



SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

JEAN PAUL SARTRE VE GABRİEL MARCEL'DE İNSAN SORUNU

Doktora Tezi

Nursel DOĞAN

Sivas
Kasım 2020

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

JEAN PAUL SARTRE VE GABRİEL MARCEL’DE İNSAN SORUNU

Doktora Tezi

Nursel DOĞAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Yıldız KARAGÖZ YEKE

Sivas
Kasım 2020

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Doktora tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dâhil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

19.11.2020

-Nursel DOĞAN

TEŐEKKÖR

Bu alışmada, Jean Paul Sartre ile Gabriel Marcel’de İnsan Sorunu incelendi. Bu kapsamda, birinci bۆlümde, Sartre’ın felsefesi, ikinci bۆlümde Marcel’in felsefesi incelendi ve ulaşılan sonuçlar, üçüncü bۆlümde karşılaştırıldı. Değerlendirme kısmında çalışmamızın bütününü değerlendiren ve temel savlarına işaret eden bir sonuç ile çalışma tamamlandı.

Çalışma konusunun belirlenmesinde ve çalışmanın hazırlanma sürecinin her aşamasında bilgilerini, tecrübelerini ve değerli zamanlarını esirgemeyerek bana her fırsatta yardımcı olan değerli hocam Sayın Prof. Dr. Yıldız KARAGÖZ YEKE’ye teőekkürü her zaman bir borç bilirim. Tez izleme komitesinde bulunan ve teze görüşleriyle katkıda bulunan değerli hocalarım Sayın Prof. Dr. Ali TAŐKIN ve Sayın Prof. Dr. Sezer AYAN’a çok teşekkür ederim. Ayrıca İngilizce çevirilerde, bilgisine başvurduğum değerli arkadaşım Abdullah KOTAY’a teşekkür ederim.

Nursel DOğAN

2020 SİVAS

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vii
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM.....	9
1. JEAN PAUL SARTRE'IN HAYATI VE ESERLERİ.....	9
1.1. Kartezyen Başlangıç Noktası: Sartre'ın Varoluşçu Hümanizminin Arka Planı.....	11
1.1.1. Sartre'da Bilinç Kavramı.....	11
1.2. Jean Paul Sartre'ın Ontolojisi.....	16
1.2.1. Kendinde-Varlık (En-Soi).....	16
1.2.2. Kendi-İçin Varlık (Pour-Soi).....	21
1.2.3. Sartre'ın Tanrı Anlayışı	29
1.2.4. Sartre'ın Özneler Arası Ontolojisi	38
1.3. Jean Paul Sartre'da Etik	50
1.3.1. Değerler	57
1.3.2. Özgürlük	69
II. BÖLÜM	85
2. MARCEL'İN HAYATI VE ESERLERİ	85
2.1. Marcel'in Varoluş Felsefesinin Arka Planı (Geleneksel Felsefe ve Marcel Felsefesi)	85
2.2. Gabriel Marcel'in Ontolojisi	88

2.2.1. Varoluş ve Varlık.....	89
2.2.2. Katılma.....	101
2.2.3. Problem ve Gizem.....	105
2.2.4. Olmak ve Sahip Olmak.....	110
2.2.5. Marcel'in Özneler-Arası Ontolojisi	117
2.2.6. Marcel'in Tanrı Anlayışı.....	129
2.3. Gabriel Marcel'de Etik	140
2.3.1. Özgürlük Sorunu	149
2.4. Marcel'in Felsefesinde İnsanın Durumu	154
2.4.1. İnsan, Bilim, Teknik ve Anlam İlişkisi	154
III. BÖLÜM	167
3. JEAN PAUL SARTRE VE GABRIEL MARCEL'İN İNSAN	
ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	167
3.1. Ontolojileri Bakımından	167
3.2. Tanrı Hakkındaki Görüşlerinin İnsan Sorununu Ele Almalarındaki Yansımaları Bakımından	179
3.3. Değerin Doğası Ve Kaynağı Bakımından	187
3.4. Özgürlük Anlayışları Bakımından.....	196
3.5. İnsanlar Arası İlişkileri Çözümleme Tarzları Bakımından.....	204
3.6. Yaşamın Anlamının Sorgulanması Bakımından	216
3.7. Her İki Filozofun Felsefelerinin Eleştirisi	224
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	239
KAYNAKÇA	277
ÖZGEÇMİŞ.....	287

KISALTMALAR

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt Numarası

Çev. : Çeviren,

Der. : Derleyen

Meb. : Milli Eğitim Bakanlığı

No. : Numara

s. : Sayfa Numarası

S. : Sayı

Trans. : İngilizceye Çeviren

USA : United States of America

vb. : Ve Benzeri

Vol. : Volume



ÖZET

Varoluşçu filozoflar, II. Dünya Savaşı sırasında, insanın maruz kaldığı insanlık dışı uygulamalara şahit olurlar. Jean Paul Sartre ile Gabriel Marcel bu uygulamaların, insanı nasıl nesneleştirdiğini ve bunun, insanda yarattığı anlam ve değer bunalımını bizzat görürler ve insanın, anlam ve değerini sorgulamak suretiyle bu bunalımın nedenlerini farklı gerekçelere dayandırır. Her iki filozof, insanın, somut durumunu temel alarak betimlemeler yapar ve anlam ve değer, '*bu durumlarda*' görüleceğini gösterirler.

Sartre, varoluşu, tek bir insanın varoluşu olarak belirlerken Marcel, *birlikte varoluş* olarak belirler. Bu filozofların, insanı ele alışlarında teist ya da ateist olmaları, onların en belirleyici yönleridir. Sartre'ın, ateist inancı, özgürlük kavramına, Marcel'in, teist inancı ise bağlanma kavramına daha fazla vurgu yapmasını gerektirir.

Sartre'ın, ateist bakışı, insanı, verili değerlere bağlayarak ona bir öz vermeye çalışan ve onun otantik olmasına imkân vermeyen bütün düşüncelerden kurtulmayı amaçlar. Sartre, insanın anlam ve değeri problemini, insanı, bilinçli ve özgür bir varlık olarak tanımlamakla, bilincin, insanın, başkasının ve dünyanın tasarımcısı, değerlerin yaratıcısı, kendi varoluşunun sebebi, davranışlarının faili ve sorumlusu yapmakla çözmeye çalışır.

Marcel ise Sartre'ın aksine, insan sorununun temelinde, Tanrı'ya duyulan inancın geçerliliğini yitirmesini, Tanrı kaynaklı verili nesnel değerlerin anlamdan boşalmasını ve bilimi görür. Tanrı'ya duyduğu inancı kaybederek, dayanaksız kalan insan, geleceğe dair umudunu yitirir. Böylece Marcel, insanın anlam ve değeri problemini, *birlikte varoluş* koyutundan hareketle insanı, Mutlak Thou'a ve başkasına bağlamakla, verili değerlerin taşıyıcısı yapmakla, sahip olduğu şeylerle değil, olma biçimiyle tanımlamakla ve bilimin nesnesi olmaktan çıkarıp *sen* olarak görmekle çözmeye çalışır.

Bu çalışmada amacımız, Jean Paul Sartre ile Gabriel Marcel'in, insan sorununu, nasıl ele aldıkları ve değerlendirmelerini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Sartre, Marcel, Bilinç, Özgürlük, Bağlanma, Başkası, Tanrı.



ABSTRACT

Existentialist philosophers, witnessed inhuman practices that people were exposed to during World War II. Jean Paul Sartre and Gabriel Marcel have personally seen how these practices objectify man and consequently the meaning and value crisis created by man. It has been observed that by questioning the meaning and value crisis of human, both philosophers have based different arguments and reasons for this crisis. Both philosophers made explanations based on the concrete situation of man and showed that the meaning and value can be seen in '*these situations*'.

Sartre determines existence as the existence of a single person, while Marcel determines it as *coexistence*. The most decisive aspect of these philosophers in their handling of man is their theistic or atheistic orientation. Sartre's atheist belief puts more emphasis on the concept of freedom, while Marcel's theist belief on engagement.

Sartre's atheistic perspective aims to get rid of all thoughts that try to give man an essence by engaging people with given values and not allowing him to be authentic. Sartre tried to solve the problem of meaning and value of human by defining human being as a conscious and free being. To Sartre, consciousness is the designer of man himself, of the other and of the World. It is the creator of values, cause of his own existence, perpetrator and responsible for his behavior.

Unlike Sartre, Marcel sees at the root of human problem; erosion in the faith in God, the loss of meaning in God-given objective values and science. The person, who lost faith in God and who was left without foundation, lost his hope for the future. Thus, based on the postulate of coexistence, Marcel solves the problem of the meaning and value of man by connecting the person to the *Absolute Thou* and the other, by making the person the bearer of the given values and by defining the person not by what he owns but by the way of coming into being and by removing the human being from being the object of science and seeing him as *thou*.

Our aim in this study is to reveal how Jean Paul Sartre and Gabriel Marcel handled and assessed the human problem.

Keywords: Sartre, Marcel, Consciousness, Freedom, Engagement, The other, God.



GİRİŞ

Felsefe tarihinde, Antik Yunan'da, M.Ö. VI. yüzyılla başlayan felsefi düşünüş, ilkin insanın içinde yaşadığı evreni anlama çabası olarak ortaya çıkar. Doğa filozofları olarak kabul edilen Antik Yunan filozofları, daha önce mitolojik güçlerle açıklanan evreni, akılla anlamaya çalışırlar. Arkhe probleminin, merkez olduğu Antik dönemde, henüz insanın neliği üzerine bir düşünüşe rastlanmaz. Antik Yunan filozofları için insan, evrenin bir parçasıdır. Bu bağlamda insanı, evrenle aynı yapısal ilkelere sahip olan, akıllı bir varlık görmelerine karşın, insanı merkeze aldıkları söylenemez. Sofistlerle birlikte, bakışlar evrenden insana çevrilir. Böylece insan, ilk kez felsefi düşünüşün merkezi olur. Ancak Sofistler, doğa filozofları gibi, insanın bizzat kendisini değil, onu bilgi problemi bağlamında ele alırlar. Aynı dönemde Sokrates “*kendini bil*” demek suretiyle insanı merkeze alan bir sorgulama yapar. Fakat Sokrates'ten sonra, bağımsız özlere öncelik tanıyan Platon'la, insan merkez olmaktan çıkar. Platon'un özcü anlayışı, insanın kendini değil, insan kavramını öz olarak kabul eder. Özler, en iyi özelliklerin tümünü kendinde topladığı halde, tek tek insanlar, bu özelliklerin ancak bir kısmına sahip olmakla kusurlu görülür. İnsan, ideler dünyasından görünüş dünyasına inerek, mükemmelliğini kaybeder. Klasik felsefenin, Platon'dan sonra ikinci büyük filozofu olan Aristoteles, Platon'un ideleri ile görünüşü birleştirir. Aristoteles'e göre, gerçekte Tanrı'nın zihninde gizli olan ideleri, insan kendi zihninde görür. Bu ideler, insanın özüdür. Tek tek varlıklar, bu evrensel öze uygunlukları yönünden ele alınmalıdır. Platon ve Aristoteles'in özcülüğü, Orta Çağda, Hristiyanlık düşüncesinde de devam eder. Platon'un düşünceleri Saint Augustine, Aristoteles'in düşünceleri ise Saint Thomas tarafından Hristiyanlık anlayışına bağlanır. Ancak Rönesansla başlayan modern düşünce, klasik felsefenin büyük filozoflarının otoritesini tanımaz. Böyle iken, modern düşünce de esas itibariyle soyut özlere ve kavramlara bağlı kalır. Mesela Descartes “*düşünüyorum o halde varım*” düsturu ile modern felsefenin temelini kurarken, düşüncesine dayanak noktası olacak açık ve seçik kavramlar arar. Descartes'in rasyonalizmine karşı olan İngiliz empirizminin kurucusu Bacon da kavramcı ve özcüdür. Çünkü Bacon'un kurmak istediği bilim, basit özlere temellenir. Klasik felsefenin özcülüğü, XX. yüzyıla kadar hâkim düşünce olmayı sürdürür. XX.

yüzyılın felsefi karakteri, soyut düşünceden somut düşünceye dönüş olarak karakterize edilir. Artık klasik felsefenin, soyut özcülüğünden gelen sistemciliği ve formal düşünceye olan güveni, temelden sarsılır. Klasik felsefenin, geçerli olduğu uzun dönemde, somut düşünceye ilginin hiç olmadığı söylenemez. Mesela modern felsefede Rousseau, Pascal, Kierkegaard ve Nietzsche gibi filozoflar, aklın yüceltilmesine tepki göstererek, insanın duygulu ruhuna işaret ederler. Somut düşünce için bir tehdit olan klasik felsefenin soyut düşüncesi, insani ve ahlaki bir değere sahip olsa da insanlığın değer kaybetmesi karşısında tepkisiz kalır. Böylece somut insana gereken önemi vermez ve onu küçümser. Bilim, teknik, toplumsal kurumlar insanı, insanlığını kaybetme tehlikesiyle yüz yüze getirir (Magill 1992:11-14). Bununla birlikte felsefe tarihinin her döneminde öznenin, nesnellik tarafından baskılandığı görülür. Antik Çağda Protagoras, “*insan her şeyin ölçüsüdür*” demek suretiyle felsefi düşünceye öznel bir hareket noktası verir. Orta Çağda St. Augustine’in düşüncelerinin merkezinde gene insan bulunur. Modern felsefede Descartes, insandan hareket eder. İşte tüm bu görüşler, varoluşçuluğa gelmeden önceki öznenin değişik görünüşleridir. Bunların yanı sıra, varoluşçuluğun ortaya çıkmasında Bergson’un, düşünceyi, benliğin derin tarafına yöneltme isteğinin de etkili olduğu söylenebilir. Klasik felsefenin akılcılığı, nesneleri tanımada yeterli iken insanın iç dünyasını tanımada soyut özelliği yüzünden yetersizdir. Bergson’a göre geleneksel felsefe, benliği soyut bir tarzda düşünür. Hâlbuki o, dış varlıklarla ve bedenle ilişkileri içinde ele alınmalıdır (Magill 1992: 17-18).

Varoluşçuluğun, ortaya çıkabilmesi için XX. yüzyılı beklemek gerekir. Bu çağda soyut düşüncenin giderek önemini kaybettiği görülür. Bu kaybın temelinde, dünya savaşlarının oldukça büyük bir payı vardır. Böylece soyut düşünce etkinliğini yitirirken, somut düşünce etkin olmaya başlar. Bu sayede felsefe, Antik dönemde ihmal ettiği insana döner ve bundan da varoluşçuluk doğar. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Fransa’da ortaya çıkan varoluşçuluk, insanı bizzatihi bir varlık olarak ele alıp felsefe yapan ve onun anlam ve değerini tartışan felsefe olur. Böylece insanla dolaylı olarak değil, doğrudan ilgilenen bir felsefe olur.

Varoluşçu felsefenin, insana ilgisinin temelinde, *insanın anlam ve değer yitimi* vardır. Bu yitimden hareket eden varoluşçular, insanın varoluşunu anlamsızlaştıran nedenler üzerine düşünürler. Dünya savaşları ve günün bilimsel ve

toplumsal koşullarının yarattığı en büyük problem, insanın nesneleşmesi ve yabancılaşması problemidir. Bu bağlamda, insanın anlam ve değer yitiminde, nesneleşme ve yabancılaşma görülür. Nesneleşerek yabancılaşan insan, kendinden, içinde yaşadığı toplumdan, doğadan uzaklaşır, sonunda ise tüm bunları anlamsız görmeye başlar. Yanı sıra kişi, kendi benliğiyle ya da zihin halleriyle, kendisi arasına duygusal bakımdan mesafe koyar. Böylece kişi, gerçek beniyile olan içsel temasını yitirerek kendinden uzaklaşır. Cevizci'nin ifadesiyle ben, yabancılaşma ile kendi özünden uzaklaşarak, kendisine ve eylemlerine, nesnel bir biçimde, sanki bir ustanın elinden çıkan bir nesneye bakar gibi belirlenen bir bilinç haline dönüşür (2005: 1728).

İnsanın, nesneleşme ve yabancılaşmasının ekonomik, bilimsel, teknolojik, toplumsal ve psikolojik nedenleri vardır. Özellikle Avrupa'da XVIII. ve XIX. yüzyıllarda ortaya çıkan Sanayi Devrimi ve bilimlerin sağladığı bilgiyle ortaya çıkan yeni teknolojiler, üretim biçimini değiştirir. Bu yeni üretim biçimi ile buhar gücüyle çalışan makineler icat edilir, böylece makineye dayalı bir üretim biçimi doğar. En nihayetinde ise ekonomik düzlemde, kapitalist üretim sistemi ortaya çıkar. Bu yeni üretim biçiminin sağladığı muazzam ilerlemeler ile teknik zihniyet, her alanda tek güç haline gelir. Kapitalist üretim süreci, bir nesneleştirme süreci olup insanın yaratıcılığını cisimleştirir ve bunları yaratıcısından ayrı şeyler olarak algılanmasına yol açar. İşçinin üretim faaliyeti, fonksiyonelleşerek onu, doğasına, özüne ya da türsel varlığına yabancılaştırır ve insani niteliklerden yoksun bırakır. Böylece kapitalizm, insan ilişkilerini, pazar ilişkilerine dönüştürdüğü ve onu, insani nitelikler ile değil pazardaki yer ya da statüleriyle değerlendirdiği için başka insanlara da yabancılaştırır. Üretim araçlarının özel mülkiyeti ve mülkiyet ilişkileri, insanda sahip olma güdüsünü körükler. Bu güdü, insanı, daha fazla şeye sahip olmaya yöneltir. Böylece insan, sahip olduğu şeyler tarafından belirlenmek suretiyle kendine yabancılaşır. Modern dünyada bilimsel bilginin ürettiği teknoloji ruhunun, akıl almaz yükselişi, insanın yaşam biçimini, makineye uydurmasına neden olur. Makineleşmenin, bütün yaşam alanlarına uygulanması ile makineye indirgenen insan, kendi özüne uzak düşer. Özü ile arasına mesafe giren insan, bedeninden de uzaklaşır. Eskiden insan, bir iş yapmak için kendi uzuvlarını kullanırdı ancak bunun yerine, kullandığı araç ve gereçler, uzuvlarının bir uzantısı olarak görmeye başlar ve

bu da onu bedenine yabancılaştırır. Ayrıca insanın, bir nesneyi, satın alma davranışında meydana gelen değişiklikler izlendiğinde, bu nesne, sadece işe yaradığı için değil, toplumsal yaşamda statü elde etmek, yani bir imajı elde etmek için satın aldığı görülür. Artık imaj ile özdeşleşen insan, kendi olmaktan çıkarak imajın yansıması olur. Böyle bir ortamda, insanın, yerine getirdiği fonksiyonları, ön plana çıkar ve değerini, işi belirler. Fonksiyonlar, ön plana çıkmakla önem kazanırken insan geri plana düşerek önem kaybeder. Böylece insan, fonksiyonlara indirgenen bir varlık haline gelir. Bütün bu koşulların yarattığı insan, emeği sömürülen, nesneleştirilen, gerçek özüne yabancılaşan insandır. Dahası bilimsel düşünce ve teknolojinin ürettiği araç ve gereçlerin, II. Dünya Savaşı'nda kullanılması, teknik zihniyetin gücünü pekiştirir. Öyle ki bu gücün neden olduğu yıkımın sonuçları, II. Dünya Savaşı'nda, insanın maruz kaldığı uygulamalarda görülür. Bu uygulamalar, insana, nesne muamelesi yapmakla onun, ayrıcalıklı varoluşunu ve değerini yitirmesine neden olur. Ayrıca insanın yabancılaşmasına, toplumsal düzlemde meydana gelen değişimlerin de önemli etkileri olur. Bu düzlemde, modernite öncesi geleneksel toplum biçimi ortadan kalkarak, yerini büyük ölçekli ve kitlesel eyleme dayalı modern toplum alır. Böyle bir toplumda geleneksel değerler, özellikle de dinden kaynaklı değerlerin etkisi giderek yok olur. Bu koşullar insanı, şimdiye kadar hiç olmadığı ölçüde yalıtıp kendine ve topluma yabancılaştırır. Eski ve geleneksel değerlerle bağını koparan bu insan, yeni rasyonel ve bürokratik düzende, güvensiz ve inancsız bir varlık olur. Weber'in belirttiği gibi, toplumsal düzendeki rasyonalizasyon ve formalizasyon karşısında, insanlar arasındaki kişisel ilişkiler azalırken kişisel olmayan bürokrasinin gücü ve önemi artar. Rasyonel düzenin dayattığı, tekdüze yaşam biçiminde kişi, bireyselliğini özgürce yaşama olanağını kaybeder, toplumun diğer bireyleri gibi birörnek toplumsal bir yaşama mahkûm edilir (2019: 75). Herkesin birbirine benzediği böyle bir düzen, sadece kendi çıkarlarını düşünen kişiyi yaratmakla toplumsal dayanışma gücünü yok eder. Psikolojik düzlemde ise Freudyen doktrinlerin insanı, yaşamsal fonksiyonlarla sınırlaması onu, sadece yaşayan canlı bir fonksiyona indirger.

Özetlemeye çalıştığımız bu ortamda, varoluş felsefesi, nesneleşme ve yabancılaşmaya maruz kalan bu yeni insana dikkat çeker. Bu insan, nesneleşme ve yabancılaşma ile bireyliğini ve özgürlüğünü kaybederek kendini, anlamsız ve

değersiz hisseder. Bu his, insanın, kendini absürt görmesine neden olur. Böylece modern insan için en büyük tehlike, bu absürt hissin yarattığı anlam ve değer yitimidir. Varoluşçuluk, insanın, bu absürt varlık halinden kurtularak kaybettiği ayrıcalıklı konumu, anlam ve değer inşa ederek kazanmasını amaçlar. Bu felsefe, insanı, diğer var olanlardan ayrı bir varoluşa sahip görerek hak ettiği değeri, vermek ister.

Bu amaçla, varoluşçu felsefe, varoluşçu öz idrakinin oluşturulması ve buna aracılık eden vasıtaları kullanmak suretiyle insanın, kendi değerlerine sahip, kendi kimliğini tanımlayabilen, özgür ve sorumluluk sahibi bir varlık olarak ortaya çıkmasına olanak tanımaktadır (Yeke, Doğan 2019: 362). Bu bağlamda bilinç, insanın, kendini bilmesi ve çevresini anlamlandırması bakımından merkezidir. Bu nedenle de Sartre ve Marcel, bilinci merkeze alarak çözümleme yaparlar. Bu filozoflar, insanı anlamak için kullandıkları kavramlar, bireysel olanı vurgulamasına karşın bilinç kavramı, bireysel olanı aşarak evrensel olanı dile getirir. Nitekim bilincin evrenselliğinin temeli, ilk insan olan Âdem'e kadar geri götürülebilir. Kutsal Kitap'ta Âdem'in, Tanrı'nın buyruğunu karşı gelerek, kendisine yasak kılınan ağacın meyvesini yemek suretiyle farkındalığa erişmesi ve bunun sonucunda bilincin ortaya çıkması ve ceza olarak dünyaya gönderilmesi hikâyesi¹, bilincin ilk insandan bu yana bütün insanlarda potansiyel olarak var olan evrensel bir kavram olduğu sonucuna götürür. Âdem, tüm insanların ilk atası ve bilince sahip bir varlıktır. Bu hikâyede Âdem, Tanrı'nın buyruğunu olumsuzlayarak, kendini olduğu şeyden bilinç yoluyla ayırır, böylece varoluşunun sorumluluğunu üstlenir. Böylece insanı, diğer varlıklardan ayıran şeyin, bilinç olduğu görülür. Bu sayede Sartre ve Marcel de bilinci temel alarak insanın, bilinçle, durumunu değiştirme imkânına sahip olduğunu gösterirler.

Varoluşçu felsefenin temel postulatı, insan değerli bir varlıktır. Varoluşçunun teist ya da ateist olması, insanın bu değerli olma durumunu değiştirmez. Ancak bu iki anlayışın, insanı anlamak ve değerini göstermek için kullandıkları kavramlar ve seçtikleri yol farklıdır. Teist filozoflar, insanın değerini, Tanrı'nın varlığına

¹ Bkz: Kitabı Mukaddes Şirketi (2011). Kutsal Kitap. (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları. s. 3.

bağlarken ateist filozoflar ise bu değeri, Tanrı'nın varlığından bağımsız düşünürler. Başka bir ifadeyle, teist filozoflar, insanın anlam arayışını, Tanrı'ya dayandırırken ateist filozoflar Tanrı'yı, bireyin özgürleşmesinin önündeki engel olarak görürler. Bu filozoflar için Tanrı'nın varlığını kabul edip etmemek, insanı anlamak için kullandıkları kavramların içeriğini de belirler. Örneğin, Sartre, kendinde-varlık, kendi-için varlık, hiçlik, özgürlük, sorumluluk, seçim, başkası, Tanrı, öznellik, bulantı, iç daralması, bırakılmışlık, terkedilmişlik, umutsuzluk gibi kavramları kullanırken Marcel, varlık-varoluş, olmak-sahip olmak, problem-gizem, birincil-ikincil refleksiyon, katılma, bağlanma, sadakat, iman, güven, hazır olma, sevgi, umut gibi kavramları kullanır. Böyle bakıldığında, bu filozofların kullandığı özgün kavramların, içerik ve çerçevesi farklı olmasına karşın, açıklamaya ve anlamaya çalıştıkları varlık, insandır. İnsanın, içinde yaşadığı dünyayla olan ilişkisini ve varoluş sürecini, bu kavramlardan hareketle betimlerler.

Varoluşçu felsefenin XX. yüzyılın ortalarından itibaren odağına aldığı insan sorunu ve bununla ilintili insanın anlam ve değer yitimi sorunsalının, günümüzde halen güncelliğini koruduğu söylenebilir² (Katsina 2009: 7). Varoluşçuluk, XX. yüzyılda ortaya çıkan durumun yarattığı insan sorununu anlamaya çalışan bir felsefe olarak yaygınlaşsa da XXI. yüzyıl insanın, durumunu anlamak için de bu felsefeye başvurmak gerekir.

Yukarıda belirtildiği gibi XX. yüzyılda insanın anlam kaybına ve değer yitimine yol açan nedenler, dünya savaşlarıyla altüst olan toplumsal düzen iken günümüzde bilim ve iletişim teknolojileri ile birlikte yaşamların değişmesidir. Bugün, insanın kim olduğunu bilmek için varoluşçu felsefeye ihtiyacı vardır. Bu felsefe, insanın içinde bulunduğu duruma dair farkındalığını artırarak, yaşamı üzerinde söz sahibi olmasını sağlar. Bu çalışmada insanın kendine dair farkındalığına katkı sağlayacağını düşündüğümüz Jean Paul Sartre ile Gabriel Marcel felsefelerinde insan sorunu ele alınmaktadır. Bu sayede bu filozofların felsefelerinden hareketle,

² Bugün, modern insan, sadece bilim ve teknolojinin yarattığı sorunlarla değil, çevresel felaketlerden insan yapımı felaketlere kadar, pek çok sorunla karşı karşıyadır. Terörizm, yolsuzluk, karşılıklı güvensizlik, aşiretçilik, etnik hoşgörüsüzlük ve temizlik, dini hoşgörüsüzlük, kitle imha silahlarının yayılması gibi sorunlar, bu çağdaki insanlığın, ortak sorunudur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Robert Iornenge Katsina (2009). *An Appraisal Of The Existentialist Philosophy Of Gabriel Marcel*. University Of Nigeria. (Yüksek Lisans Tezi). Nsukka. s.7.

günümüz insanın durumuna da dikkat çekilmektedir. Zira insan, artık mahrem alanını, sosyal medya aracılığıyla, her yerde paylaşarak herkesin ortak alanı haline getirir ve mahremiyetini yitirir. İnsanın varoluşu sanal ortamda görünmeye indirgenir. Günümüz insanı evini, ailesini, yediği, içtiği, giydiği şeyleri ve gezdiği yerlerin görüntüsünü ortak paylaşıma sunar. Böylece insan, Marcel'in dikkat çektiği üzere, kendini sahip oldukları şeylerle tanımlamaya başlar. İnsan, sahip olduklarıyla varolmaya çalıştığı bu dünyada, değer ve anlam yanılsaması yaşamakta ve yine varoluşsal bir anlam krizi ile karşı karşıya kalmaktadır. İnsan, ne kadar çok şeye sahip olursa o kadar anlamlı ve mutlu yaşamlar süreceğinin yanılgısına kapılır. Bu insan, mahremiyeti yitirmenin yanı sıra, değeri, yapılan işle ölçülür olur ve nesneye indirgenir. Bu indirgenme, bilinçli varlığın, varoluşunu ortaya koymasına engeldir. Bütün bunlar, insanda anlam bunalımı yaratır. İnsanın değeri, yerine getirdiği fonksiyona göre belirlendiği bir çağda insan artık bir anne, baba, eş, çocuk, işçi, patron, doktor, öğretmen gibi olma biçimleriyle fonksiyonelleşir. Bu durumdaki insanın kim olduğunu bilmek için ne işe yaradığını bilmek yeterlidir. Bu bağlamda herhangi bir işe yaramayan insan, gereksiz ve anlamsızdır. Öyle ki bu insan, yaptığı işle o kadar çok özdeşleşir ki herhangi bir işe yaramadığında, kendini yararsız ve değersiz görmeye başlar. Bu durum, insanı, herhangi bir işlevi yerine getiren varlık olarak belirler. O halde varoluşçu felsefenin odağına aldığı insan nedir sorusu, günümüz insanının anlam arayışına da yeni bir bakış kazandırabilir.

İnsan sorununu merkeze aldığımız bu çalışmada varoluşçu felsefenin ateist filozofu, Sartre ile teist filozofu, Marcel'in felsefelerinden hareketle, bu sorunu nasıl değerlendirdiklerini ve çözüm önerilerini anlamaktır. Böylece her iki filozofun görüşlerinden elde edilen sonuçları karşılaştırma yoluyla, insanın anlam problemini ortaya koymaktır. Filozofların felsefelerini, bu çalışmayı üç bölüm şeklinde tasarlayarak inceledik.

Jean Paul Sartre'ın varoluşçuluğu, birinci bölümde incelenecektir. Bu kapsamda, bilinç, kendinde-varlık, kendi-için varlık, Tanrı, öznelerarası ilişki, etik ve özgürlük kavramları, bu bölümün kavramsal çerçevesini oluşturur.

Çalışmanın ikinci bölümünde Gabriel Marcel'in varoluşçuluğu, incelenecektir. Bu kapsamda, varlık-varoluş, katılma, problem-gizem, olmak-sahip

olmak, öznelarası ilişki, Tanrı, etik, özgürlük, insanın durumu kavramları, bu bölümün kavramsal çerçevesini oluşturur.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Jean Paul Sartre ile Gabriel Marcel'in insan anlayışları karşılaştırılacaktır. Bu kapsamda, ontolojileri, Tanrı hakkındaki görüşlerinin insan sorununu ele alış tarzlarına yansımaları, değerin doğası ve kaynağı, özgürlük anlayışları, insan ilişkilerini çözümleme tarzları, yaşamın anlamının sorgulanması karşılaştırılacaktır. Her iki filozofun felsefelerinin eleştirileri yapılarak değerlendirme ve sonuç ile çalışma tamamlanacaktır.



I. BÖLÜM

1. JEAN PAUL SARTRE'IN HAYATI VE ESERLERİ

Varoluş felsefesinin, ateist kanadını temsil eden önemli isimlerden biri olan Jean Paul Charles Aymard Sartre, 21 Haziran 1905'te Paris'te doğar ve 15 Nisan 1980'de yine orada ölür (Priest 2001: 5). Babası, bir deniz subayı olan Jean-Batiste ve annesi Anne-Marie Schweitzer'dır. Sartre, henüz on beş aylıkken babasını kaybederek büyük babası tarafından yetiştirilir. On bir yaşındayken annesi yeniden evlenir ve ailesiyle La Rochelle'e taşınır (Anderson 2002: 367). Annesi eğitimiyle yakından ilgilenerek küçük yaşta matematik ve edebiyat dersleri almasını sağlar. 1920'de Paris'te, Lycée Henri IV'e kayıt olur. İki yıl süren hazırlıktan sonra, 1924'ten 1929'a kadar Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty ve diğer tanınmış kişilerle temasa geçtiği, Ecole Normale Supérieure'a kabul edilir. 1928'de agregation'a (Fransa'da bazı makamlar için yapılan devlet memurluğu sınavı) ilk girişinde başarısız olur ancak bir yıl sonra kendisi birinci olurken Simone de Beauvoir ikinci olur (Anderson 2002: 367). Askerlik hizmetini, görme bozukluğu nedeniyle, bir meteorolog olarak yaptıktan sonra, 1931'de La Havre'ye felsefe profesörü olarak atanır. İki yıl sonra Berlin'de fenomenoloji eğitimi için bir burs alır ve orada Husserl ve Heidegger felsefesini incelemesi, fenomenolojik yaklaşımı benimsemesinde etkili olur. Sartre, 1936'da *İmgelem* ve *Egonun Aşknlığı* adlı makalesini yayımlar. İki yıl sonra da Duyguların Teorisi (*Theory of Emotions*), 1938'de Bulantı (*Nausea*), romanı yayınlanır. Eylül 1939'da II. Dünya Savaşı yaklaştığında yine bir meteorolog olarak seferber edilir. 1940'ta esir alınır, bir yıl sonra oradan kaçarak, işgal altındaki Paris'e döner. İşgal sırasında iki oyunu, Sinekler (*The Flies*) ve Çıkış Yok (*No Exit*), Paris'te sahnelenir. 1943'te Varlık ve Hiçlik (*Being and Nothingness*) adlı kitabı yazar. Savaştan sonra roman, oyun, kısa öykü ve biyografik çalışmaları yayınlanır. Buna ek olarak, çeşitli felsefi, edebi ve politik konular üzerine çok sayıda makale yazar. Simone de Beauvoir, Albert Camus ve Maurice Merleau-Ponty ile birlikte Modern Zamanlar (*Les Temps Modernes*) dergisi çıkarılır (Anderson 2002: 368). 1946'da *Varoluşçuluk ve Hümanizm*

yayınlanır. 1947’de *Baudelaire* çalışması ve 1952’de *Jean Genet* yayınlanır. 1960’ta, Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’ni yayımlar. Elli ve altmışlı yıllarda, SSCB’ye ve Küba’ya gider ve oralarda Marksist fikirlerin tanıtımına katılır. SSCB’nin, Macaristan ve Çekoslovakya’yı işgalini kınayarak Fransa’nın Cezayir’deki politikalarını kınar. Barış Hareketi’nde yüksek profilli bir kişidir. 1964’te Nobel edebiyat ödülü alır. Mayıs 1968 isyanına aktif olarak katılır. *Flaubert, İdiot Ailesi* (L’Idiot de la Famille) adlı çalışmaları 1971’de yayınlanır. 1977’de artık Marksist olmadığını iddia eder, ancak siyasi faaliyeti 1980’de ölümüne kadar devam eder (<https://www.iep.utm.edu/sartre-ex/>).

Sartre, felsefi kariyerinin ilk aşamasında varoluş felsefesinin inşasına odaklanır. İlk eserleri, klasik fenomenolojinin gelişimi ile ilgilidir ancak felsefesi, Husserl’den farklıdır. Fenomenolojik yöntemi benimseyen ve uyarlayan Sartre, insan olmanın ne olduğuna dair ontolojik bir açıklama geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu ontolojinin temel özellikleri, insan durumunu karakterize eden temelsizlik ve radikal özgürlüktür.

Sartre’ın, başlıca felsefi çalışmaları şunlardır; Varlık ve Hiçlik (L’être et le néant), Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır (L’existentialisme est un humanisme), Antisemit ve Yahudi (Antisémitisme et juif), İmgelem (L’imagination), Etik Üzerine Defterler (Cahiers pour une morale), Diyalektik Aklın Eleştirisi (Critique de la raison dialectique), Yöntem Araştırmaları (Questions de méthode), Egonun Aşkınlığı (La transcendance de l’ego), Varoluşçuluk (Existentialisme), Materyalizm ve Devrim (Matérialisme et révolution). Edebi eserleri ise şunlardır; Duvar (Le Mur), Sinekler (Les mouches), Özgürlük Yolları (L’âge de la raison), Şeytan ve Yüce Tanrı (Le diable et le bon dieu), Bulantı (La nausée), Edebiyat Nedir? (Qu’est-ce que la littérature?), Sözcükler (Les mots), Tuhaf Savaşın Güncesi (Journal de la guerre étrange), Gizli Oturum (Huis Clos), Bariona.

1.1. Kartezyen Başlangıç Noktası: Sartre'ın Varoluşçu Hümanizminin Arka Planı

1.1.1. Sartre'da Bilinç Kavramı

Klasik felsefede Platon'dan bu yana, varlık, görünüş ve gerçeklik gibi alanlara bölünür. Varlığın bu şekilde iki alana bölünmesi, görünüşün arkasında başka bir gerçekliğin olduğu varsayımına götürür. Böyle varsayılmasında Platon'un varlıkları, görünüş ve gerçeklik olarak iki alana ayırmasının etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda görünüş, hep nesnelerin asıl doğasını saklayan bir perde olarak görülür. Benzer şekilde Kant'ın, fenomen-numen ayrımı, görünüşü (fenomen), bütünüyle saf bir olumsuzluk olarak varsayması ve onu, gerçekliği perdeleyen, hata ve yanılsamanın kaynağı olarak göstermesi, bu düşüncenin pekişmesini sağlar. Platon'dan bu yana varolandaki görünüş ve gerçeklik düalizmi, Sartre felsefesi için önemli bir problemdir. Sartre, bu problemten, modern düşüncenin bu düalizme son vererek dikkatleri fenomene çevirmekle, kurtulmanın yolunu bulur. Böylece Sartre, modern düşünceden aldığı ilhamla varlığı fenomen olarak belirler ve onu “fenomenin monizmi” (Sartre 2014: 17) şeklinde ifade eder. Ancak Sartre'ın karşı karşıya kaldığı bir problem daha vardır, o da kendi fenomen kavrayışını diğer filozofların kavrayışından ayırmaktır. Sartre'ın kullandığı şekliyle varlığın fenomen olması, Kant'ın değil, daha çok Aristoteles'in tanımlamasına yakındır (Natanson 1952: 369). Bilindiği gibi, Aristoteles'e göre, form, idea ya da öz, görünenlerin ya da tekillerin ötesinde veya arkasında bilinmeyen bir yerde değil görünenin içindedir. Ancak Sartre, Aristoteles gibi, görünenlerin arkasındaki bu şeyi reddetmekle kalmaz Aristoteles'in benimsediği, nesnenin asıl doğa olarak görülen, sezilen ya da varsayılan, ama nesnenin içinde olmasından dolayı asla ulaşılamayan gizli gerçekliği olacak” bir özü de reddeder (Sartre 2014: 17). Sartre açısından Kant'ın, en temel hatası, fenomenlerin arkasında gizli bir numen (kendinde şey) varsaymasıdır. Hâlbuki Sartre için fenomenlerin arkasında gizli hiçbir şey yoktur. Böylece Kant'ın, fenomen ve numen (görünüş ve gerçeklik), ikiliği ortadan kaldırılmakta ve her şey fenomene indirgenmektedir (Magill 1992: 85).

Sartre, Platon ve Kant'ın insan zihnine kazıdıkları görünüş ve gerçeklik ayırımının gerçek bir ayırım olmadığını göstermek için Nietzsche'nin ‘*art dünyalar*

yanılsaması’ adını verdiği şeye dikkat çeker. Şayet insan, görünmeyen dünya yanılsamasından kurtulursa ve görünenin arkasındaki varlığa inanmazsa görünen hakkındaki görüşleri olumlu olur (Sartre 2014: 18). Sartre, bu temel problemlere işaret ettikten sonra, fenomen teorisini açıklar. Buna göre, fenomen, arkasında hiçbir şey olmadığından ve yalnızca kendini gösterdiğinden, kendi varlığından başka bir varlığa işaret etmez. Böylece fenomen, insan ile mutlak varlığı ayıran bir şey olarak görülmez. Aksine gerçeklik, görünendir (Sartre 2014: 20-21). Böylece Sartre, felsefesi için neyin gerekli olduğunun çok iyi farkında olarak, görünüş ve gerçeklik ayırımını, Platon ile Kant’ın yanılgıları olduğunu belirterek gerçekliği, görünüşle sınırlar ve deyim yerindeyse zemini temizler. Gerçekliğin, bu düalist kavranışını geçersiz görerek, teke indirir ve onu da fenomen olarak adlandırır. Böylece Sartre’ın düalist anlayışa karşı çıkışı, somut ve bireysel olanı değerli görme çabası olarak değerlendirilebilir.

Sartre, varlığı, fenomen olarak belirledikten sonra, fenomeni bilmek için, Husserl’in fenomenolojik indirgeme yöntemine başvurur. Husserl’in geliştirdiği bu yöntemde amaç, epistemolojide deney ile akıl ikilemini aşarak, mutlak kesinlik elde etmek ve felsefeyi, bir bilim olarak yeniden inşa etmektir. Husserl’in geliştirdiği bu yöntemde tecrübe edilmeyen her şey, parantez içine alınarak, geriye sadece bütün içeriğiyle kalan bilince ulaşılarak kesinlik elde edilir (Tulloch 1952: 33). Husserl için felsefi araştırmanın ana sorunu, “saf bilgi fenomeni, kendisine içkin olmayan bir şeye nasıl ulaşabilir; bilgi, saltık olarak verilmiş olmayan bir şeye nasıl ulaşabilir?” sorunudur. Başka bir deyişle, biliş sorunu, bilincin, kendi nesnesine nasıl ulaştığı ya da bilincin içeriğinin, temsil ettiği nesnelerle nasıl örtüştüğü sorunudur. Nesneler, bilinci aştığına göre, kişinin nesneler hakkındaki bilinci şüphelidir (Husserl 2010: 5; Vaughan 1993: 3-5). Husserl fenomenolojisinin problemi, bilişin kesinliğini garanti altına almak olduğundan, Descartes gibi, tüm bilişin doğruluğundan şüphe ederek onu sorgular. Böylece bilişin, nihai kesinliğini, yansımanın kesinliğine bağlar.

Öyleyse sorulması gereken soru şudur: bilinç, kendine yabancı olan bir alanı nasıl bilebilir? Husserl, kişinin, saltık olarak verilmiş ve şüphe taşımaksızın kabul etmek zorunda olduğu bir varlığın olması gerektiğini düşünür. O’na göre, bu varlık, kişiye, apaçıklığa sahip olacak bir tarzda verilmiş olması gerekir. Husserl’e göre, kişinin, şüphe etmesine rağmen şüphe edemeyeceği tek nokta, şüphe eden bir bilincin

varlığıdır (Husserl 2010: 24). Bu bağlamda Husserl, Descartes'in metodik şüpheyile elde ettiği bilinci kabul etmesine karşın, Descartes'in *cogito*'sunda birtakım değişiklikler yapar. O'na göre, Descartes'in saf *cogito*'su bir yanılsama veya muhakemeye dayalı bir kurgudur. Çünkü saf bilinç, hiçbir zaman verili değildir. Doğrudan doğruya verilen şey, daima bir nesneye ilişkin bilindir (Tulloch 1952: 34). Böylece Husserl'in elde ettiği bilinç, düşünümsel bilindir. Sartre, Husserl fenomenolojisini, tüm felsefi keşiflerin yöntemi kabul etmekle beraber, o'nun belirlediği alanda kalmaz. Husserl'in, fenomenolojik yöntemle ulaştığı bilincin, saf bilinç değil, düşünümsel bilinç olduğunu gösterir. Bu ise içerikli bilinç ya da bilinç yansımasıdır. Sartre'a göre:

“Düşünümsel bilinç (conscience reflexive) üzerine düşünülmüş bilinci (conscience reflexive) kendi nesnesi olarak ortaya koyar, düşünüm edimi içinde, üzerine düşünülmüş bilinç üzerine yargılarda bulunurum, ondan utanırım, onunla övünürüm, onu isterim, onu reddederim. Algılamamın dolaysız bilinci ise ne yargıda bulunmama ne istememe ne de utanç duymama imkân verir. Dolaysız bilincim algımı bilmez, onu ortaya koymaz... Nitekim düşünümün, üzerine düşünülmüş bilince herhangi bir önceliği bulunmamaktadır: üzerine düşünülmüş bilinci kendisine açınlayan, düşünüm değildir. Tam tersine, düşünümü mümkün kılan, düşünümsel olmayan bilindir (conscience non-reflexive)” (Sartre 2014: 25-26).

Sartre, Husserl gibi, bilinç yansımasından (kendi kendine düşünen) değil, düşünüm öncesi veya yansıma öncesi bilinden başlar (Leddy 1957: 9). Böylece Husserl'den, bir taraftan felsefi kesinliği, özellikle de düşüncenin kesinliğini, diğer taraftan da yönelmişlik doktrinini alır. Sartre, Husserl gibi bilinci, yönelimsel, yani her zaman bir şeyin bilinci olarak kabul eder; ancak bu, bilincin bir içeriği olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, bilincin içeriksiz olduğu varsayılır. Böylece Sartre ontolojisinin temeline içeriksiz bilinci koyar.

Sartre, kendi konumunu Husserl'in konumundan ayırmakla, saf bilinci kavramaya çalışır. O'na göre, bilincin herhangi bir nesnesi, bilince aşkın ise yani bilincin dışında ise bu, bilincin içeriksiz olduğunu gösterir. Nesnenin, bilince aşkın olması, bilincin içeriğinin olmadığı anlamına gelir (Sartre 2014: 24). Ancak içeriksiz bilinç varsayımının yeterince açık olmadığı söylenebilir. Bilincin içeriksiz olması, hiçbir şey içermediği anlamına gelir mi? Bu bilincin, neyi içerip içermediğini anlamak için önce eylemler ve bilinç nesneleri arasında doğru ayırım yapmak gerekir. Bilincin eylemleri, algılama, düşünme, hatırlama, arzu etme, hayal etme,

ifade etme, öngörme, coşma, korkma vb. şeyleri içerir. Bu eylemler, bilincin eyleme tarzıdır; ancak bu eyleme tarzları, bilincin içeriği olarak görülmez. Böyle görmekle, tekrar Husserl'in bilinç kavrayışına dönülür. Bilinç, nesnesiyle bağlantıya girdiğinde, bu eyleme tarzlarını fark eder. Diyelim ki, bir kişi, masanın üzerinde duran, parlak ve kırmızı bir domatesi düşünür. Bir yanda düşüncenin nesnesi olan domates var, diğer yandan ise bu nesneyi parlak ve kırmızı olarak düşünmek var. Bu örnekte, domates, bilincin nesnesiyken bu nesneyi parlak ve kırmızı olarak düşünen düşünce, bilincin eylemidir. Düşünce, doğru varsayıldığında düşünülen şeyin içeriği, yani domatesi, parlak ve kırmızı düşünmek, bir durum olarak görmek gerekir. Bu durumda kişi, ancak nesnelerin ve durumların farkında olabilir. Genellikle, bir kişinin obje ile ilgili farkındalığı, durumları ile ilgili farkındalığıdır. Bunların her ikisi de (nesne ve durumları) bilincin parçası değildir. Onlar, Sartre'ın söylediği gibi, aşkın şeylerdir. Bununla birlikte, şimdi kişinin gözünü kapattığını ve domatesi, zihinsel olarak resimlediğini varsayalım. Kişi, oluşturduğu zihinsel imgeye katılır. Bu görüntü, artık bilincinin bir nesnesi olur. Zihinsel olarak görüntüleme eyleminin nesnesi, eğer içeriksiz bilinç doğruysa aşkın bir nesnedir, bilinç dışında yatan bir şeydir. Bu durumda, bilincin içerik kazanması için, nesnenin zihinde imgelenmesi gerekir. İşte bu imgeleme sonucu oluşturulan nesne, kişiye ait olur; ancak bu aidiyet, nesnenin kendisine değil, onun imgesine ilişkindir (Rowlands 2013: 521-522).

Böylece Sartre'ın içeriksiz bilinçle kastettiği şey, düşünme-öncesi bilinçtir. O'nun için temel veri, düşünme-öncesi bilinçtir. Sartre, bilincin içeriğini boşaltarak, onu verili anlamlardan temizler ve böylece saf bilince ulaşmayı hedefler. Sartre'ın, düşünme-öncesi bilinçle felsefe yapmasının en önemli nedeni, bütün verili anlam ve değerlere meydan okumaktır. Verili anlamlardan temizlenen bilinç, böylece anlam verme işlevini özgür bir şekilde yapabilecek duruma gelir. Nihayetinde insana, kendini, içinde yaşadığı dünyayı, verili anlamlardan bağımsız değerlendirme ve anlamlandırma imkânı vererek, onu özgür kılmayı amaçlar; çünkü artık bilinçte, bilinci etkileyecek, verili hiçbir şey yoktur. Bu sayede insanı, belirlenmiş bir öze mahkûm etmeden onu varlık alanından kurtararak varoluş alanında anlamaya imkân verir.

Descartes'in *cogito*'su, nasıl ki Husserl'in fenomenolojisi için bir çıkış noktası olduysa aynı şekilde Sartre için de çıkış noktasıdır. Bu bağlamda Sartre,

bilinci, felsefenin merkezi yapması bakımından Descartes'in '*Cogito ergo sum*' (*düşünüyorum öyleyse varım*) cümlesini, felsefesinin temeline koyar (Murdoch 1983: 71). Ancak bu, Sartre'ın, bilinci, Descartes gibi anladığı anlamına gelmez. Sartre'a göre, Descartes, *Cogito ergo sum*'la düşünme-öncesi bilinç ile değil, düşünen bilinçle başlar. Ancak Sartre, düşünen-bilinci, içerikli bilinç olarak gördüğü için bu bilinçle başlamayı doğru bulmayarak, bilince yönelik açıklamalarda, kendi konumunu, Descartes ve Husserl'in konumundan ayırır. Descartes'in düşüncesinden ayrılmasının nedeni, o'nun bir bilinç nesnesi olarak kendi içine kapalı *ben*'den, dışsal nesnelerin ve başka kişilerin varoluşlarına geçiş yapma gibi bir sorunla karşılaşmasını gösterir. Bilindiği gibi bu durum, Descartes'te '*ben*'in başka *ben*'leri bilme sorununu ortaya çıkartır. Ancak düşünen bilinç yerine, düşünme-öncesi bilinçle başlanırsa bu sorun da ortadan kalkar (Copleston 2010: 10). Nitekim Sartre'ın, düşünüm-öncesi bilinçle başlaması, o'na başka benleri bilme imkânı verir. O'na göre, Descartes'in zannettiği gibi, *cogito*, kişiye, sadece kendi ben'ini değil, aynı zamanda başka benlikleri de söz konusu eder. Sartre, Descartes'in *cogito* ile insanın kendini bulduğunu; ama kendisi, Descartes'e karşıt olarak bunu, başka insanlarla birlikte yaptığını işaret ederek başka bilinçlerin bilinebileceğini iddia eder. Bu bağlamda, Sartre'ın kendi-için-varlık (*pour-soi*) ve kendinde-varlık (*en-soi*) ayırımı, metafiziksel sezgiye dayanan bir ayırım değil; daha çok içeriksiz bilinç varsayımının doğrudan bir sonucu olduğu söylenebilir. Çünkü bilinçli şeyler, kendi-için varlığa sahipken; bilinçsiz şeyler, kendinde-varlığa sahiptir (Rowlands 2013: 527).

Descartes'in *cogitosu* ve Husserl'in *fenomenolojik yöntemi*, Sartre için verimli bir zemindir. Sartre, Descartes'ten bilinci, Husserl'den ise saf bilince ulaşmanın yöntemini alır. Husserl'in fenomenolojisi, Sartre'a hem görünenin felsefesini yapmak için gerekli yöntemi sağlaması hem de saf bilince ulaşma imkânı vermesi bakımından önemlidir.

1.2. Jean Paul Sartre'ın Ontolojisi

1.2.1. Kendinde-Varlık (En-Soi)

Daha önce de ifade edildiği üzere, klasik felsefede varlık, modern düşünceye kadar, görünüş ve gerçeklik olarak ikiye ayrılır. Varlığın, bu şekilde ayrılmasının temelinde, Platon'un idealar öğretisinin, evreni, birbirine indirgenemeyen iki ayrı yapı olan, görünüş ve idea olarak bölmesi gösterilir. Platon için, içinde bulunan âlem, görünüşler âlemidir, bu âlem, zaman ve mekâna bağlı olan, oluşan, değişen, yok olan varlıkların âlemidir; buna karşılık, idealar âlemi, zamana ve mekâna bağlı olmayan, oluşa ve yok oluşa tabi olmayan, değişmeyen kalıcı özlerin âlemidir. Bu bağlamda Platon için, asıl gerçek idealar olup, görünüşler âleminin bir gerçekliği yoktur. Platon'la birlikte, bütün gözler idealar âlemine, yani özlere çevrilir ve görünüş âlemi, ilgi alanı olmaktan çıkar. Benzer düşünce ortaçağ boyunca, Hristiyan filozoflar tarafından da devam ettirilir. Bu çağdaki filozoflar için de görünüşler âlemi, gelip geçicidir, asıl gerçek ölümden sonraki âlemdir.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik* kitabında, Modern düşüncenin ontolojide, Platon'dan bu yana benimsenen düalizmlere son veren bu anlayışın değişmesini ve yerini görünüşlerin gerçek olarak görüldüğü monist anlayışa bırakmasını bir başarı olarak görür. Bu sayede, Sartre, hem fenomenin ontolojisini yapmanın hem de bu ontolojiden yola çıkarak onun, özünü ortaya koymanın mümkün bir yolunu bulur.

Varlığın, monist anlayışı, sadece görünüş ve gerçeklik arasındaki ikili anlayışın sorunlu olduğunu göstermez aynı zamanda, insanı, ruh ve beden gibi, birbirinden farklı iki yapı gibi kuran ve insanın sadece ruhunu değerli gören anlayışın da sorunlu olduğunu gösterir. Bu nedenle, monist anlayış, Sartre için, insanı değerli görmenin bir yolu olarak görülebilir. Bu anlayışın insanı merkez alması, onu sadece Descartes gibi, bilen bir varlık olarak değil, bizzatihi bir değere sahip bir varlık olarak yeniden değerlendirmeye imkân verir. İnsanı görünüş olarak görüp değersizleştiren düalist anlayış yerine, onu, değerli görmeye imkân veren monist anlayış, insan gerçekliğine daha yakın bir kavrayıştır. Monist anlayış, düalist anlayışla bütünlüğü bozulan insana, tekrar bütünlük sağlayabilir.

Sartre'ın monist anlayışında, fenomenin var olma ölçütü, görünmesidir (Sartre 2014: 23). Sartre, bu durumu, *Bulantı* adlı eserinde şöyle ifade eder:

“(N)esneler bütünüyle göründükleri gibidir ve artlarında... hiçbir şey yoktur” (Sartre 1992a: 111). Fenomen nedir? gibi bir soruya cevap vermeden önce, ne olmadığını ortaya koymaya çalışan Sartre için fenomen, “özne-varlık ile mutlak-varlığı ayıran, ince hiçlik zarı değildir” (Sartre 2014: 20). Ancak Sartre’a göre, tekil bir nesnede, renk, koku gibi nitelikleri ayırt etmek, her zaman mümkün olsa da bu niteliklerden hareketle, bunların ima ettiği bir öz saptamak aldatıcıdır; çünkü “görünüş, özü saklamaz, onu açınlar: görünüş özdür. Bir varolanın özü, artık o varolanın derinliklerine gömülü bir meziyet (vertu) değil; onun görünmelerinin akışını yöneten apaçık yasadır, dizinin nedenidir... kesin olarak diyebiliriz ki, dizinin nedeni olarak öz, görünmelerin arasındaki bağlantıdan başka bir şey değildir, yani kendisi de bir görünmedir”. Böylece “öz, nesnenin içinde değildir; nesnenin anlamıdır...” (Sartre 2014: 18-21). Sartre için nesnenin, görünenin dışında bir varlığı yoktur. O’na göre, nesne vardır ve bu, onun varlık olma tarzını tanımlamanın tek biçimidir. Nesne, varlığı gizlemediği gibi onu açığa da çıkarmaz. Nesnenin gizlediği varsayılan varlığa ulaşmak için maskeyi kaldırmak ve varolanların bazı niteliklerini dışlamak gerekir; fakat varlık, o niteliklerin hepsine aynı ölçüde sahip olduğu için, bu dışlamayı yapamaz. Nesne, varlığı açığa çıkaramadığından varlığı yakalayabilmek için, nesneye başvurmak da boş bir çabadır. Böylece varolan, niteliklerinin düzenli bütünü olarak kendi kendini gösterir (Sartre 2014: 18-22).

Sartre, varlığı fenomene indirgemekle, iki varlık alanı elde eder. Bu varlıklardan birincisi; kendinde-varlık (en-soi), ikincisi; kendi-için varlıktır (pour-soi). Kendinde-varlık, fenomendir. Kendi-için varlık ise bilinçtir. Sartre’ın ayırdığı bu iki varlığın ne olduğunu anlamak için, “varoluş (existence) öz’den (essence) önce gelir” (Sartre 1998a: 70) sözünden hareket etmek gerekir. Sartre, bu sözle ne anlaşılması gerektiğini, bir kâğıt bıçağı örneği ile açıklar. Bu nesne, bir kişi tarafından belli bir kavrama, yöneme ve tekniğe göre yapılır. Kişi, bu nesneyi yapmaya başlarken zihninde hem kâğıt bıçağı kavramı hem de önceden bildiği bir üretim tekniği vardır. Böylece kâğıt bıçağı belli bir şekilde üretilen ve bir işe yarayan nesne olarak ortaya çıkar. Öyleyse kâğıt bıçağı ile ilgili öz, yani onun yapımını sağlayan yöntem ve teknikle belirlenen özellikleri, varoluşunda önce gelir (Sartre 1998a: 70). Her ne kadar Sartre, varoluş özden önce gelir sözünü, insanın, Tanrı’dan bağımsız bir varlık olduğunu göstermek için kullansa da bu söz, kendinde-varlığı,

yani nesnelerin varlığını da anlamamıza imkân verir. Öyleyse kendinde-varlık, belirlenmiş bir öze göre varolan böylece özü, varoluşundan önce gelen bir varlık olur.

Sartre, kendinde-varlığı, üç özellik ile betimler: Birincisi, *varlık kendindedir*, ikincisi, *varlık ne ise odur*, üçüncüsü, *kendinde-varlık vardır*.

Kendinde-varlığın ilk özelliği, *varlık kendinde* olmasıdır. Sartre, bu varlığı açıklamak için, ilkin fenomenin doğru anlaşılmasına engel olduğu için yaratıcılık görüşünü eleştirir. Bu görüş, evrenin yoktan yaratıldığını varsaydığı için, varlığı edilgen kılacağından Sartre, yoktan yaratmayı (ex nihilo), varlığın nedeni olarak görmez. Sartre’a göre, Tanrı, salt öznelliktir ve bu nedenle, onun nesnel statüye sahip bir varlık yaratması imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı, öznelliğin dışına çıkamayacağı için, sadece kendi varlığından bir parça yaratabilir. Kaldı ki varlık, Leibniz’in, anladığı şekilde, ışına yoluyla, aniden öznelin dışına konsa bile olsa, kendini, ancak yaratıcısına karşı olumlayabilir; aksi halde, yaratıcısının içinde yok olup gider. Sürekli yaratma teorisinde varlık, yaratıcısından bağımsız olamaz. Varlığı, Tanrısal öznelliğin içinde eritip yok eder. Eğer varlık, Tanrı’nın karşısında var olsaydı bu, varlığın, kendi kendisinin dayanağı olmasından ve Tanrısal yaratmanın dışında olmasındandır. Kısacası, kendinde-varlık, bir Tanrı tarafından yaratılmaz, öyle bile olsaydı, yaratma aracılığıyla açıklanamaz; çünkü kendinde-varlık, varlığını, yaratılışın ötesinde sahiplendiği için, bu varlık, yaratılmamıştır demekle aynı şeydir. Ancak bu, varlığın, kendi kendini yarattığı anlamına gelmez. Bunun mümkün olması için onun, kendinden önce var olması gerekir. Ancak varlık, bilincin olduğu tarzda, kendi kendinin nedeni olamaz. Varlık, ne edilginlik ne de etkinliktir (Sartre 2014: 38-40). Böylece Sartre, varlığı, bilince kıyasla tanımlayarak, varlığın ne olduğunu belirtir: “O, noesis içindeki noema’dır³, yani en ufak bir mesafe bırakmaksızın kendi içindeliğidir. Bu açıdan bakıldığında, onu bir içkinlik olarak görmemek gerekir; çünkü içkinlik, kendine doğru bağlantıdır, kendinden kendine doğru alınabilecek mesafenin en küçüğüdür. Ama varlık, kendiyle bağlantı değil, kendidir. Varlık, kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi

³ Sartre’da *noesis*, bilincin anlam verme işlevi iken, *noema* düşünce içeriğidir. Bkz: Bedia Akarsu (1988). *Felsefi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi. s.134.

kendisiyle dopdolu olduğu için etkiyemeyen bir etkinliktir” (Sartre 2014: 39). Buradan *noema*, bilince içerik kazandırırken noesis ise bu içeriğe anlam verir. Böylece Sartre, düşünce edimini (noesis), düşünce içeriğinden (noema) ayırır. Bu durumda, kendinde-varlığı, düşüncenin içeriği yapmakla, bu varlığı, insan bilinci dışında kalan varlıkları belirtmek için kullanır. Yani insan dışında, nesne kategorisinde değerlendirilen varlıklar, kendinde-varlıktır.

Böylece Sartre, yaratmayı, hiçlikten yaratma olarak gördüğü için, varlığın nedeni olmaktan çıkarır; çünkü onun için, varlık, hiçlikten öncedir. Yani varlık, hiçlik üzerinde mantıksal bir önceliğe sahiptir ve aynı zamanda hiçliği kurar. Hiçlik, varlığını ve etkililiğini, somut bir biçimde varlıktan alır. Bu düşünce, Sartre’dan çok önce, Parmenides tarafından dile getirilir. Parmenides’e göre, varolan hiçlikten çıkmaz, yani var olan, varlığını, var olmayandan almaz; çünkü varolmayan, var değildir, demek suretiyle, varolanın kendi başına varolduğunu iddia eder (Arslan 2008: 227). Sartre’da varlık, hiçleme faaliyetinin fonudur. Hiçlik, ne varlıktan önce ne sonra ne de varlığın dışındadır. “Hiçlik, varlığın bizatihi bağrında, yüreğinde bir kurtçuk gibi ortaya çıkar” (Sartre 2014: 65). Öyle anlaşıyor ki Sartre, Yunanlıların, hiçten hiçbir şey çıkmaz görüşünü benimseyerek, kendinde-varlığın, hiçlikten değil, hiçliğin varlıktan çıktığını benimser. Böylece, hiçliğin, kendi başına bir varlığı olmadığı ve ortaya çıkma yolunun varlık olduğu görülür.

Sartre, kendinde-varlığın, bir yaratımın sonucu olmadığını, kendi kendinde varolduğunu, *Bulantı* adlı eserinde şöyle anlatır:

“... ((B)unun dünya olduğunu, kendini birdenbire gösteren çırlıçıplak dünya olduğunu iyice biliyordum. Bu saçma iri varlığa duyduğum öfke, beni boğuyordu. İnsan, bütün bunlar nereden çıkıyor, nasıl oluyor da ortada yokluk değil de bir dünya var? diye soramıyordu bile. Bunun, anlamı yoktu. Dünya önde, arkada, her yerde hazır nazırdı. Ondan önce hiçbir şey var olmamıştı. Beni kızdıran da buydu işte. Bu uysal solucanın var olması için hiçbir neden yoktu kuşkusuz, fakat onun var olmaması da mümkün değildi. Düşünülemezdi böyle bir şey. Yokluğu düşleyebilmek için insanın daha önce orada, dünyanın orta yerinde, gözleri fâl taşı gibi açık ve canlı olarak bulunması gerekti. Yokluk kafamın içinde bir düşünceden başka bir şey değildi... Bu yokluk varoluştan önce gelmemişti, bu da herhangi bir varoluş gibiydi ve başka birçoklarından sonra ortaya çıkmıştı” (Sartre 1992a: 152).

Kendinde-varlığın ikinci özelliği, *varlık ne ise odur*. Bu varlık, özdeşlik ilkesiyle dile getirilir. Kendinde-varlık, bir dışın karşıtı olan bir yargıya, yasaya, kendinin bilincine benzer hiçbir içeriğe sahip değildir. Kendinde’nin gizi yoktur; o,

som dur. Bir anlamda, onu bir sentez gibi tanımlamak mümkündür; kendinin, kendiyle sentezidir. Buradan, doğal olarak varlığın, varlığı içinde yalıtılmış olduğu ve kendinden olmayan şeyle hiçbir ilişki kurmadığı sonucu çıkar. Kendinde-varlığın bu özelliği daha önce Parmenides tarafından da dile getirilir. O'na göre, varlık doluluktur, yani varlıkta hiçbir boşluk yoktur. Dolayısıyla bu varlıkta geçiş, oluş ve değişme de yoktur. Onun, olmadığı şey olduğunu söylenemez. Varlığın, kendi kendisiyle doluluğu, varlık kendi kendine opaktır şeklinde ifade edilir. Sartre, bunu, *varlık ne ise odur* şeklinde ifade eder. Hatta bu varlık, kendi başına, ne değilse o olmaması bile imkânsızdır; çünkü varlık, kendinde hiçbir olumsuzlama içermez. Sartre'a göre, bu varlık, kendini bir başka varlıktan asla ortaya koyamadığı gibi başkası ile hiçbir bağ da kuramaz (Sartre 2014: 40-41). Bu varlıklar, Sartre'a göre bir bilince sahip olmadıkları için, özlere önceden belirlenmiştir. O yüzden, bu varlıkları, ne ise o olan varlık olarak betimler. Tam ve mükemmel olan bu varlıklar, özlerinin gerektirdiği zorunlulukla var olurlar.

Kendinde-varlığın üçüncü özelliği, *kendinde varlık vardır*. O'na göre, varlık, ne mümkün olandan türetilabilir ne de zorunlu olana indirgenebilir. Sartre, zorunluluğu, ideal önermelerin bağlantısı olarak gördüğü için bunu, varolanların alanına uygun görmez. Böylece Sartre, fenomenal bir varolanı, varolan olduğu sürece, asla başka bir varolandan türetilmez görür. Buna, kendinde-varlığın olumsuzluğu adını verir. O'na göre, kendinde-varlık, ne mümkün ne de imkânsızdır, o vardır; çünkü mümkün olma, kendi-için varlığa ait bir yapıdır. Yaratılmamış, varlık nedeni bulunmayan, bir başka varlıkla hiçbir bağı bulunmayan kendinde-varlık, ebediyen fazladandır (Sartre 2014: 41). Öyleyse kendinde-varlık, sadece vardır.

Sartre, bu anlamda en-soi varlığı, ham varolan olarak nitelendirir. Bu ham varolanların, bir bilinç vasıtasıyla nasıl varoluşa çıktığını, Simone de Beavoir, *Konuk Kız* adlı romanında, romanın kahramanı Françoise'in ağzından, şöyle anlatır:

“Çalışma odasından çıktı. Aslında viski değildi istediği: şu karanlık koridorlarda onu çeken. Kendisi orada olmadığı zaman, şu toz kokusu, şu alacakaranlık, şu hüzünlü ıssızlık kimse için varolmuyordu, hatta yoktu. Ama şimdi kendisi ordaydı, halının kırmızısı bir gece lambası gibi karanlığı deliyordu... varlığı, nesneleri bilinçsizlikten kurtarıyor, onlara bir renk, bir koku kazandırıyor salonun kapısını açtı; bir görev verilmişti sanki kendisine, şu kimsesiz, gece yüklü salonu var etmesi gerekiyordu... kendi haline bırakılmış, uyumakta olan bu yerlerin anlamını bulup ortaya çıkaracak tek insan kendisiydi; ordaydı ve bütün bu nesneler kendisininindi. Bütün dünya onundu” (Beavoir 1989: 10).

Beavoir'nın bu anlatımından da kolayca farkedileceği gibi Sartre için en-soi varlığın, kendi başına bir anlamı yoktur. Bu varlığa hem varlık hem de anlam kazandıran şey bilinçtir. Uyuyan dünya, yani kendinde-varlık, ham bir var olan olarak kendi başına bir varlığa sahip değildir. Bu ham veri ya da var olan, bilinç tarafından varlığa getirilir. Kendinde-varlık, kendisini tanıyan bilinçle karşılaşmadan önce, ne bu ne şudur; anlamsız ve bulantı veren bir kaostur. Dünya, insan için olduğu zaman bir anlam kazanır; dolayısıyla ham dünya, ancak bilinç aracılığıyla varoluşa geçer (Fouquie 1998: 69-70). Sartre'ın, kendi-varlığı nitelendirdiği bu üç özellik, onun tam olarak nasıl anlaşılması gerektiğini anlaşılar kılar. Varlığın, kendinde-varlık ve kendi-için varlık şeklinde kesin bir şekilde birbirinden ayrılması, insanın (kendi-için varlığın) nasıl anlaşılması gerektiğini de açıklar. Sartre nesneye yüklediği özelliklerini açıkça belirleyerek, insanı bu özelliklerle belirlemenin yanlışlığını gösterir. İnsan nesne gibi bir varlık değildir. Dolayısıyla da nesneleştirilemez, nesneleştirildiği takdirde insanlığından bahsedilemez. Çünkü insan, kadim dinlerin de bildirdiği gibi ayrıcalıklı ve şerefli bir varoluştur.

Bu bağlamda Sartre insan ile nesnenin arasına kalın bir çizgi çekmek suretiyle ayırmakta ve nesneden tam olarak ne anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Nesnenin bu tanımı, insanın kendini nasıl algılaması gerektiği noktasında aydınlatıcıdır. Buradan denilebilir ki insan, nesne değildir ve nesneye indirgenmemelidir. Nesneleşme, insanı, kendinde-varlık gibi belirlenmiş bir özün için kapatır. Nesnelerin bir öze göre varolmaları herhangi bir problem teşkil etmezken insanın apriori bir öze sahip olması değer problemini yaratır. Nesneye indirgenen insan diğer varolanlar gibi bir varolana indirgenir. Bu indirgeme ile değerinden olan insanın ayrıcalıklı konumu ortadan kalkar. Ayrıca Sartre'ın kendinde-varlık betimlemesi, günümüz insanın dikkatini, kendini nesne gibi görmeye alıştığı bu görme biçiminin sorunlu olduğunu görmesini sağlayabilir.

1.2.2. Kendi-İçin Varlık (Pour-Soi)

İnsanı, içeriksiz bilinç varsayımı ile kurgulayan Sartre, onu *pour-soi* kavramıyla gösterir. Bu gösterme biçiminin önemi, bilince yaptığı vurgu dolayısıyladır. Sartre'ın, bilinç vurgusu, yeni bir şey olmamakla beraber, onu

alışlageldiği anlamda anlamadığı da söylenebilir. Bilinçle ilgili açıklamalarda kendi bilinç kavrayışını, Husserl ve Descartes'ten ayırması, bunun göstergesidir.

Sartre insanı, *pour-soi* varlık olarak betimlemekle, *varoluşu özden önce gelen* varlık olduğunu gösterir. Böylece insan, Tanrı'nın yarattığı bir varlık olmaktan çıkar. O'nun inancına göre özün varoluştan önce geldiğine inanan insanların yanılgısı, insanı, Tanrı'nın yarattığını düşünmeleridir. Bu insanlara göre, Tanrı, insanı, zihninde varolan bir düşünceye göre yaratır. Varoluşçuluk ise tam tersini öne sürer: İnsanda ama yalnız insanda, varoluş, özden önce gelir (Sartre 2010: 8). Bu anlayışa göre, insan, Tanrı'nın yaratımı değilse, bu varlığın, nasıl ortaya çıktığı, önemli ve güç bir meseledir. *Pour-soi* varlık, hali hazırda varolan bir varlık değildir. Bu varlığın, var edilmesi gerekir. Bu gerçek temel alınarak, *pour-soi* varlığın, nasıl bir varlık olduğunu açıklamadan önce, nasıl var olduğunu anlamaya ve bu varoluş için o'nun zorunlu gördüğü, hiçlik kavramına ihtiyaç vardır. Daha önce de ifade edildiği üzere Sartre, hiçliği, varlık olarak görmez. “Hiçlik, varlığa varlık aracılığıyla gelen ve varlığa sahip olmaksızın devamlı olarak varlık tarafından desteklenen mutlak bir olaydır” (Sartre 2014: 131). Hiçliğin, varolma koşulu varlıktır; ancak bu varlık, kendinde-varlık olamaz. Hiçlik, bir varlığa sahip olmadığı için; ancak oldurularak varolabilir. Bu da hiçliğin, kendini hiçleyemediği; ancak başka bir varlık tarafından hiçleştirildiği anlamına gelir. Başka bir deyişle Sartre, hiçliğin, şeylere gelmesine aracılık eden bir varlığı zorunlu görür; ancak bu varlık, hiçliği, kendi varlığı içinde hiçlemek zorunda olduğu için, hiçliği üretirken bu üretime ilgisiz kalmaz. Sartre'a göre, bu aracı varlık insandır (Sartre 2014: 68). Yani *pour-soi* varlık, hiçlik aracılığıyla varolur.

Öyleyse hiçlik, Sartre'da, kendi-için varlığın ortaya çıkmasının vazgeçilmez aracıdır. Sartre'a göre, “kendi-için varlık, kendinde-varlığın parçalara ayrılmasıdır. İçine hiçlik işleyen kendinde-varlık, kendi-için varlığa dönüşerek var olur” (Sartre 2006: 215). Bu ifadeden, Sartre'ın, kendi-için varlığı, kendinde-varlıktan adeta türettiği görülür; ancak kendinde-varlıkla ilgili açıklamalarında kendinde-varlıktan, kendi-için varlığın ortaya çıkması mümkün değildir; çünkü Sartre için, kendinde-varlık nesnedir. Bu varlığı, tamlik, doluluk olarak betimleyip içine hiçliğin işlemediğini gösterir. Bu durumda, kendi-için varlığın, bu varlıktan nasıl çıktığını anlamak zordur. Ancak kendinde-varlıkla, sadece nesneleri değil, aynı zamanda

insanları da işaret ettiği varsayılırsa, bu anlaşılmaz durumu açıklamak için bir imkân elde edilir. Burada işaret edilen insan, *pour-soi*, yani bilinçli insan değil, kendini, *en-soi* olarak, yani nesne benzeri olmuş, bitmiş, tamamlanmış bir şey olarak gören insandır. Bu varlık, insan olmasından kaynaklı doğal olarak bir bilince sahiptir; ancak bunu kullanmaz. Tam da bu nedenle kendinde-varlığa hiçlik işleyebilir. Aksi halde kendinde-varlığa, hiçliğin işlemediği defalarca vurgulanmıştır. Duruma böyle bakıldığında, Sartre'ın yukarıdaki ifadesi daha anlaşılır olur. Aksi halde, hem kendinde-varlıkta boşluk yok demek hem de kendinde-varlığın içine hiçlik işleyerek kendi-için varlığa dönüşür demek bir çelişkidir. Buradan, kendinde-varlığın, kendi hiçliğini kurabileceği; ancak kendi varlığını kuramayacağı sonucu çıkar. Öyle ki, “çözülürken hiçleşip, bir kendi-için haline gelir (Sartre 2014: 137). Diyebiliriz ki, Sartre, kendinde-varlık ile hem kendini, kendinde-varlık olarak betimleyen insanı hem de nesneleri gösterir. Bilinçsiz olan kendinde-varlığın (nesne), hiçliği kabul edebilme imkânı yoktur; ancak kendini, kendinde-varlık olarak gören insan, bilinç sayesinde, kendini hiçleyebilir (olumsuzlayabilir). Durumu bu şekilde ortaya koymakla, kendi-için varlığın, kendinde-varlıktan çıkışına, olası bir açıklama getirmekle birlikte, anlamakta güçlük çektiğimiz bir başka zorlukla karşı karşıya kaldık. Kendini, kendinde-varlık gibi gören bu insan, nasıl oldu da bilincini kullanmaya başladı ve kendini hiçleyebildi, bunu anlamak güçtür.

Hiçlik, sadece kendi-için varlığın ortaya çıkışını değil, bu varlığın kendini, bilinç kılışını da açıklar. O'na göre, bu varlık, “*ne ise o olmayan ve ne değilse o olan varlıktır*” (Sartre 2014: 132). Sartre'ın, insanı, ne ise o olmayan varlık olarak belirtmesi; onu, nesneden ayırma isteğidir. Hiçlik, kendi-için varlığı, hem kendini hiçleyerek *ne ise o olmayan* varlık olmaktan kurtarır hem de onun *ne değilse o olmasına* imkân verir. Bu imkânla kendi-için varlık, *varlık* olarak değil, *varoluş* olarak belirlenir. Kendi-için varlığı, varoluş olarak görmenin bir yolu da onu, “varlık kusuru” (Sartre 2014: 139) olarak görmektir. Bu kusur, kendi-için varlığın, hem varlık olma bakımından eksikliğine işaret eder hem de hiçliğin varlığına imkân verir. Bu eksiklik, kendi-için varlığa, kendi varoluşunu gerçekleştirme imkânı verir. Şayet bu varlık, kendinde-varlık gibi tamlık olarak betimlenseydi, *olma* imkânı bulamazdı. Böylece varoluşa yer kalmazdı. Bu gerçekten hareketle Sartre, kendi-için varlığı, hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden; dolayısıyla hem kendini hem de kendinde-

varlığı temellendiren eksik varlık olarak betimler. Daha önce ifade edildiği gibi kendinde-varlıkta, hiçliğin sızabileceği en ufak bir boşluk ya da çatlak yoktur (Sartre 2014: 126). Bu sebeptendir ki, hiçlik, eksiklik ya da varlık kusuru, kendinde-varlığa değil; ancak bir eksiklik olarak betimlenen kendi-için varlığa özgüdür; çünkü kendi-için varlık, kendini; ancak bir eksiklik olarak hiçleyebilir. Bu da demektir ki, hiçleyiş, basit bir şekilde boşluğun bilince sokulmasıyla örtüşmez, dışardan gelen bir varlık, kendinde-varlığı, bilinçten kovmaz. Kendi-için varlık, kendinde-varlığa dönüşmeden, kendi kendisini durmadan (olumsuzlamaktadır) hiçlemektedir. Bu hiçleme, hiçbir zaman bitmeyen bir süreçtir (Sartre 2014: 139). Pour-soi varlığın eksiklik olarak betimlenmesi, bu varlığı olmuş bitmiş bir varlık olmaktan kurtarır. İnsan, nesne gibi tam ve mükemmel değildir. Öyle olmuş olsaydı, olduğu şeyin dışına çıkma imkânı bulamazdı. Ancak Sartre da tıpkı ilkin Parmenides'in, sonrasında ise Aristoteles'in sonsuzluk yerine sonluluğu mükemmel görmesi gibi, pour-soi yerine en-soi'yı tam ve mükemmel görür. Parmenides'e göre, sonlu olan varlık, mükemmeldir; çünkü hiçbir eksigi yoktur. Aristoteles'e göre de sonsuz mükemmel değildir; tam tersine bir eksiklik, bir kusurdur; çünkü sonsuz, sonu olmayandır, sonu olmayan ise hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmesi mümkün olmayandır (Arslan 2008: 230). Diyebiliriz ki, insan, tam ya da mükemmel olma imkânını, eksik bir varlık olarak elde eder.

Descartes'in cogito'su, kendi-için varlığı, eksiklik olarak tanımlaya imkân verdiği söylenebilir. O'na göre, cogito, doğası gereği bir eksikliğe işaret eder. Bu ise aşkınlığın kökeni olarak görülür. İnsan gerçekliği (bilinç), kendindeki eksikliği tamamlamak için kendinin ötesine geçmeye çalışır. Çünkü insan, ne ise o olan kendinde-varlığın bütünlüğü karşısında eksiklik çeker (Sartre 2014: 143). İnsan gerçekliği, var olduktan sonra birtakım şeylerin eksikliğini çekmez, o, bizatihi bir eksiklik olarak var olur. Böylece, insan-gerçekliği, eksikliğini kavramakla dünyada ortaya çıkar. Sartre, bu eksikliği, 'kendi-için (*her Erlebnis*) belli bir tikel ve somut gerçekliğin eksikliğini çeker, kendi-için de ...*olmak* için... nın eksikliğini çeker' şeklinde belirtir. Nasıl ki, dolunay olmak için son dördün ayda eksik olan şey, aslında ayın bir çeyreğidir; ya da ABC açısının, 180 derece olmak için eksigi, yine bir açı olan CBD açısı ise aynı şekilde kendi-için varlığın, kendisiyle bütünleşmek için eksigi, yine kendi-için varlıktır (Sartre 2014: 150-151).

Böylece Sartre, insani bir olgu olarak arzuyu, insan-gerçekliğinin, eksikliğinin kanıtı olarak görür (Sartre 2014: 140). Öyle ki, bir varlık, ancak kendinde olmayan ya da kendinde eksik olan şeye arzu duyar. O halde arzu, bir şeyin eksikliğinin hissedilmesidir. Sartre’a göre, cogito, kendinde-varlığa çözülmez bağlarla bağlıdır; ama bu, bir düşüncenin nesnesine bağlı olması gibi değildir, bir eksiklik, nasıl eksikliğini tanımlayan şeye bağlıysa cogito da kendinde-varlığa bağlıdır. Sartre, bu durumu açıklamak için Descartes’in ikinci kanıtına başvurur. Bu kanıtta göre, mükemmel olmayan varlık, mükemmel olan varlığa doğru, kendisinin ötesine geçer; yalnızca kendi hiçliğinin temeli olan varlık, kendi varlığının temeli olan varlığa doğru, kendinin ötesine geçer. Ancak insan, kendinin ötesine geçerken yöneldiği varlık, Descartes gibi, aşkın bir Tanrı değildir: bu varlık insan-gerçekliğinin bağrındadır (Sartre 2014: 143). Yani kendi eksikliğinin bilincine varan insan, mükemmel olan kendinde-varlığa doğru yönelerek, onunla birleşmek ister; ne var ki, bu birleşme arzusu mümkün değildir; çünkü insan, kendi-için varlık olmaktan çıkmaksızın kendinde-varlığa erişemez. Bu arzunun imkânsızlığını gören insan, kendi varlığında acı çeker. Nedeni ise insanın, kendinde-varlığın bütünlüğüne sahip olmayı başaramayacak olması ve sürekli bu bütünlük tarafından ele geçirilme tehlikesi altında varlığa çıkmak zorunda olmasıdır. Bu da insanı, mutsuz halinin ötesine geçmesi imkânsız olduğundan, doğası gereği mutsuz bir bilinç kılar. Çünkü “bilinç kendisini dört bir yandan kuşatan ve hayalet mevcudiyetiyle içine sızan bu varlığa –bilincin olduğu ama yine de bilinç olmayan bu varlığa-angaje olmuş olarak varolabilir” (Sartre 2014: 144).

Bilinç, varlık çözülmesi olma özelliğiyle, kendi varlığıyla tam örtüşemez. Böylece “bilinç, kendi varlığı içinde, varlığı kendisi için sorun olan varlık” (Sartre 2014: 126) olur. Daha açık belirtmek gerekirse bilincin, kendi varlığıyla örtüşememesinin nedeni, varsayılan boşluk ve bu boşluğun imkân verdiği olumsuzlamanın, bilinci kendi varlığından sürekli ayırmasıdır. Eğer bu boşluk varsayılmıyorsa bu varlık, en-soi varlıktan bir farkı kalmayacaktır. Pour-soi varlığın, tümüyle kendi olmadığı, bu boşluğun varlığından anlaşılır. “Mevcut olmak, örtüşmede dolaysız bir yozlaşmadır, çünkü ayrılığı varsayar. Özneyi, kendi kendisinden ayıran şey hiçliktir” (Sartre 2014: 130). İnsan bilinci, zorunlu olarak, dünya karşısında belli bir hiçleme (nihilating), yapar. Bilinç, bilinç olmasını,

olumsuzlama ile kendi kendisinden sağlar, yani nesneyi kendinden uzak tutarak kendisinden ayırır ve böylece ben nesne değilim kararını verir. Böylece nesnenin tutulduğu bu mesafe, kendi'nin kalbindeki boşluk ya da hiçlik olur (Aquila 1977: 167-168). Bu örtüşme; ancak kendinde-varlığa özgü olduğu için bu varlık, kendiyle özdeşdir. Özdeşlik ilkesine tabi olan bu varlık, kendi içinde her türden ilişkinin olumsuzlamasını gerektirir. Ancak bu varlık ile parçaları arasında, herhangi bir mesafe ya da boşluk olmadığı için, olumsuzlama yapması da mümkün değildir. Hatta bu varlıkta, en ufak bir ikilik taslağı bile yoktur; bu, “kendindenin varlık yoğunluğu sonsuzdur” (Sartre 2014: 126) şeklinde ifade edilir.

Ancak bu, kendi-için varlığın, kendinde-varlığa ihtiyacı olmadığı anlamına gelmez; çünkü bu varlık, kendisini ancak kendinde-varlıktan kalkarak ve kendinde-varlığa karşı temellendirebilir. Nitekim Sartre, hiçlemeyi, varlığın hiçlenmesi olarak belirttiğinden, hiçleme, kendi-için varlık ile kendinde-varlık arasında bağlantıyı mümkün kılar. Zaten kendinde-varlık, somut ve gerçek kendinde olarak bilincin bağrında bütünüyle mevcut görülür. Ancak kendi-için varlık ile kendinde-varlık arasında tasarlanan bağla, kendi-için varlığa, kendini aşmasına imkânı veren şey hiçleme faaliyetidir. Bu mevcudiyet, kendi-için varlığa kendini aşma imkânı verir (Sartre 2014: 139).

Bilinç, kendinde-varlıkta bir yarılma sonucu ortaya çıkıyorsa nasıl oluyor da bilinç-olmasını, kendi kendisinden sağlar bunu anlamak güçtür. Kendinde-varlık, bilincin temeli olmadığı gibi, aslında hiçbir şeyi de temellendiremez; çünkü kendinde-varlık, bilinç gibi şeyleri değiştiremez. Daha önce ifade edildiği gibi, kendinde-varlığı, iki farklı şekilde görmek mümkündür. Kendinde varlık, hem nesneleri hem de bilincini kullanmayan insanları temsil eder. Yani Sartre'ın kendinde varlıkla ilgili açıklamaları, kendini nesne gibi bilinçsiz gören insanla ilgili olduğu söylenebilir. Kendinde-varlığın, kendi temeli olabilmesi için kendine; ancak kendi-için varlık olma özelliğini, yani bilinçli olma özelliğini katması gerekir. Bu durumda kendinde-varlık; ancak artık kendinde olmadığı ya da kendi dışına çıktığı zaman kendi temeli olabilir. Ancak kendinde-varlık, ne kendisinin ne de başka varlıkların temeli olamazsa yani bilinçli olamazsa o zaman temel dünyaya ancak kendi-için varlık aracılığıyla gelir. Sartre bu temeli, kendi-için varlığın, kendinde-varlığa, anlam vermek olarak belirler. Başka bir deyişle, bilincin işlevi, anlam vermektir. Kendinde-

varlığın, yani bilinçsiz varlığın, mükemmel olması, ona, bu özelliği veren bir bilincin varlığını gerektirir. Bu varlık, mükemmel olsa da bilinçsiz olduğu için, kendi kendinin temeli olamaz. Yani kendinde-varlığı mükemmellik olarak betimleyen, yine bilinçtir. Kendinde-varlık, kendi-için varlığa model olduğu söylenebilir. Kendinde-varlığın mükemmel olması onu, olmuş bitmiş bir şey gibi tasarlamaktır. İşte kendi-için varlık, bu tasarıya bakarak eksikliğinin farkına varır. Bilinç, kendinde varlık aracılığıyla fark ettiği bu eksikliği tamamlamak için tam ve mükemmel olan bu varlığa ihtiyaç duyar. Peki, bu bütünleşme ve tamlasma nasıl sağlanır? Bilinç, bu eksikliği ancak kendinde-varlıkla bütünleşerek tamamlayabilir. Ancak insan, bu eksikliği tamamlamak için, kendi dışına çıktığında ne ise o olan bir varlık olur. Bu da insanı, kendi varlığına yabancılaştırır. İşte bu durum, Sartre'ın açmazıdır. Çünkü Sartre'a göre, insanın, kendinde-varlığa dönüşeceği tek an ölümdür. Denilebilir ki, tam mükemmel varlık olma, ölüm anında gerçekleşiyorsa, insanın, tam ve mükemmel olma istek ve çabası, boş ve beyhude bir çabadır. Ölüm, insanın, başkalarının yargılamaları karşısında savunmasız kaldığı ve bunu değiştirmeye gücünün yetmediği tek andır (Sartre 2014: 171). Bu durumda ölüm, kendi-için varlığın, kendinde-varlık olmasının tek olası yoludur. Ölüm, *varoluşun, varlığa evrildiği andır*. Ölüm, insanı, nesneleştirir. Sartre, Sophokles'in *Trakhis Kadınları*'nda *Deianera* karakterine söylediği sözler, tam da bu durumu ifade eder:

“Ölümlülerin yaşamı hakkında hükme varılamayacağı ve onlar ölmeden, bu yaşamın mutlu mu yoksa mutsuz mu olduğunun söylenemeyeceği çok eskiden beri insanlar arasında düstur bellemiştir. Malraux'un, ... tümcesinin anlamı da budur: Ölüm, yaşamı, yazgıya dönüştürür, ölüm anı geldiğinde, zarların artık atılmış olduğunu, oynanacak tek bir kartın bile kalmadığını dehşet içinde fark eden inançlı kişiyi yıkan şey de yine budur. Ölüm, bizi, bize ulaştırır, ebediyet bizi neyse ona dönüştürür. Ölüm anında, başkasının yargıları karşısında savunmasız bir biçimde kalırız. Ölüm anında, ne olduğumuz hakkında gerçekten karar verilebilir. Her şeyi bilen bir zekânın yapabileceği muhasebeden kurtulma şansımız kalmamıştır. ... (Ö)lümle birlikte, *pour-soi* varlık da, artık bütünüyle geçmişe kaydığı ölçüde, bir daha değişmemecesine *en-soi* varlığa dönüşür. Dolayısıyla geçmiş, olduğumuz kendindenin, hep büyüyen toplamıdır. Bununla birlikte, ölmediğimiz sürece özdeşlik kipinde, bu kendinde varlık değiliz. Kendinde varlığı, daha olacak olanız” (Sartre 2014: 171).

Yukarıda Sartre'ın, varlığın, görünüş ve gerçeklik olarak ikiye ayrılmasına karşı çıktığı belirtilmiştir. Ancak burada sorulacak asıl soru şudur: *O'nun düalizme karşı çıkışı, kendisini düalizme düşmekten kurtarmış mıdır?* Diyebiliriz ki Sartre, kendinde-varlık ve kendi-için varlık ayrımında bir düalizme düşer. Çünkü anlamsız olan bir kendinde-varlık ile ona anlam veren bir kendi-için varlık varsayar, yani bir

tür öz olarak düşünebilecek bir bilinçten söz eder. Öte yandan bilinci, öz olarak anlamaya engel olan bir durum da gözden kaçmaz. Bilincin, diğer bir deyişle kendi-için varlığın, anlam belirleme edimi, kendinde-varlığı donduran, onun olanaklarını sınırlayan bir anlam değildir. Yani kendinde-varlığa bir tek anlam verilerek anlam mutlaklaştırılmaz. Yukarıda da belirtildiği üzere ne kadar bilinç varsa o kadar da anlam belirleme edimi vardır. Hatta aynı bilincin, değişen durumlara göre, anlam belirleme edimi de değişir. Bu durumda her bilinç, kendi hayatını belirleme ve anlamlandırma noktasında tek otorite olur. Dolayısıyla Sartre'ın, bilinci, varlıkların özü gibi değerlendirmeye imkân verdiği söylenebilir.

Denilebilir ki, gerçekliğin, eş deyişle kendinde-varlığın, kendi başına bir gerçekliği yoktur; gerçeklik, her zaman kendine yönelmiş bir bilinç tarafından bilinen bir gerçekliktir. Nesnenin, dış dünyadaki varlığı tartışmalı olabilir; ancak yöneltilmiş bilinçteki varlığı tartışmasız bir şekilde gerçektir; çünkü kendi-için varlık, kendinde-varlığa ya da eş deyişle nesnelere anlam vererek onlara varlık kazandırır. Bu varlığın, nesnelere anlam verme yolu hiç kapanmaz. Her bilinç, yöneldiği nesneye, verdiği falanca anlamla, o anlamı mutlaklaştırmaz; çünkü her bilincin, anlam verme işlemi birbirinden farklıdır ve bir nesneye içinde bulunduğu durumun çeşitliliği nedeniyle pek çok anlam verilebilir, böylece anlam, mutlaklaştırılmaz. Bu dünya, insan bilincinin bir eseri ise epistemolojik anlamda, herkes için geçerli olan, mutlak bir doğru yoktur.

Sartre'ın, kendi-için varlık betimlemesi, yeni bir insan kavrayışına imkân verdiği söylenebilir. Kendinde-varlıkta, özü varoluştan önceye koymakla, ona belirlenmiş bir öz verir. Ne ise o olan bu varlık, bu öze göre var olur. Ancak insanı, varoluşu, özden önce gelen tek varlık olarak betimlemekle, ona kendini belirleme imkânı verir. Böylece, insanın bir imkân varlığı olarak görülür. Bu insan, dünyanın ve kendi gerçekliğinin olanaklarıyla baş başadır. Bu olanaklar ona, özgür davranma imkânı verir; çünkü onu belirleyen bir Tanrı yoktur. Özgürlüğü ve sorumluluğuyla baş başa bırakılan bu insan, sahip olduğu olanaklarla, istediğini yapabilir. Ancak burada, bir tehlikeye işaret etmek gerekir, bu araçları teslim ettiğiniz insan, ne kadar ergindir, bunlarla ne yapacağı konusunda, yeterli bir bilgiye sahip midir? Eğer değilse, bu araçların, bir silaha dönüşebilme olasılığı karşısında ne yapmak gerekir?

Bilinç, insanoğlunun, ilk atası olan Âdem'den beri, insanın en önemli özelliğidir. Başlangıçta bu bilinç, Âdem'in, Aden'den kovulması gibi bir bedele neden olsa da bu, aynı zamanda, dünyanın var olmasına da neden olur. Bu anlamda bilinç, dünyanın ve diğer varlıkların var olma nedeni olarak görülebilir. Tıpkı Âdem'in, Tanrı'nın buyruğuna karşı gelerek özgürlüğünü elde etmesi gibi, Sartre da insan, bilinci temel alarak kendini bütün bağlardan kurtarıp özgürleşmesini böylece kendi kararlarının sorumluluğunu almasını önemser.

İnsanın içeriksiz bilinç varsayımı ile betimlenmesi bilinçte belirlenmiş bir anlamın olmadığı sonucuna götürür. Böylece insan hem kendini hem de kendi dışındaki varolanları, içinde bulunduğu duruma göre yargılar. Bilinç, içeriksiz ise içinde bulunulan durum, içeriği belirler. Bu da insanın, kendi ve başkaları hakkında yargı bu yargının, onda sabit bir öze dönüşme riskini ortadan kaldırır. Böylece insanların birbirleri hakkındaki yargıları mutlak bir yargıya dönüşmeyeceği gibi özgürlüklerini de sınırlamaz.

Hiçlikle varoluş alanında konumlandırılan bilinçli varlık, hiçbir dayanağı olmadan kendi varoluşunu üstlenmek zorundadır. Bu varlık, hiçlikle her an kurula kurula ortaya çıkar böylece onu bağlayan herhangi bir bağdan söz edilemez. İçeriksiz bir bilince sahip olan bu varlık, varoluşunu anlamlandırmada herhangi bir otoriteyi benimsemez. Başkalarının yargılamaları karşısında özgürdür. Sartre'ın, insanı, kendi için varlık olarak betimlemesi insanın nesneleşmesinin önüne geçme girişimi olarak görmek gerekir.

1.2.3. Sartre'ın Tanrı Anlayışı

Varlık ve Hiçlik adlı eser Sartre'ın, inançsızlığının doğruluğunu ve Tanrı'nın var olmayışının bir kanıtını göstermek için yazdığı (Beauvoir 1974: 582) düşünülürse Tanrı'nın yokluğu üzerine bir felsefe inşa ettiği söylenebilir.

Sartre'ın, varlığı, fenomenle sınırlaması dikkate alınırsa ontolojisinde Tanrı'ya yer vermemesi felsefesiyle uyumludur. Çünkü Tanrı, insan bilinci ve tecrübesinin ötesinde olan metafizik bir varlık olarak görülür.

Bilindiği gibi varoluşçuların anlaştıkları ortak nokta, insan deneyimini dikkate almalarıdır. Varoluşçuluk, yaşanmış durumların betimlemesine dayanır ve fenomenolojik ontoloji, fenomenler üzerine bir betimlemedir. Meseleye bu açıdan

bakıldığında, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunun deneyimlenip deneyimlenememesi sorunu öncelikle açıklığa kavuşturulması gereken bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Sartre, *Sözcükler* adlı eserde böylesi bir bireysel deneyimden bahseder:

“Yalnız bir kere, O'nun varolduğu duygusuna kapıldım. Kibritlerle oynamış, küçük bir halıyı yakmıştım; Tanrı beni gördüğünde, müthiş suçumu örtbas etmekle uğraşıyordum, kafamın içinde ve ellerimin üzerinde Bakışı'nı hissettim; feci derecede ortada olan, canlı bir hedef gibi dönüp duruyordum banyoda. Kızgınlık kurtardı beni: böyle büyük bir dikkatsizlik karşısında köpürdüm, küfrettim, büyükbabam gibi: 'Hay Allahım Ya Rabbim, Hay Allahım Ya Rabbim,' diye mırıldandım. Bundan sonra artık hiç bakmadı bana. Başarısızlığa uğramış bir Tanrı deneyimini anlattım size: Tanrı'ya gereksinmem vardı, verdiler, ne aradığımı bilmeden aldım O'nu. Yüreğimde kök salmadığı için, bir sürü sıkıntıyla yaşadı içimde, sonra öldü. Bugün bana O'ndan söz edildiğinde, eski bir güzele rastlayan yaşlı bir delikanlının üzüntüsüz gönül hoşluğuyla: 'Elli yıl önce, o anlaşmazlık, o yanlış olmasaydı, aramızda bir şeyler olabilirdi,' diyorum” (Sartre 1996: 61-62).

Sartre'ın, daha sekiz ya da dokuz yaşlarında, Tanrı'yla arasında gerçekten bir kulluk ya da anlayış ilişkisi değil de yalnızca iyi komşuluk ilişkileri vardır. Beauvoir'nın ifadesiyle o zamanlar Tanrı, ara sıra sahiden de ona bakar ve bu bakış onu sarıp sarmalamaktadır (1974: 576).

Tam da bu noktada “Sartre ateizminin başlangıç yeri neresidir?” sorusu önemli bir sorudur. Sartre'ın küçük yaşlardaki bu deneyimi, temel alınırsa Tanrı'yı reddetmesi, “bilinçli bir seçim midir?” Eğer bu, bilinçli bir seçim ise Sartre'ın burada kötü niyet içerisinde bulunduğu “söylenebilir mi?” gibi sorulara verilecek cevap onun felsefesinin içsel tutarlılığını anlamak açısından önemlidir. Şunu belirtelim ki, Sartre, kötü niyeti, sorumluluk almaktan kaçınmak ve özgürlüğün gereklerini yapmamak olarak görür. Beauvoir'ya göre, Sartre'ın, Tanrı'nın varlığı ile ilgili deneyimleri, dini bir bilgiye dayanmayan izlenimler olması (1974: 576) bu deneyimlerin, sezgisel olduğunu gösterir. Öyleyse Sartre'ın bu deneyimi görmezden gelmesi, kötü niyet olarak görülemez. Nitekim Sartre'ın, sadece Tanrı'nın varlığına değil, aynı zamanda yokluğuna dair deneyimi de vardır. Yine bu deneyimi, *Sözcükler* adlı eserinde şöyle anlatır:

“1917'de, La Rochelle'de, bir sabah, benimle birlikte liseye gelecek arkadaşlarımı bekliyordum; arkadaşlarım görünürde yoktu, az sonra kendimi oyalamak için ne edeceğimi şaşırdım ve Yaradan'ı düşünmeye karar verdim. Bir anda gökte yuvarlandı ve hiçbir açıklama yapmadan yok olup gitti: çelebice bir şaşkınlıkla kendi kendime: Tanrı yok, dedim ve bu işin orada bittiğine inandım. O günden bu yana, onu yeniden diriltmek için en küçük bir itki duymadığıma göre, bir bakıma iş gerçekten bitmişti” (Sartre 1996: 147).

Bu hikâyelerden Sartre'ın hem Tanrı'nın varlığı hem de yokluğuna dair deneyimlere sahip olmasına karşın Tanrı'nın varlığı deneyimini dikkate aldığı söylenemez.

Sartre, bu olayın o andaki yaşantısıyla belli hiçbir ilişkisi olmadığını ve Tanrı yok diye ne yakındığını ne de şaşırdığını hatırlamadığını ifade eder. Tanrı hakkında anlatılanları ve insanların inandığı bu şeyleri bir şaka gibi aldığını ve bunların bir yanılgı olduğunu söyler. Ayrıca Tanrı tanımazlardan haberdar olmadığı gerekçesiyle, inançsızlığını, onların etkilerine de dayandırmaz. Üstelik Beauvoir'ya göre, Sartre'ın ailesi de son derece inançlı bir ailedir (1974: 577-578). Bu hikâye, Sartre ateizminin başlangıç yeri olarak görülebilir. Bu deneyimden yola çıkarak Sartre ateizminin gerçek temelini, ne felsefi ne de varoluşçu olduğu, ancak daha çok mistik olduğu söylenebilir (Gellman 2009: 127). Sartre, ateizmi, başkalarının düşüncelerinden etkilenmeyen birden bire gelen bir düşünce, bir sezgi olarak nitelendirilebilir. Sonradan bu sezgiyi temel alarak inançsızlığının doğruluğunu ispatlamaya çalışır. Çok küçük yaşlarda Tanrı'nın yokluğu sezgisine sahip olmakla birlikte bu yokluğun gerçek nedenlerini bilmez. *Varlık ve Hiçlik* kitabını, Tanrı'nın varlığını reddedişinin gerçek nedenlerini göstermek amacıyla yazdığını itiraf eder (Beauvoir 1974: 582). Bu eserde, Tanrı'nın yokluğunu göstermek için ontolojik kanıt ileri sürülür. Bu bağlamda Lisson, *Varlık ve Hiçlik* eseri, yarı fenomenolojik çalışma olarak değerlendirir ve Sartre'ın bu kitapta, "Tanrı'ya atıfta bulunmasını çok şaşırtıcı" bulur (1983: 58). Ancak Sartre'ın, Tanrı'ya atıfta bulunması oldukça doğaldır. Çünkü bu kitapta inançsızlığının kanıtlarını gösterir. Tanrı'sız bir dünyada, insanın var olmasının dayanaklarını gösterir. Sartre'ın amacı, hem Tanrı'nın yokluğunu ispatlamak hem de Tanrı'sız bir dünyada insanın kendini nasıl bulduğu ve özünü nasıl elde ettiğini açıklamaktır. Hatta *Varoluşçuluk* adlı eserde, "(v)aroluşçuluk, Tanrı'nın yokluğunu ispata uğraşmaz. Böylesi bir çabayla kendini yormaz. O, şuna bakar daha çok: Tanrı var olsaydı yine de bir şey değişmeyecekti. İşte bizim ana görüşümüz budur. İnsan kendini bulmalı, özünü elde etmeli ve şuna da inanmalıdır, hiçbir şey -Tanrı'nın varlığını gösteren en değerli kanıt dahi- kişiyi kendinden, benliğinden kurtaramaz" der (Sartre 2010: 76).

Diyebiliriz ki, Sartre, Tanrı'nın var olup olmasını kendi varoluşçuluğu için önemli bir faktör olmadığını belirtse de felsefesini şekillendiren birçok kavramın doğruluğu, Tanrı'nın yokluğuna bağlıdır. Ontolojisinde Tanrı'ya yer olmadığı doğru olsa da ontolojisi, bu yokluk tarafından sürekli ilişkilendirilmektedir. Sartre'ın, Tanrı konusunda ciddi bir şekilde düşünmediği Beauvoir'ya, “(b)u konu üstünde fazla konuştuğumuzu hiç sanmıyorum” (1974: 592) ifadesinden de anlaşılır. Bunun nedeni, Tanrı'nın öncelikle fenomenolojik tanımlamanın üstesinden gelemediği metafizik bir düşünce olmasıdır (Brown 1984: 80).

Tanrı'yı fenomenolojik olarak tanımlamak mümkün olmasa da şayet Tanrı var olacaksa kendi-için varlık ile kendinde-varlığın imkânsız bir birleşimi (Sartre 2014: 666-667) olarak var olabilir. Başka bir ifadeyle, Tanrı ancak 'kendi-için-kendinde' olarak var olabilir. Yani sonsuz bir kendi-için ile sonsuz bir kendi-kendine'liği barındıran bir varlık olması gerekir. Ancak bu 'kendi-için-kendinde' varlık olma kendi içinde çelişkilidir. *Varlık ve Hiçlik*'te 'kendi-için-kendinde' varlığın çelişkili olduğunu göstermek suretiyle, bunu Tanrı'nın yokluğunun kanıtı sayar (Beauvoir 1974: 581-582).

Bu bağlamda 'kendi-için-kendinde' varlık çelişkilidir. Bu çelişkiyi ortaya koymakla kendi ateizmini ve Tanrı'nın yokluğuna ilişkin ontolojik kanıtı sunar. O'na göre, kendi-içinin projesi, ne ise o olan bir varlık olmaktır. Bu varlık, bilinç olarak, kendinde-varlığın sahip olduğu geçirimsizliğe ve sonsuz yoğunluğa sahip olmak ister. Bilinç, kendinde-varlığı hiçlemek suretiyle, olumsuzluk ve olgusalıktan kurtularak kendi temeli olmak ister. Yani kendi kendisinin saf bilincine vararak, kendinde-varlığın temeli olan, bir bilinç olma idealidir. Bu ideal ise Tanrı olmaya çalışmaktır (Sartre 2014: 666-667). Ancak bu idealin gerçekleşmesi imkânsızdır. Çünkü Tanrı betimlemesi, iki varlığın birleşimini gerektirir. Tanrı, bir yandan kendi-için varlığın bilincine, mutlak özgürlüğüne, seçim yapma gücüne ve kendi kendinin temeli olmaya sahip olacak diğer yandan ise kendinde-varlığın tamlığına, mükemmelliğine, değişmezliğine sahip olacak. Başka bir deyişle Tanrı, bir yandan bilinçli ve özgür bir varlık olacak, öte yandan kendinde-varlığın tamlığı ile birleşmiş bir varlık olacak. Ancak bu birleşme, kendi-için varlığın yok olmasına neden olacağından bu, bir çelişkidir. Sartre için diğer bir çelişkili Tanrı betimlemesi ise, Tanrı'nın, nedeni kendinde olan (ens causa sui) varlık olarak, tanımlanması

durumunda ortaya çıkar. Tanrı, zorunlu ve kendi kendisinin özgür sebebi bir varlık olmak için zamansal değil, ontolojik olarak önce olması gerekir. Hâlbuki Tanrı varsa (kendinin nedeni olarak) olumsaldır. Fakat olumsal bir varlık, zorunlu olmak için kendi kendisinin sebebi olamaz, çünkü hem olumsal hem de zorunlu olan varlık iddiası, kendi içinde çelişkilidir (Anderson 2006: 14-15).

Sartre, geleneksel Tanrı anlayışına yönelttiği eleştirilerle, Tanrı'nın yokluğuna dair bir takım sonuçlara ulaşır. Geleneksel görüş, Tanrı'yı, ilahî, her şeye gücü yeten, her yerde bulunan, her şeyi bilen, her zaman her yerde var olan ve yardımsever bir varlık olarak görür. Bu durumda böylesi bir Tanrı, eğer var olsaydı, dünyayı yaratmış olması doğru olurdu. Ancak Sartre'a göre, Tanrı, salt öznelliktir ve bu nedenle onun nesnel statüye sahip bir nesne yaratması imkânsızdır. Bu duruma, Lisson, *mutlak yaratanın trajedisi* der (1983: 62). Kendinden dışarı çıkamayan bir yaratımda, yaratıcı ve yarattıkları arasında ilişki sorunu ortaya çıkar. Dolayısıyla Tanrı'nın, çalışmasının ya da emeğinin meyvelerinden, ne ölçüde sorumlu olup olmadığı sorunu ortaya çıkardı. Örneğin, Tanrı, insanı yarattıysa ve insanoğlu ahlaken bozuksa, o halde, insanın ahlaki anlamda yozlaşmasından, Tanrı sorumlu olurdu. Eğer insan, Tanrısal yaratımın dışındaysa, insanı yaratır ve yalnız bırakır; o zaman insan artık Tanrı'ya karşı sorumlu olmaz. Başka bir deyişle, insan, Tanrı'nın öznelliğinin dışındadır. "Tanrısal istemin (irade), Tanrısal aklın ardından geldiğini ya da hiç değilse onunla birlikte gittiğini düşünmek zorundayız, yani Tanrı yarattığını kesin olarak önceden bilir" (Sartre 1998: 70). Tanrı'nın, yarattığı varlıkları kesin olarak bilmesi onların, bir öze ya da doğaya sahip olması demektir. Bu da Sartre'ın kabul edeceği bir şey değildir. Çünkü Sartre, insan doğası kavramına karşıdır. O'na göre, apriori bir öz yoktur; bu yüzden, bir insan bireyinin ne olduğu, henüz ortaya konulmuş bir şey değildir (Levy 2017: 42).

Sartre, insanın, önceden belirlenmiş bir öz ya da doğaya sahip olmadığını göstermek adına Tanrı'nın ortadan kaldırılmasını, bir zorunluluk olarak görür. Bu bağlamda, Tanrı'nın olup olmaması bile önemli görülmez. Hatta bu önemsizliği, geleneksel Tanrı anlayışına yönelttiği eleştirilerin bir benzerini, XVIII. yüzyılın Tanrıtanıma filozoflarına da yöneltir. Buna göre, Diderot, Voltaire, hatta Kant Tanrı kavramını atarlar, ama özün varlıktan önce geldiği düşüncesini korurlar. Bu filozoflar için insanın (kendinden önce) hala bir insanlık doğası vardır. Bu insan

doğası -ki insan kavramı demektir- bütün insanlarda bulunur. Ve her insan, genel insan kavramının özel bir örneğidir ve insanın özü doğada rastlanılan tarihsel varlığından önce gelir (Sartre 1998a: 71). Bu bağlamda, Sartre'ın, gerçek kaygısı, insanın, verili bir öze ya da doğaya sahip olmadığını göstermektir. Bu filozoflar, Tanrı'yı reddetmelerine rağmen, özü korumaları, tam bir başarısızlık örneğidir (Sartre 2007a: 21). Hâlbuki o'nun için, asıl başarı, özsüz bir varoluşu mümkün kılan anlayıştır. Dolayısıyla Sartre, özün belirlenmişliğini kabul eden bu anlayışları da reddeder.

Bu durumda Sartre, özün belirlenmediği bir yaratımı kabul edip etmeyeceği önemli bir sorudur. Muhtemelen Sartre, Tanrı kabul edilirse doğal olarak bir özü kabul etmek zorunda kalacağımızı söylerdi. Ancak *Sinekler* adlı oyununda böylesi bir yaratımın olabileceği izlenimi vardır. Bu oyunda Tanrı'nın varlığı kabul edildiğinde Tanrı'ya karşı var olmayı sürdüren bir varlığın olduğuna işaret ederek şöyle der:

“JUPITER.- Orestes! Seni ben yarattım, her şeyi ben yarattım: bak. ... Bir kez bile çarpışmadan düzenle dönen şu gezegenlere bak: ben düzenledim yollarını, adalete göre. ... Türler benim buyruğumla sürer, insanın her zaman insan doğurmasını, köpek yavrusunun her zaman köpek olmasını ben buyurdum. ... bitkileri ben büyütürüm, toprağın üzerinde uçuşan sarı polen bulutlarına benim soluğum yön verir. Kendi yurdunda değilsin, yabancı; etteki kıymık gibisin, beyzadenin ormanındaki kaçak avcı gibisin yeryüzünde: çünkü dünya iyidir; onu kendi istemime göre yarattım ve ben iyiliğim. Ama sen, kötülük ettin, nesneler taş kesilmiş sesleriyle suçluyorlar seni: ... beden bile dinlemiyor seni, çünkü benim buyruklarına uyuyor. ... Kendi benliğine dön. ... soysuzlaşmış oğul: kusurunu bil, tiksini ondan, pis kokulu, çürük bir diş gibi koparıp at kendinden. Yoksa önünden denizin çekilmesinden, yolunda pınarların kurumasından, taşların, kayaların yolundan dışarı yuvarlanmasından, ayakların altında toprağın ufalanmasından kork. ORESTES. - Ufalansın! Kayalar suçlu bulsun beni, ben geçerken bitkiler solsun: bütün evrenin beni haksız çıkarmaya yetmeyecektir. Sen tanrıların kralısın, Jupiter, taşların ve yıldızların kralısın, denizin dalgalarının kralısın. Ama insanların kralı değilsin. ... JUPITER.- Kralın değil miyim? ... Kim yarattı öyleyse seni? ORESTES.-Sen. Ama beni özgür yaratmamalıydın. JUPITER.-Bana hizmet etmen için verdim özgürlüğünü. ORESTES.- Olabilir, ama şimdi sana karşı, bunu değiştirmek için hiçbir şey yapamayız, ne sen, ne de ben. ... ORESTES. -Ne Efendi, ne de köleyim, Jüpiter. Özgürlüğüm ben! Sen beni yaratır yaratmaz, senin olmaktan çıktım” (Sartre 1985: 73-74).

Bu diyalogdan da anlaşıldığı üzere Tanrı, evreni ve içindekileri yaratır ancak insanın özünü belirlemez. Jupiter, Tanrıların, taşların, yıldızların, denizlerin kralı olması kabul edilir ama insanların kralı kabul edilmemesi özgürlüğün verildiği tek varlığın insan olduğunu gösterir. Tanrı, insana özgürlüğü vermekle onlar üzerindeki

gücünü kaybeder. Böylece insanların özgür yaratılması, onlara, kendilerini belirleme şansı verilir.

Sartre'ın çocukluk dönemi, ateizminin temellerini araştırmak için iyi bir başlangıç yeri olabilir. Çünkü Sartre'ın bu dönemde Tanrı'nın yokluğuna dair sezgileri vardır. Gellman, bu sezgiden hareketle Sartre'ın, ateist bir mistik olduğunu söyler. O'nun mistisizmi, çocukluk evresinden bu yana bir Tanrı'nın olmadığı sezgisiyle başlar ve olgunluk döneminde bu sezgi, ateist bir mistik deneyime dönüşür. Bundan sonra *Varlık ve Hiçlik*'te Tanrı'nın varlığına karşı sunduğu ontolojik kanıtlarda felsefi doğrulama arar (2009: 136). Varoluşçular için deneyimin önemi düşünüldüğünde mistisizm de bir çeşit deneyim olduğuna göre, bu nitelemenin yerinde olduğu söylenebilir. Nitekim Sartre'ın, *Bulanıtı* adlı eserinde, mistik deneyimlerinin olduğu birçok pasaj bulunur.

“Derken, parkın parmaklıkları kapısını açtığı sırada, birdenbire, bir şeyin bana işaret ettiği gibi bir duyguya kapıldım. Park ıssızdı, çıplaktı. Ama... nasıl diyeyim bilmem? Her zamanki görünüşü yoktu, gülümsüyordu bana. Bir süre parmaklıkları kapıya dayanıp durdum, sonra birdenbire o günün Pazar olduğunu anladım” (Sartre 1992a: 49).

“Ve birdenbire, hemencecik perde yırtılıyor, anladım, *gördüm*. ... bu tümüyle kaba saba, kara ve boğumlu yığının karşısına tek başıma oturmuştum. Sonra o şey doğru içime. Soluğumu kesti bu. ... “varoluş”un ne anlama geldiğini hiçbir zaman sezmemiştim. ...Derken, işte: birdenbire karşımdaydı, gün gibi açıktı bu: Varoluş birden çıkıvermişti ortaya. ... Kımıldasız ve buz kesilmiş bir halde oradaydım, korkunç bir vecde dalmıştım” (Sartre 1992a: 143-149).

Bulanıtı'nın bir başka sayfasında, *Kendini Yetiştiren Adam* karakterine şunlar söylenir:

“Bazen aklıma, düşünceler demeye dilim varmayacak bir şeyler geldiği oluyor. Çok acayip: Oradayım, okuyorum ve birden, nereden geliyor bu bilmiyorum, gözlerimdeki bağ sıyrılıveriyor sanki” (Sartre 1992a: 124).

Sartre'ın ateizmi, ilk gençlik yıllarında idealist Tanrı tanımazlıkta başlar, olgunlaştığında ise maddeci Tanrı tanımazlıkla son bulur. İdealist Tanrı tanımazlık, Tanrı düşüncesinin reddedilmesidir. Maddeci Tanrı tanımazlık ise, evrenin Tanrı'sız görülüşüdür. Denilebilir ki, Sartre'ın idealist Tanrı tanımazlığında yukarıdaki pasajlarda da görüldüğü üzere, dünyayı ilahi görünüşlerle gösteren Tanrı düşüncesine dair öğeler vardır. Örneğin “(b)en, kendimi yeryüzünde görünür bir toz parçası

gibi değil de, beklenen, oluşumuna meydan verilen, biçimi önceden düşlenen bir varlık gibi hissedirim. ... Doğaldır ki, kendimi düşündüğüm her zaman bulup çıkardığım açık ve belirgin bir düşünce değildir bu; benim öteki birçok düşüncemle çelişir; ama bulanık halde oradadır” (Beauvoir 1974: 582-583). Böylece Sartre, yaşamının sonlarında bu ve benzer duygularını, Tanrı’nın kalan izleri olarak gördüğü söylenebilir.

Sartre, Tanrı’nın varlığı ile ilgilenmese de, felsefi yazılarında, biyografik eserinde ve oyunlarında insan, Tanrı ile ilişkilidir. Gordon’a göre, Sartre’ın kutsal alandaki mücadelesine yakından bakıldığında, Dostoyevski’nin *Karamazov Kardeşler*’de gösterdiği gibi, kutsala karşı mücadele, genellikle kutsalla ilişki kurmanın ve onunla etkileşime girmenin yeni yollarına götürebilecek diyalektik bir gelişme başlatır. Sartre, edebi eserlerinin çoğunda, bir hayalet olsa bile, kutsal alanla ilişkilidir ve Tanrı ile savaşıyor. Sartre’ın, yalnızca insan sorunu ile ilgilendiği doğru olsa da, onun hayatında ve yazılarında, Tanrı sorununun fiilen uygulanması bulunur (1986: 95). Sartre’ın, kutsal alanla ilişkili olduğu doğru olmakla birlikte, kutsalla ilgisi, bu alanın en üstün gücü olan Tanrı’nın, varlığının geçersizliğini göstermek suretiyle ortadan kaldırmak ve yerine insanı koymaktır. Unutulmamalıdır ki Sartre, hayatının sonuna kadar ateist olarak yaşamıştır. Carandang’ın belirttiği gibi, Sartre, hem mutlak hem de pozitif bir ateisttir. O’na göre Sartre’ın ateizmi, pozitif olarak adlandırılabilir. Çünkü negatif ateizm, sadece Tanrı fikrini bir kenara atmakta ve onun yerini boş bırakmaktadır. Bunun tipik örneği, XVII. yüzyıl Fransız libertenlerinin⁴ ateizmidir (1966: 16-19). Böylece Sartre, pozitif ateizmde, Tanrı’dan boşalan yeri insan ile doldurur.

Sartre’ın teolojisi ile ilgili iki önemli nokta akılda tutulmalıdır. Birincisi, Tanrı’yı öznel bir varlık olarak görür ve insan bu öznenliğin bir parçası olarak görülecek olsaydı, o zaman Tanrı, insan özgürlüğünün savunulması için ciddi sonuçlar doğurur. İkincisi, eğer insan, bir zamanlar Tanrı öznenliğinin bir parçası olmuş ancak artık değilse bu, insan özgürlüğünü sınırlandırır; çünkü insan özünü seçemezdi. Bu son nokta, deistik Tanrı anlayışına benzemektedir. Bu anlayışa göre

⁴ XVII. yüzyıl Fransız libertenleri, evreni yeni bir bakış açısıyla inşa etmeyen, ancak Tanrı’yı insanların istedikleri gibi yapabilmeleri için ortadan kaldıran ateizmdir. Bkz: Amado Ilagan Carandang (1966). *Jean-Paul Sartre And His Atheism*. University of Notre Dame. (Doktora Tezi). Indiana. s.17.

Tanrı, dünyayı yaratır ve ona müdahale etmeksizin bırakır. Ancak bu deist Tanrı anlayışı kabul edilirse, o zaman Tanrı'nın sınırlı öznellikleri, tüm yeteneği ile uzlaştırılmak zorunda kalırdı. Sartre, bunu yapmak için hazır değildir (Lisson 1983: 63-64). Sartre için, bir yaratma, ancak yaratılan varlığın kendini toparlaması, varlığının yükümlülüğünü alması ve kendini, yaratıcıdan koparması koşuluyla düşünülebilir. Bunu Sartre'ın ifadesi ile söylersek: "Yaratma edimi sonsuzca devam etmek zorundaysa, yaratılmış olan varlık, en küçük parçasına kadar sürekli destekleniyorsa, kendine özgü hiçbir bağımsızlığı yoksa kendi kendisinde hiçlikten başkaca bir şey değilse, yaratılan hiçbir biçimde yaratıcısından ayrılmaz, yaratıcısı tarafından yutulur" (2014: 32). Bu da bizi, yaratmayla ilgili bir başka teze götürür. Sartre'ın, edilgenlik ve etkinlik ile ilgili tezine göre, eğer bir varlık, sürekli olarak her şeyi bir yaratıcıdan alırsa, bu varlık yaratıcısı ile olan ilişkisinde tümüyle edilgen kalır. Tümüyle edilgen olan bir varlık, kendi özel varoluşunu bile gerçekleştiremez. Çünkü kendinde bir şey olmak için, yaratıcısından ayrı ve farklı bir varlık olması ve kendi varoluşunu deneyimlemesi gerekir. Ancak bu şekilde, yaratıcısının bir parçası olamaz. Sartre, her şeyini Tanrı'dan alan bir varlığın, kendi gerçekliğine veya içsel özgürlüğüne nasıl sahip olabileceğini anlamaz (Anderson 2010: 15). Sürekli yaratım, bir özün varlığını gerektirdiğinden, varlığı edilgen kılar. Böylece yaratılan tarafından oluşturulmayan, ancak yaratanın yarattığı bir öz anlayışı Sartre için kabul edilemezdir. Sartre'ın ateizmi, dini bir tavır alma ya da Tanrı'nın yokluğu üzerine yapılan felsefi bir spekülasyon olarak değerlendirmemek gerekir. Çünkü Sartre, Tanrı olsa da Tanrıtanımazlığa dört elle sarılır. Bununla ifade edilmek istenen düşünce, yukarıda verilen *Sinekler* oyununun uzun bir pasajında gösterilir. Bu oyunda Orestes karakteri, her türlü bağdan çözülen insanı temsil eder. Orestes özgürdür, çünkü insanı, gerek tabiat düzenine, gerekse ahlak düzenine bağlayan bütün bağları kesip atar. Yolculuğunda ona eşlik eden öğretmen şunları söyler: "...(\$)imdi gençsiniz, zenginsiniz, yakışıklısınız, yaşlı bir adam gibi akıllısınız, bütün köleliklerden, bütün inançlardan kurtulmuş durumdasınız, ailesiz, yurtsuz, dinsiz, mesleksizsiniz, bütün bağlanmalara açıksınız, hiçbir zaman bağlanmamak gerektiğini de biliyorsunuz" (Sartre 1985: 18). Öyleyse Sartre'ın ateizmi, her türlü bağı çözüp atmak, tek otorite olarak kendini görmek, kararlarını etkileyebilecek herhangi bir unsuru ortadan kaldırmak adına, Tanrı'yı reddettiği söylenebilir.

Tanrı, Sartre'ın, insan kavrayışı önündeki en büyük engeldir. Tanrı'nın ortadan kaldırılması ona dayalı olan apriori değerleri de ortadan kaldırır ve insana henüz bir anlama ve değere sahip olmayan bir dünya sunar. İnsan böylesi bir dünyada, özgür bir şekilde anlam ve değer yaratma olmağına sahip olur. Kabul etmek gerekir ki böyle bir anlayışta, değerli olan varlık, anlam ve değer yaratan varlık olur. Sartre, Tanrı'nın yerine insanı koymakla, anlam ve değer yaratımını insana vermekle onun, değerli bir varlık olarak görülmesini sağlayabilir.

1.2.4. Sartre'ın Özneler Arası Ontolojisi

Sartre'ın felsefesinde, Tanrı'nın varlığı, insan için bir sorun teşkil etmektedir. Ancak başkasıyla ilişki problemine gelince, o'na göre başkası sorunu, ne realistler ne de idealistler için gerçek anlamda bir sorundur. Realistler, başkasının varlığını, doğadaki diğer varlıklar gibi, birer gerçeklik olarak görürler. Benzer bir anlayışla, XIX. yüzyılın realist ve pozitivist psikolojisi de başkasının varoluşundan emin oldukları için, bu varoluşu, sorun olarak görmezler. Bu varoluşun bilineceğini varsayarak, onun bilme araçlarını kurmak isterler. Bunlara göre, başkasının varoluşu kesindir, ancak bu varoluşa ilişkin bilgi muhtemeldir. Sartre bunu, realizmin sofizmi olarak görür (Sartre 2014: 293-294). Bunlara göre, kişi, kendini nasıl bilirse, başkasının varoluşunu da bilir. Ancak Sartre'a göre, ben'in başkasıyla ilişkisi, realistlerin sandığı gibi *bilgiden bilgiye değil, varlıktan varlığa* ilişkidir (2014: 316). Başkasıyla ilişkinin bilgi temelinde kurulması, başkasını zorunlu olarak nesneye indirger. Ancak başkasının, kişiye görünme şekli ilkin nesne değildir. Sartre'a göre, idealistler ise başkasını, ne bilginin kurucusu ne de düzenleyicisi olarak görürler. İdealistler, başkasını, *gerçek* gibi tasarlarlar ancak yine de onun kişiyle olan gerçek ilişkisini tasarlayamazlar. Başkasını, nesne gibi kurmalarına karşın onun, algısal süreçlerle bilinemeyeceğini düşünürler. Başkasını, özne gibi ortaya koyarlar ancak yine de onu, düşüncenin nesnesi olarak düşünürler (Sartre 2014: 299).

Sartre, idealist ve realistlere yönelttiği bu temel eleştirilerin ardından, kişinin, başkasıyla ilişkisini, öncelikle ve temelde, bilgiden bilgiye değil, varlıktan varlığa bir ilişki olarak belirler. Şayet bilgi, başkasının kurucu yapısı olarak görülürse bu, kaçınılmaz olarak başkasını nesneleştirir. Böylece bilincin varlığının, kesinlikle bilgiye indirgenemez olduğu görülür. Nitekim Sartre, varlığı, bilgiyle ölçen Husserl'i

de, bilgi ile varlığı özdeş gören Hegel'i de başarısız bulur (Sartre 2014: 316). Nasıl ki kişi, kendi için nesne olamazsa, bir özne olan başkası da, kişi için nesne olamaz. Başkası, bilgi nesnesi olarak düşünülse bile, bilinç onu bütünüyle algılayamaz. Kişi, başkasını, bilginin nesnesi olarak saptarsa, başkası, kişiyi bir özne olarak görür ve başkası, zorunlu olarak bir nesne olur. Böylece başkası, kişinin ilgi alanına girer ve kişi, başkasını, ait olduğu dünyadan ayırarak, onu kendi dünyasında yeniden kurar böylece başkasını, kendi dünyasına ait bir varlığa dönüştürür. Ancak bu varlık, başkasının asla erişemeyeceği bir dünya ve varlıktır. Kişinin bakışına maruz kalan başkası, görünüşüyle tamamen kişiye en-soi gibi verili görünür (Blackham 2012: 120). Başkası, prensipte kişiye bakan kişidir, kişinin baktığı başkası, bir nesne değil, bir öznedir.

Daha öncede belirtildiği gibi, insan, bilinçten hareketle, kendi-için varlık olarak tanımlanır ancak insan gerçekliğinin hepsi bununla sınırlanmaz. Kendi-için varlığın, farklı bilinç kipliklerinden söz edilir. Bu bağlamda kendi-için varlığa, bu farklı bilinç kipliklerini gösteren başkasıdır. Sartre'a göre, başkası, kişiye kendi varlığı olan bir varlığı gösterir (2014: 291). Bu bağlamda başkası, kendi-için varlığa, farklı bilinç kiplikleri göstererek tanımasını sağlar. Nasıl ki Âdem, Tanrı'nın bakışının yarattığı utançla çıplak olduğunu fark ettiyse, kişi de, başkasının bakışının yarattığı utançla, bilincin bir boyutunu fark eder. Bir bilinç kipliği olarak utanç, Sartre için hem ben'in hem de başkasının, açığa çıkmasının düşünüm öncesi durumudur. Ayrıca başkasının ortaya çıktığı ilk düzlemdir. Utanç, utanç olarak kişinin kendi bilincidir ve bir düşünüm fenomeni değildir, ancak düşünüm için erişilebilir ve yönelimseldir. Kişi, kendi üzerine yöneldiğinde, olduğu varlıktan utanç duyduğunu fark eder. Utanç, bu anlamda ben'in ben'le mahrem ilişkisi olarak görülür. Öte yandan utanç, başkası karşısındaki utançtır. Böylece başkası karşısında duyulan utanç, kişinin bir bilinç kipliği olarak ortaya çıkar. Bir kişinin utanç duyduğu zamanlar düşünüldüğünde, bunun, genelde uygunsuz ya da hoş karşılanmayan, bayağı bir hareketin yapıldığı zamanlar olduğu görülür. Kişi yalnızken yani düşünüm-öncesi bilinç durumunda, yaptığı eylemi ne yargılar ne de kınar, sadece yaşar. Ancak birdenbire başkasının, kendisine baktığını fark ettiğinde, bu bakış, ona eyleminin bayağılığını fark ettirerek onda utancı doğurur. Başka bir deyişle şayet kişi, farkında olmaksızın, keşfedilmesinden utanç duyduğu bir davranışı

yaparken yakalanırsa, kendinin değil, bir başkası için olan kendinin, bilincine varır. Öyleyse kişinin, başkasına görüldüğü haliyle, kendinden utanç duyduğu söylenebilir. Bu utanç, kişiyi, başkasına, tıpkı bir nesne gibi gösterir ve kişinin, kendi hakkında bir nesne gibi yargıda bulunmasına neden olur. Kişinin, kendi hakkında farkına vardığı bu durum, kendi başına ulaşamayacağı ve erişemeyeceği bir boyuttur. Kişi, bu boyutu, başkasının bakışıyla fark eder. Bundan da anlaşılacağı gibi kişi, yalnızca olmuş olduğu ve olmak zorunda olduğu kişi değil, fakat aynı zamanda bir başkası için de olur. Başkasının bakışı, kişiyi, nasıl konumlandığı bilinemediği için kendini bilemeyeceği bir varlık haline getirir. Bu da kişinin, kendine yabancılaşmasına neden olur. Artık kişi, kendine ait olmayan bir dünyadadır. Sartre, bu anlamda utancı, doğası gereği bir tanıma ve kabul etme olarak görür. Kişi, kendini, başkasının gördüğü gibi tanır ve kabul eder. Bununla birlikte, Sartre'a göre başkası, kişiye, yalnızca 'ne olduğunu' göstermekle kalmaz aynı zamanda onu, yeni nitelikleri taşımak zorunda da bırakır. Yalnız bu varlığın, başkasının ortaya çıkmasından önce, bir gizil güç gibi, kişide mevcut olduğu düşünülmez. Çünkü böyle bir şey pour-soi'da bulunmaz (Sartre 2014: 291-292). Böylece utançla kişi hem kendi varlığının bir yönünü hem de başkasının varlığını keşfeder. Öyleyse başkası, kişiyi, kendine ifşa ettiği söylenebilir (Magill 1992: 94). Sartre, kişinin, olmuş olduğu ve olacak olduğu ne kadar gerçek ise başkası aracılığıyla keşfettiği bu yönü de o kadar gerçek görür. Kişi, bakışın nesnesi olduğunda başkası, kişiyi, kendi dünyasında düzenler.

Bu bağlamda ben ile başkası arasındaki ilişki, bedenler arası nesnel bir ilişki değildir. Kişinin aşkınlığı aşılar. Kişi, dünyanın ötesindeki bir başkasının aşkınlığının, somut kanıtını yaşar ve bu deneyim tekbenciliği çürütür. Bakış, ben'e, kendi nesnelliğinin deneyimini yaşatır. Bu deneyim ile başkası, ben'i bir özne, kendini de ben için bir nesne olarak konumlandığı sürece asla tecrübe edilemez olan öznelliğini, kendini yok ederek yaşar. Ben'in, bir başka özne için bir nesne oluşu, kendi için var olduğu kadar kesindir. Utanç gibi, bilincin belirli biçimleri ancak bu yolla tecrübe edilebilir (Blackham 2012: 120-121). Sartre, nasıl ki bilincin belirli biçimlerinden biri olan utancı, düşünüm-öncesi bilinçte bulduysa benzer şekilde, başkasına yönelmenin tek güvenilir yolu olarak, *cogito*'nun içselliğini gösterir. *Cogito* ile herkes, kendi kendinin içselliğinden kalkarak, başkasının

varlığını, bu içsellğin bizatihi varlığını koşullandıran bir aşkınlık gibi bulmak zorunda kalır. Bu da ister istemez bilinçler çoğulluğunun ilke olarak aşılmaz olduğunu gösterir (Sartre 2014: 315).

Sartre, başkasıyla ilişkiyi, varlıktan varlığa ilişki olarak görerek, başkasını, *ben olmayan ben* olarak betimler. Dolayısıyla buradaki olumsuzlama, başkasının kurucu yapısıdır. Başkası, ben'in dışında, ben gibi bilinçle donanmış her bir varlıktır (Sartre 2014: 301-343-344). Başkası, ben gibi bir bilinç, kişisel bir varlıktır. Kişi, kendini, olumsuzlama ile başkasından ayırmazsa, başkası ile özdeşleşir. Ancak bu ayrılmanın karşılıklı olduğu da bir gerçektir. Kişiler, birbirlerini karşılıklı olarak olumsuzlayarak bu iki öznenin birinin nesnelliğini yok ederler. Çünkü ikisi de aynı anda bir diğeri için bir nesne olamaz. Öte yandan Sartre, başkasının varoluşunu da şöyle açıklar:

“Başkası, kendi varlığıyla benim varlığım üzerinde etkiyemediğinden, benim için açığa çıkabilmesinin tek şekli, nesne olarak bilimde belirmektir. Şayet, başkasının varoluşuna ilişkin pozitif bir teori, benim başkasıyla kökensel ilişkiyi bir içsellik olumsuzlanması olarak göz önüne alsaydı, yani başkasının ve benim kökensel ayrılığımızı ortaya koyan ve bu ayrılığın beni başkası aracılığıyla, başkasını da benim aracılığım ile belirleyişini tam anlamıyla ölçü içinde ortaya koyan bir olumsuzlama olarak düşünmüş olsaydı, hem tekencilikten kurtulabilmesi hem de Tanrı'ya başvurmadan vazgeçebilmesi gerekirdi” (Sartre 2014: 303).

Böylece bilinçler arasındaki ilişki, bilgi temelli düşünülürse, zorunlu olarak nesneleşmeye yol açar. Başkasının bilgisi, kişinin deneyimini oluşturmaz. Kişi, başkasının deneyimlerini, duygularını, fikirlerini, istemlerini ve karakterini somut bir nesne gibi oluşturur. Yalnız bu nesneleştirme de karşılıklıdır. Başkası, yalnızca ben'in gördüğü kişi değil, aynı zamanda ben'i gören kişidir. Böylece başkası, ben'in, kendisi için özne değil, nesne olması dolayısıyla deneyiminin olumsuzlanması olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, ben'i, bilgi öznesi olarak görür ve ben'in öznelliğini olumsuzlar. Böylece ben'i, nesne olarak belirlemeye çabalar (Sartre 2014: 297). Sartre, cogito'da sadece ben'in varoluşunu değil, aynı zamanda başkasının varoluşunun kesinliğini de görür. Cogito ile dolaysızca kendini kavrayan insan, aynı zamanda başkalarını da bulur ve kavrar. Böylece başkaları kişiyi, zeki, kötü, kıskanç saymayınca gerçekten zeki, kötü kıskanç olmaz. Yani kişinin, kendisiyle ilgili bir gerçeğe ulaşması için başkalarının varlığı zorunludur (Sartre 2010: 61-62). Burada söz konusu olan şey, başka kendi'lerin varoluşunu, apriori çıkarsama değil, ama

başkasının kişiye bir özne olarak bildirilmesini sağlayan deneyim türünün, fenomenolojik çözümlemesini verme sorunudur. Sartre, bunu, en iyi deneyim türü olarak görür. Bu deneyimi, bir örnekle açıklar: Bir anahtar deliğinden içeriye gözetleyen birini hayal edelim. Bu durumdayken kişi, kendini hiçbir biçimde düşünmez. Dikkati bir odanın içinde geçmekte olanlara yoğunlaşmıştır. Bir düşünme-öncesi bilinç durumunda olduğu söylenebilir. Birinin kendini gözlediğini fark ettiği anda utanır. Böylece hem başkasının bakışını hem de bu bakışın ucundaki kişiyi, kendine açık eden şey utançtır (Sartre 2014: 332-334). İşte burada *cogito* doğar, kendini nesne olarak, yani özne olan bir başka bilincin nesnesi olarak düşünce yoluyla ayırır. Başkasının bilinç alanı, kişiye yayılır ve kişiyi nesneye indirger. Başkası, kişiyi, bir başkası için nesne yapan bakışı yoluyla, özgür ve bilinçli bir özne olarak algılar (Copleston 2010: 29).

Başkasının bakışı, Sartre için, hem nesneliğin zorunlu koşuludur hem de kişi için her türlü nesneliğin bozulmasıdır. Kişi, nesne olmanın bilincine, ancak gerçekten de ona bakılırsa fark eder. Bu anlamda başkası, kişiyi nesneleştiren, taşıtıran, donduran bir varlıktır. Bu kısaca, “öteki insanlar, birer Meduza’dır”⁵ (Murdoch 1983: 95) şeklinde ifade edilebilir. Sartre da benzer şekilde başkasının bakışını nesneleştirici güç olarak görür. Bakış, hem kişiyi dönüştürür hem de dünyayı tümünden başkalaştırır. Sartre’ın bakış fenomeni, sadece kişinin bakışıyla sınırlandırılmaz. Toplumsal yaşamda, bu fenomeni temsil eden, eğitim, din, gelenek, ahlak, devlet, hukuk gibi pek çok kurum vardır. Bu kurumların ortak işlevi, benimsedikleri değerler temelinde kişiyi şekillendirmektir. Kişiyi, bu değerlerin belirlediği bir çevreinin içine, deyim yerindeyse hapsederek, onun olanaklarını sınırlayarak, başka türlü bir varoluş tasarlamasına engel olurlar.

Sartre’a göre bakış, kişiye, başka bilinçler için var olduğunu, somut bir biçimde duyumsatarak, bütün insanlar için var olduğunu gösterir (2014: 357). Kibir, bu anlamda, başkasının nesne oluşunu duyumsatan, önemli bir kavramdır. Kibir, kişiyi, başkasını elde etmeye ve onda kendine ait nesneliği keşfetmeye ittiği için,

⁵ Bilindiği gibi, Klasik Yunan mitolojisinde Medusa, yeraltı dünyasının dışı canavarı olan üç Gorgon’dan biridir. Bu üç kız kardeşten yalnızca yılan saçlı Medusa, ölümlüdür ve kendisine bakanları taşa çevirme gücüne sahiptir. Bkz: Şefik Can. “Klasik Yunan Mitolojisi”. İstanbul: İnkılap Kitapevi. s. 207-212.

onu, bir nesne gibi oluşturur. Şu halde başkasını, kişi için anlaşılır kılacak şey, dünya değildir. Aksine kişinin nesneliği, onun özerk dünyası için atıf merkezidir (Sartre 2014: 368, 372).

Dolayısıyla başkası, kişi için, iki formda var olabilir: Birincisi, eğer kişi başkasını, belli bir şekilde duyumsarsa onu bilemez. İkincisi, eğer kişi, başkasını bilir ve etkilerse onun ancak nesne-varlığına ve dünyadaki muhtemel varoluşuna ulaşır. Ancak Sartre, bu iki formun, hiçbir şekilde sentezini mümkün görmez. Bu bağlamda başkası ile ilişki, *beden* ile ilişkisi temelinde incelenir. Çünkü *beden ile ilişki varlıktan valığa ilişkidir*. Beden, kişinin, dünyada görünmesidir ve ben, beden ile dünyada var olur. Beden ve onun bilinçle ilişkisi sorunu, filozoflarca ele alınır. Ancak bu sorun üzerinde, hakkıyla durulduğu söylenemez. Genelde beden, kendine özgü yasaları olan ve dışarıdan tanımlanmaya elverişli belli bir şey olarak ortaya konulur. Bedenin bu şekilde anlaşılmasında ve beden ile bilinç ilişkisi sorununun anlaşılması kılınmasında realist ve idealist bakış açılarının önemli bir payı olduğu görülür. O'na göre, realistler bedeni, başkasının bir parçası olarak, verili olduğunu düşünürler. Onlar, bedeni, insan bütünlüğü içinde kapsamış olarak değil de ondan ayrı olan, tıpkı bir taş ya da bir ağaç parçası gibi kabul ederek, bedeni öldürürler (Sartre 2014: 293-294). Realistler, kendi bedenlerinden hareketle başkasıyla ilişki kurduklarını sanırlar. Bir bedenın öteki bedenden ayrıldığı gibi, başkasından ayrıldığı kanısındalar. Böylece bilinçlerin ayrılığı, bedenlere yüklenerek, farklı bilinçler arasında, sanki bir mekân ortaya çıkar. Benzer şekilde, idealizm de hem benin hem de başkasının bedenini, nesnel tasavvurlar sistemine indirger. Bu durumda, bir bilinci başkasının bilincinden ayıran şey, *mekândır*. Böylece hem realistler hem de idealistler için başkası, mekânsal bir dünyada ortaya çıktığı için, kişiyi, başkasından ayıran şeyin gerçek ya da ideal bir mekân olduğunu düşünürler (Sartre 2014: 301).

Hâlbuki Sartre için beden, hem başkasının hem de ben'in nesneliğinin ortaya çıktığı yerdir. Bu durumda bedenın ne olduğu meselesi, önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar. O'na göre, *pour-soi* varlık, bütünüyle beden ve bilinç olmak zorunda olduğundan bedenle birleştirilmiş olamaz. Aynı şekilde başkası-için varlık da bütünüyle bedendir. Sartre için beden, bütünüyle psişik olduğundan, bedenle birleştirilecek psişik fenomenler aramak boş bir çabadır (Sartre 2014: 380-384).

Görüldüğü gibi, beden, bilinçten ayrı görülmez. Pour-soi, bedenle dünyayla ilişki kurar. Böyle bakıldığında beden, pour-soi'nın içindeki bir en-soi olmadığı görülür. Yani beden, pour-soi'nın olumsal bir varlık olarak dünyada görünmesinin olası bir biçimidir. Böyle olmakla birlikte beden, ne Platon'un işaret ettiği gibi, Demiurgos'un keyfi bir kararının ürünüdür, ne de Descartes'çı rasyonalistlerin, ruh ve beden birleşmesinin sonucu olan, farklı iki tözdür. Aksine beden, pour-soi'nın doğasında zorunlu olandır. Böylece pour-soi, hiçleme ile varlıktan olmaktan kurtulur, beden ile dünyaya bağlanarak bireyselleşir. Bu anlamda Sartre'a göre, "bilinç, bir bedene sahip olmayı hiç bırakmaz" (2014: 387-388,419). Öyleyse beden, bilincin, bedenli bir varlık olarak dünyada görünme koşuludur. Beden, bilinci fenomen kılan ona somutluk kazandıran şeydir.

Bu açıklamaların da gösterdiği gibi, bilincin, bedenle ilişkisi, varoluşsal bir ilişkidir. Bu ilişkinin varoluşsal görülmesi onu, dışsal, nesnel bir ilişki olmaktan çıkarır. Bedenin şeylerle ilişkisi, nesnel bir ilişki iken, bilinçle ilişkisi varoluşsaldır. Sartre'a göre, bilinç, bedenini ancak bilinç olarak var edebilir. Böylece beden, bilincin, bilinçli bir yapısı olur. Beden hiçbir şekilde ruhun olumsal bir eklentisi değildir, tersine, varlığın devamlı bir yapısıdır (Sartre 2014: 407-409).

Beden ile bilincin ilişkisinin, varoluşsal bir ilişki olarak anlaşılmasına, bulantı (nausee) kavramının imkân verdiği görülür. O'na göre, bedende duyulan gizli ve üstesinden gelinmez bir bulantı⁶, bedeni durmadan bilince duyumsatır. Ondan kurtulmak için kişi bazen hoşluğu bazen de fizik acıyı bile arayabilir. Ama acı ve hoşluk, bilinç tarafından var edildikleri andan itibaren, bilincin olgusallığını ve olumsallığını göstermeye koyulurlar ve kendilerini bulantı fonu üzerinde açığa çıkarırlar (Sartre 2014: 419). Bu bulantı, varoluşsal bir bulantıdır. Aslında bulantı, bilinç ile ilişki kurmanın bir aracı olarak ortaya çıkar. Bulantı, nüfuz edilmezlik ve dirençlilik karşısında duyulur. *Bulantı* adlı eserde, bu varoluşsal durum, bilincin nesneler karşındaki durumu ile ilişkilendirilir. Sartre, *bulantı*yı keşfettiği süreci şöyle ortaya koyar: "Bütün bu nesneler... nasıl diyeyim? Rahatsız ediyordu beni; daha az

⁶ Sartre, *bulantı* 'yı sadece fizyolojik öğürmelerden devşirilmiş bir eğretilime olarak görmez, yanı sıra kişiyi, kusmaya götüren bütün somut ve ampirik bulantılar, (kokmuş et, taze kan, dışkılar, vb. karşısındaki bulantılar) onun temeli üzerinde ortaya çıkarlar. Bkz: Jean Paul Sartre (2014). *Varlık ve Hiçlik*. (Çev: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Yılmaz). İstanbul: İthâkî Yayınları. s.419.

güçlü, daha cılız, daha soyut, daha ağır başlı var olsunlar istiyordum” (1992a: 145). Burada nesneler karşısında, onlar gibi varolmamaktan duyulan bir bulantı söz konusudur. Nesnelerin katılığı, değişmezliği, tam ve mükemmel oluşu karşısında insan, kendini *fazladan* hisseder. İşte bu keşif, onda, *bulantı* yaratır. Sartre bulantıyı keşfetme sürecini saçma kavramıyla anlatır.

“Saçmalık ... demin parkta onu bulamamıştım ama, aramıyordum zaten, gereksinmem yoktu ona: Nesneler üzerinde, nesneler ile sözsüz olarak düşünüyordum. Saçmalık kafamın içinde bir düşünce değil, bir ses esintisi de değil de, ayaklarımın dibindeki şu uzun ölü yılan, şu tahta yılan. Yılan ya da pençe ya da kök ya da akbaba tırnakları. Ve hiçbir şeyi açıkça söylemeksizin varoluşun anahtarını, Bulantımın, kendi yaşantımın anahtarını bulduğumu anlıyordum. Nitekim, bütün sonradan anladıklarım da gelip bu temel saçmalığa dayanıyor. Saçmalık: Bir söz daha; sözlere karşı debeleniyorum; orada ise dokunuyordum buna ...” (Sartre 1992a: 146).

Sartre saçma kavramını kendinde-varlık için kullanır. Bu varlıkların varoluşlarının bir anlamı yoktur.

“ ... (\$)u pürtüklü iri pençenin karşısında ne bilmezliğin önemi vardı, ne de bilmenin: Açıklamaların ve nedenlerin dünyası varoluşun dünyası değildir. Bir daire saçma değildir, doğru parçasının, uçlarından birinin çevresinde dönmesiyle anlatılabilir pekâlâ. Fakat bir daire var değildir de. Bu kök ise tersine, onu açıklayamayacağım ölçüde vardı. Boğumlu, kımiltısız, adsız haliyle beni büyülüyor, gözlerimi dolduruyor, durmadan kendi öz varoluşuna getiriyordu beni. “Bir kök bu” diye boyuna yineliyordum kendi kendime, ama boşuna, sökmüyordu bu artık. ... Rengiyle, biçimiyle, donmuş haliyle bu kök... her türlü açıklamanın üstündeydi” (Sartre 1992a: 146-147).

Kendinde-varlığın katılığı ve doluluğu bilincin, ona nüfuz etmesine olanak vermez. Nitekim Sartre, bu durumu şöyle anlatır:

“Topuğumu bu kara pençeye sürttüm: Biraz olsun kabuğunu soyamak istiyordum. ... (m)eydan okumak için, bu tabaklanmış deri üzerinde bir sıyrığın saçma pembeliği belirsiz diye: Dünyanın saçmalığı ile *oynamak* için. Fakat ayağımı çektiğimde kabuğun kara olarak kaldığını gördüm” (Sartre 1992a: 146-147).

İnsanın, kendinde-varlığın nüfuz edilemezliği karşısında hissettiği çaresizlik, onun kendi-için varlığını da saçmalığa sürüklemektedir. Kendini, kendinde-varlık türünden oluşturamaması, saçmalığının bir başka nedeni olarak görülebilir. Nitekim Sartre, *Özgürlük Yolları* adlı romanda, *Daniel*’in “bir meşe ağacının meşe ağacı olduğu gibi bir homoseksüel olmak istemesi” (Murdoch 1983: 30) ancak bunu başaramaması kendini saçma görmesine neden olur. “Ne birimizin ne öbürümüzün orada olmasına hiçbir neden yoktu. Utanma, için için kaygılanan her varlık öbürleri

karşısında *fazla* görüyordu kendini: *Fazla: bu ağaçlar, bu parmaklıklar, bu çakıl taşları arasında kurabildiğim tek ilişki buydu*” (Sartre 1992a: 145). Böylece saçmalık, insanları, benliklerinden sıkılan, rahatsızlık duyan varlıklar olarak duyumsatır.

Sartre ben ile bedeni, iki farklı yapı olarak ele alan anlayışların aksine onları bir bütün olarak görmesine karşın, bedeni, ben’in, kendine yabancılaşmasının kaynağı olarak görür. Ancak bu yabancılaşmanın nedeni, ben değil, başkasıdır. Kişi, bedeni hakkında, bu bedenin onun için değil de başkası için olduğunu anladığı anda, onu yabancı bir nesne gibi duyumsar. Örneğin, sıkılan kişinin, kendi bedeninden rahatsız olduğu söylene de bu, duruma uygun düşmemektedir. Sartre’a göre, kişi, var ettiği biçimiyle bedeninden rahatsız olmaz. Onu rahatsız eden şey, başkası için olduğu haliyle bedenidir, yani başkasının, onun bedenini algılayış tarzı, kişiyi rahatsız eder. Çünkü kişi bedenini, başkasının gördüğü gibi göremez. Böylece kişi, başkasının, kendi bedeni hakkındaki algısını değiştirmek ister. Ancak tüm girişimlerinin boşa çıktığını gördüğünde, işi, *başkası-için-bedenini* ortadan kaldırmaya kadar götürebilir. Dolayısıyla yok etmek istediği, *kendi-için-bedeni* değil yabancılaşan bedenin bu kavranamaz boyutudur. Çünkü *başkası-için-bedene* de *kendiz-için-bedene* atfettiğimiz kadar gerçeklik atfeder. Dahası, *başkası-için-beden*, *bizim-için-bedendir*. Ancak kavranamaz ve yabancılaşmıştır. O zaman başkası, kişinin yapmadığı bir işlevi, kişi için yerine getiren bir varlıktır. Başka bir deyişle, başkası, kişiyi olduğu gibi görür (Sartre 2014: 435-436). Böylece, başkası, kişiye, kendisinin görmeyi başaramadığı varlık yapısını gösterir. Ben’in, başkasına görüldüğü bu varlık yapısı ancak nesne varlığıdır. Yani başkası, ben’in nesne varlığının bakış açısını yansıtır. Bu durumda beden, başkası için varolur. Başkasıyla ilişki konusuna gelince, diyebiliriz ki, ben’in başkasıyla bağlantısı içsel bir olumsuzlamadır.

Sartre’a göre, ben’in bedeninin, başkasına görüldüğü şekil ile başkasının bedeninin, ben’e görüldüğü şekil aynıdır. Nitekim ben’in, başkası için varlık yapıları, başkasının, ben’in varlık yapılarıyla özdeştir. Başkasını ben’e ilk önce gösteren şey beden değildir. Eğer ben’in, başkasıyla temel ilişkisi, ben’in bedeninin, başkasının bedeniyle ilişkisine indirgenseydi, bu ilişki saf dışsallık ilişkisi olurdu. Dolayısıyla, başkası, beni nesneleştiren bir varlık olarak kavranırdı (Sartre 2014:

419-420). Bu yüzden bilinçler arasındaki ilişki, mitsein değil, çatışma olarak belirlenir (Sartre 2014: 517). Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te, başkasına yönelik tavırları incelerken, bu tavırların temelini pour-soi'nin başkasının özgürlüğünü kendine tabi kılmaya çalıştığı tavırlar olarak betimler. O'na göre, ben için geçerli olan başkası için de geçerlidir. Ben, kendini, başkasının etkisinden kurtarmaya çalışırken, başkası da ben'in etkisinden kurtulmaya çalışır. Ben, başkasını köleleştirmeye uğraşırken, başkası da ben'i köleleştirmeye uğraşır. Burada söz konusu olan ilişki, hiçbir biçimde bir tek yönlü değil, karşılıklı ve hareketli bir ilişkidir. Dolayısıyla Sartre, başkası ile ilgili betimlemelerin, çatışma perspektifi içinde düşünülmesi gerektiğine işaret eder. Çatışma, başkası-için-varlığın kökensel anlamıdır (Sartre 2014: 446). Başkasına yönelik tavırda, kişinin temel hedefi, başkasının özgürlüğüne sahip olmaktır. Böylesi bir tavırda, hiçbir bilinç, özgürlüğünün başkasına tabi olmasına, gönül rızası ile boyun eğmez, bu nedenle kişiler arası ilişkiler, kaçınılmaz olarak çatışma zemininde ortaya çıkar. Her bilinç, bir başka bilinçle çatışarak var olmaya çalışır. Böylece Sartre, insanlar arası ilişkileri kardeşlikten ziyade çatışma perspektifinden değerlendirir. *Gizli Oturum* adlı eserinin son sahnesinde bu durumu şöyle anlatır:

“Garcin: Tunç heykel... (onu okşar) işte zamanı geldi. Heykel karşımda, onu seyrediyor ve cehennemde olduğumu anlıyorum. Her şey önceden tasarlanmıştı diyorum size. Benim, tüm bu bakışlar üzerimdeyken elimi şu heykele bastırarak, şu şöminenin karşısında duracağımı önceden tasarlamışlardı. Beni yiyen tüm bu bakışların altında. (Birden geri döner.) hah! Yalnızca iki kişi misiniz? Ben sizleri daha çok sanıyordum. (Güler) demek cehennem bu. Buna asla inanmazdım. Hatırlarsınız: Kükürt, odun yığını, ızgara... Ah! Ne gülünç. Izgaraya gerek yok ki: Cehennem Başkalarıdır” (Sartre 2007b: 62).

Başkası, kişiyi, kişinin kendini gördüğü gibi göremez, kişi de başkasını, başkasının kendini gördüğü gibi göremez. Böylece başkasının bakışı, kişiyi, kendi bakışına göre oldurur. Başkasının, kişiyi oldurduğu şeyi görebilmesi olası değildir. Başkası, kişiyi, bakışıyla sahiplenerek biçimlendirir, yapılandırır ve olduğu gibi üretir. Bu bakımdan başkası, kişinin, ne olduğunun bilgisine sahiptir. Başkası, kişiyi bakışıyla oldurması sayesinde sahiplenir, çünkü ürettiği bir varlık söz konusudur artık. Ama hemen belirtmek gerekir ki bu sahiplenme de kişiye sahip olmanın bilincinden başka bir şey değildir. Bu durumda başkası, kişinin varlığını ele geçiren ama aynı zamanda kişiye ait olan bir varlığı ‘var’ kılar. Sartre bunu: “Başkası için

varlığımdan sorumluyum, ama bu varlığın temeli değilim” (2014: 446) şeklinde belirtir.

Sartre, başkasıyla ilişkiyi, *Varlık ve Hiçlik*’te, her zaman çatışma ile karakterize eder. Ancak Wider’e göre, bebeklerin, - hatta yeni doğanların - yetişkinlerin yüz ifadelerini ve jestlerini taklit etme konusundaki araştırmaların, Sartre’ın, kişiler arasındaki ilişki hakkındaki açıklamalarına, karşıt kanıt sağlar⁷ (1999: 195). Ancak ölümünden sonra yayınlanan *Etik Üzerine Defterler*’de bu ilişkiyi, hediye⁸ kavramı temelinde yeniden düşünür (Welten 2015: 3-4).

Sartre için özgürlük, insan olmanın nihai sonucudur. Baskı ve yabancılaşma, bu özgürlüğü tehdit eden iki önemli unsurdur. Başkasının, kişi üzerinde yarattığı baskının üstesinden gelmek mümkün iken yabancılaşmanın üstesinden gelmek mümkün görülmez. Sartre, *Etik Üzerine Defterler*’de, kendi-için varlıkların bir arada var olduğu, başkasının, kişiyi ve dünyasını, nesneleştirmedeği ve özgürlüğünden mahrum etmeyi ima etmediği bir evrende yaşamanın, mümkün olup olmadığını sorar. Böylece başkasının özgürlüğünü tanımanın, bir yolu olup olmadığını arar. Bu amaçla, hediye kavramı üzerine düşünür (Sartre 1992b: xvii). Sartre, öznelarası ilişkiyi, özgür bir kişinin, başkasının özgürlüğünü yok saymadan, projesini nasıl tanıyabileceğini, kabul edebileceğini ve destekleyebileceğini tanımlamaya çalışır. Ancak bu sorunu, kendini memnun edecek şekilde çözemediği görülür (Sartre 1992b: xviii).

Aslında Sartre’a göre, hediye, ilkel bir yıkım şeklidir. Verme fikri, ilkel, hatta barbarca bir uygulamadır⁹ (2014: 696). O’na göre, hediye, alıcı üzerinde bir çeşit

⁷ Bkz: Kathleen Wider (1999). “The Self and Others: Imitation In Infants and Sartre’s Analysis of the Look”. *Continental Philosophy Review*. s. 195.

⁸ Sartre’ın, bu kavrama yönelmesini sağlayan, Marcel Mauss’tur. Mauss, ona, başkası temasını, yeniden düşünmek için ilham verir. Sartre, o zaman başkasını, farklı düşünmek için bir yol arar, ancak bu, daha sonra terk ettiği bir yoldur. Sartre’ın, Mauss’un festival/eğlence ve hediye üzerine hazırladığı makale ve Georges Bataille’nin buna tepkisinden oldukça etkilenir. Bkz: Ruud Welten (2015). “Jean Paul Sartre, Notebooks For An Ethics: The Ontology Of The Gift”. *In Journal for Cultural and Religious Theory*. s. 3-4.

⁹ Örneğin, potlaçın muazzam miktarlardaki malın tahribini içerdiği bilinir. Bu tahribat başkasına meydan okumadır, onu zincirler. Bu düzeyde, nesnenin tahrip edilmiş ya da başkasına verilmiş olması fark etmez: potlaç her iki yoldan da başkasının tahribi ve zincirlenmesidir. Bkz: Jean Paul Sartre

büyü yaparak yıkıma neden olur. Vermek, sahiplenmek ve başkasını köleleştirmektir. Hediye, başkasının varlığı tarafından yapılandırılan bir hisse dayanır ve imha yoluyla kendine mal etmenin bir yoludur (Sartre 1953: 594). Görünüşe göre, hediye vermek, özgürleştirmekten ziyade esir etmek olarak görülür. Sartre'a göre, hediye, ekonomik anlamda karşılıklılığı içerir. Bununla birlikte verme, ipotek altına almaktır. Veren, alıcıyı bir zorunlulukla yükümlü kılarak ona meydan okur. Ancak hediye, ekonomik değerinden bağımsız ele alındığında, başkalarının özgürlüğünün tanınması olarak görülür (Sartre 1992b: 169) Hediyein yapısında, veren, verilen şey, verilen kişi olmak üzere üç varlık vardır. Bir şey vermek, yeni bir ilişki kurmak, yaratmak ve icat etmektir. Bu anlamda hediye, buluş gibi düşünülür. Vermek, bilinçler arasındaki ilişkilerin önemini doğrulamak ya da başkasını zorunlu olarak onaylamaktır (Sartre 1992b: 168). Hediye, kişilerin birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarını gerektirir. Ancak bu karşılıklılık artık hediye karşılıklılığı değildir. Sartre'ın, ontolojik, fenomenolojik bir seviyede anlamaya çalıştığı hediye, *başkasının özgürlüğünün tanınmasıdır*. Hediye, özgür kişiler arasındaki bir ilişki olması bakımından başkasını tanımayı gerektirir. Bu bağlamda tanıma, sadece hediyein kabulü ve aracılığıyla gerçekleşir. Yani hediye, özgürlük ve kurtuluştur (Sartre 1992b: 369). Hediye, karşılıklı yabancılaştırmadan eşitler arasında verildiğinde, herhangi bir şey tarafından motive edilmez. Başkasını, benliğimize eşit olarak kabul ettiğimizde, başkası bizim hedeflerimizi paylaşır. Verilen bu şey, artık bir tüketim nesnesi değil, başkasının tanınması ve karşılıklı özgürlüktür (Sartre 1992b: 370). Hediye, başkasının rolünü değiştirir. Başkası, artık özgürlüğü kontrol etmez. Karşılıklılık yaratır ve bu sayede kişi, kendisini başkasından özgür kılar (Welten 2015: 7-10).

Bununla Sartre, *Defterler*'de otantikliğe bir sosyal boyut ekler. Otantik insanlar, yalnızca bir dünya yaratmazlar. Aynı zamanda başkalarının özgürlüklerini cömert bir biçimde isterler. Sartre, buna 'otantik sevgi' der. Otantik sevgi, başkasının özgürce seçtiği projeyi başarıya ulaştırmak için ona yardım etmektir. *Varlık ve Hiçlik*'te belirttiği gibi, insanlar arasındaki tek olası ilişki, doğal olarak özne-nesne ilişkisi olmayacaktır. Tam tersine Sartre göre, otantik her kişinin, bir başkasına amaç olarak gördüğü ve herkesin birlik içinde yaşadığı bir toplumda, öznelerarası ilişki

(2014). *Varlık ve Hiçlik*. (Çev: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Yılmaz). İstanbul: İthâkî Yayınları. s.697.

ortaya çıkacaktır (Anderson 2002: 141). Sartre'ın bu çabası, başkasıyla ilişkiyi çatışma perspektifinden çıkarıp, hediye temelinde karşılıklı özgürlüklerin tanındığı bir perspektife yerleştirmektir. Ancak bu perspektiften yaptığı açıklamaları ikna edici bulmaz ve onu bir kenara bırakır.

Sartre başkasıyla ilişkiyi, bilgiden bilgiye değil, varlıktan varlığa bir ilişki olarak görmesi, başkasını nesne olmaktan kurtarsa da, dikkatleri başka bir nesneleştirici güce çevirmektedir. Bu bağlamda bakış, bu nesneleştirici güçtür. Başkası ile ilgili çözümlemeleri, dikkati, insanı sorunsallaştıran çok önemli bir fenomene çevirir. Bakış temelinde çözümlenen başkası ve başkası ile ilişki, insanın nesneleşmesine yol açtığı görülür. Kişilerin karşılıklı olarak birbirlerini zorunlu olarak nesneleştirdikleri bir ilişkide, çatışma ve yabancılaşma sorunu ortaya çıkar. Yabancılaşma, kişileri birbirinden uzaklaştırmakla onları, izole bir yaşama mahkûm eder. Bu da sosyal varlık olarak tanımlanan insanda anlam bunalımına yol açar. Çatışma ile karakterize edilen bir ilişkide, taraflar birbirleriyle olumlu ilişkiler kurma becerisini kaybederek deyim yerindeyse düşmanlarla çevrili bir dünyada yaşamaya çalışırlar. Böylesi bir dünyada insanın anlamlı bir yaşam sürmesi pek mümkün görünmez. Sartre'ın tanımladığı bu ilişki biçimi, insanı sorunsallaştıran önemli bir faktördür. Sartre, herkesin kendi günlük deneyimleriyle kolayca farkedebileceği bir gerçeği dile getirir. Başkasıyla gerginlik ve çatışmaya dayalı bir ilişkide kimsenin anlamlı bir varoluş gerçekleştirmesi beklenemez.

Sartre, bu ilişki biçiminin yaratacağı olası sonuçların neler olacağını gösterir. Her bir insan, birbirlerinin özgünlüğünü ve özgürlüğünü tanıdığı ve saygı duyduğu bir ilişki biçimini benimserse bu sorunun aşılmasına katkı sağlayabilir.

1.3. Jean Paul Sartre'da Etik

Sartre, hayatı boyunca, etik üzerine, birbirinden farklı üç girişimde bulunur. İlk etiğinde, fenomenolojik ontoloji olan, *Varlık ve Hiçlik* için ahlaki etkileri geliştirmeye çalışır. Bu hiç tamamlanmayan *Etik Üzerine Defterler* (1947-1948) Sartre'ın ölümünden sonra, 1983'te yayımlanır. Bu kitap, Sartre'ın ahlak üzerine aldığı çok sayıda not ve fenomenolojik yorumdan oluşur ve belli bir yapısal bütünlük göstermez. İkinci etik, ikinci felsefi eseri olan, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nden

alınabilecek ahlaki etkilerle ilgilidir. Sartre'ın, bu etiği tamamlanmaz ancak bazı kısımları kamuya açık derslerde sunulur. Etik için bir diğer önemli kaynak da Flaubert çalışmasıdır. Üçüncü ve son etik, 1970'lerde Sartre'ın arkadaşı Benny Levy ile birlikte kaydedilen röportajlardır. Bu üç farklı etik, Sartre'ın, etik konusundaki düşüncelerinin tamamı olduğu belirtilse de, bugün *Etik Üzerine Defterler'in* ötesinde, birçok sayfa daha yazdığı bilinir (Linsenbard 1996: 1-2). Örneğin, Bob Stone ve Elizabeth Bowman, Sartre'ın, hala yayınlanmayan materyallerin olduğunu bildirmektedir¹⁰ (Sartre 1992b: viii).

Sartre'a göre, herhangi bir kişi, Tanrı'ya inandığı sürece ahlaklı olmak için, iyi olanı yapma hakkı vardır. Ahlaklı olma, belli bir varlık olma biçimi haline gelir. Hatta kişinin, ulaşmak zorunda olduğu metafizik bir şey haline dönüşür. Bu, Tanrı'nın gözünde ahlaklı olma meselesi olduğu için, onu yüceltmek için, *yapmayı, olmaya* tabi kılmak meşrudur. Çünkü kişi, yardımseverliği *yaparken* sadece insanoğluna hizmet eder. Fakat yardımsever *olduğunda* Tanrı'ya hizmet eder. Erişmeye çalıştığı en yüksek varlık, başkaları-için-varlık olmaktır. Sartre bunu, *Hristiyan'ın ontolojik bireyciliği* olarak ifade eder. Hristiyan bireycilikte kişi, kendini Tanrı için geliştirir ve güzelleştirir. Kendini, bütün her şeyin en güzeli, mümkün olanın en güzeli olmakla meşrulaştırır. Böylece kişinin egoizmi onaylanır. Ancak Tanrı öldüğünde ve kişi, bir egoistten başka bir şey değilse, o zaman kişinin güzel bir ruha sahip olmasının bir anlamı kalmaz. Bu durumda ahlaki davranışın temelindeki maksim bozulur. Benzer şey etik için de uygulanabilir. Ahlak, kendini, kendisi olmayan bir sona doğru aşmak zorundadır. Örneğin, susayan birine, içecek bir şeyler vermek, iyi olmak ya da bir şeyler vermek amacıyla değil, ama susuzluğunun üstesinden gelmesi için içecek bir şeyler vermektir. Ahlak, kendini konumlandırırken bastırır, kendini bastırarak konumlandırır. Sartre'a göre ahlak bir

¹⁰ Bu etiğin kaynakları arasında, 1964-65'te Roma'da Gramsci Enstitüsünde verilen bir dersin temeli olarak hazırlanmış el yazısıyla yazılmış 165 sayfa ve başka 139 sayfa. 1964 tarihli 499 sayfalık bir el yazması ve muhtemelen Sartre'ın 1965'te Cornell Üniversitesi'nde vermesi planlanan bir dizi ders için yazılmış, toplam 293 sayfalık altı bölümden oluşan bir el yazması. Ancak Amerika'nın Vietnam savaşına karışmasını protesto etmek için dersi iptal eder. Bkz: Jean Paul Sartre (1992b). *Notebooks For An Ethics*. (Trans: David Pellauer). Chicago and London: The University of Chicago Press.

benliğin değil, bir dünyanın seçimi olmalıdır (1992b: 3). Sartre, ahlakı şöyle tanımlar:

“Ahlak” sözcüğüyle, ... her bilincin, ... bir boyutu olduğunu söylemek istiyorum: Bu ödev boyutudur. Ödev yeterli bir sözcük değil ama daha iyi bir terim bulabilmek için neredeyse yeni bir sözcük uydurmak gerekebilirdi. Ödevle, herhangi bir şeyin bilincinde olduğum ya da herhangi bir şey yaptığım her an, gerçeğin ötesine giden ve yerine getirmek istediğim eylemin, bir çeşit iç baskı içermesi olgusuyla sonuçlanan -ki bu bilincimin bir boyutudur- bir çeşit yükümlülüğün var olduğunu söylemek istiyorum. Her bilinç yaptığı şeyi, yaptığı şey zorunlu olarak yapmaya değer olduğu için değil, tam tersine, bilincin kendine bir yükümlülük olarak sunduğu herhangi bir amaç olarak yapılmalıdır ve benim için ahlakın başlangıcı budur” (Levy 2017: 45).

Ahlak, bilincin, ödev boyutu olarak belirlenir. Buna göre ödev, bilincin yükümlülükleridir. Bilinç, kendi belirlediği birtakım amaçları yerine getirmek için yükümlülükler belirler. Böylece kişinin, yükümlülükleri yerine getirmeye başladığı durum, ahlakın başlangıcı olur.

O’na göre, etik edimlerin teorisidir. Edim, bir iş ve çabalamayı gerektiren bir şey olarak görülmezse o edim soyuttur. Hâlbuki etik, hiçbir zaman soyut olamaz. Etik somut edimlerin teorisidir, bu nedenle de bir durum için sadece bir etik vardır. Örneğin, şu an etik olmayan bir durum, gelecekte etik bir varsayım olabilir. Etik, bir durumun aşılmasıdır. Ancak bu durumun aşılmasında, aşılan durum da muhafaza edilir. Etik, birinin durumunu değiştirmeksizin iyi olabilmesi fikridir (Sartre 1992b: 17).

Böylece etik, somut durumların teorisi olarak, bireysel, öznel ve tarihi bir girişimdir. Kant’ın yaptığı gibi, etik talebin hitap ettiği şeyin, soyut ve evrensel olması durumunda, bütün anlamını kaybederek, soyut ve biçimsel hale gelir (Sartre 1992b: 7-18). Sartre’a göre, etiğin içeriği ne denli değişken olursa olsun, biçimi her zaman evrenseldir. Soyut ve biçimsel bir etikle, değişen somut sosyal durumlar anlaşılmaz. Etiğin özü (içeriği) değişken olsa da ahlakın yine de genel bir biçimi vardır (Sartre 1998b: 92; 2010: 71). Bu anlamda Sartre, etiği, evrensel ve tarihselin sentezi olan, somut bir evrensel kavramla belirtmeyi önerir. Bu amaçla da evrensel olmaktan, sonsuz olma özelliğini ayırmayı gerekli görür. Böylece baskı ve hata olarak gördüğü nesnelliği evrensellikten çıkarır. Nesnellik, dünyanın anahtarını bir başkasının elinde tuttuğu dünya olarak görmektir. Bugün ‘etik, devrimci sosyalist etik olmalıdır’ diyen Sartre’a göre, ahlakın bakış açısından insan, acımasız ve

kötüdür. Hâlbuki insan, tüm iyiliğin ve kötülüğün kaynağıdır ve yarattığı iyilik ve kötülük adına kendini yargılar. Dolayısıyla ne *a priori* bir iyi ne de kötü vardır. Bir durumda sadece bir etik vardır ve bu nedenle somuttur. Burada soyut bir etik yoktur. Soyut bir etik, ancak iyi bir vicdan olabilir. Temel olarak etik olmayan bir durumda kişinin etik olabileceğini varsayar. Bu bağlamda Sartre, Hristiyanların eşitlik ve özgürlük anlayışını eleştirir ve bu eşitlik ve özgürlüğün sahte olduğunu ileri sürer. Çünkü Hristiyanlık, herkesi bir ve aynı efendinin kölesi olarak eşit kabul eder. İlkesi Rab olan bir dinde, özgürlük nasıl olabilir? Bu durumda özgürlük, tamamen bizi yaratan Tanrı'ya ait olur (Sartre 1992b: 7-18).

Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinin sonunda bir etik geliştireceğinin haberini verir, ancak ilan ettiği bu eseri, yaşamı boyunca yayınlamaz. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te ontolojinin kendi başına ahlaki yönergeler formüleştiremeyeceğini belirtir. Ontoloji, bir durum içindeki insan gerçekliği karşısında, sorumluluklarını üstlenecek bir etiğin ne olacağını sezinlemeye imkân vermesine karşın, sadece olanla ilgili olduğu için onun işaret kipliklerinden buyruk kipleri çıkarmak mümkün değildir (Sartre 2014: 732). Sartre'ın, *Varlık ve Hiçlik* eserini, fenomenolojik yöntemle yazdığı düşünülürse bu yöntemin, etik alanda işlevsel olup olmadığı da önemli bir meseledir. Fenomenoloji, etik durumu betimleyebilir ancak yapılması gereken şeyi bildirmez. Ne olması gerektiği ile ilgili belirli etik soruları mümkün kılan ilkel etik deneyimlerini araştırabilir ancak bu soruların kendileri ile başa çıkamaz. Fenomenolojik yöntemin, betimleyici niteliği ile normatif etik tarafından ortaya konulan kuralcı sorular arasındaki uyumsuzluk, normatif etik konularında çalışan ahlak filozoflarına, fenomenolojinin neden hitap etmediğini de açıklar. Fenomenolojik yöntemin tanımlayıcı özelliği, fenomenolojinin etiğe uygunluğunu, koşulları niceliksel değerlendirme rolüyle sınırlamaktadır. Bu koşullarda fenomenolojinin etik alanda nasıl bir rol oynadığı önemli bir meseledir. Bu bağlamda Baiasu, yerinde saptamayla fenomenolojinin, etik yargıların önermelerini açıkça belirterek, bu kararların uygun bir şekilde değerlendirmesi için gerekli olan yorumlayıcı bir işlevi, yerine getirebileceğini iddia eder. Dahası, fenomenoloji, bu varsayımların statüsünü belirleyerek, diğer bir deyişle deneysel, normatif, teorik veya başka bir türe ait olduklarını belirleyerek, yargıların geçerliliğinin değerlendirilmesi için önemli bir rehber oluşturabilir. Fenomenoloji, bu iki anlamda, normatif etik

konularda hayati bir rol oynayabilir (Baiaşu 2004: 22-23). Böylece, fenomenolojik yöntem, bireye, seçimlerinde, somut olanla bağıını koparmadan, yol gösterebilir.

Sartre, mutlak bilginin imkânsızlığı tezinden hareketle, etiği, bilgisizlik prensibi üzerine kurmak gerektiğini bildirir (1992b: 12). O'na göre, bilgi, özellikle de değerlere dair bilgi mutlak değildir. Değerler, insana, topluma ve çağlara göre değişir. Değerlerin yazılı olduğu herhangi bir yer yoktur. Kişi, kendini, değerlerin yapıcısı olarak görmelidir. Bu bağlamda değerlerin kaynağı insan olmalıdır. Değerler, kişinin öznel değerlemelerinden oluşur. Herhangi bir şeyin değerini, kişinin, seçimleri belirler. Değer, seçimle belirlendiğine göre, bir şeyin, kendi başına iyi ya da değerli olduğu varsayımı geçerliliğini yitirir. Bu değer anlayışında kişi, iyi bildiği ya da zannettiği şeylere değer yükler. Bu da ancak edim içinde ortaya çıkar. Böylece Sartre, iyiyi, apriori kabul etmeyerek, kişinin, kendisinin yapmak zorunda olduğu bir şey haline getirir. Bu, şüphesiz ki bir edimin amacı olduğunu gösterir. Fakat aynı zamanda iyinin, edimden ayrı varolmayacağını da gösterir. İyi, edimin dışında değil, edimle birlikte ortaya çıkar. Böylece edimin, önceden verili bir iyi üzerine inşa edilmesi söz konusu olmayacağından, kendi içinde ve kendi başına varolan Platonik iyi, bir anlam ifade etmez.

Buna karşın iyinin, varlığın ötesinde bir şey olduğu söylenebilir, ancak o zaman bu bir varlık olur ve kişiyi, tümüyle kayıtsız bırakır. Kişi, onunla ne yapacağını bilemeden yanından geçip gider. İyi, kişinin, sahip olduğu bir şey olmaktan ziyade yapmak zorunda olduğu bir şeydir. Benzer şekilde adil olmak, adalete sahip olmak değil onu, hâkim kılmak ya da onu uygulamaktır. Çünkü adil olma gibi bir öz yoktur. İyi, edim içindeki bir öznellikten ayrı düşünülmemesine rağmen bu öznelliğin de ötesine geçer. Edimin öznelliği, onun her zaman bir öznellikte ortaya çıktığını gösterir ve hiçbir zaman kendini bu öznelliğe dışardan empoze etmez. Ancak evrensel özü itibariyle öznellikten bağımsız olduğu için de nesneldir. Karşılıklı olarak herhangi bir edim, özünde ya da başlangıcında, iyinin seçimini varsayar. Sartre'a göre, iyinin göstergesi, çaba göstermek değildir, önemli olan eylemektir, zorluk içerisinde eylemek değildir. Bu, insanların neden iyi ile en çok çaba gerektiren şeyleri karıştırdıklarına örnektir. Şayet çaba, bir tür sofuca bir egzersiz biçimi olarak kabul edilirse, jimnastikte, bir jimnastikçinin bugün on tekrar, yarında yirmi tekrar yaptığında her zaman bir kazanımı vardır. Ama etikte böyle bir

kazanım yoktur, her şey yenidir. İyinin olup olmaması önemli değildir, gerekli olan iyinin, kişiyle olmasıdır. Gerçekte öznellik hakkında belirsizlik vardır. Kesin olan iyinin, belli bir insan gerçekliği tarafından yapılmak zorunda olmasıdır. Fakat bu, ben'in bireysel gerçekliğinin mi yoksa somut insanlık gerçeğinin mi sorunudur? Kişi, evrensel olan iyiyi, insan totalitesi içinde eritebilirse ideal olan iyi de, bu totalitenin yaptığıının sonucu olur. Fakat bu somut insanlık gerçekliği, parçalara ayrılmış bir totalitedir. Hiçbir zaman bir sentez olarak varolmaz. Böylece iyiyi yapan insanlık ideali imkânsızdır. İyinin evrensellik niteliği, ötekini olumlamayı zorunlu olarak ima eder. Kişi somut öznelliğinde, başkalarına karşı iyi olanı yapmak zorundadır. İyi kavramı, bilinçte ve hatta eylemde çoğulculuğu benimseyerek, evrenselliğini korur, fakat yapılmak zorunda olan gerçekliğini kaybeder çünkü şu anda, her bir somut öznellik için bir dışarıdır. Kişi, yapmak zorunda olduğu şeyleri her zaman kendi için yapar fakat bunlar, aynı zamanda başkalarının da yaptıkları şeylerdir. Bunlar aynı zamanda hem doğal hem de doğaüstüdür. İyi, somut öznelliklerin, dünyada aradıkları şeydir. Kişinin dışında, başkaları da, iyi denilen şeyi araştırırlar. Hatta onların öznellikleri, kişiye düşman bile olsa onlar da iyiyi ararlar. Bu, sadece idealim değil, aynı zamanda başkalarının ideali haline gelmesi de benim idealimdir (Sartre 1992b: 555-557). Hiç kimse iyiyi, iyi aşkına istemez. Bu bağlamda insan, doğuştan ne iyi ne de kötüdür. İnsan doğasında, doğuştan getirilen iyi ya da kötü bir öz yoktur. Gerçekte insan, dünyaya geldiğinde hiçbir şeydir. Bir şey olabilmesi için kendini belirlediği tasarıya göre oluşturması gerekir. Bu tasarı sonucu ortaya çıkan insanın, kendini oluştururken yarattığı değerlerin evrensel olup olamayacağı sonradan görülür.

Böylece Sartre da iyi, verili olmayan ve edimler sonucunda ortaya çıkan bir durumdur. Bir edimin, iyi ya da kötü olduğuna, ancak gerçekleştikten sonra karar verilebilir. Geleneksel Tanrı anlayışını benimseyenler açısından, iyinin ne olduğu belirtilmiştir. Bir edimin, iyi olup olmadığını söylemek için gerçekleşmesini beklemeye gerek yoktur. Buna karşın, Tanrısal iyinin, somut alanda ortaya çıkacak her olası durumu kapsadığı söylenemez. Somut alanda, pek çok özne, durum ve edim vardır. Şayet Tanrısal iyi, somut alanda olası her duruma ilişkin bir iyi belirtmiş olsaydı sorun kalmazdı. Ancak durum böyle değildir. Tanrısal iyi, olası her durumu dikkate alamayacak kadar genel bir iyidir. Böyle bakıldığında, Sartre'ın akıl yürütmesi makuldür. Her edim, farklı durumlarda ve farklı özneler tarafından

yapıldığı için sonucunu kestirmek zordur. Sartre'ın gözünde iyi, öğrenilen bir şeydir. Deneyimlerle edilen alışkanlıklar, benzer durumlarda, benzer sonuçlar çıkacağını gösterir. Böylece alışkanlıklar sayesinde elde edilen iyinin, evrensel olması mümkündür. Yoksa Sartre açısından, en başta, verili bir iyi düşünülemez. Öyleyse bir iyinin, evrensel olması, pek çok bireysel deneyime bağlıdır. Bu deneyimlerden elde edilen alışkanlıklar, zamanla evrensel iyi olarak belirebilir. Böylece benzer edimi deneyimleyen bir kişi için bu deneyim, artık verili bir iyi olur. Çünkü önceki deneyimler, o durumda iyinin ne olduğunu göstermiştir.

Bu bağlamda Sartre'ın, kişiye, nasıl yaşayacağı konusunda fikir verip vermeyeceği dolayısıyla da etik bir teoriye sahip olup olmadığı, önemli bir meseledir. Etik alanda Sartre varoluşçuluğunun taşıyıcı sütunları, özgürlük, seçim ve edim olduğu söylenebilir. Edim olmadan özgürce yapılan seçimin de anlamı yoktur. Sartre, güncel konulara ve olaylara felsefî görüşlerini uygulamak suretiyle siyasi ve sosyal tartışmalara dâhil olur. Felsefeye yönelik bu pratik yaklaşım göz önüne alındığında, filozofların, varoluşçu etik teori olasılığı konusunda şüphe duymaları çelişik görünmektedir. Bu anlamda bu şüpheliğin dayandığı iki neden vardır: İlki, varoluşçuluğun sadece betimleyici nitelikte olmasıdır. Bu felsefenin temel itici gücü, dünyanın unsurlarını, kendilerine gördükleri gibi betimlemeye ve kategorize etmeye çalışmaktır. İkincisi, varoluşçuluğun, yaygın biçimde ahlaki öznelcilik biçimi olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Ahlaki öznelciliğe göre, ahlak, yalnızca bireysel tercihler meselesidir. Bir kişinin ahlaki tercihlerini diğerlerinden daha iyi veya daha kötü olarak değerlendirmek için nesnel bir ölçüt yoktur (Crowe 2004: 29).

Gerçekte varoluşçuluğun, ahlaki öznelcilik olarak yorumlanmasına Sartre'ın, değerler hakkındaki bazı yorumları destek verir görünmektedir. *Varoluşçuluk ve Hümanizm*'de Sartre, varoluşçuluğun ahlaki öznelcilik olarak yorumlanmasını destekleyen bir hikâye anlatır. Hikâye, manevi bir ikilemde kalan bir öğrencinin Sartre'dan yardım istemesiyle ilgilidir. Öğrenci, Özgür Fransız Kuvvetleri'ne katılmak üzere İngiltere'ye gitmek veya yaşlanmakta olan annesine bakmak için Fransa'da kalmak arasında bir seçimle karşı karşıya kalır. Her seçenek, kendisine göre farklı bir manevi cazibeye sahip olduğu için, Sartre'dan bu pratik ikilemin nasıl çözülmesi gerektiği konusunda tavsiye ister. Sartre, öğrencinin durumunu düşündükten sonra çok yardımcı olmayan bir öneri ile karşısına çıkar: Siz

özgürsünüz, öyleyse seçin (Sartre 2007a: 30-31). İlk bakışta, Sartre'ın cevabı, ahlaki öznelcilik biçimini destekler gibi görünür. Sartre, bu tür durumlarda hiçbir ahlaki teorinin, öğrencinin nasıl davranması gerektiği konusunda yardımcı olamayacağını kabul eder. Basitçe, ahlaki değerler öyledir ki, her zaman tek bir eylem yoluna işaret etmezler. Ayrıca, Sartre, özgürlüğe değer verme ihtiyacının, bu şekilde gerçekleştirilmesi, yalnızca kendi özgürlüğümüze değil, başkalarının özgürlüğüne de uzanır. Başka bir deyişle, özgürlüğü, tamamen sübjektif bir değer olarak görmek, mümkün değildir. Bunun nedeni, özgürlük değerinin, diğer ahlaki aktörlerin ihtiyaçları ve arzuları hakkındaki farkındalığımız vasıtasıyla, tecrübe edilmesidir. Sartre'ın özgürlük fikri, kişinin ahlaki potansiyelinin farkına varması bakımından önemlidir (Crowe 2004: 29-30).

1.3.1. Değerler

Sartre, değeri, değer olmayandan hareketle açıklar. Bu amaçla, *ciddiyet ruhu* olarak adlandırdığı değerleri eleştirir. Ciddiyet ruhu, değerleri, insan öznelliğinden bağımsız, aşkın veriler gibi düşünerek, onların 'arzulanabilir' vasfını, şeylerin ontolojik yapısından alıp sıradan maddi oluşumlarına aktarır. Nitekim ciddiyet ruhu açısından ekmek, insan için, besleyici olduğu için arzulan bir şeydir. O'na göre, insan, varlığı, rastgele araştırır; özgür tasarı olan bu araştırmadan kaçınırsa önceden belirlenmiş görevler tarafından kendini oluşturmak zorunda kalır. Bu bakımdan ciddiyet ruhu, nesneleri, dilsiz gereklilikler olarak göstererek, bu gerekliliklere edilgin bir şekilde boyun eğmeyi ister. Sartre'a göre, değerlerin bu şekilde anlaşılmasının nedeni, insanın sorgulamayan tutumudur. O zaman bu tutumdan vazgeçmek gerekir (Sartre 2014: 733). Ciddiyet ruhunun bakış açısı, nesneldir ve her şeyi olgulara indirger. Örneğin, ciddiyet ruhu, adalet ve dürüstlüğü, insan seçimlerinden ve arzularından bağımsız bir değere sahip gördüğü gibi, insanları da içkin bir değere sahip görür. Başka bir deyişle, hiç kimse, adalete veya insana değer vermeyi seçmese dahi, ciddi kişi, onların nesnel özünde bir değere sahip olduğuna inanır (Anderson 2006: 4). Sartre da değerlerin, Platonik şeyler olmadığı görülür. Çünkü Platonik değerler, ciddiyet ruhunun bakış açısını yansıtır. Ciddiyet ruhuna göre, değerler, kendi başlarına değerlidir. Fakat Sartre için bu değerler, kişiye ait olmayan ve kişiyi baskılayan bir bilinç tarafından dile getirilir. Kişinin doğası, başkaları için aşkın nesnedir. Bu yüzden başkasının ortaya koyduğu değer, kişiyi

nesneye dönüştürür. Bu değerlerle bir doğaya sahip olan kişinin durumu, nesnel değerler karşısında var olmaktır (Sartre 1992b: 8). Verili değerler, kişilerin benzer şekilde eylemesi gerektiği varsayımını içerdiğinden kişinin, otantik bir varoluş gerçekleştirmesine izin vermez. Böylece insan, ayrıcalıklı bir varoluşa sahip olmayan değeri bir veriden fazlasını ifade etmeyen bir varlık olur.

Sartre, insanı ve değerleri, ciddiyet ruhunun nesneleştirici ve indirgeyici bakışı yerine, özgürlüğün, dinamik ve öznelci bakışla kavramaya çalışır. Bu anlamda, insana, değerlerin var olmasına aracılık eden varlık olduğunu keşfettirmek ister. Bu düşünce, ahlak failine, özgürlüğü ile kendi bilincine varmasını ve kendini, değerlerin yegâne kaynağı olarak keşfettirir. İnsan, ciddiyet ruhunun karşısına, iç daralması içinde fark ettiği özgürlük ile çıkar. Özgürlük, kişinin angaje olduğu dünyadan bağlarını koparması ve verili anlamların olumsuzlanmasından doğar. Bu bakımdan özgürlük, değerleri, dünyadaki verili anlamlardan hareketle kavrayan, değerlerin güven verici durumuyla yetinen, ciddiyet ruhunun karşısında yer alır. Ciddiyet halindeyken kişi, kendini, nesneden hareketle tanımlar. Özgürlüğün, dünyaya verdiği anlamı, verili anlamlardan gelen, mecburiyetlerini ve varlığını kuran olarak kavrar. Aksine özgürlük halinde, kendini, hem tümüyle özgür hisseder, hem de dünyanın anlamının kendisinden geldiğini kavrar (Sartre 2014: 85,733-734). Böylece Sartre'ın savunduğu ahlak, ciddiyet ruhu içinde yer alan tutumları, davranışları ve uygulamaları aşma yeteneği ile bağlantılıdır. Kişi, içinde yaşadığı toplumu ya da dünyayı, iyileştirmek için özgürlüğü merkezi değer olarak almalıdır (Kováčová 2015: 111).

Bu noktada kişinin, hem özgürlüğünün bilincine varması hem de kendini değerlerin kaynağı olarak görmesi ve bundan sorumluluk duymasına neden olan içdaralmasının (sıkıntı, bunaltı), çok önemli olduğu ve iki farklı durumda ortaya çıktığı görülür. Özgürlük ile iç daralması arasında doğrudan bir ilişki kuran Sartre için iç daralması, ilkinde, özgürlüğünün bilincine varan insanın durumu olarak ortaya çıkar. İnsan, özgür olduğunu fark ettiğinde içdaralması yaşar. İkincisinde ise insan, kendini, değerlerin kaynağı olarak görmesi ve bundan sorumluluk duymasıyla ortaya çıkar. Sartre da değer, bir varlığa sahip olmadığından, varlık olmak bakımından bir eksikliktir. Tanrı'yı da yok sayınca, değerlerin kaynağı olarak kendi-için varlığı gösterir. Bu bakımdan değerler, kendi-için varlığa, deyim yerindeyse musallat

olmayı hiçbir zaman bırakmaz (Sartre 2014: 732). O zaman, kendi-için varlığın eksiklik olması, bu eksikliği, değer yaratarak tamamlaması söz konusudur. Dolayısıyla insanda var olan bu eksikliğin, değerlere kaynaklık ettiği söylenebilir. İnsan, “bağlandığı bu dünyada, edimleriyle, değerleri avlanacak keklikler gibi havalandırır” (Sartre 2014: 84). Bu da gösterir ki, birey, değerleri, edimleriyle keşfeder. Örneğin, dürüstlük değeri, kişi dürüst denilen davranışlar yapmadan önce böyle bir değer yoktur. Nitekim kendilerini ‘dürüst’ diye adlandıran kişiler, ahlaki değerler üzerine uzun uzun düşündükten sonra dürüst olmayı seçmezler ama dünyada varoldukları andan beri, anlamı dürüstlük olan davranışlar sergileyerek dürüst olmakla bu kavrama varlık kazandırır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Sartre, değeri, varlık olarak görmez. *Değerin varlığı, değer olmaktır, yani varlık olmamaktır.* Değerlere, varlık kazandıran insandır, dolayısıyla değerlerin, insandan önce bir varlığa sahip olduğu söylenemez. Bu anlamda değer, varlığın ötesinde görülür. “Değer, pour-soi’nin, ne için olduğunu açığa çıkaran, onun tam bağrında ona musallat olan kendidir. Bilincin, bizatihi varlığıyla, her an kendinin ötesine geçerken yöneldiği üstün değer, kendi’nin temeli olan, özdeşlik, saflık, süreklilik gibi vasıflarıyla birlikte kendiye ait olan, mutlak varlıktır” (Sartre 2014: 147-148).

Ancak insanı, değerlerin kaynağı olarak görmeye engel olan ve onların nesnel gereklilikler olarak görmeye neden olan pek çok korkuluğun varlığına işaret edilir. Bu korkuluklar, kişiyi, içdaralmasına karşı koruyarak, ona değerlerin kendi başına varlıklar olduğunu duyumsatır. Sartre, değerleri, çimenlere basmayı yasaklayan uyarı levhalarına benzetir. Bu uyarı levhaları, çalar saatler, polis memurları gibi çok sayıda ve kişiye yapması gerekeni söyleyen levhalardır. Bu korkuluklar sayesinde kişi, sorumluluktan ve içdaralmasından kurtularak güvende olduğunu düşünür. Ancak durum, zannedildiği gibi değildir. Kişi, bu korkuluklara göre eylese bile, kendini, edimlerinin nedeni olmaktan alıkoyamaz. Çünkü kişi, edimleri üzerine düşünmeye başladığında, kendini, birdenbire çalar saate anlam veren, bir uyarı levhası nedeniyle bir çiçeklikte ya da bir çimenlikte yürümeyi yasaklayan ve en nihayetinde gereklilikleri aracılığıyla eylemini belirlesinler diye, değerlerin varolmasını sağlayan kişi olarak keşfeder. Kişi, varlığını oluşturan biricik ve ilk projenin karşısında, tek başına ve içdaralması içinde belirir. Bütün engeller, bütün korkuluklar özgürlüğünün bilinciyle yıkılır. Kişinin, değerlere, varlık verenin kendisi olduğu gerçeğine karşı

başvurabileceği hiçbir değer yoktur. Kişi, hiçlikle, dünyadan ve özünden kopartılmış bir halde, dünyanın ve kendi özünün anlamını gerçekleştirmek zorundadır (Sartre 2014: 84-85).

Sartre da insan, ne olduğundan sorumludur ve bu sorumluluk, beraberinde seçmeyi de getirir. Seçim, kişinin, kendini oluşturmak içindir, ancak bu seçimler, sadece kişiyi değil başkalarını da etkiler. Bu anlamda seçim, kişiyle sınırlı tutulmaz. Kişi, olmak istediği kimseyi yaratırken aslında yalnızca kendini değil, aynı zamanda olmasını istediği bir imajı da yaratır. Sartre'ın, burada Kant'ın etiğine benzer bir görüş bulduğu söylenebilir. *Her birimiz öyle eylemeliyiz ki eylemimiz sadece bizim için değil bütün diğer insanlar için geçerli bir yasa olsun.* Böyle bir biçim önermekle birlikte, emirlerin içeriğini geri çeker. Başka bir deyişle, birey, tüm insanlar için neyin iyi olacağını düşünerek hareket etmelidir, ancak bunun ne olduğu, özellikle, kodlamaya izin verecek bir biçimde belirlenemez. Sartre, kişinin, kendini, otantik, sorumlu ve böylece özgür olacak şekilde seçmek gerektiğini belirtir. Kişi, bunu ancak kendini tanımlayarak, hareket ederek, doğaçlama yaparak gerçekleştirebilir (Natanson 1952: 375). Kişi, şöyle ya da böyle olmayı seçmekle, bir bakıma, seçtiği şeyin değerli olduğunu, belirtir. Çünkü kişi, hiçbir zaman kötüyü seçmez. “Hep iyiyi (iyi sandığımızı) seçeriz. Herkes için iyi olmayan şey, bizim içinde iyi olmaz” (Sartre 2010: 41). Böylece, insan hem kendi için hem de başkaları için iyi olanı seçer. Bu anlamda, her pour-soi, kendi varlığında, insan türünün varlığından sorumludur (Sartre 2014: 616). İlke olarak, Sartre, kişiye ne yapacağını ya da neyi iyi olarak alması gerektiğini söylemez. Neyin iyi, adil, gerçek ve güzel olduğuna kendi başına verir. İnsan, belirsizlik dünyasındadır. Bütün mesele, bu kararın keyfi olmadığını bilmektir. İnsan, içeriği belirlemelidir, ancak zorunluluk biçimi vardır: Kişi, sorumluluk çerçevesinde, zorunluluğun belirleyiciliği içinde seçer. Özgür olmak, o halde, özgürlüğünü seçmek değil, her halükârda otantikliğini elde etmek, yani bilinçli tercihler yapmak demektir (Natanson 1952: 375).

Sartre'a yöneltilen bir eleştiride değerler, insanların seçimine bağlı olduğuna göre, aslında ciddiye alınacak şeyler değildir şeklindeki bir itiraza karşılık Sartre, çaresiz bir şekilde Tanrı'yı yok sayınca, değerleri seçip ortaya çıkaracak başka birinin bulunması gerektiğine sığınır. Kaldı ki, Sartre'ın, değerleri, insan yaratımı görmesi hayatın önsel bir anlamı olmadığına bir vurgudur. Kişi yaşamazdan önce

hayat bir şey değildir, ona anlam kazandıran kişidir. Doğrusunu isterseniz, değer denilen şeyde kişinin seçtiği bu anlamdan başka bir şey değildir. Böylece Sartre, bu değer ve anlamla bir insanlık topluluğu, bir kamu yaratabileceğini iddia eder (Sartre 2010: 73).

Sartre, Tanrı'yı ortadan kaldırmakla, değer in önsel anlamını da ortadan kaldırır. Kişi adına, iyiyi düşünecek sonsuz ve yeterli bir bilinç (yani Tanrı) olmadığından iyi diye önsel bir şey de olmaz artık. Çünkü iynin var olduğu ve kişinin dürüst olması, yalan söylememesi gerektiği hiçbir yerde yazılı değildir (Sartre 2010: 47). O zaman, doğru, iyi, adalet gibi değerler bireysel deneyimlere göre belirlenir. Ters i yönde düşünürsek, değerler, verili bir içeriğe sahipse, bu içeriğe göre eylemek gerekir. O zaman da insanın değeri sorunu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Sartre'a göre, insan bir masadan, taştan, ottan farklıdır. İnsanı, bütün bu varolan şeylerden ayıran şey, bilinçtir. Bilinçli insan, verili değerlerle değil, belirlediği değerlere göre eyleyerek özel bir varoluşa sahip olur.

Sartre'da etik alandaki değerler, özgür insanlar tarafından yaratılır. Böylece insan varlığı tanımından, bir ahlak yaratma fikrine ulaşılır. Özgür seçime dayalı eylemler, iyi veya olumludur. Bu nedenle insanlığın tamamı, evrensel bir ahlakın oluşturulmasında yer alır. Sartre için her bir insan, bilinç ile özgürlüğü elde eder. İnsan seçimlerinde özgürdür, yani ne seçeceğine kendi karar verir ancak seçim her zaman zorunludur. Seçimi zorunlu kılan şey, özgürlüktür. Özgür seçimle oluşan eylem, insanın ne olduğunu belirttiği için, kişi, otantik olmayı gözardı etmeden sorumlu davranır. Sartre için, ahlak, basitçe, insanın yaptığı seçimlerin bir ürünüdür (Martone 2014: 4). Böylece sorumluluk, herkesin bizim gibi davranıp davranmayacağı meselesidir. Açıktır ki Sartre, gelişime ve ileriye doğru bir harekete inanmaz. Çünkü ilerleme bir düzeltmedir. İnsan ise değişen bir durumlara karşın hep aynı insandır (Sartre 2010: 68). İnsan, genellikle aynıdır, daha iyi ya da kötü olmaz. Bu iyileşmenin, ilişkide olduğu hiçbir nesnel kıyaslama olmadığı için, hangi insanın daha iyi hale geleceğine ilişkin, şey yoktur. İnsan, daima değişen bir durumla karşı karşıyadır ve seçim her zaman durumun bir seçkisi olmaya devam etmektedir. Böylece insanın geleceği sürekli açıktır. Her şey olabilir ve ne olursa olsun mazeret gösteremez (Kováčová 2015: 110).

Değerler, öznel seçimlerin ürünü olmakla beraber, varoluşun özden önce gelmesi ve kişinin tasarısına göre var olmak istemesi ile bu tasarı herkes için, bütün çağı için bir değer ve geçerlik kazanır, böylece kişinin sorumluluğu, düşünülemeyecek kadar büyük olur. Öte yandan kişi, yaptığı seçimle, bir yaşam biçimini de seçer. Örneğin, bir işçi, sosyalist olmayı değil de bir Hristiyan sendikasına girmeyi seçerse, bu seçim beraberinde alınyazısına katlanmayı, tevekkül etmeyi ve boyun eğmeyi salık verecektir. Üstelik bu seçişiyle, yalnız kendini bağlamakla kalmaz, bütün insanlığı da bağlar (Sartre 2010: 42). Sartre, insan tasarılarının çok çeşitli olduğunu vurgulasa da hiçbirinin tümüyle kişiye yabancı gelmeyeceğini ileri sürer. Çünkü bu tasarıların tamamı, kişinin, ya bu sınırları aşması, geriye itmesi, inkâr etmesi ya da onlara uyması için birer deneme olarak ortaya çıkarlar. Böylece her tasarı, ne denli bireysel olursa olsun, sonuçta evrensel bir değer kazanır. Yani bireysel tasarılar evrenselleşebilir. Sartre’a göre kişi, bir Avrupalının, Çinlinin, Hintlinin, hatta Afrikalının da tasarısını anlayabilir. Örneğin 1945’te yaşayan bir Avrupalı, durumunu kavradıktan sonra kendi sınırlarının ötesine geçerek bir Çinlinin, Hintlinin veya Afrikalının tasarısını yeniden kurabilir. Hatta bir aptalı, çocuğu, yabaniyi ya da yabancıyı dahi anlamının her zaman bir yolu vardır, yeter ki kişinin onlar üzerinde yeterli bilgisi olsun. Sartre, bu anlamda, insanın bir evrenselliği olduğuna inanır. Böylece her tasarımın, herkesçe anlaşılabilir olmasından, bu tasarıların evrenselleşebileceği sonucuna ulaşılır. Ancak bu tasarıların, insanı, sonsuza kadar belirlemesi kabul edilmez. Ne var ki bu evrensellik, önceden verilmez, her gün kurula kurula oluşur (Sartre 2010: 63). Böylece Sartre, *bireysel tasarıların evrenselleşebilirliğini*, bu tasarıların *anlaşılabilirliğine* dayandırır. Bununla birlikte, evrenselliği, sadece bu tasarıların anlaşılabilirliği olarak görmemek gerekir. Dahası bize göre, değerlere evrensellik kazandıran şey, Sartre’ın sorumluluk düşüncesidir. Çünkü sorumluluk, örtük bir biçimde, insanlığı da bir bütün olarak düşünerek eylemde bulunmayı içerir. Diyelim ki kişi evlenmek ve çocuk yetiştirmek ister. Evlenme, yalnızca kişinin durumundan, tutkusundan ya da isteğinden kaynaklansa bile kişi, bununla yalnızca kendini bağlamış olmaz, bütün insanlığı da tekli evlenmeye bağlar. Yani kişi, kendini seçerken gerçekte insanı seçer (Sartre 2010: 42). Böylece bireysel edimler, bütün insanlığı bağlayacak, evrensel sonuçlar üretebilir. Daha açık ifade edilirse, kişinin seçimleri, öznellikten

kaynaklansa dahi ya da kişi kendi tasarısını, 6znellik temelinde oluştursa da sonuçta bu tasarı, b6t6n insanları bağlayan bir sonuç 6retebilir. Yalnız bu evrensellik, verili birtakım değerlerden kaynaklanmaz. Yani bu değerler, verili ve herkes tarafından yapılmak zorunda olan şeyler değildir.

Ancak burada bireysel edimlerin evrensel olmasını sağlayacak şeyin ne olduğu, 6nemli bir sorundur. Başka bir ifadeyle herkes, bireysel edimlerinin sonuçlarını hesaba katarak eyleyip eylemeyeceği sorundur. Ya da herkesin bireysel edimlerinin sonuçları konusunda içdaralması yaşayıp yaşamayacağı sorundur. 6nk6 evrensellik ile içdaralması arasında çok yakın bir ilişki vardır. O zaman 6zg6r eylemin neden olduğu bu içdaralmasını (sıkıntı, boğuncu), herkesin yaşayıp yaşamayacağı sorununa Sartre'ın getirdiği 6z6m 6nem kazanmaktadır. Hemen belirtelim ki Sartre için, bağlanan ve yalnızca olmak istediği şeyi seçen kişi, o derin ve t6mel sorumluluk duygusundan kutulamaz. İ daralmasını herkes yaşar ancak bundan kaçtıklarını d6ř6nen insanlar da vardır. Sartre'a g6re bu insanlar, yaptıklarının yalnızca kendilerini bağladığına ya da sorumlu kıldığına inanan ve sadece kendilerini kandıran korkaklardır (Sartre 2010: 43; Sartre 2014: 85). Kendilerini kandıran bu insanlar ya tutkularının ve mazeretlerinin arkasına sığınır ya da belirli deterministik doktrinler icat ederek kendilerini aldatmanın bir yolunu bulurlar. Ancak bu insanların, kendilerini aldatmalarının nedeni, içten olan bilginin belirsizliğidir (Kováová 2015: 109). Bu insanlar, g6ndelik ahlak kurallarına ve verili değerlere bağlı bir yaşam s6rd6kleri için bu bağlılık, hem onları g6vende tutar hem de onların değerler 6zerine d6ř6nmesini engeller. Bu bağlılığın verdiği g6venle, etik içdaralması yaşamazlar. Sartre'a g6re, sorumluluk duygusundan kaynaklanan bunaltıyı ve i daralmasını yaşamayan çoğu kimse, yaptığının yalnızca kendini bağladığına ve kendini sorumlu kıldığına inandığı için her koyunun kendi bacağından asılacağına inanır. Bu insanlara, ya herkes de sizin gibi yaparsa, o zaman ne olacağı sorulduğunda, herkes de b6yle yapmaz diye cevap verirler. Sartre'a g6re, b6yle s6yleyen kişiler, yalan s6ylemelerine ve kendi eylemlerine mazeret uydurmalarına rağmen ileri rahat değildir. Bu gerçeği g6z ardı etseler dahi bunaltı bu kişileri rahatsız edecektir. Sartre, Kierkegaard'ın bunu 'İbrahim'in bunaltısı', diye

adlandırdığını yazar¹¹ (2010: 43). Sartre’a göre, eğer kişiye, bir ses gelmişse onun bir melek sesi olduğuna yine kişi karar verir. Benzer şekilde, şu ya da bu edimin iyi olduğuna yine kişi karar verir. Onlardan herhangi birini yine kişi seçer. Hiçbir şey gerçekten kişiye İbrahim olduğunu söyleyemez; öyleyken kişi her an onunkilere benzeyen edimlerde bulunmak zorunda kalır. Sanki bütün insanlık gözlerini yaptığı şeye diker. Böylece kişi, ona göre davranmakta ve kendini düzenlemektedir. Üstelik bu, yalnızca kişiye değil, herkese de böyle görünür. Bu durumda Sartre, herkesin, “insanlık, edimlerime bakarak kendini ayarladığına göre, böyle hareket etmekte haklı mıyım? Yaptığım doğru mu? Diye kendine sorması gerekir” (Sartre 2010: 44). Sartre’ın belirttiği şekliyle bunaltının, insanı, eylemsiz kılan bir bunaltı olmadığı görülür. Sorumluluk duyan herkes, bu bunaltıyı yaşar. Örneğin, bir saldırı emrini veren komutan, bu emriyle, nice insanı ölüme atmanın sorumluluğunu da yüklenir. Gerçi üstlerinin verdiği komutlar olmasına rağmen bu sorumluluğu kendisi seçer; fakat çok geniş oldukları için yorumlanması gerekir. Bu yorumlama pek çok kişinin hayatıyla ilgilidir. İşte Sartre’a göre komutan, bu yorumlamayı yapmakla, bir karar verir. Komutan karar verirken ister istemez bir bunaltı, bir iç sıkıntısı hisseder, ama bu, yine de onun hareketine engel olmaz. Tam tersine, eyleminin baş koşulu olur. Çünkü bunaltı, onu, bir sürü olanakla yüz yüze getirir. Komutan, bu olanaklardan birini seçince, seçtiği şeyin değerli olduğunu bilir (Sartre 2010: 45).

O halde etik içdaralmasını, kimlerin yaşayıp yaşamadığını sormak gerekir. Sartre’a göre, bunu, sadece kendini, değerlerle temelde ilişkili olduğunu düşünen kişiler yaşar. Bu kişiler, ne zaman ki değerlerin kendi özgürlükleriyle var edildiğini kavrarlar, işte o zaman içdaralması ortaya çıkar. Çünkü değerler, ondan bir temel isterler, bu temel Sartre’a göre, insanın kendisidir. Fakat bu temel, kesinlikle *varlık* olmayacaktır, çünkü değer, ideal doğasını, kendi varlığında kurduğu zaman değer olmaktan çıkar ve kişinin istencinin heteronomisini gerçekleştirir. Böylece Sartre,

¹¹ Hikâyeye göre bir melek, Hz. İbrahim’e, oğlu İshak’ı kurban etmesini buyurur. Hani, gelip de, “Sen İbrahim’sin, oğlunu Tanrı’ya adayacaksın!” diyen varlığın, gerçekten bir melek olduğu bilirse, işler yolunda gidecek, sorulacak bir şey kalmayacak. Öyle olmadığı için insan sorar, “ bu sahici bir melek mi acaba? Ben sahiden İbrahim miyim?” bir melek gelmişse, onun gerçekten bir melek olduğunu kim ispatlayabilir bana? Kayıptan sesler duyarsam, cehennemden değil de gökten indiğini yahut bilinçaltından ya da hastalık durumundan geldiğini kim ispatlayabilir? Bu durumda kendi özel anlayış ve seçişimi insanlığa zorla kabul ettirmeye kim itebilir beni? Bkz: Jean Paul Sartre (2010). *Varoluşçuluk*. (Çev: Asım Bezirci). İstanbul: Say Yayınları. s. 43-44

değerin varlığını gerekliliğinden çıkarır, yoksa gerekliliğini varlığından değil. Böylece özgürlük değerlerin biricik temelidir ve kesinlikle hiçbir şey şu ya da bu değeri, şu ya da bu değerler dizgesini benimsemeyi doğrulamaz. Değerlerin var olmalarına aracılık eden varlık, insan olduğu sürece, o doğrulanamaz olandır. Ve kişi özgürlük bilinciyle, var olmayan ya da temeli olmayan değerlerin, temeli olduğunu farkettiğinde içdarılması içindedir (Sartre 2014: 83-84). Böylece Sartre, insanın etik içdarılması çekmesini, değerlerin, ondan bir temel talep eden *gereklilikler* olmasına bağlar. Daha açık söylenirse, değerler, insandan var edilmeyi isterler.

Dolayısıyla değerlerin kaynağına insanı koyması, Sartre'ın, nihilist olması için yeterli bir neden değildir. Çünkü Sartre, verili değerleri kabul etmemesine karşın insanlar tarafından yaratılan değerleri kabul eder. Öznel değerlerden hareket etmekle beraber en nihayetinde evrenselleştirilebilir değerlerin olduğuna inanır. Ayrıca değerlerin kaynağını değiştirse de, onları tamamen ortadan kaldırdığı söylenemez. Tanrı kaynaklı verili nesnel değerler yerine, insan kaynaklı öznel değerler benimser. Bu kaynak değişimi, Sartre'ı nihilist yapmak için yeterli bir neden değildir. Gerçekte insana anlamlı bir varoluş için gerekli olan değerleri yaratma imkânı verir. Değerin kaynağına insanı yerleştirmekle insana değer verdiği söylenebilir. Sartre'ın belirttiği gibi verili değerler yoksa bu, kişiye, ahlaki eylem olasılığını göstermektedir; çünkü kişiyi sorumlu tutar. Dolayısıyla kişiyi, etiğin anlamını yeniden düşünmeye ve yerden yeniden inşa etmeye iter. Bu nedenle, Sartre'ın felsefesi, Afyonoğlu'nun ifadesiyle, “etiği cennetten alır ve dünyada, insanlar arasına yerleştirir. Başka bir deyişle, etik, varoluşa yeniden yerleşmiştir” (2014: 132).

Ayrıca Sartre, ciddiyet ruhunun benimsediği verili değerlere göre eylemenin, otantik olmaya engel olduğunu belirtir. Otantik insanlar, kendi özgünlükleri ile özlüklerini oluşturmalarıdır. Dolayısıyla insanların, verili değerlerden hareket etmediklerinden emin olmak ister. Bununla birlikte, insanlar aynı şeyi, özgünlüklerini kullanarak özgün bir şekilde yapabilirler. Sartre için özgünlük, insan davranışının belirli ahlaki standartlara uygun olup olmadığını test eden, bir iç gözlem meselesi değildir. Tam tersine, dünyada, kendi anlamını yaratan tutkulu bir taahhüttür. Burada bir Çin atasözü kullanılabilir: Dünyada orijinal bir yol yoktur; insanların yürüdükleri yer, yol haline gelir. Buna göre, yol mevcut değildir yolu var eden, yürüme eylemidir. Yoldan ayrılan ayak izleri gibi görülen yol, insanın kimliğini veya

yaşamın anlamını belirleyen eylemin izleridir. İnsan, sağlam ve tam bir özveri ile seçmeli ve seçimleri tamamen kendine bağlı olmalıdır (Zhu 2016: 70-71).

Sartre, özgürlüklerini reddederek ciddiyet ruhuna göre eyleyen insanları, evrensel olanı yaratmaya engel oldukları için kötü niyetli kişiler olarak görür. Kötü niyet, kişinin, seçimlerini görmesini ve edimlerini engeller. Bu durumdaki kişi, ne özgürce seçer ne de sorumluluk alır. Nitekim Sartre, bu durumu *Sinekler* adlı oyunda, bazı karakterler aracılığıyla gösterir. Kötü niyet örneği olarak, Electra karakteri gösterilir. Electra, babasının intikamını alma cesareti gösteremeyen, bir anlamda özgürlüğünden kaçan böylece kötü niyeti açığa çıkaran bir karakterdir. Dolayısıyla, kendi değerini ya da evrensel olabilecek bir değeri de yaratamaz¹². Bu eserde görüleceği üzere yaşamın, önceden belirlenmiş bir anlamı yoktur.

Yaşamın anlamı ve insanın ne olduğu, içinde yaşanılan durumla doğrudan ilgilidir. Sartre'ın bu düşüncesi, durum tiyatrosu ile açıklamak uygundur. Bigsby'ye göre, durum tiyatrosunun amacı, karakterlerin, durum içinde nasıl yaratıldığını göstermektir. Bu tiyatro, insan seçiminin, radikal bir şekilde tehlikede olduğu, belirli bir durumu ortaya koyar. “İnsanın, belirli bir durumda, özgür seçimler yaptığı doğruysa, tiyatrodaki, basit ve insani durumlar ve bu durumlarda özgür bireylerin ne olacakları gösterilir. Böylece tiyatrodaki, kendini yaratan bir karakter, seçim anı, onu ahlaki bir koda ve bütün bir yaşam biçimine adanmış olan özgür karar gösterilir” (Bigsby'den aktaran Xiaoyi Zhu 2016: 165). Bigsby'ye göre, Sartre, ahlakın ve toplumsal düzenin meşruiyetini inkâr etmez. Sadece toplumsal düzenin ve ahlakın, insan hayatına anlam vermek için yetersiz görür. Ahlak, toplumsal düzen veya hukuk, insan hayatının önemli yönlerini temsil eder, ancak bu standartlara uymak, hayatı önemli veya anlamlı kılmaz. Örneğin, okul yasası, bir öğrencinin zamanında dershanede bulunmasını zorunlu kılabilir, ancak bu, öğrencinin kusursuz olduğu anlamına gelmez. Yasalar, insanları çalmaktan alıkoyabilir, ancak çalmamak bir insanı dürüst kılmaz (Zhu 2016: 76). Denilebilir ki, seçmek, kişinin bilincini olgusallık ile ilişkilendirmesidir Sartre'ın benimsediği durum içinde karakter belirlenir anlayışı, Antik Yunan Filozofu Aristoteles tarafından da dile getirilir. Aristoteles'e göre “doğru (adil) işler yaparak doğru (adil), ölçülü işler yaparak

¹² Bkz: Jean Paul Sartre (1985). *Sinekler*. (Çev: Tahsin Yücel) Ankara: Kuzey Yayınları. s.68.

ölçülü, cesurca işler yaparak cesur oluruz” (2008: 69). Kahramanın, duruma tepkisi, kişiliğini yaratır ve onu kendisi yapar. Her durum, kahramanın harekete geçeceği seçim kümesini sunar (Zhu 2016: 77). *Orestes* karakterinin karşılaştığı durumlar ve onun bu durumlara tepkisi, karakterini belirler. Örneğin Zeus’a: “Sen Tanrıların kralısın Jupiter, taşların ve yıldızların kralısın, denizin dalgalarının kralısın. Ama insanların kralı değilsin (Sartre 2007: 267) diyen *Orestes*, seçimini Tanrı’ya meydan okumada kullanır ve özgürlüğüne dikkat çeker.

Böylece *Orestes*, Tanrı karşısında özgürlüğünü ilan eder. Ancak aynı şeyler, *Electra* karakteri için söylenemez. *Electra*, üvey babasından intikam almak için yas törenine katılmayı reddeder. Özgürlük ister, ancak özgürlüğün getireceği sorumluluktan ‘başka biri gelecek beni kurtaracak’ diyerek kaçır. Böylece kader, kararlarını ve eylemlerini yönlendirdiği için ciddiyet ruhuna göre davranır (Sartre 1985: 43). *Orestes*’in, *Aigisthos* ve *Klytemnestra*’yı öldürmesi ile korkan *Electra*, cesur davranmayarak suçunu reddeder ve kötü niyetle karşı karşıya kalır (Sartre 1985: 71). En sonunda *Electra*, Jupiter’in empoze ettiği ahlak kanununu kabul eder ve özgürlüğünden feragat eder. *Orestes*, otantik seçimi gerçekleştirerek, varoluşçu bir kahraman haline gelirken, *Electra*, köle olur. Sonuçta Sartre için kahraman, ilk önce eylemler. Kişiliği, karakteri eylemden sonra yaratılır. Böylece, verili ahlaki değerlere meydan okuyarak kişinin eylemlerinin sorumluluğunu alması gerektiğini iddia eder. Ahlaki nitelik ve kişilik, açığa çıkarılacak bir şey değildir, ancak kahraman gerçek bir seçim yaptığında yaratılır (Zhu 2016: 83). Ya da kişi, kötü niyetli davranarak gerçeği gizlemeye ve kendini verili değerlere göre konumlandırarak özgür seçimler yapma sorumluluğundan kaçır ve kendini dış güçlerin karşısında pasif özne haline getirir (Sørensen 2010: 3).

Sartre’ın, varoluş felsefesi, normatif değer teorisi üretme ya da bir projenin değerini başka bir projenin değeri karşısında ayırmak için, herhangi bir zemine sahip olmadığı yönünde güçlü bir fikir vermektedir. Ancak olması gerekeni ortaya koymadığı doğru olsa da edim sonucunda ortaya çıkan durum, o edimin ahlaki anlamda değerli olup olmadığını gösterebilir. Böylece Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’te ortaya koyduğu etik, varoluşçu bir etiktir. Bu etikte, kişi, hali hazırda varolan herhangi bir ahlaki seçmeye yükümlü değildir. Etik olmanın seçimi, kendisi için zorunlu değildir. Özgür seçim, insan durumunun ve varoluşçu etiğin temelidir. Kişi,

ne olmak istediğini seçer ve bu seçtiği ile bir etik kurma problemiyle karşı karşıya kalır. Kişi, seçimleriyle eylemde bulunur, bu eyleme biçimi ile yaptığı etik, seçimi için bir gerekçe olarak işlev görür (Portman 1971: iv, 45).

Buraya kadar yapılan açıklamalardan denilebilir ki, Sartre, benliğin seçiminden önce ne belirli türden değerler ne de ahlak için objektif bir değer ölçeği verir. Değer ölçeği vermemesi felsefesinin iç tutarlılığı gereğidir. Zaten Sartre, hali hazırda var olan verili değerlerin, insanın, anlam ve değer sorununu yarattığına inanır. Buna karşın, Sartre, bireysel projelerin, karşılıklı yargılanma ihtimalini tamamen kapsam dışı bırakmaz. Buna göre bireysel projeleri, gerçeğe dayanıp dayanmamalarına göre karşılaştırır ve bir proje, gerçeğe dayanıyorsa mantıksal anlamda doğru, dayanmıyorsa hatalı olarak değerlendirme imkânı verir (Sartre 2010: 68). Sartre, objektif bir kriter vermese de açıklamalarından kriter olabilecek bir düşüncenin olduğu söylenebilir. Buna göre, herkes, insanlık, edimlerine bakarak kendini ayarladığına göre, böyle hareket etmekte haklı olup olmadığını ya da yaptığı şeyin doğru olup olmadığını (Sartre 2010: 44) sorduğunda, bu soru, örtük olarak bir kriterin olasılığına işaret eder. Sartre'a göre herkes, bu sorunun gerektiği sorumlulukla hareket ederse insanlığın yararına olacak şekilde edimlerde bulunur. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, bu düşünce, her birimiz öyle eylemeliyiz ki eylemimiz sadece bizim için değil bütün diğer insanlar için geçerli bir yasa olsun, şekline dönüşür. Sartre, böyle bir biçim önermekle birlikte emirlerin içeriğini belirlemez. Başka bir deyişle, kişi, tüm insanlar için neyin iyi olduğunu düşünerek hareket etmelidir, ancak bunun ne olduğu, özellikle, kodlamaya izin verecek bir biçimde belirlenmez (Natanson 1952: 375). Sartre için, bir projenin değeri o projeyi yaratan kişinin değeriyle ölçülemez. Bu bağlamda kişilerin kim olduklarına bakılmaksızın, projeleri değer bakımından eşittir. Bu anlamda insan projelerinin tümü, değer bakımından eşit olduğu söylenebilir.

Böylece Sartre etiğinin temel özelliği, bireyin seçim yapması ve sorumluluk duymasıdır. Kendinde iyi ya da kötü olan hiçbir eylem olmadığı gibi otomatik olarak layık olan hiç bir hedefte yoktur. Leddy'e göre, Sartre'ın ahlak kurallarında yeni olan, varoluşçu otantiklik erdemidir. Otantiklik, Tanrı emirlerinin yerini alır. Otantiklik, insan davranışlarını Hristiyanlıkta olduğu gibi, belli kurallara bağlamak yerine, bir yaşam biçimini gerektirir. İnsan öznelliğine dayalı bir etik, evrensel olarak

biçimlenme eğilimi gösterebilir (1957: 21). Bu da belirli bir şekilde yaşama zorunluluğunu gerektirir. Dolayısıyla, Sartre, varoluş ile bazen, *bulantı deneyiminin ortaya koyduğu absürd* varlığın aksine, gerçek veya otantik varlığı anlar. Burada varoluş, otantik yaşamın önemli bir parçası olan aşkın hedeflerin peşinde koşmayla eşdeğerdir. O halde Sartre için otantiklik, doğrudan insan varlığı ile ilgilidir. Otantik yaşam, belirsiz olan insan doğasını *gerçekçi bir şekilde* kavrayan bir yaşam biçimidir. Bu anlamda otantiklik, gerçekle yüzleşmek için bir tür dürüstlük veya cesarettir. Otantik olmayan kişinin yüzleşmekten korktuğu şey, aşkın amaçları gerçekleştirme zorunluluğu, bu hedeflerin kendi seçimi olduğunun farkında olması ve yaptığı şeyden sorumlu olması gerçeğidir. Sartre, otantikliği sadece insan gerçekliği ve dünyaya yönelik belirli bir tutumun kabul edilmesi olarak düşünmez, insanın, özgürlüğünü temin etmesi gerektiğini de söyler. Fakat gerçek varoluş, Sartre için, bir tutum varsayımının ötesinde özgür kararlar almaktır (Leddy 1957: 22-23). O zaman otantiklik, cesur bir şekilde özgür olmanın bilinciyle hareket etmektir. Bu bilinçle eyleyen otantik kişi, seçimlerinin herkesi bağlayacağını varsayarak eylemini her zaman iyiyi seçme yönünde belirler.

1.3.2. Özgürlük

İnsanın, anlam ve değeri meselesinde özgürlük önemli bir sorunsaldır. Sartre, bu sorunu, kendine özgü bir bakışla çözmeye çalışır. Bu amaçla, özgürlüğün iki boyutundan bahseder: Bunlardan ilki ontolojik, ikincisi pratik ya da etik özgürlüktür. Genel olarak bakıldığında özgürlük, politik ve etik alanda ele alınır. Ancak Sartre, bu kavramı, tamamen farklı bir alan olan ontoloji alanında ele alır. Bu alandaki açıklamalar, özgürlüğün temellerine, yani kaynağını yönelik açıklamalardır.

Ontolojik özgürlük, insanın, olumsuzlama veya hiçleme faaliyeti ile doğrudan ilgilidir. Çünkü kendi-için varlık olmanın imkânı, hiçleme faaliyeti ile mümkündür. Daha öncede ifade edildiği üzere, hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık, kendi-için varlıktır. Eğer olumsuzlama, insan gerçekliği ile dünyaya geliyorsa insanın, kendini ve dünyayı olumsuzlayabilmesi gerekir. Çünkü özgürlük, hiçlemenin (olumsuzlama) devamlı imkânıdır. Sartre'a göre, insan gerçekliği, kendi kendisinin hiçliğidir. Kendi-için varlık açısından olmak, olduğu kendindeyi hiçlemektir. Bu koşullarda özgürlük, hiçleyiştir. Bu hiçleyişle kendi-için varlık *varlık*

olmaktan yani bir öze sahip olmaktan kurtulur. Bu varlık, özgürlük sayesinde, kendisi hakkında söylenenden her zaman başka bir şeydir, çünkü en azından bizatihi bu adlandırmadan kurtularak, kendisine verilen ismin ötesine geçer (Sartre 2014: 529-530).

Öyleyse insanın, özgürlük olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu bağlamda “... Özgürlük, insanın gönlünde varolmuş bir varolmayandır (bir hiçtir) ve bu varolmayan (gerçekleştirmek istediği şey), insanı, kendi kendini oluşturmaya, kendi kendini meydana getirmeye zorlar” (Kuçuradi 2017: 5). Kendi-için varlık, kendini dışsal bir veriyle veya bir nedenle belirlemez. Bizatihi kendi-için varlık, kendini belirlemeden kurtararak özgürlüğünü kurar. Kendini, oluşacak bir doğadan hiçleme faaliyeti ile kurtararak özgür olur. Böylece özgürlük, insanın belirlenmemişliği. Belirlenmemişlik, aynı zamanda belirleme imkânı taşımaktır. Sartre, aynı şeyi kendinde-varlık için düşünmez. Çünkü bu varlık, belirlenmiş, olmuş bitmiş bir varlıktır, onun herhangi bir yerine işleyecek bir hiçlik yoktur. Yani kendinde-varlık, tamlık ve doluluk olduğu ve bir eksikliği olmadığı için hiçleme yapması imkânsızdır. Böylece kendini, kendinde-varlık gibi kavrayanlar, özgürlüklerini reddederler (Sartre 2014: 529-530). Özgürlükle, kendi-için varlık, sürekli hiçleme yaparak kendini olduğu şeyden kurtarabilmekte ve ne değilse o olan varlık olma imkânı elde ederek bir özün oluşmasına imkân vermez.

İnsan *olmak* için kendini seçer. Bu seçimde, insan, ne dışarıdan ne de içeriden hiçbir şey almaz ya da kabul etmez. İnsan, hiçbir türden yardım almadan, kendini varlık kılmak zorundadır. Bu nedenle de ontolojik özgürlük, insanın, kendini varlık kılma zorunluluğudur. Böylece özgürlük, bir *varlık* değil, *insan varlığı* olarak görülür. Yani özgürlük, insanın *varlık* hiçliğidir. Eğer insan, kendinde-varlık gibi önce bir doluluk gibi düşünülseydi, onda sonradan özgür olacağı birtakım anlar ya da psişik bölgeler aramak saçma olurdu: Tıpkı önceden ağzına kadar doldurulan bir kaptan, boşluk aramak gibi. Bu yüzden özgürlük, kendi-içinin varlığıyla birdir (Sartre 2014: 531-579).

Sartre ontolojisinde özgürlük, insan gerçekliğini anlamak için temeldir. Bu kavram, ‘varoluş özden önce gelir’ sözünü mümkün kılar. Bununla, insanın bir öze sahip olmadığı, önce dünyada var olduğu, sonrada özünü oluşturduğu ifade edilir.

Sartre, her ne kadar insan, kendi özünü oluşturur dese de aslında ortada, oluşmayan bir öz vardır. Çünkü insan, özgürlük sayesinde, her zaman olduğu şeyi aşarak ya da oluşan özü hiçleyerek, kendinin ötesine geçer ve söz konusu özün oluşmasına imkân vermez. Yani özgürlük, insanda sabit, değişmez bir doğanın oluşmasına izin vermez. Gerçekte öz için söylenebilecek olası tek şey, *geçici* ya da *anlık özlerin* oluştuğudur.

Bu bakımdan özgürlük ve hiçlik benzer işlevlere sahiptir. Özgürlük de hiçlik gibi henüz bir var olmayandır. Sartre'da saf hiçlik yoktur, yani onun bir varlığı yoktur. O halde özgürlük ve hiçliğin ortaya çıkması için bir var olanın olması gerekir. Daha öncede belirtildiği gibi, hiçlik, ancak varlık fonu üzerinde ortaya çıkmaktadır. Özgürlük de bir varolan üzerinde hiçleme yaparak varolur. Başka bir deyişle, özgürlük, hiçleme faaliyeti ile varlık kazanır. Hiçlik, insanı, *olduğu* şeyden ayırır. Kendi özünden, hiçlikle ayrılan insan, olduğu şeyden sürekli kopmaktadır. Nasıl ki varlık olmadan hiçlik olmazsa, insan da hiçlik olmadan kendi ile dünya arasındaki farklılığı görüp özgürlüğünün bilincine varamaz. Denilebilir ki, Sartre için ontolojik özgürlük, bilincin özgürlüğüdür (Asgill 2016: 61).

Bilinç, olduğu şeyi hiçleyerek hem varlığını hem de özgürlüğünü açığa çıkarır ve özgürlüğü bir değer olarak ortaya koyar. Her kendi-için varlığın, kendine ait bir projesi vardır ve bu proje ile kendini oluşturur. İşte kendi-için varlığın, kendini bu projeye göre oluşturması, özgürlük olarak anlaşılmalıdır.

Sartre'a göre, insan özgürdür, çünkü kendi değildir, yani ne olmuş ise o olan bir varlık değildir, ama kendine mevcudiyettir. İnsan, sürekli bir şey olma yönünde eyleyen, ama o olduğu şeyi de, her zaman aşan bir varolandır. Böylece bilinçli olan bu varlığın, sabit değişmez bir doğası ya da doğa olacak bir şeyi yoktur. Şu anda, olduğu şeyi, az sonra aşıp geçebilen bir varlık yapısı ile insan, verili olanı aşabilme imkânına daima sahiptir. İşte bu verili olanı aşabilme imkânı, onu bir doğanın içine kapatmaz. Tam da bu nedenledir ki, onun özgürlüğe mahkûm olması, seçmek ve eylemek zorunda olmasıdır. Bunun tersine kendinde-varlık, ne ise o olan olarak, verili bir doğaya sahiptir ve doğasını değiştirme imkânına da sahip olmadığından özgür de değildir. Bu varlık, oluşa tabi olmadığı için, değişmeye de açık değildir. Sartre'ın deyişiyle o, tamlık ve doluluktur. Ancak bir eksiklik olan kendi-için varlık, bu eksiklik sayesinde oluşa ve değişime açık hale gelir (Sartre 2014: 528). Buradan

özgürlük, insanın yüreğinde var olan ve insanı, kendini yapmaya zorlayan hiçliktir. Yalnız hiçliğin dayattığı bu özgürlüğü, bir seçim olarak değil, bir zorunluluk olarak görmek önemlidir. Bu nedenle de özgürlüğe mahkûmuz. Sartre özgürlüğü, varlık yapısı olarak görüp kişiyi ‘*yapmak*’ olarak belirler. Yapmak, ise bir veriyi hiçlemeyi gerektirir.

Ontolojik özgürlüğü, en açık ifade eden söz, “İnsan kimi zaman özgür ve kimi zaman köle olamaz: tümüyle ve her zaman özgürdür, ya da yoktur” (Sartre 2014: 531) sözüdür. Bununla insanın, varlığı ile özgürlüğünün bir ve aynı şey olduğu ifade edilir. Yani özgürlük, insanın varlığıdır. Dolayısıyla nasıl ki insan için kimi zaman var kimi zaman yok denemezse aynı şey özgürlük için de denemez. İnsan ya özgürdür ya da *var* değildir. Özgür olmamak, var olmamakla aynı şeydir. Bu da daha önce belirttiğimiz gibi insanın, özgür olmaya mahkûm olması demektir. Sartre’a göre, bu söz, insanın, eylemini etkileyen nedenlerin (saiklerin) bilincinde olduğu anlamına gelir. “(B)u saikler esasen bilincim için aşkın nesnelerdir, dışarıdadırlar; onlara tutunmaya çalışmam beyhudedir: bizatihi varoluşumla onlardan kurtulurum. Sonsuza kadar özümün ötesinde, ediminin, amillerinin ve saiklerinin ötesinde varolmaya mahkûmum: ben özgür olmaya mahkûmum” (Sartre 2014: 530). Bu ifadelerden, Sartre’ın, ontolojik özgürlüğü, sınırsız gördüğü anlaşılır. Ancak bununla, sınırlarının olmadığı anlamına gelmez. Ne var ki o’na göre, özgürlük asla bu sınırlarla karşılaşmaz. Özgürlüğün her an takıldığı sınırlar, yalnızca kişinin kendi kendisine dayattığı, geçmiş, etraf ve teknikler vesilesiyle karşılaştığı sınırlardır (Sartre 2014: 628).

Ancak kişi, kendini, nedenin (saikin), ne idi ise o olduğuna inandırmaya çalışır. Bu ise kendi-için varlığa, bir öz vermeye kalkışmaktır. Aynı şekilde kişinin karşısına amaçlar da aşkınlıklar olarak çıkar. Ama bu amaçları, kişinin, kendi aşkınlığı tarafından ortaya konulan ve kendi varlıkları içinde tutulan aşkınlıklar olarak görmek yerine, Tanrı, doğa, kişinin doğası ya da toplumdan geldiği kabul edilir. Bu, hazır ve insandan önceki amaçlar, edimlerin anlamını, kişi düşünmeden önce tanımlar -keza nedenler de, saf psişik veriler olarak- ve kişi farkına bile varmadan edimleri kışkırtır. Sartre’a göre, özgürlüğü, varlığın ağırlığı altında boğmaya yönelik bu sonuçsuz girişimler, özgürlüğün, insanın derinliklerindeki hiçlikle temelde çakıştığını gösterirler (Sartre 2014: 531). Aslında özgürlük, bir

imkânı kullanmaktır, tam olan ya da mükemmel olan bir varlık için özgürlük, yararsızdır. Tam olan varlığın, özgürlüğü, ne için ve ne *olmak* için kullanacağı konusu belirsizdir. Özgürlük, kişiye bir şey yapmak için hareket etme imkânı sağlar. Hareketinin de bir hedefi olması gerekir. İşte kendi-için varlık, bu hareket imkânını kendini oluşturma yönünde kullanacaktır.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Sartre, ontolojik ve etik özgürlüğü birbirinden ayırır. Etik alandaki özgürlük, kendi-için varlığın, varoluşunu gerçekleştirebilmesi için *edimleri* gerektirir. Çünkü eylem, özgürlüğün ifadesidir (Sartre 1953: 438). Tamda bu noktada Sartre, etik özgürlük ile ilgili konuşmaya başlar. Bu bağlamda, kendinde-varlığın özelliği, eylemsizlik iken kendi-için varlığın özelliği eylemliliktir. Edim olmadan etik olmaz, ancak edimin de ilk koşulu özgürlüktür (Sartre 2014: 528). Etik alandaki özgürlüğün en önemli belirleyicisi edimdir. Sartre’a göre, kişi eylemde bulunurken, yani olanı değiştirmek üzere bir şey yaparken; eylemlerini, kendisinin koyduğu ya da dolaylı olarak benimsediği bir amacın yani bir varolmayanın, bir hiç’in belirlemesi; yani kişinin, istediği, tasarımıadığı, ama henüz var olmayan bir şeyi gerçekleştirmek üzere eylemde bulunması, onun özgürlüğünü ifade eder. İnsanın varoluşunu önceden belirleyen hiçbir şeyin olmaması, insanın özgür olması demektir. Böylece özgürlük eylemin koşulu olur. İnsanın henüz olmayan bir şeyi yani hiç’i istemesi, bunu gerçekleştirmek üzere amaç olarak koyması ve bu varolmayan (bu amaç veya tasarı) tarafından eylemle belirlenmesi, özgürlüğünü ifade eder (Kuçuradi 2017: 4-5). Sartre, özgürlüğü kesin olarak tanımlamaz. Çünkü betimleme, genelde tekil bir özün yapılarını ortaya koymaktır. Oysa özgürlüğün özü yoktur. Şu halde, kendini, sürekli yapmakta olan ve bir tanımın içine kapatmayı reddeden bir varoluş betimlenemez. Bu nedenle özgürlük, tekil bir varolanın durumundan hareketle betimlenebilir (Sartre 2014: 528).

Etik özgürlüğün olanağı, tekil bir varolan için mümkün görüldüğü için hem başkası hem de kişi için ortak bir özgürlük betimlemesi yapılmaz. Çünkü bütün özlerin temeli özgürlüktür. İnsan, kendi imkânlarına doğru, dünyanın ötesine geçerek, tek bireye ait olan dünya-içi özleri açığa çıkarır. Böylece söz konusu olan bireysel özgürlüktür. Kişi, böylesi bir özgürlük bilincine ancak kendi tikel deneyimleriyle ulaşır (Sartre 2014: 576). Gerçekte Sartre da, eylemek, dünyanın çehresini değiştirmektir, yani bilinçli eylemektir ve bu anlamda eylem ilke olarak

yönelimseldir. Örneğin, dikkatsizliği sonucu bir barut deposunu havaya uçuran sarsak sigara tiryakisi, eylemiş olmaz. Buna karşılık, bir taş ocağına dinamit yerleştirmekle görevli olan ve verilen emirlere uyan işçi, öngörülen patlamaya yol açtığı anda eylemiş olur. Sonuçta eylemek, ne yaptığını bilmektir ya da bilinçli bir projeyi, yönelimsel olarak gerçekleştirmektir. Ancak Sartre, bilinçli olmak, edimin bütün sonuçlarını öngörmek olmadığını da itiraf eder. Örneğin,

“İmparator Konstantin, Bizans’a yerleşirken Yunan kültür ve diline sahip bir site yaratacağını ve böylelikle daha sonra Hristiyan Kilisesi’nin bölünmesine yol açarak Roma İmparatorluğu’nun zayıflamasına katkıda bulunacağını öngörmüyordu. Bununla birlikte, imparator Doğu’da yeni bir ikametgâh kurma projesini gerçekleştiren bir edimde bulundu. ... eylemin bir “desideratum”u, yani nesnel bir eksikliği ya da yine bir olumsuz-bütünü (negatite) kendi koşulu olarak zorunlulukla içerdiğini tespit ediyoruz. Roma’ya karşı bir rakip yaratma yönelimi, Konstantin’in aklına ancak nesnel bir eksikliğin kavranmasıyla gelebilir.” (Sartre 2014: 523-524).

Sartre’a göre, kişiyi eylemeye yönelten şey, içinde bulunduğu somut durumun dayattığı dayanılmaz koşullar değildir. Kişi, içinde bulunduğu durumun hem kendisi hem de herkes için daha iyiye gideceği bir başka durumu düşündüğü andan itibaren, acı ve ıstırapları üzerine, yeniden düşünmeye başladığında, bunları dayanılmaz bulup değiştirmek için eyler. Örneğin, 1830’un işçisi, ücretler düşürüldüğü zaman başkaldırabilecek durumdadır, ama ıstıraplarını dayanılmaz olarak görmez, kendini onlara uydurur; ne var ki bu uyum, tevekkülden ötürü değildir; ıstıraplarının varolmayacağı, toplumsal bir ortamı kavrayabilmesi için, gerekli kültür ve düşünümünden yoksun olduğu için eylemez (Sartre 2014: 525). Öyleyse işçi için ıstırap, edimlerinin, kendiliğinden bir nedeni değildir. Eğer tersine, ıstırapını değiştirmek için bir eylemde bulunursa, onu dayanılmaz bulacaktır. Yani ıstırapı karşında geriye çekilip, ona dışarıdan bakmak zorunda kalırsa, ikili bir hiçleme gerçekleştirmek zorunda kalacaktır. Buna göre: “bir yandan kendi sınıfına bağlı bir mutluluğu saf mümkün olarak –yani şimdilik belli bir hiçlik olarak- kavraması gerekecektir, öte yandan da mutluluğu bu hiçliğin ışığında aydınlatmak ve bu kez onu “ben mutlu değilim” yargısıyla hiçlemek için mevcut duruma geri dönecektir” (Sartre 2014: 525). Sartre, buradan iki önemli sonuç çıkarır: Birincisi, hiçbir fiili durum, örneğin toplumun siyasi, iktisadi, psikolojik yapısı, herhangi bir edimi kendiliğinden motive etmeye elverişli değildir. Çünkü bir edim, kendi-için varlığı olmayana doğru atılımda bulunur ve olan, yani verili olan, olmayanı asla

kendiliğinden belirlemez. İkincisi, hiçbir fiili durum, herhangi bir edimi, olumsuz bir bütün ya da eksiklik olarak kavramak üzere bilinci belirlemez (Sartre 2014: 526). Gerçekte, Sartre kendi-için varlığın, hiçleme gücünden başka, fiili bir durum görmez.

Bilindiği gibi tarihi, siyasi ve ahlaki rastlantıların ürünü olan ampirik ve popüler özgürlük, seçilen amaçları elde etme yeteneğiyle eşdeğer tutulur. Hâlbuki Sartre, özgürlüğü, 'kişinin arzularını yerine getirme' anlamında kullanmaz. Sartre için özgürlük, yalnızca seçimin özerkliğidir (Sartre 2014: 577). İradenin özgürlüğüne vurgu yapar. Böylece insan, dünyayı ve başkalarını anlama, yorumlama ve hareket etme biçimini, önemli ölçüde değiştirebilmektedir (Tulkens 2015: 2). Öyleyse buradaki özgürlük, istenen şeyi elde etmek değil, daha ziyade istemeye, kendi kendine karar vermektir. Bu anlamda ortaya çıkan sonucun başarılı ya da başarısız olması, özgürlük için önemli değildir.

Sartre'ın özgürlük kavramıyla yakından ilişkili olan bir kavram da daha önce değerler meselesinde işaret ettiğimiz *otantiklik* kavramıdır. Sartre, otantikliği, insan doğasının belirsizliğini vurgulamak için kullanır. Otantiklik, doğrudan insanın varlığı ile ilgilidir. Otantiklik, bir tür dürüstlük veya cesarettir. Hatırlanacağı üzere Sartre varoluşçuluğu kısaca, varoluşu özden önce gelen bir felsefe olarak tanımlamıştır. Bunun anlamı, insanı, kahraman ya da korkak olarak tanımlayan, önsel, kaçınılmaz bir insan doğası yoktur. Çünkü insan, kendi özünü, gerçekleştirdiği eylemlerle, tanımlar. Bir kişi, korkakça davranarak korkak olur. Bununla birlikte, bu tür fiilleri tekrar yapmayı reddederek ve başka bir şekilde davranarak, korkaklık durumunu değiştirebilir. Dahası, bir kişi, yaptığı eylemlerle doğasını yok edebilir. Böylece, Sartre, Thomas Wolfe'nin yirmi yıl daha yaşasaydı, yazmış olacağı romanlar hakkında konuşmak mantıklı olmayacaktır. Wolfe'nin dehası, yaptığı yazılı çalışmada dile getirildi vurgusu, bir doğanın imkânını ortadan kaldırdığını gösterir. Bu ifadenin ötesinde, tahmin veya karakterizasyon söz konusu olduğu sürece, bir boşluk oluşur. Dolayısıyla prensipte, insan eyleminden kopan olasılıklar hakkında konuşmak mantıklı değildir (Natanson 1952: 371). Sartre, otantikliği, sadece insan gerçekliği ve dünyaya yönelik belirli bir tutumun kabul edilmesi olarak düşünmez. Bu gerekli olmakla birlikte, insan özgürlüğünü de temin eder.

Sartre, ontolojik alanda, özgürlüğün sınırlı olduğunu kabul etmezken etik alanda, özgürlüğün karşılaşılabileceği sınırları kabul eder. Ancak bu sınırları belirleyen de insanın kendi özgürlüğüdür. Çünkü insanın belirlediği başlangıç projesi (yani amacı), özgürlüğe sınır getirir. Bu bağlamda Sartre, insan, kendini, *yapan* olarak görmesi gerekirken daha ziyade iklim ve toprak, ırk ve sınıf, dil, parçası olduğu topluluğun tarihi, kalıtım, çocukluluğunun bireysel koşulları, edinilen alışkanlıklar, hayatının büyük ve küçük olaylarıyla *yapılan* olarak gördüğüne işaret eder. Örneğin, bir kişiye, yerinden oynatmak istediğinde yoğun bir direnç gösteren bir kaya, manzarayı seyretmek için üzerine tırmanmak istendiğinde, değerli bir yardımcı olarak görünür. Öyleyse kişinin belirlediği başlangıç projesine göre, nesneler, özgürlük için sınır oluşturabilir. Kaya, kendi kendisinde nötrdür, yani karşıt ya da yardımcı olarak görünmesi için bir amaç tarafından ortaya çıkarılması gerekir. Örneğin, bir dağcı için, kazma, değnek ve önceden belirlenmiş patikalara tırmanmanın tekniği olmadan kayaya tırmanmak, ne kolay ne de zahmetlidir; böyle bir sorun gündeme gelmez, kaya, kendi kendinde dağcılık tekniğiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Buradan şeylerin, kendi kendinde nötr olduğu sonucu çıkarılır. Henüz anlam verilmemiş şeylere ya da durumlara *ham varolanlar* ismini veren Sartre, bu ham şeylerin, insanın eylem özgürlüğünü sınırladığını kabul eder. Ancak hemen belirtelim ki, bu ham varolanların, bu şekilde anlaşılmasına imkân veren de yine insanın kendisidir. Çünkü bu şeylerin gösterdiği sınırların çerçevesini, tekniğini ve amaçlarını, önceden oluşturmak zorunda olan bizatihi insanın özgürlüğüdür. Dahası kaya, kişiye, tırmanılması fazlasıyla zor görünür ve tırmanmaktan vazgeçerse, bu şekilde görünmesinin nedeni, başlangıç projesinde, onun tırmanılabilir olarak kavramış olmasıdır. Öyleyse kişinin belirlediği başlangıç projesine göre anlam kazanan bu ham varolanlar, özgürlüğün de ortaya çıkmasını sağlar. Ham varolanların, kendi başına, insanı belirleme, özgürlüğü sınırlama gücü yoktur. İnsan, ancak bunları, engel olarak yorumladığında, engel olarak görünürler. Sartre'ın söylediği gibi “kendi başına veri (ham varolan), direniş ya da yardımcı olarak, ancak atılımda bulunan özgürlüğün ışığında açığa çıkar” (2014: 575-576, 614). Sartre’a göre, özgürlüğün olgusallığı, kendi-için varlığın daha olacak olduğu bir projeye sahip olması ve bu proje ile yöneldiği veriyi aydınlatmasıdır ve bu veriler pek çok tarzda ortaya çıkabilirler. Örneğin, “benim yerim, bedenim, geçmişim, başkalarının

göstermeleriyle konumum ve başkasıyla ilişkim” (Sartre 2014: 583-584). Sartre özgürlüğün, bizatihi kendisinin, engelleri oluşturduğunu, benim yerim olarak adlandırdığı bölümde, şu şekilde anlatır:

“Mensup olduğu siyasi partinin yenilgisinden sonra Arjantin’e gitmek üzere Fransa’yı terk eden bir göçmene atfedilen bir söz vardır: kendisine, Arjantin’in “çok uzakta” olduğu hatırlatıldığında, şu karşılığı vermiştir: “nereden uzakta?” Ve açıkça ortadadır ki, Arjantin, Fransa’da kalanlara “uzak” görünse de, onların Fransız olarak yerlerini belirleyen örtük bir ulusal projeye göre uzaktır. Enternasyonalci devrimci için Arjantin, herhangi bir başka ülke gibi dünya üzerindeki bir merkezdir. Ama tam da bir ilk proje aracılığıyla, Fransa toprağını daha önceden mutlak yerimiz olarak oluşturmuşsak -ve birtakım felaketler bizi göçmeye zorlarsa-, Arjantin, bu başlangıç projesi karşısında “sürgün toprağı” olarak, “çok uzak” olarak görünür; bu ilk projeye göre kendimizi vatandan dışlanmış hissedebiliriz. Böylece özgürlük, katlandığımız engelleri kendi kendine yaratır. Amacını ortaya koyarak -ve onu erişilmez ya da güçle erişilebilir amaç gibi seçerek- işgal ettiğimiz yeni projelerimize karşı üstesinden gelinemeyen ya da zorlukla üstesinden gelinebilen direniş olarak gösteren, özgürlüğün kendisidir” (Sartre 2014: 589).

Görüldüğü gibi özgürlük, aslında kendi-için varlığın, yalnızca kendi kendine dayattığı, (geçmiş, çevre ve teknikler vesilesiyle) sınırlara takılmaktadır. Öyleyse özgürlük, her ne kadar, kişinin belirlediği başlangıç projesinden kaynaklansa da sınırlarla karşılaşabilir.

Sartre’a göre, etik alandaki özgürlüğün, gerçek sınırını iki olgu belirler: Birincisi, başkasının kişiyi, nesne-öteki olarak kavraması, ikincisi ise başkası için kişinin, durumun, içinde varolduğu nesnel form haline gelmesidir. Diğer bir deyişle, başkasının varoluşu, kişiyi yabancılaştırır. Durumunun değişmez sınırı, maruz kaldığı bu yabancılaştırıcı nesneleşmedir (Sartre 2014: 621). Başkasının varoluşu ya da bakışı, ölüm anında, kişinin, başkası aracılığıyla varolmasına, kendi anlamını başkasından almaya, mahkûm eder. Böylece bir insanın, ölümden sonraki varlığı, ‘başkasının bilinci içindeki’ varlığına indirgenir. Dolayısıyla Sartre’ın bakış açısından, başkasının bakışı, kişiyi nesneleştirmekle birlikte, başkası için varlığın, gerçek varlık olduğunu düşünür. Bunu palto benzetmesiyle somutlaştırır: “Başkaları için-varlığım gerçek bir varlıktır ve eğer ölümden sonra, kaçarken bıraktığım bir palto gibi başkasının elleri arasında kalıyorsa, bu, anlamsız bir hayalet olarak değil, varlığımın gerçek boyutu ... ile olur” (Sartre 2014:642).

“O halde nedir ölüm? Olgusallığın ve başkası-için-varlığın belli bir veçhesinden, yani veriden başka bir şey değildir. Doğmuş olmamız saçmadır, ölecek olmamız saçmadır; öte yandan, bu saçmalık, varlığım devamlı yabancılaşması olarak ortaya çıkar, artık benim imkânım değil de başkasının imkânıdır” (Sartre 2014: 645).

Tek tek kişiler, herhangi bir kimsenin onlar hakkındaki bilgilerinin toplamı değildir. Ölüm anında kişi, bu nesnel ve donuk olma durumu, değiştirme şansı kalmaz. Kişiye, ölümü keşfettiren, başkasının varoluşudur. Başkası, olmasaydı kişi, bu ölümü bilemeyecektir. Böylece Sartre'a göre ölüm, bütün beklentilerin elini kolunu bağlayan şeydir, anlamı, sonsuza kadar bizden başkalarına emanet edilmiş davranışlara dönüştürür (2014:642-643). Başkasının, kişiyi yalancı, korkak ya da cesur olarak görmesi, başkasının bakışının tamamen kişiyi nesne-başkası olarak kavramasından kaynaklanır.

Böylece özgürlük, kendi-için varlığın, varoluşunu gerçekleştirme imkânıdır. Kendi-için varlık, bu varoluşu, verili değerler ya da Tanrı olmadan gerçekleştirmek zorundadır. Dolayısıyla insan, dünyadan ve varolma tarzı olarak kendinden sorumludur. Sartre, daha önce de üzerinde durduğumuz gibi sorumluluğu bir olayın ya da nesnenin, yadsınamaz faili olmanın bilinci, şeklinde tanımlar. Kendi-için varlık, kendini var etmenin bilincinde olduğu için, bu durum onda, bunaltıcı bir ruh hali yaratır. Çünkü kendi-için varlık, bir dünyanın varolmasını sağladığının bilincindedir. Bilinç, kendi-için varlığa, bu sorumluluktan yakınmanın akıl dışı olduğunu öğretir. Çünkü dışarıdan herhangi bir yabancı şey, ne kişiyi belirleyebilir ne de olduğu şeye karar verebilir. En nihayetinde, bu mutlak sorumluluk, bir kabullenme değil, bu, özgürlüğünün mantıksal bir sonucudur. Sartre'a göre, kişinin başına gelen her şey, kendi aracılığıyla gelir ve kişi, bunlara, ne üzülebilir, ne isyan edebilir, ne de bunları sineye çekebilir. Kişinin, başına gelen her şey, eyleminin sonucu ise kişi, bunların üstesinden gelebilir. Örneğin, savaşın yol açtığı en korkunç durumlar, en dayanılmaz işkenceler, insan dışı şeyler değildir. Çünkü o'na göre, insan dışı bir durum yoktur. Kişi, yalnızca korkuyla, kaçışla ve gizemli davranışlara başvurarak, bir durumun insan dışı olduğuna karar verebilir; ama bu karar insanidir ve onun tüm sorumluluğunu üstlenir. Örneğin, kişi, bir savaşta silahaltına alınmışsa, bu savaş, onun savaşı olur. Çünkü kişi, bu savaştan, intihar ya da kaçış yoluyla kurtulabilme imkânına sahip olduğu için onu hak eder. Savaştan kaçınmıyorsa, onu seçmiş olur; bunun nedeni, pısrıklık, kamuoyunun verdiği korku olabilir, bu çok önemli değil. Savaşmayı reddetmek yerine, yakınlarının hayranlığını kazanmak ya da ailenin onuru gibi birtakım değerleri tercih edebilir (Sartre 2014: 652-653).

Dolayısıyla her durumda, bir seçim yapar. Sartre, bu noktada J. Romain's'in sözünü hatırlatır: “savaşta, masum kurbanlar yoktur” (2006: 29). Sonuçta kişi, savaşı ölüme ya da onursuzluğa tercih etmişse, her şey, bu savaşın tüm sorumluluğunu onun omuzlarına yükler. Savaşı, başkalarının ilan etmesi, durumu değiştirmez. Bu savaşta, kişi, sıradan bir suç ortağı değildir. Bu savaşın, kişi için ve kişi tarafından varolmaması, kişiye bağlıyken, o, var olmasına karar verir. Sartre, bu noktada hiçbir zorlamanın olmadığını belirtir. Çünkü zorlamanın, özgürlük üzerinde hiçbir etkisini kabul etmez. İnsanın, kendini mazur gösterebileceği bir mazereti yoktur. Çünkü dünyada, kişiyi mazur gösterecek hiçbir dayanak kalmamıştır. O halde kişiye düşen şey, bu savaşı üstlenmektir (Sartre 2014: 654).

Sartre, insanın, dünyada özgürlüğü ile baş başa kalışını *birakılmışlık* olarak ifade eder ve bunu, *Sinekler* adlı oyunda şöyle açıklar:

“ORESTES.- Ama, birdenbire, özgürlüğüm üzerime dikildi, donduruverdi beni, doğa geriye sıçradı, yaşıma maşım yoktu artık, ufacık, yumuşacık dünyanın ortasında yapayalnız buldum kendimi, gölgesini yitirmiş bir insan gibi; hiçbir şey yoktu artık gökte, ne İyilik, ne Kötülük, ne bana buyuracak bir kimse. ... Kendi kendime yabancıyım, biliyorum. Doğanın dışındayım, doğaya karşıyım, bağışlatıcı bir nedenim yok, kendimden başka hiç kimseden en ufak bir yardım bekleyemem. Ama senin yasana dönmeyeceğim: kendi yasamdan başka yasa tanımamaya yargılıyım. Doğana dönmeyeceğim: sana gelen binlerce yol var üzerinde, ama ben yalnız kendi yolumdan gidebilirim. Çünkü ben insanım, Jüpiter, her insan kendi yolunu kendi düşünüp bulmalı” (Sartre 1985: 75).

Özgürlük, bu bakış açısından, insanın tek başına *birakılmışlığı* olarak anlaşılabilir. İnsana yol gösterecek apriori hiçbir şey yoktur. Ancak bu *birakılmışlık* durumunda olan insanın, kendi özgürlüğünün bilincine varacağı umut edilir. İnsan bilmediği, tamamen yabancı olduğu bir evrende, ona yardım edecek hiç kimse olmadığından yapayalnız kalır. Ancak Sartre, bu kötümser durumda kalmaz. Kişi dünyaya bırakılmış ya da fırlatılmış olabilir ancak bu, edilgin kalacağı anlamına gelmez. Bu durum, sorumluluklarını savsaklamasını gerektirmez. Kişi sadece dünyaya gelmekten sorumlu değildir, ancak onun dışındaki her şeyden sorumludur. Bırakılma ile kendini, aniden, tek başına ve yardımsız olarak, bir dünyanın, bütün sorumluluğunu taşıyarak angaje olmuş bir halde bulur. Ne yaparsa yapsın, bir an için bile olsa, kendini, bu sorumluluktan kurtaramaz, öyle ki Sartre, kişiyi, sorumluluktan kaçma arzusundan bile sorumlu tutar. Yukarıdaki pasajda da işaret edildiği gibi, dünyanın her olayı, kişiye ancak varlığı içinde soru olan, bu varlığı, gerçekleştirme

aracı olarak görünürse ve başkaları da aşılmış aşkınlıklar olarak, fırsatlardan ve şanslardan başka bir şey değillerse, kendi-için varlığın sorumluluğu, bütün dünyaya yayılacaktır (Sartre 2014: 655-656). Bu öyle bir durumdur ki, sonuçta kişi, bu sorumluluğu savsaklamaya kadar uzanan bir sorumluluk içine fırlatıldığını içi daralarak fark eder ve artık ne vicdan azabı ne pişmanlığı ne de mazereti vardır. O, artık kendi kendisini bütünüyle keşfeden ve varlığı bizatihi bu keşifte yatan bir özgürlükten başka bir şey değildir.

Sartre, özgürlük ile ilgili açıklamalarda, bilincin, kimi zaman tamamen ve sonsuza kadar özgür olduğu, kimi zaman ise birtakım sınırlardan bahseder. Bu durum, *özgürlüğünün kapsamı nedir?* Gibi bir soru sormamıza neden olmuştur. Smentana'nın özgürlüğün kapsamı üzerine yaptığı analizden (1980: 229) hareketle Sartre'ın, özgürlükle ilgili görüşleri, dört önermede ifade edilebilir: Birincisi, bilinç tamamen özgürdür. İkincisi, bilinç tamamen özgür değildir. Üçüncüsü, özgürlük boyutu belirsizdir. Dördüncüsü bilinç, varlığının ve hareketlerinin anlamını seçmekte özgürdür.

Birinci önermeye göre, *bilinç, tamamen ve sonsuza dek özgürdür* (Sartre 2014: 628). Bu önermenin kapsamı, üç önerme ile açıklanabilir. Birincisi, bu önerme ile ontolojik özgürlükten bahsedilir. Daha öncede ifade edildiği gibi, özgürlük, insanın varlık yapısıdır. Özgürlük, bir tür varolma olarak görüldüğü için, insanın bazen köle bazen özgür olamayacağı ya tamamen ve sonsuza dek özgür olacağı ya da hiçbir şekilde varlık olamayacağı iddia edilir (1953: 441). Özgürlük, insanın belirlenmemişliğidir. Bu anlamdaki özgürlük, bir tür olumsuzlama faaliyetidir. İkincisi, olgular, bilinçli bir eylemi motive edemez. Burada Sartre, olguları yorumlamak için bilincin özgürlüğünü vurgular. Bilinç, verilen dünyayı büyümlü veya rasyonel olarak yorumlamada dahi özgürdür. Üçüncüsü, bilinç, verilenler açısından vardır, ancak verilenler tarafından şartlandırılmamıştır. Seçenekler haksız ve absürttür. Seçim, tüm temelleri ve nedenleri yaratır. En temel projeler bile yeniden seçilebilir. Ve bu, temel değerlerin de acı çekmeden yeniden seçilebileceğini ima eder. İkinci önermeye göre, *bilinç tamamen özgür değildir*. Bu önerme ile artık ontolojik özgürlük değil, etik özgürlükten bahsedilir. Bilinç, mevcut faaliyet içindeki değerlerden etkilenir. Nesneler ve faaliyetler, insanın öznelliğinden bağımsız bir değere sahiptir. Buna göre, bilinç, değişiklik ile ilgili projeler tasarladığında ızdırap

çeker, çünkü değişim, eski değerlerin terk edilmesini gerektirir. Izdırıp, özgürce davranmak için ödenen bedel olarak görünür. Bilincin tasarısı, mevcut değerlerden etkileneceğinden, seçimler keyfi veya değişken değildir. Bilinç, somut verilerden etkilenir. İnsan, olayları yorumlama ve projeleri değiştirme kabiliyetine sahip olsa da özgürlük, verilen somut olgular nedeniyle sınırlarla karşılaşır. Bu durumda, Smetana'a "özgürlüğün, kendi engellerini yaratmasını mantıklı bulmaz" (1980: 229). Ancak bu yorumun, sorunlu olduğu söylenebilir. Sartre'a göre, mutlak bir engel yoktur. Çünkü bir kişi için engel olan bir şey, başkası için engel olmayabilir. Kişi, ne pahasına olursa olsun, dağın zirvesine ulaşmak isterse, kaya bir engel olmaz. Ancak bu tırmanışı gerçekleştirme arzusuna, özgürce birtakım sınırlar koyarsa, kaya cesaretini kırabilir (Sartre 2014: 583). Üçüncü önermeye göre, *özgürlük boyutu belirsizdir*. Özgürlüğün kapsamı, durum dolayısıyla engeller de dâhil olmak üzere kısmen verilir, kısmen seçilir ve unsurlar önceliğe göre ayırım yapılamayacağı için belirsizdir. Hermeneutik bakımdan bilinç, verilen olayları, engel olarak yorumlayabilir de yorumlamayabilir de. Ama aynı zamanda, somut verilere göre özgürlük mevcuttur. Örneğin, bir dağcının tırmanılır veya tırmanılmaz olarak algıladığı kaya, kasabada kalmayı seçen kişi tarafından hiçbir zaman algılanmaz. Kasabadaki kişi için kayanın bir anlamı yoktur. Bilinç, sadece olayları engel olarak, yorumlamakla kalmaz, aynı zamanda somut olgularla da alâkalı olur (Sartre 2014: 583). Dördüncü önermeye göre, *bilinç, varlığının ve eylemlerinin anlamını seçmekte özgürdür*. Tüm yorumlar ve değerler seçilir. Tanrı olma arzusunun şeylerde yazılı olduğuna inanmak yanlış olur. Bilinç, verili değere son verebilir. Bilinç, dünyayı yorumlayarak değiştirebilir ve etik açıdan, varlığı dışındaki her şey için kabahatlidir. Bilinci, bir kimliğe ulaşmak arzusu ve teşebbüsü olarak yorumlamak mümkündür, ancak bilinç ve eylemleri tek kişilik değildir. Bilinç, varoluşun anlamını kurar ve yeniden seçebilir. İnsan, sorumluluğu dışında her şeyden tamamen özgür ve sorumludur (Smetana 1980: 229-231).

Özgürlüğün kapsamına dair bu açıklamalar, özgürlüğün, radikal olup olmadığı sorusunun sorulmasını gerekli kılar. Bu bağlamda dünyanın fiziksel koşullarının, kişinin seçimleri ve eylemleri üzerindeki etkisini, göz ardı ettiği yönünde deterministik itirazlar yöneltilebileceği gibi özgürlüğün, radikal olduğu yönünde de itirazlar yöneltilebilir. Özgürlüğün radikal olması, bu tarz özgürlüğü

anlaşılmaz kılarak, uygun bir şekilde incelendiğinde, değerler alanında nihilizme yol açabileceği düşünülebilir. Buna göre radikal seçim, tutarsız, zeminsiz ve keyfi bir seçim olmakla hiçbir şekilde gerçek bir seçim değildir (Tulkens 2015: 8). Örneğin bu düşünceyi savunan Camus, Sartre’ın oyunlarında ve romanlarındaki karakterleri, aşırı özgürlüklerinden dolayı eleştirir¹³ (Santoni 2008: 795). Bu noktada Sartre’ın özgürlük anlayışına dair, bu tarz algıların oluşmasına yol açan nedenleri bilmekte yarar vardır. İlkini, Sartre’ın özgürlüğü, sınırsız, mutlak olarak ifade etmesi, Camus ve Taylor’un da dâhil olduğu birçok kişinin, özgürlüğü ‘radikal’ olarak görmelerine neden olmuştur. İkincisi, Sartre’ın yaptığı, ontolojik ve etik özgürlük ayırımının fark edilmemesidir. Üçüncüsü, *Varlık ve Hiçlik*’te etik özgürlük değil, ontolojik özgürlük odaklı açıklamalar yapması ve etik özgürlük odaklı açıklamalar yaptığı *Etik Üzerine Defterler* eserini yayınlamaya söz vermesine karşın yayınlamamış olmasıdır (Tulkens 2015: 13). Dördüncüsü, Sartre’ın, bizzat kendisinin kurduğu belirsiz, kışkırtıcı ve çarpıcı cümlelerdir. Örneğin, “özgürlüğüm dışında hiçbir şey özgürlüğüme sınır koyamaz, işkencecinin kısıkaçları bile beni özgür olmaktan alıkoyamaz” (Sartre 1953: 439, 506) iddiası, gerçekten özgürlüğün sınırsız algılanmasına neden olur. Ancak Sartre’ın bu ifadelerle neyi kastettiğinin bilinmesi, bu algıyı da değiştirebilir. Buna göre işkenceci, kişinin olanaklarını ve hayattaki projesini seçmesine engel olamaz, yani kişiyi öldürmediği sürece, bilincinin oluşturduğu ontolojik özgürlüğü etkileyemez ancak pratik özgürlüğünü azaltabilir. Gerçekte Sartre, ontolojik özgürlük üzerinde ısrarcı olmasına karşın, özgürlüğün uygulanmasının yani etik alanda, dünyanın ihtimalleri tarafından pratik olarak kısıtlandığını kabul eder. Örneğin, kişinin bedeni, doğanın nedensel düzeni ve en önemlisi de başkası, özgürlüğü sınırlar. Başkası, özgürlüğü yalnızca somut eylemleri ile değil, ontolojik olarak da sınırlar. Çünkü başkası, kişinin varlık yapısını değiştiren bilinçaltı öznelerdir. Dolayısıyla, içinde bulunulan dünya, kişinin, olasılıklarını ve özgürlüğün uygulanmasını kısıtlar. Yani seçimin özerkliğini etkilememekle birlikte, fark edebileceği olasılıkların sayısını azaltabilir (Tulkens 2015: 13-14). Bu

¹³ Bkz: Ronald E. Santoni (2008). “Camus on Sartre’s Freedom: Another Misunderstanding”. Erişim tarihi: 8 Kasım 2016. <http://www.jstor.org/stable/20131027> s. 785-813.

açıklamaların da gösterdiği gibi, Sartre'ın özgürlük fikrinin, tüm boyutlarıyla radikal olduğunu söylemek uygun değildir. Çünkü radikal özgürlük etiketi, sadece özgürlüğün ontolojik yönü için geçerlidir (Tulkens 2015: 1). Bu gerçeği göremeyen birçok yorumcu, Sartre'ın özgürlüğünü, sınırsız olarak yorumlar. Ancak Sartre'ın özgürlük teorisi, gerçekten dünyanın ihtimallerini dikkate aldığını görmek önemlidir. Sonuçta, o'nun radikal özgürlük fikri, analitik bir bakış açısıyla tamamen tutarlı görünür.

Sartre felsefesinde, bir kişinin, durumunu aşması, mevcut sosyal senaryoların dışında kendini oluşturması mümkün müdür? sorusu, Kwame Appiah'ın perspektifinden bakılarak bir cevap verilebilir. Appiah'a göre, kendini yaratma, ayrılmaz bir şekilde sosyalleşmeye bağlıdır ve bazı seçimler bireye kapalıdır, çünkü bireyin sosyal dünyası, ona artık bu seçimleri sunmaz. Appiah, bunu, *Günün Kalıntıları* adlı romanda kâhya ve ana karakter olan Stevens'ı örneği üzerinden açıklar. Stevens'ın kimliği, geleneğin parçası olarak gelişen, belirli bir sosyal dünyada, bir zamanlar anlamı olan ancak artık var olmayan bir rolden ortaya çıkar. Artık kimse Stevens'ı gibi, uşak olmak istemez, çünkü büyük evlerin sosyal dünyası kaybolur. Uygun sosyal dünya olmadan kişi, bu şekilde uşak olamaz. Appiah'ın belirttiğine göre, kişinin seçim özgürlüğü yok. Bir birey, yalnızca kendisi için sosyal olarak mevcut olan seçeneklerden birini seçebilir. Böylece, Sartre'ın kavramsallaştırdığı ontolojik özgürlük varolmaz (Asgill 2016: 65). Ancak Appiah'ın, Sartre'ın, belirli bir tarihsel konum ve yaşam biçimini gerçek seçenekler olarak görmediği iddiası, gerçeği yansıtmaz. Nitekim Sartre'ın, herkes kendi tasarısına göre varolmak isteyince, bu tasarı herkes için, bütün çağı için bir değer ve geçerlilik kazanır (2010: 42) iddiası, uygun sosyal dünya olmadığında, artık çağın değiştiği anlamına gelir ki, bu da kişinin uşak olma gibi bir projeyi seçmeyeceği anlamına gelir.

Sartre'ın özgürlük anlayışına yöneltilen bir başka eleştiride, O'connor, Sartre'ın iddia ettiği gibi, Tanrı'yı dolayısıyla ilahi yaratılışı ve zihinsel bir tasarı olan insan kavramını ve insanın, evrensel bir anlamının olmadığı varsayılabilir her birimizin, önceden yorumlanmış bir dünyada doğmuş olduğu bir gerçektir. Böylece her birimiz, baştan beri, çeşitli evrensel kavramlara, yani zayıf, huysuz, kibar, iyimser, cömert vb. tabi olurduk. Yani ona göre, Tanrı, tamamen resimden çıksa bile,

insan belli bir uygarlığın ve kültürün içine doğduğu için Hobbesci bir doğal durumda olmaz. Örneğin her zaman, dilsel varlıklar olurduk (O'connor 1992: 31). Böylece O'connor, Sartre'ın iddia ettiği gibi tamamen özgür olmadığımızı düşünür. Ancak Sartre'ın açıklamaları, bu tespiti katılmamızı olanaklı kılmaz. Nitekim Sartre, insanın, kendini yapan olarak görmekten ziyade, içinde bulunduğu dünyanın ve toplumun verili değerleriyle kendini yapılan olarak görmesi, onun özgür olmadığı intibasını yarattığını belirtir. Sartre, bu argümanın, insan özgürlüğünü savunanları asla derinlemesine sarsmadığını belirterek bu eleştiriyi haklı bulmaz (2014: 575). Nedeni ise kişinin, içinde yaşadığı toplum, o toplumun dili, sınıfı, ırkı, tarihi, kültürü gibi etkenleri yorumlayan da insandır. Yani insan önceden yorumlanmış bir dünyada doğsa bile, onu, insan yorumlar. İnsan bu verili yorumlara meydan okuyarak, kendi yorumunu, varoluşunun temeline koyar. Dil, kişiye konuşacağı aracı verir ve dil, içi boş olan bir şablondur. Çünkü dile anlamını veren de insanın kendisidir.

Sonuç olarak Sartre'ın özgürlük teorisi, insana, anlam ve değer yaratıcısı olma imkânı verir. Özgürlüğün, ontolojik ve etik olarak ikiye ayrılması, onu ütöpik olmaktan çıkarır. Hatta etik alandaki özgürlük, fenomenal gerçeklikle uyumludur. Çünkü bu alanda, sınırsız bir özgürlükten bahsetmez. Özgürlüğün, içinde yaşanan gerçekliklerden etkilendiği kabul edilir. Ancak ontolojik alandaki özgürlük betimlemesi, özgür olmayı varlık olmayla bir tutması, gerçek bir başarı olarak görülebilir. Özgür olmayan insanın varlık değeri de yoktur o, zaten var da değildir. İnsan, bilinçli bir varlık olarak kendi varlığını kurabilecek tek varolandır. Bilince verilen özgürlük, insana, kendini insan kılacak özellikleri kazanma imkânı verir. Özgürlük insana, olmak istediği tasarıya göre kendini oluşturma imkânı verir. Buna kendini değiştirme imkânı da denebilir. Sartre'ın bu düşüncesi bize, başka insanları katı bir şekilde yargılama hakkımızın olmadığını gösterir. Çünkü herhangi birine, bir ediminden dolayı vurulan yafta, bir süre sonra geçerliliği ortadan kalkar. Özgürlükle insana değişebilme imkânı verilir ve her zaman daha iyiye doğru evrilmesinin imkânını sağlanır. Sartre'ın özgürlük teorisi, daha iyi insanlar yaratabilir. Olduğu şeyi hiçleme imkânı, insanı hep daha iyi olanı yapmaya götürebilir. Eğer insana anlamlı bir varoluşun imkânı verilirse, tatmin edici bir yaşam sürmesi sağlanabilir. Sartre'ın, insana, olmak istediği şeyin yolunu açarak, onun mutlu olması için çabaladığını söyleyebiliriz.

II. BÖLÜM

2. MARCEL'İN HAYATI VE ESERLERİ

2.1. Marcel'in Varoluş Felsefesinin Arka Planı (Geleneksel Felsefe ve Marcel Felsefesi)

Varoluş felsefesinin dindar kanadının önemli isimlerinden biri olan Gabriel Honoré Marcel, 7 Aralık 1889'da Paris'te doğar ve 8 Ekim 1973'te orada ölür. Marcel, Henri ve Laure Marcel'in tek çocuğudur. Annesinin 1893'te, dördüncü yaş gününün hemen öncesindeki erken ölümü, onun üzerinde büyük bir etki bırakır. İki yıl sonra, babasıyla evlenen teyzesi tarafından yetiştirilir. Babası, bir agnostik teyzesi ise bir Yahudidir. Marcel, herhangi bir dini eğitim almaz. Bir süre, agnostisizmin etkisine girer (Sawchenko 2013: 7; Sweetman 2002: 269). Teyzesi, Marcel'e son derece katı bir ahlaki disiplin empoze eder. Babası, Kierkegaard'ın estetik, teyzesi etik bir hayat tarzını benimserken, Marcel ise babası ve teyzesinin aksine, tamamen dini hayat tarzını benimser. Teyzesi, ona iyi bir resmi eğitim verir. Okulun resmi yapısından nefret etmesine karşın entelektüel hayat, onu heyecanlandırır (<https://iep.utm.edu/marcel/>). Bütün bunların sonucu olarak Marcel'in, ilk yıllarını, istikrarsız ve kurak bir atmosferde geçirdiği söylenebilir. Genç Marcel, iyi bir öğrencidir, ancak çalışmalarını ilham verici bulmaz (Sawchenko 2013: 8). Ortaokul eğitimini, *Carnot Lisesinde* tamamlar. 1910'da Felsefe Agregasyon'u kazandığı Sorbonne'a gider (Dagasen 2013: 21). Birinci Dünya Savaşı sırasında fiziksel durumu, onu aktif askerlik hizmetinin dışında tuttuğu için Kızılhaç Örgütü tarafından organize edilen Haberalma Hizmetinde çalışır. Marcel'in buradaki görevi, yaralı ve ölen askerlerin ailelerine haber vermektir. Bu görevde edindiği tecrübeler, onu derinden etkiler. Kayıp bir adamın akrabasıyla tanışırken, bir dava ya da numarayla değil, yüzü ve ismi olan bir kişiyle ilgilendiğini fark eder. Bu deneyim, Marcel'in daha sonra 'soyutlama ruhu' dediği şeye karşı derin bir şüphe duymasına ve somut ve varoluşsal olana yönelmesini sağlar (Chung 1972: 12). Savaş sırasında, ilk kitabı olan *Metafizik Günlük*'ü (1927) yazmaya başlar. Savaştan sonra Schola Cantorum'da profesör olan, Jacqueline Boegner ile evlenir. Jean adlı bir oğlanı evlat edinirler. Eşi 1947'de ölür. Eşinin ölümünün ardından, genellikle seyahat eder ve seyahatin

metafiziksel etkileri ile ilgili yazılar yazar. Bu yolculuklarda edindiği deneyimin, kişiliğin inşası için ne kadar önemli olduğunu fark eder.

Marcel'in annesinin ve eşinin ölümü, Kızılhaç Örgütünde ölen askerlerin aileleriyle yaptığı çalışmalar onu, yaşamın ve ölümün anlamını sorgulamaya ve varoluşçu olaylara odaklanmaya yöneltir. Kaybettiği insanlarla ilişki kurmaya yönünde düşünmeye başlar. Bu durum, sevenin bağlılığı ve sadakati gibi varoluşçu temaları sorgulamasına neden olur. Ayrıca, kişilerarası ilişkiler konusundaki görüşleri, kendi aile ilişkilerinden derinden etkilenir. Kişilerarası ilişkilerde açıklık, bağlılık, aşk, sadakat ve başkalarına karşı sorumluluk, bu erken deneyimlerin sonucu olarak oluşur. Yaşamın, entelektüel formüller ya da geleneksel tutumlarla çözülemeyecek kadar radikal uyumsuzluklar sunduğunu fark eder. Öyle ki kendi yaşamında karşılaştığı zorlukların yanı sıra, akademi dünyasının da insanı anlama konusunda yeterince açık olmaması, felsefi ve manevi çözümler aramasına neden olur (Sawchenko 2013: 9). Fransız Katolik yazar Francois Mauriac'tan neden, bizden biri değilsin? Sorusuyla biten bir mektup aldığında, bu soru, Marcel'i kişisel bir çağrının gücüyle çarpar ve kısa bir süre sonra Katolikliğe dönmeye karar verir (Chung 1972: 13). Böylece 1929 yılına kadar vaftiz edilmediği, Katolik Kilisesi'ne katılır. Marcel, Katolikliğe dönüşünü, bir mola olarak değil, gelişmekte olan düşüncelerin neredeyse tamamlanmasının ve başarısının bir sonucu olarak ortaya çıktığını söyler (Fitzpatrick 1951: 15; Sawchenko 2013: 9).

Birinci Dünya Savaşı sırasında, Kızılhaç Örgütü için çalışırken, insan ilişkileri görüşünü şekillendiren ve dini inancını doğrulayan deneyimler kazanan Marcel'in, erken dönem felsefesi, ideal bir yaşamın ancak toplum için çalışarak oluşturulabileceğine inanan, Francis Bradley ve Bernard Bosanquet'den etkilenir. Başlangıçta idealist felsefeye yönelir (Katsina 2009: 29). Hatta Marcel ile Paul Ricoeur arasında geçen bir konuşmada Marcel, tüm formasyonunun idealist olduğunu söyler (Marcel 1973: 3). İdealist felsefeyi parlak bulmasına rağmen, kısa süre içinde bu felsefenin insan hayatını anlamlı kılması konusunda eksikliklerini fark eder. Bu nedenle, insan hayatının en derin endişesi ile doğrudan ilgili olan ve insan deneyiminin gizemini ortaya çıkaracak ya da açıklayacak bir felsefi bakış açısına ihtiyaç duyar (Katsina 2009: 29). Marcel sevgi, bağlanma, sadakat, umut, inanç, ölüm, iletişim ve topluluk gibi kavramlar üzerine kurulu bir felsefe geliştirir. Çünkü

o, soyutlamadan ziyade, açıklama sunacak felsefi bir esnekliğe daha çok eğilimlidir. Marcel, karakteristik yazma tarzı olan sistematik yazmayı reddederek, ilk yazılarını ruminatif günlükler şeklinde yazar. Daha sonraki çalışmaları büyük ölçüde, bu günlüklerde açıklanan temalarla düzenlenir. Örneğin, savaş zamanında yaptığı çalışmalarda, kişisel anekdotlar, umutsuzluk ve umut gibi belirli deneyimler üzerine düşünmenin, insanın, evrendeki yerini anlamak için anahtar olduğuna inanan Marcel için bir felsefe, verili somut durumla ilgili olmalı ve birbiriyle ilişkili olayları anlamada başarısız olmamalıdır (Katsina 2009: 30; Marcel 1950: 37).

Marcel'in başlıca felsefi çalışmaları şunlardır; Metafizik Günlük (Le Journal Métaphysique), Varlık Olmak ve Sahip Olmak (Être et Avoir), Varlık Gizemi (Le Mystère de l'Être), I. Cildi: Refleksiyon ve Gizem (Reflexion et Mystère), II: Cildi, İman ve Gerçeklik (Foi et réalité), Umut Metafiziğine Giriş: Yolcu İnsan (Homo Viator-Prolégomenes ā une Métaphysique de l'esperance), İnsanlığa Karşı İnsanlar (Les Hommes Contre L'Humain), Problematik İnsan (L'Homme Problématique), İnsan Onurunun Var oluşsal Arka Planı (La Dignité Humaine et ses Assises Existentielles), İnkârdan Hidayete (Du Refus à l'invocation) daha sonra Somut Felsefe Denemeleri (Essai de Philosophie Concrète) adıyla basıldı, Yaratıcı Sadâkat (Fidélité Creatrice), Royce'un Metafiziği (La Métaphysique de Royce), Trajik Hikmet ve Ötesi (Pour une Sagesse tragique et son au- delà), Hikmetin Düşüşü (Le Déclin de la Sagesse), Varoluş Felsefesi (The Philosophy of Existence). Marcel, bu eserlerinin yanı sıra, temel felsefi temaları somutlaştıran, dramalar yazar. O'nun kendi ifadesiyle söylersek: "... zaman zaman kendi oyunlarımdan bu şekilde alıntı yapacağım; çünkü benim bu hayali işlerimde, düşüncemin kaynağındaki ilk fişkırımları içinde el değmemiş halde bulunur" (Marcel 1950: 22). Drama, Marcel için düşüncelerini ifade etmenin bir aracıdır. Felsefe üzerine yazdığı eserlerde, felsefi kavramları, oyunlarında işlediği temalardan ayırmaz. Gerçekte, Marcel, tiyatroya olan sevgisini ve kendi üzerindeki etkisini "ben filozof bir dramatist oldum... ve içimdeki birliğin bağında ısrar ediyorum" (Weldon 1997: 7) şeklinde ifade eder. O'na göre, metafizik düşüncenin kendini kavradığı ve kendini somut olarak tanımladığı yer dramadır. Bu bağlamda Marcel'in en önemli tiyatro oyunları; İnayet (La grâce), Kırık Dünya (Le Monde Casse), Zirve Yolu (Le Chemin de crête),

Mızrak (Le Darde), Fener (Le Fanal), Susama (La Soif), Putkıran (L'iconoclaste) olarak sayılabilir.

2.2. Gabriel Marcel'in Ontolojisi

Marcel, varoluş felsefesi içinde yer alan bir filozof olarak kabul edilmesine karşın, kendini bu felsefenin içinde görmeye pek istekli değildir ve hakkında bir kitap hazırlayan Pietro Prini'ye yazdığı mektupta, şöyle der:

“Beni tehlikeli varoluşçuluk etiketi ile sınırlamadığınız için teşekkür ederim. Çünkü ben, asıl çağımızda, dinsel yaşam, din olgusu, inanç ve hakikat, dinsizlik gibi kavramları yeniden gözden geçirmek; bunu yaparken de çıkış noktası olarak varoluş felsefesinden hareket etmek ve ele aldığım sorunları 20. yüzyılın koşulları içinde değerlendirmek amacıyla olmuştumdur” (Bozkurt 1995: 134).

Yine bir başka yerde Marcel, benzer kaygıları dile getirir. Paul Ricoeur'ün, Marcel'e, “... Çalışmalarınıza Hristiyan varoluşçuluk etiketi eklenmiş. İnsanlar, ateist varoluşçu olarak, Sartre ve Heidegger'i, Hristiyan varoluşçu olarak, Jaspers ve Gabriel Marcel'in olduğunu söylerler. Bunun hakkında ne düşünüyorsunuz?” şeklindeki bir soruyu şöyle cevaplar:

“Bu sınıflandırmaya tamamen karşı olduğumu söylemeliyim. Aslında, ‘varoluşçuluk’ kelimesini hiç kullanmadım. 1946'da, Roma Kongresinde, birisinin çalışmamı karakterize etmek için bu kelimeyi kullandığını öğrendim. O zamanlar umursamadım. Ancak kısa bir süre sonra, birileri, Plon'un yayınladığı *Présence* koleksiyonunda, bana adanacak bir hatıra cilt için ‘Hristiyan Varoluşçuluk’ ünvanını kabul edip etmeyeceğimi sorduklarında endişelendim. Söylemeliyim ki, genel olarak fikri çok kabul edilebilir bulmadım. Yine de, çok fazla güvendiğim Louis Lavelle'ye, tavsiyesini sordum. O da, ‘Hristiyan varoluşçuluk’ ifadesinden hoşlanmadığınızı çok iyi anlıyorum. Ben de sevmedim. Bana öyle geliyor ki, yine de yayıncınıza bir imtiyaz verebilirsiniz dedi. Ben de verdim. Fakat çok geçmeden, sosyete arasında, varoluşçuluk kelimesinin anlamsızlık/boş laf haline geldiğinin farkına vardığımda çok uzlaşmacı olduğum için üzuldüm. 1949'dan beri her durumda, bu etiketi ve daha genel olarak etiketler ve izmleri reddettiğimi söyledim” (Marcel 1973: 9-10).

Böylece Marcel, rahatsız olduğu varoluşçuluk yerine, yeni Sokratesçilik terimini kullanmayı daha yerinde bulur (Marcel 1955: 93). Ancak her ne kadar kendini bu akımın içinde görmek istemese de ortaya koyduğu felsefi öğreti, onu bu anlayışın içinde görmeye zorlamaktadır. Marcel için varoluşçuluk, felsefe yapmanın bir yoludur. Weldon'ın ifadesiyle, varoluşçuluğu tanımlamak, bir lezzet ya da kokunun tanımlanması gibidir. Marcel, felsefesini, bireysel-gezgin temasıyla sunar.

Bu tema, o'na kişinin kendi yolunu bulması gibi görünür. Bu felsefe, özenle inşa edilmiş bir sistem olmaktan ziyade, sürekli öznel bir arayıştır (1997: 6-16). Bu arayışta Marcel, somut insan durumlarından hareket etmeye özen göstererek soyut özne kavramıyla savaşır ve bütün ilgisini somut bireye yöneltir. Bütün diğer varoluşçu filozoflar gibi Marcel de kendi felsefesini, somut felsefe olarak belirtir. İnsan sorunu temelinde ele aldığımız Marcel felsefesini, somut durumlar üzerine inşa ettiği ontolojisini, *varoluş ve varlık, varlık olmak ve sahip olmak, problem ve sır, birincil ve ikincil refleksiyon, katılma, Tanrı, başkası* kavramları bağlamında ele aldık.

2.2.1. Varoluş ve Varlık

Marcel felsefesinde, insanı sorunsallaştıran ilk neden, varoluş ve varlık kavramlarının neden olduğu görünüş ve gerçeklik ayırımıdır. Bu problemi çözmek için de ilkin, yapılan bu ayırımın yanıltıcı olduğunu gösterir.

Marcel'in felsefede hedefi, *varoluştan varlığa* ulaşmaktır (Muşta 1988: 26). Ancak ilkin bu iki kavramın ne olduğunu bilmekte yarar vardır. Varoluş ve varlık kavramları, Antikçağdan beri farklı varlıklara işaret eder. *Varoluş* kavramı, Parmenides'ten beri, bireysel olanı dile getirir ve tümel olanı dile getiren *varlık* kavramına karşıt tutulur. Parmenides'ten günümüze, tüm idealizmin temel savı, *varlığın* gerçek olup, *varoluşun* görüntüden ibaret olduğu savıdır (Hançerlioğlu 2000: 142). Bu bağlamda Marcel, başta belirtilen hedefe ulaşmak için, ilkin, idealizmin yarattığı görünüş ve gerçeklik düalizminin geçersizliğini gösterir. Bu amaçla, dış dünyanın gerçek olup olmadığı türünden soruları saçma bulur. O'na göre, klasik düşüncenin varlığı, görünüş ve gerçeklik şeklinde ayırması yanıltıcıdır; çünkü insan deneyiminin, nesnel düşünce tarafından doğrulanamayan yönleri vardır (Chung 1972: 18). Varlıkları bu şekilde ayırmak, varoluşun temel olma özelliğini gözden geçirir (Marcel 2001: 58). Böylece Marcel'in düalist anlayışa karşı çıkışı, somut ve bireysel olanı değerli görme çabası olarak değerlendirilebilir. Bilindiği gibi varoluşçular, somut gündelik deneyimleri göz önünde bulundurdıkları için tümel ve soyut olanı temsil eden *varlık* yerine, tekil ve somut olanı temsil eden *varoluştan* hareket ederler. Pek çok varoluşçu gibi varoluştan hareket eden Marcel de, varlık sözcüğünü tanımlamanın oldukça güç bir iş olduğunu da itiraf eder. Ancak bu

zorluğa rağmen, somut varlığı açığa çıkaran bir metot önerir: “varlık, tecrübe verisini taşıyan ve onların, içkin değerlerini artan bir biçimde yok eden unsurlara, adım adım indirgemeyi hedefleyen ve tüketici bir çözümlemeye karşı koyan ya da karşı koyacak olandır” (Marcel 2001: 56). Antikçağdan günümüze filozoflar, varlık sorununu açıklamak için *gösterici* (demonstrative), *diyalektik* (dialectical), *diyalog* (dialogical), *hermeneutik* (hermeneutical), *fenomenolojik* (phenomenological) gibi çeşitli yöntemler kullanırlar (Weldon 1997: 20). Ancak Marcel için somut olanı betimlemeye uygun olan yöntem fenomenolojik yöntemidir. Bu anlamda Marcel’in felsefesi, varoluşu, soyut formüllerle ele alan bir felsefe değil, somut dayanaklarını insan varoluşunun derinliklerinde bulan bir felsefedir. Hatta Marcel’e göre, eskiden beri filozoflar varoluştan bahsederler ancak varoluşun somut yönünü görmezden gelirler. Bu bakımdan Saint Thomas, Descartes, Berkeley, Biran gibi filozoflar, varoluşu, ‘özün gerçekleşme prensibi’, ‘düşünce’, ‘algı’ veya ‘irade’yle özdeşleştirirler. Bunlar, varoluşu, cisimleşmiş, ferdi, tarihi bir ruhun angaje olduğu somut bir durum olarak belirlemezler (Muşta 1988: 37). Marcel, bu filozofların aksine varoluşu, cisimleşmiş somut bir durum olarak belirler.

Genel olarak bakıldığında, her felsefi araştırma, Descartes’in felsefesinde olduğu gibi, sağlam bir temelden hareket etmek ister. Marcel’de bu geleneğe uyarak, sağlam bir temelden hareket etmek ister. Bilindiği gibi Descartes felsefesinin temel dayanağı, *düşüncenin kesinliği*dir. Marcel’de ise bu temel dayanak *varoluştur*. O’na göre, Kartezyen yaklaşım da daha önce bahsedilen filozoflar gibi, varoluşun temel olma özelliğini gözden kaçırmakla yanılmıştır. Descartes’te, tek kesin olan şey, nesnel bilmenin öznesi olan epistemolojik öznedir. *Cogito*, yalnızca nesnel gerçekliğin eşiğini korur. O’na göre *ben*, parçalara ayırmanın imkânsız olduğu yekpare bir varlıktır (Marcel 2001: 58). Böylece Marcel, Kartezyen yaklaşımın, varlığı temellendirmek için temele koyduğu düşüncenin kesinliği yerine, durum içinde olanın somutluğunu felsefenin başlangıcı yapar. O’na göre felsefe, bir durumda bulunanı betimlemelidir. Bu betimleme, yaşamdan başlamalı ve yaşamdan çıkarılan sonuçlara dayanması bakımından fenomenolojik bir betimleme olmalıdır. Marcel, felsefi düşünceyi somut durumla ilişkilendirerek bir durumda ve hareket halinde olmayı birbirinden ayrılmayan varlık biçimleri olarak görür. Bunlar, O’na göre, durumumuzun iki tamamlayıcı yönüdür (Marcel 1950: 133-134). Bu bağlamda

Marcel, Kartezyen yaklaşımın ‘ben varım’ iddiasını, ben bir bağlam içindeyim, ben, dünya içindeki bir benim iddiasına dönüştürür. Böylece dünya ile insan varoluşu arasındaki bağlantıya öncelik vererek, bu bağlantıyı her türlü özne-nesne ayırımına ve bilginin önüne koyar.

Böylece varlığı, varoluşa kavramanın önemine işaret eden Marcel’e göre, varolmak (existence), birlikte-varolmaktır (co-existence). Marcel, gerçekte, bilinebilecek tek şeyin, insanın kendi varoluş tecrübesi olduğu ve bu tecrübenin tam anlamıyla başkası ile ilişkide yaşanacağını iddia eder. Marcel’de existence sözcüğündeki ex, başka bir insana yönelmek anlamına gelir. Kişi, *ben varım* demekle, başka bir varlıkla bağ kuruyorum böylece hem kendimi hem de başkasını tanıyorum demektir. Hâlbuki Marcel’e göre, Descartes’in *cogito ergo sum*’u ben’in yalnızlığını vurgulayan, bilgi temelli solipsist bir düşüncüdür. Solipsizm ise başka ben’leri yok sayarak ben’i, kendi içine kapatır ve kendi özünün ötesine geçmesine izin vermez (Uygur 2006: 64-65). Böylece Marcel için, varoluşu kavramanın yolu, ben’in dışındaki varolanlardır. Dolayısıyla başkasına yer açmak ve hedeflediği birlikte varoluşu açıklamak için, Descartes’in solipsist düşüncesinin aksine ben’in, varolan diğer ben’lerle ve dünyayla mümkün bir ilişki görmesi onu, solipsizme düşmekten kurtardığı için önemlidir.

Varoluşu, birlikte varoluş olarak belirleyen Marcel, bu varoluşla ilişkili olan varolanları *nesne (şey)*, *o*, *sen*, *thou* ve *Mutlak Thou* olarak belirler. Marcel, bu varlıkları dört ayrı düzeyde değerlendirir. O’na göre, varlık olarak ilk düzeyde, *nesne (şey)*, vardır. Nesne, ben’in pek çok açıdan alışveriş içinde olduğu cansız varlıkları kapsar. Bu nesneler, belli amaçlara hizmet eden ve işe yarayan şeylerdir. Ben’in nesne ile ilişkisi, kabul etme, reddetme veya mal edinme şeklinde ortaya çıktığı için sahip olma kipinde gerçekleşir (Bayraktar 2004: 49). Dolayısıyla ben ile nesne arasındaki ilişki, tek taraflı bir ilişkidir. Ben’den nesneye yönelen aktif bir hareket söz konusudur. Ben’in dışında nesne olmayan varlıklar başkasıdır. Bu durumda nesne (şey), bilinçli bir varlık yani bir özne olmadığı için başkası kavramıyla gösterilmez. Böylece başkası, üçüncü tekil kişi olan ‘o’ olabileceği gibi, ikinci tekil kişi olan ‘sen’ de olabilir (Koç 2010: 130). Marcel, başkasını ‘o’ ve ‘sen’ zamirleriyle göstermekle birlikte, bu varlıkları, aynı düzlemde değerlendirmez. İkinci düzeyde ‘o’ zamiriyle gösterilen varlık vardır. ‘O’, üçüncü tekil kişi olan *he/she* ile

gösterilen bir insan olabileceği gibi, nesne olarak görülen *it*'de olabilir. Yani 'o' hem insanı hem de cansız nesneyi temsil eder. 'O', toplumda belli bir yeri ve görevi olan ve yeri başka biriyle değiştirilebilen bir insandır. Böylece o, kişiye uzak olan, kişinin içten bağ kurmadığı rastgele bir insandır (Dagasen 2013: 75-76; Uygur 2006: 71). Böyle bakıldığında 'o' bir nesne gibi de görülen bir varlıktır. Çünkü o'nun, bir düşünce, yargı veya gözlem nesnesine atıfta bulunduğu görülür. O, geçmişi, işlevleri, özellikleri, becerileri, ırkı vb özellikleriyle sadece bilgi veya veri koleksiyonlarını gösterir. Nesne kategorisine yerleştirdiği üçüncü kişi olan 'o'ya, neredeyse bir yokluk gibi davranılabileceğini gösterir. O'yu nesneleştirmeye imkân veren şey, yokluğunun varsayılabilesidir. Üçüncü düzeyde, 'sen' varlığı vardır. Marcel, 'thou' kavramını, ikinci kişi (sen) zamirinin statüsü için kullanır. Sen, sadece insanı temsil eder. Marcel, sen varlığını hem nesneden hem de o'dan ayırmak için onu, thou kavramı ile gösterir. Ancak bu noktada da bir ayırım yapmak gerekir. Sen ile thou, insanı temsil etse de bunların, aynı özelliklere sahip insanları gösterdiği söylenemez. Sen, sadece insanı gösterse de thou, her zaman somut ve kişisel bir varlığı temsil eder. Thou, kişisel olmayan, kavramlar, şekiller, işlevler veya varlıklar olarak kabul edildiği her türlü nesnel karakterizasyonu aşar. Marcel'in iddiasına göre sen, bir thou olduğu sürece, nesnelerin sahip oldukları doğadan, kendini kurtarır. Böylece nesneler hakkında söylenebilecek hiçbir şey onun hakkında söylenemez (Cowell 1972: 10; Dagasen 2013: 75-76). Dördüncü düzeyde, *Tanrı* vardır. Marcel bu varlığı, *Mutlak Thou* kavramıyla gösterir. Bu varlık, Marcel'in Tanrı anlayışı başlığı altında ele alınacağından burada ele alınmamıştır. Marcel'in, varlıkları, dört farklı alana bölmesi ve o varlığı, bir insan olmasına karşın, sen veya thou'dan ayırmakla, bu varlığın, nasıl nesneleştiğini gösterir.

Marcel, varolanlar arasında, düzey ayırımları yapması, onları, bilme araçlarını da farklılaştırır. Bu bağlamda varolanlar ve onlar arasındaki ilişki, birincil ve ikincil refleksiyon olmak üzere, iki tür refleksiyonla araştırılır. Bu kavramların ne olduğu tam açıklamasa da somut ve kişisel deneyimden bağımsız olarak yapılan soyut spekülasyon olmadığı görülür. Dolayısıyla bu refleksiyonları günlük deneyimlerde ortaya çıkan, somut durumlar üzerinden açıklar. İlk örnek şudur:

"Diyelim ki, cebimden saati çıkarmak için elimi cebime attım. Saatin orada olmadığını keşfettim... Biraz şaşkınlık yaşarım. Günlük alışkanlıklarımın zincirinde küçük bir kopma olur... bu kopma, yoldan çıkmış bir şeymiş gibi hissettirir; dikkatimi bloke

eder... bana yardım etmesi için düşünüşe başvururum. Düşünmek, bu durumda böyle bir kopuşun nasıl gerçekleşebildiğini sormaktır. Ancak tamamen soyut spekülasyonlar için burada yer yok; yapmam gereken şey, saatin bana ait olduğu anı hatırlayana kadar, zamanda geri gitmektir... Diyelim ki, saati masanın üzerine koyduğumdaki anı hatırlamayı başardım ve diyelim ki, saat hala orada. Düşünüş, görevini yerine getirmiş olur ve problem çözülür” (Marcel 1950: 77-79).

Bu örnekte gerçekleşen refleksiyon, dikkattir. O’na göre, refleksiyon fiili, insan vücudundaki kemiklerin birbirine bağlı olması gibi, canlı kişisel deneyime bağlıdır. Bir başka örnekte refleksiyonu şöyle açıklar: Yaya olarak bir ırmağın kenarına kadar gelen ve oradaki köprünün bir sel tarafından yıkıldığını gören bir kimse düşünün. O’nun, bu sorunu çözmek için tek seçeneği, bir feribotçuyu çağırmaktır. Bu örnekte, refleksiyon tam da bu feribotçunun rolünü yerine getirir (Marcel 1950: 77-78).

Marcel’e göre, aynı türden bir durum, içsel yaşam düzeyinde de meydana gelebilir. Şöyle ki:

“... (B)ir arkadaşım ile konuşurken, bir biçimde kendimi arkadaşımın yalan söylerken bulurum. Yine kendimle baş başayım ve bu yalan gerçeği ile yüz yüzeyim. Yalan söylemek benim için nasıl mümkün olur? Şimdiye kadar kendimi güvenilir ve doğru sözlü olarak gördüm. Öte yandan, bu yalana nasıl bir önem atfetmeliyim? Şimdiye kadar düşündüğüm gibi bir kişi olmadığım sonucunu mu çıkarmalıyım? Başka bir açıdan düşünenecek olursak, kendi fiilime karşı, nasıl bir tavır takınmalıyım? Bu yalanı, arkadaşımın itiraf etmeli miyim? Veya bunu yapmakla kendimi gülünç duruma düşürür müyüm?” (Marcel 1950: 79).

Bu örnekte, refleksiyon, kişiyi, kendi adına, yaptığı şey üzerine yeniden düşünmeye zorlar. Ancak bu düzeydeki refleksiyon, henüz felsefi düzeyde bir refleksiyon değildir. Bu bağlamda Marcel, felsefi düzeyde refleksiyona, tam olarak geçilmesini sağlayan üçüncü bir örnek verir:

“Çok sevdiğim bir arkadaşımın davranışı dolayısıyla hayal kırıklığına uğrarım. Bu yüzden arkadaşım ile ilgili fikrimi gözden geçirdiğimde, gerçekte onun, inandığım kişi olmadığını kabul etmem gerekmiş gibi görünebilir. Ancak refleksiyon süreci burada durmaz. Daha önce yapmış olduğum bir şeyle ilgili bir hatıra aklıma gelir ve derhal kendime şunu sorarım: Söz konusu eylemim, gerçekte, bugün, çok keskin bir biçimde, hakkında hüküm verme eğiliminde olduğum eylemimden çok farklı mıydı? Ve bu durumda, arkadaşımı mahkûm etmek için herhangi bir pozisyona sahip miyim? Böylece refleksiyon, bu noktada, kendi pozisyonumu sorgulamamı sağlar. Burada yine hiçbir şey olmamış gibi devam edemem. Çünkü burada hem kendimle bir tür yüzleşme mecburiyeti hem de hakkında çok sert hüküm verdiğim kişi var. Ancak burada “kendim” ne anlama gelir? Asıl konu şu ki, kendime, “değerimin ne olduğunu” ve “ne kadar doğru göründüğümü” sormak zorundayım. Şimdiye kadar, tabir caizse, kendimi çantada keklik görmüştüm. Son derece doğal olarak, kendimi yargılamak ve sonunda hüküm vermede ehliyetli düşünmüştüm. Veya belki kendime ilişkin ehliyetim bile tam değilken, başkalarını yargılamada ehliyet sahibi biri gibi konuştuğum ya da davrandığım olurdu. İstemeyerek de olsa kabul etmeliyim ki,

gerçekte böyle ehliyet sahibi bir kişi olduğumu düşünmedim. İşte burada en azından bir anlığına, bu refleksiyon süreci son bulabilir. Bu tür refleksiyonlar, beni, ızdırap içerisinde bırakabilir. Ancak buna rağmen özgür olduğumu kesin olarak hissederim: Sanki yolumdaki bir takım engelleri alt üst etmişim gibi bir hal. Ancak bu noktada, iki boyutlu ve önemli bir gerçeklik beni zor durumda bırakır. Bir yandan ben, şimdi daha geniş bir seviyede kendim ile iletişim kurabilirim. Çünkü ben, adeta kuşkulu eylemleri işleyen ben (self) ile başkalarındaki bu türden eylemleri keskin bir biçimde yargılayarak, kendisini, ikame etmede tereddüt etmeyen ben'i, birbiriyle tanıştıırım; öte yandan, mutlak bir uyuşma olamasa da, şimdi arkadaşımın çok daha samimi bir ilişki içine girebilirim. Çünkü aramızda artık sanık sandalyesindeki suçlu ile kürsüdeki yargıcın arasını ayıran bir bariyer yok" (Marcel 1950: 79-80).

Marcel, refleksiyonun, günlük deneyimlerden aldığı bu örneklerde ne zaman ortaya çıktığını gösterir. İlk örnekte; saati bıraktığı yeri bulmak için daha önceki adımlarını takip ederek, hafızasını kullandığı zamanları, ikincisinde; arkadaşına yalan söyledikten sonra kendini sorguladığı zamanları, üçüncüsünde; başkalarına kötü davrandığı zaman, onları yargılama hakkının olup olmadığını sorguladığı zamanları yansıtır. Böylece refleksiyon, kimsenin, başka birinin yerine yapamayacağı kişisel bir harekettir. Dolayısıyla refleksiyon, hayatın normal rutinini bozan şeylerle karşılaşıldığında, deneyimlere yakından bakmak gerektiğinde ya da sadece değerli bir şey söz konusu olduğunda ortaya çıkar (Anderson 2006: 40). Bu örneklerden ilk ikisi ile birincil refleksiyonun, üçüncü örnekle, ikincil refleksiyonun nasıl gerçekleştiğini gösterilir. İlk örnekte, bilen özne ile bilinen nesne arasında bir ayırım göze çarpar. Özne, kendini nesnenin dışında tutarak problemi çözmeye çalışır. İkinci örnekte, kendine dışarıdan bakarak, kendini değerlendirir. Bu örnekte de ilkinde olduğu gibi, özne-nesne ayırımı göze çarpar. Ancak üçüncü örnekte özne ile nesne arasındaki ayırım ortadan kalkar. Marcel'in yukarıda ifade ettiği gibi, artık sanık sandalyesindeki suçlu ile kürsüdeki yargıcın arasını ayıran bir bariyer yoktur. İkincil refleksiyon, bu bağlamda, özne ile nesne ikilemine son verir.

Bu örneklerde de görüleceği gibi Marcel'e göre, refleksiyon, bizatihi kendini, çeşitli seviyelerde dışa vurur. Bu seviyelerden ilki, birincil ikincisi, ikincil refleksiyondur. İkincil refleksiyon, gittikçe felsefi araştırmanın özel bir enstrümanı olarak daha belirgin hale gelir. O'na göre, birincil refleksiyon, ilk defa karşılaştığı deneyimi parçalama eğiliminde iken, ikincil refleksiyon, iyileştirici bir işlev görür. Deneyimin birliğini yeniden keşfeder (Marcel 1950: 83).

Marcel, ben'in diğer varolanlarla ilişkisini, refleksiyonla açıklar. Ben'in, bu varolanlarla ilk ilişkisi, beden temelinde kurulur. Ben ile dünya arasında ilişki, beden aracılığıyla kurulduğu için bu ilişkide beden temeldir. Beden, Marcel'in, ben'i kavramaya başladığı noktadır. Bu, aynı zamanda, varoluşu, somut olandan kavrama isteğidir. Marcel'e göre, bir şeyin var olması demek, onun, her zaman bedenle bağlantılı olması demektir. Çünkü varoluş, bir bedene bürünmektir. İnsan, varoluş ile ilkin kendi bedenine bağlanır. Bu bağlamda varoluş açısından gerçeklik, enkarne (cisimleşmiş) bir kişilikten farklı değildir. Tam olarak kişi, *ben bedenim dediğinde*, kendini, bedeninden ayıramaz. Öyleyse bedeni, ben'den ayrı bir varolan olarak algılamak hatadır. Bu durumda ben'in, bedeni kendinden ayırmasının tek yolu, onu bir nesneye indirgemek ve ben'e ulaşmanın bir aracı olarak görmektir. Ben'in kendiyile bağını, beden ile açıklamaya çalışan Marcel için beden, ben'i anlamak için gerçek bir önceliğe sahiptir. O'na göre, ben, 'ben ve bedenim' diyemem (Marcel 1949: 10-15). Çünkü bununla, iki ayrı varlığa işaret etmiş oluruz ki, Marcel, ben ve bedeni ayrı düşünmez.

Marcel'in, ben ile beden arasındaki ilişki temelinde yaptığı açıklamaların, birincil ve ikincil refleksiyonu daha anlaşılır kılar. İyileştirici olarak isimlendirdiği ikincil refleksiyonun aksine, birincil refleksiyon, ben ile beden arasındaki kırılan bağlantıyı kesmeye zorlar. Bu refleksiyon, kişinin, bedenim olarak nitelediği bedeni, gerçekte diğer birçok beden arasında sadece bir beden olarak görür. Bu refleksiyon açısından beden, diğer bütün bedenlerle aynı özelliklere sahiptir. Aynı hastalıklardan mustarip olmaya eğilimlidir, sonunda aynı yok oluşa uğraması zorunludur. Objektif olarak söylersek, o imtiyazlı değildir. Diğer bedenlerle olan bağlantısında, ona, herhangi bir özel ayrıcalık vermez. Bu objektif olarak doğrudur aynı zamanda herhangi bir objektifliğin de ön koşuludur. Anatomi, psikoloji ve bunlarla bağlantılı olan bütün disiplinler, bedeni, bilimsel bilgi temelinde düşünürler. Birincil refleksiyon, bilimlerin yaptığı gibi, bu özel beden, benimki olması gerçeğini göz ardı ederek, ben ile beden arasındaki ilgiyi koparmaya zorlar (Marcel 1950: 92).

Böylece Marcel, ben ile beden arasındaki ilişkiyi değerlendirmenin, iki farklı yolunu gösterir. İlki, bedeni, fizyolojik veya materyalist bakışla, gözlenebilir, ölçülebilir herhangi bir nesne olarak değerlendirmek. İkincisi, bedeni, felsefi bakışla, ben'in varoluşunu ve dünyaya katılımını anlamak ve açıklamak için değerlendirmek.

Marcel, fizyolojik bakışı, *birincil refleksiyon*, felsefi bakışı, *ikincil refleksiyon* olarak adlandırır. Birincil refleksiyonun amacı, soyut ve nesnel bir bilgiye ulaşmaktır. Burada insan, içinde yaşadığı dünyayı, kavramsal olarak anlaşılabilir hale getirmek için aklı kullanır. Bu refleksiyon, insana, algıladığı dünyanın kendi iç dünyasından farklı olduğunu, dış dünyanın nesnel olarak var olduğunu fark ettirir. Dahası bu alanda, şeyler ve fikirler birbiriyle ilişkilidir. Bu alanda, genelleme, mantıksal çıkarım ve soyutlamanın yapıldığı, doğal ve sosyal bilimler ile matematik gibi alanlar bulunur (Katsina 2009: 44). Birincil refleksiyon seviyesi, sadece özler üzerine düşünmeyi içerdiğinden, analitik bilimler için uygundur; çünkü düşünme öznesi ile düşünce nesnesi arasında ayırım yapar. Marcel, bu düşünce düzeyinin doğal ve fiziksel bilimler alanında meşru olduğunu kabul ederken, metafizik alanda uygulanamaz bulur. Böyle düşünmesindeki temel motivasyon, birincil refleksiyon düzeyini aşarak, felsefi düşünme dediği ikincil refleksiyon düzeyinde metafizik yapmaktır (BenefieId 1973: 54). Ancak bundan, Marcel'in, bedeni sadece birincil refleksiyonla değerlendirmeyi yeterli bulduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Bunun için ikincil refleksiyona başvurur. Bu refleksiyon, bedeni, herhangi bir nesne gibi değil, bir özne gibi değerlendirir. Tabi burada tek başına bedenden bahsedilmez, ben ile bedenin birliğini ifade eden bedenden bahsedilir. Bu refleksiyon, ben ile beden bağını koparmadan, onları bir bütünlük olarak, derinden hissederek kavramaya çalışır. Marcel, burada enkarne kavramını, kendi başına, kendi bedenine kazara değil, temelde bağlı olan bir varlığın durumu olarak görür (Marcel 1950: 101). Öyleyse Marcel için, birincil refleksiyon, bedeni, incelenecek herhangi bir nesne olarak ele alırken, ikincil refleksiyon, ben ile bedenin birliğini ifade eden bir özne olarak ele alır.

Diyebiliriz ki, Marcel, ikincil refleksiyon ile ben ile beden arasındaki mesafeyi, 'ben bedenim' ifadesi ile kapatır. Ancak bunun, fizyolojik veya materyalist bir tarzda yorumlanmasını istemez. Başka bir ifadeyle, bedenin, belirli bir uyarana, özel bir tepki vermek üzere koşullanmış, organik bir makine gibi anlaşılmasını istemez. Bu amaçla, ben ve beden arasındaki birliği, '*sempatik arabuluculuk*' dediği şeyle ifade eder. Sempatik arabuluculuk, ben ile beden arasındaki birliğin hissedilen bağıdır (Maher 1973: 22-23). Marcel, bu birliği açığa çıkaran günlük deneyimlere dair örnekler vermez. Ancak Anderson, bu birliği anlatmak için somut bir örnekten

yararlanır: “Bir kaya, bir kişinin ayak parmağını parçaladığında, acı, kişiden ayrı bir nesnede yer almaz, onu, kendinde hissedir. Kişinin hissettiği acı, ayak parmağının onun bir parçası olduğunu gösterir. Benzer şekilde, güzel bir gün batımını gördüğünde, bu algı, ondan ayrı olan bazı algılama cihazlarında değil, onun içinde gerçekleşir (2006: 46).

Öyleyse Marcel, ben ile beden birliğini anlamak, metafizik yapmak veya varoluşu anlamak için birincil refleksiyon düzeyinin elverişli görmeyerek, ikincil refleksiyon düzeyini gerekli görür. O’na göre, ikincil refleksiyon, birincil refleksiyonun yukarıda ifade edilen önermelerinin hatalarını göstermek için kullanılmaz. İkincil refleksiyon, birincil refleksiyonun sadece numune bir beden olarak düşündüğü bedeni, benlikten ayırmasını reddetmek suretiyle kendini ortaya çıkarır. Onun dayanak noktası, bir kimsenin total varlığının belirsiz ve muazzam olduğunu duyumsamaktır. İkincil refleksiyon, birincil refleksiyonun, ben ve bedeni, iki farklı şeye ayırmasının nihai geçerliliğini sorgulamaktadır. Marcel, bu amaçla, Descartes’in ruh ve beden düalizmini sorgular. Descartes, her ne kadar bu düalizmden kurtulmak için üçüncü bir töz olarak ruh ve beden bütünlüğünden söz etse de Marcel, Kartezyen felsefedeki düalizmin, birincil refleksiyondan kaynaklandığını iddia eder. O’na göre, birincil refleksiyonun görevi, beden kavramı ile içtenlikle benim olan şeyi birbirinden ayırmadan, beden hissettiği, beden tarafından oluşturulmuş şeffaf olmayan veriyi, doğrudan kavramaktır (Marcel 1950: 93). Birincil refleksiyon açısından beden, sahip olunan bir şeydir. Bu refleksiyon, ben ile beden arasındaki ilişkiyi, dışsal bir ilişki olarak değerlendirir ve somut varlığı anlayamaz. Bu sebeple Marcel, ben ve beden bütünlüğünü, birincil refleksiyonun kategorilerine indirgemeye karşıdır (Koç 2014: 16). Diyebiliriz ki, Marcel, ben ve bedeni, hiçbir zaman nedensel olarak etkileşmeyen iki ayrı şey olarak görmez. Bu anlayışı savunan psiko-fiziksel paralelliği reddetmek için ikincil refleksiyonu kullanır.

Öyleyse ikincil refleksiyon, birincil refleksiyon gibi benzer süreçlerle ilerler. İlk olarak, birincil refleksiyonun birbirinden ayırdığı, kendilik ve diğeri, aktiflik ve pasiflik, yaratıcılık ve sadakat gibi ayırımları yeniden bir araya getirir. Birincil refleksiyon seviyesinde beden, kişinin sahip olduğu, benliğe eklenmiş bir maddi birleşimdir ve ben’i, bedenli bir ben olarak gösterir. Ancak refleksiyonun daha derin

seviyesinde, yani ikincil refleksiyon seviyesinde, ben ile beden birliği görölür. Bu seviyede, beden maddiliği aşılr ve ben ve beden, somut bir varlık olur. Böylece kişi, bedeninden bahsettiğinde gerçekte kendinden bahseder. Beden, ancak böyle bir anlayışta, varoluşu bir karakter kazanır. Artık beden, bir süje tarafından sahip olunan bir obje değil, sübjektifliğin bir ayırt edicisi olarak anlaşılır (Magill 1992: 109-110; Marsh 2018: 227). İkincil refleksiyonun etkinliği, irrasyonel veya rasyonel olmayan bir deneyim tarzı değildir. Bu, düşüncenin üstün bir eylemidir. Marcel, kendini, açık ve belirgin olarak göröllebilen bir dünyanın yapısını arayan bir izleyici olarak görmez. O, daha çok, varlığın uyumlu birliğini arar (Cowell 1972: 5-6).

Marcel'e göre, yaşam ile refleksiyonun birbirine karşıt gören ve bu karşıtlığı da sıcak ve soğuk metaforuyla dile getiren anlayışlar vardır. Bu anlayışlara göre refleksiyon, eleştirel olduğu için soğuktur. O sadece canlı dürtöleri gemlemekle kalmaz aynı zamanda onları dondurur (Marcel 1950: 80). Bu durumu, somut bir örnekle açıklar:

“Genç bir adam bir kıza kaba şeyler söylemiş olsun. Bu durum, müzikli bir atmosferde dans esnasında genç adam kendinden geçmiş bir vaziyette iken vuku bulur. Kız, olağanüstü bir güzelliğe sahiptir. Dans biter, adam eve gelir ve akşamki sarhoşluk hali geçer. Refleksiyon, böyle bir durumda saf ve saltık bir eleştiri olarak gencin ayık halinde ortaya çıkar: Bu macera, ne ile sonuçlanacak? Adamın, evliliği makul bir öneri haline getirecek türden bir işi de yoktur. şayet kızla evlenirse, kısıtlı ve sıkıntılı bir hayata doğru yol almak zorunda kalacaklar. Böyle kötü koşullarda sevgi ne olur? Açıktır ki, bu tür durumlarda refleksiyon, sabahleyin tatlı bir uykudan uyandıran soğuk bir duşa maruz kalmak gibidir” (Marcel 1950: 81).

Ancak Marcel, bu tür örneklerden hareketle bir genelleme yapmayı aceleci bir tavır olarak görür. O'na göre, bu tikel örneklerle, refleksiyon ile onun tasvir ettiği yaşam arasında nasıl bir ilişki olduğunu, son derece dikkatli bir biçimde kendimize sormalıyız. Çünkü hayatı kendiliğindenlik olarak yorumlayan modern yorum tarzlarına karşı kendimizi korumalıyız. Hatta Marcel, kendiliğindenliğin, filozoflar için bile gerçekte seçik bir düşünce olduğundan emin değildir. O, psikoloji ve biyolojinin karşılaştıkları ve iç içe geçtikleri, sınırları belli olmayan bir yerde durur. Bu bağlamda, İşpanyol filozof Julian Marias'ın *Felsefeye Giriş* kitabında bu konu ile ilgili açıklamalarını temel alır:

“Yaşamak (to live) sözcüğu, örneğin bir koyun yahut köpekbalığı için kullanıldığında, anlamı herhangi bir kapalılık taşımaz ve kesindir. şu anlaşılır: Bir inek için nefes alma organı ciğerlerdir, köpekbalığı için solungaçlardır. İnek, ot yiyerek, köpekbalığı ise balıkları avlayarak beslenir. Fakat insan için yaşamak sözcüğünün anlamı, sınırları bu

denli belirgin ve çerçevesi çizilmiş değildir. İnsan yaşamı kavramı, belli sayıdaki organların uyumlu çalışmasına indirgenemez. Her ne kadar bu biyolojik işlevler, insan yaşamı kavramı için, doğal olarak, en başta gelen gereklilikler olsalar da” (Marcel 1950: 81).

Ancak Marcel’e göre, insani bakış açısından, yaşam, sadece ve salt bir kendiliğindenlik olarak düşünülemez. Bu bağlamda refleksiyon, yaşamın karşıtı olmaktan ziyade, onun bir parçasıdır. Öyle ki refleksiyon, yaşamın, kendini açıkça dışa vurduğu yollardan biridir. Bir yaşam tarzı düzeyinden, bir diğerine yükselmedir (Anderson 2006: 41). Refleksiyon, aynı zamanda, birçok farklı şekil alabilir. Hatta Marcel, son tahlilde, din değiştirmenin bile (conversion, bir tür reflektif süreç olabileceğini iddia eder. İnsan yaşamı, canlı olmaya indirgenirse, o takdirde refleksiyon, yaşama yabancı yahut yaşamın karşıtı ve anlaşılmaz bir kavram olur. Bu durumda, refleksiyonun, salt canlı olmaya, ne tür bir mucize tarafından iliştilendiği kavranılamaz (Marcel 1950: 82).

Öyleyse refleksiyon ile deneyim arasında çok sıkı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Şayet deneyim, sadece izlenimlerin pasif bir kaydedicisi olarak görülürse, asla reflektif sürecin, deneyimle nasıl entegre olduğu anlaşılmaz. Öte yandan kişi, deneyimi, karmaşıklığı ve aktifliği içinde ne kadar diyalektik perspektiften kavarsa, deneyimi refleksiyona dönüştürmede o kadar başarılı olur. Hatta ne kadar fazla deneyim varsa, o kadar fazla refleksiyon vardır (Marcel 1950: 83).

Özetle denilebilir ki; Marcel açısından, birincil refleksiyon ben’i, evrensel ve objektif nitelikli bir bedene indirger. Bu refleksiyon, kişiye, okulda öğretilen, şeye veya nesneye ilişkin düşünüşdür. Nesneleri parçalar ama varlığın gizemini açığa çıkaramaz. Hâlbuki varlık, ne bir nesne ne de problemidir, o, problem ötesidir. İkincil refleksiyon gibi, derin düşünmeyi içermez. Yalnız şunu da unutmayalım ki, ikincil refleksiyon, içebakışla özdeşleştirilemez; çünkü içebakış, kendi üzerine çevrilen obje-ben’i tanımaya çalışır.

Birincil ve ikincil refleksiyon ayırımı, ikincil refleksiyonun, gizem alanında uygulanabilir olduğunu gösterir. Marcel’in varoluştan varlığa ulaşma çabası, birincil refleksiyonla başlar ve ikincil refleksiyonla devam eder. Birincil refleksiyon, kişinin, içinde yaşadığı dünyayı bilmesine olanak sağlar ancak varlığı anlamada yetersizdir.

Bu refleksiyon, birinci seviye olarak düşünülebilir. Ancak bu seviyede kalınırsa, insan denilen bir sorun yaratılır. Hâlbuki Marcel'e göre, insan bir problem olarak görülemez. Eğer insan, kendi varoluşunu sorgularsa, sorgulayan ben'ini işin içine katmadan sorunu çözemez. Kişi, kendini hatırlamada gösteren ikincil refleksiyonla, kendini fark ederek toparlar ve hayatına karşı geri çekilerek, konum alır ve varlığı temin eder (Blackham 2012: 74). Böylece birincil refleksiyon, nesneyi bilme yolu iken, ikincil refleksiyon, ben, sen ve Mutlak Thou'u anlama yolu olduğu söylenebilir.

İnsan, ikincil refleksiyon sayesinde elde ettiği konumla, artık kendi içine kapalı, atomize bir ego değil, dünyaya açık bir varlık haline gelir. Böylece dünyadaki sınırlayıcı alandan çıkarak, varoluş alanı olan, varlık alanına girer. Bu ise insanın, başkalarının kişiliğini tanımasını gerektirir. Kişi, kendini, başkasına sunmayı reddetmekle, onun kişiliğini tanımayı reddeder. Hâlbuki kişi, başkalarını ne kadar çok tanır, kendini de o kadar çok tanır. Ancak kişi, benmerkezci doğadan kurtulamadığı için, bazen tanınmak için, kendi ben'inin yansıtma aracı olarak başkalarını kullanır. Marcel, kişiyi, ben'inden dışarı çıkarıp otantikliğini kavramaya, ikincil refleksiyonu elverişli bulur. Dolayısıyla, ikincil refleksiyon, kişiyi, 'sahip olunan' bir şey olarak bedenine yöneltir böylece ona bakma sorumluluğunu üstlenir. Bu refleksiyon, kişinin, sadece kendine değil, başkalarına karşı da sorumlu olduğunu gösterir. Kişi, bedeni, enstrüman olarak görmediği sürece başkalarını da enstrüman olarak görmez (Katsina 2009: 46-47). Bedenin, sahip olunacak bir şey olmadığı gerçeği, mülkiyet kavramı açıkça gösterir. Bedenin, kişiye ait olan bir şey olduğunu Marcel de kabul eder. Ancak o, kişinin, evi gibi sahip olduğu bir şey değildir. Beden, ben'in mekânsal zamansal varlığının dışında ve ondan farklıdır. Ev ya da araba varlığın bir parçası olmadığı için kaybolabilir veya çalınabilir. Bununla bütünlüğünden bir şey eksilmez. Ancak söz konusu beden olursa durum değişir. Kişinin bedeni, varlığından bağımsız olmadığı için bir mülkiyet gibi kaybolamaz ya da çalınmaz ve kişi hala kendi kalır. Diyebiliriz ki, Marcel de, ben ile beden birbiriyle kaynaşmıştır; ancak bu onların özdeş olduğu anlamına gelmez. Beden, ne kişinin mülküdür ne de kullandığı bir araçtır.

2.2.2. Katılma

Marcel, bilimsel bakış açısının, yani birincil refleksiyonun, insanı problem haline getirdiğini göstererek, bu sorunun üstesinden gelmek için ikincil refleksiyonun bir aracı olan katılma yöntemine başvurur.

Katılma, ben'in hem kendiyle hem de diğer ben'lerle ilişkisini açıklamak için kullanılan bir anlama yöntemidir. Birincil refleksiyon, insanı, somut dünyanın sınırları içinde ve nesne gibi değerlendirirken, ikincil refleksiyon ve katılma, onu, bu dünyanın sınırlarının dışına çıkararak, farklı bir biçimde değerlendirir.

Ayrıca katılma, Marcel'in, insanın değeri ve hayatın anlamını kavramada başvurduğu önemli bir kavramdır. Katılım fikri, I. Dünya Savaşı'ndan önce, ilk felsefi denemelerini yazdığı günlerde ulaştığı bir fikirdir (Marcel 1950: 111). Marcel, gençlik dönemlerinden beri temel bir kavram olarak, bu kavramı kullanır. O'na göre, katılma, salt gerçeklik ile dolaysız bir bütünleşmedir. Bu bağlamda Marcel, bedenin ayırımına, duyu algılarına ve insanla saltık varlık arasındaki ilişkiye kadar her konuyu bu temelde açıklamaya çalışır. Varlıklar arasındaki ilişki, katılma temelinde kavrandığında, *ben* ile *sen* arasındaki ilişki, özünde bir diyalog niteliğinde olur. Artık ben'in karşısındaki bir nesne değil, gizemli bir varlıktır. Böyle bir ilişki, kişilerin karşılıklı olarak birbirlerine açık ve hazır olmalarını ve kendilerini tam olarak bağlayarak ilişkiye katılmalarını gerektirir (Bozkurt 1995: 141).

Bu bağlamda Marcel için felsefe yapmak, bir problemi aydınlatmaktan ziyade gizeme katılmaktır. Ontolojik problem, bir düşünce problemi değildir. Süjenin varlığa açıldığı bir soruşturma, süjenin angaje olduğu bir araştırmadır. Varlık gizemiyle karşı karşıya gelmek; ancak canlı bir katılımı söz konusu olur. bu nedenle de varlık, hiçbir zaman bir nesne gibi kavranamaz, yalnız bir sen ile canlı bir karşılaşmada ondan pay alınabilir (Muşta 1988: 54). Buradan Marcel'in, katılımın farklı biçimlerinden bahsettiği görülür. Buna göre, katılımın, nesnel ve nesnel olmayan farklı biçimleri vardır. Örneğin, kişi, bir kekten pay istediğinde bu pay, objektif, tartılabilen, ölçülebilen bir şeydir. Muhtemelen bu pay, yemek için alınabileceği gibi, bir kerede tüketmeyerek birkaç parçaya ayırmak veya başkasına hediye etmek için de alınabilir. Ancak tüketme fiilinin bu kadar açık olmadığı durumlar da vardır. Örneğin, kişi, bir tablo koleksiyonundan pay istediğinde, burada

artık tüketmek, bakmak demektir. Ayrıca ileride bu tablolardan kar elde etme olasılığı hesaba katılarak saklanabilir de. Bu örnekler, nesnel olanı bölmenin niteliğini gösterir (Marcel 1950: 111). Marcel, nesnel olmayan katılımı, bir aynine katılım örneği üzerinden gösterir. Bu katılma, dinleyiciler arasında olabildiği gibi, ideal bir nitelikte de olabilir. Örneğin, ulusal felaketlerin, salgınların ya da bir savaşın sona ermesi için düzenlenen bir aynine kişi, hastalıktan yatalak olsa da dua aracılığıyla katılabilir. Bu tür katılımı, kişiye, nesnel olarak verilen şey sadece gazetelerde ya da radyoda söz konusu törenin gerçekleşeceği kilise ve tarihtir. Bu tür katılma, bedenen katılmaya gerek yoktur. Burada kişi, bir aşkın içinde eridiği ölçüde, sayı problemi önemini kaybeder. Marcel, nesnel olmayan katılımın bir tür ortaya çıkmayan, adeta *suda batık* bir katılım olarak düşünür. Bu katılım, düşüncenin aydınlatılabileceği düzeye ulaşınca, katılım seviyesine doğru geri dönmesi refleksiyon gücüyle olur. Buradaki asıl mesele, hissin, katılımın, suda batık bu seviyesinin gerçekliğine tanıklık edip edemeyeceğidir. Çünkü düşüncemiz şeyleri, kendisine fiziksel terimlerle, görüntülerle, metaforlarla, modellerle, analogilerle sunma eğiliminin yarattığı engellerle karşı karşıya kalır. Tıpkı bir kimsenin, bir yol inşa ederken, bir kayayı patlatması gibi, düşüncenin de yapması gereken şey, bu türden engelleri ortadan kaldırmaktır. Kişi de tıpkı bunun gibi, maddi karşılaştırmaların tutsağı olma ihtimalini gözden kaçırmamalıdır. Çünkü düşünce, kişiye imgeyi verir ve bu nedenle, düşüncenin imgeden kaçabilmesi, ancak kendisini yeniden biçimlendirmesiyle olur (Marcel 1950: 114).

Marcel'e göre, gerçek katılmanın niteliğini anlamanın en iyi yolu, "köylüleri toprağa bağlayan inanılmaz güçlü bağlantıya bakmaktır. Hiçbir şey, bu bağlantıya özel bir faydacı özellik atfedemez. Köylüyü, toprağa bağlayan şey, ona istediği şeyi vermesi değildir. Bu bağlılık, yararı ve kazancı aşan bir şeydir. Bunun gerçekliğini hissetmek için, sadece, elinde ne varsa satıp şehre yerleşen ve orada çocuklarıyla yaşamak zorunda kalan köylüyü düşünün. Hatta çocuklarının ona düşkün oldukları da varsayılabilir. Şüphesiz bu adam, geçmişte olduğundan daha iyi durumda olabilir; ancak kendini, yeni hayatına adapte etmeyi başaramaz, bir çeşit onulmaz iç kanamadan mustarıptır" (Marcel 1950: 115-116). Bu nedenle de köylü ile toprak arasındaki bağ, fiziksel değil tamamen manevi bir bağlıdır.

Marcel'e göre, katılmanın asıl önemi, insani karşılaşma düzeyinde ortaya çıkar. Bu karşılaşma düzeyinde, oldukça önemsiz olandan, son derece önemli olana uzanan, muhtemel buluşmaların tam bir skalası vardır. Skalanın alt ucundaki karşılaşmalar önemsiz olduğundan bunlar, nesnel bir kesişim olarak ele alınabilir. Nesnel karşılaşmalar bir hiçtir. Marcel, bu karşılaşmalardaki iletişim düzeyini ya da katılmayı, bir tür dirsekle itmeye benzetir. Örneğin, her gün sokakta ya da metroda yüzlerce insanın arasında yolunu ite kaka açan kişinin deneyimi, yani dirsekle itme, gerçek anlamda bir karşılaşma değildir. Kişinin tanımadığı bu insanlar, yolundan itmek zorunda olduğu varlıklardır. Bu insanlar, kendilerini bir mekânı işgal eden, salt bedenler olarak kişiye gösterirler. Marcel, bu karşılaşma düzeyini insanlık dışı bulur ve bu seviyenin aşılmasını gerekli görür. Bunu yapmanın yolu, itişmenin içinde bir kimsenin, affedersiniz demesi ya da gülümsemesidir. Bu iletişim şekli, kişinin yolunu aydınlatılabilir (Marcel 1950: 137-138).

Böylece Marcel'e göre varlık, katılımdır ve bu katılımın da düzeyleri olduğu görülür. Bu düzeylerden *ilki*, ben, dünyaya bedeni ile katılır. Bu bedenli katılma, enkarne (somut) katılım olarak adlandırılır. O'na göre, varoluş, enkarne olmadır; çünkü kişi, dünyaya sadece enkarne olmakla katılabilir. Böylece enkarne varlık, insanın dünyadaki varlığı için temeldir (Weldon 1997: 26). Marcel için insan, ben ve bedeninin enkarne olmuş bütünüdür. Bu enkarne bütünlükle kişi, dünyada tezahür eder. Yani bu, *ben varım* demek yerine *ben tezahür ediyorum* demektir. Kişi, ben varım demekle hem kendi hem de başkaları tarafından bilinmek ve tanınmak için, bir şeylere sahip demektir (Marcel 1950: 90-91). İşte ben'i bilinir kılan şey, enkarne olarak dünyada tezahür etmesidir. Bu tezahür, kişiye, varlığın bütünlüğüne katılma olanağı sağladığı gibi, aynı zamanda varoluş dünyasıyla birleşmenin yolunun enkarne olmak olduğunu gösterir. Marcel, katılımın nesnel ve nesnel olmayan biçimlerinden başka, insani alanda gerçekleşen katılımın olduğunu ve bunun da düzeylerinden bahseder. Katılımın ilk düzeyinde, insan, duyuları aracılığıyla katılır. Duyum, sadece mesaj değil, bedeninin ben'e ve varolan evrene katılma aracıdır. İnsan, ben ile beden birliğini hissettiren duyumla, enkarne bir varoluş kazanır. Enkarne varoluşla insan, aynı zamanda varlık dünyasına, uzay ve zamana ve diğer fiziksel varlıklara katılır. Katılımın *ikinci düzeyi*, başkalarına katılmadır. Bu düzey, birlikte varlık deneyimi içerdiğinden hem başkalarının mevcudiyetini hem de kişinin

varlığını gerektirir. Bu düzeyde somut varlıklar, sadece diğer fiziksel varlıklara değil, aynı zamanda diğer benliklere de ruhsal olarak bağlanırlar. Bu, Marcel'in varoluş kavramının nihai anlamıdır. Marcel, varoluşu, birlikte yaşama deneyimi olarak görür. Bu yüzden insanların başlangıçtan beri izole ve yalnız bir yaşamdan ziyade birlikte yaşadıklarını varsayar. Örneğin, yeni doğmuş bir çocuğun çığlığı, bir boşluğa yansıtılmaz. Ağlamak, çocuğun, başkasına yönelme isteğidir. Bu, birlikte varoluşun, çok ilkel olduğunu gösterir. Buradan varoluşun, tecrit edilmiş bir deneyim olmadığı sonucu çıkar. Bu deneyim, sevgili, ebeveyn, çocuk, kardeş, arkadaş, vatandaş deneyimi olarak görülebilir. Kişinin her gün karşılaştığı başkası, kişiden önce katkısız bir varlık değildir. Onlar, sen'in sevgiyi, umudu ve inancı paylaştığı kişilerdir. *Üçüncü katılım düzeyi*, sen'le birlikte olmanın, dayanışmanın ötesine geçer. Bu katılım düzeyinde kişi, Tanrı'ya katılır. Kişi, Tanrı'ya sevgi, umut, inanç bağlarıyla katıldığında, sadece zamansal varoluş evrenine değil, aynı zamanda, Varlığın gizemine de katılır (Weldon 1997: 27-30). Başka bir deyişle, bu katılımı kişi hem sen'e hem de Mutlak Thou'ya katılır. Bu düzeyde katılım, sevgi, umut ve inançtan doğar; ancak ölümle sona ermez. Varoluşsal katılım, hem varoluş evrenine enkarne bir varlığın tam birliğine hem de Mutlak Thou'ya katılım anlamına gelir. Mutlak Thou'a katılım, kişinin varoluş evreninden, yani enkarne durumdan kurtulduğu anlamına gelir. Kişi, ancak enkarne varlık düzeyinin üstüne çıkarak ruhsal bir düzeye yüksenebilir.

Şu halde canlı bir katılımı, varlık gizemiyle yüz yüze gelmek söz konusudur. Katılımın temeli, bedenle yapılan temas duygusunu andıran bir bağlılık duygusudur (Magill 1992: 109-110; Marsh 2018: 227).

Katılım, bir başka açıdan da Marcel'in, hem gerçeğe nüfuz etmesine hem de idealizmden kaçmasını sağlar. Yukarıda katılımın, ikincil refleksiyonun yöntemi olduğu ifade edilmiştir. Bu refleksiyonla, kişinin, kendiliğinden öz varlığının toplam bir varlık olarak bilinmesi sağlanır. Marcel için saf nesne ya da saf özne diye bir şey yoktur. Sadece bir öznenin deneyimlediği bir nesne olan fenomen vardır. İkincil refleksiyon yöntemi, insan gerçekliğinin kayıp bütünlüğünü bir araya getirmektedir. Bu nedenle, Marcel, deneyimi orijinal veri olarak kabul ederek, düşüncesinde buna önemli bir yer verir (Chung 1972: 102-103).

2.2.3. Problem ve Gizem

Marcel, nesneleşme ve yabancılaşmanın nedenelerini göstermek için, *problem* ve *gizem* alanı, ayrımı yapar. İnsanı sorunsallaştıran nedenlerden biri, bu alanların birbirinden ayrılmamasıdır. Bu amaçla ontolojisini, *problem* ve *gizem* olarak iki varlık alanına ayırarak, bu alanları birbirine karşıt olarak konumlandırır. Bu alanlar arasındaki karşıtlık üzerinden, diğer kavramların karşıtlığını temellendirir. Böylece birincil ve ikincil refleksiyon, sahip olmak ve olmak kavramları arasındaki karşıtlığın, problem ve gizem alanındaki karşıtlıklar üzerine kurulu olduğu görülür. Birincil refleksiyon ve sahip olmak kavramlarını, problem alanında; ikincil refleksiyon ve olmak kavramlarını ise gizem alanında değerlendirir.

Marcel'in felsefesi, varlık üzerine bir araştırmadır. Bu araştırmada, problem ve gizem alanları, varlığın araştırıldığı alanlardır. O'na göre varlık, kendini gizem alanında gösterir. Bu nedenle Marcel, konferanslarına, bu anlama işaret edecek şekilde, *Varlık Gizemi* ismini verir. Marcel, felsefe yolcusuna, metafizik yolculukta yardımcı olacak bir işaret gösterir. Bu işaret, *problem* ile *gizem* arasındaki farkı gösterir (Magill 1992: 113). Problem ve gizem arasındaki fark, varlığa ulaşmak için izlenilmesi gereken yolu gösterir. Problem alanını bilmek, kişiye, orada kalmaması bu alanı aşması gerektiğini gösterir. Marcel, problem ile gizemi şöyle tanımlar:

“Bir problem, karşılaştığım, bütünüyle önümde bulduğum, ancak ele geçirmeye çalıştığım ve indirgeyebildiğim bir şeydir. Fakat bir gizem, benim de dâhil olduğum bir şeydir ve bu nedenle, sadece içimdeki ile önümdeki arasındaki ayrımın anlamını ve ilk geçerliliğini yitirdiği bir alan olarak düşünülebilir. Gerçek bir problem, tanımlandığı çalışma ile uygun bir tekniğe tabidir. Bir gizem ise tanım olarak, düşünülebilir her tekniği aşar. Şüphesiz, bir gizemi mantıksal ve psikolojik olarak bir problem haline getirecek şekilde değerinden düşürmek her zaman mümkündür” (Marcel 1949: 117).

Marcel'e göre problem, bilimsel tekniklerle çözülmesi gereken ve bilgisi edinilebilecek bir şeydir. Öyleyse problem alanında değerlendirilen herhangi bir şeyin açıklaması yapılabilir. Bu alanda problem çözen kişi, kendini bu soruşturmanın dışında tutar. Ancak gizem alanında, kişinin kendini, bu alanın dışında tutması söz konusu değildir. Gizem alanında herhangi bir teknikle iş yapılamadığı gibi, bu alanın bilgisi de edinilemez. Böylece bu alanla, farklı bir yolla ilişki kurulması gerektiği ortaya çıkar. Nitekim Marcel'e göre varlık, problem alanının ötesinde belirmektedir: O, problematik ötesidir. Bununla Marcel, varlığın bilgiye olan önceliğini veya üstünlüğünü ifade eder. Varlığa; ancak katılım yoluyla ulaşılır (Marcel 2001: 60).

Denilebilir ki Marcel, problem alanını bilginin alanı görürken, gizem alanını varlık alanı olarak görür. Bu durumda farklı yollardan bu alanlar ile ilişki kurulur. Problem alanı ile ilişki, bilim ve teknik ile kurulurken, gizem alanı ile katılım ilişkisi kurulur.

Marcel'e göre gizem, kendi verisine gizlice temas eden, deyim yerindeyse onları ele geçiren ve böylece kendisini aşan bir problemdir. Marcel bunu, ruh ve beden bütünlüğüyle açıklar. O'na göre, "ruh ve bedenin bütünlüğüne dair bir gizemin mevcudiyeti aşikârdır" (Marcel 2001: 61). Ancak bu bütünlüğü, problem alanındaki bilgi araçlarıyla bilme imkânı yoktur. Marcel, bu düşüncesi ile Descartes'in, ruh ve beden birliğini göstermek için bilimsel yöneme başvurmasını eleştirir. Descartes, bu bütünlüğü, somut olarak göstermek için bilimsel yöntemi kullansa da başarılı olamaz. Descartes'e göre, dimağda ruhun merkezi olan omurilik soğanı vardır. Bu organı bulmak için 1637'de Leyde'de teşrihi yapılan bir kadın cesedinde bu soğanı görmek ister. Büyük bir dikkatle aramasına karşın, onu bir türlü tanıyamaz (Adam 1991: 31). Bu örnek, ruh ile beden arasındaki birliğin, bilimsel yöntemlerle bilinemeyeceğini gösteren güzel bir örnektir. Dolayısıyla bu ilişki, gizemli bir ilişkidir ve 'bir bedenim var, bedenimi kullanıyorum, bedenimi hissediyorum' gibi ifadelerle ne tahlil edilebilir ne de benzer unsurlarla yeniden inşa edilebilir. Bu ilişki durumu, sadece bir veri değil, aynı zamanda kişinin kendi benliğine hazır olması durumudur. Son tahlilde, bilinçli (kendinin ayırında olma) eylem, bu hazır bulunmanın ancak yetersiz bir sembolüdür. Marcel'e göre, problem ve gizem arasında tam ve kesin bir karşıtlık oluşturmak mümkün değildir. İnsan, gizem üzerine düşünürken kaçınılmaz bir biçimde onu, bir problem seviyesine indirmeye, alçaltmaya eğilimlidir. Bu, özellikle kötülük problemi örneğinde açıktır. Bir kişi, kötülük üzerine düşünürken neredeyse onu, kaçınılmaz bir biçimde, dışarıdan gözlemlenebilen, sebebi ya da gizli emelleri keşfedilmeye çalışılan bir düzensizlik olarak görür. Onun sebebini bulmak için çeşitli sorular sorar. Kötülük, eğer bir mekanizma ise niçin bu kadar düzensiz ve kusurlu bir biçimde işliyor? Yoksa insan kavrayışı, kusurlu olduğu için mi kötülük var? Eğer böyleyse kusur insandadır, ancak o, yine de onu keşfeden ve gözlemleyen insan düşüncesine nispetle nesnel kalır. Kötülüğü, nesnel yollarla bilmeye çalışmak, onu kötülük olmaktan çıkarır. Gerçekte o, kendini sadece kötü olarak hissettirdiği ölçüde kavranabilir. Marcel'e göre, problem ile gizem arasındaki karşıtlık, ancak sevgi ile ortadan kaldırılabilir. Bu

bağlamda, sevgi, gizem alanıyla uyuştugu için, bu alan sevgi ile anlaşılabilir (Marcel 2001: 61-62). Öyleyse kötülük sorunu, bir problem gibi ele alınamaz; çünkü kötülüğün neden varolduğu sorusu, bir yanıt verme olasılığını ortadan kaldırır. Çünkü kötülük, açıklanırsa, geriye ne kötülük ne de soru kalır; ama kişi, bu soruna dâhil olduğu için onu ilgilendirmeye devam eder (Blackham 2012: 74).

Bu bağlamda kişi, problematik ötesine veya gizem seviyesine, ancak deneyim alanını aşıp özgürleşerek yükselebilir (Marcel 2001: 65). Kişi, bir problemi, var olan veriler üzerinde inceler. Dolayısıyla problem, incelemede rastlanılan, yolu tıkayan, bütünüyle kişinin önünde olan bir şey olduğu halde gizem, kişinin bağlandığı; ama özü önünde olmayan bir şeydir. Bu alanda, ben'de ve önümde ayırımı anlamını yitirir (Muşta 1988: 51). Gerçekte Marcel için problem alanı, korku, arzu ve fonksiyonel olanın ya da fonksiyonelleştirilebilenin alanıdır. Nihayetinde bu alan, her türden tekniğin otorite olduğu alandır. Her teknik, bir kısım arzu ya da korkuya hizmet eder veya hizmet ettirilebilir, dolayısıyla her korku ve arzunun da, kendine uygun bir tekniği inşa ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Marcel, modern insanın, artık kendini problem alanında ve yalnızca fonksiyonları icra eden varlık olarak gördüğünü belirtir. Fonksiyonlarına indirgenen bu insanı, varlık olamama hissi, endişelendirse de bu his, onda, belirsiz bir dürtü olarak kalır. Başka bir deyişle, bu hisse ilişkin farkındalığını yitirir. Bu bağlamda, modern insanın böyle hissetmesine, tarihsel Materyalizm ve Freudiyen doktrinlerin, onu, yaşamsal ve toplumsal fonksiyonlarla sınırlaması, neden olur. Çünkü bu doktrinler insanı üretici, tüketici, yurttaş gibi toplumsal fonksiyonlara indirgerler (Marcel 2001: 51-52, 73).

Marcel'e göre problem alanında, bir problem üzerinde düşünen klasik filozof, kendi ile problem arasında bir mesafe olduğu için kendini, bu problemin ötesinde görür. Bu alanda filozof, tıpkı iyi bir yargıcın yapacağı gibi, problemi bir obje gibi önüne koyarak kendini tarafların dışında tutar. Buna karşın gizem alanında, filozof ile problem arasındaki mesafe yok olur. Çünkü dünyanın davasında hiç kimse, tarafsız olamayacağı için yargıç olamaz. Gerçekte filozofun çözmeye çalıştığı - kötülük ve özgürlük gibi- problemler, sadece onları ortaya koyan zihinde bulunurlar (Marcel 1949: 150; Muşta 1988: 51). Böylece varlık soruşturması, soruşturmanın varlığını gerektirir. Problem alanında, soruşturmanın, soruşturmaya dâhil olması beklenmezken, gizem alanında girilen herhangi bir soruşturmada, soruşturmanın

ontolojik durumu önemlidir. Soruşturan, kendini, problem alanındaki verilerden dışarda tutar. Tıpkı, bilim insanının durumunda olduğu gibi. Ancak gizem alanı, kişinin, duruma dâhil olmasını gerektirir (Marcel 1949: 171). Denilebilir ki, filozof, bir bilim insanı gibi, problem alanındaki varlıkların dışında kalarak, onları, bilimsel yollarla inceler. Buna karşın, daha öncede belirttiğimiz gibi, kötülük ve özgürlük üzerine düşünen filozof, bu kavramları, düşüncesinden bağımsız olarak ele alamayacağı için, kendini bu problemlerden soyutlayamaz.

Bu bağlamda, problem ve gizem karşıtlığı, kesin bilimlerle yapılan bir karşılaştırmada daha iyi anlaşılabilir. Örneğin, Matematik, formüllerle daima ispat yapabilecek güçtedir. Aynı şekilde, doğayı inceleyen bilimler, tümevarım yoluyla deneyleri yeniden yapabilir. Ancak varoluşçu bir filozof, başlangıçta doğrulanan fakat yinelenmesi imkânsız olan derin deneyler hakkında konuşur (Muşta 1988: 51-52). Filozofun bu durumu, sanatçının durumuna benzetilebilir. Filozof da sanatçı gibi, bir anda kavradığı gerçekliği, yaşadığı deneyim eşsiz olduğundan tekrar yakalayamaz.

Problem ve gizem arasında, gelişme bakımından da bir ayırım yapılır. Bu anlamda, metafizik düşüncenin, gizem üzerine bir düşünce olarak gelişmesi düşünülmaz; çünkü ilerleme sadece problem alanında düşünülür. Bir problemin özü, ayrıntılı bir şekilde gösterilebilirken gizemin, ayrıntıları gösterilemez (Muşta 1988: 52). Ayrıca *gizem (mystery)* ve *sır (secret)* kavramlarının, çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanıldığı ve bu yanlış kullanıma dikkat çekilir. Marcel'e göre, gizem ve sır kavramları, iki farklı kavramdır ve birbirine karıştırılmaması önemlidir. Buna göre, sır, esasında gösterilebilir bir sahiptir /mülktür (possession). Kişi, sahip olduğu bir şeyi (sır) gösterebilir. Sırrın doğasında hem saklanabilme hem de açığa çıkarılabilme özelliği vardır. Sır, aynı zamanda bir sahip olma şekli olarak, bilgiyi içerdiğinden esasen iletilebilir olandır. Gizem ise kişinin sahip olamayacağı ve elinden çıkaramayacağı bir varlık olduğu için gösterilemez (Marcel 1949: 118,134,145,160). Böylece sır ve gizem arasında mutlak bir karşıtlık görülür. Ayrıca gizemin, bilinmeyen olarak anlaşılması da istenmez. Tam tersine gizem, esasen zihnin, olumlu yani kesin olarak tanımlayabileceği pozitif bir eylemdir. Bu bakımdan gizem konusunda yapılabilecek en büyük hata, onu, bilinemez olarak kabul etmektir. Bilinmez olmak, çelişkisiz gerçekleşemeyen problematiğin bir sınırır. Bu

ifadelerden de anlaşılacağı üzere insan, varlığı bir problem olarak değil, bir gizem olarak düşünür. İnsan, özü varlığına her şekilde dâhil olan bir varlıktır. Bu tıpkı, insanın dünyaya bedeniyle katılması gibidir. Ve bu algı, içsel verilerle ilgili farkındalık değil, dünyaya aktif katılım ve kendini ona açma gücüdür (Katsina 2009: 32). Öyleyse gizem alanına katılım, zaman ve mekânı aşan bir katılımdır. Buna karşın problem alanına katılım, zamana ve mekâna bağlı bir katılımdır. Gizem alanında katılım ruhsal bir katılımdır. Daha öncede ifade edildiği gibi, bir ayine katılmak, zaman ve mekânı aşan bir katılımdır. Ayine katılmak, düzenlenen mekânda ya da tarihte orada olmayı gerektirmez. Kişi, ruhsal olarak katılımda bulunduğu sürece ayinin mekânı ve zamanı önemini kaybeder.

Bu bağlamda insanın, kendini ve içinde yaşadığı dünyayı tanıma açısından problem ve gizem alanı ayırımı dikkate değerdir. İnsan, problem alanındaki konumunu genişlettikçe, gizem alanını daraltır. Dolayısıyla Marcel'in dikkat çekmek istediği konu, insanın artık kendini sadece problem alanında ve belli işlevleri yerine getiren bir araç gibi görmesidir. Problem alanındaki sahiplikler, böylesi bir insanda, varlık olma hissini azaltır. İnsanın, sahip olduğu şeyler, onun varlık olma kaygısını en aza indirdiğinden anlamını yitirir. Kişi, anlamlı bir yaşamı ancak problem alanını aşarak gizem alanına ulaşmakla oluşturabilir. Bir başka açıdan, insanın problem alanına çakılı kalması, insan sorununun ortaya çıkmasına neden olur. İnsan, sahip olmak istediklerinin alanını genişletmekle bütün yaşamını tüketir.

Problem ve gizem alanı olarak ayırdığı alanları bilmek için bu alanların özelliğine uygun olan birincil ve ikincil refleksiyon gibi bilme şekilleri kullanır. Buna göre, problem alanında birincil refleksiyon, gizem alanında ise ikincil refleksiyon kullanılır. Sahip olduklarımızı bir problem gibi ele alma ve onlara dair bilgiye ulaşmak mümkündür. Ancak varlık veya olmak söz konusu olduğunda, bu alanda kalmanın bir anlamı yoktur; çünkü bu alan, varlığın bilgisini veremez. Zaten varlık, kişinin bilgisine sahip olacağı bir şey de değildir. Kişi, onu, ancak gizem alanında, varoluş içinde yakalayabilir (Magill 1992: 113).

Problem alanında yapılan bilimsel araştırmalar örneğin, bir serbest düşünün anlamı ile ilgilenen bilim insanı, kendi öznelliklerinden yola çıkar ve yalnızca nesnel verilerle doğrulanabilen şeylere katılır. Ancak gizem alanında, kişinin içinde olanla

önünde olan arasındaki fark, anlamını yitirir. Daha öncede söylendiği gibi, özgürlük hakkında felsefi düşünmek, kişinin kendi özgürlük deneyimi üzerine düşünmesini içerir (Marsh 2018: 227).

2.2.4. Olmak ve Sahip Olmak

Felsefe tarihinde, “olmak ve sahip olmak (etre et avoir) sorununu ilk defa ortaya atan G. Marcel’dir” (Hızır 2007: 81). Marcel’e göre “her şey gerçekten sahip olduklarımızla ne olduğumuz arasındaki ayrıma dayanır” (Marcel 1949: 155). Bu nedenle de olmak ve sahip olmayı birbirinden ayırmak önemlidir. Dolayısıyla Marcel, bu iki kavram arasındaki ayrımı göstererek insanı anlamaya çalışır. Öncelikle olmak ve sahip olmak birbirine indirgenemez iki kategoridir. Bunlar kişinin dünyayla ilişkisinin iki temel biçimidir (Hoyt 1970: 111; Verneaux 1964: 308). Kişinin, bu iki biçimi birbirine karıştırması ya da indirgemesi dünyayla olan ilişkisinde problem yaratır. Marcel’in özellikle dikkatleri *sahip olma*’ya çekmesi, insanın, varlık olarak karşılaşılabilecek tehlikeyi görmek ve onu anlamak bakımından oldukça önemlidir.

Marcel, insan varoluşunu, sahip olmaya indirgeyen ve onu anlamsız ve değersiz görülmesine neden olan şeyin *soyutlama ruhu* olduğunu düşünür. Bu anlamda, soyutlama ruhunun yarattığı problem, tikel bir durumdan elde ettiği bakışı, bütün durumlara ya da varlık alanlarına genişletmesidir. Dolayısıyla dünyaya ilişkin ilişki biçimleri olan sahip olma ve soyutlama ruhu, kendi başlarına gerekli ve uygun olmasına karşın bunların, yaşama ya da bütün varoluş alanına sahip olma yönelimini arttırmaları, varlık gizemine katılımın azalmasına neden olurlar. İşte Marcel bunu, modern insan için gerçek bir tehlike olarak görür. Sahip olma duygusu baskın hale geldiğinde anlamlı yaşamın varlığı sona erebilir. Kişide sahiplik güdüsü ne kadar güçlüyse sahip olduğu nesne, sahibi üzerinde o kadar fazla kontrol kazanır. Bu kontrol, *sahip olan* ile *sahip olunan* arasında gerçek bir gerginliğe neden olur. Bu gerginlik, kişinin hayatını bir tür anlaşılmasız ve tahammül edilemez bir tutsaklık haline getirebilir. İnsanın sahip olduğu şey, kişiyi yok edebilir. Marcel, bu duruma, bilim insanının durumunu örnek olarak gösterir. Buna göre bilim insanı, gerçeği sahiplenilecek, kontrol edilecek, açıklanacak ve kategorize edilecek bir şey olarak görme eğilimindedir. Ancak somut gerçekliğin, gizemli olduğunu düşünen Marcel,

bilimsel düşünce biçimlerinin, bu gerçekliği, nesnelleştirme ve kesinleştirme ile elde edilebileceğini sanarak, onu bir fikir sistemine indirgemektedir. Marcel, bu tehlikelere dikkat çekerek kişinin, sahip olduğu şeyler tarafından ele geçirilmesinin kötü sonuçlarından kaçmak için kendine varlığın gizemli olduğunu hatırlatması ve bu gizeme yaklaşma biçimini değiştirmesini gerekli görür. Teknolojik zihniyet de diyebileceğimiz bu bilimsel düşünce, tüm yaşamı, üzerinde tekniklerin tam olarak uygulanabileceği nesnelere indirgemektedir. Bu indirgeme, her şeyi sahiplenilebilir, karakterize edilebilir, manipüle edilebilir, kontrol edilebilir bir problem haline getirerek bir nesneye dönüştürür. Ancak böyle yapmakla, bütün gizemi kaybetmekle kalmaz, varlığı, yokluğa indirger. Bu durumda tüm gizemlerden mahrum bırakılan insan, sorunlu insan olarak ortaya çıkar. Nesneleştirilerek problem haline getirilen bu varlık, insanlık dışı bir varlık haline gelir. Bu varlık, artık bir gizem değil sadece bir sorundur. Bu insan, akılcı, bilimsel, sanayileşmiş bir medeniyetin ortaya çıkardığı bir ürün olarak görülür. Artık bu insan, bir nesne gibi kendi dışında olan, kendine karşı olan bir şey olur (Hoyt 1970: 111-114).

Marcel, varlık olmak ve sahip olmak kavramını birbirinden ayırması ve bu kavramları konumlandırma biçimi, insan sorununu başka bir şekilde görmemizi sağlar. Marcel insanın kendini, sahip olma kategorisine göre tanımlamasını insan sorununun ortaya çıkmasına neden olduğunu görerek bu varlığın, sahip olma kategorisine indirgenmesini yanlış bulur. Çünkü sahip olma kategorisindeki varlık, belirli bir noktaya kadar kişiden bağımsız olan bir şeydir. Başka bir deyişle, bu kategoride kişi, sahip olduğu şeyi kendine ekler. Kişinin sahip olduğu şeyler, iletilebilir özelliklerine sahiptir dolayısıyla kişi, sadece sahip olduklarını iletir. Açıkça kişinin sahip olduğu şey, kendini dışsal bir şey olarak sunar. Ancak bu, mutlak bir dışsallık değildir. Prensipte kişinin elinde olan şeydir (Marcel 1949: 155). Bu anlamda Marcel, sahip olmayı genelde somut olan şeyler (nesneler) alanında geçerli görür. Sahip olunan şeyler, mal kategorisinde olan şeylerdir (Muşta 1988: 48). Herhangi bir nesneye sahip olan kişi, bu nesneden kendini ayırması da bu ayırım sadece yüzeysel bir görünümdür. Sahip olma (having) ve sahiplenme (possession) ne kadar güçlü arzulanırsa, kişinin nesneyi kendinden ayırması o kadar zordur. Bu bağlamda kişinin kendini sahip olduğu şeyle özdeşleştirme eğilimi, onu nesneleştirir. Kişi, sahip olduğu şeyleri, kaybetme veya bozulması ihtimali karşısında

bir tür korku ve endişeye kapılır. Bu tam olarak sahip olma düzeninin önemli bir parçası olan gerilimi ifade eder. Kişi, her ne kadar sahip olduğu bir nesneye kolaylıkla kayıtsız kalacağını söylese de sahip olduğu şeyleri kaybettiğinde acı duyar (Marcel 1949: 162).

Marcel, sahip olmayı sadece nesneler için değil, bir fikre, inanca, beceriye, bilgiye, sağlığa sahip olmak gibi pek çok şey için de kullanır. Buna göre, birinin çizdiği portreyi, bir ziyaretçiye göstermesi ile bu portre üzerine bir fikre sahip olması arasında kesin bir paralellik görülür. Kişinin sahip olduğu şey, gösterebilir bir şeydir; çünkü mülkiyetin özelliği, gösterilebilir olmasıdır. Bu gösterme, kişinin kendine olabileceği gibi, bir başkasına da olabilir. Hatta kişi, sahip olduğu görüşü, kendine gösterdiği sürece, kendini başkası olarak görür. Kişi, kendini, kendine ancak başkası olabildiği sürece ifade edebilir. Marcel’de mülk olarak sahip olmanın, hiyerarşik olarak çok farklı düzenleniş biçimleri ve içerikleri olduğu görülür. Örneğin ‘*bir bisikletim var*’ ya da ‘*Paul’un bisikleti var*’ ve ‘*James’in bununla ilgili çok özgün fikirleri var*’ dendiğinde bu içerik açıktır. Bu örneklerde sahip olma, tüm gücüyle hissedilir. Sahip olma, ancak bir tür aktarım nedeniyle mümkündür ve böyle bir aktarım, süreçte bir şey kaybetmeden yapılamaz (Marcel 1949: 134, 158-159, 161).

Marcel’e göre bir kişi, kendi fikirlerine hatta inançlarına, kendine ait bir şey gibi davrandığı sürece, bu fikir ve inançlar onun üzerinde zalim bir güç haline gelir. Dolayısıyla bunu, her çeşit fanatizmin de kaynağı olarak görür. Marcel, *fanatizmi*, bir tür sahip olma biçimi olarak insanın kendine yabancılaşması sorununun kaynağı olarak görür. Yabancılaşmaya bir yandan ideolojileri, diğer yandan düşünür veya sanatçı arasındaki farkı örnek olarak gösterir. Bu anlamda, ideolog, tüm insan tiplerinin en tehlikelidir; çünkü o, bilinçsizce kendini, bir parçasına tutsak eder. Bu tutsaklık, kendini tiranlık olarak göstermeye mecburdur. Öte yandan düşünür, sürekli bir yaratıcılık durumunda yaşadığı ve her zaman bir sorgulamanın içinde olduğu için, düşüncelerinin katılaşmasına izin vermeyerek kendini yabancılaşmaya karşı korur (Marcel 1949: 166). Böylece düşünür, yaratıcılık ve sorgulayıcılık özelliğiyle hem yabancılaşmaya direnir hem de fikirlerinin, kendi üzerinde hâkimiyet kurmasına izin vermez.

Marcel'e göre sahip olma düzlemi, problematik düzlemle ve aynı zamanda tekniğin kullanıldığı düzlemle aynıdır. Meta-problematik, aslında meta-tekniktir. Her teknik, çalışmasının ön koşulu olarak, önceden yapılmış soyutlamalar grubunu varsayar. Ancak teknik, gerçek bir varlık söz konusu olduğunda güçsüzdür. Sahip olmanın kökeninde, problem ya da tekniğin alanında olduğu gibi, özün belli bir uzmanlığı vardır ve bu uzmanlık, özün kısmi olarak yabancılaşmasına neden olur (Marcel 1949: 172). Bu durumda, kişinin, öze ulaşmasına engel olan bu sahip olmanın ya da tekniğin ötesine geçmesi gerekir.

Sahip olmayı derinlemesine betimlemeye çalışan Marcel'e göre, sahip olmak, sahip olma gücüne sahip olmaktır. Bu, aynı zamanda bir şeyi elden çıkarma gücüne sahip olmak anlamına da gelir. Bu güç, kişiyi sahip olduğu şeyden ayırır ve onu, farklı bir düzleme çıkartır. Marcel'de temel olan şey, varlığı, sahip olma düzenin dışında tutabilmektir. Oysa modern insan, varlığı, sahip olma düzeninde değerlendirdiği için varlığını kaybetme ile karşı karşıya kalır. Hâlbuki varlık, sahip olunan bir şey olmadığından hiçbir şekilde elden çıkarılamaz (Marcel 1949: 146). Bu bağlamda bir kişinin, varlık düzeninde olup olmadığını anlaması önemlidir. Buna göre kişi, varlık düzeninde olduğunu ancak yaratma kavramı sayesinde bilir. Yaratma, insanı, sahip olma düzenin dışına çıkarır. Böylece insan, sahip olma düzenin dışına ne kadar çıkarsa, mutlak yaratıma o kadar çok yaklaşır. Dolayısıyla varoluş, sahip olmakla ifade edilemez ya da sahip olmaya indirgenemez. Öyleyse varoluşsal bir soru olan ben'in kim olduğu sorusunun, sahip olma düzeninde bir cevabı yoktur. Sahip olma düzeni, karakterize edilebilenin düzenidir; ancak varoluşun, karakteristik özelliklerinin bulunup bulunmadığı, açık olmasa da diyebiliriz ki varlık, karakterize edilemeyen (vasıflandırılmamış olan) olduğundan aynı zamanda sahip olunamayandır (Marcel 1949: 150-151, 153). Öyleyse varlık, sahip olma düzeninde değil, başka bir düzende ele alınmalıdır.

Kişi, yaratmanın dışında, sevgi ile de varlık düzeninde olduğunu anlar. Ancak ilkin, sevgi ile arzu karşıtlığına dikkat çekilir. Marcel'in dikkat çektiği bu karşıtlık, 'varlık olma' ve 'sahip olma' karşıtlığının önemli bir örneğidir. O'na göre arzuda, sahip olmak ve sahip olmamak içerilmiştir. Bu anlamda arzuyu otosantrik ve heterosantrik olarak kabul eder. Arzuda, benzer ve başka olanın kutupsallığı vardır. Ancak sevgi, kişiyi varoluşa/olmaya/varlığa yerleştirerek, benzer ve başkası

karşıtlığını aşar (Marcel 1949: 152). Arzu, kişinin sahip olma düzeninde kalmasına, ben ve öteki ayırımına neden olurken, sevgi, varlık düzenine girmesine, ben ve öteki zıtlığını aşmasını sağlar. Marcel, sevgi ve arzu arasındaki ayırmada, sevgiyi üstün bir realiteye bağlılık olarak kabul eder. Sevgi, varlık gibi karakterize edilemeyi gösterir. Bu bağlamda şey ve onun özellikleri arasındaki ayırım, herhangi bir metafiziksel etkiye sahip değildir. Bunlar, tamamen fenomenal şeylerdir. Sahiplik düzeninde, arzu edilen şeyler, karakterize edilebilir şeylerdir. Bir şeyi karakterize etmek ise onu diğerlerinden ayırmaktır; ancak bu şey, birtakım özelliklerin oluşturduğu bir koleksiyon değildir. Kişi, özellikleri spesifize etme (belirtme) işlevini görmezden gelmediği ve birimler veya homojen varlıklar olarak ele almadığı sürece yan yana koyamaz. Örneğin, bir elma, mermi, anahtar ve sicim topuna doğadaki nesneler ve birimler toplamı gibi davranılabilir. Buna karşın, bir çiçeğin kokusu ve rengi ya da bir yemeğin kıvamı, tadı ve sindirilebilirliği söz konusu olduğunda bu, yapılamaz. Karakterizasyon, bir şeyi diğerinin yanına yerleştirmek ve özellikleri numaralandırmak olduğundan tamamen dışsal bir işlemdir; yanıltıcıdır ve hiçbir koşulda, karakterize etmeye çalıştığı o gerçekliğin kalbine ulaşamaz. Bu bakımdan karakterizasyon, kişinin, kendini, başkasının karşısında konumlandırması ve onu kendinden uzaklaştırmasıdır (Marcel 1949: 167-168). Böylece karakterizasyon, kişinin, yabancılmasına neden olur. Bu anlamda karakterizasyonun insan varlıklarına uygulanamaz olduğu görülür. Öte yandan, gerçekliğin karakteri olmadığını söylemek, kesinlikle belirsiz ve görünüşe göre çelişkili bir açıklamadır. Karakterizasyon, belli bir sahip olma veya mülk olamayacak olana, sahip olma iddiasıdır. Olmak ve sahip olmak, göreceli olarak bağımlıdırlar. Marcel bu bağımlılığı, daha öncede belirtildiği üzere, kişiyi sahip olduğu mallar tarafından yok etmeye, içine almaya ve tüketmeye neden olduğu için, tehlikeli bir bağımlılık olarak görür. Bu bağımlılık, benliği, sahip olduğu şeye dâhil etmekle kalmaz, aynı zamanda -sadece sahip olduğu şeyle varlık kazandığı için- varlık olarak görülmesini sağlar. Böylece benlik, korunması gereken metafiziksel bir köktür ve ancak yaratımda görünür (Marcel 1949: 151-152).

Bu noktadan itibaren son derece zor bir soruyla karşı karşıyayızdır: Beden, sahip olma düzleminde mi yoksa varlık düzleminde mi değerlendirilmelidir? Kişi, tam olarak bedenini, sahip olduğu bir şey olarak görür mü? Ona bir şey gibi

davranırsa, bu şekilde davranan bu ‘ben’ nedir? Bu bağlamda, idealizme göre, beden, nesnel gerçekliğini ortaya çıkaran şey eylemdir; ancak Marcel bunu, sadece bir el çabukluğu olarak görür. Marcel’e göre, bu tür bir idealizm ile saf materyalizm arasında neredeyse hiç bir fark yoktur. Daha da ötesi kişinin, özellikle ölüm veya intihara karşı tutumu da önemlidir. Kuşkusuz bir kişinin, kendini öldürmesi, bedenini (veya yaşamını) sanki bir şeymiş gibi yok etmesidir. Kendini öldürmeyi reddeden bir kimse açısından ben ve beden ilişkisi oldukça farklıdır, çünkü kişi, bedeni, kendine ait bir şey olarak görmediği için bunu yapmaya hakkı olmadığını bilir (Marcel 1949: 156). Gerçekte, bedenin, hem sahip olma hem de varlık düzlemiyle ilişkilidir. Bedeni, sadece somut şeyler alanında görmek onu, sahip olunan bir şey olarak gösterir. Bu bağlamda beden, tıpkı insanın sahip olduğu ev, sağlık, yetenek, bilgi gibi insan dışında olan ve yok edilebilen bir şey olarak görülür (Muşta 1988: 48-49). Hâlbuki Marcel, bedeni, bu şeyler gibi, sahip olmak düzleminde görmeyerek, onu yok etme ihtimalini ortadan kaldırır. Beden, somut yapısıyla, bilimsel incelemenin konusu olabildiği gibi ruhsal olanla da ilişkili olduğu için, onun bu yanını göz ardı eden herhangi bir inceleme başarısız olur. Marcel, XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın ilk yıllarında, bir tıp doktorunun genellikle bedenin fiziksel durumu dışında bile tavsiyede bulunabilecek bir kişi olarak görüldüğünü belirtir. Buna göre, herhangi biri, belirli bir yaşam araştırması yapan doktoru, bilge olarak görürdü. Ancak tıp bilimi, uzmanlık alanlarına ayrılmasıyla bu durum değişir. Örneğin, bir kalp uzmanının, yaşamın yürütülmesi konusunda akıllıca tavsiyelerde bulunma hakkı kalmaz. Tıp bilgisi ile bilgelik arasında, elli yıl önce var olan bağlantı artık yoktur (Marcel 1995: 35). Tam da bu nedenle, bedeni, benlikten ayrı -bir nesneymiş gibi- ele almak, varlığın, bütünlüğünü bozmaktır. Böyle yapmakla beden, belli bir uzmanlık alanının araştırma objesi haline gelir. Bedeni, bu şekilde anlamak, varlığı eksik değerlendirmektir. Gerçekte, beden söz konusu olduğunda, sahip olmak, her zaman kesin olarak görülemediğinden bir belirsizlik durumu vardır. Dolayısıyla Marcel’e göre, “Herr Stern, ‘bir bedenim var’ dediğinde, haklı olarak sadece ‘bedenin bilincinde olduğunu’ kastetmez: ama aynı zamanda, bedenim olarak adlandırılacak bir şeyin var olduğunu kasteder” (Marcel 1949: 157). Öyle görünüyor ki, bu şekilde sahip olmak, sahiplendiği şeyde kendisini yok etme ve kaybetmeyi de içerir. Ancak sahip olma düzenindeki her kayıp, ruhsal alanda bir

tehdit oluşturduğundan, varlık düzeyinde bir zarara dönüşme riski taşır (Marcel 1949: 9, 164). Varoluş, kişinin, sahip olacağı, bileceği, tanımlayacağı bir obje değil, doğrudan doğruya yaşayarak kavrayacağı bir durumdur. Böylece kişi, ilişkili olduğu objelerden bağıni tamamen koparamadığı için bu objeleri, gittikçe daha büyük ölçüde varoluşuna katması zorunludur. Bu ise ancak derin anlamda mal edinme ile olur. Ancak bu mal edinmede kişi, bu şeyler tarafından ele geçirilme tehlikesinin farkında olması ve buna izin vermemesi önemlidir. Kişi, sahip olduğu şey üzerinde kontrolü sağladığı sürece, onları kendine mal edebilir. İşte insan, gittikçe ilerleyen bu mal etmeler, içine almalar sonunda insan olmayı korur (Muştı 1988: 49). Kısacası bu içine almalar, insanın özgürlükle meydana getirdiği şeyler olmalıdır.

Öyleyse bir kişi, sahip olduğu şeylerin, kendine göre ortaya çıktığını, ancak bu şeylerin kendinden, değerlendirildikleri varlık statüleri bakımından ayrı ve farklı olduğunu görmesi önemlidir. Ayrıca kişi, onları, bir şeyler dünyası olarak görmesi ve kendini ise herhangi bir biçimde, bu şeylerle bir ilişkiye sahip görmesi gerekir. Kişinin dışında, objektif alana ait olan her nesne, sahip olma alanına aittir. Şayet kişi, kendini, onunla aynı statüde değerlendirirse, kendi dışına çıkar ve kendine yabancılaşır (Gürsoy 1988: 41).

Yukarıdaki ifadelerden hareketle şöyle bir soru sorabiliriz: Bilinçli olma ile sahip olma arasında nasıl bir ilişki vardır? Marcel, bilinçli olmayı, her ne kadar kendini göstermek anlamında kullansa da bilincin kendini göstermesini, bir mülk (sahiplenme/possession) veya sahip olma biçimi (a manner of having) olarak değerlendirmez. Bunu, ancak sahip olarak gördüğü bir şeyin tadını çıkarmak olarak görür. Marcel, bilincinde olmayı, gizem olarak değerlendirdiği için gizemi gösterilebilecek bir şey olarak görmez. Bu noktada, daha önce de ifade edildiği gibi, gizeme (mystery) karşıt olarak sırrın (secret) esasen gösterilebilecek bir şey (mülk/possession) olduğuna dikkat etmek gerekir. Sırrın özelliğinin gösterilebilir ve kaybedilebilir olduğu görüldü. Bu bağlamda, tüm ruhsal sahiplikler, gösterilemeyen şeylerin kaynağında yer alır. Bu gösterilemez olanı karakterize eden şey de, kişiye ait olmadığı gerçeğidir. Bu nedenle de kişinin kendine ait olmayan bir anlam var ve bu anlam, kesinlikle özerk olmayan bir anlamdır. Kişi, sahip olduğu şeyleri göstermekle, ne olduğunu açığa çıkarır. Marcel, yaratılışı, bu anlamda gösterilemeyecek olanın açığa çıkması olarak kabul eder (1949: 134-135).

Bu bağlamda, bilincin, sahip olma düzleminde görülmediği söylenebilir. Muhtemelen bir şeyin bilincinde olmak ve onu başkalarına göstermek arasında (yani onları bilinçlendirmek) temel bir fark yoktur. Kişi, başkasını, kendi için bilinçli olduğunda zaten var kabul eder. Böylece Marcel, kişinin, kendini ve ötekinin düzeyini aşmayı mümkün görür. Bu düzeyi aşmak, hem sevgi hem de hayırseverlik ile olur. Sevgi, ne benlik ne de başkasının zemininde hareket eder; o, thou olarak belirttiği sen düzeyinde bulunur. Marcel, thou yerine eğer bulunabilseydi felsefi bir ismin daha iyi olacağını belirtir; ancak thou kavramını, kişiyi, ‘o’ ile gösterilen varlığın düzlemine indirgeme tehlikesine karşı kullanır (Marcel 1949: 14, 167).

Sonuçta, denilebilir ki, insan, olmak düzleminden ziyade sahip olmak düzleminde yaşamayı merkeze almakla varlık kaybına uğrar. Bu kayıp, insanın kendini, sahip olduğu şeylerle tanımlaması ile ortaya çıkar ve kişinin kimliğini, sahip olduğu şeyler belirlemeye başlar. Ancak sahip olduğu şeyler, ne ona bir kişilik kazandırır ne de kim olduğunu gizler. Hâlbuki olmak, varlığın bir etkinliğidir; yoksa varlığa sahip olmak değildir. Örneğin bir kişi, doğal bir güzelliği seyretmek yerine fotoğraf çekerse ondan etkilenmez. Bu durum, kişinin, sadece manzaraya sahip olmak istediği ve bu sahiplikle bir kimlik edineceği zannını gösterir. Bu nedenle Marcel’in, sahip olmak ve olmak ayrımı, kişiyi anlamsızlaştıran şeyin ne olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Kişi, sahip olmak istedikleriyle çevrelenmiş bir yaşamda, anlamı, ancak daha çok şeye sahip olmakta bulur. Ancak belirtmek gerekir ki, bu tarz sahip olmanın insana vereceği tek şey, geçici hazdır.

2.2.5. Marcel’in Özneler-Arası Ontolojisi

Emmanuel Mounier’e göre, *başkası* teması, varoluşçu felsefenin en büyük başarılarından birisidir. Klasik felsefe, bu temayı görmezden gelerek bilgi, dış dünya, ben, ruh ile beden, madde, tin, Tanrı, öte dünya gibi sorunları tartışır. Ancak başkası ile ilişkiyi, hiçbir zaman bu sorunlarla aynı düzeyde tartışmaz. Felsefede bir sorun ve eksiklik olan başkası temasını, gerçek anlamda tartışanların, varoluşçular olduğu söylenebilir (1986: 136). Bu bağlamda Marcel, kişilerarası ilişkiyi, başkası teması temelinde problem edinerek, anlam problemini temellendirmeye çalışır. Buna göre, başkası, kişinin varoluşu için başvurulması gereken bir kaynak olduğundan, başkası ile ilişkinin aydınlatılması büyük öneme sahiptir.

Marcel için insan sorunu, kişinin, başkası ile olan ilişkisine, doğrudan bağlıdır, bu nedenle de bu, çözülmesi gereken bir sorundur. Bu amaçla, kişilerarası ilişki, Descartes'te olduğu gibi bilgidен bilgiye değil, varlıktan varlığa bir ilişki yani benler arası ilişki olarak belirlenir. Benler arası ilişkiyi, *Homo Viator* adlı kitapta, somut bir örnek üzerinden açıklar: “Çocuk, topladığı çiçekleri annesine uzatarak, bak! Bunları senin için topladım, burada seninle olan benim, bu güzel çiçekleri toplayan, dadı ya da kız kardeşim değil” (Marcel 1951: 13). Marcel'e göre, çocuk bu seslenişte, kendini başkasından hariç tutma, annesinin dikkatini çekme ve başkalarınca onaylanma ve beğenilme isteğini açığa çıkarmaktadır (1951: 13-14). İnsan için varoluş, başkalarına yönelişle gerçekleşir. Bu yönelişte insanı ‘seslenen varlık’ olarak belirleyen Marcel varoluşu, alışılanın aksine kendine has bir doğrultuda yorumlar. Şöyle ki, ‘existence’ sözcüğündeki ‘ex’, başka bir insana yönelmek olarak kavranır. Dolayısıyla bir kişi, varlığını ancak yabancı bir varlıkla bağ kurarak kavrayabilir. Buna karşın, başkasıyla bağ kurmada başarısız olan kişi, ne kendini ne de başkasını bilip kavrayabilir. Böylece varoluş, birlikte varoluş olarak belirlenir (Uygur 2006: 64). Marcel'in, varoluşu, *birlikte varoluş* koyutundan hareketle anlamak istemesi, başkasıyla ilişkiyi ne denli önemseydiğini gösterir. Birlikte varoluştan, kişilerin birbirleriyle bağ kurmasını anlayan Marcel, bir zamanlar kişiler arasında olduğu varsayılan bağın, artık olmadığını düşünerek bu bağı, tekrar kurmak ister.

Marcel, bugüne kadar varoluşun, *birlikte varoluş* olarak anlaşılmamasının nedeni, Descartes'in benlik analizidir. O'na göre Descartes gibi, kişinin özünün, öz bilinç olduğu varsayımından hareket edilirse insanı anlamak için bir çıkış yolu bulunamaz (Marcel 1949: 104). Bu sebeple de felsefe yapmaya, öz bilinçten başlamak diğer benlikleri görmezden gelmeye neden olur. Bu bakımdan Marcel, Descartes'in *cogito*'sundan başlamayı doğru bulmaz; çünkü *cogito*, epistemolojik bir konudur ve sadece bilginin geçerliliğini sağlar. Marcel'e göre, Descartes ve öğrencileri, gerçekliğe materyalist bir şekilde yaklaştıkları için hatalı sonuçlara ulaşırlar. Kartezyen felsefe, akıl ve yaşam arasında ölümcül denebilecek bir ayrılık yaratır. Bu felsefenin yol açtığı sorun, birini, değerden düşürmek ve diğerini yüceltmektir. Ancak her iki tutum da keyfidir. Akıl ve yaşam arasında açıklanması gereken bir ritim vardır. Marcel'e göre, kendi üzerine düşünen bir öznenin, yaşamın

birliği içinde düzen ayrımları yapması, meşrudur. Ancak ontolojik problem, ancak bu ayrımların ötesinde ortaya çıkar ve yaşamın birliği ve canlılığı, bir bütün içinde tutulması gerekir (Marcel 1949: 170-171, 192). Marcel'e göre, Descartes'e özgü düşünceden varlığa ulaşmak ancak idealist bir felsefe kurmaya yarar. Çünkü idealizme göre, düşünen öz, herhangi bir tür deneyimi, akıl almaz olarak kabul eder (Marcel 1950: 49). Dolayısıyla Marcel, kuşatıcı bulmadığı Descartes'in felsefesini 'düzmece bir felsefe' olarak görür. *Cogito*, bilgi temelli bir düşünüşdür ve *ben'in yalnızlığını* vurgular (Uygur 2006: 65).

Marcel açısından, insanı sorunsallaştıran bir başka neden de, Batı felsefesinde egemen olan benlik kavrayışıdır. Bu benlik, kaynağını Descartes'ten alan, bağımsız ve özerk olan, yalnızca kendine dayanan *monadistik* bir benliktir. Bu benlik kavrayışında kişi, sadece kendine karşı sorumludur. Ancak Marcel'de kişi, sadece kendine karşı değil, başkalarına karşı da sorumlu olduğu için, '*monadistik benlik*' fikrine karşı çıkar. Çünkü monadistik benlik, bireysel, kendine yeten, egoist, yalnızca kendi çıkarları ile ilgilenen benliktir. Marcel'in benlik türüne aykırı olan bu benlik, bireyin kendisi ve başkaları arasında engel yaratır. Bu benliğe sahip olan kişi, başkaları ile iletişim kursa bile başkalarını ya bir tehdit ya da bazı avantajların elverdiği bir şey olarak görür. Marcel'e göre bu benlik, başkalarıyla birlikte gerçek bir topluluk, yani sevgi ve dostluğa dayanan bir topluluk oluşturmadığı gibi yabancılaşmaya da neden olur. Böylece Marcel, monadistik benliğin karşısına, öznel bir öz kavramını koyar. Kaldı ki Marcel öznelliği, kendi öz yapısında zaten öznelerarası olarak görür (Cheng 2017: 29; Marcel 1950: 182). Bununla, insanın, doğası gereği başkalarına açık olduğu vurgulanır. Bu açıklık, hem başkalarına ulaşmaya hem de başkalarının ulaşmasına imkân veren bir açıklıktır. O halde kişi, kendi içine kapalı bir monad değildir. Marcel için bir kişi, varlığını başkalarına açmakla hem kendi varoluşunu hem de onların varoluşlarını gerçekleştirir. Bu da birlikte varoluş demektir. Bu nedenle, Marcel, öznelerarası ilişkiyi, ben-özne yerine biz-özne şeklinde kurgular.

Marcel'in birlikte varoluşu, biz-özne şeklinde kurgulaması beraberinde başka bir soruyu gündeme getirir: Varlığımızın öznelerarası yapısı, doğrulanabilir mi ya da ampirik anlamda kanıtlanabilir mi? Öncelikle Marcel, '*doğrulama*'yı '*kabul*'den ayırır. O'na göre kişi ancak önüne koyabileceği bir şeyi objektif olarak inceleyip

doğrulamaya. Ancak varoluş, kişinin inceleyebildiği ya da bilebildiği bir şey olmadığından, objektif olarak incelenebilecek ya da doğrulanabilecek bir şey de değildir. Bu tespitlerle Marcel, varlığın öznelerarası yapısını doğrulamayı mümkün görmese de onu deneyimlemeyi kabul edilebilir bulur. Ancak bunun için de uygun bir zihniyet içinde olmak gerekir. Marcel, bu zihniyeti, kendinde-saplantılı olmayan zihniyet olarak tanımlar. Bu, kişinin endişelerine, korkularına ve çıkarlarına odaklanmayan zihniyettir. Marcel'e göre, kişinin, kendini merkeze almayı bıraktığı ve varlığın öznelerarası yapısını anladığı zamanlar vardır (Cheng 2017: 29-30). Bu noktada, bir dans ya da kokteyl partisinde, kendini merkez edinen genç bir adamın utangaçlığı gösterilebilecek iyi bir örnektir. Bu adam, son derece içine kapanık olduğundan, kendine bakıldığında, kendini savunmasız hisseder. Bu adam için tanımadığı tüm bu insanların, ona hangi anlamda baktıkları önemlidir. Belki de üzerine uyması gerektiği kadar uymayan smokiniyle, eğik olduğundan emin olduğu siyah papyonuyla ya da bardağına şarap doldururken bardağını ne kadar beceriksizce tuttuğunu görmüş olmasıyla alay ediyorlardır. Marcel'e göre, bu genç adamın zihni, aynı anda hem kendisiyle hem de diğer insanlarla meşguldür. Bu insanların, onun hakkında ne düşündüklerini hayal ederek bir gerilim yaşar. Bu gerilim, genç adamın başkasıyla ilişki kurmasına engeldir. Bir kişinin, genç adamla konuşarak onu rahatlattığını düşünelim. Genç adam için bu kişi, ilk olarak *sen* zamiriyle ifade edilen ancak o diye düşünülen bir kişidir ve onunla doğrudan ilişkiye girmekten kendini alıkoyamaz. Ancak genç adam, bu kişinin onunla neden konuştuğunu neyin peşinde olduğunu kendine sorar. Genç adamın durumu, partideki diğer kişilere karşı, bir savunma durumu olduğu için, gerçek bir karşılaşma olarak görülmez. Bu, gerçek bir karşılaşma olmasa da başka biri *ile* olmasına yardım eder. Başka bir deyişle bu ilişki, öznelerarasılığın *ile* edatıyla ifade edilen ilişkidir. Marcel'in *ile* edatı ile ifade ettiği ilişki, gerçekte, nesneler dünyası için geçerli olan ilişki değildir. *İle* edatı, nesneler dünyasında sadece birbirine yakın bulunmayı ifade eder. Örneğin, sandalye masanın yanındadır; ancak sandalye gerçekte masa *ile* asla değildir. Genç adam örneğinde, sonuçta buzların kırıldığını ve konuşmanın daha samimi bir karaktere büründüğünü varsayalım. Yabancı, 'seninle tanıştığıma memnun oldum, bir zamanlar ailenizi tanıdım' der. Bu konuşmayla ikisi arasında birdenbire bir bağ oluşur ve gerginlik azalır. Böylece genç adam, dikkati kendi üzerine yoğunlaştırmayı bırakarak gevşer

ve içinde bulunduğu boğucu andan çıkar. Dahası Marcel'e göre genç adam, bu türden bir yolculukta, kendisine eşlik eden kişiyi de o boğucu andan çıkarır. Varsayalım ki bu iki kişi, başka bir yerde bir araya geldiler. Yabancı, tesadüfen karşılaştığı bu genç adamın kahve düşkünü olduğunu öğrenir. Kahve o zamanlar Fransa'da az olduğu için karaborsadan nasıl elde edeceğini ona ıtlatır. Bu olayın, aralarında bir bağ kurmak için kendi başına yeterli olduğu söylenemez, çünkü tek ortak yönleri bir damak lezzetidir. Bu, onları ontolojik düzeyde bir araya getirmek için yeterli değildir; çünkü öznelarasılık, sevilen insanların olduğu yerde ortaya çıkar. Böylesi bir insanın, kişinin kalbinde bir yer tutması gerekir. Çünkü Marcel'e göre kalbimiz, gerçek öznelarasılığın keşfedildiği yerdir (1950: 176-178).

Bu örnekte de görüldüğü gibi, gündelik ilişkiler, gerçek öznelarasılığı oluşturmak için yeterli değildir. Öznelarasılığın, esas olarak deneyimlendiği yer gizem alanıdır. O'na göre, kişiyi öz-takıntısından kurtaran ve bilinci, ben-özne olmaktan biz-özne'ye dönüştüren sevgi ve dostluk bağıdır. Marcel için bu sevgi ve dostluk bağı gizemdir. Böylece Marcel için gizem, ne akılcı ne akıldışı ne de empirik bir doğrudur, o bir ışık kaynağıdır. İnsan, hem öz bilincine hem de çevreye yönelik bilince bu ışıkla erişir. Ancak Marcel'de gizem, gizlilik, kapalılık, anlaşılmazlık ya da dinsel işlere ilişkin örtülmüşlük anlamına gelmez. Ben-ben bağı, ontolojik bir gizemdir, bu gizem tüm insan varoluşunu taşır (Uygur 2006: 66-67).

O halde ben'in, başka ben'lerle bağı, ontolojik gizem olarak öznelarasılığı oluşturduğu söylenebilir. Ben'in ilişki kurduğu varlıkların kimler olduğu yukarıda ifade edilmiştir. Marcel için ben'in dışında varolan bu varlıklar başkasıdır. Bu özneler, ben, sen ve o'dur (she/he/it). Bu öznelerle, ben-sen ve ben-o şeklinde iki türden ilişki kurulur. Marcel'in ben'in o ile ilişkisi, o ile gösterilen varlıkların da she/he/it gibi birden fazla varlığı göstermesi ve bu zamirlerin hem insanı hem de nesneleri göstermesi bunları, farklı varlıklar olarak değerlendirdiğini gösterir. Marcel'in kullandığı bir örneği, burada ifade etmekle, durumun daha iyi anlaşılması sağlanabilir. Varsayalım ki bir kişi, trende biriyle tanışır ve havadan, savaştan konuşurlar; ancak bu konuşmaya rağmen, bu kişi için o, 'o' adam olmaya devam eder. Bu kişi için o, biyografisi hakkında biraz bilgi sahibi olduğu bay falancadır. Bir anket formundaki sorulara cevap veren biri gibi, kendisi hakkında birtakım bilgiler verir. Veya bir kişinin, kimliği hakkında birine bilgi vermesi de düşünülebilir. İşte

Marcel, bilgi nesnesine indirgenen bu insanı, o ile gösterir. Bu bağlamda ben'in, he/she/it ile ilişkisinde kişisel olanın yerine gerçekler, fonksiyonlar ve bilgiler konur. Sonunda, başkası, sadece bilgi sağlama yeteneğine sahip otomatik bir makine gibi olur. Marcel için, ben- she/he/it ilişkisinin alanı, bir insana, insan olarak muamele edilmeyen alandır. Bu alan, bir kişinin, yokmuş gibi davranılabileceği bir alandır.

Bunun tersine ben'in sen'le ilişkisi, gerçek, doğrudan ve karşılıklı nüfuzun olduğu içsel deneyim düzeyinde bir karşılaşmadır. Bu düzeyde, ben ve başkası arasında bir his bağı oluşur. Bu bağ, her ikisi de belirli bir yere gittiklerinde, aynı riskleri üstlendiklerinde, belli bir bireyi eleştirdiklerinde ya da aynı kitabı okuyup sevdiklerinde ortak bir deneyimle kurulur. Bu nedenle, *ben* ve *sen* arasında kurulan ilişkide *sen*, artık bir o, değil, bir *thou* olur. Artık, kelimenin tam anlamıyla sen, ben'le konuşan kişi olur. Böylece kişinin sevdiği varlık, onun için hiç de üçüncü kişi (o) olmaz. İki kişi arasında açıklık olduğunda, aralarındaki duvar yıkılır. Kişiler arasında karşılıklı etkileşim başladığında her biri sadece kendinin kim olduğunu değil, aynı zamanda başkasının da kim olduğunu anlamaya başlar. Kişi, o olmaktan çıkar ve ikisi arasındaki uçurum ortadan kalkarak iki sen arasında bir deneyim ortaya çıkar. Artık beslendikleri deneyimlerden ortaya çıkan bir duygu bağı vardır. Marcel'e göre, öznelerarasılığı mümkün kılan bu duygu, sevgidir. Açıkçası ben-thou ilişkisinde iki eşsiz varlık olduğu için halen aynılık ve ötekilik kategorileri var olmaya devam eder; ancak ben ve sen'in belirsizliği, onların birliğini doğruladığı için aynılık ve ötekilik kategorileri aşılır. Marcel'in işaret ettiği gibi, ruhun gücünü çeken ve kendini test ederek yenilenen ruh için bir tür hayati çevre oluşur. Özünde, ben-he/she/it ilişkisinden ben-thou ilişkisine geçiş, ancak sevgiyle mümkün olan, ortak bir birliği doğuran içe dönük bir deneyimdir. Başkalarıyla ilişki, sevgi temelinde kurulmadığı sürece başkaları sadece nesne olarak görülür. Hâlbuki sevgi, problem alanının ötesindedir ve ben'i deforme eden bir tür daralmayı kaldırır; çünkü iki kişi arasındaki uçurumu yaratan sevginin eksikliğidir. Sevgi, bir bireyler topluluğunda karşılıklı açıklık ve ulaşılabilirliğin ve öznelerarası bağın temelidir. Kısaca sevgi, var olmayı onaylar (Dagasen 2013: 76-83). Böylece Marcel'e göre sevgi, hem *thou*'yu anlamakta merkezi hem de öznelerarası bir toplumda bireylerin birbirlerine açık olmasını ve ulaşılabilir olmasını sağlayan bir kavram olarak karşımıza çıkar.

Şurası da açıktır ki, *thou*, sen olarak ifade edilen herhangi bir insan arasından doğacak bir varlıktır. Marcel için o varlık düzeyinden, sen düzeyine geçişi mümkün kılan şey güvendir. ‘O’ olarak gösterilen herhangi bir insanın, sen olabilmesi için onunla içten bir bağ kurmak gerekmektedir. Bu bağ, yakınlık kurmak, tanıdık-olma türünden, yani somut bir bağ olmalıdır. Böylece sen, ben’in kendini aşmasıyla, ben’in bir aşkınlığı olarak ortaya çıkar. Sen, ben’in kendi ötesinde, kendinden başka bir ben’le içten bir bağla, bağlılıkla eriştiği bir varoluştur. Sen, ne bir nesne ne rastgele bir insan ne düşünce ne bir tasarlama ne de bir sahip değildir. Düşünce, kendi içine kapalı tek insanın bir ürünü, bireysel bir edimdir. Oysa bir bağlılık olarak sen-varoluşu, ben’in kendinden başka bir varlığa, inanıp bağlanmasıdır. Sen’in varolma koşulu olarak güven, ben’in kendini açması, varlığını, sen-varlığına sunmasıdır. Bu, kişinin bencilliğinin dışına çıkmasını, başkalarıyla arasında bir bağ kurmasını sağlayan etken bekleyiştir. Bu bekleyişte, başkasının, onun çağrısına cevap verme umudu vardır. Ben, kendini-açmayla sen-varlığını bilip tanır. Böylece sen-varlığına özgü yaşamdan pay alma, bu yaşama katılma olanağına erişmiş olur (Uygur 2006: 72-73).

Öyleyse Marcel’de öznelerarasılığı, özne-nesne ilişkisinden çıkaran, ben-thou ilişkisi olduğu söylenebilir. Marcel’de, *thou*, kişiyi bir arada tutan birliğin, kendine ve bir başkasına vermenin garantisidir. Ancak *thou*, var olan bu birliğin güvencesini onaylayan bir garantiden daha fazlasıdır, o, bütünü bir araya getiren çimento gibidir (Marcel 1951: 60). *Thou*, ben’le aynı varlık düzeyinde yer aldığı için, insanın tüm varlığına cevap verebilecek ve onunla meşgul olabilecek biridir.

Marcel için, o olarak ifade edilen insanın, özne-nesne ilişkisinden çıkıp, özne-özne ilişkisinde, sen varlığına dönüşmesi çok önemlidir. O varlığın, sen varlığına dönüştürmedeki amacı, ben’e anlamlı bir varoluş için vazgeçilmez bir kaynak sağlamaktır. Sen’siz ben, bir bakıma katı, donuk, cansız bir varlıktır. Sen olmadan ben, kendini yapayalnız hisseder. Yalnız ben, kendi hiçliği içine batar, her an özünü bekleyen tehlikeler altında ezilir. “Yalnız insanın gözünde bir tek ben’in değil, tüm dünyanın anlamı boşalır. Her şey, ama her şey, içi bomboş, anlamsız eski-püskü bir nesneye dönüşür” (Uygur 2006: 74-75). Marcel, yalnız insanın durumunu şöyle açıklar: “Bazen parçalanmış bir dünyada yaşadığınızı, eğer buna yaşamak denirse hissetmiyor musunuz? Zembereği çalışmayan, parçalanmış bir saat gibi. Görünüşte,

hiçbir şey değişmemiş, her şey yerli yerinde. Ancak saat, kulağına götürdüğünde tik tak sesi duyulmuyor. Tıpkı içinde yaşadığımız dünya gibi” (Marcel 1950: 21). Marcel için sen, ben’in anlamlı yaşamının vazgeçilmez unsurudur. Kendi benine odaklanan insan, kendini başkasına açamaz. Kendini, kendi beni ile sınırlayarak alanını daraltır. Bu da başkasıyla ilişkide başarısız olmasına neden olur. Görüldüğü üzere başkası, birlikte varoluşun özneleri olduğundan bu özneler, öznelerarası ilişkide anlam kazanırlar.

İşte bu noktada, Marcel, başkasıyla başarılı bir ilişkinin, mümkün yollarına odaklanır. Bu anlamda, süjelerarası yakınlık ve birlikte bulunma kavramları, bu ilişkinin olasılığına işaret eder. Marcel’e göre ben’in varlığı, başka benlerle birlikte ortaya çıkar. Ben, daha fazla var olurum cümlesinden, kendimi ben-merkezci (ego-centricism) durumdan daha çok kurtarıyorum, demektir. Şurası açıktır ki, başka ben’lerle, bir eşya gibi yakınlık kurulamaz. Her insan ben’i, bir bakıma bir sen’dir ve sen sübjektifliğin merkezi olarak kabul edilir. Bir kimse, başka bir ben’i ancak kişisel bir yakınlık kurarak tanıyabilir (Magill 1992: 110-111). Marcel, bu yakınlaşmayı anlatmak için Fransızca, *reconnaitre* fiilini kullanır.¹⁴ Eğer *reconnaitre*, alışılmış olduğu anlamda, *tanımak* diye çevrilirse, gerçek anlamı daraltılmış olur. Gerçekte bilmek, tanışıklık kurmak anlamına gelen bu kelime, Fransızca kullanılışında bir kimseyle yakınlık kurmak suretiyle onu tanımak ve bilmek anlamına gelir (Magill 1992: 110-111). Marcel, kendi benine odaklanan bir insanın, başkasıyla yakınlık kurmasını mümkün görmez. Böylesi bir kişi, ‘formda kalmak’ dışında hiçbir şeyi önemsemeyen kişi gibidir. Bu insanın hayattaki tek ilgisi, kendi bedeninin düzgün işleyişidir. Marcel bunu, kişinin alanının darlığı ve yaşamının yoksulluğu olarak görür. Bir insan, yaşamını, kendi bencil kaygılarıyla ne kadar çok doldurursa yaşamda o kadar çok yalnız kalır. Marcel, benmerkezci kişiyi, bu anlamda kullanışsız (unhandy) kişi olarak görür. Böylesi bir kişi, yaşamı boyunca kendisine yapılan çağrılara yanıt vermekten ve insanlara sempati duymaktan acizdir. Bu kişi, kendini özel deneyiminin küçük çemberinde, kıramadığı sert kabuğun içerisine

¹⁴ İngilizcede bu fiilin anlamını, tam karşılayacak bir fiil olmadığı için, Marcel, bunu *tanımak* (recognize) ve *kabul etmek* (acknowledge) olmak üzere iki ayrı fiille karşılar. Bkz: Gabriel Marcel (1950). *The Mystery Of Being I. Reflection and Mystery*. (Trans: G. S. Fraser). Chicago, Illinois: Henry Regnery Company. s. 140.

kapatır. Bu kişi, kendi açısından kullanışsız ve başkaları açısından da kullanılamazdır (Marcel 1950: 163). Marcel'e göre benliğini merkez edinen kişi, benliği ile engellendiği için kendini ve sahip olduğu kaynakları başkaları için yararlı hale getiremez. Açıklık ve açık kalplilikten uzaktır. Başkalarını sevmekten yana kabiliyetsizdir. Kendi durumunu anlamasını sağlayacak gerekli arkadaşlık duygusundan yoksundur. Kendi tarafından bakılırsa liyakatsiz, başkaları tarafından bakılırsa yararsızdır. Bunun aksine liyakatli ve yararlı ben, kişisel hayatını aşabilen ve başka benlerle yaratıcı bir birlikte yaşamaya açık olan bendir. Liyakatli ben, her zaman sevgi ve duygu birliği kurmağa hazırdır. Hiçbir zaman kendi üzerine kapalı değildir. Başkalarının i özgürlükleri ve sübjektif hayatları ile tanışıklık kurar ve böylece hem kendinin hem de başkalarının objeden ayrı varlık olmalarını sağlar (Magill 1992: 112).

Marcel, benliğini merkez edinen bu kişileri, kasıntı (poseur) kişiler olarak değerlendirir ve onları, öznelerarası ilişkiye engel olarak görür. Kasıntı, başkaları ile ilgili gibi görünür, gerçekte ise tamamen kendiyle ilgilidir. Başkasıyla sadece kendinin olası bir olumlu resmini yansıttığı kadarıyla ilgilidir. Başka bir deyişle başkasıyla, onu yansıtan bir resim işlevi üstlendiği sürece, ilişki kurar. Başkasına, yalnızca bir yansıtma (resonance) veya yükseltme (amplifier) aracı olarak baktığı için onu, istediği şekilde elden çıkarabileceği, manipüle edebileceği veya kullanabileceği bir tür araç olarak görür. Bu şekilde ben'ini, evrenin merkezi yapan kişi, kendini tartışmasız olarak ayrıcalıklara sahip görür. Bu düşünce, diğer insanları ya ortadan kaldırılması gereken engeller ya alt edilecek/ kaçınılacak ya da kendini memnun eden yansıma araçları olarak görmeye neden olur. Marcel'e göre, bu, bir yanılısama, '*ahlaki benmerkezcilik*'tir (Marcel 1951: 17,19).

Hâlbuki Marcel'e göre, kişinin, kendine dair bilgisi ve iletişimi bile başkalarını içerir; çünkü kendiyle yalnızca diğer insanlarla iletişim kurarken etkili bir şekilde iletişim kurar. Descartes gibi, özün, öz-bilinç olduğu varsayımından hareket edilirse, başkasıyla iletişim kuramaz. Kişinin varoluşu, başkalarının varlığına bağlıdır (Marcel 1949: 104). Bu şekilde, Marcel için znelerarasılık, epistemoloji için bile temeldir, bu nedenle, kendini bilme ve anlamak sadece başkalarıyla ve sadece onlardan başlayarak gerçekleşir. Bunu şöyle ifade eder:

“Bizi ilgilendiren şey, bir insanın, hangi koşullar altında, kendinin bilincinde olduğunu bilmektir. Bu koşulların, esasen sosyal olduğu bilinmelidir. Özellikle, günümüz dünyasında, bireyin maruz kaldığı sürekli rekabet sistemi, egonun bu bilincini arttırmaz. Bireyciliğin en zararlı biçimine karşı etkili bir şekilde mücadele etmek isteniyorsa gençleri, mücadele ettikleri sınavların ve rekabetin boğucu atmosferinden kurtarmanın bir yolu bulunmalıdır. Rekabetçi sistemin, ‘ben kazanmalıyım, sen değil! Seni aşmalıyım!’ anlayışı, gerçek dostluk anlayışını hem zayıflatır hem de güçsüz bırakır. Bu sistem, aslında her birine, kendisini, komşusuyla karşılaştırmak için ölçülebilecek bir işaret veya numara vermeye teşvik eder. Ancak bu, öz bilinci ya da benlik sevgisini on kat daha da kötüleştirir. Böyle bir sistem, aynı zamanda mümkün olan en kişisizleştirme sürecidir; içimizde, başka herhangi bir şeyle ortak ölçüye sahip olmayan, gerçek değeri olan şeyi karşılaştırma yoluyla değerlendiremez” (Marcel 1951: 18-19).

Öyleyse bir kişi, hem kendinin hem de başkasının bilincine varmak niyetinde ise bu rekabet sisteminin dayattığı yarışma anlayışında başkasını, rakibi olarak görmekten vazgeçmesi gerekir. Rekabet sistemi, bireyi sosyal çevresinden ayırarak yalnızlaştırır ve başkasıyla diyaloga girmesine engel olur.

O halde Marcel için bir kimseye, benliğini gösterenin başkası olduğu söylenebilir. Nitekim Marcel, benliği özgünlüğün gizli yeri olarak düşünülmesini ölümcül bir hata olarak görür. Bu konuda, daha iyi bir fikir edinmek için yanlış bir biçimde değerinden düşürüldüğünü iddia ettiği hediye kavramını ortaya koyar. O’na göre, “kişiliğimin en iyi yanı bana ait değildir. Ben hiçbir şekilde onun sahibi değilim, sadece emanetçisiyim. Gerçekten, içimde hediye olarak kabul edilemeyecek ya da görülmeyecek hiçbir şey yoktur” (Marcel 1951: 19). Marcel’in bu sözünü iki şekilde yorumlamak mümkündür. Birincisi, kişiliğin, insanın kendi başına var ettiği bir şey olmadığı, oluşumunda, başkalarıyla kurduğu ilişkilerin etkili olduğu, bu etki sebebiyle de onun sahibi değil emanetçisi olduğudur. Bu nedenle önceden var olan bir benliği hayal etmeyi saf bir kurgu olarak görür (Marcel 1951: 19). İkincisi ise eğer kişiliğin en iyi yanı kişiye ait değilse yukarıda söz konusu edilen rekabet sistemi, kişinin, başkasıyla gerçek dostluk ilişkisi kurmasını zayıflatır da veya kişiyi kişisizleştirir de kişiliğin iyi olarak kabul edilen yanının oluşmasında önemli bir rol oynayabilir. Böyle bir sistemde kişi, başkasında gördüğü iyiyi aşmak için ondan daha iyi olmak için çabalayabilir. Örneğin, bir kişi, yakın arkadaşında gördüğü dürüstlüğü, yardımseverliği, başarıyı, ahlaklılığı örnek alıp bu yönde bir kişilik oluşturmak için çabalayabilir. Ancak hemen belirtelim ki bir kişinin bu erdemleri örnek alması için içinde bulunduğu toplumun tüm bireylerinin ya da en azından çoğunluğun söz konusu erdemlere sahip olması gerekir.

Marcel, her fırsatta, gerçekte insanların yalnız olmaktansa ilişkisel varlıklar olduklarını gösterir. Örneğin *The Heart of Others* adlı oyundaki ana karakter Rose’a şunu söyler: “Sadece tek bir acı var: yalnız olmak” (Marcel 2007: 67). Acı, kaçınılmaz olarak ilişkiye duyulan açlığı ima eder. Marcel öznelerarası ilişkiyi çok önemsemesine karşın, kişiler arasında dayanışmayı önemli veren kolektivizme karşı olduğu görülür. Ve bu karşı oluş, felsefesinde bir çelişki varmış algısına neden olur. Ancak gerçekte kolektivizm, insanı, başkalarına bağlayarak kendi özgürlüğünü kurmasına izin vermediği, kendi başına, var olan değerlere katılımına imkân vermediği ve yüzüstü bir kitle içinde kaybolmasına neden olduğu için karşı çıkar (Michaud 1995: 16-17). Marcel’in benimsediği ilişki, kolektivizmde olduğu gibi herkesi aynılaştıran bir ilişki değildir. İnsan, başkasıyla ilişkide birtakım etkiler olsa da kendi kişiliğini özgün bir biçimde kurabilir.

Bu bağlamda öznelerarası ilişkiyi mümkün kılan enkarnasyon kavramından söz edilir. Enkarnasyon, ben’in bedenli bir varlık olarak varolmasıdır. Bu kavram, öznelerarası ilişkiyi, ilkin benler arası ilişki değil, bedenler arası bir ilişki olarak oluşturur (Uygur 2006: 70). Böylece enkarnasyon, kişinin bedeniyle varolmasıdır. Bu, başkasıyla birliğin, içsel deneyimin gerçek olduğunu ve karşılıklı açıklık, sevgi, sadakat ve umut gibi özgür eylemler yoluyla büyüyüp sürdürebileceğini gösterir. Bedensel varoluş, kişinin kendi özsel niteliği olduğu için ben’inden ayrılmaz. Bu nedenle, bedensel varoluşu bozmaya yönelik herhangi bir girişim, bir bütün olarak kendini reddetmek olur. Marcel’e göre varlık (beden), benlikten ayrı düşünülemeyen bir şey olduğundan sonradan ben’e yüklem (ya da bir nesne) olamaz. Bu nedenle beden, bir nesnenin karakterizasyonu aşan, benliğin bir parçası olması onu, nesne değil, özne olarak görmeyi gerektirir. Böylece benlik ve beden arasındaki ilişki, bir alt-öznelik değil, bir mesafe ve ayrılık olmaksızın, özne ile bedenin ayrılmaz bütünlüğüdür. Bu bağlamda beden ile ben arasındaki ilişki, bir özne-özne ilişkisidir. Bu ilişki, bedeni, temelde gizemli bir gerçeklik türü olarak betimler (Dagasen 2013: 68-70). O zaman enkarnasyonun, ben ile beden birliğini sağladığı söylenebilir. Marcel’e göre, “beden ne ben’dir ne ben olmayandır ne de ben’e ait olan bir nesnedir. Bedenim bana verilen bir şey değildir” (1949: 12-13). Böylece Marcel, Descartes’in iki ayrı töz olarak kabul ettiği ben ve bedeni, tek töz olarak ifade eder. Descartes’in yol açtığı özne-nesne dikotomisi Marcel’de yerini özne-özne

birlikteliğine bırakır. Marcel, enkarnasyonda, açık bir şekilde var olan varlığın önceliğini yeniden kurar (Marcel 1964: 65).

Böylece enkarnasyon, hem katılımın ilk düzeyi hem de ilk öznelerarasılıktır. Denilebilir ki, kişi, enkarnasyonla uzay ve zaman varlığı haline gelmekle, dünyada somut olarak bulunur. Bu ise diğer varlıklarla birlikte yaşamasını, onlarla ilişki kurmasını, hem onları etkilemesini hem de onlardan etkilenmesini, kısaca onlara katılmasını sağlar. Kişi, bu katılımı, başkalarına açık hale gelir (Dagasen 2013: 72-74). Marcel’de öznelerarasılığın ikinci düzeyi, ben-sen ilişkisidir. Bu düzey, öznel bir karşılaşmayı ve özgür bir tepkiyi gerektirir. Bu düzeydeki ilişki sevgi, bağlılık, sadakat, güven üzerine kurulur. Böylece başkaları, kişinin benlik sevgisine gömülmesini engelleyerek, *bireylerin tekdüzeliğine karşı tek güvence* olur (Dagasen 2013: 74). Marcel’in, enkarnasyonla, öznelerarası ilişkide, yeni bir alan kurduğu söylenebilir. Buna göre, öznelerarasılığın dışında başkalarına açık olmak, onları, kelimenin en derin anlamında tanımak ve aynı zamanda kendini daha erişilebilir kılmak imkânsızdır. Böylece başkalarına açık olmak ve ulaşılabilir olmakla, ben-sen (I-thou) ilişkisi, ben-o (I-he/she/it) ilişkisinin ötesine geçer. Bununla birlikte ben-sen ilişkisi, kişinin dâhil olduğu gizem alanıyla doğru bir şekilde anlaşılır. Bu nedenle öznelerarasılık, sadece bilinçli olarak sonuna kadar yaşanarak anlaşılabilir.

Marcel’e göre, öznelerarası ilişkide, kişileri birbirine yaklaştıran ya da birleştiren şey, sevgidir. Öznelerarası birleşim, sevgide birliktelik olup sadakat ise bu sevginin ifadesidir. Bu bağlamda *sadakat*, kişinin bir başkasına olan sevgisinin devamını sağlayan en önemli unsurdur. Ancak burada karşımıza bir sorun çıkar: Eğer kişi, sevgi olmadan sadakat göstermek durumunda kalırsa ne olur? Bu, ikiyüzlülük olmaz mı? Sadakat, ‘ne olursa olsun verdiğin sözü tutmalısın’ şeklinde ifade edildiğinde, Kant’ın ahlak yasalarına benzer görünse de Marcel, bu ilişkiye sevgiyi katmaya çalışır. Marcel için sadakatin kalıcı ve verimli olması gerektiği şüphesi yoktur, aksi takdirde sevgi hiç bir anlam ifade etmez. Marcel’de sadakat, sevginin devamlılığını sağlayan bir güçtür aynı zamanda öznelerarası ilişkinin merkezinde yer alan sevgi, sadakat ve umut kaçınılmaz olarak ilişkinin güvencesini sağlar (Dagasen 2013: 132).

Marcel, öznelarası ilişki çözümlemesi ile her ne kadar başkalarına değer verir gibi görünse de özneleri, farklı varlık düzeylerinde ele alması, onların birbiriyle kurduğu ilişkide de düzey ayrımları yaratmıştır. Bu nedenle de bütün ilişki biçimlerinin aynı değerde olmadığı görülür. Nitekim problem alanında ve nesne kategorisinde değerlendirilen o varlığı ile gizem alanında thou kategorisinde değerlendirilen sen varlığı, aynı değere sahip değildir. Marcel’de varlıkların değeri, başkalarıyla kurulan ilişkiyle doğru orantılıdır. Kişi, başkasıyla sevgi, sadakat ve güven temelinde ne kadar sağlam bir ilişki kurarsa o kadar değerli olur. İlişki, ne kadar açıklıktan, ulaşılabilirlikten, sevgiden ve sadakatten uzaksa, kişi, o kadar nesne gibi değersizdir.

2.2.6. Marcel’in Tanrı Anlayışı

Marcel’in, insan sorunu bağlamında, dikkat çektiği bir başka neden ise Tanrı’nın varlığıdır. Marcel’in, Tanrı varlığına yönelik açıklamaları, Tanrı’yı baştan yeni bir anlayışla düşünmeyi teşvik eder. Bu amaçla Tanrı ile ilgili tartışmanın, spekülative ve metafizik değil, daha çok pratik olduğunu belirtir. Buradaki mesele, Tanrı’nın varlığının, rasyonel olarak kanıtlanıp kanıtlanamayacağı meselesi değildir (Marsh 2018: 219). Dolayısıyla Marcel, Tanrı varlığıyla ilgili ispatlardan ziyade, Tanrı’nın nasıl anlaşılması gerektiği ile daha çok meşgul olur. Bunun için de Tanrı hakkında yapılan rasyonel açıklamaların yetersizliğini göstermek suretiyle, bu kavramdan ne anlaşılması gerektiğini gösterir.

Bu bağlamda, Tanrı hakkında doğru bir anlayışa sahip olmak için ilkin O’nun hangi alanda ele alınması gerektiğini belirler. Ona göre Tanrı, problem alanında değil gizem alanında ele alınmalıdır. Tanrı, problem alanında ele alındığı takdirde, rasyonel açıklamalara kurban edilir. Bu nedenle de soyut spekülasyonlar, Tanrı’yı problem alanında değerlendirmeye neden olur. Hâlbuki Tanrı, hakkında rasyonel açıklamaların yapılamayacağı, yapıldığı takdirde bu açıklamaların anlamsız olacağı bir varlıktır. Marcel, Tanrı’yı *Mutlak Thou* şeklinde tanımlamakla onu, gizem alanında ikincil refleksiyonun bir işlevi olan katılım ile ele alınması gerektiğine işaret eder.

Tanrı kavramının, varoluş kavramı üzerinden tartışılması, o’nun hakkında yanlış bir kavrayışın ortaya çıkmasına neden olur. Buna göre, Tanrı’nın, varoluş

kavramı üzerinden tartışılması, o'nu, ampirik bir nesne gibi görmeye neden olur. Hâlbuki Marcel'e göre, varoluş, nasıl Tanrı'ya uygun değilse, varolmama hiç uygun değildir. Ampirik sebeplerden dolayı bir şeyin varoluşunu inkâr etmek, bu şeyin, deney içinde gerçekleşmediğini ileri sürmektir. O zaman Tanrı'nın varoluşunu inkar etmek, ampirik olarak belirlenemeyeceğini söylemektir. O halde düşünce planında, Tanrı'nın varlığını inkâr etmenin iki ayrı tarzı vardır. Birincisi, Tanrı'yı ampirik bir obje olarak görmek ve bu objeye, deneyde rastlanmaz demektir. İkincisi, Tanrı'nın ampirik bir obje olarak görülemeyeceği ve varoluşun ona uygun olmadığını söylemektir. Marcel'e göre, ontolojik delili kabul eden filozoflar, birinci tarzın yanlışlığını göstermişlerdir. Bu filozoflar, ampirik sebeplerden dolayı Tanrı'nın varlığını inkar etmenin imkânsız olduğunu gösterirler. Ancak burada çelişkili olan, Tanrı'yı, varolan olarak düşünmektir. O halde, ampirik düzendeki sebeplere dayanarak Tanrı'nın varlığını inkâr etmek geçersizdir. Tanrı'yı, varolan olarak inkâr etmek, onu hem öz olarak hem de ampirik bir obje olarak kabul etmeyi reddetmektir (Muşta 1988: 113-114-116). Bu bağlamda Marcel için Tanrı'nın varlığına dair olan kozmolojik veya ontolojik delil hiçbir şey ifade etmez.

Marcel, ilk yazılarından itibaren Tanrı'nın nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgilenir. *Metafizik Dergi*'nin başlangıcında ve daha sonraki çalışmalarında, Kantçı düşünceleri ifade eder. Bu bağlamda Tanrı'yı, uzay-zamanda *varolan* bir varlık olmaktan çıkararak o'nun, dünyadaki herhangi bir nesne gibi bilinemeyeceğini göstermekle ilgilenir. Böylece Tanrı'nın *varolduğunu* söylemekle onu, uzay ve zaman içine yerleştirmiş oluruz. Hâlbuki bu, Tanrı'nın *varolmadığını* söylemekle aynı şeydir. O'na göre, Tanrı *var* değildir o, *varlığın* üzerindedir. Böylece Marcel, ilahi varlığın, uzay-zamana bağlı olan varlıklara benzemezliğini ortaya koymaya çalışır. Bu iddianın temelinde yatan kaygısı ise varlığından bahsettiği andan itibaren kaçınılmaz olarak tehlikeye düşecek olan Tanrı'nın gerçekliğini korumanın olası bir yolunu bulmaktır. Çünkü o'na göre yalnızca deneyim alanında olanın varlığından söz edilebilir. Marcel'e göre kişi, Tanrı'yı kendisinden bağımsız olarak var olan bir nesne olarak düşünemez; çünkü bu düşünce tarzının, Tanrı'yı dünyaya yerleştirmek olacağını bilir. Tanrı, dünyaya yerleştirilirse, onu, ne dünyadan ne de kendimizden ayırt edebiliriz. Bu aynı zamanda Tanrı'yı, Kant'ın varlık kategorileri olan uzay-zaman ilişkileri ile sınırlamak demektir (Gerber 1969: 9-10). Negomireanu'a göre,

Marcel'in aslında öne çıkardığı şey, Tanrı'nın bir nesne olarak ele alınmaması gerektiğidir. Bir nesne hakkında konuştuğumuz gibi Tanrı hakkında konuşamayız çünkü Tanrı ifade edilemeyendir. Buna karşın, büyük dindar düşünürlerin, Tanrı hakkında konuştukları bilinse de onlar ne hakkında konuştuklarını bilmezler. Tanrı hakkında konuşmanın doğal sayılmasının nedeni, yüzyıllar içinde böyle bir dilin oluşması ve bu dilin kültürel katmanlarımıza yerleşmesidir (2013: 59).

Marcel, pek çok varoluşçu gibi, ancak onlardan daha güçlü bir biçimde, mantıksal düşüncüyü eleştirir. Çünkü bu düşüncünün, zorunlu olarak kişiyi Tanrıtanımazlığa götüreceğine inanır. Bu yüzden Tanrı ispatlarının tümünü reddeder. Ancak Tanrı ispatlarına değer vermemek Marcel'e özgü değildir. Skolastiğin ikinci devresinde, örneğin, Aquino'lu Thomas, 'Tanrı ispat edilemez ancak insanların kavrayışlarına uygun olarak Tanrı kavramı etrafında biraz durulur, böylece Tanrı'nın varlığı telkin edilir' der. Yine Skolastiğin sonlarına doğru William of Occam da Tanrı'nın akılla hiçbir şekilde ispat edilemeyeceğini söyler. Bu durumda Tanrı ispatını kabul etmemek Marcel'in varoluşçuluğundan değil, Hristiyanlığından geldiği söylenebilir (Hızır 2007: 83-84).

Yukarıda ifade edildiği gibi, Marcel'de birincil ve ikincil refleksiyon, varlığı bilmenin yöntemidir. Birincil refleksiyon nesne ve nesne kategorisinde değerlendirilen varlıkları *bilme* yöntemi iken, ikincil refleksiyon sevgi, günah, suçluluk, ölüm, öznellik ve Tanrı gibi oldukça kişisel olan gerçekliğin sezgisel farkındalığına dayanan bir *anlama* yöntemidir (Gerber 1969: 9). Bu bağlamda Marcel için Tanrı, ancak gizem alanında ve ikincil refleksiyonla sadece hissedilebilir. Tanrı, bilinebilecek bir şey değildir, o ancak içten samimi bir bağla bağlanılarak hissedilebilir. Marcel, her zaman birincil refleksiyon alanında, tamamen erişilemeyen bir insani deneyim alanı olduğunu varsayar. Bunun nedeni, deneyimlerin doğasında gerekli olan bir şeyin, kişi bir durum içindeki düzeyde yaşadığı deneyimi ifade etmeye kalktığında, yani birincil refleksiyon düzeyine geçişte, bu şeyin kaybolmasıdır (Sweetman 2006: 409). Böylece Marcel, problem alanında birincil refleksiyonla elde edilemeyen, kaybolan ya da ulaşılamayan deneyimlerin olduğunu ve bu deneyimlere ancak gizem alanında, ikincil refleksiyonla ulaşılabileceğini iddia eder. Bu deneyimler, kişinin kendi somut deneyimleri olabileceği gibi inanç, sadakat, umut ve sevgi gibi deneyimlerde olabilir. Sonraki deneyimler kavramsal bilgiden, bir

durumda olmanın temel seviyesinden daha da uzaklaşır. Marcel'e göre bu tür deneyimlerin tam olarak nesnelleştirilememesinin nedeni, soru soran kişiyi de içermesidir. Bu bağlamda, Tanrı'yı hissetmeye imkân veren ve bağlanmayı sağlayan temel şeyler, soru soran kişiyi de içeren özgürlük, aşk ve karşılaşma tecrübeleridir. Tanrı, asla tecrübelerin ya da mantıksal çıkarımların gösterilebilir bir sonucu olmadığından, Tanrı'ya yönelen insan, onu bilişsel anlamda tanıyamaz, onunla ancak bir bağlanma ilişkisine girer. Zira onunla karşılaşması bir bağlanmadır. Bu karşılaşma, bir özne-özne ilişkisidir (Bayraktar 2008: 115). Tanrı'yla ibadet ve dua, davet ve cevap yoluyla karşılaşılır. Böylece Marcel'de ilahi varlığı deneyimleme yolu, bireysel durumlardır. Bunun anlamı, Tanrı'ya yaklaşımının nesnel değil, ilişkisel ve deneysel olduğudur. O'na göre, *Mutlak Thou*, kişisel bir Thou'dur. İlahi bir varlık olan ve sevgi ile karakterize edilen bu Tanrı, kendisini, insan deneyiminin derinliğinde tezahür ettirir. İnsan, *Mutlak Thou*'yu yalnızca kişisel katılımı gerektiren inanç, umut ve sevgi ile deneyimleyebilir. Burada otantik bir dini tavır söz konusudur. Marcel'in seçtiği yol, nesnelliğin ampirik dünyasından öznelerarasılığın dünyasına ve oradan aşkınlığın gizemine geçiştir (Dagasen 2013: 132-134; Negomireanu 2013: 56-57).

O halde Marcel'in reddettiği Tanrı, Aristotelesci-Thomascı geleneğin Tanrı'sı olan ilk hareket ettirici Tanrı'dır. O'na göre bu Tanrı, Nietzsche'nin haklı olarak ölümünü ilan ettiği Tanrı'dır. Bu anlamda, kendindenlik türünden bir şeyi, insanın özgün nedeni olarak ele almak, aklın her türüne karşıttır ve tam bir saçmalıktır. Gerçekte kişi, neden idesinden aşkın bir kullanım oluşturmaya yöneldiğinde çıkmaza girer. Aşkın sözcüğü, aletselliğin yani insan becerisinin uygulandığı ve tasarlanabilen tüm alanların sınırını aşar. Ancak insan, kendini, aşkın aletsel bir eylemin ürünü olarak düşünemez. İnsan, belki de her şeyden önce, her nedensel tasarımın merkezinde etken olarak yer aldığını bilebildiği ölçüde, kendisi için bir sorudur. Modern filozoflar nedensellik idesini ne denli tinselleştirmek, ilksel zincirlerinden kopartmak isteseler de aslında bu ide, aletsel güçlerle donatılmış bir varlığın varoluşundan ayrılmaz. Sonuç olarak nedensellik idesi, bio-teolojiktir. Marcel, Tanrı'yı, nedensellik idesi olarak düşünmeyi, O'nu nesneleştirmek olarak gördüğünden karşı çıkar. Bu nesneleştirmeyi katı bir şekilde eleştirmesi, Tanrı'nın kutsallığını koruma isteğidir (Marcel 1997: 90-91-92).

Katolikliği seçen bir Hristiyan olarak Marcel'in, bu dinin Tanrı'sına inandığı bir gerçektir. Ancak o, inancı, belli bir dinle değil de biçimsel belirlenimlerin sınırlarını aşan bir aşkınlıkla iç içe görür. Marcel, her dinde sözcüklerle ifade edilen, hikâyelerle anlatılan, evreni akılsal bir düzende kuran Tanrı'dan söz etmez. Tersine Tanrı, ne sözcüklere ne kurallara ne de akla sıkıştırılır. O'na göre Tanrı, ancak somut yaşamın içinde her an içten deneyimlenebilecek bir aşkınlıktır (Atıcı 1997: 65). Hristiyanlık inancına dolambaçlı ve karmaşık bir yolculuktan sonra geç girdiğini belirten (Marcel 1949: 203) filozof, Hristiyanlık dinini nasıl benimsediğini ve felsefesinin Hristiyanlık ile olan ilişkisini Paul Ricoeur'a şöyle anlatır:

“Görülmesi gereken, Hristiyanlığa nasıl geldiğimdir. Herhangi bir din olmadan büyüdüm. Yine de, felsefi düşünmeye başladığım andan itibaren, Hristiyanlık hakkında olumlu düşünmeye dayanılmaz bir şekilde çekildim. Yani Hristiyanlıkta son derece derin bir gerçekliğin olması gerektiğini ve bir filozof olarak görevimin, bu gerçekliğin nasıl anlaşılabilirliğini bulmak olduğunu fark ettim. O zaman yaşadığım problem, gerçekten bir anlaşmazlık problemiydi. Ama yıllar boyunca kendimi, başkalarının inancına derinden inanan ve bu inancın yanıltıcı olmadığına inandıran, ancak bu inancı kesinlikle kabul etme hakkını kabul edemeyen birisinin oldukça sıra dışı durumunda buldum. Orada bir paradoks vardı - bunu çok net gördüm - ki bu uzun sürdü. Uzun süre gergin bir ip üzerinde yürüdüğümü de söyleyebilirim ve belli bir anda, bu anormal durumla yüzleşmeye onu sorgulamaya ve kendimi sorgulamama yardım etmesi için bir dış müdahaleye, Mauriac'a ihtiyaç duydum. Mauriac: artık bu yolda daha fazla kalma hakkın var mı? diye sorduğunda hayır diyerek, sadakatimi açıkça ilan ettim. Bu, hayatımda kendimle ve özel bir kaygı olmadan bir anda oldu. Benim için bu, bana yöneltilen Mauriac'ın davetinin kesinlikle ciddiye alınması gerektiğini düşünmek için bir sebepti. Muhtemelen bazı anlar tereddüt ettiğimi söyledim. Kendi kendime şöyle dedim: Hristiyan olmak zorundayım, kiliseye girmem gerekiyor ama bu reforme edilmiş kilise mi olacak? Eşim Protestan'dı. Bir bakan olan ve bana karşı bir sırdaş olan bir kayınbiraderim vardı ve biz de olağanüstü derecede yakındık. Ailesine çok büyük sevgim vardı. Ama Katolikliği seçtim. Du Bos'un etkisi kesinlikle en önemli olanıydı. Hristiyanlığın seçilmesinin, Hristiyanlığın doluluğunun seçilmesi anlamına geldiğini ve bu doluluğu Katoliklikte, Protestanlık'tan daha çok bulacağımı düşündüm. Protestanlık, bu doluluğu yalnızca kısmi, değişken ve bazen de tutarsız ifadeler sunduğu için, bu ifadeler arasından seçim yapmak çok zor olacaktı. Tam olarak böyle şeyler oldu” (Marcel 1973: 10-11).

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Marcel'in Hristiyanlığı seçimi bilinçli bir seçimdir. Bu seçimin temelinde kendi deneyimlerinin yeri oldukça önemlidir. Ancak Marcel'in seçtiği bu din, kendi düşüncesinde reforme edilmiş bir dindir. Çünkü Marcel, dünyanın doğasının farklı gerekçelerle Hristiyanlar ve laikler tarafından değiştirildiğini ve kutsallığının bozulduğuna inanır. Marcel'in çabası, hem Hümanizmin hem de Hristiyanlığın mesajını yeniden duyurabilmek ve yaratılanın Tanrı'ya duyduğu aşkı yeniden canlandırmaktır. Blackham'ın ifadesiyle, o'nun Hristiyanlığı, bir Hristiyan hümanizmidir. Bu Hristiyanlık, inanç meselesinden

bağımsız olarak, sahip olma dünyasının ötesinde olmayan ancak sahip oluş ve varoluş, ben ve hayatım, kişi ve dünya arasındaki ilişkiyi, yeniden düşünmeyi gerektiren, varlığın metafizik gizemini arar. Gizem, kişinin, kendini dünyaya açtığı ve ortaya çıkarttığı, katılım yoluyla öznel gerçekliğini aştığı bir alandır (2012: 77). Marcel, geleneksel biçimiyle kutsallığı bozulmuş olarak gördüğü bu dinin verdiği mesajı, yeniden yorumlayarak doğru duyulması için çabalar.

Marcel için Tanrı'yı, sorunsallaştıran, sadece din adamları ya da filozofların, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullandıkları, kozmolojik ya da ontolojik deliller değildir, aynı zamanda özgürlük problemidir. Ancak varoluşçu bir filozof olarak Marcel, Tanrı ve özgürlük kavramlarını, nasıl bir arada ve birbirine zarar vermeden koruyabilir meselesi, çözülmesi gereken güç bir meseledir. Varoluşçulukta özgür olmak merkezi önemdedir. Bu bağlamda, teist ve ateist varoluşçulukta, insan sorunu bakımından en önemli anlaşmazlık, Tanrı ve özgürlük meselesinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Sartre ve Marcel arasındaki en büyük anlaşmazlık, Tanrı ile özgürlüğün birarada varolup olmayacağı ya da birbiriyle uyuyup uyuşmadığı meselesidir. Başta belirtelim ki, Marcel için Tanrı, insan özgürlüğü ile uyumludur. Bu uyumun temel gerekçesi ise Tanrı'nın, nesnel bir neden olarak görülmemesidir (Marsh 2018: 232). Tanrı'nın, nesnel bir neden olmaktan çıkması, O'nu, fiziksel olarak etkileyen bir güç olmaktan çıkarır. Çünkü fiziksel olarak etkilemek, etkilenen tarafı pasif bir alıcıya indirger. Bu da özgürlüğü tehlikeye düşürür. Daha açık söylersek özgürlüğü bağımlı kılar. Dolayısıyla Tanrı, fiziksel olarak etkileyen, nesnel bir neden olarak görüldüğünde özgürlükten bahsedilemez (Marsh 2018: 220). Böylece Marcel, Tanrı'yı fiziksel olarak etkileyen nesnel bir neden olmaktan çıkarmakla, Tanrı ile insan bağı, fiziksel bir bağımlılık olmaktan çıkarır ve özgürlüğe alan açar.

Marcel'in, Tanrı ile özgürlük arasında kurduğu ilişki, Sartre'ın, özgürlük anlayışına yönelttiği eleştiride daha açık görülür. Sartre'a göre, nasıl ki başkasına bağımlılık özgürlükle bağdaşmazsa, Tanrı'ya bağımlılık da özgürlükle bağdaşmaz. İnsan, Tanrı tarafından yaratılmış olsaydı bu insanı Tanrı'ya bağımlı kılardı. Bu bağlamda, Sartre'ın ateizminde temel soru, özgürlüğün alıcılığıyla (receptivity) ilgilidir. Marcel, alıcılık konusunda, Sartre'ı, açıkça eleştirir (Marsh 2018: 220-221). Buna göre, Sartre'ın, alıcılığı, materyalist tarzda düşünmesi, alıcılığı (reseptivite),

özgürlük ile bağdaştıramamasına neden olur. Çünkü alıcı olmayı (to be receptive), bir mum parçasına basılan bir damga gibi düşünür. Bu durumda alıcı olmak, tamamen pasif bir duyarlılık olur, oysa etkinlik, ruhun tamamen kendi içinden gelen, yapıcı bir hareketidir (Marcel 1956: 82-83). Marcel, gerçek alıcılığı, misafirperverlik örneği ile tamamen başka bir şekilde yorumlar. Buna göre alıcılık, bir tür misafirperverlik olarak kabul edilirse, ev sahibi, evine aldığı misafir için sıcak ve samimi bir atmosfer yaratarak, onun, kendini evinde hissetmesini sağlar. Başka bir deyişle bu alıcılıkta misafir kendini özgür hisseder. Bu anlamda alıcı olmak (to receive), pasif olarak almak, katlanmak ya da acı çekmek değildir. Gerçek alıcılık, birinin, kendini, bir başkasına açması, hazır bulunması, başkasını, kendine verilen bir armağan olarak görmesi bakımından yaratıcıdır. Bu alıcılık, en düşük duyum seviyesinde bile aktif ve mevcuttur (Marcel 1964: 89).

Öyleyse Marcel’de, özgürlük, esas olarak başkası için hazırda bulunabilirlik, açıklık ve alıcılıkla ilgilidir. Tanrı, bu anlamda, insan özgürlüğü ile ilgilidir; çünkü O, kişinin kendisinden bile daha yakındır. Tanrı, kişi için sonradan kabul edebileceği ya da reddedebileceği, kendi ve dünya hakkındaki olasılıkları açığa çıkarır. Bu bağlamda, başkası, sınırlı alanda, kişinin, kendini tanıması için gerekli ise Mutlak Thou da kişinin kendi hakkındaki en derin bilgisi için gereklidir. Bu nedenle, ateizm-teizm tartışmasının en temel sorusu, özgürlüğün doğasıdır. Özgürlük, tamamen öznel, bağımsız ve kendi üzerine kapalı olarak ‘ya -ya da’ şeklinde tasarlanırsa, o zaman insanın hem kendiyle hem de Tanrı’la arasında temel bir zıtlık söz konusu olur. Buna karşın, özgürlük, hem bağımsız hem de bağımlı, hem aktif hem de alıcı, hem kişisel olarak sorumlu hem de başkasına açıklık olarak ‘hem-hem de’ şeklinde tasarlanırsa, o zaman zıtlık değil, daha ziyade verimli bir etkileşim söz konusu olur. Marsh’a göre, Marcel’in, varoluşçu felsefeye ve din felsefesine yaptığı büyük katkılardan biri, böyle bir modelin, makul ve verimli olduğunu göstermesidir (2018: 232).

Marcel düşüncesinde, insan, aşkınlığa bağlı olduğu sürece özgür olabilir. Marcel, Mutlak Thou ile iletişim ve komünyonun gizemini aydınlatmak ister, bu nedenle de aşkınlık ve diyalog felsefesine yaklaşır. Bu felsefelerde varlık, bir cemaat yeri, ilahi bir ortam olarak anlaşılır. Kişi, başka insanların yaşamlarına temas ettiğinde, onların, aşkın ve ruhsal olan gerçeklikleriyle karşılaşır. Marcel’in felsefesi,

öznelarası diyalog içinden yönlendirilir. Sokrates gibi, gerçek fikirlerin doğuşuna ve gerçekliğin doğasını anlamaya tanıklık ederek, insanların yaşamlarını iyileştirebilir. Bu bağlamda, metafiziksel inanç, cemaat, sevgi ve başkalarına yakınlık (birlikte yaşama) sayesinde bir kimse, başkasını sevebilir; çünkü komşusunu seven kişi, yasayı yerine getirir. Kişi, kendini, başkaları ve ilahi aşkınlık tarafından sınırlandırılan bir varoluşta değil, açık bir varoluşta, hem bağlandığı bir cemaatte, inançta ve sevgide hem de bir alıcıda bulur. Bu bakımdan Marcelci metafizikte inanç ve özgürlük tam bir uygunluk içindedir (Negomireanu 2013: 60-61). Dolayısıyla Marcel bakış açısından Tanrı'ya inanmak ne varoluş ne de özgürlük için engeldir. Tam tersine, özgürlük, Tanrı'yla gerçekleşir. Varoluş içinde olan insan eksiktir, bu varlık, ancak tam olan bir varlığa yöneldiği zaman özgürlük söz konusu edilir.

Marcel felsefesinde, ikincil refleksiyon, gizem alanındaki özgürlük, öznelarasılık ve kullanıma hazır olma gibi durumları desteklemek için her türlü delili sağlar; ancak Tanrı'nın varlığı için benzer bir kanıt bulamaz mıydı? Örneğin, Tanrı'nın varlığı için problemsiz, metafiziksel bir kanıt olma ihtimali yok mudur? Marcel, böyle bir olasılığın dışına çıkmamakla birlikte, böyle bir kanıtın Tanrı'nın varlığının olasılığına önceden bir açıklık getirdiğini ileri sürer. Birisi, Tanrı'nın varlığını ancak o yöne gitmek isterse kanıtlayabilir. Kanıt, bir bütün olarak manevi değer kümesinin önceden onaylanmasını gerektirir (Marsh 2018: 232). Bununla birlikte Marcel, Tanrı'nın varlığının delil gerektirmediğine inanır. Tanrı, ancak varoluş içinde deneyimlerle ulaşılabilecek bir varlıktır. İnsan, kendi varoluşunu, Tanrı'ya yönelerek yani dini hayatta keşfeder. Dini hayatta, insan ile Tanrı arasında düşünülmesi mümkün olan tek bağ, sadece iman aktıyla kurulabilir. İmanlı olmak, insanın kendisi, başkası ve Tanrı için olması demektir. Böylece Marcel'in Tanrı'nın varlığını, iman aktı ile onayladığı görülür. Ancak iman aktı, psikolojik bir durum değil, realiteye bağlanmak olmak olarak görülür (Muşta 1988: 119-121).

Bu bağlamda, Marcel, Tanrı'yı sorunsallaştıran şeylerden biri olarak gördüğü iman ve kanaat (görüş) arasındaki ayrımına dikkat çeker. Buna göre, iman ile görüş ayrımı, inanmak ve bilmek ayrımına dayanır ve bunları farklı şeyler olarak görülür (Muşta 1988: 77). Marcel'e göre iman, öznenin hakikate katılmasına dayanır, böyle olmakla bir bilgi biçimi olmayıp, bir olma biçimidir. İman, özü itibarıyla gizemli olandır. İman, nesneye dönüştürülemeyen, hiçbir analiz metoduna indirgenemeyen

yeni bir anlaşılabilirlik türüdür. Her bilgi aktında, özne-nesne gibi, bir nesnel unsur ile sübjektif unsur ayrımı vardır. Böylece bilginin nesnesi ile öznesi arasında ayrım yapmak kolaylaşır. Ancak iman, bir bilme biçimi olmadığından bu alanda bilen ile bilinen ayrımı ortadan kalkar. İman alanında, kesin bilmeden söz edilemez. Gerçek inanan, inandığı şeyi nesnel olarak belirlemek için bilmeye ihtiyaç duymaz. Öyle ki iman, bilgi kesinliğine dönüştüğü anda kendini yok eder. Bu durumda Marcel, görüşle (opinion) iman ilişkisini şöyle ortaya koyar: “(Bir kişi) imanı, inancı olarak yaşadığı ölçüde gerçekten o, hiçbir şekilde görüş değildir. Ancak imanı teorik olarak düşündüğünde onu sadece hayalinde canlandırdığı için imana, onu yaşamayan açısından bakmış olur. O zaman iman, kişinin dışında kalan bir şey olur ” (Korlaelçi 1986: 80). Hâlbuki iman, kişinin dışında olan bir şey değil, bizzat yaşayarak katıldığı bir şeydir.

İnanç ile görüşün birbirine karıştırılmasını tehlikeli gören Marcel’e göre, modern düşünce, inançla görüşü birbiriyle karıştırarak bir kişinin inancı, bu inancı paylaşmayan başka birine, bir görüş gibi görünmeye başlar. İnancı bir görüş olarak gören kişi, inancın geçersizliğini göstermek için mantıksal yollara başvurur böylece, inancın değerini düşürür. Hâlbuki görüş, esas itibarıyla sık sık değişen bir şeydir. Çünkü görüş, yapısı gereği, izlenimle doğrunlamayı gerektirdiğinden, izlenimlerin değişmesi görüşün de değişmesine neden olur. Marcel, görüşün aksine imanı bir katılma biçimi olarak görüp, onu şöyle tanımlar: “Katılma, düşüncenin tüm nesnel öğelerinden arınabildiği, kendini feda ettiği öz soyutlamayı (abstraction) hesaba katmadığı ölçüde, kavranılabilir (intelligible). Bağlanmakla insanın kendi kendinden el çektiği bu aktı, bundan böyle iman diye isimlendireceğiz” (Korlaelçi 1986: 83). Böylece Marcel, görüşü, *sahip olma*, imanı ise *olma* kategorisinde değerlendirir. Görüş, sahip olunacak bir şeydir ancak iman bir olma biçimidir. İman ile görüş ayrımında da görüldüğü gibi, Marcel’in bu meselede temel kaygısı, Tanrı’ya dair kavrayışın, imana dayanması gerekirken görüşe dayanması, Tanrı’yı, problem alanına yerleştirir. Bu kavrayış, Tanrı’yı, ispata konu olabilecek bir objeye indirgenirmekle, doğru bir kavrayış değildir. Başka bir açıdan, kişiler, birbirlerinin inançlarını, bir görüş gibi gördüklerinde, kendilerinde başkasının inancını eleştirme hakkı görürler. Marcel, iman ile görüşü birbirinden ayırmakla, kimsenin başkasının imanını eleştirmeye hakkı olmadığını gösterir.

Dolayısıyla Marcel, bilmek ve inanmak arasındaki ayırımı gerekçelendirmek için Descartes'in 'düşünüyorum' cümlesini temel alır. O'na göre, '*düşünüyorum*'un öznesi ile '*inanıyorum*'un öznesi aynı role sahip değildir. *Cogito*'daki ben, evrenseldir veya düşünen öznenin evrenselliğinde yok olur. Düşünüyormakla evrensel olur. Bilimin, *cogito*'ya bağlanmasının nedeni, evrenselliğin, düşünen ben'e bağlı olmasındandır. Düşünüyorum'un öznesi, evrensel iken inanıyorum'un öznesi somuttur ve Marcel, birey ismini verdiği bu özneyi, deneysel bir içeriğe sahip görür. Nasıl ki Tanrı ile iman arasında nesnel bir ilişki kabul edilemezse aynı şekilde inanıyorum aktında özne olan ben'in yetersizliği ve geçersizliği dikkate alınması gerekir. Bu bağlamda imanın öznesi, düşünce değildir. Düşünce, genellikle nesnelleşerek saf bir soyutluk, saf bir belirlenemezlik gibi, formel bir şart gibi belirir. İmansa Tanrı'ya katılışa, kendi kendine yeniden kurulur. İmanda gerçekleşen bireylik, düşünüyorum'un tamamen soyut evrenselliğinin ötesindedir. İmana ulaşmak için *cogito*'nun kendi kendini aşması gerekir (Korlaelçi 1986: 77-78). Böylece bilmek ve inanmayı birbirinin karşısına koyan Marcel, insanın hem bilen hem de inanan bir varlık olduğunu gösterir. Bilmek, kişinin algısal süreçlerle nesnel gerçekliğe yönelmesidir. Oysa inanmak, kişinin algısal süreçlerinin işlevsiz kaldığı; ancak varlığı doğrudan kavradığı bir alana işaret eder.

Yukarıda Marcel'in, Tanrı'nın varlığının, ispat gerektirmeyen bir şey olduğu belirtildi. Ancak ispata ihtiyaç duyanlar için imanı, Tanrı'nın daimi bir ispatı olarak gösterir. Marcel, tam da bu noktada imanla ilişkili olan sadakat kavramına işaret eder. O'na göre, sadakatsiz iman olmaz. İman, ruhun kendiliğinden bir hareketi, bir vecd halidir, bir hayranlık değildir. O, daimi bir ispatlamadır. İnanmak, sanmak da değildir. İnanmak, birine, bir şahsa, bir Sen'e güvenmektir. İman, kişinin bütün benliğiyle *Mutlak Thou'a* bağlanması ona başvurmasıdır. Eğer kişi, Tanrı'ya inanırsa bu, O'nun emrine kendi kendine giriyor demektir. Yine sadece sahip olduğu şeyle değil, fakat varlığıyla ona bağlanıyor demektir. İnanan, inandığı ölçüde vardır; çünkü Varlık'a ancak böylece katılır ve özgürlüğü ancak böylece sürdürür. Böylece Marcel kişiyi Tanrı'ya ulaştıracak üç yoldan bahseder: umut, sevgi ve sadakat (Hızır 2007: 83; Korlaelçi 1986: 87-88).

Marcel, inancın, bireysel ve öznel olduğunu anlatmak için çarpıcı bir örnek kullanır. Varsayalım ki bir kişi, arkadaşıyla aynı manzaraya bakar ve arkadaşı ona,

ilerideki şeyin bir dağ olduğunu söyler. Olabilir ki kişi, arkadaşından daha iyi gördüğü ya da bölgenin topografyasını daha iyi bildiği için ona şöyle der: ‘Senin dağ diye gördüğün şey bir buluttur’. Aynı yanıt, dinsel alana da uygulanabilse de bir kişi, inanan birine hiçbir zaman ‘senin Tanrının bir bulut’ diyemez. Gerçekten de birinci durumda bu kişi ve arkadaşı için ortak olan bir dünya söz konusudur. Bu dünyada, kişiler, karşılaştırma yapabilecekleri aynı şeylerden konuşurlar. Daha doğru bir değerlendirme yapmak için arkadaşının yerini alıp cep dürbününü ödünç isteyebilir. Ancak dinsel düzeyde, bu yer değiştirme olanaksız olduğundan, kendini, arkadaşının yerine koyamaz. Bergson’un sezgi düşüncesinden farklı bir şekilde yararlanan Marcel için bu yer değiştirmeyi olanaksız kılan şey, inancın, sevgi ile karışmış sezgisel bir şey olmasıdır (Bozkurt 1995: 136-139). Öyleyse Tanrı, bilimsel anlamda dünyanın ilk ve son nedeni değildir. O, bütün niteliklerin üstüne yazıldığı bir sorular cetveli de değildir. Tanrı, sadece inançla kavranabilir. Bu inanç, tam olarak her insanda bulunabildiği için inanç sorusunu her bir kişi, kendi başına cevaplamalıdır. Dinle ilgili sorunlarda, insanlar arasında anlaşma diye bir şey olamaz. Ama bir insan, Tanrı’ya ne kadar sevgi ile yaklaşırsa, bilim soruları o ölçüde arka plana atılır (Hızır 2007: 84). Denilebilir ki inanç, kişisel ve sezgisel bir şey olduğundan, kimsenin, bir başkasının yerine yapabileceği bir şey değildir. İman, bu biçimiyle bir gizemdir.

İman ve görüş ayırımında görüldüğü gibi, Tanrı, bilginin objesi yapılamaz O, ancak iman alanında değerlendirilebilir. Bu durumda Tanrı’ya ulaşmak için kişinin hangi araçlara başvurması gerektiği sorulabilir. İlk Marcel imanı, bir akt olarak gördüğü ve bu aktın aracı olarak da duayı belirlediği görülür. Bu bağlamda, Tanrı’ya içsel bir seslenme olan ve biçimsel olmayan gerçek bir dua ile ulaşılabilir. Kişi, hiçbir zaman bir şeylere daha fazla *sahip olmak* için değil, daha fazla *olmak* için dua eder, çünkü dua, isteğe benzedikçe gerçek anlamını kaybeder. Kişi, hiçbir durumda bu dünyadaki payının arttırılması için dua etmez. Diğer yandan başkası için dua, kişiye faydalı olduğu düşüncesiyle benimsendiyse, bu dua prensipte hatalıdır. Örneğin bir kişi, hizmetçisinin iyileşmesi için dua etmeye sadece hizmetçisi aynı zamanda dostu ise izin verilir. Dua, gerçekte ne bir istek ne de metafizik bir ezber parçasıdır. Mutlak Thou ile birleşmenin mütevazı bir tarzıdır (Muşta 1988: 130-134).

Böylece Marcel’e göre Tanrı, düşünülerek bulunamaz ancak imanla yaşanır. Bu bağlamda, felsefi düşünce, Tanrı’yı arar ama bulamaz; çünkü filozof, Tanrı’yı

üçüncü tekil kişi olarak arar, hâlbuki O, ikinci tekil kişide bulunur. Yani filozof, Tanrı'yı problem alanında, ikinci tekil kişi olan bir O, olarak arar. Ancak Tanrı, ikinci tekil kişi olarak düşünüldüğünde ulaşılabilir. Bu nedenle Tanrı, ancak ben-sen ilişkisi içinde kavranabilir (Tavard 1957: 16).

2.3. Gabriel Marcel'de Etik

Marcel'in, insan sorununu tartıştığı bir başka alan ise etiktir. Etik söz konusu olduğunda, kişinin sorduğu temel sorular, nasıl davranmalıyım? Ne yapmalıyım? türünden sorulardır. Bu sorular, kişinin, kendini sorgu konusu yapmasını gerektirir. Bu sorguda, ben'in kim olduğu sorusu, nasıl davranmalıyım sorusuna doğrudan bağlıdır. Marcel'de kişinin kendine sorduğu bu sorunun temelinde ciddi bir kaygının olduğu görülebilir. Kişi, artık kim olduğunu bilmediği bir durumla karşı karşıyadır. Önceden kişinin, kendine dair bilgisi, birtakım değerlere dayalıydı. Ancak çağdaş dünyada, değerlerin anlamdan boşalması ve tutunduğu değerlerin git gide anlamsızlaşıp yok olması ile kişi, kendi varoluşunu anlamlandıran dayanaktan da yoksun kalır. Marcel'e göre, genel olarak, iki yüzyıldır süren toplumsal, bilimsel ve tarihsel evrimde, insan, Tanrısal başvuru kaynağını yitirir. Artık insan, kendini, imgesi ya da yaratıcı olduğu bir Tanrı ile karşılaştırmaktan vazgeçer (1955: 77).

Marcel'e göre, çağdaş dünyada, Nietzsche'nin bir kâhin gibi sezinleyip dile getirdiği yaygın değer çöküntüsü, Tanrı'ya duyulan inancın geçerliliğini yitirmesiyle başlar. O güne dek, bütün değerlerin, yaratıcısı ve sağlam dayanağı olan Tanrı, inanırlığını yitirince, ona dayanan insanca değerler de dağılıp gider ve bu çözülmenin peşi sıra Nietzsche, Tanrı'nın öldüğünü duyurmakla kalmayıp, bunun bir cinayet olduğunu da ekler (Atıcı 1997: 64-65). Marcel'in, çağdaş dünyaya bakışında, önemli bir noktayı, bazı yönleriyle açıkça dile getirmesine neden olan Tanrı'nın ölümü, yıkılan değerlere işaret eder. Ancak yıkılan değerler karşısında, insan, boşluğa ya da hiçliğe düşmek yerine, karşı karşıya kaldığı anlamsızlıkla yüzleşip, onu aşarak değerleri yeniden yaratması gerekir.

Nietzsche'nin 'Tanrı öldü' sözünden, Marcel ve Sartre aynı şeyleri anlamazlar. Marcel, değerlerin kaynağı konusunda, Sartre'ın, Nietzsche'nin bu sözünden hareket ettiğini ve bu sözü, çok farklı anlamlara gelecek şekilde kullandığına dikkat çekerek eleştirir. Marcel'e göre Nietzsche, Tanrı'nın ölümüyle

yetinmez, biz kendimiz Tanrı'yı öldürdük demekle, kutsallığın kaybolmasına ilişkin korkuyu açıklar. Ancak Sartre, bu sözden, kutsallık korkusunun kaybolduğunu anlar. Marcel, bu ölümün bilinciyle birlikte, o güne dek en yüksek değerler olarak kabul görmüş değerlerin köken değişiminin bilincinin de başladığını hatırlatır. Bu andan itibaren insan, güç istencini, değerlerin ilkesi olarak saptar. Zaten bu yüzden Nietzsche, Tanrı'nın ölümünün, yaratıcı atılım veya kutsal sıçrama için bir çıkış noktası olabileceğini, yoksunluğu durumunda da üstinsanın ve üst insanlığın düşünülemez olduğunu vurgular. Ancak bu vurgu görmezden gelinirse ya da bu ölümle yetinilirse zorunlu olarak varılacak nokta nihilizmdir. Marcel'e göre Nietzsche'nin niyeti, nihilizmi aşma istemidir. Şayet bu niyet göz ardı edilirse tümünden yanlış anlaşılır. Hatta Marcel, nihilizmi, Hristiyanlığın ve genel olarak idealist düşüncenin bozulması olarak görür (Marcel 1955: 79).

Marcel de Nietzsche gibi, Hristiyan değerlerin anlamdan boşaldığına inanır. Değerler, insanın iç dünyasında kalan artık hiçbir şekilde etkili olmayan, boş sözcüklere dönüşür. Başka bir deyişle, belli bir zaman için değerli olan şeyler, artık değersizleşir ve bu da insanca yaşamın çözülüşüne yol açar. Bu nedenle Marcel, değerlerin, yeniden oluşturulması gerektiğine işaret eder. Şayet Sartre'ın yaptığı gibi kişi, Tanrı'nın ölümüyle yetinirse varacağı nokta nihilizmdir. Bu nedenle de Sartre'ın konumu, mutlak bir anarşizm olarak görülür. Bu durumda, değerlerin ya da özgürlüğün, hangi ilkelerde temellendirilmesi gerektiği olanaksızlaşır (Marcel 1955: 79, 88-89). Marcel, nihilizmi aşmak için anlamı boşalmış olan değerlerin yerine, yenilerini geçirmekle nihilizmi aşmaya çalışır. Kişi, anlam ve değerini, ancak aşkın bir varlık olan Tanrı'ya dayanmakla elde eder.

Tanrı'nın ölümü ile değerlerin dayanak kaybetmesi, insanın da anlam ve değer kaybetmesine neden olur. Öyleyse, etik zeminde, anlam ve değer tekrar yaratılarak nihilizmden kurtulmak mümkündür. Bunun için de, etik alanda yeniden tanımlanan değerlerle, insanın, kim olduğu sorusuna cevap verilebilir. Bu anlamda yapılacak bir insan tanımı, bir etiğin de ne olacağını gösterir. Böylece yeni değerlerin yaratılmasında, ben'in, kendini sorgu konusu yapması temele alınır. Bu sorgulama ise hem ontoloji hem de etik alanı gerektirir. Bu bağlamda Marcel, anlam ve değerini ortaya çıktığı etik alanda, herhangi bir ben'in kimliğini, bağlanma, sadakat, güven, umut, hazırda bulunabilirlik, iman kavramları ile betimler. Bu kavramlar, kişinin,

kim olduğunu gösterir. Marcel'e göre, ilkin bağlanma, bir eylemde bulunmak veya bir tavır takınmaktır. İkinci olarak karşısında başka bir beni gerektiren, iletişimi olanaklı kılan etik bir tavidir. Bu nedenle de bağlanmanın, bir akt olarak kabul edildiği görülür. Dolayısıyla bağlanma aktı, insanı, bir ahlak varlığı olarak değerlendirme imkânı verir (Bayraktar 2008: 66).

Bu bağlamda, etik alan, ben ile başkası arasında kurulan ilişkinin alanıdır. Başka benlerin olmadığı bir dünyada, ne kişinin kim olduğu ne de etğin bir anlamı vardır. Etik eylemin, bir muhatapı gerektirmesi gerçeği, bu alanda, başkalarının varlığını gerektirir. Bu nedenle de Marcel'de etik ilişki, ben'in-sen'le ve Mutlak Thou'la ilişkisi, söz konusu olup, bu ilişki, bağlanma temelinde kurulur. Kişinin bağlandığı başkası, bir nesne veya o değil, bir sendir. Ben, kendi bilincine ancak başkasına yönelerek varır. Ben'in var olmasına imkân veren bu yönelme hali, bir bağlanmadır. Ontolojik olarak anlamını bağlanma hareketinde bulan insan, böylece bir ahlak kişisi olur. Ahlakın, tutumların arkasında yatan yargıları ele aldığı düşünülürse bağlanma, temel bir yapı olmanın ötesinde, var olmanın da kendisidir. Bu, hem metafizik ontoloji hem de ahlaki bir ben tasarımıdır (Bayraktar 2008: 4-5).

Marcel'de bağlanma, ilkin, ben'in sen'le ilişkisi sonucu ortaya çıkar. Bu bağlanma, insanları birbirine yaklaştırarak ilişki kurmalarını sağladığı için gerekli ve önemlidir. Bu bağlanma, insanlar arasında ortaya çıkabilecek olası sorunların aşılması noktasında önemsense de hakiki bir bağlanma olarak görülmez. Bu nedenle de, ikinci bağlanma olarak görülen hakiki bağlanma, ben'in-Mutlak Thou ilişkisi sonucunda ortaya çıkar. Bu bağlanmada ben, kendisi için daima orada olan Tanrı'ya bağlanır. Bu anlamda Tanrı, sadece ben-Mutlak Thou bağlanmasının değil, bütün bağlanmaların garantörüdür. Tanrı, aslında sadece kişinin bağlanmasının değil, bütün değerlerin de garantisidir. Kişi, Tanrı'ya, imanla bağlanacağından, iman, en güçlü bağlanma şekillerinden biridir.

Yukarıda, Marcel'in, ahlaki anlamda bir bağlanmadan söz ettiği ve onun, somut olarak sadakat fiilinde ortaya çıktığı ifade edildi. Bu bağlamda sadakat, ahlakın yeniden yapılanması için vazgeçilmez olduğu görülür. Birçok yerde şekillenmeye başlayan ahlak kuralları ya da kodları, mutlaka sadakat temeline dayandırılmalıdır. Ancak Marcel, günümüzde sadakat kavramının yanlış anlaşıldığını

ve onu yeniden değerlendirmeyi gerekli görür. Bu nedenle de sadakat kavramıyla karıştırılan itaat kavramına dikkat çeker ve ikisi arasında bir takım ayrımlar yapar. Bu iki kavram arasındaki fark, hizmet etmek (to serve) fiilinin anlamı açıkça belirtilerek ortaya konulur. O'na göre, *hizmet etmek* kelimesinin anlamı belirsizdir. Hizmet etmek (to serve/servir) ile işe yaramak (to be useful/ servir a) arasında manevi bir seviye farkı vardır. Örneğin bir kişi, işlevini bilmediği bir makineye rastlandığında, bunun, ne işe yaradığını sorar ve bu, olağan bir sorudur (Marcel 1951: 125). Ancak bu soru, bir insana yöneltildiğinde olağan karşılanmaz. Çünkü bir insana, ne işe yaradığı sorulduğunda, bu soru onu, bir şeymiş gibi, nesne kategorisine indirger. Marcel, böyle bir düşüncenin, kişiyi götürebileceği aşırı sonuçlara işaret eder. Buna göre, bir insana araç muamelesi yapılırsa, bu muamele, kişiyi, yaşlı insanları ve tedavi edilemeyen hastaları, artık herhangi bir faydalı amaca hizmet etmedikleri ya da bir işe yaramadıkları için ortadan kaldırma fikrine kadar götürür. Bu, tıpkı geçmişte kullanılan, ancak artık işe yaramayan makineleri yok etmeye benzer. Öte yandan, aynı insana, kime ya da neye hizmet ettiği sorulduğunda bu, onu birey olarak görmeyi gerektirir. İnsan, böyle bir soruyu kendine sorduğunda yaşamın daha derin anlamını dikkate almış olur. Marcel'e göre, gerçekten de tüm yaşamın bir hizmet olduğu açıktır. Bu, elbette belirli bir kişiye hizmet etmek değil, daha ziyade Tanrı, bilgi, sanat gibi daha yüksek bir amaca hizmet olarak anlaşılmalıdır (Marcel 1951: 126). Bu noktada ben'in kim olduğu sorusuna verdiği cevap, onun hizmet ettiği şeye bağlı olur. Marcel, bu açıklamalarla, insanın artık işe yarayan bir araca indirgendiğine dikkat çeker. Ancak hizmet edilecek şey, kişiyi nesneleştirmeyecek bir şey olmalıdır. Araç muamelesi gören insanın, varlık olarak bir değeri yoktur, o, işe yaradığı sürece değerlidir. Kullanım değeri bittiğinde, o, artık gereksiz bir varlık olur. O zaman diyebiliriz ki, Marcel, kişinin kim olduğunun değerini, seçtiği ya da hizmet ettiği amaca göre belirler.

Marcel, artık insanların, neye hizmet etmeleri gerektiğini, tekrar öğrenmelerinin gerekli olduğu bir zamanda olduğuna işaret eder. Çünkü modern insan, sahip olduğu şeylere hizmet etmektedir. Ayrıca Marcel, hizmet etmenin, toplumda var olan yanlış bir algısına da dikkat çeker. O'na göre, toplumda hizmet, küçültücü şey olarak görülür. Bunun nedeni ise hizmetin bir kişiye hizmet olarak anlaşılmamasıdır. Hâlbuki hizmet etmek hiç de küçültücü bir şey değildir. Ancak hizmetten, bir kişiye

hizmeti anlamaz ona göre hizmet, daha yüksek amaçlara hizmettir. Hatta itaat etmekte hizmet etmenin bir yolu olarak görülür. Ancak itaat etmek, bir çocuk ile yetişkin için aynı anlama gelmez. Genellikle bir çocuğun itaatkâr olmasında herhangi bir sakınca görülme de bir yetişkinin itaatkâr olması uygunsuz ve saçma görülür. Çocuk, henüz tek başına karar verecek kadar akıl yürütme deneyimine ya da gücüne sahip olmadığı için itaati onun için bir erdem olarak görülür. İtaat, çocukta sadece bir davranış biçiminin değil, aynı zamanda onun durumuna karşılık gelen içsel bir eğilimin işaretidir. Ancak bir yetişkin söz konusu olduğunda, durum oldukça farklıdır. Hangi türden olursa olsun, tüm yaşam tarzında itaatkâr olan bir yetişkin, insan adını hak etmez. Buna karşın, yaşamının bazı özel bölümlerinde, yetişkinin de itaat etmesi gereken durumlar olduğu itiraf edilir. Burada da bir şart koyar, itaat etmenin itaatkâr demek olmadığını bilmek kaydıyla. Örneğin, bir komutanın görevi, emir vermek suretiyle komuta etmektir, astın görevi ise emirleri yerine getirmek yani itaat etmektir. Dolayısıyla itaat, temelde ve zorunlu olarak itaat edenin varlığını içermez (Marcel 1951: 127). Bu zorunluluk, gerçekte, kişisel duygular veya yargılar ne olursa olsun, yalnızca gerçekleştirilmesi gereken veya kaçınılması gereken kesin eylemleri etkiler. Aldığı emirleri, duygu ya da yargı düzeyinde onaylamak zorunda olduğunu iddia etmenin bir anlamı yoktur. Söylenebilecek tek şey, kendisinin bu duygu veya yargıları göstermesine izin vermemesi gerektiğidir, aksi halde itaat, bir bahaneden sahte bir itaatten öteye gitmez. Dahası, bir savaşta, itaat ve sadakati birbirinden ayırt etmek çok zordur. Hiç şüphe yok ki, bu ayrımın bilinç seviyesine ulaşmaması bile arzu edilir. İtaatin, talep edilebileceği alanın açık bir şekilde tanımlanması, onun, hizmet etmekle karıştırılmasını engeller. Sonuç olarak, itaatin, gerekli olabileceği durumların olduğudur. Bu durumda kişinin neye ya da kime sadık kalacağı hususu önemlidir. Marcel'e göre tek gerçek sadakat, kişinin kendine sadakatidir. Başka birinin yararına olan, belirli eylemleri gerçekleştirmek, onurlu bir amaç olarak belirlenebilir, ancak sonuçta, kişinin, gerçek itaati, kendine itaatidir (Marcel 1951: 128-129). Ancak Marcel, sadakati kendiyle sınırlı tutmaz. Sadakat, bir sen varlığına gösterildiğinde gerçek anlamına kavuşur. Bu noktada, sadakat, bir bağlanmaya işaret eder. Sadakat, bir sen varlığına bağlanmanın sonucudur. Kişi, bağlandığı varlığa sadakat gösterir. Sadakat, asla insanın kendi benliğine karşı beslenmez. Ancak ötekinin kişide oluşturduğu bir şeye karşı beslenebilir (Marcel 1949: 46). Böylece sadakat, başkasının

varlığını gerektirir. Başkasının, kişide oluşturduğu şeyin değerine göre, başkasına sadakat gösterilir.

Öyleyse sadakat fiilinin, bir muhatabı gerektirdiği açıkça ortadadır. Bu durumda, bu muhatabın kim olduğu sorusu, önem kazanır. Bu muhatap, kişi için hazır bulunan sen varlığıdır. Çünkü kişi, tanımadığı bir kiş, henüz var olmadığı için, ona bağlanamaz (Marcel 1949: 42). Öyleyse kişi, ancak sen denilen varlığa bağlanarak ona sadakat gösterebilir. Ancak bu sadakat, bir zorunluluktan kaynaklanmaz aksine böylece bir zorunluluktan kurtulan ben'lerin birbirlerini özgür kılması ile ortaya çıkar (Bayraktar 2008: 72).

Bu noktada Marcel, thou'yu, ben'in gerçek muhatabı olarak gösterir. Çünkü thou, kişinin çağrısına cevap vermekten ziyade, davet edilecek özelliklere sahip kişidir. Bu bağlamda, thou'da daveti mümkün kılan özellik, *hazırda bulunabilirlik*¹⁵ yani bağlanmaya uygunluk durumudur. Marcel için hazırda bulunabilirlik etik ilişki için önemlidir. Hazır bulunma, problematiğin ötesine gizem alanına geçmeyi sağlar. Dolayısıyla hazır bulunma, problem alanında ele alınmaz. Marcel, hazırda bulunabilirliğin problem ve gizem alanlarında farklı anlamlara sahip olduğunu göstermek için çocuk örneğini verir. Kişi, problem alanında uyuyan ve hiçbir savunması olmayan bir çocuğa istediğini yapabilir. Fakat gizem alanında o, savunmasız olduğu, kaderi kişiye bağlı olduğu için yaralanamaz ve kutsal olarak görülür. Böylece gizem alanında hazır bulunma, objektif olmayan bir anlam taşır. Bir başka açıdan, kişiyle aynı odada bulunan, kişinin görebildiği ve dokunabildiği biri, kişi için hazır bulunmaz veya mevcut olmaz. O, kişinin sevdiği birine göre çok daha uzak olabilir. Burada hazır bulunma bakımından eksik olan şey, bir iletişim noksanlığı değildir. Kişi orada bulunan kişiyle konuşabilir; ancak bu, gerçek olmayan bir iletişimdir. Burada eksik olan şey, öze ait bir eksiklik. Kişi, başkasının,

¹⁵ Bollnow'a göre, felsefe tarihinde, daha önce hiçbir rol oynamayan ve o güne kadar tüm ahlak tarihi içinde çeşitli insan erdemleri arasına dâhil edilmemiş olan hazırda bulunabilirlik (disponibility) kavramını, Marcel, özel bir nitelik olarak ve kendine özgü bir insani erdem olarak tanımlar. Bollnow'a göre, bu kavram, Marcel'in gerçek bir keşfidir. Bollnow, hazırda bulunabilirliği (disponibilitateyi) etik sınırlarken, Marcel'de, bu, varoluşsal bir eğilim olarak etikten daha fazlasıdır. Marcel'e göre, hazırda bulunmak, aynı zamanda saf hayırseverliğin alanı olan 'toplam spiritüel bulunabilirlik alanıdır. Bu, kişiyi, sene dostça, inananlarla ve umutlu olanlarla komünyona doğru yönlendirir. Bkz: Timothy J. Weldon (1997). *The Philosophy Of Gabriel Marcel: Fulfilling The Ontological Exigency*. University of Dallas. (Doktora Tezi). California. s. 136.

söylediklerini duyar ancak onu dinlediği söylenemez (Muşta 1988: 97-98). Başkasının, ben için hazır bulunması ancak içten bir kavrayışla hissedilir. Kişi, her gün pek çok kişiyle birlikte olur ancak bunlardan çok azı, onun için hazır bulunur. Bunlar, eşya türünden şeylere benzetilebilir. Onlar, kişi için sadece kullanım değeri açısından vardır. Bunlar, ben için bir o varlığı olmaktan öteye geçemez. O zaman diyebiliriz ki, Marcel, başkasının ben için hazır bulunmasını, bazı duyguların varlığına bağlar. Bunlar sevgi, dostluk ve açıklıktır. Örneğin kişinin, duygusal olarak bağlanmadığı bir o varlığının ölümü, sadece niceliksel bir anlam ifade eder. Bu durumda kendi başına ölüm kavramının çağrıştırdığı acının ötesinde bir acı hissedilmez. Ancak tersi durumda, ben için sen olan bir varlığın ölümü, derin duygusal yıkımlara neden olur. Bu ölümle ben, kendinden bir parçanın yok olmasında yaşadığı acıya benzer acı duyabilir. O halde ben için sadece sen hazırda bulunabilir. Sen'in sahip olduğu duygular, onu ben'e bağlayarak koşulsuz bir hazır bulunmayı gerçekleştirir.

Marcel, hazır bulunmanın koşulsuz olması için sevgi ve sadakate dayanması ve bu sevgi ve sadakatin de sonsuz olmasını gerekli görür. Sevgi ve sadakate sonsuzluk özelliğini veren şey ise umuttur. Marcel için sadakat, sevginin sürekliliğinin korunması iken umut, sadakati canlı tutan yaşam gücüdür. Marcel'in belirttiği gibi, yaşayan organizmalar için nefes ne ise ruh için de umut odur. Ya da umut, ruh için yaşayan organizmalarda nefes gibidir. Umudun eksik olduğu yerde ruh kurur ve solar (1951: 10-11). Marcel, umudu, bu şekilde belirtmekle birlikte, onu kesin olarak tanımlamanın çok zor olduğunu itiraf eder. Çünkü sevgi ve sadakat gibi, umut da problem alanında değil gizem alanında. Böylece varoluşsal bir kavram olan umut, kavramsal olarak tam olarak ifade edilemez, sadece yaşanabilir. Marcel, umudu, bu özelliğiyle sahip olmanın karşıtı olarak belirler. Umut, insanın olabileceği şeydir, sahip olabileceği (have) veya elinde bulundurabileceği (possess) bir şey değildir. Bu anlamda bir tür sahip olma olan arzu, ego merkezli olup kişisel çıkarları gözetir. Kişi, bu çıkarların elde edilemesinde, koşulları ve beklentileri belirleyerek sadece kendi için bir şey ister. Ancak umut, kişinin kendi belirlediği koşullara bağlı olmadığı için belirlenemez. Umut, Marcel'e göre, tüm verilerin, envanterlerin ve hesaplamaların ötesinde, varlığın kalbindedir (Dagasen 2013: 88-90). Marcel'in iddia ettiği gibi umut, kişinin kendi kendine umudu değil, bir kimsenin umudunu yayma aracıdır. Böylece umut başkalarına yönelik olduğundan aslında öznelarasıdır.

Marcel, ünlü dictumunda şöyle yazıyor: Umarım bizim için de umut vardır (Marcel 1951: 66).

Kişinin, kendini gerçekleştirme, varoluşçulukta hiç bitmeyen bir süreçtir. Bu süreçte, kelimenin tam anlamıyla yaşamak, varolmak ya da varlığını devam ettirmek değildir. Başka bir deyişle yaşamak, kişinin, kendi mevcudiyetini ya da varlığını sürdürmekle sınırlandırılmaz. Daha çok, kişinin, kendini aşması ve başka bir varlığa vermesidir (Marcel 1951: 126). Kişi, kendini, hep daha üst bir düzeye taşımak için henüz olmayan, ama olmayı arzuladığı bir varlık olma yönünde bir arzu duyar. Bu arzunun insanda yarattığı umut, insanın kayıtsız bir şekilde beklemesinden ziyade, onu, eyleme yönlendirir (Marcel 2001: 76). Umut, kişiye eylemde bulunma yani başkası ile gerçek bir ilişki kurma imkânı verir. Mutlak thou'a doğru olması beklenen bu ilişki, ben'i varlık gizemine götürür.

Marcel etiğinde sadakat ile hazır bulunmak kavramları hem sevilen insanla öncesiz ve sonrasız bir bağ kurmasını hem de insanın kendini Tanrı'ya adanmasını sağlar (Bozkurt 1995: 139). Böylesi bir etikte, kişi, iman ile Tanrı'ya bağlanır. Marcel'e göre iman, bir varoluş biçimidir, bir katılımdır. İnanç ve ahlaki erdemlerin inşa edildiği ve yayıldığı doğal temel dindarlıktır (Katsina 2009: 35). Marcel, hizmet etmenin ve sadakatin, insan varoluşuna bağlı olduğunu belirterek, bunların, ahlak kurallarının merkezi olduğunu düşünür. Bu bağlamda insan, dünyanın pasif bir gözlemcisi değildir. İnsan, dünyanın etkin bir katılımcısı olduğu sürece ahlakın gerçek değeri ortaya çıkar.

Böylece Marcel için teolojik erdemler olan iman, umut ve sevgi etik eylem için temel şartlardır. Bu bağlamda ahlakın ne olduğunu anlamak için sevgi, iyi bir başlangıç noktasıdır. Nihayetinde ahlak, sevginin kesinliğine dayanır. Sevgi, yalnızca kendi gerçekliğini değil aynı zamanda sevilenin gerçekliğini de garanti eder. Onun için başka birini sevmek, sahip olduğu şey için değil ötekinin varlığına ulaşmak içindir. Kişinin asıl gerçekliği, kendini, Tanrı'nın imgesi gibi, her şeyin içinde kabul ettiği sevgi eylemiyle ortaya çıkar (McCarthy 2006: 1,13). Başka bir varlığı sevmek, onun sonsuz değerini tanımadır. Dünyada en çok sevdiğimiz varlıklar, ebeveynlerimiz, çocuklarımız ve eşimizdir. Bu insanlar, tanıdığımız, yakınlık kurduğumuz insanlar olarak mutlak bir değere sahiptirler.

Marcel, ahlakın temeline sevgiyi koyduktan sonra değerin ne olduğuna dair açıklamalar yapar. Buna göre öncelikle değer, enkarne olarak görülür. Bir değeri enkarne etmek, ona, yaşamla ilişkili olarak belirli bir işlevi üstlemek ve onu göstermektir. Enkarne edilmeyen bir değer, varlık olarak yoktur (Marcel 1951: 155). Denilebilir ki bir değer, yaşamla ilişkili olarak bir işlevi yerine getirmezse, varlık değeri yoktur. Bir değer, asıl özelliği yaşama anlam vermek, ona damgasını vurmaktır. Bu da göstermektedir ki, değer, özel bir hale gelmesi, bir objenin varlığını gerektirir.

Bu bağlamda Marcel, sadakati, enkarne etik bir değer olarak görür ve sadakat hakkındaki fikirlerinin, Amerikalı filozof Royce'un, *Sadakat Felsefesi* adlı kitabında sunulan teoriyi benimsediğini belirtir.

"Royce'a göre, sadakat (Loyalty), bir topluluğun üyesi olmamam durumunda teorik ya da pratik bir şey ifade etmez. Beni bütün evrene bağlayan gerçek ilişkiler nedeniyle, elde edebileceğim hiçbir başarı, esasen ait olduğum topluluğun başarısı değilse geçerli olmaz. Ancak Royce için sadakat en yüksek iyiyse, değişen bağlılıklar arasındaki çatışma kötülüklerin en büyüğüdür. Dünyada bazı nedenlerin olumlu, diğerlerinin ise sadakatin gelişmesine aykırı olduğu kabul edilmelidir. Bir neden, kendi içinde sadakat ruhuna hizmet ettiği ölçüde sadece bizim için değil, insanlık için de iyidir, yani arkadaşlarımıza sadakatimizde bize yardımcı olur ve onu besler. Bu ise dünyada sadakatin evrensel bir nedeni olduğunu gösterir. Gerçeği söylediğimde, sadece muhatabımla oluşturduğum kişiler-üstü topluluğa hizmet etmem, aynı zamanda insanın, insana olan inancının büyümesine ve evrensel bir topluluğu mümkün kılan bağları da güçlendirmeye yardımcı olurum. Sadakat bulaşıcıdır, geniş yayılan bir iyidir, olağanüstü bir potansiyelin mayasıdır (fermentidir). Royce'un, evrenselliği, somut eylem alanından ayırmadan koruma çabası takdire şayandır" (Marcel 1951: 155-156).

Bu bağlamda Marcel için başkası, tekil bir değer taşıyıcısı olan (McCarthy 2006: 14-15) ve enkarnasyonunu sağlayan bir *sen*'dir. Değer, temelde ideal olandır. Bu ideal, somut olarak *sen* varoluşunda enkarne olur. Bu noktada, değer, seçime uygun olmayan bir doğası olduğu anlaşılır. Değer, kişinin seçimden bağımsız olarak varolan ideal bir varlıktır. Bu bağlamda kişi, ancak değerlerin farkına vararak eylemlerini buna uydurur. Böylece kişi, sevdiği bir değere, özümsemişi bir değer atfedemez. Bu değer, kişiye açıklandığı gibidir (Marcel 1956: 87). Buradan değerlerin, verili bir şey olduğu anlaşılır. Kişi, değerleri, doğduğu toplumda hazır bulur. Herhangi bir değer, kişiden bağımsız olarak, onun içkin yapısında vardır. O halde *bireysel bilinçleri, evrensel değerlerin taşıyıcısı* olduğu söylenebilir (Marcel 1955: 82).

Böylece Marcel’de, değerin kaynağının, kişi olmadığı anlaşılır. O’na göre değerleri, kişinin yarattığı kabul edilirse, hem özgürlüğe hem de özgürlüğün içkin anlamına dayanan derin bir hakikatin yapısını, tehlikeli bir biçimde bozulur. Marcel, değerlerin kaynağında Tanrı’yı görür. Şayet değerlerin kaynağı olarak kişi görülürse, Tanrı’nın yaratma niteliği bozulur. O’na göre her eylem, seçim olduğu sürece bir sakatlama (mutilation), hatta gerçeğe yönelik bir hakarettir. İnsanın trajedisi, bir yanıyla her birimizin, bu sakatlamaya mahkûm oluşuna dayanır. Çünkü bu koşul dışında kişi, kendi olamaz; ama aynı zamanda bir başka yanıyla da temelde, kendi seçimiyle parçalamaya giriştiği birliği, yeniden düzenlemek için, bir çeşit telafi edici eylemle, bu hatayı gidermeye çalışır. Bu telafi edici eylemin en derin anlamı, duada ya da kendinden geçişte, dinsel edimde ayrıca şairde veya sanatçıda da bulunur (Marcel 1955: 85-86).

Marcel’in kurguladığı biçimiyle bu etik teorinin, evrensel olup olamayacağı tartışmalıdır. Marcel etiği, bağlanma, sadakat, umut, güven, iman gibi gizem alanında olan ve objektif olarak tanımlanamayan kavramlar üzerine inşa ettiği düşünülürse, kişisel deneyimlerle anlam kazanan bu kavramlar üzerine kurulu bir etiğin, evrensel olması zor görünür. Ancak bir başka açıdan, etikte temel olan şeyin, iletişim olduğu düşünülürse, etiğin evrenselliği bu iletişimde aranabilir. Çünkü etikte esas olan bağlanma ve sadakat, bir tür iletişimdir. En nihayetinde ben-sen, ben-Mutlak Thou arasındaki ilişki, bir çeşit iletişimdir. Böylece Marcel’de evrensellik, varolan her bir ben’in, bir sen’le ilişki kurarak ona bağlanmasıdır. Hatta burada Mutlak Thou olan Tanrı, herkes için bir sendir. Bayraktar’a göre, “Marcel ahlakının asıl evrensel tarafı bu olmalıdır” (2008: 66).

2.3.1. Özgürlük Sorunu

Özgürlük, ne türden olursa olsun, -ister teist isterse de ateist- tüm varoluşçuların, insan sorununun temelinde gördükleri en önemli sorundur. Her ne kadar Marcel’in varoluşçuluğunda, Kierkegaard, Jaspers ya da Sartre’da olduğu kadar, özgürlük fikri üzerinde açık bir şekilde durulmasa da özgürlük, onun somut felsefesi ve başkalarıyla ilgili açıklamalarında önemli bir rol oynar. Dahası özgürlük, ateist varoluşçulardan ziyade teist varoluşçular için çok daha önemli bir sorundur.

Nedenine gelince, özgürlüğün öznellikle, Tanrı'nın varlığı ve ondan kaynaklı değerlerle nasıl uyumlu bir şekilde var olduğu, oldukça güç bir meseledir.

Varoluşçu felsefede öznellik, önemli bir nitelik olması nedeniyle doğal olarak özgürlük kavramını içerir. Teist ve ateist varoluşçularda öznellik, özgürlük için önemli bir çıkış noktasıdır. Öznellik, özerk birey olmayı gerektirir. Kişinin kararlarını, kendi iç dinamiğiyle özgür bir şekilde vermesi beklenir. İlk bakışta öznellik, teistlerde bir soruna neden olur gibi görünse de bu öznellik, bir şekilde hem Tanrı'nın hem de başkalarının varlığıyla uzlaştırılır. Böylece Marcel'in, özgürlük ile ilgili açıklamaları, doğrudan Tanrı'yla ilgili olduğu söylenebilir. O'na göre özgürlük, kayra (iyilik) ile ilgilidir. Burada kayra, Tanrı'nın, insanlara bahsettiği iyiliktir. Kayra, aynı zamanda Hristiyanlıkta, Tanrı'nın, insanı sevgi ile düşüncü için kullanılır. Marcel'e göre:

“Her türlü deneyime hatta her türlü dinsel uğraşıya yabancı olan birçok filozofta edimsel olarak ağır basan bir eğilime karşıt olarak, insan özgürlüğünün kayrayla bağlantılı olarak derinlemesine tanımlanabileceğine inanmaktayım. Kendi kendinde ele alındığında, insan özgürlüğü, karşıtına dönüşme tehlikesine girer. Başka bir açıdan da başta varolmadığı düşünülen Tanrı'nın elinden alınmış öznelliklerinin gülünç ve saçma bir benzerine indirgenme tehlikesiyle yüz yüze kalır. Diğer bir deyişle özgürlük, hiç kuşkusuz ki kayrayla bağlantılı olarak belirleyebildiğimiz razı oluş ya da reddediştir. Bu reddediş, her zaman için aldatici bir yansızlığa bürünebilir. Önemli olan sadece kayranın ve ondan daha fazla olmamakla birlikte özgürlüğün, nedensellik diline aktarılamadığını bilmektir” (Marcel 1955: 93).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Marcel, özgürlük fikri üzerinde açık bir şekilde durmadığı için bu konudaki fikirlerine ancak Sartre'a yönelttiği eleştiriler bağlamında anlamak mümkündür. Buna göre Sartre ile kendi arasındaki temel farkın, o'nun özgürlüğü mutlak olarak düşünmesini gösterir. Hâlbuki o'na göre özgürlük, ancak bir inayete bağlı olarak var olabilir (Muşta 1988: 63).

Marcel'e göre özgür olmak, özerk olmak değildir. Genel olarak özerklik ile özgürlüğün birbirine karıştırıldığına işaret eden Marcel, bu noktayı şöyle açıklar:

“ Özerklik, heteronomi olmayan olarak kabul edilir. Özerklik, örneğin yürümeye yeni başlayan ve kendisine uzatılan eli reddeden küçük çocuğun ‘tek başıma’ (by myself) yürüyebilirim cümlesiyle ifade edilebilir. Her ne olursa olsun, çıkar düzenine ait olan her şey, bu şekilde işaretlenmiş bir bölgede, yetki sahibi olduğu alanda görece kolaylıkla ele alınabilir. Dahası, sadece mülkümü ve servetimi değil aynı zamanda bir servetle veya daha genel olarak sahip olduğum bir mülkle bile karşılaştırılabilecek her şeyi idare edebilir ya da yönetilebilir bir şey olarak kabul edebilirim. Ancak sahip olma kategorisinin uygulanmadığı bir durumda artık başkası ya da kendim için yönetim hakkında konuşmam, dolayısıyla özerklik hakkında da konuşmam. Varlık

alanında olduğumuz anda özerkliğin ötesine geçeriz. Ben ne kadar fazla ben olursam, var olduğumu o kadar fazla iddia ederim, o kadar az özerk olurum. Varlığımı ne kadar yönetmeyi düşünürsem, kendimi yargılama yetkisine o kadar az maruz kalırım” (Marcel 1949: 132-133).

Bu durumda özerkliğin sahip olma, özgürlüğün ise varlık düzleminde ele alındığı görülür. O’na göre özerklik, her şeyden önce heteronominin (kendini yönetememe, kendi kendine karar verememe durumu) olumsuzlanmasıdır. Özerkliğin formülü, *‘kendi hayatımı idare etmek istiyorum’* cümlesi ile ifade edilebilir. Özerklik, özünde idare kabul eder ve zaman ve mekân ile sınırlandırılmış belirli bir faaliyet alanında uygulanabilir. Başka bir deyişle bu, *‘hayatımı kendi başıma idare edebilirim’* demektir. Ancak kişi, hayatına, idare edilecek bir şey gibi davrandığında, onu mülk seviyesine indirger ve anlamada başarısız olur. Bu nedenle de, mülk olarak kabul edilen her şey yönetilebilir. Öyleyse özerklik, sahip olma düzleminde uygulanabilir. Ancak sahip olma kategorisinin uygulanamadığı durumlarda, artık yönetimden veya özerklikten hiçbir şekilde söz edilemez. Marcel, bununla ilgili olarak, edebi veya sanatsal yeteneklerin alanını örnek gösterir. Bir kişi, bir yeteneği, sahip olduğu ve yönetebildiği bir şey olarak gördüğü sürece, bu yetenek onun için bir mülktür. Ancak, deha için böyle bir yönetim fikri tam bir çelişkidir. Çünkü dâhiliğin özü, her zaman kendi sınırını aşmak ve bütün yönlerde kendini dışa vurmaktır. Böylece dâhilikte, öznenin yönetiminden bahsedilemez. Bir insana dâhi olduğu söylenebilir ancak yeteneğe sahip olduğu söylenemez. Çünkü dehaya sahip olmak ifadesi, kelimenin tam anlamıyla anlamsızdır. Böylece Marcel, gerçekte özerklik fikrini, kişinin sahip olduğu düşünce ne olursa olsun, öznenin bir tür indirgenmesi veya özelleşmesi olarak görür. Kişi, bütünüyle kendini, bir faaliyete ne kadar çok dâhil ederse, o kadar az özerk olur. Bu anlamda Marcel, filozofu, bilim insanından, bilim insanını ise teknisyenden daha az özerk görür. Yalnız sanatçıları ve filozofları özerk kılmayan şey, heteronomi değildir. O, varlıktan kaynaklanır, yani ya benliğinden uzaklaştığı ya da benliğin ötesindeki bir noktada ve olası tüm mülkiyeti aşan, tefekkür veya ibadet ile ulaştığı bir alandan kaynaklanır. O halde kişi, varlık alanında olduğu andan itibaren, özerkliğin ötesindedir, bu anlamda özgürlük, olma düzleminde zorunlu görülür. O’na göre, kutsallığın ve sanatsal yaratımın olduğu düzlemde asla özerklik olmaz. Çünkü özgürlüğün, tam olarak gerçekleştiği alan, kutsallığın ve sanatsal yaratımın alanıdır. Hem aziz hem de sanatçının tefekkür veya

ibadet ile ulaştığı düzlemde özgürlük vardır. Varlık düzlemi, kişinin öz benliğinden uzak ve mümkün olan tüm mülkiyeti aşan bir alandır (Marcel 1949: 173-174).

Marcel, özgürlüğü, özerk olmaktan ayırmakla, onu bir tür *bağlanma* olarak belirler. Bu ise başkasını, özgürlük için vazgeçilmez kılar. Her varlığın, başkasına bağlanma derecesi farklı olduğu için, özgür olma durumları da farklı olur. Bu bağlamda, varlıkların özgürlük derecelerini belirlemek üzere, bir özgürlük skalasından söz edilebilir. Buna göre, özgürlük, bir skalada, aşağıdan yukarıya doğru, derecelendirildiğinde, skalanın en aşağı ucunda özgür olmama, en yukarı ucunda ise özgür olma durumu vardır. Bu ölçeğe göre, varlıklar, o, sen ve thou şeklinde sıralanır. Bu sıralamada, en özgür kişiler, dolayısıyla en tam bağlananlar ben-thou ilişkisi kuranlar olurken, bağlanamayan dolayısıyla da özgür olmayan kişiler ise ben-o ilişkisi kuranlardır. Böylece gerçek özgürlük başkalarıyla işbirliği içinde ve başkalarına bağıllıkta ortaya çıkar. Marcel'e göre,

“Eğer Thou'ya, o (she/se/it) gibi davranırsam onu sadece başka şekillerde değil, bazı şekillerde çalışan canlı bir nesneye, doğaya indiririm. Tam tersine başkasına Thou olarak davranırsam, onu özgürlük olarak kavrarım. Çünkü o, sadece doğa değil aynı zamanda özgürlüktür. Dahası bir anlamda özgür olmasına yardım ediyorum, özgürlüğüyle işbirliği yapıyorum. Formül, kulağa çelişkili geliyor, fakat aşk her zaman bunun doğru olduğunu kanıtlar” (Marcel 1949: 106-107).

Böylece başkasının, özgür olup olmaması, onun, thou olup olmamasına bağlıdır. Thou, bütün varlığını, başkalarına açma kapasitesine sahip, faydalanabilirliğe müsait ve kendine nüfuz edilmesine izin verme özelliğine sahip olmakla özgür olan kişilerdir. Buna karşın, ben merkezli, kullanışsız (unavailable), yaşamı boyunca kendisine yapılan çağrılara cevap vermekten aciz, başkalarına sempati duymayan hatta onların durumunu hayal bile edemeyen özgür olmayan kişilerdir. Kullanışlı kişiler, başkaları uğruna, tüm yaşamlarını feda etmeye hazır olan kişilerdir. Öyleyse kişi, başkaları için ne kadar çok kullanışlı olursa, o kadar fazla özgür olur. Böylece özgürlük ve kullanışlılık birbirinden ayrılamaz ve sevgi toplumunda değer bulur (Dagasen 2013: 80).

Özgürlüğün, bir tür bağıllık olarak görülmesi, sınırsız bir özgürlük anlayışının benimsenmediğini gösterir. Özgürlük her şeyden önce, Tanrı'nın inayetine bağlanır ve ancak sadakatle bir arada bulunabilir. Bu durumda özgürlük, ben'in kendine,

sen'e ve Tanrı'ya sadakatının bir sonucu olarak görülür. Özgürlük, sadece başkasıyla ilişkiyi gerektirmez aynı zamanda sevgi temeline dayalı bir sadakati de gerektirir.

Marcel'e göre, materyalist evren anlayışı, özgürlük fikrini, dışlar. Daha doğrusu, materyalist ilkelerin hüküm sürdüğü bir toplumda özgürlük, boş sloganların ötesine geçmez. Materyalist güdülerle tahrik edilen kişilerin, özgür olduklarını düşünmek, çelişkidir. Çünkü insanları, kontrol edemeyecekleri dürtüye cevap vermek zorunda bırakırlar (<https://iep.utm.edu/marcel/>).

Marcel'e göre özgürlük, hem Tanrı'nın yaratmaya verdiği bir armağan hem de insanın, somut bir şekilde yaratıcısından ayrılmasını temsil eden andır. Özgürlüğün yokluğu durumunda kişiler, eylemlerinin nedenini yalnızca belirli bir yaratıcıya ya da doğal düzene dayandırır böylece ahlaki onaydan kaçarlardı. Teistler için bu, insanları, kaçınılmaz olarak Tanrı'nın iradesine bağlar. Bu da teistik determinizme yol açardı. Sonuçta, bir teist'in, tüm olay ve eylemlerin, dünya yaratılmadan önce Tanrı tarafından seçildiğini düşünmesi, güven hissi verir ve onu rahatlatır. Buna karşın Marcel, teistik determinizmi, ateizmi reddettiği benzer bir nedenden dolayı reddeder. Hem teizmin hem de ateizmin bu versiyonu, piyon olduğumuz oyunun yaratıcısı ve uygulayıcısı olan "belirleyici faktör" olarak Tanrı kavramını benimser. Marcel'e göre, bazı ateistler, Tanrı'nın kendisinden ziyade, her şeyin üzerinde en yüce denetleyici olarak kabul edilen bir Tanrı imgesini reddederler. Ancak kişi, eylemlerini özgürce seçtiğini, somut olarak deneyimlediğinin farkındadır. Bu nedenle Marcel, ilahi olanla ilgili herhangi bir yorumun, insanların somut, yaşanmış deneyimleri içinde olmasını ciddiye alır (Hernandez 2011: 54).

Burada Marcel, özgürlüğü zedeleyen bir soruna işaret eder. O da, sahip olma ile özgür olma arasında birbirini dışlayan ilişkidir. Öyle ki, mülkleriyle özdeşleşen kişi, kendi varlığına katılmasını sağlayan deneyimden ayrılır ve onu özgürlüğünden mahrum bırakır. Bu nedenle de insan gerçekliği hakkında doğru bir bakışa ulaşmak için, sahip olma alanı terk edilmelidir. Özgürlük, yalnızca arzunun emrettiği şeyi yapmak olmadığından kişi, kendini, ben-merkezcilikten uzaklaştırmadığı sürece, özgürlüğü deneyimleyemez. Bu deneyim kişiye, özgürlüğün her zaman başkalarıyla olan ilişkilerin sınırları içinde anlaşılan benliğin olanakları ile ilgili olduğunu gösterir. Bu bağlamda özgürlük, bedenin ham deneyimlerine bağlıdır. İnsan, sadece

diğer özgür varlıklara özgürce bağlanarak özgürlüğü deneyimleyebilir. Marcel için özgür eylem, kişinin kendini tanımasına katkıda bulunduğu için önemlidir. Hernandez, ilk bakışta, Marcelci özgürlüğün, paradoksal görünebileceğini ancak fenomenolojik olarak deneyimlenen özgürlüğün, bir angajman olduğu görülürse daha az paradoksal olduğu görülür. Kişi, ontolojik olarak nadiren tekil benlik deneyimleri yaşar; bunun yerine deneyimleri etkileşimde bulunduğu kişilere bağlıdır. Özgür hareketin onaylamaya çalıştığı, katılıma dayanan özgürlük, Marcel'in felsefesinde gerçek özgürlüktür ve insan deneyiminin temelidir (<https://iep.utm.edu/marcel/>). Bu deneyimler, sadakat ve bağlanmadır. Ancak bağlanmanın, özgürlüğü ortadan kaldırma olasılığı taşımasına karşın Marcel'e göre, bunun böyle görülmesinin nedeni, tamamen yüzeysel bakmaktır. O'na göre, bağlanmanın olduğu yerde özgürlük vardır. Tanrı yoksa ya da Tanrı'ya bağlanma yoksa özgürlükte yoktur (Bayraktar 2008: 81).

Böylece Marcel, özgürlüğü, bağlanma, sadakat, umut, sevgi kavramları gibi gizem alanında değerlendirir. Bu alan, sadece ikincil refleksiyon denilen düşünme ile kavranabilir. Özgürlüğe hiçbir zaman bir dış hareketler serisiyle erişilemez. Ben, kendi içine döndüğü, sadakat ve sadakatsizlikten yana liyakatinin farkına vardığı zaman özgürlüğünü elde eder (Magill 1992: 114).

2.4. Marcel'in Felsefesinde İnsanın Durumu

2.4.1. İnsan, Bilim, Teknik ve Anlam İlişkisi

İnsan, içinde yaşadığı zaman ve toplumdan bağımsız ele alınamaz. İnsan, zamanın bilimsel ve teknik gelişmelerinden doğrudan etkilenen bir varlıktır. Bu nedenle Marcel, insanı anlamak için bilim ve tekniğin insana bakış açısını analiz eder.

Marcel'e göre genel olarak, toplumsal ve bilimsel alanda gerçekleşen evrimler, insanın Tanrısal başvuru kaynağını yitirmesine neden olmuştur. Böylece insanın özüne ne olduğu sorusu da karanlıkta kalır. Bu koşullarda, insanın, özü ya da kaderine ilişkin temel sorulara, bilimin cevap vermesi beklenirken bilim, bu sorulara cevap verememekle kalmaz onları da anlamsızlaştırır (Marcel 1967: 29).

Marcel'e göre, bilim ve teknik, problem alanıyla ilişkilidir. Problem alanındaki her gerçekliğin kendine özgü teknikleri vardır. Ve her teknik belirli bir

alandaki problemleri çözer (Marcel 1949: 103). Bu bağlamda bilim ve tekniğin yöntemleri, gizem alanında yetersiz kalır. Soyutlama ruhunu temsil eden bilim, maddi dünyaya uyguladığı analitik teknikleri, giderek insanı analiz etmek için daha fazla kullanmaktadır. Bu ise soyutlayıcı ruh ve tekniğin, insandan daha fazla değerli olmasına neden olur. Bu nedenle de Marcel, soyutlama ruhunu, çağdaş insanın hem bireysel hem de toplumsal yabancılaşmasının nedeni sayarak soyutlama ruhuna karşı mücadele eder. Marcel'e göre, kendi felsefesindeki dinamik unsur, soyutlama ruhuna karşı inatçı ve yorucu bir savaştır (1952: 1). Böylece Marcel, soyutlamanın gerekliliğini ve meşruiyetini kabul etmekle birlikte, bu soyutlamaların aşılmasını zorunlu görür. Çünkü soyutlama ruhu, soyutlamanın yapıldığı somut gerçekliği görmezden gelerek ortaya çıkar.

Öte yandan teknoloji terimi, bilimsel bilginin, insan ihtiyaçlarına pratik bir şekilde uygulanmasını ifade eder. Endüstriyel veya uygulamalı bilim ile ilgili olan teknoloji, ayrıca herhangi bir sanat veya bilimin uzmanlığı için gerekli olan yöntemi belirlemek için kullanılır. Teknolojinin, bu olumlu yanının dışında Marcel'in de endişesini oluşturan, teknolojik zihniyetin, insan ruhu üzerindeki muhtemel tehlikeli etkisidir. Bir teknisyen, uzmanlaştığı bir tekniği uygularken hem masum hem de asil olan bir sevinç yaşar. Bu sevinç, bir anlamda, insanın, maddeyi kontrol etme gücüne dayanır. Kişiler, genellikle nesneler için kullanılan tekniklerle manipüle edildikleri için bu ciddi sonuçlara yol açar. Tekniği kullanan zihin, nesnelerde kullanılan yöntem ile insanlarda kullanılması gerekenler arasında ayırım yapamadığı zaman, nesneleşmeye neden olur. Böylece Marcel, gelişen teknolojik zihniyet ile anlamlı varoluşun, kademeli yozlaşması arasındaki ilişkiye dikkat çeker (Hoyt 1970: 101). Teknolojinin gelişmesiyle insan, ahlaki bir özne olmaktan çıkıp teknik bir nesne olmaktadır. O halde teknik ilerlemeyle ahlaki olgunlaşma arasında ters bir orantı olduğu söylenebilir.

Marcel'e göre teknisyen, dört yönden kişinin otantik yaşamını tehdit eder. İlk olarak, *teknolojik zihniyet sözde entelektüeldir*. Teknik düşüncenin, gerçeklik hakkında tek geçerli bilgiyi sağladığına dair bir varsayımı vardır. Genellikle bu tutum, bütün niteliksel ayrımların, yalnızca niceliksel ayrımlara indirgenebileceği materyalist bir evren öngörür. Bu durumda, uygun ölçme ve parçalama teknikleri ile tüm gerçekler üretilebilir. Ancak bu yöntemlerin tüm gerçekliğin en içteki sırlarını

açığa çıkarıp çıkarmayacağı, tüm insan problemlerine doğru cevap verip veremeyeceği şüphelidir. Bu nedenle de Marcel, evrende akla ve denemeye meydan okuyan gizemli bir unsurun varlığına işaret ederek bu yöntemlerin, tüm gerçekliği ortaya çıkaracağına inanmaz. Teknoloji, nesneler ve şeyler alanında yeterli olmakla birlikte, insan yaşamının daha derin ve iç sorunlarına tatmin edici çözümler bulamaz. Buna karşın bilim, fiziksel evreni incelemek için kullandığı teknikleri aynı zamanda insanın en içteki varlık alanına da genişletir. Nihayetinde insan, kaçınılmaz olarak yalnızca dış dünyaya uygulanan tekniklerin bir hedefi haline gelir. Ancak bu, Marcel için büyük bir hatadır. Çünkü insan, çözülmesi gereken bir sorun değil, sezgisel olarak kavranması gereken bir gizemdir. Dünyayı işlevselleştirmek ve kategorize edip sınıflandırmak uzman bir benlik yaratır. Oysa insan gerçekliği, tüm envanterlerin ötesinde olduğu için teknik yaklaşım, bu gerçekliği keşfederken bozmaktadır. İkinci olarak, *teknolojik zihniyet, insan merkezlidir*. Teknolojik zihniyet, dünyayı sadece ihtiyaçları karşılamak için dönüştürülecek nötr bir ham madde olarak görmektedir. Böylece insanoğlu, gizlice sadece yaşamı manipüle etmekle kalmaz aynı zamanda ona istediği anlamı verme hakkına sahip olduğunu da düşünerek, Tanrı'nın rolünü de üstlenir. Kendini, düşünce kategorileri ile büyüleyerek ve yalnızca tekniklerin fethedebilme gücüne güvenir. Bu düşünce ile insan, dünyayı ve kendini anlayabileceği yanılgısına kapılır. Bu, insana, dünyayı, yöntemsel bir biçimde değiştirerek, ihtiyaçlarını daha mükemmel karşılayabileceği izlenimini verir. Bu da antroposantrizme yol açar. Marcel'e göre, tekniklerin doğasında, akli günaha teşvik etmek vardır. Ne zaman bir insan, güç ile donatılsa, bu gücü kötüye kullanma cazibesine kapılır. Üçüncü olarak, *teknolojik zihniyet, yaşamın daha derin meselelerini açıklamak için yetersizdir*. Hayatında teknolojinin gücü ve yeterliliği konusunda saplantılı olanlar, yaşamlarının otantikliğini yitirmeye başlarlar. İnsan yaşamı, trajedi, gönül yarası ve sonunda ölümle doludur. Marcel'e göre herhangi bir kişi teknolojik yöntemlerle bu krizlerle başa çıkacağına inanırsa onu bekleyen şey sadece umutsuzluktur. Teknolojik zihniyet, yaşama amaç ve anlam veremez, kişinin nihai amacına da rehber olamaz. Yaşam, mantıktan daha derin olduğu için mantık, ruhun taleplerini karşılamada yetersizdir. Yaşam, mekanik düzeyde değil, kişisel düzeyde yaşandığından yaşamın anlamı, amacına nüfuz etmekle kavranabilir. Bu da bir değerler sistemi gerektirir. Gerçekler ve rakamlarla

uğraşan teknoloji, insanın hayatı için değerli bir amaç belirlemede yetersizdir. Dördüncü olarak, *teknolojik zihniyet, kendini yaşamla ilişkilendirirken, bireysel ve istikrarlı yaşamı parçalar*. Dolayısıyla modern toplum, hem anonimlik hem de köksüzlük görüntüsü sunar. Bilim, teknolojik bilgi birikimi ile hemen hemen her alanda kitlesel üretime büyük ölçüde katkı sağlar. Örneğin, moda ve fantezi ile aynılık yaratarak insan düşüncesine hükmeder. Başkaları tarafından kabul edilmek için onlara benzemek gerekmektedir. Ayrıca seri üretimde ortaya çıkan standartlaşmış ürünler için bir pazar sağlamak üzere standardize edilmiş bir insan geliştirmek gerekli hale gelir. Bu da kişilerin tek biçimliliğine neden olur. Oysa Marcel, anlamlı yaşamı, somut bir durumda bireysellik ve köklülük duygusuyla ilişkilendirir. Teknolojik taleplerin ortaya çıktığı bir toplumda, mahremiyeti göz ardı edilen standart insanlar üretilir. Böyle bir toplum, Dostoyevski'nin öngördüğü gibi bir topluluk değil, bir karınca yığını olur. Bireyler, güçlü bir kimlik ya da başkalarıyla birlikte olma duygusuna sahip olmadıkça izole edilen atomlar olurlar. Atomizasyon ise kolektivasyona neden olur. Dolayısıyla sadece kitlesel olarak oluşan yüz­süz ve izole bireyler yaratır (Hoyt 1970: 102-110). Öyleyse teknolojik gelişmenin, yaşamın sosyal dokusunu tahrip ettiği söylenebilir.

Teknolojik gelişmenin otantik yaşamı parçaladığına, kişisizleştirdiğine ve duyarsızlaştırdığına dair en yıkıcı kanıt, II. Dünya Savaşı sırasında ve sonraki yıllarda birçok alanda, insanların bedenleri ve zihinleri üzerindeki manipülasyonda görülür (Hoyt 1970: 110). Alman toplama kamplarının, Avrupalı Yahudiler gibi bir grup insanı, sistematik olarak nasıl kişisizleştirdiği görülür. Yahudi mahkûmların, pislik içindeki berbat maddi koşullara yerleştirilmesi, Davut Yıldızı'nın zorunlu olduğu elbiseler giydirilerek onları aşağı ve acımasız eylemlerin nesneleri olarak işaretlenmesi gibi ağır aşağılama teknikleri ile artık kendilerini insan bile göremez duruma getirildiğinin en açık örneğidir. Ayrıca Romalı insanlar, eşcinseller, siyasi mahkûmlar, zihinsel ve fiziksel engelliler de Alman Nazileri tarafından insanlık dışı aşağılama tekniklerine katlandılar (Tunstall 2004: 101).

Böylece teknolojik zihniyetin varlığa, *nesneleştirme, sahip olma ve kutsallıktan arındırma (desacralizing)* gibi üç farklı şekilde yöneldiği söylenebilir. Teknolojik zihniyetin ilk tavrı *nesneleştirme*dir. Bu zihniyet, tüm yaşam üzerinde, bilimsel teknikleri uygulamak suretiyle yaşamın gizemini, varlığı, nesnelere

indirgeyerek yok eder. Tüm gizemlerden mahrum kalan insan ise sadece bir sorun olur. Nesneleştirmenin temelinde özne-nesne ikilemi vardır. Nesne, problematik olanı gösterirken özne, gizemi gösterir. Bu bağlamda nesne; sahip olma, nesneleştirme, yokluk, görünen ve ben-o karşıtlığı ile karakterize edilirken özne; varlık, katılım, hazırda bulunma, görünmez ve ben-Thou ile karakterize edilir (Hoyt 1970: 113-114). Böylece Marcel, varlığı incelenebilecek bir nesne olmaktan çıkarır. Kişi, varlık hakkında açık ve belirgin bir anlayışa sahip olsaydı, kendi için tamamen bir nesne olabilirdi. Ancak kendini, dışarıdan gözlemleyemediğinden sorgulama, bir nesneye referansla yapılır. Teknisyen, varlığa, bir nesne gibi yaklaşmakta ve davranmakta sakınca görmez. Bu yaklaşma biçimi, elde edilebilecek tek geçerli bilginin, bu soyutlayıcı, nesneleştirici yöntemle elde edilebileceğine dair yanlış varsayımla da teşvik edilir. Bu bağlamda sanayileşme, mekanizasyon ve duyarsızlaşma, çağdaş yaşamdaki nüfuz etme yollarıdır. Benlik, nesneleştirildiğinde bazen bir araç, bir mülk, diğer zamanlarda ise istatistiksel gerçekler topluluğu olarak görünür. Böylece bireysellik, benzersizliği ve içselliğinden mahrum bırakılır. Bu düzeyde benlik, nesneler arasında bir nesneden başka bir şey değildir. Kişiliğini yitirmiş birey, kendini diğerlerinin de gördüğü gibi görme eğilimindedir ve birey, sınıflandırma, organizasyon ve işlevselleştirme tekniklerine karşı ya çok az direnç gösterir ya da bu işlemlerin gerçekleştiğinin farkında bile olmaz. Marcel'e göre, duyarsızlaşma gerçekleştiğinde birey, varlık hissini kaybeder. Bu ise ontolojik eksiklik demektir. Ne yazık ki, filozoflar da benliği nesneleştirmeye, doğrudan olmazsa da dolaylı olarak katkıda bulunur. Filozof, bir bilim insanı ya da teknisyeni taklit ederek insanı, sorgulamaya uygun, yalıtılmış bir nesne olarak görür. Bireyi, nesnel bir şekilde araştırmaya çalışır. Böylece benlik, tüm manevi ve kişisel yönleri göz ardı edilen pasif bir bilimsel araştırma nesnesi olarak görülür. Özne olarak kimliği bir yana bırakılır ve yerine objektif bir kimlik konulur (Hoyt 1970: 117-118).

Teknolojik zihniyetin ikinci tavrı, *sahip olmaktır*. Sahip olma, soyutlama ruhuyla yakından ilgilidir. Yaşama sahip olma yönelimi arttıkça varlığın gizemine katılımı derinleştiren düşünce türü azalır. Bu ise modern insan için gerçek bir tehlikedir. Sahiplik, baskın hale geldiğinde, anlamlı yaşam sona erer. Mülkiyetin içerdiği tehlikelerden biri, Marcel'in bir çeşit '*bumerang eylem*' olarak tanımladığı şeydir. Bu, mülk sahibi ile mülkiyeti arasında büyüme eğiliminde olan ince, dönüşlü

bir ilişkiden oluşur. Sahiplik güdüsü ne kadar güçlüyse ele geçirilen nesne, sahibi üzerinde kontrolü o kadar fazla kazanır. Marcel'e göre, bu ikisi arasındaki gerginlik, hayatımızın her anını anlaşılmaz ve tahammül edilemez bir tutsaklığa dönüştürebilir (Marcel 1949: 163). Öyleyse son analizde, bu şekilde sahip olmak, sahip olduğu şeyde kişiyi yok etme veya kaybetmeye neden olur. Sahip olmak, onu kontrol ettiğini düşünen sahibini ele geçirir. Tıpkı pozitivistlerin, gerçeği sahiplenilecek, kontrol ve karakterize edilebilecek, anlaşılabilir şeylerle sınırlama isteğine teslim olduklarında, sahip oldukları bu fikirlerle büyüledikleri gibi. Marcel'in ifadesiyle, bilimsel düşünce tarzları, somut gerçekliğin gizemi, onu gerçeklikle sınırlayarak bir fikir sistemine feda ederler. Teknolojiyi mümkün kılan bilgi uğruna, bilim ve teknolojiye prestijli yer veren bir toplum, varlığın gizemini yok etme ve *olmaktan* fedakârlık etme tehlikesiyle karşı karşıya kalır (Marcel 1949: 164). Marcel bu tehlikenin yaratacağı felaket denebilecek sonuçlarından kaçmak için varlık gizemiyle ilgili faaliyetlerle yakından ilgilenmeyi gerekli görür. Bu alanlar; din, sanat ve metafiziktir. İnsan, dünyaya, sadece arzularını tatmin etmek için yönelirse, sahip olma edimi, hâkim olma edimine dönüşür. Bu da merak ve hayranlığı körelterek sadakat, umut ve sevginin yerine güç istencinin geçmesine neden olur. Bu durumda Marcel'e göre teknolojik toplum, sahip olamayacağı ya da kontrol edemeyeceği her şeyin gerçekliğini inkâr etmenin cazibesine kapılır (1949: 174).

Teknolojik zihniyetin üçüncü tavrı, *kutsallıktan arındırmadır (Desacralizing)*. Kutsallıktan arındırma, teknolojinin büyük rol oynadığı bilim dünyasında, kaçınılmaz olarak yaşamı, nesnelerin seviyesine indirger. Hâlbuki Marcel'e göre kişisel varlık, en üst düzey yaşama sahip olduğu için belirli bir kutsallığa sahiptir. Bu anlamda, kutsal terimi, insan yaşamı ve kişiliği referans alınarak uygun bir şekilde kullanılmalıdır. İnsan, kendi yararı için pek çok şey icat ederek bir dereceye kadar dünyayı manipüle eder (Hoyt 1970: 122) Ancak bu süreçte, Marcel, kişiye ne olur diye sormak gerektiğine işaret eder. İnsanın, bilimsel başarıları ile ahlaki gelişimi arasında korkutucu bir boşluk oluşur. Marcel'e göre, teknolojinin, yaşamın kutsal bölgelerini işgal ettiğine dair en uygun örnek, doğum kontrol yöntemlerinin yaygın olarak kullanılmasında görülür (Marcel 1952: 94). Bu imtiyazın, Tanrı'nın armağanı olduğunu ve yaşam için kutsal bir karakter taşıdığını anlamak önemlidir. Üretim gücü, bir armağandır ve her türlü doğum kontrolü, insan hayatının ayırım gözetmeden

manipölasyonuna yol açabilir (Hoyt 1970: 125.). İnsan, yalnızca bir aracı olduğunu unutarak. Tanrı yerine kendini, asıl yaratıcı gibi görmeye meyleder. Böylece Marcel, Tanrı'yı, tüm yaşamın kaynağı ve sağlayıcısı görmekle insanın aracı olmaktan başka bir şey olamadığına dikkat çeker. Buna karşın insan, ürettiği bilim ve teknoloji ile kendini bir yaratıcı olarak görmektedir (Marcel 1956: 84). Halbuki kutsallıktan arındırma süreçleri, yaşamın, büyük bir saçmalık alanı olarak görülmesine neden olabilir. Hiç şüphe yok ki, Marcel'in teknik zihniyetin neden olduğu kutsallıktan arındırma konusundaki düşünceleri önemlidir. Çünkü bununla, insanın içsel değerinin, nesneler karşısında azaldığına dikkat çeker. Buna göre, insan ve onun içsel yaşamı kutsaldır. Bu kutsallığı, herhangi bir bilimsel teknikle anlamak zordur. Ancak doğum kontrolüne getirdiği eleştiriler, bazı soruların cevaplanmasını gerektirir. Hoyt'a göre Marcel, artan nüfus patlaması sorunuyla mücadele etmek için alternatif olarak ne önerir? Açlık, bu olası sonucun bir parçası olduğunda, ahlaki bir mesele yok mudur? İnsan, seçimlerinin sonuçlarıyla yüzleşmek için ciddi bir yükümlülüğe sahip midir? Problem, değerlendirilirken tüm bu hususların göz önünde bulundurulması gerekir. Belki de Marcel doğru prensiple yanlış örneği seçti denebilir (1970: 126).

Bir taraftan, bilimsel ve teknik zihniyet, insanı nesneleştirirken diğer taraftan, tarihsel Materyalizm ve Freudyen doktrinlerin soyutlacı ruhu, insanı ekonomik, toplumsal ve yaşamsal fonksiyonlara indirger (Marcel 1956: 10). Bu indirgeme ile insan, toplumsal yaşamda çeşitli fonksiyonları yerine getiren bir varlıktır. Marcel, bu durumu şöyle anlatır:

“Yeraltında seyahat ederken, demiryolunda istihdam edilen, sözelimi kapıları açan ya da biletleri zımbalayan adamın manevi/ruhsal gerçekliğinin ne olabileceği sıklıkla ve bir tür korkuyla hayrete düşürür beni. Kesinlikle hem içindeki hem de dışındaki her şey elbirliğiyle onu, yalnızca bir işçi, sendika üyesi ya da bir seçmen olarak değil, fakat aynı zamanda yaşamsal fonksiyonlarıyla da özdeşleştirmeye çalışır. Zaman tablası gibi oldukça korkunç bir anlatım, onun hayatını mükemmel tanımlar. Her bir fonksiyon için pek çok saatler ayrılmıştır. Uyku da icra edilmesi gereken bir fonksiyondur, öyle ki diğer fonksiyonlar da sırası geldiğinde icra edilebilsin. Aynı şey zevk, rahatlama için de söz konusudur, haftalık eğlence müsaadesinin bir hijyen uzmanı tarafından belirlenmesi gerekliliği mantıklıdır, eğlence, söz gelimi cinsel fonksiyondan daha fazla ihmal edilmemesi gereken bir psiko-organik fonksiyondur. Belli düzensiz unsurlar hastalık ve her türden kazalar gibi sistemin düzenli işleyişini sekteye uğrattığında bireyin, düzenli aralıklarla, tıpkı bir saat gibi gerekli onarımın yapılması için elden geçirilmesi tabidir. Hastane, bu gözden geçirme platformu ya da tamir atölyesinin bir parçasıdır. Ölüme gelince, nesnel ve fonksiyonel olarak kullanılmaz olanın, kullanışlılığı yitip gitmekte olanın ve yekûn hanesine kayıp olarak

yazılması gerekenin, defterden kaydının düşürülmesinden ibarettir” (Marcel 2001: 52-53).

Bu alıntıda da görüleceği üzere kişi, sadece fonksiyonları yerine getirdiği bir dünyada, nesnevari bir yaşam sürer. Yaşamı, tıpkı bir nesne gibi planlanmakta ve nesnenin tabi olduğu süreçlere tabi tutulmaktadır. Kişiyi, fonksiyonların toplamı görmek, zamandan bağımsız bir görme biçimidir. Bu bağlamda, toplum karmaşılaştıkça, fonksiyonlar da çeşitlenmektedir. Dolayısıyla filozofun çağına nazaran, günümüzde kişinin yerine getirdiği birçok fonksiyon vardır. Marcel’in belirttiği gibi, insan sadece biyolojik ve toplumsal değil, aynı zamanda dinsel, kültürel ve ekonomik gibi daha pek çok fonksiyonu yerine getirir. Bu noktanın belirtilmesinin nedeni fonksiyonlara indirgenen insanın problemlili görülmesidir.

Marcel’de insanın anlam ve değer kaybının nedeni, sadece bilim ve bilimsel bakış açısı olmadığı görülür. Çağdaş yaşamın kişiye dayattığı işlevlerin de bu anlam ve değer yitimine neden olduğu görülür. Bilindiği gibi çağdaş yaşamda, her şeyin bir işlevi vardır. Bu yaşamda, toplumu oluşturan her bir insan, yerine getirdiği birçok işlevle tanımlanır. Örneğin, bir politikacı, annelik işlevini yerine getiren kadınlara ücret verilmesini önerir. Marcel’e göre, böylesi bir öneri, varlığın anlamının yok olduğunu açıkça gösterir (Marcel 1997: 87). Eskiden anneliğin, ahlaki ve ruhsal bir anlamı vardı, ancak artık bu anlamını yitirir. Benzer şekilde işlevselleşmenin yol açtığı değer yitimine çarpıcı bir örnek olarak *adlandırma* verilir. O’na göre adlandırma, yalnızca insanlar arasındaki uzlaşımı ve haberleşmeyi sağlayan, bilgi aktaran bir etkinlik değildir. Eskiden bir çocuğa ad koyma, Tanrı’ya adayıştı ve dinsel bir değeri ya da dayanağı vardı. Adlandırma, bireysel bir varlıkla ilişkili olduğu sürece, gerçekte, işlevler üstü bir anlama sahiptir. Bu bakımdan adlandırma, bir sevgi edimi gibi ele alındığı için bir işlev olarak görülmezdi. Kişi, çocuğu için bir isim seçerken amacı, ona, kendi kimliğini aktarmanın bir tarzı ve babalık edimini vurgulamaktır. Böylece çocuğun kimliği, keyfi bir edimin etkinliği olmaktan çıkar (Marcel 1997: 87-88). Bu türden ad vermeler, bize, işlevselleşmenin yol açtığı değer ve anlam kaybının nedenlerini aydınlatmaktadır. İşte Marcel, işlevselleşmenin, bu indirgemeci tutumunu, anlamsızlığın ve değer kaybının nedeni olarak görür.

Marcel, bireyin artık hem kendini hem de başkalarını belli işlevleri yerine getiren bir makine gibi gördüğünü ifade eder. “Henüz kısmen anlaşılabilir olan derin tarihsel nedenlerin bir sonucu olarak, kendisini gittikçe daha fazla hiyerarşik ilişkisi sorgulanabilir veya en azından çatışmaya maruz kalan bir işlevler topluluğu olarak görmesine yol açar” (Marcel, 1984: 10). Öyleyse varlık, bilim ve teknikle değil ancak varoluş ile anlaşılabilir. Çünkü varolma duygusu bir ihtiyaçtır. Günümüzde insanın başarısız olması, bu ihtiyacı tanımamasıdır. Sadece işlevsel ve teknik gelişmelere adanmış bir çağda, tüm görüşlerini yitiren ve sorunlara dalan insan, gizemini kaybederek, doğum, aşk ve ölüm gibi şeyleri tamamen doğal görerek dünyanın ve anlamın bozulmasına neden olur. Metafiziğin yok olduğu bir dünyada insanın kişiliği tahrip edilir ve umutsuzluk ortaya çıkar (Marcel 1950: 129).

Marcel insanının içinde bulunduğu durumu anlamak için hangi koşullar içinde bütünüyle bir soruna dönüştüğünü belirlemeye çalışır.

“Açıktır ki yüzyıllardan bu yana ve Antik Yunan döneminden beri insan gerek kökeni, gerek doğası, gerekse kaderi hakkında kendine sorular sordu. Ama bana öyle geliyor ki ne denli kaygı verici olursa olsun, bu sorular belli bir sağlamlık, hatta belli bir apaçıklık temelinde belirlemiştir. Bu durum, açıkça, içinde kendini yeniden tanımakta hiçbir güçlük çekmeyeceği ve kendinde kaygı uyandıracak hiçbir şey barındırmayan bir imgenin insana iç aynasından yansıdığı söylenerek açıklanabilir. Ama bugün, durumun en azından belli bir bilgi düzeyi için artık böyle olmadığını saptamak zorundayız. Yabancılaşmadan, insanın kendine, kendi özüne gitgide daha çok yabancı kalmasını - çağdaş varoluşçuluğun aşırıya kaçan anlatımlarında görülebildiği gibi, insanın bu özden kuşku duyacak, en azından bu özü temel gerçekliğinden dışlayacak denli yabancı kılmasını anlıyorum” (Marcel 1955: 71).

Marcel, insanın durumunu, çağdaş insanın konumuna ilişkin olağanüstü bir bilinçlenme sağlayan, Alman filozofu Hans Zehrer’in *Bu Dünyadaki İnsan* adlı yapıtındaki betimlemeleri dikkate alır. Yazar bu kitapta, öncelikle baraka insanı olarak adlandırdığı insana yoğunlaşarak çözümlemeler yapar. Buna göre:

“Baraka insanı, yaklaşık olarak 45 yaşında, saçları ağarmış bir kişidir. Bu insan, bir yuvaya, dayalı döşeli bir eve, topraklara, çiftliğe ve hayvanlara sahiptir. Ana-babası, karısı, çocukları, yakınları vardı. Ama artık bedeninden başka bir şeyi yoktur. Günde sekiz saat, örneğin yol onarımında çalışır, az çok yiyeceği vardır hatta iyi de beslenir. Çok yorgun olmadığı zamanlar, kasabaya gidip kendisine fazladan yiyecek ya da bütün sağlayacak yan işlerde de çalışır. Az, ağır ve ölçülü konuşur. Daha önce sahip olduklarından, çiftliğinden, mallarından söz eder. Bu yolla, şimdiki zamanda yer alan bir insan varlığına yeniden dönüşür -oysaki o geçmişte öyleydi- hemen ardından da suskunluğa bürünür. Ama önceleri, yanıtını almayı beklemeksizin hep aynı soruyu sorup durdu: Kimim ben? Niçin yaşıyorum? Bütün bunların anlamı nedir? Devlet onu yanıtlamaz. Devlet, yalnızca istihdam, tarım reformu ve bu türden soyut kavramlardan haberdardır. Aynı şeyler genelde toplum için de geçerlidir. Topluma göre de varolanlar; sığınmacılara destek, acil yardımlar, yani hep soyutlamalardır.

Devlet ve toplum açısından, bu insan, artık yaşayan hiçbir gerçeklik sergilemez. O, her biri kendi numarasıyla bir dosyanın içinde yer alan diğer sonsuz sayıdaki fiş gibi bir numaradır. Oysa bu insan, bir numara değil, yaşayan bir varlık, bir bireydir. Bu haliyle bize, iyice belirlenmiş ve bir zamanlar kendisine ait olan bir evden, birer birey olmuş olan yakınlarından, her biri bir isme sahip olan hayvanlarından söz ederdi. Tüm bunlar, baraka insanının şu yanıtsız soruyu sorduğunda başvurduklarıdır: Ben kimim? Bunların anlamı nedir?” (Marcel 1955: 72-73).

İnsan, XIX. yüzyılın ilk yarısı boyunca, Sanayi Devrimi’nden ve insanlık dışı sonuçlar doğuran Liberalizmden oldukça etkilenir. Buna karşın, Marksizm ve Liberalizm, insanın birey olması için hiçbir şey yapmaz. O’na göre, bu iki öğretinin temele koydukları postulatların farklılığına hatta zıtlığına karşın ikiside bir soyutlama anlayışına mahkûmdur. Marcel burada, soyutlama ile soyutlama ruhu arasında ayırım yapmak gerektiğini ancak bu ayırımı sıkı bir şekilde kurmanın çok kolay olmadığını ifade eder. Soyutlama, belirli bir amaca ulaşmak için başvurulması gereken zihinsel bir işlemdir. Kısaca zeminin ön temizliğini yapmaktır (Marcel 1952: 155). Marcel, XX. yüzyılda Batı insanına musallat olan duyarsızlaşmayı, “soyutlama ruhu” olarak özetlemektedir. Marcel’e göre *soyutlama ruhu* tutkuların düzeninin esasıdır ve en tehlikeli soyutlamaları akıl değil, tutku oluşturur (Marcel 1962: 3). Yani aklın ve onun soyutlamalarının çarpıtmaları değil, yanlış düşünülmüş soyutlamalara duygusal bağlılıklar tehlikeli soyutlamalar oluşturur. Soyutlamalara duygusal olarak bağlanan kişiler, gerçek kişiler için sonuçları ne kadar kötü olursa olsun, kötü tasarlanmış soyutlamalardan (örneğin eşitlik) hareket ederek tehlikeli işler yapabilirler. Soyutlama ruhuna sahip olan kişiler için önemli olan tek şey, ne pahasına olursa olsun, soyutlamalarının gerçekleştirilmesidir. Marcel, bu bağlamda bu tür soyutlamaların Fransız Devrimi, Alman Ulusal Sosyalizmi, Stalinizm ve Maoist Komünizm gibi politik ideolojilerin temelleri olduğunu düşünür. Sosyopolitik soyutlamalar, bazı kişileri, kitlesel ölçekte başkalarını öldürmeye razı ettiği için tehlikelidir. Dahası, bu sosyopolitik soyutlamaların savunucuları, genellikle bu soyutlamaların muhalifleri olarak tanımlananları, örneğin aristokrasi ve burjuvaziye sistematik bir şekilde kişisellikten arındırırlar. Marcel, bu nedenle, bu tür kötü düşünülmüş sosyopolitik soyutlamalara ciddi bir şekilde bağlı olmak kitlesel şiddete ve fanatizme yol açabilir (Tunstall 2004: 119-120).

Marcel, soyutlama ruhunun neden olduğu problemleri çözmek ve anlamlı bir varoluş gerçekleştirmek için bir yol arar. Bunun için de tüm insanlarda var olduğuna

inandığı, bir potansiyelle ilgilenir. Buna göre, Marcel, sadece tüm insanları karakterize eden ‘olma aciliyetinin’ farkında değil, aynı zamanda çağdaş yaşamda kişiliğe yönelik tehdidin de farkındadır. Mevcut haliyle insan, anlamsız bir varlığa sürüklenmektedir. Marcel, insanın bu durumunu, kırılmış bir dünyada büyük ölçüde gerçek anlamdan mahrum bırakılan bir hacıya benzetir ve varlığın kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu düşünür. Bunun için de tam bir benlik zenginliğini önemli görerek, insan merkezli bir kültürün, insanın kaybettiği zenginliği kavrayabileceğine inanır. Bu da ancak insanı anlamaya, bilimin soyutlama ruhunun benimsediği soyut tanımlar ve diyalektik argümanlar bir kenara bırakılarak yapılabilir (Hoyt 1970: 34-36). Şunu belirtelim ki Marcel’in, varlık terimi ile neyi kastettiği açık değildir. Soyut tanımlar ve diyalektik argümanlar vasıtasıyla varlığı anlamamanın zorluğunun farkında olarak (Marcel 1956: 14) tüm bunları bir kenara bırakır.

Marcel’e göre, varlığın doğru anlaşılmasına, doğa bilimlerinin, gerçekte herhangi bir şeyin doğaüstü bir öneme sahip olmadığını düşünmesi de engeldir. Buna göre bilimsel yasalar, tüm olayları hesaba katarak teleolojik doğa kavramını geçersiz kılar. Marcel’e göre, “bugünün sorunu, teknikleşme sürecine teslim edilen insanın onuruna ne olduğunu anlamaktır” (1963: 158). Bu bağlamda bilimsel düşünce, insanın, onurunu yitirmesine neden olur. Doğa yasaları ne kadar yüceltilirse, insan o kadar varlığını kaybeder. Böylece bilim, insanı, tamamen öngörülebilir bir organizmaya indirger. Dolayısıyla Marcel’e göre, insanı varlık kaybına uğratan faktörler; organik evrim, ateist düşünce, değerlerin bozulması, sosyal devletçiliktir (Hoyt 1970: 133, 140, 173). Yanı sıra Milliyetçilik ve Sanayi Devrimi de insan yaşamına oldukça olumsuz etkiler. Ancak Marcel için asıl önemli olan dinin yaşamsallığını yitirmesidir. Yaşamı anlamsız kılan şey, insanın Tanrısal başvuru kaynağını yitirmesidir. Başka bir deyişle bilim ve teknoloji insanı anlamını kaybetmesine neden olsa da insan asıl kaybı inanç alanında yaşar. Tanrı’ya duyulan inanç artık geçerliliğini yitirir (Marcel 1955: 76-77).

Marcel için hem felsefe hem de insan yaşamı, anlam olarak giderek derinleşebilir. Bu derinleşme de bireysellikte gören Marcel, bu bireyselliği, varoluşu birlikte varoluş olarak belirleyerek gerçekleştirmeyi amaçlar. Bu tarz varoluşta, birey derinleşmeyi gerçekleştirerek otantik olmayı başarabilir. Otantik olmayı başaran

insan, kendinden başkalarına ve onlardan da dünyaya açık hale gelir. “Önemli olan, insanın içinde bulunduğu somut durumu, özel bir sorgulama yoluyla kendine sunulan gerçek olasılıkları bireyselleştirmesidir” (Katsina 2009: 41-42).





III. BÖLÜM

3. JEAN PAUL SARTRE VE GABRIEL MARCEL'İN İNSAN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. Ontolojileri Bakımından

Buraya kadar ele alınan, Sartre ve Marcel'in insan anlayışlarını karşılaştırmaya, her felsefi soruşturmanın temelinde, varlığın neliği sorusu yer aldığından ontolojilerinden hareketle başlamak yerinde olur.

İnsan sorununu, farklı açılardan kavrayıp, birbirine zıt denilebilecek çözümler sunan, bu filozoflar, gittikleri yol farklı olmasına karşın, ortaklaştıkları ana problem, *yitirme* problemidir. Nesneleşme ve yabancılaşmanın nedeni konusunda, inançları gereği zıt fikirlere sahip olsalar da, benzer problemlere işaret ederler. Örneğin, klasik felsefenin, görünüş ve gerçeklik ayırımı, sorunlu görülür. Temelini ve geçmişe olan güvenini yitiren somut insanı, *bir durum içinde* anlaşılması gerekli görülür. Bu nedenle de Sartre, somut durumu, *fenomen*, Marcel ise *varoluş* olarak belirler. Sartre'ın, fenomen anlayışı, Platon ile Kant'ın, görünüş ve gerçeklik ayırımına, fenomenlerin arkasınd gizli bir kendinde şey varsaydıkları için temelde karşıttır. Bu bağlamda, Sartre, gerçekliği, öz olarak değerlendirip, fenomenlerin arkasındaki kendinde şeyi yok sayarak varlığı, fenomene indirger (Magill 1992: 85; Natanson 1952: 369). Marcel ise varoluşun temel olma özelliğini gözden kaçırdığı ve insan ile Tanrı'yı birbirinden ayırıp aralarındaki bağı kopardığı için karşı çıkar (Chung 1972: 18; Marcel 2001: 58). Böylece gerçekliği yok saymadan, görünüş ile gerçekliği birbirine bağlar ve varoluşu, *varoluştan varlığa ulaşma* biçiminde yapılandırır. Böylece somut ve bireysel olan varoluştan, soyut ve tümel olan *varlığa* ulaşmayı hedefler. Bunun için de gerçekliği anlamaya, görünüşten veya varoluştan başlar. Her iki filozofun, görünüş ve gerçeklik ayırımına karşı çıkışlarını, somut ve bireysel olanı, değerli ve anlamlı görme çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte Marcel'in, somut ve bireysel olanı değerli görmesinin temelinde, metafiziksel olana (Tanrıya) ulaşmayı sağlamasıdır.

Her iki filozof için, Descartes'in, bilinç çözümlemesi, sorunludur. Descartes'in benlik anlayışından hareket etmelerine karşın, bu benlik, somut insanı göz ardı ederek, soyut bir varlık olarak değerlendirdiği ve başka benlikleri görmezden geldiği için kendi anlayışlarını, bu anlayıştan ayırırlar. Kartezyen felsefe, Sartre felsefesi için bir başlangıçtır. Sartre'in, Descartes gibi, düşünen bilinçten değil, düşünme-öncesi bilinçten hareket etmesinin (Copleston 2010: 10) nedeni, Marcel gibi, varoluşu temele alma kaygısı değil, bu bilinci, içerikli bilinç olarak görmesidir. Sartre, tüm belirlenimlerden kurtulmak amacıyla, içeriksiz kabul ettiği düşünüm-öncesi bilinci temele alır. Marcel ise varlığı temellendirmek için Kartezyen yaklaşımın, temele koyduğu düşüncenin kesinliği yerine, durum içinde olmanın kesinliğini, felsefesinin başlangıç noktası yapar. Descartes gibi, düşüncenin kesinliği, temel alındığında, *bir durum içinde bulunan* ve yaşamdan elde edilen deneyimler göz ardı edilir. Çünkü "bir durumda olmak ve hareket halinde olmak, birbirinden ayrılmayan varlık biçimleridir; aslında bunlar, kişinin, durumunun iki tamamlayıcı yönüdür" (Marcel 1950: 133-134). Böylece Marcel, felsefi araştırmanın başlangıcına, mantıki veya akli olanı değil, varoluşu koyar (Muşta 1988: 37). Bu bağlamda, her iki filozof, Kartezyen yaklaşımın, düşünen-bilinci veya düşüncenin kesinliğini temele koymasını eleştirirler.

Her iki filozof, farklı kaygılarla, Descartes'in benlik anlayışını sorunlu görmelerine karşın, bu benliğin, sadece kendi içine kapalı, tek bir beni söz konusu etmesi, başka benlikleri göz ardı ettiği noktasında anlaşılır. Hâlbuki Sartre için düşünme-öncesi bilinç, tek bir ben'i değil, benliğe sahip olan, başkalarını da söz konusu eder. Denilebilir ki, Descartes'in aksine, bu filozoflar için insan, kendini, başka bilinçleri bilmekle bilir. Örneğin, Marcel, var olmayı (existence), birlikte-var olmak (co-existence) şeklinde kurgulayarak, başka bilinçleri dikkate alır. Marcel'e göre, insan, sadece kendi varoluş tecrübesini bilir. Ancak bu tecrübe de başkası ile olan ilişkide yaşanır. Bu anlamda, *ben varım* ' demek, ben'in başka bir varlıkla bağ kurması demektir. Bu da birlikte varoluştur (co-existence). Her iki filozof, *cogito* 'yu, ben'in yalnızlığını vurgulayan, bilgi temelli bir düşünüş olarak görür. Tekbenci olan bu tutum, ben'in başka ben'leri tanımasına ve ilişki kurmasına engel olur ve ben'i kendi içine kapatır (Uygur 2006: 64-65).

Bu filozofların, felsefi araştırmalarına, somut ve bireysel olandan başlama istekleri, aynı yöntemi kullanmalarını sağlar. Varlığı araştırmak için klasik ontolojinin kullandığı yöntemden farklı olarak, Husserl'in, fenomenolojik yöntemini kullanırlar ancak onun belirlediği alanda kalmazlar. Sartre, varlığı bilmek için bilinci temele alır ve fenomenolojik yöntem, bilinç çözümlemesi olarak işlev görür. Ancak Husserl'in bu yöntemle elde ettiği bilincin, saf bilinç değil, düşünömsel bilinç olduğunu iddia eder. Bu nedenle de kendi bilinç kavrayışını, düşünüm-öncesi bilinç olarak belirler. İçeriksiz olan bu bilinç, varlığı araştırma yöntemidir. Bu bilincin eylemleri; algılama, düşünme, hatırlama, arzu etme, hayal etme, ifade etme, öngörme, korkma gibi şeylerdir. Bilinç, bu eyleme tarzları ile nesnesiyle bağlantıya girerek onu fark eder (Rowlands 2013:522). Böylece Sartre, bilinci, içeriksiz görmekle, varlıkları, Descartes gibi düşünen-bilinçle -ki bu bilinç, verili anlamlara sahiptir- değil, bilincin eyleme tarzına göre bilmeyi önemli görür. İçeriksiz bilincin eyleme tarzları, varlığı, belirlemeden, tarafsız bir bakışla görmeyi sağlar. Marcel ise somut deneyimleri temele alan fenomenolojik yöntemi, bir durum içinde bulunanı betimlemek için kullanır. Eskiden Saint Thomas, Descartes, Berkeley, Biran gibi filozoflar, varoluşu, araştırsalar da bu varoluşu, *özün gerçekleşme prensibi, düşünce, algı* veya *irade*'yle özdeşleştirerek, onun somut yönünü görmezden gelirler. Hâlbuki fenomenolojik yöntem, bu filozofların aksine varoluşu, cisimleşmiş, ferdi, tarihi bir ruhun angaje olduğu somut bir durum olarak belirler (Muşta 1988: 37). Marcel varoluşun somut yönünü araştırmak için bu yöntemi uygun bulsa da, o da Sartre gibi, bu yöntemin belirlediği alanın dışına çıkarak, varlık araştırmasını, *birincil* ve *ikincil refleksiyon* şeklinde kavramsallaştırır. Bu kavramların ne olduğu, tam açıklanmasa da somut ve kişisel deneyimden bağımsız olarak yapılan soyut spekülasyonlar olmadığı söylenebilir. Çünkü refleksiyon, insan vücudundaki kemiklerin birbirine bağılı olması gibi, canlı ve kişisel deneyime bağılıdır (Marcel 1950: 77-78). Bu refleksiyonlar, bilincin eylemleri olarak görölebilir. Bu bağlamda refleksiyon, kişisel deneyime dayalı olan düşüncedir. Marcel, varlık araştırmasında, *birincil refleksiyonu* bilmek, *ikincil refleksiyonu* ise anlamak için kullanır. Bu refleksiyonlar, somut ve bireysel varoluşu araştırma yöntemi olmalarına karşın, ortaya çıktıkları düzey ve kullanıldıkları alanlar birbirinden farklıdır. Birincil refleksiyon, ilk düzey refleksiyon olarak değeriendirilebilir. Bu refleksiyonda, zihin, somut gerçeğiği, algılama

süreçleriyle bilmeye çalışır. Dolayısıyla bu düşünme, bilimsel tavır gibi günlük denebilecek deneyimlerden elde ettiği izlenimle düşünür. Bu refleksiyon, nesneler üzerine bir düşünme olduğu için deney ve akıl kullanılır. Bu bilme şeklinde özne, kendini, bilinen nesneden ayırarak ya da sorgulamanın dışında tutarak araştırma yapar. Dolayısıyla özne-nesne ikilemine yol açar. Bilmeye çalıştığı varlığı, parçalayarak, gözleme ve deneye uygun bir nesne haline getirir. Bu anlamda, Marcel'in belirttiği gibi “şeffaf olmayan bir veriyi, şeffaf hale getirerek doğrudan kavrar” (Marcel 1950: 93). İkincil refleksiyon, ikinci düzey refleksiyon olarak, derin düşünme veya denebilirse felsefi düşünmedir (Marcel 1950: 83). Zihin, bu düzeyde, artık nesnel veya somut olanın ötesine geçer. Ancak bu öteye geçmede, nesneleri ya da somut olanı göz ardı etmez. Fenomenolojik bakış gereği, somut olandan elde edilen deneyim temel alınır ve soyut ya da metafizik denebilecek alana geçilir. Bu refleksiyon, varlığı, Descartes'in yaptığı gibi, beden ve ruh gibi farklı iki yapıya ayırmaz. Aksine bu yapıları, varlığın bütünlüğü olarak görüp anlamaya çalışır. Böylece birincil refleksiyonla, bütünlüğü bozulan varlığa, tekrar bütünlük sağlanır. Bu düzey refleksiyonda, özne-nesne ayırımı aşılır ve birlik elde edilir. Bu birliği, varoluş alanı olarak gören Marcel, varoluşu, derin düşünmeyi gerektiren bu refleksiyonla anlamak ister. Öyleyse Marcel, *birincil refleksiyonla*, Descartes gibi düşünen bilinçle varlığa yönelir ve özne-nesne düalizmini onaylar ancak *ikincil refleksiyonla*, bu düalizmi aşmaya çalışır. Diyebiliriz ki, her iki filozof, insanı incelemek için kullanılan yöntemlerin, onu nesneleştirebileceğini gösterirler. Böylece benimsedikleri yöntemlerin, insanı nesneleştirmeden anlaşılabilirliğini gösterirler.

Her iki filozofun, varlık soruşturmasına, somuttan başlamaları ve benzer yöntemleri kullanmalarının yanı sıra, tüm gerçekliği, alanlara ayırma bakımından da benzer tavır sergilerler. Bu bağlamda, Sartre, varlıkları, kendinde-varlık ve kendi-için varlık şeklinde ayırır (Sartre 2014: 17). Marcel ise *şey (nesne)*, *o*, *sen*, *thou* ve *Mutlak Thou* şeklinde ayırır. Buna karşın, bu ayırimda temel aldıkları ölçüt farklıdır. Buna göre, Sartre, varlığı, bilinçli olup olmamasına göre ayırırken, Marcel ise varlıkların birbiriyle ilişki kurup kurmamasına göre ayırır. Sartre'a göre, kendinde-varlık, insan dışındaki varlıklardır ve bunlar, bilinci aşan nesneler olmakla birlikte bilince görünenlerdir (Sartre 2014:17-39). Bu varlık, Aristoteles'teki kuvve gibi, ham bir varolan olarak düşünülebilir. Böyle düşünülmesine imkân veren şey, Sartre'ın,

bunları, anlamsız saymakla, varlığa sahip görmemesidir. Bunlar, bilince görünmeden önce herhangi bir anlam ifade etmezler. Bilincin içeriği için veri olabilecek bu kuvve halindeki ham varolanlar, bilinç tarafından algılanarak fiil haline gelir ve böylece varlık ya da anlam kazanırlar. Dolayısıyla kendinde-varlık, bilince sahip olmayan varlıkları gösterir. Bu filozoflar, varlıklar arasında ayırmalar yaparak onların, hangi durumda nesneleştiklerini gösterirler. Buna göre, kimi varlıkları, nesne gibi değerlendirirler. Bu bağlamda, Sartre'ın kendinde-varlık ile Marcel'in *nesne* ve *o* (*she/he/it*) varlıkları, bu türden varlıklardır. Ancak bu varlıkların, nesneleştikleri durumlar farklıdır. Bu varlıkların, nesneleri göstermesi konusu, şüpheyeye yer vermeyecek kadar açıktır. Ancak insanı göstermesi konusu açık değildir. Bu bağlamda, Sartre'da bu varlığın, hem nesneleri hem de bilincinin farkında olmayan insanları ima etmesi, sadece nesneleri göstermediği izlenimi yaratır. Sartre, insanın bilinç olarak doğuşu açıklamalarında, kendinde-varlığın, sadece nesneleri değil, daha önce de ifade ettiğimiz gibi kendini, kendinde-varlık gibi gören -bilince sahip olupta bilincini kullanmayan insanı- insanı gösterdiği izlenimi yaratır. Hatırlanacağı üzere Sartre, *pour-soi* varlığın doğuşunu, kendinde-varlık, içine işleyen hiçlikle parçalara ayrılmak suretiyle kendi-için varlığa dönüşerek varolur (Sartre 2006: 215), şeklinde açıklar. Ancak kendinde-varlıkta, boşluğun olmadığı bilinen bir gerçektir. Buna rağmen, hiçliğin bu varlığa nasıl işlediği ve parçaladığı bilinmez. Bu nedenle de, kendinde-varlığın, sadece nesne olmadığı yönünde güçlü bir intiba oluşturur. Şayet bu cümlede kastedilen nesne ise burada bir çelişkinin olduğu gözden kaçmaz. Ancak Sartre'ın, bu kadar kolay fark edilecek bir çelişkiye düştüğünü söylemek, belki de onun niyetini görmezden gelmeye neden olabilir. Öyleyse kendinde-varlıkla, sadece nesneleri değil, daha önce de ifade ettiğimiz gibi kendini, kendinde-varlık gibi gören, insanı gösterdiği söylenebilir. Böylece *pour-soi* varlığın, kendinde-varlıktan doğuşu daha anlaşılır olur. Nedeni ise kendini, kendinde-varlık olarak gören insanın hiçleme yapabilmesidir. Başka bir deyişle kendinde-varlık, bilincinin farkına vararak kendini olumsuzlamakla, olduğu şeyden kurtulur ve *pour-soi* varlık olarak doğar. Ancak bu noktada da bir güçlüğün olduğu görülür. Kendinde-varlığa, bu aydınlanmayı sağlayan şeyin ne olduğu, hala anlaşılması gereken bir güçlük olarak kalır. Benzer şekilde, Marcel'de de nesnenin ne olduğu konusu, şüpheyeye yer vermeyecek kadar açıktır. Nesne, bir işleve sahip olan, işe yarayan bir şeydir. Ancak

o (she/he/it), hem she/he gibi nesne olmayan varlıkları, hem de it gibi nesne olan varlıkları gösterir. O (she/he/it), denilen varlık, insanı göstermesine karşın, it gibi bir nesneyi de kapsamaması, bu varlık hakkında farklı düşündüğünü gösterir. Marcel'in, o'yu (he/she), insan olarak gördüğü konusunda şüphe yoktur. Ancak bu varlığı, it (nesne) gibi değerlendirdiği de gözden kaçmaz. Marcel'in, o'yu, nesne gibi değerlendirmesi, Sartre'da olduğu gibi, bu varlığın, bir bilinçle sahip olmaması değil, *sen* düzeyine sahip bir insanla bağ kuramamasıdır (Dagasen 2013: 75-76; Uygur 2006: 71). Böylece Marcel'de nesne ve o (she/he/it), Sartre'da ise *en-soi* varlık, hem nesneyi hem de nesne muamelesi yapılan insanı gösterir.

Sartre'in varlık ayırımında, ikinci varlık, *pour-soi*'dir. Bu varlığın ortaya çıkışında, hiçlik kavramının önemine işaret eden Sartre, *en-soi* varlığı, hiçliğin varlık koşulu olarak belirler. Hiçleme, kişiye, kendini bilinen nesneden ayırmasını sağlayarak, nesne olmadığını gösterir (Aquila 1977: 167; Sartre 2014: 65). Bu durumda, hiçliğin bir varlığı olmadığı, olumsuzlama ile ortaya çıktığı görülür (Sartre 2006: 68-215). Bilinç, ne maddesel bir şeydir ne de bir içeriğe sahiptir. Bilinç, kendi kendini belirleyen, harekete geçiren tümüyle etkinlik ve özgürlüktür. Sartre'ın bu varlığına, Marcel'in *sen* varlığı karşılık gelir. Marcel, *sen*'i, hem *nesneden* hem de o'dan ayırmak için onu, *thou* kavramı ile gösterir. *Sen*, sadece insanı temsil ederken *thou*, *sen*'lerin içinde, her zaman somut ve kişisel bir varlığı temsil eder. Böylece *sen* ve *thou* aynı varlıkları göstermez. Nasıl ki Sartre'da *pour-soi*, bütün insanları göstermezse, Marcel'de de *thou* bütün *sen*'leri göstermez. Öyleyse *thou*'nun, kişisel olmayan, kavram, şekil, işlev veya varlık olarak kabul edilen her türlü nesnel karakterizasyonu aştığı söylenebilir. *Sen*, bir *thou* olduğu sürece, nesnelerin sahip olduğu doğadan kendini kurtarır. Böylece nesneler hakkında söylenebilecek hiçbir şey, onun hakkında söylenemez (Cowell 1972: 10; Dagasen 2013: 75-76). Bu da gösterir ki, Marcel'de *thou*, başkasıyla ilişkiye açık olmakla, bilinç sahibi varlıktır. Marcel'in, *Mutlak Thou* ile Sartre'ın, Tanrı anlayışları, başka bir başlık altında karşılaştırıldığı için burada ayrıca konu edilmez.

Böylece Sartre'ın, varlık arasında bilinç temelinde yaptığı ayırım, varlıkları mutlak bir şekilde birbirinden ayırmasına neden olur. Bu nedenle de varlıklar arasında, mümkün bir ilişki varsayılmaz. Buna karşın, Marcel'in, başkasıyla ilişki temelinde yaptığı ayırım, mutlak bir ayırıma neden olmaz. Varlıklar arasındaki

ilişkiyi olanaklı kılar. Sartre'da kendinde-varlık, varlıkla dolu olduğu ve kendisi olmayanla herhangi bir bağlantıya giremediği için kendi varlığında izoledir. Ancak yine de bu iki varlık türünü, bir biçimde bağlayan ilişkiler olduğu ve bu ilişkilerin de yalnızca tek yönlü olduğu söylenebilir. Pour-soi varlık, varlığın bilinçliliği olarak varolduğu sürece, en-soi varlıkla ilişkilidir. Ancak en-soi varlık, pour-soi varlıkla ilişki kuracak bir bilince sahip değildir. Öyleyse pour-soi, en-soi varlığın herhangi bir etkisinden özgürken, en-soi için aynı şeyler söylenemez. En-soi, tümüyle pour-soi'ya bağlıdır. Pour-soi'nın, en-soi ile ilişkisi, tümüyle olumsuz olduğu görülür. Çünkü bir şeyin bilinçliliği, sonuçta o varlık olmamayı içerir ve Sartre'a göre, "bu, bilinci, farkında olduğu varlıklardan etkilenmekten korur" (Anderson 2010: 3). Marcel, Sartre gibi, varlıkları birbirinden ayırsa da, bu ayırım hem mutlak hem de varlıklar arasındaki ilişkiye engel değildir. Sartre'ın aksine, ben, nesne, o ve sen ile ilişkilidir. Bu ilişki, Sartre'ın aksine tek yönlü değil, çift yönlüdür.

Bu bağlamda, Marcel, Sartre'ı, *Varlık ve Hiçlik*'teki ontolojisini temele alarak, insan ile dünya arasındaki bağı yok saydığı için eleştirir. Bu eleştiri, fenomenolojik analizin, somut durumları ve kişinin deneyimlerini dikkate alması gerektiğine dayandırılır. Ancak Sartre'ın, ontolojik ön kabulleri, çıkardığı sonuçlara etki ederken, bunları insan deneyimiyle ilişkilendirmez. Marcel'e göre Sartre, tarafsız bakabilseydi, yaşanmış deneyimlerin, insan varlığı ve özgürlüğünün, dünyada karşılaştıkları birçok insan ve şeyden etkilendiğini görürdü. Çünkü insan, içinde yaşadığı dünyanın somut koşullarına sıkı sıkıya bağlıdır. Marcel, Sartre'ın aksine, felsefesinin somut dayanaklarını, insan varoluşunun derinliklerinde bulur; ama bu varoluş, dünyadaki somut gerçekliklerden bağımsız değildir. Marcel, somut deneyimleri temele alan fenomenolojik yöntemi, bir durum içinde bulunanı betimlemek için kullanır. Marcel, Sartre'ın aksine, varlıklar arasında bağ olduğunu iddia etmekle kalmaz, felsefesinde çok önemli olan katılma kavramıyla da bu bağı temellendirir. İnsanın, hem başkalarına hem de dünyaya bağlılığını önemli gören Marcel'e göre, insan, dünyanın içindedir, dünya, bir rahim gibi, insanı, önceden belirlenmiş somut bir çevreye bağlayan ezeli bir bağıdır. İçinde yaşanan dünyanın somut durumları, kişiden bağımsız nesnel gerçeklikler değildir. Kişi, hayatı boyunca yaşadığı ve etkileşimde olduğu, özel durumların sonucudur. Dünyada karşılaştığı diğer insanlar, tabi başta en yakınları olmak üzere, kişiyi, hem içten hem de dıştan

etkileyip değiştirirler (Anderson 2010: 4). Ancak Anderson'ın belirttiği gibi, Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı eserde, eski ontolojisinde, iki alana ayırdığı varlık tanımını önemli ölçüde değiştirir. Buna göre, varlığı, insan ve insan olmayan şeklinde ayırmaya devam etse de, insanların birbirleriyle ve dünya ile olan ilişkisinin, doğası gereği diyalektik olduğunu, böylece insan ve dünya arasında, karşılıklı bir etkileşim olduğunu kabul eder (2010: 4-5). Diyebiliriz ki, Sartre'ın felsefesindeki bu yön değiştirme, Marcel'in, iki varlık ayırımına yönelik eleştirilerinin bir sonucudur. Böylece Marcel, Sartre'ın fenomenolojik analizle elde ettiği bu iki varlık alanını birbirinden ayırmasını eleştirmekle kalmaz, bu iki alanın, birbiriyle ilişkisini, imkânsız görmesi bakımından da eleştirir.

Marcel, her ne kadar felsefi araştırmaya, bireyin, somut yaşam deneyiminden başlaması gerektiğini iddia etse de, 'varoluş özden önce gelir' iddiasının ima ettiği, insan zihni tarafından keşfedilecek özler olmadığı fikrini, kabul etmez. Marcel, sadece felsefe yapmaya, öz ya da ide ile başlamayı doğru bulmaz. Sartre, 'varoluş özden önce gelir' ifadesini, bütün varoluşçuların ortak kabulü olduğunu belirtse de, Marcel, kendisi hakkındaki bu yoruma itiraz eder. Marcel, varlık araştırmasına varoluştan başlamasına karşın, varoluşun özden önce geldiğine inanmaz. Hatta insanı anlayacak Tanrı yoksa insan da yoktur diyen Marcel, Sartre'ın 'varoluşun öze önceliği' ile kastettiği, kendine özgü ateistik anlayışı, kesin olarak reddeder (Gündoğdu 2007: 107; Muşta 1988: 36). Hatta Marcel, bazı ilişkilerde, varoluşun, özden önce geldiği gerçeğinden yola çıkan Sartre'ın, bu ilişkilerden elde ettiği sonucu, bütün ilişkilere genelleyerek, özü doğrudan inkâr etmesini, mantıklı bulmaz. Marcel'e göre, insanda öz, varoluşun içindedir ve varoluş aracılığıyla kavranır. Marcel için, varoluş sadece nesnelliğe göre öncedir. Kişi, varlığa ancak bireysel varlık aracılığıyla yönelebilir. Elbette bu, varoluşun yalnızca bir araç ya da yöntem olduğu anlamına gelmez; bu, varlığın, varoluşta kavranabileceği anlamına gelir (Bayraktar 2008: 23; Muşta 1988: 36-37).

İnsanın, başkası ve dünya ile ilişkisi konusu, her iki filozof için de merkezi öneme sahiptir. Varoluşu somut olandan kavrama isteği her iki filozofu, beden üzerine yöneltir. Beden, aynı zamanda nesneleşme ve yabancılaşmaya maruz kalan bir fenomendir. Her iki filozof için de beden, söz konusu ilişkinin kurulmasında temeldir. Ben ve beden düalizmini benimseyen anlayışların, insanın bütünselliğini

oluşturan bu yapıları, birbirine indirgemesini eleştirirler. Bu indirgeme, kaçınılmaz olarak, bir tarafı ikincil kılarak nesneleştirip değersizleştirir. Beden, insanın dünyada somut olarak bulunmasını sağlar. Özellikle beden, özcü anlayışlar gibi, ruha indirgenmesi, tek insanı göz ardı eder. Hâlbuki bu filozoflar, bedene, insanı soyut bir varlık olmaktan çıkarmak ve nasıl nesneleşmeye maruz kaldığını göstermek adına odaklanırlar. Bu nedenle de bedeni, nesneleştirmemek adına, insanın bütünselliği içerisinde değerlendirirler. Ben'in, bedeni, kendinden ayırmasının tek yolu, bedeni bir nesneye indirgemek ve onu ben'e ulaşmanın bir aracı olarak görmektir. Bu bağlamda, bilimsel bakış, bedene, tıpkı bir nesne gibi, hiçbir özel ayrıcalığa sahip olmayan, diğer bedenler gibi yaklaşır (Marcel 1950: 92). Dolayısıyla bu düşünce, bedenin nesneleşmesine neden olur. Beden, ben'in, dünyayla bağlantısıdır ve bireyselleşmeyi temsil eder (Sartre 2014: 387-388). Her iki filozof, bedeni, hiçbir şekilde ruhun bir eklentisi olarak görmez, tersine o, varlığın devamlı bir yapısıdır. Bilincin görünür olmasının devamlı bir koşuludur. Ben'in, dünyada görünmesinin yolu, bedene bürünmektir. Varoluşsal gerçeklik, enkarne (cisimleşmiş) bir kişiliktir (Marcel 1950: 90-91; Sartre 2014: 406-407). Marcel için de beden, kişinin sahip olduğu bir nesne değildir. 'Ben, bedenim' diyerek, ben ile beden birlikteliğini vurgulayan Marcel için kişi, kendini, nesneye indirgemeye istekli olmadıkça, kendini, bedeninden ayıramaz. Bedenli varlık olan insana, oldukça önem veren Marcel, "benler arası bağ, bedenler arası bağ" olarak görmesi (Marcel 1949: 10-14; Uygur 2006: 67) bu önemi gösterir. Marcel'de ben, bedene bürünmekle, dünyaya ve diğer fiziksel varlıklara katılır (Weldon 1997: 27). Bu sayede beden, ben'in, dünyada görünmesini sağlamanın yanı sıra somut olan ile de ilişkiyi sağlar. Nihayetinde bu filozoflar, bireyin, ruh-beden birliğinden hareketle anlaşılması gerektiğine işaret eder.

Marcel, nesneleşme ve yabancılaşmanın, nasıl gerçekleştiği, beden dışında, ikili karşıtlıklarla gösterir. Bu bağlamda, birincil ve ikincil refleksiyon, problem ve gizem, sahip olmak ve olmak alanları arasında ayırım yapar. Problem alanı, birincil refleksiyon ve sahip olma, nesnelerin alanıdır. Bu alanlar, her türden tekniğin kullanıldığı, varlıkların, somut olarak incelendiği, denetim altına alındığı ve her şeyin fonksiyonlara indirgendiği alanlardır. Buna karşın, gizem alanı, ikincil refleksiyon ve *olmak* varoluş alanıdır. İnsan, başkası, özgürlük, katılma, umut, sevgi, bağlanma,

sadakat gibi kavramlar bu alanda yer alır. Gizem alanındaki varlıkları, *problem* alanında değerlendirmek, onları nesneleştirir.

Problem alanında ele alınan insanın, nasıl nesneleştiği, bilimsel bakış açısından açıkça gösterilir. Bilimsel bakış, etki alanını, insanların, ahlaki ve ruhsal alanına genişletmekle, bu alanın değerini, tıpkı bir bilgi nesnesi gibi, hesaplamayla kavrayacağını zannederek belirli kavramlarla belirleyerek, nesneleştirir. Dolayısıyla insan, bilimsel incelemelerin, nesnesine dönüştürülerek çarpıtılır. Bilimsel bakış, varlığa, *nesneleştirme*, *sahip olma* ve *kutsallıktan arındırma* gibi üç farklı şekilde yönelerek, insanı anlamsız ve değersiz bir varlık haline getirir. Oysa bilimsel araştırmaların hiçbiri, şimdi ve burada bulunan, yaşamın içinde yer alan, tek insanın, kim ya da ne olduğunu açıklayamaz. Dolayısıyla gelişen bilimsel düşünce ile anlamlı varoluş arasında, kademeli bir yozlaşma olduğuna dikkat çekilir. Ayrıca bu alanda, insanın, ekonomik, toplumsal ve yaşamsal fonksiyonlara indirgenmesi de nesneleşmeye neden olur. Toplumu oluşturan her bir insanın, yerine getirdiği birçok işlevle tanımlanması kişiyi işlevlere indirger. İşlevselleşmenin, bu indirgemeci tutumu, varlıkları, nesneleştirip yabancılaştırarak, onların kutsallığını ortadan kaldırır.

Bilimsel bakışın, nesneleştirme işlevinin en açık görüleceği yer bedendir. Kişi, dünyaya, ancak bedensel varoluş aracılığıyla (ruh-beden bütünüyle) katılır. Bu bakış, ben ile beden birliğini bozarak, varoluşu anlaşılmaz kılar. Bu birliği tekrar sağlamak için Marcel, refleksiyonu kullanır. Bu bağlamda, *birincil* ve *ikincil refleksiyon*, ben ile beden arasındaki ilişkiyi bilme şekilleri olarak kabul edilir. Birincil refleksiyon, soyut ve nesnel bir bilgiye yönelmesinden dolayı, bedene, bilimsel bir araştırma nesnesi muamelesi yaparak, ben ve beden arasındaki kırılgan olan bağı koparır (Marcel 1950: 92). Dolayısıyla bu düşünce, bedenın nesneleştirilmesine neden olur. Bu bakımdan bedeni, sadece birincil refleksiyon açısından ele almak, sorunlu ve yetersizdir. Bu noktada, ikincil refleksiyona başvurmayı gerekli gören Marcel, bu sayede bedeni, bir nesne olarak değil, özünde içeren bir varlık olarak görmeyi sağlar.

Bu bağlamda Marcel, varlıkları, problem ve gizem bakımından alanlara ayırarak, bilimsel bakışın, sınırını çizerek geçerli olduğu alanı gösterir. Buna göre,

bilimsel tavırla bilinecek varlıkların alanı, problem alanıdır. Problem alanı, kişiyi, somut olarak incelediği, denetim altına aldığı ve indirgediği bir alandır. Ancak gizem alanı, kişinin de dâhil olduğu bir alan olduğu için, herhangi bir bilimsel teknikle incelenemez (Marcel 1950: 211-212). Marcel'in, problem ve gizem olarak tanımladığı alan, Sartre'ın, en-soi ve pour-soi varlık alanlarına karşılık geldiği söylenebilir. Kendinde-varlık, problem alanına, kendi-için varlık ise gizem alanına karşılıktır. Ayrıca bu iki alan, farklı bilme tarzları gerektirir. Sartre'da en-soi, Marcel de ise problem alanı, bilimsel tavır olan birincil refleksiyonla bilinir. Problem alanında, özne-nesne ayırımı, açıktır. Bu alandaki varlıklar, varoluşsal ve kişisel olmayan varlık alanı olmakla, bilimin, nesnesini ele alış tarzına karşılık gelir. Buna karşın, gizem alanına, problem alanında kullanılan bilimsel yolların aksine, derin düşünmeyi gerektiren, ikincil refleksiyonla yaklaşılır. Bunlar, dinamik yapıları içinde kavranılmalıdır. Dolayısıyla kendi-için, tarzı varlıklar ancak somut bir durumda ve içsel deneyimler temelinde anlaşılabilir. Bu sayede bu varlık alanı, somut bir durumda elde edilen gözlemlerle betimlenir; dolayısıyla bu alan, anlama dayalı bir alan olduğu için, kesin bilgiye ulaşmak zordur.

Varoluş da diyebileceğimiz gizem alanı, anlama dayalı bir alandır. Dolayısıyla bu alanın, anlama dayalı olduğu, filozofların, bu alana yönelik tarzları, Marcel'in, *rahatsızlık* kavramı ile Sartre'ın *bunaltı* kavramı, açıkça gösterir. Aslında iki düşünür de farklı kavramlar kullanmalarına karşın, bu kavramlar, içsel ve bireysel yaşanan bir duruma işaret ederek, kişiyi varoluşun içinde tutar. Marcel'de rahatsızlık, kişiyi, varoluşu anlamaya yönlendiren, gizemin tipik bir durumudur. Gizem alanına, bir probleme yönelir gibi yönelmek, onu, tıpkı düzenli işleyen bir makinede, aniden ortaya çıkan bir arıza gibi değerlendirmeye neden olur. Burada, insan, tıpkı bir hastaya yaklaşır gibi, kendini varlığın dışında tutarak tarafsız bir gözlemci gibi ortaya koyar. Oysa rahatsızlık, böyle değildir. Kişi, varlıkla iç içe yaşadığı ve ondan etkilendiği için, ne kendini ondan soyutlayabilir ne de onu dışardan seyredebilir. Tarafsız bir gözlemci gibi davranamaz (Vernaux 1964: 310). Kişiyi, varoluşla ilişkilendirerek varoluşu anlamaya yöneltir. Kişi, hissettiği rahatsızlığı ve bunaltıyı, kendinden ayıramadığı için onu, varoluşun dışında görmez.

Bu noktada, varoluş alanıyla, içsel ve bireysel düzeyde kurulan ilişkinin ne tür bir ilişki olduğu önemlidir. Başka bir ifadeyle ben'in varoluşa ya da dünyaya nasıl

katıldığı sorunu, her iki filozofun üzerinde durduğu önemli bir sorundur. Bu anlamda, Marcel'in '*katılım*' kavramının, sorunu aydınlatmada önemli bir rolü vardır. Marcel'in temel amacı, varlığa katılmaktır. Varlık, gizem alanına aittir ve gizem, sadece katılım ile aydınlatılabilir. Marcel, *katılım* ile Sartre'ın iki varlık alanına böldüğü gerçeklikle ilişki kurmayı mümkün görür. Beden, şey, o, sen ve Mutlak thou olarak kabul edilen varlıkların, gerçekliğe katılım düzeyleri birbirlerinden farklıdır. Her iki filozof, ben'nin, dünyaya enkarne (bedenli) bir varlık olarak katıldığını kabul ederler (Marcel 1950: 101). Çünkü beden, dünyada bulunmanın ve bilinci görünür kılmanın yoludur. Marcel, bedenle katılıma *şey, o, sen ve Mutlak Thou* varlıklara katılımı da dâhil eder. Böylece katılımı, hem bu varlıklarla iletişimi mümkün kılar hem de onlara değer atfeder. Ancak Sartre, Marcel'in ifade ettiği bu düzeylere katılımı, mümkün görmez. Sartre, kişi varoluşunu gerçekleştirirken, dayanabileceği hiçbir temel olmadığından yalnız olmak zorundadır. Çünkü ona yol gösterecek herhangi bir önsel değer yoktur, dayanacağı tek varlık, kendi varlığıdır. Marcel, Sartre'ın yaptığı gibi, insanı, dünyada yalnızlaştırmayarak, diğer varlıklarla birlikte anlam arayışını mümkün kılar. Dolayısıyla Sartre'da başkalarına bu anlamda yer yoktur. O'nun felsefesinde, başkalarına katılımı mümkün görmemesi, bir eksiklikler.

Özgürlük meslesi, ontoloji alanında değerlendirildiğinde, her iki filozof, özgürlüğü, insanın varlık yapısı olarak değerlendirirler. Özgürlük, yaratılışa ilave edilen bir yetenek, bir özellik değildir. O, kişinin, bizzat kendisidir. Özgürlüğün, insanın varlık yapısı olduğu vurgusu, Sartre'da daha güçlüdür. Özgürlük, *pour-soi*'ya eklenmiş bir özellik değil, onun varlık yapısıdır. Özgürlük ile *pour-soi* varlık, bir ve aynı şeydir. Marcel de Sartre gibi, özgürlüğü, ben'in, olduğu gibi olmamasını, yani olduğu şeyi olumsuzlama imkanı olarak görür. Bunu, kendine ihanet etmek olarak görse de, kişinin kendini şahıs olarak oluşturabilmesi ve ortaya koyabilmesi ancak özgürlükle mümkün görür. Marcel'e göre bu, "murakabaya dalarak dağılmanın ve hayat hareketinin sinesinde, varlığın birlik ve devamlılığını sürdürerek, geçmişini yüklenerek, şimdiye meydan okuyarak, bilhassa, sadakatin kendisi olan, bir çeşit devamlı icat ile geleceği imal ederek olur" (Vernaux 1964: 317). Aynı şekilde Sartre da, kişi, belirlenmemek adına, özgürlüğü kullanır. Başka bir deyişle, ben'in, sabit bir öz olarak kendini belirleme tehlikesinin önüne geçmek için özgürlüğü kullanır.

3.2. Tanrı Hakkındaki Görüşlerinin İnsan Sorununu Ele Almalarındaki Yansımaları Bakımından

Sartre’da Tanrı’nın yokluğu, Marcel’de ise varlığı, insanı anlamak için önemli bir varsayımdır. Bu anlamda, insanın değeri problemi, filozofların inançları ile doğrudan ilgili olduğu için bu değeri, Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu belirler.

Bu filozofların varoluşçu olmaları, Tanrı’yı reddederken ya da onaylarken deneyimlerini dikkate almayı gerektirir. Bu nedenle de Tanrı meselesinde, ilkin, herhangi bir deneyime sahip olup olmadıklarını bilmek önemlidir. Bu bağlamda, her iki filozofun, Tanrı hakkında deneyimlere sahip oldukları görülür. Örneğin, Sartre, *Sözcükler* adlı eserde, Tanrı’nın hem varlığı hem de yokluğu deneyimine sahip olduğu görülür. Ancak Sartre, Tanrı’nın, varlığı deneyimini, görmezden gelerek, yokluğu deneyimini temele alma nedeni hakkında kesin bir şey söylenemese de kötü niyete düştüğü söylenebilir. Bu bağlamda yokluğu deneyimini şöyle anlatır: Bir sabah, okula gitmek üzere, arkadaşlarımı beklerken kendimi oyalamak adına Tanrı’yı düşünmeye başladım. Tanrı, bir anda hiçbir açıklama yapmadan yok olup gitti ve kendi kendime “*Tanrı yok*” dedim ve o günden bu yana, onu yeniden diriltmek için en küçük bir itki duymadım (Sartre 1996: 147). Marcel’de de benzer bir deneyimin olduğu görülür. Herhangi bir dini düşünce olmadan büyüdüğünü, ancak felsefi düşünmeye başladığı andan itibaren, Hristiyanlık hakkında olumlu düşünmeye dayanılmaz bir şekilde çekildiğini, ancak yıllarca kendini başkalarının inancına derinden inanan biri olarak görmediğini ifade eder. Uzun bir süre kendini sorguladığını ve sonunda da bir anda, herhangi bir kaygı taşımaksızın sadakatini açıkça ilan ettiğini söyler (Marcel 1973: 10-11). Böylece Sartre, henüz sekiz ya da dokuz yaşlarında, Tanrı’nın varlığı, oniki yaşında ise yokluğu deneyimine sahiptir. Marcel’i de Hristiyanlık cezbeder. Bu dinde son derece derin bir gerçekliğin olması gerektiği sezgisiyle, bunun nasıl anlaşılması gerektiği üzerine düşünür. Her iki filozofun yaşadığı kişisel deneyimler onları, farklı sonuçlara ulaştırır. Bu deneyimler Sartre’a Tanrı’nın yokluğunu, Marcel’e ise Tanrı’nın varlığını gösterir. Bu bağlamda her iki filozofun deneyimleri, felsefelerinin kavramsal içeriğini de şekillendirir. Bu bağlamda Sartre, en-soi, pour-soi varlık, başkası, özgürlük, yabancılaşma, cehennem,

saçma, umutsuzluk, yalnızlık gibi kavramları kullanırken, Marcel, ben, sen, Mutlak Thou, sadakat, bağlanma, sevgi, umut, katılma gibi kavramları kullanır.

Her iki filozof, önceden bir sezgiye dayanan Tanrı'nın yokluğu ve varlığı deneyimleri, rasyonel yollarla gösterirler. Bu bağlamda Sartre, özellikle *Varlık ve Hiçlik* eserinde, Tanrı'nın yokluğu deneyiminin gerçek nedenlerini ve sonuçlarını rasyonel yollarla gösterir (Beauvoir 1974: 582). Marcel de Tanrı'nın varlığını göstermek amacıyla, kendi çağında, dinsel yaşam, din olgusu, inanç ve hakikat, dinsizlik gibi kavramlar üzerine yeniden düşünür (Bozkurt 1995: 134). Böylece ilkin deneyim içinde sezilen Tanrı'nın varlığı ve yokluğu sonra rasyonel yollarla temellendirilir. Nitekim Simone De Beauvoir ve Marcel de, Sartre'ın, bu eseri, inançsızlığının doğruluğunu, rasyonalizminin derinliğini ve ısrarını gösteren Tanrı'nın var olmayışının kanıtlanmak için yazdığına tanıklık ederler (Beauvoir 1974: 582; Marcel 1956: 84).

Bu bağlamda, her iki filozof, Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen ispatların, varlığını göstermekten ziyade yokluğunu ispatladığı konusunda hem fikirdirler. Bu nedenle de kendi inanışlarını temellendirmek adına ilkin, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için ileri sürülen delilleri eleştirerek geçersizliklerini gösterirler. Nitekim Sartre, bu delillerin geçersizliğini göstermek suretiyle, Tanrı'nın yokluğu sonucuna ulaşır. Marcel'e göre de, mantıksal ya da rasyonel düşünüş, Tanrıtanımazlığa götürür. Bu kapsamda Sartre, Tanrı'nın yokluğunu göstermek adına ilkin, Tanrı fikrinin kendi kendine çeliştiğini gösterir. İkinci olarak, Tanrı'yı, ilahî, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, her zaman her yerde var olan ve yardımsever bir varlık olarak gören geleneksel görüşü eleştirir. Üçüncü olarak nedeni kendinde varlık (ens causa sui), delilini eleştirerek, tutarsızlığını gösterir (Anderson 2006: 14-15). Dördüncü olarak, 'varoluşun öze önceliği' anlayışı temelinde, Tanrı'nın yokluğunu temellendirir.

Bu kapsamda, Tanrı'nın varlığı için gösterilen delillerden biri olan nedeni kendinde varlık (ens causa sui) tanımlaması, her iki filozof tarafından eleştirilir. Sartre, bu tanımın tutarsızlığını göstererek böylesi bir varlığın, Tanrı olamayacağını iddia eder. Buna göre, Tanrı, zorunlu ve kendi kendinin özgür sebebi olmak için zamansal olarak değil ancak ontolojik olarak önce olması gerekir. Hâlbuki Tanrı

ancak olumsal olarak varolabilir. Fakat olumsal olduğunda, zorunlu olamaz; çünkü hem olumsal hem de zorunlu varlık iddiası, çelişkilidir (Anderson 20061: 4-15). Sartre'a göre, yaratılışı anlamamanın yalnızca iki yolu vardır. Birincisi, Tanrı, ya kendi varlığından bir şeyi ya da kendinden tümüyle farklı ve karşıt bir şeyi yaratır. Ancak bu durumda varlık, yaratıcısından tümüyle farklı olur. Böylece, Tanrı'nın, kendinden farklı bir varlığı yaratabileceği ihtimali reddedilir. Marcel de mantıksal ya da rasyonel düşünüş olarak gördüğü nedeni kendinde varlık delilini, Tanrı tanımlaması olarak kabul etmez (Anderson 2010: 18). Böylece Marcel'e göre, ateistler dolayısıyla da Sartre, Tanrı'nın yokluğunu, tecrübeye değil, yanıltıcı bir fikre dayanarak reddederler (Aydeniz 2010: 118).

Böylece Marcel, teist ya da ateist olsun, rasyonel açıklamaların gösterdiği Tanrı yerine, başka bir bakışla Tanrı'yı betimler. Kendisi de Hristiyan olmasına karşın, bu dinin bütün öğretilerini sorgulamasız kabul etmez. Bu bağlamda kendi anlayışını öncekilerden ayırmak için, *Tanrı* kavramı yerine *Mutlak Thou* kavramını kullanır. Tanrı'yı en başa koyup, varlığını onaylamaktansa, deneyimler temelinde ulaşılması gereken nihai bir hedef olarak belirler. *Mutlak Thou*, tüm kavramsallaştırmaların ve bağımlılığın ötesindedir. Bu durumda, Tanrı'ya nasıl ulaşılacağı meselesini, rasyonel yollarla değil, fenomenolojik yolla çözer. İlişki kurma ve deneyime dayanan bu yöntem, Tanrı'yı içsel deneyimler temelinde anlamaya çalışır. Mutlak Thou, kişisel, ilahi ve sevgi olan bir Tanrı'dır. Kendini, insan deneyiminin derinliğinde tezahür ettirir. Mutlak Thou, yalnızca kişisel katılımı gerektiren inanç, umut ve sevgi ile deneyimlenebilir (Dagasen 2013: 132-134). Bu sayede somut alandaki betimlemelerden, bu alanı aşan, kendi içsel alanıyla ilgili betimlemeler yapar. Fenomenolojik yöntem, içsel deneyimlerin betimlenmesiyle Tanrı'nın varlığı deneyimine ulaşılır. Çünkü bu yöntemin amacı, bir şeyi ispat etmek değil, betimlemektir. Bu bağlamda Sartre, Tanrı'nın yokluğunu, tecrübeye değil, bir fikre dayanarak göstermesi (Aydeniz 2010: 118), fenomenolojik yöntem yerine, rasyonel yöntemi benimser. Diyebiliriz ki, her iki filozof, gerçek bir felsefi araştırmanın tecrübeye dayanması gerektiği noktasında hem fikir olmalarına karşın, Tanrı meselesinde Sartre, fenomenolojik yöntem yerine, rasyonel yolları kullanarak Tanrı'dan uzaklaşırken, Marcel ise tecrübeyi dikkate alan fenomenolojik yöntemi kullanarak Tanrı'ya yaklaşır.

Marcel, Tanrı hakkında yapılan rasyonel açıklamalar, soyut spekülasyonlar olarak görür. Bu anlayış, Tanrı'yı, sadece problem alanında değerlendirir; ancak Tanrı, bu alana ait olmadığı için, bu spekülasyonlar anlamsızdır. Tanrı, asla tecrübeler ya da mantıksal çıkarımlar yoluyla gösterilebilir bir sonuç değildir. İnsan, özgürlük, aşk ve karşılaşma tecrübeleri ile kendini Tanrı'ya bağlayarak ulaşır. Tanrı'yı, ampirik bir nesne gibi değerlendirmeye neden olan mantıksal düşünüş, Tanrı'yı hem *varoluş* hem de *varolmayış* temelinde ispatlamaya çalışır. Ancak Marcel, varoluş ve varolmayışı Tanrı'ya uygun görmez. Tanrı'nın varoluşunu inkar etmek ve varolmayışını kabul etmek, ampirik olarak gerçekleştiremeyeceğini söylemektir. Bu nedenle de Tanrı'yı, ampirik sebeplere dayanarak inkâr ya da kabul etmek geçersizdir (Muşta 1988: 113-114). Bu bağlamda Marcel, Sartre'ın, ontolojik kanıta dayanarak, yaptığı rasyonel açıklamaları, soyut spekülasyonlar olarak görür. Bu durumda Marcel için, hem kozmolojik hem de ontolojik delil, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunu göstermez.

Marcel, yaratılışı, sevgi temelinde ve armağan sunma olarak açıklar. Ancak Sartre, *cömertlik* ve *otantik sevgiyi*, hem başkalarına saygı duyma hem de onların hedeflerini elde etme olarak düşünerek Marcel'e katılır. Cömertlik ve otantik sevgiyi, ihtiyaçlarımızı gidermek ve anlamlı bir yaşam sürmek için gerekli görür. Bunlar, özgürlüğü yok etmediği gibi geliştirir de. Sartre, her ne kadar yaşama anlam kazandırmak için, içimizde bir arzu olarak dinsel güdüden bahsetse de, ki bu bizi mutlak olan birine veya bir şeye zorunlu kılacaktır, bu güdü, insani alanın ötesine geçmez. Tanrı'nın, belirli bir tasarım ve amaçla insanları yarattığı düşünülürse, bu durumda insan, yaşamını, Tanrı'ya dayanarak meşrulaştırmayı arzular. İnsanın bir yaratıcıya olan ihtiyacı, daha önce Varlık ve Hiçlik eserinde anlatılan, Tanrı olma arzusuyla benzer değildir. Dinsel güdü, kendi kendisinin sebebi olan bir yaratıcı olma ihtiyacı değil; fakat şefkatli bir yaratıcı tarafından verilen anlam ve meşrulaştırma amacı olarak tanımlanır. Elbetteki Sartre'ın ateizminde, hiçbir Tanrı'ya yer yoktur, bu yüzden, kişinin dinsel güdüsü tatmin edilemez. Bununla Sartre'ın, tıpkı Marcel gibi, tümüyle sevgiden yaratan Tanrı benzeri bir yaratan düşüncesi olduğu sonucu çıkarılamaz (Anderson 2010: 20-21).

Sartre, Tanrı'yı reddetme gerekçesini, 'varoluşun öze önceliği' anlayışına dayandırırken Marcel, Tanrı'nın varlığını herhangi bir temele dayandırmaz. Ancak

Tanrı'nın varlığı için ortaya konulan gerekçeleri eleştirir. Sartre'a göre, tüm teoloji öğretilerinde Tanrı, yarattığı her şeyi kesin olarak önceden bilir anlayışı vardır (Sartre 1998: 70). Bu anlayışta Tanrı, insanı önceden belli bir kavrama göre yaratır. Böylece insan, Tanrısal akılda bulunan belirli bir tasarıma uygun olarak yaratılır (Sartre 2007: 21). Sartre açısından Tanrı'yı bir yaratıcı olarak kabul etmek, insanın, önceden belirlenmiş, değişmeyen bir doğasının olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu durumda insan, ne özgür ne de bağımsız olur. Görülen o ki, Sartre, varoluşun öze önceliği önünde, sadece Tanrı'yı değil, aynı zamanda, herkeste ortak olan ve değişmeyen bir '*insan doğası*' kavramını da engel olarak görür. İnsan doğası kabul edildiğinde artık her insan, genel insan kavramının özel bir örneği olur ve onun özü, doğada somut olarak görülen tek insandan önce gelir (Sartre 1998: 71). Bu nedenle de Sartre, Hristiyanların ve 18. yüzyılın ateist filozofların benimsedikleri, özün varoluştan önce geldiği düşüncesi yerine kendi Tanrıtanıma varoluşçuluğunu daha tutarlı görür. O'nun kendi ifadesiyle, "eğer Tanrı yoksa hiç değilse, *existence essence*'den önce gelen ve herhangi bir kavramla belirlenmeden önce varolan insan vardır. İnsan, bir taslaktır ve bu taslağı hazırlayan hiç kimse yoktur, gök boştur (Sartre 1998: 71-72).

Sartre, geleneksel görüşün, Tanrı'yı, ilahî, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, her zaman her yerde var olan ve yardımsever bir varlık olarak gördüğünü, bu durumda, böylesi bir Tanrı'nın, eğer var olsaydı, dünyayı yarattığını düşünmek yanlış olmazdı. Ancak Sartre'a göre, Tanrı, salt öznelliktir ve bu nedenle, nesnel bir varlık yaratması imkânsızdır. Tanrı, eğer varsa kendinin dışına çıkamaz; çünkü yarattığı her şey, yalnızca kendisi olacağından böylesi bir yaratımda, yaratıcı ve yarattıkları arasında, ilişki sorunlu olur. Bu durumda, Tanrı'nın, yarattıklarından ne ölçüde sorumlu olduğu meselesi ortaya çıkardı. Örneğin, insan, ahlaken bozuka, bunun sorumlusu Tanrı görülürdü. Buna karşın insan, yaratılışın dışında olursa o zaman Tanrı'nın öznelliğinin dışında olacağından artık Tanrı'nın sorumluluğu ortadan kalkardı (Lisson 1983: 62-63).

Marcel, Sartre'ın, yaratılış karşıtı tezlerine cevap vermez; çünkü kendisinin de geleneksel yaratılış hakkında ciddi çekinceleri vardır. Özellikle de Tanrısal yaratımı, nedensellik ilkesi ile açıklayan görüşleri, kabul edilmez bulur. Çünkü nedensellik, sadece fiziksel şeyler arasındaki ilişki için geçerlidir. Buna göre, sebep, fiziksel

varlıkları dönüştüren, bir güç veya kuvveti ileten fiziksel bir şeydir. Ancak insanların tecrübe ettikleri tek güç, fiziksel güç değildir; bunun yanında, hakikat, sanat, sevgi gibi fiziksel olmayan güçler de vardır. Dolayısıyla Marcel, ilahi yaratılışı, fiziksel olmayan bu güçlerle açıklar. Böylece yaratıcı ile yarattıkları arasındaki ilişki, fiziksel bir güç olmaktan çıkar, bir armağan sunma ilişkisine dönüşür. Başka bir deyişle, yaratıcı, varlıkları, neden sonuç ilişkisi gibi fiziksel bir bağımlılıkla değil, manevi denebilecek bir armağan olarak yaratır. Yaratımın armağan olarak görülmesi, onları yaratıcısına bağımlı kılmaz. Dolayısıyla yaratım, bir zorunluluk olmaktan çıkar. Varlıkların gerçekliği, Tanrı'nın sonsuz sevgisi tarafından özgürce, cömertçe bahşedilir. Böylece Marcel, yaratımı, sevgi deneyimiyle açıklar. Dolayısıyla mutlak yaratıcının sevgisi, bahsettiği armağanlara saygı duyar ve onların iyiliğini ve refahını amaçlar. Hatta yaratıcı, insana öyle bir özgürlük verir ki, bu özgürlük, insanın, yaratıcının sevgisini reddetmeye bile izin verir (Anderson 2010: 19-20).

Şüphesiz ki, bu filozofların felsefelerinde, Tanrı'nın olması ya da olmaması, insanın anlam arayışını etkiler. Tanrı'nın ortadan kaldırılması, insanın, doğuştan getirdiği varsayılan bir özü de yok eder, böylece iyi ya da kötü de verili anlamlara sahip görülmez. Bu belirlenmemişlik, eylemlerin dayanağı olacak bir ölçütü de ortadan kaldırır. Bu durum, herkesin kendi belirledikleri değerler temelinde eylemesine neden olur. Böylece anarşizme neden olacağı varsayılabilir. Ancak kişi, değerleri, herkesin iyiliğine ve yararına olacak şekilde seçerse, bu istenmeyen durum aşılabılır. Bu bağlamda, herkesin iyiliği ve yararı bir ölçüt olabilir. Bu da sorumlu davranmak demektir. Sorumluluk, kişiyi, eylemlerinin faali yaparak, onu dünyada pasif bir özne olmaktan çıkarır. Nitekim Sartre, eserlerinde, insan seçimlerini betimler. Bu nedenle de *Varlık ve Hiçlik* eseri gözönünde bulundurulursa, insanın, insanla ilişkisinin olumsuz bir tablosuyla karşılaşılır. Sartre'ın insanı, özellikle olumsuz denebilecek özelliklerle betimlemesi, kasıtlı bir bakışla açıklanamaz. Bu özellikler, fenomenolojik yöntemle edinilen izlenimlerdir. Denilebilir ki, Sartre, bir durumda bulunan insanı olduğu gibi, somut durumuyla betimler. Bu betimlemeler, tek yönlü ve olumsuz olduğu noktasında eleştirilse de (Sartre 1998: 84) bu eleştiriye hak etmez. İnsanı, olumsuz özelliklerle betimlemesi, onları belirlediği anlamına gelmez. Şayet böyle anlaşılırsa Sartre'ın, insana, bir öz vermeye kalkıştığı düşünülür. Ancak O'nun için insan doğasında içerilmiş hiçbir veri yoktur. Bu anlamda Sartre'ın,

insana kendi seçimleri olan eylemlerin, sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğinin altını çizer. Kaldı ki Tanrı'ya inanan pek çok insanın, kötü olanı yaptıkları bilinen bir gerçektir. Bu durumda, kötünün nedeni olarak Tanrı'yı mı görmek gerekir? Ayrıca Sartre'ın, Tanrı'yı ortadan kaldırması, insanın kötü olanı seçmesine yol açtığı söylenemez. Tanrı varolduğu için, insan kötülük yapmaz demek, gerçeği yansıtmaz. İnsan, bilinçli bir varlıktır, iyi denilen davranışları özgür iradesiyle seçer. Sartre, kimseyi, kötüyü seçmeye de teşvik etmez. Hatta hiç kimse, kötü olanı seçmez, iyi varsaydığı ya da iyi bildiği şeyleri seçer diyerek, söylediklerinin doğru anlaşılmasını ister. Yani, insanın, Tanrı'dan bağımsız olması, istediği her şeyi seçmesinden, kötü olanı seçmeye teşvik ettiği gibi bir anlam çıkarmamak gerekir. Tam tersine kişi, sadece kendi değil, bütün insanları da benzer şekilde davranmaya özendirerek, iyi olanı seçmeye teşvik eder. Böylece Tanrı olmadan da, insanın ahlaki olanı yapması sağlanabilir. İyi denilen değerler, hiçbir yerde yazılı değildir. İnsana, seçme özgürlüğü vererek, seçtiği şeyin değerli olması gerektiği varsayımından yola çıkar böylece hep iyiyi seçeceğini varsayar; çünkü insan bilinçli bir varlıktır. Bilinç ile neyin değerli olduğuna karar verir. Aslında Sartre'ın insana değer ve onur veren bir teori geliştirdiği söylenebilir. Sonuç olarak Sartre'ın gözünde, insanın değeri, Tanrı'dan kaynaklanmaz. Değer ve anlamın kaynağı, insanın kendi değerlemeleri ve anlam yüklemeleridir.

Marcel'e gelince, insanın değeri, Tanrı'nın varlığıyla doğrudan ilişkilidir. Tanrılı evren tasarımı, insanın değerli görülmesinde Tanrı'nın varolmasının payı, oldukça yüksektir. İnsanın değeri, Tanrı ile kurulan ilişkiyle belirlenir. Bu bağlamda Tanrı'ya ulaşmanın doğrudan bir yolu yoktur, yani sen denilen varlıkla ilişki kurulması gerekir. İşte Marcel'de insanın değeri, tam da burada ortaya çıkar. Başka insanlar, kişiyi, Tanrı'ya ulaştıran varlıklar olarak görüldüğü için değerlidir. Bu nedenle de o denilen varlığı, *sen* varlığına dönüştürmek suretiyle, Tanrı'ya ulaşmayı hedefler. Mutlak Thou'a ulaşmak için, başka senlerle kurulan, sevgi, bağlanma, katılma, hazırda bulunma, samimiyet gibi, içten bağlanma şekillerine ihtiyaç vardır. Yani Mutlak Thou'a ancak sen ile olumlu ilişkiler kurularak bağlanılır. Marcel'in insan değerini, Tanrı'ya bağlılıkta görmesi, onun bizatihi bir değere sahip olmadığını gösterir. Bu düşünce, insanın araçsallaşmasına neden olabileceği gibi, insanlar arasında ayırımlara neden olabilir. Bu bağlamda Tanrı'ya ulaşmada kullanışlı olan ile

kullanışlı olmayan kişileri birbirinden ayırır. Kullanışlı kişiler, değerli görülürken, kullanışsız kişiler değerli görülmez.

Böylece her iki filozofun, insan anlayışları, Tanrı'nın odak olup olmamasına göre farklılaşır. Bu bağlamda, Sartre'da insan, bilinçli, özgür ve sorumlu varlıktır. Marcel'de ise insan, başkasıyla ilişki içinde, tanımlanan varlıktır. Buna göre insan; bağlanan, sadakatli, kullanışlı, hazırda bulunan, inançlı olan varlıktır. İnsan anlayışının bu iki farklı tarzı, nesneleşme ve yabancılaşma sorununu aşmak için farklı düzeylerde işlev görürler. Bir taraftan insan, bilinç ve özgürlük sayesinde nesneleşmeden kurtularak, kendine yabancılaşmayı diğer taraftan, başkasıyla ilişki kurarak, içinde yaşadığı dünyaya ve varlıklara yabancılaşmayı ortadan kaldırabilir. Böylece insanın, kendi değerinin, başkalarından bağımsız düşünülmemeyeceğini göstererek, başkasına da değer atfeder.

Her iki filozof, iyyinin kaynağı konusunda farklı fikirlere sahiptir. Sartre'da insan, iyyinin seçilmesi noktasında, özgürken, Marcel'de iyi, Tanrı'ya bağlı olduğu için özgür değildir. Bu bağlamda insan, iyiyi yaparken bunun Tanrı'yla ilgili olduğunu bilir. Ancak iyyinin değeri, ortaya çıktığı kaynağa göre belirlendiğinde, bu, iyiyi bağımlı kılar. Bu durumda iyi, ya kişinin seçimlerine ya da Tanrı bilgisine indirgenir. Halbuki iyi, bizatihi bir değere sahip görülürse, herkese hitap edebilir. Bu bağlamda iyyinin, kişinin seçimlerinden ve Tanrı'dan bağımsız olması, evrenselleşebilirliğinin olasılığını artırır. İyyinin değeri, ortaya çıktığı kaynağa göre belirlenmemelidir. Bu bağlamda iyyinin kaynağında, kişinin seçimleri olabileceği gibi Tanrı'da olabilir. Her iki filozof, seçime değer vererek, insanları seçimlerinden sorumlu tutarlar. Bununla birlikte sorumluluk duyulan varlıklar aynı değildir. Marcel'de insan, Tanrı'ya karşı sorumluyken, Sartre'da insan kendine karşı sorumludur. Sorumluluk duyulan varlıkların farklı olmasına karşın, önemli olan şey, insanın bu sorumluluğu savsaklamaması gerektiğidir.

Diyebiliriz ki bu filozofların sahip olduğu inanış, kullandıkları kavramları ve bu kavramlara yükledikleri içerikleri farklılaştırır da, insanı değerli bir varlık olarak ortaya koymaya çalışırlar.

3.3. Değerin Doğası Ve Kaynağı Bakımından

Her iki filozofun insan anlayışlarının şekillenmesinde, değerın doğası ve kaynağı problemi tartışmaları önemli bir etkiye sahiptir. Sartre, etik bir teori geliştirmese de, bu meseleyle ilgili görüşleri, *Varlık ve Hiçlik*'te yer alan ontolojisi bağlamında ele alınır. Ontolojisi, yalnızca fenomenle ilgili olduğu için kendi başına ahlaki yönergeler formüleştiremediği gibi, onun işaret kiplerinden, buyruk kipleri çıkartmak da mümkün değildir. Böyle olmakla birlikte bu ontoloji, durum içindeki insana, bir etiğin ne olacağını sezme imkân verir (Sartre 2014: 732). Buna karşın, Marcel'in, etik bir teori geliştirdiği ve bu etiğin, Hristiyan değerlere dayalı bir etik olmadığı görülür.

Fenomenolojik yöntemin, etik alanda kullanılması tartışmalıdır. Burada asıl problem, bu yöntemin, etik alanda meşru bir zemine sahip olup olmadığı problemidir. Fenomenolojik yöntem, somut durumları betimlemekte başarılı olsa da kişinin nasıl eylemesi gerektiğini söylemez. Buna karşın, fenomenoloji, kişinin, etik durumunu betimlemekle onu açıklamaya uygun hale getirir ve normatif etiğin sorularına yeterli cevap verebilir. Ayrıca bu yöntem, etik yargıların önermelerini açıkça belirterek, kişinin, kararlarını uygun bir şekilde değerlendirmesine yardımcı olur. Dahası, etik yargıların önermelerini, deneysel, normatif, teorik gibi, hangi türe ait olduklarını belirleyerek, yargıların geçerliliğini değerlendirmek için önemli bir rehber olur (Baiasu 2004: 19-23). Bu açıklamalar ışığında Sartre'ın, '*durum içindeki insan*' betimlemeleri, etiği, edimlerin teorisi olarak görmesi ve bir durum için sadece bir etiği varsayması, etiği soyut değil, somut edimlerin teorisi görmesi, fenomenolojik yöneme dayanır (Sartre 1992b: 17). Böylece bu betimlemelerden kişi, bir etiğin ne olacağını sezebilir. Ancak bu betimlemelerin, etik bir teori kurmak için yeterli olduğu söylenemez. Buna karşın Marcel, somut durumdan elde ettiği deneyimlerle, anlamdan boşalan değerlerin, yeniden oluşturulması noktasında, fenomenolojik yöntemi kullandığı söylenebilir. Bu bağlamda Marcel'in geliştirdiği etik, Hristiyan değerlere dayalı bir etik olmadığı görülür. Marcel, değerlerin, artık insan üzerinde hiçbir biçimde etkili olmadığını görür. Bir zamanlar, belli bir anlama sahip olan değerler, artık değersizleşir ve bu da insanca yaşamın çözülüşüne yol açar (Marcel 1955: 79).

Sartre'ın, *Etik Üzerine Defterler* adlı eseri, etik bir teori kurma girişimi olduğu söylenebilir. Sartre, bu eserde, etik ile ilgili birtakım analizler yapar. Buna göre, ahlak, bilincin ödev boyutudur. Ödev, bilincin, birtakım amaçları yerine getirmek için kendi kendine oluşturduğu yükümlülüklerdir. Bu yükümlülükler, kişiye dışarıdan empoze edilen yükümlülükler değildir. Ahlak, bu yükümlülüklerin yerine getirilmesidir. Böylece ahlak, kişinin, ontolojik varlığının bir boyutu olur (Levy 2017: 45). Marcel için ahlak, dayanağını kaybeden değerlerin, yeniden yaratılmasıyla şekillenebilir. Değerlerin çökmesiyle, anlam ve değer kaybı yaşayan insan, bu anlam ve değeri, etik zeminde tekrar elde eder. Böylece etiği, içeriğini kendisinin belirlediği kavramlarla, yeniden kurar. Öyleyse Sartre'ın, etiği, ben'in, ontolojik varlığının bir boyutu olarak görmesi ile Marcel'in, ben'in, kendini sorgu konusu yapması bakımından benzer düşündükleri söylenebilir. Marcel'de ise ben, kendini sorgulamakla yeni değerler yaratır; bu sorgulama, önceden varolan, ancak anlamdan boşalmış olan değerlere, yeniden anlam kazandırmak amacıyla yapılır.

Sartre ile Marcel arasında, değerlerin, ciddiyet ruhu açısından görülmesi bakımından bir farklılık olduğu görülür. Marcel, Sartre'ı, değerleri *ciddiyet ruhu* açısından ele alıp eleştirmesini doğru bulmaz. Nedeni ise ciddiyet ruhunun değerleri, insan öznelliğinden bağımsız veriler olarak görmesidir. Sartre'a göre, bu veriler, belirlenmiş görevleri temsil ettiği için kişi, varlığı, özgür bir şekilde araştırmak yerine, bu görevlere göre eyler böylece onlara edilgin bir şekilde itaat eder. Böylece Sartre, ciddiyet ruhunun aksine, tüm değerlerin insan yaratımı olduğunu açıkça belirterek, bu değerlerin nesnel olduğu fikrini reddeder (Sartre 2014: 733). Ancak Marcel'e göre, Sartre'ın bu konumu, mutlak bir anarşizm içerir. Çünkü bu durumda, değerlerin ya da özgürlüğün, hangi ilkelerde temellenebileceğini görmek olanaksız hale gelir (Marcel 1955: 88-89).

Sartre, insanı ve değerleri, ciddiyet ruhunun, nesneleştirici ve indirgeyici bakışı yerine, özgürlüğün, dinamik ve öznelci bakışından kavramaya çalışır. O'na göre, özgürlük, kişinin, angaje olduğu dünyadan bağlarını koparmakla ve verili değerlerin olumsuzlanmasıyla doğar. Bu bakımdan özgürlük, değerleri, verili anlamlardan hareketle kavrayan ciddiyet ruhunun karşısında yer alır. Sartre için değer ve özgürlüğün kaynağı insandır. Buna karşın, kendini özgür görmeyen insanlar, ne özgürlüğün ne de değerlerin kaynağıdır. Ancak bu insanları tamamen

suçlamak yerine, onların bu şekilde düşünmesine neden olan şeylerin neler olduğunu gösterir. Bu insanlara dünyada, nasıl davranmaları gerektiğini gösteren pek çok uyarıcı vardır. Bu uyarıcıların temsil ettikleri verili anlamlar, bu insanları, sorumluluktan kurtardığı düşünülür ancak bu, mümkün değildir. En nihayetinde kendilerini, değerlerin varolmasını sağlayan kişi olduğunu farkederek. Kişinin, bu uyarıcılara, anlam verenin, kendisi olduğunu bilmesi önemlidir. Bu bakımdan kişi, özgürlükten kaçamaz. Böylece insan, değerlerin, varlıklaşmasının temeli olur. Bu ise sorumluluk üstlenmek demektir, ancak bu da kişide, etik *içdaralmasına* neden olur. Değerin, değer olarak varolması, ancak etkin bir özgürlükle mümkündür. Dolayısıyla buradan özgürlük, değerlerin temelidir sonucuna ulaşılır; böylece değerlerin, insandan önce varolduğu tezine karşı çıkılır (Anderson 2010: 5; Sartre 2014:83-85). Öyleyse değerler, insanda potansiyel ya da kuvve halinde vardır, onlara edimler varlık (somutluk) kazandırır. Çünkü edim, değeri ete kemiğe büründürerek ona anlam verir. Ancak bu, değerlerin, verili olduğu anlamına gelmez. Değerlerin potansiyel olarak varolması, kişinin, eylem olasılığına işaret eder. Bu olasılıklardan birini seçip eyleyen kişi, değere, anlam vererek varlık kazandırır.

Bu konuda, Sartre'a yöneltilen, değerler, insanların seçimine bağlı olduğuna göre, aslında ciddiye alınacak şeyler değildir şeklindeki bir itiraza karşılık, Sartre'ın, çaresiz bir şekilde, Tanrı'yı yok sayınca, değerleri seçip ortaya çıkaracak başka birinin bulunması gerektiğine sığınır (Sartre 2010: 73). Denilebilir ki insan, değerlerin varlık olarak değil, ama anlam olarak yaratıcısıdır. Sartre'ın, değeri, ideal olarak değerlendirdiği göz önünde bulundurulursa, değeri varlık olarak görmemesi makuldür. Değer, kişinin eylemiyle varlık kazanır. Bu durumda Sartre'ın, değerleri tamamen yok saydığı söylenemez. O, sadece verili nesnel değerleri yok sayar. Nedeni ise bu değerlerin kaynağı olarak Tanrı'yı görmesidir. Tanrı yoksa insanın yarattığı öznel değerler vardır. Böylece nesnel değerler yerine, öznel değerleri onaylar. Nitekim Tanrı kaynaklı değerlerin ve apriori bir iyinin ortadan kalkması ile artık kişiyi düşünecek sonsuz ve yetkin bir bilinçte olmaz. Bu yokluk, kişide tedirginlik yaratarak onu, değer arayışına yöneltir (Sartre 1998: 76).

Her iki filozof da etik alanda, bilimsel tavrı, geçersiz bir tavır olarak görürler. Değerlerin, bilimin herhangi bir objesi gibi incelenmesine karşı çıkarlar. Sartre'da,

bilimsel tavrı temsil eden ciddiyet ruhu, değerleri, nesnel gerçeklikler olarak görür. Ancak nesnel gerçeklik olarak kabul edilen değerler, varoluşun öznelliğini ortadan kaldırır. Bu nedenle de ancak kişi kaynaklı değerlerle öznel bir varoluş gerçekleşebilir. Kabul etmek gerekir ki verili nesnel değerlerle *varoluş* değil, ancak *varlık* oluşur. Marcel de değerler, problem alanında ve birincil refleksiyonla incelenemez. Değerleri bu şekilde bilimin herhangi bir objesi gibi ele almak, onları anlaşılmaz kılar. Marcel, değerleri, nesnel gerçeklik olarak görmesine karşın, incelemek için bilimsel tavrı uygun görmemesi bir çelişki gibi görülür. Bu çelişki, değerleri, sevgi ve sadakat deneyimleriyle anlaşılır varsayması ve onları gizem alanında ve ikincil refleksiyonla incelemesiyle ortadan kalkar.

Sartre’a göre, değer, değer olarak kaldığı sürece *varlık* olamaz. Değerin, insandan önce bir varlığı yoktur (Sartre 2014: 147). Buna karşın Marcel’de nesnel gerçeklik olan değerlerin kaynağı insan değildir. Değerlerin nesnelliği ve gerçekliği, insanların sevgi ve sadakat deneyimlerine dayanır. O’na göre, insanlar, kendilerini, koşulsuz olarak başka insanları sevmeye, özgürlüğe ve barış gibi değerlere adanır. Bu değerler, kişiden bağımsız olan değerlerdir (Anderson 2010: 7). Marcel’e göre, insanlar, değer varlığını deneyimledikleri için sadakatin ne olduğunu anlarlar. Sartre’ın iddia ettiği gibi bu değerler, insan özgürlüğünden kaynaklanırsa, yine özgürlüğe dayanarak onlardan alınır. Böylece değer, kişinin keyfi kararının bir sonucu olur. Hatta cesaret ve adalet gibi nesnel değerler yoksa Sartre, II. Dünya Savaşı sırasında, Fransız Direniş Hareketi’nin kahramanlarını nasıl över ya da Nazileri kınar. Anderson, Sartre’ın bu türden davranışlarını, hiçbir şeyin nesnel ya da içkin bir değeri yoktur görüşüyle bağdaştırmayı zor görür (Anderson 2010: 8). Ancak belirtelim ki bir şeyin değeri, o şeyde bulunan verili bir takım anlamlara bağlı olmak zorunda değildir. Bir savaşta, direniş gösteren insanları övmek ya da Nazileri kınamak için, verili değerlerden hareket etmek gerekmez. Bir şeyin değeri, insana ve doğaya sağladığı yarar ve verdiği zarardan anlaşılır.

Marcel’e göre değer, bizatihi bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla da seçilebilen bir şey değildir. Kişi, sevdiği bir değere, özümsemediği bir değer atfedemez. Değer, kişiye açıklanan şeydir (McCarthy 2006: 14). Sartre gibi, ben, değerlerin kaynağı varsayılırsa hem özgürlüğün hem de gerçekliğin hakikati bozulur. Değerlerin

kaynağında ben'i varsaymak etkisinin azalmasına neden olur. Hâlbuki “değerler, bir eylemin anlamını belirleyen bilincin şematik yorumudur” (Marcel 1997: 85-86). Yani kişi, değerleri temel alarak, eyleminin ne anlama geleceğini belirler.

Marcel'e göre, Sartre, Nietzsche'nin 'Tanrı öldü' sözünden hareket eder ve bunu, verili değerlerin ve kutsallığın yokluğu olarak yorumlar. Marcel'e göre, bu yorum, Sartre'ı nihilizme götürür (Marcel 1955: 79). Ancak Sartre'ın nihilizme düştüğü söylenemez. Sartre, Tanrı'nın ölümünü onaylamakla, ondan kaynaklı verili değerlerin geçersizliğine işaret ettiği doğrudur. Sartre, değerleri yok etmekle birlikte, bunların yerine, insanın, kendi yarattığı değerleri koymak gerektiği görmezden gelinemez. Sartre'ın, sadece değerlerin kaynağını değiştirdiği söylenebilir. Böylece en yüksek değerler olarak kabul edilen değerlerin, kaynağının değiştiği vurgulanır.

Bu kapsamda, Sartre, Tanrı'nın ölümünü onaylamakla kişiye, eylemleri için özgürlük ve sorumluluk tanır. Ancak Marcel, bu özgürlüğü bir mahkûmiyet olarak görür. Sartre, insanı, dinden kaynaklı değerlerden kurtararak özgürleştirmek ister. Marcel'e göre, bu kurtuluş, insanları bir zamanlar dini düzende var olan değerleri, tekrar bulma girişimine yöneltir (Hernandez 2011: 38). Marcel'e göre, en zor ahlaki proje, tam da bu tür bir ateizmdir. Çünkü ahlak, doğru olanı seçmenin kurumsal, toplumsal sonucu olarak hizmet etmek yerine, tekbenci bir projeye indirgenir. Ancak Sartre, Tanrı'nın ölümünü, hem insanın yüceltilmesi hem de özgürlüğü için bir fırsat olarak değerlendirir. Marcel ise Tanrı'nın ölümünü, herhangi bir bireyin özgürlüğünü elde edebilmek için mücadele etmesi gereken kaçınılmaz bir ahlaki engel olarak görür (Hernandez 2011: 48).

Marcel, Sartre'ın, değerlere yönelik sübjektivist duruşuna karşı iki temel eleştiri yöneltir: İlk eleştiriye göre, eğer tüm değerler, insan özgürlüğünün yaratımı olursa kötü suistimallere yol açar. Sartre'ın söylediği gibi, “benim özgürlüğüm, değerlerin eşsiz temelidir. Hiçbir şey, kesinlikle hiçbir şey şu ya da bu belirli değeri, şu ya da bu özel değerler skalasını benimsememi haklı çıkarmaz” (Sartre 1953: 38). Bu durumda birileri, cinsel saldırganlığa, köleliğe veya soykırıma, başkaları da sevgi, adalet ve barışa değer vermeyi seçebilir (Anderson 2010: 6-7). Bu durumda bir değer kümesinin, diğerinden daha iyi olduğunu iddia etmenin hiçbir temeli olmaz. Eğer tüm değerler, insan özgürlüğü tarafından yaratılırsa o zaman ne kadar korkunç olursa

olsun, herhangi bir şey, bu özgürlük tarafından değerli kılınabilir. Ancak Marcel'in, değerlerin seçilen bir şey olmasına karşı çıkmasının nedeni, bu seçimin kötüye kullanılması ihtimali olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, 'iyi' kabul edilen değerler seçebileceği gibi kötü kabul edilenler de seçilebilir. Marcel, değerleri, insanın öznel seçiminden kurtararak güven altına almak istediği söylenebilir. Sartre'ın, değeri seçim olarak görmesi, -Marcel'in dikkat çektiği bu olasılığı görmezden gelemesek de- insanın, her zaman iyi olanı ya da iyi zannettiği şeyi seçeceği varsayımına dayanır. Marcel'in yorumu temel alındığında, insanın, her zaman için kötüyü seçme ihtimali varsayılır. Bu varsayım ise kişinin, kötü bir doğaya sahip olduğu sonucuna götürür. Sartre, iki değer kümesini ayıracak bir ölçüt belirlemese de, herkes iyi olanı seçer sözünden hareketle, değerler, iyilik dereceleri bakımından karşılaştırılır.

Ancak bireysel tasarıların çokluğu ve çeşitliliği, herkes için geçerli olan değerlerin olup olmayacağı bir sorundur. Sartre bu sorunu, bu tasarıların hiçbirinin tümüyle kişiye yabancı gelmeyeceğini, kişinin, aşması ya da uyması için birer deneme olarak ortaya çıktıklarını böylece her tasarı, ne denli bireysel olursa olsun herkesçe anlaşılabilir olduğu için sonuçta aynı çağda yaşayan herkes için evrensel bir değer olacağı inancıyla aşmaya çalışır. Ne var ki bu evrensellik, verili olan ve kişiyi belirleyen bir şey değil, her gün yeniden oluşturulan bir şeydir (Sartre 2010: 63). Böylece Sartre, bireysel tasarıların *evrenselleşebilirliğini*, bu tasarıların *anlaşılabilirliğine* dayandırır. Bunun yanında, bize göre değerlere evrensellik kazandıran şey, sorumluluktur. Çünkü sorumluluk, örtük bir biçimde, insanlığı da bir bütün olarak düşünerek eylemde bulunmayı içermektedir. Bu sorumluluğu, herkesin taşıyıp taşımayacağı yönünde kaygılar olsa da bu kaygı, *içdaralması* ile aşılabılır. Buna göre, herkes içdaralmasını yaşar, ancak bazıları, yaptıklarının yalnızca kendilerini bağladığı ya da sorumlu kıldığı mazeretine sığınarak kendilerini kandırırlar. Hâlbuki herkes, insanlık edimlerine bakarak kendini ayarladığına göre, böyle hareket etmekte haklı olup olmadığını ya da doğru olup olmadığını sorguladığında, sorumluluğunun farkına varır. Bu insanlar, seçimleri ve edimleri üzerine yeteri kadar bilgiye sahip olduklarında, bu sorumluluktan kaçamadıklarını fark ederler. Sorumluluk duygusu ile elde edilen bir evrensellikte, kişi, tasarılarını, başkasının da dikkate alacağını düşünerek bu tasarıların, herkes için iyi olanı

içermesi gerektiğini bilir. Başka bir ifadeyle herkes, herkesten sorumlu olduğunun bilinciyle hareket ettiğinde, insanlığın yararını gözeten eylemler yapmaya özen gösterir. Böylece *sorumluluk, her ne kadar duygusal olmasa da kişileri bilinç düzeyinde birbirine bağlayan bir bağ olarak ortaya çıkar*. Öyleyse Sartre'ın açıklamalarının, değerler alanında bir nihilizme yol açtığı iddiası da güçlü bir iddia olmaktan çıkar.

Marcel, Sartre'a ikinci temel eleştiriyi, fenomenolojik perspektiften yapar. Eğer kişi, değerlere ilişkin deneyimleri üzerine dürüstçe düşünürse, onları, deneyimlemediğini, empoze edilen değerler olduğunu kavrar. Başka bir deyişle, değerleri seçmediğini fakat onları kavradığını fark eder (Anderson 2010: 7; Marcel 1962: 171). Anderson'a göre, bir kişinin, masum çocukların köleleştirilmesini kınamayı bir değer görmesi bir seçim değildir. Dahası bu değer, birileri bunu kavramayı seçsin ya da seçmesin, bizihi ortaya çıkar. Eğer Sartre haklı ise kişi, sorumluluktan kaçmak için onlara değer vermeyi reddedebilir. Fakat kişi, çocukların yaşamlarının, değerli olduğunu deneyimlediğinde, bu yaşamların, korunma ve savunulma talebi olduğunu görür. Kişi, bu talepleri görmezden gelse bile, onların içkin değerleri, onu etkilemeye devam eder (Anderson 2010: 7). Sartre, Anderson'un dikkat çektiği tehlikenin farkındadır. Bu nedenle bu kişileri, özgür olmayan, sorumluluktan kaçan kötü niyetli kişiler olarak belirler. Bu durumu tersinden ele alalım ve kişilerin verili değerlere göre eylediklerini düşünelim. Bu kişilerin, özgürlüğün getirdiği sorumlulukla eylemektense, yaşadıkları çağın egemen değerlerine göre hareket ettiklerini varsayalım. Şayet kişinin yaşadığı çağda, kölelik egemen değer ise bu durumda, kişi, köleliğe değer vermeyecek midir? Yine insanlar arasında, siyahi ve beyaz ayırımının olduğu ve siyahilerin aşağılandığı bir dönemde, kişi, bu ayırmı meşru görüp ona göre eylemeyecek midir? Bu tarz ayırımları, kadın-erkek, inançlı-inançsız biçiminde çoğaltmak mümkündür. Kabul edelim ki, bir kişi, Marcel'in iddia ettiği tarzda davrandığında, yani verili değerlerden hareket ettiğinde dahi, her zaman iyi olanı yapmaz.

Nesnel değerlerin inkârından nasıl bir sonuç çıkacağı konusunda, iki farklı bakış açısından söz edilir. Birincisi, değerlerin kaynağı, sadece insan özgürlüğü olduğu kabul edilirse, kişi, adalet veya adaletsizliğe özgürce değer vermeyi seçer ve bu seçtiği değer olur. Bu da etiği rölative ve paralyze eder. Çünkü kişi, seçtiği

değerleri meşrulaştırmak için, Tanrı yasası gibi, nesnel bir değer ölçütüne başvuramaz. Çünkü o ölçütün, bir değer olması, ancak kişinin, onu özgürce seçmesi durumunda mümkün olur (Anderson 2010: 6). İkincisi, bilinmelidir ki Sartre, nesnel değerleri değil, Tanrı tarafından yaratılmış, verili nesnel değerleri reddeder. Sartre, insanın seçimleri ile yaratacağı şeylerin, bir değer olacağını söyleyerek, bu değerleri, nesnelleştirmek için bir temel arar. Bu amaçla, dürüstlük değerinin kaynağını sorgular. Örneğin, apriori bir dürüstlük yoktur, dürüstlük, yapılan eyleme verilen isimdir. Değerin kaynağı Tanrı ise hiçbir zaman değişmemesi gerekir. Ancak değerın çağlara ve toplumlara göre değiştiği de bilinen bir gerçektir, bu durumda değeri Tanrı'ya dayandırmak yerine, insan yaratımı görmek daha makul olmaz mı? Değeri böyle görmekle, onun nesnelliği daha fazla sağlanmış olmaz mı? Böyle yapmakla herhangi bir Tanrı'ya ya da dine inanmayan insanlar için bir alternatif üretilmiş olmaz mı?

Marcel, değeri, fenomenolojik yöntemle elde edilen, enkarne bir varlık olarak görür. O'na göre, bir değer, yaşamla ilişkili olarak belirli bir işlevi yerine getirir. Şayet değer, yaşamla ilişkili değilse onun varlığı yoktur. Marcel, bu anlamda sadakati, enkarne etik bir değer olarak görür. O'na göre, sadakat, kişi bir topluluğun üyesi olduğunda anlam kazanır. Kişinin, herhangi bir alanda elde ettiği bir başarı, ait olduğu toplumun başarısı değilse geçerli değildir (Marcel 1951: 155). Marcel, sadakatin yanı sıra bağlanma, katılma, umut, güven, hazırda bulunma, iman, sevgi gibi kavramları da enkarne etik değerler olarak görür. Bu *enkarne etik değerler*, sadece teorik düzeyde işlev gören pasif yapılar değildir. Bu değerler, yaşanan toplumda ete kemiğe bürünmüş, yani eylemlerde deneyimlenen değerlerdir. Mesela umut, Marcel için, “bir tür kayıtsız bekleyiş değildir, eylemi destekler” (Marcel 2001: 76). Sartre da Marcel gibi, değerler, edimle ortaya çıkan insan yaratımı şeylerdir. Örneğin Sartre, kendilerini ‘dürüst’ diye adlandıran kişilerin, ahlaki değerler üzerine uzun uzun düşündükten sonra dürüst olmayı seçmediklerini; ama dünyada varoldukları andan beri, anlamı dürüstlük olan davranışlar sergileyerek dürüst olduklarını ve dürüstlüğü varlık kazandırdıklarını belirterek, (Sartre 2014: 147-148) değeri, kişinin somut deneyimlerinin ürünü olarak görür. Denilebilir ki her iki filozof, değerleri, somut deneyimlerle ilgili görür. Ancak bu filozoflar, somutluktan aynı şeyi anlamazlar. Marcel için bir değerın anlamı, toplumda bir işlevi

yerine getirmeyle somutluk kazanırken, Sartre için değer, kişinin deneyimleriyle yarattığı ve somutluk kazandırdığı bir şeydir.

Her iki filozof, etiğin ilk koşulu olarak eylemi görürler. Marcel’de bağlanma, ilkin, bir tür eylemde bulunmak, ikinci olarak ben’in başkasıyla iletişimini olanaklı kılan etik bir tavidir. Marcel’in, ahlaki anlamda kavradığı bağlanma, somut olarak sadakat fiilinde ortaya çıkar. O’na göre, sadakat, ahlakı, yeniden yapılandırabilecek önemli bir değerdir (Marcel 1951: 125). Marcel, ahlaklı olmayı başkasına duyulan sadakate bağladığı için kişi, başkasına ve Tanrı’ya sadakatile bağlanır. Sadakatin oluşturduğu bağlanma, etik ilişkiyi mümkün kılması açısından gereklidir. Ancak gerçek bağlanma, ancak Tanrı’ya olan bağlanmadır. Bu durumda Tanrı, hem bütün bağlanmaların hem de bütün değerlerin dayanağıdır. Bu bağlamda iman en güçlü bağlanma şekillerinden biridir. Marcel, Mutlak Thou’a bağlanmayı ve ona güvenmeyi iman olarak görüp, onu özgürlükten ayırmaz. Hatta özgür olmayan bir ben için, iman söz konusu olmaz. Çünkü bağlanma, özgür bir edimi gerektirir. Bağlanmanın şartlı gerçekleştiği yerde özgürlükten söz edilemez.

Sartre, *Etik Üzerine Defterler*’de, değerlerin kaynağı konusundaki görüşlerinde bir değişikliğe gider. Buna göre, ahlaki deneyimin ana gerçeği, onun normatif karakteridir. Her deneyimlenen ahlaki değer ve norm, kişiye, kendisine itaat etmesini talep eder. Değer ve normlar, takip edilmesi ve uyulması gereken ahlaki görevler, gereklilikler ve zorunluluklardır. Bunlar, gerçeklerin betimlenmesi değil, davranışın tanımlanmasıdır. Sartre artık değerleri, insanın özgür yaratımları olarak değil, kişiye empoze edilen ya da dayatılan yönergeler olarak görür. Böylece değer ve normların kaynağına, insan ihtiyaçlarını koyar. Buna göre, yiyecek, sağlık, bilgi ve sevgi gibi ihtiyaçlar, tatmin edilmesi gereken taleplerdir. Çünkü norm veya değer, özgürce seçilen veya reddedilen bir şey değildir. Bu ihtiyaçlar, kişiye verilen veya empoze edilen şeylerdir. Sartre, insanın, özgürce seçmediği bu ihtiyaçlar arasında oksijen ve protein, özgürlük ve sevgi, diğer insanlar, kültür ve anlamlı bir yaşam gibi ihtiyaçları sayar. Kişi, ihtiyaç duyduğu bu şeyleri, elde edilmesi gereken şeyler olarak deneyimler ve bunlar değer ve norm olarak karşısına çıkar. Böylece değerlere, nesnellik atfeder. Ancak bu nesnellik, aşkın bir varlıktan ya da alandan değil, kişinin, gerçek ihtiyaçlarından doğar. Bu nesnellik, değer ve normlara, insan özgürlüğünden

bağımsız bir nitelik kazandırır. Çünkü kişinin seçimleri, belli nesnelerin değerlerini ne yaratır ne de ortadan kaldırır. Örneğin, protein ve sevgi, organizma için değerlidir, bunlar, kişinin seçimlerinden bağımsız olarak değerlidir (Anderson 2010: 8-10).

Dolayısıyla değerlerin kaynağı olarak Sartre, insan gereksinimlerini gösterirken, Marcel, Tanrı'yı gösterir. Her iki filozofun, değerlere atfettikleri nesnellik birbirinden farklıdır. Değerlerin, insan ihtiyaçlarından kaynaklandığını söylemek ile yaratıcıdan kaynaklandığını söylemek arasında ciddi bir fark vardır. Marcel, Sartre'ın değerlere daha fazla nesnellik vermesini önemli bulurken, değerlerin, kural koyucu, normatif ve zorunlu karakterini dikkate almadığını düşünür. Sartre'a göre, ihtiyaçların tatmini, insanlar için nesnel bir değer ve aslında temel bir amaçtır. Marcel için insan, Tanrı'nın armağanı olduğu için koşulsuz değere sahiptir. Sartre için insan, kendi değeri de dâhil olmak üzere tüm değerlerin kaynağı olmaya devam ederken, Marcel'e göre, insanın değeri, Tanrı'dan kaynaklandığı için, daha fazla değere ve onura sahiptir. Dolayısıyla insanların, değer ve onurlarının kaynağı, insan değil de Tanrı olduğu için insana saygı gösterme ve onun iyiliğini yükseltme zorunluluğu, Marcel'in anlayışında, Sartre'a göre daha güçlü ve ciddi olduğu görülür (Anderson 2010: 9-10).

3.4. Özgürlük Anlayışları Bakımından

Varoluşçu felsefede, özgürlüğü, insan varoluşundan ayırmak mümkün değildir. Özgürlük, varoluşun imkân alanıdır. Nitekim insan, varoluşunu, sadece özgürlükle gerçekleştirir. Dolayısıyla insan, varoluş sürecinde ortaya çıkan benliği veya varlığı ancak özgürlükle tanır. İnsan, imkânlarını ancak özgürlük sayesinde gerçekleştirir (Foulquie 1998: 25). Ayrıca özgürlük, ulaşılması gereken bir hedef ya da ideal değildir, o, insanın varlık yapısıdır. Bu nedenle de, kişinin özgür olup olmadığı, ispata konu olacak bir şey değildir.

Varoluşçu felsefede öznellik, kişinin, sahip olması ve korunması gereken temel bir özelliktir. Öznellik, bir kimseyi, kişi kılacak, bir varoluş biçimi sunar. Bu biçiminin doğasında, kişinin, kendi değerlerine dayalı bir varoluş gerçekleştirmesi vardır. Böylece kişiyi, toplumdaki diğer kişilerle aynılaştıran, standartlaştırılmış olma biçimlerinden kurtarır. Bu anlayış, temel alındığında, varoluş, doğal olarak öznelliği içerir. Öznellik, özerk birey olmayı gerektirir. Kişinin, kararlarını, kendi iç

dinamikleriyle özgür bir şekilde vermesi beklenir. Böylece öznellik, hem teist hem de ateist varoluşçulukta, önemli bir çıkış noktası olur. Bu bağlamda, her iki filozofun, öznelliği ve ona bağlı olan özgürlüğü önemsedikleri söylenebilir. Ancak öznelliği ve özgürlüğü kuruş biçimlerinin aynı olduğu söylenemez.

Bu bağlamda, Sartre, Marcel'e kıyasla daha derin ve kapsamlı analizler yapar. Sartre'ın, özgürlüğü, ontolojik ve etik olmak üzere iki ayrı boyutta ele alması, bu analizlerin kapsamının genişliğini gösterirken, ontolojik alandaki özgürlüğü, kişinin, varlık yapısı temelinde anlamaya çalışması, bu analizlerin derinliğini gösterir. Özgürlük, Sartre'ın temel sorunudur ve bütün çabası, özgürlüğü gerçekleştirmektir. Marcel'in felsefesinde, Sartre'da olduğu kadar, özgürlük fikri üzerinde, açık bir şekilde durulmaz. Marcel, özgürlüğü, '*birlikte varoluş*,' temel koyutundan hareketle, başkasıyla kurulan ilişki bağlamında, dolaylı olarak ele alır. Bu bağlamda, özgürlüğü, temel bir sorun olarak görmez. Sartre, özgürlüğü, ontolojik ve etik olmak üzere iki ayrı boyutta ele alırken, Marcel'de ise bu şekilde bir ayırım göze çarpmasa da, özerklik ile özgürlüğü birbirinden ayırır.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te, özgürlüğü, ontolojik boyutu ile ele alır. Bu boyutta, özgürlüğün, iki işlevi vardır: Birincisi, özgürlük, insanın, ontolojik olarak varolmasını sağlar. Çünkü insanın, özgür olup olmaması, varlık olup olmamasıyla doğrudan ilgilidir. Yani insan, özgür olmamakla var olma durumunu da kaybeder. Dolayısıyla özgürlük, kişinin varlığıdır, yoksa varlığa sonradan eklenen bir özellik değildir. İkincisi, özgürlük, insanın, *varlık* hiçliğidir. Yani insanın, belirlenmiş bir *varlığı* ya da yapıyı olumsuzlamasıdır. Dolayısıyla özgürlük, insanı, *varlık* kılan, yani belli bir yapının içine kapatan durumun olumsuzlanmasıdır. Marcel de, Sartre gibi, özgürlük, kişiden bağımsız, sonradan elde edilen bir özellik değildir. Yani özgürlük, yaratılışa ilave edilen bir yetenek, bir özellik değildir. O, kişinin kendisidir (Vernaux 1964: 317). Bu bakımdan, her iki filozof, özgürlük ile varlığı, özdeş görür.

Varoluşçu felsefe açısından özerklik ve öznellik kurucu bir ilke de olsa Marcel, özerkliği, öznellikten ayırır. Hâlbuki özerkliğin, en belirgin özelliği, özgür kararlar içermesidir. Buna karşın Marcel, öznelliği kurarken, özerkliği dışarda bırakır. Çünkü özerklik, özünde idare kabul eder ve zaman-mekân ile sınırlandırılan belirli bir faaliyet alanında uygulanır. Ancak kişi, hayatına, idare edilecek bir şey gibi

davrandığında, onu, mülk seviyesine indirger böylece onu anlayamaz. Bu bağlamda, özerkliğin, sahip olma düzleminde uygulanır olduğu görülür. Ancak sahip olma kategorisinin uygulanamadığı durumlarda, artık yönetimden veya özerklikten söz edilemez. Bu alan, Marcel için varlık alanıdır. Bu alan, tüm mülkiyeti aşan, gerçekte kişinin, derin düşünme ile ulaştığı bir alandır. Marcel, bu alanda, özgürlüğü zorunlu görür. O'na göre, kutsallığın ve yaratımın olduğu düzlemde, asla özerklik olmaz. Böylece Marcel, özerklik ile özgürlüğün alanını birbirinden ayırır. Özerklik, sahip olma alanında meşru görülürken, özgürlük, *olma* ya da *varlık* alanında meşru görülür. Böylece özgürlüğün alanı, yaratımı gerektirdiği için gizem alanı olur.

Marcel, özgürlüğü doğrudan değil, başkası teması bağlamında ele alır. Bu bağlamda özgürlük, birlikte varoluş temelinde açıklanır. Böylece, özgürlük, etik alanda, başkasıyla ilişki bağlamında değerlendirilir. Gerçekte, kişinin özgür olup olmadığı *bağlanma aktı* ile ortaya çıkar (Vernaux 1964: 317). Bu bağlamda, özgürlük, bağlanma aktıyla kurulan bir ilişkiyi gerektirmesi, özgürlük sorununu, tek kişinin özgürlüğü olmaktan çıkarır. Bunun nedeni ise fenomenolojik açıdan kişinin deneyimleri, etkileşim kurduğu, diğer kişilere bağlı olmasıdır. Dolayısıyla özgürlük, her zaman başkasıyla ilişkide anlaşılan, benliğin olanakları ile ilgilidir. Bu nedenle de başkasına bağlanma hem özgürlüğü ortaya çıkarır hem de kişinin, kendini tanımasını sağlar. Böyle olmakla birlikte Marcel, insanların tümünü, kişinin özgürleşmesi için uygun görmez. Bu kapsamda kullanıma açık ve kapalı olmak üzere iki tür kişiden bahseder. Kullanıma açık (available) kişiler, bütün varlığını başkalarına açma kapasitesine sahiptir. Bu kişileri, sen (thou) olarak belirler. Kullanıma hazır kişiler, benliklerini yok ederek, başkasının, kendilerine nüfuz etmelerine izin verirler, böylece özgür olurlar. Kullanışsız (unavailable) kişiler ise benliğini merkeze aldıkları için, bağlanamazlar (ilişki kuramazlar). Dolayısıyla bu kişiler, başkasına bağlanamadığı için, ne kendini tanır ne de özgür olurlar. Oysa kişinin, özgürlük derecesi, başkalarına bağlılık derecesine bağlıdır. Bu bağlamda kullanışlı kişiler, yaşamlarını, başkalarına feda etmeye hazır olmaları bakımından en özgür kişilerdir. Böylece özgürlük, kişilerin karşılıklı olarak kullanışlı olduğu ve sevginin temel olduğu bir toplulukta ortaya çıkar (Dagasen 2013: 80). Marcel'de bütün insanlar, temel ve özerk bir özgürlüğe sahip olmakla birlikte özgürlük ancak bilinçli olan başkasına, bağlanarak deneyimlenir. Bu durumda özgürlüğü, kişinin,

bedensel gerçekleri ve varoluşunu gerçekleştirme deneyimleri belirler. Bu da kişiler arasında farklı özgürlük düzeylerin ortaya çıkmasına neden olur (<https://iep.utm.edu/marcel/>). Özgür olmak, skalanın bir ucuna, özgür olmamak diğer ucuna koyulduğunda, ben'in özgürlük derecesi ortaya çıkar. Bu anlamda, varlıklar, özgür dereceleri bakımından, o, sen ve thou şeklinde sıralanır. Bu açıdan, benliğini yok ederek, ben-thou ilişkisini kuranlar en özgür kişilerdir.

Sartre'ın, ontolojik alanda olmasa da, etik alanda değerlendirdiği özgürlük, Marcel gibi, başkasıyla doğrudan ilgilidir. Başkası, bu alanda, kişinin özgürlüğünü belirler. Bu bağlamda, ontoloji alanına tanınan sınırsız özgürlük, etik alana tanınmaz. Bu alanda, başkası, özgürlüğün kullanımını sınırlasa da insanın, seçim özerkliğini değiştirmezken, gerçekleştireceği olasılıkları azaltır. Örneğin, dünyanın olasılıkları, kişinin bedensel yetersizlikleri, doğanın nedensel düzeni ve başkası, özgürlüğün kullanımını sınırlar. Bu bağlamda başkası, özgürlüğü sınırlamakla kalmaz, insanın, varlık yapısını değiştirerek onu, ontolojik olarak da belirler (Tulkens 2015: 14). Bu nedenle de Sartre'da başkası, Marcel gibi, kişiyi özgürleştirmekten ziyade sınırlar. Bununla birlikte nesneleştirici bir güç olarak kabul edilen bakış, kişileri karşılıklı olarak belirlemeye neden olur. Örneğin, kişi, başkasını köleleştirmeye çalışırken, başkası da kişiyi köleleştirmeye çalışır. Dolayısıyla burada karşılıklı bir belirleme vardır bu ise çatışmaya neden olur. Böylece çatışma, tüm anlam arayışların kaynağında yer alır. Sonuçta her bir kişi, bir başkasını, kendi bakış açısına göre sahiplenir, biçimlendirir ve yapılandırır. Bir anlamda başkası, kişiye kendi bakışından varlık kazandırır. Sartre'ın ifadesiyle, “Başkası için varlığımdan sorumluyum, ama bu varlığın temeli değilim” (Sartre 2014: 446).

Böylece Sartre'da, Marcel'deki gibi, bağlanmadan kaynaklı bir özgürlükten söz edilemez. Hatta bağlanma, onun için özgürlüğün inkârıdır. Başkasına bağlanarak elde edilen özgürlük, kişiyi alıcı kılar. Yani özgürlük, başkasından alınan bir şey haline gelir. Bağlanma, kişiyi, zorunlu olarak belirler. Hâlbuki Sartre'a göre, insan ya tamamen belirlenmiştir ya da tamamen özgürdür. Belirlenmeyi, kabul etmediği için, onun için özgürlük, bilinç özgürlüğüdür. Eğer bilinç, dışarıdan motive edilirse saf bir dışsallık haline gelir ve bilinç olmaktan çıkar. Bu nedenle, Sartre, özgürlük ile bağlanmayı, uyumsuz görerek, tamamen bağımsız olmak için alıcı olmayı dışlar. Marcel'de olduğu gibi, başkasına bağlanarak *olmaya* çalışmak, *olmadan* belirlenmek

demektir, bu da insanı, bilinçsiz bir şeye indirger. Özgürlüğün, belirlenmemişliği ve alıcı olmayan karakteri, kişiler arasında gerçek bir karşılıklılık sağlar. Sartre alıcılığı, özgürlükle bağdaştıramadığından, başka birine karşı duyarlılığı (receptivity), özgürlüğün bozulması olarak görür. Ayrıca başkasına karşı duyarlı olmamak, kişilerarası ilişkiyi çatışmaya dönüştürür. Böylece ilişki, ya tahakküm-boyun eğme, sadizm-mazoşizm ya da bağımsızlık-bağımlılık olarak ortaya çıkar. Nasıl ki, başkasına bağlanma, özgürlükle bağdaşmazsa, Tanrı'ya bağlanma da özgürlükle bağdaşmaz. "Özgürlük, başkasının sonlu bakışının açıklığına indirgenirse o zaman Tanrı'nın sonsuz bakışına açıklık, özgürlüğü yıkar" (Marsh 2018: 221-223).

Buradaki temel soru, özgürlüğün alıcılığıyla ilgilidir. Marcel, Sartre'ı, özgürlüğü, alıcı olmakla, uyumsuz gördüğü için eleştirir. Çünkü Sartre, alıcılığı, bir mum parçasına basılan, bir mühür gibi kabul eder. Ancak alıcılık, böyle düşünüldüğünde, onu sadece pasif bir duyarlılığa indirger. Hâlbuki gerçek alıcılık, etkinliktir, ruhun tamamen kendiliğinden yapıcı bir hareketidir. Örneğin, misafirperver olan bir ev sahibi, sıcak, samimi bir atmosfer yaratarak kişinin, kendini evinde hissetmesini sağlar. Bu anlamda *almayı/alıcı olmayı/kabul etmeyi*, pasif olarak almak ya da katlanmak olarak görmez. Burada, etkinlik ve edilgenlik arasındaki ayrım ortadan kalkar. Gerçek alıcılık, yaratıcıdır. Kişinin, kendini bir başkasına açması ve başkasının varlığını, bir armağan olarak görmesidir. Bir insan, alıcı olmayı seçtiğinde, faydalanabilir (disponibilite) olur. Faydalanabilirlik, başkasına -doğa, sanat, insan, Tanrı- en derin ve en eşsiz olana açık olmaktır. Dolayısıyla iletişim kurulan faydalanabilir kişi, sürekli olarak böyle bir ilişkinin olasılığına açık olan kişidir. Ancak başkasına açıklık, teslimiyet değildir, böyle görmek zorlamayı ve başvuru karıştırmaktır. İnsan, kendini, başkasının eline, bir köle gibi teslim etmez. Aksine başkasının gözünden, kendinde ve durumunda, başka türlü görmeyeceği olasılıkları görür. Başkası, kişiye, bu olasılıkları ifade etmesi ve seçmesinde yardımcı olur. Marcel'in aksine Sartre da, başkasına açıklık değil, özgürlük, kişinin olasılıklarının farkına varmasını sağlar. Bu farkındalık, kişiye, seçim yapma ve bu seçimden vazgeçme imkânı verir. Örneğin, bir doktor olmayı seçebilir; ancak bu seçimi reddederek sosyal hizmet uzmanı, öğretmen, serseri olma olasılığının her zaman farkındadır. Sartre'a göre, Tanrı ile özgürlük bağdaşmaz. İnsanın, Tanrı'yla uyumlu bir şekilde var olması için insanın, pasif, tamamen olduğu

şeyle tanımlanmış, kimliğiyle özdeşleşmiş ve bir öze bağlı olması demektir (Marsh 2018: 221-223).

Ontolojik boyuttaki özgürlüğün, insanın varlık yapısı olarak görülmesi, bu özgürlüğün, radikal ya da sınırsız görülmesinde herhangi bir güçlük yoktur. Ne var ki, ontoloji ile etik alandaki özgürlüğün birbirinden ayrılmaması, özgürlüğün, bütün boyutlarıyla sınırsız olduğu izlenimi yaratır, ancak bu, bütünüyle gerçeği yansıtmaz. Özgürlük, ait olduğu boyut içinde ele alındığında, bu yanlış izlenim de ortadan kalkar. Sartre, ontolojik boyuttaki özgürlükle, varoluşu, özden önceye koyma imkânı bulur. Bu sayede, insan, verili herhangi bir özden ya da belirlenimden kurtulur ve kendi özünü oluşturma imkânı elde eder. Buradan Sartre, belirlenmezliği sağlamak için, özgürlüğe herhangi bir sınır koymaz. Buna karşın, bu özgürlüğün, sınırları olmadığı anlamına gelmez. Ancak kişinin kendisi özgürlüğü sınırlar (Sartre 2014: 628). Böylece bu sınırların, mutlak ve dışsal olmadığı, kişinin belirlediği amaçlar ve bu amaçları gerçekleştirmek için sahip olduğu olasılıkları görme biçimi, onları, sınır olarak belirler. Tüm bunlar, insanın özgürlüğünü sınırlar görünse de, bu sınırları, önceden oluşturan, bizatihi insanın kendi özgürlüğü olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. İnsanın, yaşamda belirlediği amaçlar, özgürlüğü sınırlayabilir; ancak bundan özgürlük sınırlıdır sonucu çıkmaz. Bu bağlamda Sartre, insanın kendini yapan olarak görmesi gerekirken, daha ziyade, içinde bulunduğu dünyanın fizik koşulları, toplumun fiziksel ve kültürel yapısı, kişinin kalıtım özellikleri ve psikolojik yapısı tarafından, yapılan olarak görmesi özgürlüğü sınırlar.

Bu bağlamda Sartre, başkasının bakışını, kişiyi sınırlandıran bir fenomen olarak belirler. Başkası, kişiyi, sahip olduğu değerlere göre değerlendirerek, onu biçimlendirir. Ancak daha öncede belirttiğimiz gibi, bakış, kişi izin verirse özgürlüğü sınırladığını fark ederse sınır olmaktan çıkabilir. Çünkü bakış, herhangi bir duyguya göre yorumlayan, kişinin kendisidir. Örneğin kişi, bakış, gurur veya utanç olarak yorumlamadığında, başkası, kişinin özgürlüğünü sınırlamaz. Varsayalım ki biri, yaşlı birine, alış verişi poşetini taşımak için yardım eder, şayet kişi, bu eyleminden gurur duymak yerine, bunu orijinal seçimine uygun davranmak olarak, yani iyi olarak yorumlarsa özgürlük sınırlanmaz (Daigneault 2000: 67). Sonuç olarak Sartre'ın, başkasının özgürlüğünü tanımaz, ancak bu, onda bir eksikliklerdir. Çünkü başkası, kişinin, kendi özgürlüğünün tanınması için de gereklidir. Kişi, başkalarıyla birlikte

aynı sosyal düzende yaşadığına göre, özgürlük karşılıklı tanımayı gerektirir. Tüm insanlar eşittir ve bu nedenle hepsi aynı özgürlüğü hak eder. Şayet Sartre'ın iddia ettiği gibi, her bir kişi özgürse ve başkasının özgürlüğünü tanımazsa hatta başkasını köleleştirmek isterse bu durum anarşiye yol açmaz mı? Sartre da bu gerçeği görmüş olacak ki, bu konudaki fikirlerini değiştirir. Herkes birbirinin özgürlüğünü tanımak ve saygı duymak zorundadır. Başkasının özgürlüğünü tanımayanlar, kişinin gerçekliğine karşı gelerek kötü niyete düşerler. Sartre'ın, özgürlükle ilgili önerdiği tüm projeden vazgeçmemek için başkasının özgürlüğüne saygı duymak zorundadır. Ahlaki olarak doğru olmak için, özgürlüğü, en yüksek değer olarak kabul etmek gerekir. Değerler ve eylemler özgürlük olmadan anlamsızdır. Ancak her bir insan özgür olduğunda ahlaki bir duruma geçilir. Özgürlüğe saygı duyulması gerektiği 18. yüzyılda, Rousseau'nun Sosyal Sözleşmesi, Fransız Devrimi, Amerikan Anayasası vb birlikte ortaya çıkar. Ancak henüz hem özgürlüğe hem de başkasının özgürlüğüne gerektiği gibi değer verilmediği için, hala karışıklıkları önlemek için kurallara ve düzenlemelere ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir (Daigneault 2000: 63).

Burada, asıl bilinmesi gereken şey, Marcel'in özgürlük anlayışının, Tanrı'nın varlığıyla uyumlu olup olmadığıdır. Marcel için, "Tanrı, nesnel bir neden değildir" (Marsh 2018: 232). Çünkü nedensellik, sadece fiziksel varlıklar arasında varsayılan bir ilişkidir. Tanrı, her şeyi önceden belirleyen ilk neden olarak kabul edildiğinde, Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişki, sebep-sonuç ilişkisi olur. Marcel'e göre, "özgürlük kayrayla bağlantılı olarak belirlenen razı oluş ya da reddedıştır. Dikkat edilmesi gereken şey, kayra ve özgürlüğün, nedensellik diline aktarılamadığını bilmektir" (Marcel 1955: 93). Nedensel ilişki, zorunlu olarak varlıkları, Tanrı'ya bağlar böylece özgürlükten söz edilemez. Bu nedenle de Marcel, yaratıcı ile yarattıkları arasındaki ilişkiyi, nedensellik ile değil, bir armağan sunma olarak görür (Anderson 2010: 19-20). Özgürlük, yaratıcının, insanlara bahsettiği bir iyiliktir. Kayra, Tanrı'nın insana iyilik etmesidir. Dolayısıyla, Tanrı ile özgürlük arasında bir uyumsuzluk görmez. Gerçekte, insanın özgürlüğü, hazır olmakla, başkasına açık ve alıcı olmakla ilgilidir. Bu da gösterir ki, Tanrı, nesnel neden değil, ancak içsel olarak deneyimlenen Mutlak Thou'dur. Diyebiliriz ki Tanrı, nesnel neden olarak görüldüğünde ne varoluşa ne de özgürlüğe yer kalır. Bu gerçekten hareketle Marcel Tanrı, başlangıçta yer alan nesnel neden olarak görmek yerine, ulaşılması gereken bir

hedef olarak görür, böylece hem varoluşa hem de özgürlüğe yer açar. Öte yandan Marcel’de hem başkası hem de Tanrı, özgürlük için gerekli varlıklardır. Marsh’ın belirttiği gibi “eğer başkası, sonlu alanda, özbilgi için gerekliyse o zaman *Mutlak Başkası*, en derin özbiliş için gereklidir.” Tanrı, insan özgürlüğünü dışarıdan hareket ettiren bir neden değildir. Aksine onun özgürlüğüne hitap eden kişidir (2018: 228-232). Başka bir deyişle Tanrı, mekanik bir neden değil, bizzat içsel olarak yaşanabilecek dinamik bir nedendir. Sartre, her ne kadar özgürlüğü Tanrı’nın varlığıyla bağdaştıramazsa da Marcel, bağdaştırır. Marcel’in, Sartre’ın aksine, sınırsız bir özgürlüğü benimsediği söylenemez. O, her şeyden önce özgürlüğü, Tanrı’nın inayetine bağlar. Özgürlük ancak sadakatle bir arada bulunur.

Bilindiği gibi teizm ve ateizm arasındaki tartışmada, en temel soru, ‘özgürlüğün doğası nedir?’ sorusudur. Özgürlük, tamamen öznel, bağımsız ve kendi üzerine kapalı olarak ‘ya -ya da’ şeklinde tasarlanırsa, o zaman insanın, hem kendiyi hem de Tanrı’yla arasında temel bir zıtlık söz konusu olur. Buna karşın, özgürlük, hem bağımsız hem de bağımlı, hem aktif hem de alıcı, hem kişisel olarak sorumlu hem de başkasına açıklık olarak ‘hem-hem de’ şeklinde tasarlanırsa, o zaman zıtlık değil, daha ziyade verimli bir etkileşim söz konusu olur (Marsh 2018: 232). Özgürlüğün bu şekilde anlaşılması, kişileri, birbirine karşı hoşgörülü kılabilir.

Sartre, değişen durumlara göre fikirlerini değiştirmekten çekinmez. Bu bağlamda, *Varlık ve Hiçlik*’te başkasını, ben’in özgürlüğünü tehdit eden varlık olarak görürken, *Etik Üzerine Defterler*’de başkasının özgürlüğünü tanımanın yolunu arar (Welten 2015: 7). Bu amaçla, cömertlik kavramından yararlanır. Özgürlüğe yol açacak bir değer sıralamasında, cömertliği, en tepeye koyar (Sartre 1992b: 9). Her ne kadar cömertliğin doğasında, somut bir şeyi verme esas olsa da, verilen şey bir tüketim nesnesi olan hediye değildir. Burada hediye edilen şey, başkasının ve özgürlüğün karşılıklı tanınmasıdır. Böylece *Varlık ve Hiçlik*’te, kişiyi özgürlüğünden mahrum bırakan başkası, *Defterler*’de, özgürlüğün tanınmasını sağlar. Hediye, artık başkasını, cehennem olarak değil, kardeşimiz ve benliğimizin eşiti olarak kabul etmeyi gerektirir. Çünkü bu sayede, kişinin hedeflerini paylaşır. Bu anlamda hediye, başkasının rolünü değiştirir. Başkası, artık özgürlüğü kontrol etmez. Karşılıklılık yaratarak özgürleştirir (Welten 2015: 9-10). Bununla Sartre’ın, otantikliğe, sosyal bir boyut eklediği söylenebilir. Otantik insanlar, sadece kendileri için bir dünya

yaratmazlar, aynı zamanda, başkalarının özgürlüklerini cömert bir biçimde isterler. Sartre, bunu ‘*otantik sevgi*’, olarak adlandırır. Otantik sevgi, başkasına amaç olarak davranmak ve onların, özgürce seçtikleri projeleri, başarıya ulaştırmak için onlara yardım etmektir. Artık insanlar arasındaki tek olası ilişki, özne-nesne ilişkisi değildir. Tam tersine, herkesin birbirini özne olarak tanıdığı, ilişkinin, öznelerarasılığa dönüştüğü ve çatışmanın ortadan kalktığı bir ilişkidir (Anderson 2002: 141). Örneğin, Sartre, antisemitizmi, sadece Yahudilere karşı değil aynı zamanda tüm insanlara karşı yapılan bir seçim olduğunu belirtir (Sartre 1998: 14). Otantiklik, başkasının özgürlüğüne saygı duymayı gerektirir. Başka bir ifadeyle, başkasının özgürlüğüne saygı duymamak, kişinin de dâhil olduğu özgürlüğe bir bütün olarak saygı duymamaktır. Bu da kötü niyetle davranmak demektir. Tutarlılık iddia eden herkes, başkasının özgürlüğüne saygı gösterir. Diyebiliriz ki Sartre, ilk dönem eseri olan *Varlık ve Hiçlik*’te betimlediği, başkasının olumsuz imajını, *Etik Üzerine Defterler*’de, onun özgürlüğünü tanıyarak değiştirir.

Diyebiliriz ki Sartre, varoluşa ve özgürlüğe yer açmak için Tanrı’yı ortadan kaldırırken, Marcel için varoluş ve özgürlük, Tanrı’yla gerçekleşir. Her iki filozofun özgürlük betimlemeleri, ulaştıkları sonuçları makul kılar. Sartre’ın, özgürlüğe yer açmak için Tanrı’yı ortadan kaldırması daha anlaşılırdır. Ancak Marcel’in, Tanrı’yı, nesnel bir neden olarak görmemesi, ulaşılması gereken bir hedef olarak görmesi, özgürlük için yeni bir imkân olarak görülebilir. Tanrı’nın var olduğu bir düzende, onun özgürlük fikri, yeni bir alternatif olarak değerlendirilebilir.

3.5. İnsanlar Arası İlişkileri Çözümleme Tarzları Bakımından

Varoluşçu felsefe, günün meselelerini ele almasının yanı sıra, ilk defa başkası ve başkası ile ilişkiyi ele alması ile ön plana çıkan bir felsefedir. Felsefi düşünce, insanla, doğrudan ya da dolaylı ilgili olan pek çok meseleyi tartışsa da, başkası meselesi bu denli tartışılmaz. Klasik felsefe, başkası meselesini, anlaşılmaz bir şekilde görmezden gelir. Örneğin, bilgi, dış dünya, ben, ruh ile beden, madde, tin, Tanrı, öte dünya gibi pek çok konuyu tartışır ancak başkası ile ilişkiyi, hiçbir zaman bunlarla aynı düzeyde tartışmaz (Mounier 1986: 136). Bu bağlamda, başkası temasının, varoluşçu felsefede gerçek anlamda tartışıldığı görülür. Başkası ve

başkasıyla ilişkiyi, insan sorununun anlaşılmasında, önemli gören Sartre ve Marcel, bu temayı merkeze alarak tartıştıkları görülür.

Her iki filozofta, nesneleşme ve yabancılaşmanın temelinde, başkası ve başkasıyla ilişki problemi, önemli bir yer tutar. Bu bağlamda, nesneleşmeye ve yabancılaşmaya neden olduğu düşünülen, başkasıyla ilişkiyi, bilgidен bilgiye bir ilişki olmaktan çıkardıkları görülür. Başkası, bilginin konusu yapıldığında, kaçınılmaz olarak nesneleşir. Bu amaçla da Sartre, realistlerin aksine, başkasıyla ilişkiyi, varlıktan varlığa ilişki olarak belirler. Böylece başkası, bilginin konusu olmaktan çıkar ve epistemolojik alan yerine ontolojik alanda tartışılır (Sartre 2014: 293-294). Başkası ve başkasıyla ilişkinin, ontolojik alanda tartışılması, onu nesne olmaktan kurtarır. Bu bağlamda, başkası, ontolojik olarak ben *olmayan* ben olarak betimlenir ve olumsuzlama, başkasının kurucu yapısı olur. Böylece başkası, ben'den bağımsız ve ben'in eştіi olan bilinçli bir varlık olur. Dolayısıyla başkası, bir *pour-soi* olarak ortaya çıkar (Sartre 2014: 301-343-344). Marcel de, tıpkı Sartre gibi, başkası ve başkasıyla ilişkiyi, problem alanında değil, gizem alanında tartışarak, bilginin konusu olmaktan çıkarır ve varlık alanına taşır. Problem alanı, bilimsel tekniklerle çözülmesi gereken ve bilgisi edinilecek alandır. Ancak gizem alanı, herhangi bir teknikle bilinemediği için, bu alanın bilgisi edinilemez. Nitekim Marcel'e göre varlık, problem alanının ötesinde belirmektedir: O, problematik ötesidir. Böylece varlığın, bilgiye nazaran önceliği ve üstünlüğü belirtilir (Marcel 2001: 60).

Bu bağlamda, her iki filozof, *cogito*'yu, başkasının varoluşuna yer vermeyen, dolayısıyla kişiyi yabancılaştıran, bir düşünce olarak eleştirirler. Bu nedenle de Sartre, düşünen-bilinç yerine, *düşünme-öncesi bilinç* varsayımı ile başkasına yer açar (Copleston 2010: 10). Marcel'de tıpkı Sartre gibi, *cogito*'yu, bilgi temelli bir düşünüş olarak, ben'in yalnızlığı düşüncesini içerdiği ve başkalarına yer vermediği için kuşatıcı bulmaz. Bu nedenle de, varoluşu *başka bir insana seslenmek* olarak belirler, böylece başkasına yer açar. Varoluş, ancak kişinin çağrısına karşılık verebilecek başkası ile anlam kazanır (Uygur 2006: 64-65). Böylece bu filozoflar, ne idealizmin ne de realizmin, ben ile başkası arasındaki ilişkiye dair anlaşılabilir bir açıklama getirirler.

Realizm ve idealizmin aksine, kişi, varlığının bütün yapılarını kavramak için başkasına ihtiyaç duyar. Bu bağlamda, kendi-için varlık, farklı bilinç kipliklerini görebilmek için başkası gerekli bir varlıktır (Sartre 2014: 291-292). Başkası, ben'e, tek başına asla fark edemeyeceği, bilincinin farklı yönlerini gösterir. Yani ben, nesne varlığını ancak başkasının bakışıyla fark edebilir. Ancak bu bakış sıradan bir bakış değildir. Sıradan olmadığı ise utanç duygusuyla temsil ediliyor olması gösterir. Nitekim ilk insan olan Âdem'de görülen utanç, yine başkası karşısında ortaya çıkar ve kişinin kendini görmesini sağlar. Başkası, bu bağlamda, ben'i kendinden haberdar kılan bir işleve sahip olduğu görülür. Fakat bakış, aynı zamanda ben'i belirleyen ve nesne olarak kuran bir özelliğe de sahiptir. Ben'in, kendini, nesne olarak görebilmesi ancak kendi dışına çıkması ve kendine başkasının baktığı gibi bakması gerekir. Ancak kendini, kendinden ayırması imkânsız olduğundan bunu yapamaz. Böylece bakış, kişiyi nesneleştirir, aynılaştırıp, kolektifleştirerek, biricikliğini ve öznelliğini yok eder. Marcel ise başkasını, kişinin, varoluşunu gerçekleştirmesi için gerekli görür. Marcel de, Sartre gibi kişilerarası ilişkiyi, ben'ler arası ilişki, yani varlıktan varlığa bir ilişki olarak görür, Ben'lerin karşılıklı olarak birbirlerine seslenişlerinin altında, onaylanma ve beğenilme isteği ve ihtiyacı vardır. Dolayısıyla bu istek ve ihtiyaç, ancak, başkasıyla ilişki kurularak gerçekleşir. Bu anlamda, anlamını belirleyen, başkasıdır. İnsan, anlamı, ancak başkasına 'seslenerek' bulabilir. Bu yönüde kişi, kendinden tamamen farklı ve yabancı olan bir varlıkla, bağ kurmadıkça ne kendini ne de başkasını bilip kavrar. Böylece Sartre ve Marcel'in, başkası kavramından farklı şeyler anladıkları görülür. Dolayısıyla da başkası, kişinin kendini tanıması için gerekli görülse de, nesneleşme ve yabancılaşmaya neden olduğu da bir gerçektir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Sartre'da başkası, bilinçli olan her bir varlıktır. Ancak Marcel'de, başkası, o ve sen'dir; o, nesne kategorisinde değerlendirildiği için, bilinçli olarak kabul edilmezken, sen, bilinçli olan ve gerçek anlamda başkası olarak kabul edilir. Dolayısıyla her iki filozofta, başkası, farklı varlıkları gösterir. Öyle anlaşıyor ki, Marcel, öznelarası ilişkinin, her bir öznesini, ben'in varoluşu için aynı önemde görmez. Bu anlamda o, anlamlı bir varlık değildir. Nedeni ise o, she/he/it gibi farklı zamirlerle gösterilir. İlk bakışta, bu zamirlerin, birbirinden farklı varlıkları gösterdiği izlenimi yaratsa da gerçekte, bunlar, sadece o

olarak gösterilen insana işaret eder. Ancak bu zamirler, o'nun hem insan hem de nesne olabileceğini gösterir. Bununla o, insani özelliklere sahip olmadığını gösterir. Marcel, bu insanı, bilginin nesnesi olarak görüp, belli işlevleri olan bir bilgi koleksiyonuna indirger (Dagasen 2013: 75-76; Uygur 2006: 71). Böylece o, seslenilecek ve bağlanılacak bir varlık olamaz. Buna karşın, thou, sen'den farklı olarak, somut ve kişisel bir varlıktır. Thou'nun, ben ile ilişkisi, hem varoluşsal bir ilişkidir hem de ben'in kendini tanıması için gereklidir. Thou'yu, o'dan farklı kılan şey, ben için hazır ve açık olması ve böylece seslenilecek bir varlık olmasıdır.

Başkası kavramından ne anlaşılması gerektiği belirtildiğine göre, başkasıyla ilişkinin, hangi temellere dayandıkları açıklanabilir. Bu bağlamda, her iki filozof için, beden, başkası ile ilişkinin kurulmasında temeldir. Sartre'da beden, bilinçtir, bilince sonradan eklenen ayrı bir töz değildir (Sartre 2014: 380-384). Bu filozoflara göre kişi, bedenle, somutlaşır ve dünyada bulunur. Kişi, bedenli varoluş ile hem kendi bedenine hem içinde yaşadığı dünyaya hem de başkalarına bağlanır (Marcel 1949: 10-15). Dolayısıyla ben ve bedenin birliğini vurgularlar. Hatta Marcel, bedenin doğru anlaşılması gerektiğini belirterek, bedeni, belirli bir uyarana özel bir tepki veren, organik bir makine gibi, fizyolojik veya materyalist bir tarzda yorumlanmasını doğru bulmaz. Bu sebeple, ben ve beden birliğini vurgulamak için, *sempatik arabuluculuk* kavramını kullanır. Sempatik arabuluculuk, benlerarası bağı, bedenlerarası bağa dönüştürür (Maher 1973: 22-23; Uygur 2006: 67). Bu nedenle de ilkin benler arası bağ, bedenlerarası bağ olarak görür. Marcel'in bedeni, bu denli önemsemesinin haklı nedenleri olduğu söylenebilir. İlkin ben, dünyada ancak bedenle cisimleşerek, somut bir varlık olmakta ve varoluşa uygun hale gelmekte, ikinci olarak da, başka benlerle ilişki kurmaktadır. Ben, hem başkasına bedeniyle görünür hem başkasını beden aracılığıyla fark eder. Dolayısıyla beden, ben ve başkasının varolma koşuludur. Ancak Sartre da beden, nesne ve yabancılaşmanın kaynağıdır. Kişi, bedenini, başkası için olduğunu anladığı an, yabancı bir nesne gibi duyumsar. Ancak bu duyum, kişinin var ettiği bir biçimden kaynaklanmaz. Kişi, var ettiği biçimiyle, bedenden rahatsız olmaz, başkasının, biçimlendirdiği bedenden rahatsız olur. Ancak başkasının var ettiği bu biçimi, ben'in, hem kendi başına görmesi mümkün değildir hem de başkasının bu görme biçimini değiştiremez. Bu görme biçimi, kişiye, kendini bir nesne ya da kendinde-varlık gibi duyumsatarak,

onu rahatsız eder. Ben, başkasının tasarısı olan bu biçimi değiştirememesi, bu durumu dayanılmaz bulmasına ve ortadan kaldırmayı, görünmez olmayı istemesine neden olur. Bu bağlamda, kişinin yok etmek istediği, kendisinin gördüğü beden değil, başkasının yabancılaştırdığı bedendir. Başkasının var ettiği bedenin gerçek olmadığı düşünülmemelidir, kişi, kendi bedenine atfettiği gerçekliği ona da atfeder (Sartre 2014: 435-436). Marcel de Sartre gibi, beden, yabancılaşmaya neden olduğu durumları, kabul etmekle birlikte, bu yabancılaşmayı aşmak için bir çözüm önerir. Buna göre kişi, bedene, sadece birincil refleksiyon ile yaklaşırsa, ben ile bedeni birbirinden ayırır ve bedeni bir nesne gibi konumlandırır ki bu, ben'i, bedene yabancılaştırır. O halde ikincil refleksiyon, birincil refleksiyonun ayırdığı bu tözleri, tekrar biraraya getirerek, bir ve aynı töz haline getirirse, beden, nesneleştirilmez, böylece yabancılaşma, ortadan kaldırılır. Başka bir ifadeyle, birincil refleksiyon, bedene, soyut ve nesnel bir bilgiye yönelir gibi, bilimsel bir araştırma nesnesi muamelesi yaparak, ben ve beden bağına koparır ve bedeni, ben'e yabancı bir nesne gibi kurgularken, ikincil refleksiyon, bu bağı, tekrar kurarak, onu gizem alanında değerlendirerek, yabancı nesne algısını değiştirir. Marcel'in bu önerisi, kabul etmek gerekir ki başkasının görme biçimini değiştirebileceği varsayılsa bile, kişinin, bu görme biçimini, görüp göremeyeceği belirsizdir. Nedenine gelince, başkasıyla ilişki, Marcel'in varsaydığı gibi, sevgi, açıklık üzerine değil, birbirine yabancı ve uzak olan iki ben arasında kurulmuşsa bunu yapması zordur. Marcel'de beden, sadece ben ile değil, aynı zamanda başka benlerle ilişki kurmanın da zemini. İkincil refleksiyonda bireyin varlığı, nasıl ki beden ve ruh bakımından bütün olarak anlaşılması gerekirse, aynı şekilde, başkasının varlığı da beden ve ruh bütünlüğü olarak anlaşılması gerekir. Bu refleksiyonun, ben ile beden arasında kurduğu ilişki, bağlılık ve duyguya yol açar. Bu bağlılık ve duygu, sadece kişinin kendi bedenine değil, başka benlere karşı da oluşur. Dolayısıyla, bu refleksiyon, ben ve başkası arasında karşılıklılık yaratarak her ikisine de sorumluluk verir (Katsina 2009: 46-47).

Her iki filozofun, başkası olarak belirledikleri varlıkların farklı olması, başkasıyla kurulan ilişkiyi de farklılaştırır. Marcel, başkasıyla ilişkiyi, ben-sen gibi iki özne arasındaki ilişki olarak tasarlar, Sartre, özne-nesne olarak tasarlar. Nedenine gelince, Sartre'a göre, ben'in deneyimleri, başkasını, somut ve bilinebilir bir nesne gibi, duygularını, fikirlerini, istemlerini ve karakterini hedef alarak

oluşturur. Bu durumda ben, başkası için özne değil, nesne olur. Ancak bu nesneleştirmenin, karşılıklı olduğu görülür. Dolayısıyla, başkası, ben'i nesneye indirgeyerek, özne kalmayı korurken, ben de başkasını nesneleştirerek özne kalmayı korur (Sartre 2014: 297). Ancak Sartre, başkasıyla ilişkiyi, sadece özne-nesne ilişkisi olarak değil, nesne-başkası ile özne-başkası olarak iki ayrı anlamda da tasarlar (Sartre 2014: 370). Daha öncede belirttiğimiz gibi Sartre'a göre, başkasını bilmek, onu nesneleştirir, çünkü kişi ancak nesnelere dair bilgiye sahip olabilir. Başkasını, bilginin nesnesi gibi görmek, onu nesne-başkası olarak tanımlamaktır. Ancak Sartre, başkasını, özne-başkası olarak, bir nesneyi bildiği gibi, bilmeyi olanaklı görmez. Ben ile başkası, bakış yoluyla karşılıklı olarak birbirlerini nesneleştirirler. Başkasının, özne olarak varolması, ancak ben'in, başkası için nesne olarak açığa çıkmasına bağlıdır. Çünkü başkası, özne-ben için, nasıl muhtemel bir nesneyse aynı şekilde ben de kendini ancak başka bir özne için muhtemel bir nesne olarak görür. Sartre'a göre öznenin, bir başkasını, özne olarak görme imkânı yoktur (Sartre 2014: 330). Böylece başkasının, nesneleşmesinin, önüne geçilemez. Marcel'de, başkasıyla ilişki, Sartre'ın aksine, özne-özne ilişkisi olduğu görülür. Ancak bütün varlık kategorileri arasındaki ilişki, bu şekilde değildir. O olarak kabul edilen varlığın, nesne kategorisinde yer alması, kişileri birbirinden ayırarak uzaklaştırır, böylece ilişkiyi, özne-nesne ilişkisine dönüştürür (Dagasen 2013: 76). Bu noktada, Sartre ile Marcel'in, başkasını, bilginin nesnesi olarak görmeleri, onu, nesne kategorisinde değerlendirmelerine neden olur. Bu anlamda Sartre, başkasını, özne-nesne ilişkisinde, nesne olarak değerlendirirken Marcel, o varlığını, nesne olarak değerlendirir. Fakat Marcel için, ben-o ilişkisinin aksine ben-thou ilişkisi, özne-nesne ilişkisi değil, iki özne arasında, samimi bir birliği ifade ettiğinden, özne-özne ilişkisidir. Böylece sen, kişisel olmayan, her türlü nesnel karakterizasyonu aşar. Marcel'de sen, bir thou olduğu sürece, nesne olmaktan kurtulur. Bu sebeple, thou, kişinin çağrısına cevap vermekten ziyade, davet edilebilen bir varlık olarak görülür. Bu daveti anlamlı kılan şey, thou'nun, sahip olduğu sevgi ile başkasına açık ve hazır olmasıdır (Dagasen 2013: 75).

Başkasıyla ilişki, yukarıda belirttiğimiz gibi, farklı gerekçelere dayandırılarak, özne-nesne ve özne-özne şeklinde kurulması, ilişkinin bileşenlerini farklı değerlerde görmeye neden olur. Bu anlamda, iki filozof arasında, çok kesin bir

uyuşmazlığın olduğu gör÷lür. Sartre, başkasını -bilinçli bir özne olarak- ben için bir tehdit olarak görürken, Marcel, ben-sen arasında bir dayanışma görür. Sartre'da başkası, kişinin özgürlüğünü, kendine tabi kılmaya çalışan, bir tehdittir. Tabi kılma çabası, ilişkiyi, zorunlu olarak, çatışmaya dönüştürür. Çünkü hiçbir bilinç, özgürlüğünü, gönül rızası ile başkasına tabi olmasına, boyun eğmez (Sartre 2014: 446). Sartre, bu çatışmayı, bakış fenomeniyle temellendirerek, çarpıcı bir biçimde gösterir. Öyle ki, bakışı, ben'in özgürlüğünü ortadan kaldıran bir cehennem olarak gösterir (Sartre 2007: 62). Sartre'ın aksine, Marcel, kişilerarası ilişkiyi, ben'ler arası ilişki olarak temellendirip, sen'in, ben'le içten bir bağla, bağlılıkla eriştiği bir varoluş olarak görür. Öyle ki, sen, ben'in, varoluşunun dayanağı olur. Bu ilişkide, ben, başkası için sen olurken, başkası da, bir ben için sen olur. Bu varoluş, karşılıklılık deneyimini içerir ve ben, başkasının deneyimine katılarak, birlikte varlık deneyimi yaşar (Weldon 1997: 28-29). Birlikte varoluş deneyimi ise tecrit edilmiş bir deneyimden ziyade, sevilen varlıkların deneyimidir. Onlar, bir sen olarak, hem sevgiyi, umudu ve inancı paylaşan kişilerdir hem de *ben*'i değerli bir varoluş olarak ortaya koyacak olan varlıklardır. Bu varoluş, ne bir nesne, ne rastgele bir insan, ne düşünce, ne tasarı, ne de bir sahip olmadır. Bu düzeyde, artık özne-nesne ayırımı ortadan kalkar. Başlangıçta, bir o, olarak gör÷len başkası, kurulan içten samimi ilişkiler neticesinde, aralarında sevgi bağı kurulur ve bu bağ, ilişkiyi özne-özne ilişkisine dönüştürür. Ben, bencilliğinin dışına çıkmakla, kendini açmakla, sen'le iletişim kurar. Böylece kurulan duygu bağı ile ilişkiye hazır hale gelirler. *Hazırda bulunurluk*, kişileri, birbirlerinin çağrısına cevap verebilir hale getirerek, katılımı sağlar (Marcel 1950: 151). Ancak bunun için de, uygun bir zihniyette olmak gerekir. Buna göre kişi, varlığının, öznelerarası yapısını deneyimlemek ve kabul etmek için uygun bir zihniyette olması gerekir. Başka bir ifadeyle, kendinde-saplantılı olmayan bir zihniyette olması ve bütün olanaklarını başkasına açarak, hazır bulunması gerekir. Böylece ben, başkasının özgürlüğünü ve sübjektif yaşamını tanıyarak, hem kendini hem de başkasını nesneden ayırabilir (Magill 1992: 112).

Sartre'ın, başkası ile ilgili analizleri, başkasını, kişiyi nesneleştiren ve yabancılaştıran bir tehdit olarak gösterir. Bu analizlere katılmakla birlikte, felsefesinin genelinden elde ettiğimiz bir kanı ile başkasını farklı bir şekilde yorumlamanın da imkânını gördük. Buna göre başkası, Sartre gibi, bir tehdit olarak

değil de kişide eksik olanı tamamlayan varlık olarak yorumlanabilir. Böylesi bir yorumun imkânı, aşk ilişkisinde bulunduğunu söyleyebiliriz. İki ben arasındaki aşk ilişkisinde, öznelere birbirine yaklaştıran ya da bağlayan şey, her bir ben’de bulunan eksikliktir. Aşk ilişkisi, temelde bu ilişkideki kişilerin benzerliğine değil farklılığına dayanır. Buna göre kişinin, kendinden farklı olana hatta kendinde olmayana ya da kendine tamamen aykırı olana yönelmesinin ve değerli görmesinin altında, kendinde eksik olanı onda görmesi ve tamlama isteği vardır. Bu bağlamda, kişinin tamlama isteğini, sadece aşk ilişkisiyle sınırladığımız izlenimi yaratmamak adına, bu ilişki temel alınarak, insanlar arasındaki bütün ilişkilerde, bu isteğin uygulanabilir olduğu söylenebilir. Sartre’ın da belirttiği gibi, başkası, kişinin kendini tanıması için bir zorunluluk ise yapılması gereken şey, başkası ile ilişkiyi, bir iktidar ya da tahakküm mücadelesi olmaktan çıkarıp kişinin, tamlama isteğine yardımcı olan bir ilişkiye dönüştürmektir. Bu bakış açısı, başkasını, kişiye, olanaklarını gösteren, tamlama isteğini gerçekleştirmede ona yardımcı olan, gerekli ve değerli bir varlık olarak görmeyi sağlayabilir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Sartre’ın, insan sorunu bağlamında dikkat çektiği en önemli şey, nesneleşme ve yabancılaşma sorunudur. Sartre’ın çözümlemelerinde gördük ki, nesneleşme ve yabancılaşmaya neden olan şey, başkasıdır. Bu bağlamda, başkasını temsil eden bakış, en önemli nesneleştirici ve yabancılaştırıcı güçtür. Burada başkasının, kişi için sorunsallaştığı görülür. Başkası, kişiyi, nesneleştirerek ele geçirir ve kişi, kendinin bu nesne halini, başkası olmaksızın göremediği için rahatsızdır. Bu nedenle bakışın, nesneleşme gücü ortadan kaldırılırsa, kişi bu rahatsızlıktan kurtulabilir. Buna göre, bakışın, nesneleştirme sorunu, tekrar Sartre’a dönmekle çözülebilir. Bakış, nesneleştirici güç olmakla birlikte, kişiyi, nesneleştirmede olduğu durumlar da vardır. Hatırlayalım Sartre’da, bakışla ortaya çıkan utanç, kişiyi, kendinde-varlık gibi oluşturup nesneleştirir. Ancak bakış, utanç ya da gurur olarak yorumlayan, yine kişinin kendisi olduğu görüldü. Bu gerçek temel alınır, kişi, düşünüm-öncesi bilinç durumunda -verili anlamlardan boşaltılmış bir bilinçle- bakış, ne utanç ne de gurur olarak yorumlar. Çünkü düşünüm-öncesi bilinç, bakış, herhangi bir verili anlamla değerlendirmez. Bilinç seviyesinde bakış, boştur, ancak bakış, düşüncenin nesnesi yapılırsa, içerik ya da anlam kazanır. Öyleyse kişi, düşünüm-öncesi bilinç ile bakışa yöneldiğinde, hem

nesneleşmekten hem de rahatsızlıktan kurtulabilir. Başkası, kendi düşüncesinde ben'i, bir bilgi nesnesi gibi kurmasına karşın, düşünüm-öncesi bilinç, ben'e, bu kurgudan daha fazlası olduğunu gösterir. Benzer şekilde Marcel'in, ben ile o ilişkisi, bilgi temelinde kurulduğunda, o'yu nesneleştirir ve ben-o ilişkisinin, özne-nesne ilişkisine dönüştüğünü gösterir. Ancak ben, ikincil refleksiyonla, başkası ile ilişkinin, olası tek biçiminin özne-nesne ilişkisi olmadığını fark ettiğinde o, bir nesneden fazlası olur. Buna göre, ben ile o arasında, içten denilebilecek ilişkiler kurulduğunda o, artık ben için, bilginin konusu olan bir nesne olmaktan çıkar. Böylece Marcel, o'nun, ben'in gözündeki nesne imajını değiştirmenin bir yolunu gösterir. Marcel, Sartre'ın, kişilerarası ilişkileri tek bir taraftan gördüğü yönünde eleştirir. Sartre'ın, bazı analizlerini ustaca bulmakla beraber, özellikle aşk ilişkisini eleştirir ve bu analizleri başarısız bulur. Hatırlayalım Sartre için aşk, özgür bir öznenin bir başkasına hükmetme yollarından biridir. O'na göre, Sartre için tüm insan ilişkileri, öznenin nesneye ilişkidir. Oysaki özneyi, nesneye indirgemek onu alçaltmak, yabancılaştırmak, köleleştirmektir. Marcel'e göre, Sartre'ın sandığı gibi, başkasını nesneleştirmek, her zaman onun alçaltılması, özgürlüğünün elinden alınmasını gerektirmez. Tam tersine, kişi, başkasının daha fazla özgür olması için, ona yardım edebilir. Başkasının bilincinde olmanın yolu, onu onaylamak, sevmek, arzulamak ve ona saygı duymaktır (bu yüzden onları nesne yapabilir). Sartre'ın aksine, Marcel'e göre sevgi, hükmetme veya özgürlüğü kontrol etme girişimi değildir, fakat birlik olma, katılma girişimidir. Çünkü sevgi, öznelere arasında gerçek bir ilişki yaratır. Marcel, Sartre'ın aksine, öznelerearasılığı ifade etmek için, arkadaşlık, evlatlık, annelik gibi, sevginin tüm biçimlerini dikkate alır. Marcel için sevginin bu biçimleri, ancak ben-sen ilişkisinde, öznelere gerçek birliğinde gerçekleşir. Bu birlik, başkasını, tıpkı ben'in kendi gerçekliğiyle donatılmış bir özne olarak kabul etmeyi gerektirir. Bu, Sartre'ın kesinlikle imkânsız diyebileceği bir ilişki türüdür. Marcel, sevgide, mevcut öznelere arasındaki bağı veya birliği vurgulamak için ben ve sen'in ayırt edilemezliğini vurgular. Bu ilişkide, aynılık ve ötekilik kategorileri aşılar. Sevgide birleşen öznelere, bir ve aynı varlığa karışmalarına karşın, bu birlikte, yok olmazlar. Onlar, kişiler üstü bir birliktelikle birleşirler. Bu birliktelik, her birinin iyiliğini ve bütünlüğünü arttıran bir birliktir. Her bir sevgili, sevilenin yaşamına ve

deneyimine katılmakla zenginleşir. Dolayısıyla birbirlerinin tatminini arzuladıkları için, hiçbiri bu birlikte zarar görmez (Anderson 2010: 14-15).

Başkasıyla ilişki sorununda, fenomenolojik yöntemi kullanan her iki filzof, bu yöntemle elde ettikleri deneyimlerden, farklı sonuçlara ulaşırlar. Marcel'in, sevgi deneyimi, öznedenden-özneye ilişki ve birlikleri mümkün gösterirken, Sartre'ın deneyimi, ilişki ve birlikleri mümkün göstermez. Marcel'e göre, bunun nedeni, Sartre'ın, aşk dâhil, bütün kişilerarası belirleşmeleri, maddi veya fiziksel olarak görmesidir.¹⁶ Sartre'da olduğu gibi aşk, fiziksel bir şey olarak düşünülürse, onları yok etmese de kontrol eder ve değiştirir. Marcel'e göre aşk, ruhsal bir birlik olarak görülürse, bu birlik artık fiziksel olarak tarafları rahatsız etmeyen birlik olur. Anderson'ın, belirttiği gibi, kişinin eşi, onların sevgi bağından dolayı renk değiştirmez, bir gram almaz veya bir kilo kaybetmez. Elbette onların ruhsal birliği, birbirlerinin yaşamlarına katıldığı için, içsel olarak, her birini etkiler. Eşinin, sevinç ve üzüntüleri, anlam ve mutluluk arayışları, kişinin, yaşamının parçası olur. Ama aynı zamanda, sevgi, onu olduğu gibi kabul eder ve onaylar. Sonuç itibarıyla o, kişinin tanıdığı ve sevdiği kişidir (Anderson 2010: 15).

Daha önce de belirttiğimiz üzere, Sartre, *Varlık ve Hiçlik* eserinde, başkasıyla ilişkiyi çatışma, şiddet olarak betimler, ancak *Etik Üzerine Defterler*'de bu ilişkiyi, hediye olarak yeniden düşünür. Bu eserde, Sartre'ın, temel sorularından biri, kendi için varlıkların bir arada var olduğu, başkasının, kişiyi ve dünyasını nesnelere dönüştürmediği ve özgürlüğünden mahrum etmeyi ima etmediği, bir evrende yaşamının mümkün olup olmadığıdır. Bu anlamda Sartre'ın, başkasının özgürlüğünü tanımak için bir yol aradığı söylenebilir. Bir kişinin, başkasının özgürlüğünü almadan, özgür projesini nasıl tanıyıp kabul edeceğini ve destekleyeceğini bulmaya çalışır (Sartre 1992b: xvii). Buna göre, Tanrısız bir evrende, temel değerler olmadan,

¹⁶ İki veya daha fazla varlığın fiziksel birleşmesi, bir kimyasal veya biyolojik tepkimede olduğu gibi, birinin veya her ikisinin fiziksel değişiklik hatta yıkımını içerir. Bir aslan, fiziksel olarak bir kuzuyu yemek suretiyle fiziksel olarak birleştiğinde, kuzu artık yaşayan ayrı bir organizma değil, fakat aslanın parçası olur. Bkz: Thomas C. Anderson (2010). "Atheistic and Christian Existentialism: A Comparison of Sartre and Marcel". (Der. Adrian Mirvish and Adrian van den Hoven). *New Perspectives in Sartre* içinde (15). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

uygun bir etik ile çözmeyi mümkün görür. Burada hediye, başkasının özgürlüğünü tanımak anlamına geldiği görülür (Welten 2015: 6). Hediye, tanımanın karşılıklılığını ifade eder. Sartre'ın aradığı şey, başkasının özgürlüğünü, bir hediye olarak tanımaktır. Ancak hediye temelinde, başkasının, özgürlüğünü tanımanın bir ahlak kurmak için yeterli olmaz. Bu girişimi neden başarısız bulduğu, eserin tamamlanmamış olması nedeniyle tam olarak bilinmez. Ancak *Varlık ve Hiçlik* eserinde, hediyenin/cömertliğin, otantik varoluşun hedeflerinden biri olduğu duygusu olmasına karşın, *Defterler*'de, hediyenin/cömertliğin de baskıcı olabileceği, dolayısıyla kötü inanç sorununa, kesin çözüm olamayacağını kabul eder (Sartre 1992: xvii). Böylece, etik kurma çabasını bir kenara bırakır. Sartre'ın, etik kurma girişimi tamamlanmasa da, başkasının özgürlüğünü tanımak yönünde adım attığı söylenebilir. Hediye/cömertlik temelinde kurgulanan ve başkasının, özgürlüğünü tanımaya imkân veren başkasıyla ilişki, özne-nesne yerine, özne-özne ilişkisine evrilebilir.

Böylece Marcel'in, Sartre'a yönelttiği, yalnızca insan ilişkilerinin olumsuz tarafını kabul ettiğine yönelik, eleştirinin, doğru olmadığı, çünkü Sartre'ın, hiçbir zaman, insanlar arasındaki tüm ilişkileri, bu türden ilişkilerle sınırlamadığı görülür. Hatta Sartre'ın, ölümünden sonra yayınlanan, *Defterler*, *Varlık ve Hiçlik*'te ifade edilen çatışmalı ilişkilerin, olası tek ilişki olmadığını gösterir. Marcel, Sartre'ın, *Varlık ve Hiçlik*'teki, ilişkileri, değişmemiş bireyler arasındaki ilişki olduğunu fark etmez. Bunun yerine, yalnızca dönüştürülmemiş bireyleri, başkalarını, saf dışı bırakmak isteyen bireyler olarak görür. Eğer bir kişi, Tanrı olma gibi ulaşılmaz bir hedefi bırakırsa ancak o zaman bir değişim gerçekleştirebilir. Böylece kişi, Tanrı olma hedefini değiştirirse, başkalarını araç olarak görmez. Sartre, *Defterler*'de, bilinçlerin mücadelesini yalnızca değişimden önce anlamlı bulur. Değişimden sonra, mücadele düzeyinde kalmanın, herhangi bir ontolojik nedeni yoktur. Sartre, değişimin, insan ilişkilerini cehennem olmaktan çıkararak dönüştüreceğini iddia eder. *Defterler*'de, Marcel gibi, ilişkilerin, otantik aşk ve cömertlik gibi kavramlar temelinde kurmanın, kişilerin anlamlı yaşam sürmeleri için gerekli görür. Sartre bu tutumunu, *Varlık ve Hiçlik*'te tanımladığı aşktan net bir şekilde ayırmak için *otantik aşk* ifadesini kullanır. O'na göre, *otantik aşk*, kişilerarası birliği içerir. Böylesi bir birlikte, özgürlükler iç içe geçer. Bu birlik, radikal bir ayrılığı ve başkalığı ortadan

kaldırır. Başkalık, birlikle yer değiştirse de ontik olarak başkalık her zaman kalır. Çünkü otantik aşkın sağladığı birlik, Sartre’a göre, bireylerin, bireyüstü bir varlığa dönüşümü değildir. Daha çok istek ve eylem düzeyinde bir birliktir. Sartre’a göre, temel insani ihtiyaçlar, sevmek, saygı duyulmak ve değer verilmektir. Kişi sadece sevildiğinde, kendine değer vermeye ve sevmeye başlar ve varoluşu üzerinde bir egemenliği olduğuna ve yaşamının da bir amacı olduğuna inanır. Dahası bu kitabında, kişilerin, öncelikle birbirlerine, özneler olarak ilişkilenebileceklerini kabul eder. Sartre, başkasını özgür özneler olarak kabul etse bile bunun, onları nesneleştirmekten kurtardığına inanmaz. Ancak nesneleştirmenin, kaçınılmaz olarak onları alçaltmak, yabancılaştırmak veya köleleştirmek anlamına gelmediğini kabul etmektedir. Her iki düşünür, sevginin önemi konusunda aynı görüşte olsalar da ikisinin, sevgi bağı anlayışı arasında önemli bir fark vardır. Sartre için sevenlerin birliği, yalnızca istek ve eylemde meydana gelir. Sevenler, birbirlerinin iyilikleri için seçim yaparlar. Ancak onlar arasında, gerçek bir ontolojik bağ imkânsızdır. Marcel için ise sevgi, sevenler arasında gerçek bir ruhsal birlik kurar (Anderson 2010: 15-17).

Sartre ile Marcel arasında bir başka fark da *aşkın* kavramında görülür. Sartre’da kişi, özgür seçimle, sürekli kendinden, yine kendine doğru bir aşma hareketi içindedir. Tanrı, inkâr edildiği için, bu aşma hareketi, yatay olup dünyadadır. Teistlerde ise birey, dikey bir aşma hareketiyle kendini, Tanrı’nın önünde bulduğu zaman, gerçek varoluşunu tamamlamaktadır. Bu bağlamda, Marcel için iman ve özgürlük, aşkınlık ihtiyacını ortaya koyar. Aşkınlık, Sartre’da zaman içinde öznelerarasında yatay bir öte harekettir. Marcel’de ise zamanda sonsuza, Tanrı’ya doğru dikey bir harekettir (Marcel 1950: 39). Aşkınlık, ancak varlığa katılmakla tecrübe edilir. Marcel’in felsefesi, Sartre’ınkinden farklı olarak, sadece insanın, sınırlı olduğuna işaret etmez, kişiyi, aşkın ve ölümsüz varlığa ulaştıracak bir yol açmağa çalışır. Dolayısıyla Sartre’ın, varoluşçuluğuyla açıkça zıtlaşan, yaratıcı öznelerarası fikrinin kuvvet kazanmasına işaret eder (Magill 1992: 112-115).

Sartre, başkasıyla ilişkiyi, *Varlık ve Hiçlik*’te, çatışma ile karakterize ettiği ve *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’nde, başkasını, yabancılaşmanın kaynağı gördüğü doğru olmakla beraber, bu iki eserin yayınları arasında yazdığı ve ölümünden sonra yayınlanan *Etik Üzerine Defterler*’de, bu düşüncesini değiştirdiği görülür.

3.6.Yaşamın Anlamının Sorgulanması Bakımından

Yaşamın anlamını sorgulamak, Antik Yunan'da Sokrates'e kadar geri götürülebilir. Sokrates, '*sorgulanmayan yaşam yaşamaya değmez*' sözüyle insana, anlamlı bir yaşamın ancak sorgulamayla elde edilebileceğine işaret eder. Her çağda, yaşamı sorgulamaya neden olan durumların olduğu görülür. Bu bakımdan insan, içinde yaşadığı çağın yarattığı durumları sorgulamaktan geri durmaz. Örneğin Hristiyanlık, orta çağda yaşamın tüm yönlerine egemendir. Bu dönemde, dinin merkezi bir konuma yerleşmesi, bütün gözleri Tanrı'ya çevir. Evrende olup biten her şey artık denebilirse, bu yeni paradigmaya göre açıklanır. İnsanın, anlam ve değeri de Tanrı ile olan ilişkisine göre değerlendirilir. Tanrı'ya ve ondan kaynaklı değerlere göre yaşayan insanlar değerli görülürken, bu değerlerle ilgisi olmayanlar değerli görülmez. Bu da insanda anlam problemi yaratır. Benzer durum XX. yüzyılda da ortaya çıkar. Bu yüzyılda yaşanan dünya savaşları ile insan, anlam ve değer kaybeder.

XX. yüzyılın filozofları olan Sartre ve Marcel'in, kendi çağlarında ortaya çıkan bu duruma kayıtsız kalmadıkları görülür. Bu iki filozof, insanın kaybettiği anlam ve değeri sorgularlar. Savaşlar, insanın yığınlaşmasına, kolektifleşmesine, birey olamamasına ve anlamsız bir varlık olmasına neden olur. İnsanın, anlam kaybını, bireyselliğini kaybetmesinde gören bu filozoflar, bu kayıp değer, tekrar kazanılacağına inanırlar.

Bu filozoflar için, hangi yaşam anlamlıdır sorusu, hangi insan anlamlı bir yaşam sürer sorusuna doğrudan bağlıdır. İnsanı, varoluş alanında görmelerine karşın, varoluştan aynı şeyi anlamazlar. Sartre'da insan, sürekli varoluş içinde olan, değişen bir varlık olarak görülürken, Marcel'de ise bu varoluş, en sonunda insanı, varlık olarak belirler. Sartre gibi, Marcel de insan, olmuş ve tamamlanmış, en nihai formuna ulaşmış varlık değildir. İnsan, özellikle başka sen'lerle ve Mutlak Thou'la kurduğu ilişkiyle nihai formuna ulaşır. Sartre'da sürekli oluş içinde olan insan, kendini olumsuzlayarak, belirli bir formunun oluşmasına izin vermezken, Marcel, en nihayetinde insana belirli bir form kazandırır. Sartre'da insan, yaşadığı sürece, olmuş ve tamamlanmış bir varlık olamaz. Ancak ölüm, insanın varoluşunu, varlık olmaya dönüştürebilir. Böylece Sartre'ın amacı insanı, varlık olmaktan kurtarmak iken,

Marcel'in amacı, insanı varlık kılmaktır. Sartre'da varoluş, hiç bitmeyen bir süreçtir ancak Marcel'de, varlığa ulaşmak için bir aşamadır. Sartre'da insan, bu süreçte, sürekli içinde bulunduğu durumu aşarak, tüm belirlemelerin ötesine geçer ve bu varoluşun da belli bir yönü yoktur. Sartre'ın aksine Marcel'de, bu sürecin belli bir amacı ve yönü vardır. İnsanın amacı, Tanrı'ya katılmaktır ve bu nedenle de varoluşu, birlikte varoluş olarak kavraması gerekir.

Her iki filozof için yaşamın apriori bir anlamının olmadığı görülür. Yaşamın anlamı, varoluş sürecinde keşfedilir. Sartre'da insan, bu keşfi tek başına yapmak zorundayken, Marcel'de ise diğer insanlarla birlikte yapmak zorundadır. Marcel, varoluşu birlikte varoluş olarak tanımladığı için Sartre'daki gibi bireysel bir keşften bahsedilemez. Sartre'da, varoluşun anlamı verili nesnel değerlerle değil, özgür seçime dayalı deneyimlerle belirlenir. Marcel'de ise anlam, verili nesnel değerlere bağlıdır.

Marcel, anlamı, verili değerlere bağlamakla, doğrudan Tanrı'ya dayandırırken, Sartre'da anlam, Tanrı'dan bağımsızdır. Sartre, Tanrı'yı, bireyin özgürleşmesine engel olarak görür ancak Marcel, bireyin özgürleşmesinin koşulu olarak görür. Bu bağlamda, her iki filozofun, varoluşu anlamak için kullandıkları kavramların içeriği, Tanrı'ya inanç ya da inançsızlıkları biçimlendirir.

Sartre'da, insanın aradığı temel değer, Tanrı olmaktır. İnsan, eksik, gereksiz ve olumsal bir varlıktır. İnsanın, tüm çaba ve arzusu, anlamlı bir varoluş adına, gerekli bir varlık olmaktır. İnsan, yalnızca şans eseri olarak değil, hakkıyla varolmak için çabalar. Ancak insan, bu gerekliliği, Tanrı gibi dışsal bir sebebe dayandırmak yerine, kendine dayanarak meşrulaştırmak zorundadır. Başka bir deyişle, insan, varoluşunu şans eseri oluşan bir varoluş olarak değil de bir gereklilik ya da zorunluluk olarak meşrulaştırmak böylece kendi kendinin sebebi olan bir varlık olmayı arzulamaktadır (Anderson 2010: 10). Öyleyse Sartre için yaşam, insanın, olumsal ve gereksiz bir varlık olmaktan çıkıp, zorunlu ve gerekli bir varlık olmasıyla anlam kazanır. Sartre'ın aksine, Marcel'de insan, Tanrı'ya dayanarak anlamlı bir varoluş gerçekleştirir. Sartre'da Tanrı'nın olmaması, insana, Tanrı benzeri bir varlık olmak yönünde çabalama imkânı verir. Ancak insanın, olumsal varlık olmaktan çıkıp kendi sebebi olan zorunlu varlık olmak arzusunu tatmin etme imkânı yoktur.

Sartre’da, değerin kaynağı, insandır. Bu açıdan, anlam, insandan ve onun değerlemelerinden gelir. Tanrı nedenli evren tasarımında, anlam, apriori olarak varsayıldığı için Sartre’ın anlam arayışı, bu tasarıma uymaz. İnsan da dâhil hiçbir şeyin, verili bir anlam ve değeri yoktur. Değer, insanın bizzat kendisinin oluşturduğu bir şeydir. Marcel’de de yaşamın apriori bir anlamı yoktur; ancak verili nesnel değerler vardır. Değer, insan öznelliğinden bağımsız, nesnel gerçekliklerdir. Dolayısıyla Marcel’de insan, değerin *yaratıcısı* değil sadece *taşıyıcısı*dır. Böylece bu verili nesnel değerlerle, anlamlı bir yaşam oluşturulur. Marcel’de insan, *homo viator* varlıktır, yani yolcudur. Yolcu metaforu, insanın, sürekli bir anlam arayışına yönelmesini durumunu gösterir. Marcel’de anlam, kişinin bu yolculuklarda ve temas ettiği varlıklarda ortaya çıkar. İnsan, bu yolculuklarda, edindiği deneyimlerle, kendi yaşamının anlamına dair, bir fikre sahip olur.

Marcel, anlamlı bir varoluş için, başkalarıyla ilişkiyi zorunlu görürken, Sartre, başkalarını tehdit olarak görür. Marcel, başkasıyla ilişkiyi, sevgi, bağlanma, katılma, sadakat gibi, birlikte yaşamayı anlamlı kılan kavramlara dayandırırken, Sartre, çatışma kavramına dayandırır. Sartre’ın, bireysel varoluş tasarımı, başkası, bireyi nesneleştiren, yabancılaştıran bir varlık olarak karşımıza çıkar. Böylece O’nun için başkası, mücadele edilmesi gereken varlık olduğundan, başkasıyla ilişkiyi, çatışma ile karakterize eder. Sartre’ın aksine, Marcel için başkası, sevgiyle bağlanılacak varlıktır. İnsanın değeri, başkasına duyduğu sevgi belirler. İnsanın, kendini anlama isteği, başkasını anlamayı zorunlu kılar. Bu bağlamda, insanın, anlam ve değeri, başkasından bağımsız düşünülmez.

Her iki filozof, somut durumlardan hareketle insanı anlamak isterler. Bu bağlamda varolmak, dünyada somut olarak bulunmaktır. İnsanı dünyada görünür kılan şey, bedendir. Beden, insanın, olumsal bir varlık olarak dünyada görünmesinin olası bir biçimidir. İnsan, beden ile dünyaya bağlanır ve bireyselliğini gerçekleştirir. Marcel’de de beden, insanı ya da varoluşu somut olandan kavramaya başladığı noktadır (Marcel 1949: 10-15; Sartre 2014: 387-388). Her iki filozof, insanı, somut durumda kavramak için fenomenolojik yöntemi kullanır. Bu gerçekten hareketle, idealizmi, insanın içinde bulunduğu somut durumla bağlantısını tanımakta başarısız bularak, eleştirirler. Bu öğreti, insanın değerini alçaltır. Hatta sadece idealizm ve onun gibi soyut düşünceler değil, modern yaşamın bürokrasisi de, insanın, somut

durumla bağlantısını hem anlamaz hem de bu bağlantıyı tehdit eder. Modern dünyanın bürokrasisi, kişinin faaliyetlerini, devletin resmi kayıtlarıyla bir tutar. Bu durumda, şahsiyet, nüfuz cüzdanına indirgenir. Böyle bir dünyada, insan, eşsiz bir ben olmaktan çok, rolü ve yeri bir başkasıyla değiştirilebilen bir varlık olur. Sartre'da Marcel gibi, modern dünya düzenine eleştireldir. O da, hali hazırda varolan kuralların, toplumsal düzenin, devamını sağlama noktasında, çok önemli işlevleri yerine getirdiğini kabul etse de, bu kuralları, anlamlı yaşamlar yaratmada, yetersiz görür. Başka bir ifadeyle, ahlak veya hukuk, toplumsal düzeni sağlamakla, insan hayatının önemli yönlerini temsil ederler; ancak bu standartlara uymak, hayatı önemli veya anlamlı kılmaz. Yasalar, insanları çalmaktan alıkoyabilir; ancak çalmamak, bir insanı dürüst kılmaz (Zhu 2016: 76). Sartre için de modern dünyanın kuralları, insan yaşamını anlamlı kılamaz.

Marcel'de insan, yaşamının anlamını kaybeder. Bir zamanlar değerli olan şeyler artık değersizleşir ve bu da insanca yaşamı anlamsızlaştırır. Yaşamın tekrar anlamlı görülmesi için, bu değerlerin, yeniden oluşturulması gerekir (Marcel 1955: 79). İnsanın, kimim ben? Niçin yaşıyorum? Bütün bunların anlamı nedir? Gibi kendine sorduğu sorular, (Marcel 1997: 72) anlam aramaya yönelik sorulardır. Bir zamanlar tutunduğu değerlerin, git gide anlamsızlaştığını gören insan, kendi varoluşunu anlamlandıran Tanrı dayanağından yoksun kalır. Bir zamanlar, insanın, Tanrı'ya duyduğu saf inancın yerini, soyutlamalar alır. Marcel, çağdaş dünyada değer çöküntüsünün nedeni olarak Tanrı'ya duyulan inancın geçerliliğini yitirmesini gösterir. O güne dek, bütün değerlerin yaratıcısı ve sağlam dayanağı olan Tanrı, inanılabilirliğini yitirince, ona dayanan insanca değerler de dağılıp gider. Ancak Marcel, insandan, yıkılan değerler karşısında, boşluğa ya da hiçliğe düşmesini değil, karşı karşıya bulunduğu anlamsızlıkla yüz yüze gelip onu aşarak, değerleri yeniden yaratmasını, kaybolan anlamı, yeniden oluşturmasını bekler. O'na göre, yaşam ve yaşama güvenme arasında bağ çözüldüğünde, insan değersizlikten kaynaklanan anlamsızlık içinde yok oluşa ve hiçliğe sürüklenir. Böylece yanıtını alamadan kendi kendine kimim ben? diye soran insanı, hep bir zamanlar yaşayan bir varlık olarak, sanki ölüymüşçesine ele alınır (Atıcı 1997: 65). Sartre, Tanrı'nın ölümünden, Marcel gibi, Tanrı'ya duyulan inancın geçerliliğini yitirmeyi değil, verili değerlerin çöküntüsü sonucunu çıkarır. Bu anlamda Marcel'in çabası, insanın, tekrar Tanrı'ya

inanmasını sağlamak suretiyle anlam oluşturmaktır. Bu bağlamda her iki filozofun, Nietzsche'nin *Tanrı öldü* sözünden farklı sonuçlar çıkardıkları görülür. Sartre için bu ölüm, insanın varoluşu için bir fırsat iken Marcel de anlamsızlığın ve değersizliğin nedeni olarak görülür. Marcel için, Tanrı'ya duyulan inancın geçersizliği, insanca değerlerin çözülmesine neden olurken, Sartre için insanca değerlerin yeniden yaratılması için bir imkandır. Marcel'e göre, Sartre'ın yaptığı gibi kişi, Tanrı'nın ölümüyle yetinirse, varacağı nokta nihilizmdir (Marcel 1955: 79).

Sartre gibi, Marcel'de insan, tamlık arayışı içindedir; ama bu tamlık, Sartre'daki gibi Tanrı benzeri bir varlığın tamlığı değildir. Bir zamanlar, kendini, Tanrı'ya dayanan değerlerle nitelendiren insanın tamlığıdır. O'na göre, yaşamı, kendisi için, anlam-olmayana dönüşecek denli, bir yoksunluğa indirgenen insan, hâlâ bir tamlık sunan farklı bir yaşamın anısını saklı tutar diyerek, özlem duyulan bu tamlığa işaret eder (Marcel 1997: 83). Başka bir ifadeyle, insan, Hristiyan değerlerin geçerli olduğu dönemin özlemini çeker. O değerlerle biçimlenmiş olan yaşam, değerli bir yaşamdır. O zaman yapılması gereken şey tamlaşmak için, o eski değerleri, tekrar anlamlı değerler olarak oluşturmaktır.

Marcel'de, Hristiyan değerlerin çöküşü, dolayısıyla da insanın, anlam ve değer kaybının nedeni, bilimsel bakıştır. O'na göre, bilimsel bakış ve onun ürettiği teknik, insan varoluşunu anlamsızlaştırır. Bilimsel bakış, insanda, bir ihtiyaç olan varolma duygusunu yok eder ve insanın anlamsız yaşamlar sürmesine neden olur. Sadece işlevsel ve teknik gelişmelerin geçerli olduğu bir çağda, tüm görüşlerini yitiren ve problemlere dalan insan, doğum, aşk, ölüm gibi şeylerin gizemini ortadan kaldırarak, onları tamamen doğal düzenin bir işlevi olarak görür böylece, dünyanın ve anlamın bozulmasına neden olur. Metafiziğin, yok olduğu böyle bir dünyada, insanın kişiliği tahrip edilir ve umutsuzluk ortaya çıkar (Marcel 1950: 129). Bilim, insanı, bilgi nesnesi gibi ele alarak onu, bir kavramın içinde belirleyerek, kişiliğin tahrip edilmesine neden olur. Bilimsel bakışın, etki alanını, insanların ahlaki ve ruhsal alanına genişletmesi ile bu alanın değerini, hesaplamayla kavrayacağını zanneder. Oysa Marcel'e göre, insan yaşamı, bilimsel bakışın soyut değerlendirmeleriyle kavranılıp açıklanabilecek türden bir şey değildir. Bilimsel araştırmaların hiçbirisi, şimdi ve burada bulunan, yaşamın içinde yer alan, tek insanın, ne olduğunu, kim olduğunu kavrayamaz. İnsan, bilimsel incelemelerin nesnesine

dönüştürülerek çarpıtılır. Halbuki insan, aklın salt kalıplaştırıcı işleyişinden sıyrılabilirdiği ve kendini doğrudan yaşamın içinde görebildiği ölçüde, anlamlandırır. Marcel'e göre insan, yaşamı, kendini ve başkasını, soyut belirlemelerle değil, deneyimlerinin, somut durumuyla içten kavramalıdır. İnsan, bilimsel belirlemelerin içine sıkışan, çeşitli kuramların içinde bireysellikleri silinen fişler üzerindeki notlara indirgenir. Bu durumdaki insanlar, git gide birbirlerinden uzaklaşarak, birbirlerine yabancılaşırlar (Atıcı 1997:66-67). İnsanlar arasındaki çeşitliliği, canlılığı gözardı eden belirlemelerin, ne denli eksik olduğunu sıkça vurgulayan Marcel, I. Dünya Savaşı'nda Kızılhaç Örgütünde çalışırken, savaşta ve hastanede, ölenlerin listesini tutmakla görevlendirilir. Daha o zaman, bu gibi listelerin, insanın varoluşu hakkında ne kadar az şey bildirdiğini görür (Hızır 2007: 81). Sartre'da, kişiyi, nesneleştiren ve kendine yabancılaştıran şey, başkasının bakışı iken Marcel'de bilim ve bilimsel bakıştır. Sartre'da bakış, Marcel'de ise bilimsel bakış, kişiyi, aynılaştırıp, tek tip varlık haline getirir. Bu bakımdan her iki filozof, nesneleşmeye neden olan durumların üstesinden gelmeye çalıştıkları görülür.

Ayrıca Marcel'de insanın, anlam ve değer kaybının nedeni, çağdaş yaşamın kişiye dayattığı işlevlerdir. Bu yaşamda, toplumdaki her bir insan, yerine getirdiği birçok işlevle tanımlanır. Örneğin, bir politikacı, annelik işlevini yerine getiren kadınlara, ücret verilmesini önermesi veya bir kişi, çocuğu için bir isim seçerken, amacı, hiçbir şekilde yalnızca belli bir uzlaşımı ortaya koymak değil, ona, kendi kimliğini aktarmanın bir tarzı ve babalık edimini vurgulamaktır (Marcel 1997: 87-88). Bu türden ad vermeler, bize, işlevselleşmenin yol açtığı değer ve anlam kaybının nedenlerini aydınlatmaktadır. Marcel'in, işlevselleşmenin yol açtığı değer ve anlam yitimi tespiti, yerinde bir tespittir. Çağdaş insanı doğru anlamak için, eski zamanlara bakmak gerekir. Eskiden, evlilik, doğum, sünnet gibi olaylar, oldukça görkemli törenlerle kutlanırdı. Ancak çağdaş dünyada, artık bu tarz törenler anlamını kaybeder. Marcel'in ifade ettiği gibi, insanlar arasında bir zaman varolmuş olan bu ruhsal bağlar artık ortadan kalkar. İşte Marcel, işlevselleşmenin, bu indirgemeci tutumunu, anlamsızlığın ve değer kaybının nedeni olarak görür.

Sartre, Marcel gibi, anlamı, toplumsal bir işlev olarak görmez. O'nun için, anlam, toplumsal, ahlaksal ya da dinsel kurumlardan bağımsız bir bireysel etkinliktir. Bu bağlamda anlam, bilinç sahibi olan bir varlığın, edimi olarak görülür. Ancak

bilincin, anlam belirleme edimini, mutlak görmemek önemlidir. Bu anlam, bir varlığı, varlık kipinde kuran ve onu bir anlamın içine kapatan, olanaklarını sınırlayan bir anlam değildir. Yani varlığa, tek bir anlam vererek, o anlam mutlaklaştırılmaz. Daha öncede bahsedildiği üzere, ne kadar bilinç varsa, o kadar da anlam vardır. Hatta aynı bilincin, değişen durumlara göre, anlam verme edimi de değişir. İşte bilinçlerin, her birinin anlamı olması, herbir insanı, hayatını, belirleme ve anlamlandırma noktasında, tek otorite yapar ki bu tespit, Marcel’de görülmez. Marcel’de, bilincin anlam verme işlevi, verili nesnel değerlerden, bağımsız değildir. Bu bakımdan insan, kendi hayatının, belirleyicisi ve otoritesi olarak görülmez. Varoluşun, belirlenmesi ve anlamlandırılmasında, tek otorite verili nesnel değerlerdir. Bu konuda, Sartre’ın varoluşa verdiği anlam ve değer, Marcel’e göre, daha özgürleştirici olduğu söylenebilir.

Sartre için insanoğlu dâhil hiçbir şey, içkin bir değere, sahip değildir. Marcel, bu görüşü eleştirir. O’na göre bu düşünce, insanı değersizleştiren, alçaltan bir görüş olup, nihilizmle sonuçlanır. Ancak bu yorumun, gerçeği tam olarak yansıttığı söylenemez. Sartre’ın, yaşamının hiçbir döneminde, insanları, kaçınılmaz bir biçimde, anlamsız ve değersiz yaşamlara mahkûm ettiği söylenemez (Anderson 2010: 12). Sartre, hem *Varlık ve Hiçlik*’te hem de *Varoluşçuluk* adlı eserde, insanın, kendi yaşamını, anlamlı kılabileceğini gösterir. Sartre’ın, yaşamın, apriori bir anlama sahip olmadığına inandığı ve değerlerin yaratıcısı olarak insanı gördüğü doğrudur; ancak bunun, insanı değersizleştirdiği anlamına gelmez. Sartre’da, insan, verili nesnel değerlerle değil, kendi yarattığı değerlerle, yaşama anlam katar. Çünkü yaşamın, insandan önce herhangi bir anlamı yoktur. Tıpkı bilinç gibi, yaşam da ham bir veridir, anlam ve anlamsızlık bakımından nötrdür. Ona, anlam vermek ancak insana özgüdür. Sartre için değer, kişinin seçiminden başka bir şey değildir. Yaşam, nesnel veya içsel hiçbir anlam veya değere sahip olmadığından, insanın, bizzat kendisi, bu yaşama, özgürce değer verebilir (Sartre 2010: 73).

Sartre’da, insanın, kendinin sebebi olma gibi, erişilemez bir amacı, arzuladığı doğrudur; ancak Marcel’in düşündüğünün aksine, bu amacı aramanın, insan yaşamını anlamsız ve değersiz kıldığı veya başarısızlığa mahkûm ettiği görüşüne, Sartre katılmaz. Kişinin, özgür seçimleri, hem kendi hem de başkaları için anlamlı ve değerli yaşamlar yaratabilir. Anderson’a göre insan, yaşamını, kendi nedeni olma

gibi, imkânsız olan bir amaca, değer vermeyi bırakarak, ulaşılabilir amaçlara değer vermeyi seçerek meşrulaştırabilir. Bu da ancak herkesin, kendi varoşuna ve başkalarınınkine, değer vermeyi, seçtiği bir toplumda olur. Sartre’a göre, en anlamlı yaşamlar, başkalarıyla işbirliği yaparak, ortak insani ihtiyaçları karşılayan, toplumları inşa etmekle gerçekleştirilir (2010: 11-12). Marcel’in, Sartre hakkındaki bu yorumuna katılmadığımızı belirtelim. Şayet insanın, kendinin sebebi olma sözünü, Marcel’in anladığı şekliyle anlarsak, onun, çelişkiye düştüğünü, söylemek zorunda kalırız. Bunun yerine, insana, Tanrı benzeri bir varlık olma hedefi koyarak, kendini, daha iyi kılmak adına, olduğu şeyi, aşma imkânı verdiği düşünülebilir. Sartre ilkin, Tanrı benzeri bir varlık olmayı, bir proje olarak belirlese de, bu projenin gerçekleştirilmesinin, zaten imkânsız olduğunu itiraf eder. Bu nedenle de, Sartre’ın çelişkiye düştüğü söylenemez. İnsanın, mükemmel varlık olmak çabasını, boş bir çaba olarak görmek ve yaşamı anlamsız kıldığını düşünmek, olaya tek yönlü bakmaktır. İnsan, tam ve mükemmel bir varlık olmayı, hiçbir zaman başaramasa da, bu ideale yaklaşmak için, yaptıklarının bir değeri vardır. İnsan, varoluş sürecinde, edindiği deneyimlerle, kişiliğine değer katar. Zaten varoluşçulukta, önemli olan, belli bir anda ve somut durumda, kişinin ürettiği değerlerdir. Kişi, bir durum içinde edindiği deneyimlerle kendini oluşturduğundan, anlamlı anların toplamından, anlamlı yaşamlar çıkarılabilir. O zaman insan, içinde bulunduğu gerçeklerle bağıni koparmadan, hep daha iyi olanı hedefleyerek, yaşamına anlam verebilir.

Sartre, insanın, gereksiz ve olumsal varlık olmaktan çıkıp, Tanrı gibi, gerekli ve zorunlu olan, böylece hakkıyla varolan, bir varlık olması için çabalar. Bu amacı, Dostoyevski’nin, ‘eğer Tanrı yoksa her şeye izin vardır’, sözünden ilham alır (Sartre 2007a:28). Ancak Sartre, yaşamının sonlarında, Beauvoir’ya artık Dostoyevski ile aynı fikirde olmadığını, çünkü başka bir insanı öldürmenin, kesinlikle yanlış olduğuna ikna olur. Beauvoir’ya, “kendini, dünyada ortaya çıkan, bir toz olarak görmediğini, ancak beklenen, çağrılan bir varlık olarak gördüğünü ve yaratan bir el fikrinin, kendini, Tanrı’ya döndürdüğünü itiraf eder. Buna karşın Sartre, yaşamının sonlarında, bu ve benzer duyguları, ‘Tanrı’nın kalan izleri’ olarak adlandırır” (Gellman 2009: 137). Dostoyevski’nin bu sözü, Sartre’ın, felsefesinin başlangıç noktası olduğu hatırlanırsa, artık onu onaylamaması ve yaratan bir el fikri,

felsefesinde, bir dönüşümün olduğunu gösterir. Bu fikir bizi, Sartre'ın, Tanrı'ya inandığı sonucuna götürmese bile, bu konuda, fikirlerinin değiştiğine işaret eder.

3.7. Her İki Filozofun Felsefelerinin Eleştirisi

Sartre, *Varlık ve Hiçlik'in* başında, Platon'dan beri, varlıkların, hem görünüş ve öz olarak ikiye ayrılmasını, hem de görünüşün, gerçek olmayıp, asıl gerçekliğin, öz olduğu varsayımını eleştirir. Buna karşın, Sartre'ın da, varlıkları, hem *kendinde-varlık* ve *kendi-için-varlık* olarak ikiye ayırması, hem de *kendinde-varlığı* görünüş olarak olmasa bile, anlamsız görmesi, *kendi-için varlığa* ise anlam belirleme iradesi tanınması, kendi ontolojisini de, bir tür düalizm üzerine kurduğu söylenebilir. Bilindiği gibi, klasik felsefede, görünüş ile gerçeklik düalizmi vardır. Bu düşünce, dünyadaki varlıkları, gelip geçici olmasından hareketle görünüş, bu dünyayı aşan, görünmeyen, kalıcı olan varlıkları ise öz olarak görür. Bu bağlamda, Sartre'ın, geleneksel düşünceden farkı, öz olarak adlandırılan, varlık alanını, yok saymasıdır. Çünkü onun için varlık, fenomendir ve fenomenin arkasında, gizli hiçbir şey yoktur. Bu bakımdan, onun düalizmi, bu dünyada bulunan, varlıklar arasındaki düalizmdir. Ayrıca Sartre'ın, varlıkları ikiye ayırması, onları, iki farklı alanda, değerlendirmesi, kendinde-varlığın *görünüş*, kendi-için-varlığın ise öz olarak görülmesine neden olur. Öyle ki Sartre'ın, kendinde-varlığı, anlamsız görmesi ile geleneksel düşüncenin, varlığı, görünüş görmesi arasında, bir farkın olup olmadığı sorulabilir.

Sartre, özcü anlayışa karşı çıkmasına karşın, felsefesinde bir öz anlayışına rastlandığı söylenebilir. Sartre'da, kendi-için-varlık bilinçtir. Bu durumda, bu varlık, bir fenomen midir, yoksa fenomenlere anlam veren bir öz müdür? Bu bağlamda, görüldü ki, kendi-için varlık, fenomen değildir, fenomen, kendi başına anlamsızdır. O zaman, kendi-için varlık, fenomene, anlam veren, öz olduğu söylenebilir. Nitekim Sartre, bilinci, “insan varlığının, bütünselliği olarak değil, anlık özü olarak tasvir etmesi” (Murdoch 1983:102), bilinci, öz olarak düşünmeye neden olur. Ayrıca “bilinci, az ya da çok, katılaşabilen peltemsi (hamurumsu) ya da yapışkan bir töz olarak düşünmesi (Murdoch 1983: 72), bilincin, öz olmaklığını kuvvetlendirir. Dahası kendinde-varlığı, bilincin olduğu tarzda, kendi kendinin nedeni olarak görmez. Eğer bir şey, kendi kendinin nedeni ise varlığını başka bir şeyden almazsa bu varlığı, öz olarak düşünmek yanlış olmaz. Sartre, varlıkların, görünüş ve öz olarak

ayrılmasına karşı çıkmasına karşın, bilincin, öz olarak belirmekten kaçamadığı görülür.

Marcel, Sartre gibi, varlıkları, mutlak olmasa da, fenomen alandaki varlıkları, nesne (şey), o, sen ve metafizik alandaki varlığı ise Mutlak Thou şeklinde ayırır. Böylece hem fenomen alandaki varlıkları kendi içinde ayırır, hem de metafizik alandaki varlığı, bu alandaki varlıklardan ayırır. Marcel'in, varlıklar arasında yaptığı ayırmalar, tıpkı Sartre gibi, onların, değerini de belirler. Her varlığın, bulunduğu bir düzey vardır ve bu düzey, onların değerini gösterir. Varlıkları, aşağıdan yukarıya doğru, hiyerarşik bir şekilde sıralar: *şey (nesne)*, *o*, *(he/she/it)*, *sen*, *thou* ve *Mutlak Thou*. Bu sıralamada, en değerli varlık, Mutlak Thou'dur. Varlıkların bu şekilde sıralanması, bütün varlıkların aynı değerde görülmediğini gösterir. Bu sıralamada, Tanrı'ya, en yakın olan varlık değerlidir. Buradan Tanrı'ya inanan insanların, Marcel'in gözünde, daha değerli görüldüğü sonucu çıkar. Ancak Tanrı'ya inanmayan insanların, değeri konusunda, herhangi bir açıklamaya rastlanmaz. Onları, bütünüyle anlamsız ve değersiz mi görmek gerekir. Diyebiliriz ki Marcel, değeri Tanrı'ya bağlamakla, bütün varlıkları, aynı değerde görmez.

Sartre, varlıkları birbirinden ayırmakla, onlar arasındaki ilişkiyi de olanaksız kılar. İnsanı, diğer varlıklardan yalıtarak, ilişkiyi yok sayması, onu eksik anlamaktır. Sartre'da, tespit ettiğimiz bu eksiklik, Marcel'de görülmez. Marcel'in, varoluşu, *birlikte varoluş* olarak görmesi, diğer varolanlarla ilişkiyi, zorunlu bir ilişki haline getirir. İnsan, ancak birlikte yaşadığı diğer insanlarla anlamlı bir varoluş gerçekleştirir. Ancak kişilerarası gerçek ilişkiyi, sadece ben ve sen arasında görmesi ve o olarak gösterilen varlığı, bu kapsamın dışında tutması, bir eksikliktir.

Her iki filozofa yöneltilebilecek bir eleştiri de kimi varlıkları nesne kategorisinde değerlendirmeleridir. Sartre için nasıl ki kendinde-varlık bir nesne ise Marcel için de o, bir nesnedir. Hatırlanacağı üzere, Sartre'da kendinde-varlık, hem nesneleri hem de kimi insanları gösterir. Kendinde-varlığın, nesneleri kapsamaması, sorun teşkil etmezken, insanların bir kısmını kapsamaması sorundur. Bu insanları, nesne kategorisinde değerlendirmek, onların, değeri problemini yaratır. Ancak hemen belirtelim ki, bu insanları, nesne kategorisinde değerlendirmeye neden olan şey, bizzat belirledikleri biçimle, kendilerini, nesne kategorisinde değerlendirmeye,

elverişli hale getirirler. Bu kişiler, kendilerini, varoluş içinde olan varlık olarak görmek yerine, olmuş bitmiş varlık olarak görürler. Marcel'de de benzer bir durum olduğu söylenebilir. Marcel'de, o'yu, nesne kılan şey, diğer insanlarla içten denilebilecek bir bağı kurumaması, nihayetinde onu, bilgi nesnesine indirger. Ancak hemen belirtelim ki, Marcel, bu varlığa, nesne düzeyini aşma imkânı da verir. O ile gösterilen varlık, diğer insanlarla, içten ya da ruhsal denilebilen bir bağ kurarak, sen denilen varlık düzeyine ulaşabilir ve bir sen varlığı olarak kendini oluşturabilir.

Sartre'da, başkasıyla ilişki, çözülmeyen ve üstelik insanı, sorunsallaştıran bir ilişki olarak, bir kenara bırakılırken, Marcel, kendine özgü bir bakışla bu problemi, çözmeye çalışır. Bu amaçla da kişilerarasında kopan bağı, tekrar kurar. Marcel'de insan, bedenle, dünyayla, başka insanlarla ve Tanrı'yla ilişkilidir. Günümüzde kişinin, diğer insanlarla ilişkisinin azaldığı düşünülürse, Marcel'in bu ilişkiyi tekrar kurma çabası oldukça değerlidir. Marcel, Sartre'ın aksine insanı, içinde yaşadığı dünyadaki diğer kişilerden soyutlamaz. Özellikle beden üzerine yaptığı analizler, kişinin, kendi ile bedeni arasındaki ilişkinin, nasıl anlaşılması gerektiğini gösterir. Bedenin, bir tür nesne olarak algılandığı günümüz insanına, bedene başka bir şekilde bakmayı gösterir. İnsan, ben ve bedenin adeta birbirinin içinde eridiği bir bütündür. Böylece bedeni, bilimsel yollarla bilinecek, bir nesne olmaktan çıkarır. Bu yüzden Marcel, bedeni, bilimsel bir obje gibi, ben'den soyutlayarak anlama çabasını yarasız bir çaba olarak görür. Bilimsel bakış, insanı anlamakta, yetersizdir. Bu nedenle de ikincil refleksiyonla, bu bütünlüğü anlamak için önermesi, kişiyi nesneleştirmekten kurtarabilir. Bu söylenenler temel alınarak, bilimin, insana dair bir şey söylememesi gerektiği sonucu çıkararak, Marcel'in, bilimsel bakışa toptan karşı olduğu, eleştirisi yapmak, doğru değildir. Marcel, bilimsel bakışı, gerekli görmekle birlikte, insanı bir bütün olarak kavramakta yetersiz görür.

Her iki filozof arasında, en önemli farkın, Tanrı anlayışları bakımından olduğu görülür. Sartre, felsefi sistemini, Tanrı'nın yokluğu üzerine kurarken, Marcel, Tanrı'nın varlığı üzerine kurar. Başka bir deyişle, Sartre felsefesindeki pek çok kavramın varlığı, Tanrı'nın yokluğuna bağlıyken, Marcel'inki, Tanrı'nın varlığına bağlıdır. Sartre, ontolojisinde, Tanrı'yı yok saysa da, Tanrı önemli bir varlık olarak karşımıza çıkar. Sartre'ın felsefi yazılarında, biyografik eserinde ve oyunlarında, insanın Tanrı ile ilişkisi dikkat çeker (Carandang 1966: 15-16). İnsan gibi, Tanrı da

onun, hem hayatında hem de felsefesinde, önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar. Sartre'ın ontolojisinde, Tanrı yoktur, ancak ontolojisi, bu yoklukla sürekli ilişkilendirilir. Bunun nedeni ise felsefesinde kullandığı diyalektik yöntem gereğidir. Sartre felsefesinde kullanılan kavramların antitezi Tanrı'dır. Bu bakımdan, kavramlarını açıklamak için Tanrı'ya başvurusu ihtiyaç gereğidir. Sartre'ın, Tanrı'nın yokluğu konusunda ciddi bir çözüme ulaştığını söylemek zordur. Çünkü Tanrı düşüncesi, fenomenolojik tanımlamanın üstesinden gelmediği metafizik bir düşüncedir (Brown 1984: 80). Başka bir deyişle, Sartre için insanın, özgür olması, varoluşunu kendi-için varlık formunda oluşturması, verili nesnel değerlerin yokluğu, hep Tanrı'nın yokluğu varsayımına dayanır. Meseleye, bu açıdan bakıldığında, Sartre, insan özgürlüğünü, Tanrı'nın varlığıyla bağdaştıramadığı için Tanrı'yı yok sayar. Sartre'ın düşüncesinde, insan özgürlüğüne zarar vermeyen bir Tanrı varsayımına yer yoktur.

Tanrı meselesinde benimsedikleri farklı anlayışlar, değerler meselesini de farklı değerlendirmelerine neden olur. Bu bağlamda, her iki filozofun, değerler meselesinde, zıt fikirlere sahip oldukları görülür. Marcel, Sartre'ı, verili değerleri reddetmesi konusunda eleştirir. Ancak bu eleştirinin, yerinde bir eleştiri olduğu söylenemez. Nedeni ise varoluşçuluğun, bu verili değerler karşısında varolmayı gerektiren bir öğreti olmasıdır. Varoluşun, verili değerlerle gerçekleştirme düşüncesi, bireysel olanı göz ardı etme ihtimali vardır. Bu nedenle de, varoluşa uygun olduğu söylenemez. Bu değerlerin, herkesi, aynı ölçüde göre değerlendirmeyi amaçladığı düşünülürse, bireysel olanı, kolektif hale getirme tehlikesi taşıdığı görülür. Kaldı ki varoluşçuluk, bireysel olanı ortaya çıkarmanın bir yoludur. Şayet birey, geçmişin, aynı verili değerleriyle değerlendirilecekse, bireyin varoluş çabası, anlamsızlaşır. Başka bir ifadeyle, verili değerler, değişmediği sürece, bireye, varolma şansı tanınmaz. Sartre, verili değerlere bakışı, tamamen değiştirerek, kişiye, birey olmanın yolunu göstermesi oldukça değerlidir. Benzer şeyler Marcel için söylenemez. Yine varoluşçuluk perspektifinden bakıldığında, Marcel'in değerleri, nesnel gerçeklikler olarak kabul etmesi ve bireyi, verili nesnel değerlerle değerlendirmesi, varoluşa uygun olduğu söylenemez. Çünkü bu değerler, kişinin olanaklarının sayısını azaltır. Bireyin, verili nesnel değerler içinde kalarak, bir varoluş gerçekleştirmesini öngördüğü için, özgür davranma olanağını sınırlar. İnsana, varoluşunu, bu değerlerin

dışında oluşturmaları için, farklı bir olanak sunmaz. Marcel'in yaptığı şey, anlamdan boşalan, verili nesnel değerleri, başka bir bakışla yeniden oluşturmak ve kişiye, bu değerler temelinde yeniden anlam vermeye yöneltmektir. Bu bağlamda, Marcel, Sartre gibi insanı, değerın yaratıcısı olmak yerine, tekil bir değerin taşıyıcısı olan, bir *sen* olarak görmesi, insana, değer verme noktasında, Sartre'ın gerisinde kaldığı söylenebilir. Marcel'in, belirlediği anlamda, insanın, seçmediği ya da yaratmadığı, sadece taşıyıcısı olduğu değerlerle, kendine özgü anlamlı bir yaşam oluşturmaları, varoluşa uygun olduğu söylenemez. Çünkü bu durumda, insan, dünyada, değerin taşıyıcısı olan, pasif bir özne olmaktan öteye geçmez.

Bu nedenle de insanın, varoluşunu, *kendi-için varlık* formunda oluşturmaları, bilincin özgürlüğüne bağlıdır ve bunu da ancak Tanrı'nın yokluğuyla sağlar. Benzer şekilde, verili nesnel değerleri, Tanrı'nın varlığına bağladığı için, bu değerleri de yok sayar. Sartre, Tanrı varsa, her şey belirlenmiştir varsayımından hareket ettiği için, ileri sürdüğü görüşlerin, Tanrı'nın yokluğuyla tutarlı olduğu söylenebilir. Sartre, bu yoklukla, insanın, anlamlı ve değerli bir varoluş gerçekleştireceğine inanır. Marcel, Sartre'ın aksine, Tanrı'nın varlığını kabul etse de, bu varsayımdan hareketle felsefe yapmaz. Tanrı, ilk neden değil, ulaşılması gereken nihai bir hedeftir. İnsan, bu hedefe ulaşmak için, diğer insanlarla birlikte sevgi, bağlanma, sadakat, hazırda bulunma, iman, umut, güven, katılma temelinde varoluş gerçekleştirmesi gerekir. Marcel'in Tanrı anlayışı, ben-sen ilişkisi ve bu ilişkinin kurucu unsurları olan, bağlanma ve sadakati gerektirir. Ben ve sen arasındaki bağlanmada sevgi gereklidir. Bu anlamda, Tanrı, bağlanmanın ve sadakatin en yüksek biçimi olarak görülür. Ancak Marcel, sen dışındaki varlıklara bağlılığı göz ardı eder. Bu durum, Tanrı'nın kuşatıcı olma özelliğini zedeler. Tanrı'nın, sevgi temelinde yarattığı varlıklar arasına, böylesi bir ayırım koymak, Tanrı kavramına uygun olmadığı söylenebilir. Tıpkı Sartre gibi, Marcel'in felsefesi de, Tanrı'nın varlığıyla tutarlı olduğu görülür. Tanrı, ulaşılması gereken bir hedef olarak varsayıldığında, insanın diğer insanlarla kurduğu içten ilişkiler, bu hedefe ulaşmayı sağlar.

Öznelerarası ilişkide, başkasının ortaya çıktığı alan etiktir. Bu alanın yapısı, öznelerarası ilişkinin de yapısını belirler. Sartre, öznelerarası ilişkiyi mümkün görmeyerek, bu ilişkiyi formüle etmek için etik bir teori geliştirmese de, öncede ifade edildiği üzere, etik kurmak için çabalarının olduğu görülür. Ancak bu girişimleri,

başarısız bularak bir kenara koyar. Bu bakımdan, Sartre'ın felsefesini, normatif değer teorisi üretme kabiliyetine sahip olup olmadığı noktasında eleştirmek yanlış olur. Öte yandan, Sartre, genel olarak bir projenin değerini, bir başka projenin değerinden ayırmak için herhangi bir zemine sahip olmadığı gerekçesiyle suçlanır. Ancak Sartre, hem kendi felsefesinin iç tutarlılığı gereği hem de hali hazırda var olan verili nesnel değerlerin, insanın, anlam ve değerini yok ettiğine inandığı için bir kriter belirlemez, ancak projeler arasında karşılaştırma yapma ihtimalini de tamamen kapsam dışı bırakmayarak bir çelişki yarattığı gözden kaçmaz. Buna göre, bireysel projeleri, gerçeğe dayanıp dayanmamalarına göre karşılaştırır ve bir proje, gerçeğe dayanıyorsa mantıksal anlamda doğru, dayanmıyorsa hatalı bulunabileceğini kabul eder. Böylece bireysel projeleri, mantıksal anlamda yargılamaya konu ederek, bir anlamda bir projenin değerini, gerçeğe dayanmasına ve bütün insanlara yarar sağlamasına bağladığı söylenebilir. Öte yandan bu suçlamanın, Sartre'ın amacının, zaten normatif değer üretmek olmadığı, hatta hali hazırda verili olan normatif değerlerin bir eleştirisi olduğu anlaşılırsa, yersiz olduğu görülür. Ayrıca bir projenin, başka bir projeden daha değerli olmasını gerektirecek bir durum görülmez. Üretilen projeler arasında, hangisinin daha değerli olduğunu belirlemek yerine, bireysel olarak üretilen her bir projenin, kendi içinde değerli olduğunu görmek önemlidir. O'nun için, her insan ve onun ürettiği her proje değerlidir. Aksi durumda, kişi, kendi projesini değersiz görürse, hep başkalarının ürettiği proje, değer ve anlamın peşinden gider ki bu durum, Sartre'ın benimseyeceği bir durum değildir. Sartre'da, her birey, kendi seçtiği ve ürettiği değer ile ya da anlam ile varoluş bulur. Sartre'ı, etik bir teori geliştirmemekle ve kişinin seçtiklerini ya da yaptıklarını değerlendirecek bir ölçüt önermemekle suçlamak, varoluşçuluğa uygun değildir. Sartre'ın, başkasıyla ilişki analizleri, somut durumlara uygun düşse de, insanlar arasında, birlikte yaşamaya imkân verecek, bir bağ kurmadığı noktasında eleştirilebilir.

Marcel'de ise kişinin, kim olduğu, bir durumdaki eylemle, ortaya çıkar. Marcel, Sartre'ın aksine, insanın, nasıl eylemesi gerektiği konusunda nettir. Sartre, insanı, nasıl eylemesi gerektiği konusunda, özgür bırakırken, Marcel, insanın, belirli değerlere göre, eylemesini bekler. Marcel'e göre etik yaşam, öznenin, iç yaşam deneyimlerini, başkalarının erişimine imkân verdiği oranda ulaşılabilir. Böylece insan, başkaları ile birlikte ve onlara katılarak kim olduğunu anlayabilir. Bu etikte,

kişinin, umudunun temeli, Tanrı'dır. Marcel'in öngördüğü varoluşsal benlik, kendinde ve başkalarında umudu teşvik eden, ahlaki varlığın bir biçimi olduğu görülür. Ancak, ahlaki öznenin ümidinin temelini oluşturan Tanrı'nın, vahiy niteliği de soyut, gizemli olma özelliğiyle eleştirilebilir. Örneğin Sartre, insanlar arasındaki manevi bağa, kuşkuyla bakar. Sartre için 'cemaat'ın, dini veya mistik anlam ifade etmediği durumların dışında, hiçbir düzeyde, anlamı yoktur. Bunun nedeni, o'nun, *katılımı* mümkün görmemesidir. Sartre'ın felsefesinde, sadece kendine mal etmeye yer vardır. Oysaki kendine mal etmenin uygulanamayacağı veya elde edilirse, nesnesinin başarısız olduğu alanlar vardır. Örneğin, karısını köleleştirmeyi başaran bir erkeğin durumunda, kadın, erkeğin aleti veya nesnesi olur. Ancak bu başarılı mal etmede, kadının, ona olan sevgisini, mahfetme ihtimali vardır. Böyle bir kişi, karısının ilgisini kaybetmek tehlikesiyle karşı karşıya kalır (Hernandez 2011: 98-99). Marcel'in başkasıyla ilişki analizleri çok değerli görülmekle birlikte, öznelarası ilişkiyi, belli kavramlarla açıklaması, hem insanın olanaklarını hem de özgür eylem alanını sınırlar.

Sartre'ın felsefesinde, insanın, nasıl eylemesi gerektiğini belirleyen -tabii bilinçli eylemek dışında- bir şey olmasa da, insana, eylem konusunda rehberlik edecek araçlar vardır. Sartre, kişinin seçimleri konusunda, özgür olması gerektiğine inanır. Bu seçimler, bilinçli olduğu sürece, iyiyi isteme olarak görür. Başka bir deyişle kişi, bilinçli eylediğinde iyiyi seçer. Bu bakımdan, etik bir teori, bir kimsenin seçimlerini yargılamayı ima etmemesi gerekir. Bu, kişilerin karşılıklı olarak birbirlerinin seçimlerini yargılamaya hakkı olmadığı anlamına gelir. Bunun nedeni ise kişinin seçimleri, değer verilen şeye dayanmasıdır. Kişinin, bilinçli seçimleri, kendine ve başkalarına zarar vermediği ya da tersi yönden, yararlı olduğu sürece, başkalarının yargılamalarına imkân vermez. Örneğin, dindar bir kimsenin, Tanrı'nın belirlediği kurallara değer verip seçmesi ve yaşamını bu kurallarla sürdürmesi, başkalarına zarar vermediği sürece, dindar olmayan kişilerin, bu seçimi yargılamalarına izin vermez. Bir seçimin değeri, başka bir kişinin seçimiyle kıyaslanamaz. Bu örnekte, hangi seçimin daha iyi olduğunu, hangi ölçüt belirleyebilir. Fikirlerimiz, inançlarımız ya da bir başka bilincin belirlediği verili değerler mi? Şayet böyle düşünülürse, Marcel'in işaret ettiği gibi, bu fikir, inanç ya da verili değerlerin fanatizme dönüşme tehlikesi durumunda ne yapmak gerekir.

Herkes, kendi fikir ve inançlarını başkalarına dayatmayacak mıdır? İşte Sartre, her bir bireyin, yaptığı bilinçli seçimleri değerli görerek, bu seçimleri, değer bakımından belirleyecek bir kriter önermez. Marcel felsefesinde ise insan, Tanrı kaynaklı verili nesneler değerlerle eylemesi gerekir. İnsan, bu değerlere göre eylediği sürece, iyi olanı yapar ve böylece insanın, neye değer vereceği bellidir. Çünkü insan, Sartre’da olduğu gibi, değerlerin yaratıcısı değil sadece taşıyıcısıdır. Marcel’in, insanı, değerlerin taşıyıcısı olarak belirlemekle, Sartre gibi, ona, değerleri seçme ve eyleme özgürlüğü, vermez. Mesele, bu şekilde ortaya konulduğunda, Marcel’in konumunun, sorunlu olduğu görülür. Çünkü Tanrı’ya inanmayan insanların seçimi, bu anlamda bir değer taşımaz. Marcel’in, bu görüşleri, ancak bütün insanlar, Tanrı’ya inanırsa, sorun olmaktan çıkıp, geçerlilik kazanabilir. Diyebiliriz ki, bu meselede, Sartre’ın açıklamaları, Marcel’e nazaran daha kuşatıcıdır. Sartre felsefesi, iyiliği teşvik etme gücüne sahip olsa da bir kişinin, zararlı eylemler yapmasına engel olamaz. Nitekim Slater, bu olasılığa dikkat çeker. Slater’a göre, Sartre’ın teorisi, her koşulda, terörizmin, kötü olduğunu düşündürmesi gerekir. Ancak Sartre’ın teorisi, bunu yapmaz. Daigneault, Slater’in, bizim de katıldığımız bu yorumunu, sorunlu bulur. Slater, Sartre’ın, kişinin, istediği her şeyi yapmasına izin verdiğini buna karşın, başkalarının yargılamalarına izin vermediği için, eylemlerin en kötüsünü bile, kabul edilebilir bulur. Hâlbuki Sartre, bunun, yalnızca kişi, kötü niyetli olduğu sürece geçerli görür (2000: 84-85). Ayrıca Sartre’ın, bir kişi için iyi olanı, başkalarının pahasına teşvik etme niyeti olduğu söylenemez.

Ancak hiçbir etik teorinin, insanların başkalarına zarar vermelerine veya kötü niyete düşmelerine engel olamayacağını görmek önemlidir. Bu durumda, insanların özgürlüklerini kısıtlamak yerine, yargı sistemine başvurmak gerekir. Etik teoriler, yasal bir teoriler değildir ve bireyleri kınaması beklenmez. Muhtemelen Sartre’ın benimsediği gibi, bütün insanlar otantik olsaydı, o zaman adli sisteme ihtiyaç olmazdı. Ne yazık ki, bazı insanlar, kötü niyetli oldukları ve nefreti seçtikleri için, bu seçim onları ahlaki olarak iflasa sürükler ve bu yüzden yargı sistemi korunmalıdır (Daigneault 2000: 92-99).

Sartre’ın özgürlük anlayışı, en çok eleştirilen meselelerden biridir. Bu eleştirilerin odak noktası, özgürlüğün radikal olarak görülmesidir. Nedeni ise böylesi bir özgürlüğün, etik alanda nihilizme yol açma tehlikesidir. Ancak Sartre’ın,

özgürlük anlayışının bu şekilde anlaşılmasının nedenleri yeterince analiz edildiğinde, niyeti açıkça görülür. Bu bağlamda hem Sartre'ın, kurduğu cümleler hem de Camus ve Taylor'un, bu özgürlüğü, sınırsız, mutlak olarak ifade etmelerinin önemli bir payı olduğu görülür (Tulkens 2015: 14). Ancak bilinmelidir ki Sartre, pek çok yerde etik alanda özgürlüğün, dünyanın ihtimalleri tarafından pratik olarak kısıtlandığını kabul eder. Örneğin, bedenin fizyolojik özellikleri, doğanın nedensel düzeni, en önemlisi başkasının, özgürlüğü sınırladığını kabul eder (Sartre 2014: 620; Tulkens 2015: 14). Ayrıca Sartre'ın, *Varlık ve Hiçlik*'te, etik özgürlük değil, ontolojik özgürlük odaklı açıklamalar yapması ve etik üzerine yazdığı, *Etik Üzerine Defterler* eserini yayınlamamış olması, ontolojik ile etik özgürlüğün birbirine karıştırılmasına neden olur. Yani, pek çok kişi, ontolojik alanda betimlenen özgürlüğü, etik alanda da geçerli saymaktan kaynaklı yanlış anlaşılır. Öyleyse ontolojik alanda betimlenen özgürlük, etik alanda geçerli sayılmadığı sürece, nihilizme yol açması beklenemez. Çünkü Sartre, hem eylemleri birbirinden ayırmak hem de başkalarının özgürlüğünü teşvik etmek için özgürlüğü farklı iki alanda ele alır.

Sartre'ı, nihilist olarak değerlendirmeye neden olan bir başka mesele de değerler meselesidir. Daha öncede ifade edildiği gibi Sartre, *değerleri değil, verili nesnel değerleri* reddeder. Sartre, insanı, Marcel gibi, verili değerlerin taşıyıcısı olarak değil, yaratıcısı olarak görür. İnsanı, değerlerin yaratıcısı olarak temele koymak değerlerin, öznel yaratımlar olarak görülmesine neden olur. Ancak Sartre'ın, öznel temelde yaratılan bu değerlerin, nesnelleşmesine de imkân verir. Çünkü kişi, bir değeri seçtiği zaman, bu değer, bütün insanlar için seçilebilir olmasını bekler. İşte bu anlayış, Sartre'ı, nihilist olarak yorumlamaya izin vermez. Bu durumda, insan kaynaklı değerlerin, evrensel olması olasıdır. Sartre, öznelliğe zarar vermeden, yine bu öznel temelden, insanı, evrenselleştirilebilir olanı yapmaya, teşvik ettiği söylenebilir. Gerekçemizi, 'varoluş özden önce gelir', fikriyle temellendirebiliriz. Bu fikre göre herkes, bireysel tasarısına göre varolmak istediğinde, bu tasarıların herkes için ve bütün çağı için bir değer taşımasını ister. Böylece, kişinin, seçtiği tasarısı, sadece kendini değil, giderek bütün insanlığı bağlar. Her ne kadar Sartre, evrenselleştirilebilir değerler oluşturmayı amaçlamasa da, kişinin, seçimleriyle oluşturduğu tasarısı, bütün insanların katılabileceği, paylaşabileceği bir sonuç ya da değer üretebilir. Örneğin, bir kişinin, kimsesiz çocuklara yardım etme isteği yalnızca

kendi isteği ya da tutumumdan doğsa da, kişi, bununla, yalnızca kendini değil, bütün insanlığı da bu çocuklara yardıma yönlendirir, ona bağlanmaya teşvik eder. Demek ki kişi, yaptığı seçimlerle, yalnızca kendinden değil, herkesten de sorumludur. Dolayısıyla bu sorumluluk, Sartre'ın felsefesinde evrenselleştirilebilir değerlere ya da sonuçlara kaynaklık edebilir. Çünkü kişi, seçtiği belirli bir insan tasarısı ile kendini seçerken, gerçekte, insanlığı seçer. Seçtiği tasarı ile tüm insanların da bu tasarıyı seçmelerini teşvik ettiği için, bir anlamda, onların sorumluluklarını da üstlenir. O kadar ki bu sorumluluğun büyüklüğü, kişide, bunaltı, bırakılmışlık, umutsuzluk gibi duyguların oluşmasına neden olur. İnsan yaptığı seçimle, sadece olmak istediği kişiyi değil, bütün insanlığı da seçtiğini düşündüğü ve bu seçimin, başkaları tarafından örnek alınması ihtimali, onda bunaltıya neden olur. Sartre'a göre, bağlanan ve yalnızca olmak istediği kimseyi değil, bir yasa koyucu olarak, bütün insanlığı seçen kişi, o derin ve tümel sorumluluk duygusundan kurtulamaz. Sartre, üstelik bu yalnızca bana değil herkese de böyle görünür, demek suretiyle yine evrenselleştirilebilir olana işaret eder. Sartre'a göre, her insan şöyle demelidir: İnsanlık, edimlerimi örnek alıyorsa, böyle hareket etmekte haklı olup olmadığını ya da yaptığının doğru olup olmadığını kendine sorması gerekir (Sartre 2010: 42-44). Buradan da anlaşılacağı gibi, Sartre, etik alanda, evrensel sonuçlara yol açan seçimlere değer verir. Dolayısıyla etik alanı, bireyselleştirdiği, değerleri anlamsızlaştırdığı ve itibarsızlaştırdığı eleştirisi yerinde değildir. Çünkü bireysel seçimler, evrensel sonuçlar üretebilir. Böylece Sartre'ın felsefesinde, bireyin özgür seçimleriyle yarattığı öznel değerler, evrenselleştirilebilir değerler olabilir.

Her iki filozofun, insanın, nesneleşmesini sorun olarak belirledikleri görülür. Ancak nesneleşmenin temeline koydukları şeyler, farklıdır. Sartre'da, nesneleşmeye neden olan şey, başkası ve bakış iken, Marcel'de bu, bilimsel tavidir. Sartre, başkasını, kişinin özgürlüğünü sınırladığı için bir tehlike olarak görür. Marcel ise bilimsel tavrı, insanı bir nesneye indirgeyerek incelediği için, sorun olarak görür. Başkasının bakışı, kişiyi nesneleştirerek, özgürlüğü sınırladığına göre, bu nesneleştirmeden kurtulmak nasıl mümkün olur. Bu bağlamda Daigneault'un çarpıcı bir yorumu vardır. O'na göre, bakış, kendi başına güçsüzdür ve gücünü, kişinin duygularından alır dolayısıyla bakış, sadece kişi isterse ve arzu ederse, nesneleşmeye yol açar. Kişi, bakışa, duygularını ekleyerek, ona, utanç gibi bir anlam verir, böylece

utanç ortaya çıkar. Aslında bakışı, korku, pişmanlık gibi duygular verimli kılabilir. Bu durumda, bakışın, tek başına bir özelliği olmadığı anlaşılır. Varsayalım ki kişi, cinsiyetine indirgeyen bir bakış hisseder, bu his, ya utançtan ya da gururdan kaynaklanır, ancak her iki durumda da onu var eden ve bakışa ekleyen kişidir. Duyguları var eden, başkasının bakışı değil, kişinin yüklediği anlamdır. Bakışta, asla yargılamaya neden olan bir niyet olmamasına karşın, kişi, onu cinsiyeti hakkında bir yargı olarak algılayabilir. Kişi, özgür bir şekilde, kendine, ilgili olmayan bir görüş yükleyerek (yani cinsiyet) kötü niyete düşer. Diyebiliriz ki, başkasının bakışına eşlik etmeyen, kişiden kaynaklı bir duygu (utanç gibi) olmadığı sürece, özgürlüğü kısıtlamaz. Bu nedenle özgürlük, başkasının bakışıyla değil, bakılan kişi tarafından şartlandırılır (2000: 56-58). Bununla birlikte, Sartre'ı takip edip, kendimizi bu tutkulardan uzaklaştırırsak, bakış boşalır ve nesneleştirmede başarısız olur. Bu sonuçla, başkasının nesneleştirici bakışı, özgürlük için bir tehdit olmaktan çıkabilir.

Daigneault'un belirttiği gibi, bakışın, özgürlüğü, sınırlamadığı bir bakış açısının olabileceği görülür. Ancak herkesin, bunu yapması zordur, çünkü bu, belirli bir bilinç ve kültür düzeyini gerektirir. Yine de bakışın, kişide, bir duygu uyandırması (özellikle de utanma duygusu) gerçeği göz ardı edilemez. Öte yandan, Sartre'ın, bakış fenomeni temelinde başkasıyla ilgili yaptığı analizler oldukça çarpıcıdır. Bu analizler, başkasına dair anlayışımıza, yeni bir boyut getirdiği söylenebilir. Bakışın, kişiyi şekillendirdiği ve otantik olmasına engel olduğu gerçeği göz ardı edilmemesi gereken bir gerçektir. Başkasının bakışı, kişi, olmak istediği kişi değil, başkasının, olmasını istediği kişiyi, yaratır. Bakış fenomeni, kişilerle sınırlamak yerine toplumsal alana genişletildiğinde, bakışın, kişileri biçimlendirme gücünün, hangi boyutlara varacağını tahmin etmek gerekir. Toplumsal alanda, bakışı ve işlevlerini temsil eden ahlak, din, hukuk, ekonomi, bilim, teknoloji, gelenek, devlet, kültür, eğitim, medya gibi çeşitli kurumlar vardır. Bu kurumlar da benimsedikleri fikir, inanç ve değerler temelinde, kişiyi biçimlendirirler. Sartre'ın, kişiyi, şekillendirmede, daha önceden Tanrı, gelenek ve din gibi değerlerin yerine, bambaşka bir fenomen olan bakışı koyması, farkındalığımızı artırır. Bakış da tıpkı Tanrı ya da din gibi, kişiyi kısıtlamakta ve kişiyi, olmak istediği tasarımı değil de, başkasının kişiden olmasını istediği tasarımı gerçekleştirmesine neden olur. Bakışın, kişiyi, hem zihinsel hem de bedensel olarak biçimlendirdiği açıktır. Örneğin, kişinin,

bedeninden utanmasının nedeni, başkasının ya da bakışın temsil ettiği toplumsal değerlerdir. Çünkü bakış, toplumsal normları temsil eder. Sartre'da gördüğümüz gibi kişi, olduğu haliyle bedeninden utanmaz, ne zamanki başkasının bakışına maruz kalır o zaman utanır. Çünkü kişinin gözünde bu bakış, toplumsal değerleri yansıtır. Bu durumda utanç, yani toplumun değer yargıları, başkası aracılığıyla kişiye yansır. Bu yüzden Sartre'ın, başkasıyla ilgili analizleri olumsuzdur. Bu olumsuzluğun doruk noktası ise Garcin'in kullandığı şu cümledir: *başkaları cehennemdir*.

Marcel de Sartre gibi, insanın nesneleşmesine karşı çıkar. Bu bakımdan, bilimsel tavrı eleştirir. Ona göre, bilim, insana, tıpkı diğer araştırma nesneleri gibi davranarak inceler. Bilimin, insanı, problem alanında ve birincil refleksiyonla incelemesi, onun nesneleşmesine neden olur. Ancak bu bakış açısının sorunlu olduğunu ifade eden Patricia Sanborn'a göre, Marcel'in nesneleşme eleştirisi, büyük ölçüde, nesneleştirme işlevinin yanlış anlaşılmasına dayanır. Marcel, benliğin nesne olamayacağını, çünkü onun bir varlık olduğunu iddia eder. Bir şeyin, hem varlık hem de nesne olamayacağı iddiasına rağmen, onun benlik hakkındaki tartışmaları, bu olasılığa bağlıdır. Marcel'in izlediği yol, eleştirdiği pozisyonu destekler. Çünkü analizleri, benliğin, bir nesne olabileceği varsayımına dayanır. Kişi, benliği tartışmak için, onunla arasına bir mesafe koyması gerekir. Benlik, bir varlık, bir araç ya da olay topluluğu olarak görülse bile, nesneleştirmeden kaçınamaz. Marcel'in, benliği gerçekleştirme analizleri, analiz olmaları nedeniyle, bu tür bir nesneleştirmeyi dışlamaz. Benliğin, ne olduğunu anlamak için, bir nesne olarak ortaya koymak gerektiğinden, Marcel'in varsaydığı gibi, kişinin öznel kimliğini yitirmesini gerektirmez. Marcel, nesneleştirmenin, nesneleştirdiği şeyi değiştirdiği, dinamiği durağanlığa dönüştürdüğü, doğrudan olana aracılık ettiği ve kendisine sunulan verileri çarpıttığı konusunda ısrar edecektir. Böylesi bir tavır, benliği çarpıtmak yerine, benliğin ne olduğuna dair bir açıklama sunabilir. Böylece, birey, bir araştırma konusu olduğunda, kimliğini koruyabilir. Bir nesne olmak, o varlığın kendine özgü özelliklerini değiştirmez, eşsizliğini yok etmez. Böylece Sanborn, Marcel'in, nesneleştirmenin, nesneyi etkileme derecesini abarttığını iddia eder. Marcel, nesneleştirmenin kendisinden ziyade nesneleşmenin kötüye kullanımına karşıdır, ancak onun çalışmalarında böyle bir ayrımı görmediğini belirtir. Her durumda, yöntem nesneden ayırt edilmelidir, çünkü yöntem, yalnızca nesneyi anlamayı

amaçlar, dönüştürmeyi, tanımlamayı veya herhangi bir şekilde değiştirmeyi değil. Benliği, sorgu konusu yapması, onu, bir varlık olarak nitelendirmekte dolayısıyla nesne gibi gördüğü ortaya çıkar. Bu yüzden Sanborn, benlik, bütün diğer yöntemlerin dışlandığı herhangi bir yöntemle değil, çeşitli yöntemlerle bilinebilir olduğu sonucuna varır (Hoyt 1970: 119-121). Bu yoruma tümüyle katılmak mümkün değildir. Marcel'in, ısrarla üzerinde durduğu şey, benliğin nesnel yaklaşımla bilinemeyeceğidir. Bu yöntem, somut varlıkları bilmek için uygundur ancak duyguları, düşünceleri, idealleri, arzuları olan bir varlığı, bu yaklaşımla bilmek uygun değildir. Hatta böylesi bir varlık için bilmek kavramı da uygun değildir. İnsanı anlamak istiyorsak, ona nesnel bir yaklaşımla değil, ikincil refleksiyonla yaklaşmak gerekir. Bu refleksiyon, Bergson'un sezgisel yöntemi gibi, varlığı bütünlüğü içinde anlayabilir. Marcel, ikincil refleksiyonu, bir şeyi bilmek yerine, o şeyi anlamak için kullandığı unutulmamalıdır.

Marcel, her ne kadar somut olana dönmek ve somut olandan başlamak gerektiğini iddia etse de somutun aşılması gerektiğine de inandığı görülür. Çünkü o'nun amacı varoluştan varlığa ulaşmaktır. Somut olanı önemsemesinin nedeni, onu Tanrı'ya götürecek olmasıdır. Marcel, bir yandan somutun önemine işaret etmesi öte yandan da somutu aşmak gerektiğine inanması, onun felsefesindeki bir çelişki olarak karşımıza çıkar.

Marcel felsefesinde, cevaplanması gereken birtakım soruların olduğu söylenebilir. Buna göre, çağdaş dünyada, bir Mutlak Thou'a bağlı kalmadan, insanlar arasında uygulanabilir bir bağ kuracak kadar, güçlü bir sadakat oluşabilir mi? Marcel felsefesinde, sadakate verdiği önem düşünülürse, birine sadık kalmak, ona bağlanmayı sürekli kılmak mümkün müdür? Ben, anlamlı bir varoluş için, herkesin sen olabilmesini sağlayabilecek midir? Sadakat ve bağlanma, varoluşa tabi olan bir varlıkta, bu oluşumdan etkilenmeden veya değişmeden kalması nasıl mümkün olacaktır? Marcel'in felsefesinde, sen'e bağlılığın ya da sadakatin teminatı Tanrı idi, ancak Tanrı'ya inanmayanların durumu için ne söylenebilir? Yine Marcel felsefesinde, öznelerarası ilişkiyi mümkün kılan, ben-sen ilişkisini evrenselleştirecek bir ölçüte sahip midir? Marcel'in söz konusu bu sorular hakkında çok açık olmadığını belirtmek gerekir.

Marcel, insanı, olumlu denebilecek özelliklerle tek taraflı betimlemekle, onun diğer özelliklerini gözardı ettiği dolayısıyla da insanı eksik kavradığı söylenebilir. Tanrı'yı, insanı anlamada ve ona değer vermede çok önemli gördüğü bir gerçektir ancak Tanrı'ya inanmayanların, anlam ve değeri konusunda, bir çözüm önermediği söylenebilir. Marcel için Mutlak Thou'a ilişkin bir taahhütte bulunmanın gerekli olduğunu söylemek güvenli olabilir. Bu nedenle, yaratıcı sadakat eyleminde ortaya çıkan ve diğer insanların, kişisel varlığına radikal bağlılık, belki de toplumumuzun önemli bir kısmının, güvenini kaybettiği bir zamanda, yeniden umudun doğuşunu sağlayabilir.





DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Jean Paul Sartre ile Gabriel Marcel'de İnsan Sorunu başlıklı çalışmamızda, Sartre ile Marcel'in felsefeleri, insan sorunu temelinde incelendi. Bu incelemede amacımız, insanın anlam ve değeri problemini Sartre ve Marcel'in nasıl değerlendirdiklerini ve çözüm önerilerini ortaya koymaktır. Her iki filozofun teist ya da ateist olmalarından kaynaklı insan sorununu anlamada felsefelerinde bir farklılığın olup olmadığını anlamaktır.

Sartre felsefesinde, insan sorununun temelinde, değersizlik ve anlamsızlık problemi vardır. Bu probleme, Platon ile Kant'ın, görünüş ve gerçeklik arasında yaptıkları ayırımın yanı sıra, insanı, ruh ve beden şeklinde ikiye ayıran, düalist kavrayışlar neden olarak gösterilir. Dualist kavrayışta, gerçeklik, görünüşü belirleyerek, hem nesneleştirir hem de yabacılaştırır. Dolayısıyla düalist kavrayışların yanılgılarını gösterir ve gerçekliği, görünüşle sınırlayıp onu fenomen olarak belirler. Bakışın bu yön değiştirmesi değerli olanın da yer değiştirmesine neden olur. Böylece bakış, bilinmeyen bir gerçeklikten içinde yaşanan somut gerçekliğe çevrilerek, anlamsız ve değersiz görülen varlıkların yaşadığı dünya temel alınır. Düalist anlayış, bedeni görünüşe indirgeyerek değersizleştirir, ruhu ise gerçeklik olarak görüp yüceltir. Sartre ise ruh ve bedeni birbirine indirgenemeyen tek bir yapı olarak değerlendirip bu yapıları aynı değerde varsayar. Böylece Sartre, genel olarak varlık alanında özel olarak da insan varlığı hakkında benimsediği monist anlayışla, hem fenomeni hem de insanı merkeze koyar. Sartre, varlığı fenomen, insanı da ruh ve beden bütünlüğü olarak belirlemekle, bu varlıklara yaklaşma biçimi olarak bilimsel yöntemi değil, fenomenolojik yöntemi benimser. Bilimsel yöntem, her ne kadar somuta uygun bir yöntem olsa da, insan varlığı söz konusu olduğunda, yetersiz kalır. Böylece fenomenolojik yöntem, şimdi ve burada olan insanı, anlamaya uygun olduğu söylenebilir.

Sartre, insanı, *pour-soi* olarak betimlemekle, bilinci ön plana çıkarır böylece insanı, bilinç temelinde kavramaya çalışır. Amacı insanı, nesneleşmeden ve yabancılaşmadan kurtarmak olan Sartre, bunu sağlamak için bilincin merkez olmasını sağlar. Ancak bunun için ilkin, kendi bilinç kavrayışını, öncellerinin, kavrayışlarından -özellikle de Husserl ve Descartes'in- ayırır. Sartre'a göre,

Husserl’de saf bilinç, gerçekte içeriksiz bilinç değil, düşünümsel bilinçtir. Dolayısıyla bu biliş de insanı nesneleştirir. Hâlbuki içeriksiz olan bilinç, *düşünümsel olmayan* ya da *düşünüm-öncesi bilinç*dir. İçeriksiz bilinç, verili herhangi bir anlama sahip olmayan, belirlenmemiş bilinç demektir. İçeriksiz bilinç varsayımı ile hem bilinçte varsayılan yerleşik verili anlamlara hem de içinde yaşanan dünyanın verili değerlerine meydan okur. Bu sayede insanı, tüm belirlemelerden kurtararak, nesneleşme ve yabancılaşmanın üstesinden gelmeye çalışır. İnsanı, kendi yaşamının, tek belirleyicisi ve tüm gerçekliğin merkezi yapmakla ona, verili herhangi bir anlama sahip olmayan, ham bir dünya sunar. Böylece insan, hem kendi varoluşunu hem de içinde yaşadığı dünyayı, verili anlam ve değerlerden bağımsız bir şekilde değerlendirme ve anlamlandırma fırsatı elde ederek tüm belirlemelerden kurtulur. Bu sayede insan, tatmin olabileceği anlamlı ve değerli bir yaşamı kurgulayabilir. Bu bağlamda, içeriksiz bilinç varsayımı, insanı nesneleşmeden ve yabancılaşmadan kurtaran, onu merkeze koyan, ona, değer ve anlamı belirleme gücü veren bir varsayım olduğu söylenebilir.

Sartre, Husserl’in yanı sıra, Descartes’in, bilinç kavrayışını da sorunlu görür. Bu kavrayış, düşünen-bilince dayanmakla, tek bir ben’i dikkate alır ve başka benlikleri dışlar. Bu benlik, kişiyi, kendi içine kapalı bir ‘ben’ haline getirmenin yanı sıra, başka benlikleri nesneleştiren ve yabancılaştıran bir kavrayış olmakla sorunlu görülür. Bu nedenle de bu benlik yerine, düşünme-öncesi bilinci, yani içeriksiz bilinci koyarak sadece tek bir ben’i değil, başka benlikleri de kapsamasını sağlar. Sartre içeriksiz bilinç varsayımı ile sadece Husserl’in bilinç kavrayışından ayrılmaz, aynı zamanda Descartes’in *cogito*’sunda, başka benliklere de yer açar. Sartre, başka benleri, bilginin nesnesi haline getiren, dolayısıyla da nesneleştiren Descartes’in aksine, başkasını, ontolojik düzleme taşıyarak onu, hem ben’in dışında hem de eşiti olan bilinçli bir varlık olduğunu gösterir.

Bütün bunları, insanı, anlamak için yapılan bir alan temizliği ve filozofun kendine yer açma çabası olarak görmek gerekir. Sartre, fenomen olarak gördüğü varlıkları, *kendinde-varlık* ve *kendi-için varlık* şeklinde, öncelleri gibi, iki alana ayırır. Ancak Sartre’ın bu ayırımı, öncelleri gibi, metafiziksel sezgiye dayanan bir ayırım değil, içeriksiz bilinç varsayımının doğrudan bir sonucudur. Buna göre *kendinde-varlık* bilinçsiz, *kendi-için varlık* ise bilinçli varlıktır. Sartre bu ayırımla,

insanı, içeriksiz bilinçle tanımlayarak onu, kendinde-varlık gibi görmez. İnsanı, anlamak isteyen herhangi bir bakış, onu bir nesne gibi bilmeye çalışırsa hem anlayamaz hem de değerini düşürür. Hâlbuki insan, varoluşa tabi olan, oluşan, değişen bir varlık olarak belirlenemez olandır. Bu bağlamda, kendinde-varlık, bir tür ham veri olarak, anlam verme işlevine müsait bir varlık haline getirilir. Bu varlığa, anlam veren bilinçtir. Bilince, anlam belirleme iradesi tanımak, insanın, merkezi yerine güçlü bir vurgu yapmak demektir.

Sartre'ın, görünüş ve gerçeklik düalizmine ve bu düalizmin yarattığı özcü anlayışlara karşı çıktığı ancak kendi de kendinde-varlık ve kendi-için varlık ayrımında, başka bir tür düalizme ve özcülüğe düşmekten kurtaramadığı görülür. Çünkü anlamdan yoksun ve bilinçsiz olan kendinde-varlığın karşısına, işlevi, anlam vermek olan bilinçli bir kendi-için varlık koyarak, bu bilincin, bir tür öz olarak düşünülmesine neden olur. Sartre'ın, kendinde-varlık betimlemesi, bu varlığı değersiz, anlamsız ve insan tarafından sömürüye açık bir varlık haline getirir. Dolayısıyla içinde yaşanan dünyayı ve insanı değersiz gören öncelleri gibi, bu varlığı, değersiz ve anlamsız kılabilir.

Öte yandan bilinci, öz olarak belirlemeye engel olan bir durumun da olduğu görülür. Bilincin, anlam belirleme edimi, kendinde-varlığı, (burada söz konusu edilen sadece nesneler değil, kendini, kendinde-varlık gibi gören insandır) donduran, onu, sabit bir yapının içine hapseden, olanaklarını sınırlandıran bir belirleme değildir. Yani kendinde-varlık, tek bir anlamın içine kapatılarak, anlam mutlaklaştırılmaz. Ne kadar bilinç varsa, o kadar da anlam vardır. Hatta değişen durumlara göre, anlam da değişir. Bu bile bilincin, öz olarak algılanmasına engel olmaz. Gözden kaçırılmaması gereken şey, bilincin belirlediği anlamların, *geçici ve anlık* olduğu ve mutlak bir öze dönüşmediğidir. Bu durumda her bilinç, mutlak olmasa da kendi hayatını belirleme ve anlamlandırma noktasında tek otorite olur.

Sartre felsefesinde, dikkat çektiğimiz bir başka nokta ise Tanrı'nın, insanı, nesneleştirdiği dolayısıyla da anlamsız ve değersiz görülmesine neden olduğudur. Öyle ki Tanrı'nın varlığına inanmayan Sartre, insanın merkezi yerini korumak ve Tanrı'nın yokluğunu temellendirmek için *Varlık ve Hiçlik* eserini yazar. Bu eser, bize Sartre'ın ateizme, başkalarının etkileriyle değil, bizzat kendi deneyimiyle ulaştığını

gösterir. Sartre, bu eserde, Tanrısız bir dünyada, insanın, kendini nasıl bulduğu ve özünü nasıl elde ettiğini açıklamaktadır. Sartre için Tanrı, insan kavrayışı önündeki en büyük engeldir. Şayet Tanrı ortadan kalkarsa, öz de ortadan kalkar, böylece insan, varoluşu, Tanrı'nın yokluğu temelinde kurgular. Tanrı'nın ortadan kalkmasıyla, ona dayalı olan, apriori değerler de ortadan kalkar. Böylece insan hem nesneleşmeden kurtulur hem de henüz bir anlama ve değere sahip olmayan bir dünyaya sahip olur. Bu sayede insan, özgür bir biçimde anlam ve değer yaratabilir. Kabul etmek gerekir ki Sartre, anlam ve değer yaratmayı, insana vermekle onu, değerli kılar.

Tanrı yok sayılmakla, insanı nesneleştiren güç de ortadan kalkar. Ancak bir başka düzlemde, başkası, insan için problem olmaya devam eder. Başkasını, bilginin nesnesi olmaktan kurtarsa da, onun, nesneleştirici bir güç olarak, ortaya çıkmasına engel olamaz. Başkasını, ben'in eşiti olan bilinçli bir varlık olarak görmekle bir değere ya da anlama sahip gördüğü izlenimi yaratsa da, asıl önemsendiği şey, başkasını, hem insanın kendiyile ilgili doğru bir bakış elde etmek hem de başkasının insan için nasıl sorun haline geldiğini göstermektir. Nesneleşmenin, nasıl gerçekleştiği, kendi-için varlığa, farklı bilinç kipliklerini gösteren başkası temelinde gösterilir. Başkası olmadan, kendi-için varlık, düşünüm-öncesi bilinç durumundadır ve bu durumda, onu belirleyen herhangi bir şey yoktur. Ne zaman ki başkası, kişiye bakar, o zaman nesneleşme ortaya çıkar. Örneğin, nesneleşme, bakışa eşlik eden utanç duygusu ile gösterilir. Bakış, kişiye, kendinin değil, başkası için olan kendinin bilincini gösterir. Başkası, kişiyi, kendi üzerine yönelterek, olduğu varlığı görmesini sağlar. Kişi, düşünüm-öncesi bilinç durumunda, kendini ne yargılar ne de kınar. Ancak başkasının kendisine baktığını fark ettiğinde, kendini bir nesne gibi yargılar. Böylece başkası, kişiye yalnızca *olmuş olduğu* ve *olmak zorunda olduğu* kişi olmadığını, bir başkası için de *olan* kişi olduğunu fark ettirir. Kişi, bakışın kendini nasıl konumlandırıldığını bilemediği için kendine yabancılaşır. Bu bağlamda, başkası, hem kişiye, kendine ait olup da tek başına fark edemediği farklı bilinç boyutlarını göstererek, kendini tanımasını sağlar hem de kişiyi, nesne gibi kurduğunu ve yabancılaştırdığını gösterir. Örneğin, bakış, kişiye bedeni, yabancı bir nesne gibi duyumsatarak yabancılaştırır. Bakış, kişileri aynılaştırarak biricikliğini ve öznelliğini yok eder. Sartre'ın, nesneleşmeyi, bakış fenomeni temelinde açıklaması, bakışın, başkasıyla sınırlanamayacağı ve toplumda, bakışı temsil eden ve kişiyi

nesneleştirerek nasıl sorun haline getirdiğini gösteren pek çok şeyin olduğunu görmemizi sağlar. Örneğin, eğitim, din, ahlak, gelenek, devlet, ekonomi, bilim, teknik, iletişim teknolojileri ve hukuk insanı nesneleştiren güçlerdir. Bunlar, benimsedikleri değerler temelinde, kişiyi biçimlendirirler. Ben'in, nesneleşmesine ve kendine yabancılaşmasına neden olan bu bakışların üstesinden gelerek bağımsız bir varoluş gerçekleştirmesi zordur. Yine de Sartre'ın, başkasının bakışı özelinde vurguladığı ve toplumsal yaşamda bu bakışı temsil eden kurumların neden olduğu yabancılaşma ve nesneleşmeden, kişi ancak kendi yarattığı değerlerle kurtulabilir. Buna göre kişi, bakışı verili anlamlardan boşaltarak -içeriksiz bir bilinçle- kendi değerlerini yaratmakla biricikliğini ve öznelliğini koruyabilir.

Bakışın, kişiyi nesneleştiren bir güç olduğu, göz ardı edilemez bir gerçektir. Ancak bakışın gücü, tamamen yok edilemese de etkisi azaltılabilir. Kişi, bakışın, kendi başına güçsüz olduğunu, gücünü, kendi duygularından aldığını, bakışı yorumlayanın kendisi olduğunu fark ettiğinde, duygularını bakışa katmayarak nesneleştirmeyi etkisiz kılabilir (Daigneault 2000: 56-58). Böylece insanı, nesneleştirme ve yabancılaştırma ile anlamsızlaştıran bakış, etkisini kaybeder. Başkasını, kişiyi nesneleştiren ve yabancılaştıran bir tehdit olmaktan farklı bir şekilde yorumlamakla çıkartılabilir. Buna göre başkasını, bir tehdit olarak değil de, kişide eksik olanı tamamlayan varlık olarak yorumlamak mümkündür. Böylesi bir yorumun imkânı, aşk ilişkisinde bulunur. İki ben arasındaki aşk ilişkisinde, kişileri birbirine yaklaştıran ya da bağlayan şey, her bir ben'de bulunan eksikliktir. Aşk ilişkisi, temelde bu ilişkideki kişilerin benzerliğine değil farklılığına dayanır. Buna göre, kişinin, kendinden farklı olana hatta kendinde olmayana ya da kendine tamamen aykırı olana yönelmesinin ve değerli görmesinin altında, kendinde eksik olanı onda görmesi ve tamlama isteğidir. Bu bağlamda, kişinin tamlama isteğini sadece aşk ilişkisiyle sınırlandırmamak adına, insanlar arasında kurulan tüm ilişkilerde bu isteğin uygulanabilir olduğu söylenebilir. Sartre'ın da belirttiği gibi başkası, kişinin kendini tanıması için bir zorunluluk ise yapılması gereken şey başkası ile ilişkiyi bir iktidar ya da tahakküm mücadelesi olmaktan çıkarıp yerine, kişinin, tamlama isteği konulabilir. Bu bakış açısı, başkasını, kişiye olanaklarını gösteren, onun tamlama isteğini gerçekleştirmesine yardımcı olan, gerekli ve değerli bir varlık olarak görmeyi sağlayabilir.

Tanrı ve bakış'ın yanı sıra, verili nesnel değerler de, insanı nesneleştirir ve yabancılaştırır. Verili değerler, kişiyi belirleyerek, bir doğaya sahip kılar, böylece kişi, nesnel değerlerin nesneleştiği bir varlık olur. Bu sayede, insanlarda, ortak denebilecek bir doğa oluşturarak, kişileri, tek tip varlık haline getirmek suretiyle onların, öznelliğini ve biricikliğini yok ederek nesneleştirir. Buna göre *verili değerler, kişiye ait olmayan ve kişiyi baskılayan bir bilinç tarafından dile getirilen* değerler olduğu için kişiyi nesneleştiren değerlerdir. Bu sorunu, verili değerlerin, nesneleştirici ve indirgeyici bakışı yerine, özgürlüğün, dinamik ve öznelci bakışıyla aşmaya çalışır. Bu bakışa göre, insan, öznel bir seçimle kendine ait değerler yaratır. Bunun için de varoluşu, özden önceye koyarak hem kişiyi verili değerlerden kurtarır hem de her bir kişiye, kendi tasarısına göre var olma imkân verir. Böylece kişi, kendine ait değerlerle nesneleşmeden, anlamlı bir varoluş gerçekleştirebilir.

Ancak bireysel tasarıların çokluğu ve çeşitliliği, herkes için geçerli olan değerlerin olup olmayacağı bir sorundur. Buna karşın, bu tasarıların hiçbirisi, tümüyle kişiye yabancı değildir, kişinin aşması ya da uyması için birer deneme olarak ortaya çıkarlar böylece her tasarı, ne denli bireysel olursa olsun, herkesçe anlaşılabilir olduğu için sonuçta, aynı çağda yaşayan herkes için evrensel bir değer olabilir. Ne var ki bu evrensellik, verili olan ve kişiyi belirleyen bir şey değil, her gün yeniden oluşturulan bir şeydir (Sartre 2010: 63). Böylece Sartre, bireysel tasarıların *evrenselleşebilirliğini*, bu tasarıların *anlaşılabilirliğine* dayandırır. Bunun yanında bize göre, değerlere evrensellik kazandıran şey, sorumluluktur. Çünkü sorumluluk, örtük bir biçimde, insanlığı da bir bütün olarak düşünerek eylemde bulunduğumuz önermesini içermektedir. Her ne kadar bu sorumluluğu, herkesin taşıyıp taşımayacağı yönünde kaygılar olsa da bu kaygı, *içdaralması* ile aşılabılır. Buna göre, herkes içdaralmasını yaşar, ancak bazıları, yaptıklarının yalnızca kendilerini bağladığı ya da sorumlu kıldığı mazeretine sığınarak kendilerini kandırırlar. Hâlbuki herkes, insanlık, edimlerine bakarak kendini ayarladığına göre, böyle hareket etmekte haklı olup olmadığını ya da doğru yapıp yapmadığı sorguladığında, sorumluluğunun farkına varır. Bu insanlar, seçimleri ve edimleri üzerine yeteri kadar bilgiye sahip olduklarında, bu sorumluluktan kaçamadıklarını fark ederler. Sorumluluk duygusu ile elde edilen bir evrensellikte, kişi, tasarılarını, başkasının da dikkate alacağını düşünerek, bu tasarıların, herkes için iyi olanı içermesi gerektiğini bilir. Başka bir

ifadeyle herkes, herkesten sorumlu olduğunun bilinciyle hareket ettiğinde, insanlığın yararını gözeten eylemler yapmaya özen gösterir. Böylece *sorumluluk, her ne kadar duygusal olmasa da kişileri, bilinç düzeyinde birbirine bağlayan bir bağ olarak ortaya çıkar*. Sartre'ın, benliğin seçiminden önce ne belirli türden değerler ne de ahlak için objektif bir kriter önermediği görülür. Zaten Sartre, hem felsefesinin iç tutarlılığı gereği hem de hali hazırda var olan verili değerlerin, insanın anlam ve değerini yok ettiğine inandığı için bir kriter belirlemez, ancak projeler arasında bir karşılaştırma yapma ihtimalini de tamamen kapsam dışı bırakmayarak bir çelişki yarattığı gözden kaçmaz. Kişilerin, bilinç düzeyinde birbirine karşı sorumlu tutulması, her ne kadar objektif bir kriter olmasa da, kişisel projeler arasında karşılaştırma yapma ihtimalini ortaya çıkarır. Buna göre bireysel projeleri, gerçeğe dayanıp dayanmamalarına göre karşılaştırır ve bir proje, gerçeğe dayanıyorsa mantıksal anlamda doğru, dayanmıyorsa hatalı bulunur. Böylece bireysel projeleri mantıksal anlamda yargılamaya konu ederek, bir anlamda bir projenin değerini, gerçeğe dayanmasına ve bütün insanlara yarar sağlamasına bağladığı söylenebilir. Öyleyse Sartre'ın açıklamalarının değerler alanında bir nihilizme yol açtığı iddiası da güçlü bir iddia olmaktan çıkar.

Sartre'ın, özgürlükle ilgili açıklamaları, insanı anlamakta kritik noktadır. Özgürlük, nesneleşme ve yabancılaşmayla baş etme yoludur. Sartre'ın, insana verdiği en büyük değer, özgürlük olduğu söylenebilir. Bu kapsamda Sartre'ın, özgürlük ile ilgili açıklamalarında, işaret ettiğimiz iki temel sav vardır: Birincisi, ontolojik düzlemde ifade edilen özgürlük ile etik düzlemde ifade edilen özgürlüğün aynı olmadığıdır. İkincisi, özgürlüğün, insanın varlık yapısı olduğudur. Ontolojik düzlemde, insana, özgür bir bilince sahip olduğu gösterilir. Etik düzlemde ise insana, başkalarının, özgürlüğünü sınırlayabileceğini gösterir. Ontolojik düzlemde, bilincin, özgürlüğü, içeriksiz bilinç varsayımı ile sağlanır. Bu özgürlük, insanın, kendi gerçekliğinin farkına varmasını sağlar. Buna göre, insan, belirli bir öze ya da doğaya sahip gören anlayışların, sarsılmaz bir gerçeklik olmadığını, bu özün değiştirilebilir olduğunu görür. İçeriksiz bilinçle kişi, olduğu varlığı ben, şu ya da bu değilim şeklinde, bir olumsuzlama ile nesneleşmeden kurtulabilir. Böylece ontolojik düzlemde özgürlük sorununu, içeriksiz bilinç varsayımı ile çözmeye çalışılır. Özgür olmayan kişiye, varoluş alanı kapalıdır, varlık alanında nesne gibi bir öze sahip olan

bu varlık, anlamsız ve değersiz bir varlık olarak görülür. İnsana yapılabilecek en büyük kötülük, insanı, verili bir doğa ya da öze sahip olduğuna böylece özgür olmadığına inandırmaktır. Bu inancın, insanı, anlamsız ve değersiz kıldığı, kişiye fark ettirilirse, kişi bu sorunun üstesinden gelmek için çabalar. Bu bağlamda etik düzlem, özgürlüğü tartıştığı diğer bir düzlemdir. Bu alandaki özgürlük, tekil bir varlık için söz konusu edilir. Dolayısıyla hem kişi hem de başkası için ortak bir özgürlük betimlemesi yapılmaz. Böylesi bir özgürlük bilincine, kişi ancak kendi tikel deneyimleriyle ulaşır. Bu deneyimler, kişiye, özgürlüğü, arzuları yerine getirmek değil, yalnızca, seçimin özerk olduğunu gösterir. Bu sayede kişi, dünyayı ve başkalarını anlama, yorumlama ve hareket etme biçimini önemli ölçüde değiştirebilmektedir. Dolayısıyla ontolojik düzlemde kişiye, sınırsız bir özgürlük tanınırken, etik düzlemde özgürlüğün sınırlanabileceğini kabul eder, ancak bu sınırlama mutlak değildir. Özgürlük, insanın varlık yapısı yapılarak, varlıkla özdeş görülür. Böylece özgürlük, kişinin yok sayamayacağı bir yapı olarak belirlenir. Sartre'ın özgürlüğü, insanın yapısı olarak görmesi, son derece önemlidir. İnsanı, hiçbir şekilde bir doğaya ya da öze sahip görmeyen, tam tersine, bu tarz anlayışlara karşı mücadele eden Sartre, özgürlüğü, insan varlığının ayrılmaz bir parçası yapmakla, hiç kimsenin bu parçayı reddetmesine izin vermez. İnsan, insan olarak kalma niyetinde ise yani nesneleşmek istemiyorsa, özgürlüğünü kabul etmek zorundadır. Dahası, hiçliğin dayattığı bu özgürlüğü, bir seçim olarak değil, bir zorunluluk olarak gördüğü için insanı, özgürlüğe mahkûm eder. Özgürlüğün, varlık yapısı olması, kişinin özgür olmak için mücadele etmesini de anlamsız kılar. Hatta bu alandaki özgürlük için sınır ve sınırsızlık kavramları da anlamsızdır. Nasıl ki bir kişi için var olup olmadığı sorusu anlamsız ise özgür olup olmadığı sorusu da anlamsızdır.

Böylece kişi, ilkin ontolojik düzlemde kendi varlığını olumsuzlayarak gerçekleştirdiği kopuşu, ikinci olarak etik düzlemde bir kopuş daha gerçekleştirir. İnsan, ontolojik düzlemde bilincin özgürlüğü ile kendi varlığını olumsuzlayabileceğini ve bu olumsuzlamanın alanını, diğer alanlara da genişleterek, içinde yaşadığı dünyaya, başkalarına, topluma ve başkasının bakışını temsil eden kurumlara da uygulayabileceğini fark eder. Böylece kişiye, bütün bu bakışların belirlediği, nesneleştirdiği varlığı ve kendine dayatılmak istenen bir doğa ya da özü

olumsuzlayarak etik düzlemde de özgürleşebileceğini gösterir. Sartre'ın, özgürlük teorisi, insana, anlam ve değerin yaratıcısı olma imkânı verdiği gibi özgürlüğü, ontolojik ve etik olarak ikiye ayırmakla, etik alandaki özgürlüğü, fenomenal gerçeklikle uyumlu olmasını sağlar. Böylece onu, ütöpik olmaktan çıkarır. Çünkü bu alanda, kişinin, içinde yaşadığı gerçekliklerden etkilendiğini kabul ederek, sınırsız bir özgürlükten bahsetmez.

Sartre'a göre anlam, kişiden ve onun değerlemelerinden gelir. Tanrı nedenli evren tasarımında, anlam, apriori olarak varsayıldığı için, Sartre'ın, anlam arayışı, bu tasarıma uymaz. Anlamın, başkasından geldiği bir dünyada yaşamak zorunda olan kişi, hakkıyla varolmuş sayılmaz. Zaten Sartre'ın da amacı, insanı, böylesi bir dünyadan kurtararak, hakkıyla varolmasını sağlamaktır. Verili değerlerle kurgulanan bir dünyada yaşayan insan, anlam ve değer yaratamayacağı gibi mutlu da olamaz. Hâlbuki dünya ve içindekiler, kişi için sadece ham verilerdir. Kişinin, bu ham verileri işleme tarzı, yaşamını anlamlı ya da anlamsız kılar. Yapacağı seçimler, o ham verilere form, anlam kazandırır. Böylece kişinin, mutlu ya da mutsuz olması, bilincin anlam belirlemesine bağlanır. Bu bakış açısına göre, kendi seçimlerini yapan kişinin, bu seçimlerden memnun olması beklenir. Çünkü insan, her zaman iyi olanı ya da iyi sandığı şeyi seçerek bu seçtiği şeyi değerli ve anlamlı bulur. Sartre için anlamsızlık, ancak başkalarının belirlediği ilkelere göre yaşamayı seçenlerin durumunda ortaya çıkar. Bu kişiler, gerçek anlamda bir seçim yapmadıkları için, bu seçimden de sorumlu değiller. Önceden belirlenmiş ilkelerle kurulmuş bir yaşam, tıpkı bir yönergeyi izleyerek bir iş yapmaya benzer. Böylesi bir yaşamda, kişinin katkısından söz edilemeyeceği gibi otantik olması da beklenemez. Çünkü otantiklik, özgün değerleri gerektirir. Otantik olmayan kişiler, ne genel anlamda ne de özel anlamda, yaşama, bir değer ve anlam katarlar. Bu kişiler, verili değerlere göre eyledikleri için herhangi bir sorumluluk da üstlenmezler. Hâlbuki otantik kişiler, değer yaratmakla bir dünyanın varolma sorumluluğunu üstlenerek, bu sorumluluğun getirdiği bir bunalı ile de (Sartre 2010: 42-44) yüzleşmek zorunda kalırlar.

Sartre ontolojik düzlemde, özgürlüğü, insanın varlık yapısı olarak belirlemekle reddedemeyeceği bir yapı haline getirir. Bu özgürlük, insanı, sabit bir doğaya ya da öze mahkûm etmekten kurtarır ve ona kendini oluşturma özgürlüğü verir. Etik özgürlük, insana, verili değerleri olumsuzlama ve eylem özgürlüğü verir.

Bu özgürlük bilinciyle hareket eden insana, başkasının bakışı olarak gördüğü toplumsal kurumların verili değerlerini sorgulatma imkânı verir. Böylece insanı bakışı temsil eden kurumların tahakkümünden kurtarır. Nihayetinde insana kendi var ettiği değerlerle var olma imkânı vererek ona anlam ve değer kattığı söylenebilir.

Marcel'e gelince, o da Sartre gibi, insan sorunun temelinde, nesneleşme ve yabancılaşmanın neden olduğu, anlamsızlık ve değersizlik problemini görür. Bu probleme neden olarak da ilkin, *varoluş* ve *varlık* arasında yaratılan karşıtlığı gösterir. Antikçağdan beri *varoluş*, bireysel olanı, *varlık* ise tümel olanı göstererek, birbirine karşıt tutulur. Bu karşıtlığın yarattığı düalist anlayışı, temel sayan idealizm, *varlığı* gerçek, *varoluşu* ise görüntüden ibaret sayar. Bu ayırım, varoluşun temel olma özelliğini gözden kaçırdığı ve insan ile Tanrı'yı birbirinden ayırıp aralarındaki bağı kopararak onları birbirine yabancılaştırdığı için karşı çıkar (Marcel 2001: 58). Böylece gerçekliği yok saymadan, görünüş ile gerçekliği birbirine bağlamak için varoluşu, *varoluştan varlığa ulaşma* biçiminde yapılandırır. Marcel'de tıpkı Sartre gibi, düalist anlayışa karşı çıkmakla, somut ve bireysel olanı değerli görür ve insan ile Tanrı arasında bağ kurar.

Marcel, Descartes'in benlik anlayışından hareket etmesine karşın, bu benlik, somut insanı göz ardı ederek, onu soyut bir varlık olarak değerlendirdiği ve başka benlikleri görmezden geldiği için kendi anlayışını, bu anlayıştan ayırır. Bu nedenle de Marcel, Descartes'in temele koyduğu düşüncenin kesinliği yerine, bir durum içinde olmanın kesinliğini, temele alarak somut insana yönelir. Descartes gibi, düşüncenin kesinliği, temele alındığında, *bir durum içinde bulunan* ve yaşamdan elde edilen deneyimler göz ardı edilir.

Marcel, somut ve bireysel varoluşu, soyut formüllere indirgeyerek açıklayan anlayışları, yetersiz görür. Hatta bizzat bu anlayışların, insan sorunu yarattığını iddia ederek, eleştirir. Bu nedenle de varoluşu, somutu temel alan, fenomenolojik yöntemle inceler. Bu yöntemle varoluşu, *birlikte varoluş* olarak belirleyerek hem somut olanı analiz etmek hem de somutu aşarak metafiziksel olana ulaşmak ister. Bu amaçla, varlıkları, *nesne (şey)*, *o*, *sen*, *thou* ve *Mutlak Thou* şeklinde, somut olandan metafiziksel olana doğru sıralar. Bu sıralamada, insanı, *o*, *sen* ve *thou* zamirleri ile temsil ederek, değerini, belirler. Bu bağlamda *thou*, en değerli, *o*, ise en değersiz

varlıktır. *Sen* ise değer bakımından bir potansiyele sahip olan, ancak ne olacağı önceden belli olmayan bir tür geçiş varlığıdır. Bu varlığın, değeri, sahip olduğu potansiyali ne yönde kullanacağına göre belirlenir. Marcel'in, varlık sıralamasında, *Mutlak Thou*, metafiziksel olanı temsil eder. Tanrı olan bu varlık, somut alandaki, tüm varlıklardan daha değerlidir. Böylece Marcel, *birlikte varoluş*'un bileşenleri olan, somut ve bireysel olan ile metafiziksel olanı ilişkilendirerek, aralarında bir bağ kurar ve anlam ve değeri bu bağla belirler. Ancak insanları, değer bakımından kategorize etmesi, başta eleştirdiği anlayışlar gibi olmasa da, o da hem somut varlıkları, kendi aralarında hem de somut olanla metafiziksel olan arasında ayırım yaparak, başka bir tür sorun yaratır. Buna göre, bütün insanları, aynı değerde görmediği, Tanrı'yı ise tüm varlıklardan daha değerli gördüğü söylenebilir.

Marcel'de nesneleşmenin ve yabancılaşmanın en önemli nedeni, insanın, bilimsel bilme biçimleriyle incelenmesidir. Buna göre, bilimsel bakış, hem kişinin içsel deneyimlerini göz ardı eder hem de bütünlüğünü bozarak, onu, ben ve beden şeklinde ikiye ayırarak nesneleştirip değersizleştirir. Bu sorunu, *refleksiyonla* çözmeye çalışır. Refleksiyonu da kendi içinde, *birincil* ve *ikincil refleksiyon* şeklinde derecelendirir. Birincil refleksiyon, insanı, bir nesne gibi, ben ve beden şeklinde, iki farklı yapıya bölerek incelediği için, zorunlu olarak nesneye indirger. Bu refleksiyon seviyesinde kalınırsa, kişi, bilimsel bakış açısıyla incelenir. Ancak bilimsel tavır gibi bu refleksiyon da, kişiyi anlamakta yetersizdir. Bu nedenle de ikincil refleksiyon gerekli görülür. Bu refleksiyon, bütünlüğü bozulan kişiyi, içsel deneyimlerini göz ardı etmeden, doğrudan kavrar. Bu iki refleksiyon arasındaki fark, birincil refleksiyonun *bilmek*, ikincil refleksiyonun ise *anlamak* işlevlerine sahip olmasıdır. Böylece amacı, insana dair gerçek bir kavrayış elde etmek olan herhangi bir kişinin, insana yönelme tarzı bilmek değil, anlamak olmalıdır.

İkincil refleksiyonla insan, artık Descartes'in cogito'sunda olduğu gibi, bilginin öznesi, yalnız, kendi içine kapalı, atomize bir ego değil, dünyaya açık bir varlık haline gelir. Bu refleksiyonun bir aracı olan ve salt gerçeklik ile dolaysız bir bütünleşme sağlayan *katılma*, insanı, hem kendi beniyile hem de diğer benlerle ilişkilendirir. Böylece insan, başkaları ile bir bağ kurarak hem yalnızlıktan kurtulur hem de kendini daha iyi tanır. Kişinin, kendi bedeninin ayırımına varışından, duyu algılarına ve insanlarla Tanrı arasındaki ilişkiye kadar, her konu, katılma temelinde

açıklanır. Böylece katılma, bireyi, egolarından kurtulmasını sağlayarak, otantiklik içinde kavrar ve karşısındaki varlığı, bir nesne değil, gizemli bir varlık olarak anlaşılmasını sağlar.

Marcel, nesneleşme ve yabancılaşmanın nasıl gerçekleştiğini, ikili karşıtlıklarla gösterir. Bu bağlamda, birincil ve ikincil refleksiyon, problem ve gizem, sahip olmak ve olmak alanları arasında ayırım yapar. Problem alanı, birincil refleksiyon ve sahip olma, nesnelerin alanıdır. Bu alanlar, her türden tekniğin kullanıldığı, varlıkların somut olarak incelendiği, denetim altına alındığı ve her şeyin fonksiyonlara indirildiği alanlardır. Buna karşın, gizem alanı, ikincil refleksiyon ve *olmak* varoluş alanıdır. İnsan, başkası, özgürlük, katılma, umut, sevgi, bağlanma, sadakat gibi kavramlar bu alanda yer alır. Gizem alanındaki varlıkları, *problem* alanında değerlendirmek, onları nesneleştirir. Varoluş da diyebileceğimiz bu alan, anlama dayalı bir alandır.

Problem alanı, birincil refleksiyon ve sahip olma alanları, insanı, nesneleştirip yabancılaştıran dolayısıyla da değersiz ve anlamsızlaştıran alanlardır. *Problem* alanı, her türden tekniğin kullanıldığı ve her şeyin, fonksiyonlara indirildiği bir alan olduğu için insanı, nesneye indirir. Bu alan, insanı, yaşamsal fonksiyonlarına indirgeyerek sadece belli fonksiyonlarla sınırlar. Bu alanda kullanılan bilme biçimleri, ister istemez insanı, nesne gibi bilmeye çalışır, böylece insana, bir problem gibi yaklaşır. Problem gibi incelenen insanın, değeri, bir nesne olmaktan öteye geçmez. İnsanın, problem alanında incelenmesinin yanı sıra, sahip olma ile karakterize edilmesi de onu nesneleştirir. İnsan *olmak* ve *sahip olmayı* birbirinden ayırmadığı sürece, onda sahip olma duygusu baskın hale gelir. İnsanda, nesneye sahip olma duygusu, ne kadar güçlü olursa nesne, onu, o kadar fazla kontrol altına alır. Bu anlamda, bilimin, gerçeği sahiplenme eğilimi, insanın, sahip olma duygusunu da körükler. Bilim, somut gerçekliği, nesnelleştirme ve kesinleştirmekle onu, bir fikir sistemine indirir. Böylece bilimsel düşünce ya da teknolojik zihniyet, tüm yaşamı, sahip olunacak bir nesne gibi, dönüştürerek tüm gizemi yok eder. Kişi, olmak düzleminden ziyade, sahip olmak düzleminde, yaşamayı merkeze aldığı ve kendini sahip olduğu şeylerle tanımladığı sürece, varlık kaybına uğrar. Örneğin kişi, sahip olma düzeninde, kimliğini sahip olduğu şeylerle belirtir. Ancak sahip olduğu şeyler, ona, ne bir kişilik kazandırır ne de onun kim olduğunu gizler. Çünkü *olmak*, varlığın

bir etkinliğidir yoksa bir varlığa *sahip olmak* değildir. *Olmayı, sahip olmaya* indirgeyen insanın varlığı, nesnedir. Ayrıca bu insan, yarar sağlamak amacıyla, üzerinde, her türden tekniğin uygulandığı bir deney objesine dönüştürölür. Kendini, fiziksel dünyada sahip olduğu şeylerle tanımlayan kişi, bir gün bunların elinden alınmasıyla, varlığı da sona erer. Nitekim günümüzde var olmayı, sahip olma olarak anlayan insan, sahip olma gücünden yoksun olduğu zaman, yaşamı, anlamsız ve değersiz görür. Sahip olma kategorisindeki şeylerin, iletilebilme özelliklerine sahip olması, (Marcel 1949: 155) nesneleşen insanı, tıpkı bir nesne gibi, ortadan kaldırılabılır ya da köle olarak satılabilir bir şey haline getirir. Dahası insan, kendi fikir ve inançlarına, sahip olduğu bir şey gibi davrandıkça, bu fikir ve inançlar, zamanla onu ele geçirerek, bir güç haline gelir ve bir çeşit fanatizme dönüşür (Marcel 1949: 166). Ancak sahip olmayı, fanatik bir şekilde benimsemek, tehlikeli sonuçlar yaratır. Örneğin, bir erkek eşini, anne baba çocuğunu, sevgililer birbirlerini sahip oldukları şeyler olarak gördüklerinde, onları şiddete maruz bırakabilirler. Bu nedenle Marcel, sahip olma düzeninden, yaratım ve sevginin olduğu gizem düzenine geçer. Böylece sahip olma düzeninde, maruz kaldığı nesneleşme ve şiddetten kurtularak, insan onuruna yakışan değeri elde edebileceği düzene geçer. Böylece Marcel, kişiyi, sahip olduklarıyla değil, *olma* ile tanımlamayı, onu, anlamlı kılacağını gösterir.

Marcel'de, başkası, Sartre gibi, nesneleşmeye neden olmasa da, başkasıyla ilişkinin, kurulma biçimi, nesneleşmeye neden olan problemleri bir ilişkidir. Kişilerarası ilişkinin, olmadığı bir düzende, insanın, tek başına bir varoluş gerçekleştirmesi imkânsızdır. Bu nedenle de Marcel, bu sorunun temelinde, başkasını, görmezden gelerek ona, yer vermeyen ve *ben'in yalnızlığını* vurgulayan Descartes'in benliği ile çağdaş Batı felsefesinin benimsediği, *monadistik benlik* türünü görür. Bu benlik, insanın kendisi ve başkası ile ilişki kurmasını engeller. Bu benlikteki kişi, başkaları ile iletişim kursa bile, onları, ya bir tehdit ya da bazı avantajları sağlayan bir şey olarak görür. Dolayısıyla bu benlik, insanı, yalnızlaştırıp yabancılaştırmakla kalmaz, başkasına karşı sorumluluğu da ortadan kaldırır. Marcel de insan sorunu başkasıyla koparı ilişkinin tekrar kurulması ile çözülebilecek bir sorundur.

Bu amaçla da öznelarası ilişki, kendinde-saplantılı olmayan bir zihniyetle kurar. Bu zihniyetin özelliği, başkalarına açıklıktır. Kendinde-saplantılı zihniyet, başkasıyla ilişkiyi, özne-nesne şeklinde ve başkasının nesneye indirgendiği bir ilişki kurulmasına neden olurken, kendinde-saplantılı olmayan zihniyet, özne-özne şeklinde kurarak yabancılaşmayı da ortadan kaldırır. Bu zihniyete sahip olan kişi, iletişime açık ve hazır olduğu için, artık ilişki, ben ve sen arası bir ilişkiye dönüşür. Böylece kişinin, kendine dair bilgisi ve iletişimi, başkasını içermesi nedeniyle *başkası, bireylerin tekdüzeliğine karşı bir güvence sağlar*. Günümüz insanının durumunu da açıkça gösteren bu açıklamalar, öznelarası ilişkide, sorunun nereden kaynaklandığını görmek bakımından oldukça önemlidir. Bu ilişki çözümlemesi, gerçekte, insan sorunun temelinde, sadece insanın, kim olduğunu bilememekten kaynaklı sorunlar değil, aynı zamanda, başkasıyla kurduğu ilişki biçiminden kaynaklı sorunların da olduğunu gösterir.

Marcel'de insan sorunu, Tanrı sorunundan bağımsız düşünülemez. Ancak Tanrı'nın, kendi başına sorun olmadığı, onu sorunsallaştıran ve insan için problem haline getiren bazı kavrayış biçimlerine dikkat çekilir. Bu kavrayışların yarattığı ilk problem, Tanrı'yı, düşünce alanında ispatlamaya çalışmalarıdır. Bu bağlamda Marcel, ister teist isterse de ateist olsun, bu yola başvuran bütün anlayışları ciddi bir şekilde eleştirir. Buna göre, Tanrı'yı, ispatlanmaya çalışmak, onu sorunsallaştırır. Bu kavrayışlar, Tanrı'yı problem alanındaki somut varlıklar gibi görmekle O'nu, bir obje gibi bilinebilir ya da ispatlanabilir bir varlık haline getirir. Böylece bu alanda, rasyonel yöntemi meşru görürler. Dahası Tanrı'yı, varoluş kavramı üzerinden tartışarak O'nu, ampirik bir nesne gibi görürler. Halbuki Marcel için, Tanrı ile ilgili tartışma, spekülâtif ve metafizik değil, daha çok pratik bir tartışmadır. Yalnızca deneyim alanında olanın, varlığından söz edilebileceğinden, Tanrı'nın *var* olduğunu söylemek, onu uzay ve zamana yerleştirmek olur ki bu, Tanrı'nın *var* olmadığını söylemekle aynı şeydir. Oysaki ampirik sebeplere dayanarak, Tanrı'nın *varoluşunu* inkâr etmek O'nun, deney içinde gerçekleşmediğini ve ampirik olarak belirlenemeyeceğini ileri sürmektir. Marcel bu düşünüşün, kişiyi zorunlu olarak Tanrıtanımazlığa götüreceğini böylece kişinin, anlam ve değer yitimine neden olacağını belirtir. Bu nedenle Tanrı'yı, uzay-zamana bağlı olan varlıklardan ayırır. Tanrı *var* değildir, O, varlığın üzerindedir. Tanrı'ya ne *varoluş* ne de *var olmama*

uygundur. Ayrıca Tanrı'yı, problem alanında görmek, O'nu *ilk neden* olarak belirlemeye neden olur. Oysaki Tanrı'yı, nedensel ide olarak düşünmek, O'nu nesneleştirmek anlamına gelir. Dolayısıyla ilk hareket ettirici bir neden, insanın, özgün nedeni olamaz. Dahası Tanrı, ilk neden olarak varsayıldığında, fiziksel olarak etkileyen bir güç haline gelir böylece etkilenen tarafı, pasif bir alıcıya indirger. Böylece Marcel, Tanrı'yı fiziksel olarak etkileyen nesnel bir neden olmaktan çıkararak, Tanrı ile insan arasındaki bağı, fiziksel bir bağ olmaktan çıkarır. Marcel, problem alanına yerleştirilen Tanrı'nın varlığını kurtarmak ve insanın anlam ve değerini yeniden kazanmasını sağlamak için O'nu gizem alanına yerleştirir. Böylece rasyonel yöntemin meşruiyetini sarsmakla kalmaz aynı zamanda yaptığı ispatları da geçersiz kılar. Bu bağlamda, Marcel için, Tanrı'nın varlığına dair yapılan kozmolojik veya ontolojik delil hiçbir şey ifade etmez.

Ayrıca inanç ve görüş kavramları, her biri farklı alanlarda kullanılması gerekirken, inancın, görüş gibi görülmesi de Tanrı'yı sorunsallaştırır. Tanrı'ya inanç ile değil, bilmek üzere yaklaşmak, inancı, görüşe indirger ve onu tehlikeye sokar. Böylece inanç, bir görüş gibi, mantıksal yollarla geçersizliği gösterilir ve inancın değeri düşürülür. Hâlbuki inanç, nesneye dönüştürülemeyen, hiçbir analiz metoduna indirgenemeyen, öznenin hakikate katılmasına dayanan, böyle olmakla bir bilgi biçimi olmayıp, bir olma biçimi olarak, yeni bir anlaşılabilirlik türüdür (Korlaelçi 1986: 80). Marcel için insanın, anlam ve değer yitiminin en önemli nedeni, Tanrı'ya duyduğu inancı kaybetmesidir. Tanrı hakkında yapılan soyut spekülasyonlar, Tanrı'yı problem alanında değerlendirir bu da Tanrı'yı, hem varoluş alanında tartışılan, ampirik bir nesne hem de nedensel bir ide gibi nesneleştirir. Tanrı'yı, ampirik alanda bulamayan insan, inancını yitirir. İnanç ve görüş arasında yaptığı ayırımla hem inancın nasıl görülmesi gerektiğini belirtir hem de insanın, Tanrı'ya duyduğu inancı yeniden kazanmasını sağlar. İnancı anlamsızlaştıran bu şeyler, gizem alanında, katılma ile ele alındığında, bu inançsızlık da ortadan kalkar. Tanrı'ya yönelen insan, onu bilişsel anlamda tanıyamaz, onunla ancak bir bağlanma ilişkisine girerek tanır. Zira onunla karşılaşması, bir bağlanmadır. İnsan, Mutlak Thou'yu, yalnızca kişisel katılımı gerektiren inanç, umut ve sevgi ile deneyimler.

Yukarıda işaret ettiğimiz nedenler, Tanrı kavrayışını bulanıklaştıran dolayısıyla sorunsallaştıran nedenlerdir. Marcel için Tanrı, rasyonel yöntemlerle

değil, fenomenolojik yöntemle deneyimlenebilir. Bu bağlamda Tanrı'yı, düşünce planında, ilk neden olarak belirleyen anlayışların aksine, deneyimler sürecinde ulaşılması gereken bir varlık olarak belirler. Böyle yapmakla, Tanrı'yı, her şeyi önceden belirleyen, ilk neden olarak anlaşılmasının önüne geçer ve özgürlüğe alan yaratır. Marcel *birlikte varoluş* varsayımının bileşenlerinden biri olan Tanrı'yı, kişinin kendini tanıması için zorunlu görür.

Marcel, gittikçe yaygınlaşan değer çöküntüsünün, çağdaş dünyada, Tanrı'ya duyulan inancın geçerliliğini yitirmesiyle başladığına dikkat çeker. O güne dek bütün değerlerin yaratıcısı ve sağlam dayanağı olan Tanrı, inanırlığını yitirince, ona dayanan insanca değerler de yok olur. İnsanın hissettiği anlamsızlık ve değersizlik sorunu, bu bağlamda, sadece Tanrı'ya duyulan inancın, yitirilmesi ile sınırlandırılmaz. Yanı sıra, Tanrı kaynaklı verili değerlerin anlamsızlaşması da önemli bir sorundur. Marcel de kişinin, kim olduğu sorusu, etik alandaki değerlere doğrudan bağlıdır. Önceden, kişinin kendine dair bilgisi, birtakım değerlere dayalıydı. Ancak çağdaş dünyada, bu değerlerin, anlamdan boşalması ile kişinin, tutunduğu değerler, gittikçe anlamsızlaşır. Böylece kişinin varoluşunu anlamlandıran dayanak da ortadan kalkar. Kabul etmek gerekir ki, Tanrı kaynaklı değerlerle yaşamını kurgulayan bir kişinin, değerleri yitirmesi, anlamsızlık ve değersizliğe neden olur. Bu bağlamda, Marcel'in çözümlemeleri, sorunun çözümüne katkı sağlar. Ancak Tanrı'yla ve ondan kaynaklı değerlerle hiçbir bağı olmayan bir kişi için, bu çözümlemeler, yetersiz kalabilir.

Böylece Marcel, değerlerin içini boşaltarak anlamsızlaştıran dolayısıyla etkisini kaybetmesine neden olan şeylere dikkat çeker. Buna göre ilk neden, Nietzsche'nin ilan ettiği Tanrı'nın ölümüdür. Marcel'e göre şayet kişi, Tanrı'nın ölümüyle yetinirse, değerleri temellendirebileceği herhangi bir ilke kalmadığından nihilizme düşer. Bu nedenle de kişi, yıkılan değerleri, boşluğa ya da hiçliğe düşmek yerine, karşı karşıya kaldığı anlamsızlığı aşarak, yeniden yaratmak için fırsat elde eder. İkinci neden, verili nesnel değerler yerine, kişinin seçtiği şeylerin değer olarak görülmesidir. İnsan kaynaklı değerleri benimsemek, Tanrı'nın yaratma niteliğini bozar. Hâlbuki Marcel için değer, kişiye verilen, açıklanan bir şey olduğu için seçime izin vermez. Kişi, sevdiği ya da özünüseddiği bir şeye değer atfedemez. Dolayısıyla kişi, ancak değerlerin farkına vararak eylemleri bu değerler temelinde gerçekleştirir.

Böylece *bireysel bilinçler evrensel değerlerin taşıyıcısı* olur. Bu bağlamda kişi, sadece tekil bir değer taşıyıcısı olarak somut alanda değer görülmesini sağlayan ya da enkarne eden varlıktır. Üçüncü neden, sadakatin itaat etmek olarak anlaşılmasıdır. Ahlakı, sadakat temelinde yeniden yapılandırır ve sadakatin, hizmet etmek yerine, itaat etmek olarak anlaşılması, değerlerin benimsenmesini zorlaştırır. Sadakatin hizmet etmek (to serve) yerine, işe yaramak (to be useful/ servir a) olarak anlaşılması onu bir şeymiş gibi, nesne kategorisine indirger (Marcel 1951: 125). Bu düşünce, yaşlı insanları ve tedavi edilemeyen hastaları, artık herhangi bir faydalı amaca hizmet etmedikleri ya da bir işe yaramadıkları için ortadan kaldırmaya neden olabilir. Hâlbuki Marcel için kişinin değeri, seçtiği ya da hizmet ettiği amaca göre belirlenir ve sadakat, itaat etmek değil Tanrı, değerler, bilgi, sanat gibi yüksek bir amaca hizmet olarak görülmelidir.

Belli bir zaman için değerli olan şeyler, artık değersizleşerek insan yaşamını dayanaktan yoksun bırakır. Kişi, artık kim olduğunu bilemez bir durumdadır. Bu nedenle de Marcel, etiği ve kişinin kimliğini, *bağlanma, sadakat, güven, umut, hazırda bulunabilirlik, iman* değerleri temelinde kurmaya çalışarak, kişiye, yaşamını dayandırabileceği bir temel sağlar. Böylece kişi, kimliğini, etik alanda anlam ve değeri yeniden betimler. Bu bağlamda *hazırda bulunabilirlik* kavramı, kişileri, birbirine ulaşılabilir kılarak açık hale getirir böylece birbirlerine yaklaştırarak bir dost haline getirir.

Marcel'in belirttiği gibi Tanrı'nın ölümü değerlerin yıkılışı anlamına geldiği ve bu değerlerle yaşamını kurgulayan insanın, anlam ve değer kaybettiği yerinde bir tespittir. Bu nedenle de, yaşamı, Tanrı kaynaklı değerlerle, yeniden ve başka bir içerikle kurmak bu kişiler için yaşamı anlamlı ve değerli kılabilir. Ancak değerleri, sadece Tanrı'ya dayandırması, herkesin bu değerleri benimsemesini bütünüyle sağlayamaz. Yaşamını, söz konusu değerlerle kurgulamayan kimse için, bu değerler, herhangi bir anlam ifade etmez. Öyleyse sadece Tanrı kaynaklı değerler değil, kişinin bizzat yarattığı değerler de dikkate alınmalıdır. Çünkü kişi, kendi seçtiği değerlere daha kolay bağlanır. Varoluşa uygun olan tavır da, bu tavidir. Başka bir bilincin belirlediği bir değerler sistemde, kişinin, varoluşuna sahip olması beklenemez. Bu değer sisteminde, kişinin, belli kurallar içerisinde davranması beklenir. Ne yazık ki

böyle bir sistem, Marcel her ne kadar bunun bir bağımlılık ya da itaat olmadığını, hizmet etmek olduğunu iddia etse de, kişiyi bağımlı kılabilir.

Varoluşçu felsefenin en tartışmalı konusu olan özgürlüğü, Marcel de doğrudan olmasa da, bazı kavramlar bağlamında tartışır. Bu bağlamda, özgürlük, ilkin Tanrı meselesinde tartışılır. Buna göre, Tanrı'yı ilk neden olarak görmek, özgürlük problemi yaratır. Tanrı'yı nesnel bir neden olarak görmenin yarattığı en büyük tehlike, onu fiziksel olarak etkileyen bir güç haline getirmesi, böylece etkilenen tarafı, pasif bir alıcıya indirgemesidir. Bu da etkileyen ve etkilenen arasında, nedensel bir ilişki yaratarak, özgürlüğü ortadan kaldırır. Böylece Marcel, Tanrı'yı, fiziksel olarak etkileyen, nesnel bir neden olmaktan çıkararak, Tanrı ile insan arasındaki bağı, fiziksel bir bağ olmaktan çıkarır, böylece özgürlüğe alan açar. Ayrıca özerkliğin, özgürlüğün anlamını bozduğunu ileri sürer. Buna göre kişi, özerklikte olduğu gibi hayatına, idare edebileceği ya da sahip olabileceği bir şey gibi davrandığında, onu mülk seviyesine indirger ve onu anlayamaz (Marcel 1949: 173-174). Böylece Marcel, gerçekte özerklik fikrini, öznenin bir tür indirgenmesi veya özelleşmesi olarak görür. Bu nedenle de, özgürlüğü, sahip olma düzlemi yerine, kutsallığın ve yaratımın olduğu, olma düzleminde, görür.

Marcel, özgürlüğü, özerklikten ayırarak, onu bağlanma olarak belirler. Özgürlüğü, bağlanmaya indirgemesi, onu derecelendirmesine neden olur. Böylece kişinin, özgürlük derecesini, başkasıyla kurduğu ilişkinin bağlanma derecesine bağlar. Bu durumda, her varlık, aynı derecede özgür olmaz. Bu bağlamda, başkasına bağlanmayı başaramayan, dolayısıyla yaşamı boyunca, kendisine yapılan çağrılara cevap vermekten aciz olan, ben merkezli, kullanışsız olan 'o' özgür değildir. Bu kişiler sahip olduklarıyla kendilerini özdeşleştirdikleri için özgür olamazlar. 'Sen' ise nesnelerin sahip oldukları doğadan kendini kurtarma ve bağlanma potansiyeline sahip olmakla birlikte, henüz somut ve kişisel özelliklerini oluşturamayan ve başkasıyla tam bir bağlanma ilişkisi kuramayan varlıktır. Dolayısıyla bu varlığın, özgür olup olmaması, başkasına bağlanmayı seçip seçmemesine kalır. Thou, her zaman somut, kişisel ve her türlü nesnel karakterizasyonun dışında olan varlıktır. Dolayısıyla Thou, ben merkezli olmayan, liyakatli ve yararlı olan, kişisel hayatını aşabilen ve başkalarıyla birlikte yaşamaya açık bulunan, sevgi ve duygu birliği kurmağa hazır varlık olarak, özgürlüğü tam anlamda yaşayan kişidir. Bu sıralamada

en özgür kişilerin, dolayısıyla en tam bağlananların ben-Thou ilişkisinde yaşayanlar olduğu görülür. Böylece gerçek özgürlüğün, başkasıyla işbirliği içinde, başkasına bağlılıkla ortaya çıktığı görülür.

Marcel'in, özgürlüğü, bir tür bağıllık olarak görmesi, ateistler gibi sınırsız bir özgürlük anlayışını benimsemediğini gösterir. O, her şeyden önce özgürlüğü, Tanrı'nın inayetine bağlar. Özgürlük, Tanrı'nın insanlara bahsettiği bir armağandır. Bu armağana ancak başkasına bağlanarak sadakatle erişilir. Bu durumda özgürlük, kişinin kendine, thou'ya ve Tanrı'ya bağlanarak sadakatinin bir sonucu olduğu görülür. Özgür olmanın koşulu sadece başkasına bağlanmak değil, aynı zamanda bağlanmanın temelinde sevgi ve sadakat de olmalıdır. Özgürlüğün olmadığı bir durumu varsaymak, Marcel için bir sorundur. Örneğin, bu durumda insan, eylemlerini, yalnızca belirli bir yaratıcıya ya da doğal düzene dayandırır böylece ahlaki onaydan kaçardı. Bu ise onları, Tanrı'nın iradesine ayrılmaz bir şekilde bağlardı. Dolayısıyla bu, katı bir teist determinizmin benimsenmesine neden olurdu (Hernandez 2011: 54). Ancak Marcel, ateizmi gibi teist determinizmi de reddeder. Teizm ve ateizm gibi, Tanrı, 'belirleyici faktör' olduğunda, insan, Tanrı'nın, yarattığı bir oyunun, piyonu ve uygulayıcısı olurdu. Ancak kişi, eylemlerini özgür bir biçimde seçtiğini, somut olarak deneyimler. Bu deneyim, ilahi olanı, yaşanmış deneyimler içinde yorumlayarak, Tanrı'yı, belirleyici bir faktör olmaktan çıkarır ve özgürlüğe alan açar. Ancak Tanrı, her ne kadar belirleyici bir faktör olmasa da, özgürlüğün, bağlanma olarak görülmesi, kişiyi, özgür kılmaktan ziyade, bağımlı kılar. Hatta özgürlüğün derecesinin, bağlanma derecesine bağlanması, bağıllığı artırarak özgürlüğü yok eder. Başkasına bağıllığın, özgürlüğü zedelediği, bilinen bir gerçektir. Buna karşın Marcel bağlanmayı, farklı bir içerikle kurarak, bu sorunu aşmayı planlar. Kişinin, özgür bir şekilde, kendini, başkasına bağlaması, bağlanmayı zorunluluk olmaktan çıkarır. Böylece bağlanmayı, kişinin özgür seçimi olarak belirler. Ne yazık ki, bu belirlemenin, özgürlük sorununu çözdüğü söylenemez.

Marcel, her ne kadar, özgürlük problemini çözmede başarılı olamasa da, bilim ve tekniğin, neden olduğu nesneleşme ve yabancılaşma problemini göstermede başarılı olduğu söylenebilir. İnsanın, bilim ve teknikle ilişkisi, sorunlu bir ilişki olarak görülür. Marcel, genel olarak, tarihsel süreçte, toplumun ve bilimin geçirdiği evrime işaret ederek, insanın, Tanrısal başvuru kaynağını yitirmesi, özü ile ilgili

soruları da cevapsız kalır. Bu koşullarda, bilimin, insanın, özü ya da kaderine ilişkin temel soruları çözmesi beklenirken, bilim, bu soruları, çözümsüz bırakarak, onun anlamını boşaltır (Marcel 1967: 29). Dahası, bu süreçte insan, varlık duygusunu da kaybederek, mevcut haliyle, anlamsız bir varlığa sürüklenir. Marcel'e göre, bilim, doğaya uyguladığı analitik teknikleri, insanı analiz etmek için giderek daha fazla kullanmaktadır. Dolayısıyla bu soyutlayıcı ruh ve teknik, insandan daha fazla değerli olmaya başlar. Bu ise insanın, hem bireysel hem de toplumsal olarak yabancılaşmasına neden olur (Marcel 1952: 1). Bilim, insanı, bilgi nesnesi gibi belirli kavramlarla belirleyerek, nesneleştirir. Bilimsel bakış, etki alanını, insanların ahlaki ve ruhsal alanına genişletmekle, bu alanın değerini, hesaplamayla kavrayacağını zanneder. Oysa insan yaşamı, bilimsel bakışın, soyut değerlendirmeleriyle kavranılıp açıklanabilecek türden bir şey değildir. Bilimsel araştırmaların hiçbirisi, şimdi ve burada bulunan, yaşamın içinde yer alan, tek insanın, ne olduğunu, kim olduğunu açıklayamaz. Dolayısıyla insan, bilimsel incelemelerin, nesnesine dönüştürülerek çarpıtılır. Teknik zihniyet, varlığa, *nesneleştirme*, *sahip olma* ve *kutsallıktan arındırma* gibi üç farklı şekilde yönelerek, insanı anlamsız ve değersiz bir varlık haline getirir. Dolayısıyla gelişen teknolojik zihniyet ile anlamlı varoluş arasında, kademeli bir yozlaşmanın olduğuna dikkat çekilir (Hoyt 1970: 113-114).

Bilimsel ve teknik zihniyetin yanı sıra, Materyalizm ve Freudyen doktrinlerin, soyutlayıcı ruhu da, insanı, ekonomik, toplumsal ve yaşamsal fonksiyonlara indirgeyerek nesneleştirir. Bu anlayışlar, toplumu oluşturan her bir insanı, yerine getirdiği birçok işlevle tanımlar. Bu ise insanı, işleve indirgeyerek, anlamı yok eder (Marcel 1956: 10; 1997: 87). Örneğin, bir kadına annelik işlevini yerine getirdiği için ödeme yapmak ya da bir çocuğa isim verilirken, bunu, bilgi aktarma işlevi olarak görmek değer yitimine neden olur (Marcel 1997: 87-88). Bu türden işlevselleşmeler, değer ve anlam kaybının nedenlerini, aydınlatır. Eskiden kutsal sayılan olaylar, artık kutsallığını yitirir. Dahası kişiler arasında ruhsal, dinsel, toplumsal ve ahlaki olan bağlar giderek yok olduğu görülür. İşlevselleşme, varlıkları, nesneleştirip yabancılaştırarak, onların kutsallığını ortadan kaldırır dolayısıyla da anlamsızlığa ve değer kaybına neden olur.

Sonuç olarak, tüm buraya kadar anlattığımız şeyler ışığında diyebiliriz ki, varoluşçuluk, klasik felsefenin artık günün meselelerine cevap veremediği bir

dönemde ortaya çıkar. Klasik felsefenin aksine, varoluşçuluk, günün meselelerini dile getirmesi bakımından, ön plana çıkar. Ritter'e göre, Platon'dan beri felsefe, toplumdan ve olup bitenden uzak bir yerde, derin düşünmenin sessizliğinde gelişir. Fakat varoluşçulukla felsefe, *Minerva*'nın baykuşu olmayı bırakır, artık günlük hayatın içine girer (1954: 5). Varoluşçuluk, bakışımızı şimdi ve burada gerçekleşen olaylara çevirmekle felsefeyi, spekülatif bir etkinlikle sınırlamayıp, insan yaşamıyla doğrudan ilişkilendirir. Böylece varoluş felsefesi, insanı, herhangi bir dolayımaya başvurmadan, bizzat yaşamın içinde kavramaya çalışır.

Varoluş felsefesi, her ne kadar zamanın düşüncüsü de olsa, tek bir biçimle dile getirilemez. Bir yandan Sartre, Tanrı tanımaz bir özgürlük fikrini savunurken, öbür yandan Marcel, Hristiyanlık öğretisinin hakikatini pekiştirmeye çalışır. İnsan sorununu, farklı açılardan kavrayıp, birbirine zıt denilebilecek çözümler sunan bu iki filozofun gittikleri yol, farklı olmasına karşın, ortaklaştıkları ana problem, *yitirme* problemidir. Bir zamanlar insan, içinde yaşadığı dünyayı, kendi öz dünyası gibi tanır ve orada kendini güvende hissederdi. Örneğin, Antik dönemde insan, kendini, evrenin bir parçası olarak görür, ortaçağda, kendini Tanrı'ya bağlar, yeniçağda aklın gücüne inanır. XX. yüzyılda ise insan, bütün bu dayanaklarını yitirir (Akarsu 1998: 188). Bu bağlamda, klasik felsefe, o zamanlarda değişen dünyanın (dünya kavramıyla toplum, medeniyet, bilim ve teknik, teorik bilgiler, kişinin mesleği, görevi, toplumsal fonksiyonlar kastedilir) yarattığı insanı kavramaktan uzaktır. Böylece klasik felsefenin, XX. yüzyıla kadar egemen görüşü olan özcü anlayış, bir durum içinde olanın önemli olduğu bir zamanda, egemen bir görüş olmaktan çıkar. Sartre ve Marcel de temelini ve geçmişe olan güvenini yitiren insanı, *bir durum içinde* anlaşılması gereğinden yola çıkarak, *bugünkü* dünyadaki yerini sorgularlar.

Sartre ve Marcel felsefeleri, özelde kendi zamanlarının, genel de ise zamanı aşan insan sorununun görülmesine ve çözümüne katkı sağlar. Her iki filozofun, insan sorunu bağlamında yaptıkları çözümlemeler, *bugünün* insan sorununu görmeyi sağlar. Günümüzde insan sorunu, kapitalist ekonomik düzenden ve yeni iletişim teknolojilerinden ayrı düşünülemez. Bu bağlamda, günümüzün *gerçekliği*, kapitalist ekonomik düzen ve iletişim teknolojileri iken *görünüşü*, yine insan olur. Bu düzende, iletişim teknolojilerini elinde bulunduranlar merkezde yer alırken insan, yine merkezin etrafında yer alan, üretimin vazgeçilmez bir bileşenidir.

İnsan, içinde yaşadığı zamandan ve toplumdan bağımsız olarak ele alınamaz. Bu nedenle de insanı anlamak için, içinde yaşadığı toplumsal koşulları bilmek gerekir. Bu bağlamda XXI. yüzyılın toplum yapısı ve bu yapının bileşenleri olan kurumların işlevlerinin bilinmesi gerekir. Ancak öncesinde, XX. ve XXI. yüzyılda, etkisi açıkça görülen Aydınlanma felsefesinden söz etmek gerekir. XVIII. yüzyılda ortaya çıkan bu felsefe, Kant'ın "aklını kendin kullanmak cesareti göster!"(1984: 213) sözünün yapılandığı bir felsefedir. Bu felsefe, insanın, geleneksel görüşlerden, otoritelerden, bağılıklardan kurtulup, yalnızca akla dayalı bir biçimde, yaşamı kavrama ve düzenleme çabasını ifade eder (Akarsu 1998: 26). Yanı sıra akıl, bilimsel düşüncenin de temelini oluşturarak, doğa bilimlerindeki ilerlemenin kaynağında yer alır. Böylece Aydınlanma felsefesi, doğayı akıl ve teknikle bilmenin yolunu açar. Bilim, doğanın yanı sıra insanın da bilimsel yollarla bilinebileceğini, böylece insanoğlunun, bilgiye, refaha ve özgürlüğe ulaşarak, bireysel ve toplumsal mutluluğu elde edeceğine inanır. Oysa XX. yüzyılda yaşanan iki büyük Dünya Savaşı ve bilimsel gelişmelerin ortaya çıkmasına olanak sağladığı kitle imha silahlarının, dünya genelinde yol açtığı yıkımlar, aydınlanma felsefesinin yücelttiği rasyonel aklın sorgulanmasına neden olur (Aşkan, Altunay 2018: 49). En nihayetinde, Aydınlanmanın etkisiyle kurulan hayaller -bilgi, refah, özgürlük, mutluluk, eşitlik, demokratiklik-, XX. yüzyılda -savaşlara- kâbusa dönüşür. XXI. yüzyıla gelindiğinde, insanın içinde bulunduğu dünya bambaşka bir hal alır. Teknoloji alanında ortaya çıkan baş döndürücü gelişmeler, pek çok değişime neden olur. İnternet gibi yeni iletişim teknolojileri, giderek hem nüfusun büyük çoğunluğu hem de toplumsal kurumlar tarafından yaygın ve etkili bir biçimde kullanılır. Böylece "iletişim teknolojileri, toplumda bir ağ yapısı oluşturarak, günümüz toplumunu, *modern toplumdan ağ toplumuna* dönüştürmeye başlar. Sanal olan bu toplum, ayrıca elektronik ticaretin yeni pazarı haline gelir" (Van Dijk 2006: 241-242). Toplumun, ağ toplumuna dönüşmesi, özellikle ekonomi kurumunda köklü değişimlere neden olur. Öncelikle ekonomik bir kavram olan tüketimin algılanma biçimi değişir. Kapitalizm öncesi dönemde, tüketim, bir ihtiyacın karşılanması anlamına gelirken, günümüzde, kapitalizmle birlikte, kişinin, toplum içindeki statüsünü ve saygınlığını belirleyen araç anlamına gelir. Çünkü bu anlayışa göre, "statü, farklı bir yaşam biçimi, giyinme, eğlenme, yeme-içme, özetle tüketme biçimi

demektir” (Nar 2015: 947). Kişinin, statü kazanması için belirli markaları kullanması, müzikleri dinlenmesi ya da çeşitli spor etkinliklerine katılması gerekir, kısaca tüketmesi gerekir (Bocock 1997: 16-36). İletişim teknolojilerinin yarattığı bu tüketim biçimi, kişiye, statü kazandırmanın yanı sıra onun, günlük işleri yürütme biçimini de değiştirir. Kişi, günlük işlerini yürütmek için geleneksel denilen yüz yüze ilişki yerine, artık aracılı bir ilişki olan iletişim teknolojilerini kullanmaya başlar. Alışverişten bankacılık işlemlerine kadar günlük yaşamdaki pek çok işte bu teknolojiler kullanılır. Bu sayede, kişisel veriler, bilgisayarların dijital zihinlerinde saklanır. “Reklam şirketleri ise bu verilerle, kişileri kolayca izleyebilmekte ve kontrol edebilmektedir” (Postman 1992: 10). Böylece kişilerden elde edilen bilgilerle, dünyanın kolektif bilgisayar ağlarında *dijital kişiler* oluşturulur (Solove 2004: 1). Öyle ki bu teknolojiler, kişileri, verileri toplanan, analiz edilen, reklamcılara satılan ve sosyal ağlar tarafından sömürüye açık bir varlık haline getirerek, onları kullanıcıya indirger. Ayrıca online sosyal ağlar, çevrimiçi ortamda bulunan kullanıcıları, mahrem alanlarını paylaşmaları için teşvik ederek, dijital iz bırakmaya yönlendirir (Karhan 2019: 171). Reklam şirketleri ise bu izler sayesinde, hedef kitlesini tanıyabilmekte ve bu kitleyi nasıl manipüle edeceğini planlayabilmektedir. Böylece bu şirketler, reklam verenlere, dijital kişilerden oluşan hazır bir pazar sunarlar. Ekonomik güçler ise ürettikleri sözde ihtiyaçları, hedef kitlelerin bu pazarda tüketmesini sağlarlar. Böyle bir toplumda, insanın varlık koşulu tüketmektir. Diyebiliriz ki XXI. yüzyılın toplumsal koşulları, bu gelişmiş ve pahalı teknolojiyi tasarlayan kişileri, önemli ve belirleyici güç haline getirirken, insanı yeni bir meta biçimi olan izleyici haline getirir.

Yukarıda, XXI. yüzyıl insanın, içinde yaşadığı dünyanın toplumsal koşullarını kısaca özetledik. Geline nokta, insanın, nesneleşme ve yabancılaşmasının daha da derinleştiğidir. Günümüzün toplumsal koşullarının yarattığı bu yeni insanı anlamak için, Sartre ve Marcel felsefeleri, alternatif bir bakış sunarak, günümüzü kavramaya yardımcı olabilir. Her iki düşünür, tekniğin yozlaştırıcı yönüne eleştirel yaklaşarak, insanı anlamaya çalışırlar. Bu filozofların, günümüz insanın geldiği durumu önceden görmüş olmaları önemlidir. Sartre’ın, *görünüş ve gerçeklik* ayırımına dayalı bakış açısı ve bu bakış açısının, bu ayırımıda yer alan bir tarafı ikincil kılarak değersizleştirdiği düşüncesi, bugün de geçerliliğini

korumaktadır. Nitekim insan, bugünün gerçekliği olan iletişim teknolojilerinin değersizleştirdiği varlık haline gelir.

Her iki filozofun, ana sorunu olan, yitirme probleminin temel kaynağı, insanın, nesneleşmesi ve sonucunda da yabancılaşmasıdır. Bu bağlamda, Marcel'in, bilim, teknik ve *sahip olma* kavramı temelinde yaptığı çözümlemeler, günümüzde de geçerliliklerini sürdürdüğü söylenebilir. Marcel, somut ve bireysel varoluşu, soyut formüllere indirgeyerek açıklamaya çalışan bilimi yetersiz görmekle birlikte, bilimsel düşüncenin, bizzat kendisinin insanı nesneleştirdiğini gösterir. Bilimsel düşüncenin, *problem alanını* bilmek için kullandığı teknikleri, *gizem alanında* kullanması, insanı nesneleştirir ve yabancılaştırır. Bu bağlamda, bilimsel düşüncenin varlığa, *nesneleştirme*, *sahip olma* ve *kutsallıktan arındırma* gibi farklı şekilde yöneldiğini gösterir (Hoyt 1970: 122). Hâlbuki gizem alanı, kutsal bir alandır. Dolayısıyla bu alanda bulunan insan, bilimin konusu olamaz. Ancak bugün, Marcel'in de dikkat çektiği gibi, bilim ve teknik, kutsal alandaki varlıkları, problem alanında değerlendirmesi, nesneleşmeyi daha da derinleştirerek kutsallığını yok eder. Bugün, kapitalizmin *bakışı* denebilecek medya araçlarının, üretim ve tüketim sürecinde yoğun bir şekilde kullanılması, bu nesneleşmeyi inanılmaz boyutlara getirir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, kişileri, tüketim sürecine uygun hale getirerek, dijital kişilere dönüştürür. Bu bağlamda, dijital kişiler, gerçek kişilerden elde edilen bir soyutlamadır. Böylece bu dijital kişiler, gerçek kişilerden neredeyse bağımsız olan bir varlık haline gelir. Dolayısıyla kişilerin gerçeklikleri yok sayılarak, nesneleşmenin de ötesine geçen bir varlık haline getirirler. Marcel'in belirttiği gibi, kişi, tüm manevi ve kişisel yönleri göz ardı edilen, bir bilimsel araştırma nesnesi olur. Özne olarak kimliği bir yana bırakılır ve yerini objektif bir kimlik alır.

Marcel, bilimsel düşüncenin yanı sıra, “felsefe tarihinde ilk defa, *olmak* ve *sahip olmak* sorununu ortaya atarak” (Hızır 2007: 81) *sahip olmanın*, insanı nasıl nesneleştirdiğini gösterir. Olmak ve sahip olmayı, kişinin, dünyayla ilişkisinin iki ayrı biçimi olarak gören Marcel, dünyayla sahip olma biçiminde kurulan ilişkinin, kişiyi kaçınılmaz olarak nesneleştirdiğini gösterir. Bilimsel düşünce, kişinin, dünyayla *sahip olma* temelinde ilişki kurmasına neden olduğu gibi, kişiyi de nesneleri elde etmeye yönlendirir. Herhangi bir nesneye sahip olan kişi, bu nesneden kendini ayırsa da bu ayırım, yüzeysel bir görünümdür. Kişi, sahip olma ve

sahiplenmeyi ne kadar güçlü arzularsa, nesneyi kendinden ayırması o kadar zordur. Bu bağlamda kişi, kendini sahip olduğu şeyle özdeşleştirir (Marcel 1949: 162). Böylece kişi, sahip olduğu şeyleri kaybetmeyi, kendine ait olan bir parçayı kaybetmekle eşdeğer görür. Bu nedenle de, kendine ait olanı kaybetmek istemeyen kişi, sahip olma arzusunu sürekli hale getirerek, nesneleşmeyi, kendi eliyle daha da derinleştirir. Hâlbuki kişi, sahip olduğu şeylerin alanını ne kadar genişletirse, varoluş alanını o kadar daraltır. Dahası Marcel'in, sahip olmayı, nesnelerle sınırlı tutmayarak fikir, inanç, beceri, bilgi, sağlık gibi pek çok şey için de kullanması, sahip olmanın boyutunu bambaşka mecralara taşır. Marcel'in, bu alanlardaki sahipliklerin, tehlikeli sonuçlarına dikkat çekmesi oldukça önemlidir. Ona göre bir kişi, kendi fikir ve inançlarına, sahip olduğu bir şey gibi davrandığı sürece, bu fikir ve inançlar, zamanla onun üzerinde bir güç haline gelerek, bir çeşit fanatizme dönüşür. Marcel'in, *sahip olma* alanını, söz konusu alanlara genişletmesi, bugün, ne kadar önemli bir öngörü olduğu görülür. Günümüzde, iletişim teknolojileriyle fikir ve inancın yanı sıra istek, arzu ve ihtiyaçlar da kolayca yaratılmakta ve istenilen biçim verilmektedir. Dolayısıyla kişinin, kendine ait sandığı fikir, inanç, arzu ve ihtiyaçlar, belli bir amaçla, bilinçler manipüle edilerek, yaratılan fikir ve inançlardır. Bu manipülasyon, kişilerin tüketim alışkanlıklarında açıkça görülür. İstek, arzu ve ihtiyaçları manipüle edilen bir kişi, sahip olduklarıyla yetinmeyerek sürekli daha fazlasını arzular. Ayrıca sahip olmayı, fanatik bir şekilde benimseyen bir kimsenin, kadına uyguladığı şiddetin temelinde, yine sahip olma fikri vardır. Dahası kişinin, inançlarına fanatik bir biçimde bağlılığı, bugün bazı örgütlerin, din adına cinayetler işlemesine neden olurken, Batıda islamofobi *fikrine sahip* kişiler, Müslümanlara karşı nefret, kin, korku ve düşmanlık beslenmesine neden olur. Hitler'in, *sahip olduğu*, Alman ırkının en üstün ırk olduğu *fikri*, kişileri, kişiliksizleştirir, değersizleştirir, anlamsızlaştırır en nihayetinde ise şiddetin ve savaşın nesnesi haline getirir.

Marcel, *sahip olmanın*, sadece nesneleştirmek ve yabancılaştırmakla kalmayıp kutsallığı da bozduğunu gösterir. Öyle ki nesneleşme ve yabancılaşmanın en önemli sonucu, insanın, Tanrı'ya olan inancını yitirmesi olur. Varoluş ve varlık kavramlarının birbirine karşıt tutulması, Tanrı ile insan arasındaki bağı koparır ve onları birbirinden ayırır. Marcel, bu bağı tekrar kurmak için, amacını, *varoluştan varlığa ulaşmak* şeklinde formüle ederek, *varoluşu varlığa* bağlar. Böylece insana,

tutunacağı bir dayanak verir. İnsan, en üst düzey yaşama sahip olduğu için, dünyadaki en değerli ve kutsal varlıktır. İnsan, bilim ve teknikle, kendi yararı için pek çok şey icat ederek, bir dereceye kadar, dünyayı manipüle eder (Hoyt 1970: 122). Ancak bu süreçte, kişiye ne olduğu önemlidir. İnsanın, bilimsel başarıları ile ahlaki gelişimi arasında korkutucu bir boşluk olduğu, Hitler örneğinde görülür. Nitekim Aydınlanmanın, güç olarak belirlediği bilgi, modern çağda, kendisini teknolojik yıkım araçlarında, nasıl somutlaştırdığı görülür. Marcel'e göre, teknoloji, uygulama alanını, yaşamın neredeyse tüm alanlarına genişletmekle, kutsal sayılan varlıkları da nesneleştirir. Örneğin doğum kontrol yöntemlerinin yaygın olarak kullanılmasını, (1952: 94) kutsal alana müdahale olarak görür. Hâlbuki doğum, Tanrı'nın insanlara verdiği bir ayrıcalık ve armağandır. Doğum kontrolü, insan hayatını ayırım gözetmeden manipüle edebilir. İnsan, yalnızca bir araç olduğunu unutarak, bilim ve teknoloji ile kendini, Tanrı gibi yaratıcı görme eğilimindedir (Marcel 1956: 84). Bilimsel düşünce, yaşamın kutsallığını yok ederek, anlamsızlaştırır. Bu nedenle de Marcel, insan ile Tanrı arasında kopan bağı tekrar kurarak, *varoluşu varlığa* bağlar. Marcel'in, bilimsel düşüncenin neden olduğu kutsallıktan arındırma konusundaki düşünceleri şüphesiz önemlidir. Çünkü bununla, insanın, içsel değerinin, nesneler karşısında azaldığına dikkat çeker. Marcel'in, bilimsel düşünce ve sahip olma bağlamında yaptığı çözümlemeler, tam da bugünün gerçekliğini yansıtması bakımından oldukça önemli bir öngörüdür. Bilimsel düşüncenin, kutsallığı yok ettiğine dair kullandığı en çarpıcı örneklerden biri, çocuk örneğidir. Bilimsel bakışa sahip olan bir kişi, çocuğu *problem alanında* ele almakla, ona istediğini yapabilir, fakat *gizem alanında* ele alırsa, savunmasız olduğu, kaderi kendine bağlı olduğu için yaralanamaz ve kutsal olarak görür. Günümüzde, çocuklar tam da Marcel'in belirttiği gibi, problem alanında ele alınan bilimsel bir nesne gibi görülür. Nitekim çocuklara sahip oldukları bir nesne gibi davranan kişiler, onlara şiddet uygulayabilmekte, istismar edebilmekte, sömürebilmektedir. Bu durumun, yeni bir şey olmadığı söylenebilse de, iletişim araçlarıyla farklı boyutlara ulaştığı ve derinleştiği de bir gerçektir.

Marcel için sahip olmanın dışında, çağdaş yaşamın kişiye dayattığı işlevler de kutsallığa zarar verir. Bu yaşamda, her bir kişi, yerine getirdiği birçok işlevle tanımlanır. Örneğin, bir politikacının, *annelik işlevini* yerine getiren kadınlara, ücret

vermeyi önermesi, Marcel'e göre, varlığın anlamını ve kutsallığını yok olduğunu açıkça gösterir (Marcel 1997: 87). Eskiden anneliğin, ahlaki ve ruhsal bir anlamı vardı, ancak artık bu anlamını yitirir. Bu türden işlevselleşmeler, değer ve anlam kaybına neden olur. Günümüzde bu tarz işlevselleşmenin teknolojik araçlarla daha da özelleştiği görülür. Bu araçlar, iletişim teknolojilerini kullanan kişiyi, bir kullanıcı gibi işlevselleştirir. Kişinin işlevi, bu araçları kullanmaktır. Bugün Marcel'in belirttiği gibi, işlevlere indirgenerek kutsallığı yok edilen alanlar genişler. Tanrı, çocuk, anne, baba, evlilik, doğum, aşk, ölümün yanı sıra kişilerin mahrem alanları da kutsallığını kaybeder. İletişim araçlarını kullanan kişilerin, özel yaşam alanlarının en özel ayrıntılarını, sosyal platformlarda paylaşımları, gelinen noktayı göstermesi bakımından bir fikir verir. Dolayısıyla mahrem olması nedeniyle, bir anlamda da kutsal görülen alanların, gösterilebilir ve paylaşılabılır olması, işlevselleşmenin ne kadar özelleştiğini gösterir.

Ayrıca bir taraftan, bilimsel ve teknik zihniyet, insanı, nesneleştirirken diğer taraftan, Materyalizm ve Freudyen doktrinlerin soyutlayıcı ruhu, insanı, ekonomik, toplumsal ve yaşamsal fonksiyonlara indirger (Marcel 1956: 10). İnsanın fonksiyonlara indirgenmesi ise nesneleşmeye neden olur. Bu anlayışlar, kişiyi, yalnızca "bir işçi, sendika üyesi ya da bir seçmen olarak değil, fakat aynı zamanda yaşamsal fonksiyonlarıyla da özdeşleştirir. Örneğin, uyku, zevk, eğlence gibi pek çok fonksiyon için belli bir zaman ayrılır. Hastalık ve kaza gibi düzensiz unsurlar, sistemin düzenli işleyişini sekteye uğrattığında, birey, belli aralıklarla, tıpkı bir saat gibi, onarılması gerekir. Ölüme gelince, nesnel ve fonksiyonel olarak kullanılamaz olanın, defterden kaydının düşürülmesinden ibarettir" (Marcel 2001: 52-53). Marcel'in bu düşüncesi, bugün ne kadar gerçekleşebilir bir öngörü olduğu, dijitalleşmenin *transhümanizme* etkisinde açıkça görülür. Transhümanizmin hedeflediği üst-insana ulaşma ideali, gelişen teknoloji ile mümkün olma aşamasına gelir. İnsanın, tıpkı bir makine gibi, bozulan her bir parçası değiştirilerek, organizmasını geliştirmeyi amaçlar. Böylece '*insan*' olarak düşünülen varlığın ötesine geçmeyi sağlar (Bostrom 2014: 1-2). Ancak bu koşulların yarattığı insana, gerçekten insan denebilir mi? Marcel'in belirttiği üzere, bir makine gibi bütün parçaları değiştirilen bu insan, ontolojik olarak halen insan mıdır? Fonksiyonlarını kaybettiğinde, bu varlığa öldü denebilecek mi, yoksa bozuldu mu denecek. İşe

yaramadığında, tıpkı bir makine gibi çöpe mi atılacak. Bu sorulara verilecek cevaplar, insanın geldiği noktayı gösterir.

Marcel, bilim ve tekniğin neden olduğu yabancılaşma ve yalnızlaşmayı, varoluşu, *birlikte varoluş* temelinde çözerek aşmaya çalışır. Kişilerarası ilişkilerin kopması, insanları birbirine yabancılaştırıp, yalnızlaştırır. Bu nedenle de, ben'in karşısındaki kişiyi, bir *sen* haline getirerek aralarında bir bağ kurar, böylece hem kişinin, kendini tanımasını hem de başkasıyla ilişki kurmasını sağlar. En nihayetinde ise kurulan ilişki ile onları, yalnızlıktan ve yabancılaşmadan kurtarır. Dolayısıyla bu ilişki, gerçekten de iki kişi arasındaki ilişki olur. Ancak günümüzde, gerçek kişilerden oluşan bir ilişkiden söz etmek neredeyse imkânsızdır. Çünkü bu toplumsal düzende, iletişim teknolojileri, kişilerarası bağı çözüp yüz yüze ilişkiyi aracılı bir ilişkiye dönüştürür. Van Dijk, günümüzün yeni medya ağlarının sağladığı aracılı iletişimin, her ne kadar yüz yüze iletişimin yerine geçmediği, onlara eklendiğini iddia etse de, yeni medyanın, doğrudan deneyimin dolaylı algı ile yer değiştirmesini yoğunlaştırdığını itiraf eder (2006: 243). Buna göre, yeni medyanın, aşırı ve tek taraflı kullanımı, hem kişinin deneyimini zayıflatır hem de kendi kontrolünü ve yargılama yeteneğini kaybettirir (Van Dijk 2006: 262-263). Marcel, bu problemi, salt gerçeklik ile dolaysız bir bütünleşmeyi sağlayan *katılma* ile çözmeye çalışır ve insanın, hem kendi beniyile hem de diğer benlerle ilişkisini kurar. Marcel'in, ben-sen temelinde kurduğu, özne-özne ilişkisi, kişinin yabancılaşmasını ortadan kaldırır. Ancak günümüzde ben-iletişim teknolojileri temelinde kurulan ilişki -ve bu teknolojinin ben'i de metalaştırdığı düşünülürse- nesne-nesne ilişkisine dönüşür. Kişiler arası ilişkinin önündeki engel, artık Marcel'in belirttiği gibi sadece monadistik benliğe sahip kişiler değil, iletişim teknolojileridir. Böylece günümüzde, kişilerarası ilişki, *ağlar arası ilişki* biçimine dönüşür.

Marcel'in, özgürlük meselesinde yaptığı çözümlemeler, kişilerarası ilişkiyle doğrudan ilgilidir. Bu çözümlemelerin, Sartre'ınki kadar öngörülü olduğu ve insanı nesneleşmekten koruduğu ya da kurtardığı söylenemez. Buna karşın, başkasıyla ilişkiyi mümkün kılarak kişiyi benmerkezcilikten kurtardığı söylenebilir. Varoluşçulukta öznellik, korunması gereken bir niteliktir, ayrıca özgürlüğün de vazgeçilmez bir parçasıdır. Dahası öznellik, özerk birey olmayı gerektirir. Ancak Marcel, özgürlüğü, bir tür bağlanma olarak belirleyerek, özgürlüğü, özerklikten

ayırır. Hatta kişinin özgürlük derecesini, başkasıyla kurduğu ilişkinin bağlanma derecesine bağlayarak, özerkliği tamamen yok eder. O'nun için, kişilerin özgürleşmesinin tek yolu, benliklerinden kurtulmalarıdır. Benliğe bağlanan kişiler, *kendinde-saplantılı* kişilerdir. Asıl özgürlüğü, kendini başkalarına açan, özgür bir biçimde bağlanan kişiler yaşar. Bu bağlamda **o**, nesnelere bağlandığı ve kendini onlarla özdeşleştirdiği için özgür değildir. O varlığı hakkında yaptığı çözümlemeler, günümüz gerçekliğine uygun olduğu söylenebilir. Buna göre **o**, başkasına bağlanmayı başaramayan, dolayısıyla yaşamı boyunca kendisine yapılan çağrılara cevap veremeyen, ben merkezli, kullanışsız ve özgür olmayan kişilerdir. Bu insan için başkası, bir kişi değil bir nesnedir. Marcel'in, özgürlüğü, bağlanma olarak görmesi, kişiyi, özgür kılmaktan ziyade bağımlı kılar. Kişinin, özgür bir şekilde, kendini, başkasına bağlaması, bağlanmayı zorunluluk olmaktan çıkarır. Böylece bağlanmayı, özgür bir seçim olarak belirler. Ne yazık ki, bu belirlemenin, özgürlük sorununu çözdüğü söylenemez. Nedenine gelince, günümüz insanı, yukarıda belirttiğimiz gibi özgürlük yanılsaması yaşamaktadır. Özgür seçimler yaptığını zanneden kişi, gerçekte bu seçimin, bir zorunluluk haline dönüştürüldüğünü görememektedir. Manipülasyonla bilinci belirlenen kişiler, bu manipülasyonun belirlediği sınırlar ve içerikler çerçevesinde karar vermektedirler. Özgürlük meselesinde Marcel'in önemi, kişilerin, sahip oldukları nesnelere kendilerini bağlayarak nesneleştirdiklerini göstermesi ve kişilerarası ilişkiyi bağlanmayla sağlamasıdır.

Marcel'le ilgili yaptığımız değerlendirmelerde gördük ki, bu çözümlemeler, Tanrı'nın varlığı tezine dayanır. Bu bağlamda, varoluş ve varlık alanlarını birbirine bağlar. Böylece kişilerarası ilişkide, somut ve bireysel olandan, soyut ve metafizik olan Tanrı'ya ulaşır. Başkasına bağlanmayı zorunlu görerek, hem kişilerarası ilişkiyi olanaklı hale getirir hem de Tanrı'ya bağlanmayı sağlar. Problem ile gizem alanları birbirinden ayırarak, insanı ve Tanrı'yı bu alanda göstererek kutsal sayar. Olmak ve sahip olmak arasında ayırım yaparak, sahip olmanın, insanı nasıl nesneleştirdiğini gösterir. Özgürlüğü, özerklikten ayırıp bağlanma olarak belirler. Bilim, teknik ve fonksiyonelleşmenin, insanı tanınmaz hale getirdiği ve Tanrı'yı gereksiz bir varlık kıldığını gösterir. Bunların tümü, insanın, nasıl nesneleşip yabancılaştığı, sonucunda ise Tanrı'ya inancını yitirmesine neden olduğuna dair çözümlemelerdir.

Sartre'a gelince, o da Marcel gibi yaptığı çözümlemelerle, insanın, nasıl nesneleşip yabancılaştığını gösterir. Başkasıyla ilişki alanında, bakış temelinde yaptığı çözümlemelerde, bakışın, nasıl nesneleştirici bir güç olarak belirmediğini gösterir. Hatırlamak gerekirse, Sartre, nesneleşmenin ilkin bakıştan değil, kişilerarası ilişkide ortaya çıktığını gösterir. Kişiler arasındaki ilişkinin, bilgi temelinde kurulması, zorunlu olarak kişilerden birini nesne olarak belirler. Dolayısıyla Sartre, kişilerarası ilişkiyi, bilgiden bilgiye değil, varlıktan varlığa ilişki biçimine dönüştürerek, bu nesneleşmeden kolayca kurtulur. Ancak nesneleşme, bu sefer de kişilerarası ilişkide, bakış fenomeni temelinde yeniden ortaya çıkar. Bakış, kişinin kendini tanıması için gerekli görülmekle birlikte kişiyi, nesneleştirerek yabancılaştıran bir fenomendir. Bu sayede kişi, yalnızca *olmuş olduğu* ve *olmak zorunda olduğu* kişi olmadığını, başkası için de *olan* kişi olduğunu fark eder. Sartre, bakışın neden olduğu nesneleşmeyi ortadan kaldırmayı mümkün görmez.

Bakış, başkasından elde edilen bir soyutlamadır ve günümüzde, bunu temsil eden pek çok şey vardır. Eğitim, din, ahlak, gelenek, devlet, bilim, ekonomi ve hukuk gibi toplumsal kurumlar önceden olduğu gibi şimdi de bakışı temsil eden kurumlardır. Ancak söz konusu kurumların, tarihsel süreçte etki alanlarını kaybettiği de görülür. Bu bağlamda, teknoloji ve ekonomi, şimdiki zamanın en etkili bakışlarıdır. Sartre'ın gösterdiği gibi, nasıl ki bakış, kişiyi biçimlendirip nesneleştirirse, bugün, bu biçimlendirmeyi ve nesneleşmeyi, iletişim teknolojileri yapmaktadır. Bu bağlamda, ekonomik sistemler, yarattıkları yeni tüketim ortamında var olmak adına, iletişim teknolojilerini, bakış gibi kullanarak kendi öznelerini yaratırlar. Dolayısıyla bu sistem, insanı, Sartre'ın kendinde-varlığı gibi, *kendileri-için olan* bir varlık haline getirir. Günümüz insanı, artık sadece başkası-için-olan varlıktır. Böylece insan, kendini, başkasının gördüğü gibi tanır ve kabul eder. Günümüzde, Sartre'ın, bakış fenomeni bağlamındaki çözümlemeleri, ne kadar öngörülü ve gerçekliği yansıtan çözümlemeler olduğu görülür. Dahası bu çözümlemelerde, *bakış* gibi bir soyutlamayı kullanması, bakışın, zamanı aşan bir geçerlilik kazanmasını sağlar. Böylece bakış fenomeni, gücü temsil eden bir araç haline gelir. Öyle ki Foucault, iktidarların, bakışı, nasıl bir araç olarak kullandıklarını, *İktidarın Gözü* kitabında ayrıntılı bir şekilde anlatır. Buna göre bakış, artık okul, psikiyatri uzmanları, devlet, hapisane, polis gibi bütün iktidar biçimlerini

temsil eden bir fenomen haline gelir. Günümüze dönecek olursak, bakış, iletişim teknolojilerinde somutlaşır. Bu bağlamda bakışın, neden olduğu nesneleşme, görsel sanatlarda açıkça görülür. Tam da bu noktada, *Black Mirror* televizyon serisi, teknolojinin gelişmesiyle, iletişim araçlarındaki köklü değişikliklerin, tüm insanlığı, nasıl etkilediği, farklı boyutlarıyla göstererek, günün gerçekliğini yansıtır. Dahası teknolojinin, insanları, nasıl kuşattığı, kitleleri manipüle edilebildiği ve egemen güçlerce kendisine bağımlı hale getirebildiği ortaya konulur (Aşkan, Altunay 2018: 49). Bu bağlamda, bakış, kişiyi nesneleştirerek, ona, nesneliğinin deneyimini yaşatır. Buna göre bakış, kişinin duygu, fikir, istem, karakter ve deneyimini, somut bir nesne gibi, biçimlendirip yapılandırarak yeniden düzenler. Böylece kişiyi ya denetim ve bağımlılık ya da vicdan ve özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlar. Her iki durumda da kişiye boyun eğdirir (Foucault 2011: 63). Sartre'ın, bakışla, kişinin, -olumsal olduğu da düşünülürse- farklı kipliklerde *olma* biçimleri kazanabileceğini göstermesi, bugün, bu olma biçimlerinin gerçekliklerini görmekteyiz. Artık kişi, bakışın, kendini hangi kiplikte kurduğunu bilemediği için, kendini tanıyamamaktadır. Dolayısıyla yabancılaşmanın bugün, çok daha derin olduğu görülür.

Bakışın, belirleyerek nesneleştirdiği kişinin, özgür olduğu söylenemez. Bu bağlamda, Sartre, nesneleşmeden kaçınmayı zor bulsa da, nesneleşmeyle baş etmek için özgürlüğü zorunlu görür. Hatırlamak gerekirse, Sartre için, özgürlük, kendi-için varlığın olumsuzlama veya hiçleme faaliyetidir. Başka bir deyişle, kişi, gerçekliğini olumsuzlayarak veya hiçleyerek özgürleşir. Ancak burada olumsuzlamayı, kimin yapacağı ve neyi olumsuzlayacağı önemlidir. Bu bağlamda, insan, olumsuzlamayı bizzat kendine yapar. İnsan, kendini belirlemelerden kurtararak özgürlüğünü kurar. Böylece hiçleyişle, kendi varlığında bir özün oluşmasına imkân vermez. Buradan da anlaşılacağı gibi özgürlük, insanın belirlenmemişliğini sağlar. Yani nesne gibi ne olmuş ise o olan bir varlık değildir, buna karşın, kendilerini nesne gibi kavrayanlar, özgürlüklerini reddedenlerdir. Sartre'ın, bu çözümlemeleri, sadece belli bir zamanda geçerli olan çözümlemeler olmadığı söylenebilir. Günümüz insanı, belirlenmiş bir bilinçle seçen ve davranan kişidir. Örneğin ekonomik düzlemde, başkası, “üretim koşullarını yeniden üretmek için” (Althusser 2006: 45) insanların bilinçleri, güdüler, tüketim alışkanlıkları ve en önemlisi de kimliklerini biçimlendirmektedir. *Dijital özne* haline getirilen insan, manipüle edilerek, tüketime yönlendirilir. Kişi, kendini,

tükettiği şeylerle ifade eden bir varlık haline gelirken, eylemleriyle de sürecin bir halkası olarak, kendi nesneleşme sürecini hızlandırır (Karhan 2019: 171). Dijital iletişim teknolojileri, sundukları sınırsız olanaklarla, kişide özgürlük algısı oluştururlar, gerçekte ise yarattıkları dijital tüketim ortamı ile kişileri bağımlı hale getirirler. “Her zaman yeni özgürlüklerin şafağı olarak lanse edilen yeni teknolojiler, tipik olarak yeni pazarlara nüfuz eder” (Gerbner 2014: 328). Bugün, bu pazarın yeni ürünü insandır. Touraine, bu durumu, *üçüncü kimlik inşa etme süreci* olarak tanımlar (Karhan 2019: 170). Başkası, kişileri, *bilinç ya da özbilgi* yoluyla kendi dayattığı kimliğe bağlayarak manipüle eder. Dolayısıyla kişiyi, bu kimliği, kendi iradesiyle oluşturduğuna inandırarak, bağlanmayı özgür bir seçim olarak algılamalarını sağlar. Bu nedenle de günümüzde, kişinin, bu kimliğe bağlanmasına, yani öznenliğin ortadan kaldırılarak bağımlı kılınmasına karşı verilen mücadele, ön plana çıkar. Günümüzün sorunu, artık *ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir* (Foucault 2011: 20). Bu, tam da bugünün gerçekliğini dile getirmesi bakımından Sartre’ın, ne kadar öngörülü olduğunu gösterir. Sartre’ın hep vurguladığı ve bize göre de evrensel olan gerçek, kişinin, *olduğu şeyi olumsuzlamasıdır*. Bu gerçeğin dayanağı, kişinin içinde yaşadığı çağ ve o çağda -hangi türden olursa olsun- ortaya çıkan bakışların, kişiyi belirlemeye devam etmesidir. Başka bir deyişle, çağlar ve olaylar değişse de, kişileri belirleyen ve bağımlı kılan bakışlar hep olacaktır. Dikkat edilirse burada *tahakküm* yerine *iktidar* kelimesini kullandık. Dikkat edilirse burada, *tahakküm* yerine *iktidar* kelimesini kullandık. Çünkü günümüz ideolojileri (liberal ideoloji), kişilerin özgürlüğünü açıkça yok eden, tahakküme dayalı bir iktidarın, varlığını uzun süre koruyamayacağı ve amaçlarına hizmet edemeyeceğini bilir. Bu ideolojilerin, temel amacı, varlıklarını teminat altına almak ve bunun için de, hedef olarak seçtikleri kitleyi, özgürce seçim yaptıklarına inandırmaktır. Böylece “iktidar yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca özgür oldukları sürece işleyebilir” (Foucault 2011: 21) düşüncesinden hareket ederler.

Görüldü ki, nesneleşmenin nedeni, özgürlüğün kaybedilmesidir. Dolayısıyla Sartre, öngörülü bir biçimde davranarak, özgürlüğü korumak ister. Bu nedenle de, özgürlüğü öyle bir biçimde kurar ki, insanın ayrılmaz bir yapısı yapar. Böylece özgürlüğü, “... insan kimi zaman özgür ve kimi zaman köle olamaz, tümüyle ve her zaman özgürdür ya da yoktur” (Sartre 2014: 531) şeklinde kurarak, hiç kimsenin

reddedemeyeceği bir hale getirir. Dolayısıyla insana, özgürlüğünü kabul etmek dışında başka bir seçenek bırakmaz. Öyle ki insan, insan olarak kalma niyetinde ise özgürlüğünü kabul etmek ve korumak zorundadır. Aksi halde nesne olmaktan kurtulamadığı gibi yabancılaşmadan da kurtulamaz.

Dolayısıyla Sartre'ın, varlığını en çok korumak istediği şey, özgürlüktür. Bugünün, egemen bakışları, bize onun ne kadar haklı olduğunu gösterir. İnsanı, belirleyerek kontrol etmek isteyen her hangi bir bakış, ilkin özgürlüğü hedef alır. Bu bakışlar, sanal gerçeklikler yaratarak, kişilerde, özgürlük yanılsaması oluştururlar. Sartre'ın, insanın varlık yapısı olarak belirlediği özgürlüğü, ortadan kaldırmak tehlikeli olduğundan, çareyi, kişileri özgür olduklarına inandırmakta bulurlar. Bunun için de, iletişim teknolojileriyle kişinin, karar ve seçimlerini manipüle ederek, yapay olarak yaratırlar. Öyle ki, kişi, bu manipülasyonun farkında bile olmaz. Habermas'ın, Marcuse'den aktardığı gibi, tekniğin salt kullanımı değil, bizzat kendisi de insan ve doğa üzerinde yöntemli, bilimsel, hesaplı bir iktidardır. Bugün, iktidar, kendini salt teknoloji aracılığıyla değil, tersine teknoloji olarak ölümsüzleştirmekte ve genişletmektedir. Teknoloji, kişilerin, özgür olmama durumlarını rasyonelleştirerek, özerk olmanın olanaksızlığını da gösterir. Bu sayede kişi, özgür olamama durumunu, ne akıl dışı ne de politik bulur. Tersine teknolojiyi, yaşamı konforlu hale getiren ve çalışma verimliliğini arttıran teknik bir aygıt olarak görürler. Böylece kendi iradeleriyle teknolojiye boyun eğler (2004: 34-36). Bu sayede, kişinin bilincini ustaca manipüle ederek, istedikleri şekilde biçimlendirirler. Örneğin medya, eğlence ve bilgi aracılığıyla, vermek istediği mesajları, sürekli tekrarlayarak bir algı yönetimi sağlar. Böylece kişi, bilinçsiz bir şekilde, o mesajı temsil eden ürünleri almak için istek duyar. Öyle ki kişi, bu isteği, kendi isteği sanacak kadar bir yanılsamanın içinde bırakılır. Sartre'ın gösterdiği gibi bakış, nasıl ki kişiyi nesneleştiren ve yabancılaştıran bir tehdit ise benzer biçimde, bugünün iletişim teknolojileri de kişiyi, nesneleştiren ve yabancılaştıran bir tehdittir.

Sartre'ın, kişiyi, nesne şeklindeki belirlemelerden kurtarmak ve özgürleştirmek için, bilinç alanında yaptığı çözümlemeler oldukça önemlidir. Bu bağlamda, bilincin, herhangi bir içerikle belirlenmesine karşı, hiçleme faaliyeti olan özgürlüğü, bilincin varlık yapısına ekler. İnsanın, yaşamı boyunca edindiği deneyimlerin, bilinci belirleme eğilimi vardır. Böylece Sartre, bilinci, herhangi bir

belirlenme eğilimine karşı korumak için olumsuzlamayı zorunlu görür. Nihayetinde verili bir anlamı olmayan, içeriksiz bir bilinç elde eder. Ancak içeriksiz bilinç varsayımı ve özgürlük, insanı, tüm belirlemelerden korumaya çalışsa da yine de belirlemeden kaçamaz. Belki de söylenebilecek tek şey, bu belirlemelerin mutlak olmadığıdır. Yani bu belirlemeler, geçici ve anlıktır. Sartre'ın, tehlikeli gördüğü belirlemeler, kişinin, bizzat kendi belirlemeleri değil, başkasının belirlemeleridir. Çünkü başkasının belirlemeleri, insanı nesneleştirir. Böylece içeriksiz bilinç varsayımı ve özgürlük, kişinin otantikliğini de korumayı sağlar. Kişi, otantikliğini korumakla, nesneleşmeye direnir. Her çağda, insanın otantikliğini ortadan kaldırmaya çalışan bakışlar olacaktır. Dolayısıyla Sartre, olumsuzlamayı temel sayarak zamanı aşan çözümler yapar.

Sartre'ın bilinç çözümlemesi, bir taraftan, bilinci, yaşamın tüm alanlarında en belirleyici güç haline getirip verili anlam ve değerlere meydan okurken, diğer taraftan, istemeden de olsa, egemen bakışların, bu muazzam gücü kullanmalarına neden olur. Bilinci içeriksizleştirilmesi, manipülasyona açık hale getirir. Dolayısıyla egemen bakışların, bilinci, bir sömürü aracı olarak kullanmasına neden olur. En nihayetinde bu bakışlar, manipülasyonla, bilinçte istedikleri anlamı yaratma imkânı bulurlar. Bu bağlamda Sartre'ın, günümüzün egemen bakışlarına gösterdiği en büyük hedef, insanların bilinçleri olur.

Sartre, varlıkları, kendinde-varlık ve kendi-için varlık şeklinde ikiye ayırmakla, kendinde-varlığı değersizleştirdiği noktasında eleştirilebilir. Ancak bir şeyin ne olduğunu göstermenin yolu, bazen ne olmadığını göstermekle anlaşılır. Sartre da kendi-için varlığın, ne olduğunu göstermek için, kendinde-varlığı kullanır. Böyle bakıldığında bu ayırımın tehlikeli bir ayırım olmadığı düşünülebilir. Ancak yine de bu ayırımın, kendinde-varlığı değersizleştirdiği gerçeğini değiştirmez. Dahası bu ayırımla, kendi-için varlık, kendinde-varlığı, istediği şekilde biçimlendirir. Kendinde-varlığı nesneleştirdiği söylenemese de -çünkü zaten nesnedir- onu sömürüye açık bir varlık haline getirir. Ancak günümüzde, varlıkların bilinçli ya da bilinçsiz olmasının herhangi bir anlamı kalmaz. Sartre'ın dikkat çektiği tehlike ortaya çıkar. Sartre, insanın, bilinçli ve özgür bir varlık olmak bakımından nesne olmadığını göstermek adına yaptığı, *kendinde-varlık* ve *kendi-için varlık* ayırımı, yerini neredeyse bütünüyle *kendinde-varlık* (nesne) biçimlerine bırakır. Artık insan da dâhil

varlıklar, kendinde-varlık türünden varlıklara indirgenir. İnsan da tıpkı kendinde-varlık gibi, bir tür ham veri olarak belirlenmeye müsait bir varlık haline gelir. Günümüzde anlam, kişinin, değil, egemen bakışların belirlediği anlam olur. Hatırlanacağı üzere, Sartre'ın *kendinde-varlık* betimlemesine yönelttiğimiz eleştiride, bu varlığı, sömürüye açık bir varlık haline getireceği, içinde yaşanan dünyayı ve insanı değersiz ve anlamsız kılacağı belirtildi. Bugün geline nokta dünya ve insan, bilim ve tekniğin üzerinde deney yaptığı bir nesneye dönüşür.

Gördük ki, Sartre, bilinçte, herhangi bir anlamı mutlaklaştırmasa da geçici ve değişen anlamlara engel olamaz. Bu anlamlar ya da belirlemeler, kendinde-varlığı donduran, onu sabit bir yapının içine kapatan, olanaklarını sınırlayan bir anlam veya belirleme değildir. Ne kadar bilinç varsa o kadar da anlam vardır. Hatta aynı bilincin, değişen durumlara göre belirlediği anlam da değişir. Sartre'ın bu öngörüsü, bugün de gerçek olur. Günümüzün egemen bakışları, bilinçleri manipüle edip belirlerken, bu manipülasyon ve belirlemenin mutlak olmamasına dikkat eder. Egemen bakış, ihtiyaç duyduğu şeye uygun bir manipülasyon ve belirleme yapar. Örneğin egemen bakışın, üretici olduğu varsayılırsa, bu üretime uygun olan bir manipülasyon planlar. Üretim değişip çeşitlendikçe, manipülasyon ve belirleme de değişip çeşitlenmektedir. Sartre, bilinçte herhangi bir anlamı mutlaklaştırmasa da, en nihayetinde bilincin öz olarak algılanmasına engel olamaz. Benzer biçimde, egemen bakışların, bilinci manipüle ve belirleme işlemi ne kadar değişirse değişsin, onlar için öz olan şey, bilinçlerin manipülasyonudur. Nasıl ki Sartre'da her bilinç, kendi hayatını belirleme ve anlamlandırma noktasında tek otorite ise benzer şekilde, bu bakışlar da, insanları belirleme ve anlamlandırma noktasında tek otoritedir.

Sartre ve Marcel, değerler ile ilgili çözümlemelerde farklı sonuçlara ulaşırlar. Bu sonuçların, günümüze yansımaları da farklı olur. Sartre, Tanrı kaynaklı verili değerleri, insanı belirleyen bir güç olarak görüp eleştirir ve *verili değerleri, kişiye ait olmayan ve kişiyi baskılayan bir bilinç tarafından dile getirildiği için reddeder*. Böylece kişiyi, bu değerlere karşı uyanık tutar. Nitekim günümüzde değerler, Sartre'ın uyardığı gibi, kişiye ait olmayan ve kişiyi baskılayan bir bilincin ürettiği değerlerdir. Kapitalist sistem, bugünün egemen bakışı olarak değerlendirildiğinde gerçekte, kişiye özsel olarak ait olmayan tüketmeyi, bir değer olarak benimsetmeye çalışır. Marcel'in, değerleri, verili kabul ederek, onlara bağlanmayı gerekli görmesi

ve bireysel bilinçleri, evrensel değerlerin taşıyıcısı yapması, kişinin, bu değerleri benimsemesini kolaylaştırır. Nitekim günümüzün egemen bakışlarının, adeta evrensel bir değer olarak gösterdikleri şeyler, kişilerin kolayca benimsediği değerler olur. Böylece bireysel bilinçler egemen bilincin belirlediği değerlerin taşıyıcısı olur. Bu bağlamda kişi, sadece egemen bakışın belirlediği değerlerin taşıyıcısı olan ve değeri *enkarne* eden varlık olur.

Sartre'la ilgili yaptığımız değerlendirmelerde gördük ki Sartre'ın çözümlemeleri, Tanrı'nın yokluğu tezine dayanır. Bu nedenle görünüş ve gerçeklik arasındaki ayırma itiraz ederek, gerçekliği fenomenle sınırlaması, bilinci, içeriksiz varsaymakla, verili anlamlardan temizlemesi, varlığı, kendinde-varlık ve kendi-için varlık olarak belirleyip bilinçli varlığı önemsemesi, verili değerleri yok sayarak, kişinin seçtiği değerleri önemsemesi, özgürlüğü, bilinçli varlığın ayrılmaz parçası yaparak, insanı özgürlüğe mahkûm etmesi, insanın nasıl nesneleştiğini ve bu nesneleşmeden kurtulmanın nasıl mümkün olduğunu gösterir.

Bu çalışmada, insan sorunu, teist ve ateist bakış açısına sahip olan, iki filozofun gözünden incelenerek, bu soruna kaynaklık eden nedenler ve çözüm önerileri değerlendirildi. Bu değerlendirmelerden elde edilen veriler ışığında, bugünün insan durumunu belirten bir sonuçla çalışmayı tamamladık. Bu bağlamda, her iki filozofun, insan sorununu ortaya koyuşlarında ateist ve teist olmalarından kaynaklı farklı kavramsallaştırmalar yaptıkları görülür. Bu bağlamda, kullandıkları kavramların içeriğini, Tanrı'ya inanç ya da inançsızlıklarının biçimlendirdiği söylenebilir. İnsanın, anlam problemini, nesneleşme ve yabancılaşma problemi temelinde gören ve çözmeye çalışan bu filozofların çözümlemeleri, günümüz insanı için de geçerli olduğu görülür. Dahası nesneleşme ve yabancılaşmanın, günümüzde daha da derinleşerek inanılmaz boyutlara ulaştığı görülür. En nihayetinde bu filozofların, insan sorununun görülmesinde ve anlaşılmasında önemli katkılar sağladıkları ve insanları olası tehlikelere karşı uyardıkları söylenebilir.

Görüldü ki, insan sorunu, belli bir zamanın değil, tüm zamanlardan bağımsız bir sorundur. Günümüzde, insan sorununun, eskiye nazaran daha karmaşık hale geldiği söylenebilir. İnsan, hiçbir zaman kendi başına sorun olmaz, onu sorunsallaştıran, içinde yaşadığı toplumsal düzendir. Toplumsal düzendeki hakim

güçler, benimsedikleri ya da reddettikleriyle kişiye, belli bir yaşam biçimi dayatırlar. İnsan, önce dünya savaşlarıyla kaybettiği anlam ve değeri, günümüzde iletişim teknolojileri ile kaybetmektedir. Bu filozoflar, insan sorununu, birey olamamayla paralel görür. Ancak günümüzde insan, birey olamamanın ötesinde, insan kalamama sorunuyla da baş etmek zorundadır.





KAYNAKÇA

- Adam, Charles (1991). *Descartes Hayatı ve Eserleri*. (Çev: Mehmet Karasan). İstanbul: Meb Yayınları.
- Afyonoğlu, Funda (2014). *The Relation Between Consciousness and Ego: The Question of Ethics in Sartre's Early Philosophy*. Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara.
- Akarsu, Bedia (1988). *Felsefi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Akarsu, Bedia (1998). *Çağdaş Felsefe, Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Althusser, Louis (2006). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Anderson, Thomas C. (2002). "Jean Paul Sartre: From an Existentialist to a Realistic Ethics". (Der. J.J. Drummond and L. Embree). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy* içinde. (367-398). Switzerland: Kluwer Academic Publishers.
- Anderson, Thomas C. (2006). *A Commentary on Gabriel Marcel's The Mystery of Being*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- Anderson, Thomas C. (2010). "Atheistic and Christian Existentialism: A Comparison of Sartre and Marcel". (Der. Adrian Mirvish and Adrian van den Hoven). *New Perspectives in Sartre* içinde (44-63). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Aristoteles (2008). *Eğitim Üzerine*. (Çev: Ahmet Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.
- Arslan, Ahmet (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Asgill, Sherry (2016). "Three Men and a Diary: Freedom, Identity and Moral Judgement Jean Paul Sartre". *Shibboleths: a Journal of Comparative Theory and Criticism*. 4.(1):61-73.

- Aşkan, Hakan ve Altunay, Meltem Cemiloğlu (2018). “Teknolojik İlerlemenin Distopik İmgesi: Black Mirror Televizyon Serisi”. Erişim tarihi: 25 Eylül 2020. <https://dergipark.org.tr/en/pub/inifedergi/issue/41264/463338>
- Atıcı, Medar (1997). “Gabriel Marcel’in İnsan Anlayışı”. (Der. Nejat Bozkurt). *Felsefelogos Devlet ve Ahlak içinde* (63-68). İzmir: Etki Yayınları.
- Aquila, Richard E. (1977). “Two Problems of Being and Nonbeing in Sartre’s Being and Nothingness”. Erişim tarihi: 08 Kasım 2016. <https://www.jstor.org/stable/2107159>
- Aydeniz, Hüsnü (2010). *Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)*. Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Doktora Tezi). Erzurum.
- Baiasu, Sorin (2004). “The Practical Relevance of Phenomenology”. (Der. Johann Christian Marek and Maria Elisabeth Reicher). *Experience and Analysis içinde*. (22-24). Austria: Printed in cooperation with the Department for Culture and Science.
- Bayraktar, Fulya (2008). *Bağlanma Hürriyeti Bir Gabriel Marcel Okuması*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Beavoir, Simone De (1974). *Veda Töreni ve Jean Paul Sartre’la Söyleşiler*. (Çev: Nesrin Altınova). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Beavoir, Simone De (1989). *Konuk Kız*. (Çev: Bertan Onaran). İstanbul: Payel Yayınları.
- Benefield, J.J. (1973). *The Place of God in the Thought of Gabriel Marcel*. The University of Canterbury. (Doktora Tezi). New Zealand.
- Blackham, H. J. (2012). *Altı Varoluşçu Düşünür*. (Çev: Ekin Uşşaklı). Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Bocock, Robert (1997). *Tüketim*. (Çev: İrem Kutluk). Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Bostrom, Nick (2014). “Introduction-The Transhumanist FAQ: a General Introduction”. (Der. Mercer C., Maher D.F.) *Transhumanism and the Body içinde*. (1-17). New York: Palgrave Macmillan US.
- Bozkurt, Nejat (1995). *20. Yüzyıl Düşünce Akımları Yorumlar ve Eleştiriler*. İstanbul: Sarmal Yayınları.

- Brown, Stuart M. Jr. (1984). "The Atheistic Existentialism of Jean Paul Sartre".
Erişim tarihi: 24 Ekim 2017. <https://www.jstor.org/stable/2181764>
- Carandang, Amado Ilagan (1966). *Jean Paul Sartre and His Atheism*. University of Notre Dame. (Doktora Tezi). Indiana.
- Cevizci, Ahmet (2005). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Cheng, Ling Yu (2017). "Moral Responsibility and Intersubjectivity: A Reflection on the Concept of Moral Responsibility from the Perspective of Marcel's Intersubjectivity". *Marcel Studies*. 2(1):23-35.
- Chung, II Sook (1972). *Marcel's Concept of Participation and Snyder's Phenomenological Approach: A Theoretical Model for Christian Education*. Northwestern University. (Doktora Tezi). Evanston, Illinois.
- Copleston, Frederick (2010). *Felsefe Tarihi Sartre*. (Çev: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Cowell, Catherine R. (1972). "Communication Problem or Mystery?: An Interpretation of the Philosophy of Gabriel Marcel". *Speech Given at The Convention of The Southern States Speech Communication Assn*. 1-15.
- Crowe, Jonathan (2004). "Is an Existentialist Ethics Possible?" *Philosophy Now*. 29-30.
- Dagasen, Blessildo G. (2013). *Absolute Thou As The Ground of Intersubjectivity in the Philosophy of Gabriel Marcel*. A Thesis Presented to The Faculty of Asia-Pacific Nazarene Theological Seminary. (Yüksek Lisans Tezi). Taytay, Rızal.
- Daigneault, Pierre (2000). *Sartre's Early Moral Theory*. The Department of Philosophy. (Yüksek Lisans Tezi). Canada.
- Fitzpatrick, Rosemary (1951). *The Role of Love in the Philosophy of Gabriel Marcel*. Loyola University Chicago. (Yüksek Lisans Tezi). USA.
- Foucault, Michel (2011). *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foulquie, Paul (1998). *Varoluşçunun Varoluşu*. (Çev: Yakup Şahan). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

- Gellman, Jerome (2009). "Jean Paul Sartre: The Mystical Atheist". *European Journal for Philosophy of Religion*. 2:127-137.
- Gerber, Rudolph J. (1969). "Gabriel Marcel and the Existence of God". *Laval théologique et philosophique*. 25(1): 9-22.
- Gerbner, George (2014). *Medyaya Karşı*. (Çev: Prof. Dr. Veysel Batmaz, Güneş Ayaz, İsmail Kovacı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gordon, Haim (1986). "Sartre's Struggle Against the Holy". Erişim tarihi: 05 Mayıs 2017. <http://www.jstor.org/stable/40019187>
- Gündoğdu, Hakan (2007). "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 7(1): 95-131.
- Gürsoy, Kenan (1988). *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Habermas, Jurgen (2004). *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. (Çev: Mustafa Tüzel), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hançerlioğlu, Orhan (2000). "Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar". İstanbul: Remzi kitapevi. 143-144.
- Hernandez, Jill Graper (2011). *Gabriel Marcel's Ethics of Hope Evil, God and Virtue*. London: Continuum International Publishing Group.
- Hızır, Nusret (2007). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Hoyt, Harold Baldwin (1970). *The Concept of The Dehumanization of Man in the Philosophy of Gabriel Marcel*. The University of Oklahoma. (Doktora Tezi). Norman, Oklahoma.
- Husserl, Edmund (2010). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (Çev: Harun Tepe). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Kant, İmmanuel (1984). *Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt, Seçilmiş Yazılar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Karhan, Pınar (2019). "Sartre ile Kierkegaard'ın Varoluşçu Özneleri Dijital Özneye Karşı: Öznellik Egemen İdeolojiyi Yenebilir mi?" *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 19(3):167-176.

- Katsina, Robert Iornenge (2009). *An Appraisal of the Existentialist Philosophy of Gabriel Marcel*. University of Nigeria. (Yüksek Lisans Tezi). Nsukka.
- Kitabı Mukaddes Şirketi (2011). *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Koç, Emel (2010). “Gabriel Marcel’e Göre Fanatizm”. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 22: 127-138.
- Koç, Emel (2014). *Gabriel Marcel Üstüne*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Korlaelçi, Murtaza (1986). “Gabriel Marcel’in İman Anlayışı”. Terzi Baba Semineri. 13.10.1986. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi. Erzincan. 77-89.
- Kováčová, Daniela (2015). “The Value of Freedom in the Context of Contemplations on Value Innovation of Society (Legacy of Jean Paul Sartre)”. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej*. 84:105-113.
- Kuçuradi, İonna (2017). *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Leddy Joseph P. CSB, B.A. (1957). *A Critical Analysis of Jean Paul Sartre's Existential Humanism with Particular Emphasis upon His Concept of Freedom and Its Moral Implications*. University of Windsor. (Yüksek Lisans Tezi). Windsor, Ontario, Canada.
- Levy, Benny (2017). *Şimdi Umut: 1980 Söyleşiler*. (Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu). İstanbul: Hil Yayınları.
- Linsenbard, Gail Evelyn (1996). *An Investigation of Jean Paul Sartre's Posthumously Published Notebooks for an Ethics*. University of Colorado. (Doktora Tezi). USA.
- Lisson, Steven Cecil B.A. (1983). *Sartre's Conception of God*. McMaster University. (Yüksek Lisans Tezi). Hamilton, Ontario.
- Magill, Frank (1992). *Egiztansiyel Felsefenin Beş Klasığı*. (Çev: Vahap Mutal). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Maher, Michael J. (1973). *We Are: An Essay on the Meaning of Intersubjectivity in the Philosophy*. Duquesne University. (Doktora Tezi). USA.

- Marcel, Gabriel (1949). *Being and Having*. (Trans: Katarine Farrer). Westminster: Dacre press.
- Marcel, Gabriel (1950). *The Mystery of Being I. Reflection and Mystery*. (Trans: G. S. Fraser). Chicago, Illinois: Henry Regnery Company.
- Marcel, Gabriel (1951). *Homo Viator Introduction to a Metaphysic of Hope*. (Trans: Emma Craufurd). Chicago: Henry Regnery Company.
- Marcel, Gabriel (1952). *Man against Mass Society*. (Trans: G. S. Fraser). Chicago: Henry Regnery Company.
- Marcel, Gabriel (1955). “İnsanın Soruya Dönüşmesi”. (L’Homme Problématique). (Der. Nejat Bozkurt). (Çev: Medar Atıcı - Işıl Yüce). *Felsefelogos Devlet ve Ahlak* içinde (71-95). İzmir: Etki Yayınları.
- Marcel, Gabriel (1956). *The Philosophy of Existentialism*. (Trans. : Many Harari). Published The Citadel Press.
- Marcel, Gabriel (1962). *Man against Mass Society*. (Trans: G. S. Fraser). Chicago: Henry Regnery Company.
- Marcel, Gabriel (1964). *Creative Fidelity*. (Trans: Robert Rosthal). New York: The Noonday Press.
- Marcel, Gabriel (1995). Science and Wisdom. (Trans: Maurice Cranston). *Journal of French and Francophone Philosophy* içinde 7(1-2):30-48. doi:[10.5195/jffp.1995.95](https://doi.org/10.5195/jffp.1995.95)
- Marcel, Gabriel (1967). *Problematic Man*. (Trans: Brian Thompson). New York: Herder and Herder.
- Marcel, Gabriel (2001). *Ontolojik Muamma Üzerine*. (Çev: Ahmet Aydoğan). İstanbul: Birey Yayınları.
- Marcel, Gabriel (2007). *A Path to Peace Fresh Hope for the World Dramatic Explorations*. (Trans: Katharine Rose Hanley). Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- Marsh, James L. (2018). “Freedom, Receptivity, and God”. Erişim tarihi: 15 Aralık 2018. <http://www.jstor.org/stable/40021017>

- Martone, John (2014). "Tracing Thoughts: Nietzsche to Sartre". Erişim tarihi: 31 Temmuz 2017. <https://digitalrepository.trincoll.edu/fypapers/49>
- McCarthy, Charles C. (2006). *Gabriel Marcel's Reflections on Ethics and Human Flourishing*. Catholic University. (Doktora Tezi). America.
- Michaud, Thomas A. (1995). "Introduction: Gabriel Marcel And The Postmodern World". *Journal of French and Francophone Philosophy*. 7(1-2):5-29.
- Mounier, Emmanuel (1986). *Varoluş Felsefelerine Giriş*. (Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Murdoch, Iris (1983). *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*. (Çev: Selahattin Hilav). İstanbul: Yazko.
- Muşta, Celalettin (1988). *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*. Ankara: Kùltür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Nar, Mehmet şükrü (2015). "Kùreselleřmenin Tüketim Kùltürü Üzerindeki Etkisi: Teknoloji Tüketimi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 8(37):941-954.
- Natanson, Maurice (1952). "Jean Paul Sartre's Philosophy of Freedom". Erişim tarihi: 05 Ekim 2016. <http://www.jstor.org/stable/40969303>
- Negomireanu, Alin (2013). "Metaphysics and Faith in Gabriel Marcel". *Annals of the Constantin Brâncuşi. University of Târgu Jiu, Letters and Social Sciences Series*. 2:54-64.
- O'connor, David (1992). "Sartre on God, Freedom, and Determinism". *Sophia*. 31:27-35.
- Portman, Stephen (1971). *The Problem of Values and Jean Paul Sartre's Existential Psychoanalysis*. The University of New Mexico Albuquerque. (Doktora Tezi). New Mexico.
- Postman, Neil (1992). *Technopoly the Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books.

- Priest, Stephen (Der.). (2001). *Jean Paul Sartre: Basic Writings*. London and New York: Taylor and Francis Group.
- Ritter, Joachim (1954). *Varoluş Felsefesi Üzerine*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları.
- Rowlands, Mark (2013). "Sartre, Consciousness, and Intentionality". *Phenomenology and the cognitive Sciences*. 12:521-536. doi: [10.1007/s11097-013-9333-z](https://doi.org/10.1007/s11097-013-9333-z)
- Santoni, Ronald E. (2008). "Camus on Sartre's "Freedom": Another Misunderstanding". Erişim tarihi: 8 Kasım 2016. <http://www.jstor.org/stable/20131027>
- Sartre, Jean Paul (1953). *Being and Nothingness*. (Trans: Hazel E. Barnes). USA: University of Colorado.
- Sartre, Jean Paul (1985). *Sinekler*. (Çev: Tahsin Yücel). Ankara: Kuzey Yayınları.
- Sartre, Jean Paul (1992a). *Bulantı*. (Çev: Samih Tiryakioğlu). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Sartre, Jean Paul (1992b). *Notebooks for an Ethics*. (Trans: David Pellauer). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Sartre, Jean Paul (1996). *Sözcükler*. (Çev: Bertan Onaran). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Sartre, Jean Paul (1998a). *Materyalizm ve Devrim*. (Çev: Emin Türk Eliçin). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Sartre, Jean Paul (1998b). *Özgür Olmak -Antisemit'in Portresi-*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Sartre, Jean Paul (2006). *Tuhaf Savaşın Güncesi*. (Çev: Z. Zühre İlkelen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, Jean Paul (2007a). *Existentialism is a Humanism*. (Trans: Carol Macomber). New Haven and London: Yale Universty Press.
- Sartre, Jean Paul (2007b). *Gizli Oturum*. (Çev: Işık M. Noyan). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, Jean Paul (2010). *Varoluşçuluk*. (Çev: Asım Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.

- Sartre, Jean Paul (2014). *Varlık ve Hiçlik*. (Çev: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Yılmaz). İstanbul: İthâkî Yayınları.
- Sawchenko, Leslie Diane (2013). *The Concept of the Person: The Contributions of Gabriel Marcel and Emmanuel Mounier to the Philosophy of Paul Ricoeur* University of Calgary. (Yüksek Lisan Tezi). Alberta.
- Smetana, Ron (1980). "Sartre on the Extent of Freedom: An Eight-Stage Dialectic". *Man and World*. 13:229-231.
- Solove, Daniel J. (2004). *The Digital Person Technology and Privacy in the Information Age*. New York and London: New York University Press.
- Sørensen, Anders Dræby (2010). *Existential Teleology and Ethics Existential Teleology and Ethics. From Aristotle to Soren Kierkegaard, Jean Paul Sartre, Emmy van Deurzen and Michel Foucault*. Erişim tarihi: 31 Temmuz 2017. www.Andersdraeby.Com, Andersdraeby@Gmail.Com.
- Sweetman, Brendan (2002). "Gabriel Marcel: Ethics within a Christian Existentialism". (Der. J.J. Drummond and L. Embree). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy* içinde (269-288). Switzerland: Kluwer Academic Publishers.
- Sweetman, Brendan (2006). "Marcel on God and Religious Experience, and the Critique of Alston and Hick". *American Catholic Philosophical Quarterly*. 80(3):407-420.
- Tavard, George H. AA. (1957). "Christianity and the Philosophies of Existence". *Research Article*. 18(1):1-16. doi: [10.1177/004056395701800101](https://doi.org/10.1177/004056395701800101)
- Tulkens, Raphael (2015). "İs Sartre's Notion of Radical Freedom Coherent?" University of London International Programmes.1-19.
- Tulloch, Doreen M. (1952). "Sartrian Existentialism". *The Philosophical Quarterly*. 2(6): 31-52.
- Uygur, Nermi (2006). *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Van Dijk, Jan (2006). *The Network Society*. London: Sage Publications.

- Vaughan, Christopher (1993). *Pure Reflection: Self-Knowledge and Moral Understanding in the Philosophy of Jean Paul Sartre*. Indiana University. (Doktora Tezi).
- Verneaux, Roger (1964). Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi. (Çev: Doç. Dr. Murtaza Korlaelçi). (*Leçons sur l'existentialisme içinde* s.127-148). Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 6: 305-326.
- Weber, Max (2019). *Sosyoloji Yazıları*. (Çev: Taha Parla). İstanbul: Metis Yayınları.
- Weldon, Timothy J. (1997). *The Philosophy of Gabriel Marcel: Fulfilling the Ontological Exigency*. University of Dallas. (Doktora Tezi). California.
- Welten, Ruud (2015). "Jean Paul Sartre, Notebooks for an Ethics: The Ontology of the Gift". *In Journal for Cultural and Religious Theory*. 15(1): 3-15.
- Wider, Kathleen (1999). "The Self and Others: Imitation in Infants and Sartre's Analysis of the Look". *Continental Philosophy Review*. 32: 195-210.
- Yeke Karagöz Yıldız ve Doğan Nursel (2019). "Gabriel Marcel Felsefesi'nde Bağlanma ve Katılma Kavramları". Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi. 14-17 Şubat 2019. Berikan Yayınevi. Ankara. 361-379.
- Zhu, Xiaoyi (2016). *Orestes, from a Moral Model to an Authentic Free Person the Depiction of Orestes by Aeschylus and Sartre*. Stellenbosch University. (Yüksek Lisans Tezi).

İnternet Kaynakları/Linkler

<https://iep.utm.edu/marcel/> (Erişim tarihi 14/05/2019)

<https://www.iep.utm.edu/sartre-ex/> (Erişim tarihi 07/11/2019)

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Nursel Doğan
Uyruğu : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri : 01.01.1973/ İslahiye
e-posta : nurseldogan27@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Yılı
Lisans	Erzurum Atatürk Üniversitesi	1994
Yüksek Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2008

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2011-...	Bornova Altay Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi	Öğretmen

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı KPDS (60)