

# **JEAN PAUL SARTRE FELSEFESİNDE KAYGI KAVRAMI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**KERİM DEMİRCAN**

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**MERSİN  
ARALIK - 2016**

# **JEAN PAUL SARTRE FELSEFESİNDE KAYGI KAVRAMI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**KERİM DEMİRCAN**

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**Danışman  
Doç. Dr. Zehragül AŞKIN**

**MERSİN  
ARALIK - 2016**

Mersin Üniversitesi , Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Kerim DEMİRCAN tarafından hazırlanan "Jean Paul Sartre Felsefesinde Kaygı Kavramı" başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS olarak kabul edilmiştir.

Başarılı



Başarısız



Üye

Doç.Dr.Zehragül AŞKIN  
(Danışman)



Üye

Yrd.Doç.Dr.Mustafa GÜNAY



Üye

Yrd.Doç.Dr.Cengiz Mesut TOSUN

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

Onay

Prof.Dr. Süleyman DEĞİRMEN  
Enstitü Müdürü



## ETİK BEYAN

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada,

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak kullandığımı,
- Kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü Mersin Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı,
- Tezin tüm telif haklarını Mersin Üniversitesi'ne devrettiğimi

beyan ederim.

## ETHICAL DECLARATION

This thesis is prepared in accordance with the rules specified in Mersin University Graduate Education Regulation and I declare to comply with the following conditions:

- I have obtained all the information and the documents of the thesis in accordance with the academic rules.
- I presented all the visual, auditory and written information and results in accordance with scientific ethics.
- I refer in accordance with the norms of scientific works about the case of exploitation of others' works.
- I used all of the referred works as the references.
- I did not do any tampering in the used data.
- I did not present any part of this thesis as another thesis at Mersin University or another university.
- I transfer all copyrights of this thesis to the Mersin University.

Savunma Sınav Tarihi (Türkçe) / Savunma Sınav Tarihi (İngilizce)

..... 2016/..... 2016

İmza / Signature

Kerim DEMİRCAN

Öğrenci Adı ve Soyadı / Student Name and Surname

## ÖNSÖZ

Bireyin yaşam serüveninde ona eşlik eden birçok duygu olagelmıştır. Farklı zaman ve mekânlarda farklı nedenler ile ortaya çıkan bu duyguların hepsinin işlevselliği de farklıdır. Ancak öyle bir duygu durumu var ki hepsinden farklıdır. Kaygı insanın yaşam karşısında ölüme mahkûm olmasının farkındalığının yarattığı genel bir rahatsızlık halidir. Varoluşçu felsefenin tarihinde çok önemli bir yere sahip olan bu kavram, Jean Paul Sartre için de temel bir kavramdır.

Bu çalışmanın önemi Kaygı, korku, sıkıntı gibi kavramların varoluş felsefesi tarafından nasıl tanımlandığına bakmanın, günümüz insanının ne gibi durumlar karşısında nasıl bir boşluk içerisinde hissettiğini, neden sıkıntı ve çaresizlik ile eylemlerini sürdürüyor olduğunu anlamamız için bize yeni bir bakış açısı kazandıracak olmasındadır. Günümüzde moda bir akım haline gelmiş olan varoluş felsefesinin bu konumu almasında büyük önem arz eden insanın varoluşsal yapısını incelemek, dolayısıyla varoluşun ortaya çıkardığı kaygı durumunu anlamlandırmak açısından gereklidir. Sokrates'ten bu yana gelen ve felsefenin mihenk taşlarından biri olan "kendini bil" sözü bizim bu çalışmamız açısından da son derece anlamlıdır. Kendini bilme çabası içerisinde insan, özgürlüğe mahkûm olmasından dolayı kendi kendisini var eden bir süreç içerisinde hep eyleyen, kendisini hiçleyen bir yapıya sahiptir. İnsanın kendini bilme yolu içerisinde varoluşsal yapısıyla beraber ilerliyor olması ve bu yol üzerinde özgürlük, kaygı, sorumluluk gibi birçok kavramla rastlaşmaması olanaksızdır. Bu çalışma bizi bu yola çıkararak adımı atmak açısından önemli olacaktır.

**Kerim DEMİRCAN**

## ÖZET

Felsefe tarihinde iz bırakan hemen hemen tüm varoluşçu filozoflar gibi Jean Paul Sartre'ın felsefi yöneliminin arka desenini oluşturan ve çalışmalarına yön veren temel felsefi soru ve sorunların merkezini de insan ve onun varoluşu sorunsalı oluşturur. Bu bağlamda Sartre'ın "Kendisi için varlık" olarak nitelendirdiği, dünyada, "Kendisi için varlık" tarzında var olan insan, ve onun dünyada olmasının varoluş tarzlarına ilişkin onto-fenomenolojik varoluşsal çözümlenmeleri tezde sorun edindiğimiz kaygı kavramının ele alınışında bize farklı perspektifler sunmaktadır. Öyleki Varoluşçu düşünce geleneğinde Sartre'ın ünlü "varoluş özden önce gelir" argümanını öne çıkaran söylemi kaygı kavramı üstünde yükselir. Bu açıdan Sartre'ın Opus Magnum olan, "Varlık ve Hiçlik"te, öne çıkan düşüncesi, Varlık ve Hiçlik kutupluluğunda, insanın yönelimsel etkinliğinden hareketle temellendirdiği, insan özgürlüğünün zeminini, bulantı, diğer bir ifade ile varoluşsal kaygı kavramının oluşturduğudur. Bu bağlamda Tez, J.P. Sartre'ın felsefesinin temel izleğini oluşturan, "kaygı" kavramını sorun edinmekte ve Sartre'ın kaygı kavramını, hangi kavram çatıları altında ele aldığını ve analiz ettiğini açıklamayı amaç edinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kaygı (Bulantı), Özgürlük, Sorumluluk

**Danışman:** Doç.Dr Zehragül AŞKIN, Mersin Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Mersin.

## **ABSTRACT**

Like all existentialist philosophers leaving mark in the history of philosophy, human and its existence problematique facilitates basic philosophic questions and problems directing studies and comprising the background pattern of Jean Paul Sartre's philosophy orientation. In this regard, the human existing at "existence for self" style in the world defined by Sartre as "existence for self" and phenomenological and existential analysis regarding existing styles of being available on the world present different perspectives to us regarding the concern notion considered as a problem in the thesis. Whereas, Sartre's expression driving forward the famous "existence comes before the core" argument rises on the concern notion. In this regard, Sartre's Opus Magnum opinion putting him forward in the "Existence and Nullity" is the qualm comprising ground of human's seeking for meaning and freedom of human acquired in terms of human's orientational effectiveness at Existence and Nullity polarity, in other words the existential concern notion. In this regard, the Thesis considers the "concern" notion as problem that facilitates the main path of J.P. Sartre's philosophy and aims to explain notions to acquire and analyze the concern notion of Sartre.

**Keywords:** Qualm(Concern), Freedom, Responsibility

**Supervisor:** Doç. Dr. Zehragül AŞKIN, Mersin University, Philosophy Major Branch, Mersin.

## TEŞEKKÜR

Bu alıőmanın gerekleőtirilmesi sũresi boyunca değerli bilgilerini benimle paylaőan, kullandığı her kelimenin hayatıma kattığı önemini asla unutmayacağım saygıdeğer danışman hocam; **Do. Do. Dr. Zehragũl AŞKIN'a** ve alıőma sũresince tũm zorlukları benimle gęũsleyen ve hayatımın her evresinde bana destek olan değerli eőim **Yasemin DEMİRCAN' a**, ayrıca bu sũreteki en bũyũk morel kaynağım oğlum **Kerem RodinDEMİRCAN'a** sonsuz teőekkũrlerimi sunarım.





## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇ KAPAK	i
ONAY	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
TEŞEKKÜR	vii
GİRİŞ	9
<b>1.BÖLÜM:J.P SARTRE'IN ONTOLOJİSİNDE KAYGI KAVRAMI</b>	
I.1. Sartre'ın Fenomenolojik Ontolojisinin Temelleri	14
I.2. Varlık Türlerinin Analizi	20
I.2.1. Kendinde Varlık	20
I.2.2. Kendisi İçin Varlık	24
I.2.3. Kendinde Varlık ve Kendisi İçin Varlık Arasındaki Ayrımlar	27
<b>2. BÖLÜM: KENDİSİ İÇİN VARLIĞIN KAYGI KAVRAMI AÇISINDAN ANALİZİ</b>	
2.1. Bir Kaygı Varlığı Olarak Kendinde ve Kendisi İçin Varlık	29
2.1.1. Saçmanın Ontik-Ontolojik Yorumu Olarak Kaygı: Bulantı	33
2.1.2. Kaygı Kavramı Açısından Kendisi İçin Varlık'ın "Terk Edilmiş, Olumsal ve Yabancı" Bir Varlık Olarak Kavranışı	40
2.1.3.Kendisi İçin Varlık'ın Zamansal ve Sonlu Varlığının Kaygı Kavramı Açısından Kavranışı	45
<b>3. BÖLÜM: BEN VE BAŞKA BEN'LER SORUNSALI PERSPEKTİFİNDEN KAYGI KAVRAMININ ANALİZİ</b>	
3.1.Ben ve Başka Ben'ler Sorunsalı'nın Hegelci Versiyonu; Köle-Efendi Diyalektiği	50
3.2 Ben Ve Başka Ben'ler Sorunsalı: Bakış Kuramı	55
3.2.1. Öteki	57
3.2.2 Beden	59
3.3. Kaygı Kavramı Perspektifinden Bakış Kuramının Varlık-Hiçlik Kutupluluğunda Analizi; "Cehennem Başkalarıdır"	61
<b>SONUÇ</b>	<b>67</b>
KAYNAKÇA	69
ÖZGEÇMİŞ	72

## GİRİŞ.

Bu çalışma, Sartre'in, Opus Magnumu olarak nitelendirilen, "Varlık ve Hiçlik" adlı yapıtında geliştirdiği onto-fenomenolojik varoluşsal varlık anlayışı bağlamında, kaygı kavramına bakış açısını, konu edinmekte ve bu bağlamda, felsefe tarihinin temel sorunsal kavramlardan biri olan kaygı kavramının, J.P. Sartre'daki izdüşümünü ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışma varoluşçu felsefenin merkezi kavramlarından biri olan "kaygı" kavramının Sartre tarafından hangi kavram çatıları altında işlediğini açıklamaya yöneliktir. Bilindiği üzere kaygı kavramı varoluşçu felsefenin temel kavramlarından birisidir. Sartre doğrudan kaygı kavramını kullanmak yerine kaygı kavramına karşılık gelen bulantı ve iç daralması kavramlarını kullansa da anlam ve içerik olarak bu üç kavram birbiri ile örtüşmektedir. Bu anlam çakışmasından dolayı çoğunlukla birbirinin yerine kullanılan söz konusu bu üç kavram arasında tezde, varoluşçu felsefe geleneğinde, daha yaygın ve genel bir kullanıma sahip olan kaygı kavramı tercih edilmiştir.

Genel olarak Varoluş Felsefesinin içerisinde "kaygı" kavramının önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Bunun nedeni çoğu felsefe kitaplarında belirtildiği gibi varoluş felsefesinin ortaya çıktığı koşullar oluşturmaktadır. Dünya hiçbir devirde 20.yüzyıl'da olduğu kadar büyük kitleleri etkileyen askeri, siyasi, ekonomik ve toplumsal sorunlarla karşı karşıya kalmamıştır. Şiddetin çağı olarak adlandırabileceğimiz bu yüzyılın ilk yarısında, yeryüzü iki dünya savaşına sahne olmuş ve bu savaşların her biri milyonlarca kişinin ölümüne, sakat kalmasına ve topraklarından sürülmesiyle sonuçlanırken geride kalanlar kendisini mutsuz, güvensiz, tehdit ve tahakküm altında hisseden halk yığınlarına bırakmıştır. Böylesi bir ortamda kaotik hiçlik ve terk edilmişliğin yarattığı iç daralması diyesi kaygı insanların temel duygu deneyimi haline gelmiştir.

Kaygı kavramı, insanın varoluşsal yapısı nedeniyle bir anlam arayışı içerisinde olması sonucunda beliren, insanı rahatsız edici bir duygudur. İçerisinde korku ve endişeyi barındırır. Anksiyete, can sıkıntısı, iç daralması, ürperti, daralma, bulantı, boğuntu gibi kavramlarla da ifade edilen bu ruh durumunda ortaya çıkan olumsuzluk öznelidir. Dolayısıyla kişiye özgü bir ruh daralması, belirsiz bir şeylere neden arama söz konusudur.

Tarihsel süreç içerisinde kaygı kavramı, birçok filozof tarafından ele alınıp işlenmiş bir konudur. Ancak İlk çağlara baktığımızda kaygı kavramından çok korku kavramı ile karşılaşırız. Özellikle Platon cesaretin neliğinden bahsederken, bunu korkuyu yenmek olarak açıklamaktadır. Korku, karşılaşılan tehlike ile beraberdur ve korku duyulan şey, belirli bir şeydir. Yunan düşüncesinde iyi tarafından yönlendirilen dünya bir düzen içerisindedir. Dolayısıyla korku duygusu Yunanlılarda hiçbir zaman nedeni belirsiz bir dünya kaygısına dönüşmemiştir. Oysa Kaygı özünde öznel ve gizlidir. Kaygı düşüncede oluşan bazı endişelere ve cevapsız sorulara karşılık olarak

ortaya çıkabilen bir şeydir. Yunan felsefesi döneminde daha çok nesnel alana yönelme, görüyoruz. Kişiler arası ilişkilerin ele alınıp incelendiği bu dönemde, öznel varoluşsal sorunların henüz önem kazanmış sorunlar olmadığını görüyoruz.

Dünya kaygısının temeli tarihte ilk kez Antik Dönemin sonunda, inanç çağının doğuşu ile Hıristiyanlığın ilk yıllarında atılır. Yeryüzü Tanrı tarafından reddedilmiş bir yerdir; üzerinde düşmanımsı, şeytansı ve karanlık güçlerin egemenliği hüküm sürmektedir. Bu çağa ilişkin kaygı kavramı perspektifinden öne çıkarılması gereken nokta günahkar bir varlık olarak içine düştüğümüz “dünyada olma” olgusunun, daha sonra Kierkegard, Heidegger ve Sartre tarafından da belirtildiği gibi tek başına, bizde, kaygı doğuruyor olmasıdır. Dünyadaki varlığımız, adı geçen üç düşünürde de özsel anlamda kaygının, öncelikli zeminini oluşturmaktadır.

Yeniçağ'da ise inancın yerini akıl almış bu bağlamda dünya artık akıl ile anlaşılmaya çalışılmıştır. 19. yüzyıl, bilimin, özellikle doğa bilimlerinin ve tekniğin zaferinin doruk noktasına ulaştığı bir dönemdir. Endüstrileşmenin de başlamasıyla birlikte siyasal ve toplumsal sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu sorunlar da yaşam kaygısının oluşmasına ve artmasına neden olmuştur. Bu dönemde Schelling akılcı ve mantıksal açıklamalar yapmanın olanaksız olduğunu hatta tam tersine her şeyin akıldışı ve anlamsız olduğunu söyler. Çünkü insan kendisini anlayamaz duruma gelmiştir. İnsanın ve yaptıklarının dünyayı anlaşılır kılacağı şöyle dursun, insanın kendisi anlaşılabilir ve sonuna kadar rasyonel bağlamda tüketilemeyen bir varlıktır ki bu sonuç varoluşçu düşünürleri zorunlu olarak var olmanın uğursuz bir şey olduğu düşüncesine itmiştir.

Varoluşçu felsefenin teist kanadının en önemli figürü olan Kierkegaard'a göre ise insan, gözlerini açtığında kendisini dünyada bulduğu bilgisinden başka hiçbir bilgiye sahip değildir. Dolayısıyla insan, “hiçlik” ve “yüce Tanrı” karşısında bir “korku ve titreme” duyar. Kierkegard bireyin, dünyanın bir kesinlik içermeyen yapısını fark ettiğini söyler. Tanrı bu korku diyesi kaygı sayesinde bireyi kendisine tabi tutar ve onu, bu içdaralması'ndan kurtulması için üzerinde yürüyeceği iman yoluna çağırır. Kierkegaard'a göre, insanın duyduğu varoluşsal kaygı karşısında tek yapabileceği şey "akla" değil; Tanrıya duyduğu imana" sığınmaktır. Çünkü bireyi, altından kalkılması son derece güç bir sorumluluk beklemektedir. Sonsuz anlamda kurtulmayı da köle kalmaya devam etmeyi de alacağı kararlarla, yapacağı varoluşsal seçimlerle belirleyecek olan insanın kendisinden başkası değildir. Bu son derece ağır varoluş sorumluluğu karşısında, özellikle varoluş seçimleri öncesinde bireyi kuşatan en derin duygu "kaygı" ve alt türevi olarak açığa çıkan umutsuzluk ve endişedir. Bu duygular bireyi bir yaşam tarzından diğerine sürükler. Yaşam tarzlarının değişiyor olması yine de kaygının yok olduğu anlamına gelmez. Bütün bu süreçler Kaygı ile harekete geçer. Birey bu umutsuzluk ve endişe ile yüzleştğinde ancak kendisi olmaya başlar.

Nietzsche'ye geldiğimizde ise onun önemli kavramlarının güç istenci ve üst insan olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda Nietzsche için insanlar, gücü isteme derecelerine göre birbirlerinden farklıdırlar. Nietzsche ünlü "Tanrı öldü" sözüyle nihilist bir tavır sergilemiş ve insanın artık kendi başının çaresine Tanrısız bir dünyada kendisinin bakacağını söylemiştir. Çağında var olan Hristiyan düşünce ve ahlakını dışlamış, ahlakı yeniden yazacağını, bunun içinde güçlü olmanın gerekliliğini dile getirmiştir. Nietzsche'nin üstün insanı, onu "düşük statik düzlemde tutan" sürüden ayrılma cesaretini gösteren diyesi kendini aşan ve kendi özünü yaratan insandır. Nietzsche'nin felsefe yapma etkinliğinin zemininde, düşünce dünyasının ve ahlakın decadence (bozulmuş, çökmüş) bir durum içerisine düştüğü argümanı bulunur. Bu bağlamda O, Sokrates ve Platon ile başlayan felsefe yapma geleneğini dışlamış ve Pre Sokratik düşünörlere geri dönölmesini salık vererek Dionysos ve Apollon ile simgelenen bir varoluş çizgisine dönölmesinin gerekliliğinden bahsetmiştir. Dünya özsel anlamda iyi ve kötüyü aşmanın tezahürleridir. Ona göre, felsefe tarihinde Sokrates öncesi düşünörler trajik efsaneler sayesinde varoluş hakkındaki hakikatle cesurca yüzleşmiş ve kaygı, tam da bu yüzleşmede görünüşe çıkmıştır.

Jaspers'e göre kaygı, iki temel biçimde görünür olmaktadır. Bunlardan biri salt yaşam kaygısı, ötekisi ise varoluşa ilişkin kaygıdır. Yaşam kaygısı ölümden duyulan kaygıdır. İnsanın yok olma karşısında duyduğu ürperme duygusundan kaynaklanmaktadır. Varoluş kaygısı ise belirsizdir. Jaspers'in özellikle ele alıp incelediği kaygı türü budur. Bu kaygı türünün belirsiz olmasının nedeni herkesin bunu kendi deneyimlerine göre yaşamasıdır.

Yukarıda kısaca teze giriş için özetlediğimiz varoluşcu izleğe sahip olan düşünörlerin, düşüncelerinin gerisinde ki "evde olmama" duygusu Heidegger'in terminolojisi ile "yurtsuzluk" imgesi, insanın özsel anlamda bir "kaygı" varlığı olduğu argümanına karşılık gelir. Heidegger bu öngörü aracılığıyla, dünyada Dasein varlık tarzında var olan insanın, ölümlölük bilincinin derin anlamının yaratmış olduğu iç daralmasında sarsıldığını ve kamusal alanın vulgerleşmiş örtmesinden bu iç daralması dolayımıyla kendisini kurtararak, kendi olma potansiyellerini, açığa çıkarttığını söylemiştir. Heidegger'in "dünyaya fırlatılmış varlık " projesini devralıp devam ettiren Sartre içinde Kaygının varlıkbilimsel önemi, hiçliğı açığa çıkarışıdır. Bu açığa çıkış Sartre'da olumsuz bir içerime sahip değildir. Bilakis, O, bu çatlaktan bilinç olarak sızmış ve bu sıçrama onun, hiçleyici özsel hareketini diyesi varoluşunu oluşturmuştur.

Bu bağlamda tez üç bölümden oluşmaktadır.

"Jean Paul Sartre'ın Felsefesi'nde Kaygı Kavramı" başlığını taşıyan tezin birinci bölümünde, kaygı kavramının Sartre tarafından ontolojik olarak nasıl temellendirildiği ve bu bağlamda kaygı'nın ontolojik yapısı konu edinilmiştir. Sartre'ın ontolojisi madde ve bilinç karşıtlığında kurduğu ve

temel belirlenimi varlık olan Kendinde varlık (l'etre en soi) ile temel belirlenimi hiçlik olan Kendisi için varlık (l'etre pour soi) olarak adlandırdığı iki varlık alanından oluşur. Kendinde varlık, bilinçten yoksun, zamansız, mekansal fakat bir başka varlık ile ilişkiden yoksun, kendi kendisiyle özdeş ve varlık nedeni ne kendisi ne de Tanrı olduğundan olumsal bir varlık olarak maddi şeylerin dünyasına karşılık gelirken, temel özelliği akıcılık, belirlenmemişlik ve eksiklik olan kendisi için varlık, insan bilincine karşılık gelir. Sartre'a göre Kendisi için varlık olarak insan, kendinde varlığı hiçleyerek ve kendisini nesnelere ayırarak ayrı bir bilinç olduğunu kavrar. Dolayısıyla Sartre'da Kendisi için varlık, hiçliğin ve kendi hiçliğinin bilincine varabilen bir özbilinçtir. Bu noktada kaygı, hiçleme olanağına sahip Kendisi için varlığın, özsel ontolojik bir olayı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hiçliğin varoluşsal hissedilmesi Kendinde varlık, karşısısında duyulan anlamsızlık ve nedensizlik duygusuna eşlik eden iç bulantısında, diyesi kaygıda açığa çıkmaktadır.

Tezin ikinci bölümünü "Kendisi İçin Varlığın Kaygı Kavramı Açısından Analizi" oluşturmaktadır. Bu alt bölümde, Kendisi için varlığın temel kavram çatıları Sartre'ın perspektifinden ortaya konulduktan sonra, kaygı kavramının Kendisi için varlık ile olan ilişkisi açığa çıkarılmıştır. Sartre'da Kendisi için varlık, Kendinde varlığı sürekli hiçleyerek kendi olgusal varoluşunun deneyimini edinir. Bu öznel deneyimde, Sartre'ın öne çıkararak vurguladığı nokta, Kendisi için varlığın, içinde kendini bulduğu, Kendinde varlık alanı ile arasındaki ontiko-ontolojik uyumsuzluktur. Sartre'a göre, Kendisi için varlığın, bu dünyada olmasının bir anlamı yoktur. Sartre tarafından saçma (absurdite) olarak nitelendirilen bu durum, Kendisi için varlığın, bir gün göçüp gideceği bu dünyada, kendisini nedensiz ve anlamsız bir şekilde bulmasıdır. Bu noktada Sartre'a göre, Kendisi için varlığın, fazladan olduğunun ve varoluşunun rastlantısal ve anlamsız olmasının bilincine varması, onda, öfke ve bulantı duygularıyla birlikte kaygı uyandırmaktadır.

Tezin Üçüncü bölümünü ise "Ben ve Başka Ben'ler Sorunsalı Açısından Kaygı kavramının Analizi" oluşturmaktadır. Bu alt bölümde, Sartre'ın, "Varlık Ve Hiçlik"te öznelerarası ilişkinin nasıl gerçekleştiği sorusuna, yanıt olarak sunduğu, Bakış Kuramı'nın, temel kavram çatıları, Sartre'ın perspektifinden ortaya konulduktan sonra, kaygı kavramının, öteki, seçim, sorumluluk ve özgürlük ile olan ilişkisi açıklanmıştır. Sartre'a göre dünya, öznelerarası bir dünyadır. Dolayısıyla Kendisi için varlık diyesi insan, kendi varoluşuyla kendisini ilişkilendirirken yalnız olmadığı gibi, "ben benim" demenin olanağı da başka bir ben'dir. Her bir ben, "ben" diyebilmek için başka bir ben ile dolayım olmak zorunda olduğundan, Sartre'a göre, bakışımızın yöneldiği başka ben, ben'in varoluş sürecinde sorumlu olduğu ve bu noktada ben'in kendisini tanımasına, hem aracılık eden hem de aporatik olarak onun özgürlüğünü kısıtlayan ötekidir. Sartre'ın öznelciliği Başka Ben'lerin de Ben'in seçimlerinde içerildiği bir öznelciliktir. Burada Sartre'ın temel argümanı, her bir Ben'in, kendisini

seçerken, aynı zamanda başka Ben'leri de seçtiği ve onları kendi seçtiği kişi olmaya zorlaması diyesi bunu talep etmesidir. "Cehennem başkalarıdır" sözüyle Sartre, bir taraftan Başka Ben'lerin, birbirinin ötekiliğine son vermeden, birbirini alt edercesine nesneleştirdiğini söylerken, diğer yandan, kendini seçerken, herkesi de seçtiğini ve bu bağlamda da baştan aşağı sorumluluk olduğunu belirtir. Buradaki Sartre'cı iddia hem kendi hem de başkalarının varoluşundan duyduğu bu sorumluluk duygusunun, insanda, iç daralması ile birlikte kaygı uyandırdığıdır. Sartre'a göre, insan özgürlüğünün, kendisini görünür kıldığı an bu kaygı anlarıdır. İnsan varoluşu gereği, kendi kendisiyle bir bütün olma isteğini hiç bir zaman gerçekleştiremeyeceğinden, bir kaygı varlığı olarak varoluşunu üstlenmek durumundadır.



## I.BÖLÜM: J.P SARTRE'İN ONTOLOJİSİNDE KAYGI KAVRAMI

### 1.1. Sartre'ın Fenomenolojik Ontolojisinin Temelleri

Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinin temelinin, felsefenin doğum yerinden kendi zamanına dek süregelen tartışmalarda, farklı kavram çatıları altında ele alınan, Varlık, bilinç kavramları ile birlikte, Varlık-bilinç ve bilinçler arasındaki etkileşim sorunu oluşturur. Sartre'ın özgünlüğünü, adı geçen kavram ve kavram çatılarını, onto-fenomenolojik bir zeminde ve varoluşsal bir yaklaşımla temellendirme çabası oluşturur. Bu noktada Sartre, daha "Varlık ve Hiçlik"n "Fenomenin Fikri" alt başlığını taşıyan ilk sayfalarında pozisyonunu, "varolanı, onu açığa çıkaran görünümlere yani fenomenin tekliğine" indirgeyerek açıklayan, ikicilik karşıtı yaklaşımların yanında yer aldığını, söyleyerek belirtir (Sartre, 2009:19).

Sartre için de daha sonra Rhyle'in, "The Concept of Mind" (Zihin Kavramı) adlı yapıtında belirttiği, "Makinadaki Hayalet" doğmasından, Descartesçı iç ve dış ayırımına dayanan, düalist resmi öğretisi sorumludur. Descartes, ontolojik olarak, sonlu ve sonsuz töz arasında yapmış olduğu ayırmayı ki bu ayırım ile Heidegger'e göre Descartes teolojinin töz öğretisinin de gerisine düşmüştür; var olandaki içi ve dışı kutuplaştırarak karşı karşıya getirmiştir. Oysa Sartre'a göre, bir var olanın varlığı, o var olan, ne olarak görünüyorsa, tam da odur" (2009:18-19). "Var olanı açığa çıkaran görünümler ne içerindedir ne de dışarının, hepsi de eşdeğerdir ve hepsi de başka görümlere gönderir ve hiçbir ayrıcalıklı değildir; (...), bu etkilerin bütünüdür" (2009:19). Çünkü Sartre'a göre "olmak ve görünmek" düalizminde, görünüş, var olanın tüm varlığını kendine doğru çeken gizli bir gerçeği değil, görünüşler dizisinin toplamına gönderme yapandır.

Sartre'ın ontolojisi, fenomenolojik ve varoluşsal bir bakış açısı içerdiğinden, klasik ontoloji anlayışından, farklılıklar gösterir. Bu bağlamda, Varlık ve Hiçlik yapıtı, Sartre'ın ontolojik fenomenoloji üzerine yazdığı, en önemli eseridir. Nitekim Sartre, Varlık ve Hiçlik'e "Modern düşünce varolanı onu açığa çıkaran bir görünüşler dizisine indirgemekle son derece önemli bir ilerleme kaydetti" (Sartre, 2009:19) cümlesiyle başlar. Sartre için, Kant'ın temel yanışı, nesnelerin ardında olan bir numen'den bahsetmesidir. Oysa J.P. Sartre'ın Varlık felsefesinde, nesnelerin arkasında saklı bir şey yoktur. Bu durum Varlık ve Hiçlik'de şu şekilde ifade edilmiştir: ' Nietzsche'nin ard dünyalar yanılması adını verdiği şeyden eğer bir kez kurtulmuşsak ve eğer görünme arkasında ki varlığa artık inanmıyorsak, görünme de, tersine, olumluluk dolu hale gelir; özü, varlığa artık aykırı düşmeyen, tersine varlığın ölçüsü olan görünmektir. Örneğin, Husserl ya da Heidegger'in Fenomoloji'sinde rastlanabileceği biçimiyle fenomen fikrine böylece ulaşırız."....insanın kurgusal yapımlardan uzaklaşarak kendisini bilinçte sunulan verilerle-onları açıklamaktan çok, onları tasvir

etmekle-sınırlaması yönündeki her girişim en azından yöntem bakımından fenomenolojiktir"(LauerQuentin,1965:1).

Fenomen görece kalmaktır çünkü görünmek özü gereği, Kendisine görüldüğü gibi varsayar. Fakat Kant'da fenomen diyese; görünme çifte göreceliğe sahip değildir. "Omuzunun üstünde, mutlak bir hakiki varlığa işaret etmez. O ne ise mutlaka odur, çünkü o kendini olduğu haliyle belli eder. Fenomen nasılsa öyle inceliş betimlenebilir, çünkü kesinlikle kendi kendinin göstergesidir" (Sartre, 2009:20). Böylece Sartre, Platon'dan bu yana devam etmekte olan ikinci yaklaşımı aşmaya çalışırken, varlığa atfedilen "görünen şeyler" ile asıl gerçek olduğu sanılan "düşünülen şeyler" ayrımını, ortadan kaldırarak, varlığı sadece fenomen'e görünen şeyin kendisine indirger.

Bu noktada Sartre'ın, ontolojik yaklaşımının diğer temel çıkış noktasını, Descartes'ın, modern felsefenin şiarı haline gelen, ünlü "CogitoErgoSum" önermesi oluşturur. Burada Sartre, öncelikli olarak, Kendisi için varlığın diyese bilincin, kendisini sağlama alır. Herşeyden şüphe eden bilinç, öncelikli olarak, kendisine, güvenli bir başlangıç noktası bulmalıdır. Bilinç için güvenli bu başlangıç noktası, yine bilincin kendisidir. Kendisinden şüphe etmeyen bilinç, bunun üzerine, tüm varlığı aşama aşama kurmaktadır. Sartre'ın düşüncesinde verili nesnelere, kendilerini algılayan ve sürekli hareket halindeki bir bilince ihtiyaç duyarlar. Bunun dışında diyese Kendisi için varlığın, bilinç durumu dışında, fenomenlerin varlığı tam olarak gerçekleşmez.

Sartre, nesnelere dünyasının nesnel analizini yaparken; kendinde şeye dair, öznel olamayan durumun, açığa çıkmasına yardımcı olmaya çalışır. Özne, nesnelere algılayarak, fenomenolojik yaklaşımda olduğu gibi, onlara, öznel bir nesnellik kazandırır. Sartre için bu durum, bir çelişki değildir."Şey ya da fenomen tıpkı görüldüğü gibidir. Fenomenoloji yapmak fenomenlerin ya da görünüşlerin-Sartre bu kavramları birbirinden ayırmaz-tasvirlerini yapmaktır"(Luijpen, William A.1963: 15).Çünkü, özne, verili nesnelere hiçbir zaman, tüm bakış perspektifleri ile, aynı anda kavrayamaz. Dolayısı ile nesneyi tüketemez. Nesne kendi nesnelliğini böylelikle kazanır.

Kendisi için varlığın, farkına varabileceği en temel şey, bilincin kendisidir. Bu bağlamda, bilincin, kendisinin sebebinin, başka yerlerde aramanın bir anlamı yoktur. Bilinç, tüm şeylerin algılandığı yerdir. Sartre'ın da söylediği gibi, bilinç, kendi dışındaki dünyanın algılandığı alandır. Kendi için varlık için bilinç, öz ile görünenin, bir olduğu yerdir (Sartre, 2010: 32). Bu yönü ile bilinç, her zaman, bir şeyin bilincidir. Bilincin temel özelliği, ontiko-ontolojik olması diyese "ontik olanı, ontolojik olana doğru aşmasıdır" (Sartre, 2010: 40).

Sartre için, düşünömsel ve düşünömsel öncesi bilinç, arasındaki farklılığın temel sebebi; bilincin, düşünömselleşme sürecinde, nesnelleşmesidir. Yani bilincin, özsel anlamda, birşeyi



algılayarak, bir şeyin bilinci haline gelmesidir. Düşünümsel öncesi bilinçte ise herhangi bir nesneleşme sürecinden ziyade, kendisine dönük bir algılama, söz konusudur. Burada kendini algılayan bilinç benliktir. İşin özünde, bu süreçte de, bir nesneleşme söz konusudur ama burada ki nesneleşmenin konusu, bilincin bizzat kendisidir. Bu sürecin sonunda, öz bilinç, gerçekleşip; sonrasındaki bütünleşme ile benlik diğer bir ifade ile ego meydana gelir. Priest'in de söylediği gibi "Aşkînsal bir ego düşüncesini reddeden Sartre için, yalnızca bilinç aşkînsaldır. Aşkînsal alan kişisel olmayan (pre-personal) bir alandır ve bu alanda 'ben' yoktur. Sartre deneyimin zorunlu koşulunu aşkînsal egoda değil, 'dünya-içinde-olma' varoluşsal kategorisinde" bulmasıdır (2000:23).

Sartre'a göre, bilinç konusunda en ciddi çalışma ve katkılar sunan düşünür, Husserl'dir. yönelimsellik kavramının çağdaş yorumunu kendisinde bulduğumuz Husserl, fenomen kavramından yola çıkarak, modern fenomenolojiyi kurmuş ve her bilincin, bir şeyin bilinci olduğunu söyleyerek, bilincin dışı doğru hareketini diyese aşkînliğini temellendirmiştir. Husserl'e göre, bilinç, nesnelere yığılarak toplandığı yerdir. Bu durum düşünüldüğünde mekânsız bilinç, bilinçsiz mekan düşünülemez. Zihinsel süreçleri temel alan ünlü zihin psikoloğu Brentano'nun yaklaşımından etkilenen Husserl, felsefi düşüncesinin temelini, bilinci alarak, nesneliliği ortaya çıkaran, özneliliği, incelemeye almıştır. Husserl'de nesnelere etrafında yeralan, tüm özelliklerin dışarda tutulması ile fenomenin özüne dair bir öngörü kazanılmaya çalışılır. Özün kendisine, zihinsel süreçleri inceleyerek ulaşma çabası, paranteze alma (epokhe) yöntemi ile gerçekleştirilir.

Brentano'da ki psikolojik bakış açısı, Husserl için, fenomenolojinin vazgeçilmezidir. Fenomenolojik yaklaşım, Brentano için gözlemden ziyade algıyı içerir. İçerik bakış psikolojisi fenomenolojinin bir türevidir. Fenomenoloji ile uğraşan kişinin zihnini gözlemleyemez. Onun yerine, sezgisel yöntemle, zihinsel özü kavramaya çalışır. Bu durum, öz bilincin analizine dair bir tezat oluşturmaz. Tam tersine, öz, fenomenolojik olarak, zihinde görülen şeydir. Öz, hakikat ile görülenin tezat oluşturduğu, fiziksel Varlık alanına ait bir kavram değildir. Bilincin durumu, öz olarak, saf fenomendir. Diğer bir ifade ile bilince dair fenomenlerin, varoluşu yoktur, sezgisel özleri vardır. Ancak sezgi yolu ile bu özler, anlaşılabilir. Bilinç, bu tarzda fenomen olarak sezilebilir. Bu bağlamda fenomenolojik yöntem, aslında fenomenlerin, saf sezgisel yöntem bilimidir. Bireyin, psikolojik içsel bakış açısının tersine, fenomenoloji yöntemi, bilinç üstüne düşünümsel bir yönelimi ifade eder (Husserl, 2012: XX).

Fenomenolojik bakış açısının içerdiği, kavram ve terimler, her zaman kolay anlaşılabilir. Buna rağmen Husserl, Sartre'a göre bazı noktalarda işimizi kolaylaştırır. Örneğin; ona göre, farklı renklerin özlerindeki farklılık, saf sezgisel yöntemle ayırt edilebilir. Husserl'in fenomenolojik yöntemi, aynı zamanda tümeller sorununa verdiği yanıtı da içerir.

Özneliğin, nesneyi yapılandırma sürecindeki yoğunlaşmasını ifade eden bilinç, deneyimsel olarak, algılanan şeylerin kavramsallaştırılmasını sağlar. Örneğin, seslerle ilgili ya da renklerle ilgili deneyimlediğimiz şeyleri bu sayede kavramsallaştırırız. Örneğin renklere dair bizde var olan kavramların önceden verili olduğu varsayılır.

Husserl'infenomenolojik yaklaşımına yönelik daha detaylı bir tanım, ön kabulsüz bir felsefi bakış açısı, yönelimsellik ve öz bilincin fark ediciliği arasındaki ilişkiyi açık hale getirir. Bu bağlamda, bilgi felsefesi, bilinçle nesnelere varlığı arasında kurulan ilişkiyi ve ilişki biçimlerini analiz edecekse, bilinç nesnelere yönelik, algılama, tasarlama, anımsama gibi ilişkilerle var olmalıdır. Bundan dolayı Husserl'egöre bilincin öze doğru bir yönelimselliğinin olması gerekir.

Burada ki Husserl'in yöntemsel yaklaşımı, Dilthey'in bilinç ve bilincin nesneleşmesini analiz etmek için kullandığı yöntemle paralellik göstermektedir. Çünkü, Hermeneutiğin kavramlarını hatırlatan ifadeler, fenomenolojik yöntem tarafından kullanılmaktadır. Husserl dış dünyanın algılanması ve bilinmesinde, fenomenolojik yöntemin kullanılmasını savunur. Ona göre, yoğunlaşma aktüel bilincin en kestirme ifadesidir. Birey, varlığını, dünyada olmakla kazanmaktadır. Bu bağlamda bilinç, dışarıya doğru yönelimsel bir biçimde ilişki kurduğu nesne ile iç içe geçmiştir.

Sartre, özü görüleyen bir düşünür olan Husserl'in yaklaşımını ve ifade ettiği düşüncelerini bilinç kavramı bağlantısında değerlendirir. Husserl'de saf bilincin kendisine yönelerek öz'ü görülenmesinin nedeni bilince dair tüm başlangıçların deneyle kazanılmasıdır. (Sartre, 1972:111-258). Sartre'a göre bilinç, varlığın kendisinin bir olumsuzlanmasıdır.. "Bilincin içeriği boştur" diyen Sartre, duygu modları ve etkilerini dahi bilinçliliğin dışında bırakır. Farklı duygu durumlarının (örneğin; aşk, tasa, öfke gibi) kaynağının, içsel olduğunu düşünsek de bu duyguları, bilincin refleksif yöneliminde temellendiren Sartre, Kendisi için varlığın iç hayatını kabul etmez. Bu şu anlama gelmektedir; Sartre için, yaşanan redüksiyon sürecinin sonrasında, olduğundan farklı bir boyutta, kaygılı, öfkeli birisi olmayız. Çünkü kaygılı, öfkeli olma durumunun bilincine ulaşılmıştır. Sartre için "Kendisi için varlığın bilinci, başka bir Kendisi için varlığı zorunlu kıldığından şüpheyle yaklaşılması gereken Varlık kipidir" dir(Moeller:1969:130).

Bu noktada Sartre'a göre Kendisi için varlık; olumsuzlama yolu ile Kendisini var eder. Kendisi için varlığın, Kendinde varlıktan ayrıldığı nokta hiçliğin taşıyıcısı olmasıdır. Özellikle bu süreçte hayal kurma kavramı ön plana çıkmaktadır. Hayal kurma konusu Sartre için çok önemli bir konudur. Sartre, hayal kurma ve algılama ilişkisinde, Husserl'in, etkin olarak alınan nesnelere, pasif olarak meydana getirdiğimiz fenomenler arasında, merkezi ayrımları, çok fazla önemsemediğini belirtir. Husserl'fenomenolojik yaklaşımında, bütün varolanları parantez içerisine alınır ve o nesnelere bilinci sayesinde, muhafaza edilene betimler. Algı ile hayal kurma ilişkisinde bu durumda

bir fark görünmemektedir. Nitekim Sartre ve Husserl arasındaki farklılığı, ortaya koyan ilk sorun, bu olmuştur.

Sartre'a göre, kavranan fenomen ile hayal kurulan nesne arasında bir ayrım yoktur. Sartre için varolan masayı ister algılayayım, ister hayal edeyim, algımın ve hayalimin nesnesi özdeştir, üzerinde oturduğum masadır. Hayal edilen nesne ve algılanan nesne ile arasında fark ortadan kalkmıştır. Sartre'a göre, ikisi arasındaki fark "nothing"dir. Bu "hiç bir şey" in Sartre için önemli bir anlamı vardır. Aslında "hiç bir şey" çok temel bir kavram olan, özgürlüğe karşılık gelmektedir. Algılarımızda, herhangi bir özgürlükten söz edemeyiz. Fakat hayal kurma, tam tersi bir anlamda, özgürlüğü içermektedir. Aslında, bilincin kendisine nesne edindiği fenomenler açısından, ortada bir fark bulunmamaktadır. Fark, bilincin edimlerinde, ortaya çıkmaktadır. Çünkü hayal kurma edimi, bir hiçleme biçimini içerdiğinden, bilincin nesnesini yok ederek, ötesine geçmeye çalışmaktadır. Hayal etmek, namevcut bir nesne ile farklı ilişki şekli kurmaktadır" (Merleau-Ponty,1962:39).

Hayal kurmanın hareket noktası, algı ve gerçek arasında kurulan, farklı ilişki biçimleridir. Hayal kurma, var olan gerçekliğe, nesneleştiği bir fon olarak, ihtiyaç hisseder. Hayal ürünü olan bir şey, kendi garantisini taşıyan ve bir algı temeli üzerinde. gerçek diye kavranan nesneden farklı bir biçimde ileri sürülür. Tüm bunlar göz önüne alındığında, Sartre'ın düşüncesinde, hayal etmenin, hiçliğin anlamını ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır. Hiçlik, hiçbir zaman, Varlıktan ayrı düşünülüp, ayrı tecrübe edilemez. Kendisi için varlık, Kendinde varlığı hiç bir anında genelleştirerek hiçleştiremez. Hiçleştirme süreci, varlığın geneline yönelik, olumsuzlama eylemidir. Sartre, hiçleştirmenin başlangıcı olarak, olumsuzlamayı değil de öz dönüşümselbilinci ele alır.

Sartre' da Varlık yerine, Hiçlik olarak ifade edilen Kendisi için varlık, aynı zamanda hiçliğin taşıyıcısıdır. Kendisi için varlık, maddesel dünyada neden-sonuç zincirleşiminde sadece bir halka iken, bir hiç varlığı olarak, maddesel dünyadaki diyesi doğadaki bu determinizmin dışına çıkabilmesi özelliği ile özgürlüğün yaratıcısı ve taşıyıcı konumundadır. Çünkü o, kendi varlığı ile kendini, her an ilişkilendirme olanağına sahip bir hiç varlığı olarak, artık doğadaki neden sonuç zincirleşiminde bir halka değil, bu zincirleşimin başlatıcısıdır. Bu nedenle sadece Kendisi için varlık, nedensellik belirleniminin dışında, kendisini var edebilme olanağına sahiptir.

Bu noktada Sartre düşüncesinde, hiçleştirme edimlerinin potansiyelini barındıran Kendisi için varlık'ın, ontolojik gerçekliği, onun, aynı zamanda, özgürlüğünün de zorunlu temelini içerir. Söz konusu özgürlük, negatif anlamda bir özgürlüktür. Sartre da ki fenomenolojik yaklaşımın temeli, bahsedilen negatifliğin açığa çıkarılmasıdır ki, Sartre'ın fenomenolojik yaklaşımının ayırıcı özelliği de burada açığa çıkmaktadır.

Bu noktada Ortaçağdan devralınan Yeniçağın ikici varlık anlayışı ile ayrımında Sartre, nesnelere dünyasının arkasında varolan ve onların varolmasının garantörü olan ideal bir varlık alanını kabul etmez. Bununla birlikte Sartre, temel belirlenimi varlık olan kendinde varlık ile temel belirlenimi hiçlik olan kendisi için varlığın aynı varlığın iki farklı görünümü olduğunu belirtir. Kendinde varlık ve Kendisi için varlık, birbirinin varlığını ortaya çıkarır. Kendinde varlık, Kendisi için varlık olmadan "varlık" sıfatını kazanamayacağı gibi Kendisi için varlık'ta, Kendinde varlık olmadan ortaya çıkamaz. Kendisi için varlık, Kendinde varlık'a anlam kazandırır. Mutlak anlamda anlamsızlık olan Kendinde varlık, Kendisi için varlık aracılığıyla görece bir anlam kazanır ve böylece Kendisi için varlık aracılığıyla diyese bilincin yani ben'in bakış açısıyla varlık; fenomen olur. Sartre, ontolojisinde temel belirlenimi hiçlik olan Kendisi için varlık'a öncelik veriyor gibi görünse de aslında Varlık, fenomenlerin toplamıdır. "Fenomen kendini ifşa edendir, (...) bu nedenle, olduğu gibi betimlenebilen bir varlık fenomeni, varlığın bir görünmesi olmalıdır (Sartre,2013:23).

Sartre için, nesnelere varlığı ile anlaşılması gereken şey, Kendinde varlık alanı olarak bizatihi doğanın kendisi diyese maddesel varlık alanıdır. Bununla birlikte fenomenlerin varlığı, varlık fenomeninin kendisine indirgenemez. Çünkü "Varlık fenomeni, varlığın fenomen öteliliğini (transphenomenalite) gerektirir" ve Varlık gerçekliği, varlığın görüngü aşkınlığını zorunlu kılar (Sartre, 2003a:16).. Burada Sartre'ın altını önemle çizdiği nokta, Kendinde varlık'ın bir numen değil fenomen olduğudur. Kendinde varlık, fenomenin ötesinde değil içindedir. Çünkü, Kendinde varlık, bilincin nesnesi olduğu zaman fenomen olur. Kendinde varlık, bilinmekte olan, Kendisi için varlık ise bilmekte olan varlıktır. Bu nedenle kendi başına bir varlığı olmayan Kendisi için varlık, Kendisi olmayan ile diyese Kendinde varlık ile ilişkisi içinde fenomen olarak gerçekliği oluşturur. Bu nedenle Sartre'da "her bilinç bir şeyin bilinci"dir. Bilinç aşkın bir nesnenin bilinci olduğu sürece kendinin bilincine varır, bilinç kendini kendi nesnesi olarak almaz çünkü, bilincin nesnesi doğası gereği bilincin dışında, dünya içindedir (Sartre, 2003: 2).

Sartre için, bilinç her zaman bir şeyin bilincidir; bilinç bu yönü ile kendini kendi olamayan diğer şeylerden farklı kılarak, görünür hale getirir. Bir şeyin bilincinde olan bilinç, aslında farkında olduğu şeyin de farkındadır. Bilinç bu nedenle bir töz değildir. "O salt görünüştür, ancak kendine görüldüğü oranda varolur" (Sartre, 2009: 32).

Böylece fenomenolojik ontolojisinin temellerini Husserl'inyönelimsellik ilkesi üzerinde temellendiren, Sartre için de bilincin yönelimselliği diyese aşkınlığı onun kurucu yapısını oluşturmaktadır. Sartre'ın sözleriyle bilinç "kendisi olmayan bir varlıkta taşınarak doğmaktadır" (Sartre. 2009: 38). Sartre'a göre, bilinç önceden verilmiş bir salt öznellik değildir. Bu durumda, ona

göre, tam olarak öznellik denilebilecek olan şey, "bilinc(in) bilinc(i) dir". Fakat Sartre' göre, bu bilinç (olma) bilinc(i)nin, kendini herhangi bir biçimde nitelmesi için bilincin kendini açınlayan görü olarak analiz edilmesi gerekir. Bu açıklama ise Kendinde ve Kendisi için varlığın analizi ile ortaya konulabilir.

## 1.2. Varlık Türlerinin Analizi

### 1.2.1. Kendinde Varlık

İster teist isterse de ateist olsun felsefe tarihinde varoluşçu olarak nitelendirilen tüm varoluşçu düşünürlerin, felsefe yapma etkinliklerinin başlangıç noktasını, dünyada "varoluş varlık tarzında" varolan, insansal varlık oluşturur. Bu bağlamda diğer varoluşçu düşünürler gibi Sartre içinde varoluşçuluk iki büyük sorunu merkeze alır. Bunlardan birincisi, insanın dünyadaki yeri ve konumu sorusunda ortaya çıkan, varlık- hiçlik kutupluluğu ve bu kutupluluğun türevi olarak ortaya çıkan, varlık-bilinç ilişkisidir. İkincisi ise, insan yaşamının anlamı sorusunda temellenen özgürlük-belirlemlilik kutupluluğu ile ölüme ilişkin sorulardır. Bu bağlamda Sartre, "varoluş özden önce gelir" argümanı ile kaygı, yabancılaşma, boğuntu ve hiçlik gibi kavramları irdeleyerek varoluşçuluğu biryandan "anlamsızlığın felsefesi" olarak nitelendirirken, diğer yandan, insanın temel varlık kipi olan özgürlüğüne farklı açılımlar getirerek, varoluşçuluğu özgürlüğün felsefesi olarak konumlandırmıştır (Aşkın,2009:4).

Bu bağlamda Sartre'a göre varoluşun anlamının sorgulanması özsel anlamda varlık sorgulamasını da içeren ontolojik bir sorgulamayı zorunlu olarak gerektirir. Sartre içinde, felsefenin temel problemi Parmenides, Platon ve Aristoteles'de olduğu gibi "varlık" sorunsalıdır. Greklerin varlığa yönelik ontolojik araştırmalarına fenomenolojik bir boyut getiren Sartre, fenomenlerden hareketle, varlığı ontolojik olarak analiz etmektedir. Dolayısıyla Sartre için felsefe tarihinin olduğu kadar, varoluşçu felsefenin de temel sorunsalı, Varlık'ın (L'Être) ne olduğu sorusunda temellenir. Ayrıca, bu soru "varlık"ın ne olacağı sorununu da doğurur yapısında doğal olarak. soru, varlığın bilgi kuramsal (epistemolojik) yapısını felsefi anlamda biçimlendirmektir" (Yenişehirli,1992:40).

Varlık ve Hiçlik adlı kitabında, varlığın iki boyutu olduğunu söyleyen Sartre, varlıktaki bu iki varolma biçimini oluşturan Kendinde varlık(Être en soi) ile Kendi için varlık'ı(pour-soi) birbirinden ayırmaktadır. Sartre için Kendinde varlık (Être pour soi), kendi kendisiyle özdeş olan nesnelere dünyasına karşılık gelmektedir. Bunun için bilinçten yoksundur. Zamansal değil; uzamsaldır. Kendi kendisiyle özdeş olması, Kendinde varlığın, kendi aracılığıyla tanımlanabileceği, başlangıçsız ve

sonsuz olması ise onun yaratılmamış olması yani, varlık nedeninin ne kendisi ne Tanrı ne zorunlu olan, ne de mümkün olan olduğu anlamına gelir.

Kendinde varlık nedensiz ve olumsal (kontingent) bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda Sartre Kendinde varlık için, mevcudiyete karşılık gelen sadece "vardır" kipini kullanabileceğimizi, buna karşılık varoluşsal birniceleştirici olan "varolmaktadır" kipini kullanamayacağımızı söyleyerek, Kendinde varlığın. mutlak bir doluluk olarak bir varoluşa sahip olmadığını belirtir. Kendinde varlık olduğundan başka bir şey değildir. O, varoluşsal anlamda bir oluşa sahip olmadığından, içinde boşluk taşımayan, salt bir özdeşliğe karşılık gelmektedir. Bu noktada Sartre'a göre Kendinde varlık söz konusu özdeşliği nedeniyle görece ideal bir yapıda fakat kendi kendisinin nedeni olamaması bağlamında ise ideal bir yapıya sahip değildir.

Sartre, Varlık ve Hiçlik adlı ontolojik-fenomenolojik denemesinde dünyayı Kendinde varlık olarak tanımlamaktadır (Sartre, 2009:29-34). Özellikleri açısından Kendinde varlık, bilincin bizatihi kendisi olan, Kendisi için varlığın tam karşıtına denk gelmektedir. Yani Kendinde varlık, Kendisi için varlığın simetrisidir. Bu bağlamda Sartre, Varlık ve Hiçlik'te Kendinde varlığın kiplerini üç temel özelliğe indirgemektedir. Bunlar; Varlık vardır, Varlık kendinde olandır ve Varlık, ne ise odur" dur (Sartre. 2009: 44).

Sartre'ın düşüncesinde, Kendinde varlık sadece vardır. Ama bu varlığın herhangi bir anlamı ve varoluşu yoktur. Çünkü o, salt bir doluluk içerisinde, kendine kapalı bir özelliğe sahiptir. Bu bağlamda Kendinde varlık, olumsal bir içerime sahiptir. Ne olanaklı olandan çıkarılabilir, ne de zorunlu olana bağlanabilir. Olanaklı olana dayandırılmaz. Çünkü olanaklılık, bilinç veya düşünceye bağlı bir kiptir. Bu nedenle olanaklılık, Kendinde varlık'adeğil Kendisi için varlık'a aittir. Zorunlu olana da dayandırılmaz, çünkü zorunluluk var olanları değil, ideal önermeleri ilgilendirir" (Sartre, 1989:34). Bu durumda Kendinde varlığın aktifliğinden ve pasifliğinden söz etmek de mümkün değildir. O, olanaklı olandan türetilmeyeceği gibi zorunlu olana da indirgenemez. Bu yönüyle Kendinde varlık, mutlak bir olumsallığa sahip olarak, var olma ya da var olmama durumu bakımından, aynı anlama sahiptir.

Bu noktada Sartre'ın Kendinde varlık'ın birincil temel özelliği olarak belirlediği "Varlık vardır" argümanı ile Parmenides'in 'Varlık vardır, var olmayan var değildir" argümanı arasında geçişler kurulabilir. Özdeşlik ilkesini, Metafizik'te Aristoteles'in söylediği gibi yanlış yorumlayan ve varlıktaki oluş ve değişim olgusunu çürütmek için zaman kavramını paranteze alan Parmenides, varlığın, kendi içinde bir boşluk taşımadığını bu nedenle de salt bir özdeşlik olduğunu söylemiştir. Sartre, Parmenides'in Varlık için söylediğine koşut olacak şekilde Kendinde varlık'ın "ne ise o

olduğunu" söylemektedir.Varlık, kendi kendisiyle dolu diyese kendi kendine opaktır (Sartre. 2009: 43). Sartre için kendinde varlığın bu opaklığı kendinde varlığın karşısında ki kendisi için varlığın konumuna bağlı değildir. "Kendinde varlık (..) kendinin bilincine benzer hiçbir içeriğe sahip değildir. Kendindenin gizi yoktur; o (...) kendinin kendisiyle sentezidir" (Sartre. 2009: 43).

Dolayısıyla, kendinde varlığın, kendinden olmayan şeyle hiçbir ilişkisinin olmaması onunekstatik karşıtı "statik" diyese durağan bir yapıya sahip olması anlamına gelmektedir. Bu nedenle Satre'a göre, Kendinde varlığın, olacağı şeyi olmama veya olduğu şeyi aşma olasılığı yoktur. Çünkü statik varlık tarzına sahip olan Kendinde varlık, her türlü oluşun ötesindedir. Kendinde varlık, yoğun bir olumluluk (pleinpositivite) olarak, hiçbir olumsuzlamataşımadiğundan başkalık da taşımaz ve kendisini bir başka varlıktan "başka bir şey "olarak asla ortaya da çıkaramaz (Sartre. 2013: 43). Kendinde varlığın, kendisi olmayan şeylerle hiç bir şekilde ilişkiye giremeyeceğini Sartre şu şekilde ifade etmektedir ; "O bütün sentezler içerisinde en çözülmeveni: kendi Kendisinin sentezidir. Bu durumdan açıkça anlaşılan sonuç, Varlık kendi varlığı ile tecrit edilmiştir"(Sartre, 2009 :28). Çünkü Kendinde varlık "kendi kendisi ile doludur" (Sartre, 2009:48).

Ayrıca Parmenides'in Varlık görüşünde, Varlık tam bir bütünlük olarak hiçliği barındırmadığından hiçliği düşünmek mümkün de değildir. Özsel olarak hiçlik varolmayandır. Sartre bu noktada, Parmenides'in düşüncesine katılmakta, Kendisi için varlık gibi akıcı bir özelliğe sahip olmayan Kendinde varlık'ın saf bir özdeşlik olarak içinde hiçliği barındırmadığını söylemektedir. Sartre için Kendinde varlık, Kendisini olumsuzlayan herhangi bir Varlık alanı ile ifade edilemez. Bu düşünceler "varlık vardır, hiçlik yoktur" diyen Parmenides'in kendi Kendisiyle özdeşlik olarak nitelendirdiği bir olan varlığına bütünüyle bir uygunluk göstermektedir (Sartre,1989:33). Bu sebeple Sartre'da Kendinde varlık fikri hiçliğe tezattır, Hiçlik kavramı, Kendisi için varlık ile dünyaya gelir. Kendinde varlık eksik olmayan, mutlak, sonsuz, herhangi bir başlangıcı ve sonu olmayan, değişimin dışında, sadece kendisi ile özdeş bir yapıya sahiptir.

Sartre için Kendinde varlığın, ikinci özsel özelliği kendinde olmasıdır. Kendinde varlık, tam ve sabittir. Ne kendisiyle ne de kendisinin dışında bir şeyle ilişkisi, bağıntısı yoktur. Dolayısıyla, Kendinde varlık tanımsızdır; anlamsızdır, gereksizdir (Bozkurt, 1995:128). Tam da bu noktada Kendinde varlık, tam bir doluluğu karşılık gelmekte kendi içine kapanık, değişmez, bölünmez, yok olmaz, sonsuz ve başlangıçsız bir yapıya sahip bir varlık olarak durumunda hiçbir değişme meydana gelmeyen bir bütünselliğe sahiptir (Gürsoy,1987:11,15).

Sartre'da, Kendinde varlık, Kendinde mükemmel bir yapıyı içermesine rağmen herhangi bir oluştan yoksundur. Başka bir ifade ile Kendinde varlık, herhangi bir yüzeye sahip değildir. Aslında o, Kendisi ve Kendisi dışında hiçbir şeyle bağlantı kuramayandır. Kendinde varlık her şeyden önce

mutlak bir olanaktır. Varlığının bir anlamı ve nedeni bulunmamaktadır. Kendisine dair tüm şeylere fazlasıyla sahip bulunmaktadır. Sartre'ın ifadesiyle "o, yaratılmamış, varlığının manası olmayan, başka bir varlıkla bilinmeyen bu bağlamda tam ölümsüzlük için istenenden daha fazla." olan varlıktır (Sartre, 2009:31-33).

Sartre, eskilerin "exnihilionihil fit" argümanına bağlıdır . Onun içinde yoktan yaratılış mümkün olmadığından Kendinde varlık, yaratılmamıştır. Sartre'a göre yoktan yaratım argümanı varlığın üzerine edilginlik lekesi düşürmekte ve varlığın ortaya çıkışını açıklayamamaktır, çünkü "(...) Tanrısal bir öznellik bile olsa, varlık'ın bir öznellik içinde kavranması, öznellik-içi (intrasubjektif) bir varlık kipi halinde olur" (Sartre. 2009: 42). Oysa Sartre'a göre varlığın bu öznellik kipi, nesnellik yaratma istencini taşımaz (2012: 41). Varlığın yaratılmış olma fikri Kendinde varlığın, kendinde olma özelliği ile çelişir. Ona göre, eğer varlık Tanrı'nın karşısında varolmaktaysa, bu, Tanrısal yaratmanın en ufak izini bile taşınamasından değildir, varlığın kendi kendisinin dayanağı olmasındandır. Dolayısıyla Kendinde varlık, yaratılmış bile olsa, yaratma aracılığıyla açıklanamaz, çünkü Kendinde varlık, varlığını yaratılışın ötesinde duyurur. Bu da "varlık yaratılmamıştır" demekle aynı anlama gelir (Sartre. 2009: 42).

Sartre'a göre Kendinde varlık'ın, kendi dışında herhangi bir yaratıcı tarafından yaratılmamış olması. onun, kendi kendisinin yaratıcısı olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü bu durum Kendinde varlığın, kendisine öncel olması gerektiği bir ana karşılık gelir ki, böylesi bir an ve durum Sartre için mümkün değildir. "Varlık, bilinç gibi kendi kendisinin nedeni değildir" (Sartre, 2009:32.). Bu sebeple Sartre için, yaratılış fikri özdeşlik ilkesi bağlamında kabul edilemez. Çünkü özdeşlik ilkesine bağlı olarak kendi kendisiyle tanımlanan Kendinde varlığın, kendi varlığını, kendisiyle ilişkilendirmesi söz konusu değildir. Kendinde varlık, varlığını kendinde bulmakta, kendi dışında kendi olmayanla hiç bir şekilde ilişkiye girememektedir.

Sartre, Kendinde varlığın, Tanrı tarafından yaratılmadığını söyledikten sonra Kendinde varlığın, kendi kendisinin varlık nedeni olup olmadığını sorgular. Sartre'ın yanıtı Kendinde varlığın, varlık nedeninin, kendisi olmadığı yönündedir. Çünkü bu durum varlığın, kendi kendisinden önce olmasını gerektirecektir. Oysa "Varlık bilinç gibi kendi kendisinin nedeni olamaz." (Sartre, 2009:27). Kendinde varlık, kendi Kendisinin de nedeni değildir. "Kendinde varlık kendi kendisidir." (Sartre, 2009:28). Kendinde varlık, ne ise o olduğunu her hangi bir olumsuzluğa yer vermeden ortaya çıkarır. Sartre'da Kendinde varlık, Kendisi için varlığın diyesi bilincin olduğu tarzda kendi kendinin nedeni de değildir. Bu nedenle edilginlik ve etkinlik ötesidir. "varlık kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi kendisiyle dopdolu



olduğu için etkileyemeyen bir etkinliktir" (Sartre. 2007:42). Bu durumda Kendinde varlığın, varoluş, devinimsellik, zamanın ardışıklığı gibi kavramlarla da ilgisi yoktur. Çünkü bu kavramlar, insan bilincine diyese Kendisi için varlık'a aittir.

Kendinde varlığın, üçüncü özsel özelliği, "varlık ne ise odur"dur. Sartre için, Kendinde varlığın en önemli özelliği özdeşlik ilkesidir. Simgesel olarak A: A'dır A hem kendisi hem de başka bir şey olamaz şeklinde ifade edilen özdeşlik ilkesi, kendinde varlığın, ne ise o olmasına diyese kendi kendisiyle özdeş, statik bir varlığa sahip olması anlamına gelir. Bu bağlamda Varoluşçu felsefenin temelinde yer alan, "Varlık özden önce gelir" argümanı, Kendinde varlık için bir anlam ifade etmemektedir. Bunun nedeni, Kendinde varlık'ın, herhangi bir oluşa sahip olmamasıdır. Sartre için, Kendinde varlık, kendisini kendi ile ilişkilendirecek bir bilinç mevcudiyetine sahip değildir. O, mutlak bir katılık ve doluluğa sahiptir. Dolayısıyla kendinden başka herhangi bir varlık ile ilişki kurmadan vardır. Diğer bir ifade ile, Kendinde varlık, olduğu gibidir. Yani, ne ise tam olarak odur. Sartre için, Kendinde varlık; yeryüzünde bulunan cansız nesnelere, somut varlıklar, ayrıca aktif olmayan ve sorumluluk almadan yaşayan insan tipleri adına da ifade edilir. Bazı insanlar, hayatlarında, sorumluluk almadan ve hiçbir özgür irade ortaya koymadan, başkaları adına, yaşamayı tercih ederler. Böylesi insanların yaşama şekli, dünyada yer alan diğer nesnelere ve cansız varlıklara gibidir.

Sartre için, Kendinde varlık, sadece vardır ve mekânsal olarak oradadır. Bu duruma dair Kendisi için varlığın, Neden var? sorusunu sormasının bir anlamı yoktur. Sartre'a göre, kendinde varlık her yerdedir. "İleride, geride. Ondan önce hiçbir şey var olmadığı gibi hiçbir zaman onun var olmamış olabileceği bir an da olmamıştır" (Sartre, 1989:190). Bu noktada mutlak anlamda anlamsızlık olan Kendinde varlık saçma, anlamsız, mutlak bir olumsuzluğu ifade eder. Kendinde varlık, Kendisi için varlık açısından fazladan ve gereksizdir. Kendisi için Varlık aracılığıyla dünyanın varlığı fenomen olarak açığa çıkarılır (Sartre,1989:305-502). Bu noktada Sartre Kendinde varlık'ı mutlak bir saçmalık olarak tanımlarken kendinde varlık'ın kendisi için varlık aracılığıyla bir anlama kavuşacağını belirtmektedir.

### **1.2.2. Kendisi İçin Varlık**

Sartre'ın ontolojisinin merkezi kavramlarından bir diğeri 'Kendisi için varlık' diyese bilinç kavramıdır. Maddesel dünyaya karşılık gelen Kendinde varlık ile olan ayrımında Kendisi için varlık eksik, zamansal, oluşa tabi, canlı bilincin varlık özelliklerine denk düşmektedir. Sartre'a göre

Kendinde ve Kendisi için varlık bütününde varlığın birbiriyle simetrik iki varlık tarzını oluştursa da aralarındaki öncelik sonralık sıralamasında her iki varlık alanı da birbirini gerektirir. Kendinde varlık ve Kendisi için varlık aynı varlığın iki farklı varlık tarzı olarak birbirinin varlığını ortaya çıkarır. Nitekim Kendinde varlık, Kendisi için varlık olmadan bir bilinç için varlık diyese fenomen sıfatını kazanamaz; Kendisi için varlık ise bilincinde olunan kendinde varlık diyese maddesel dünya olmadan ortaya çıkamaz.

Sartre'ın sorusu, bu iki varlık alanı arasındaki sentetik ilişkinin nasıl gerçekleşeceği sorusunda temellenen, özsel anlamda, dünya ve bilinç arasındaki ilişki sorunudur. Birbirinin üzerine taşan bu iki sorunun, birbirinden ayrı bir şekilde yanıtlanamayacağını dile getiren Sartre'a göre, her insan davranışı, bize hem insanı, hem dünyayı, hem de onları birleştiren aralarındaki kökensel ilişkiyi verebilir. Sartre, bu amaca ulaşmak için davranıştan davranışa ilerleyerek "insan-dünya" ilişkisinin derin anlamına ulaşmaya çalışır. Ona göre, bu uğraşısında ona yol gösterebilecek insanın ilk davranışı, Heidegger'in daha önce söylemiş olduğu gibi, varlık karşısında sorgulayıcı bir tavır almasıdır (Sartre. 2013: 50). Böylece Sartre, bütününde varlık karşısında almış olduğu sorgulayıcı tavrı ile Kendisi için varlığı ve bu bağlamda Kendisi için varlığın, kendinde varlıkla ilişkisini sorun edinir.

Sartre'da Kendinde varlık, her türlü olumsuzlamanın ötesindedir. Olumsuzlama gerçek anlamıyla yalnızca Kendisi için varlığa yüklenebilir. Çünkü Sartre'a göre, Kendinde varlık kendi kendisinde hiçbir olumsuzlama taşımamaktadır (Sartre. 2013: 53). Bunun nedeni, Kendinde varlığınınönelimsel bir karaktere sahip olmamasıdır. Sartre'a göre Kendinde varlık sadece bilinç aracılığıyla yalın bir şekilde kavranabilirler. Kendinde varlığın var olmanın ötesine geçebilmesi ve bir anlam kazanabilmesi için Kendisi için varlığa ihtiyacı vardır. Diğer bir anlatımla, Kendinde varlığın bir "varlık" ve anlam kazanmasının tek yolu Kendisi için Varlık ile kuracağı ilişkidir. Kendisi için varlık ise, Kendinde varlığın karşıtı olarak hep bir boşluk ve yarım kalmışlık içerisindedir. Kendisi için varlığın, hiçbir içeriği yoktur. Kendisi içinde yarım kalan bu boşluğun doldurulması, Sartre'a göre, ontolojik olarak olanaksızdır. Kendisi için Varlık, Kendinde varlığın ortasında, soru sorması ve olumsuzlayıcı tavrıyla ortaya çıkar. Bu sebeple, Kendisi için varlığın diğer bir adı Hiçliktir. Kendisi için varlık, hiçliğin taşıyıcısıdır. Böylece Sartre'a göre kendi başına kendisini var edemeyen hiçlik, Kendisi için varlık ile dünyaya gelmiştir. Sartre, hiçliğin temeli olarak olumsuz yargıyı almak yerine refleksif olan bilincin, herhangi bir yargısından önce gelen, bir hiçlik tecrübesi bulunduğunu göstermeye çalışmıştır (Direk, 2007: 55).

Kendini varlığın içinde bulan Kendisi için varlık diyesi bilinç, bir yandan varlık tarafından kuşatılmışken diğer yandan kendisini kuşatan Kendinde varlığın dünya biçiminde varolmasını açığa çıkarır. Sartre'a göre Kendisi için varlık diyesi bilinç, varlığın ötesine geçmek suretiyle, Kendinde varlığı, dünya halinde düzenlenmiş bir bütünlük olarak görünür kılar. Kendisi için varlık, Kendinde varlığın dünya olma sıfatını kazanmasında, kendi kendisine doğru gerçekleşir. Böylece Kendisi için varlık, Kendinde varlık dolayımı ile kendi kendisine doğru içselleşir (Sartre. 2009: 66). Burada, Kendisi için varlığın, Kendinde varlığa önceliği Kendinde varlığın, Kendisi için varlık dolayımı ile askıya alınmış olmasında temellenir.

Sartre'a göre, iç daralması Kendisi için varlığın bu sürekli hiçleşmesinin keşfi olarak ortaya çıkar. Bu iç daralması içinde, Kendisi için varlık, dünyanın olumsuzluğunu keşfeder. Sartre'a göre, dünyanın olumsuzluğu, bu olumsuzluğu kavramak üzere hiçliğin içine yerleşen Kendisi için varlık aracılığıyla insan-gerçekliğine dönüşür. Böylece Sartre, dünyanın, dünya olarak yakalanmasının temeline, Kendisi için varlığın, hiçleyici eylemini geçirir. Sartre, bu kavrayışın zorunlu sonucu olarak, "insan gerçekliğinin, hiçliğin içinde, yüzeye çıkmasını" görür (Sartre. 2009:67). İnsan-gerçekliğinin, varlık-olmayan içinde böylece yüzeye çıkma gücü, olumsuzlamanın temelini, hiçlikten devşirmesi ve hiçliğin özsel yapısı olarak, olmayan'ı (değil'i) kendinde kapsamamasından gelir (Sartre. 2009: 67). "Hiçlik ancak dünyanın hiçliği olarak, kendini özellikle hiçlerse hiçlik olabilir; yani ancak hiçlenmesi içinde kendini dünyanın reddi olarak oluşturmak üzere, bu dünyaya doğru özellikle yönelirse hiçlik olabilir. Hiçlik, varlığı bağrında taşır" (Sartre. 2009: 67).

Bu anlamda Sartre için özgürlük kendisi için varlığa ait olan bir alandır. Kendisi için Varlık, bilinç sahibi olan insan gerçekliğiyle özdeşdir. "Sartre için biz özgürüz biz kendimizi özgür yapmak zorundayız ve bu özgürlük yabancılaşmanın bütün formlarına karşı isyan olmalıdır"(Sherman, 2003:164). Kendisi için varlık olan Sartre'ın bireyinde, bireyin varoluşu kendinde varlığın hiçlenmesini zorunlu kılar. Kendinde varlık alanına ait olan saydamsız, kütleli, özdeş olma özelliği, kendisi için varlıkta hiçlik olarak karşımıza çıkar. Bilinç kendinde varlığın dışında varolan, varlık olmama halidir. Varlık sadece vardır. Bilinç ise varlığın hiçlenmesinden ortaya çıkmaktadır. Sartre'da hiçleme bilincin kendini var etme biçimidir. Hiçliğin diğer bir ifadesi boş ve içeriksiz olan bilinçtir. Bilinç kendinde varlığın içerisinde sorgulayıcı etkinliği ile bir çatlak biçiminde kendini var ettiğinden Kendisi için varlığın diyesi bilincin özü boşluktur. Sartre, Kendisi için varlıkta iç daralmasına diyesi kaygıya neden olan bu boşluktan, Kendisi için varlığın tasarımsal yapısına ve bu bağlamda da ekstatik zamansallığına ve özgürlüğüne geçiş yapmaktadır.

### 1.2.3. Kendinde Varlık ve Kendisi İçin Varlık Arasındaki Ayrımlar

Sartre'a göre, her bir Kendisi için varlık, Kendinde varlık'ın hiçlemesi olarak vardır. Kendisi için varlık bu durumda hem bilincinde olunan hem de bilincinde olan olarak, kendi kendisinin nesnesidir. Kendisi için varlığın bu aktif ve pasif yapısı dışında kendi başına bir varlığı yoktur. Saf bir görüntü olarak kendisine görüldüğü zaman vardır fakat kendisine görünebilmesi için kendisi olmayan varlık ile diyesi Kendinde varlık ile ilişki kurması gerekir."Bilinç ne ise, beden odur; giderek, bilinç bedenden başka bir şey değildir; bedenden ötesi, hiçliktir, sessizliktir" (Foulquie, 1998: 76).

Sartre'a göre kendi kendisiyle tanımlanamayan ve kendi kendisi ile özdeş olmayan Kendisi için varlık, varlığın "neyse o olmayan ve ne değilse o olan" tarzıdır. Oysa Kendisi için varlık ile ayırımında Kendinde varlık, bilincin nesnesi olduğu şeydir. Kendinde varlık, tümü ile oradadır, tümüyle verilidir. Kendinden hiçbir farkı barındırmadığından onun için olasılık söz konusu değildir. O, kendidir, kendi içindedir; yaratılmamıştır diyesi hiçbir nedene bağlı değildir, Kendinde varlık, kendi dışında hiçbir varlıkla ilişkisi olmadığından fazladan ve saçma bir varlıktır.

Sartre için, varlığın bu iki türü, Kendisi için varlık ve onun nesnesi olan Kendinde varlık buna karşılık birbirleriyle zıtlık oluşturmazlar. Aksine simetrik olarak birbirini tamamlarlar. Kendisi için varlık diyesi bilinç, maddeyi Sartre'ın terminolojisi ile Kendinde varlığı gerektirir. Fakat bilincin varolma tarzı dolayımıdır. Bilinç, kendinde varlıktan ortaya çıkmaz fakat Kendinde varlık diyesi fenomen olarak dünya bilinçten ortaya çıkar. Sartre Kendisi için varlık'ın diyesi bilincin Kendinde varlıktan bağımsız olmadığını, varlığın içinde bir çatlak olduğunu söyleyerek dile getirmiştir.

Sartre'a göre bilinç, bir soru kipi olarak diyesi sorgulayıcı etkinliğiyle kendini ifade ederek, Kendinde varlıkta bir çatlak olarak dünyaya gelir. Bu noktada Sartre'a göre, bilgi, bilincin bütün deneyimlerinin zeminini oluşturan bilinçteki sezgidir (Sartre, 2009:48). Sartre'a göre, Kendisi için varlık, sadece dünya gerçekliğini algılayan bir özne değil; aynı zamanda gerçekliğin, fenomen olarak yaratılmasına katkı sunan, bilinçli bir Varlıktır. Fakat bu bilinç saf bir görüntüden ibarettir ve herhangi bir öze de sahip değildir. Kinetik bir yapıya sahip olan bilinç, sürekli bir hiçlemeden başka bir şey değildir. Kendi kendisiyle özdeş bir yapıya sahip olmadığı için, bu bağlamda mekansal anlamda bir mevcudiyete de sahip değildir. Kendisi için varlık, kendi kendisi ile dolu olmadığından diyesi kendisi olmayan ile ilişkisinde varlık kazandığından, görelilik olarak hiçliktir. Bu bağlamda Sartre'a göre bilinç, kendisi ile birlikte hiçliği meydana getirir ki, bilincin bu kendisini hiçleme üzerinden kuran yapısı, aynı zamanda onun, ekstatik yapı bütünlüğünü meydana getirir.

Bu nedenle Sartre için bilinç, boş bir içeriğe sahiptir ve bu nedenle sürekli doldurulmaya meyillidir. Başka bir ifade ile, Kendisi için varlık ve Kendinde varlık sürekli bir bütünleşme arzusu ile hareket ederler. Bilinç maddesel varlıktan ayrı ve bağımsız düşünülemez olduğundan Kendisi için varlığın, Kendisini ortaya çıkarma şekli, verili nesnelere bazı özelliklerinin olumsuzlanması ile gerçekleşir. Bu noktada Sartre için, dünyanın maddesel varlığa karşılık gelen gerçeklik boş bir tutkudan öteye geçemez. Kendisi için Varlık, sürekli bir devinim halinde geleceğe dair kendi projelerini hayata geçirmeye çalışsa da bunu gerçekleştiremez. Kendisi için varlığın buradaki amacı, Kendinde ve Kendisi için varlık olmaktır. Yani diğer bir deyişle Tanrı olmaya çalışmasıdır.

Kendisi için varlığın temel varlık kipi dünyayı sorgulayabilme ve başka her şeyden farklı düşünebilme kapasitesine sahip olmasıdır. Sartre'a göre, bir şeyin bilinç için mevcut olması "hiçleme" (neantisation) ile gerçekleşmektedir. Bu nedenle bilgi ne bir ilişki, ne bir nitelik ne de bir etkinliktir." Bilgi, "Kendisi için varlık" bir şey için ..."mevcut" olduğu sürece "kendisi için varlık"ın özüdür" (Sartre, 2003a:21). Bu yönüyle bilginin kendisi de bir olumsuzlamadır. Bu durum, Kendisi için varlığın, bir hiçleme süreci olduğunu açığa çıkarır. Kendisi için varlık, dünya ile olan ilişkisinde, kendisini kendisi olmayan ile dolayımında diyisi hiçleyerek açığa çıkarır. Hiçleme, özü itibari ile olumsuzlamadır. Bu olumsuzlama; hiçleme özgürlüğü olanaklı kıldığından Sartre, insanın özgürlüğe yaratıcı bir hiçleme süreci ile ulaştığını iddia etmektedir (Sartre, 2009 :78).

Sartre bireyi, Kendisi ile beraber hiçliğin dünyada anlam kazandığı Varlık olarak ifade eder. Yani; varoluşunu gerçekleştirmeye çalışan birey, ne ise o değildir, ne değilse odur. Kendisi için varlığın akıcılık özelliği Heidegger'in terminolojisi ile ekstatik yapısı diyisi kendi kendisiyle özdeş olmayan ontolojik bir yapıya sahip olması özsel olarak bir hiç varlığı olduğu anlamına gelmektedir. insan, olacağı şeyi aşan, olmadığı şeyi olan bir varoluşa sahiptir. Bu bağlamda varoluşçu felsefe de insan için değişmeyen bir öz'den bahsedilecekse bu öz değişmenin kendisi, insanın ekstatik varlığı olabilir. Bu ekstatik varolma biçiminin insanın somut ve tek var olma biçimi olduğu anlamına gelmektedir. İnsan "ne olmalı" a; yani diğer var olanlar gibi her zaman zorunlu olarak dışa vurduğu bir öze sahip değildir. Bu anlamda her bir insanın seçmiş olduğu varoluşsal olanak özünde her bir insanın varoluş yolu diyisi varlık-oluşsal hakikatidir. O şimdi olduğunu, daha sonra aşıp geçecek olmadığı şey olacak, olduğu şeyi ise aşacak ve farklı kılacaktır.

Sartre için, Kendisi için varlık, hiçlik ile birlikte birçok olanağı kendi bağrında taşır. Kendisi için varlığın her şeye ve her dilediğine hayır diyerek olumsuzlama özgürlüğü onun dünyaya hiçliği taşıdığı boyuttur. Kendisi için varlık, Kendinde varlıktan ayrı düşünülemez. Bu noktada "Sartre, "hakikat öznelliktir" diyen Kierkegaard gibi bilinç için var olan tek gerçekliğin öznellik olduğunu söyleyecek kadar ileriye gitmese de kendindeyi (dünyayı) kendi içinde belirlemek suretiyle açığa

çıkaranın Kendi-için varlık olduğunu belirtir. Dünyanın ontik varlığı insana bağlı olmasa da fenomenolojik ve varoluşsal içeriğini Kendisi-için varlık (bilinç) aracılığı ile kazanmaktadır" (Aşkın, 2009:7). Sartre'a göre Kendisi için varlık, sürekli bir olagelme halindedir. Kendisi için Varlığın bu ekstatik olagelmesini akıcılık kavramıyla açıklayan Sartre, Kendinde varlığın, Kendisi için varlık tarafından dolaymlanarak, Kendinde varlık olma halinin yadsındığını belirtir.

Kendisi için varlığın temel amacı, kendi kendisi ile dolu olan ve mükemmelliğe sahip Kendinde varlığa ulaşma çabasıdır. Sartre bunu, Kendisi içinin projesi olarak adlandırır (Sartre, 1989:625). Sartre için, Kendisi için varlık hedeflediği projeleri gerçekleştirdiğinde, Kendisi için varlık olmaktan çıkar. Bu nedenle, sürekli kendi önüne yeni projeler koymak zorundadır. Kendisi için varlık, her ulaştığı hedefinde eski mutluluğu bulamadığı için bir süre sonra doyum alamaz hale gelir. Bu durumu, haz; arzunun ölümüdür diye ifade eden Sartre, Kendinde varlığın tasarımsal projesinin hedefinin Kendinde ve Kendisi için varlık olmak olduğunu belirtir (Sartre, 1989: 29).

## **2.BÖLÜM: KENDİSİ İÇİN VARLIĞIN KAYGI KAVRAMI AÇISINDAN ANALİZİ**

### **2.1. Bir Kaygı Varlığı Olarak Kendinde ve Kendisi İçin Varlık**

Varoluşçu filozofların tamamı iç daralması, bulantı, kaygı, korku gibi farklı isimlendirmeler üzerinde de olsa; hayatın anlamsızlığı karşısında bireyin çaresiz psikolojik durumunu sorunsallaştırıp analiz etmişlerdir. Çünkü soru soran ve kendini bu yönüyle hiçliği yaratarak tekrar kuran Kendisi için varlık Sartre'a göre kaygıdan kaçamaz. Her ne kadar sıradan insan bununla yüzleşmekten kaçsa da; yaşamın anlamını sorgulayan Kendisi için varlık kaygı ile iç içe yaşar. Öyle ki, bu durumda ontolojik bir içerime sahip olan kaygı özsel anlamda belirli bir kaynaktan beslenen ve sonuçlanan bir durumdan çok sebebi bilinmeyen bir iç daralması olarak kendisini görünür kılar.

Sartre iç daralmasını Kierkegaard ve Heidegger ile karşılaştırarak ve özgürlük ile ilişkisinde analiz etmiştir .Kierkegard "Kaygı Kavramı" adlı yapıtında insan yazgısının Hıristiyanlaştırılmış dramatik kavranışını canlandırır. Kierkegard için İlk günah ve düşüş ile ortaya çıkan kuşku ve seçiş'in açığa çıkardığı kaygıya yönelik kökensel soru, insanın niçin ve neden bu dünyada olduğu sorusudur. Sartre'ın da belirttiği gibi Kierkegard, Heidegger gibi varoluşun olumsuzluğu ile kaygı kavramı arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Kierkegard'ın amacı, yaratımın olumsuzluğunu Tanrının yasası olarak açıklamaktır.

Varoluşun olumsuzluğu Heidegger için ise usdışı bir saçmalaktır. Hiç bir neden olmaksızın Kendisi için varlık, şimdi ve buradadır. Niçin şurada değil de burada bu bilinemez ve saçmadır. Onu oraya atmışlardır. Kim? Belirsiz bir güç. Niçin? Nedensiz. Bu nedenle Kierkegard için olduğu kadar Heidegger ve Sartre için de İnsan "homo viator"dur (gemiye binmiş yolcudur). Doğum ve ölüm uçları ile belirlenen Kendisi için varlığın diyesi insanın oraya terk edilmiş varoluşu özsel anlamda olumsaldır" (Aşkın,2009:15).

Nitekim Kierkegard'a göre Hıristiyanlığın amacı, yaratımın olumsuzluğunu yadsıyarak yerine güven veren devinimsizliği diyesi Tanrının yasasını koymaktır. Bu noktada Kierkegard kaygıyı baş dönmesi ile kıyaslamaktadır. Kierkegaard'daki iç daralması ile korkunun farklı şeyler olduğunu düşünen Sartre ise bir yandan iç daralmasını 'ben' karşısında duyulan iç daralması olarak açıklamakta, diğer taraftan ise iç daralmasının korkuyla ilişkisinde açığa çıktığını söylemektedir. Ayrıca Sartre, iç daralmasının bazı durumlarda korkudan bağımsız bir biçimde de ortaya çıkabileceğini kabul etmektedir (Sartre. 2009: 80). Örneğin yüksek ve onurlu bir göreve getirilmiş kişinin, görevini iyi bir şekilde yerine getiremeyebileceği düşüncesinden doğan iç daralması bu türdendir.

Kierkegard'da Kaygı'ya eşlik eden diğer bir ontolojik duygu hali ise baş dönmesidir. Kierkegard'da Kaygı ve boşluk duygusu iç daralmasına eşlik eden baş dönmesine neden olmaktadır. Kierkegard'a özgü us dışılığın diyesi absür'ün çekirdeğini bu noktada inanç edimi oluşturmaktadır."Aşağıya cehennemın ağzını açmış çukuruna bakan herkesin başı döner" (2004:74). Burada Kierkegard, varoluşun özünde bir tehdit içerdiğini ve bu tehditi yüklenen her insan için baş dönmesinin gerçekleştiğinin altını çizmektedir. Bununla birlikte buradaki baş dönmesi özgürlüğün oluşturduğu bir baş dönmesidir. Kierkegard'a göre özgürlük en aşağıya en uç olanağına bakar ve düşmemek için sonluluğuna tutunur (Sartre. 2009: 80).Burada varoluşu dinsel olan içinde eriten Kierkegard'ın Paradoksu sonsuz bir varlığa değil Kendisi için varlığa aittir. Kierkegard'a göre sonsuzun zamansal olan ile karşılaştığı her yerde paradoks ise kaçınılmazdır .

Bu bağlamda iç daralmasını mümkün olanlarla ilişkisi içinde ele alan Sartre, "kendimi sonuçlarını üreten bir neden gibi kavrayabilseydim, bu durum bende iç daralması yaratmayacaktı derken; mümkün sonuçların sağlam bir biçimde benim tarafımdan belirlenmesi durumunda, sonuçların mümkün olandan çıkarak başa gelen bir şeye dönüşeceğine işaret eder " (Sartre. 2009: 82). Sartre'a göre, Kendisi için varlık korkudan kaçınmak için düşünümüne sığınır, fakat düşünümün ona sunabildiği sadece belirlenmemiş bir gelecektir. Bu durumda Kendisi için varlığın gelecekteki varlığı ile şimdiki varlığı arasındaki ilişkiye "ben, olacağım kişi değilim" şeklinde bir hiçlik sızmıştır.

Sartre'a göre yine de, daha şimdiden Kendisi için varlığın olacağı şey olmamasından ötürü, Kendisi için Varlık diyeyi ben, olacağı kişi olmamak kipindedir. Bu durumu " (...) dehşetimin içinden geleceğe doğru taşınırım ve dehşet, geleceği bir mümkün olan olarak oluşturduğu ölçüde hiçleşir" sözleriyle formüle eden Sartre'a göre, iç daralması diye adlandırdığı şey bu noktada Kendisi için varlığın tastamam, olmamak kipinde kendi kendisinin geleceği olmasının bilincidir" (Sartre. 2009: 83).

Sartre'a göre, iç daralması insan özgürlüğü ile kökensel bir bağa sahip olmasına rağmen insan özgürlüğünün bir kanıtı gibi görülemez. Çünkü ona göre, insan özgürlüğü bize sorgulamanın zorunlu koşulu olarak verilmiştir; iç daralması, sadece özgül bir özgürlük bilincinin varlığına işaret etmektedir. Sartre'a göre, iç daralması içinde kendini bize keşfettiren bu özgürlük, gerekçeler ile edim arasına sokulan, hiç'in varoluşuyla nitelendirilebilir. Çünkü kişi eylemlerinde, eylemi ortaya çıkaran motifler etkisiz olduğu için özgürdür (Sartre. 2009: 85).

Özgürlüğü kuran bu hiç'in ne olduğu sorusunu; "hiç, olmadığı için belirlenemez; ama kendi kendisiyle münasebetleri içinde, Kendisi için varlık tarafından olmuş oldurulduğu ölçüde en azından anlamı ifşa edilebilir" olarak yanıt veren Sartre'a göre, bu hiç, yalnızca bir saikin (motif) bilincinin bağlaşığı olarak motif gibi görünmek zorunluluğuna karşılık gelir. Ona göre, bilinç içerikleri varsayımından vazgeçtiğimiz andan itibaren, bilincin içinde asla bir motif bulunduğundan söz edemeyiz. Çünkü saik sadece bilinç için vardır. "Motifi bilinçten ayıran hiç, içkinlik içindeki aşkınlık olarak nitelenir; bilinç, kendi kendini aşkınlık olarak üretmek suretiyle bilinç için aşkınlık olarak var eden hiçi hiçler" (Sartre. 2009: 86).

Bu noktada daha önce özgürlüğü Kendisi için varlığın sürekli bir yapısı olarak tanımlayan Sartre, özgürlüğün, sadece iç daralması fenomeni ile ortaya çıkan kendisi için varlığın bir parçası olarak ele alınamayacağını düşünür. Çünkü ona göre, iç daralması Kendisi için varlığın duygulanımlarının istisnai bir halidir. "İç daralması bir mümkün olanın, benim için mümkün olan olarak kabul edilmesidir. Yani bilincin kendi özünden hiçlik aracılığıyla kopmuş olduğunu ya da gelecekte bizatihi kendi özgürlüğüyle ayrılmış olduğunu fark ettiği anda iç daralması gerçekleşir" (Sartre. 2009: 87).

Ayrıca iç daralmasının, Kendisi için varlığın gelecekte olmayı beklediği zamansal bir form içinde kendini göstereceğini düşünen Sartre'a göre, iç daralması, Kendisi için varlığın gelecekte olmayı beklediği şey olamama kaygısından doğar. Fakat Kendisi için varlık, bir anda kendi imkanlarını gerçekleştiren edimlerin içinde de kendisini bulabilir (Sartre. 2009: 88). Diğer taraftan Kendisi için varlığın edimlerinin sonucunda ortaya çıkan olgusal durum da onda iç daralmasına



yol açabilir. Bunun nedeni Kendisi için varlığın edimlerimden doğan olgusal durumun gelecekle ilgili çok sayıda olanağa göndermede bulunmasıdır. Burada Kendisi için varlık bir yandan olmuş olduğu şey olarak kendini kavrarken, öte yandan, özgürlüğünü açığa çıkaran hiçliği keşfeder. Çünkü Sartre'a göre, Kendisi için varlık, her an dünyaya atılmış ve ona angaje olmuş durumdadır. Bunun anlamı, Kendisi için varlığın kendisi için mümkün olanakları ortaya koymadan önce aktüel olarak eyliyor oluşudur (Sartre. 2009: 89).

Heidegger 'e göre ise iç daralması olarak Kaygı, korku”nun olanaklı temelini oluşturur. Çünkü “Korku” durumunda Kendisi için varlık diyese Dasein kendisini tehdit eden somut bir durum ile karşı karşıyadır. Fakat bu olgusal durum Kendisi için varlığın gündelik yaşamındaki her zaman alışkın olduğu güvenli ortama ait olmadığından Kendisi için varlığın korkusu onu tehdit eden bir tehditkarlık olarak gerçekleşir. Heidegger, korkuyu kaygıdan farklı kılan noktaları açığa çıkarırken aralarındaki ayırmda korku'nun insanın varlığına tehdit oluşturacak olgusal, somut ve belirli bir tehlikeden geldiğine, kaygının ise böylesi olgusal herhangi özel bir durumdan gelmediğine vurgu yapar (Heidegger 1997:209). Dolayısıyla Heidegger için, korku belli bir somut durumda temellenen tehditkar bir şeyi gerektirirken, Kaygı, belli, somut bir durumla ilişki içinde gerçekleşmez.

Heidegger'e göre özsel anlamda dünyada olma tedirgin edici kaygı veren bir durumdur. Çünkü, Kaygı onu dünyaya fırlatılmış olgusal durumu kendisinin seçmemiş olmasıdır. Sartre'a göre Heidegger'de Kendisi için varlık, gerçek anlamda somut bir varlık-oluşsal olasılık için değil, varoluşunu şu veya bu şekilde tasarlaması bağlamında kaygı duymaktadır. Bu durumda Kendisi için varlığı kendisiyle karşı karşıya getiren kaygı, onun düşmüş ve fırlatılmış bir tasarlama olarak dünyasallığını ortaya çıkarmaktadır. Bu anlamda Sartre'a göre Heidegger'de kaygı, Kendisi için varlığı düşmüş olduğu onlar içindeki kaybolmuş varlık halinden gerisin geriye kendisine doğru savurur. Böylelikle Kendisi için varlık özsel anlamda kendi varlığı ile kendisini ilişkilendirme kabiliyetini yeniden kazanarak diyese kendi varlığını kendisine mesele edinmiş bir varlık olarak bireysellik kabiliyeti ile birlikte özgürlüğüne sahip olur. Ayrıca Sartre Heidegger'in Kirkegardvari bir umudu kabul etmediğini belirtir. Bunun nedeni, umudun iç daralması karşısında Kendisi için varlığın sığındığı bir kaçış olmasıdır. Oysa Kendisi için varlığın otantik varoluşunu ele geçirmesi ve Onlar alanındaki düşmüşlüğünden kurtulabilmesi için iç daralması ile yüz yüze gelmesi zorunludur. Böylelikle sadece kaygı durumunda Kendisi için varlık düşmüşlüğünden kendisini geri çekerek otantik olmama ile otantik olma olanaklılığı arasındaki ayrımı görünür kılmaktadır (Heidegger,1997:235).

Sartre'da kaygı kavramını Kierkegard ve Heidegger gibi korkudan ayırır. Onun için de korku yeryüzündeki diğer nesnelere sebep olduğu sebebi bilinen bir durumdur. Kaygı ya da Sartre'da ki anlamı ile Bulantı ise Kendisi için varlığın dünyanın anlamsızlığı karşısında içine düştüğü psikolojik bir savrulmadır. Korkuda farkı somut olmaması yanında kaygının daha derin ve acı veren bir yönünün olmasıdır. Bununla birlikte bireyin kaygıdan kaçması mümkün değildir. Birey kaygı ile bütünleşerek yaşamayı öğrenmek zorundadır. Sartre için Kendisi için varlığın yapıp etmeleri ile yaşamını seçerek oluşturması onun vazgeçilmez zorunluluğudur ki Bulantı tam da bu noktada deneyimlenmektedir. Kendisi için varlık, kendi kaygılarından geçmişini unutarak kurtulmaya çalışsa da bu Sartre için beyhude bir çabadır. Geçmiş gibi gelecek ile ilgili içine düşülen ve otantik olmayan bu tavırlar bireye mutluluk getirmez. Geleceğe yönelik kaygı insanın şimdideki tüm eylemlerine eşlik ettiğinden insan Sartre'da Heidegger'de olduğu gibi bir kaygı varlığıdır. Bu noktada Sartre, hiçlik, özgürlük ve kaygı arasında özsel bir ilişki olduğunu iddia etmektedir.

Heidegger'in aksine Sartre, Kendisi için varlığı diyese bilinci kendi imkanları ile ilişkisinde bir olumsuzlama olarak düşünür ve bilincin yapısında kendinde varlık'a yer olmadığını belirtir. Sartre, buradaki hiçleyişin bir boşluğun bilince sokulması ile örtüşmeyeceğini, Kendi için varlığın, kendi kendisini belirlemesinden geldiğini düşünür. Bu nedenle dışarıdan gelen bir varlık kendindeyi bilinçten kovmuş değildir; aksine, Kendi için varlık, kendinde olmamak üzere kendi kendisini durmadan belirleyen bir varlık olarak kendini duyurur. Burada hiçleme, varlığın hiçlenmesi olarak, her zaman, Kendi için varlık ile kendinde varlığın arasındaki kökensel bağlantı olan aşkınlığı imlemektedir. Bu, kendinde varlığın, bilincin o olmamak üzere kendisini belirlediği şey olarak bilinçte yer alması anlamına gelir, ve buradaki hiçleyiş aşkınlığın kökeni olarak kendini gösterir (Sartre. 2009: 147-148).

Hiçlik, özgürlük ve kaygı birbiri ile içiçe geçmiş şeylerdir. İnsanın varoluşunun ayrılmaz parçalarıdır. Bunlar varoluşunun alt zeminleridir. Böyle bir ilişkiden ötürü hiçlik hissedilmeye başlanır. Kişi şuan olmakta olduğu şey değildir. Olmaya çalıştığı şey de olmayacaktır. Sürekli bir oluş halinde akıp gidecektir. Verili olan şey olmayı başaramayacak ve başka bir şey olmaya mahkum olacaktır. Bu anlamda Sartre için hiçlik kendisi için varlığın, kendinde varlığın orta yerinde açtığı bir yaradır. Aslında hiçlik kendisi için varlık tarafından dünyaya getirilmektedir. Hiçlik kendi başına var değildir. O, kendisiyle birlikte hiçliğin dünyaya geldiği Kendisi için varlık'ın anlam arayışında Kendisi için varlık tarafından oluşturulmaktadır.

### 2.1.1. Saçmanın Ontik-Ontolojik Yorumu Olarak Kaygı: Bulantı

Kaygı, sebepsiz ve anlamsız bir dünyada bireyin karşılaştığı bulantı duygusudur. Sartre, bulantı yani iç daralmasını hayatın anlamsızlığı ve boşluğu karşısında insanın içine düştüğü derin manevi sıkıntı olarak ifade etmektedir. Sartre için birey bu anlamsızlığı gündeliğin sıradanlığı içerisinde anlamlandıramaz. Bunun için farklı manevi boşlukları doldurabilmelidir. Birey, varoluşun sebepsizliği ve fazladanlığını kavradığında artık bu dünyanın saçma olduğuna ikna olur. Bunun üzerine kendisinden tiksinti duygusu oluşur. Bulantı, hayatı doyusuya yaşamak isteyen bireyin karşılaştığı reaksiyon bir duygudur. Bulantı romanının başkahramanı da bulantı duygusunu, hayatın anlamsızlığı ve saçmalığı karşısında deneyimler. Hayat tamamı ile saçma ve anlamsızdır.

Sartre felsefesinde bulantı kavramının farklı anlamları ve potansiyelleri vardır. Sartre bulantıyı bir yönü ile hayatın anlamsızlığı karşısında duyduğu bir tiksinti olarak tanımlarken; diğer bir yönü ile bulantı varoluşun anlamlandırılmasında potansiyel olarak belirir. Bulantı duygusunun deneyimlenmesi ile birey artık eski hayatına eskisi gibi devam edemez. O duygu ile beraber yaşamak zorundadır. İçinde bulunduğu duygu durumu aslında kendi hayatını anlamlandırma potansiyelini de içinde barındırır.

Sartre, " Bulantı" ve "Bekleyiş" adlı eserlerinde tüm ayrıntıları ile bu duygu durumunu ifade etmektedir. Bulantı Sartre'da insanı, varoluşunu gerçekleştirmeye taşıyan bir duygu halidir. Dolayısıyla Sartre'ın fenomenolojik ontolojisiyle de yakından ilgilidir. Sartre, bireylerin kalabalıkların arasında kendi yalnızlığında dolaşırken "Deniz yeşildir, yüksekteki şu beyaz nokta bir martıdır" gibi varlık fenomenini saklayan şeyler üzerine cümleler kurarken bile kendi varoluşlarının farkında olmadığını belirtir. Burada Sartre'ın iddiası varoluşun kendini bizden sakladığıdır. Öyle ki ona göre. nesnelere bakarken onların varoluşlarını düşünmekten çok uzağızdır. Gündelik yaşamda bizi çepe çevre saran şeyler, hatta pratik yaşamımızı sürdürebilmek için birer alet haline getirdiğimiz araçlar bize sanki bir dekor gibi görünürler. Öyle ki bu dekorda varoluş nesnelere dışardan bizim tarafımızdan eklenen bir soyutlama gibidir. Oysa Sartre bu yanılsamanın karşısındadır. Varoluş bütününde özlerini değişime uğratmadan, nesnelere dıştan eklenen soyut bir kategori değil, doğrudan karşımızda duran nesnelere varlığına ilişkindir (Sartre, 2003b: 89).

Bu Sartre'ın, Varlık ve Hiçlik'te, kendinde varlık dediği şeydir. Kendinde varlık, Kendisiyle dolu olan, ne ise o olan fazladan ve saçma bir varlıktır. Kendinde varlık karşısında kaygı kipinde kendini gösteren insan gerçekliği ise "ne ise o olamayan ne değilse o olan" sürekli bir akıştır. Bilinci bu şeylerin bilinci olan insanın "dünya"da bulunması nedensizdir. Bu nedenle Sartre'a göre , "utanç içinde bulunan ve belirsiz bir tedirginlik duyan her var olan, ötekilerin karşısında kendini fazlalık

olarak hissetmektedir." Fazlalık. Bu ağaçlar, bu kapılar bu çakıl taşları arasında kurabildiğim tek bağıntıdır" (Sartre, 2003b: 90). Sartre'da bulantı'nın kaynağı, içinde fazlalık olarak varolduğumuz, özü nedensiz ve salt olumsuzluk olan bu Kendinde varlıktır. Sartre için varolmak, bu olumsuzluk, kendi kendinin nedeni olmayan kendinde varlığın içinde yaşamaktır. Oysa içinde kendi varoluşumuzu gerçekleştirdiğimiz, kendisi için varlık, yetkin bir temelsizliktir. Sartre'a göre, Kendisi için varlığın içine düştüğü bulantı, Kendinde varlığın temelsiz ve nedensiz oluşundan temellenmektedir. Etrafımızdaki her şeyi bir doluluk olarak düşünen Sartre, bu bağlamda varoluşu, insanın sıyrılamadığı bir doluluk olarak düşünür. Sartre'a göre, bütün var olanlar, hiçbir yerden gelmez ve hiçbir yere gitmez, sadece birden nedensiz olarak varolurlar ve zavallılıkları yüzünden varoluşlarını sürdürürler,ve sonra birden varoluştan kesilirler, rastgele ölürler (Sartre, 2003b: 94) .

Varlığın, diğer bir tarzı olan, Kendisi için varlık ise bir eksiklik olarak sürekli mükemmele ulaşma arzusundadır. Bu yönde tüm çabalarına rağmen, bu pek mümkün değildir. Sartre için birey, ontolojik yapısında taşıdığı bu eksikliği, yaşamı boyunca deneyimlemek zorundadır. Gerek tiyatro, gerekse roman tarzı tüm eserlerinde Sartre bu duyguyu, tüm ayrıntıları ile ifade etmektedir. Emmanuel Mounr için kendisi için varlığın, kendinde varlık karşısında duyduğu bulantının temelinde, kendinde varlığın, dolu, absürd, herhangi bir oluşa tabii olmayan yapısı karşısında, bilincin, rasyonel ve anlam veren yapısı bulunur. Nitekim Sartre'a göre, bilinçten yoksun olan Kendinde varlığın, Kendi kendisiyle özdeş olması, kendinde-varlığın, kendi aracılığıyla tanımlanabileceğine, başlangıçsız ve sonsuz olması ise onun yaratılmamış, mutlak fakat aynı zamanda rastlantısal bir varoluşsal tarza sahip olması anlamına gelir. Böylece varlık nedeni, ne Tanrı, ne kendisi, ne zorunlu olan, ne de mümkün olan, Kendinde varlık, onu bilen bir bilinç olmadığından, varoluşu itibariyle sebepsiz, rastlantısal ve bu nedenle 'de saçmadır.

Sartre'da öncelikli olarak absürd ontolojiktir. Çünkü, Kendinde varlık, özsel anlamda absürd'tür. Sartre'ın da belirttiği gibi, absürd, varlığın bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır ve bu bağlamda, absürd oluşunu, kendi dışında bir bilince diyese Kendisi için varlığa, borçlu değildir. Sartre'a göre bu durumda, Kendinde-varlığın, fazladan (de trop) bir yapıda olması, onunla karşılaşan insanda olumsuz duygular ile birlikte, tiksinti, korku, pişmanlık ve bulantı gibi duygu reaksiyonları oluşturmakta ve bu duygular absürd ile sonuçlanmaktadır. Sartre'ın "Bulantı" adlı romanı, işte bu saçma dünya ile karşılaşan, Roquentin'in öyküsüdür. Roquentin, nedensiz ve açıklanamaz bir dünya; absürd bir dünya ile karşı karşıya kaldığını şu şekilde anlatır:

"Şimdi de kalemin ucunda saçmalık sözü beliriyor; demin parkta onu bulamamıştım ama, aramıyordum zaten, gereksinmem yoktu. ona: Nesnelere üzerinde, nesnelere 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 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. Fakat burada bu saçmalığın saltık niteliğini belirtmek isterim: İnsanların renkli küçük dünyasındaki bir davranış, bir olay bir dereceye kadar saçmadır ancak....(..)..Fakat demin ben saltık'ın -saltık'ın ya da saçmanın deneyimini yaptım. Şu kökün, kıyaslanınca saçma görüneceği hiç bir şey yoktu ortada....(..)...Saçma, indirgenmesi olanaksız; hiçbir şey -hatta doğanın derin ve gizli taşkınlığı bile- açıklayamaz onu. Her şeyi bilmiyordum kuşkusuz,.....(..)..Fakat şu pürtüklü iri pençenin karşısında ne bilmezliğin önemi vardı, ne de bilmenin: Açıklamaların ve nedenlerin dünyası varoluşun dünyası değildir” (Sartre, 1983:146).

Roquentin, varoluşun ve nesnelere ontolojik gerçekliği karşısında hissettiği olumsuz duyguların kendisinde yaratmış olduğu saçma duygusunu, nesnelere karşı karşıya geldiğinde, varoluşunun derinliğinde bütün ağırlığı ile hissetmektedir. Sartre var olan şeylerin ötesinde bir varlık kipini kabul etmemektedir. Bu durum bireyi anlamsızlık ve saçma duygusu ile karşı karşıya bırakır. Sebebi ise insanın bu durumu kendine dert etmesi ve sürekli soru sormasıdır. Saçmanın farkına varılması ve hissedilmesi kaçınılmaz sonuçtur. Sartre felsefesinde bulantı, kendisi için varlığın kendi dışındaki varlık sahasına felsefi bir şüphe ile yaklaşması ile başlamaktadır. Bunun sonucunda kendisi için varlık artık eskisi gibi olamaz. Sürekli felsefi varoluşsal sorular sorarak yaşamına devam etmeye çalışır. Bu durumun yaşattığı acı verici deneyim hiçbir şeyin eskisi gibi olmasına izin vermez. Artık etrafındaki ağaç, sandalye ve diğer tüm nesnelere artık sadece birer nesne değildir. Onun çevresini saran ve varlığın anlamsız fazlalığını ona hissettiren hatırlatıcılar olmuşlardır. Bulantı, artık kendisi için varlığın vazgeçilmezidir.

Kendi-için-varlık, dünyanın bir bilinç için var olmasıdır. Bilincin dış dünyaya yönelmesi dışarıdaki gerçekliği kendi için gerçeklik haline getirmesidir. Nitekim Bulantı'nın kahramanı içine düştüğü varoluşsal kaygıdan kurtuluşun yollarını arar. Düzen kavramına tutunmaya çalışır. Düzenli olmak ona tüm bu anlamsızlıklar karşısında güçlü olma duygusunu yaratır. Belki hayatta daha düzenli olur ise daha az acı çekecektir. Gündelik hayat koşturmacasında tekdüzelik sayesinde varoluşsal çelişki ve acılardan kaçabilecektir. Fakat bunu çok fazla istese de başaramaz. Sartre'in da kaygı, bireyin kendi varoluşu ile yüz yüze gelmesi ve varoluşunu fark etmesi üzerine ortaya çıkar. Kendisi için varlık, kendinde varlığı bilinç üzerinden kendi güdümü altına alamayacağını fark eder. Bu sayede kendi acizliğinin de farkına varır, Kendinde varlığın karşısında korunmasız olduğunu anlar ve Kaygı duygusunu mutlak bir saçmalık olarak yaşar. Üzerine titrenen hayatın aslında koca

bir hiç ve anlamsızlık üzerine kurulu olduğunu anlar. Aslında mutlak bir hiç şeklinde hiçbir şekilde varolmayabilirdi. Yaşadığı koşullarda insan olduğu gibi vardı ve anlamsız bir yaşamın içinde kıvranıp durmakta idi. Sartre bu saçma durumu anlatırken rastlantı kavramını dile getirir. İnsan bu dur. Ve olduğu şeydir ve bu rastlantının içerisinde yaşamını olduğu gibi sürdürmektedir.

“Her şey hasbî’dir, şu park, kent ve ben kendim. insan bunu fark etmeye görsün, midesini bulandırır, her şey başlar dalgalanmaya, tıpkı geçen akşam “Demiryolcular Köşesi’ndeki gibi: Bulantı budur işte. Fakat ne zavallı yalan bu: Hak hiç kimsede yok; hepsi de başka insanlar gibi hasbî’dir, kendilerini fazla hissetmeyi beceremezler Ve kendi benliklerinde, gizlice fazladır, yani şekilsiz ve belirsiz, sıkıcı.... (..).Ne denli sürdü bu büyüleniş? Kestane ağacının kökü idim ben. Daha doğrusu, baştan aşağı onun varoluşunun bilinci idim. Ondan henüz ayrı -bunun bilinci vardı bende çünkü-fakat yine de onunla haşır neşir, ondan başka şey değil” (Sartre, 1983:149).

Roquentin’in bu ifadesi, insanın hem bedensel hem de zihinsel olarak; total bir şekilde saçmalıklardan pay aldığı kanıtlanmaktadır. Sartre içinde insan, Kant’da olduğu gibi dünyasını kurar. Yalnız bu etkinlik, Kant’da “epistemolojik” iken, Sartre’da fenomenolojik ve varoluşsal bir içerime sahiptir. Fakat her ikisi içinde dünya insanın kurmuş olduğu ve anlam verdiği bir dünyadır. Çünkü, dünyayı tasarlayan bizlerin “ben”leridir. Dünya “ben”in tasarımlama gücü aracılığı ile bizim için bir gerçeklik haline dönüşür. “ İşte bu nedenle,...(..) Sartre, “varlık”ı iki yönlü tanımlamaktadır. Bu iki yön, bu iki tip varlık, aynı varlığın bir ve tek “benlik” olarak ifadesidir” (Yenişehirlioğlu, 1992 :43); yani, insan biyolojik diyesi maddesel yanı ile Kendinde varlık iken, bilinci ile Kendi için varlıktır. Dolayısıyla buna paralel olarak “saçma” yalnızca dünyanın kendisinde değildir. Varoluşunu hayata geçirme gayesinde olan özgür birey, varlık sahasının total olarak bu tüm absürd’lüğüne karşı direnmesine ve anlam oluşturma çabasına rağmen bunu beceremez. Çünkü, Her iki varlık alanını kendisinde taşıyan insanın kendisi de saçmadan pay almaktadır.

Kendisi için varlık, kendinde varlığın tüm donuk ve aldırılmaz yapısı karşısında sürekli belli şeyler geliştirir. Şöyle ki kendisi için varlık, kendinde varlık olmaya çabalar. Ancak böyle olursa bu anlamsızlıktan kurtulacağını düşünür. Kendinde ve kendisi için varlık. Bu düşüncenin ya da isteğin kavramsal hali Sartre için Tanrı fikridir. Sartre için Felsefe ve dinler tarihine bakıldığında tüm sebeplerin bağlandığı temel sebep olarak karşımıza çıkan Tanrı düşüncesi çelişkili bir düşüncedir. Fakat Tanrı düşüncesi de Sartre için bireyin bulantıdan kurtulmasına yetmeyecektir. Birey içine düştüğü bulantıyı kendi yazgısı olarak yaşamının sonuna kadar yaşayacaktır. Bulantı eserinin kahramanı varlığın saçmalığını anladığında şaşkınlık, üzüntü ve iğrenme duygusunu yaşayacaktır. Bu duyguları deneyimlemesinin sebebi hiçliğin farkına varmasıdır. Hiçlik, kendisi için varlığın, kendinde varlık içerisinde varlığa taşıdığı bir gerçektir.

Roguentin, sahil kenarında iken, eline aldığı çakıl taşının yapışkanlığı karşısında aniden inanılmaz bir bulantı yaşar. Elinde tuttuğu taş hareketsiz, donuk ve anlamsızdır. Sanki kendinde varlığın kendisini hissetmiştir. Sartre bunu şöyle ifade eder: “Cumartesi günü çocuklar kaydırmaca oynuyorlardı; onlar gibi ben de denize bir çakıl taşı fırlatmak istedim. Tam o sırada durakladım, taşı elimden bıraktım ve oradan ayrıldı. Gördüğüm bir şey vardı, beni tiksindirmişti. Ama o sırada denize mi yoksa çakıl taşına mı baktığımı bilemiyorum. Çakıl taşı yassıydı, bir yüzü baştanbaşa kuru, öteki yüzü ıslak ve çamurluydu. Elimi kirletmemek için parmaklarımın ucuyla kenarlarından tutuyordum.” (Sartre, 1983:17). Romanın başkahramanı Roguentin eline aldığı taşı hisseder. Sonra bunun cıvık cıvık yapışkan bir varlık olarak deneyimler. Sartre için yapışkan önemli bir fenomendir. Bu yapışkanlığın bir arka planı vardır. Nesnelerin arka planında şeylerin yapışkanlığı vardır. Ve bu kendisini bilincin koyu bir hal alması olarak ifade eder.

Modch, Kendisi için varlığın bu durumunu anlatırken iğrençliğin kendisini bilince hissettirmesin kendinde varlığın kendisini dayatması şeklinde olduğunu ifade eder. Kendinde varlık karşısında, kendisi için varlık sürekli olarak bu tehdidi hisseder. Kendisi içinin dışındaki tüm evren ve verili nesnelere onun için bu konumdadır. Birey dünyaya gelirken kendisine sorulmamış ve herhangi bir irade sergilememiştir. Ona rağmen her şey meydana gelmektedir. Doğmuştur, yaşıyor ve ölecektir. Acıkmadan yemek yemek gibi sürekli bir hareket ve devinim vardır. Bu süreç bireyde tikslenme duygusuna sebep olur. Roguentin bulantı duygusunu, gerçeği ansızın kavrayarak, tecrübe eder. Murdch bu kavrayışı şöyle anlatır: “Geçmiş diye bir şey yoktur aslında. İzler ve dış görünüşler vardır yalnız. Bunların arkasında başka bir şey aramaya kalkışmak boştur. Var olan biricik şeyin şimdi olduğunu anlar. Şimdinin taşıyıcısı olan ben, var olup giden ben, belli belirsiz bölük pörçük düşüncelerin ve yapışkan duyuların uzayıp giden maddesidir” (1981: 16).

Sartre kişinin kendi bedeninden ve varlığından tiksinti duyduğunu ifade eder. Birey kendi sesinden, bedeninden, fiziksel yapısından tiksinti duyar. Sartre verdiği yapıtlarda mecazi anlamlar ile bunu ifadelendirir. İnsanın doğal yapısının bizatihi kendisi de Sartre’ın edebi kişilikleri için bir tikslenme sebebidir. Sartre, “Varlık ve Hiçlik” de bulantı için şunları söyler:

“Benim tadım olan ve ondan kurtulmak için gösterdiğim çabalarda bile bana eşlik eden yavan ve mesafesiz bir kendi içinim tarafından bu sürekli kavranışı, bir başka yerde bulantı adıyla betimlemiş olduğumuz şeydir. Gizli ve üstesinden gelinmez bir bulantı bedenimi durmadan bilincime gösterir: Ondan kurtulmak için bazen hoşluğu ya da fizik acıyı bile arayabiliriz. Ama acı ya da hoşluk bilinç tarafından var edildikleri andan itibaren bilincin olgusallığını ve olumsuzluğunu göstermeye koyulurlar ve kendilerini bulantı fonu üzerinde açığa çıkarırlar. Bu bulantı terimini, fizyolojik öğürmelerimizden devşirilmiş bir eğretileme gibi anlamak zorunda olmamız bir yana,

tersine bizi kusmaya götüren bütün somut ve ampirik bulantılar (kokmuş et, taze kan, dışkılar vb. karşısındaki bulantılar) onun temeli üzerinden ortaya çıkarlar” (Sartre, 2009:442).

Sartre için bulantı geçici bir duygu yada hastalık değildir. O, özsel anlamda kişinin özünü oluşturan temel duygudur. Kişi bu duygudan kaçamaz. Kendi özünü oluşturan bu duyguyla yaşamak zorundadır. Hayatın anlamsızlığı ve saçmalığı düşüncesi ile birlikte bulantı duygusu kişinin kaçamadığı bir gerçekliğe dönüşmüştür. Her tarafından onu kıskaç altına almıştır. Sartre düşünce dünyasında varlığın kendisine şüpheyle yaklaşıp sorgulayan birey bulantı duygusu ile karşılaşır. Sartre Bulantı adlı eserinde bunu şöyle ifadelendirir: “Bulantı biraz yakamı bıraktı. Ama geri döneceğini biliyorum; benim normal halim o. Ne var ki bugün vücudum onu kaldıramayacak kadar bitkin. Hastalar da kimi zaman acılarını duymayacak kadar bitkin düşerler. Canım sıkılıyor, başka bir şey değil. Ara sıra öyle şiddetle esniyorum ki, gözlerimden yaş geliyor. Derin, kopkoyu bir kaygı, sıkıntı bu; varoluşun ta Kendisi; benim yapıldığım hamur” (Sartre, 1983:31).

Sartre'in düşünce dünyasında varlığın kendisine şüphe ile yaklaşıp sorgulayan birey bulantı duygusuyla karşılaşır. Roguentin, bu onulmaz sıkıntıyı şöyle anlatır: “Karşımdaki heykel anlamsız, tatsız bir şeydi artık. Sıkıntından boğulacak gibi olduğumu duyuyordum. Niçin Hindi Çini’de bulunduğumu anlayamıyordum. Bu ülkede ne işim vardı? Bu adamlarla niçin konuşuyordum? Niçin böyle gülünç bir şekilde giyinmişim? Tutkum ölmüştü artık. Yıllarca onunla dolup sürüklenmişim, ama şimdi içim bomboştu. Bu yetmiyormuş gibi tatsız tuzsuz, koskoca bir düşünce de kayıtsızca durmuştu karşımda. Ne olduğunu pek bilmiyordum bunun, ama içimi öyle daraltıyordu ki bakamıyordum.” (Sartre, 1983:21).

Bulantı, varoluş felsefesinde bireyin hayatın anlamsızlığı karşısında duyduğu; tiksinti, şaşkınlık ve nefret hissinin toplamıdır. İnsan istemeden fırlatıldığı dünya karşısında kendine ait olamayan bir hayatı istemeden yaşamının verdiği bir anlamsızlık duygusunu deneyimler. Sonrasında hayatın aniden ve anlamsız bir şekilde sonu gelir. Varoluşun gerçekliği dışında gizil bir dünya gerçekliğine de inanmayan Sartre için anlamsız bir hayat yine saçma bir şekilde son bulur.

“Yaşanmayan zaman ”da Sartre romanın kahramanlarından biri olan Pierre’ye şunları söyler: “Pekâlâ!, dedi, gidiyorum öyleyse. Savaştan nefret ettiğim için değil, gitmeye kararlı olduğum için değil; yalnızca rastlantı öyle istediği için. Raslantı” (Sartre, 1994:279). İnsan yaratılmamıştır, varlığı zorunlu değildir. Ölümü de kendi istemi doğrultusunda ertelenebilir değildir. İşte ‘kendi için ’in, Kendinde varlığa hükmedememesi yani bir ‘Kendinde kendi için’ olamaması sonucu yaşadığı bu yoğun sıkıntı bulantının habercisidir.

Sartre göre insan bulantı duygusundan ancak özgürlüğünü eline alarak kurtulabilir. Burada ki özgürlük gerçek anlamda bir özgürlük anlayışıdır. Yani başıboş bir özgürlük anlayışı değildir.



Özgürlük bilinci, kendi sorumluluğunu duymayı gerektirir. Sorumluluk, verilen kararların sonuçlarını göze almayı ve onu sahiplenmeyi gerektirir. Sartre Bulantı romanındaki kahramanı hayatın anlamsızlığını ve saçmalığını çok derinden duyumsamasına rağmen buna karşı bir tavır geliştiremez. Diğer bir anlamda ne yapacağını bilemez. Arada yaşadığı tüm küçük mutluluklara rağmen varoluşun derin ızdırabından kurtulamaz. Roguentin, tüm yaşadıklarına rağmen mutlu olmak için beyhude çabalar sergilemekten de geri durmaz. Fakat her şeye rağmen mutlu olmayı beceremez. Bunun sonucunda müzikte çare arar. Müziğin notalarının tınısında mutluluk arayışlarını devam ettirir. Çünkü müziğin notalarında hep zorunluluk vardır ve bu zorunluluk kendisini hissettirir. Hayatın ve evrenin varoluşundaki anlamsızlık ve başıboşluk müzikte notalarda söz konusu değildir. “Bağlanma ve Çelişki” adlı eserinde Sartre’ın roman kahramanlarının yaşadığı acı dolu çelişkileri ve buldukları alternatifleri şöyle ifadelendirir: Önce sanata yönelir Sartre kahramanları, sonra müziğe ve müzik ile aşmaya çalışırlar yaşadıkları buhranı. Bu bazen bir zenci müziyenin gırtlığında, bazen ise bir melodinin ritminde kendini gösterir. Sartre’ın absürd kahramanı Roguentin kendi hayatını müzik ile anlamlandırmaya çalışırken Sartre, hayatı boyunca kendi varoluşunu yazma eylemi ile anlamlandırmıştır (Weneaux,1998:129).

### **2.1.2. Kaygı Kavramı Açısından Kendisi İçin Varlık’ın “Terk Edilmiş, Olumsal ve Yabancı” Bir Varlık Olarak Kavranışı**

Sartre, “Varlık ve Hiçlik”te Bakış kuramı altında irdelediği "Ben ve Başka Benler sorunsalı"nın türevi olarak karşımıza çıkan öznelar arası ilişki sorununa yönelik analizleri ile yabancılaşma ve öteki sorunsalına ilişkin bize Ontoloji’den Etiğe doğru üzerinde yürüyebileceği bir yol ve çerçeve sunmaktadır. Bu yol varlıktan, insan varlığına, insan varlığından , insanlar arası ilişkiye ve insanın yarattığı değerlere doğru giden bir yoldur. Kabaca bireyin kendi emeğinden kopması ve uzaklaşması anlamına gelen yabancılaşma daha özgün bir anlamda kişinin özgürlük potansiyelinden uzaklaşması ve duygusal kopuş yaşamasını ifade eder. Kavramı felsefe tarihinde özgün anlamda kullanan ilk düşünür Hegel'den devralan Feuerbach için yabancılaşma din ile ilişkilidir. Ona göre birey din ile kurduğu ilişkide kendi olmaktan uzaklaştığı ölçüde aynı zamanda kendisine de yabancılaşmaktadır. Yine aynı dönemlerde Marks ise yabancılaşma kavramına farklı bir bakış açısı getirmiştir. Marks, yabancılaşmayı insanın kendi üretimine ve emeğine yabancılaşması şeklinde ele iktisadi ve ekonomik bir çerçevede açıklamıştır.

Sartre için yabancılaşma, Kendisi için varlığın kabaca özgürlükten uzaklaşması diyese özgürlük olanağının uzağına düşmesidir. Sartre'ın birinci dönemi ve ikinci dönemi arasında

özgürlük sorununa yaklaşımında farklılıklar olsa da onun kabaca yabancılaşma kuramının temelini felsefe yapma etkinliğinin birinci dönemine karşılık gelen fenomenolojik ontolojisinde, birbirine karşıt varlık tarzları olarak konumlandığı, bilinç ve madde karşıtlığı oluşturur. Sartre fenomenolojik ontolojisinde, maddeye karşılık gelen Kendinde varlık ve bilince karşılık gelen Kendisi için varlık ayrımında, özgürlüğü, Kendisi için varlığın özsel bir kipi olarak işaretlemektedir. Kendisi için varlık diyisi bilinç, maddenin olumsuzlanması olarak tüm özgür insan etkinliklerinin öznesi ve yaratıcısıdır.

Bu bağlamda özgürlüğü, Kendisi için varlığın, bireysel deneyimlerinde temellendiren Sartre'a göre, gerçek özgürlük sadece bireysel deneyimde ve özneler arası ilişkide açığa çıkabilir. Burada önemle altının çizilmesi gereken nokta, Sartre'da bireysel deneyim sürecinin, özsel anlamda, aynı zamanda bir nesneleşme süreci olduğudur. Eleştiri'de yabancılaşma, Sartre'ın söylediği gibi, kendisini biranda "kötü niyetli" madenin dünyasında bulan bilincin, ontolojik olarak, ekstatik, diyisi akıcı yapısında temellenen, özgürlük potansiyelini yitirmesidir (Sartre, 1972:279).

Sartre'a göre, bir tasarı varlığı olarak, Kendisi için varlık, kristalleşmiş özgürlüktür. Özgürlük, ona sonradan eklenen bir özellik değildir. Kendisini, dünyada "Kendisi için varlık" tarzında bulmasında temellenen ve ekstatik diyisi akıcı yapısal bütünlüğünü oluşturan, ontolojik bir belirlenimdir. Sartre, ekstatik kavramını, Heidegger'den almış ve bu kavram yerine "akıcılık" kavramını kullanmıştır. Varlık ve Hiçlik'te Kendisi için varlığın, temel varlık belirlenimlerini "belirlenmemişlik", "eksiklik" ve "akıcılık" olmak üzere, üç temel özellik altında toplayan Sartre'a göre, bu üç özellik arasında, merkezde olanı, akıcılık diyisi ekstatik varoluştur. Sartre için de, her türlü bilinç, ekstatik olarak kendisini açan varoluşu -insanın, insan olmak bakımından özünü sürdürdüğü essentia'sını- şart koşar. Fakat bu öz, geleneksel felsefenin ele aldığı şekliyle, kendi kendisiyle özdeş ve belirlenmiş, bir öz değildir. Kendi kendisiyle özdeş olmayan, Sartre'ın terminolojisi ile kendisini "ne ise o olarak değil" de "ne değilse o olarak" açığa çıkaran, akıcı bir özdür.

Bu akıcılığı, "varoluş öz'den önce gelir" argümanı ile, Kendisi için varlığın tasarımsal diyisi "hiçleyen" varlığı ile eşitleyen, Sartre'a göre, "insan ne ise o olmayan ne değilse o olan bir varlıktır. Kendisi için varlık, kendi kendisiyle özdeş, Kendinde varlık'tan farklı olarak, belli bir anda olduğunun, ötesinde olmaya mahkum bir varlıktır. Kendisi için varlık, sadece olduğu değil, olabileceği olanaklar toplamı olarak, tasarımsal bir varlıktır ki, bu da, onun, özgürlüğünü oluşturmaktadır. Bu noktada Sartre, Heidegger gibi, Kendisi için varlığın, geleceğe yönelik devinimine karşılık gelen, ekstatik varoluşunu diyisi akıcılığını, onun, özgürlüğü ile eşitlemektedir.

Sartre, özgürlüğü, ontolojik olarak temellendirdikten sonra fenomenolojik bir temellendirmeye girişmektedir. Özgürlüğün, fenomenolojik temellendirmesinde Sartre, sırtını, varlık türleri arasında yapmış olduğu, ontolojik ayrıma ve temellendirmeye yaslayarak öznelerden oluşan deneyim alanında bireyler arası ilişkinin nasıl gerçekleştiğini sorun edinmektedir. Bu bağlamda, özgürlük sorunsalını ve bunun türevi olarak karşımıza çıkan yabancılaşma ve öteki kavramlarını bireyler arası ilişkiler perspektifinden analiz etmektedir.

Sartre'ın özneler arası kuramının özü, her bir bireyin diyesi Kendisi için varlığın, kendisini, kendisi olmayan, Kendinde varlığın dolayımı ile ilişkisinde var etmesidir. Hegel'de olduğu gibi Sartre için de, insani özdeşliğin olanağı kendisi olmayandır. Bilinç, kendisi olmayan ile dolayımın suretiyle, kendi kişisel özdeşliğinin farkına varmakta ve "ben benim" diyebilmektedir. Bu dolayımın ilk aşaması, Kendinde varlığa karşılık gelen maddesel dünya iken, ikinci aşaması, ötekine karşılık gelen, diğer Kendisi için varlıklardır. Sartre'da yabancılaşma sorunu, Kendisi için varlığın, kendisini, kendisi olmayan ile dolayımın diyesi hiçleyerek kurarken, içine düştüğü nesneleşme sorunudur. "...Ötekiler cehennemdir ifadesinden genellikle insanlar, benim bundan, bizim ötekilerle ilişkimizin daima bozuk ve çarpık olduğunu anladığımı düşündüler, ama ben bundan farklı bir şey anlıyorum: Eğer bizim ötekilerle ilişkimiz çarpıtılır ve bozulursa, o zaman ötekiler cehennem olmak zorundalar " (Sartre, 1976:99).

Şöyle ki; Sartre'da öteki diyesi başkası bilincin güvencesi olarak bilince içkindir. Bu nedenle bilincin oluşumundaki zorunluluktur. Çünkü Sartre için de dünya özneler arası bir dünyadır ve bu dünyada öteki, bir akıl yürütmenin sonucu değil deneyim sürecinin parçasıdır. Dolayısıyla Kendisi için varlık, kendi varlığında, özsel anlamda başka bir bilince bağlıdır. Çünkü kişisel özdeşliğinin diyesi ben benim demesinin olanağı başka bir Kendisi için varlıktır. Bununla birlikte Sartre'da başka bir ben, benim kendi kişisel özdeşliğimi kurmamın zorunlu koşulu olsa da, varlığımın tehdit oluşturması açısından negatif bir içerime sahiptir. Çünkü "ben" başka bir ben'in bakışı aracılığıyla nesneleştirilirim. "Sartre'da karşıt bakışlar arasındaki mücadelenin amacı egemenlik kazanmaya yönelik olsa da karşıt taraflardan sadece birisi bakan statüsündedir. Bu durumda diğeri bakılan olmakla yetinmek zorundadır. Bakan ve bakılan arasındaki ayırmda bakan ötekidir. Ötekini yaratan deneyim ise bakılıyor olmanın bilincidir. Bu nedenle başkasının bendeki algısı nesnedir" (Aşkın, 2009:201).

Sartre'da yabancılaşma diyesi nesneleşme sorunsalında bakış merkezi bir role sahiptir. Sartre'ın kuramının özü özneler arası ilişkide bakanın baktığı şeyi nesneleştirmesidir. Sartre'ın söylediği gibi başka bir ben bakışıyla benim hayatıma girer ve beni kendi tasarımlarına uydurarak özgür olma olanaklarımı sekteye uğratar. Özneler arası ilişkiyi taşıyan bakış tek yönlü olmadığından

her iki tarafta bakan diyisi ilişkinin öznesi olmak için çarpışır. Böylelikle Sartre'a göre, ben ve diğer ben'ler arasında süre giden ilişki uzlaşmaz bir çatışma olarak sürekli yinelenir. Bunun Sartre'cı anlamı Ben'in, diğer ben'ler ile uygun ve uzlaşıcı, ilişkiler kurma girişiminin, hep bir olumsuzlukla sonuçlanmaya mahkum kalacağıdır. Bu bağlamda Sartre'da öteki negatif bir içerime sahiptir. Çünkü ben diğer ben'in nesneleştirici bakışının tehdidi altındadır.

Sartre'ın nesneleşme diyisi yabancılaşma sorununu işlediği özneler arası ilişki sorunu aslında Hegel'in Tinin fenomenolojisi'nde analiz ettiği "Köle-Efendi Diyalektiği'nin varoluşçu yorumudur. Hegel içinde öznellik özneler arasındadır. "Öz bilinç bir başkası için kendinde ve kendi için olduğunda ve olması yoluyla kendinde ve kendi içindir; eş deyişle ancak tanınan bir şey olarak vardır" (Hegel, 1986: 124). Hegel içinde öz bilinç bir başka özbilinci "öteki" olarak kavraması aracılığı ile gerçeklik kazanmaktadır ve Sartre'ın Hegel'den alıp geliştirdiği paradoks özbilincin isteğinin nesnesi olarak algıladığı bir başka özbilincin dolayısıyla kendisinin farkına varabilmesine karşılık, ötekileştirdiği karşıt özbilinci alt etmeye çalışmasıdır. Çelişki, bir yandan özbilincin dünyadaki varlığını nesneleştirebilmek için kendi varlığını kendisine yansıtacak ötekine ihtiyaç duyması, diğer taraftan ise ötekinin bağımsızlığına son vermeye çalışmasıdır (Aşkın,2009:200).

Heidegger ise toplumsal yaşamda kendi varoluşuna yabancılaşmış bireyi anlatmak için das Mann adını verdiği "onlar" kavramını kullanır. Heidegger'ci yabancılaşma kuramı, Onlar alanının var olma tarzları ile dünyada Dasein varlık tarzında bulunan insanın varoluş tarzları arasındaki farklılığa dayanır. Onlar alanı insanın ekstatik varlık yapısının üstünün örtüldüğü varoluş alanıdır. Gündelik yaşama karşılık gelen bu alanda insan kendi varoluşuyla kendini ilişkilendirebilme yeteneğini kaybederek mekanikleşir ve otantik kendini anlama kapasitesini yitirerek onlara dönüşür. Onlar alanında insan, kendi varoluşsal imkanlarının üstünü ortalama ve teskin edici kamusal alana ait düşüncelerle örterek kendine yabancılaşır. Heidegger'e göre insanın Onlar Alanı içerisinde kaybolması kendisinde teskin edici bir evde olması duygusu sağlamaktadır. Bu noktada Heidegger'in Onlar alanına ilişkin eleştirileri modern toplumun kitle toplumu eleştirisi olarak da okunabilir. Onlar alanında insan kendisine yabancılaşarak kişiliğini ve özgürlüğünü yitirmekte ve kitle toplumuna dönüşmektedir. Sartre içinde Öteki, kişiyi kendi bakış açısına uydurarak kalabalığın içinde sıradanlaştırır. Bu durum, kişinin kendisinden uzaklaşarak yığının içine düşmesini ve hiç benimsemediği değerlerle onlar gibi yaşamaya başlamasını anlatır. Oysa Gavin'e göre "Bilinç kendini o anki dünyada yaratıcı ve özgür bir şekilde ifade edecekse, başkalarının somut etkinlikleriyle zorlanmamalı; öteki de kendini o anki dünyada pratik olarak ifade etmekte özgür olmalıdır"(2009:75).

Sartre'a göre değerleri mutlaklaştıran ve insani tasarının dışına öteleyen kişi, "ciddi adam ruhu" (L'ésprit de sérieux) taşır. Oysa Sartre, özgürlüğü açığa çıkararak her türlü eylem tarzını ve bu bağlamda varoluğu açığa çıkararak değerleri benimser. Tüm değerler insan yaratısı olduğundan değerin varlık tarzı insan için olmasıdır. Bununla birlikte Sartre, her bir bireye değerleri kendisine mal etme diyesi içselleştirme ödevi yükler. Bu noktada Sartre, kendisi için varlığın "kendini aldatma" (mauvaisefoi) adını verdiği özelliğine değinir. Bilincin kendisini hem bir aşkınlık hem de bir olgusal olarak ortaya çıkarması anlamına Kendini aldatma, gerçeği, insanın kendisinden gizlemesi anlamına gelir. Kendini aldatmanın yalandan farkı doğrudan bilinç tarafından seçilen bir olgu olmasıdır. Yalan ile olan ayrımında kendini aldatma aynı şeyin, hem tanındığı hem gizlendiği, hem kabul edildiği hem reddedildiği ve ya hem bilindiği hem de üzerinin örtüldüğü anlamda paradoksal bir içerime sahiptir. Sartre, söz konusu paradoksun Freud'un bilinçaltı kuramını oluşturan ego ve idializmi bile çözülemeyeceğini söylemektedir. çünkü kendini aldatma'nın gizlenmesi, aynı şeyin hem bilindiği hem üzerinin örtüldüğü, hem tanındığı hem gizlendiği, hem kabul edildiği hem reddedildiği psikik bir organizmanın birliğini gerektirir ki Freud'un bilinçaltı kavramı bunu açıklayabilme yetisinden uzaktır.

Sartre kendini aldatma kavramını açıklayabilmek Kötü niyet kavramını yardıma çağırır. Kötü niyet, Heidegger'de otantik olmayan varoluğu tarzını nitelerek için kullandığı inotantik (unegentlichkeit) kavramına karşılık gelmektedir. Kötü niyet kişinin toplumsal ön kabullere kendisini bağlayıp bunlara yüksek bir değer atfemesi ve yaşamını bu değerler üzerinde kurarken özgürlüğünden vazgeçmesidir. Kötü niyet aracılığıyla insan, dünyadaki olumsal diyesi aşkınsal varlığıyla dünyadaki olgusalığı arasındaki gerilimi aşmaya çalışır. "Aşkınlık [transzendenz] ve olgusal durum [faktizitat]... Aşkınlık, insanın olanaklar tasarlama, seçme ve onları gerçekleştirme yeteneğidir... Buna karşı olgusal, belirlenmiş, saptanmiş-olma, gerçekleştirilmiş-olma özelliği gösterir"(Biemel, 1984:54). Sartre için Kötü niyet bu nedenle kişinin insan olma sorumluluğundan vazgeçmesidir. Kişinin her hangi bir düşünceye, inanca, sisteme ve ya kavrama bağlanarak, bu bağlanmasını meşrulaştırmak için kendisine yalan söylemesidir. Sartre, Kendini aldatma gibi Kötü niyetin de yalan söylemeye benzediğini fakat yalan ile aynı olmadığını belirtir. Kötü niyet ile yalan arasındaki ayrım, Kötü niyetli kişinin gerçeği kendisinden gizlemesi yalan söyleyen kişinin ise gerçeği başkalarından gizlemesidir. Yalanda aldatan ve aldanan ikililiği, Kötü niyet'de ise bir tek bilincin birliği söz konusudur. Yalan söyleyen kişi, gerçeği başkalarından gizler, oysa kötü niyetli kişi ise gerçeği kendisinden gizler. Öncekinde aldatan ve aldanan ikiliği, sonrakinde ise bir tek bilincin birliği yer alır (Sartre,2009:104).

Sartre'in iddiası Kendini aldatma ve Kötü niyetin Kendisi için varlığını özgürlüğünü engelleme anlamında merkeze bir role sahip olduğudur. Oysa Sartre'a göre özgürlük, insansal değerlere bağlanan eylemlerde açığa çıkmaktadır. İnsan ya olanı değiştirmek ya da istediği, tasarımı olduğu fakat henüz var olmayan bir gerçekliği değiştirmek amacıyla eylemde bulunur. Eylemin özü hiçleme'dir ve bu öz, insanın özgürlüğüdür. Dolayısıyla özgürlük, insanın öncelikle var olması, sonra da yapıp ettikleri ile olduğu insan olmasıdır. Bu bağlamda özgürlük insanın sürekli olarak kendisini meydana getirmesi ve oluşturması anlamında, insanın, belirli bir anda olduğunun ötesinde var olmasıdır. Bu nedenle Sartre için belirlenmiş bir insan doğasından söz etmek mümkün değildir. Sartre'a göre söz konusu belirlenmemişlik, Kendini aldatma veya Kötü niyete karşı hayır diyebilmenin olanağını içerir. Bu noktada Kendini aldatma diyesi Kötü niyet insanın iç daralması ya da kaygıdan kurtulabilmesi için bulunduğu sığınaklardır.

### **2.1.3. Kendisi İçin Varlık'ın Zamansal ve Sonlu Varlığının Kaygı Kavramı Açısından Kavranışı**

Sartre Varlık ve Hiçlik'te ölüm üzerine gerçekleştirdiği analizinde, ölümün insan yaşamının özgün bir kipi olduğuna yönelik Heidegger'ci argümana şiddet uygular. Özellikle Heidegger'in "ölüme doğru varlık" kavramını fenomenolojik ontolojisinde analiz eden Sartre, Kendisi için varlık'ın aşkınsallığının diyesi tasarımsal yapısının anlamının ölüm'de değil zamansallığında temellendiğini belirtir.

Heidegger "ölümü", fenomenolojik, egzistansiyel ve ontolojik açıdan irdelemiş ve Dasein'in ölmesinin ontolojik anlamının ne olduğunu sorgulamıştır. Heidegger'de ölüm, biyolojik hayatın sona ermesinden çok. "ölüm yönelimli "varlığın subjektif ölüm deneyimini içerir. Bu belirleme Heidegger'de ölüm fenomeninin, ancak varoluşsal ilgilerle açıklanabileceği anlamına gelir. Varoluşu daima bir sonraki ana yönelik olan Dasein, yapısal olarak tamamlanmamış bir varlıktır. "Yapısal tamamlanmamışlık", Dasein'in ölümlülüğüne ilişkindir. Heidegger' in ölüme ilişkin iddiası, otantik varoluşun ele geçirilmesi için Dasein'in henüz hayattayken kendi ölümünün diyesi ölmüş olmasının ontolojik anlamını kavraması gerekliliği üzerinedir. Bunun için Dasein'in kendi tümlüğünü kavraması gerekir. Çünkü ancak Ölüm deneyimi aracılığıyla Dasein, yapısal tamamlanmamışlığını "tümlüğe" çevirebilir.

Burada Heidegger'in tamamlanmamışlık ile kastettiği şey Dasein'in tasarımsal varlığıdır. Dasein'in oradaki diyesi dünyadaki varlığına karşılık gelen yapısal bütünlüğü hep henüz-gerçekleşmemiş-olan'a yöneliktir. "Dasein hep kendi varlığı uğruna var olmaktadır. (..) Dasein'da

noksan bir şeyler hep vardır. Onlar onun kendi varlık imkanı bakımından henüz gerçekleşmemiz olduğu şeylerdir. Buna göre Dasein'ın temel konstitüsyonunun (görev, fonksiyon) özünde daimi tamamlanmamışlık yatmaktadır. Ayrıca bütünsüzlük varlık imkanı bakımından bir noksanlığın söz konusu olması demektir" (Heidegger:2002:250).

Heidegger, bütünsüzlüğü tüm Dasein'ların bir arada olamamışlığı olarak değil, öncelikle Dasein'ın kendisinin sonluluğa erişene kadar hiçbir zaman tamamlanamayacağı bağlamında ele alır. Böylelikle Dasein kendi varlığı bakımından artık hiçbir şeyin noksan olmadığı bir varoluşa kavuştuğu anda artık dünyada var olmamakla eş hale gelmiş olur. Oysa Dasein bir varolan olarak var olduğu müddetçe kendi tamlığına asla erişmiş olmaz. Ancak Dasein'ın varoluşu sona erdiğinde o, bu sona erişe karşılık gelen tümlüğünü kavrayacak fakat hayatta olmayacağından dolayı da hiçbir zaman tümlüğe ulaşamayacaktır. Bu durumu "Hiç kimse kendi ölümünü deneyimleyemez" sözleriyle dile getiren Heidegger, ölüm fenomeniyle Dasein'ın ilk nesnel karşılaşmasının başkalarının ölümü aracılığıyla diyesi başka bir Dasein'ın kaybedilmesinin deneyimiyle gerçekleştiğini belirtir.

Heidegger'e göre bir başkasının ölümüyle edinilen deneyim, gerçek bir ölüm deneyimi değildir. Gerçek anlamda yok oluş her Dasein'ın kendisine has varoluşsal bir olanaktır. Bu nedenle başkalarının gözünden deneyimlenen bu yok oluş, Dasein için gerçek anlamda bir yok oluş değildir. Örneğin insanın hiç bir bağı olmadığı birinin ölümünde, ölüme ilişkin yaşanan deneyim, ölüm olgusunu hatırlatmaktan öteye gitmez. Yakın bağ kurduğu birinin ölümüne yüklenen anlamsa salt ölümü hatırlatmakla kalmaz. Dasein (ölen)kendi noksanlığını tamamlasa da ardında bıraktığı Dasein için aynı şey geçerli değildir. "Yakın Dönem Batı Felsefesinde Ölüm Fikri" adlı yapıtında J. Olenn Gray, Heidegger'in ölüme ilişkin düşüncelerine paralel argümanlar geliştirmiştir. "Bir varlık genişlemesi imkânı olarak ölümün bu şekilde farkında olmanın en başta gelen şartı onu her zaman ve daima, hep benim ölümüm olarak görmek ve bilmektir, nasıl ki hiçlik varlığa aitse o da bizatihi benim özümde ait bir şeydir. Ölümde hiç kimse benim yerimi alamayacağı gibi, bu anlamda ben de kimsenin yerine ölemem. Her zaman yalnız ölüyoruz ve Heidegger'e göre, herhangi bir kimse için ölümün bu anlamına ancak kendi ölümümün derin tefekkürüyle ulaşılabilir" (2012:19).

Heidegger'in de belirttiği gibi kimse başkasının ölümünü öleden uzaklaştıramaz. Şüphesiz, kimileri "başka biri için" ölüme gidebilir. Fakat bu her zaman için bazı belirli olaylarda kendini adamak demektir. Bu "bir şey için ölmek" başka birinin öleden ölümünü uzaklaştırdığını da göstermez. Ölmek her Dasein'ın kendisinin zamanı gelince kendi başına katlanması gereken bir şeydir (Heidegger, 2002:237). Çünkü ölüm, bütün Dasein'lara ait varlık-oluşsal bir olanak olarak, ölenin subjektif ölüm deneyimini içermektedir

Bu nedenle Heidegger'de ölüm, bir olay değil varoluşsal olarak anlaşılması gereken bir fenomendir. Heidegger'de varoluşsal bir varlık olarak dünyada Dasein varlık tarzında bulunan insan bir "olma" ve açığa çıkmadır. Buradaki "olma" bir bütün olarak gelecek ve geçmişi de kapsayacak şekilde kendisi olmasına; otantikliğine karşılık gelir. Her Dasein kendi otantikliği içinde kendisini zamansallaştırır. Bunun için Dasein'in "kendisi olma"sı anlamına gelen otantikliğinde zaman, her Dasein'in kendisi olma biçimidir. Bu noktada Heidegger için ölüm otantik bir açıklıktır. Çünkü Dasein varlığının bir bütün olarak anlamını ölüm'de bulmaktadır.

Öyle ki ölüm, Dasein'in en özsel olanağıdır. Heidegger, yaşamın anlam ve deviniminin, ölüme yönelik varlık oluşumuz ile anlam kazanacağını iddia etmektedir. Çünkü, Ölüm, her durumda tek tek Dasein'ların ben'ine ait olması açısından "henüz olmayan" fakat "bir gün gerçekleşecek olan" otantik bir olanağı içerir. Heidegger'e göre Dasein'in "ölüme doğru varlık" olması (Sein zum Tode) tam da bu noktada anlam kazanır. Ölüme doğru varlık olmak, Dasein'in zamanı, kendi özneliği içerisinde, ölüme göre kurması ve yaşamasıdır.

Bu noktada Heidegger ölüm olgusunun Dasein'in yaşamında oynadığı rol üzerine vurgu yaparak, Dasein'in ölmesinin ya da ölümlü bir varoluş olmasının ontolojik anlamı üzerinde durmuştur. Ölüm, Dasein'in kendi varoluşunu "bir tümlük" olarak kavrayabilmesinin olanağıdır. Fakat bu olanak, "olanaksızlığın olanağı" olarak kalmaya mecburdur. Çünkü ölüm Dasein'a geldiğinde Dasein dünyada değildir. Ayrıca bir çok Dasein kendi olanaklarının bir çoğunu gerçekleştirilmeden diyesi telos'una ulaşmadan öldüğünden ölüm Dasein'in tamamlanması anlamına da gelmez. Dasein var olduğu müddetçe onda hep bir şeyler noksanıdır. Onun söz konusu noksanlığına sona erişin kendisi de dahildir. Dünya içinde varolmanın sona erişi ise ölümdür. Heidegger'e göre Dasein'in varoluşuna ait olan bu sonluluk, onun çevresini daraltma, sınırlama ve çevreleme bağlamında olası bütünlüğünü hep tehdit ederek kendisini görünür kılmaktadır. Dolayısıyla sona eriş, başkasının gözünden sona eriştir. Her seferinde ölümün Dasein'in kendisinin başına geleceğinin hatırlanmasının biçimleri, Dasein'a kendi eksikliğini ve noksanlığını fark ettirecektir.

Bu noktada Heidegger'in "ölüm için varlık" argümanına katılmayan Levinas'a göre ölüm sorunsalı, ölüme ilişkin bilgimiz üzerinden gelişen ölüm deneyimine ilişkindir. Levinas, Heidegger gibi ölümü varlık-yokluk ikilemi üzerinden kurgulasa da ölümün deneyimlenebilecek bir yaşantı olmadığı konusunda Heidegger'den ayrılmakta ve özellikle bu noktada Heidegger'in Dasein'in varoluşsal geçiciliğinde duyumsadığı hiçlik deneyimini kaygı olarak nitelendirmesine itiraz etmektedir. Ona göre, Heidegger, Dasein'in bu endişeden kurtuluşunu "ölüm için varlık"



argümanı ile aşmak istemiş ve zamanı, 'varlığın ufku' olarak tanımlayarak bir tür mevcudiyet metafiziğine terk etmiştir (Levinas, 2014 32). Oysa Levinas için zaman, Varlık'ın kendini *açmasına* tanıklık eden bir ufuk değil, başkalığın, ölümün ve sonsuzun yeni anlamlarının keşfedildiği bir gizemdir. Heidegger ölümden yola çıkarak zamanı düşünmüştür. Heidegger'in kurmuş olduğu bu bağıntıyı tersine çeviren Levinas ise zamandan yola çıkarak ölümü düşünür. "Ölümün zaman perspektifi içerisinde böylece araştırılması bir "Sein zum Tode" (ölüm için varlık) felsefesi değildir. Burada söz konusu olan varlığın ufku olarak, zaman değildir. Demek ki Heidegger'in düşüncesinden ayrılıyoruz, ama bu ayrılmayı ona olan borcumuzu hatırlatarak yapıyoruz" (Levinas,2014:10).

Heidegger Ölümün nasıl bir "son" olduğunu da sorgulamıştır. Ölüm, başlangıçta uzak olup yaşlandıkça insanın yakınına gelen bir son değildir. Ölüm Dasein'ın yaşamının her anı üzerinde asılı durandır. Çünkü Dasein, içinde bulunduğu "her anın", "son an" olması içerisine fırlatılmıştır. Bu nedenle de "varlık-oluşsal" bir olanaktır. Varlık-oluşsal bir olanak olarak ölüm, varoluşumuzu kendimiz için bir ilgi alanı haline getirir. Her Dasein nasıl ki kendi ölümünü yalnızca kendisi deneyimleyip ölecekse yaşamını da sadece ve sadece kendisi yaşayacaktır.

Ayrıca ölüm, bir bütün olarak ele alındığında varoluşumuz için bir tehdittir. Ölüm, Dasein'ı değişmez ve geçici sınırlılığıyla karşı karşıya getirir. Bu nedenle Heidegger'e göre "Ölüm için varlık kaygıda temellenir" (Heidegger,2002:259). Dasein ölümlü olduğunu bildiği için özde bir kaygı varlığıdır. Ölümle yüzleşme korkusu, ölüm yönelimli Dasein'ın özde "kaygı" varlığı olduğu anlamına gelir ki; Heidegger, "Kaygı"yı, Dasein'ın temel bir duygu durumu olarak, varoluşun içinde bulunmaya katlanma olarak tanımlamıştır. Ölümün Dasein tarafından kendi varlığını tehdit eden bir faktör olarak algılanması, kendi varlığını ve varoluşunu önemsemesine neden olur. Böylelikle Dasein, sürdürmesi gereken yaşamın kendi yaşamı olduğunu anlar. Nitekim, "Otantik-ölüme-doğru-oluş" Dasein'ın kendi ölümlüğünün bilincinde olarak varoluşunu sürdürmesidir. Çünkü Ölüm, Dasein'ın her varoluşsal tercihinde en fazla sahip olduğu olanaktır.

Bu bağlamda Ölüm kavramı, aynı zamanda Heidegger'in Dasein'ın özsel olarak bir "kaygı" varlığı olduğuna yönelik argümanlarına açıklık getirir. Şöyle ki, Dasein, ölümlülük bilincinin derin anlamının yaratmış olduğu kaygıyla sarsılır. Kaygı, Dasein'ın "kendisi-olma" potansiyelini harekete geçirir ve Dasein, Heidegger'in "Onların Benliği" (Das Man) adını vermiş olduğu kaybolmuşluktan kendisini kurtarır. Ayrıca Heidegger, bu ana Dasein'ı otantik olmaya çağırın içsel bir çağrının eşlik ettiğini de belirtir. Kendisine bu içsel ses aracılığıyla çağrıda bulunan Dasein, fırlatılmış olduğu belirli bir zemin üzerinde kendi kişilik olanaklarıyla varoluşunu sürdürme sorumluluğunu üstlenir.

Heidegger'de olduğu gibi Sartre'a göre de Kendisi için varlığın tasarımsal varlık yapısının diyesi aşkınsallığının anlamı zamansallığıdır. Bununla birlikte Sartre, çağdaşı Levinas gibi Heidegger'in "ölüm için varlık" düşüncesine katılmamakta ve Heidegger ile olan ayrımında zamandan ölüme doğru bir yol çizmektedir. Bunun nedeni Heidegger'de olduğu gibi ölümlü yaşamı tümleyen ve anlamlandıran bir olgu olarak almamasında temellenmektedir.

Sartre' da zamansallık, Kendisi için varlık'ın, Kendinde varlığı hiçleme sürecinde deneyimlediği öznel durumdur (Sartre, 2003a: 20). Çünkü bir proje varlığı olan Kendisi İçin varlık, Kendinde varlık üzerinden kendisini, sürekli olarak geleceğe doğru fırlatır. Bu nedenle Kendisi için varlık, hep bir sonraki an'a odaklıdır. Bu durumu, Heidegger'den devraldığı ekstatik kavramı ile karşılayan Sartre, zamanı boyutsal olarak değil Kendisi için varlığın, zamanı zamanlandıran akıcılığı ile bağlantısında ele alır. Bu şu anlama gelir; Kendisi için varlık zamanın içinde veya dışında değildir. Bilakis, Kendisi için varlık, zaman olarak var olur. Sartre'ın sözleriyle "(..) Kendi-için, varlık, var olarak zamansallaşır" (Sartre, 2009:207).

Zamanın zamanlandırılmasına karşılık gelen bu zamansallaşmada geçmiş, şimdi ve gelecek, Kendisi için varlık'ın, içinde yer aldığı boyutları değil, onun, kendisini, ekstatik olarak açmasının ekstaslarını oluşturmaktadır. Bu durumu Sartre Kendisi için varlığın *diasporasallığı* adını vermektedir (Sartre,2009:208). Kendinde varlığın varlık boyutu yalnızca kendi kendisiyle özdeş olmakken, Kendisi İçin, varoluş olduğundan onun yapısı çok daha karmaşıktır. Bu sebeple diasporasaldır, Sartre, Kendisi için varlığın bu ekstatik akıcılığını "hep gelecekteki bir oyuk" olarak tanımlamaktadır (Sartre, 2009:197). Burada adı geçen "gelecekteki oyuk" Kendisi için varlığın, ekstatik diyesi geleceğe doğru bir açılış olmasıdır. Bu nedenle Sartre'da, zaman ekstaslarından, gelecek zaman, merkezi bir konuma sahiptir. Çünkü, Kendisi-için-varlık, özsel anlamda bir varoluş, hiçlikten bir kurtulma çabası bu bağlamda da geleceğe doğru ekstatik olarak olagelen bir proje diyesi tasarıdır. Kendisi için varlık geçmişte "ne ise o olarak vardır".

Geçmiş Biemel'in de söylediği gibi kendisini geleceğe doğru fırlatan diyesi tasarlayan, Kendisi için varlığın, kökensel zemini olarak vardır . Bu noktada geçmişin varlık tarzı Kendinde varlık gibi "kendinde" olmasıdır. (Biemel, 1984:145). Bu noktada Sartre'a göre geçmiş, salt bir varlık olumlaması olan tümel bir şimdiki zamana kıyasla geçmiş olamaz. "(...) geçmişim kökensel olarak bu şimdinin geçmişidir" (Sartre. 2009:176) . Şimdiki zaman ise kendisini "kaçma formu" altında şimdileştirmektedir. "Şimdiki zaman olarak, (geçmişte) ne ise o değildir ve (gelecekte) ne değilse odur" (Sartre, 2009:192). Bu nedenle şimdiki zaman Sartre'da, Kendi için varlığın, varlık-olmayan

ile arasındaki giderilemez boşluğa karşılık gelir. Geçmişin olmuş bitmişliği Kendisi için varlığın özgürlüğünü ortadan kaldırmamaktadır (Biemel, 1984:148).

Böylece Sartre'da geçmiş, Kendisi için varlık'ın, tüm anlam vermelerinin ve eylemlerinin zemini oluşturan olgusallığına, şimdi, Sartre'ın sözleriyle “varlık-olmayan oyuğa” diyesi geri göndermenin birliği içinde, ne değilse o olmaya ve ne değilse o olmamaya, gelecek zaman da, Kendisi İçin varlığın, hiçleyici yapısının “ne değilse o olmak” tarzını içeren hiçleyici yapısına karşılık gelmektedir. “Hiçlenişin ilk boyutu içinde kendinin önünde olmuş olan kendi-için, burada kendinin arkasındadır. Kendinin önünde ya da arkasındadır: asla kendi değildir. Bu da Geçmiş ve Gelecek iki ekstazın bizatihi anlamıdır” (Sartre, 2009:214).

Sartre'a göre Kendisi için varlık zamansal olarak var olmaktadır ve bu zamansallığı içerisinde ölüm önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Kendisi için varlığın zamansal ekstatik yapı bütünlüğü ölüm'de tamamlanmaktadır. Bu nedenle Sartre'da ölüm, Heidegger'de olduğu gibi varoluşumuza anlam veren bir olgu olmaktan çok Kendisi için varlığın zamansallığının diyesi yaşamının bir sınır noktasıdır. Bu sınır noktasında yani ölümden Kendisi için varlık dünyadaki tasarımsal varoluşunu diyesi zamansal olagelmesini kesintiye uğratmaktadır. Bu nedenle Sartre'a göre biz ölümü ne bekleriz, ne onu düşünürüz ne de kendimizi ona hazırlarız. Kendisi için varlığın geleceğinde ölüm, sürekli bir tehdit olarak var olur.

Gerçi Sartre'da Kendisi için varlık varoluşun saçmalığını ölüm olgusunun yaratmış olduğu iç daralmasında kavraya da ölümü tasarlamak geleceğe yönelik bir varlık olan Kendisi için varlığın, özgür olma tasarısını sekteye uğratır. Bu nedenle Sartre'a göre Kendisi için varlık ölüm karşısında pasiftir. Bu noktada Sartre, yaşamı ölüm adına kutsayan ve yaşamın anlam ve değerini ölümden bulan tüm felsefi temellendirmelerin karşısında bir tutum sergilemektedir. Sartre'a göre Kendisi için varlığın, bir şekilde bu dünyada var olması gibi bir gün bu dünyadan göçüp gitmesinin de anlamı yoktur. Doğum ve ölüm, her ikisi de saçma ve anlamsızdır. kendisiyle hiçliğin dünyaya geldiği varlık olan Kendisi için varlık, bir şekilde kendisini dünyada bulmuştur, kendi tasarımsal varlığının bir sonucu olan özgürlüğünün içine nedensizce bırakılmıştır. Bu nedenle Sartre'da en baştan saçma olan dünyadaki varoluşumuz ölüm ile daha da saçma hale gelmektedir. Bu noktada Sartre için doğmuş olmamız gibi ölecek olmamızın da anlamı yoktur.

Sartre'ın Sophokles'ten aktardığı gibi: "Ölüm yaşamı yazgıya dönüştürür", ölüm anı geldiğinde artık bütün zarlar atılmıştır, kişinin elinde oynanacak tek bir kart kalmamıştır. Ona göre, inançlı kişiyi yıkan durum budur. Ölüm kişiyi kendi kendine kavuşturur. İnsanın ne değilse o olan ne ise o olmayan varlık tarzı olarak kendi-için varlık başkasının yargıları savunmasızdır artık; ne

olduğu hakkında karar verilebilir. Pişmanlık halinde kendini gösteren olduğumuz şeyle aramızdaki bağları koparma girişimi de artık boş bir çabadır. Ölüm bu atılımı ve her şeyi dondurur (Sartre. 2013:181-182).

### **3.BÖLÜM: BEM VE BAŞKA BEN'LER SORUNSALI PERSPEKTİFİNDEN KAYGI KAVRAMININ ANALİZİ**

#### **3.1 Ben ve Başka Ben'ler Sorunsalı'nın Hegelci Versiyonu ; Köle-Efendi Diyalektiği**

Sartre, Varlık ve Hiçlik adlı kitabında Ben ve Başka Ben'ler arasındaki ilişkiyi "Bakış kuramı" adı altında işlemiştir. Sartre için Varoluş, ancak eylemde, kaygı olarak deneyimlenen sınır durumlarında açığa çıkmaktadır. İnsanı özsel anlamda kaygı duymaya götüren nedenler ise dünyanın kendisini olumsal olarak sunmasının yaratmış olduğu buluntı'ya eşlik eden saçma duygusu ile nesneleşme-özgürleşme kutupluluğu zemininde, özneler arası ilişkide, üstünlük kurma amaçlı girişilen karşıt bakışlar arasındaki çatışmada açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda kaygı sorunu açısından felsefe tarihine baktığımızda "Ben ve Başka Ben"ler arasındaki ilişkiyi ele alan özneler arası etkileşiminin, nasıl gerçekleştiği sorusu, Sartre'ın felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte sorunun işlenişi bakımından tarihsel öncelik Hegel'e aittir (Aşkın,2009:196).

Bilincin, felsefi bilince doğru deviniminin dizgesel bir açıklanışını sergileyen Fenomonoloji'de Hegel, bilincin, ontolojik yapısını üç ana evreye ayırır. Birinci evreye karşılık gelen Bilinç (Bewusstsein) evresi, Kendinde varlık olarak maddesel dünyanın eleştirel olmayan duyulur bilgisini içerir. Bilincin kendi olmayan üzerinden kendisine dönmesiyle ikinci evre olan özbilinç (Selbstbewusstsein) evresine geçilir. Diğer iki evrenin birleşmesinden oluşan üçüncü us (Vernunft) evresinde ise bilinç, evreni, kendisiyle birleşmiş olan sonsuz tinin nesnel anlatımı olarak görür. Bilinç birinci aşamada Kendinde varlığı diyeyi nesneyi, kendisine dışsal bir şey olarak bilirken özbilinç aşamasında, bir başka bilinç ile karşılaşması dolayısıyla, kişisel bir özdeşlik diyeyi ben olarak kendine döner. Us aşamasında ise bilinç, kendinde varlığı diyeyi doğayı kendi edimsel varoluşu içindeki tinsel yaşamın koşulu olarak görür (Copleston, 1996:26-31). Bu çalışmada açıklanacak olan, bilincin ikinci aşamasına karşılık gelen özbilinç evresindeki özbilinçler arasındaki etkileşim sorunudur. Hegel, Tin'in Fenomenolojisi'ndeki "Kendinin Bilincinin Özerkliği ve Bağımsızlığı; Kölelik ve Efendilik" adını taşıyan alt başlığında, daha sonra bu bölümün Sartre'ci versiyonu olan "Ben ve Başka Ben"ler sorunsalının zeminini oluşturan, özbilinçler arası ilişki sorununu irdelenmiştir.

Hegel için, maddesel dünya tarafından belirlenen bilinç, ussallığıyla, yani Tin'den pay aldığı yanıla ancak tarihi kavrayabilir. Bu nedenle Tin'in kendisini, kendi bilincine ulaşmak için dünya haline getirmesi süreci, özünde bilincin, kendisini özbilinç haline getirmesi sürecidir. Süreç tarihin kendisi olduğundan., tarih'de karşıt bilinçler diyisi ben'ler tarafından yapıldığından, tarihsel süreç, bilincin öteki bilinç dolayımıyla, özbilinç haline gelmesinin sürecidir . Böylece Hegel, bilincin ve bilinçler arası ilişkinin tarihsel süreç içerisinde araştırılmasını felsefe tarihine getirmiştir. "İnsan varlığı diyisi bilinç olgusal (fenomolojik) ve tarihsel diyisi özneler arası'dır" (Yenişehirlioğlu, 2000a:130).

Felsefe tarihi açısından bakıldığından özbilincin, Hegel tarafından ele alınıp incelenişi birtakım farklılıklar gösterir. Hegel'in özgünlüğü bu kavramı özbilinçler arası çatışmalı ilişkide temellendirmesidir. Hegel'e göre "insan özbilinçtir ve özbilinç ancak bir başka özbilinç için var olduğu ölçüde vardır" . Oysa Hegel'e kadarki "özbilinç olma" kavrayışları, Hegel'in kavrayışından farklılık gösterir. Örneğin Descartes özbilinç kavramını farklı bir anlamda tartışmıştır. Bu nedenle Sartre'da özbilinçler arası ilişki sorununun Hegelci dayanaklarını açıklamak için, modern bilinç felsefesinde merkezi bir role sahip olan Descartes'ın bilinç kuramına kısaca değinmek gerekir. Bu, Hegel'in özbilinçler ilişki sorununu işlediği Köle-Efendi diyalektiğinin özgün yanlarını ortaya koymak açısından gereklidir.

Hegel Tinin Fenomenoloji'sinde Descartes'ın "Ego Cogito" kavramına uyguladığı şiddet aracılığıyla genel bir özneler arasılık teorisi ortaya koyar. Bu noktada modernliğin sıfır noktası diyisi yeni hakikat anlayışı olarak nitelendirilen Descartes'ın "Ego Cogito"sunda dile gelen metafizik özü eleştirir. Nedir bu metafizik öz? diye sorduğumuzda Descartes'ın Felsefenin İlkeleri'ndeki düşüncelerinin yanına geliriz.

Bilindiği gibi felsefe tarihinde "düşünen ben"i felsefe yapma etkinliğine çıkış noktası olarak alan Descartes, bilinçten hareket eden modern rasyonalist felsefe sistemlerinin başlatıcısı olarak gösterilir. Descartes düşünmeden, bizde doğrudan doğruya kendiliğimizden görebileceğimiz biçimde olup biten tüm şeyleri anlar. Yalnızca anlamak, tasarlamak, istemek değil, duymak da düşünmekle aynı şeydir. "Felsefenin İlkeleri" adlı kitabının, "İnsan Bilgisinin İlkeleri" başlıklı birinci bölümünde Descartes, sorar: "Ama öyleyse ben neyim? düşünen bir nesne , Düşünen bir nesne nedir? Düşünen bir nesne: Kuşkulanan, anlayan kavrayan, onaylayan , yadsıyan, isteyen., istemeyen, tasarlayan ve duyan bir nesnedir" (Descartes, 1992:60). Düşünme "Ben"ın araçsız, doğrudan doğruya kavranan ve yaşanan kesin bilgisidir. Bu bilgiye bizi ulaştıracak olan ise methodik şüphedir. Descartes'ın terminolojiyle şüphe, apaçık (evident) aracıdır (orgonon). Descartes'ın Cogito kavramı "bilinç"i imler. Bilincimizi bilmemiz, bilincimizin en sağlam kaynak olduğu üzerine

bizde bir bilincin yani bir bilginin olmasıdır. Descartes, varlık ile ilgili bütün güvenilir bilgilerin kaynağını "cogito bilinci"nin kendi üzerine bükülmesinden türetmiş ve tüm varolan şeylerin onu gerektirmesi anlamında diyese hakikat adına evrenin merkezine yerleştirmiştir.

Şimdi özneler arasılık sorunsalında Hegel'in, Descartes'a yaklaşımı iki yönlüdür. Bu yaklaşım hem negatif hem de pozitif bir içerime sahiptir. Hegel'in Fenomenoloji'de söylediği gibi, Descartes, felsefe tarihinde yapılan uzun bir gemi yolculuğundan sonra, ulaşılan bir adadır hem de özneler arasılık sorununun üstünü örten özne metafiziğinin mimarıdır. Hegel'e göre Descartes'da dile gelen bu metafizik öz birinci olarak, Descartes'in ontolojik sorunu epistemolojik soruna indirgemesi diyese hakikat adına düşünen tözü, varlık, var olan ve hakikat ilişkisinde tek referans noktası olarak alması, ikincisi, daha dar ve özel anlamda, Yeniçağ ontolojisinin zeminini oluşturan ve Descartes tarafından, "düşünen töz, yer kaplamaz; maddesel töz'de düşünmez" şeklinde açıkladığı dualizmdir.

Bilindiği gibi Descartesçı dualizm, iç ve dış diyese ben ve dünya, akıl ve madde arasındaki ayrıma dayanır. Hegel'in perspektifinden buradaki sorun, benler diyese özbilinçler arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği sorusunda açığa çıkar ki, Descartes'ta bu sorunun yanıtı yoktur. Hegel'e göre, özneler arasılık sorunu açısından Descartes'daki problem, Onun, düşünen tözü hem doğuştan idelerle sınırlandırmış olması, hem de maddesel töze kapatarak açıklamasıdır. Nitekim Descartes'da düşünen töz ile maddesel töz arasındaki ayırım mutlaktır. Hegel'e göre, Descartes'da bir özneler arasılık sorunuyla karşılaşmamamızın nedeni de bu mutlak ayırımdır. Descartes'da bilimçi kişisel özdeşliğine yani iç deneyime dış deneyim olmadan ulaşmaktadır. Oysa Hegel'in argümanı orjinal ve özgündür. "Ne iç, ne de dış deneyim". Bilinç, kendi insansal özdeşliğinin farkına diğer bilinçler dolayısıyla ulaşır. Hegel'de özbilinci kuran deneyim bir başkasının kendi perspektifinden katıldığı ve yaşadığı deneyimdir. Ayrıca söz konusu deneyim dış deneyimi de gerektirdiğinden tarihsel ve toplumsal bir deneyimdir. Bu noktada Hegel'in öznelliğin kuruluşu sorunsalında Descartes'a yönelttiği eleştirileri üç madde altında toplamak olanaklıdır.

1. Descartes, iç ve dış deneyim arasında yapmış olduğu ayırım ile dış deneyimi, iç deneyimin öznel bir etkinliğinin ürünü haline getirmiştir. Oysa Hegel'de iç deneyim, dış deneyimi de gerektirir. Descartes ile ayırımında Hegel öznelliğin kuruluşunu ben ile değil; diğer ben ile başlatmaktadır.

2. Hegel'de özbilinci kuran deneyim, başka bir özbilincin kendi perspektifinden katıldığı bir deneyimdir. Descartes ile olan ayırımında Hegel, insanın ontolojik ve varoluşsal tutumlarının fenomenolojik bir betimlemesini yapmıştır.

3.Bu bağlamda Hegel için Descartesçı tarzda sorulan "ben neyim?" sorusunun cevabındaki giz, düşünen bir ben olmamızdan çok bir "istek beni" olmamızda temellenmektedir. Hegel'de insanı insan kılan antropolojik öge eylem diyesi olumsuzlama, dönüşüme uğratma ve mücadeledir.

Hegel, Descartes'ın öznellik kuramına yaptığı eleştirilerden sonra Tinin Fenomenolojisi'nde bir özneler arasılık teorisi geliştirmekte ve bu teorinin Efendi-Köle ilişkisine nasıl dönüştüğünü anlatır Hegel'de özneler arasılık sorununun bağlamı özbilinç olmakla birlikte çıkış noktası "istek"tir.

"Özbilinç genel olarak istektir" (Hegel, 1975:119). İstek, "bir varlığı, Ben olarak oluşturan, kuran ve onu "Ben" (...) demeye iterek Ben olarak açığa-vuran onun (bilinçli isteğidir)" (Kojeve, 2000:79). İnsan kendisinin bilincine, bir isteğe sahip olmasıyla ulaştığından Hegel'in öne çıkararak tutunduğu temel kavram bilinip tanınma isteğidir. "İstek, tanınmanın ontolojik ve epistemolojik taşıyıcısıdır. Tanınma eyleminin gerçekleşme aracı olarak istek, istenilen şeyin gerçekleşmesine yönelik girişilen eylemin gerçekleşme aracı olduğu kadar özbilincin yani insansal özdeşliğin: "Ben demenin" de olanağıdır" (Aşkın,2009:197). Hegel'e göre insansal istek, sadece biyolojik dürtülerin doyurulmasıyla yetinmez. İsteğin insansal olması için bir başkasının isteği ile dolayımlanması gerekir. Bu bağlamda Hegel'de özbilinçler arasındaki bağımlılığı yaratan da bu dolayımlandır diyese isteği istemektir. "Özbilinç doyuma salt başka bir özbilinçte ulaşır" (Hegel,1975:144). Böylece Hegel'e göre yaşamın içinde karşılaşan iki özbilinç, bilinip tanınmak için ölümüne mücadeleye girerler. Çünkü, özbilinci oluşturan istek bir başka özbilinç tarafından bilinip tanındığı ölçüde doyuma ulaşmakta ve insan olma statüsünü kazanmaktadır. Bumin'in de söylediği gibi " Hegel felsefesinde insan olmak, insan olduğunun bilincine sahip olmak, özbilinçli olmak demektir" (Bumin, 1987: 176). Böylece iki istek beni arasında tanınmak için girişilen mücadele de ölümü göze alıp sonuna kadar giden Efendi, ölümü göze alamayıp ger çekilen ise Köle olacaktır.

Bu diyalektikte özneler arasılık sorunsalı açısından Sartre'ı etkileyen iki nokta vardır. Bunların birincisi öykünün devamında, ölümden duyduğu korkuyla boyun eğen Köle'nin Efendiyi tanınmasının onu, Efendi'nin gözünde insandan aşağı bir şey diyese nesne durumuna indirgemesidir. Diğer taraftan bu tanınma ilişkisinde bağımsız bilinç Efendi gibi gözükse de Efendinin gerçekliğinin bakışından oluşturulduğudur. Burada Efendinin Paradoksu değer vermediği ve şeyleştirdiği Köle tarafından tanınmaktadır ki bu nedenle O, hiçbir zaman doyuma ulaşamayacaktır. İkinci nokta, Köle'nin, Efendi'nin bakışında dönüşmek istediği şeyi görmesidir. Ayrıca ilişkinin başlangıcında Efendi bağımsız gibi gözükse de bu bir yanılsamadır. Çünkü Köle karşısında dönüşmek istediği Efendi'yi görmektedir. Sonunda Köle, Efendi'den duyduğu ölüm korkusu altında doğanın doğrudan verdiği, malzemeyi dönüştürme ve biçimlendirme olanağına karşılık gelen

çalışması ile, kendi üretici emeğinin farkına varacak ve belli bir anda bu üretimini durdurarak farkındalığını nesnel özgürlüğüne dönüştürecektir “tarih çalışan Köle'nin tarihidir” (2000:99). Sonuçta sürecin başında bağımsız olan Efendi bağımlı, sürecin başında bağımlı olan Köle ise bağımsız hale gelecektir.

Özneler arasılık sorunsalının Sartre'cı versiyonu, "Ben ve Başka Ben'ler Sorunsalı" dır. Sartre, Efendi-Köle diyalektiğinin Varlık ve Hiçlik'teki izdüşümünü “Bakış kuramı” adı altında ele almış ve özbilinçler arasındaki çatışmayı “Ben ve Başka Benler” arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği sorusuna dönüştürmüştür.

### **3.2.Ben Ve Başka Ben'ler Sosunsalı: Bakış Kuramı**

Sartre içinde özgürlük Hegel'in Tin'in Fenomenolojisi'nde söylediği gibi özneler arası bir dünyayı şart koşar. Sartre'a göre insan kendi varlığının bilincinde olan kendisine "ben" diyebilen bir varlıktır diyese özbilinçtir. Ben bilinci insanı, diğer varlıklardan ayırmakla kalmaz aynı zamanda bireysel özdeşliği de kurarak, insana Sartre'ın terminolojisi ile özünü kazandırır. Bilinç varlığı diyese ben varlığı olarak insan, eyleyerek tasarımsal ekstatik yapı bütünlüğündeki özgürleşme olanağını dışsallaştırır. Böylece bilinç kendisi olmayanın diyese maddesel dünyanın ve diğer bilinçlerin farkına varır. Farkındalık, bilincin özdeşlik prensibine uygun olarak "ben benim" demesi diyese ben bilincine sahip olmasıdır. Dolayısıyla Sartre için, ben, özdeşlik ilkesine uygun olarak bilincin kendisinin farkında olma durumuyken, Başkası bizim bakışımızın kendisine yöneldiği ve görsel alanımıza giren "Başka bir Ben"dir.

Karşıt Ben'ler sorunsalının çıkış noktasını, her bir bilincin kendisini "Ben" fakat diğer bilinçleri ise "başka Ben" diyese "Sen" veya "Öteki" olarak görmesindeki paradoks oluşturur. Böylece Sartre'da Hegel'deki "Köle-Efendi" kavram çiftleri yerini "Ben" ve "Başka Ben" kavramlarına bırakır. Sartre'cı versiyonunda mücadelede, göz merkezi bir konum edinmekte ve bakışlar arasındaki tanınmaya yönelik egemenlik mücadelesi, bakışın öznesi konumunu elde etmek uğruna, girilen bir mücadeleye dönüşmektedir. “Eğer öteki temelde bana bakan biri ise, o zaman ötekinin bakışının anlamını açıklayabilmeliyiz”(Sartre, 2007:465). Sartre'da karşıt bakışlar arasındaki mücadelenin amacı egemenlik kazanmaya yönelik olsa da karşıt taraflardan sadece birisi bakan statüsündedir. Bu durumda diğeri bakılan olmakla yetinmek zorundadır. Bakan ve bakılan arasındaki ayırmda bakan ötekidir. Ötekini yaratan deneyim ise bakılıyor olmanın bilincidir. “Bu demek oluyor ki, başkasının bendeki algısı nesnedir” (2007:457). Ayrıca Sartre, Hegel'deki Efendi-Köle diyalektiğinin son aşamasında açığa çıkan, kölenin çalışması ile dışsallaşması olgusunu terk



ederek Hegel'deki tanınma için girişilen mücadeleye farklı bir yorum getirmiştir. Sartre'da Hegel'deki tanınma için girişilen güç mücadelesi yerini bakan olmak için girişilen mücadeleye bıraktığından, Sartre'cı hasımlar tanınmak için değil, "bakan" rolü için mücadele ederler (Lloyd;1996:123).

Bakış Kuramı'nın özü, Ben'in Bakışları ile bir başka Ben'i nesne haline getirmesi, dolayısıyla da onu özgürlüğünden ayırarak nesneleştirmesidir.Sartre'da Başkası olumsuz bir içerime sahiptir. Başkası, Kendisi için varlık'a karşılık gelen Ben'i Kendinde varlık haline indirgemek ister. Başkasının Bakışı ile "Ben" bir nesne konumuna indirgenir. Bakışın etkisiyle, " Başka Ben", "Ben'in dünyasına girerek onu dağıtır ve onu kendi tasarılarına uydurarak, Ben'in kendisine ilişkin tasarılarına bambaşka bir yön verir. Bakma işleminin sonucunda, "Ben" artık özgür bir özne değildir. Çünkü "Ben", kendisine bakan başka bir "Ben" tarafından kuşatılmış ve insansallığı dışlanarak nesneleştirilmiştir. Bu durum, Kendisi için varlık tarzından, Kendinde varlık tarzına bir düşüş diyese özgürlüğün yitirilişidir.

Sartre'a göre, "Ben" ve "Başkası" arasında "Bakış" aracılığıyla kurulan ilişki tek yönlü bir ilişkiyi değil; karşılıklı bakışlar ile ortaya çıkan bir ilişkiler ağını içerir. Sartre'ın Kuramının özünü de bu karşılıklı belirleme oluşturur. Yani ister "Ben" den başka bir "Ben"e ya da "Başka bir Ben"den "Ben"e olan bakışta, bakılan, bakanın esaretine girmiş olur. Dolayısıyla başkasının bakışı altında "ben" nesne olurum. "Ben"im bakışımın altında da bir başkası nesne olur. Bu nedenle Sartre'da "başka Ben" olumsuz bir içerime sahiptir. Başkasının bakışıyla nesneleşen "Ben" özgürlüğünü yitirirken, Başkası da "ben" tarafından nesne haline getirilerek özgürlüğü tehdit edilir. Sartre'ın buradaki iddiası, her bir Ben'in kendi özgürlüğünü olumlu hale getirebilmek için bakışıyla bir başka "Ben"i şeyleştirme diyese öteki haline getirmesidir. Sartre'ın "Bakış Kuramı"nda karşıt bakışlara sahip "Ben"ler arasında eşit tanınma hiç bir zaman gerçekleşmeyeceğinden ilişki sonu gelmez bir çatışkı olarak sürekli yenilenir. "Ben"in başkası ile uygun ilişkiler kurma girişimlerinin hepsi bu nedenle sonuçsuz kalmaya mahkumdur. Sartre, bu durumu "Cehennem başkalarıdır" sözleriyle dile getirmiştir. Sartre bu sözüyle iki bilincin ödün vermez bakışlar savaşı içine hapsediğini ve bir uzlaşma anına hiç bir zaman ulaşamayacağını belirtir. Çünkü, iki ben arasındaki karşılaşmada taraflardan biri zorunlu olarak nesneleşir diyese ilişki özne-nesne ilişkisine dönüştürülür. Bakma işleminin sonunda artık iki özne yoktur. Bu nedenle Sartre'a göre, öznelerarası ilişki bir sevgi-nefret, ve bir mazoşizm-sadizm ilişkisidir. Sevgi ve mazoşizm'de, sevilen kişi seven tarafından bir nesneye dönüştürülme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Mazoşist kişi kendisini bir başkası için isteyerek Kendinde varlık diyese nesne durumuna indirger. Nefret ve Sadizm'de ise Ben kendisinden çok

karşısındakini nesneleştirme yönünde hareket eder. Sadist bir başkasının bedenini bir araç konumuna indirgeyerek onu, nesneleştirir.

### 3.2.1.Öteki

Bakılıyor olmanın bilinci, Sartre'da ötekini yaratır. Öteki Sartre'ın da söylediği gibi ilkesel olarak "bana bakan" birisidir. Ötekinin bakışı Ben'in özgürlüğünü rededer ve onu, nesneleştirir. Bu durum Köle bilincinin Sartre'cı versiyonudur. Sonuçta Sartre için de Hegel'ci şu paradoks geçerlidir. "Öteki" Benin kendisini bilişi için gereklidir. Buna karşılık ötekinin Ben'in dünyasına girerek onu kendi tasarılarına uydurması, Ben'in kendisine ilişkin tasarımlarına zarar vermektedir. Bakma işleminin sonunda ben özgürlüğünü yitirmiş bir tür köleleştirilmiştir. Bu durumda Kölelik, Sartre'a göre, bilincin somut formundaki bir yaşamın sonucu değildir. Bilakis, başkasının nesneleştirici bakışının sonucudur. Sartre'da bakışın potansiyel tehdidinden kaçış yolu olmadığı için hepimiz bir şekilde başkasının bakışı altında köle diyeyi ötekiyizdir ('2007: 482).

Köle bilinci belirlenmişlik içinde kaybolup giderken Efendi bilinci belirlenmiş durumlara olan aşkınlığını korur. Bu noktada Sartre mutlak özgürlük motifini yardıma çağırır. Köle bilinç, özgürlükten nesnellığe bir düşüş içerse de Sartre çözüme şu şekilde ulaşır. Öteki yani bakılan ben bakanın bakışına her zaman direnç gösterme olanağına sahiptir. Çünkü Sartre'da Öteki, sadece bakışımın yöneldiği benim gördüğüm biri değil, aynı zamanda bakışını bana yönelten diyeyi beni gören biridir. Sartre'a göre Öteki için var olmayı ben seçmedim fakat ötekinin bakışında kendim olmayı seçerek, başkasının bakışında kendim olmayı deneyimlerim.

Sartre bu noktada Kendisi için varlığın diyeyi Ben'in aynı zamanda "Başkası için varlık" olduğunu söylemektedir. Başkası için var olmak, başkasında var olmaktır. Diyeyi Kendisi için varlığın, kendisi gibi somut bir varoluşa sahip olan, diğer bilinçli varlıkların perspektifinden kendini yargılaması, değerlendirmesi ve tanımlamasıdır. Sartre'da Kendisi için varlığın, karşısındaki Başkası diyeyi Öteki somut bir belirlenime sahiptir. Öteki, ontolojik olarak benim varlığımı bana yansıtan sadece varlığımın bir garantörü değil, aynı zamanda benim kişisel özelliklerimi, tutumlarımı ve düşüncelerimi bana yansıtan ve onları keşfetmeme olanak sağlayandır.

Bu nedenle Sartre'a göre kendi varlığımı ve kim olduğumu anlayabilmek için ötekine zorunlu olarak gereksinimim vardır. Öte yandan Sartre'a göre, ötekinin bakışı altında kendi dünyamın merkezinden dışarı doğru savrulmaktayım. Çünkü öteki aracılığıyla dünya, benim dünyam olma özelliğini yitirmektedir. Böylelikle ben, öteki aracılığıyla dünyamı oluşturan tasarımlarımın dağıldığını düşünürüm. Sartre bu durumu Varlık ve Hiçlik'te şu şekilde anlatmaktadır. "Parktayım. Çevremde, çimenler, banklar ağaçlar var. Bir adam bankların yanından

geçip gidiyor. "Bu adamı görüyorum. Bu nesnenin bir *insan* olduğunu iddia ettiğimde ne kastediyorum? Onu yalnızca bir kukla olarak düşünme durumundaysam zamansal-mekansal "şeyleri" gruplandırmak için, alışlageldiği üzere, kullandığım kategorileri ona da uygulamalıyım" yani onu da çevremdeki nesnelere arasındaki herhangi bir nesne gibi almalıyım. Nesnelere arasında saptadığım uzaklık (mesafe) ilişkilerine onu da dahil etmeliyim. Zira her şey mekandadır: her şey şu ana kadar benim için var olmaktadır. Başkası da *benim* için bir nesnedir. O da benim koyduğum uzaklıklara mesafelere tabi olmalıdır o halde o benden 20 adım ötede, ağaçların 10 metre sağında, bankların önünde diyebilme imkanına sahibim. Yani kendimi merkeze almak suretiyle, nesnelere için geliştirdiğim mevcut ilişkiler arasına başkasını da yerleştirebilirim. Ben merkezde olduğum için bana doğru geldiğini gördüğüm şu kadın, caddeyi geçen şu adam, pencerenin önünde sesini işittiğim şu dilenci, "bunların tümü benim için *nesnedir* Böylece Başkası'nın bana göre mevcudiyet tarzlarından en azından birinin "nesne"lik (nesne-oluş) olduğu doğrudur (Sartre, 2007:310-311).

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi, benim çevremdeki şeyler, artık öteki için var olmaktadır. Bu durumda benim sandığım dünya elimden alınmış, öteki'nin merkezde olduğu bir görünüme dönüşmüştür. Tam da bu noktada Sartre öteki ile ilişkinin bir dayanışma ilişkisi olmadığını söylemektedir. Öteki ile ilişki düşmancadır. Öteki ile kurulan ilişki, Kendinde varlıkla diyeyi nesne ile kurulan ilişkiden farksızdır. Çünkü, öteki, benim dünyama girerek benim sandığım şeyi elimden alandır. Sonuçta Sartre için Öteki ile kurulan ilişki ne kadar düşmanca olursa olsun Kendi görüntümü kendi üzerime fırlatıp atan diyeyi yansıtır.

Bu noktada Sartre, Kendisi için varlığın, öteki ile kurduğu zorunlu ilişkide utanç kavramına göndermede bulunmaktadır. Utanç, kabaca ötekinin yargılayıcı bakışının bizde yarattığı duygu durumudur. Utanç duygusu, ötekinin bizim ile ilgili olumlu veya olumsuz değerlendirmesi karşısında sergilenir. Utanç, öncelikle ötekinin beni kendi tasarımlarına uydurarak nesneleştirmesine ilişkindir. Bu bağlamda utanç, öteki'nin bu nesneleştirmede beni o andaki davranışlarım ya da geçmişte yaşadığımız olaylar aracılığıyla iyi, kötü, güzel gibi nitelilerle yargılamasına ve benim bu yargılara teslim olmama ilişkindir. Utanma duygusunu yaratan ötekinin değerlendirmelerini kendi değerlendirmelerimiz gibi kabul etmemizdir. "İnsan başkaları kendini zeki, kötü, kıskanç saymayınca gerçekten zeki,kötü, kıskanç olamıyor;ama sayınca da sahiden öyle oluyor.Yani kendisiyle ilgili bir gerçeğe varması için başkalarından geçmesi gerekiyor"(Sartre1994:85).

Başkasının bakışları altında nesne durumuna düşme tehlikesi kendisini utanç olarak ortaya çıkarır. Kişi yaşadığı nesneleşmeden dolayı kendisinden utanır. Sartre için birey utanma duygusunu deneyimler. Fakat bu durum bireyin bizatihi kendisinden utanması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir diğzerinin varlığı bu duygunun kökenidir. Kendisi için varlık başkasından dolayı kendi kendisinden utanır duruma düşmektedir. Başkasının varlığı karşısında bir utanma durumu söz konusudur. Yaşanılan utanma duygusu bizatihi, utanılacak bir durumda olmaktan ziyade nesne durumuna düşmüş olmaktan kaynaklanmaktadır. İçerisine düşülen durumun kendisi zaten kişiyi nesneleştirdiği için utanma gerçekleşmektedir.

### **3.2.2.Beden**

Kendisi için varlığın başkası ile olan bağlantısında beden, temel bir fenomen olarak ortaya çıkar. Bedenin üç ontolojik boyutu vardır. Birincisi yaşadığım beden, ikincisi başkası tarafından bilinen ve yararlanılan beden, üçüncüsü de başkası tarafından bilinen varlığına başvurmakla yaşadığım beden. Sartre insan bedenini hiçbir zaman bir organlar topluluğu olarak görmez. Onun için beden nesnel bir beden değildir. Nesnel bir beden, deney yapan fizikçi için vardır. Sartre bedeni dünya içinde insanın kendi olanaklarını ortaya çıkaran canlı bir fenomendir. İnsan bedeni pratik ilgiler içinde dünya ile kendine özgü bir bağlantı kurar. İnsan ise pratik bilgilerini araç gereçlerle gerçekleştirir. Sartre dünya düşüncesini Heidegger'den alıp geliştirmiştir.

Sartre dünyayı deneyle ilgili araçlar dünyası olarak tanımlar. Araçlar insana sunulmuştur. İnsanda sunulan bu araçlarla dünyasını değiştirir. İnsan, bedeninin kullandığı bu araçlarla dünyanın her yanında denemelerde bulunur. Bir bedene sahip olmak, bir dünyada denemeler yapmakla aynı anlamdadır. Sartre için insan bedeni başkası için bir araç bir nesne konumundadır. Başkasının etki alanı içine sokularak kişinin kendi dünyasının yok olup gitmesini isteyen bir başkasına doğru yöneltir. "İşte bu feda edilmiş, utangaçlık gibi duygularla açığa çıkartılır. Örneğin; yüz kızarması benim için değil ancak başkası için yaşadığım bedenim bilincini dile getirir. Yaşadığım bedende sıkılmıyorum ancak başkaları için yaşanan bir beden, sıkılma ve utanma duygusuna neden olabilir." (Karakaya,2004:129-130). Evrendeki tüm şeyler çevremi saran nesnelere. Bu nesnelere bedenim üzerinden algılamaktayım. Beden bilince araçsal konuma gelmektedir. Çünkü ben çevreyi beden üzerinde organize edip anlamlandırmaktadır. Bilinç kendi bedenine dair algıyı başka bedenler üzerinden kurgulayarak anlamlandırır. Beden üzerinde çevreyi algılayan göz aynı anda kendini göremez. Ama başka bir beden bakışı üzerinden kendini algılar. Burada öznenin nesne durumuna düşme tehlikesi olmak ile birlikte bu yaşanılması kaçınılmaz bir girift ilişki türüdür. Sartre için beden somut bir başvuru kaynağıdır. Dünyadaki şeyler bedene yönelirler ve onu açığa çıkartırlar. Alışkanlık olarak kullandığım tüm şeyler benim dünyamda örgütlenmiştir ve onlara yerlerini ve anlamlarını veren bedensel mevcudiyetimi işaret ederler. Benzer bir şekilde, büyük kamusal alanlar

ve hizmetlerde oralara yerlerini ve anlamlarını veren bedensel mevcudiyetimi işaret eder ve ihtiyaç duyar; dünya tanımlanmış kullanımlar için örgütlendirilmiş ve yapılandırılmıştır.

Nesneler hem şeyler hem de araçlardır; duylara ve kullanıma açıktır. Kullanışlı şeyler dünyasında, duylar ve eylem uygun bir şekilde ayırt edilemez. Bu nedenle gereklilik verili bir unsur olarak bedenle başlamamalı ve dünyada nasıl davranacağımızı ve onu nasıl tanıyacağımızı sormamalıdır; çünkü dünyayla ilişkili olarak 'kendisi için Varlık'ın ortaya çıkışıyla, bir kullanışlı - şeyler kompleksi olarak dünyanın kendi bize kendi bedenlerimizi gösterir. Kendi bedenimi ve duylarımı, başkalarının bedenleri ve duyları üzerinden yaptığım gözlemlerle ya da nesnel bilgim yoluyla cisimleştiririm - bunun ardından kendi bedenime ve duygularımın işleyişine yönelirim. Ne var ki, bu, sonsuzluğa bakarak kendime bakabilme gücümü gerektirir. Gerçek şudur ki, ben duygularımın ve bedenimden oluşurum ve onları kendim için bir nesne haline getiremem; çünkü bunu yapmaya yeltenerek onlarla özdeşleşirim: Bakmakta olan göz kendini göremez. "O halde başkası yalnızca bizim bakışımızın kendisine yöneldiği kişi değil, aynı zamanda ilke itibarıyla bana bakandır da. Başkası tarafından görülme, başkasını görmenin hakikatidir" (Sartre,1984:395).

Bedenim benim için araçtır ki, kendi bir araç olmaksızın araçlar kompleksine uyum sağlayabilir ve oradaki her şeye anlam ve düzen katabilir. Bedenim hem bir bakış açısı hem de bir başlangıç noktasıdır, çünkü diğer olasılıkları gerçekleştiren yeni bir düzene eylem yoluyla geçişimi düzenler ve sabitler. Aynı zamanda da, kendi 'zorluk kat sayısı' ile tasarılarımın önünde bir engel, bir direniştir. O, kavrayış dünyasının koşulu olarak, eylemin, yani seçimin koşuludur. Ancak bir bakış açısı olarak, Sartre'a göre, üzerinden başka bir bakışı elde edebileceğim bir bakış açısı değildir; tıpkı başka bir alet vasıtasıyla kullanabileceğim bir alet olmadığı gibi.

Bedenimin içinde yaşarım: Onu aşamayacağım ve tanıyamayacağım gibi, kullanmam da. Şimdiki deneyimde açık bir şekilde onun bilincinde değilimdir; anlamını kullanarak bir sembolün görülemeyişi gibi o da görülemez - örneğin, anlamını kavrayarak bir kelime ya da cümleyi görmeyişimiz gibi. Onun yan anlamlarının, kavrayamayacağım, gerçekten bağımlı olduğum bir şey gibi bilincine varırım.

Sartre için, bilinçli olmak, dünyanın arka planı olarak her zaman bir şeyin bilincinde olmak demektir ve bunu her zaman, görsel ya da başka bir biçimde, dünyanın duysal bilincine karşı bedensel bir bilinçtir. Kendisi için varlık tamamı ile beden ve bilinç olmalıdır. Bu sebeple bilinç " ...bir bedenle birleştirilmiş olamaz" (Sartre,2009:405). Bir şeyin basit bilinciyle, bilinç farklı şekillerle tüm dünyaya ve tüm bedenlerin farkındadır. Bu ıstıraplı, hoş ya da hissiz olabilir; kişinin bağımlı varoluşuna dair saf bir algılayış olabilir. İstirap verici olduğunda, onun bilincine varmamı

sağlayan şey, ondan uzak durma, kendimi onun ötesine taşıma çabamdır. Ama ıstırap verici olmadığına da, daha az nahış olmayabilir, çünkü bu durumda ıstırap verici bilinçten daha beter olan bulantıya yakalanabiliriz.

Kendisi için varlık yeryüzüne fırlatmıştır. Kendisi gibi diğer öznelere ile ilişki kurmak zorundadır. Çünkü kendi öz bilincini fark ettikten sonra, egonun bütünleşme sürecini diğer öznelere ile kuracağı ilişkiler üzerinden tamamlayacaktır. Kendisi için varlık, kendinde varlık sahasına ait nesnelere dünyası ile de araçsal bir ilişki kurar. Burada ki ilişki nesne bilinç arasında kurulan bağdan ortaya çıkan günlük bilgidir. Bilinç bu durumda bedenini kendisini de araç sallaştırır. Çevreyi tanıyıp anlamlandırırken aynı zamanda da kendisini gerçekleştirmeye uğraşır. Sartre için bilinç ile beden ilişkisinde beden temel referans kaynağıdır. Dış dünya beden üzerinden bilince açılır. Nesnelere zihnimdeki organizasyonunun da temel referansı bilinçtir. Tüm evren kendi kurgulanmasını bilince öncelikli olarak beden üzerinden tanıtır

Kısacası Sartre için; kendisi için varlıkların başvuru noktası bedendir. Beden dış dünyanın algılanmasını sağlayarak bilincin kendinden taşmasına sebep olur. Dünyadaki ortak alanın beden ile yönelen bilinç burada diğer bilinçler ile ilişki kurup sürdürmek zorundadır. Fakat karşılaştığımız diğer bedenler de bizim gibi sadece beden değildir. Karşılaştığımız şey zaman ve mekân kavramlarında bilinç sayesinde farklılaşır.

### **3.3. Kaygı Kavramı Perspektifinden Bakış Kuramının Varlık-Hiçlik Kutupluluğunda Analizi; “Cehennem Başkalarıdır”**

Jean Paul Sartre, onto-fenomenolojik varoluşsal bir deneme olarak nitelendirdiği “Varlık ve Hiçlik”de varlığın ontolojisinden, öteki’nin dolayısıyla kurulan “bireysel varlığa” doğru bir yol çizerken, “özgürlüğe mahkum ettiği” bu bireysel varlığın varoluşunu kendisine sorun edinir. Bir ihtimal ve olanaklar evreninde başıboş bir biçimde var olan insan, özü itibarıyla özgürlük içinde askıdadır. Özünü oluşturması için kendi varlığı ile kendisini ilişkilendirecek ve aynı zamanda özgürlüğünü açığa çıkaracak ekstatik akıcılığı aktüel hale geçirmelidir. Bu bağlamda özsüz bir varlık olarak var olmak, aslında Sartre’ın düşüncesinde ontolojik olarak var olmaktan öte, ontolojik varlığın oluşumu için gerekli olan, değer ifade eden ve aynı zamanda kendi değer alanını oluşturmak için gerekli olan bir ön kabuldür. Aksi takdirde özü olmayan bir “Varlık”ın ontolojik olarak “varlık” kabul edilmesi için bir gerekçe gösterebilmenin felsefi ve rasyonel olarak zorluğu ortadadır (Sartre,2009:38). Bu nedenle Sartre, bireyin özgürlüğünü, varlık ve hiçlik kutupluluğundan hareketle, geleceğe yönelik devinimine karşılık gelen ekstatik bütünlüğünde diyesi tasarımsal

varlığında temellendirmiştir. Bu temellendirme varlığın ontolojik çözümlenmesine ilişkin giriştiği analizden bağımsız değildir.

Bu bağlamda Sartre, varlığa ilişkin analizinde felsefe tarihine içkin iki temel sorunu problem edinir. Bu iki sorunsaldan ilki, "varlığın ne olduğu'dur? İkincisi ise karşıt varlık tarzlarına sahip olan Kendinde varlık ve Kendisi için varlık arasındaki ontolojik farktan kaynaklanan ilişki ve bu ilişkinin nasıl kurulacağı sorunudur. Tezin 1. bölümünün "Kendinde varlık ve Kendisi için varlık arasındaki ayrımlar" başlığını taşıyan alt bölümünde açıklandığı gibi, Sartre'ın Kendinde varlık ve Kendisi için varlık arasında yaptığı ayrım, bilinç ve maddenin farklı varlık tarzlarına sahip olmasında temellenir. Kendisi için varlık, diyesi "bilinç, kendi varlığı içinde varlığı sorun edinen bir varlıktır. Bunun anlamı bilincin varlığının tam uygunluk içinde kendi kendisiyle örtüşmemesidir. Sartre, bunu "kendindenin varlık yoğunluğu sonsuzdur" diyerek ifade eder " (Sartre, 2009;134). "Kendinde varlık doludur, doluluktur". Özdeşlik ilkesine uygun olarak Kendinde varlık mutlak bir yoğunlukta var olur" (Sartre,2009:134).

Sartre'ın varlık çözümlemesindeki vurgu, Kendi için varlığın, Kendinde varlık'tan ayrı olan "kendi kendisi ile özdeş olmayan" doğasına ilişkindir. Bu bağlamda Kendinde varlık olmak, kendi ile arasında hiçbir boşluğun olmaması anlamında tam ve bütün bir doluluk olarak, kendi kendisine özdeşliği gerektirir. Oysa, Sartre'ın sözleriyle Kendisi için varlık " (...) bir eksiliktir. Bu eksiklik, baştan aşağı olumluluk olan Kendindenin doğasına ait değildir. Ancak insan varlığının belirişi ile birlikte dünyada görünür" (2009:148). Eksikliğin dünyada ortaya çıkmasına vesile olan bilinç diyesi Kendisi için varlık, Sartre'a göre bir eksikliklerdir.

Bu noktada Kendisi için varlık, kendi dışında başka bir varlık tarzını olumsuzlayarak kendini temellendirir. Sartre için Kendisi için varlık bir bilinç varlığı olarak, doğası gereği eksik olarak var olur. Eksiklik, Kendisi için varlık'a sonradan eklenmiş bir şey değildir. Kendisi için varlık temel yapı bütünlüğü olarak bu eksikliğı aşmak için Kendinde varlığı kendi adına talep etmek zorundadır. Bu bağlamda Sartre, eksik olan bu Kendisi içinin "ben" olan, bir Kendi için varlık olduğunu belirtir (2009:160). Ben, diyesi Kendisi için varlık, kendi varlığının, bu mutlak özdeşsizliğı içinde ne değilse o'dur. Yani ek-statik ve durağan dışı bir varlık tarzına sahiptir. "Somut olarak her Kendi için kendi ile belli bir örtüşmenin eksikliğıdir" ( Sartre, 2009:164). Bu nedenle ek-statik bir yapıya sahip olan Kendisi için varlığın, varoluşsal amacı ontik ve ontolojik anlamda sahip olduğu bu boşluğu doluluğa çevirmektir.

Sartre'a göre "kendi dışında hiçbir şey ile ilişkisi olmama durumu" Kendinde varlık'ın var olmaklık tarzını biçimlendirmektedir. Kendinde varlık yetersiz, ilişiksiz, fazladan, mutlak bir saçmalaktır. Bu anlamsızlık ve nedensizlik evrende eskilerin dediğı gibi boşluğu korkunç bulan

Kendisi için varlık'da diyisi bilinçte bulantı duygusu uyandırmaktadır. İç daralması ve tiksinti duygusunun eşlik ettiği bulantı ise bilinci diyisi bireyi saçmanın deneyimine götürür .

Sartre'a göre, Kendinde varlık, özsel anlamda öz'dür. O, nedensiz ontik bir mevcudiyet olarak sadece vardır. Var olan fakat bir "varoluşa" sahip olmayan Kendinde varlık, kendi varlığı ile kendisini ilişkilendirmeden "ne ise o"dur. Çünkü Onda hiçliğin sızabileceği en ufak bir çatlak bile yoktur. Kendinde varlığın kaypak ve donuk karakteri de onun bu yapısında hiçbir çatlak olmamasında temellenmektedir. Oysa Kendinde varlık ile ayrımında Kendisi için varlık, özsel anlamda bir çatlak diyisi olumsuzlama ve Sartre'ın terminolojisi ile bir hiç varlığıdır. Onun kendisini temellendirmek için olumsuzlama diyisi hiçleme aracılığıyla kendisine geri dönmesi gerekir. O, bu çatlaktan bilinç olarak sızmış ve bu sıçrama onun, hiçleyici saf hareketini oluşturmuştur. Bu noktada Sartre, Heidegger'in Dasein'a ilgili olarak, "bu varlığın nasıl"ı (essentia) genelde söz edilebildiği kadarıyla onun varlığından (existentia)' dan kalkılarak düşünülmelidir derken mükemmel bir şekilde ifade ettiği şey" (2009:30) özünde bilincin bu hiçleyici saf hareketidir demektedir. Bununla birlikte bilinç ve hiçlik arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisinde bilinç hiçliği öncelemektedir. Çünkü, bilinç, kendisiyle vardır fakat kendisini hiçlikten devşirmez. Bu argüman ateist bir yönelime sahip olan Sartre için mümkün olan bir argüman değildir. Bilinçten önce varlık nedeni ne kendisi, ne de Tanrı olan Kendinde varlığın diyisi maddenin varlık doluluğu vardır. Oysa bilinç bir varlık eksikliğidir ve onun aşkınsallığı da tam da burada temellenmektedir. "Bilinç bir şeyin bilincidir. Bu demektir ki, aşkınlık bilincin kurucu yapısıdır, yani bilinç, kendisi olmayan bir varlık tarafından taşınmış olarak doğar" (Sartre,2009:38).

Sartre'ın ontolojik kanıt olarak nitelendirdiği bilincin bu yönelimsel yapısı, hiçliğin dünyaya insanın bilinciyle girdiği iddiasını temellendirmek ile kalmaz aynı zamanda bilincin özgürlüğüne diyisi geleceğe doğru fırlatılmış ek-statik olagelmesinin de zeminini oluşturur. Heidegger'de olduğu gibi Sartre içinde, geçmişin yükünü taşıyan insan eylemleri şimdi'de oluşur fakat geleceğe doğru yayılır. Bu olagelme insan varlığının ek-sistenz olma özelliğinde temellenir. En genel anlamda varoluş bir tasarı varlığı olarak insanın kendisini gelecekteki açma olanaklılığını imleyen "ekstatik" varlığına karşılık gelmektedir. Heidegger'in de belirtmiş olduğu gibi, ekstatik varoluş, her hangi bir şeyin "her ne ise o olarak" açığa çıkan varlığına değil, bir potansiyel olarak kendisini gelecekteki total açma olanaklılığına karşılık gelmektedir. Diğer varlıklarla ayrımında insan tüm durağan şeylerin ötesinde "kendi önünde" ya da "dışında"dır; kendi kendisiyle özdeş olmayan bir varoluşa sahiptir. Dolayısıyla kendi kendisiyle özdeş olmayan bir varoluşa sahip insan, kendi varoluşunu oluşturmak ile yükümlüdür. Söz konusu yükümlülüğü aynı zamanda onun özgürlüğüdür.(...) . Bu noktada Sartre'ın "varoluşun özü öncelediğine" ilişkin düşüncesi, felsefe tarihinde sıklıkla yanlış



yorumlanmıştır. Sartre sanıldığı gibi öz kategorisini dışlamamış fakat (insan söz konusu olduğunda) geleneksel öz kategorisine hareketlilik kazandırmıştır. Buradan çıkabilecek tek anlam, varoluşun yalnızca insan söz konusu olduğunda özü öncelediğidir. İnsan, insan olmaklık açısından belli bir varlık kategorisine sahip olmakla birlikte her zaman için kendi varoluşu tarafından belirlenmektedir” (Aşkın, 2009:3-6). Böylelikle Sartre, bilincin ekstatik yapısını vurgu yaparak onun, geçmişi ve geleceği karşısında zamansal bir hiçleme olduğunu belirtir ki bu da özgürlüğün onun varlığının akıcı yapısını oluşturduğu anlamına gelir.

Bu durumda Sartre’da birey kendisini nasıl seçerse öyle olacaktır. Kendi eylemlerinin arka desenini oluşturan seçimlerinden yalnızca kendisi sorumlu olduğu için kişiliği ve içine fırlatıldığı durumlar onun için bir alın yazısı değildir. Sartre’da özgürlük sorumluluğu da beraberinde getirir. Burada Sartre’ın temel kavramlarından biri olan seçim kavramı öne çıkmaktadır. Seçim, bireyi eyleme teşvik eden harekete geçiren motif’dir. Bu bağlamda özgürlüğün gerçekleşme aracı eylem ise eylemin gerçekleşme aracı seçimdir. Çünkü Sartre’a göre insan eylemleri amaçsız değildir. Eylemin var olma tarzı, olan bir durumu değiştirmeye ve yön olarak da geleceğe ilişkindir. Bu nedenle Sartre’da eylem geleceği de içeren erek kategorisini içinde barındırır. Bireyin değerler yumağı üstüne yükselttiği ereklere diyese amaçları kendi varoluşunu biçimlendirir ve bu amaçlar diğer bireylerin amaçlarını da içine alarak genelleşir. Bu bireye kendi eylemlerinin sonucunu taşıması diyese üstlenmesi anlamında bir sorumluluk kazandırır.

Sartre tarafından sorumluluğunu taşıması insan eylemlerine eşlik eden Bireyin kendisiyle birlikte başkalarını da seçmesi sorumluluğu da beraberinde getirir. Bu nedenle Sartre’da her türlü eylem bulantının yaratmış olduğu iç daralması diyese kaygının aşılması yolunda atılan bir adımdır. Bu bağlamda sorumluluk, bireyin eylemlerinin gerçekleşme ilkesidir. Özgürlük talebinin olmazsa olmaz koşuludur. Öyle ki, birey kendi sorumluluklarını üstlenmeme, kaçma veya devretme tarzında her türlü geri çekilişte ve bu geri çekilişini “kendini aldatma” tarzında açığa çıkarırken bile eylemlerinden sorumludur. Bu bağlamda Sartre’ın sorumluluk, seçim ve özgürlük üçgeninin oluşturulmasında iç daralması diyese kaygı merkezi bir role sahiptir. Çünkü söz konusu bu üçgenin omurgasını sadece dünyadaki nedensiz mevcudiyetin olumsuzluğu değil aynı zamanda özneler arası ilişkinin karşıt ben’ler arasında göz aracılığıyla kurulan eşit olmayan biçimleri oluşturmaktadır.

Özgürlüğe adanmış eylem, bireyi pasif şeyler karşısında duyduğu bulantı ve tiksintinin aşılmasına yönelik harekete geçirir. Bu durumda iç daralması bireyin eylemlerine eşlik eder. Sartre kavramı, hem dünyaya atılmış olmanın nedensizliğinin karşısında duyulan tiksinti hem de bu tiksintinin üstesinden gelme çabasında yüzleştiğimiz diyese içine düştüğümüz bulantı ve absürd duygu ile aynı anlamda kullanır. İç daralması (...) bilincin kendi özünden hiçlik aracılığıyla kopmuş

olduğunu ya da gelecekte bizatihi kendi özgürlüğüyle ayrılmış olduğunu fark ettiği anda" oluşur (Sartre, 2009:87). İç daralmasının ortaya çıkması için bireyin gelecekteki olma olanaklarının Sartre'ın söylediği gibi "basit bir imkan seviyesine" indirgenmiş olması gerekir. Bu noktada Sartre, iç daralmasını hiçliğin kavranışı olarak yorumlayan Heidegger'den farklı düşünür. Sartre için insan bilinci ve varoluşu, hiçleme formu altında kendi özgeçmişi olarak öz geleceğidir. İç daralması Heidegger'ci bağlamda hiçliğin kavranışı anlamında özgürlüğün varlık kipidir. Fakat aynı zamanda iç daralması içinde özgürlüğün gerçekleşmesi olayı paradoksal bir sorunu içermektedir. Sartre Heidegger gibi iç daralması ve özgürlük ilişkisi sorununda sanki hiç sorun yokmuş gibi dümdüz ilerlemez. Özgürlük sorununa sadece ontolojik değil özneler arası ilişkilerden hareket eden fenomenolojik bir perspektif gerçekleştirerek yorumlar. Özneler arası dünyada iç daralması negatif bir içerime sahiptir. Çünkü Bakış Kuram'ında Sartre'ın söylediği gibi ötekinin bakışı altında ben nesneleşmeye mahkumdur. Bu durum nesneleşme diyesi yabancılaşma sorununu da beraberinde getirir. Öyleyse Sartre'da iç daralması diyesi kaygı bireyin hem özgürlüğünü olanaklı kılan hem de onun özgürlüğünü engelleyen bir içerime sahiptir.

Bu durumda Kaygı, şeyler ve özneler arası dünya ile karşılaşmanın yarattığı tiksinti, iç daralması bulantı duygusu ve bunların total olarak absürd farkındalığına karşılık gelir. Öyle ki bireyin maddesel varlığın ve diğer bireylerin dolayısıyla karşılaştığı dünyanın yarattığı kaygı onu, yok etmeye yönelik eylemi yaratır. Böylelikle yaşam içinde anonim değerlerin kişiliğimizi tehdit eden olumsuz yargıların ve vasat tutumlarının evreniyle özdeşim, kaygı deneyiminde cisimleşir. Bu özdeşim varlığımızın hiçlik olduğunun üzerini örten anonimliğin aşılması anlamında Heidegger'ci pozisyonu içermektedir. Kaygı bizi sarar ve insan varlığının kalbinde yatan hiçliği açığa çıkarır. Bu açığa çıkış Sartre için Heidegger'de olduğu gibi olumlu bir içerime sahip değildir. Heidegger'de hiçlik, varoluşu etkin hale geçirir ve Kendinde saçma olan dünyanın bilinç tarafından yeniden anlamlandırılmasıyla bu durum aşılır. Kaygının varlık bilimsel önemi, hiçliği açığa çıkarışdır. "Heidegger'in dediği gibi: Kaygı bizi "hiç" ile yüz yüze getirir, kendi temellerinde sarsılan birey, dünyadaki varlığının yaratmış olduğu iç daralmasının içine düşer (Heidegger,2001:194-198).

Oysa Sartre, Heidegger'ci argümana, iç daraltmasının bizi hiçlik ile karşılaştırdığı noktada katılan fakat bu karşılaşmanın bireyi özgürlüğe götürdüğü noktada katılmayan bir düşünce tutumu içindedir. Sartre bu noktada ötekinin bakışı ile insanın nesneleşmesi olgusu arasındaki çatışkılı gündelik yaşam praksisine dikkatimizi çeker. Sartre'da öteki prensipte bana bakan kişidir. Ötekinin nesneleştirici bakışında onun yörüngesine girerim. Öyle ki ötekinin bakışında dünyam benden alınır ve ötekinin perspektifinden yeniden kurulur. Bu durumda onun bakışı altında

nesnelliğimi yaşarım ve onun dñnyasında bir unsura dñnüşürüm. Bunun sonucunda kendi dñnyamda, kendi öznelliğimi yok ederek yaşarım. Bir başka özne için nesne oluşumu ise utanç aracılığıyla tecrübe ederim. Sartre'a göre öteki için varlığım artık ne Kendinde varlıktır; ne de Kendisi için varlıktır. Bilakis, iki redediş arasında parçalanmış bir varlıktır ki Sartre bu durumu "Cehennem başkalarıdır " argümanı ile dile getirmiştir.



## SONUÇ

Bu çalışma, varoluşçu felsefenin temel kavram çatılarından biri olan kaygı kavramı üzerine Sartre'ın Opus Magnumu olarak nitelendirilen Varlık ve Hiçlik adlı yapıtında yapmış olduğu çözümlenmeleri içermektedir. Sartre'ı "Varlık ve Hiçlik"te öne çıkaran düşüncesi, Varlık ve Hiçlik kutupluluğunda insanın yönelimsel etkinliğinden hareketle ele aldığı insanın özgürlüğünün ve insanın anlam arayışının zeminini oluşturan bulantı, diğer bir ifade ile varoluşsal kaygı kavramıdır. Bu bağlamda Tez, J.P. Sartre'ın felsefesinin temel izleğini oluşturan "kaygı" kavramını sorunsallaştırmış ve Sartre'ın kaygı kavramını hangi kavram çatıları altında ele aldığını açıklamayı amaç edinmiştir.

Felsefe tarihinde iz bırakan hemen hemen tüm varoluşçu filozoflar gibi Jean Paul Sartre'ın felsefi yöneliminin arka desenini de insanın varoluşu ve varoluşun anlamı sorunsalı oluşturur. Bu bağlamda Sartre'ın "kendisi-için-varlık" olarak nitelendirdiği dünyada "kendisi için varlık" tarzında varolan insan ve onun dünyada olmasının varoluş tarzlarına ilişkin fenomenolojik ve varoluşsal çözümlenmeler, tezde sorun edindiğimiz kaygı kavramının ele alınışında bize farklı perspektifler sunmaktadır.

Varoluşun bir anlamı var mı? sorusu, Sartre'da varoluşsal geçiciliğimiz ile bağıntısında ve varoluşun kırılma noktası olarak nitelendirebileceğimiz kaygı'da açığa çıkmaktadır. Sartre'da kaygı, varoluşsal bunalım kavramının çağdaş temellendiricileri olarak görülen Kierkegard ve Heidegger'de olduğu gibi insanı otantik varoluşu diyese özgürlüğü ile yüz yüze getiren ontolojik bir içerime sahiptir. Bununla birlikte Sartre, kaygı kavramının açıklanışında Kierkegard gibi teoloji merkezli bir yaklaşım sergilememekte daha çok Heidegger'in "Varlık ve Zaman"da geliştirdiği onto-fenomenolojik yol üzerinde ilerleyen bir yaklaşım sergilemektedir. Çünkü Sartre'da da en başından kaygı özsel olarak insanın dünyada özgürlüğe mahkum bir varlık olarak bulunuşu yanında bu bulunuşuna anlam verme ve bu noktada kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenme çabasında açığa çıkmaktadır.

Bu nedenle Sartre'da insanın kaygı yapısına sahip bir varoluşa sahip olması, öncelikle onun dünyadaki nedensiz ve saçma mevcudiyetine ilişkindir. Kaygı Korku'dan farklı olarak nedeni belirsiz bir iç daralması halidir. Sartre'a göre kaygı'nın temel belirlenimini oluşturan bu nedensizlik hali insanın sonlu varlığında temellenen geçiciliği ve hiçliği ile karşılaşmasını olanaklı hale getirir. Bu bağlamda Kaygı, somut bir tehlikenin yol açtığı korkudan çok, somut egzistansının saçmalığında temellenen uyumsuzluk duygusunun yaratmış olduğu öfke ve bulantı duygusunda temellenmektedir. Öyle ki, Varoluşçu düşünce geleneğinde Sartre'ın ünlü "varoluş özden önce gelir" argümanını öne çıkaran söylemi, tam da bu noktada kaygı kavramı üstünde yükselmektedir. Bu

açından Bilinç yanıyla Kendisi İçin, beden yanıyla da Kendinde varlık olarak insan, her iki varlık alanının saçmalığını da kendinde taşımaktadır. İnsan beden yanıyla diğer nesnelere gibi hem kendi kendisiyle özdeş olgusalıktır ve bu bağlamda diğer nesnelere dünyadaki varoluşları gibi bedeninde burada oluşu da saçmadır; hem de saçma insanın bilincindedir. Çünkü insanın dünyadaki varlığı anlamsız ve nedensizdir. Sartre'a göre bu durumda bir gün ölecek olmamızın da bir anlamı yoktur.

Sartre, kaygı ile ilgili her şeyden önce ilk ortaya konulması gereken şeyin, onun saçma niteliği olduğunu belirtir. Bir tasarı varlığı olarak insan kendisini sürekli olarak gelecekteki bir sonraki ana doğru fırlatır. Sartre, kaygı kavramına ilişkin açıklamalarında insanın tasarımsal varoluşsal tarzı ile kaygı arasındaki kökensel ilişkiye özellikle vurgu yapmaktadır. Tasarımsal bir varlık olarak insan her an kendi varlığı ile kendisini ilişkilendirebilme "ne ise o olmayarak" fakat "ne değilse o olarak" kendi olma olasılıklarını açığa çıkarma veya örtme diyesi seçme olanağına sahiptir. Bu bağlamda Sartre'da kaygı, insanın bu varoluşsal olanaklarını öznelere arası dünyada hem kesintiye uğratan hem de insanın tüm varoluşsal olanaklarını kendisi için aktüel hale geçirmesini sağlayan ve insanı eyleme çağıran bir tür hareket ettirici bir motiv görevini görür. Bu noktada saçmaya yazgılı ve kendi yaşamının anlamını bulamayan insanın kaygılı bir ruh haliyle intiharı seçmesi Sartre için "yaşamı saçma içine gömen bir saçmalıklıdır" (2013:672). Çünkü Sartre'a göre bir tasarı varlığı olarak insan intiharı seçerken bile kendini yaşadığı sorunlardan kurtarma umundadır. Bu nedenle Kaygı Sartre'da saçmayı hissetmenin yarattığı bulantıda insanı kalıcı olarak kuran şeydir.

## KAYNAKÇA

- [1]. AŞKIN, Z.(2009).“*Die Reflektion der Dialektik von Herrschaft-Knechtschaft auf die existentialistische Philosophie im Hinblick auf die Aufstandsproblematik*”, Başkaldırı; Rebellion, 7.Kocaeli University International Days Of Philosophy, 13-15 May , s.196 -205.
- [2]. AŞKIN, Z. (2009).“Warum Existenzialistische Philosophie”, Niçin Varoluşçuluk? *Ethosfelsefe*, Ethos: Dialogues in Philosophy and Social Science, Electronic Referred Magazine, Sayı 2 (3) Temmuz 2009 .
- [3]. BUMİN, T.(1987).“*Hegel*”.İstanbul :Alan Yayıncılık
- [4]. BIEMEL, W. ( 1964).*Jean Paul Sartre*. ( Ataman. V,Çev.)İstanbul : Alan Yayıncılık.
- [5]. BOZKURT, N. (1964) “*Varoluşçu Varlık Öğretisi*”. Felsefe Arşivi. 25. İstanbul .Üni. Edb. Fak
- [6]. COPLESTON. (1960).*F. Çağdaş Felsefe Tarihi Çağdaş Felsefe 2 Sartre*. (A.Yardımlı,Çev.) İstanbul:Dea Yayınevi.
- [7]. DİREK, Z. Güremen R. (2007).*Çağdaş Fransız Düşüncesi*. İstanbul: Epos Yayınları
- [8]. DESCARTES, R. (1989),*Felsefenin İlkeleri*.(M. Akın,Çev.)Say:İstanbul.
- [9]. HEGEL, GWF.(1975)*Phänomenologie des Geistes*”, zweite Auflage, Suhrkampverlag:Frankfurt am Main.
- [10]. HEGEL, GWF. (1986)*Tinin Fenomolojisi*, (A. Yardımlı,Çev.), İdea:İstanbul.
- [11]. HEİDEGGER, M. (2001) *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Tübingen: MaxNiemeyerVerlag.
- [12]. HEİDEGGER M. (2008). *Varlık Ve Zaman*, (. K.H. Ökten,Çev.),İstanbul: Agora Kitaplığı
- [13]. HUSSERL E. (2012). *Fenomenoloji üzerine beş ders*. (Çev. H. Tepe). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.(ÖzgünÇalışma 1907).
- [14]. FOULQUE. P. (1998). *Varoluşçunun Varoluşu*. (Sahan. Y,Çev.). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- [15]. FOULQUIE P. (1995) *Varoluşçuluk* ( Yakup Şahan,Çev.), İstanbul :İletişim Yayınları.
- [16]. GÜRSOY. K. (1987.) *Jean Paul Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*. Ankara : Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- [17]. HEGEL, GWF.(1975).*Phänomenologie des Geistes*, zweie Auflage, SuhrkampVerlag, Frankfurt am Main,
- [18]. KARAKAYA. T. ( 2004.) *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*. Ankara: Elips Yayınları
- [19]. KOJEVE, A.(2000) *Hegel Felsefesine Giriş*, ( Selahattin Hilav,Çev.) İstanbul
- [20]. LEVİNAS, E. (2014). *Ölüm ve Zaman*.( Nami, Başer,Çev) İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- [21]. LLOYD, G.(1996).*Erkek Akıl Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*, (MuttalipÖzcan,Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [22]. MACİNTR, A. ( 2001 ). *Varoluşçuluk*. (Hakkı Hünler,Çev. ) . İstanbul: Paradigma Yayınları
- [23]. Merleau-Ponty,(1962).*Phenomenology of Perception* (Colin Smith,Çev.) London: British Library Pres
- [24]. MOUNIER, E. (1986). *Varoluş Felsefelerine Giriş*. (S.R.Kırkoğlu,Çev.). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- [25]. MURDCH,I. (1981 ).*Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*. (SelehattinHilav,Çev.) İstanbul: Ağaoğlu Yayınları.
- [26]. Moeller, Charles. (1969) *J.P. Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, .( Mehmet Toprak,Çev.) İstanbul, Remzi Kitabevi
- [27]. Sartre,JP.(2007). *Das Sein und das Nichts, Versucheiner Phänomenologische Ontologie*, Herausgegeben von Traugott König Deutsch von Hans Schönebergund Traugott König. Veröffentlicht im RewohlTaschenbuchVerlag, Reinbekbei Hamburg, 13.Auflage August
- [28]. SARTRE J. P. (2003a).*Egonun aşkınlığı*. (Çev. S. R. Kırkoğlu). İstanbul: Alkım Yayınları.
- [29]. SARTRE, (1972) *Jean-Paul, L'imagination (Hayal Kurma)*,Forrest Williams,, AnnArborPaperbacks, New LeftBooks
- [30]. SARTRE J. P. (2003b). *Bulantı*. (Çev.F.Çil). İstanbul: Mercek Yayıncılık. (Özgün Çalışma 1938).
- [31]. SARTRE, Jean-Paul.(1976.) *Critique of DialecticalReason (Diyalektik Aklın Eleştirisi)*, (AlanSmith), London, New LeftBooks,
- [32]. SARTRE, Jean-Paul.(1983) *Bulantı*, Samih Tiryakioğlu, İstanbul :Varlık Yayınları.
- [33]. SARTRE, Jean-Paul.(1984) *BeingandNothingness*, Hazel E. Barnes, U.S.A. WashingtonSquare Pres.
- [34]. SARTRE, Jean-Paul.(1985) *Sinekler: Dram, Üç Perde*,(Tahsin Yücel,Çev. ), Ankara: Kuzey Yayınları.
- [35]. SARTRE, Jean-Paul.(1989.) *BeingandNothingness: an essay on phenomenologicalontology*, Hazel E. Barnes, New York: Philosophical Library.
- [36]. SARTRE, Jean-Paul, (1994) *Yaşanmayan Zaman*, (Gülseren Devrim,Çev.), İstanbul: Can Yayınlar..
- [37]. SARTRE, Jean-Paul, (1998) *Materyalizm ve Devrim*, (Eliçin, E.T,Çev.) İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

- [38]. SARTRE, Jean-Paul.(2003) *Ego'nun Aşkınlığı*, (S.R.Kırkoğlu,Çev.), İstanbul: Alkım Yayınları.
- [39]. SARTRE, Jean-Paul, (2009).*Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. (G. Çankaya Eksen, T.Ilgaz,Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- [40]. SARTRE, Jean-Paul, (2012).*BeingandNothingness*; Routledge; Londra
- [41]. SHERMAN, D. (2003). *Jean Paul Sartre, ContinentalPhilosophy*, EditedbySoloman, C. AndShermann 163-187, Blackwell Publishing Ltd, USA,
- [42]. YENİŞEHİRLİOĞLU,Ş.(1992) "Felsefe ve Diyalektik, Bilgikuramı (Epistemoloji)" Alkım:Ankara.
- [43]. VENEUX, R. (1998).*Ekzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (M. Korlaelçi,Çev.), Kayseri :Erciyes Üniversitesi Yayınları, No. 67.





## **ÖZGEÇMİŞ**

Adı Soyadı :Kerim DEMİRCAN

Doğum Tarihi : 27/04/1980

E-mail : [uzmanrehberlik@hotmail.com](mailto:uzmanrehberlik@hotmail.com)

## **ÖĞRENİM DURUMU**

<b>DERECE</b>	<b>BÖLÜM - PROGRAM</b>	<b>LİSE -ÜNİVERSİTE</b>	<b>YIL</b>
LİSE	SOSYAL BİLİMLER	19 MAYIS LİSESİ	1994-1997
LİSANS	PSİKOLOJİK DANIŞMANLIK ve REHBERLİK	ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ	1999-2003
YÜKSEK LİSANS	FELSEFE	MERSİN ÜNİVERSİTESİ	2010-2016