

**T.C.  
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİMDALI**

**JEAN PAUL SARTRE FELSEFESİNDE “KENDİSİ İÇİN VARLIK”IN  
YERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**SELMA CÖMERT**

**DANIŞMAN  
Prof. Dr. ALİ OSMAN GÜNDOĞAN**

**AGUSTOS-2007  
MUĞLA**

**T.C.**

**MUĞLA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİMDALI**

**JEAN PAUL SARTRE FELSEFESİNDE “KENDİSİ İÇİN VARLIK”IN YERİ**

**SELMA CÖMERT**

**Sosyal Bilimleri Enstitüsünde  
“Uzman”  
Ünvanı Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir**

**Tezin Enstitüye Verildiği Tarih:  
Tezin Sözlü Savunma Tarihi: 20/07/2007**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN  
Jüri Üyesi: Doç Dr. Şahabettin YALÇIN  
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Hasan ÜNDER**

**Enstitü Müdürü: Prof. Dr. Aslan EREN**

**Ağustos - 2007  
MUĞLA**

## TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün .....tarih ve ..... sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin ..... maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisi Selma CÖMERT'in "Sartre Felsefesinde Kendisi İçin Varlık'ın Yeri" adlı tezini incelemiş ve aday 20/07/2007 tarihinde saat 14:00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

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

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Üye

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Üye

Doç. Dr. Şahabettin YALÇIN

Üye

Doç Dr. Hasan ÜNDER

## YEMİN

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Jean Paul Sartre felsefesinde ‘kendisi için varlık’ın yeri” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

...../...../.....  
Selma CÖMERT  
İMZASI

**YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ**  
**TEZ VERİ GİRİŞ FORMU**

**YAZARIN**

**MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.**

**Soyadı :**

**Adı :**

**Kayıt No:**

**TEZİN ADI**

**Türkçe :**

**Y. Dil :**

**TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans**

**Doktora**

**Sanatta Yeterlilik**

**O**

**O**

**O**

**TEZİN KABUL EDİLDİĞİ**

**Üniversite :**

**Fakülte :**

**Enstitü :**

**Diğer Kuruluşlar :**

**Tarih :**

**TEZ YAYINLANMIŞSA**

**Yayınlayan :**

**Basım Yeri :**

**Basım Tarihi :**

**ISBN :**

**TEZ YÖNETİCİSİNİN**

**Soyadı, Adı :**

**Ünvanı :**

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI:

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. Jean Paul Sartre Felsefesinde “Kendisi İçin Varlık”ın Yeri

2.

3.

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

1. Fenomenoloji

2. Kendisi İçin Varlık

3. Kendinde Varlık

4. Başkaları İçin Varlık

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstrakt ve thesaurus’ları kullanınız.

1. Fenomenology

2. Being for itself

3. Being in itself

4. Being for others

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir

Yazarın İmzası :

Tarih : ...../...../.....

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖNSÖZ.....</b>	<b>1</b>
<b>GİRİŞ.....</b>	<b>2</b>
1) HAYATI VE ESERLERİ	
1.1. Hayatı.....	4
1.2. Eserleri.....	8
1.3. Yaşadığı Dönemin Özellikleri.....	18
<b>BİRİNCİ BÖLÜM.....</b>	<b>20</b>
1. FENOMENOLOJİ VE SARTRE.....	20
<b>İKİNCİ BÖLÜM.....</b>	<b>34</b>
1. SARTRE'İN ONTOLOJİSİNDE KENDİSİ İÇİN VARLIK'IN YERİ.....	34
1.1 Kendinde Varlık.....	36
1.2. Kendisi İçin Varlık.....	42
1.2.1. Hiçlik Sorunu.....	44
1.2.2. Özgürlük Sorunu.....	47
1.2.3. Sıkıntı.....	57
1.2.4. Kötü Niyet.....	58
1.2.5. Değer ve Olanak.....	61
1.2.6. Zamansallık.....	62
1.2.7. Kendi Başına Bir Kendisi İçin Olma Arzusu.....	64
1.3. Başkası İçin Varlık.....	67
<b>SONUÇ.....</b>	<b>75</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>79</b>

## Önsöz

Bu çalışmada çağdaş ve ünlü Fransız düşünürü olan Jean Paul Sartre,'ın filozof yönünü ele almaya çalışılmıştır. Sartre, felsefi eserlerinin yanı sıra edebi türleri de kullanmak suretiyle varoluşçuluğun tanınmasında ve benimsenmesinde büyük rolü olmuştur. Çağdaş felsefede önemli bir yeri olan Sartre günümüzde de hala tartışılmakta ve onun üzerine çalışmalar yapılmaktadır. Ülkemizde daha çok edebi eserleri ve tiyatro eserleri ile tanınan Sartre'ın filozof yönünün geri planda kalması bizim böyle bir tez hazırlamamıza neden olmuştur.

Hegel'in dediği gibi bir çağın sesi, felsefede yankısını bulur. Avrupa'da iki büyük dünya savaşının yaşanması insanları korkutmuş ve tedirgin etmiştir. Böyle bir durumda insanın varoluşunu hareket noktası olarak kabul eden varoluşçuluk akımı ortaya çıkmıştır. Sartre'da felsefesinin hareket noktası olarak insanı kabul etmiştir.

Sartre diğer varoluşçu filozoflar gibi varlık problemi ile ilgilenmiştir. En önemli eserinin adı da *Varlık ve Hiçliktir*. Bu çalışmayı giriş bölümü, birinci bölüm ve ikinci bölüm olarak ayırdık. Giriş bölümünde Sartre'ın hayatı, eserleri ve yaşadığı dönemin özelliklerini ele almaya çalıştık. Birinci bölümde Sartre'ın ontolojisinde önemli bir kavram olan fenomenoloji üzerinde durarak, fenomenolojinin tanımını, niçin ortaya çıktığını, Sartre'ın ontolojisindeki yerini ve varoluşçulukla olan ilişkisini belirtmeye çalıştık. İkinci bölümde Sartre'ın ontolojisinin sınırlarını çizerek, ontolojisinin temel kavramları olan 'kendinde varlık', 'kendisi için varlık' ve 'başkaları için varlık' kavramlarını ele aldık Bu bölümde kendinde varlık'ın ne ifade ettiğini, kendisi için varlık'ın Sartre'ın ontolojisinde ne anlama geldiğini ve başkaları için varlık'ın öneminden bahsettik. Sonuç bölümünde de bir değerlendirme yapılmıştır.

Bu çalışmamda yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Sayın Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan'a, her zaman desteğini gördüğüm değerli hocam Sayın Yrd. Doç Dr. Necdet Subaşı'na, daima yanımda olan aileme ve Murat Kılınc'a teşekkür ederim.



## GİRİŞ

Jean Paul Sartre İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransız varoluşçuluğunun en önemli temsilcilerinden birisidir. Sartre için İkinci dünya savaşı çok önemlidir, onun felsefesini ikiye bölmüştür. Sartre ilk dönem felsefesinde özgürlük mutlak bir anlayışken, ikinci dönem felsefesinde özgürlük mutlak bir anlayış olmaktan çıkıp toplumsal bir anlayış haline gelmiştir.

Varoluşçuluk Hıristiyan varoluşçuluk ve Tanrı tanımaz varoluşçuluk diye ikiye ayrılır. Egzistansiyalizm Almanya'da Martin Heidegger, Fransa'da onu sıkı bir şekilde takip eden Jean Paul Sartre tanrı tanımaz varoluşçuluğun en önemli temsilcilerindedir. Hıristiyan varoluşçuluk'da yine Almanya'da Karl Jaspers ve onun Fransa'da ki takipçisi olan Gabriel Marceldir.

Sartre fenomenolojik bir idealizmle yola çıkmıştır. Sartre'mın en önemli felsefi eseri olan *Varlık ve Hiçlik'in* ikinci alt başlığı *Fenomenolojik Ontoloji Üzerine Bir Deneme*'dir Sartre varoluşçu bir filozof olmasına rağmen felsefesine fenomenolojist bir eleştiri ile başlamıştır.

Fenomenoloji ve Varoluşçuluk arasında önemli farklar olmasına rağmen her iki felsefi hareket, canlı bir ilişki içerisindedir. Bu ilişkinin kurulmasında, fenomenolojinin insan varoluşunu konu edinen araştırmasını sürdürmek durumunda olan varoluşçu filozofun ihtiyaç duyacağı yöntemi ona vermesinden dolayı fenomenolojinin önemi çok büyüktür.

Varoluşçu filozoflar için önemli olan 'bireyi' somut bir şekilde ele alıp bireyin kendi orijinalliği içerisinde incelemektedir. Çünkü insan ancak bireysel yaşantıları ile ele alınır. Bu bireysel yaşantıları insanı diğerinden ayıran en önemli özelliktir. Varoluşçu filozoflar bir olayın nesnel bir biçimde anlatılmasını değil bu olayı bir insanın nasıl yaşadığına önem verirler. İşte bu yöntemi varoluşçu filozoflara veren fenomenolojidir. Fakat varoluşçu filozoflar bu fenomenoloji yöntemine karşıt bir varoluş felsefesi geliştirmişlerdir.

Sartre iki temel varlık kategorisini birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi Kendinde varlık (*l'être en soi*) ikincisi kendisi için varlık (*l'être pour soi*) ve kendisi için varlık'ın birbiri ile ilişkisinden doğan bir üçüncü bir varlık tipi olan başkaları için varlık (*l'être pour autrui*) tipi ortaya çıkar.

Sartre kendinde varlık'ı bu dünya olarak nitelendirir. O, kendinde varlık'ı saçma, kaypak donuk bir şey olarak betimlemiştir. Kendine varlık sadece olduğu şeydir. Kendinde varlık herhangi bir oluşa tabi değildir. O tam bir doluluktur. O kendisinde herhangi bir boşluk barındırmaz.

Kendisi için varlık (*l'être pour soi*) eksik, acı, belirsiz bir varlıktır. Kendisi için varlık insan bilincinin varlığına denktir. Sartre'a göre bilinç, her ne ise o değildir, ne değilse o'dur olarak ifade etmiştir. Yani bu bilincin olduğu şey olmadığı, olmadığı şey olduğu demektir.

Sartre başkasının varlık'ı hakkında olumsuz bir tavır takınır. Bakış fenomeni ile bir başkası benim dünyamın içine sokulur. Beni kendisinin dünyasının içine sokarak benim özgürlüğümü elimden alır. Başkasının bakışı altında kendisi için varlık'ın özgürlüğü tehdit edilmiş olur. Başkasının bakışı ile kendisi için varlık bir şey, bir nesne konumuna dönüşecek. Bu bakma işlemi tamamlandıktan sonra artık kişi özgür bir kişi değildir. Başkasının varlığı karşısında özgürlüğüm elimden alındığı için, ben başkasının esareti altına girmiş olurum.

## 1. HAYATI VE ESERLERİ

### 1.1. Hayatı

Ateist Varoluşçu felsefenin Fransa'daki en önemli temsilcisi olan ve felsefi eserlerinin yanı sıra roman, hikâye, tiyatro eserleriyle de düşüncelerini büyük kitlelere ulaştıran Jean Paul Sartre, 21 Haziran 1905'te Fransa'nın güneyinde yer alan Thiviers'de doğdu. Daha iki yaşındayken babasını kaybetti ve babasının ölümü onun üzerinde önemli bir etki bıraktı: "Jean Baptista'nın [babamın] ölümü hayatımın büyük olayıydı: Bu olay annemi zincirlerine döndürmüştü ve beni özgürlüğe kavuşturmuştur."<sup>1</sup>

Babasının ölümünden sonra anne tarafından olan büyükbabası, Charles Schweitzer'in yanına taşındılar. C. Schweitzer, Almanca profesörü idi ve Sartre'ın iyi yetişmesini istiyordu. Bu durum, Sartre'ın kendi yaşlıları ile arkadaşlık etmesine izin vermiyor ve büyükbabasının geniş kütüphanesine yönelmesine neden oluyordu. Daha sekiz yaşında iken okuduklarından etkilenerek öyküler yazmıştır. Sartre'da yazma isteği çocukluk öyküleri ile sınırlı kalmayıp yaşamının belirleyicisi olmuştur. Bu olayı Simone de Beauvoir şöyle ifade eder: "Sartre yazmak için yaşıyordu; çevresinde gördüğü ve yaşadığı her şeye tanıklık etmek ihtiyacını duyuyordu, bunu kendi gerçekliğinin bir uzantısı sayıyordu..."<sup>2</sup> On bir yaşında annesi tekrar evlendi ve üvey babası ile birlikte *La Rochelle*'e taşındılar. Önce burada bir lisede okudu. Birinci Dünya Savaşı sırasında (1914) *Henry VI* Lise'sine geçti. 1924 yılında Fransa'nın en seçkin öğrencilerinin okuduğu, adayların kılı kırk yarılarak seçildiği *École Normale Supérieure*'u kazandı ve okulu birincilikle bitirdi. "*École Normale Supérieure*'da felsefe öğrencisi iken, son sınıfta felsefe ve psikoloji üzerine imgelem hakkında bir deneme yazdı. Bu denemenin başlığı: *Psikolojik Yaşamda İmge*' dir. 1936'da Berlin'den dönüşünde bu konuyu içeren *İmgelem* adlı kitabını yayınladı<sup>3</sup>. 1929 yılında *Agregation de Philosophie* derecesini aldı.

<sup>1</sup> Jean Paul Sartre, *Sözcükler*, Çev: Selahattin Hilav, İstanbul: Can Yayınları, 1999, s. 15.

<sup>2</sup> Simone de Beauvoir, *Kadınlığın Hikâyesi*, Çev: Erdoğan Tokatlı, Payel Yayınevi, 1997, s. 13.

<sup>3</sup> Jean Paul Sartre, *Basic Writings*, Editör: Stephen Priest, London and Newyork, Routledge, 2001, s.11.

“*École Normale Supérieure*’da okurken Raymond Aron ve ömür boyu yaşamını paylaşacağı Simone de Beauvoir ile tanıştı. Simone de Beauvoir genellikle Sartre’ın yurt dışı seyahatlerinde ona eşlik etti. 1930 – 1980 yılları arasında birlikte pek çok ülkeye seyahat ettiler; bu seyahatler tatil amaçlı ya da politik liderlerin davetleri üzerine yapılmış seyahatlerdi. Örneğin: İspanya, U.S.A. İngiltere, Çekoslovakya, Çin, Küba, Rusya, Brezilya, Cezayir...gibi ülkelerle Yugoslavya’da Tito, Küba’da Castro... gibi liderleri ziyaret ettiler.

Sartre’ın edebiyat ve felsefi çalışmaları çok geniş bir zemine dayanır. Onun çok fazla eser vermesinde fizik yapısının çok güçlü olması, son derece düzenli bir şekilde çalışması, ama belki de en önemlisi çocukluğundan itibaren gelen alışkanlığı ve aralıklarla amphetamine tabletlerini kullanması gibi nedenler etkili olmuştur. Çok çalışmasının onun üzerindeki en önemli olumsuz etkisi ise 1970 yılında gözünün kör olmasıdır.

Sartre’ın felsefesine ve yaşamına uygun olarak kişisel bir evi, malı olmamış; sadece gündelik yaşamını devam ettirmek için gerekli olan eşyalara sahip olmuş ve genelde otel odalarında yaşamını sürdürmüştür. Kazandığı paralardan kendisine yetecek kadarını almış geri kalanını ise ihtiyacı olan insanlara dağıtması için Gallimard’a vermiştir.

İkinci Dünya Savaşı Sartre’ın entellektüel kariyerinde bir dönüm noktası olmuştur. 1933–34 de fenomenoloji çalışmaları için Almanya’da bulunduğu sıralarda Nazi gücünün artmasını pek önemsememişti. Ancak “Eylül 1938’de askere çağrıldığında aniden toplumsal bir varlığı fark ettiğini söylemiştir. Hayatı ve düşünceleri üzerinde çok etkili bir dönem olan Eylül 1938 ile Mayıs 1940 arasında Fransız ordusunda meteoroloji özel birliğinde askerlik yapmıştır.

Sartre’ın edebiyat ve felsefe çalışmalarını savaştan önce ve savaştan sonra diye iki ayrı dönemde ele alabiliriz. Sartre bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Savaş gerçekten hayatımı ikiye böldü. Savaş otuz dört yaşımdayken başladı, kırkına geldiğimde sona erdi ve bu gerçekten gençlikten olgunluk çağına geçiş oldu. Savaş, aynı zamanda bana kendi kendimin ve dünyanın bazı görüntülerini ifşa etti. Örneğin esaret denen derin düşkünlükle orada tanıştım, yine orada insanlarla ilişkiyi,

düşmanı, gerçek düşmanı, sizinle aynı toplum içinde yaşayan ya da size sözlü olarak saldıran hasmı değil ama silahlı adamlara yaptığı basit bir işaretle sizi tutuklatıp hapse gönderebilen düşmanı tanıdım.

“Ve sonra ezilmiş, yıkılmış hala varolan toplumsal düzeni, demokratik toplumu orada tanıdım, özellikle de ezilmiş, yok edilmiş olduğu ve savaştan sonra yeniden doğacağı umuduyla değerini korumak için mücadele ettiğimiz ölçüde... Bir bakıma ben orada savaş öncesi bireyciliğinden ve arı bireycilikten toplumsala, toplumculuğa geçtim. Hayatımın öncesi ve sonrası budur.”<sup>4</sup>

Bu duruma paralel olarak Sartre’ın özgürlük anlayışı da iki döneme ayrılmıştır. “Özgürlüğün ‘mutlak’ bir değer olarak ileri sürüldüğü, 1943 de yayımlanmış olan *L’Etre et Le Néant (Varlık ve Hiçlik)* ile simgelenen birinci dönemle, ‘özgürlük’ ten çok ‘özgürleşme’ kavramının ön plana çıkmaya başladığı, *Critique de la Reason Dialectique (Dialektik Aklın Eleştirisi)*, 1960) ve *Flaubert* çalışmalarıyla simgelenen ikinci dönem.”<sup>5</sup>

1940 da Sartre’ın da içinde bulunduğu binlerce Fransız askeri *Triers*’ deki savaş kampında esir olarak tutuldu. Kurulmasına destek olduğu, *Sosyalizm ve Özgürlük* adlı direniş grubu, Mart 1941’de Sartre’ı bu esir kampından kaçırdı.

Sartre hayatı boyunca pek çok ödüle layık görüldü, pek çok oluşum içine girdi ve eylemlere katıldı. Tarihsel sıraya göre bunlardan başlıcaları şunlardır:

“Sartre, Haziran 1943’de *Comité National des Ecrivains*’a (*Ulusal Yazarlar Komitesi*) üye oldu.”<sup>6</sup>

“Sartre, Beauvoir, Aron, Merleau-Ponty ve diğerlerinin de içinde bulunduğu, ilk sayısı Ekim 1945’te çıkan *Les Temps Modernes* adlı dergiyi kurdular. Bu yıl içinde Sartre Legion de l’honneur ödülünü reddetti.”<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Jean Paul Sartre, *Sartre Sartre’ı Anlatıyor/Filozofun 70 yaşındaki Oto portresi*, Çev: Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, s.46.

<sup>5</sup> Zeynep Direk, Refik Güremen, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Ankara, Epos Yayınları, 2004, s. 19.

<sup>6</sup> Priest, a.g.e. s. 8.

Sartre Fransız Komünist Partisine (PCF) üye olmaktan daima uzak durdu.1948'de *Ressement Démocratique Révolutionnaire*'ye (RDR) üye oldu. Yine bu yıl içerisinde Sartre'ın çalışmaları Katolik Kilisesi tarafından yasaklandı.

1950'de Merleau-Ponty ile birleşerek Sovyet Gulag sistemini kınadılar.

“1961'de iki kez kaldığı yer bombalandı. Sartre bunun nedenini Fransa'nın Cezayir'i işgalini kınayan yazılar yazması olarak gösterdi.”<sup>8</sup>

“1964'de Nobel Edebiyat Ödülü teklif edildi, fakat kabul etmedi. Yine aynı yıl Lenin Ödülü teklif edildi, onu da reddetti. Bu durumu Sartre şöyle ifade etmiştir: *Özgün yazı, ödülleri elinde tutan ya da gücü veren bir otoritenin konusu olamaz.*”<sup>9</sup>

1966'da Bertand Russell tarafında düzenlenen, Amerikan askerlerinin Vietnam'da işledikleri suçları araştırmak üzerine kurulan Savaş Suçları Mahkemesi'nde görev aldı. 1967'deki bir konferansında Amerikanın Güney Doğu Asya'da yapmış olduğu baskıyı kınadı. 1969'da Fransız televizyonunda My Lai infazlarını kınadı.”<sup>10</sup>

1972 yılında *Renault*'da çalışan bir işçinin cenazesinde katılarak, Renault araba fabrikasına karşı yapılan eylemlere katıldı.

Sartre, fikirleri ve eylemleri sayesinde gerek Fransa'da gerek Fransa dışında taraftarlar buldu ve ona sempati duyanlar gittikçe anarşist eylemlerde bulunuyorlardı. Sartre, bazı eylemlerde bulunan gruplara karşı da kayıtsız kalmadı. Mesela, *Baader Meinhof*'un çetesi kapitalist hegemonyanın üçüncü dünya ülkelerine zarar verdiklerini düşünerek şiddet eylemlerinde bulundular. Batı Almanya hükümeti bu çetenin üyelerini yakalayıp hapse attı. Sartre bu durum üzerine 1974'de *Der Spiegel*'e bir röportaj verdi ve Andreas Baader'i ziyaret etti. Baader ve arkadaşları hapisanede öldü. Sartre onların otoriteler tarafında öldürüldüklerinde ısrar etti. 1976'da Sovyetler Birliğinde politik nedenlerden hapsedilen Mikhail Stern'in serbest

<sup>7</sup> Gordon, Haim, *Dictionary of Existentialism*, Westport, CT, USA: Greenwood Publishing Group, Incorporated, 1999, s. 41.

<sup>8</sup> Priest, *a.g.e.*, s. 9.

<sup>9</sup> Priest, *a.g.e.*, s. 9.

<sup>10</sup> Priest, *a.g.e.*, s.10.

bırakılması için yapılan kampanyaya katıldı. 1978–79 da politik enerjisini Vietnam mültecileri adına konuşmaya adadı ve Arap-İsrail barışının sağlanması yönünde girişimlerde bulundu.<sup>11</sup>

Sartre, böbrek ve akciğerlerinin fonksiyonlarını yitirmesiyle atardamarı tıkanmış, bilincini yitirerek 13 Nisan 1980 saat 9.00 da *Broussais* hastanesinde ölmüştür. Cenazesine binlerce insan katılmış ve *Montparnasse* mezarlığına gömüldü.

## 1.2. Eserleri

Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır*, *İmgelem* gibi eserleriyle felsefi düşüncelerini dile getirmekle birlikte bu eserlerin dışında roman, öykü, deneme ve tiyatro eserleriyle de varoluşçu felsefeye ait temel temaları geniş kitlelere ulaştırmayı deneyen bir filozoftur. Bütün varoluşçu filozoflarda olduğu gibi Sartre’da da felsefi fikirlerin anlatılmasında edebi türlerden yararlanma arzusu bireysel, somut insan hayatı ve varoluşunu tasvir etmiştir fakat bu tasvirde felsefenin kuru, soyut diliyle yapılamaz. Dolayısıyla felsefe ile edebiyatın kesiştiği en önemli eserler, varoluşçu filozoflar tarafından üretilebilmiştir denebilir.

Sartre’ın eserleri dikkatle incelendiğinde, bunları üç başlık altında toplamak mümkündür: Felsefi eserler, edebi eserler ve felsefi olanlar ile edebi olanların kesişim noktasında bulunan deneme türü eserler.

### Felsefi Eserleri

#### *İmgelem ( L’imagination) 1936*

Bu eser, “Metafizik ve psikoloji teorilerinin bir incelemesi olarak okunur. Kitabın son bölümünde Husserl’in epokhé ya da görünüşler dünyasının metodolojik olarak indirgenmesi düşüncesini, yönelmişlik ya da bilincin tüm ilgisi düşüncesini reddetmesini içerir ve zihinsel imgeyi fiziki bir varlık olarak değil bir eylem olarak ele alır.”<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Priest, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>12</sup> Priest, *a.g.e.*, s. 11.

### ***Egonun Aşknlığı 1937***

Felsefesinin çıkış noktası bakımından çok önemli olan, fakat geri planda kalmış ama kendi düşünsel gelişimi açısından son derece önemli açıklamalar getiren bir yapıttır. Bilinç ve ego kavramlarının ayrıntılı bir şekilde fenomenolojik analizine girişir.

### ***Esquisse d'une Theorie des Emotions 1939***

Kendi zamanındaki bilimsel ya da sözde bilimsel psikolojiyi eleştirdiği fenomenolojik psikolojiyi tanımladığı bir eserdir.

### ***İmaginaire: Psiyholgie Phenomenologique de L'imagination 1940***

Bu eserde Sartre'a göre zihinsel bir imge, özel bir resim değildir, fiziksel olmayan psikolojiye ait konunun iç gözlemle incelenebileceğini dile getirmiştir.”<sup>13</sup>

### ***Varlık ve Hiçlik (L'Etre et Le Neant: Essai d'ontologie Phenomenologique – Being and Nothingness) 1943***

Özgürlük felsefesini temelini oluşturan kavramların ayrıntılı fenomenolojik tasvirlerinin yapıldığı ve “mutlak” özgürlük anlayışının savunulduğu bu eser “Fenomenolojik Ontoloji Üzerine Bir Deneme alt başlığını taşır.

Kitabın başlığındaki ‘varlık’ Sartre tarafından kabaca sübjektif varlık ve objektif varlık olarak ikiye bölünür ve Sartre bunları ‘kendisi için varlık’ ve ‘kendinde varlık’ olarak sınıflandırır. Bu durumu, “neo-hegelyanlar özgür insan bilincinin aktif varlığı ve eylemsiz insana ait olmayan gerçekliğin pasif durumu olarak ayırırlar.”<sup>14</sup> Kitabın başlığındaki ‘hiçlik’ de dünyada ki insana ait gerçekliği betimler. “İnsanı kuşatan, yaratıcı bir şekilde olumsuzlama gücüne yalnızca insan sahiptir. Ben, kendim varlığın merkezindeki hiçliğin bir çeşidiyimdir.”<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Priest, *a.g.e.* s. 12.

<sup>14</sup> Priest, *a.g.e.*, s.13.

<sup>15</sup> Priest, *a.g.e.*, s.13.



“Sartre, *Varlık ve Hiçlik*’ in özgürlük, kendini aldatma, geçicilik, transandans, sosyal ilişkiler bölümlerinde insana ait varoluşsal yapıları tanımlar. Kavramların karmaşıklığı ve betimlemelerin zenginliği ile Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ nını ,Merleau Ponty’ nin *Algının Fenomenolojisi*’ni aşar.”<sup>16</sup>

Sartre *Varlık ve Hiçlik*’ i tamamlamaz, çünkü bu kitabın son bölümüne ahlak felsefesini de eklemek istediğini ölümünden sonra çıkan *Chaires pour une morale*’ (*Bir Ahlak İçin Defterler*) de belirtmiştir.

### ***Diyalektik Aklın Eleştirisi I: Yöntem Araştırmaları (Critique de la Raison I, Questions de Methodhe) 1960***

“Sartre’in gerçek anlamda “epistemolojik kopuş” unu simgeleyen *Diyalektik Aklın Eleştirisi* ve ona bir giriş olan *Yöntem Araştırmaları*, onun ısrarla savunduğu “mutlak özgürlük” anlayışını bir yana bırakıp tarihin formel yapıları, toplumsal grupların diyalektiği üzerine kafa yorduğu bir sosyal ontolojidir.”<sup>17</sup>

### ***Egzistansiyalizm Bir Hümanizmadır ( L’existentzialisme est un Humanisme – Existantialism) 1946***

Bu eser Sartre’a yöneltilen eleştirilere verilen bir cevaptır. Eserin temel konusunun, insan için varoluşun özden önce geldiği ve özgürlük - sorumluluk – Tanrı sorunlarının değerlendirildiğidir.

### **Edebi Eserler**

#### ***Bulantı (La Nausee ) 1938***

Sartre’ın en önemli ve aynı zamanda ilk romanı olan *Bulantı*’ da onun bütün düşüncelerinin bir uygulamasını görürüz. I. Murdock’a göre “Sartre bu romanda özgürlük ve kötü niyet; burjuvazinin karakteri; algının ( idrakin) fenomenolojisi düşüncenin, hatırlamanın ve sanatın yapısı konularında düşündüklerini açıklamıştır. Bütün bu konular romanın kahramanı Antonie Roquentin’in metafizik önem taşıyan

<sup>16</sup> Priest, *a.g.e.*, s.14.

<sup>17</sup> Jean Paul Sartre, *Egonun Aşkınılığı*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Alkım Yayınevi, 2003, s. 34.

bir buluşunun sonucu olarak söz konusu edilmiştir. Bu buluş felsefe dili ile söylenecek olursa, dünyanın olumsal (contingent) olduğu ve dünyaya sezgi yoluyla değil de düşünce ve mantık yoluyla bağlı bulunduğumuz şeklinde dile getirmiştir.”<sup>18</sup>

***Özgürlüğün Yolları: Akıl Çağı ( Les Chemins de la Liberte: L’age de la Reason) 1945***

Özgürlük düşüncesinin anlatıldığı romandaki kahramanlar özgürlüğü yanlış yorumlamışlardır. Bu açıdan eser, bir özgürlük tartışmasıdır. Onlara göre özgürlük kararların ertelenmesidir. Roman kahramanı Mathieu kız arkadaşı Marcell’den bir çocuk beklemektedir ve Mathieu bu çocuğu istememektedir. Çünkü kızın çocuğu doğurması durumunda kendisinin özgürlüğünün elinden alınacağını, ona bağlanması gerekeceğini düşünmektedir. Romanın sonunda Marcell eşcinsel olan Daniel’le evlenir. Fakat romanın sonunda özgürlüğün ertelenecek, ileriye saklanacak bir şey olmadığı anlaşılır. Romanda Mathieu bu durumu şöyle ifade eder: “Kimse özgürlüğümü engellemedi yaşamım onu(özgürlüğümü) emip bitirdi.”<sup>19</sup> Özgürlüğün böyle bir şey olmadığını anlayan Mathieu için akıl çağı başlamış bulunmaktadır.

***Özgürlüğün Yolları: Bekleyiş ( Les Chemins de la Liberte: Le Sursis) 1945***

Münih anlaşmasına kadar olan olayları bir hafta öncesinden ele alarak işler. Savaş tehlikesinin ortaya çıkmasıyla birinci ciltte anlatılan olayların önemsiz ve sıradanmış gibi gözükmesine rağmen aslında ertelemenin ve beklemenin evrensel boyutunu görüyoruz. Böyle bir durum karşısında tüm toplum aynı davranışları sergiliyor yani düşünce ve tepkilerinde aynılaşıyorlar.

***Özgürlüğün Yolları: Tükeniş ( Les Chemins de la Liberte: La Mort dan L’ame- The roads of Freedom: Troubled Sleep ) 1949***

1940 Haziran ayı anlatıldığı bu romanda yani Paris’in Almanların eline geçişinin kadınlı erkekli küçük bir Fransız topluluğu, bu işgal karşısında büyük bir

<sup>18</sup> Iris Murdoch, *Sartre Yazarlığı ve Felsefesi*, Çev: Selahattin Hilav, İstanbul, de yayınevi, 1964, s.10.

<sup>19</sup> Jean Paul Sartre, *Özgürlüğün Yolları: Akıl Çağı*, Çev: Gülseren Devrim, İstanbul, Can Yayınları, İstanbul, 2001, s.84.

tepki gösterirler. Aynı zamanda bu romanda, boyun eğiş, tutsakların Almanya'ya taşınması ve bir tutsak kampındaki yaşananlar anlatılmaktadır.

## **ÖYKÜ**

### ***Duvar ( Le Mur )1938***

Bu eser, her bir hikâyenin merkezinde egzistansiyalist bir problemin ele alındığı ve kurgusal karakterlerin içinde buldukları durumu anlatan dört kısa hikâyeden oluşur.

### ***İşten Geçti ( Les Jeux Sont Faits ) 1947***

Ölüm sonrasında tanışan iki kişiye tekrar dünyaya dönüp yirmi dört saat içinde birbirleriyle uyum içinde yaşayıp, sevgilerini her şeyden üstün tutarak sevişmeleri isteniyor, eğer bunu başaramazlarsa ölümler dünyasına tekrardan geri dönecekler. Fakat gelişen olaylar sonucunda Pierre ve Eve bunu başaramazlar ve ölümler dünyasına geri dönerler. Hikâyenin sonuna doğru şöyle bir ifade kullanılmıştır Sartre: “İnsan bitmiş bir oyunu tekrarlayamıyor.”<sup>20</sup>

## **TİYATRO ESERLERİ**

### ***Sinekler ( Les Mouches) 1943***

1943 Alman işgali sırasında yazılmıştır. “Bu oyun ne toplumsal sorunları işler ne de ruhbilimsel bir oyundur; çok az iç konuşma ve duygu çözümlemesine rastladığımız *Sinekler*, klasik bir “kader-dramı” da değildir. *Sinekler* hani şu çağdaş Fransız varoluşçuluğunun anladığı anlamda insanın kendisi oluşunu göstermeye çalışan bir oyundur.”<sup>21</sup> Özgürlük konusu Sartre’in ilk oyunu olan *Sinekler*’in odak noktasıdır.

“...Yılda bir kez büyük bir cenaze töreni yapılmaktadır. Cehennem önündeki taş çekilir ve ölümlerin ruhları yirmi dört saat için evlerine giderler.

<sup>20</sup> Jean Paul Sartre, *İş İşten Geçti*, Çev: Zübeyir Bengan, İstanbul, Varlık Yayınları, 2003, s. 143.

<sup>21</sup> Walter Biemel, *Jean Paul Sartre*, Çev: Veysel Atayman, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1984, s. 43.

Yaşayanlar ölüleri göremezler, ölülerin kendilerine yapılmış haksızlıktan dolayı onları suçlamalarından da korkarlar. Törenin seremonisinde herkes kendini suçlar, yaptığı suçu kabul edip pişmanlık belirtileri gösterirler. Bu tören Egisthe ve Klimentra Agamemnon'u öldürdüklerinden beri yapılan bir törendir. Kral da bu cinayettki suç ortaklığını kabul eder. Cinayetten beri halka işkence çektiren *sinekler* aslında vicdan azabının bir simgesidir. Vicdan azabının bakışı altında insanlar bu yüzden ölülerden korkarlar. Sinekler kralın egemenliğini sağlamlaştırmak için gönderilmiştir.”<sup>22</sup>

### ***Gizli Oturum ( Huis Close) 1944***

“Varlık var olmuş olandır. Böylece cehennemde olan Gizli Oturumun kahramanlarının artık geçmiş hayatları üzerinde hiçbir güçleri yoktur. İnsanların öldükten sonra uğrayacakları tek işkence geçmişlerinden kaçamamaları, onu değiştirememeleri, saklayamamalarıdır. Hiçbir çağa mal edilmeyen bir otel odasında, birbirini tanımayan ve sonsuz zamanlar için hapsedilen, üç yaratıktan, biri erkek iki kadından her bir canlıların alışık oldukları çarelere başvuruyor: Eylem ve kötü niyet Ama artık bunların konusu kalmamıştır; aşk da dostluk da anlamını yitirmiştir.”<sup>23</sup>

### ***Mezarsız Ölüler (Mort sans Sepulture) 1946***

Fransız direnişçilerinin Naziler tarafından yakalanıp sorguya çekilmesini ve eziyete maruz bırakılmasının anlatıldığı bir eserdir. Bu eserde Sartre, insanın hangi koşullar altında olursa olsun, seçme halinin kendi karakteriyle ilgili olduğunu ifade eder.

### ***Saygılı Yosma ( Le Putatine Respecteuse ) 1946***

Sartre bu oyunun da “Birleşik Amerikanın softa ikiyüzlülüğüne ve ırk düşmanlığına saldırıyor”<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Biemel, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>23</sup> Jean Paul Sartre, *Denemeler*, Çev: Selahattin Eyüboğlu ve Vedat Günyol, İstanbul, Say Yayınları, 1996, s.16.

<sup>24</sup> Sartre, *a.g.e.*, s.1.

### ***Kirli Eler 1948***

“İdeoloji bakımından komünizme bağlı eski burjuva sınıfının bir entelektüeli olan radikal bir komünist olarak komünizmin üstüne çıkmasına karşın – belki de böyle olduğundan – komünistler tarafından “salon komünisti” olarak görülen biri anlatılmaktadır.”<sup>25</sup>

### ***Siyaset Çarkı ( L'Engrenage ) 1948***

Bu kitabında Sartre, bireyin toplumla ve kendisiyle olan kavgasını ele almıştır. Devrim yapmak için iktidara gelen Jean adlı adamı bekleyen sorunlar ve bu sorunların çözümünde karşısına çıkan engeller söz konusu edilmektedir. Siyasette sorunların sadece kişilerden kaynaklanmadığını ve dış güçlerin de sorunların çözülmesinde ya da engellenmesinde ne kadar etkili olduklarını ve iktidarı elinde tuttuklarını göstermiştir.

### ***Şeytan ve Yüce Tanrı ( Le Diable et Le Bon Dieu ) 1951***

Mutlak bir özgürlük düşüncesinden uzaklaştığını gördüğümüz bu eserde seçim yapamayan, yoksullarla kilise arasında kalan kahraman anlatılmaktadır.

### ***Altona Mahpusları ( Les sequestres Altona ) 1959***

Bu eserde Sartre, Faşizme ve nazizme ajitatif indirgemeci bakışı yadsıyan, bu totaliter, insansız ideolojilerle kapitalizm arasındaki ilişkiyi hatta geçişliliği çarpıcı ve yalın bir şekilde anlatmıştır. Savaşta insanların durumunu, işkenceleri, yok edilen insani değerleri, esirleri, savaşın nasıl bir şey olduğunu tasvir etmiştir.

### ***Les Troynnes 1965***

Troyalı Kadınlardan uyarladığı tiyatro oyunudur

---

<sup>25</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1994, s. 226.

## **DENEMELER**

### ***Yahudi Sorunu Üzerine Düşünceler ( Reflexion sur la question juive ) 1946***

“Sartre Yahudileri, Yahudi düşmanlarının zihninde buldukları geleneksel ve efsanevi imgeden kendilerini kurtarmaya davet eder. Yahudi özü diye bir şey yoktur ve diğer halklar gibi Yahudiler de var oluşlarını kazanmak zorundadırlar.”<sup>26</sup>

### ***Situations I-1947 – Situations II-1948 – Situations III-1949 – Situations IV-1964 Situations V-1968 – Situations VI-1964 Situations VII-1965 – Situations VIII-Situations-IX***

Durumlar (Situations) başlıklı kitaplarında Sartre makalelerini, edebiyat tekniklerini, politik kavga yazılarını bir araya getirmiştir.

### ***Baudelaire 1947***

Sartre bu esrinde Baudliare’in yoksunluk duygusunu, kompleksini yenme tarzını eleştirmiştir.

### ***Saint Genet, comedien et matry 1952***

Sartre bu oyununda Jean Genet adlı kahramanın bir özünün olmadığını, özün varoluştan sonra geldiğini, özü gereği namuslu veya namussuz insan olmadığını anlatmaya çalışır.

### ***Sözcükler ( Les Mots) 1963***

Sartre’ın öz yaşam öyküsünü anlatır ve kitap iki bölümden oluşur: Okumak ve yazmak. İlk bölümde; çocukluk çağını, büyük babası ile olan ilişkilerini, özellikle, edebiyatla tanışmasında büyükbabasının rolünü, ailedeki yerini, okul hayatını anlatır. İkinci bölümde; yazmaya başlayınca insanın kendini bir yazar olarak görmesinden

---

<sup>26</sup>Tülin Bumin, Felsefe, İstanbul TÜSİAD, 2002, s. 129.

ve insanlığı kurtaracak çalışmalar yaptığından ve bir gün kendisinin de ünlü birisi olacağından bahseder.

### ***Edebiyat Nedir? (Qu'est ce que la littérature) 1964***

“Sartre *Edebiyat Nedir?* adlı kitabında bazı soruları yanıtlamaya çalışır. Bu sorular şunlardır: Yazı nedir? Niçin yazı yazarız? Kim için yazılır? Kitap, 1947 özgürlük sonrası Fransa'daki yazarın durumu üzerine bir meditasyonla sonuçlanır. Sartre'a göre yazar, gelecek kuşaklar için, geçmişi yeniden düzenlemek için ya da para veya statü kazanmak için yazmamalıdır, yazarın kendi dönemini yazması gerektiğinde ısrar eder. Edebiyat angaje edebiyat ya da bağlı edebiyata olmak zorundadır. Kendi dönemini veren bir edebiyat, hâkim olan ideolojilere, hüküm süren ilgilere boyun eğiyorsa, özgürlüğünün ve kendinin farkında değilse eğer, kendi dönemine yabancıdır ve güvenilir değildir. Yazar kendi özgürlüğünü ve okuyucunun özgürlüğünü belirterek yazmalıdır. Edebiyata bağlılık özgürlüğe bağlılıktır.”<sup>27</sup>

### ***L'Idoit de la Famille: Flaubert I (1971) - II (1972)***

“Flaubert'in yazılma amacı: Gustave'in çocukluğundaki nevrozlarını anlatmaya ve yazarlık yeteneği konusunda, edilgen çocukluğunun etkisini açıklamaya çalışsan, “bir insanın temel belirleyicisi olarak düşselliğinin anlaşılmasıdır; yazar bütün soruların, kendisini daha önce ilgilendirmiş olan bütün yöntemlerin, yani “insanlarla ilgili bilgimizi derinleştirme psikanalizi ve Marksizm'i birleştirme olanağı verebilecek farklı araç ve yöntemlerin “kavşağı gibi algılandığı bir projedir.”<sup>28</sup>

“Sartre'ın bu çalışmasındaki bir başka amacı: “Bir özne ile onun yaşadığı tarihsel dönem arasındaki “iç kavrayış” ilişkilerini ortaya çıkararak, Tarihin kendisini mercek altına almak. Sartre bir çağın kendine özgü ruhu olarak nitelediği Hegel'ci

<sup>27</sup> Jean Paul Sartre: *Basic Writings*, Editör: Stephen Priest, London and Newyork, Routledge, 2001, s. 14.

<sup>28</sup> Annie Cohen- Solal, *Doğumunun Yüzüncü yılında Jean Paul Sartre*, Çev: İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi, 2005, s. 22.

“nesnel tin” kavramını bu çalışmasında daha sık kullanır ve ayrıca kişileştirme adını verdiği bir kavramı daha ortaya atar.”<sup>29</sup>

### ***Aydınlar Üzerine ( Plaidoyer pour les intellectuels ) 1972***

Sartre bu çalışmasında: Aydın kime denir? Aydın olan kişinin ne gibi bir işlevi vardır? Aydını işlevini yerine getirmesi için birisini mi görevlendirmiştir?... gibi soruları yanıtlamaya çalışır ve ‘aydın’ kavramını pek çok yönden ele alır.

### **Ölümünden Sonra Çıkan Kitaplar**

#### ***Biblaetique de la Pléiade 1981***

#### ***Tuhaf Bir Savaşın Güncesi ( Carnet de la Drole de Guerre ) 1983***

1939 ve 1940 yıllarında tuttuğu bir gündüktür. “Sartre’ın Sartre ile yaptığı tavizsiz ve yapmacıksız bir konuşmaya tanık oluyordunuz ve bu konuşmada kendisini yargılıyor, yaşantısını dönemlere ayırıyor, kendisini eleştiriyor, azarlıyor, rahatlıyor ve yeniden tepki vermeye başlıyordu”<sup>30</sup> *Varlık ve Hiçlik*’de yer alan düşüncelerinin temellerini bu gündükle atmıştır.

#### ***Chaiers Pour une Morale 1983***

“Sartre *Varlık ve Hiçlik*’ in sonuç bölümünde ontolojinin kendisinden doğrudan doğruya bir ahlak anlayışı çıkamayacağını çünkü ontolojinin özü gereği “olması gerekenle” değil, “varolanla” uğraştığını belirtiyor ve ileride böyle bir bağımsız ahlak çalışması yayınlamayı vaat ediyordu. Vaat ettiği bu ahlak çalışması ancak ölümünden sonra *Ahlak İçin Defterler* adlı yapıtıyla ortaya çıktı.”<sup>31</sup>

#### ***Letters au Castor et a Quelques Autres 1983***

Castor dediği kişi Simone de Beauvoir’dır. Bu eser, Sartre’ın hayatı boyunca Simone de Beauvoir ve arkadaşlarına yazmış olduğu mektupların bir derlemesidir.

<sup>29</sup> Jean Paul Sartre, *Egonun Aşknlığı*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Alkım Yayınevi, 2003, s. 31.

<sup>30</sup> Cohen – Solal *a.g.e.*, s.18.

<sup>31</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 31.



### ***Le Scenaris Freud 1984***

“Freud hakkında bir film senaryosudur.”<sup>32</sup>

### **Critique de la ReasonDialectique :II ( Tarihin Anlaşılrlığı) 1985**

Bu çalışmada Sartre ‘diktatoryal’ bir toplumun bütünleşmiş devinimini kavrayabilmek için Stalin’in ‘tek bir ülkede sosyalizm’ projesinin ileriye gidişli bir yeniden yapılandırmasına girer ve ‘cisimleşme’ ve ‘kuşatıcı bütünleşmiş’ adını verdiği iki yeni kavram geliştirir.”<sup>33</sup> Sartre’in böyle bir çalışma yapmasının nedenini bazıları tarihsel birliğin araştırılması olarak yorumlarlar.

### **Vérite et Existence 1989**

Sartre bu eserinde “metafiziksel olarak şiddeti konu edinir.”<sup>34</sup>

### **1.3. Yaşadığı Dönemin Özellikleri**

Sartre’in yaşadığı dönem (1905–1980) yirminci yüzyılın başı ve sonlarıdır. Bu yüzyıl; felsefede, sanatta, bilimde, teknolojik olaylarda, ekonomide, toplumsal ve siyasal alanlarda tam da değişmelerin yaşandığı bir yüzyıldır.

20 yüzyılda kapitalizm, Marksizm, faşizm gibi ekonomik boyutlu ideolojiler toplum politikaları ortaya çıktı. İkinci Dünya Savaşı aslında ekonomik olarak üstün olmanın bir savaşı idi. Dünya pazarının paylaşılma savaşı da diyebiliriz. Bu pazar savaşı günümüzde de devam etmektedir. 1989 da Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla, sosyalist sistem çökmüş ve bu pazarda tek güç olarak Amerika Birleşik Devletleri’nin kapitalist sistemi yerini almıştır.

20 y.y.da felsefede bir taraftan Marksizm’in etkileri hem düşünce yapılarını hem de toplum yapılarını değiştirirken, diğer taraftan varlık ve bilgi anlayışının temeline sezgiciliği koyan fenomenoloji, bu yüzyılda iki büyük savaşa tanık olanların

<sup>32</sup> Jean Paul Sartre: *Basic Writings*, Editör: Stephen Priest, London and Newyork, Routledge, s. 18.

<sup>33</sup> Sartre, *a.g.e.*, s.40.

<sup>34</sup> Priest, *a.g.e.*, s. 18.

ortaya koydukları Varoluş felsefeleri ortaya çıkmıştır. Bireyi ve toplumu ele alan Psikanaliz Okulunun kurulması, kapitalizmin birey ve toplum üzerinde yarattığı sorunları ele alan Frankfurt Okulu ve bilimdeki gelişmelerle ortaya çıkan bilim felsefesi. Bu üç düşünce eğilimleri yirminci yüzyılda etkili olmuştur.

Sartre, (1914) Birinci Dünya Savaşı ve (1945) İkinci Dünya Savaşı'nın yanı sıra pek çok savaşa da tanıklık etmiştir: (1936) İspanya İç Savaşı; Fransa'nın 1954'te Cezayir'deki bağımsızlık hareketine karşı başlatmış olduğu acımasız savaş; (1956) Sovyetler Birliğinin Macaristan İşgali; (1968) Çekoslovakya işgali; 1965'de başlayıp 1973'e kadar süren Vietnam Savaşı.

Varoluşçuluk İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan bir akımdır. Varoluşçuluk aynı zamanda savaş sonrası insanların beklentilerine ve özlemlerine bir yanıt vermesi için ortaya çıkan bir akım olmuştur.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. FENOMENOLOJİ VE JEAN PAUL SARTRE

Jean Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* kitabı varoluşçuluk ve fenomenolojinin bir sentezidir. Bu sentezi anlayabilmemiz için öncelikle fenomenolojinin kurucusunun kim olduğunu, nasıl bir durumda ortaya çıktığını, “fenomenin” ne anlama geldiğini, Edmund Husserl'in fenomenoloji anlayışını ve Jean Paul Sartre'ın fenomenolojiyi ontolojisinde nasıl kullandığını kavramamız gerekir.

“Her ne kadar fenomenoloji terimi Alman matematikçi ve filozof olan J. H. Lambert tarafından geçerlilik kazandırılırsa, Avusturyalı filozof ve psikolog Franz Brentano *Empirik Bir Bakıştan Psikoloji* adlı eserinde fenomenolojiye ait konuları işlese de, fenomenolojinin ‘babası’ olarak kabul edilen, Brentano'nun öğrencisi Edmund Husserl'dir. Bu konu tartışmalıdır, çünkü Hegel *Tinin Fenomenolojisi* (1807) adlı eserinde Husserlyan anlamda fenomenoloji konularını işler ve Kant *Saf Aklın Eleştirisi* (1781–1787) adlı eserinde fenomenolojiye yer verir, ama yine de fenomenolojinin kurucusunun Husserl olduğu düşünülür.”<sup>35</sup>

Fenomenolojinin nasıl bir durumda ortaya çıktığını anlayabilmek için Husserl fenomenolojisinden önceki felsefeyi ele alarak, Husserl fenomenolojisinin konumunu açıklayabiliriz.

Kant'ın felsefesi felsefe tarihinde bir dönüm noktasıdır, çünkü Kant kendinden önceki felsefe ile kendi döneminin felsefesini birbirine bağlamıştır. Kant kendisinden önceki felsefeleri kendinde toplamakla kalmamış aynı zamanda kendisinden sonraki felsefeleri de doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiştir. Kant'ın felsefesini kendisinden önceki felsefeden ayıran bir takım noktalar vardır. Bu noktalar şunlardır: Kant'tan önce felsefe ya rasyonalist ya da empirist idi. Bilgi ya akla ya da tecrübeye dayandırılıyordu. Kant' a göre bilgi iki unsurludur: *a priori* ve *aposteriori*. İkinci önemli nokta Kant'ın felsefesinin bilginin sınırlarını çizmeye

---

<sup>35</sup> Jean Paul Sartre: *Basic Writings*, Editör: Stephen Priest, London and Newyork, Routledge, 2001, s. 61.

çalışmasıdır. Kant bilginin sınırlarını araştırmakla felsefeyi başıboş spekülasyonlardan kurtardı.

Kant bilgiyi iki unsurlu olarak görmesi ve *a priori* olanı süjenin bir fonksiyonu olarak kabul etmesi onu bir çeşit idealizme, transandantal idealizme götürdü. Aslında bu idealizm Kant felsefesi için önemli değildi; fakat kendisinden sonraki felsefeye, Alman idealizmine etkisi çok büyük oldu; bu felsefeyi temsil edenler tarafından geliştirildi. İdealist felsefe Hegel’de en yüksek noktasına ulaştı. Hegel’in kurduğu felsefe sistemi metafizik sistemlerin sonuncusudur. Tek yanlı spekülatif diyalektik metoda dayanan bu sistem spekülasyonun son sınırına varmış, bu yüzden de temeli çürük bir yapı gibi çökmüştür. Bu nedenle Hegel’den sonra felsefede bir boşluk oluştu.

İşte bu boşlukta Kant’a geri dönüldü ve Hegel’in felsefesinde geri planda kalan bilginin sınırı problemi ele alınmaya başlandı. Artık felsefe metodlarını incelediği bilimlere dayanmış ve bilginin bilimi haline gelmeye başlamıştı. Bu bilimlere örnek verecek olursak Marburglu Yenikantçıların doğa bilimleri idi ve felsefe bu doğa bilimlerinin bir bilgi teorisi olmuştu. Diğer taraftan psikoloji ve mantıkta felsefen ayrılıp mantık matematikleşmeye, psikoloji de doğa bilimlerinin yöntemlerini kullanmaya başlamıştı.

Felsefe artık ya doğa bilimlerinin metodlarını inceliyor ya da felsefe tarihini eleştiren bir felsefe tarihi oluyordu. Yani felsefe bağımsız bir araştırma alanı olarak kabul edilmiyordu. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, felsefe eski anlamını yitirmiş ve bir dünya bilgisi olmaktan çıkmıştı. Bu durumda dünya hakkında felsefi bilgiyi elde etmeye çalışacak olan bir felsefeye ihtiyaç vardı. İşte yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan Husserl’in fenomenolojisi bu felsefi ihtiyacı karşılayacak bir durumda idi.

Husserl’in en büyük başarısı, felsefenin özel bir araştırma alanının var olduğunu iddia etmek olmuştur. Husserl bu durumu iddia etmekle kalmamış aynı zamanda yaptığı çalışmalarla bu alanı ortaya koymuştur. “Husserl mevcut

felsefelerden ya da onların kritiğinden değil, fenomenlerden hareket etmelidir, ‘fenomenlere, şeylere dönmeli’ demekle felsefenin kendine has alanını gösterdi.”<sup>36</sup>

Fenomenoloji rasyonalist bir felsefe değildir. O bir sezgi felsefesidir. Bir çeşit ampirizm ve saf bir sezgi felsefesidir. Husserl, sezginin fenomenoloji açısından hayati bir öneme sahip olduğunu şöyle açıklamıştır: “Bir ifadenin anlamını (veya bir kavramın içeriğini) açıkça kavrayabilmek için, bu anlama karşılık gelen sezginin oluşturulması gerekir: Böylelikle sezgi içerisinde ifadenin gerçekten ne anlama geldiği anlaşılabilir.”<sup>37</sup>

Husserl’in fenomen kavramı ile Kant’ın ve Hegel’in fenomen kavramları birbirinden farklıdır. Kant’ta duyulur dünyaya bağlı anlama yetisine verilen şeyler, Hegel’de ise “diyalektik gelişimi içerisinde *Tin*’in tarihteki soyut – somut bütün tezahürleri olarak kavramlaştırılan fenomen kavramı, Husserl’de, görünen ile görünen şey arasındaki özsel bir bağlaşım nedeniyle çift anlamlı’ olup, bir yandan duyularla deneyimlendiği haliyle görünen dünyaya, diğer yandan da görünüşlerin özü anlamında görünüşe gelen şeyin kendisine gönderme yapar. Bununla birlikte Husserl felsefesinde fenomen (*phainomenon*) kavramı öncelikle görünenin kendisini, yani öznel fenomen olarak ‘görünüşe gelen’i nitelemek için kullanılır.”<sup>38</sup> Yani Grekçe *phainomenon* ve *logos* sözcüklerinin birleşmesinden oluşur. fenomenoloji, şeylerin tezahür edebildiği değişik yolları fenomenleri ve şeylerin *logos*’unu vermeye yönelik bir aktivite ya da deneyim alanında ortaya çıkan bütün fenomenlerin logosu olmaya ve söz konusu fenomenlere mümkün olduğu ölçüde kendilerini karakterize eden şeyi gösterme fırsatı vermeye yönelik bir teşebbüs olarak anlaşılabilir.

Husserl’in en önemli eserlerinden birinin adı *Kartezyen Meditasyonlar*’dır. Husserl felsefi ideallerini çok özel anlamda kartezyen bir ideal olarak görürken, diğer yandan onun yöntemi son çözümlemede bir meditasyon yöntemidir.

<sup>36</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, , *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976, s. 2.

<sup>37</sup> Kasım Küçükcalp, *Husserl*, İstanbul, Say Yayınları, 2006, s. 57.

<sup>38</sup> Küçükcalp, *a.g.e.*, s. 53.

“Fenomenoloji, Husserl tarafından tasarlanan ‘felsefeyi tam bir bilim’ gibi kurmak düşüncesinden doğmuştur. Bu ideal, kartezyendir.”<sup>39</sup> Descartes, felsefesini, kesin bir bilim olarak gördüğü matematiğe göre kurmayı hayal etmiştir. Çünkü matematik ona göre açık, kesin ve kendisinden kuşku duyulmayacak bir bilimdi. Husserl kendisinden şüphe edilmeyecek kesin bir bilgi arıyordu ama bu matematik değildi. Husserl için matematik postullarla dolu idi. Kesinliği de garanti eden şeyde Husserl için apaçıklıktır. “Eğer şeyleri apaçıklıktan alamazsam, yani söz konusu olan şeyler tecrübelerde bizzat bana takdim edilmezlerse, bu hususta ne bir hüküm yürütebileceğim ne de hiçbir hükmü kabul edebileceğim.”<sup>40</sup> Descartes’in tümdengelimle yapmaya çalıştığını, Husserl bir dizi meditasyon teknikleri geliştirerek yapmaya çalışmıştır.

Fenomenolojik yöntem tümdengelimle dayanmadığı gibi deneysel bir yöntemde dayanmaz. Bu yöntem verilmiş olanı göstermeye ve onu aydınlatmaya dayanır. Fenomenolojik yöntem kendini yasalarla ifade etmez ilkelerden yola çıkarak çıkarımlar da yapmaz, bu yöntem doğrudan doğruya bilincin ulaşabileceği alanda olan şeyi nesneyi göz önünde tutar.

Fenomenolojik yöntemi anlamak için, öncelikle fenomenolojik tavrı anlamamız gerekir. Husserl, fenomenolojik tavrını açıklamak için, fenomenolojik tavrı ile doğal tavrı karşılaştırmıştır.

Fenomenolojik tavrı ile doğal tavrı birbirine zıt tavlardır. Doğal tavrı bu dünyayı olduğu gibi kabul eder. Süje objeyi kendisine verildiği gibi, doğrudan doğruya algılar. Husserl’e göre doğal tavrı, öz bilim olmak isteyen fenomenoloji için istenen bir tavrı değildir, çünkü doğal tavrı dogmatik bir tavrıdır. Oysaki fenomenoloji temel bir bilim olduğuna göre dogmadan hareket edemez. Husserl’in fenomenolojisinin göz önünde bulundurduğu fenomenler ‘öz’ fenomenleridir. Öz fenomenleri reel bir karakter taşımayan fenomenlerdir. Öz fenomeninin özelliği refleksiyonlu bir tavra sahip olmasıdır. Fenomenler varlıklarını doğal tavrın ötesinde kazandıkları için doğal tavrıdan başka bir tavra ihtiyaç vardır. Bu tavrı doğal tavrı

<sup>39</sup> Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev: Murtaza Korlaelçi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, No: 67, 1994, s.23.

<sup>40</sup> Reneaux, *a.g.e.*, s. 23.

olmayıp reflexionlu bir tavidir, yani fenomenolojik bir tavidir. Fenomenolojik tavrın yöneldiği alanın elde edilebilmesi içinde özel bir yöntem ihtiyacı vardır; bu yöntemde ‘fenomenolojik redüksiyon’ yöntemidir.

Fenomenolojik tavra geçiş de öyle kolaylıkla yapılabilen bir şey değildir. Doğal tavrı reel karakterler taşıyan bir tavrı, oysaki fenomenolojik tavrı biz tüm bu reel karakterlerden vazgeçmek zorundayız. Husserl’e göre fenomenoloji kendine özgü nesnesine, ‘eidosuna’ ulaşmak için, tüm dünyadan şüphe etmelidir. Husserl’in şüphesi bir sofistin ya da bir septiğin şüphesi gibi değildir. “Fenomenolojik redüksiyon sürecinde doğal tutumun özüne dair her şey, yani elde mevcut bir biçimde, orada sürekli olarak varolan bütün doğal dünya ayrıca alınır. Bu yaklaşımıyla Husserl, bir sofistin yaptığı gibi dünyayı yadsıyor değildir; ne de bir septik gibi dünyanın olgusal varlığından şüphe eder. Onun gerçekleştirmeye çalıştığı şey *Ideas I* ‘de de ifade ettiği üzere, kendisini mekânsal-zamansal ve olgusal varlık hakkında herhangi bir yargıda bulunmaktan uzak tutacak olan *fenomenolojik epokhe*’ yi \* gerçekleştirmektedir.”<sup>41</sup>

*Epokhe* ile birlikte bilincimdeki nesnelere ilgili görünüşlerin akışında bir değişiklik olmamaktadır. Dünyanın sarsılmaz varlığı olduğu gibi kalmasına rağmen, bu varlığın sarsılmaz anlamı değişmektedir. Dünya ile ilgili bilgilerimizi, doğruluk inançlarımızı feda etmiyorum yalnızca onların dayandığı tavrı almayı etkisiz hale getiriyorum.

Yargının askıya alınmasında birkaç türlü indirgeme söz konusudur. *Tarihsel epokhe*, tüm felsefi öğretileri soyutlamakla, fenomenolog başkasının görüşlerini söz konusu etmemekte, yalnızca şeylerin kendilerini kavramaktadır. Başlangıçtaki bu devre dışı bırakma evresinden sonra, incelenen nesnenin bireysel varoluşunu ‘parantez içine alıp’ iletişim dışı bırakan *eidetik* indirgeme gelir. Çünkü fenomenolojinin erek aldığı şey, yalnızca özdür. Varoluşun bireyselliği ortadan

---

\* Husserl ‘*epokhe*’ sözcüğünü Şüpheli görüşlerle örtüşen başka bütün anlamlardan (özellikle Pyrrhon’un şüpheciliği) ayırarak soyut bir biçimde ‘yargıdan çekinme’ anlamında kullanmaktadır. Hem bu anlamı vurgulamak hem de fenomenolojik anlam yükünün yenilik ve özgünlüğüne dikkatimizi çekmek üzere Husserl sözcüğü hemen hemen her zaman *εποχή* olarak, çok az da Almanca’da ki çeviri yazısıyla ‘*Epoché*’ biçiminde yazmaktadır. Türkçede ise, özgün anlamını vurgulamak için ‘*fenomenolojik epokhe*’ denilmiştir.

<sup>41</sup> Küçükalp, s. 67.

kaldırılarak bütün doğa ve tin bilimlerinden, bunların varsayımlarından olduğu kadar deneylerinden de soyutlama yapılmaktadır. Varlığın kökeni olarak Tanrı bile, parantez arasına alınmalıdır. Mantık ile öteki tüm özsel bilimler aynı düzene bağlıdır. Fenomenoloji saf özü göz önünde tutmakta, öteki bütün bilgi kaynaklarını uzaklaştırmaktadır.

Husserl daha sonraki çalışmalarında *eidetik* indirgemeye transandantal indirgeme diye adlandırdığı şeyi eklemektedir. “Bu indirgeme parantez arasına yalnızca varoluşu almayı değil, saf bilincin ilişkisi olamayan her şeyi de almaya dayanmaktadır. Bu son indirgemenin vardığı sonuç özneye verilmiş olandan başka nesneden artık hiçbir şeyin kalmamış oluşudur.”<sup>42</sup>

Her şeyi paranteze aldıktan sonra geriye kalan şeye Husserl ‘fenomenolojik kalıntı’ der. “Bu alan fenomenolojinin temel alanı, fenomenolojik redüksiyondan arta kalan alandır. Şimdi bu alan bütün dünyayı ve onunla ilgili her şeyi, canlıları, insanı, kendimizi de paranteze aldığımız halde arta kalmıştır. Aslına bakılırsa biz burada hiçbir şey kaybetmemiş fakat mutlak bir varlık kazanmışızdır. Bu mutlak varlık dünya ile ilgili tüm transandantları garanti eder ve onları meydana getirir. İşte fenomenolojik aktların, fenomenolojik refleksiyonun alanı bu alandır.”<sup>43</sup>

“Husserl’e göre fenomenolojik redüksiyonun en ileri seviyesinde elde edilen bilinç veya bilincin sahip olduğu varlık çeşidi varlığına içeriden veya fenomenolojik olarak dokunulmadığından yani *epokhe* yolu ile kendisine etki etmediğinden dolayı yegâne mutlak varlıktır. Zira görünüş yoluyla bilinçte sunulan hiçbir reel varlık, bilincin kendi varlığı açısından zorunlu değildir. Yani bilinç içkin varlık olarak varolmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymadığı için, mutlaklıktır. Husserl bundan dolayı hiçbir şey varolmasa bile bilincin varolacağını ileri sürer. Buna göre kendi saflığı içerisinde düşünülen bilinç, hiçbir şekilde kendisine nüfuz edemediği, hiçbir fiziksel varlığın etki edemediği ve hiçbir fiziksel şeyin nedensellik dayatmadığı varlığın kendine yeten bir kompleksi şeklinde ele alınmalıdır.”<sup>44</sup>Ayrıca içine aldıktan

<sup>42</sup> J.,M.,Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi,1997, s. 168.

<sup>43</sup> Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>44</sup> Küçükalp, *a.g.e.*, s. 71.



sonra, tamamıyla önyargısız bir tavır elde edilir, yani saf bir bilinç elde edilir. Saf bilincin özsel doğasına ulaşılır. Böylece de doğal tavır, transandantal bir tavra dönüşmüş olur.

Reflexion ancak saf bende mümkündür, saf ben'e de ancak fenomenolojik redüksiyon yolu ile varabiliriz. Fenomenolojik reflexiondan önceki reflexionlara Husserl psikolojik reflexion adını verir. Fakat psikolojik reflexionlar fenomenolojinin konusu olamazlar. Psikolojik reflexionu fenomenolojik reflexiona döndürebilmemiz için ona bir redüksiyon daha uygulamamız gerekir, yoksa Husserl solipsizm tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Psikolojik ben'e redüksiyon uyguladıktan sonra ortaya çıkan ben transandantal ben-ego'dur. "Nesneler karşısında doğal tavrını ayrıca alan bilinç kendisini tam bir saflıkla ortaya koyabilmektedir. İşte burada ortaya çıkan özne – transandantal ego'dur. Böylece fenomenolojik redüksiyon öznenin zorunlu karakterini açığa çıkarır."<sup>45</sup>

Husserl'e göre: "Düşünce ve şuur asla boş değildir. Düşünce daima bir muhtevaya sahiptir, şuur esas itibariyle bir objeyi amaçlayan bir şeyin şuurudur."<sup>46</sup> Fenomenolojik redüksiyonun verdiği şey Descartes'in '*cogito ergo sum*'u değil, '*ego cogito cogitatum*' (bir şey düşünüyorum) yani bir ego ve onun yöneldiği nesnelere söz konusudur.

"Yönelimsellik (*intentionality*) bilincin bir özelliğidir, ona uygun olarak bir şeyin bilincidir. Yönelmişlik kavramı Orta Çağ'da ve Aristoteles'e kadar geri gittiğimizde sıradan bir kavramken Modern dönemdeki ününü Franz Brentano'nun 1870 de yazmış olduğu yazılarına borçludur, Brentano yönelimsellik kavramını, fiziksel fenomen karşısında zihinsel fenomeni belirtmek için kullanmıştır. Daha sonra yönelimsellik kavramı Husserl'in fenomenolojisinde anahtar bir role sahip olmuştur"<sup>47</sup>

"Husserl'in fenomenolojisinde merkezi bir yer işgal eden yönelimsellik kavramı, fenomenolojisinin gerçek konusu olmasının yanı sıra bilincin de en temel

<sup>45</sup> Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>46</sup> Reneaux, *a.g.e.*, s. 25

<sup>47</sup> Haim Gordon , *Dictionay of Existntialism*, Wesport,CT, USA., Greenwood Pres, 1999, s. 211.

özelliği olarak görülebilir. Her ne kadar felsefede kullanılan teknik bir terim olsa da yönelimsellik, zihni durum veya deneyimlerimizin karakteristik özelliği olan, bilincinde veya farkında olmak anlam içeriğiyle oldukça anlaşılabilir bir boyuta sahiptir. Buna göre bilinç sahibi varlık olarak insan yalnızca şeylerden etkilenmekle kalmaz, fakat ayrıca ister fiziksel nesne veya olaylar gibi somut, isterse sayı ve önermeler gibi soyut nesnelere olsun şeylerin bilincinde olan bir varlıktır da. Dolayısıyla algı, düşünce, inanç, umut korku vb. türden zihinsel yaşamımızı oluşturan hemen tüm olaylar bir şey hakkında olma karakteristik özelliğine sahiptir. Söz konusu karakteristik özellikten dolayı her zihinsel durum veya deneyim, kendisinden ziyade bir şeyin temsilidir ve o şeyin anlamını verir. İşte bu zihin veya bilincin temsil edici karakteri yönelimseliktir.”<sup>48</sup>

Husserl’in ‘bir şey düşünüyorum’un (*ego cogito cogitatum*) *noesis* ve *noema* olmak üzere iki kutbu vardır. “Husserl öznel yapıya noetik yapı veya basit olarak *noesis* demiştir. *Noesis*’ler, cogito biçimleri, algılamak, inanmak, beğenmek gibi tek tek bilinç biçimleridir. *Noesis*’in karşısında noema yer alır. *Noema* ‘birşeyin bilinci’ deyiminde ‘bir şey’ sözcüğüyle anlatılmak istenendir.”<sup>49</sup> Yani algılanan şey nesnedir. *Noema* yönelinen şey, yönelen bilinç *noesis*’dir.

“Özne nesneye temelli bir biçimde bağlanmış olup nesnede saf özneye temelli bir biçimde verilmiş olarak gözükmektedir. Gerçek dünyanın örtük tarzda ortaya çıkmasına karşın –ki bir yönelmişlik edimi gerçek nesne olmaksızın da ortaya çıkabileceğinden durum her zaman bu değildir- bu dünyanın varoluşu saf bilincin varlığı için gerekli değildir. Gerçekte aşkın şeyler dünyası bütünüyle edim halindeki bilince bağlıdır. Gerçeklik temelde, özerklikten yoksundur, gerçeklik yalnızca bir şeydir ilkesi gereği bir yönsemeden, bir bilinçten başka bir şey olmayan fenomendir.”<sup>50</sup>

Varoluşçuluk ve fenomenoloji arasında önemli farklar olmasına rağmen her ikisi de birbiri ile ilişki içerisindedir. Birbiri ile ilişki içerisinde olduklarından dolayı

<sup>48</sup> Küçükcalp, *a.g.e.*, s. 58.

<sup>49</sup> Onay Sözer, *Edmund Husserl’in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976, s. 33.

<sup>50</sup> Bochenski, *a.g.e.*, s. 170.

birini anlamak diğeri anlamayı kolaylaştırır. Fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki en önemli fark ise, fenomenologların önceliği öze vermeleri varoluşçuların ise önceliği varoluşa vermeleridir.

Varoluş felsefeleri için “Husserl’in fenomenoloji öğretisinin önemi büyüktür. Felsefede bir çığır olarak kabul edilecek bu öğreti, varoluş felsefesinin gelişmesi alanında en önemli kaynaklardan biri belki de en önemlisi olmuş, getirdiği betimsel yöntem varoluş felsefesinin özüne uygun betimlemelerin birbirine eklenmesiyle öze ancak bir oluş süreci içerisinde ulaşmayı öngörerek bir yöntem olarak ortaya çıkmıştır.”<sup>51</sup>

“Varoluşçuluk diye adlandırılan varoluş felsefeleri, insan ve insanın durumu üzerine somut bir düşünme çabası ortaya koymaya çalışırlar.”<sup>52</sup> “İnsan, fert olarak dış olaylara bir atılım içerisinde bulunurken, bizzat bu dış olaylarda kişisel atımların onlara kazandırdığı değer ölçüsünde bir anlam ve gereklilik kazanır. Bunun için önemli olan herhangi bir olayı dıştan objektif ve bilimsel bir biçimde anlatmak değil, onun kişi için taşıdığı önemi ortaya çıkarmaktır. Bu da açıklamaya dayalı bir bilme metodunu gerektirir. Dolayısıyla fenomenoloji bu açıklama metodunun bizzat kendisidir. Tümel açıklamalar yapmaktansa, yaşanan olayların bizzat onları yaşayan özne tarafından betimlemesini yapmaya çalışan fenomenoloji bundan dolayı Sartre’ın felsefesinde sağlam bir metot temeli oluşturur.”<sup>53</sup>

“Husserl, sıkı bir bilim olarak kurmak istediği fenomenolojisinde, bilgi ve anlam edimlerinin dünyanın varoluşuyla kazanacak hiçbir şeyi olmadığı gerekçesiyle bunların paranteze alınması gerektiği görüşünü savunmaktadır. Sartre’a göre böyle bir fenomenoloji anlayışı tümüyle anlakçı ve usçu tarzda kurulmuş bir felsefe sistemi oluşturmaktadır. Oysa hem Heidegger hem de Sartre için fenomenoloji varolanın

<sup>51</sup> Talip Karakaya, *Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, Ankara, Elis Yayınları, 2004, s.39.

<sup>52</sup> Nejat Bozkurt, *20 yy. Düşünme Akımlar: Yorumlar ve Eleştiriler*, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1998, s. 99.

<sup>53</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s.33.

varlığını ortaya çıkarmaya yönelik bir yöntemdir ve her türlü tündengelimini reddeder. Bu yüzden de sadece görünüşlerin dolaysız algısıyla uğraşır.”<sup>54</sup>

Ancak “Husserl’in bir öz felsefesi kurma amacıyla geliştirmiş olduğu fenomenolojik yöntem’e, varoluşçu filozofların karşıt yönde, bir varoluş felsefesi kurmak amacıyla”<sup>55</sup> ele aldıkları unutulmamalıdır. “Husserl’in başlı başına bir özler bilimi olarak temellendirmek istediği -öteki varoluş filozoflarıyla Sartre’in ondan ayrıldığı kritik nokta burası- ancak varoluş filozoflarının ‘varoluş Husserl’in düşündüğü anlamda paranteze alınabilecek bir gerçek değil hakikatin ta kendisidir’ deyip sadece bir yöntem olarak kullanmayı yeğledikleri fenomenoloji.”<sup>56</sup>

Varlık probleminin hem Heidegger’in hem de Sartre felsefelerinde anahtar bir rolü vardır. Her iki filozofun da en önemli yapıtlarının başlıkları: *Varlık ve Zaman* ile *Varlık ve Hiçlik*’tir. Heidegger ve Sartre’da anahtar bir rolü olan varlık problemi Husserl’in fenomenolojisinde *epokhe* uygulanırken görmezden gelinmiştir. Husserl fenomenolojik araştırmasında, dünyayı ve dünya ile ilgili bütün nesnelere araç içine alırken, yalnızca bilinçte ortaya çıkan dünya fenomeni üzerine yoğunlaşmıştır

Sartre bu konuyla ilgili *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinin önsözünde şunu ifade etmiştir. “Nesnenin gerçekliğini öznel bir izlenimler çokluğunda ve onun nesnellliğini varlık olmayanda bulmaya kalkışmak yarasız bir çabadır: ne nesnel olan öznel olandan ne aşkın olan içkin olandan ne de varlık olan var olmayandan hiçbir zaman çıkmayacaktır.”<sup>57</sup>

Sartre’in varoluşçu fenomenolojisi Husserl ve Heidegger düşüncesinin bir sentezidir. Sartre, “Husserl’in *epokhe*’sinin yerine Heidegger’in dünya-içinde-varlık anlayışını koyar.”<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Jean Paul Sartre, *Egonun Aşkınılığı*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Alkım Yayınları, 2003. s. 16.

<sup>55</sup> Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1986, s.21.

<sup>56</sup> Zeynep Direk ve Refik Güremen, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Ankara, Epos Yayınları. 2004, s.23.

<sup>57</sup> Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Çev: Hazel E. Barnes, U.S.A., Washington Square Pres, 1984. s. 23

<sup>58</sup> Jean Paul Sartre, *Basic Writings*, Editör: Stephan Priest, London and New York, Routledge, 2001, s. 60.

“Sartre fenomenolojik *epokhe*'yi reddeder, çünkü fenomenolojik *epokhe* bilinç durumlarını tutarlı bir şekilde dünyadaki gerçek objelerden soyutlayarak inceleyebilmeyi gerekli kılar. Bu durumu anlayabilmek için Martin Heidegger'in fenomenolojisine ihtiyacımız vardır.”<sup>59</sup>

Heidegger' göre insan 'dünya-içinde-varlık'tır. “İnsanın olmadığı yerde dünyanın realitesi yoktur. Bu duruma göre insan varlığının 'dünya içinde varlık' olduğunu söylemek insanı reel varlığını, bütün konkre bağlantılarının temeli olan 'şahıs-dünya' bağlantısı ile tanımlamak demektir.”<sup>60</sup> İnsan ayraç içine alınarak, içinde yaşadığı dünyadan kopartılmıştır. Heidegger'e göre insan varlığı dünya içinde varlık olma özelliğine sahiptir. Bu özellik ise insanın dünya içinde yaşayan bir varlık olarak somut ilişkilerinin önemini vurgular.

Sartre Husserl'in 'her bilinç bir şeyin bilincidir' anlayışını kabul eder. Bilinç her zaman bir nesneye doğru yönelmiş durumdadır. Bu durumu Sartre şöyle ifade eder: “Aşkılık bilincin teşkil edici yapısıdır; yani bilinç kendisi olmayan bir varlığa yönelmiş durumdadır.”<sup>61</sup> Yani bilinç bir entansiyonel faaliyettir.

Sartre'a göre; “her bilinç bir şeyin bilinci olduğu için bilinç temelde kendisi bilinç olmayan, bilgiden önce varolan ve bilgiden bağımsız olan bir şeyin varlığını içermektedir. Bilinç mevcudiyete sahip olmak anlamında bir varlık değildir, töz de değildir. Sartre bilince 'tözel olmayan mutlak' adını veriyor. Bilincin varoluşu sadece dünyayı dışsal gerçekliği açıklama, ifşa etme etkisiyle sınırlıdır.”<sup>62</sup>

Sartre'ın *Bulantı* adlı romanında Husserl'in epokhe anlayışına yönelttiği eleştirileri şöyle ifade etmiştir.

“Bulantı yakamı bırakmadı, kolay kolay bırakacağını da sanmıyorum; ama katlanamıyorum ona artık, o ne bir hastalık ne de geçici bir nöbet. O benim.

<sup>59</sup>Sartre, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>60</sup> Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev: Vahap Mutal, Yayınları, 1992, s. 50.

<sup>61</sup> Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Çev: Hazel E. Barnes, U.S.A., Washington Square Pres, 1984, s. önsöz xxiii.

<sup>62</sup> Jean Paul Sartre, *Egonun Aşkılığ*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul Alkım Yayınevi, 2003, s.17.

Evet, az önce parktaydım. Tam oturduğum kanepenin altında, kestane ağacının kökü toprağa dalıyordu. Kestane ağacının kökü benim kanepenin altında toprağa dalıyordu. Bunun bir kök olup olmadığını hatırlamıyordum artık. Sözcükler ve sözcüklerle birlikte nesnenin anlamı da kullanım biçimleri, insanların nesnelere üzerine koydukları en küçük işaretler bile kaybolup gitmişti. Koku salan bu boğumlu, bu yaban, bu kara kitlenin önünde yapayalnız başım öne eğik, hafifçe kamburum çıkmış oturuyordum. Öğrenmek istediğimi işte orada kavradım.

Soluğumu kesti içime doğan şey. “Varoluşmak”ın ne demek olduğunu şu son günlerden önce hiçbir zaman sezememiştim. Ben de ötekiler gibiydim ilkbahar giysileri ile deniz kıyısında dolaşan insanlar gibiydim. Ben de onlar gibi “deniz yeşildir, ötede şu ak nokta havadaki şu ak nokta bir martıdır,” diyorum ama martının varoluşunu “varoluşan bir martı” olduğunu sezemiyordum; varoluş genellikle saklar kendini. Oradadır, buradadır, çevremizdedir, bizdedir, biz’dir, ondan söz etmeksizin iki sözcük bile kullanamayız, ne var ki dokunamayız da ona. Varoluşu düşündüğümü sanırdım, demek ki hiçbir şey; çevre süsü olarak görüyordum. Onları elime alıyordum araç niteliğindeki, dirençlerini öngörmüyor değildim, ne var ki bütün bunlar yüzeysel kalıyordu. Tutup bana varoluşun ne olduğunu sormaya kalksalar, düpedüz, ne olacak, hiçbir şey, nesnelere gerçek yapıları değiştirilmeden dıştan eklenen boş bir biçimdir deyip geçerdim. Şimdi böyle mi: Birden gün gibi açık beliriverdi. Varoluş, birdenbire üstündeki örtüyü kaldırıp attı, zararsız soyut bir kategori olmaktan çıktı. Varoluş nesnelere mayası, hamuruydu, kestane ağacının bu kökü varoluş içinde yoğrulmuştu. Ya da şöyle söyleyeyim: Kök de parkın parmaklıkları da kanepede yer yer yeşeren çimenler de hemen her şey ortadan kaybolmuştu. Nesnelere çeşitliliği kendine özgülüğü yalnızca bir görünüş, kitleler, bütün yumuşaklıkları, çıplaklıklarıyla, bütün ayıp ve ürkütücü biçimleriyle çıkıvermişlerdi ortaya.

...Bu köke gelince tam tersine ben ne kadar onu açıklamıyorsam o da o kadar varoluyordu. Boğum boğum, hareketsiz, adsız sansız, beni durmadan büyülüyor, gözlerimi dolduruyor, hep kendi varoluşuna sürüklüyordu. Boş yere bu ‘bir köktür’ diye tekrarlayıp duruyordum. Tekrarlamam bir işe yaramıyordu. Onun bu asıl işlevinden, kötülük işlevinden, emici pompa işlevinden buna bu katı fok derisine, bu yağlı, nasırlı, dik kafalı görünümüne

geçilemeyeceğini çok iyi anlıyordum. İşlev hiçbir şeyi açıklamıyordu. Bir kökün kabaca ne olduğunun anlaşılmasına elveriyordu, ama bu kökün anlaşılmasına değil. Rengiyle, biçimiyle, kaskatı eylemiyle bu kök öyle ki... her şeyin üstündeydi... Varolmak demek şurada olmaktır sadece; varoluşun ortaya da çıkar karşına da çıkar ama asla **indirgenemez**. ...Düşünmüyormuşum, kafam boşmuş ya da tek bir sözcük varmış kafamda. ‘Olmak’ sözcüğü. Ya da... nasıl söylesem? Ben **ait oluş**’u düşünüyormuşum, kendi kendime deniz yeşil nesnelere sınıfına ait olduğunu ya da yeşil denizin niteliklerinden biri diyormuşum. Nesnelere bakarken bile onların varoluşunu düşünmekten ne kadar uzakmışım. Nesnelere bir süs, bir çevre süsü olarak görüyordum.<sup>63</sup>

*Bulantı* romanından aktarılan bu bölüm Murdoch’unda belirttiği gibi: “Parkta düşüncelere dalan Roquentin, çok önemli bir şeyi fark eder. Bu kendisinin çoğu kez “martı demesine rağmen, martı dediği bu şeyin varolan bir şey olduğunu hiçbir zaman düşünmemiş olmasıdır. Çünkü o daha önce hep sınıflara ve çeşitlere dayanarak düşünmesine karşın, o anda parkta karşılaştığımız martı tikel bir varlıktı. Böylece varoluş zararsız bir soyut kategorisi havasını kaybetmiştir.”<sup>64</sup>

“Kestane ağacı gözlerime abanıyordu. Yarı yerine dek yeşil bir küf kaplamıştı ağacı; kara ve kabarmış kabuğu, kaynamış bir deriyi andırıyordu. Masquret çeşmesinden gelen usul bir su şırıltısı akıyordu kulaklarıma yuva yapmış, içli sesler dolduruyordu orayı; yeşil ve çürük bir koku taşıyordu burun deliklerimden. Bir yandan boyuna gülüp bir yandan da yılışık bir sesle <Gülmek iyidir> diyen o yorgun kadınlar gibi, bütün nesnelere tatlı tatlı, usul usul varoluşun kollarına bırakmışlardı kendilerini. Karşı karşıya durmuş yayılıyorlar, varoluşun iğrenç gizlerini açıyorlardı birbirlerine. Varolmayışla bu baygın bolluk arasındaki bir boşluk bulunmadığını anladım. Ağaçta Bir şeyler

<sup>63</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, Çev: Erdoğan Alkan, İstanbul, Oda Yayınları, 2005, s. 171–176.

<sup>64</sup> Murdoch Iris, *Sartre’in Yazarlığı ve Felsefesi*, Çev: Selahattin Hilav, İstanbul, Er - Tu Matbaası, 1964, s. 15–16.

varoluşuyorsa oraya dek, küfe kabarıklığa, sakınmazlığa dek varoluşması gerekirdi.”<sup>65</sup>

Roman kahramanı Roquentin’in hayatından aktarılan bir bölüm bile, Husserl’in *epokhe*’sinin, yaşama uygulamaya kalkışmanın ne kadar zor olacağını açıkça göstermiştir.

Fenomenoloji, insan varoluşunu konu edinen araştırmasını sürdürmek durumunda olan varoluşçu filozofa ihtiyaç duyacağı bir yöntemi vermiştir. Varoluşçu filozoflar için önemli olan şey bireyin somut olarak ele alınmasıdır. İnsan varlığına somut bir yaklaşımın önceliğini savunan varoluşçu filozoflar bir olayın nesnel bir biçimde anlatılmasına değil, bu olayı bir insanın nasıl yaşadığına önem verirler. Böyle bir yaklaşım da betimlemeye dayalı bir yöntemi gerekli kılar. İşte bu yöntem de fenomenolojidir.

Fenomenoloji yöntemi Sartre’in çalışmalarında kendini göstermiştir, çünkü Sartre aynı zamanda bir fenomenolojisttir. Çünkü onun en önemli felsefi eseri olan *Varlık ve Hiçlik*’in ikinci alt başlığı *Fenomenolojik Ontoloji Üzerine bir Deneme*, Sartre’in fenomenolojik yönüne dikkat çeker. Sartre, kendisini Husserl’de olduğu anlamda bir fenomenolojist olarak görse de, Sartre Husserl’in *epokhe* anlayışını benimsemez ve onu reddeder.

---

<sup>65</sup> Sartre, *a.g.e.*, s.172.



## İKİNCİ BÖLÜM

### 1. JEAN PAUL SARTRE'İN ONTOLOJİSİNDE KENDİSİ İÇİN VARLIK'IN YERİ

Jean Paul Sartre'a göre felsefenin en önemli ve temel sorunu Parmenides ve Platon'da olduğu gibi varlıktır. Fakat Sartre'ın ontoloji anlayışı ile klasik ontoloji anlayışı birbirinden farklıdır. Klasik ontoloji metafizik bir anlayışa sahiptir. Görünenler dünyasını genellikle bir gölge varlık alanı olarak kabul eder ve hakiki gerçekliği tecrübe edilebilir dünyanın dışında, izafi olmayan bir mutlak varlık sahasında aramakta idi. Bütün olayların sebebini bu ikinci sahaya dayanmak suretiyle açıklamaya çalışmaktaydı. Oysaki "Sartre için hakiki varlık insan tarafından yaşanmakta olan dünyadan ibarettir. Varlık insan bilinci ile ilişkisinde kendini açığa vurmakta, bir bilgi alakasının dışında düşünülemezdir. O halde Sartre'ın ontolojisi böyle bir varlık anlayışını hareket noktası olarak kabul edecek."<sup>66</sup>

Sartre'ın varlıkla ilgili en önemli felsefe eseri olan *Varlık ve Hiçlik'in* ikinci başlığı *Fenomenolojik Ontoloji Üzerine Bir Deneme*'dir. Yani Sartre'ın ontolojisi fenomenolojik bir araştırma olması bakımından Antik Yunan Felsefesinin ontolojisinden ayrılır.

Sartre'ın ontolojisi; "İmmanuel Kant'ın eleştiri felsefesinin, Edmund Husserl'in fenomenolojik dönüşünün ve Martin Heidegger'in *Dasein* ile ilgili ontolojisinin izlerini takip eder. *Varlık ve Hiçlik* mümkün deney hudutlarının ötesine gitmek isteyen herhangi bir felsefe için Kantçı geleneği elde tutar, Husserl'in fenomenolojik araştırmalarından fazlasıyla faydalanır ve Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında kullanılan analiz ve tasvir şeklini benimser."<sup>67</sup> Sartre aynı zamanda Kant, Husserl ve Heidegger'i *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde eleştirmiştir" Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eseri şu cümle ile başlar: "Modern düşünce varolanı onu ortaya koyan bir görünüşler dizisine indirgemekle son derece önemli bir ilerleme

<sup>66</sup> Kenan Gürsoy, *Sartre'ın Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1991, s. 9.

<sup>67</sup> Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, Çev. Vahap Mutal, İstanbul, Dergah Yayınları, 1992, s. 85.

gerçekleştirmiştir.”<sup>68</sup> Bu cümle Sartre’ın ontolojisi ile ilgili niyetini de açığa vuran bir cümledir.

Sartre’a göre Kant’ın başlıca hatası fenomenin ardında olan bir kendinde şey’den bahsetmesidir. Sartre’ın fenomenolojisinde fenomenlerin ardında gizlenen hiçbir şey yoktur. Sartre, bu durumu *Varlık ve Hiçlik*’de şöyle açıklamıştır:

“Ancak biz bir kez Nietzsche’nin sahnenin gerisindeki dünyalar yanılması adını verdiği şeyden uzaklaşır ve görünüşün ötesindeki varlığa artık daha fazla inanmazsak, o zaman görünüş tümüyle pozitif bir şey haline gelir; onun özü artık daha fazla varlığın karşısında olmayan, ancak tam tersine varlığın ölçüsü olan bir görünmedir, çünkü varolanın varlığı tam tamına onun görüldüğü şeydir. Böylelikle Husserl’in ya da Heidegger’in fenomenolojisinde bulabildiğimiz ‘fenomen’ – fenomen ya da görelî mutlak- düşüncesine varabiliriz. Geride fenomene görelî olan kalır, çünkü görünme, özü itibariyle kendisine görüneceği kimseyi varsayar. Kant’ın *görünüştün (Erschienenung)* iki yönlü göreliliğine sahip değildir. Varolan mutlak olarak vardır, çünkü o kendini olduğu gibi gösterir. Fenomen olduğu gibi araştırılabilir ve betimlenebilir, çünkü o kendisini mutlak olarak gösteren şeydir.”<sup>69</sup>

Sartre, fenomenlerin ardında bir numen bulunmadığı düşüncesini *Bulantı* adlı eserinde şöyle ifade etmiştir: “... Hiçliği düşünmek ne kadar da zor. Şimdi artık nesnelerin tamamen görünen şeyler olduklarını biliyordum, ya da onların ardında... ne olacak, hiçbir şey yok.”<sup>70</sup>

Sartre’a göre fenomenler gerçekler ve kendilerinin dışında bir şey değildirler. Böylece Sartre Kant’taki numen – fenomen, görünüş - gerçeklik ikililiğini ortadan kaldırmış olur.

Sartre, Husserl’in aşkın ben ya da ego anlayışına karşı çıkar ve bu düşünceyi eleştirir. Aşkın ben düşüncesinin varacağı yer Sartre’a göre solipsizmdir. “Sartre’a bir iç ben ya da ego yoktur. Ego ancak geçmişteki psişik etkinlikleri üzerine düşünen

<sup>68</sup> Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Çev: Hazel E. Barnes, U.S.A, Washington Square Pres, 1984, s. 3.

<sup>69</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 4.

<sup>70</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, Çev: Erdoğan Alkan, İstanbul, Oda Yayınları, 2005, s. 131.

bilinç tarafından oluşturulur. Yani ego daha önceki deneyimlerden yaratılır. Ben bilincin dışındadır. Ego dediğimiz şey bilincin sentetik bir ürünüdür. Ego birleştirilmiş olandır, içkin değil aşkındır. Ego dünyaya ait bir nesnedir. Suyun altında görünen çakıl taşı gibi donuk bir nesnedir. Sartre Husserl'e karşıt olarak egonun aşkın olduğunu söyler. Sartre için bilinç sadece transandantaldır, kişisel değil, kişisel öncesidir (*pre-personelle*). Benin birlik ve kişiliğini olanaklı kılan şey refleksif fill aracılığıyla bilincin ta kendisidir. Sartre, "Kant'ın 'düşünüyorum' un bütün tasarımlarımıza eşlik edebilme savıyla görüş birliği içinde olduğunu söyler, ama öte yandan bu saptamasını, insanın kendi bilincinde olmasının yani irrefleksif düşünüm ediminin, bilinç için sürekli bir olanak olduğu yolunda yorumlar."<sup>71</sup>

Sartre iki temel varlık kategorisini birbirinden ayırır. Bunlardan ilki kendinde varlık (*l'être en soi*) ikincisi kendisi için varlık (*l'être pour soi*) dır ve kendisi için varlık'ın başkaları ile ilişkisinden doğan üçüncü bir varlık türü olan başkaları için varlık (*l'être pour autri*). Sartre kendinde varlık ve kendisi için varlık terimlerini Hegel'den almış, ama onlara Hegel'den farklı içerikler vermiştir.

### 1.1. Kendinde Varlık (*L'être en soi*)

Sartre evreni kendinde varlık olarak nitelendirir. Kendinde varlık, kendisi için varlık ile tamamıyla zıt, ama bir bakıma onun simetrisidir. Sartre'ın kendinde varlık tipi, Gürsoy'un da belirttiği gibi: Kant'ın felsefesinde bilinmekte olan şeyin (fenomenin) bilgimiz dışındaki asıl halini tanımlayan varlık sahasını (numeni) işaret ediyor görünmekle beraber burada çok daha sınırlı bir manada kullanılmış ve fenomenin varlığı olarak anlaşılmıştır."<sup>72</sup>

Kendinde varlık için söylenebilecek ilk özellik, onun kendi kendisi ile özdeş olmasıdır. "Kendinde varlık ne ise odur (*l'Être est ce qu'il est*)."<sup>73</sup> Bu totolojik bir önermedir. Yani bir şey ne ise odur. Özdeşlik yasası: 'her varolan kendi kendisi ile özdeştir. A, A'dır şeklinde gösterilir. Her varolanda her zaman bir özdeş çekirdek (nüve) bulunduğunu ve bunun değişmediğini ve bu anlamda onun töz (Substans)

<sup>71</sup> Zeynep Direk ve Refik Güremen, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Ankara, Epos Yayınları, 2004, s. 25.

<sup>72</sup> Gürsoy, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>73</sup> Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Çev: Hazel E Barnes, U.S.A., Washington Square, 1984. s. 28.

olduğunu ifade eder. Bunun dışında özdeşlik yasası, her varolanın tek ve biricik bir şeydir Örneğin Leibniz özdeşlik yasasında evrende birbirine özdeş iki şey yoktur. Yasanın bu yorumu özellikle insan hakkındaki kullanımı bakımından önemlidir. her insanın başka hiçbir insanla özdeş olmayan bir tekliktir. Teklik aynı zamanda kişinin kendinin bilincine varmasına, kendini tanımasına olanak sağlar.

Özdeşlik ilkesinin başlangıçta öznenin yüklemde tekrar edilmesi ve hiç bir yeni bilgiyi vermediği düşünülebilir. Fakat Sartre felsefesinde kendinde varlık'ın mahiyeti hakkında anahtar bir rol oynar. Bu düşünce yalnızca kendinde varlık için geçerlidir, kendisi için varlık anlayışında geçerli değildir.

Kendinde varlık'ın kendi kendisi ile özdeş olması düşüncesi Parmenides'in varlık anlayışına işaret eder. Parmenides'in varlık anlayışında 'varlık vardır, var olmayan şey yoktur.' ifadesi Sartre'da varlık ne ise odur ifadesi ile aynıdır. *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde bu durumu şöyle ifade etmiştir: "O bütün sentezler içerisinde en çözülmeyeni: kendi kendisinin sentezidir. Bu durumdan açıkça anlaşılan sonuç, varlık kendi varlığı ile tecrit edilmiş ve varlık kendisi olmayan ile hiçbir şekilde ilişki içerisine giremez."<sup>74</sup>

Gürsoy'un da belirttiği gibi kendinde varlık, "kendisinin olmayan veya kendisini reddeden hiçbir varlık sahası ile ortaya konulamaz, bu ifadeler 'varlık vardır, hiçlik yoktur' diyen Parmenides'in kendi kendisi ile özdeşlik hali olarak nitelendirdiği 'bir olan varlık' ına tam bir uygunluk göstermektedir.<sup>75</sup> Parmenides için bu varlık kendi kendisinden ibarettir. Kendi kendisi ile özdeş, değişmez, tam, bölünmez, yoğunlaşmaz, oluşa tabii olmayan, yok olmayacak olan bir varlıktır. Sartre'da kendinde varlık yokluğa karşı çıkar, kendinde varlık kendinden başkası ile gösterilemez." Sartre'a göre kendinde varlık "kendi kendisi ile doludur."<sup>76</sup>

İkinci olarak kendinde varlık yaratılmamıştır. Sartre kendinde varlığa özdeşlik ilkesini o kadar köklü bir şekilde uygulamıştır ki, bu ilke gereği kendinde varlık yaratılmamış olduğu düşünülür. Sartre' göre yoktan yaratılış mümkün değildir.

<sup>74</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>75</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>76</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 28.

Varlık fenomenini yaratıcılık- *creationism* hükmü ile karanlıklaştırılmıştır Tanrının dünyaya varlık bahsettiği varsayıldığında, varlık her zaman bir pasiflikle lekelenmiş durumda ortaya çıkıyordu. “Fakat yoktan yaratılış-*ex nihilo*, varlığın yaratılışını açıklamaz; çünkü varlık öznellik, tanrısal bir öznellik içinde tasarlanıyorsa bu durumda o özneler arası kalmayı sürdürecektir. Böylece öznellik bir nesneliğin temsili olamaz ve sonuç olarak o, nesnel yaratma isteği ile açıklanamaz.”<sup>77</sup>

Eğer varlık yaratılmış olsa idi, bu kendinde varlık’ın, kendinde olma halinin olmamasını ifade edecek ve bu Tanrı’nın varlığından başka bir şey olmayacaktı. Fakat Sartre bu düşüncesinin olamazlığını *Varlık ve Hiçlik*’te şöyle ifade etmiştir.

“Eğer varlık Tanrı karşısında var ise, bu onun kendi kendisine dayandırdığı ve tanrısal yaratılışa dair en küçük bir iz taşımadığı içindir. Kısacası o, yaratılmış olsa bile, kendisinde-varlık, yaratılış terimi ile açıklanamaz; çünkü varlığını yaratılışın ötesinde kazanmaktadır. Bu varlığın yaratılmadığını söylemekle aynı şeydir.”<sup>78</sup>

Eğer varlık Tanrı tarafından da yaratılmadıysa, o zaman varlığın kendi kendisini yarattığı düşünülebilir mi diye sorduğumuzda Sartre’ın buna cevabı hayır olacaktır. “Fakat buradan varlığın kendisini yarattığının sonucunu çıkaramayız, bu onun kendi kendisinden önce olmasını gerektirecektir. Varlık bilinç gibi kendi kendisinin nedeni olamaz. Varlık kendi kendisidir.”<sup>79</sup> Sartre özdeşlik ilkesine dayanarak, yaratılış düşüncesini reddetmektedir. Kendinde varlık kendisinin dışında herhangi bir şeyden yaratılmamıştır. O aynı zamanda kendi kendisinin sebebi de değildir. “Kendinde varlık kendi kendisidir.”<sup>80</sup> Kendinde varlık kendi kendisi ile özdeşdir ve varlığı kendisinin dışında değildir.

Kendinde varlık netken ne de edilgen bir varlıktır. Bunlar insan bilinci için geçerli olan şeylerdir. “Bilinçli varlık bir amaca yönelik olmak üzere araçlar kullandığı zaman etkinlik vardır.”<sup>81</sup> “Bu kavramlar mutlak bir tarzda düşünüldüğü zaman değerlerini kaybetmektedirler. Kendinde varlık mutlak ve sadece kendi

<sup>77</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 26.

<sup>78</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>79</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>80</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>81</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 27.

kendisine göre vardır; yani o kendi kendisindedir. “Onun hiçbir varlığa bağlantısı olmadığı gibi ona bir oluş ve zamanlılık da verilemez”<sup>82</sup> Sartre için zaman insana özgü bir kavramdır. Oysaki kendinde varlık zaman dışıdır. Kendinde varlık bilincin yani kendisi için varlığın özelliği olan zamansallığa sahip değildir.

Üçüncü olarak kendinde varlık “ne mümkün olandan çıkarılır ne de zorunlu olana indirgenir. Zorunluluk ideal önermeler arasındaki ilişki ile ilgilidir, varolanlarla ilgili değildir. Fenomenin varlığı, başka varolanların nedeninden çıkarılamaz. Bununla ifade etmek istediğimiz şey; kendisinde varlık *kontenjan*’dır.\* Kendinde varlık ne olanaklı olandan türetilir, ne de zorunlu olana indirgenir. Bu anlamda salt olumsallıktır (contingence). Yani, varolması da olmaması da eş ölçüde olasıdır.

Sartre *Bulantı* adlı romanında bu durumu şöyle ifade etmiştir. “Ne düşünüyorum biliyor musun? Değerli varlığımızı sürdürmek için buraya toplanmış yiyip içiyoruz ama varolmamız için aslında hiçbir neden, hiç mi hiç, hiçbir neden yok.”<sup>84</sup> Kendinde varlığın varolması ya da varolmaması olumsaldır. “...Elbette, bu akan kurtçuğun varolmasını gerektirecek hiç bir neden de yoktu. Ama varolmamasının da mümkünü yoktu.”<sup>85</sup>

Sartre’a göre “kendinde varlık mümkün olandan çıkarılamaz. Mümkün olma durumu *kendisi için* varlığa ait bir yapıdır. Kendinde varlık ne olanaklı (*possible*) ne de olanaksız (*impossible*) dir. Yani varlık fazladan (*de drop*) dir. Kendinde varlık yaratılmamış, sebepsiz, diğer varlık ile bağlantısı olmayan, sonsuzluk içinde fazladandır.”<sup>86</sup> Mutlak olarak hiçbir şeye dayanmaksızın vardır. Sartre bu durumu

<sup>82</sup> Gürsoy, *a.g.e.*, s. 18.

\* “Kontenjan (*Contingent*) Latincedeki “*contingent*” kelimesinden Fransızcaya aktarılmış olup, tesadüfen, beklenmeden ortaya çıkan anlamına gelmektedir. Ne zorunlu ne de imkânsız demek olan kontenjan aslında zorunluluk durumuna tam bir tezat teşkil etmektedir. Gördüğümüz kadarıyla Sartre “kontenjan” durumunu zorunlu ve mümkün gibi düşünmeye bağlı bir modalite için değil de varlık söz konusu olduğunda o varlığın kendisinde herhangi bir varolma prensibi taşımadığını göstermek amacıyla kullanmıştır.” (Gürsoy, *a.g.e.*, s. 19.)

<sup>84</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, Çev: Erdoğan Alkan, İstanbul, Oda Yayınları, 2005, s.151.

<sup>85</sup> Sartre, *a.g.e.*, s.181.

<sup>86</sup> Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Çev: Hazel E Barnes, U.S.A., Washington Square, 1984. s. 29.

fazladan olarak ifade etmiştir ve onun saçmalığını ortaya koymuştur. Bu durumu *Bulantı* adlı eserinde şöyle ifade etmiştir.

“Susuyorum, gülümsemeye zorluyorum kendimi Garson kız içinde tebeşir rengi bir *camebert* peyniri bulunan tabağı koyuyor önüme. Salona şöyle bir göz gezdiriyorum, korkunç bir tiksinti alıyor beni birden. Ne yapıyorum burada? Hümanizm üstüne ne diye nutuk atmışım sanki? Bu insanlar neden buradalar? Neden yemek yiyorlar? Çıkmak gerçekten kendi yerim olan bir yere, uyabileceğim herhangi bir yere gitmek istiyorum... Ama benim yerim yok; fazlalığım bu dünyada.”<sup>87</sup>

Yukarıdaki anlatılandan da anlaşılacağı gibi, insan dünyanın sebepsiz saçma ve fazladan varlığı ile karşı karşıya gelmiştir. Romanın kahramanı Roquentin kendisinin diğer nesnelere bir farkının olmadığını, kendisini de diğer nesnelere gibi saçma, lüzumsuz ve fazladan bulacaktır. *Bulantı* adlı romanda bu durum şöyle ifade edilmiştir:

“Biz sıkılmış kendi kendimizden bunalmış bir yığın varoldan başka bir şey değildik, burada bulunmamız için hiçbir neden yoktu. Şaşkın ve belirsiz tedirginlikler duyan her birey ötekilere oranla kendini fazla buluyordu. Fazla...bu ağaçlar bu kapılar bu çakıl taşları arasında kurabildiğim tek ilinti buydu. Boş yere kestane ağaçlarını saymaya, onları *Velléda*'ya göre konumlamaya, çınar ağaçları ile yüksekliklerini karşılaştırmaya uğraşıyordum. Her biri de benim onları içine kapatmak istediğim ilintilerden kaçıp kendini soyutluyor, bu ilintilerin dışına taşıyordu. İnsansal dünyanın ölçülerin, niceliklerin, yönlerin yıkımını geciktirmek amacıyla ısrarla sürdürmeye çalıştığım bu ilişkileri kendi kendime uydurduğumu seziniyordum; bu ilişkiler nesnelere dış geçiremiyordu artık. Fazla şuradaki, karşımdaki, biraz soldaki kestane ağacı fazlaydı. *La Velléda* fazla...”

Ben de gevşek, uyusuk uyusuk duran, bitkin sıkılmaz, sindirim yapıp duran, tasalı düşüncelerle çalkalanıp duran ben- ben de bir fazlalıktım. Çok şükür ki hissetmiyordum fazla olduğumu, hissetmiyordum ama çok iyi anlıyordum. Bunu sezinlemekten korktuğum için de yüreğim sıkıntılıydı ve şimdi bile korkuyorum ondan. Enseme bir dalga gibi vurup beni fırlatmasından korkuyordum. Hiç

<sup>87</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, Çev: Erdoğan Alkan, İstanbul, Oda Yayınları, 2005, s.164.

değilse şu gereksiz varoluşlarından birini ortadan kaldırmak için kendimi yok etmek gibi bir düşünce geçiyordu kafamdan belli belirsiz. Gel gör ki ölümüm bile fazla olurdu. Bu gülümseyen bahçenin dibinde, bu bitkiler arasında, bu çakıl taşları üstünde cesedim, kanım fazlalık olurdu. Toprağın içerdiği kurtların kemirdiği etim, etlerinden kurtulup, diş gibi temizlenmiş, ıslıl ıslıl kemiklerimde fazlalık olurdu; sonsuza dek fazlalıktım.”<sup>88</sup>

Saçma ve kontenjan olan ile karşılaşma *Bulantı*’nın kahramanı Roquentin için bir buluştur ve artık hayatının akışını değerlendirmek için bir anahtar vazifesi görecektir. “Saçma, hayata dünyaya izafe edilebilecek yegâne vasıftır.”<sup>89</sup>

“Bulantılarımla kendi yaşantımın anahtarını bulduğumu anlıyorum. Gerçekten de sonradan anlayabildiğim kavrayabildiğim her şeyin kökeninde bu temel saçmalık çıktı.”<sup>90</sup> Bu saçma oluş aslında kendi çerçevesinde tam bir mutlaklığa sahiptir. Sartre dünyayı böyle bir saçmalık ve sebepsizlikle değerlendirmiştir. Bir şeyin ne öncesi ne de sonrası vardır. Kendinde şey sadece oradadır. “Bunların nereden çıktığını, nasıl olup da hiçbir şey yerine bir dünyanın varolduğunu bile soramıyordu kendi kendine insan. Bunun bir anlamı yoktu, dünya her yerde vardı, önümde vardı, arkamda vardı. Ondan önce hiçbir şey yoktu. Hiçbir şey. Hiç bir zaman onun varolmamış olabileceği bir an olmadı”<sup>91</sup>

Kendinde varlığı en iyi şekilde Roquentin’in deneyinde gözler önüne seren Sartre, “özdeşlik prensibini mümkün olan en keskin biçimde kullanmak suretiyle, objeler dünyasını, kendi dışında herhangi bir zorunlu, üniversal mutlak bir varlığa bağlamamış ve onu doğrudan doğruya kendi içinde irdelemiştir.”<sup>92</sup> Kendinde varlık kendi kendisi ile özdeşdir kendinde varlık yaratılmamış, ebedi bir durumu olduğunu ortaya koymuş, sebepsiz, anlamsız ve saçmadır Aynı zamanda kendinde varlık olumsuzdur.

---

<sup>88</sup> Sartre *a.g.e.*, s.172–173.

<sup>89</sup> Gürsoy, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>90</sup> Sartre, *a.g.e.*, s.173.

<sup>91</sup> Sartre, *a.g.e.*, s.181.

<sup>92</sup> Gürsoy, *a.g.e.*, s. 22.



Sonuç olarak kendinde varlık için şunlar söylenebilir. “Varlık vardır. Varlık kendisindedir. Varlık ne ise odur.”<sup>93</sup>

## 1.2. Kendisi İçin Varlık (L'être Pour Soi)

Sartre'in *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinin ikinci anahtar kavramı 'kendisi için varlık' (*l'être pou soi*) yani 'bilinç'(şuur) kavramıdır. Sartre'a göre kendisi için varlık, “bilinçle ya da bilinç sahibi varlık olarak insan gerçekliği ile özdeşir.”<sup>94</sup> Kendinde varlık nasıl ki tam, mükemmel, oluştan yoksun, cansız bir dünyaya karşılık geliyorsa, kendisi için varlık'da mükemmel olmayan oluşa tabii, canlı yani insan bilincinin varlığına karşılık gelmektedir. Kendisi için varlık, kendinde varlığın tam bir simetriğidir yani kendinde varlık'a tezat teşkil eder. Kendinde varlık, kendisi için varlık'a önceldir.

Kendisi için varlık süje veya öznelliktir. “O bütün bilgilerin içine girdirilmiştir, zira şüphesiz bilgi yoktur. O bizzat objenin bilgisi de değildir, zira tanıtımda süje obje de değildir. Düşünce kesinlikle, süjenin bizzat kendini (zaten mümkün olmadığı için asla başarılabilir) obje olarak yakalamaya çalıştığı akittir. Fakat her düşünceden önce, objeyi amaçlayan bilginin doğrudan eyleminde düşünce öncesi *cogito (cogito pre-reflexif)* veya tezle ilgili olmayan, savunca ile ilgili olmayan kendinin şuuru diye isimlendirilen belli bir şuur vardır. Önünde bütün fenomenler ortaya çıkan şuur, o halde fenomen değildir”<sup>95</sup> Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde şuurun öznelliği için şöyle bir ifadede bulunmuştur: “Şuur süjenin trans - fenomenal varlığıdır.”<sup>96</sup>

Bütün fenomenologlarda olduğu gibi Sartre'da da klasik psikoloji ile karşımıza çıkan spiritüalist realizm görüşü reddedilmiştir. Sübjektif sahayı ayrı bir öz olarak kabul etmez Şuurun öz ile hiçbir alakası yoktur, o saf bir görüntüdür ve bu anlamda

<sup>93</sup> Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Çev: Hazel E Barnes, U.S.A., Washington Square, 1984. s. 29.

<sup>94</sup> Jean Paul Sartre, *Egonun Aşkınlığı*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Alkım Yayınları, 2003, s. 19.

<sup>95</sup> Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev: Murtaza Korlaelçi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994, s. 68.

<sup>96</sup> Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Çev: Hazel E. Barnes, U.S.A., Washington Square, 1984, s. 10.

ancak kendisine görüldüğü ölçüde mevcuttur. “Sartre ruhun varlığına inanmadığı için de sübjektiviteyi kendi kendisinde (*en soi*) bir varlık halinde görmeye imkân bulamamaktadır, böylelikle şuur kendi başına belli bir içeriğe sahip olmamakta ve daima kendi dışındaki bir varlıkla münasebeti içinde ele alınabilmektedir<sup>97</sup>. Şuurun en önemli özelliği hiçbir zaman kendi kendisi ile tanımlanamaz olmasıdır. Yani her şuur bir şeyin şuurudur ve kendi dışındaki bir objeye doğru çevrilmiş durumdadır. “Bu şuur ortaya koyar ki kendi dışındaki bir objenin pozisyonu olmayan şuur, şuur değildir veya şayet bir başka şekilde ifade etmek istenirse, şuurun içeriği yoktur. Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde bu durumu şöyle belirtmiştir. ‘Bir masa tasarım mahiyetinde de olsa bilincin içinde değildir. Masa pencerenin yanındaki *yerdedir*. Masanın varoluşu gerçekte bilinç için donukluğun merkezidir.’<sup>98</sup> Şuura ait her şey kendisinin dışında bulunan şeylere çevrilmiş olarak değerlendirilmek mecburiyetindedir. Bu yüzden kendi başına bir varlık izafe etme imkânımız yoktur.”<sup>99</sup>

Kendisi için varlık kendi başına düşünülemez. Sartre bu durumu şöyle açıklamıştır. “Bilmek denilen varlık tipi çerçevesinde karşılaşılabilecek tek varlık ve daima orada bulunan bilinmekte olandır. Bilmekte olan var değildir, onu fark etme imkânı yoktur.”<sup>100</sup> Kendinde varlık, kendi başına hiçbir şey ifade etmez. Çünkü kendinde varlık yoğun, kendi kendisi ile tam bir doluluk içindedir. Kendinde varlık kendinde hiçbir yokluk barındırmaz. Kendinde varlığın bir var oluş kazanması için başka bir varlığa ihtiyaç vardır, bu varlık da kendisi için varlıktır. “Şuurun müdahalesi olmaksızın bu varlık mutlak bir saçmalaktır. Müdahalesi ile kendinde varlığa hüviyet kazandırır”<sup>101</sup>. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak, kendinde varlığa bir mevcudiyet yani bir varoluş kazandıracak olan varlık kendisi için varlıktır. Sartre’a göre kendisi için varlık, kendinde varlığın tersine mutlak olarak tam bir boşluk ve saydamlılıktır. Hiçbir içeriği yoktur. Bu boşluğun hiçbir zaman bir yoğunluğu olmamıştır ve aynı zaman bu boşluğun sürekli olarak doldurulması gerekir.

---

<sup>97</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>98</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>99</sup> Gürsoy, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>100</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>101</sup> Gürsoy, s.22.

Kendisi için varlık kendinde varlık olmadan anlaşılmaz. Kendisi için varlık orijinal bir hiçlik hareketi ile kendinde varlık'tan türetilmiştir. Yani “kendisi için varlık, hiçliktir”<sup>102</sup>

### 1.2.1. Hiçlik Sorunu

Sartre'a göre “kendisi için varlık bir hiçliktir.”<sup>103</sup> “Her ne kadar kendinde varlık ya da dünya, ancak kendisi için varlık sayesinde ortaya çıkmış olsa da bir şuurun varlığından söz etme imkânımız yoktur. Bir yerde kendisinin dışındaki varlığı varlık haline getiren şuur kendini yokluğa indirgemektedir. Sadece kendisi için dünyaya göre aşkın bir duruma sahiptir, o kendisinin sayesinde şeylerin mevcut olduğu bir hiçliktir”<sup>104</sup>

Şuurun bir hiçlik veya yokluk olarak tanımlanması ya da bir varlık olarak tanımlanması şuna bağlıdır. “Sartre bilmekte olan varlığın yani şuurun bilinmekte olan varlığa indirgenemeyeceği düşüncesini ileri sürmüştür. İdrak mekanizması o şekilde işlemektedir ki bir şeyi idrak etmek her şeyden önce o şey olmadığımızın farkına varmaktır.”<sup>105</sup> Örneğin bir bardağı algılamak, algılayan şuur kendisinin o bardak olmadığını ortaya koymakta yani kendisini de o bardak olmayan şey olarak nitelendirmektedir. “Kendisi için ne kendi kendisi ile tarif edilmekte ne de kendi dışındaki varlığın hüviyetine girebilmektedir. O halde ‘kaypak’ varlık türü bir tek şekilde ifade edilebilir: Yokluk.”<sup>106</sup>

Yokluk varlığın olumsuzluğudur. Varlığın yokluk üzerinde bir önceliği vardır. “Varlık yokluktan öncedir ve yokluğu yaratır.”<sup>107</sup> Sartre varlığın yalnızca varlıktan geldiğini göstermek için deneyimler yapar. Yokluğun yok olduğunu varlığın varolmasından geldiğini kabul eder. *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde bu durumu şöyle açıklar.

<sup>102</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>103</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>104</sup> Gürsoy, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>105</sup> Gürsoy, *a.g.e.*, s. 26.

<sup>106</sup> Gürsoy, *a.g.e.*, s. 26.

<sup>107</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 57.

“Yokluk kendinde midir? Yokluk, yokluğu kapsamaz. Çünkü yokluğun üçüncü başka bir varlıkla verilmiş olması gerekir. Varlık varlıktan gelebilir. Varlık dünyayı ve kendisini yok sayabilir. Varlık yokluğu ortaya koymaya yetenekli bir varlık biçimidir. O yokluğun aslıdır. Yokluk bir varlık olarak dünyaya gelir”<sup>108</sup>

Sartre göre yokluk; “insanla ve onun bilinciyle bu dünyaya girer.”<sup>109</sup> Yani yokluk yalnızca insan ve insan şuuru ile dünyaya girer. Yoklukla ilgili görüşlerinde Sartre, Hegelci diyalektik yerine fenomenolojik bir düşünceyi benimser. “Hegel’e göre varlık ve yokluk orta varlığın aynı seviyesinde kendilerini meydana çıkaran diyalektik kavramlardır.”<sup>110</sup> Sartre’ın fenomenolojik görüşünde ise varlık yokluğa tabi değildir tam tersine yokluk varlığa tabidir. “Varlığı tamamlayan soyut bir fikir olmadığı gibi, varlığın kalbinde bulunmadan idraki de mümkün değildir. Yokluk kendisinden yokluk hareketi için kuvvet aldığı, tamlık sıfatı bulunan ve sorumsuz bir mülk sahibine ihtiyaç duyar. Buna göre yokluk iğreti ve sonradan gelen varlığın karakteristiği olmaktadır.”<sup>111</sup> Sartre’ın varoluşçu görüşü geniş ölçüde Augustinus’çu kaynaklardan alınmışa benziyor. “Augustinus kötülüğü; - bir mülk sahibi gibi önceden kabul edilen – mükemmel varlıktan dolayı meydana gelen yokluk yönünde bir hareket yahut iyilikten yana bir yoksunluk olarak tasvir etmişti. Sartre’ın analizinde yokluk görüşünün temel çizgileri ile Augustinus’çuluğun laikleştirilmesinden başka bir şey olmadığı gözden uzak tutulmamalıdır.”<sup>112</sup>

Kendisi için varlık hiçlik olarak kendinde varlıktan türetilmiştir. Kendisi için varlık kendinde varlık’a dayanır, kendinde varlıkta bir hiçlik hareketinin sonucunda ortaya çıkmıştır. “Kendisi için varlık, varlığın yüreğinde sanki bir solucan gibi yatan bir hiçlik görünüşüyle birlikte belli olur. Dolayısıyla kendisi için varlığın varlığı, bir hiçlik sebebiyle kendinde varlıktan çıkarılan iğreti bir varlıktır. Hiçliğin kaynağı ise bilinemez ve bir giz olarak kalır. Kendisi için varlık kendini yalnızca kendinde

---

<sup>108</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>109</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>110</sup> Magill, *a.g.e.*, s.88.

<sup>111</sup> Magill, *a.g.e.*, s.88.

<sup>112</sup> Magill, *a.g.e.*, s.88.

varlığın etkin bütünlüğünden ayrı ve uzakta bulur. Hiçliğin araya girmesi ile kendisi için varlık, kendinde varlıktan ayrılmaya başlar.”<sup>113</sup>

Sartre’a göre de olumsuz yargıların temeli bir şeyin ters anlamını düşünmekten çok yokluktur. Bu yokluğun temeli de insanın ümit ettiği şeyin varlığına göre ortaya çıkar. Sartre bu durumu *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde şu örneği göstererek ifade etmiştir:

“Saat dörtte Pierre ile bir randevum var. Kafeye çeyrek saat geç ulaştım. Pierre, her zaman dakiktir. O beni beklemiş olacak mı? Odaya, müşterilere bakıp “o burada değil” derim. Pierre’in yokluğuna ilişkin bir sezgim var, yoksa olumsuzlama gerçekten sadece yargılamayla mı başlar? İlk bakışta burada sezgiden bahsetmek saçma gibi görünüyor, çünkü tam olarak *hiçe* ilişkin bir sezgi varolamazdı ve bu hiç olan Pierre’in yokluğudur. Bununla birlikte genel bilinç bu sezgiye tanıklık eder. Örneğin, “onun orada olmadığını birdenbire anladım” demeyiz. ... öyle ki biz her yerin doluluğunu anladık. Ama algılamamızın her zaman bir arka plan üzerinde bir biçim inşa etmeyi ima ettiğinin farkında olmalıyız. Hiçbir nesne ya da nesne grubu, biçim ya da arka planda düzenlenmesi için açıkça tasarlanmış değildir: her şey dikkatimi hangi yöne çevirdiğime bağlıdır. Pierre’i aramak için bu kafeye girdiğimde orada Pierre’in aşağı yukarı görünecek gibi gösterilmesine karşı arka plandaki kafede bütün nesnelere sentetik bir organizasyonu gerçekleştirir. Arka plandaki kafenin organizasyonu bir ön hazırlayıcı hiçlemedir. Odadaki her bir parça, bir kişi, bir masa, bir iskemle, kendini ayırmaya ve bütün başka nesnelere tarafından oluşturulmuş arka plana karşı kendini avutmaya çalışır, o zaman, bu arka planın türetme olmadığına geri döner ve onda yok olur. Çünkü arka plan sadece tesadüfen görülen, sadece çok az dikkat edilen şeydir. ... bu hiçleme gerçekten benim sezgime görünür; bütün nesnelere gözümün önünden ardı ardına kayıp gitmesine, yok olmasına tanıklık ederim, özellikle bir anlık dikkatimi çeken (o Pierre mi?) daha sonra onlar tam olarak Pierre’in yüzü

---

<sup>113</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara, 2004, s. 86.

olmadıkları için doğrudan doğruya parçalara ayrılan, bölünen yüzlere tanıklık ederim.”<sup>114</sup>

Sartre burada kahvede bulunan toplulukla Pierre arasında bir bağlantı kurmuştur. “ Burada katışıksız düşünce ile nitelendirilen olumsuz yargılarda ki varolmama bağlantısında ayrı gerçek bir kahve ve Pierre ilişkisi geçerlidir. Katışıksız bir olumsuz yargı ile Pierre’in kahvede olmayışını söylemek soyut bir anlam taşır ve gerçek bir temele sahip değildir.”<sup>115</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi yokluk ancak insan varlığı ve insan şuuru ile dünyaya gelmiştir. Yokluk’u insan varlığında ortaya çıkaran şey nedir diye sorduğumuz da Sartre’ın verdiği yanıt ‘özgürlüktür’. Sartre *Varlık ve Hiçlik*’de bu durumu şöyle ifade etmiştir: “İnsan gerçekliği, olmadığını olan ve olduğunu olmayan varlık olduğu için özgürlüğünden kaçamaz.”<sup>116</sup>

### 1.2.2. Özgürlük sorunu

Kendinde varlık kütleli, mükemmel ve bilinçsiz bir varlık olduğu için özgür değildir. Oysaki kendisi için varlık yokluk yoluyla kendinde varlıktan ayrılmış özgür bir varlıktır. Sartre’a göre özgürlük insan doğasının ya da özünün bir özelliği değil bilinçli varlığın yani insanın yapısına aittir.

Sartre’a göre, “kendinde varlığın dışında olmak, varlıktan yalıtılmış olmak, varlıktan kaçmak, dünyanın nedensel düzeninin dışında kalmak, bilincin kendini geçmişinden kopararak sürekli olarak geleceğine doğru yönelmesi, olanaklılığının ardından koşması, işte bütün bunlar *özgür* olmak anlamına gelir.”<sup>117</sup> Özgürlüğün belli bir tanımı yoktur, özgürlük ancak tasvir edilebilir. Şuurun belli bir özü olmadığı gibi özgürlüğün de belli bir özü yoktur. Özgürlük insanın kendi olanaklarına doğru bir kaçışıdır. İnsan gerçekliği özgürlüğün ta kendisidir. Sartre bu durumu ‘insan özgürlüğe mahkûmdur.’ifadesi ile açıklamıştır. Çünkü özgürlük Sartre’da ontik bir boyuttur, normatif değildir. Yani daha açıkçası Sartre’ın özgürlük anlayışı Kant’ın özgürlük anlayışından farklıdır. Kant’ta özgürlük olması gereken şey anlamındadır. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı kitabında; özgürlüğün Ahlak yasasının koşulu

<sup>114</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 42.

<sup>115</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s.87.

<sup>116</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>117</sup> Direk ve Güremen, *a.g.e.*, s. 33–34

olduğunu, onun *ratio essendi*'si – yani varlık nedeni olduğunu – ama Ahlak yasasının da özgürlük olgusunun deyimine vardığımız özel bir durum, onun *ratio cognosendi*'si, bilme nedeni olduğunu söylüyordu. Kant için özgürlük normatif bir nitelik içeren Ahlak yasasından ayrı düşünülemez.”<sup>118</sup> Sartre'ın özgürlük anlayışı ile Kant'ın özgürlük anlayışı birbirinden farklıdır. Sartre için özgürlüğün deneyimine varmak için zorunlu olarak bir Ahlak yasası gerekmez, çünkü insan bu özgürlüğü sürekli omuzlarında taşımaktadır. Yani Sartre için insan, yaşamın her anında kaçınılmaz olarak bir çeşit Sisyphos'tur. Özgürlüğü omuzlarında bir kaya gibi taşıyıp duran ve yürüdüğü yer yokuş da olsa düzlükte olsa özgürlük denilen bu ağır kayayı taşımaya sürekli mahkûm olan Sisyphos. İnsan aldığı kararlarıyla, yaptığı seçimlerle özgürlüğün vermiş olduğu sorumluluğu sürekli omuzlarında taşımaktadır. Özgürlük bu anlamda göreceli değil, mutlaktır. Özgürlüğün tek sınırı, yine kendisidir. Sartre'ın özgürlük anlayışı Heidegger'in özgürlük anlayışından da farklıdır. Heidegger özgürlüğe Sartre'da olduğu gibi mutlak bir anlam atfetmez. “Belirlenimcilik, yani determinizm, özgürlüğü kendinde varlık'ın kitlesel ağırlığı altında boğma çabasıdır ve kabul edilebilecek felsefi bir görüş değildir.”<sup>119</sup> Sartre'a göre özgürlük bilinçle özdeştir. Kendi içinde hiçbir şey taşımadığı için insan özgürlüğünü dışarıdan gelen hiçbir şey etkileyemez ya da belirleyemez. Bilinç ve özgürlük her türlü belirlenmişliğin dışındadır.

Sartre'a göre yokluk dünyaya insan varoluşuyla birlikte girer. Yani yokluk özgürlükten başkası değildir. Bunu da ancak bilinçle ortaya koyar. Sartre için bilincin olumsuzluğu, insanın özgürlük olanağının vazgeçilmez temelini oluşturur. Gerçekten de özgürlük, bilince eşit olup, insanı tanımlar. Sartre'ın da vurguladığı gibi özgürlük adını verdiğimiz şeyi, insan gerçekliğinin varlığından ayırt etmek olanaklı değildir. “İnsan önce varolur daha sonra özgürlüğünü elde etmez. İnsan varlığı ile onun özgür olması arasında hiçbir ayrılık yoktur. Daha açık bir anlatımla, “insan varlıkları için varoluşun özden önce geldiğini ortaya koyan temel varoluşçu ilke, bireylerin önceden verilmiş bir özden mutlak bağımsızlıklarını ve dolayısıyla da onların kendi varoluşlarından kesinlikle sorumlu olmalarını gerektirir. Varoluşumuz, kendi

<sup>118</sup> Direk ve Güremen, *a.g.e.*, s. 33–34.

<sup>119</sup> Direk ve Güremen, *a.g.e.*, s. 33–34.

yaşamlarımızı ve değerlerimizi yaratmada özgür olmamız anlamında özümüzü belirtir.<sup>120</sup>

Sartre insan varoluşuna karşı tutkuya varan bir ilgi duymaktadır ve insan varoluşu her şeyden önce gelir. “Varoluş özden önce gelir.”<sup>121</sup> Sartre bunu *Egzistansiyalizm Bir Hümanizmadır* eserinde şöyle ifade etmiştir.

“Peki, ne demektir bu? Ne anlamalıyız bu sözden? Yapılmış bir nesneyi sözcüğü bir kitabı ya da kâğıt keseceğini ele alalım. Bu nesneyi bir kavramdan esinlenen bir zanaatçı yapmıştır. Zanaatçı onu yaparken kâğıt keseceği kavramına, öbür yandan da bu kavramla birleşen bir üretim tekniğine, öbür yandan da bu kavramla birleşen bir üretim tekniğine, bir yapış reçetesine başvurur. Böylece kâğıt keseceği belli bir biçimde yapılmış bir nesne, hem de belli bir işe yarayan bir eşya olur.

Neye yaradığını bilmeyen bir kâğıt keseceği yapmaya kalkan kimse tasarlanamaz. Bu demektir ki kâğıt keseceğinin özü (yani onu yapmayı ve tanımlamayı sağlayan reçeteleri, tekniklerin, niteliklerin hepsi) onun varlaşmasından önce gelir. Karşımda şöyle bir kitabın ya da böyle bir kâğıt keseceğinin bulunuşu önceden belirlenmiştir. Burada dünyanın teknik görüşü (vision) ile karşılaşırız. Bu görüşe bakarak, ‘yapış varoluştan önce gelir’ diyebiliriz.

Yaratıcı bir Tanrıyı bile çoğu zaman yüksek bir zanaatçı bir tasarlarız. Tanrıyı zanaatçıya benzetiriz. Benimsediğimi öğretti hangisi olursa olsun, -ister Descartes’in ki isterse Leibniz’in ki gibi öğretti olsun-, yine de biz iradenin az çok anlayış izlediğini hiç olmazsa bununla birlikte yürüdüğünü kabul ederiz...Fakat Sartre Tanrı’nın varlığını kabul etmez. “Tanrı yoksa fakat hiç olmazsa ‘varoluşu özden önce gelen’ bir varlık vardır. Bu varlık bir kavrama göre tanımlanmazdan, belirlenmezden önce de vardır. Bu varlık insandır. Heidegger’in deyişiyle insan gerçeğidir. Sartre varoluş özden önce gelir

<sup>120</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s.95.

<sup>121</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev: Asım Bezirci, İstanbul, Yazko, 1981, s.59.



demekle şunu ifade etmiştir. İlk insan vardır yani insan önce dünyaya gelir. Varolur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.”<sup>122</sup>

İnsan önce dünyaya gelir, yani önce vardır. Özgür bir varlık olan insan kendi özgür seçimleri ile kendi özünü oluşturur. Yani kendi özünün nasıl olmasını istiyorsa kendisini öyle yapar.

Sartre ‘varoluş özden önce gelir’ düşüncesini *Bulantı* adlı romanında şöyle ifade etmiştir:

...Sıçrayıp kalkıyorum: Hiç değil düşünmemin önüne geçebilseydim daha iyi olurdu durumum. Düşünceler asıl tatsız olan şeyler işte tenden bile daha tatsız. Bitip tükenmek bilmeyip uzar giderler ve garip bir tat bırakırlar geride. Sonra kelimeler de var, düşünceler içinde belirtilmemiş sözcükler, her an akla gelen cümle taslakları var: <Bitirsem... varo... ölüm. Bay de Robellon öldü... değilim artık... Varo...>Yeter, Yeter bitip tükenmiyor bu Kendimi sorumlu ve suçlu duyduğum için hapistende kötü. Örneğin şu insana huzur veren gevelemeyi alalım ele: Varoluyorum, bu işe girişen ben'im. Ben. Beden bir kez yaşamaya başlayınca artık o tek başına yaşıyor. Ama düşünce öyle mi? Onu sürdüren gözler önüne seren ben'im. Yaşıyorum, yaşadığımı düşünüyorum. Ah bu varolma duygusu yok mu, büklüm büklüm bir duygu ve bu duyguyu, usul usul, yavaş yavaş ben seriyorum gözler önüne. Düşünmeme bir engel olabilseydim! Deniyorum bunu ve başarıyorum! Bana öyle geliyor ki şimdi artık dumanla dolu başım... ve işte düşünce yeniden başlıyor: <Duman... düşünmemek... düşünmemek istiyorum: Düşünmemek istediğimi düşünüyorum. Düşünmek de gerekmez. Çünkü bu da bir düşüncedir. > Demek asla bitmeyecek bu sorun.

Düşüncem, ben'im: İşte bu yüzden durduramıyorum kendimi. Varım, çünkü düşünüyorum... Düşünmeme engel olmam üstelik. Şu an bile -korkunç bir şey bu- eğer varsam varolmaktan korktuğum için varım. Benim içimde soluk aldığım hiçlikten kendimi çekip çıkaran benim: kin ve varolmak iğrençliği beni nice var oluşturan, varlık içine beni götüren işte bunlar.”<sup>123</sup>

<sup>122</sup> Sartre, *a.g.e.*, s.60.

<sup>123</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, Çev: Erdoğan Alkan, İstanbul, Oda Yayınları, 2005, s.136.

Varoluşçuya göre insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez; hiçbir şey değildir. O zaman ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Kavrayacak tasarlayacak bir Tanrı olmayınca, insan doğası diye de bir şey olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de. İnsan kendini nasıl yaparsa öyle olur. İnsan varolduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan sona olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani Varoluşçuluğun birinci ilkesi de budur işte.

“İnsan var olur önce. Bir geleceğe doğru atılan bu atılışın ve bu atılışın bilincinde olan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bir yosun, bir karnabahar, ya da çürümüş bir nesne değildir, o öznel olarak kendini yaşayan bir tasarıdır. Bu tasarıdan önce alınacak hiçbir şey yoktur. Gökyüzünde hiç bir şey anlaşılabilir ondan önce İnsan nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Olmak istediği şey değil tasarlayacağı şey yani.”<sup>124</sup>

İnsanın özünü oluşturacak kendinden önce bir varlık ya da tanrı olmadığına göre, insan kendi özünü kendisi oluşturmak zorundadır. İnsan önce vardır ve daha sonra kendi özünü kendi özgür seçimleriyle oluşturur.

Özgürlük istek, olay özelliği ve sorumlulukla birlikte ele alınır.

Sartre için irade-istek, hiçbir zaman özgürlüğün koşulu değildir, irade özgürlüğün psikolojik bir görünüşe çıkmasını ifade eder. İrade kendini buyruk olarak oluşturabilmek için özgün bir özgürlük temeline gereksinim duyar. Başka bir deyişle irade, düşünce ve kararlar oluşturulur. Yani, “özgür olan irade değildir, insan özgürdür. İrade yalnızca insanın ilk özgürlüğünün bir görünüşe çıkışıdır.”<sup>125</sup>

Sartre’a göre olay özelliği, kendisi için, kendini bir eksiklik ya da varlığın baskısından kurtuluş olarak tanır. O, kendi kendinin temeli değildir. Varlığın kalbindeki yokluk dehlizine bulaşmıştır. Sebepsiz yere bir dünyaya bırakmıştır. Duygusuz imkânların darbesi altında bir duruma atılmış ve fazladan bir varlık olarak yola çıkmıştır. Fazladan olma düşüncesini Sartre *Bulantı* adlı romanında şöyle ifade etmiştir.

<sup>124</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev: Asım Bezirci, İstanbul, Yazko, 1981, s. 60–62.

<sup>125</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s. 92

“...Susuyorum, gülümsemeye zorluyorum kendimi garson kız içinde tebeşir rengi bir camebert peyniri bulunan tabağı koyuyor önüme. Salona şöyle bir göz gezdiriyorum korkunç bir tiksinti alıyor beni birden. Ne yapıyorum burada? Hümanizm üstüne ne diye nutuk atmışım sanki? Bu insanlar neden buradalar? Neden yemek yiyorlar? Doğru, var olduklarını bunlarda bilmiyorlar. Çıkmak gerçekten kendi yerim olan bir yere, uyabileceğim herhangi bir yere gitmek istiyorum... Ama benim yerim yok fazlalığım bu dünyada.

...eski Roma hakkında mı bayım?

Sanırım bir şey soruyor Kitap Kurdu bana. Ona dönüp gülümsüyorum. Ee ne oldu? Nesi var? Niçin iskemlede büzülüp kaldı? Demek korkutuyorum onu şimdi? Böyle olacağı belliydi. Ama hepsi benim için. Korkmakta da büsbütün haksız değiller: Aklıma eseni yapabilirim şu anda, anlıyorum bunu örneğin şu peynir bıçağını gözüne sokabilirim. Sonra bütün bu insanlar ayaklarının altına alır beni, tekmelerle dişlerimi dağıtırlar. Ne var ki, bütün bunlar durduramaz beni. Azımda bu peynir tadı yerine kan tadı duyardım, ne fark var sanki? Ama o zaman da bir eylem yapmak gerekecek, fazladan bir olayın doğmasına neden olacaktı. Ne Kitap Kurdunun atacağı çığlığa, ne yanaklarına doğru akacak kana, ne bu heriflerin yerlerinden fırlamasına gerek vardı. Bu tür fazlalıklar zaten gına getirecek kadar bol ortalıkta.”<sup>126</sup>

Olay özelliği değişmez imkânlı bir durum bağlılığı arz eder. “Olay özelliği olmasaydı, şuur bağısız bir özgürlükle ilgisini kurardı. Fakat kendisi için’in denediği özgürlük, içinde bulunduğu durumla daralmıştır. Böyle olmakla beraber onun özgürlüğü, gerçek bir özgürlüktür ve olay özelliğinde bile o, kendi hürriyetine bağlıdır.<sup>127</sup>Olay özelliği ile olan ilgisinde ise özgürlük bir durumun nedenidir. Durum bir bakıma kuşkulu bir fenomendir. Bu ise özgürlüğe götüren çelişkinin nedenidir ve bir durum ancak özgürlük aracılığı ile varolur.

<sup>126</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, Çev: Erdoğan Alkan, İstanbul, Oda Yayınları, 2005, s. 164-166

<sup>127</sup> Magill, *a.g.e.*, s. 91.

Sartre özgürlük ve olay özelliğinin birbiri içine girdiği beş durum yapısı saptar. Bunlar; ‘yerim’ (*ma place*); ‘geçmişim’ (*mon passé*); ‘çevrem’ (*mes entours*); ‘türdeşlerim’ – arkadaşım veya arkadaşlarım – (*mon voisin*) ve ‘ölümüm’ (*mon mort*) dür. Bu kavramları kısaca açıklayalım.

Yerim (*ma place*):

İnsanın doğduğu yerin onu belirlediğini düşünebiliriz. Örneğin, ücra bir köyde doğan bir çocuğun iyi bir eğitim alamayacağını düşünürüz. Fakat Sartre için yer ögesinin etkisi insanın özgürlüğü üzerinde doğrudan değil dolaylıdır. Yer ögesi ancak insanın alacağı kararlarla, yapacağı seçimlerle olumlu ya da olumsuz bir nitelik taşır. “Yer ögesi kendi basına ‘nötr’ dür. Yani bizim bir tasarımı diğerine yeğlememiz, yerin bu nötr özelliğini değiştirmez, sadece seçimlerimin zorluk ya da kolaylık ölçüsünü değiştirir.”<sup>128</sup>

Geçmişim (*mon passé*):

Sartre geçmişin kendinde varlık kategorisine sokulabilecek bir olgu olduğunu ifade eder. Geçmiş, değiştirilemez, tamamlanmış olandır. Bu özelliklerinden dolayı Sartre geçmişi yine de mutlak bir şey olarak görmez ve onun özgürlükle belli bir bağlantı içinde bulunduğunu söyler. Yani “insan dönüp kendi geçmişine belli bir anlam yakıştırarak onu bir çeşit değişikliğe uğratabilir. Söz gelimi, ailesindeki ünlü kişilerin yapıp ettikleri ile övünebilir ya da tam tersine, onlar hiç varolmamışlar gibi davranabilir; yani kendi kişisel tasarısına göre, geçmişini farklı bir biçimde sahiplenir. Bir başka deyişle geçmiş insanın özgürlük anlayışına göre kimlik kazanır.”<sup>129</sup>

Çevrem (*mes entours*):

“Çevrem coğrafi mekân olan yer ile karıştırılmamalıdır. Çevrem etrafımda olan aletle ilgili şeylerden ibarettir. Aletler de insanın kendi tasarımına göre bir

<sup>128</sup> Direk ve Güremen, *a.g.e.*, s. 35

<sup>129</sup> Direk ve Güremen, *a.g.e.*, s. 35

anlam kazanır.”<sup>130</sup>Örneğin; son derece külüstür bir arabayla dünyanın bize göre çok uzak bir ülkesine, diyelim Nepal’a gitmek tasarısı asla söz konusu olmayacaktır, ama ben her şeye karşın gitmekte diretirsem, bütün sonuçlarına katlanmak zorundayımdır. Yani, aletlerin benim tasarımdan ayrı bir varlıkları yoktur.

Türdeşlerim – arkadaşım veya arkadaşlarım – (*mon voisin*):

Sartre için ‘başkası için varlık’ adı verilen bir başka varolma kipi vardır Bu varolma kipini bakış fenomeni ile açıklayabiliriz. Yani insan öteki insanlara muhtaçtır. Yaşamı onlarla birlikte olduğu bir alanda geçer. Başlangıçtan itibaren diğer insanların varolduğu bir ortamda devam eder. İnsanlarla birlikte olmak, insanın kendisini tanımasına ve kendisine ulaşabilmesi sağlar. Bakma, “içinde bir şeylerin olup bittiği bir yaşantı, bir serüvendir. Yalnızca fizyolojik bir süreç olarak düşünemeyiz. Etrafımda olanları görüyorum. Kendimi sıfır noktası olarak çevremdeki her şeyi öbekliyorum. Görmem bir düzenlemedir. Görme ile varoluşanı belirli bir düzen içine getiriyorum.”<sup>131</sup>

Ölümüm (*mon mort*):

Sartre ölüm olgusunun insani bir perspektif içinde ilk kez Heidegger tarafından yorumlanmış olduğunu belirtir. Nitekim Heidegger otantik insanı ‘ölüme doğru yürüyen’ varlık (*Der Manzum Tode*) olarak tanımlamıştır. Sartre Heidegger’in ölüm hakkındaki görüşlerini de eleştirmiştir. “Heidegger’ göre, varlık temelini en derinden açığa vuran ölümdür. Ölüm insan varlığının bütün olanakları arasında en gerçek olanıdır, ölüm bir başkası tarafından yerine getirilemez, bunu herkes kendisi başarır.”<sup>132</sup> Yani her Dasein kendi ölümünü ölecektir. Oysaki ölümler her şeyin sonlanacağını düşünürüz, ama Heidegger için durum böyle değildir. O hayatın asıl ölümler birlikte başladığını söyler. Ölüm hayata bir sorumluluk yükler, yaşamı bir bütünlük, bir birlik halinde tutar ve ölümün önceden duyulması her seçime egzistansiyal bir anlam kazandırır. Herkes ölecektir ve ölümün yaşlısı genci yoktur,

<sup>130</sup> Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Çev: Hazel E. Barnes, U.S.A., Washington Square Pres, 1984. s. 647

<sup>131</sup> Walter Biemel, *Jean Paul Sartre*, Çev: Veysel Atayman, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1984, s. 43.

<sup>132</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe: Kant’tan günümüze Felsefe Akımları*, Ankara, İnkılâp Yayınevi, 1994, s. 224.

her an her yerde ölümlle karşılaşılabılırız. İnsan doğduğu andan itibaren ölmek için yeterince yaşlanır. Bu yüzden, yaşamın anlamı her an gerçekleştirilmelidir, vereceği her karar anında tüm varlığı ile ölümü hissetmeye çalışmalıdır.

Sartre'ın ölüm anlayışı, Heidegger'in ölüm anlayışından farklıdır. “Ölüm yaşamın katılışıp hareketini bitirmesi, donması gözümüzü kapayamayışımız demektir; artık zaman akışı, zaman ritmi diye bir şey kalmadığı zaman ardı ardına akışın, kademelenmenin bittiği anlamına gelmektedir. Ama katılışıma, donma ölümlerin kendi yaşamları karşısında, bu yaşamı artık yeniden biçimlendirebilecek, yönlendirebilecek kişiler olmaktan çıktıkları anlamına da gelmektedir.”<sup>133</sup> Sartre için ölüm her şeyin sonudur ve bir anlam ifade etmez. “Sartre'a göre ölüm olgusu insanın bütün tasarılarına bir anda son vermesinden ötürüdür, yani insanı insan yapan şeyleri bir kalemde ortadan kaldırmasından ötürü bir olanak olarak düşünülemez. Çünkü bu anlam da ölüm bir saçmalığı (*absurdute*) içerir. Bu yüzden ölüm yaşama hiçbir anlam vermez”<sup>134</sup>.

Heidegger'e göre ölüm insanın bir olanağıdır. Ne var ki Sartre'a göre ölüm olgusu, insanın bütün tasarılarına bir anda son vermesinden ötürü, yani insanı insan yapan şeyleri bir kalemde ortadan kaldırmasından ötürü, bir olanak değildir. Ölüm bu anlamda bir saçmalığı içerir. Bu yüzden ölüm yaşama hiçbir anlam veremez. Nitekim Sartre, Malraux'nun, “Ölüm, insan özgürlüğünü bir yazgıya çevirir” sözünü de kendi görüşünü doğrulayan bir söz olarak bu bağlamda anar. Yani Sartre'a göre ölmekle ‘kendisi için varlık’ kipinden kendinde varlık kipine geçmiş oluruz.”<sup>135</sup>

Sartre'da özgürlük aynı zamanda sorumluluk ile iç içe geçmiştir. “İnsan tüm dünyanın yükünü kendi omuzlarında özgürce taşımaya mahkûmdur. İnsan dünyadan ve kendisinden sorumludur.”<sup>136</sup> Yani insan kendisinden sorumlu olduğu kadar diğer bütün şeylerden de sorumludur. “İnsan kendi sorumluluğundan dolayı başka her şeyden sorumludur. İnsan özgürdür, fakat özgürlüğünü tümüyle ortadan kaldırma konusunda özgür değildir. Ne oranda özgürsem, o oranda da ayıplanırım.

<sup>133</sup> Biemel, *a.g.e.*, 72.

<sup>134</sup> Direk ve Güremen, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>135</sup> Direk ve Güremen, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>136</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 707.

Özgürlüğüm oranında karşılaştığım durdurma eylemi aynı zamanda benim olay özelliğimin anlamıdır. Dolayısıyla ‘benim olay özelliğim ya da vazgeçirilişim bütünüyle kendime karşı sorumlu olduğum ölçüde ayıplanışımdan ibaret.’ Her ne kadar olay özelliği ile özgürlük birbiri içine girmiş ise de Sartre, özgürlüğe kendi sistemi içinde ayrıcalıklı ve öncelikli bir yer vermiştir.”<sup>137</sup> İnsanın sorumluluğu düşünemeyeceği kadar büyümüş olur, giderek sonunda bütün insanlığı kucaklar.

“...kendimden değil herkesten sorumluyum. Kendime karşı sorumlu olunca, herkese karşı sorumlu oluyorum. Seçtiğim belirli bir insan tasarısı kuruyorum, yani kendimi seçerken gerçekte ‘insan’ı seçiyorum.”<sup>138</sup>

Varoluş özden önce geldiğine göre insan kendi varlığından sorumludur. İnsan kendi varlığının sorumluluğunu yüklenmiştir. İnsan kendinden sorumlu olduğu kadar bütün insanlıktan da sorumludur. İnsanın kendi kendini seçmesi aslında tüm insanlığı seçmesi demektir. İnsanın kendisi için aldığı bir karar, sadece kendisini bağlamakla kalmaz, aynı zamanda tüm insanlığı bağlar. İnsan kendisi için kötü bir şeyi istemez. Kendisi için kötüyü seçmeyen, aslında diğer insanlar için de kötüyü seçmemiş olacaktır.

Sorumluluğa sahip olan kim olursa olsun sorumlu olduğu şeyden şikâyetle bulunmamalıdır. Sartre Bu durumu şöyle açıklamıştır:

“Bu nedenle hiçbir yabancı, ne hissettiğimizi, ne yaşadığımızı, ya da ne olduğumuzu karşılaştırmadığı, açıklayamadığı için, şikâyet etmeyi düşünmek anlamsızdır. Dahası bu mutlak sorumluluk, vazgeçme, boyun eğme, değildir; o sadece özgürlüğümüzün sonuçlarının mantıksal gereksinimidir. Savaşın en korkunç durumları, kötü işkenceler şeylere ilişkin insani olmayan bir durumu ortaya koymazlar. İnsani olmayan hiçbir durum yoktur. O sadece baştanbaşa bir korku ve kaçmadır, insani olmadığına karar vereceğim sihirli davranış örneklerine başvurmaz, ama bu karar insani bir karardır. Onun bütün sorumluluğunu kendisi taşır. Bir savaşta silâh altında isem, bu savaş benim savaşımdır. İlk önce

<sup>137</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>138</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 63-64.

ona layık olmaya çalışırım. Oysaki intihar ederek ya da firara ederek savaştan kaçabilirdim.”<sup>139</sup>

Kişi kendi eylemleriyle kendi varoluşunu ortaya koyabilen bir varlıktır. İçinde bulunduğu durumdan kendisi sorumlu olduğu kadar gelecekteki durumundan da sorumludur. Bu durumu Sartre *Varoluşçuluk* adlı eserinde şöyle ifade etmiştir: “Kişi tek başına bırakılmışlık içinde kararını ancak kendisi verecektir. Buna ‘insancılık’ diyoruz, çünkü insanoğluna bununla kendi içine kapanarak ve başkalarından kopmakla değil; ancak dışında bir amaca yönelerek varlığını gerçekleştireceğini göstermiş oluyoruz. Ona gösteriyoruz ki: Ancak şu kurtuluş ya da bu iş için çalışmakla, yani eylemle kendisini insancıl bir varlık olarak kuracaktır.”<sup>140</sup> Yani insan şimdiki durumundan, geleceğinden kendi özgür seçimleriyle aldığı kararlardan sorumludur.

İnsan özgürlüğün bilincine de ancak sıkıntı (angoisse)\* ile varabiliriz.

### 1.2.3. Sıkıntı

Özgürlük iç daralmasında yani sıkıntıda açıklanır. “İnsanın kendi özgürlüğünün bilincine varması sıkıntı ile olur başka bir deyişle sıkıntı varlık bilinci olarak özgürlüğün habercisidir.”<sup>141</sup>

Sıkıntı, “insanın kendini hiçlik yani özgürlük olarak yaratan kendine özgü varlığının bilincine varmasıdır.”<sup>142</sup> Sıkıntı korkudan ayrılır. Korku dünyadaki varlıkların düşüncesiz bir anlayışıdır, oysaki sıkıntı kendinin düşünceli bir anlayışıdır. Korkunun bir nesnesi vardır ve korkunun nesnesi ortadan kaldırıldığında korkuda ortadan kalkar fakat sıkıntının bir nesnesi yoktur.

Sıkıntı insanın bu dünyaya atılmışlığı ile ortaya çıkan bir durumdur yani bu dünyanın saçmalığına karşı duyulan bir sıkıntıdır. “Sartre’a göre dünya düzensiz

<sup>139</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 709.

<sup>140</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev: Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 1996, s.75.

\* İçdarılması: Kierkegard varoluşçuluktan beri öz üzerine düşüncelerden doğan fizik ötesi tedirginlik. (Tahsin Saraç, *Büyük Fransızca Türkçe Sözlük*, İstanbul, Adam Yayıncılık, 2004. 77.)

<sup>141</sup> Sartre, *a.g.e.*, s.82.

<sup>142</sup> J.M.Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1997, s. 209.



pistir ve insana karşı duran bir şeydir; dünyada iyi gitmeyen bir şeyler vardır. Dünya insana göre onunla uyum kuracak bir biçimde kurulmamış; tam tersine acımasız düşmanca ve saçmadır. İşte dünya karşısında duyulan bu bulantı yalnızca insanı varoluşa götürür. İnsan gerçekleştirebildiği olanaklar toplamıdır; ama insan anlamsız bir dünyada kaygılı bir korku ve endişe içinde şaşkınca dolaşır”<sup>143</sup>

İnsanın kendini seçmesi, kendini seçerken bir başkalarını da seçtiği düşüncesi insanı bunaltır ve sıkıntıya sokar. Fakat bu bulantı insanı eylemde bulunmaktan uzaklaştıran bir bulantı değildir. Sorumluluk duygusuna sahip olan herkes bu bulantıyı yaşar. Bu bulantı bizi eylemde bulunmaktan alıkoymaz, aksine bu bulantı bizi eylemle birleştirir, harekete geçirir ve eylemin bir parçası kılar. İnsan bu dünyaya atılmıştır, tek başınadır ve bir Tanrı da yoktur. Sadece insanın bu dünyaya bırakılmışlığı, atılmışlığı terkedilmişliği yani varoluşu vardır.

İnsan sıkıntıdan kaçarak yalnız özgürlüğünden yani geleceğinden değil ayı zamanda geçmişinden de kaçmaktadır. “İnsan geçmişi ilk ve son kez olarak bitip tükenmiş olsa da, kendisine karşı devinimsiz ve yabancı olsa da söz konusu bu geçmişi özgürlüğünün bir ilkesi olarak tasarlamak dileğindedir.”<sup>144</sup> İnsan sıkıntısından kurtulamaz, çünkü insan bu sıkıntının kendisidir. İç sıkıntısı insandan ayrılabilen bir şey değildir. O insanın bir yapısıdır yani onun bir özelliğidir, ona ait olandır.

Yokluk, özgürlük ve sıkıntı arasında içten bir bağlantı bulunur. Bunlar insan varlığının birbirine sıkıca bağlanmış ayırt edici özellikleridir. Yokluk, özgürlük ve sıkıntı kötü niyetin koşullarını hazırlar.

#### **1.2.4. Kötü niyet**

Sartre kişinin kendisini aldatmasını kötü niyet olarak görür. Kişinin kendini aldatması demek özgürlüğünü inkâr etmesidir. Ritter kötü niyeti şöyle açıklamıştır:

“Hayat sahte, yaşamaksa bir rol yapmaktır. Kendi varlık bilincine varan kişi bu sahteliğe sığınamaz ve kendi gerçeğini hiçbir rolle perdeleyemez. Her türlü rol

<sup>143</sup> Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, İstanbul Sarmal Yayınevi, 1998, s.130.

<sup>144</sup> Bochenski, *a.g.e.*, s. 210.

kişinin kendi varlığını maskeleyesidir. Kişi; ödev, başarı, kahramanlık, erdemlilik gibi örtüler altında gizlemeye çalışsa da bütün varlığı ile saçma anlamsız ve fazladan bir varlıktır. Onun hiçbir varlık nedeni yoktur. Kişi içine düştüğü bulantıyla tutunabileceği her şeyi yadsır. Hiçbir şey tutamaz onu, hiçbir şey teselli edemez. Özgürdür ama hiçbir tutanağı, hiçbir dayanağı yoktur. Hayat onu hep hiçlik içine atar. Dünyanın varolması saçmadır zaten; *a priori* olarak böyle bir varlığın anlamı yoktur. Ancak bu anlamsızlığın dile getirilmesi sadece bulantı gözüyle görülen dünyanın anlamsız olduğu anlamına gelmez; bulantı her şeydeki anlamsızlığı bulup çıkaran bir hiçleme gücüdür.”<sup>145</sup>

Kötü niyet özgürlükten faydalanarak onu ortadan kaldıran bir kendi kendini aldatmadır. Kötü niyet yalan söylemeye benzer ama yalanla aynı değildir. Yalan söyleyen kişi gerçeği başkalarından gizler, fakat kötü niyetli kişi ise gerçeği başkalarından gizlediği gibi kendisinden de gizler. Yalanda hem aldatan hem de aldanan ikililiği vardır, oysa kendini aldatmada tek bir şuurun birliği söz konusudur. Kötü niyette şuur kendi kendisini etkiler, kişi kendini aldatır, dışarıdan onu etkileyen bir şey olmaz.

Sartre kötü niyetin oluşuna olanak sağlayan belirsizliği üç karşıt özellik çiftiyle açıklar. Birincisi; olgusalılık ve aşkınlıktır. “Bir kişinin olgusalılığı; onun bedeni ve sınırlılıklarıyla, doğumu, eğitimi, ait olduğu sınıfı, vb. oluşması ile ilgilidir. Aşkınlık ise kişinin deneyim alınının ötesinde olmasıdır.”<sup>146</sup> İnsanın ikinci karşıt özellik çifti, onun hem başkaları için varlık ve hem de kendisi için varlık olmasıdır. “Ötekinin beni ile nesnelleştiren bakış açısıyla benim kendi bakış açım çatışabilir ve bunlar birbirine bütünüyle aykırı olabilirler.”<sup>147</sup> Üçüncü karşıt özellik çifti ise dünyanın ortasındaki varlık ile dünyadaki varlıktan meydana gelir. Buna göre, “bir birey başka nesnelere arasındaki edilgen bir nesne olarak hareketsiz bir varlıktan başka hiçbir şey değildir. Ancak diğer yandan da kendisinin, dünyanın

<sup>145</sup> Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi Üzerine Konferans*, Çev: Hüseyin Batuhan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954. s.5.

<sup>146</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s. 117.

<sup>147</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s. 117.

ötesine kendi olanaklarına doğru atılarak bir dünyanın var olmasına neden olan varlıktır”<sup>148</sup>

Bu durumda insan karşıtların birliği olmuştur. Yani her ne ise o olmayan, her ne değilse o olan bir varlık olmuştur. Yani insan karşıtların yol açtığı amansız bir gerilimin içinde kendisini bulur. “Özgürlüğünün yapısını ve ölçüsünü, sorumluluğunun sınırlarını anlayıp bilemeyen bilinçli insan varlığı, kötü niyet içindeyken, varoluşunun belirsizliğini inkâr edip, olgusallıkla aşkınlık, başkaları için varlıkla kendisi için varlık, dünyanın ortasındaki varlıkla dünyadaki varlık arasındaki amansız gerilimi kendine göre aşmaya çalışır.”<sup>149</sup>

Kötü niyet olarak bilinen kendini aldatmaya Sartre şu örneği verir.

“Kadın erkeğe ellerini verirse erkeği ümitlendirecek, vermezse eğer erkek ile olan gelecek planları ortadan kalkacak. Kadının kararı bir an önce vermesi gerekmektedir işte bu durumda devreye kötü niyet girer. Kadın ellerini erkeğin ellerine bıraktığında bunun farkında değildir. Kadının hissettiği şey ruhunun ve bedeninin bir birinden ayrıldığını sanır. Bu durumda kadının bedeni bir nesne, bir eşya haline gelir yani kadının bedeni kendinde varlık haline gelmiştir. Kadının eli ne kabul eden ne de ona karşı duran bir eşya gibidir. Kendisine de bedeni gibi kendi başına varlığın objektifliğini vererek kendisi içinden bir kaçış hareketi gösterir. Sübjektifliğini, hürriyetini ve karar verme sorumluluğunu kaybeder. Bir kelimeyle, o kötü niyetle varolur.”<sup>150</sup>

Yokluk, sıkıntı ve özgürlük kötü niyetin koşullarını hazırlarken, kendisi için varlıkta değere ve olanak özelliklerini ön plana çıkarır.

### 1.2.5. Değer ve olanak

<sup>148</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s. 117.

<sup>149</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s.117

<sup>150</sup> Jean Pal Sartre, *Being and Nothingness*, Çev: Hazel E. Barnes, U.S.A., Washington Square Pres, 1984. s. 96.

Kendisi için varlık aynı zamanda değer ve olanak olma özelliğine sahiptir. Değer varlıkla birleşmeye doğru imkânsız bir çabayı ortaya koyar.. Kendisi içinsürekli olarak kendinde varlık ile birleşmek ister. Bunun nedeni ise kendisi için varlık kendindeki boşluğu kapatarak tamlığa ulaşarak kendini aşmaya çalışır. Fakat bu imkânsız bir çabadır. Çünkü kendisi için'in kendi başına ile birleşmiş olması kendini kaybetmesi demektir. Kendisi için varlık hiçbir zaman tamlığa erişemez. Tamlığa ulaşması demek onun kendinde varlık olması demektir. Birbirinin tam tersi olan iki varlık tipinin birleşmesi demektir. Yani kendinde varlık'ın olumluluk ve tamlık ve kendisi için varlık'ın olumsuzluk ve eksiklik karakterleri birleştirilmiş olacaktı. “Bu olanaksız birleşme çabası, bilincin talihsizliğini dile getirir. Kendisi için kendi varlığında hastadır, o kavuşmak istediği, fakat kendini kaybetmeden buna imkân bulamadığı tamlık tarafından rahatsız edilmektedir.”<sup>151</sup> Kendisi için varlık'ın tamlığa ermesi, onun kendisini kaybetmesi demektir. Kendisi için varlık'ın yani insan'ın şuurunu aşamaması onun doğal bir durumudur.

Olanak ise kendisi için varlık'ın doğrudan doğruya bir yapı özelliğini oluşturur ve onun en önemli bir yanıdır. “Olanak, tamlık ve bütünlük yönündeki isteğinde kendisi için varlığın eksikliğini açığa çıkarır diğer bir anlamıyla olanak insan gerçekliğinin henüz bitmemiş, devamlı çabaya açık olduğunu gösterir.”<sup>152</sup>

Kendisi için varlığın olanak özelliği onun eksikliğini açığa çıkarır. Bu bakımdan olanak insanın henüz sona ermemişliğini sürekli bir çaba içerisinde olduğunu gösterir. Yani Sartre'ın da ifade ettiği gibi ‘insan her ne ise o değildir, her ne değilse odur’. İfadesinde açıkladığı gibi insanın bir olanaklar varlığı olduğunu gösterir. Yani olanak, “insan gerçekliğinin henüz bitmemiş, devamlı uğraşa açık olduğunu gösterir.”<sup>153</sup>

Görüldüğü gibi kendisi için varlığın temel özelliği olan değer, varlıkla birleşmeye doğru atılmış bir çabadır. Kendisi için varlık daima kendinde varlıkla birleşmek ister ve kendisindeki boşluğu kapatmayı düşünür. Kendisi için varlık kendindeki boşluğu kapatarak kendinde varlık gibi tam olmak ister. Fakat kendisi

---

<sup>151</sup> Magill, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>152</sup> Magill, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>153</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s. 120.

için varlık'ın kendinde varlık ile birleşmesi, kendi varlığının ortadan kalkması demektir. Fakat kendisi için varlık kendinde varlık gibi bir tamlığa ulaşamaz. Eğer kendisi için varlık kendindeki olumsuzluk ve eksiklik karakterlerini tamamlasaydı, kendinde varlık gibi olumluluk ve tamlık karakterlerine sahip olacaktı. Eğer kendisi için varlık kavuşmak istediği kendinde varlığa ancak kendisinin sahip olduğu karakteristik özelliklerini kaybederek kendindeki boşluğu doldurabilecekti. Fakat bu durum imkânsızdır. Çünkü kendisi için varlık kendi varlığında hastadır, kendisi için varlık sürekli tamlık tarafından rahatsız edilmektedir. İşte bu yüzden insanın kendi bilincini aşamaması normaldir.

İnsan varlığı her ne ise o olmayıp, her ne değilse odur. Bunun bilincine ise ancak gerçekçi birey varabilir. Yani kendini kandıran, kendini aldatan insan varamaz. Daha açık olarak gerçek birey; “kendisini hiçbir biçimde aldatmayan, özgürlüğünü ve kişisel durumunu kendinse getirdiği sınırlamaları kabul eden ve kendine yabancılaşmayan kişidir.”<sup>154</sup>

Kendisi için varlığın değer ve olanak özellikleri birleşme zemini olarak zamansallık da temellendirilir.

### **1.2.6. Zamansallık**

Zamansallık Sartre'ın fenomenolojik çözümlemesinde bu yapı özelliklerinin bir bileşimi olarak anlaşılır. “Zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırılan yönleri, şimdilerin sonsuz bir serisi ya da bir kısmı geçip gitmiş ve bir kısmı henüz gelmemiş belirli anlar toplamı değildir. Eğer zaman ayrı ayrı şimdilerden oluşan sonsuz bir dizi olarak düşünülürse o zaman bütün dizi ortadan kaldırılmış bir içeriği ifade eder.”<sup>155</sup> Zamanın bu biçimde anlaşılmasında geçip giden şimdiler artık gerçek değildir. Gelecek şimdiler ise henüz gerçekleşmemiştir ve şimdi, sonsuzca bölünmenin bir sınırı olarak sürekli geçip gider. Böyle bir görüşte gerçek zaman uçup gitmekte ve ontolojik bakımdan zayıflamış olarak sonsuz anlar tozu durumuna gelmektedir. “Diğer yandan bilincin doğrudan doğruya zamanı ile ilgili bir

<sup>154</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s.121.

<sup>155</sup> Magill, *a.g.e.*, s. 93.

fenomenolojik çözümleme, özgün bir birleşme kuran anlar anlamında zaman, yönlerini betimlemekte, zamansallığın bu uçup gitmesini önlemektedir.”<sup>156</sup>

Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde zamanı şöyle tanımlar. “Zaman; geçmiş ve geleceğin şimdide birleştiği andır.”<sup>157</sup> Sartre, Heidegger’de olduğu gibi geleceğe öncelik tanımaz. Zamanın hiçbir türü, ötekilere tercih edilemez. Çünkü bunlardan herhangi biri olmadan ötekiler varolamaz. Sartre’a göre bunlardan birisine daha fazla önem vermek gerekirse bu Heidegger’de olduğu gibi gelecek değil şimdi’dir.

Geleceğe öncelik tanımayan Sartre *Bulantı* adlı romanında bu durumu şöyle ifade etmiştir.

“Geleceği görüyorum. Orda, sokakta işte şu andakinden daha az solgun. Neden gerçekleşmeyecekmiş sanki? Fazladan ne kazandıracak bu ona? Yaşlı kadıncağız yalpa vura vura uzaklaşıyor, sonra duruveriyor birden, atkısından sarkan bir tutam saçı çekiştiriyor. Yeniden yürüyor, demin ordaydı, şimdi şurda... Nasıl oluyor bu, bilmiyorum: Hareketlerini mi görüyorum yoksa görmüyorum da seziyor muyum? Artık içinde bulunduğum anı gelecekten ayıramıyorum ama ine de sürüp gidiyor bu azar azar gerçekleşiyor; ihtiyar ıssız sokakta ilerliyor, kocaman erkek ayakkabılarını sürüklüyor. Zaman denilen de bu işte çırılçıplak zaman, kişinin varlığına usul usul geliyor, bekletiyor kendini, ama bir kez de gelince midesi bulanıyor insanın, çünkü zamanın çoktan varolduğunu anlıyorsunuz.”<sup>158</sup>

Geçmiş ben’in varlığının bölünmez bir parçasıdır. Bir tek evrede sahip olduğum şey değildir, şimdi tanışıklık kurduğum şeydir. Geçmiş hiçbir zaman ben’in varlığından ayrılamaz. İnsan her zaman kendi geçmişine bağlıdır. “İnsan aynı zamanda geçmiş olarak kendinden geldiği ve gelecek olarak kendisine yöneldiği durmayan bir hareketin içine düşünceye kadar, geçmişinden ayrı bulunur bu durumda

<sup>156</sup> Magill, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>157</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 139.

<sup>158</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, Çev: Erdoğan Aklın, İstanbul, Oda Yayınları, 2005, s.46.

geçmiş katılaşmaya ve bir kendi başına özelliğini almaya doğru gider. İnsan o zaman kendi başına olmuş bir kendisi için varlık olarak tarif edilir.<sup>159</sup>

*Bulantı*'nın roman kahramanı Roquentin geçmiş zamanın anlamsızlığını şu cümlelerle ifade eder:

“Heyecanlıyım, bedenimin dinlenme halinde dakik bir makine olduğunu hissediyorum. Bense gerçek serüvenler geçirdim. Şimdi bunların hiçbir ayrıntısını bulamıyorum ama hallerin, şartların şaşmaz zincirleşimini görüyorum. Denizle aşım ardında şehirler bıraktım... kadınlar elde ettim bir takım, heriflerle dövüştüm. Bir plak nasıl geriye doğru gidemezse ben de geriye doğru gidemedim hiçbir zaman Nereye götürdü beni bütün bunlar.”<sup>160</sup>

Sartre'a göre şimdi sürekli bir kaçış hareketidir. Şimdi, olduğu varlıktan bir kaçış ve olacağı varlığa bir yönelişi ifade eder. “Kendisi için kendi önünde ve kendi arkasında, şimdide kendisinin dış tarafında bir varlığa sahiptir. O kendisinin geçmiş idi, bundan sonra geleceği olacak. Şimdi olarak, kendisi için olduğu şey, geçmiş değil, olmadığı şey yani gelecektir. Gelecek, kendisi için'in olması gerekli olan bir varlık yönüdür. Yine o, birisinin sahip olduğu soyut bir iyelikten çok, olduğu varoluşçu özelliğidir. Gelecek, benim özneliğimi oluşturan eksikliklerdir. Geçmiş nasıl olay özelliği için temel hazırlarsa gelecek de öylece olanak için temel hazırlar. Gelecek şimdide, kendisi içinin tasarladığı olanaklar içindeki niyettir. O kronolojik bir tarzda sıralanan henüz gelmemiş şimdilerin serisi değil, daha çok benim varlığım ile ilgili geniş olanakları içinde bulunduran bir alandır.”<sup>161</sup>

### 1.2.7. Kendi Başına Bir Kendisi İçin Olma Arzusu

Özünde hiçlik olan kendisi için varlık, varlık olmayı arzulamaktadır. Kendisi için varlık bu yokluktan kurtulmak ve kendisinin temelinde olan bir kendinde varlık olmak arzusunda değildir. Ancak kendinde varlık ile karşılaştığında da bu tehlikenin içine düşer. Sartre yapışkan görünüşlü kendinde varlık karşısında duyulan bulantıyı bunun yarattığı iç daralmasını *Bulantı* adlı romanında şöyle ifade etmiştir.

<sup>159</sup> Magill, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>160</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 39.

<sup>161</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s. 123.

“...onumu düşünmüştüm yoksa bu koskoca varolmayı mı? Oradaydı, parkın üstüne konmuştu, ağaçların içine devrilmişti, yumuşak, yapışkan, ağdalı bir reçel gibi. Ve ben de bütün bu parkla birlikte içinde miydim onun? Korkuyordum, daha çok, öfkeliydim. Çok hayvanca, çok yersiz buluyordum bunu, bu iğrenç pelteden tiksiniyordum. Her yanda vardı! Gökyüzüne dek yükseliyor, her yana dağılıyor, ağaçlardan yapış yapış inip her yanı dolduruyor, derinleşiyor, derinleşiyor, parkın sınırlarını, evleri, Bouville’i aşırıyordu. Bouville’de değildim artık, hiçbir yerde değildim, dalgalanıyordum. Şaşkın değildim, bunun dünya olduğunu, aniden görünen çırılçıplak bir dünya olduğunu iyi biliyordun ve bu iri saçma yaratığa ateş püskürüyordum. Bunların nereden çıktığını, nasıl olup da bir hiçlik yerine bir dünyanın varolduğunu bile soramıyordu kendi kendine insan.<sup>162</sup>

Eksikliği ile karakterize edilen kendisi için varlık bu eksikliğini gidermek ve kendinde bir kendisi için varlık olmayı istemektedir. Bu istek Tanrı olmayı istemektir. Oysa bu imkânsızdır.

“Sartre, Tanrı fikrinin insanın kendi imkânsızlığının farkına varması ile ortaya atıldığını ileri sürmüştür<sup>163</sup>. Şuur kendini tanrı varlığında temellendirmeye çalışacaktır. Ancak bu temellendirmeyi yaparak içinde bulunduğu durumun sınırlı ve imkânsızlıklarla dolu yönünü aşmaya çalışacaktır. İnsan, Tanrı olmaya atılan varlıktır. “Şayet insan Tanrı varlığı hakkında ontoloji öncesi bir anlayışa sahipse, bunu ona bahşeden ne eşsiz doğa manzaraları, ne de toplumun zoru olmuştur. Aşkının gayesi ve değeri olan Tanrı, insanın ondan hareketle kendi varlığını ortaya koyduğu daimi sınırı teşkil eder.<sup>164</sup> İnsan olmak aslında Tanrı olmaya yönelmektir. Yani, insan temelde Tanrı olma isteğidir.

Ancak, Reneaux’un da ifade ettiği gibi “Sartre’da Tanrı fikri çelişmelidir. Bir varlık aynı zamanda kendinde varlık ve kendisi için varlık, dolu ve boş, kendine

<sup>162</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 180-181.

<sup>163</sup> Gürsoy, *a.g.e.*, s. 33.

<sup>164</sup> Gürsoy, *a.g.e.*, s. 33.



özdeş ve özdeş olmayan olamaz.”<sup>165</sup> Yani hem kendisi için varlık olmayı istemekte hem de kendinde varlık olmayı istemekte bu imkânsızdır.

Sartre’ın tanrı anlayışını Gürsoy şöyle ifade etmiştir.

“Sartre’da Tanrı fikri şuur faaliyeti olarak ortaya çıkmakta, kendini kendi dâhilinde bulamayan kendisi için bir ‘kendinde varlık’ haline gelmek isteyerek ideal sentez sahası olarak tasavvur ettiği tanrı düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu, kendini eksiklik ve yokluk mekânı olarak gören insanın varlığını tamamlamak ve yine kendisi ile bütünleşmek imkânını bu dünyada bulamayınca, öte dünya planında bu durumun gerçekleşebileceğini düşündüğü ideal ve müteal (aşkın – transcendant) varlık hayal etmesi ile belirlemiş ve kendisinde -kendisi için terribini elde edebilmiş, ontolojik bakımdan mükemmel diyebileceğimiz bir varlık fikridir. Sartre’da Tanrı; şuur için ve şuurla ortaya çıkmış bir durumdadır; onun olmadığını veya ortadan kalktığını düşünürsek Tanrının objektif gerçekliğinden söz etmekte imkânsızlaşacaktır.”<sup>166</sup>

Bilinç hem kendisi için olmak istemekte hem de kendisinin dışındaki bir varlık alanına atılmaktadır. Bilinç, kendisini kendinde varlığın bir hiçliği olarak ortaya koymakta kendisi için varlığın ideali kendisi için-kendinde varlık olmaktır, yani Tanrı olmaktır. Oysaki kendisi için kendinde varlık bir saçmalaktır. İnsan Tanrı olmayı istemekten kendisini alamaz. Ama ona asla ulaşamaz. Ne yaparsa yapsın insan Tanrı olamayacaktır.

“Böylece Nietzsche’den sonra insanın Tanrı ile olan ilişkileri Tanrı’dan yana olumsuz anlamıyla tekrardan gündeme gelmiştir.

İnsan tarafından var edilen değer’ler ile bilinç tutarlı bir bütün oluşturduğu zaman Sartre’ın ‘total varlık’ ya da ‘tam bileşimle’ dediği durum ortaya çıkar. Total

---

<sup>165</sup> Reneaux, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>166</sup> Gürsoy, *a.g.e.*, s. 38.

varlık insan varlığını imler ve ancak Tanrı olmadığı zaman tanrı yerine geçebilir bir özelliğe sahiptir”<sup>167</sup>

İnsanın tanrı olma isteği başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Yani Sartre’a göre insan, “boş bir tutkudur”<sup>168</sup>İnsanın boş bir tutku olması onu bu dünyadan el etek çekmeye götürmez. Aksine bir hümanizmaya açılır. İnsan kendi özgürlüğü doğrultusunda yaşadığı bu dünyaya bir anlam vermeye çalışır.

Buraya kadar kendisi için varlık, dolayısıyla bilinç ve insan üzerinde durduk Söz konusu ettiğimiz çerçevede bir bilinç, başka bilinçlerle ilişki içinde olan bir karaktere sahiptir. Böylesi bir durumda da Başkası İçin Varlık dediğimiz bir varlık ortaya çıkar.

### 1.3. Başkası için Varlık ( L’être pour Autrui)

Kendisi için’in zamanlı dünyası, soyut bir dünya değildir. Bu dünyada başkalarının varlığı daha önce kendini belli eder. Bu sebeple başkasının varlığı kendisi için’in varlığından ayrılmaz. “İnsanın yaşamı ötekilerle birlikte olduğu bir alanda geçer, yani insan başkalarına muhtaçtır. Tek başına bir varolmuş sonra diğerleri ile karşılaşmış değildir. İnsan başlangıçtan itibaren ötekilerinde varolduğu bir ortamda yaşar. Ötekilerden ayrılmış tek başına bir insan varoluşu düşünülemez. “İnsanın, yalnızca başkaları ile birlikte varolabileceği olgusu, bu beraberliğin yapısal uğraklarını, özelliklerini saptama görevini ertelemeyiz.”<sup>169</sup>

Böyle olmakla birlikte, “Sartre, dikkati insanın bilincinin yalnızlığı üzerine çekmiştir. Ona göre ben, yalnız ve özgürüm. Çünkü dünyanın durumu bana başka bir yalnızlığı hissettirmektedir. Bu herhangi bir nesnel konu değildir. Bu durum bana, benim ben olduğumu gösterir.”<sup>170</sup>

<sup>167</sup> Frankofoni, *Fransız Dili ve Edbiyatı İnceleme Araştırmaları Ortak Kitabı*, Ankara, Bizim Büro Basım ve Dağıtım Yayınevi, 2006, s.90.

<sup>168</sup> Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Translated by Hazel E. Barnes, U.S.A., Washington Square, 1984, s. 80.

<sup>169</sup> Biemel, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>170</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s. 125.

Ancak başkalarının varlığı karşımızdaki en belirleyici fenomen olan bakma (bakış) fenomeninde kendisini açığa vurur. Biemel'in de belirttiği gibi; "bakma içinde bir şeylerin olup bittiği bir yaşantı, bir serüvendir; yoksa gözün ağ tabakasına görüntülerin düşmesiyle nesnelere varlığını algıladığımız, adım adım betimlenebilir fizyolojik bir süreç değildir."<sup>171</sup>

Bakma ile çevremdeki her şey benim onları bir düzene sokma olanaklarıma göre değişir. Ve bu olayla her şey yeni bir boyut kazanır. "...parkta ansızın bir insan belirir, başlangıçta onu da verilmiş nesnelere içinde bir nesne olarak alırım. Nesnelere için geliştirdiğim ve böylelikle çevre dünyamı kurduğum mevcut ilişkilerin arasına <nesne-öteki-insan> ilişkisi girer. Çok geçmeden, bu yeni nesnenin ötekilerden farklı olduğunu kabul etmeden edemem. ...nesnelere uzaklıklarla saptanırlar; insansa uzaksızlıktır; o kendisi, uzaklıklar geliştiren; nesnelere arasında uzaklık ilişkileri kuran varlıktır. Nesnelere gelince, birbirleri arasında uzaklık ilişkileri kurmak şöyle dursun, insanın geliştirdiği ilişkiler içinde, insanın kendilerine verdiği çeşitli uzaklıklar içinde, kendilerine ayrılmış yeri tutabilirler ancak."<sup>172</sup>

Sartre'a göre insanın diğer nesnelere kendisi arasında bir uzaklık ilişkisi kuran bir varlık olması, insanı yalnızca kendinin değil, ötekinin de bir odak noktası oluşturduğunu görür. Biemel bu durumu şöyle açıklamıştır:

"...beriki benim çevremde kümelediğim nesnelere, görme yoluyla kendi çevresinde öbekleyerek, dünyamı da elimden alır. Dünyamı yitirim. Böylece dünyamı elimden alan bir nesne türeyivermiştir. Her şey yerli yerindedir, her şey benim için hala buradadır, ama aynı anda her şey, görünmeyen ve ödünsüz bir dışarıya akışa kapılmış yeni bir nesneye doğru çekilmektedir. Demek ki ötekinin dünyada görülmesi benim tüm evrenimin yolundan çıkması, dünyanın merkez olmaktan çıkması demektir ki; amaçladığım merkezleşmenin dibinin oyulması demektir. ...benim olduğunu sandığım dünya delinmiştir, dışarıya akmaya başlamıştır, ötekinin bakışıysa kanamaktadır. Demek ki, benim küçük evrenimde (mikro-kosmosumda) bir insanın görünmesi dediğim şey, bu küçük-evrenin nesnelere arasından benim küçük evrenimi çözüp dağıtıcı bir

<sup>171</sup> Biemel, *a.g.e.*, s. 50-51.

<sup>172</sup> Biemel, *a.g.e.*, s. 50.

öğenin görülmesidir. Öteki; nesnelerin, benden belirli bir uzaklıkta nesne olarak kavradığım, ama aynı zamanda kendi çevresinde kendi uzaklığını geliştirdiği ölçüde benden uzaklaşan bir hedefe doğru kaçıdır. Ve bu dağılma durmadan sürer gider...

Öteki benim dünyamın içinde ansızın ve başlangıçta sadece bir nesne, ama değişik bir nesne olarak ortaya çıkıp benim olduklarını sandığım nesnelere kendi dünyası içinde yerleştirdiğinden ve bu yerleştirmenin nasıl olduğunu bilmediğimden; benim diye gördüğüm dünyayı benden çaldığı bu ilk evreden sonra bir ikinci evre gelir; bu evrede öteki, artık ötekilerden farklı bir nesne olmayıp, içinde bir özne bulduğum nesnedir. Başlangıçta, öteki, benim için, benim gördüğümü gören, bu nedenle de dünyamı kendine mal ederek tehdit eden bir varlıktı ama ötekini bir özne olarak anlamaya başladığım andan itibaren, onun, yalnızca benim nesnelere kendi dünyasına yerleştirmeyi, benim nesnelere kendi başına almayı becermekle kalmayıp beni de görülebilirleştirdiğini kavrarım. Nesne-öteki, dünya ile bağlantısında benim gördüğümü gören nesne olarak tanımlanırsa, benim özne-öteki'ne olan temel ilişkim, benim başkalarınca görülebilmem sürekli olanağa bağlanabilmelidir."<sup>173</sup>

Bakışın tecrübesi şuna benzetilir: Görülmüş olmaktan utanmak. Bakılma bir insanlık durumu olan utanma ile örneklendirilir. Utanma, yaşanmış bir duygudur. Husserl'in her şuur bir şeyin şuurudur ifadesi utanma için de geçerlidir. Yani her utanma bir şeyden ya da birinden utanmadır. "Bu obje kendimden başka bir şey değildir: kendimden, olduğum şeyden utanıyorum. Fakat utanma, yalnız ve sırlı bir birey olarak kendimden çekinme değildir, onun kavramı yabancı bir gözlemciyi ihtiva eder: birinin önündeki kendimden utanıyorum, başkası gibi görüldüğüm benden utanıyorum, kendimin başkası gibi bana görüldüğünü yeniden biliyorum."<sup>174</sup>

Utanma ile insan kendisini yeniden tanıır ve kavrar. Utanmada insan kendini yeniden bulur ve tanıır. Kişi bu durumda bir talihsizliğe uğrar. Çünkü, görülme durumunda, kendi ben'imi öteki aracılığı ile yakalanarak, şaşırtılarak bulmamdır; bu durumda, yine insan kendini başkasına teslim eder. Görülmede insan kendisini onu

<sup>173</sup> Biemel, *a.g.e.*, s. 51-53.

<sup>174</sup> Reneaux, *a.g.e.*, s. 73.

görene teslim etmiş olur. “Sartre’a göre dünyanın dağılması, kanaması durumudur bu.<sup>175</sup>

Başkasının bakışı altına bulunan bir kişi bir obje durumuna indirilmektedir. Bakma işlemi tamamlandığı zaman artık kişi özgür bir süje değildir, başkasının bakışı ile kişi kendi özgürlüğünü kaybetmiştir. Başkasının bakışıyla kişi savunmasız bir durumda kalır. Bana bakan bir varlık, böylelikle, beni benim olmayan bir özgürlük uğruna kendini savunamaz bir varlık haline getirir. Bu durumda kişi, başkasının önünde varlık gösterinceye kadar kendisini tutsak hisseder. Yani kişi kendisi için varlık halinden kendinde varlık haline indirgeniyor. Ancak bu esirlik, soyut bir şurdan gelmiyor. Kişi de kendi bakışları ile başkasının dünyasını tahrip eder ve onu sübjektif özgürlüğünden ayırır. Kişi kendi dünyasından başkasını kavramaya ve onun rolünü ortadan kaldırmaya çalışır, fakat kişi bu hareketiyle asla başarıya ulaşamaz. Çünkü bu durumda başkasının varlığı istenilen şekle sokulamayan bir olaydır. Kişi kendisini savunmasına karşı, başkası bakışları ile yeniden hücumla geçmektedir. Böylece bu karşılıklı objeleştirme işlemi devamlı olarak devam eder.

İnsan kendi özgürlüğünü karşısındakini bir objeye çevirmekle olumlu hale getirir. Sonra başkası onu bir objeye çevirmekle kendi özgürlüğünü olumlu hale getirir. Bu döngü sonsuzca tekrar eder. “Sartre için, başkası için varlık doğasının hiçbir sonu yoktur. Bütün sonuç, toplu yaşamadaki bozulma ile birlikte giden, ‘ben’ ve başkası arasındaki uzlaşmaz çatışmadır. Sartre’ın süjeler arası doktrininin son sözü ‘kendisi için’in feda edilmesidir.<sup>176</sup>

Yani bu durum kendisi için varlığın kendini başkaları için varlık karşısında kendini feda etmesidir. Kendisi için varlık kendi varlığından, özgürlüğünden kendini yoksun kılar. Bu durumda ‘kendisi için’in özgürlüğü başka bir hal alır. Özgürlüğüm bir başkasının bakışı ile ortadan kaldırılmış olur. Kendisi için, bakış ile bir nesne haline indirgenmiştir. Ancak ben bu durumda kendi özgürlüğümü karşımdakini bir

---

<sup>175</sup> Biemel, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>176</sup> Magill, *a.g.e.*, s. 95–96.

obje haline getirerek olumlu hale getirebilirim. Karşımdaki de kendi özgürlüğünü, beni obje haline getirerek olumlu yapar. Yani bu sonsuz bir döngüdür.

Sartre'ın bakış fenomeninde başkası, bakışın etkisi ile benim dünyama sokulur, beni kendi tasarılarına uydurarak, dünyam ile özgürlüğüme başka bir biçim verir. Başkasının bakışları altında bulunursam, dünyamın sağlamlığı ve kendisi için varlık olarak yaşadığım özgürlük tehdit edilir. Bu durumu Sartre *Bulanıtı* romanında şöyle ifade etmiştir.

“...Bay de Rollebon ortağımı benim: Var olmak için bana ihtiyacı vardı ve varlığımı duymak için, benim de ona ihtiyacım vardı. Yeniden satmak zorunda olduğum, ne yapacağımı bilemediğim bir ham maddeyi: Varlığı ile kendi varlığımı sağlıyordum ben. Onun kendi payına düşen kendini ortaya koymaktı. Karşımda duruyordu, kendi varlığını bende belirlemek için tüm yaşantımı kuşatmıştı. Var olduğumu bile anlamıyordum artık, artık kendimde değildi varlığım, onda varoluşuyordu; onun için yiyor, onun için soluyordum, eylemlerimin her bir anlamını benim dışımda, orda, tam benim karşımda, onda buluyordu; ne ak kâğıt üzerine sözcükler karalayan elimi, ne yazdığım cümleyi görebiliyordum, ama arkada kâğıdın ötesinde, bu davranışı varlığın uzantısı, berkiticisi olan bu davranışı isteyen gerekli bulan Marki'yi görüyordum Ona can veren ağaçtan başka bir şey değildim ben; benim varoluş nedenim de oydu.”<sup>177</sup>. Başkasının bakışı ile kişi nesne haline indirgenir ve özgürlüğü elinden alınır. Bu durumda Sartre o ünlü sözünü söyler: “başkaları cehennemdir.”<sup>178</sup>

Bu durum iki özgürlüğün çatışması, savaşıdır. “Çok eski bir tespiti ilke haline getiren Hobbes çok önceden, insan insanın kurdudur, diyordu. Fakat o toplum öncesi ‘ilkel’ yaşamadan bahsediyordu. Burada toplumun kendisi bir cins gibidir. Daha derin bir şekilde Hegel şöyle yazıyordu. ‘Her şuur başkasının ölümünü arar.’”<sup>179</sup>

Bir başkasının bakışı ile özgürlüğü elinden alınan kişi bir nesne, bir şey haline gelir. Kişi kendisinin özgür olduğunu göstermek için, bakışı ile karşısındakini bir

<sup>177</sup> Jean Paul Sartre, *Bulanıtı*, Çev: Erdoğan Alkan, İstanbul, Oda Yayınları, 2005, s.134.

<sup>178</sup> Michel Contat ve Michel Rybalka, *The Writings of Jean-Paul Sartre*, U.S.A., Northwestern University Press, 1974, s. 99.

<sup>179</sup> Reneaux. a.g.e., s. 74.

obje haline indirgemeye çalışır. Bu durum diyalektik oluşturmayıp, dairesel bir döngü haline gelir. Yani bu durum sonsuz bir döngüdür.

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'a 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 yönelir. "İşte bu feda ediliş, utangaçlık gibi duygularla açığa çıkartılır. Örneğin; yüz kızarması benim için değil ancak başkası için yaşadığım bedenin bilincini dile getirir. Yaşadığım bedende sıkılmıyorum ancak başkaları için yaşanan bir beden, sıkılma ve utanma duygusuna neden olabilir."<sup>180</sup>

Kendisi için'in başkası ile olan bağlantısında zıt yönde iki tavır belirir. Bir tarafta sevgi ve mazoşizm, diğer tarafta nefret ve sadizm vardır.

"Sevgi bağlılığında sevilen, seven için sadece malik olmak istediği bir eşya değildir. Sevgiyi bir mülkiyet benzerliği ile izah etmek doğru olmaz. Sevgi kendine has bir mal edilme nev'idir. Seven, sevilenin sevgisini kendinin ve

---

<sup>180</sup> Karakaya, *a.g.e.*, s. 129-130.

onun özgürlüğüne zarar vermeden kendine mal edilmek ister. Fakat bu sevgi bağı en sonunda sökülür. Çünkü bir kimseyi bir başka kimsenin özgürlüğü uğruna materyal gibi yapmadan mutlak bir özgürlükten bahsetmek imkânsızdır. Bu sevgi de gizli bulunan güvensizliğe işaret eder. Seven her zaman bir obje, varlık haline getirilmek tehlikesi içindedir.”<sup>181</sup>

Seven kimse, sevdiği kimsenin sevgisini kendisinin ve onun özgürlüğüne zarar vermeden kendisine mal etmek ister. Fakat böyle bir sevgi eninde sonunda çözümlür, çünkü sevilen kişi her zaman bir nesne, bir eşya konumuna indirgenme tehlikesi ile karşı karşıyadır.

Mazoşist kişi kendisini bir nesne durumuna düşürür. Kendisini bir başkasının malı yapar. Mazoşist, kendini başka bir ‘kendinde’ ye çevirir. O, kendini başkasının malı edebilecek şartları hazırlar; böylece bilerek obje durumuna düşer. Mazoşist kişi, kendisini bir kendinde şeye indirgemekle özgürlüğünden vazgeçmiş olur. Kendi özgürlüğünden kendi eliyle vazgeçmesi kendisini isteyerek nesne durumuna düşürmesi demektir.

Nefret ve sadizmdeki tavır ise tersinedir bunda insanın kendisinden çok, başkasının objeleştirilmesi yönünde bir girişim vardır. “Sadist, başkasının vücudunu bir alet olarak kullanmakla onu bedenleştirmeye çalışır. Başkası onun ellerinde bir alet olur. Ve böylece başkasının özgürlüğü ortadan kalkar ancak bunun en basit şekli, bir kimsenin başkasının hürriyetini kendine tahsis etmeye çalışmasıdır. Fakat bu girişim başarısızlıkla sonuçlanır. Çünkü başkası daima sadist mukabelede bulunabilir ve onu kendinin dışında bir obje yapabilir.”<sup>182</sup> Başkası bir kimseye sürekli sadist bir bakışta bulunabilir ve onu kendisinin dışında bir nesne, obje yapabilir.

Sartre başkasını şöyle tanımlıyor: “Benim bilmediğim ve ben olmayan şeydir. Başkası bir nesnedir. O benim dışımda nesnel bir varlıktır”<sup>183</sup>. Sartre’a göre

<sup>181</sup> Magill, *a.g.e.*, s. 98

<sup>182</sup> Magill, *a.g.e.*, s. 97- 98.

<sup>183</sup> Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Çev: Hazel E. Barnes, U.S.A., Washington Square, 301.



“insanın başkası ile normal ilişkiler ve bağlantılar kurma girişimlerinin hepsi boştur.”<sup>184</sup>

Başkası için varlık, kişinin özgürlüğünün bir sınırır. Kendisi için varlık başkasını bir nesneye dönüştürmek ya da kendisinin başkası tarafından nesnelleştirilmesine izin vermek zorundadır. Kendisi için varlık ancak başkası için varlıkla bilinebilir. Kendisi için varlık ancak başkasının bedeninde kendisini tanır ve kavrar. Bu durumda kendisi için varlık hem özne hem de nesnedir. Aslında kendisi için varlık'ın başkaları ile olan ilişkisi bir trajedidir. Başka bir ifade ile özneler arası bir ilişkinin olanaksızlığından kaynaklanan bir trajedi durumudur.

---

<sup>184</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 302

## SONUÇ

Sartre'in en önemli felsefi eseri *Varlık ve Hiçliktir*. "Sartre, Varlık ve Hiçlik adlı eserinde hem idealizmle hem de realizmle hesaplaşmaya kalkışmıştır. Fakat daha çok realizmden yana tavır takınmış gibi gözükse de, aslında bilinç idealizmini benimsemiş olduğu düşünülebilir. Çünkü Sartre'in hesaplaştığı birçok filozof farklı türden idealizmleri benimsemiş olan filozoflardır. Felsefe tarihinde 'nesnel idealizmin' en büyük sözcüsü sayılabilecek Hegel, 'özel idealizmin' temsilcisi Descartes; 'transandantal ben' kavramını reddetmekle birlikte 'yönelmişlik' kavramını felsefesinin odağına koyduğu Husserl; ve tabii ki 'fenomen-numen' ikiciliğini tamamen reddettiği 'eleştirel idealist' Kant."<sup>185</sup>

Sartre kendisini bir fenomenolojist olarak görmekle birlikte, Husserl'in *epokhe* anlayışını reddeder. Sartre Husserl'in her bilinç bir şeyin bilincidir, anlayışını kabul eder. Sartre'a göre bilinç yönelme faaliyetinden başka hiçbir şey değildir. Sartre bilince tözsel olmayan mutlak demiştir.

Sartre iki temel varlık kategorisini birbirinden ayırır. Bunlardan ilki kendinde varlık ikincisi kendisi için varlık ve kendisi için varlık'ın ilişkisinden doğan başkaları için varlık kategorisi ortaya çıkar.

Sartre için kendinde varlık bu dünyadır. Kendinde varlık ne ise odur. Değişime tabi olmayan, kendi kendisi dolu, kendisinde hiçbir boşluk barındırmayan bir varlıktır. Kendinde varlık yaratılmamıştır. "Varlık fenomeninin doğru düşünülmesi çoğu zaman yaratıcılık-*créatationisme* diyeceğimiz bu peşin hükümle karanlıklarlaştırılmıştır."<sup>186</sup> Eğer kendinde varlık yaratılmış olsa idi o zaman kendinde varlığın, kendinde varlığından söz edilemezdi. Sartre'a göre "Eğer varlık Tanrının dışında kendi kendisi olarak düşünülebiliyor ise yani tanrının karşısında kendi varlığını kurabiliyor ise, o zaman yaratılış düşüncesi son derece önemsizdir."<sup>187</sup>

<sup>185</sup> Zeynep Direk ve Refik Güremen, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Ankara, Epos Yayınları, 2004, s. 24.

<sup>186</sup> Jean Paul Sartre, *Egonun Aşknlığı*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Alkım Yayınları, 2003, s. 26.

<sup>187</sup> Sartre, *a.g.e.*, s.26

Kendinde varlık aynı zamanda kendi kendisi ile özdeşdir. Bu görüş Parmeides'in varlık anlayışı ile örtüşmektedir daha açık bir ifade ile söyleyecek olursak 'varlık vardır, var olmayan şey yoktur.' O ne ise o'dur. Kendinde varlık tam, kesin başlangıçsız, değişmez ve kendisinin dışında başka bir şey ile ifade edilmez.

Kendinde varlık zorunu değildir. Kendinde varlık ne olanaklı olandan türetilbilir ne de zorunlu olana indirgenebilir. O salt olumsuzdur. Yani varolması ya da var olmaması da eş ölçüdedir. Yani kendisi için varlık zorunlu olmayan olumsal bir varlıktır. Bu durumda kendinde varlık bir saçmalık olarak çıkıyor karşımıza. Sartre kendinde varlık için fazladan (de drop) ifadesini kullanmıştır. Kendisinde varlık yalnızca oradadır.

Sartre'a göre kendisi için varlık 'insan'dır. Kendisi için varlık, kendi kendisi ile özdeş olmayan, oluşa tabi olan, kendisinde boşluk barındıran eksik bir varlıktır.

Sartre'a göre insan gerçekliğinin varlığı ontolojik bir fazlalık olarak değil, bir varlık eksikliği varlığın tamlığındaki bir çatlak olarak belirtildiğinden dolayı insan gerçekliği ile birlikte dünyaya hiçlik de gelir. Bilinç varlığın bir hiçliğidir, daima olduğunun ötesinde bir şeydir, özgür olmaya mahkûmdur. Kendisi için, Sartre'a göre eksikliğinden dolayı seçer özgürlüğü. Aslında özgürlükle eksiklik eş anlamlıdır. Kendisi için ne kendi kendisi ile tarif edilebilir ne de kendi dışındaki varlığın kimliğine girebilmektedir. Bu varlık türü bir tek şekilde ifade edilebilir. O da hiçliktir. Sartre'ın bu düşünceleri ışığında bilincin varlık olarak tanımlanmaması ve bir hiçlik olarak tanımlanması fikri belirgindir.

Sartre'ın ontolojisinde bilincin hiçbir özü yoktur. Yani bilinç tözsel hiçbir şeye sahip değildir. O saf bir görünüştür. Bilinç dünyadaki bir şey değildir, o hiçbir şeydir. Sartre'da hiçlik varlığı tanımlayan soyut bir düşünce değildir varlığın içinde bulunmadan anlaşılması olanaksız bir kavramdır. Hiçlik kavramı iğreti ve sonradan gelen varlığın temel özelliğidir.

İnsan varlığında hiçliği ortaya çıkaran da özgürlüktür. Özgürlük insanın yapısına onun doğasına bağlı olan bir özellik değildir. İnsanın doğasının ta

kendisidir. Özgürlüğün bilincine de insan ancak sıkıntı ile varır. Sartre bu durumu *Varlık ve Hiçlik*'de şöyle ifade eder:

“İnsanın kendi özgürlüğünün bilincine varması sıkıntı ile olur ya da başka bir deyişle ifade edecek olursak sıkıntı bir varlık bilinci olarak özgürlüğün habercidir. Sıkıntı aracılığı ile özgürlük kendi kendinin sorununu ortaya çıkarır. Hiçlik, özgürlük ve sıkıntı arasında içiten bir bağ söz konusudur.”<sup>188</sup>

Hiçlik özgürlük ve sıkıntı aynı zamanda kötü niyetin koşullarında hazırlar. Köyü niyet ya da kendini aldatma yalan söylemeye benzer fakat bu yalan kişinin karşısındakini aldatması ya da bir başkasına karşı söylenmiş bir yalan değildir. Yalan söyleyen birisi doğruyu başkalarından gizler. Kendini aldatan kimse ise doğruyu kendisinden gizler. Kötü niyet insan dışarıdan gelmez. O bilincin kendi içerisinde kaynaklanır.

İnsanın özürlüğü olay özelliğinin içine girince kişi tamamen kendisinden sorumlu olur. İnsan özgürdür fakat özgürlünü tamamıyla ortadan kaldırmak konusunda insan özgür değildir. İnsan kendisinden sorumlu olduğu kadar başkalarından da sorumludur. Bir insanın kendisi için aldığı bir karar aslında tüm insanlık adına alınmış bir karardır. İnsan kendisi için bir seçimde bulunurken aslında tüm insanlık adına seçimde bulunmaktadır. Yani kişi kendini seçerken aslında tüm insanlığı seçmiş bulunmaktadır. İnsan kendi ahlakını seçerken aslında kendini de kumru olur. İnsan bir ahlak seçmeden de yapamaz. Fakat insan bir şeyi seçtiği zaman bunun sonuçların da katlanmak zorundadır. Seçtiğimiz şeyin mutlaka bir nedeni, karşılığı ve sonucu bulunmaktadır.

Kendisi için varlık tek bir şeyi arzular. Özünde hiçlik olan kendisi için şey temelde, varlık olmayı arzulamaktadır. Elbette kendisi için'in olmak istediği kendinde varlık değildir. Sartre yapışkan görünüşlü kendinde varlık karşısında duyulan bulantıyı ve bunun yarattığı iç daralmasını oldukça esinleyici terimlerle betimlemiştir. İnsanın olmak istediği şey, aynı zamanda kendi temeli olan bir kendinde varlık olmaktır, bir kendisi için kendinde olmaktır. Yani insan tanrı olmayı

---

<sup>188</sup> Sartre, *a.g.e.*, s.80.

istemektedir. İnsanın tutkusu bir anlamda, İsa'nın tutkusunun tersidir. Oysa Tanrı olanaksızdır. Yani insan, kendinde bir kendisi için olmayı arzulamaktadır, fakat bu imkânsızdır.

İnsan kendi özgürlüğünü isterken aslında başkalarının da özgürlüğünü istemiş olur. Yani insan kendi özgürlüğüne isterken aslında başkalarının da özgürlüğünü istemek durumundadır. İnsan varoluşuyla dünyaya giren hiçlik aslında özgürlükten başkası değildir. Sartre için bilincin olumsuzluğu insanın özgürlük olanağının temelini oluşturur. Özgürlük bilince eşittir.

Sartre için başkaları cehennemdir, fakat başkaları olmadan da insan varolamaz. İnsan ancak başkaları ile birlikte varolur. İnsan önce dünyaya gelmiş daha sonra başkaları varolmuş değildir. İnsan başkalarının da varolduğu bir dünyaya gelir. Sartre'a göre başkalarının bakışı insanı bir nesne bir eşya konumuna indirger. İnsan bu durumdan kendisi de karşısındakini bir obje durumuna indirgeyerek kurtulabilir. Bu döngü sonsuzca devam eder.

Bu durum iki özgür varlığın bir çatışmasıdır Karşımdaki beni kendi bakışları ile bir nesne haline getirir. Ben onun varlığının esareti altına girerim. Ta ki bu durum benim de başkasına bakışımı yöneltmemle son bulur ve ben de karşısındakini bir nesne haline getiririm. Böylece karşılıklı objeleştirme işlemi devam eder.

## KAYNAKÇA

1. Akarsu, Bedia, 1994, *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
2. Biemel, Walter, 1984, *Jean Paul Sartre*, Çev: Veysel Atayman, Alan Yayıncılık, İstanbul.
3. Bochenski, J., M., 1997, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
4. Bozkurt, Nejat, 1998, *20 yy. Düşünme Akımlar: Yorumlar ve Eleştiriler*, Sarmal Yayınevi, İstanbul.
5. Beauvoir, Simone De, 1997, *Kadınlığının Hikâyesi*, Çev: Erdoğan Tokatlı, Payel Yayınevi, İstanbul.
6. Contat, Michel ve Rybalka, Michel, 1974, *The Writings of Jean-Paul Sartre* Northwestern University Press, U.S.A.
7. Cohen, Annie ve Solal, 2005, *Doğumunun Yüzüncü yılında Jean Paul Sartre*, Çev: İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara.
8. Direk, Zeynep ve Güremen, Refik, 2004, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Epos Yayınları, Ankara.
9. Frankofoni, *Fransız Dili ve Edbiyatı İnceleme Araştırmaları Ortak Kitabı*, 2006, Bizim Büro Basım ve Dağıtım Yayınevi, Ankara.
10. Gürsoy, Kenan, 1991, *Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Akçağ Yayınları, Ankara.
11. Haim, Gordon (Editor), 1999, *Dictionay of Existntialism*, Greenwood Pres, Wesport,CT, USA.
12. Karakaya, Talip, 2004, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara.
13. Küçükalp, Kasım, 2006, *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul.
14. Magill, Frank, 1992, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Dergah Yayınları, İstanbul.
15. Mengüşoğlu, Takiyettin, 1976, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul.

16. Moeller, Charles, 1969, *Jean Paul Sartre ve Tabiat Üstünü Bilinmemesi*, Çev: Mehmet Toprak, Remzi Kiyabevi, İstanbul.
17. Mounier, Emmanuel, 1986, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul.
18. Murdoch, Iris, 1964, *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, Çev: Selahattin Hilav, Er-Tu Matbaası, İstanbul.
19. Özlem, Doğan, 1997, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul
20. Reneaux, Roger, 1994, *Egzsistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.
21. Sözer, Onay, 1976, *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
22. Sartre, Jean Paul, *Basic Writting*, 2001, Editör: Stephen Priest, Routledge London and Newyork.
23. Sartre, Jean Paul, 1997, *Baudelaire*, Çev: Sait Maden, Payel Yayınevi, İstanbul.
24. Sartre, Jean Paul, 1992, *Being and Nothingness*, Çev: Hazel E. Barnes, Washington Square, U.S.A.
25. Sartre, Jean Paul, 2005, *Bulantı*, Çev: Erdoğan Alkan, Oda Yayınları, İstanbul.
26. Sartre, Jean Paul, 1994, *Duvar*, Çev: Eray Canberk, Can Yayınları, İstanbul.
27. Sartre, Jean Paul, 2003, *Egonun Aşkınılığı*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, Alkım Yayınevi, İstanbul.
28. Sartre, Jean Paul, 2003, *İş İşten Geçti*, Çev: Zübeyir Bensan Varlık Yayınları, İstanbul.
29. Sartre, Jean Paul, 2001, *Özgürlüğün Yolları: Akıl Çağı* Çev: Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul.
30. Sartre, Jean Paul, 2001, *Özgürlüğün Yolları: Yaşanmayan Zaman*, Çev: Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul.
31. Sartre, Jean Paul, 2001, *Özgürlüğün Yolları, Yıkılış*, Çev: Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul.

- 32.Sartre, Jean Paul, 1993, *Ruhun Ölüümü*, Çev: Fuat İstanbullu, Mopa Kültür Yayınları, İstanbul.
- 33.Sartre, Jean Paul, 1996 *Sartre Sartre'ı Anlatıyor/Filozofun 70 yaşındaki Otoportresi*, Çev: Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- 34.Sartre, Jean Paul, 1963, *Siyaset Çarkı*, Çev: Güzin Sayar, Ataç Kitabevi, İstanbul.
- 35.Sartre, Jean Paul, 1999, *Sözcükler*, Çev: Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul.
- 36.Sartre, Jean Paul 1981, *Varolşçuluk*, Çev: Asım Bezirci, Yazko, İstanbul.
- 37.Sartre, Jean Paul, 1984, *Yazınsal Denemeler*, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul.
- 38.Sartre, Jean Paul, 1998, *Yöntem Araştırmaları*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı, İstanbul.



## KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı Soyadı : SELMA CÖMERT**

**Doğum Yeri : TİRE**

**Doğum Yılı : 1978**

**Medeni Hali : BEKÂR**

## EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

**Lise 1997 - 2000 : ÜLFET ONART LİSESİ BAYINDIR - İZMİR**

**Lisans 1996 - 1998 : SELÇUK ÜNİVERSİTESİ KARAMAN MESLEK YÜKSEKOKULU  
SERAMİK BÖLÜMÜ**

**2000 - 2004 : MUĞLA ÜNİVERSİTESİ FEN EDEBİYAT FAKÜLTESİ FELSEFE  
BÖLÜMÜ**

**Yabancı Dil : İNGİLİZCE**

## MESLEKİ BİLGİLER

**2004-2007 : ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ, MUĞLA ÜNİVERSİTESİ.**