

**JEAN-PAUL SARTRE'DA**

**VE**

**ALBERT CAMUS'DE**

**ÖZGÜRLÜK KAVRAMI**

**BELMA YILDIZTAŞ**

**İstanbul, Ekim 2010**

**T.C.**  
**MALTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**JEAN-PAUL SARTRE'DA VE ALBERT**  
**CAMUS'DE ÖZGÜRLÜK KAVRAMI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Belma YILDIZTAŞ**

**071108203**

**Danışman Öğretim Üyesi:**  
**Prof. Dr. İoanna KUÇURADI**

**İstanbul, Ekim 2010**

## ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Jean-Paul Sartre ve Albert Camus'nün özgürlük kavramını nasıl anladığını ve özgürlük kavramına ulaşma yollarını, felsefi ve edebi eserlerindeki insan kavramından hareketle araştırmak; özgürlük kavramı ile ilgili görüşlerini karşılaştırmak ve bazı 20. yüzyıl düşünürleri tarafından ortaya atılan felsefi ve politik özgürlük görüşlerinin yol açtığı çeşitli problemlerin nasıl aşılabileceğini göstermek, böylece Sartre ile Camus'nün düşüncelerinin çağımız için önemine dikkat çekmektir.

Çalışmanın Giriş bölümünde, varoluşçuluğun tarihsel arkaplanı ve varoluş sorunu üzerine düşünmüş ve yazmış filozofların görüşlerinin yanı sıra, özgürlük kavramının tarihsel ve felsefi arkaplanı ele alınmaktadır.

Çalışmanın Birinci Bölümünde, Sartre'ın varlık ve hiç kavramları incelenmektedir. Bu kavramlar Sartre'ı, varoluşun fenomenolojik ontolojisi olan kendi felsefesini geliştirmeye, 'kendinde-varlık' kavramını temellendirmeye ve sorumlu kişiyi betimlemeye yardımcı olmaktadır. Bu incelemede, Sartre'ın ontolojik özgürlüğü temellendirmesi ve bunun zorunlu sonucu olan kişinin kendini kurma gerekliliğine ilişkin görüşleri ele alınmaktadır.

Çalışmanın İkinci Bölümünde, absürd kavramı ve onun zorunlu sonuçları olan intihar ve umut ele alınmaktadır. Camus, yaşamın anlamını tartışarak, bir başkaldırı ahlâkı ortaya koyar. Bu başkaldırı, absürde ya da anlamdan yoksun dünyaya karşı bir başkaldırı olmakla birlikte, Camus'ye göre, özgürlüğe götürmektedir. Bu özgürlük, insan için bir olanak ve başkaldıran insanın bir özelliğidir. Eylem ve değer sorunları, başkaldırı ahlâkı çerçevesinde ele alınmaktadır.

Çalışmanın son bölümünde, 20. yüzyılın toplumsal, politik ve ekonomik durumu dikkate alınarak, Sartre'ın ontolojik özgürlük anlayışı ile Camus'nün etik özgürlük anlayışının karşılaştırılması yapılmaktadır.

Her iki düşünürün özgürlük anlayışları, onların insan anlayışlarına dayanmaktadır. Sartre'a göre özgürlük bir zorunluluk, Camus'ye göre ise insan olmanın bir olanağıdır. Özgürlük Sartre'da, insan olmanın ontolojik bir özelliği iken, Camus'de, değerli eylemde bulunmanın olanağıdır.

## ABSTRACT

The aim of this study is to investigate into the content of Jean-Paul Sartre's and Albert Camus' concepts of freedom and into the ways they follow in view to formulate this concept, starting from the conception of the human being as it is put forward in their philosophical and literary works; to compare their views on freedom and to call our attention to their significance for our times by showing how these concepts can help overcome various problem stemming from the philosophical and political conception of freedom put forward by various thinkers the 20<sup>th</sup> century.

In the Introduction an exposition is made of the historical background of existentialism and of the views of thinkers who had reflected and wrote on problems of existence, as well as an exposition of the historical and philosophical background of the concept of freedom.

The first section of the study deals with the concepts of being and nothingness which help Sartre to develop his phenomenological ontology of existence, to ground what he calls things in themselves and to describe the responsible person. These investigations are followed by an exposition of Sartre's justification of ontological freedom, from which follows the necessity for the individual to shape himself or herself.

The second section of the study deals with the concept of the absurd and its logical consequences, such as suicide and hope. Yet Camus, by discussing the meaning of life, puts forth what he calls the morality of revolt. This is a revolt against an absurd or meaningless world and this revolt leads to freedom which, according to Camus, is a possibility for the human being and a characteristic of the rebel. Problems of value and action are discussed within the framework of the morality of revolt.

The last section of the study consists of a comparison of Sartre's ontological conception and Camus' ethical conception of freedom, in connection with the social, political and economic situation in the 20<sup>th</sup> Century.

The conception of freedom of both philosophers is based on their anthropologies, i.e. their conceptions of the human being. For Sartre freedom is a necessity, while for Camus a possibility for the human being. For the former freedom is an ontical characteristic of the human being, for the latter a possibility of valuable action.

## TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın baőlangıcından yazılması aőamasına kadar bana gerekli desteği veren, bilgi ve eleőtirileri ile yol gösteren danıőmanım Prof. Dr. İOANNA KUÇURADI'ye teőekkürü bir borç bilirim.

Yaőamım boyunca yanımda olmaktan mutluluk ve gurur duyan ve desteklerini benden esirgemeyen ailemin her bir üyesine, ayrı ayrı teşekkür ederim.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1
1. Varoluşçuluğun Tarihsel Arka planı	
1.1. Varoluşçuluk.....	6
1.2. Varoluşçuluk Üzerine Düşünceler.....	9
1.3. Varoluşçuluk ve Edebiyat.....	14
2. Özgürlük Kavramının Felsefi Arka planı.....	17
<b>1. BÖLÜM: JEAN-PAUL SARTRE'DA ÖZGÜRLÜK SORUNU</b>	
1.1. Varlık ve Hiç	
1.1.1. Varlık Türleri.....	21
1.1.1.1. Kendinde-Varlık.....	29
1.1.1.2. Kendi-İçin-Varlık.....	35
1.1.1.3. Başkası-İçin-Varlık ve Başkasını Varlığı.....	50
1.1.1.4. Biz: Birlikte-Varlık.....	62
1.1.2. Hiç ve Hiçin Kökeni.....	64
1.2. Kendi-İçin-Varlığın Özgürlüğü	
1.2.1. "Varoluş Özden Önce Gelir".....	69
1.2.2. Tasarı ve Seçim Olarak İnsan.....	75
1.2.3. Eylemin Baş Koşulu <i>Bulantı</i> ve Sorumluluk.....	82
1.2.4. Özgürlüğün Olgusallığı: Durum.....	87
1.2.5. Absürd ve Özgürlük.....	101
1.2.6. Değer Sorunu .....	105
1.3. Varoluşun Yapısal Bir Özelliği Olarak Sartre'da 'Özgürlük'.....	112
<b>2. BÖLÜM: ALBERT CAMUS'DE ÖZGÜRLÜK SORUNU</b>	
2. 1. <i>Tersi ve Yüzü</i> ve <i>Sisifos Söyleni</i> 'nde Absürd Kavramı.....	118

2.1.1. Absürd Ahlakı.....	140
2.1.2. Absürd Kahramanlar ve Sisifos.....	143
2.1.3. Absürd Özgürlük.....	149
2.2. <i>Yabancı</i> : Absürd Duygusu.....	152
2.3. <i>Veba</i> : Absürd Düşüncesi ve Bir Özgürlük Deneyimi .....	157
2.4. <i>Başkaldıran İnsan</i> : İntihar ve Cinayetin Yadsınması.....	162
2.4.1. Metafizik Başkaldırı.....	167
2.4.2. Tarihsel Başkaldırı .....	170
2.4.3. Sanatla İlgisinde Başkaldırı.....	173
2.4.4. İntihar ve Cinayete Başkaldırı.....	174
2.5. Camus'nün İnsan Anlayışı ve Değer Sorunu.....	177
2.6. Etik Bir Deneyim Olarak Camus'de 'Özgürlük' .....	180
<b>SONUÇ</b>	
SARTRE'İN VE CAMUS'NÜN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI.....	183
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>190</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>193</b>

## GİRİŞ

Felsefe tarihi içinde önemli ve anlamlı tartışmalar yaratmış olan özgürlük, çoğunlukla, insanın onsuz yapamayacağı bir değer olarak görülmüştür. Kavramın felsefi geçmişi oldukça uzun bir süreci kapsar. Bu anlamda her dönem, sahip olduğu insan anlayışına göre özgürlük kavramına farklı bir anlam yüklemiş ancak, onun üzerine düşünme ihtiyacı hiç bitmemiştir. Sanayileşmenin hızla gelişmesi, kapitalizmin ve ona bağlı olarak gelişen liberalist politikaların etkisiyle insanın bir üretim aracına indirgenmesi, fabrikalar içinde bir araç olarak düşünülmesi ile 19. ve 20. Yüzyıllar özgürlük ve insan haklarının en çok arandığı, yaygınlaştırılmasının beklendiği yıllar olmuştur. Kapitalizm ve liberalizmin problematik insan anlayışının sonuçları, 20. Yüzyılın ilk yarısında yaşanan iki büyük savaş, ekonomik krizler, yoksulluklar ve buna bağlı olarak yaşanan adaletsizlikler, özgürlük kavramı ve insanın değeri üzerine tekrar düşünülmesini zorunlu hale getirmiştir. Bu düşünsel çaba çağımız için de gereklidir. Bir kavramın daha anlaşılır olmasını sağlamanın yanında, özgürlük sorunu, insanın içinde bulunduğu durumu açıklayabilmek, insan onuruna yakışır etik bir yaşamın olanağını sağlamak adına özellikle incelenmelidir.

Savaş ve krizlerle 20. Yüzyıla giren Avrupa, 19. Yüzyılda heyecan ve sevinçle karşılanan birçok bilimsel ve teknolojik gelişmenin kaskacında, politik ve toplumsal hayatın kargaşası içinde yeni bir aydınlanmaya ihtiyaç duymaktadır. Geçen yüzyılda söz edilen evrensel, rasyonel insan dünyayı, dünyada olup bitenleri anlayamamaktadır. Öyle ki, insan, giriştiği kapitalist etkinlikler içinde kendine, dünyasına, diğer insanlara, kendi üretimi olan metalara yabancılaşmıştır. Her şeyin alınıp satılabilen birer metaya dönüşmesi, insanın kültürel geçmişi ve gelişimi dikkate



alınmaksızın üretim araçları içinde bir araç olmasına göz yumulması ile insan, politik bir nefretin nesnesi olarak yoksulluğa mahkûm edilmiş, savaşlarda sakatlanmış, katledilmiş, intihara sürüklenmiş, hiçlenen bir şeye dönüşmüştür. Ölmesi, öldürülmesi, ölmeyi istemesi olağanlaşmıştır. Değer yaratan bir özne olarak insan, bir diğer insanı değersiz hale getirmenin politik ve toplumsal koşullarını yaratmıştır. İnsan küçülen, silikleşen, değersiz bir varlığa dönüştükçe çağ her anlamda bir krizin eşiğine gelmiştir. Bu kriz, özgürlüğün bir tür engellenmeme olarak görülmesi ve bu anlayışa göre hareket edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bugün hala, böyle bir özgürlük anlayışının sonuçları ve yarattığı sorunlar tartışılmaktadır.

Özgürlük kavramının hala üzerine en çok tartışılan kavramlardan biri olmasının nedeni, özgürlüğün insanı doğrudan ilgilendirmesi ile birlikte dolaylı olarak bir başkasının varlığına bağlı olmasındandır. Özgürlüğün ne istersen onu yapma serbestliği ya da eylemde ve düşüncede her türlü engellenmeden muaf olma olarak anlaşılması, insanın belirli bir geleneğin insan anlayışına dayanarak açıklanması anlamına gelmektedir. İnsan anlayışının yarattığı sorun ve ortaya çıkardığı sonuçlar da, özgürlüğünü deneyimleyen tek tek kişileri etkilememekle birlikte bütün insanlığı ilgilendiren toplumsal, politik bir boyuta taşınmaktadır. Buna göre özgürlük, kişilerin inisiyatifine bırakılmış, gerçekleştirilmesinden sonuçlarına kadar bir tek onları ilgilendiren bir kâr-zarar deneyimi olarak görülmektedir. Oysa insan, kendi ihtiyaçları ve amaçları ile başkasının ihtiyaçları ve amaçları arasında bir paralellik kurabilmekte ve doğal olarak bir değeri korumak ya da üretmek için eylemde bulunabilmektedir.

Bu çalışmada Sartre ve Camus'nün düşüncelerini ele almanın nedeni bu noktada açıklık kazanmaktadır. İnsan ve özgürlük anlayışlarını ortaya koymadan önce Sartre ve Camus, yaşadıkları çağın insan anlayışını, bu insan anlayışına dayanarak insana yapılan muamelenin adaletsizliğini görmüşlerdir. Doğal olarak onların insan ve özgürlük anlayışları bu gelenek içinde ve bu geleneğe karşı

şekillenmiştir. Bu koşullar altında insanın neliği ve değeri üzerine düşünmeye zorlanan Sartre ve Camus, felsefe ve edebiyatla olduğu kadar eylem alanında da kendilerini göstererek, savaş ve bunalımla şekillendirilen insan anlayışına karşı mücadelede sorumluluk almıştır. İnsanın içinde bulunduğu umutsuz duruma rağmen, insanı arayan, onu savunan, onun özgürlük ve sorumluluğundan bahseden fikirlerle bir özgürlük tartışması başlatan Sartre ve Camus, çaresizlik ve eylemsizliği yadsıyarak insanı değer yaratan, sorumluluk alan bir eylem varlığı olarak betimlemektedirler. Eylem, özgürlük ve sorumluluk arasında kurulan ilginin bir sonucu olarak, yaşamına bir biçim vermek ve varoluşunu gerçekleştirmek zorunda olan insanın tek dayanağıdır. Bu anlamda insanın eylemleri ile gerçekleştirdiği özgürlük ve değer sorunu iki düşünür için de özel bir anlam taşımaktadır.

Varoluşçu felsefenin önemli temsilcilerinden biri olan Sartre, özgürlüğü bir varoluş sorunu olarak ele almakta, onu, insanın varoluşu ile bir ve aynı şey olarak görmektedir. Sartre, insanın varoluş sorununu, doğrudan doğruya bir özgürlük sorunu olarak almakta ve özgürlük-eylem-sorumluluk ilişkisini hümanist bir varoluşçulukla çözümlenmektedir. Sartre'ın hümanist varoluşçuluğu, onun insan, dünya, bilgi, özgürlük ve değer hakkındaki düşüncelerini anlama ve açıklama olanağı veren geniş felsefi bir düzleme yayılmaktadır.

Sartre'a göre, insanın varoluşu, her şeyden önce, kendi için sorundur. Çünkü insan, tanrısız bir oluşla varlık bulmuş ve özünü kurmaya mahkûm edilmiştir. İnsanın kendini kurması özgürlükle mümkündür. Başka bir deyişle, insanın özgürlükle ilgisi, onun ontolojik yapısı ile açıklanır. Varoluşu itibarıyla insan özgür olmamak konusunda özgür değildir ve özgür olmak kendini seçmek demektir. Bu, insanın kendini kurmasının, gerçekleştirmesinin biricik yoludur. Böylece absürd dünya içinde insan, bilinçli bir varlık olduğu için nedensiz varlığına bir neden bulur. İnsanı bu dünyaya atılmış olarak kabul eden Sartre, diğer varolanlardan farklı olarak insanı,

varlığını kurmak için sürekli seçimler yapmaya ve koyduğu amaçlara göre hareket etmeye mahkûm bulur. Seçimlerinde herkesin iyiliğini gözeten insan, her seçiminde başkalarını da kendisiyle beraber kurmanın sorumluluğunu ve bulantısını duyar. Sorumluluk ya da sorumluluğu duyuran bulantı fenomeni, özgürlüğün yalnızca kişilerin inisiyatifinde olmadığını, bununla birlikte bir ahlâkı varsaydığını ya da gerektirdiğini göstermektedir. Bu anlamda, Sartre'ın ontolojik özgürlüğü, bir insanın özgürlüğü ve aynı zamanda onun için ontolojik bir zorunluluk olarak görülmele birlikte, her zaman kendini kurmaya dayandığı için bir eylem özgürlüğüdür. Ancak özgürlüğe bağlanmış sorumluluk, insanı bencilce kendi seçimleri ve amaçları peşinde koşmaktan alıkoymakta; böylece, özgürlük bir hareket serbestliği değil, insanın varoluşunu kurması sırasında başkasının varlığını da dikkate almasını sağlayan ontolojik bir özgürlük olmaktadır.

Kendini bir varoluşçu olarak tanımlamasa da Camus de, insanın varoluş sorununu ve varlığın anlamını araştırmakla başlamakta ve insanın kendini kurma, kendi eylemlerini seçme gerekliliğini savunmaktadır. Sartre gibi, bulantı, yabancılaşma, hiç ve absürd kavramlarını kullanarak insanın varoluş sorununa, yaşamın anlamına açıklık getirmeye çalışmaktadır. Camus'nün felsefi tartışmaları, çoğunlukla, hayatın anlamı, onun yaşanmaya değer olup olmadığı, Avrupa'nın durumuna da uygun olarak duyulan umutsuzluk ve özgürlük sorunu "*absürd*" kavramının etrafında şekillenmektedir. Ona göre, insan bir bütünlük halinde ve mantıksal olarak dünyayı bilmek istemektedir. Ancak dünya bu isteğe rağmen bilinmezliğini korumakta, onu absürdün düşüncesi ile yalnız bırakmaktadır. Dünyayı bir bütünlük halinde göremeyen ve rasyonel olarak açıklayamayan insan, mantıksal olarak yaşamın yaşanmaya değerip değermediğini sorgulamaya başlamaktadır. Bu sorgulama insanı, yaşam ile ölüm arasında bir seçim yapmaya götürmektedir. Fakat Camus, özü itibari ile absürd ve anlamsız olan dünyaya, rasyonel bir tarafı olmasa da katılmak gerekliliğini değer yaratan ve anlam veren, yani başkaldıran insanla

göstermektedir. Özgürlük kavramının kendisini doğrudan araştırmayan Camus, özgürlüğü, başkaldırı felsefesi içinde, bir eylem özgürlüğü ve insanın değer yaratma ya da kurma olanağı olarak görmektedir. Bu anlamda başkaldırı, insana özgür bir eylemde bulunma olanağı veren bir ahlâk olarak kurulmakta ve özgürlük başkaldıran insanın bir olanağı olarak belirlenmektedir.

Özgürlük kavramını, insanın varoluşu üzerinden ontolojik olarak kuran Sartre ile özgürlüğü bir kötülüğü ya da adaletsizliği ortadan kaldırmak için başkaldırı ahlâkına uygun olarak eylemde bulunan insanın bir olanağı olarak gören Camus'nün düşünceleri bağlamında, iki düşünürün insan ve dünya anlayışlarını karşılaştırarak özgürlüğün neliği ve nasıl deneyimlendiği, felsefi ve edebi çalışmaları aracılığıyla, oyun ve roman kahramanları üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

## 1. VAROLUŞÇULUĞUN TARİHSEL ARKAPLAN

### 1.1.VAROLUŞÇULUK

20. yüzyılın en popüler düşünce biçimlerinden biri olan varoluşçuluk, insan varoluşunu ve insanın varlığının problematik yanlarını konu edinir. Çağın içinde bulunduğu kaotik durumu göz önüne alan varoluşçuluk düşüncesi, insanı, özellikle kendini kurma ve gerçekleştirme zorunluluğu içinde, bütün kararlarında tanrısız ve yasadız olarak tek başına bulur. Bu anlamda varoluşçuluk, varlık problemini, insanın varoluş tarzının içeriğini ontolojik bir araştırmaya tabî tutar. Varoluşçuluk, varlığın neliğine ve yaşamın anlamına ilişkin sorgulamalar yaparken insanın, ontolojik duruma ilişkin birtakım tespitlerde bulunmaktadır. Buna göre insan, zaman ve mekân içinde sıkışmış bir varlık olarak kendini ölümüne rağmen var etmeye mahkûm olduğundan düşüncesi, varlık ile hiç arasında gidip gelmektedir. Böylece insanın yaşamı boyunca bu dünyadaki temel varoluş sorunu, rastlantısal varlığına bir neden bulma; yaşamına bir anlam verme ve onu sürdürüebilmek için bir değer üretme olarak ortaya çıkmaktadır.

Varoluşçuluk düşüncesinin temel savlarından biri, varoluşun özden önce geldiğidir. Buna göre, bilinçli bir varlık olarak insan, ne olacağına ve nasıl olacağına, ne iş yapıp, nasıl bir yaşam süreceğine, neyi isteyip, nasıl eyleyeceğine kendi karar vermektedir. Bu nedenle, her insan ve onun her eylemi tektir. Bu sav, insanın özünün varlığından önce olmadığı düşüncesi ile temellendirilmektedir. İnsanı bir birey olarak belirgin ya da özel yapan onun kendi özünü kurmak için yaptığı seçimleri ve

eylemleridir. Bu anlamda, varoluşçuluk, mutlak bir özün bir yansıması olarak insanı, özü varlığından önce gelen bir varlık olarak; yani önceden belirlenmiş olarak görmemektedir. Aksine, onun insan anlayışı, belirlenmemişlik üzerinde temellenir. Belirlenmemişlik, ya da insanın dünyaya geldiği sırada bir özünün olmaması onu, seçimleri ve eylemleri ile her an özgürlüğü deneyimlemesini sağlamaktadır. İnsanın kendini seçimleri ve eylemleri ile var ettiği düşüncesi varoluşçuluğun sıkça tekrar ettiği önemli katkılardan biridir. Geleneksel felsefenin öne sürdüğü gibi, özün varoluştan önce değil, varoluşun özden önce geldiği kabul edilir. İnsanın önce varolduğu ve ancak bundan sonra kendini, seçim ve eylemleri ile belirlediği yani, özünü yarattığı dile getirilmektedir. Başka bir deyişle, insanın dünyaya fırlatılmışlığı olarak kabul edilen bu belirlenmemişlik sayesinde, insanın kendini nasıl yaparsa öyle olacağını; özünü kendinin belirleyeceğini; varlığının sabit ya da değişmez, özsel bir doğası bulunmadığını göstermemektedir. İnsan kendini yaşayan bir tasarıdır; bir tasarı olarak insan, dünyadaki bir nesneden farklı olarak, kendini gelecekte olacağı şeye doğru fırlatan bir varoluştadır. Bu bağlamda, her tür determinizm ya da zorunlulukçuluğa karşı varoluşçuluk, insanın, mutlak bir irade özgürlüğüne sahip olduğunu, insanın özgürlüğe mahkûm olduğunu, yani, her zaman bugün olduğundan tümüyle farklı biri olma olanağını kendinde taşıdığını savunmaktadır.

Varoluşçu düşünce insanı, rastlantısal varlığını bir nedene bağlama çabasında yakalamakta ve buna dayanarak insanın belirlenmemişliğini, onun özgürlüğü olarak kabul etmektedir. Bu gerekçeyle özgürlük, insana seçimleriyle, eylemleriyle ve elbette, başka insanların ve şeylerin varlığını göz önünde tutarak kendini kurmanın, kendini varlığa getirmenin olanağını tanımaktadır. Fakat insan, özgürlükle belirlenmiş seçim ve eylemden doğan sorumluluğu taşımak zorundadır. Varoluşçulukta eylem, nasıl bir istemeden kaynaklanırsa kaynaklansın özgürlüğün bir sonucu olarak, ortaya çıkardığı durum ile birlikte insanın omuzlarına bırakılmaktadır. Bu anlamda, insan kendi özgürlüğünün yükünü taşır ya da bir yük olarak

özgürlüğünü. Özgürlüğü sorumluluk ilkesi ile bir biçimde sınırlandırmayı ya da ona ahlâki bir boyut kazandırmayı uman varoluşçuluk, sınırsız ve ontolojik bir özgürlüğe mahkûm edilmiş insanın eylemlerine bir ölçü getirmektir. Çünkü böyle bir özgürlük, tanrısız ve yasasız bir varoluştaki insan için her şeyi yapma serbestliğini doğurmaktadır. Oysa özgür seçimlerin ve eylemlerin bütün sorumluluğunu insana yüklemek, hem kişinin kendisi hem de diğer bütün insanlar içindir. Zira insan, ancak başka insanlar ve şeyler arasında, dünya içinde bir varoluş olarak özgürlüğünü deneyimlemektedir. Bu anlamda, bir insanın seçiminden ve eyleminden doğacak sonuçlar bütün insanlığı ilgilendirecek toplumsal bir sorunu yaratabilmektedir. Öte yandan, bir seçimin ya da bir eylemin sorumluluk ilkesi dikkate alınarak gerçekleştirilmesi, bu seçimin ve eylemin, kişinin kendisi için olduğu kadar insanlar içinde istenebilir, yapılabilir olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Böylece insan her seçimini ve her eylemini başkalarının da aynı şekilde seçebileceği ve yapabileceği gerçeğini dikkate alarak, seçiminde ve eyleminde ancak bundan sonra bir karara varmaktadır. Buna göre, başkasının varlığı, insanın kendini belirlemesi ve bilmesi için önemli hale gelmektedir. Fakat her durumda, insan kendi kendini yapandır. Başkasının varlığının seçim ve eyleme ilişkin en önemli katkısı seçimini ve eylemini değerlendirmesi aşamasında ortaya çıkmaktadır. Bu değerlendirme insana, bir anlamda insanlığın yararına olanı, önce kendi özünü kurmak koşulu ile yapma olanağı vermektedir. Bununla birlikte, insana seçimlerini ve eylemlerini belirlemesi için önceden verilmiş bir kurallar bütünü olmadığı için, ahlâk ilkeleri, insanın kendi eylemleri dışında, başka insanların eylemlerinden de sorumlu olması ile yaratılmaktadır.

Böylece insan, özünü kurmanın zorunluluğuna dayanan özgürlüğünü başka insanların varlıklarını ve özgürlüklerini de dikkate alarak, anlamdan ve değerden yoksun olduğu bu dünyayı, bir anlamlar ve değerler dizgesi ile yeniden kurmaktadır.

## 1.2. VAROLUŞÇULUK ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Varoluşçuluk düşüncesi ilk olarak 19. yüzyılda Sören Kierkegaard tarafından Almanya'da kullanılmış ve modern gelişimini 20. yüzyılda Fransa'da Jean-Paul Sartre'la tamamlamıştır. Varoluş ve insan varlığının neliği 20. yüzyılda Martin Heidegger, Karl Jaspers ve Jean-Paul Sartre tarafından tartışılmış ve varoluşçuluk düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Ancak çeşitli zamanlarda, farklı toplumlarda yapılan varoluş tartışmaları, birbirine eklenerek sistemli bir varoluş felsefesi kurmaktan uzak kalmıştır. Kavrama yüklenen anlam, her düşünür için 'varoluşun özden önce' olduğu savına dayansa da, düşüncenin dayandığı diğer kavramlar, varoluşçuluk kavramının kendisi bile her zaman farklı içeriklere bürünmüştür.

Kierkegaard ile başlayan varoluşçuluk düşüncesinin temelleri Sokrates'e kadar dayandırılmaktadır. Ayakları yere basan bir felsefenin kurulmasıyla yaşam ile düşünce arasında bir dengenin kurulması, bir anlamda insana bir yaşama yolu göstermesi amaçlanmıştır. Ancak düşünce tarihi içinde insan, bilim ve dinin baskın dünya görüşüne bağlı olarak silikleşmiş, gözden kaybolmuştur. Tanrısal ve bilimsel düşüncenin insanın gerçekliğini; duygularını, korkularını ortadan kaldırmasına itiraz eden Kierkegaard, gerçek varoluşun neliğini ortaya koyan bir düşünce geliştirmiştir. Buna göre Kierkegaard'da insan, bir bütünün parçası değildir. Zira insanı, bir bütünün parçası olarak görmek, onu kalabalık içinde kaybetmek, hiçe indirmek anlamına gelmektedir ve Kierkegaard bunu kabul etmemektedir. Bu nedenle Kierkegaard, bu düşüncenin karşısına kendi varoluşuyla, yazgısını kuran bireyle çıkar. İnsanı bir bütünün parçası sayarak teklifinde sahip olduğu değeri ve varoluşu yoksayılmaktadır. Oysa insan, kendi varoluşunu gerçekleştiren, bir zaman ve mekân



boyutunda gerçekleştiren ve kendini gerçekleştirme ödevini taşıyan sonlu fakat aynı zamanda sonsuz bir varlıktır. İnsanın sonlu olması onun ölümlülüğünü imlerken, sonsuzluğu, onun varoluşunun bilincinde olması ile sonsuz bir mutluluğa olan ilgisinde bir anlam bulmaktadır. İnsanı varoluşunun bilincine vardırıran öznel deneyim korku ya da içdarılması dediği duygudur. Bu duygu, her insanın yüreğinde, dünyada yalnız olduğu, tanrının onu unutmuş olabileceği, gözden kaçmış olabileceği şeklinde yerleşiktir. Ancak bu korkuyu duyan ve onun aracılığıyla varoluşuna uyanan kişi için bu duygu fonksiyoneldir. Böylece varoluş, somut, öznel ve bu korkuyla uyanmış insanın yaşamıdır (Akarsu, 1987:194). Tam olarak bu nedenle insanın eylemleriyle kendini -sürekli olarak- kurma çabası ya da sonsuz mutluluk bir tür tutku haline gelir ve Kierkegaard'a göre, bu tutku özgürlüktür. İnsanın bir varoluş olarak kendini kurmasında Kierkegaard üç aşama belirlemektedir. Bunlar estetik, etik ve inançtır. Bu aşamalar arasında zorunlu bir sıralılık olmadığı gibi, geçişlilik de olmayabilir. Yani insan, estetik aşamadan dinsel aşamaya sıçrayabileceği gibi, bu aşamalardan birinde ölümüne dek kalabilir. İlki olan estetik aşama, insanın duyguları ile hareket ettiği aşamadır. Kierkegaard, bu aşamada belirleyici olan duygunun umutsuzluk olduğunu söyler. “ *Bilinçli bir varlık olarak düşünceye dayalı varoluşa girmek umutsuzluktur, çünkü bu fani olandan kopmak, belirsizliği çekmektir ve yine de kişi kendine yön gösterilmeden yoluna devam etmek zorundadır*” (Blackham, 2005:24). İkinci aşama olan etik aşamada “*kişi mutlak bir iradeyle seçim yapma noktasına getirilmiştir*” (Blackham, 2005:24). Bu anlamda seçmek, bir şey olmaya ya da bir şeyi yapmaya karar vermek insanın özgür iradesinin bir sonucudur ve insanın elinden gelenlerin en iyisi budur. Seçimin sürekliliğinden doğan kaygıdan kurtulmak, umutsuzluğa düşmemek ve yaşamı sürdürebilmek için Kierkegaard, hiçlik durumundan inanca geçmek gerektiğini söylemektedir ki, bu da üçüncü aşama olan inanç aşamasıdır. “*Yine de bir çelişki olmaksızın herhangi bir sınırlı amacı mutlak bir biçimde arzulamak imkânsızdır. Herhangi bir kesinlikle de doğadan, doğanın Tanrı'sını çıkarmak da imkânsızdır. Bu nedenle, bu belirsizliği bir araç olarak*

*kullanmak ve varlığını inanç içinde bulmak mutlak bir seçimde ebedi olanı seçmenin ebedi olanı kendi içinde doğrulamanın tek yoludur.” Böylece insan, “tam bir içsel bağlılık olan kritik kararlarla (örneğin, meslek, evlilik, inanç gibi kararlar) kendini oluşturmak ve yenilemek suretiyle, kendisine istikrarlı bir etik gerçeklik kazandırır” (Blackham, 2005:24-16).*

İnsanın varoluşuna ilişkin bütün sorunlar, insan bu dünyada bulunduğu için vardır. O halde insanın bu dünyadaki sorunları, onun varoluş tarzından kaynaklanmaktadır. Bir varlık felsefecisi olan Heidegger’in insan anlayışı da bu konuyu aydınlatmayı amaçlamaktadır. Temel eseri olan *Varlık ve Zaman*’da ele aldığı insan kavramı, varlığın ne olduğu, anlamının ne olduğu gibi konularla kendi varoluşçu felsefesini ‘doğru soruları’ sorarak geliştirmiştir. Bu nedenle, *Varlık ve Zaman*’da insan kavramından öte varlık sorununa yönelen Heidegger, “varolan olarak varolandan” ziyade “varlık olarak varlıkla” ilgilenmektedir. Varlık, yapısı gereği ikilidir. Dolayısıyla varlık araştırması, hiçin araştırması olarak başlamaktadır. Hiçin soru konusu edilmesinde dilsel ifadelerin buna olanak vermesi ilk dayanak olarak kabul edilmektedir. Buna dayanarak Heidegger, varlığın yani hiçin, metafizik araştırmasının yapılabileceğini göstermektedir. Hiçi bir fenomen olarak ortaya koyma olanağı veren duygu, Heidegger’de korkudur.

Korku, bir hiç deneyimi yaratmakla birlikte ki bu, *hiçin içine bırakılmış* olmaktan kaynaklanmaktadır, bu varlığa ve anlamına giden yolu göstermektedir (İyi, 2003:26–30). Varlık, *kendisine musallat olmuş hiçle birlikte*, bu dünyaya bırakılmışlık olarak yakalanır. Heidegger’e göre, bir tür yurtsuzluk olarak betimlenen varlığın hiçle bu durumu varolanın anlamını göstermektedir. Varlığın kendini açması ya da üzerindeki karanlığın ortadan kalkması ile “*dünya ile olan ilgililiğin yöneldiği şey, (...) her duruma yöne veren, (...) atılış içinde araştıran tahlilin karşısına çıkan varlıktır- ve ondan başka bir şey değildir*” (Heidegger, 2003:35) Denilebilir ki, dünyaya

bakıldığında, yurtsuzluğu içinde de olsa yakalanan tek gerçek varlıktır. Varlığın anlamının unutulmasına bağlı olarak ortaya çıkan yurtsuzluğun aşılması varlıkla insan arasındaki ilişkinin yeniden kurulması ile mümkün olmaktadır.

Heidegger'in varoluş felsefesinde, varlık olmuş bitmiş bir şey olarak değil, daha çok *olagelen* bir şey olarak ele alınmaktadır. Bu demektir ki, insan, herhangi bir nesneden ya da şeyden farklı olarak oluş halindedir. İnsanın varlığının oluş halinde olması, bu yurtsuzluktan, onun kendi varlığına ilişkin duyduğu korkudan, varlığın hiç ile olan ilişkisinden ileri gelmektedir. Çünkü korku temelini insanın ölümlülüğünden alır ve insanın kendini dünyaya bırakılmış, dayanaksız olarak bulması ile pekişmektedir. İnsan nedenini bilmediği halde kendini bu dünyada bulmuştur. Dünyaya bırakılmışlığıyla, ölüme adanmış durumdadır. Yaşamaktadır, fakat günün birinde ölecektir. Gerçekten o, her zaman yaşamak ister ama bu isteğini hiç gerçekleştirememektedir. Var-oluş, yaşam boyu, yani doğmakla ölmek arasında yer alır. İnsan bu yaşam içinde hep ileriye doğru atılmakta, yarınına yönelmekte ve onu kurmak istemektedir. Şimdiki zaman, geleceğe açılmakla, geleceği kurma çabasıyla belirlenmektedir. Bu durum, Heidegger'e göre, bir özgürlük deneyimini zorunlu kılmaktadır. İnsan kendi varlığını kurabilmek adına sürekli seçimler yapmakta yani özgürlüğünü gerçekleştirmektedir. İşte zamana bağlı olarak insanın kendini kurmasının sürekliliği Heidegger'de korku kavramı ile açıklanmakta, insanın varoluşu, varoluşunu kurma zorunluluğu ve nihayetinde ölümlülüğü hep aynı korku ile belirginleşmektedir. Özgür olmak, kendini yaratarak kendini aşmak demektir. Bu nedenle, insan hep bir aşma durumundadır. Duyduğu korkunun aşmaya, varlığını olağüstürmeye eşlik etmediği bir an yoktur.

Kendi felsefesine bir varoluş felsefesi diyen, Jaspers'e göre, varlık, nesnel dünyanın bir parçası olarak orada-varlık, özgürlüğünün ve tarihselliğinin farkına varan ve bir seçimle kendini kuran varlık olarak bizatihi-varlık ve dünyanın kendi

içindeki ve ayrılmaz parçası olan aşkınlığı olarak kendinde-varlık diye üçe ayrılır. Bu varlık tarzlarından biri diğerine indirgenemeyeceği gibi, insan bunlardan birine de katılabilir. Kişisel varoluş, kendinde-varlık ile birlikte bizatihi-varlık aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. İnsan özgürlük bilinci ile hem önünde açılan dünyayı ve sınırlarını hem de önündeki aşkınlığı dikkate alarak hareket etmektedir. Kişinin bizatihi-varlıktan kendi varoluşuna doğru aldığı yol, yani özgürlük bilincini kendi varoluşu üzerinde gerçekleştirmesi kendisine bağlıdır (Blackham, 2005:57). Dünya ile sınırlandırılmış olmasına rağmen, insan dünyayı kendinin kılmanın, benimsemenin bilicidir. “ *dünyadaki durumumu kabulleniyorum ve onu, önümdeki nesnelere, benimsediğim sınırlı sonları, irademın önündeki engelleri ve büyük hüsrancı aşmak için mücadele ediyorum. Kendimi arzuluyorum ve bu yolla da aslımı; aynı zamanda kendime verili durumdayım, çünkü kendimi arzulamaya tayin edildim; özgürlük içinde kendimi bulduğum durum ve döndüğüm ve içinde kendini yenilediğim koşullandırılmamış kişi benim aşkınlığım ve varlığımın temeli olarak dünyanın aşkınlığı ile bağlantı noktam.*” (Blackham, 2005:64). Kişisel varoluş aşkınlıkla birlikte yol almaktadır Jaspers'e göre ve bu birliktelikle kişi ben olmakta, kendini bilinçli olarak karar verirken yakalamaktadır. Bu anlamda, insan bir özgür seçim içindedir ve bu gereklidir. Bu nedenle insan, kendi yazgısını seçer. Ancak aynı zamanda, kendi kendine yetmemektedir. Bir yandan dünya ile, nesnelere ile sınırlandırılmış, kendisini aşan bir aşkınlığın parçasıdır. Fakat bu yazgı insanın ben'ini kurmasını sağlamaktadır. Ancak bu yazgı her zaman, başarısızlığa adanmıştır, çünkü asla tam anlamıyla gerçekleşmemektedir. Bu nedenle, başarısızlık insanı Aşkınlık'a yani Tanrı'ya yönelten bir etkinliktir. Varoluş dünyası felsefi araştırmanın alanıdır. Ona göre, insan içebakış yöntemi ile kendisine baktığı zaman, uçsuz bucaksız, dipsiz bir gerçeklikle karşılaşmaktadır. Bu da Tanrı'nın ta kendisidir. Jaspers, her şeyin temelinde Tanrı denilen aşkınlığı bulur.

Varoluşçuluğun temel savları Kierkegaard ve Heidegger'de ve son olarak Jaspers'da görülmektedir. İnsan, varoluşu özünden önce gelen bir varlık olarak durmaksızın kendini kurmanın zorunluluğuna mahkûm edilmiştir. Bu durum, onu zorunlu olarak özgür yapmaktadır. Zira insanın kendini kurma zorunluluğu onu seçimler yapmaya ve buna uygun eylemleri gerçekleştirmeye bağlanmaktadır. Eylemden doğan sorumluluk insanın bütün seçimlerine yansır. Bu sorumluluğu düşünmeksizin bir seçime bağlanmak mümkün değildir. Son olarak, insanın kendisini sürekli aşması, bir şey yapmak için durmaksızın ilerlemesi Kierkegaard'da da, Heidegger'de de hep kaygı ile karşılanmaktadır. Jaspers, insanın kendi varoluşu karşısında sürekli bu kaygı ile yaşamayacağını düşünmesinden, insan kendini ararken, içinde bir yerde tanrı ile karşılaşmaktadır. Bu demektir ki, varoluşçuluk da, insanın kendi ile olan sorunu, kendini kurma sorunu olarak sürekli dir. Ancak insan, yine de kendini kurma, kendini bir şey yapma işinden sıyrılamamaktadır. Özgürlüğünden feragat edip kendini başkasının ellerine bırakamaz. Eylemlerinden, seçimlerinden olduğu kadar kendi yazgısını tek başına kurmaktan da sorumludur. Bu anlamda, Sartre'ın varoluşçuluğu, varoluşçuluğun temel savlarının hepsini ontolojik bir araştırmanın neticesinde temellendirme çabasıdır.

### 1.3. VAROLUŞÇULUK VE EDEBİYAT

Varoluşçuluk, insanın varoluşsal sorunlarını öznellik düzeyinde tartışan çok yönlü, çok çeşitli bir dünya görüşüdür. Bu dünya görüşü, felsefi düzeyde bir varlık araştırması anlamına gelmektedir. Öncelikle insanın şeyler dünyasındaki yerini, sorunlarını ve bu sorunlara yönelik çözümleri saptamaya çalışmaktadır. Varoluşçuluk, sanat alanında da insanın varoluşsal sorunlarına (bunaltı, seçim, ilişki, umutsuzluk, başarısızlık, ölüm, hiçlik, başkası, yalnızlık, aşkınlık, absürd v.b.) açıklık

getirmeye yönelmektedir. İnsanın varoluş sorunlarına yönelen varoluşçu felsefe, bir yaşam felsefesi kurmakta ve bunu en iyi romanla, öyküyle ve oyunla göstermektedir.

Varoluşçulukla edebiyat arasındaki yakın bağ, insanın varoluş sorunu üzerine tartışan düşünürlerin, kendini arayan insanı felsefi olarak aradıkları gibi, bu arayışı romanda somutlaştırmayı başarmaktadırlar. Bütün açıklığıyla *insanı* anlatan romanlarda insan, örneğin *Bulantı*'da Roquentin, *Yabancı*'da Meursault, tüm absürlüğü ile karşılıklarına dikilen yaşamın içinde kendi varlıklarını sorgularken, bir yandan da, varoluşçu düşüncenin edebi anlamda dile getirilmesinin birer kahramanı olmaktadır. Varoluş kaygısı, insanın dünyadaki rastlantısal varlığı, bir yasaya bağlı olmaksızın kendini kurma zorunluluğu, insanın seçimlerinde ve eylemlerinde özgür bir bilinç olduğu düşüncesi felsefeden edebiyata bir köprü kuran varoluşçu yazarlara romanı, öyküyü, oyunu, denemeyi felsefileştirme olanağı yaratmaktadır. Varoluşçu edebiyatın en belirgin özelliklerinden biri kullandığı kavramların rastlantısal olarak belirlenmediğidir. Bu kavramların, varoluşçu yazarlar tarafından titizlikle felsefi bir araştırmaya tutulmuş olduğu ve felsefi olara temellendirildiği görülmektedir.

Çalışmanın ana eksenini belirleyen Sartre'ın ve Camus'nün özgürlük kavramına ilişkin düşüncelerinin, onların sanatsal çalışmalarının ışığında çok daha iyi anlaşılacağı düşünülmektedir. Zira iki düşünür de, bir yandan insanın varoluş problemi ve absürd olanın verdiği kaygıyı, bir yandan insanın bu problemi aşma ve absürd olana karşı verdiği mücadeleyi anlatan romanlarla, oyunlarla sanatsal dillerini felsefelerinin kavramları ile belirlemişlerdir. Felsefi çalışmaları ve felsefelerinin içeriği, temellendirmelerindeki eksiklik nedeniyle çok defa eleştirilen ve bugün hala üzerine tartışmalar yapılan Sartre ve Camus, edebi çalışmaları söz konusu olduğunda hayranlıkla anılmaktadırlar. Bir kavramın, felsefi araştırmasında eksik kalınmış olsalar dahi, edebi yetenekleri her zaman dikkate değerdir.

'Varoluş özden önce gelir' ilkesi ve buna bağı olarak kişinin kendini kurma zorunluluğu Sartre'ın belli başlı bütün edebi eserlerinde temelde yer alır. Bunu insanın şeylerle olan ilişkisinde yakaladığı absürd kavramı; başkaları ile olan ilişkinin temelinde yatan düşmanlık duygusu izler. Varlığın ve varlık tarzlarının fenomenolojisini *Varlık ve Hiçlik* isimli ontolojik araştırmasında ortaya koyan Sartre, bu kavramları *Bulantı*, *Duvar*, *Sinekler*, *Mezarsız Ölümler* ve diğer bütün eserlerinde somutlaştırmaktadır. Zira insan kendi varoluşunu ancak yaşadığı toplum içinde gerçekleştirir. Her ne kadar, onu belirleyen yalnızca onun seçimleri ve eylemleri olsa da Sartre, başkasının ve şeylerin varlığı ile insan arasında bir ilişkinin bulunduğunu görmezden gelmemektedir. Bu anlamda, Sartre'ın sanatsal çabası her zaman felsefi araştırmalarının ışığında gerçekleşmiş, fakat sanatsal anlamdaki başarısı felsefesinin önüne geçmiştir.

Benzer şekilde Camus de, bütün edebi eserlerini, yazmış olduğu iki denemenin kavramlarına bağı kalarak tamamlamıştır. Buna göre *Yabancı Sisifos Söyleni* için, *Veba Başkaldıran İnsan* için bir örnek teşkil etmektedir. Denemelerinde felsefi anlamda, kimi zaman eksik bulunan Camus, felsefi-edebi romanları ve oyunları ile parlak yazın yeteneğini kanıtlayarak 20. yüzyılın en önemli edebiyatçılarından biri sayılmaktadır. Absürd kavramı üzerine yaptığı felsefi denemesi ile tanınan Camus, insanın yalnızlığını, yaşadığı çağa ve kendisine yabancılaşmasını, umutsuzluğunu yarattığı absürd kahramanlarla somutlaştırmıştır. Camus'nün eserlerinde, dünyada yaşam ile insan arasında meydana gelen kopma - ki Camus buna absürd demektedir- ve bu kopmanın sonuçları ile girişilecek mücadele kavramsal olarak anlatıldığı gibi, somut birer kişi davranışı olarak da ortaya konulmaktadır.

Sartre ve Camus nezdinde, varoluşçulukla edebiyat arasındaki ilgi, filozofun kavramlarla insanın varoluş kaygısı sonucu düşünmek zorunda kaldığı ölüm, intihar, umutsuzluk gibi kişisel deneyimleri arasındaki ilgide belirmektedir. Yaşamın anlamla donatılması, sınırsız özgürlükten varoluşsal bir hümanizm çıkarılması, bir eylemi değerli yapacak koşulların aydınlatılması ve insanı değerli bir varlık olarak yaşama bağlayacak her türlü anlamın yaşamdan çekip çıkarılması felsefenin olduğu kadar, bu çağın sanat anlayışının da amacıdır.

## 2. ÖZGÜRLÜK KAVRAMININ FELSEFİ ARKAPLANI

En genel haliyle, özgürlük<sup>1</sup>, bağlı ve bağımlı olmama, dış etkilerden bağımsız olma, engellenmemiş ve zorlanmamış olma halini dile getirmektedir. Özgürlük, insanın kendi kararlarını kendi istemine ve düşüncelerine göre belirleyebilmesi ve seçimlerini kendi iradesiyle yapabilmesi olarak düşünülmektedir. Burada özgürlük bir *irade özgürlüğüdür*. İnsanın tarih boyunca bir hak gibi talep ettiği bir şey olarak özgürlük, insana yaşama olanağı veren bir zorunluluk olarak görünmekte ve etik bir eylemi gerçekleştirmenin bir koşulu olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamda özgürlüğün antropolojik, etik ve toplumsal olarak çeşitli anlamlarını da dikkate alarak anlamak yararlı görünmektedir.

---

<sup>1</sup> TDK, *Büyük Türkçe Sözlük*.



Tartışmalar özgürlüğün var olup olmadığı ya da insanın özgür olup olmadığı yönünde değil, özgürlüğün ne olduğu yönünde yapıldığı takdirde, kavramın neliğine ilişkin bir yargı ortaya koymak mümkün görünmektedir. Özgürlük kavramı üzerine ilk derli toplu araştırma yapan, Aristoteles'te özgürlük, insanın kendini gerçekleştirmesinin bir ön koşulu olarak anlaşılmaktadır. İnsanın kendini gerçekleştirmesi, kendini erdemli bir varlık olarak gerçekleştirmesi anlamına gelmekte ve erdeme bağlanmaktadır. Aristoteles'in insan anlayışı, onun aynı zamanda etik anlayışı olduğundan insanın istemesini belirleyen etik tavır, bilgiden gelen bir erdemler bütünü olarak açıklanmaktadır. Böylece özgürlük, kendini gerçekleştirme etiğinin erdeme dayandırılmasının epistemolojik bilgisinden çıkarılmaktadır.

Aristoteles'i takiben özgürlük kavramına ilişkin derin bir düşünme getiren Kant, aklın bir idesi olan özgürlüğü aklın ahlak yasasına bağlayarak, özgürlüğün herkes için geçerli olacak bir ilkeye dayanmasını sağlamaktadır. Böylece insanın özgürlüğü, istemesinin dayandığı ilkenin aynı anda herkes için genel bir yasa olacak şekilde eylemesine olanak veren bir ilkeye dayandırılmaktadır. Bu genel yasaya dayanarak insan, ne yapması gerektiğini değil, istemesini neye dayandırması gerektiğini bilir. Kant'ta insanın özgür olabilmesi, istemenin genel ahlak yasası tarafından belirlenmesine bağlanmakta, böylece, insanın özgürlüğü denile şey, bir eylem özgürlüğü değil, yasa tarafından belirlenmiş olanı isteme özgürlüğüdür. Çünkü Kant'ın özgürlük anlayışına bağlanarak, ne yapması gerektiğini değil neyi istemesi gerektiğini bulan kişi, eylemini, kendisini de başkasını da araç olarak değil amaç olarak görmesine dayandırmaktadır. Buna göre, Kant'ın özgürlüğü eylemin dayandığı istemeden kaynaklanır ya da istemenin bir özelliğidir. Bu nedenle, nasıl eylemde bulunacağı her tek durumda kişinin kendisine kalır.

20. yüzyıla gelindiğinde insanın özgürlüğünden bahseden bir diğer filozof Sartre'dır. Sartre'ın ontolojik özgürlük anlayışı Kant'ın özgürlük anlayışı ile zıtlık gösterir. Sartre'a göre insan, belirlenmemiş ve bir doğadan yoksun olarak dünyaya atılmıştır. Bu nedenle, kendini kurmak için, kendi koyduğu bir amaca uygun olarak – ki bu amaç henüz gerçekleşmemiştir- eylemde bulunmaya yönelmektedir. Belirlenmemiş varoluşunu belirlemek üzere, henüz gerçekleşmemiş birtakım amaçlara uygun olarak seçimler yapmak ve eylemleri gerçekleştirmek insanın özgürlüğünü ifade etmektedir. Varoluşu özünden önce olduğu için, insan özünü kurmak için sürekli seçimler yapıp buna uygun eylemler yapmaktadır. Özgürlüğü belirlenmemişliğine dayandığından ve bu belirlenmemişlik onu bir şey olmak istemeye ve istediği bu şey olmaya ve kendisinden bir şey yapmaya zorlamaktadır. Böylece insan, ne isterse o olmanın özgürlüğüdür. Özünü durmaksızın kurması, özgürlüğünün sınırsızlığı anlamına gelir. İnsanın özgürlüğe mahkûm olması ise buna dayandırılmaktadır.

Sartre'ın çağdaşı ve insanın problematik varoluşu konusunda onunla hemfikir olan Camus'nün özgürlük düşüncesi, adaletsizlik ve kötülük karşısında, ancak başkaldırılmış insanın bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda özgürlük, başkaldıran insanın eylemini belirlediği gibi ona ölçülü eylemde bulunma olanağını da tanımaktadır. Zira Camus'nün özgürlüğü Sartre'inkinden farklı olarak mutlak değil sınırlı bir özgürlüktür. Çünkü özgürlük, insanı eylemleri arasında değer farkı gözetmeye zorlamıyorsa, eylemler arasında hiçbir fark olmayacağından en radikal eylemler kolaylıkla yapılabilir ki, bu çağda yapılmaktadır. Bu nedenle Camus, eylemi değer farkı gözeterek yapma olanağını yaratması bakımından ölçülü bir özgürlüğü savunmaktadır. Öte yandan, *Başkaldıran İnsan*'da, eylemini belirleyecek ve ona doğru değerlendirme yapma olanağı verecek özgürlüğü ister. Çünkü başkaldıran insanın, özgür olmayı istemekteki amacı, bir düşünce ve eylem bütünlüğü içinde yaşanan adaletsizliğe karşı bir mücadele girişimi geliştirebilmek içindir. Adaletsizliği

ortadan kaldırmak, kötülükle savaşmak için ölçülü bir özgürlükle, cinayete ve intihara başvurmadan eylemde bulunmanın olanağını istemektedir başkaldıran insan. Bu anlamda onun özgürlükten anladığı, kendi özgürlüğünün sınırlarını genişletmek için başka insanlar üzerinde egemen olmak ya da kendi seçimlerini gerçekleştirmek için başkasının varlığını ortadan kaldırmak değildir. Kendisi için istediği özgürlük bir değer yaratmanın olanağına bağlanmıştır; ya da değerli bir eylemi gerçekleştirmekle ortaya çıkmaktadır. Bu noktada *Veba* romanında Dr. Rieux'nün eylemi ve vebayla mücadele davranışı bir örnek olmaktadır. Dolayısıyla insan, her zaman, diğer insanların varlıklarını, onurlarını ve adil bir dünyada yaşama haklarını dikkate alarak ve yeri geldiğinde bunun için başkaldırmaya, mücadeleye girişmeye gönüllü olarak özgür olmaktadır. Böylece Camus'nün insanı kişisel bir isteme için değil, kolektif bir amacın gerçekleştirmesi için doğru değerlendirme yapma olanağını tanıyan bir özgürlüğü gerçekleştirmektedir.

Özgürlük kavramının felsefi arkaplanı, çoğunlukla çağın insan anlayışına ve bir anlamda ihtiyaçlarına göre belirlenmiştir. Bu çalışma özgürlük kavramını, Sartre ve Camus bağlamında inceleyerek devam edecektir. İki düşünürün özgürlük anlayışları arasındaki farkları ve kendi özgürlük anlayışlarını temellendirme ve örneklendirme biçimlerini daha ayrıntılı olarak inceleyerek, çalışmanın amacına uygun hareket edilmiş olacaktır.

# 1. BÖLÜM

## JEAN-PAUL SARTRE'DA ÖZGÜRLÜK SORUNU

### 1.1. VARLIK VE HIÇ

#### 1.1.1.VARLIK TÜRLERİ

Varoluş felsefesinin temel sorunu olan *varlık*'in (*l'être*) ne olduğu, dolayısıyla varlığın ne olacağı sorununu Sartre ontolojik bir kaygı ile ele almış ve kendi ateist varoluşçuluğunu açıkladığı başyapıtı *Varlık ve Hiçlik*'te (*L'être et le néant*) varlık sorununu *hiçlik* (*le néant*) düşüncesi ile inceleyerek çözümlenmeye çalışmıştır. *Varlık ve Hiçlik*'in temel problem olarak, varlığın ne olduğu ve varlığın anlamının ne olduğu sorularını gören Sartre, bu problemin çözümü için dikkatini varolanlar üzerine yoğunlaştırır. Varolanların varlığını, varlığın görüntüsü ile olan ilişkisinde arayan Sartre, Husserl ve Heidegger'de olduğu gibi fenomen kavramına ulaşmıştır. Bu, Sartre'in çalışmasının yöntemsel olarak Husserl çizgisinde olacağının bir ifadesidir. Kendi söylediği gibi, bu çalışma "fenomenolojik bir ontoloji" denemesidir.

Varlığı, ontolojik olarak araştırmaya fenomenoloji ile başlayan Sartre, ilk olarak, varlığın görünüşüne (*apparition*) yönelir. Bu başlangıçla, varlıkta mevcut olduğu varsayılan düalizmi ortadan kaldırmayı hedefler. Çünkü varlıktaki iç ile dış, öz ile görünüş düalizmlerinden kurtulmak, varlığın ne olduğunu bulmada atılacak ilk ve en gerekli adımdır. Varlık oradadır ve yalnızca bir görünüş olarak vardır, demek iç-

dış, öz-görünüş ikiliğini sildiği gibi, ontolojik fenomenolojinin de önünü açar (Sartre, 2009b:20).

Öyleyse ilk olarak, varlık ne olarak görünüyorsa o olarak kabul edilir ve onu bilince açan görünüşlerinin bir toplamı olarak düşünülür. İkinci olarak, bu görünüşler ne iç ne de dışa aittir. İkisi de bir ve aynı şeydir. Böylece, Sartre ontolojik araştırması önünde bir engel olarak gördüğü düalizm sorununa, varlık görünüştür diyerek bir çözüm getirir. Varlığın özü ile görünüşü aynı şeydir. Öz, görünüş tarafından perdelenip gizlenmemektedir, aksine onun tarafından ifşa edilir. “Görünüş özdür” (Sartre, 2009b:20). Klasik felsefenin varlık anlayışına göre, varlığın içine gizlenmiş ve onun nedeni olan öz, Sartre’ın fenomenolojik varlık anlayışı içinde yalnızca bir görünüştür. Ne bir varlık nedenidir ne de varlığı gizleyendir. Bir görünüş olarak varlık oradadır ve onun ne olduğu ancak görünüşleri arasındaki ilişkinin incelenmesi ile elde edilir.

Varlık araştırmasında, varlığın ne olduğunu bulmada bir engel olarak görülen düalizm, fenomen kavramıyla aşılır. Kavram, Sartre’ın felsefesinde önemli ve merkezi bir yer işgal eder. O halde nedir fenomen?

Sartre varlık araştırmasında kullandığı kavramların büyük bir kısmını, kendine yöntem olarak belirlediği fenomenolojiden almıştır. Edmund Husserl’de (1859–1938) olduğu gibi, Sartre’da da fenomen, varlığa ulaştıracak ve onun ne olduğunu bulduracak kavramdır. Fenomen, yalnızca orada bulunmakla, kendini bilince açmış olur. Sartre’a göre, bilinç yönelimseldir; ve bilinç, fenomene doğru yönelmekle, orada dolaysız bir şekilde kendini açan varlığa ulaşır. Bilinç bir fenomenin bilinci olarak, o fenomene yöneldiği zaman onun özünü de ortaya çıkarır. Öte yandan, fenomenin temel amacı ve işlevi de varlığı ifşa etmektir zaten.

Öyleyse, “*Bir varolanın varlığı, o varolan ne olarak görünüyorsa tam da odur*” (Sartre, 2009b:20). Bu tanımıyla fenomen, özü ile varlığa uyumlu, hatta varlığın belirleyicisidir. Gerisinde herhangi bir şey olmaksızın, yalnızca kendi varlığını doğuran, açığa çıkaran ve daha kuvvetli söylenirse olmak için kendinden başka herhangi bir şey tarafından varlığa getirilmeye ihtiyacı olmayan *ilk temeldir* fenomen. Fenomen, öze ilişkin ne varsa ortaya koyma imkânıdır. Bu imkân aracılığıyla söylenebilir ki, “*Fenomenal varlık kendini ifşa eder, varoluşunu ifşa ettiği kadar özünü de ifşa eder ve fenomenal varlık bu kendini ifşa edişlerin, tezahür edişlerin birbirine iyice bağlanmış dizisinden başkaca bir şey değildir*” (Sartre, 2009b:21). Yani öz, varlığa içkin olmamakla birlikte, daha çok varlığa anlamı veren dizinin nedenidir. Varlık fenomenal olarak belirdiğinde, onun kendinde özellikleri ve ayırıcı özellikleri de belirecektir. Böylece, bu varlığın fenomenal olarak açığa çıkmasından hareket ederek, onu dizisi ile eşitlemek mümkün olur. Yani varlık, fenomenolojik olarak bir görünüşler dizisi olarak kabul edilir. Bu dizi, sonlu bir dizi değildir. Fenomenin kendini açması, elbette, ona yönelen bilinçli bir öznenin varlığı ile açıklanabilir. Bilincin bir şeyin bilinci olması, öznenin nesne ile olan ilişkisini ve bu ilişkinin sürekliliğini bildirir.

Fenomen kendini, öznenin ona yönelmesi ile ve varlık çeşitli varolabilme yollarıyla, her ne ise o olarak kendini açığa çıkarır. “*Fenomenler arasında hareket ettiğimiz sürece, sadece görerek şunu söyleyebiliriz ki; işte buradaki, o vardır*” (Husserl, 2003:72). Bu anlamda, “*Varlığa ilişkin belli bir anlayışımız vardır. Bu nedenle, olduğu gibi betimlenebilen bir varlık fenomeni, varlığın bir görünmesi olmalıdır. Varlık, bize sıkıntı, bulantı gibi doğrudan erişim yollarıyla kendini gösterecektir ve ontoloji de varlık fenomeninin kendini ifşa ettiği haliyle (...) betimlenmesi olacaktır*” (Sartre, 2009b:23).

O halde, varlığı yakalamak için sürekli olarak fenomenlere yönelmek gerekir. Onu dünyadaki tek tek nesnelere aramak zaman kaybı olur. Nesnelere varlığı ne açık eder ne de gizler. “*Varolan fenomendir; yani niteliklerinin düzenli bir bütünü olarak kendi kendini belirtir. Kendi varlığını değil, kendi kendini belirtir. Varlık sadece bir tür açığa çıkarılışın koşuludur: açığa-çıkarmak-için-olan-varlıktır, açığa çıkarılmış varlık değildir*” (Sartre, 2009b:24).

Sartre, varlığın bir görünmesi olarak, varlık fenomeninin kendini çok çeşitli yollarla bildirdiğini söyleyerek gerçekliği fenomenle, fenomeni de görüldüğü gibi olan şeyle sınırlandırmaktadır. Başka bir ifadeyle, bilinç nesneye yönelir ve nesne ne ise o olarak bilince görünmektedir. Fenomenal varlık, bilinç üzerinde bir varlık kaygısı yaratır. Ya da o, bir varlık çağrısıdır. Ancak buradan, fenomenin varlığının varlık fenomenine indirgenebileceği sonucu çıkarılamaz. Sartre’a göre, bu kaygının özünde, fenomen olarak varlığın kendisine fenomenötesi bir temel araması yatmaktadır. Çünkü varlık, fenomenlerin ardındadır. “*Fenomenin varlığı fenomenle aynı zaman ve uzama yayılmasına karşın, fenomenal koşulla sınırlı kalmaz*” (Sartre, 2003a:16). Bu nedenle fenomenötesidir; doğal olarak ona ilişkin bilgiyi aşar ve onu temellendirir. Yani, bilincin yönelimsel olduğunu söylemek, bu, yönelimselliğin gerçekleşmesi için zorunlu olarak, orada bir nesneyi varsaymak değildir. Bilinç, kendi kendisini nesne etmek için kendine de yönelebilir ya da bir imgeye. Yani, fenomen görüldüğü sürece vardır, denilemez. Berkeley’in söylediğinin aksine “*olmak algılanmış olmak*” (*esse est percipi*) değildir.

Sartre, Berkeley’in bu ünlü önermesine iki nedenden dolayı itiraz eder. İlki, varlığın ne olduğunu ortaya koymadan önce, onu, onun hakkında edinilen bilgiye indirgemesindedir. Bu önermeye göre, varlığa ilişkin bilgi ontolojik değil epistemolojiktir. Bir veri olarak ortaya konulur. Ayrıca, Sartre’a göre, önermedeki “algılama-algılanan” ilişkisi ontolojik bir kanıtlamaya dayanmadığından, varlığa ilişkin

ulaşılan bilgi sağlam ve güvenilir değildir. İkinci olarak, bu önermeye göre, “percipi” olarak ifade edilen “varlık/olmak”, *algılanmış olmaktadır* ve *algılanan Şey* olarak “varlık/olmak” edilginlik kipinde açığa çıkar. Buradaki edilginlik, “varlık/olmak”ın başka bir kaynak tarafından belirlenmesi anlamına gelir. Herhangi bir yolla, kendi kendinin ne temeli ne de yaratıcısı olmadığından edilgindir. Berkeley, varlığın, kaynağı kendisi olmayan bir kaynaktan, tanrıdan geldiğini söyler. Bunu zerine Sartre, varlık, tanrının kaynağı olmadığına göre, tanrı tarafından yaratılmış olmaya katlanmaktadır, yorumunu yapar. Ancak, katlanmak için yine de varolmak gerekir ona göre ve sırf bu yüzden varoluş edilginlikten ötede yer alır. Kendi varlığında ısrar eden ve kendini varoluşla kuran bir ‘insan’ anlayışından hareketle, varlık edilginlik olmaktan çıkar. Daha ziyade bu durum göreceli bir hal alır: “*eyleyen kişinin etkinliğine ve maruz kalan kişinin varoluşuna*” (Sartre, 2009b:34) bağlı olarak. Öyleyse, *olmak algılanmış olmak* değildir. Görecelik ve edilginlik bağlamında, fenomenin varlığı onun algılanmışlığı ile temellendirilemez. Çünkü fenomenler Şimdi ve burada bulunmasa da yine de vardır.

*Algılanan* her durumda *algılayanı* varsayar. Algılananın varlığının edilginlikten uzak olduğu gösterildiğine göre algı da bilgi de etkinliktir. Bir insan etkinliği. Böylece bilinen Şey bilgiye, bilgi ise “*bilindiği haliyle değil de olduğu haliyle bilen varlığa, yani bilince gönderecektir. (...) Bilen öznenin varlık/olmak yasası bilinçli olmaktadır. Bilinç, iduyu ya da kendinin bilgisi diye adlandırılan tikel bir bilgi kipi değil, öznenin fenomenötesi varlık/olmak boyutudur*” (Sartre, 2009b:26).

Felsefesini fenomenolojik yöntemle kuracağını söylerken öncelikle Şeylere ilişkin tüm bilgileri bilinçten uzaklaştırmayı, Şeyler ile dünya arasındaki ilişkiyi yeniden kurmayı kasteden Sartre’a göre, bilincin en önemli işlevi, dünyayı ve Şeyleri anlama, onların varlıklarını ortaya koymaktır. Bilinç yönelimseldir. Yani bilinç, her durumda,



hep bir şeyin bilincidir. Buna göre, bilinç, şeyleri düzenleyen, onların özünü bulan, dünyaya anlamını verendir.

Söz edilen bilinç, hem bilen hem kendini bilen bilinçtir. Kendi kendinin bilincinde olmak onun en tipik özelliğidir. Kendi kendini var eden bilinçtir. Ancak kendini, hiçlikten var etmiş değildir; ayrıca bir oluş da değildir. Bu daha çok, bilincin hiçlikten önce olduğu anlamına gelir. Bilinç kendi kendinin nedenidir ve bilinçten önce varolduğu kabul edilecek bir şey varsa, o da bilincin yöneldiği kendi kendine orada duran varlıklardır. “*Bilinç dışında hiçbir şey bilincin kaynağı olamaz*” (Sartre, 2003a:66). Bu nedenle bilinç tözsel değildir. Sadece bir fenomendir.

Bilinç, olmaktan önce mümkün olmadığından, varlığıyla her türlü imkânın kaynağı ve koşulu olduğundan, onun özü de varoluşunda içerilmiştir. (...) Bilinç bir uçtan ötekine bilinçtir (Sartre, 2009a:34). Bilinç ancak kendisiyle sınırlandırılabilir. Dolayısıyla bilinç, aynı tipteki başka bütünlüklerden tümüyle soyutlanmış sentetik ve bireysel bir bütünlük oluşturur (Sartre, 2003a:57).

Bir şeyin ve kendinin bilinci olmak, bilincin özsel yapısıdır ve bilinç aşkın bir nesnenin bilinci olursa kendi bilincine varır. Bu, bilincin yönelimsellik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bilinç, yönelimsellikle tanımlanır; yalnızca yönelimsellikle kendini aşar. Bilinç, kendi dışında duran nesneye yöneldiğinde, mesela bir ağaca, bilincinde olduğu tek şey bu ağacın kendisidir. Bütün duyusal algı yolları ile ağaç keşfedilir. Bilinç bu ağaca yönelene kadar, ağaç dünya içinde bir varlıktır sadece. Ancak ona yönelmesi ile birlikte, bir ağaç deneyimi ortaya çıkar. Görülür, koklanır, dokunulur vs. Bilinç şuan, bu ağacın bilincidir ve amacı onun *özünü görülemektir*. Bu tecrübe ile

düşünen bilinç, *öncelikle* ağaç üzerine düşünen bilinç olarak açar kendini. Sartre, Descartes'ın *cogitosunu* kabul etmekle birlikte, ondan önce, *pre-refleksif cogitonun* açığa çıktığını söyler. Bunun nedeni, bilincin düşünmeden önce yönelimsel olmasıdır. Buna göre, bilinç bir şeyin bilincidir derken, onun kendini kurması için, kendisi bilinç olmayan bir şeyin varlığına ihtiyaç duyduğu kastedilmektedir (Sartre, 2009b:37). Bu bilinç, bilinç ile bilincinde olunanın ontolojik olarak birbirinden ayrıldığını söyler. Zira bilinç, doğal olarak, kendi dışındaki nesneye yönelir ya da yöneldiği nesne doğal olarak onun dışındadır ve aşkındır. Nesne ile bilinç arasında karşılıklı bir ilişki olsa da, biri diğerine indirgenemez.

Her bilinç, her durumda hep bir şeyin bilincidir ve her şey, hep belli bir bilincin nesnesidir. Bu nedenle, bilinç, "*başta verili bir yeti olmayıp ancak bakanın baktığına etkin biçimde yönelmesiyle kurulur*" (Güçlü ve ark., 2003:237). Nesne, yönelimsel bilinci etkinleştirerek, kendini aşkınlaştırdığı için, *cogitoyu* önceleyen bir *pre-refleksif cogito* vardır. Yani, bilinç, ancak bir şeyin bilinci olursa varolur. Zira, herhangi bir edimi gerçekleştirebilmek için bile (örneğin düşünmek) öncelikle onun bilincinde olmak gerekir. Ya da bir nesnenin bilincinde olduğunun bilincinde olarak, o nesnenin varlığına, ayırıcı özelliklerine ilişkin bir düşünce ortaya konulabilir. Bu, bir anlamda, bilincin içeriği yok demektir. Çünkü kendi kendine varlığa gelmiş değildir. Başka bir ifadeyle, "*bir şeyin bilinci olmak, bilinç olmayan somut ve dolu bir mevcudiyetin karşısında olmaktır*" (Sartre, 2009b:37). Öyleyse, bilinç, bir şeyin bilinci değilse, ondan söz edilemez ya da bir nesne kendinde varlığı ile orada bulunmasa bilinç kurulamayacaktır.

O halde, *pre-refleksif cogito*, yönelimselliği ile nesneyi (ya da özneyi/başkasını) yöneldiği bir şey olarak, onu orada-varlık olarak belirler ve dünya içindeki konumunu bildirir. Fakat bilincin, nesnenin kendini ne ise o olarak sunan yüzünü kavradığını belirtmek gerekir. Bilincin nesnenin özünü açması, nesne, ancak

ne ise o olarak kavrandıktan sonra ve bir deneyimin nesnesi olarak ayırıcı özelliklerinin belirlenmesi ile gerçekleşir. Bilincin nesneye yönelmesi, onun özelliklerini belirlemesi edimler ile mümkündür. “*Edimler, bilincin kendilerine ilişkin olduğu nesnelere olmaksızın var olamayacaklarına göre, yönelimsel bilincin nesneyle ilişkisini kendinde taşıdığı söylenebilir*” (Husserl, 2003:8). Husserl’in de belirttiği gibi, yönelimsel bilinç, edimlerden meydana gelmiştir.

Bilince ilişkin bu açıklamalara dayanarak, denilebilir ki, bilincin kendini ortaya çıkarması ya da kurması kendi dışında duran aşkın bir varlığa yönelmesi ile mümkündür. Yani bilincin dünyaya gelmesi, kendisi bilinç olmayan bir varlık tarafından gerçekleştirilir. Sartre’ın ontolojik kanıt dediği şeydir bu: Bilinç varlığa gelmek için, kendisi bilinç olmayan ve fenomenötesi bir varlığı varsayar. Bilinç nesnelere, dünyanın varlığını ortaya koyar. Şimdi ve burada bulunan fenomenlere yöneldiği gibi, *fiilen var olmayanlara* da yönelebilir; söz gelimi imgelere. Daha önce de belirtildiği gibi, görünenin varlığı sadece görüldüğü sürece varolmaz. Bir imge de hep bir şeyin imgesidir. Bu anlamda, bir şeyin bilinci olan imge, belirli bir bilinç türüdür. Böylece, Sartre fenomenlerden hareket ederek varlığa ulaşır. Varlığının yapısal özelliği yönelimsellik olan bilincin asli görevi, bilinç, ona yönelene kadar yalnızca bir görünüş olan orada varlığın, kendinde-varlığın özünü ortaya koymak ve henüz bir şey olmayan kendini bir şey yapmak, kendi-için-varlık olmaktır.

Bilinçten yoksun ve bir anlam kazanması bilincin yönelimselliğine bağlı olan kendinde-varlık (*l’être-en-soi*); kendisi bilinç olan, dünyaya ve kendinde-varlıklara anlam veren ve kendinden bir şey yapmanın sorumluluğuna terk edilmiş kendi-için-varlık (*l’être-pour-soi*) Sartre’ın ontolojisindeki iki varlık tarzına karşılık gelir.

### 1.1.1.1. Kendinde-Varlık

Bilinç, varlığın özünü kurar ve yönelimsel olduğundan dolayı varlığı talep eder. Varolanlar kendilerini bilince fenomenal olarak, dolaysız bir şekilde sunarlar. Onların bilincin karşısında bulunuşları, kendilerini bilince açmalarından ileri gelmez; orada bulunan varlık olmalarından kaynaklanır. Sartre'ın ontolojik araştırmasında fenomen, bilinci etkinleştirdiği ve varlığa ulaştırdığı için önemlidir. Çünkü fenomen, varlığa götürdüğü kadar onu talep de eder. Fenomene doğru yönelme, görünenin ardındaki öze, varlığın ardındaki anlama doğru bir geçiştir. Varlığın özünün bulunması, kendini bilince doğrudan sunan varlık fenomenine bağlıdır. Bu, aynı zamanda varolanların varlığının en kesin ve güvenilir kanıtıdır.

Kendinde-varlık, bilinç ona yönelene kadar oradadır ve bir görünüştür. Varlık her yerdedir. Tıpkı bir kuşatma gibi, etraf, nesnelere tarafından sarılmıştır. Dış dünyadaki bu nesnelere, kendinde-şeylerin neden var oldukları, nereden geldikleri, nasıl oldukları varlık tartışmasında akla ilk gelen sorulardır. Ancak Sartre'ın bakış açısına göre bu sorular anlamdan yoksundur. *“Anlamı yoktu bunun, dünya önde, arkada, her yerde hazır-nazırdı. Ondan önce hiçbir şey varolmamıştı. Hiçbir şey. Onun varolamayacağı bir an mevcut olmamıştı”* (Sartre, 1987:162). Öyleyse, kendinde-şeyler neden ve gerekçeye bağlı kalmaksızın vardır.

Kendinde-varlık, bilinç aracılığıyla açığa çıkarılan bir bilinç-olmayandır. Varlık nedenini kendinde taşımayan kendinde-varlık, Sartre'ın sıkça söylediği gibi neliğini ve anlamını bilinçle kazanacaktır. Bu nedenle, kendinde-varlık, dünya içinde bir şey olarak tek başına yakalandığında, kendisini bir doluluk olarak sunar. Kendinde bir nedeni ve anlamı olmaksızın, “orada bulunuşu” yüzünden yalnızca bir olanaktır. Varlığının nedeni yoktur. Yaratılmamıştır. Ancak, kendi kendini yaratmış olduğu da söylenemez. Kendi kendinin nedeni değildir. O yalnızca *kendî*'dir. Kısaca söylenirse,

kendinde-varlık ne etkinlik ne de edilginliktir. Varlığını kendisinde bu denli içermiş olması bakımından etkinlikten de edilginlikten de uzaktır. Yalnızca bir görünüş olarak yakalanması da bundan ileri gelir.

Kendinde-varlığın nedensizce dünyada bulunuşunu, bilinç ona yönelene dek hareketsiz, oluştan bağımsız ve nasıl ise öyle olarak kalmasına bağlayan Sartre, bu noktada, *yaratıcılık* konusuna da değinir. Varlığın dünyaya tanrı aracılığıyla geldiğini varsayan bu kabul, Sartre'a göre, varlık fenomeninin kavranmasına engel olmakta, "*varlığı edilginlikle lekelemektedir*" (Sartre, 2009b:41). Varlığı, tanrının yarattığını kabul etmek, onu, tanrının öznelliğine terk etmek olur. Sartre, edilginlik ve öznellik bağlamında bu kabule itiraz eder ve varlığın kendine yeter olarak, tanrıya rağmen varolduğunu söyler. Varlık, kendi kendinin dayanağı olarak tanrının yaratıcılığından çok uzaktadır. "*Kendinde-varlık yaratılmamıştır; kendi kendini yatarmış da değildir. O, etkinlik ya da edilginlik olarak açıklanamayacak kadar kendi'dir*" (Sartre, 2009b:42). Varlığının bir olanaktan geldiği söylenemeyeceği gibi bir zorunlulukla da ilişkilendirilemez. O, nedensiz ve gerekçesiz bir şekilde vardır. Kısaca, kendinde-varlık, kendi varlığını doğrulayamaz; çünkü olumsaldır, rastlantısaldır.

Aslanan olumsallıktır. Demek istiyorum ki, tanımlama bakımından varoluş, zorunluluk değildir. Varolmak **orada olmak**'tır sadece, varolanlar görünürler, kendileriyle **karşılaşırlar**, fakat hiçbir zaman varlıktan **düşürülemezler, indirilemezler** onlar. Bunu anlamış olan kimseler var, sanıyorum. Yalnız bunlar zorunlu ve nedeni yine kendisi olan bir varlık icat ederek bu olumsallığı yenmeye çalışmışlardır. Oysa hiçbir zorunlu varlık varoluşu açıklayamaz. Olumsallık yalancı bir düzen (...) değildir; saltık'ın kendisidir, dolayısıyla tam bir hasbîlik'tir (Sartre, 1987:158).

Kendinde-varlık, tam bir kendi içindedir. Kendi ile arasında hiç mesafe olmayan bir doluluktur. Kendinde hiçliğin sızabileceği bir açıklık, yarık olmadığı için, yani bilinçsiz olduğu için kendine varan bir bağlantı kuramaz. Kendi kendine mesafesizdir. O yalnızca *kendidir*. Varlık *kendindedir*. Kendi kendisiyle doluluğu yüzünden katı, geçirimsiz ve kütlelidir. Yani, *varlık ne ise odur*. Kendi kendine özdeştir. Varlık ne ise odur, denildikten sonra artık varlık vardır ve ne ise odur. Bu andan sonra, varolmayı düşünmek ya da varlığı varolmayandan, hiçlikten çıkarmaya çalışmak saçma olur. Varlık, kendinde-varlıktır ve kendisi olmayan bir varlıkla ilişkisi olmadığı gibi, onunla açıklanma olanağı da yoktur. Doğal olarak, kendinde-varlık kendi ile tam bir uygunluk içindedir.

Varlık ne ise odur. (...) Kendinde, kendi kendisiyle doludur ve bundan daha bütüncül bir doluluk, içeren ile içerilen arasında bundan daha mükemmel bir uygunluk düşünülemez: Varlıkta hiçliğin sızabileceği en ufak bir boşluk, en ufak bir çatlak yoktur (Sartre, 2009b:134).

Kendinde-varlığın katılığı, oluşa izin vermez. Ne ise o olması bakımından ne ise o olmama imkânsızlığı ile kuşatılmıştır. Kendinde-varlık, kendi ile doluluktur ve her türlü değişime, başkalaşmaya kapalıdır. Kendi, kendisi olmaktan başka bir olanağı yoktur. Onda değişime yol açacak bir açıklık, bir çatlak yoktur. Ne ise o olmaya mahkûmdur ve bu mahkûmiyet nedeniyle, kendi kendini tüketir, yok eder. Rastlantısallığı yüzünden varlık nedeni ve diğer varlıklarla olan ilişkisi açıklanamadığından için *fazladandır*. Mutlak bir ilişkisizliktir. Belli bir yer ve zamana bağlı kalınarak açıklanamaz; çünkü zamansallığı yoktur.

Kendinde-varlığın rastlantısallığı; kendini katılık, fazladanlık ve ne ise o olarak dayatması, nesne ile insan arasında kurulan ilk ilişki biçimi olarak ortaya çıkar. Sartre *Bulantı (La Nausée)* adlı romanında özellikle bu ilişkiyi inceler. Romanda, nesnelere daha önce hiç fark edilmemiş bu özellikleri ile kendilerini romanın kahramanı Roquentin'e dayatırlar.

Antoine Roquentin Avrupa, Afrika ve Uzakdoğu seyahatlerini Marki de Rollebon hakkında yazmayı düşündüğü ve birkaç kez ertelediği kitabını yazmak için tamamlayarak sakin bir kasaba olan Bouville'e yerleşmiştir. Kitabını yazmak için insanlardan ve ilişkilerden uzak, yalnız ve oldukça basit bir hayat sürmektedir, ta ki, deniz kenarında taş sektiren çocukları görene kadar. Roquentin de denize bir taş atmak ister. Yerden bir taş alır. Durur. Taşı yere atıp gider. Dışarıdan izlendiğinde gülünç bir kararsızlık gibi gelebilen bu davranışı, onun benliğinde derin bir yarık açarak sürekli bir bulantı hissini açığa çıkaracaktır. Bu bulantı, orada öylece duran ve varlıklarını Roquentin'e dayatan varlıkların nedensizliğinden kaynaklanmaktadır.

Başka bir gün, pencereden dışarı bakarken sokakta yaşlı bir kadın görür. Kadın etrafını izleyerek cadde boyunca yürümektedir. Onun ağır hareketlerinde ve ilerleyişinde bir şey sezen Roquentin onu izlemeyi sürdürür. Kadın durur, bir şeyler yapar, sonra tekrar yürümeye başlar. Şimdi, Roquentin'in penceresinin önünden geçer. Elleri titreyen yaşlı kadın, esen rüzgâra pek direnç gösteremez. Yürümeye devam eder, sendeleyerek uzaklaşır. Roquentin, yaşlı kadının yürüyüşünde zamansallık ile karşılaşır ve dehşete düşer. Önceki günü bugünden ayırt edemediği halde zamanın sürüp gitmesi, ağır ağır varoluşa gelmesi; önce kendini bekletip sonra zaten orada olduğunu hayal kırıklığıyla duyurması Roquentin'de derin bir bulantı yaratır. Pencereden uzaklaşıp aynada kendine yakalanan Roquentin, kendini seyrederek ve kendinden de tiksindir. Şimdilik, onu varlık kaygısından kurtaracak tek

şey uykudur. Eksik kalmış bir sürü uykusu olduğunu düşünür, dalar ve zamanın akıp gittiğini duymaz olur.

Bu tecrübelerden sonra Roquentin'in nesnelere ilişkisine hep bir bulantı, tiksime eşlik edecektir. Çünkü nesnelere ya da insanlar, kendinde-varlıklarını Roquentin'e dayatarak dünyayı nedensiz, anlamsız, absürd bir şey olarak sunmaktadır. Bundan sonra Roquentin'in içini kaplayan derin metafizik kaygı, bir varoluş kaygısıdır. Her tarafını sarmış olan nesnelere, Roquentin'den varlıklarına ilişkin bir açıklama bekler gibi kendilerini ona sunmaktadır. Benliğinde yaşadığı bu kaygı, varlığı bilme kaygısı, ona, nesnelere meydana gelen bir değişiklik gibi görünür. *“Şu masayı, sokağı, insanları, bütün paketimi nasıl gördüğümü söylemem gerek, değişmiş olan bu çünkü. Bu değişikliğin kapsamıyla niteliğini tam tamına belirtmek gerek”* (Sartre, 1987:5).

Artık varlık her yerdedir, ancak kaygandır. İnsan onu yakaladığını sandığı anda, elinden kaçıp kurtulmaktadır. Bu haliyle varlık, ne ele gelir ne de bir nedene bağlanır. Aksine, kendini rastlantısallığıyla, fazladanlığıyla varoluşa bırakır; bir tür absürlüktür bu. Dünya absürd olarak belirir. Çünkü açıklamalar ve nedenler varoluşun dünyasına uygun değildir. Dünya, akıldan zorunlu olarak çıkarılamaz. Kendinde-varlık ve insanın varoluşu zorunlulukla açıklanamaz. Eğer Roquentin bunu başarabilseydi, yaşadığı bu varoluş kaygısı son bulabilirdi. Fakat bunun olanaksızlığını kavrar ve bulantıyı yaratan varlığı aramaya devam eder.

Varoluş öteden beri gizlenir. Kafamızda, çevremizde, içimizdedir, o **biziz'**dir, insan ondan sözetmeksizin iki laf edemez ve sonunda da ona erişilemez. Ben onu düşündüğümü sanırken hiçbir şey düşünmüyordum galiba, kafam boştu, ya da kafamın içinde tek bir söz, “varlık” sözü vardı sadece (Sartre, 1987:153).



Kendini bulantıyla bulduran varlık, Roquentin için tek meseledir artık. Hayatın anlamı yazmaya çalıştığı kitap değildir; çünkü *“bir varlık, başka bir varlığın varoluşunu haklı gösteremez hiçbir zaman”* (Sartre, 1987:213). Ne de eski sevgilisi Anny bir yaşama nedenidir. Bilmek istediği tek şey, neyi bilirse/bulursa bulantının son bulacağıdır. Varoluşun derin sıkıntısını duyarak *“varım ve buraydım”* diyen Roquentin, yaşamak için hiçbir neden kalmadığında, neye dayanarak devam edildiğini arar. Ölüm ya da kendi ölümü, bütün bu soruları yanıtsız bırakacağı gibi, varolma olanağını da kesin olarak ortadan kaldıracığı için absürddür. Çünkü henüz gençtir ve yapacak bir şeyler muhakkak vardır. Çünkü *“insan bir yön vermek istedi mi yaşamın bir yönü olur”* (Sartre, 1987:136). Kendi kişisel kurtuluşunu bir roman yazmakta bulur. Sanat yoluyla yaşama yeniden katılan Roquentin, gün gelip romanını bitirdiğinde, geçmişte kalan bu kitap aracılığıyla kendi geçmişine de bir ışık tutabileceğini, geçmişle arasında bir ilişki yakalayabileceğini düşünür ve ancak bundan sonra yaşamını bulantı duymadan anımsayabileceğini.

Yaşadığı bulantı tecrübelerinden sonra, anlamdan yoksun ve rastlantısal olarak orada duran varlığın, fazladanlığını keşfeden Roquentin, benzer biçimde, kendisinin de dünyaya atıldığını duyar. Varoluşunu nedensizlik ve rastlantısallıkla, bir durum içinde yakalar. Nesnelerin olduğu gibi kendi varoluşunun da anlamla, nedenle açıklanmaya ihtiyacı vardır. Bu ihtiyacını, varoluş kaygısını dindirmeyi görmezden gelmesi, onu yok sayıp kendini aldatması ya da son seçim olarak intihar etmesi mümkün değildir. Bulantı bir kez başladı mı onun duyulmayacağı bir an yoktur. Bunu birçok kez tecrübe etmiştir Roquentin. O halde, bulantı, onun elindeki tek ipucudur. Onu takip ederek, varoluş kaygısını, nedensizliği, dünyanın absürlüğünü giderecek şeyi bulmaya çalışır. Ve yine bir bulantı ile anlam veren bir bilinci olduğunu, bir nesne gibi katı, bitmiş olmak istemesine karşın, nesneden farklı varoluşa geldiğini bulmuş ve kendisini kurma zorunluluğu içinde seçim yapması

gerektiğini keşfetmektedir (Sartre, 1987:165). Böylece kendi varoluşu, nesnelere ve dünya bu absürlük, nedensizlik bağından kopmaktadır.

Sartre, fenomenlere bakarak varlığa ulaşır. *Bulantı*'da fenomenler aracılığıyla dış dünyayı, nesnelere keşfettirir. Kendinde-varlıklar bulantı, tiksinti ya da yapışkanlık gibi çeşitli yollarla kendilerini duyururlar. Bulantının, Sartre'ın felsefesinde önemli bir yer tutması, felsefi kavramlarını romansal bir üslupla Roquentin karakterine aratmasından gelir biraz da. Varlık kaygısı ile dolmuş Roquentin, böyle bir metafizik kaygıdan kaçıp kurtulmayı düşünmeksizin, bu arayıştaki kararlılığını sürdürür. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te "varlık"ın niteliklerini araştırırken giriştiği felsefi araştırma, *Bulantı*'da Roquentin'in yaşadığı felsefi bir serüvene dönüşür. Rastlantısal, fazla ve absürd kendinde-varlığın ne olduğunu araştırırken, kendinde varlığın yarattığı bulantı ile Roquentin, kendi varolma isteği üzerine düşünür ve Sartre'ın felsefesinde hep daha önemli olan bir başka varlık tipinin ortaya çıkmasına aracılık eder: *kendi-için-varlık*.

#### 1.1.1.2. Kendi-İçin Varlık

"*Bilinç, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan bir varlıktır*" (Sartre, 2009b:134). Öyleyse bilincin varlığı kendi kendisiyle uygunluk göstermemektedir. Kendinde-varlığı açıklarken *varlık, ne ise odur*, diyen Sartre'a göre, bilinç bunun aksi yapıda bir varlıktır. Kendi-için varlık ve buna bağlı olarak özgürlük sorununun incelenmesi için, bilincin ne değilse o olmak, ne ise o olmamak zorunluluğunun, kendi kendi ile örtüşmemesinin anlamı araştırılmalıdır.

Bilinç, kendinde-varlığın aksine bir tür çözülme ya da çatlakla ortaya çıkar. Kendinde-varlığın kendisi ile doluluğu, katılığı, kendi kendi ile özdeş oluşu bilinç söz

konusu olduğunda imkânsızdır. Çünkü bilinç hep bir şeyin bilincidir. Bilinç nesnesi ne ise ona yöneliktir. Bilinç, varlığın bilinci ise, o, varlıktan ziyade hiçlikle ilişkilidir. Ya da, bilincin bir şeyin bilinci olarak kendini ortaya koyuşu kendinde-varlığın olumsuzlanması/hıçlenmesi ile gerçekleşir. Bu aşamada, “kendi” önemli bir kavramdır. Çünkü Sartre’ın söylediği gibi, “*bilincin varlığını tanımlayacak olan odur*” (Sartre, 2009b:136). Bilince vardıracak olan *kendinin*, kendinde-varlıkla bir ilişkisi yoktur. *Kendi* üzerine düşünülmüş bir şeyi ifade eder. Bu anlamda, *nesneye* değil ancak *özneye* ilişkin bir kavramdır. Yani öznenin, kendi kendisiyle olan ilişkisine vurgu yapar. Herhangi bir varolan gibi kavranamaz. Söz konusu olan kendi-için-varlık olduğundan, onun özneye özdeş olduğu da söylenemez. Çünkü kendi kendi ile böyle bir özdeşlik, onu ortadan kaldırır. Daha çok, kendi kendisi ile “ideal bir mesafeye” gönderme yapar. “*Bir çeşit kendi kendisiyle örtüşmeme*” (Sartre, 2009b:137) de, denebilir. Kendi ve özne, bir yandan özdeşleşme eğilimindeyken öte yandan bundan sıyrılırlar. İki arasında oynak bir denge vardır ve bu kaçınılmazdır. Bu duruma Sartre, *kendine mevcut olma* demektedir. “*Bilincin ontolojik temeli olarak kendi-için’in varlık yasası, kendine mevcut olma biçiminde kendisi olmaktır*” (Sartre, 2009b:137).

Sartre’a göre, kendine mevcut olma, bir tür varoluş yokluğudur. Bir şeye mevcut olma, varlıkta bir tür kopukluğa yol açar. “*Kendine mevcut olma, ele gelmez bir çatlağın varlığa sızmasını öngörür. Varlık kendine mevcutsa, bunun nedeni varlığın tümüyle kendi olmamasıdır. Mevcut olmak, örtüşmede dolaysız bir yozlaşmadır, çünkü ayrılığı varsayar*” (Sartre, 2009b:138). Varlığın, kendine mevcut olması onun varlığında bir çatlak taşınması anlamına gelir ki, ancak bu sayede kendi-için varlık açığa çıkabilir; bu çatlaktan dışarı doğru kendini atabilir. Bunun anlamı şudur: özneyi kendi kendinden ayıran ya da kendinde-varlıktan kendi-için varlık olmaya veya bilince vardırıran bir yol vardır. Bu yol *hiç*’tir. Bir çatlakla ortaya çıkan bu durum salt olumsuzluktur ve bu da *hiçlik*’in kendisidir. Kendinde-varlıktan bilinçli bir

varlık olarak kendi-için varlığın çıkması için bu *hiçlik*'in yaratılması gerekir. Çünkü Sartre'a göre, kendi-için varlığın varolabilmesi için, ondan kendi kendini hiçlemesi beklenir. Nihayetinde bu, onun varlık koşuludur (Sartre, 2009b:138).

Hiçlik, kendinde bir varlık taşımaz. Onun dünyaya gelişi insan aracılığıyla olur. Kendinde-varlıktan kendi-için varlığın çıkması için bir imkân olarak bulunur. Kendi-için varlık, kendineden çıktıktan sonra onu yok eder ve kendini bilinç olarak temellendirir. O halde, nesnelere gönderme yapan kendinde-varlığın karşısına, bilinçli varlığı imleyen kendi-için varlık çıkmaktadır. Bu anlamda, kendi-için varlık kendisini bilinçle temellendiren özne olmaktadır. Kendi-için varlığın, kendi kendini var etmesi ya da kurması bu sebeple zorunludur. Çünkü kendi-için varlık, kendisini ancak kendinde-varlık aracılığıyla ya da ona karşı var edebilir. Bu varetme, varlığın hiçlenmesi ile mümkün olduğundan, kendi-için varlık ile kendinde-varlık arasında zorunlu bir ilişki varsayılır. Bu ilişki, hiçleyişin ta kendisidir. Kendi-için varlık, "*varlık kusuru olarak kendinin temelidir, yani olmadığı bir varlık tarafından kendi varlığında belirlenmeye bırakır kendini*" (Sartre, 2009b:148).

Olmadığı varlık tarafından belirlenme ya da olumsuzlama, *insan-gerçekliği* ile gerçekleşecek bir ilişkiyi ifade eder. Varlığın, o varlık olmayan varlık olarak, olmadığı varlığı olumsuzlaması varlığın kendinde taşıdığı *eksiklikten* kaynaklanır. Eksiklik, insan varlığı ile dünyaya gelir; çünkü daha önce de belirtildiği gibi, kendinde-varlık, kendinde oldukları halleri ile tam bir doluluktur. Eksiklik ancak insan dünyasına özgü olabilir, zira insanın varlığının kendisi bir eksikliktir. İnsan, ne ise o olmayan ne değilse o olan olarak kendini, ne ise o olan kendinde-varlıktan hiçleyerek çıkardığı zaman eksikliği de yaratmış oldu. İnsan, ... olmak için ...'nın eksikliğini çeker, der Sartre ve bu sayede kendini, kendi-için kılar. İnsan, kendi-için olabilmek için kendinde-varlığın eksikliğini duyan varlıktır. Bu sonradan duyulan bir eksiklik değildir. Daha çok, insan-gerçekliği bir eksiklik olarak başlar. "*İnsan-gerçekliği*

*varoluş kazanırken, tam olmayan varlık gibi kavranır*” (Sartre, 2009b:152). İnsan, sürekli bu eksikliği gidermeye, tamlaşmaya çalışır, ancak bu hiçbir zaman gerçekleşmez. İnsan-gerçekliği, bütünlük ihtimalinin eksikliğidir. Varlığında, kendindenin eksikliğini çeken ve bunu gideremeyen insan için “mutsuz bilinç” der, Sartre. Bu eksiklik mutlak bir şekilde kendi-içine içerilmiş olduğundan, asla ortadan kaldırılamayacaktır; insan bu mutsuzluk halini aşamayacaktır. Aksi halde, bu eksikliğin giderilmesi, kendi-için varlığı *kendi*'ye dönüştürür.

Kendinde-varlığın hiçleşerek kendi-için varlıkta yarattığı eksiklik, mümkün olanların varlığını gündeme getirir. Mümkün olanın varlığı, kendinde-varlıktan kendi-için varlığa doğru bir öteye geçişle açıklanabilir. Sartre'a göre, “*mümkün olan, kendi-için, kendi olmak için neyin eksikliğini çekiyorsa odur*” (Sartre, 2009b:167) ve doğal olarak dünyaya insan-gerçekliği aracılığıyla gelir.

Kendi-için varlığı incelemeye devam ederken Sartre, bu varlık tipinin zamansallığı üzerinde durur. Zamansallık onun yapısal bir özelliğidir. Kendinde-varlıklar arasında kendisinde zamansallığı taşıyan bir varlık yoktur. Kendinde-varlık, bilinçten yoksun ve oluştan bağımsız olarak, hareketsiz bir görünüş olduğundan varlıklarında zamansallığa ilişkin bir iz bulunmamaktadır. Ancak, bir varlık tipi olarak, kendi-için varlığın zamansallığı vardır. Kendi-için varlık, aşağıda söz edileceği üzere, bir proje olarak kendini kurduğu sürece zamansallaşır. Bu, şu demektir, insan-gerçekliği kendini zamansallık olarak kavrar ve Sartre'ın sıkça söz ettiği aşkınlık zamansallık içinde mümkündür. Bir bütünlük olarak zamansallığa, zamanın üç boyutunu da kapsayan fenomenolojik bir incelemeyle yaklaşacak olan Sartre, ancak bundan sonra zamanın varlığının araştırılabileceğini söyler. Düzenli bir yapı olarak zamansallık geçmiş, şimdi ve gelecek olarak birbiriyle olan ilişkisi gözetilerek bir incelemeden geçer.

Buna göre, Sartre, ilk olarak “geçmiş” bir varlığın varlığının ne olduğu ile başlar. Geçmiş olan şeyin varlığını insana duyuran şey, onun şimdiki zamanla arasında bulunan ontolojik bağıdır. Esasen söz edilen geçmiş, içinde bulunulan şimdiki zamanın geçmiştir. Fakat bu, havada asılı kalmış bir geçmiş değil, daha çok bir şeyin ya da birisinin geçmiştir. Öyleyse, şeylerin ya da insanların geçmişi vardır. Ancak bir nesne veya insan geçmişinin aynı olduğu söylenemez. Sartre’a göre, “varlıkları içinde kendi geçmiş varlıkları soru konusu olan, kendi geçmişlerini daha olacak olan varlıkların geçmişi vardır” (Sartre, 2009b:180). Demek oluyor ki, yalnızca insanın bir geçmişi vardır ya da geçmiş sadece insan için mümkündür. Çünkü insan, ne değilse o olacak olandır.

Burada ortaya çıkabilecek sorun, insan için şimdiki zamanın nasıl geçmiş olduğudur. Ancak Sartre bu sorunu, insanın ne değilse o olarak, yani daha olacak olarak, kendi kendinin geçmişi olduğunu söyleyerek ortadan kaldırır. Onun söylediği şekliyle, “geçmiş, olduğumuz kendindenin hep büyüyen toplamıdır” (Sartre, 2009b:182). Geçmiş, kendi-için varlık için zorunludur, çünkü geçmişsiz bir kendi-için varlık düşünülemez. Zira daha olacak olan olarak, her ediminde kendini geçmişleştiren bir kendi-için varlıktan söz edilmektedir. Kendi-için varlık için, geçmiş, bitmiş olduğundan kendinde-varlık muamelesi görür ve bunun aracılığıyla kendi-için varlık, kendi ile özdeş olma gibi bir ilişki kurar. Ancak bu beyhude bir çabadır. Çünkü kendi geçmişini kendinde taşıyan bir varlık olarak insan, kendini sürekli geçmişleştirerek geleceği yaratır.

Geçmiş, insan için, değişmeyecek bir şey olarak orada durur ve kendi-için varlığın bir zamanlar olduğu şeyi bir kendinde-varlık olarak sunar. Buna karşılık, şimdiki zaman kendi-için varlıktır. Şimdiki zaman, artık bitmiş olan geçmiş ile daha gelmemiş olan geleceğin zitti ve kendi-için varlığın eldeki tek imkânı olarak buradadır. Zaten, kendi-için varlığın en temel özelliklerinden biridir, şimdiki zaman

içinde var olması. Zamansallık niteliğinin kendinde-varlıkta olmadığını söyleyen Sartre, şimdiki zamanın dünyaya kendi-için varlık aracılığıyla geldiğini belirtir. Kendi-için varlığın niteliklerinden bahsederken, onun, kendi kendisi ile bir mesafe taşıdığı belirtilmişti. Bu mesafe, kendi-için varlığın, kendisi ile tam bir uygunluk içinde yakalanamamasına ve doğal olarak “*vardır*” kipi ile nitelenememesine yol açmakta idi. Kendi-için varlığın ne ise o olmaması, ne değilse o olması onun için “*vardır*” demeye engeldir. Bu nedenle, kendi-için varlık, kendine doğru bir kaçıştır, bir yakalayış değil. Şimdiki zaman söz konusu olduğunda ise, onun için de aynı şey söylenecektir. Çünkü o da, varlıktan kaçan varlıktır. Kendi-için varlığın, kendinde-varlığın kavrandığı haliyle kavranamaması gibi, şimdiki zaman da bu varlık tipinde kavranamaz; “*an*” formunda yakalanamaz. Bu nedenle, bir kendinde-varlık da olduğunu söyler gibi “*vardır*” denilemez. “*Şimdiki zaman yoktur, kendini kaçma formu altında şimdileştirir*” (Sartre, 2009b:192).

Kendi-için varlık ne ise o değildir ve ne değilse odur. Yani o, geçmişten geleceğe doğru bir kaçıştır. Öyleyse gelecek, dünyaya insanın daha olacak olan varlık özelliği nedeniyle ve onun tarafından getirilir. Bu, yalnızca kendi-için varlığın bir geleceği vardır, demektir. Yalnızca onun geleceğinden bahsedilebilir. Çünkü bir eksiklik olarak varolan, kendi-için varlık, bu eksikliği gidermek üzere, kendinden eksikliği duyulan şeye doğru bir kaçıştır. Bu anlamda gelecek, eksiklidir. Geçmiş, onun kendini, kendinde-varlık olarak duymasını sağlarken gelecek, hala oluş halinde olduğunu söyler. Bu nedenle, gelecek varlığını tam bir doluluk olarak duyması önünde bir engeldir ve aynı zamanda eksikliğini tamamlama imkânıdır. Henüz yoktur ancak mümkündür. Kendi-için varlık hakkında *vardır*, denilemeyeceğini sıkça belirten Sartre, onun daha olacak olması nedeniyle de gelecek vardır, diye ekleyecektir. Kendi-içinin kendini daha olmadığı bir şey olarak belirleyip eyleme geçmesi geleceği de var etmektedir. “*Bu bağlamda Kendi-için kendi geleceğini olmakla yükümlüdür*” (Sartre, 2009b:197).

Kendini zamansallık olarak var eden insan-gerçekliği aynı zamanda zamansallığı dünyaya buyur eder. Bir geçmişle dünyaya gelen, şimdiki zamanı geçmişleştiren ve bu sayede geleceği mümkün kılan kendi-için varlık, ancak zamansallığın bu üç boyutu içinde kendini bir bütünlük olarak kavrayabilir. Ancak her şeye rağmen kendi-için varlık hakkında, tek bir an bile “*vardır*” denilemez. Bu üç zaman boyutunun bir tek *anında*, kendi-için varlık kendini “*tam*” olarak yakalayamaz.

Kendi-için varlık, kendini varedebilmek için, kendinde bir yarıklık, bir boşluk taşır. Kendi-için varlığın, dünyadaki mevcudiyeti ve kendinde-varlıklarla ilişkisi yukarıda söz edilen zamansallığın üç boyutu içinde ve bu yarıklıkla mümkün olur (Sartre, 2009b:209). Çünkü kendi-için varlık, kendinde taşıdığı eksikliği gidermek, bu yarıklı kapatmak için, zamansallık aracılığıyla, varlığını ileri doğru atmaktadır. Bu yüzden, kendini, kendi-için varlık yapabilmek ve varlığını kurmak adına kendinde-varlığı ortadan kaldırmaya mecburdur. Kendi-için varlığın ortaya çıktığı andan itibaren gerçekleştirmeyi istediği asıl şey, varlığın bağrında açılan yarıktan, çatlaktan *kendi-için olmak* için çıkmak ve bunu durmaksızın sürdürmektedir. Kaldı ki, nerede ya da nasıl olursa olsun, onun kendi-için olmaktan başka bir seçeneği yoktur. Bu, onun ilk mecburiyetidir ve kendi-için varlığın kendini yakalama serüveninin temelidir. “*Kendi-içinin daha kendisi olacak olduğu hiçlenişi, kendi-içinin olduğu her şeyden koparılışını temsil eder*” (Sartre, 2009b:396).

Onun yönelimsel bilinci, bu serüvene tanıklık eder. “*Böylece, düşünüm fenomeni kendi-içinin hiçleniştir, ama bu, dışarıdan gelmeyen, kendi-içinin daha olacak olduğu bir hiçleniştir*” (Sartre, 2009b:227). Burada bilinç, kendi-için varlığın, kendini kurması için şeylere yönelir. Çünkü kendi-için varlık, “ne ise bizzat kendi için olmak” ister ve bunun için kendini hiçlemesi gerekmektedir. Çünkü ancak bu hiçlemeden sonra, kendinde-varlıktan, kendi-için varlık olabilmek için ayrılabilir. Kendi varlığını, ne değilse o yapabilmek, yani aşkınlığını kavrayabilmek için,



kendinde-varlığı aşması gerekir. Buradaki hareket, kendi-için varlığın, kendinde-varlıktan ayrılması koşuluyla kendine dönmesidir. Kendi-için varlık, yaşadığı bu ayrılmayı telafi etmek ister; kendini, kendinde-varlık gibi duymak ister. Fakat bu boşuna bir çabadır. Zira kendi-için varlık, kendi kendini hiçlemeye mahkûmdur.

Daha önce, kendi-için varlığın, bilinçli bir varlık olduğu, onun kendinde-varlıkta açılan çatlaktan kendi-için varlık olabilmek için sızdığı belirtilmişti. Ancak şimdi, kendi-için varlık, yalnızca bilinçli bir varlık olmakla kalmıyor, aynı zamanda, kendi üzerine düşünen varlık olarak bir varoluş özelliğini daha açıyor. Bundan sonra, hiçlikten yarattığı kendi için varlığı üzerine düşünen ve tıpkı bir tasarım gibi kendisinden ne yapabileceğini araştıran kendi-için-olan varlık; *üzerine düşünülmüş kendi-için varlık* söz konusudur. Kendi-için varlığın bütün bu çabası, kendini bilinç olarak varetmektir.

Kendi-için varlığın bilinç olarak belirmesinden sonra değinilmesi gereken önemli bir nokta var ki, onun kendini diğer varolanlardan ne olarak ve nasıl ayırdığıdır. Varlık vardır. Ancak Sartre, "*varlığın olduğunu söylemek hiçbir şey değildir*" der ve ekler "*varlık ancak bir kendi-için için vardır*" (Sartre, 2009b:303). Varlıkla çevrelenmiş kendi-için varlık, ne ise o olarak orada duran ya da ne ise o olmayarak *hiçbir şey* olan kendinde-varlığı kavrayabilecek tek varlık olarak dünyasaldır. Kendi-için varlık, bu noktada, kendi varlığına ve kendinde-varlığa ilişkin bir niteliği araştırırken, bir varlık kipi olarak bilgiyi de ortaya çıkarır. Bilmek yalnızca bilinçli bir varlık olan kendi-için varlık tarafından dünyaya taşınır. Çünkü kendi-için varlığın kendisi olmadığı her kendinde-varlıkla olan ilişkisini açıklama çabası, esasen, kendisine ve kendisi olmadığı varlığa ilişkin bir bilme edimini önceden varsayar. Ancak bundan sonra, kendisi ile kendisi olmayan varlıkla arasındaki farklılıkları, benzerlikleri açıklayabilir. Açıktır ki, böyle bir açıklamayı yapmak, kendisi ve kendisi olmayan varlık hakkında daha önce sahip olduğu bilgiler aracılığıyla

mümkündür. Kendi-için varlığın, kendi hakkında bir bilgi ortaya koyması ancak kendinde-varlığın varlığından hareket etmesi ile olanaklıdır.

Böyle bir bilgi, olumsuzlama aracılığıyla, kendi-için varlık tarafından ortaya konulur. Kendi-için varlığa ait bir özellik olarak yapılan olumsuzlama nedeniyle bilgidен söz edilebilir. Bu bir olumsuzlamadır; ancak varlıktan bir şey eksiltmediği gibi ona bir şey de eklemeyiz. Varlık ne ise o olarak, ne ise o olmayandan farkları açıklanmış olarak varlığını sürdürür. Olumsuzlama ile kendi-için varlık, kendisinin bir ağaç, bir masa olmadığını söylerken, hem kendi-için varlığın, içsel ya da dışsal olarak ağaç ya da masa olmadığını ispatlamış olur, hem de ağaç ya da masanın yapısal özelliğine dair bilgi ortaya koyar. Bilinçli bir varlık olarak kendi-için varlığın burada yaptığı şey, kendi varlığı üzerine düşünüp varlığının niteliklerini tespit etmektir. Bunu yaparken aynı anda, kendinde-varlığı da ortaya koymakta, onun niteliklerini de açığa çıkarmaktadır. Olumsuzlama sayesinde kendi-için varlık, kendi hakkında, kendinde-varlığın neliği üzerine ve kendinde ile arasında söz konusu olan ilişki ile ilgili birçok içerikli bilgiyi dünyaya sağlamaktadır. Böylece, kendi-için varlığın kendini bir proje olarak gerçekleştirmesi için dünyaya ilişkin gerekli bilgi edinilir. Kendi-için varlığın, kendini gerçekleştirmesi ve olumsuzlaması ile Sartre'ın *aşkınılık* dediği şey gerçekleşir. "*Kendi-için, (...) yalnızca kendisi olduğu bir aşkın olana doğru kaçabilir*" (Sartre, 2009b:285). Bu kaçış ne elde verili olarak vardır ne de bir son bulur; ölüm söz konusu olmadığı sürece. Öyleyse aşkınlık, kendi-için varlığın, kendi kendini yakalamaya çalışmasıdır. Kendi-için varlığın aşkınlığı bu kaçışta ve yakalayamayışta gizlidir. Kaçış, kendi-için varlığın, kendi için projelendirdiği yaşamını gerçekleştirmesi iken, yakalayamayış, kendini, kendinde-varlık olarak bulamamasıdır. Her ikisi de, dünyaya, kendinde-varlığa, kendi varlığına ve yaşamına anlam verir.

Bir edebiyatçı olan Sartre, romanlarında, kendiyile aynı felsefi kaygıları, varoluş kaygıları taşıyan karakterleri incelemiştir. Kendi-için varlığı ontolojik olarak bilmek ve onun dünya içinde kendini kurmasını felsefi olarak açıklamak, bir filozof olarak amacı iken; edebiyatçı olarak bunları, bir yer ve zaman içinde, toplumsal, kültürel ve politik özneler olarak göstermek ister. Kendi-için varlığı, bir durum içinde ve seçim yaparken görebilmek için *Hürriyetin Yolları* romanını incelemek yararlı olacaktır. Roman *Akıl Çağı*, *Yaşanmıyan Zaman* ve *Yıkılış* adlı üç ciltten oluşmaktadır.

Romanın ilk cildi olan *Akıl Çağı*'nda Sartre, diğer tüm çalışmalarında olduğu gibi, neredeyse gerçek kişileri ele alır. Her karakter, bazı bireysel, toplumsal, politik ya da metafizik kaygılar içinde ve hep toplumsal bir düzen ve süreç içinde betimlenir. Bu çalışma, Mathieu'nün özelinde, Fransa'nın savaş öncesi dönemini ve bu dönem içinde yaşayan bir grup insanın sıkıntılarını anlatır. Kahraman, orta yaşlı bir felsefe öğretmenidir. Marcelle isminde bir sevgilisi vardır. Evlenmeyi düşünmediği Marcelle'in hamile olduğunu öğrenmesi ile başlayan roman, Mathieu'nün hamileliği sonlandırmak için gerekli parayı araması ve bunun nerede yapılacağını araştırmasını kapsayan birkaç gün içinde geçer. Şimdilik önünde iki seçenek vardır: Parayı bulup bebeği aldırarak ve varoluşunu özgürlüğe kavuşturmak veya Marcelle'le evlenip özgürlüğünden feragat etmek. Aslında, Mathieu, ikinci seçeneği uzun uzadıya düşünmez. Çaresizlik anında şöyle bir aklından geçer yalnızca.

Romanın sonuna kadar, hep bir belirsizlik olarak gösterilen bebeğin akıbeti, Mathieu'nün kendi varoluş belirsizliğini imler. Çünkü Mathieu'nün kafası, bir yandan, kendi özgürlüğü ile meşguldür. Ne olduğu, nasıl özgür olacağı, yaşlanmakta oluşu, bitmek bilmeyen fiziksel ihtiyaçları ve işte bu hamilelik, hepsi, varlığına anlam bulmada yaşadığı sıkıntılardır ve beden fenomeni üzerinden işlenir. Birkaç gün içinde geçen olayların anlatıldığı roman boyunca Mathieu, fiziksel hazlarını

doymak, özgürlüğüne engel olduğunu düşündüğü bebeğinin fiziksel varlığını ortadan kaldırmak ve Marcelle'den ayrılıp onu hayatından çıkarmak gibi bedeni ile kurduğu ilişkiler içindedir. Bir an, bilincinin açığa çıkmasını engelleyen bedenini ve ona bağlı olarak bütün bu sorunları yok etmek gerektiğini düşünür. Bebek fenomeni, Mathieu'nün bilincinin özgürleşmesinde engel olan bedenini simgeler ve onun kaldırılması bu nedenle hayati bir önem taşır. Ancak Mathieu, bir kez bilincini kendi dışında duran bedenlere çevirince, aslında onların, seçimleri önünde bir engel olmadığını, kendini, kısa bir süre yanılgıya düşürdüğünü görür. Özgürlüğü önünde tek engel kendisidir. Marcelle, bebek ya da sürekli doyurulmayı bekleyen bedeni olmasa da, bir bilinci vardır. Bilincini açmak, onu özgürleştirmek, seçim yapıp kendini var etmek, durumu içinde kendini özgürleştirmek, bir şekilde *hiç*e bağlı gibi gelir. "*Bir yokluk, bir hiç olmanın gururlu ve karanlık hayali, her an olduğundan başka bir şey olma arzusu*" (Sartre, 2011:290), kendini akıl çağına hazırlamaktır. Çünkü kendi özgürlüğü üzerine düşünen bilinci ile hiçliği keşfeden Mathieu, onunla ne isterse yapabileceğini, bütün eylemlerinin kendi elinde olduğunu görür ve ancak eylem halinde iken özgürlük gerçekleşir. İşte bu, kendi içine kapalı, özgür olduğunu bilen biri olmaktan ziyade, eylemleri ile kendini olduğu kadar dünyayı da kuran özgürlüğünü kavramış bir bilincin durumudur.

Romanın sonunda Marcelle, Mathieu'nün parayı bulmasına rağmen bebeği aldirmaktan vazgeçer. Mathieu'nün de arkadaşı olan Daniel, farklı bir özgürlük anlayışı ile Marcelle'le evlenmeye ve çocuğuna babalık yapmaya karar vermiştir çünkü. Daniel'e göre, özgür olmak, ancak özgürlüğün karşıtı bir şey yapmakla gerçekleşir. O da, Mathieu gibi, bir hiçlikle çevrelendiğini düşünür. Kendi varoluşu hakkında başkalarının fikirlerine sığınır. Çünkü ona göre, "*insanın kendine erişebilmesi için, bir başkasının hükmünden, bir başkasının nefretinden gayri yol yoktur*" (Sartre, 1965a:418). Bu nedenle, Marcelle'le evleneceğini, bir eşcinsel olduğunu Mathieu'ye haykırır. Onun kendini yargılamasına ihtiyacı vardır, çünkü

onun bakışı olmadan kendini keşfedememektedir. Kendini tanımanın, ne olduğunu bilmenin ve hatta bir nesne gibi katı, sert bir şekilde ne ise o olmanın acısından, başkasının bakışı ile kendini bularak kurtulacağını düşünür. Nedensizliğini ve hiçlik düşüncesini, kendini eylemleri ile kurmak için değil, daha çok, bir iyilik kötülük sorunu olarak kullanır. Özgürlüğü, özgürlüğün istediği şeyin tersi olarak görmesi de bundan kaynaklanır. Şayet özgürse, iyilik ile kötülük arasında bir fark yoktur. Kendi özgürlüğünü ortadan kaldırmak istemesi, ilk başlarda başkalarına yönelik kötülüklerini kendine çevirmesi, aslında bilinci ile arasındaki çatışmanın bir sonucudur. Asıl kötülük yapmak istediği kendisidir çünkü. Bu seçim, kendini bir şey olarak duyma isteğinin bir sonucudur. Kötüdür, çünkü eşcinsel olduğunu bildiği halde, sevmediği bir kadınla evlenmiştir; ancak bu durum, onu, varoluşunun kayganlığından kurtarmıştır. Artık başkalarının gözünde, evli ve çocuklu bir babadır.

Daniel'in bu kararı, Mathieu'nün eylemsiz bir özgür bilinç olduğunu düşündürür. Zira Mathieu, kendi iç hesaplaşmaları boyunca, varoluşunu nasıl özgürlük olarak duyacağını araştırır. Ancak özgürlüğün bir etkinlik olduğunu, bu nedenle, eyleme geçerek, seçerek onu gerçekleştireceğini bilmez. Daniel'in kötülük üzerinden de olsa eylem halinde olduğu düşünülürse Mathieu'den daha özgür olduğu görülür. Çünkü Mathieu, bir aydın olduğunu bildiği halde komünist partiye katılmaz; baba olacağını duyduğunda Marcelle'le evlenmeye yanaşmaz; savaş başlamıştır ancak o, gidip gitmemekte kararsızdır. Bütün yaşamını bir tür kararsızlıktır. Özgür olduğunu bildiği halde, bir eylemsizlikle sarmalanmıştır. Mathieu, özgürlüğün seçimle olan ilgisini ve kendini seçimleri ile kurmak zorunluluğunu, romanın ikinci cildi olan *Yaşanmayan Zaman*'da da kavrayamaz.

*Akıl Çağı*'nın bu bölümünün adından da anlaşıldığı gibi, bu zaman, yaşanmamıştır. Neredeyse bir bekleyiştir. Roman boyunca, deyim yerindeyse, kasvetli bir bekleyiş her şeye sinmiştir. Sanki hiçbir şey hareket etmiyormuş kadar

yavaştır. Özgürlüğüyle ne yapacağını bilmeyen Mathieu, varlığını ortadan kaldırmayı düşünür. İntihardan vazgeçer. Savaşa katılmak için askere gider, ancak bunu, kendi savaşı olarak gördüğü için yapmaz. Bütün eylemsizlikleri içinde, savaşa gitme eylemi bile, kendini öldürememesine bağlıdır. Mathieu bütün eylemlerini ertelemiştir, kendini seçmeyi, eylemeyi ertelemiştir. Yaptığı uzun tren yolculuğu akan zamanı ve bir yere varmayı bekleyişi ve sanki Mathieu'nün akan zaman içinde, bir özgürlük bilinci olmasına rağmen ne denli hareketsiz olduğunu simgeler.

Romanın üçüncü cildinde, *Yıkılış*'ta, aktif bir cephede savaşmaz. Birliği katıldıktan kısa bir zaman sonra, Almanların kendilerini esir aldıklarını ve bir süre sonra esir kampına götürülmek için oradan alınacaklarını öğrenirler. Birliğin başı, fırsatını bulup kaçmıştır. Geriye kalan erler, Almanların kendilerini almaya gelmesini beklemekten başka bir şey yapamazlar. Bu durum, Mathieu üzerinde, bir bırakılmışlık duygusu yaratır. Artık Almanlara teslim olmak da, başarısız olacaklarını hesaplamadan, onlara karşı bir çatışma başlatmak da kendi seçimleridir. Bu kısa zaman içinde Mathieu, var olduğunu ölümüyle kanıtlayacağını düşünüp, bir şeyi seçmenin ve eyleme geçmenin sarhoşluğunu duyar. Sanki bütün varlığı ile bu eylemiş gibi, tüm kurşunları Alman askerlerinin üzerine yağdırır. Ama bu da bir semboldür, esasen, *“her patlama bir eski, uzak utancın intikamıydı”* (Sartre, 1965b:273). Kurşunlar düşmanlara yağmaktadır, ama Mathieu'nün düşmanlarına: Geçmiş bütün kararsızlıklarına, başarısızlıklarına, isteyip de yapmadığı her şeye. *“Ateş etti, yeryüzündeki bütün güzelliklere, sokağa, çiçeklere, bahçelere, sevdiği, sevmiş olduğu herşeye. Güzellik, hayâsız bir sıçramayla uçtu. Ateş etti: tertemizdi şimdi, tertemizdi, Tanrı kadar güçlüydü, hürdü”* (Sartre, 1965b:274). Artık bu savaş Mathieu'nün savaşıdır; kendisine ve bütün insanlığa karşı verdiği bir savaş. Özgürlüğünü bilinçli bir seçimle deneyimlediği, nadir bir an olarak verilen bu durumdan sonra Mathieu ve diğer erler esir kampına götürülür.

Romanın bu kısmında, zaman zaman Mathieu'ye komünist partiye girmesi için telkinlerde bulunan ve kendisi de bir partili olan Brunet'nin esaret altındaki yaşamı, bireyin özgürleşmesi süreci içinde anlatılıyor. Brunet, Mathieu ve Daniel'den farklı olarak özgürlüğünü çok önce keşfetmiş ve bunu bir bağlanmayla aşmış geçmiştir. Onun kendi projesi, özgürlüğünü parti içinde deneyimlemesi üzerine kurulmuştur. Bu nedenle, Mathieu ve Daniel'in yaşadığı varoluş sıkıntısını duymaz. Eylemleri topluma yöneliktir; kendini var etmeyi, partinin amaçlarına bağladığından, varoluşu onu sıkımsaz. Yaşamak için bir nedeni ve her zaman yapacak bir şeyleri vardır. Partinin kendisine, tek tek kişilere ihtiyacı yoktur; ancak onun, varoluşunu kendinden önce belirlenmiş sağlam bir değere bağlayarak, kendini güvende duymaya ihtiyacı vardır. Akıl çağının buyruğuna uyarak, kendini varetme ölküsü ile bir topluluğa bağlanmayı seçen Brunet, savaş ve esaretle bile toplumsal bir varlık olarak, her zaman kesin ve açık görüşlü olmuştur. Bu bağlanma ile dünyayı, Mathieu ve Daniel'den hep daha iyi kavramış ve analiz etmiştir. Bir anlamda, onların varolma serüvenleri boyunca yaşadıkları gelgitlerin birini bile yaşamayarak, kendine, tamamlanmış bir insan görünüşü vermektedir. Kendini bu denli tam duyması, onun, düşmana esir düştüğünde bile, partiye olan bağlarını sarsmamıştır. Ancak Brunet de, diğer insanlar gibi bir insandır. Başkalarının bakışına maruz kalınca (esir kampında tanıştığı Schneider, onun düşüncelerinde bir değişimin başlamasına yol açmıştır), kendi ile yüzleşmekten, bilincini kavramaktan başka seçeneği kalmamıştır. Bilinci, bir kez kendi üzerine döndükten sonra, artık partiye olan güçlü bağları da ona yardımcı olamaz. Sırasında, sağlam bir temel olarak beliren parti, Brunet'nin duyduğu yalnızlık karşısında anlamsızdır ve bu, baştan beri sağlam bir özne olarak Brunet'nin, varoluşunu ve tüm eylemlerini dayandırdığı partinin yıkılışıdır.

Demek oluyor ki, insan Mathieu gibi, nedensiz varlığı ile yüzleşip bilincini keşfetmek zorundadır. Bu keşiften, hep bir şeyin bilinci olarak, kendini varetmenin zorunluluğu ile çıkar. Çünkü kendini, özgür bilinç olarak duyması yetmez, bunu, her gün, Brunet'nin aksine, hiçbir önsel değere bağlanmadan gerçekleştirilmesi; sürekli oluş halinde olduğunu kavrayarak, Daniel gibi, "bir ağaç gibi ağaç olarak yakalanan bir eşcinsel" olamayacağını kabul etmesi gerekir (Sartre, (?):469). Sartre'ın romanlarındaki her karakter, kendi bilinci ile bir şekilde yüzleşir. Bundan kaçmak, kurtulmak olanaksızdır. Çünkü yaşam, hep bir şeyleri seçmekle gerçekleştirilir. Buna ara vermek, askıya almak ancak kendini aldatarak sağlanır. Ancak yaşamın, varlığın ve kendi-için varlığın, nedensiz bir şekilde var olmaları, sürekli bir neden ve anlam arayışını yaratır. Kendini aldatmak bile, yalnızca bir süre başarılıdır. Kendi varoluşunu kurmanın zorunluluğu dayanılmaz bir yük olarak insanın omuzlarındadır. Mathieu, Daniel ve Brunet'nin bu denli ağır sınavlardan geçmesi, taşıdıkları bu yükün bilgisinden gelmektedir. Çünkü onlar bilinçli özgürlüklerdir.

Kendi-için varlığın, yaşama ve varlıklara anlam verme özelliği onun yönelimsel bilinci ile ilgilidir. Bilinçli varlık olarak kendi-için varlık, aynı zamanda varlığın bilgisini de sağlamaktadır. Ontolojik temelden asla ayrılmayacağını söyleyen Sartre, bilginin bir varlığı olduğunu özellikle belirtir. Buna göre, "*kendi-içinin varlığı ile bilgi özdeşdir*" (Sartre, 2009b:301). Kendi-için varlığın, kendi kendine mevcut olması demektir bilgi; yani kendi-için varlığın yapısal bir özelliğinin sonucudur ve yalnızca kendi-için varlık için gereklidir.

Bilginin beden ya da duyular aracılığıyla edinildiğine ilişkin kabule gelince, beden her şeyden önce *bilinen* bir şey olarak kabul edilmektedir. Doğal olarak, bu kendi-için varlığın bedeninin, başkası tarafından bilinebileceği anlamına gelmektedir. Kendi-için varlığın bedeni hakkında sağlanacak bilgi, başkasının varlığını ve kendi-için-varlığın-başkası-için varlığını varsayar. Başkası-için varlık, Sartre'ın



ontolojisinde kendi-için varlığın üçüncü varlık boyutudur. Bu varlık, kendi üzerine düşünen kendi-için varlık aracılığıyla, onun bilincinin yönelimselliği ile ve bir iç olumsuzlama yöntemiyle ortaya çıkar. “Başkası-için-varlık ancak onun belirebilmesi için kendini yitiren bir bütünlük tarafından oldurulmuşsa olabilir” (Sartre, 2009b:400).

### 1.1.1.3. Başkası-İçin Varlık ve Başkasının Varlığı

Kendi-için varlığın ontolojik araştırmasını yaparken ona kaçınılmaz olarak bağlı olan ve incelenmesi gereken bir varlık tipi olarak başkasının varlığı belirmektedir. Her şeyden önce, başkasının varoluşunun incelenmesi, varlık sorununa bütünlüklü bir şekilde bakabilmek için gereklidir. Bu sayede, başkasının varoluşunun koşulları aydınlatıldığı gibi, kendi-için varlıkla olan varlık ilişkisi de açıklanabilecektir. Çünkü başkasının varlığı söz konusu olduğunda, kendi-için varlık ya da ben'in varlığı başka türlü görünecektir. Başkasının varlığı, ben'i bir nesne konumuna sürükleyerek, onu dışarıdan izleyerek hakkında yargıda bulunmayı sağlar. Başkasının varlığı ile ben'in varlığı arasındaki ilişkide öncelikle karşılıklı görme söz konusudur; kendi-için varlık, başkasını görür ve onun tarafından görülür. Böylece başkası, kendi-için varlığın içsel olumsuzlamasına maruz kalarak kendi-için varlık olmayan olarak ya da ben-olmayan olarak belirir. Kendi-için varlığın varlığı, başkasının varlığını olumlar ve bir anlamda zorunlu da kılar. Bu bilgi, iki varlık tipi arasındaki ilk anlamlı ilişkidir ve ortak bir mekân üzerinden kurulur. Fakat Sartre'in belirttiği gibi, “*bu ilişki bilgiden bilgiye değil, varlıktan varlığa kurulmuştur*” (Sartre, 2009b:334). Zira insandan söz edileceği zaman, başkasının varlığı olmaksızın yapılamaz.

Başkası olgusu yadsınamazdır ve beni yüreğimden vurur. Onu tedirginlikle düşünürüm; onun aracılığıyla, bu dünya olan ve yine de ancak sezinelebildiğim bu dünyada sürekli olarak tehlikedeyim; ve başkası bana, sonradan benimle karşılaşmak için ilk önce oluşturulan bir varlık gibi değil, benimle kökensel bir varlık münasebeti içinde beliren bir varlık gibi görünür ve bu varlığın olumsuzlanamazlığı ve olgusal zorunluluğu benim kendi bilincimin olumsuzlanamazlığı ve zorunluluğudur (Sartre, 2009b:370).

Ancak başkasının varoluşunu, tıpkı ben'in varoluşu gibi bilinçli bir varlık olarak yakalamak, onu bir ağaç ya da bir robottan farklı bir şey olarak kavramak, onu, Sartre'in kavramları ile nesne-başkasından özne-başkasına yükseltmek ile gerçekleşir. Çünkü başkası, ben'e bakan, bir araç olarak göz değildir; özne-olarak-başkasıdır. Sartre'in burada kullandığı kavram "bakış" fenomenidir. Sartre'a göre, kendi-için varlık her zaman başkasının bakışına maruz kalır ya da başkası "*ilke olarak bana bakan kişi*"dir (Sartre, 2009b:349). Doğal olarak, başkası ile olan ilişkide kendi-için varlık, başkası-tarafından-görülen varlıktır. Bir anlamda başkası, kendi-için varlığın, kendi kendine yapamadığı bir şeyi yapmak için varolur. Sartre bunu, "*bizi olduğumuz gibi görme işlevi*" (Sartre, 2009b:460) olarak belirtir. Başkası, ben'i bilendir; onu bilmek için ona dikkatlice bakandır. Bu nedenle, başkası ben üzerinde bir üstünlük yakalar. Ben'in varlığının neliğini bilmek gibi bir avantajla başkası, kendi-için varlık için bir tehlikeye dönüşür. Başkası, bakışları ben'in üzerinde olan, fakat ben'in henüz ona bakmadığı kişidir. Ben tarafından hedeflenen değil, ben'i hedefleyendir. Bu hedefleme, başkasının özgürlüğünü ben üzerinde ya da ben aracılığıyla gerçekleştirme girişimidir ve başkası bu girişimi gerçekleştirdiği sürece ben asla güvende olamayacaktır. Başkasının özgürlüğü ile ben bir şey olur; başkası, ona değerler atfeder ya da onları geri alır. Böylece başkası, ben'i mekânsallaştırır, zamansallaştırır. Ben'i bakışlarına maruz bırakarak, onu benin imkânlarına yabacılaştırır ve ben'i de dünyayı da dönüştürür.

Bakış fenomeni, başkasından ben'e doğru fırlatıldığında, başkasının ve ben'in varlığını onaylayan bir araç olur. Başkasına görünmüş olmak, ben'in dünya içindeki varlığını olumlu yapmak, onu koşulları içinde yakalamak ve nesnelere olan ilişkisini ortaya çıkarmak türünden işlevlere sahiptir. Bakış sayesinde ben, dünya içinde bir kişi olur. Fakat başkası ile kendi-için varlık arasındaki bu karşılıklı ilişki olumlu bir şey olarak başlamaz hiçbir zaman. Ben, başkasının bakışını üzerinde yakaladığında, dünya içindeki varlığına ve kendisini çevreleyen tüm imkânlarına yabancılaşma tehlikesine düşer. Ne değilse o olan ve ne ise o olmayan iken, bakış aracılığıyla kişi olan ben, kendini dünyanın ortasında kendi yaşam projesine dışarıdan bakan olarak bulur. Bunun yanında, başka birinin varlığının, kendi projesine, bedenine, imkânlarına ilişkin fazlaca bilgiye sahip olması, ben ile başkası arasında sürekli bir çatışmayı doğurur. Ben artık "*duruma hâkim değildir*" (Sartre, 2009b:358) ve ben'in kendi projesine yönelik hâkimiyetini yitirmesi çatışmayı ve yabancılaşmayı sürekli kılmaktadır. Yabancılaşma, ben'in üzerinde yakaladığı bakışı takip ederek kendi projesine, imkânlarına yönelmesi ile gerçekleşir. Bu durum, ben'in üzerinde bir dönüşüme yol açtığı gibi dünyanın da başkalaşmasına yol açar.

Başkasının bakışı ben'in üzerine çevrildiği zaman, ben'in imkânları başkasının özgürlüğü için ve özgürlüğü aracılığıyla sınırlanmış ya da ortadan kaldırılmış olur. Ben doğrudan doğruya, başkasının özgürlüğünün etkisinde kalmaktadır. O halde başkası, aynı zamanda ben'i sınırlayan varlıktır. Sartre'in belirttiği gibi, başkası öncelikle, ben'le birlikte yapmak için değil, kendi imkânlarını gerçekleştirmek ve özgürlüğünü olumlu yapmak niyetindedir. Başkası ile ben arasındaki çatışma, bu sebeple doğar. Çünkü ben, kendi projesini gerçekleştirirken başkası tarafından sınırlandırılır, aşkınlığından soyutlanır, hatta oyun dışı kalır. Aynı şekilde, tüm bunlar başka bir kendi-için varlık ya da başka ben'lere uygulanabilir, başkası tarafından ya da ben tarafından. "*Böylece, başkası şimdi de kendimi başkası olmamak için atılımda bulunurken sınırladığım şey haline gelir*" (Sartre, 2009b:385).

Öyleyse, başkasının varoluşunu ben'e duyuran bakış, aynı zamanda, ben'in varoluşunun tüm insanlar için olduğunu bildirir. Söylenmek istenen, kendi-için varlığın varlığı aynı anda başkası-için varlıktır. Burada belirleyici olan, bilincin hareketleridir; bilinç her durumda bir şeyin bilincidir. Şayet bilinç bir şey olursa, kendi-için varlığın kendinde taşıdığı kendi ve başkası ayrımı da ortadan kalkacaktır.

Şu kesindir ki, ben her durumda ve her zaman bir başkasının varlığına ihtiyaç duyar. Çünkü kendi-için varlık, başkası aracılığıyla varolur. "*Ben yalnızca angaje olarak varolurum ve ancak bu şekilde olmak(ın) bilincine varırım*" (Sartre, 2009b:389). Başkasının varlığına bağlanarak kendi varlığını ortaya koyma, ne ise o olmayan varlık olan ben için *kökensel bir düşünüş* duygusudur ve utanç olarak ortaya çıkar. Çünkü kendi varlığını ne değilse o yapmanın zorunluluğuna mahkûm olduğu gibi, bir de ne olacaksa bunu ancak bir başkasının varlığı aracılığıyla öğrenme zorunluluğunu taşır. Kendi varoluşunu başkasının bakışı ile görme utancına mahkûm olur. Bu bir utançtır, çünkü varlığı dünyaya atılmıştır ve ne olacaksa onu olmak için başkasının varlığına muhtaçtır, başkasının bakışına. Angaje olmak zorundadır. Başkasına angaje olması sayesinde, onu özne-başkası yapar. Kendini hiçbir zaman nesne kılamayacağı için, nasıl görüldüğünü öğrenmek, varlığını bütünsel bir şekilde kavramak için, dışsal varlığını, bedenini özne-başkasının bakışına bırakmak zorundadır.

Başkası-için varlık olmak, her şeyden önce bir beden olmakla mümkündür. Kendi-için varlığın bedeni, bakışı üzerine çeken bir nesne olarak dünya içindeki varlığını sürdürür veya ben'i başkasına, başkasını da bana nesne yapan bedenin kendisidir. Kendi-için varlık (doğal olarak başkası) bedendir. Onu bedenden ayrı tutmanın bir olanağı yoktur. Beden, kendi-için varlığın zorunluluklarından biridir, çünkü o, yalnızca dünya içinde düşünülebilir. Yani, ben'in dünya içinde varlık olduğunu söylemek onun beden olduğunu, bir bedeni olduğunu söylemektir. Ancak

elbette onu, bilinçten soyutlamanın da imkânı yoktur; “*bilinç bir bedene ‘sahip olmayı’ hiç bırakmaz*” (Sartre, 2009b:442). Kendi-için varlık ne olacaksa o olmanın bilincinde olmayı bırakamayacağı içindir ki, “*beden herhangi bir biçimde bilince verilmiştir*”dir (Sartre, 2009b:431). Kaldı ki, kendi-için varlığın yaşam projesinde, sahip olduğu imkânları içinde, kendinde-varlık ve başkası ile olan ilişkisinde; yani onun her bilinçli seçiminde yanındadır. Bununla birlikte, bedenin kendini bilince duyurmasına, önlenemez bir bulantı hissi eşlik eder. Zira beden bir kendinde-varlık olarak, bir nesne olarak bilince görünür. Bu anlamda, bulantı fenomeni için, kendinde-varlığı kavramanın soyut bir imkânı olarak bilincinde olunan şey ya da kendinde-varlığın, sırf kendinde oluşundan kaynaklanan somut bir tecrübe olduğu da söylenebilir.

Başkası, her şeyden önce vardır ve ancak bundan sonra bir beden olarak kavranır. Aynı durum, kendi-için varlığın bedeni için de geçerlidir. Bu noktada, kendi-için varlığın bedeninin, başkası için ne olduğu ile başkasının bedeninin kendi-için varlık için ne olduğu soruları bir aynı şeydir. O halde, başkasının bedeni denilen şey, kendi-için varlığın olmadığıdır. Sartre, kendinde-varlıkları, kendi-için varlık tarafından kullanılabilir olarak belirlemiştir; fakat bununla birlikte, kendinde-varlıklar bilince direnirler. Başkasının bedeni de, tıpkı kendinde-varlık gibi kullanılabilir bir araç olarak kendini, kendi-için varlığa, bir mekân ve zaman içinde dayatır. Kendi-için varlığın bedeni söz konusu olduğunda, o da, “*başkası tarafından kullanılır ve bilinir*” (Sartre, 2009b:457). Başkası ile olan bu ilişkiden dolayı, ben’i bilen ve ben’i bilme olanağını ben’e veren başkası, özne-başkası olur. Böylece ben, “*başkası tarafından beden olma vasfıyla bilinen olarak kendim için olurum*” (Sartre, 2009b:457). Öyleyse, kendi bedenini algılama, ancak başkasının bedenini algılamaktan sonra gerçekleşir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, başkasının bakışına yakalandıktan sonra, kendi-için varlık bakışını kendisine, kendi bedenine yöneltir.

Başkası ile kurulan ilişki, Sartre'a göre, özellikle iki tavır üzerinden gerçekleşir. Başkası ile kurulan ilk ilişki aşk, dil, mazohizm; ikincisi ilgisizlik, arzu, nefret ve sadizmdir. Öncelikle belirtilmelidir ki, başkası ile olan ilişki asla tek yönlü değildir; her zaman karşılıklı ve hareketli bir ilişkidir. Sartre'ın ifadesiyle, "*ben kendimi başkasının etkisinden kurtarmaya çalışırken, başkası da benim etkimden kurtulmaya çalışır; ben başkasını köleleştirmeye uğraşırken, başkası de beni köleleştirmeye uğraşır*" (Sartre, 2009b:470). Daha öncede belirtildiği üzere, başkası ile ilişki temelde bir çatışmaya dayanır ve her türlü tavır, bu çatışmadan beslenir. Zira "*çatışma, başkası-için-varlığın kökensel anlamıdır*" (Sartre, 2009b:470). Çünkü kendi-için varlık, kendi projelerini gerçekleştirirken her zaman başkası ile ilişkiye girmek zorundadır. Başkasının özgürlüğü ile durmadan bağlantı halindedir. Başkası ile zorunlu olarak kurulan bu bağlantı çatışmadır ve ilk ilişki olan sevgi de, bu çatışma ile başlar.

Sevgi, ben'in projesine değerini veren bir idealdir Sartre'a göre. Ve sevgi bu değeri gerçekleştirmek için tasarlanmıştır. Aşk ilişkisinde, sevgililer birbirlerine mülkiyet üzerinden yaklaşmazlar. Birbirini seven insanlar, diğerini köleleştirmek, mekanik bir eş haline getirmek istemezler. Aşıkların bu ilişkideki ilk beklentisi Sartre'a göre, "*bir özgürlüğe özgürlük olarak sahip*" (Sartre, 2009b:474) olmaktadır. Aşık, sevgilisi için her şey olmak ister; sevgilisi için nesne olmayı kabul eder ve nesne olur. Kendi varlığını başkasının varlığı içinde yitirmeye, varlık nedenini başkasının varlığı içinde aramaya razı olur. Aşık, sevgilisinden sevmeyi talep eder, onu sevmeye razı olur ve kendi olgusallığı ile başkasının olgusallığını birleştirmeye koyulur. Başkası tarafından sevilmiş olmak, bir amaç olarak belirlenmiş ve özgür bir seçimle seçilmiş olmaktadır; sadece beden olduğu için bir araç gibi kullanılmaktan kurtulmaktır. Böylece sevilerek, bir değer olarak belirlenip ortaya çıkmakta ve bunun sürdürülmesiyle değerler sistemindeki yerini garantiler. İnsan, ancak sevilmiş olduğundan, her türlü değersizleşmeden korunur ve *mutlak değer* olur.

Sevgililer arasındaki her türlü ifade, baştan çıkarma girişimi dili varsayar, ya da Sartre'ın belirttiği gibi, bunlar zaten dildir. Dil, öznelarası ilişkiyi mümkün kılan “*insanlık durumunun parçasıdır*” (Sartre, 2009b:481). Başkasının bakışı ile eşzamanlı olarak dilin varlığı da ortaya çıkar. Çünkü başkası ile kendi-için varlık arasındaki tüm deneyimlere eşlik eder; imkânların kullanıldığı, projelerin gerçekleştirildiği sırada oradadır. Doğrudan söylemek gerekirse, kendi-için varlık *dildir*.

Başkasına yönelik bir diğer tavır olan mazohizm, Sartre'a göre, kendi-için varlığın nesne olma durumundan kaynaklanmaktadır. Kendi-için varlık, nesne olmasından dolayı suçluluk duyar. Daha önce söylendiği gibi, bu durum, onu, kendi imkân ve projelerine yabancılaştırır. Fakat bu yabancılaşmayı, onaylamadığı gibi kabul de etmez. Daha çok, kendini tehlikede duyduğu bir durumdur. Ancak kendi-için varlık, mazohist tavır içindeyken bu tehlikeden kurtulmak istemediğini söyler. Bir bakıma, nesne olmaklığını sürdürmek niyetindedir ve bu nedenle kendi kendine karşı suç işler. Nesne olma çabası ile kendi kendini etkilemeye çalışır. Hedefi başkası değil kendisidir. Nesne olma çabası aslında boşuna bir çabadır. Çünkü kendi-için varlığın, kendini nesne olarak bulması, her durumda başkası tarafından yakalanan nesne-kendini görünüş olarak korumak; kendi-için varlık başkası gözünde sahip olduğu öznelliğini bir hiç olarak belirleyip, nesne-kendini gerçekleştirmek ister. Ancak bunu başaramaz. Bir yenilgi olarak bunu kabullenmek zorundadır. Bu nedenle, mazohizm, “*başkasının öznelliğinin derinliği karşısındaki baş dönmesi, (...) öznenin öznelliğinin başkası tarafından yeniden özümlelenerek yok edilmesi için gösterilen devamlı bir çabadır ve bu çabaya yenilginin yorucu ve tadına doyumaz bilinci eşlik eder*” (Sartre, 2009b:487–488).

İlk tavrıda kendi-için varlık, başkasının bakışına maruz kalır; onun tarafından seilmeyi, seçilmeyi, baştan çıkarılmayı ve son aşamada başkasının kendini nesne kılmasını arzu eder. Başkası ile kurulan ilişkide gösterilen bu ilk tavrın mazohizm ile sonlanması, Sartre nezdinde bu ilk ilişki türünün başarısızlığından kaynaklanmaktadır. Mazohizmde, kendi-için varlığın kendini nesne kılması ve bunu sürdürmesi, bu başarısızlığın temelidir.

İkinci ilişki türü olarak ilgisizlik, arzu, nefret ve sadizmde, ben'e bakan bakışa ben bakışlarını diker. Kendi-için varlık, başkasının bakışlarına bakan olarak tavrını ortaya koyar ve kendi öznelliğini başkasının öznelliğinin çöküşü üzerine kurar. Bu tavra Sartre ilgisizlik, der. Kendi-için varlık, başkasına yönelik bir körlük sergiler. Başkasının varlığını, sanki artık yokmuş gibi kabul eder ve dünya içinde yalnızmış gibi eyler. İlgisizlik tavrında kendi-için varlık, başkasının kendisini nesneleştirerek imkânlarını ve bedenini sınırlamasına müsaade etmez. Yabancılaşma olanağını tümüyle ortadan kaldırır. Ancak yine de bu körlük durumu, başkasının varlığını yok saymaya vardiyan bu ilgisizlik, kendi-için varlık için tedirginlik verir. Çünkü kendi-için varlığın ilgisizlik halinde ısrar etmesi, mevcut bir bakışın onu hedeflemesine engel olmaz ya da bakış bilinci, kendi-için varlık için her zaman bir olanak olarak orada bulunur.

Başkasına gösterilen bir diğer tavır olan arzu, her zaman bir başkasına, bir insana karşı duyulan arzudur. Bu tavrıda kendi-için varlık, başkasının öznelliğini kendi-içinin-nesnelliğinde kavrama çabasındadır. Bu çabada kendi-için varlık, hep bir beden olarak belirir; tıpkı arzulanan başkası gibi. Öyleyse arzu, bir bedenin bir başka bedene duyduğu şeydir. Başkasını arzulama ve başkası tarafından arzulama hem kendi-için varlığın hem de başkasının cinsel varlığını keşfettiren bir tavidir; bu tavır aracılığıyla kendi-için varlık ve başkası, cinsiyet olarak bedenlerini kavrar. Ancak arzu, bulanıktır. Çünkü "*başkasının bedenine doğru bir açıktır ve*



*kendi-içinin kendi bedeni karşısındaki baş dönmesi olarak yaşanır: arzulayan varlık kendini beden kılan bilinçtir*” (Sartre, 2009b:499).

Sadist tavırda kendi-için varlık, başkasını nesne-başkası olarak değil, arzuda olduğu gibi bir beden olarak görme eğilimindedir. Ancak sadist, karşılıklı arzudan ve zevk almaktan ziyade, şiddet aracılığıyla tek başına zevk almayı hedefler. Arzunun karşılıklı olmaması zaten istenilen bir şeydir. Ten aracılığıyla başkasının özgürlüğünü ortadan kaldırarak, yalnız kendi özgürlüğünü gerçekleştirmek ve başkasının bedenini kendine mal ederek, gücünü ispat etmek ister. Sadizmde kendi-için varlık, başkasının bedenini kullanır, ancak bunu, onun özgür seçimine bırakmaz. Daha çok, şiddet ve tehdit yoluyla başkasının kendinden aman dilemesini amaçlar. Sadistin gasp ettiği şey, başkasının özgürlüğüdür ve bunu bedenle yapar. Fakat sadiste çevrilen başkasının bakışı onu, Sartre’a göre, kendi projesini yapmaktan alıkoyacaktır. *“Başkasının bakışı sadizmin anlamını ve amacını çökertir”* (Sartre, 2009b:518). Yani, kendi-için varlık, her zaman başkasının varlığı ile sınanacaktır. Bu ilişki ile sadist, kendi özgürlüğüyle başkasınınkine sınır getirmeyi, hatta daha ileri giderek onu ortadan kaldırmayı ister. Ancak başkası ile ilişkiler her zaman karşılıklıdır. Bu nedenle, başkasının varlığı da, onun özgürlüğünün sınırlarını belirleyecektir. Böylece, sadizm de, kendi-için varlık için yenilgiye mahkûmdur.

Sadizme eşlik eden bir diğer tavır nefrettir. Nefret eden kişi nesne olmayı kabul etmez ve nefret ederek kendi özgürlüğünü başkası karşısında mutlaklaştırır. Buna, başkasının da özgür olduğunu kabul ederek başlar. Zaten nefreti uyandıran başkasının edimleridir; kendi-için varlığı, başkasının özgürlüğü ile yüzleşmek zorunda bırakan her türlü edim nefretin gerekçesi olur. Sartre’ın sıkça tekrar ettiği gibi, kendi-için varlık başkasına, başkası da kendi-için varlığa sınır olarak belirir. Başkasının özgürlüğü, imkânları sınır olduğu gibi, bedeni de sınır olarak görülebilir. Başkası bunu, kendi-için varlığın bedeni vasıtası ile ve onu araç olarak kullanmak

istediği için yapar; böylece, onun kullanılabilirliğini ortaya koyar. İşte bu, kendi-için varlık tarafından aşağılayıcı, nefret uyandıran bir durum olarak kabul edilir. Bu aşağılayıcı ilişkiden kurtulmanın yolu, başkasına duyulan nefreti ortadan kaldırmaktır. Nefret, bir tek başkası üzerinden başkalarını hedefler. Bu sebeple, nefretin ortadan kaldırılması başka bilinçlerin ortadan kaldırılması anlamına gelir ki, bu nefretin de sadizm gibi bir yenilgi olmasına neden olur. Çünkü başkasının varlığını ortadan kaldırmaya kastetmek ve bunu gerçekleştirmek, onu, hiç olmamış gibi yapmaz, çünkü dünya içinde bir kez olmak başka bilinçlere nüfuz etmektir. Amacı, başkasının varoluşunu ortadan kaldırmak olan nefret eden kişi, onun varlığının diğer bilinçlerce içerilmesi nedeniyle amacına ulaşamamaktadır.

Başkası ile kendi-için varlığın birbirlerini keşfi, yukarıda söz edilen ilişkilerin nasıl geliştiği, daha önemlisi, birbirlerine işlevler yükleyip anlamlar vermelerini Sartre, *Gizli Oturum* adlı tiyatro oyununda, gerçek kişiler üzerinden göstermiştir. Oyun, öldükten sonra bir odaya kapatılan Garcia, Inés ve Estelle arasındaki diyaloglardan oluşur. Her biri dünyanın başka bir yerinden gelen, yaşarken birbirini tanıma imkânı olmamış insanlardır. Ölümle, bir daha kendilerini hiç görememek üzere penceresiz, aynasız, kapısı açılmayan bu odaya mahkûm olmuş bulurlar. Çıkışı olmayan bu odada, kurtuluş, ancak bir diğerinden gelecektir. Sonsuza dek birbirlerine ve bu odaya mahkûm olduklarını kavradıkça, kendilerini, diğerine açarlar. Cehenneme atılmalarına neden olan günahlarını, ancak onlara kendini açarak, onların kendisini yargılamasına izin vererek aklayabileceklerdir. Kendilerini görmenin tek olanağı, başkasıdır. Kendilerini diğerlerine anlattıkça, günahları ifşa olur ve diğerlerinin üzerindeki baskısı artar. Bir daha kendilerini seçme, kurma imkânsızlığıyla cezalandırıldıkları da düşünülürse, yalnızlıkları artmaktadır. Bu durum, Garcia, Inés ve Estelle arasında çeşitli gruplaşmalara yola açar. Her ilişki aşamasında biri diğerini ortadan kaldırmayı hedefler. Görüldüğü gibi, başkası ile ilişki hep çatışma ile başlar.

Oyunda önemle üzerinde durulan başkasının bakışı, “ayna” fenomeni üzerinden işlenir. Estelle rujunu sürmek için bir aynaya ihtiyaç duyar ve Inés, ona gözlerini ayna gibi kullanarak bunu yapabileceğini söyler. Bunu, kendi gözlerinden Estelle’in bir görünüşünü sunmak için yapar. Çünkü bu odadan asla çıkamayacaklardır, onları diğer iki kişiden başka kimse görmeyecektir. Inés’e göre, Estelle, Garcin’i etkilemek için güzelleşmek istemektedir. Kendi varlığını, hep başka bir erkeğe bağlayan Estelle, Garcin’i kendine aşık ederek, Inés’i etkisiz hale getirmeyi amaçlar. Bu tasarısı için, öncelikle Inés’i bir nesne (ayna) olarak kullanmıştır. Çünkü Inés, akıllı bir kadındır ve güzeldir de; onun kendi hakkında varacağı bir yargı, örneğin kendisinin güzel olduğunu düşünmesi, Estelle’i tasarısına yakınlaştıracaktır. Böylece Estelle, kadınlığını kullanarak Garcin’e yaklaşır. O dürüst ya da cesur olmasa da bir erkektir ve Estelle’in kendini var etmesi için bu kadarı yeterlidir. Estelle ve Garcin birbirine yaklaştıkça, onları izleyen Inés’in varlığı ve kendileri hakkındaki yargıları dayanılmaz bir hal alır.

Inés, oyunda her şeyi çıplak gözle görece kadar kendini bilen bir karakter olarak belirmektedir. Bu nedenle, Garcin ve Estelle üzerinde güçlü bir etki bırakır. O, kendilerine bakarken, kadın ve erkek olarak yakınlaşmaları imkânsızdır. Inés’in odadaki varlığı bulantı vericidir, Inés, kötüdür, “*yaşayabilmek için başkalarının ızdırap çekmesine*” ihtiyacı vardır (Sartre, 2009a: 40). Bu nedenle, Inés’in odadaki varlığı bir cehennem havası yaratır. Estelle onun gözünde bir bebek katili, Garcin de karısının ölümüne yol açmış ve partisine ihanet etmiş bir hain olarak sonsuzlaşmaktadır. Bunu fark eden Estelle, onun varlığından nefret eder ve onu yok etmek ister. Ancak hepsi ölmüştür, bir daha ölmeyeceklerine göre birbirlerinin varlığını kabul etmeleri gerekir.

Öte yandan, Inés odada olmasa idi, onların, birbirlerini tanımaya yeltenmeyecekleri, birbirlerini yalanlarla, kendilerini de aldatarak, bu sonsuz mahkûmiyeti savsaklayacakları görülür. Garcin, Estelle'in kendisini bir hain, bir korkak olarak görmemesi halinde onu gerçekten sevebileceğini düşünür. Ancak Estelle, ona karşı dürüst değildir. Garcin, Estelle'in *gözlerinin içinde gömülüp kalmak istemez*, çünkü onun varlığı *nemli, yumuşaktır*. Her an değişmektedir. Onun aksine, Inés, çok gerçekçidir, *insanı eylemleri ile yargılar*. Bu yüzden, onun karşısında insan kendini, kendi ile yüzleşmeye mecbur hisseder. Artık Garcin, Inés'in varlığını kabul eder. Gerçekten bütün günahlarını ortaya koyarsa, Inés gibi akıllı birinin gözünde kendini temize çıkarırsa, bu cehennemin bir gün biteceğini düşünür.

Bu odadaki -ya da dünyadaki- herkes, diğeri için cehennemdir. Bu yüzden, cehennemi hatırlatan diğeri cezaların hiçbirine ihtiyaç yoktur. Inés ya da Estelle'in varlığı yerine cehennemin en korkunç işkencelerine razı olduğunu haykırsa da, Garcin, kurtuluşun yalnızca onlar aracılığıyla olduğunu kavrar. Kendini, başkası onu ne olarak görüyorsa o olarak yakalamak; bütün varoluş süreçlerinde duyulan yalnızlığa rağmen başkasının bakışı ile çevrelenmiş olmak; kendini, başkasının onu gördüğünden daha detaylı daha açık görememek büyük bir tehlikedir, insan için. Ancak başkası olmadan, insan kendine dürüst olamaz. Başkasının gözleri, insanı, olduğu şey olarak görmesi için bir tehlike olabilir; ancak insan, varoluşunu dürüstçe kurmak için başkasının gözlerine mecburdur. Bu, dünyanın her yerinde ve her insan için böyledir.

#### 1.1.1.4. Biz: Birlikte-Varlık

Sartre, başkası ile ilişkinin temelde çatışmayla başladığını söyler ve kendi-için varlık tüm ilişkilerini toplum içinde, başkaları ile birlikte gerçekleştirir. Kendi-için varlık ile başkası arasındaki ilk ilişkiyi olanaklı kılan şey, bakış fenomenidir. Bu fenomen göstermektedir ki, bakılan olarak kendi-için varlık başkası için nesne olmakta, benzer şekilde, başkasını da kendisine nesne kılmaktadır. Ancak her koşulda, başkasını nesne-başkasından özne-başkasına dönüştürmek zorundadır. *Gizli Oturum*'da görüldüğü gibi, kendi-için varlık, ne olacaksa bunu yapmak için başkasının varoluşuna, bakışına muhtaçtır. Başkasının varoluşuna bağlanmaksızın ne olacağı hakkında, kendi hakkında hiçbir şey bilemez. Kendine dışarıdan bakan bir varlığa angaje olmak zorundadır. Böylece başkası, kendi-için varlık için özne-başkası olur. Öyleyse, başkası ile varlık hesaba katılarak her “biz” denildiğinde, *biz* içindeki hiçbir varolan nesne değildir. Aksine, *biz* denilerek bir öznellikler çokluğuna vurgu yapılmaktadır. Biz derken, öznelliklerin biraradallığını anlayan Sartre, bakış fenomeni ile biz kavramını ikiye böler. Kaldı ki, bu ikilik mantıksal olarak ortadadır: bakılan-biz ve bakan-biz şeklinde.

Bakılan-biz ya da Sartre'in söylediği şekliyle, nesne-biz, dünya içindeki varlığının rastlantısallığını keşfettiği gibi, bir de bakış aracılığıyla utanç ve yabancılaşma hissini duyar. Kendi-için varlıktan söz edilirken, onun, başkasının bakışını kendi üzerinde yakaladığı zaman kendini tehlikede ve projesine yabancılaşmış olarak bulduğu belirtilmişti. Benzer şekilde, kendi-için varlık, aynı tehlikeyi ve yabancılaşma hissini *başkası ile birlikte*, bir nesne-biz olarak duymaktadır. Burada yakalanan çatışma başkası ile değildir; başkası ile birlikte, onlara bakan üçüncü bir kişiye karşıdır. Üçüncü kişinin ortaya çıkması her zaman biz deneyimi olarak belirir ve bu deneyimde, kendi-için varlık ve başkası, üçüncü bir kişi tarafından, bakışıyla yakalanır. Bu durumda yabancılaşma ve nesneleşme başkası

ile birlikte duyulur. Bu da demektir ki, üçüncü kişi için, kendi-için varlık ya da başkası arasında bir fark yoktur. Doğal olarak, bu iki varlık bir tür dayanışma içindedir.

Kendi-için varlık, dış varlığını başkasına angaje ettiği gibi, başkasının dış varlığını da kendi üstüne alır. “*Ve nesne-biz deneyimi, (...) başkasının sorumluluğunu içerdiği ölçüde sorumluluğumun bu özgürce kabulüdür*” (Sartre, 2009b:532). Ancak kendi-için varlık üzerine düşünüldüğünde, onun her koşulda kendini başkasından bağımsız olarak varetme girişimi içinde olduğu görülmektedir. Başkasının varlığına angaje olmak bile, onun için derin bir yabancılaşma hissini bir tehlike olarak ortaya koymakta idi. Biz deneyiminde ise, başkasının varlığını üstlenir, aidiyet duymadığı bir bütüne bağlanır. Öyleyse kendi-için varlık, kendini hem kendilik hem de biz olarak kavrayabilir. Sartre, bu tür bir biz deneyimine “sınıf bilinci”ni örnek gösterir. Sartre, biz deneyimi için şöyle der: “*Biz, başkaları arasında angajman olarak ve nesnel bir biçimde saptanan bir olgu olarak, insanlık durumunun katı bir deneyimidir*” (Sartre, 2009b:533). Çünkü kendini, bir nesne-biz yapması, bir bütünlüğün parçası ile eşzamanlı olarak başka bir bütünlüğün karşısına koyması ile mümkün olur. Öyleyse nesne-biz, başkaları tarafından biz olarak yakalandığı gibi, kendini başkalarına karşı da biz olarak üstlenir.

Her nesne-biz deneyimi, özne-biz deneyimini gerektirir. Ve öncelik sırası her zaman nesne-bize aittir. Özne-biz deneyiminin ilk deneyim olmaması başkasının varoluşuna ilişkin bir çift kabulden kaynaklanır. Bu deneyimde başkası ne nesne olarak yakalanır, ne de özne olarak kabul edilir. “*Öyle ki onların edimlerini hayata geçirenlerin benimkiler mi, yoksa benim edimlerimi doğuranların onlarınkiler mi olduğunu bilemem*” (Sartre, 2009b:543). Bu nedenle, özne-biz deneyimi psikolojik bir deneyimdir. Özü, başkaları ile birlikte, bir ritme angaje olmakta yatar. Özne-bizde yer alan her kendi-için varlık bu ritme katkıda bulunur. Böylece özne-bize psikolojik olarak bağlı olduğu kadar, kendini özne-biz olarak da üstlenir. Ritim kendi-için varlık

tarafından üretilir ve onu çevreler; anlamını özne-bizin kendisinden alır. Doğal olarak denebilir ki, bu ritim “bizim ritmimizdir” ve ortak bir amaç tarafından tasarlanmıştır. Başkası ile ortak bir amaç için eylemek, başkasının varlığını bildikten sonra gerçekleşir. Zira özne-biz deneyimi tam da başkasının kendini varetme deneyimi üzerine kurulur (Sartre, 2009b:542). Psikolojik bir özne-biz deneyiminin ortaya çıkması başkasının açığa çıkmasından sonradır.

Nesne-biz ile özne-biz deneyimini Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te şöyle açıklar:

Böylece nesne-biz deneyimi ile özne-biz deneyimi arasında hiçbir simetri yoktur. Birincisi gerçek bir varoluş boyutunun açığa çıkmasıdır ve başkası-İçinin kökensel deneyiminin sıradan bir enginleşmesine tekabül eder. Öteki, işlenmiş bir evrenin ve ekonomik bir yönden tanımlanmış bir toplumun içine dalmış tarihsel bir insan tarafından gerçekleştirilen psikolojik bir deneyimdir; hiçbir tikel şeyi açığa çıkarmaz, saltıklıkla öznel yaşantıdır (Sartre, 2009b:544).

### 1.1.2. HİÇ VE HİÇİN KÖKENİ

Sartre'da, varlık araştırması *hiç* fikrinden bağımsız yapılamaz. Kendisinin de belirttiği gibi, varlığa ilişkin yapılan her sorgulamanın hiçle çevrelenmiş olduğu aşikârdır (Sartre, 2009b:52). Varlığın ne olduğunu söylemek, zorunlu olarak onun ne olmadığını söylemekle elde edilir ve ortaya konulacak cevap her durumda “*varlık bu'dur ve bunun dışında hiçbir şey değildir*” (Sartre, 2009b:52). Yani varlığa ilişkin bilgi, bir olumsuzlama aracılığıyla varlık-olmayandan çıkarılmaktadır. Olumsuzlamada bir varlığın ne olduğu, o varlığın ne olmadığı söylenerek bulunur.

Bu, bir tür varoluş reddidir. Çünkü varlığı önce açıklar sonra onu hiçle yüz yüze getirir. Sartre, kendinde-varlığı betimlerken onun bir varlık doluluğu olduğunu üzerinde durur. Eğer varlık bir doluluksa, onun, başka bir varlık olmadığını söylemenin yolu, kendinde varlığına yapışmış bir *hiç*in olmasındandır. Ancak şunu belirtmekte yarar var ki, “*varlık-olmayan varlığın karşıtı değil, çelişğidir*” (Sartre, 2009b:63). Zaten asli amacı varlığı yadsımak olan hiç, doğal olarak varlıktan sonra gelmektedir. Hiç, varlık tarafından kurulmakta, etkinliğini varlıktan sağlamaktadır. Sartre, burada Hegel’in diyalektiğine gönderme yapar. Zira Hegel, *varlık* ve *hiç* arasındaki ilişkiyi *tez* ile *antitez* arasındaki ilişkiye bağlı kalarak açıklamaktadır. Bu ilişkiye göre, *varlık* ve *hiç* birbirini takip eden zamanlarda değil eşzamanlı olarak ortaya çıkar. Çünkü Hegel’in diyalektiğinde *varlık* ve *hiç* birbirine karşıt öğeler olarak kabul edilir; ancak Sartre bu iki ögenin birbirine zıt değil çelişik olduğunu belirtmektedir. Buna göre, varlık ve hiç aynı içerikteki varlık tarzları olmamaktadır.

Hiçlik, varlığını varlıktan alır; onun sahip olduğu varlık hiçliği ile ancak varlığın sınırları içinde karşılaşılır; ve varlığın tümden yok oluşu varlık-olmayanın saltanatının başlangıcı değil, tersine, hiçliğin de aynı anda silinip gidişi olur: *varlık-olmayan ancak varlığın yüzeyinde vardır* (Sartre, 2009b:65).

Tüm kendinde-varlıklar, varlıkla doluyken, insan, kendinde-varlığını ortadan kaldıracak hiçlikle bir aradadır. Nesnelere, ne ise o olarak kendilerini sunarken, bir anlamda bundan başka bir şey olamayacaklarını da bildirirler. Öyleyse, hiç, kendinde-varlığın yapısal bir özelliği değildir. Hiç, dünyaya kendinde aracılığıyla değil insan aracılığıyla gelir; kendinde-varlık hiçin taşıyıcısı değildir; ancak onu dışlamaz da. Bu anlamda, kendinde ile hiçin herhangi bir ilişkisi yoktur. Ancak insan,



bir kez daha söylemekte yarar var ki, ne ise o olmayan, ne değilse o olan olarak sürekli kendini olumsuzlamanın tehlikesi içindedir. Sartre'ın belirttiği gibi, "*insan yaşamını, varlığını değişime uğratma tehlikesindedir*" (Sartre, 2009b:80). Bu tehlike esasen, insanın varlığına yapışık olarak duran hiçten kaynaklanmaktadır. Hiç, insanın varlığında verilidir ya da insan hiçi dünyaya getirmeye aracılık eden varlıktır. Ve hiçin kavranması, Heidegger'in belirttiği gibi, içdaralması ile gerçekleşir.

O halde, araştırılması gereken şey hiçin kökeni, insan varlığı ile ilişkisi ve hiçleyici bir davranışın içeriğidir. Her şeyden önce, varlıkla hiç arasındaki ilişki olumsuzlama aracılığıyla gündeme gelir. Sartre'ın belirttiği gibi, dünyada olumsuzlamanın olması bir şekilde verilmiş hiçten kaynaklanır. Öyleyse, olumsuzlamanın kökeni olarak hiç, varlıkla doğrudan ilişki halindedir, hatta varlığın bağrında açığa çıkar; ama asla bir varlık olarak değil. Bunu, daha çok, geçici olarak bir varlığın görüntüsünü kullanarak yapar. Sartre'a göre, "*hiçlik var değildir; hiçlik 'oldurulur'; hiçlik kendini hiçlemez, hiçlik 'hiçleştirilir'*" (Sartre, 2009b:72). Şu halde hiç, dünyaya bir varlık aracılığıyla gelir ve her koşulda varlık, hiçi kendi varlığı içinde hiçlemek zorundadır. Hiçleme bir sorgulama sürecini takip eder ve sorgulama insani bir durum olarak kabul edildiğinden, hiçin dünyaya gelişi insan-gerçekliği ile olmaktadır. Hiçliğin, dünyaya insan-gerçekliği ile gelmesi, insan-gerçekliğinin özgürlük olmasındandır. Sartre'ın da üzerinde durduğu gibi, insan varlığı hiçliği açığa çıkarır ve bu varlık ona özgürlük olarak görünür.

Sartre, hiçliği dünyaya getiren şey olarak insanın özgürlüğünü, insandan ayırmanın mümkün olmadığını söyler. Çünkü insan bu özgürlüktür. İnsan sonradan özgür olmak için insan olmaz. Önce özgür olarak varlığa gelir, ancak bundan sonra özünü kurar ve ne olacaksa o olur. Bilinçli varlık olarak insan, *hiç*'lik ve özgürlük bilincidir. İnsanın özgürlük bilinci olarak ifşa olması içdaralması ile olanaklıdır. Ya da özgürlük kendini, içdaralması olarak duyurur, denilebilir. İçdaralması, insanın kendini

bir şey yapma çabasına, ne değilse o olma girişimine eşlik eder ve bu çabayı, girişimi koşullandırır. Bu anlamda, içdaralması, insana özgürlüğünü duyurduğu gibi, özü ile arasında sürekli bir hiçin bulunduğunu da bildirir. Zira içdaralması Sartre'ın da belirttiği gibi, *“tastamam, olmamak kipinde kendi kendinin geleceği olmanın bilincidir”* (Sartre, 2009b:83). İçdaralması, ne değilse o olan varlık olarak insan için sürekli ve tükenmez bir durumdur. Varlığını *işte bu*, diyerek tamamlayamayacak insan, sürekli özgürlüğünü deneyimleyecek ve bu deneyime sürekli bir içdaralması eşlik edecektir. Bu yüzden, içdaralması görmezden gelinemeyeceği gibi ondan kurtulmanın bir yolu da yoktur.

Fakat Sartre, içdaralmasının yakalandığı anda, insanın, kendini aldatma davranışını gösterebileceğini söyler. *“(...) benim kendimle olan münasebetimde kendisi olduğum hiçliği doldurmaya yönelik bu kendini aldatma tam da ortadan kaldırdığı o hiçliği gerektirir ve ona işaret eder”* (Sartre, 2009b:97). Bu onun hiçleyici davranış dediği şeydir ve özgürlüğün içinde aranır.

Kendini aldatma, temelde insanın ne ise o olmayan varlık tipinde olmasından ileri gelir. Burada, Sartre'ın kendini aldatma davranışını ele alması öncelikle insanın olumsuzlama olarak kendi varoluşunu kurmasındandır; fakat insan aynı zamanda kendine karşı da olumsuz davranış geliştirmektedir. Kendini aldatma, bu noktada önemlidir. Çünkü olumsuzlama bilinçli bir şekilde, insanın kendinden kendine doğru yapılmaktadır. Yani, dışarıdan gelen bir şey değildir; maruz kalınan bir tavır değildir. İnsan bilincinin kendi kendine yaptığı türden bir davranıştır ve insan kendini aldattığı zaman bunun bilincindedir.

Bu noktada, Sartre'ın üzerinde durduğu yalan ile kendini aldatma arasındaki farkı belirtmekte yarar var. Sartre, yalan ve kendini aldatma arasında ortak olan şeyin, söz konusu hakikatin gizlenmesi olduğunu belirtir. Ancak yalanda, yalancı,

hakikati bilmesine rağmen, bunu, başkalarından gizlemeyi hedefler. Amacı, başkasını aldatmaktır (Sartre, 2009b:101). Kendini aldatma davranışında, insan, hakikati kendinden gizler. Bu davranışta aldatan aldatılan ikiliğinden bahsedilemez; zira ikisi de aynı kişiye ulaştırır. Yukarıda değinildiği gibi, kendini aldatma davranışı insanın kendi kendine yaptığı bir iştir; insanın, kendini aldattığının bilincinde olarak yapmak zorunda olduğu türden bir iş. Ve Sartre'a göre, kendini aldatma, her zaman inanma sorununa bağlıdır (Sartre, 2009b:103). Zira kendini aldatmada insan öyle olduğuna inanma eğilimindedir ki, bu inanma eğilimi kendini aldatma projesini başarılı kılabilirsin.

Fakat Sartre'ın belirttiğine göre, insan kendini aldatırken, hakikati bilen ve gizleyendir. Bir hakikati gizlemenin en temel koşulu, elbette onu kesin olarak bilmekten geçer. İnsanın kendi kendine, bunu nasıl başardığı sorusuna gelince, Sartre bunun her zaman bilinç düzeyinde incelenmesi gerektiğini belirtir. Çelişik bir durum olmasına karşın, her zaman bilinç düzeyinde aranmalıdır. Öyleyse, kendini aldatma davranışı insan bilincinin bir ürünüdür. Şu aşamada incelenmesi gereken, kendi kendini aldatan insanın varlığının nasıl böyle olduğudur. Ya da insan nasıl bir varlıktır ki, kendi kendini aldatabilmektedir?

Kendini aldatma sorunu, Sartre'ın ontolojisinde, elbette, insanın varoluş ile ilgilidir. Ne ise o olmaması nedeniyle insan aşkın bir varlıktır ve bu aşkınlık ve elbette sahip olduğu olgusalılık onun kendini aldatma davranışını meydana getiren temellerdir. Aşkın bir varlık olması nedeniyle insan ne ise o olmaktan sıyrılır ve ne ise o olmaması aracılığıyla kendini aldatma davranışını başarıyla gerçekleştirir. Çünkü kendini aldatmanın amacı Sartre'a göre, "*ne değilsem o olma kipinde kendimi ne isem o yapmak ya da ne isem o olma kipinde kendimi ne isem o yapmamak*"tır (Sartre, 2009b:123).

Kendi-için varlık, kendinde-varlıktan hiçlikle ayrılır. Kendinde-varlığın varlık doluluğu olarak, neredeyse katılaşmış bir şekilde varlığını açması, onda hiç bulunmamasındandır. Ancak, kendi-için varlıktan söz edildiğinde onda, hiç mevcuttur. Kendinde-varlığın tüm doluluğuna karşın kendi-için varlık hep eksiklidir. Bu da, kendi-için varlığın ne ise o olmamasına, ne değilse o olmasına yol açmaktadır. Yani kendi-için varlık asla bir doluluk olarak varlığa gelemmez; varlığına yapışık olan hiçten kaynaklanan bir eksiklikle varlığını kurmaya mahkûmdur. İnsan, sürekli tamamlanmayı isteyen, bunun için seçimler yapmaya zorlanmış bir varoluştur. Bu anlamda, hiç, bir özgürlük deneyimi olarak anlaşılır. Çünkü varoluşundaki hiç, insanı, onu tamamlamak adına seçimler yapmaya zorlar.

## **1.2. KENDİ-İÇİN-VARLIĞIN ÖZGÜRLÜĞÜ**

### **1.2.1. “VAROLUŞ ÖZDEN ÖNCE GELİR”**

Sartre'in varoluşçuluğunun temel savlarından biri olan varoluşun özden önce gelmesi, elbette kendi-için varlığın varoluşsal özelliklerinden biridir. Yukarıda, kendi-için varlığın kendini kurmaya mecbur olduğu söylenirken de beslenen düşünce budur. Çünkü kendi-için varlık, hiçle çevrelenmiş varlığını, içdaralması aracılığıyla özgürlük olarak duymaktadır. Çünkü kendi-için varlık, varlığının rastlantısallığı karşısında bulantıya kapılmaktadır. Kendi-için varlık, özgürlük ve seçimle bu rastlantısallığın izlerini silmeye çalışır. Sartre'in da belirttiği gibi, kendi-için varlık, bir varlık doluluğu olarak kabul edilemeyecek bir eksiklidir. Bu eksiklik, her zaman için kendini kurma yolunda atılacak adımları, yapılacak seçimleri beraberinde getirir. Öyleyse, kendi-için varlık, ancak varlığa geldikten sonra, seçimleri aracılığıyla özünü kurmaya mahkûmdur.

Sartre, ontolojik araştırmasını yaparken, felsefenin klasik problemlerinden biri olan “*insanın doğası*” sorunudur. Bu konuda, oldukça kesin bir tavrı benimseyen Sartre, ontolojisini üzerine kurduğu, varoluşun zden önce geldiği düşüncesini, kendi deyimiyle *ateist varoluşculukla* temellendirmektedir. Buna göre, insan önce varlığa gelir. Varlığa gelmeden önce, belirlenmiş bir insandan ya da onun doğasından bahsedilemez (Sartre, 2003a:29). Ya da insan, dünyaya gelmeden önce belirlenmiş bir ze bağlı kalarak varlığa getirilmiş değildir. Öyleyse, evrensel bir insan doğası olmadığı gibi, hiçbir insan da bu doğanın birer rneği değildir. Zira tanrı ya da insanın doğasını belirlemeye muktedir olabilecek *a priori* bir varlık yoktur.

Sartre, varlık tiplerinin özellikleri hakkında düşünürken, kendinde-varlığın ne ise o olarak varlığını ifşa ettiğini belirtmişti. Kendinde-varlığın bu özelliği onun belirlenmişliğinden kaynaklanmaktadır. Burada, Sartre’ın başvurduğu bir rneği aktarmak aydınlatıcı olabilir. Kendinde-varlık, dış dünyadaki herhangi bir nesne, mesela bir masa ya da kalem, onu üreten tarafından nesnenin kavramını ve onu yapmak için ihtiyaç duyduğu teknik bilgiyi gözetmesini gerektirir. Bu anlamda, kendinde-varlık, belli bir biçimde ve aynı zamanda belirli bir işlevi görmek üzere yapılmış olur. Söylenmek istenen, nesnelere ya da kendinde-varlıkların özlerinin varoluşlarından önce geldiğidir ya da “*yapış, varoluştan önce gelir*” (Sartre, 2003a:28). Çünkü kendinde-varlığın ne işe yarayacağını hesap etmeden, onu, varlığa getirmek olanaksızdır. Bu da göstermektedir ki, Sartre, kendinde-varlık ile kendi-için varlık arasındaki öz/doğa tartışmasına bir açıklık kazandırabilmektedir.

Kendinde-varlık, tasarlanmış ve belli bir tekniğe dayanılarak yapılmış olması bakımından yaratılmıştır. Edilgindir. Ancak kendi-için varlık ya da insan, her türlü tanrısal yaratımdan uzak, bir başına varlığa gelmiştir. Dünya zerindeki varlığı rastlantısaldır; tanrısal gerekçelerin hepsinden bağımsızdır. Aksi halde, insanın tanrı tarafından belirlenmiş olmasının kabul, onun bilincinin dışsal bir varlık tarafından

koşullandırıldığı anlamına gelir ki, bu da bilincin, bir şeyin bilinci olduğunu söylemek yerine, onun tanrının bilinci olduğunu söylemeye varmaktadır. Bu nedenle, insanın tanrı tarafından belirlenmiş olması kabul edilmemektedir (Sartre, 2009b:43–44, 143).

Kendi-için varlığın ya da insanın dünyadaki varlığı rastlantısaldır. Sartre bu noktada, Heidegger'in *bırakılmışlık* kavramını dikkate alır. Eğer tanrı yoksa insanın dünyadaki varlığı nedensizdir. İnsan, bu dünyaya atılmış olmak dışında bir şekilde açıklanamaz. Sartre'ın belirttiği gibi, "(...) insan, kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır, ne de dışında tutunacak bir dal" (Sartre, 2003a:37). *Bulantı*'da Roquentin'in dünyaya ve sonrasında kendine baktığında gördüğü şeyin, tam da bu nedensizlik olduğunu söylerken Sartre, tanrısız varoluşu doğrulamak ister. Roquentin'e kalırsa, tüm nesnelere gibi kendi varlığı da nedensiz bir şekilde *burada* bulunmaktadır. Kendi varoluşunu bir ağaç, bir taş gibi dünyaya atılmış olarak duyar. Tüm bu nedensizlik tiksinti vericidir. Ancak diğer varlıklardan farklı olarak o, kendi varlığı ile ne yapması gerektiğinin, nedensiz varoluşuna nedenler bulmanın iç sıkıntısını da taşır. Sartre da bilir ki, ancak bu sıkıntı ile, nedensizliğin yarattığı bu bulantı ile insan varlığın ne olduğunu araştırmaya koyulur ve kendi varoluşunun peşine düşer. Onun buradaki önerisi, Roquentin'in nezdinde, insanın varoluş nedenlerinin, kendi kurduğu yaşam tasarımının içinde aranması yönündedir.

Öyleyse, varoluşun özden önce gelmesi ancak ve ancak kendi-için varlık için söz konusudur. Zira tanrı olmadığına ve varoluş bir edilginlik olarak görülmediğinden insan, her şeyden önce varlığa gelmiştir. Varoluşçuluk, böylesi bir önden belirlenmeyi kabul etmez. Tasarlanmış ve sonra varlığa gelmiş bir insan anlayışı benimsenemez (Sartre, 2003a:30). Zira insan, varlığa gelmeden önce bir şey değildir; daha ziyade hiçbir şeydir. Öyleyse, insan dünyaya gelir, varolur ve ancak bundan sonra özünü belirlemeye koyulur. İnsanın özgürlüğünden bahsedildiğinde kastedilen, onun kendini kurmasıdır. Bir tasarı olarak kendini günbegün kurar ve bu

tasarının nereye varacağını, gelecekte kendinden ne olacağını yaptığı bu atılımla açıklar. Kendi varoluşunu kurmak için giriştiği bu atılımdan sonra ne olacaksa o olacaktır (Sartre, 2003a:29–30). Çünkü bu atılım ilkece, bilinçli bir atılımdır. Yalnızca istenmiş bir atılım değil, aynı zamanda düşünülmüş, hesaplanmıştır.

İnsan tanrı tarafından yaratılmış dahi olsa, bir kez özgürlüğü deneyimledikten sonra tanrının insan yaşamındaki belirleyiciliği ya da bağlayıcılığı eskisi kadar kuvvetli olmamaktadır. İnsan bir kez özgür olduğunu yakalamışsa, tanrının olması ya da olmaması önemli bir sorun değildir. Çünkü tanrı olsa da olmasa da insan özgürlüğü ile, ona rağmen kendini kurma zorunluluğu ile kuşatılmıştır. Artık tanrının insan üzerindeki yaptırımını, etkisi yok olmuştur. Zira insan özgürdür. Sartre, *Sinekler (Les Mouches)* adlı tiyatro oyununda bunu şöyle ifade eder:

Oyunda Orestes, kral babasını öldüren, annesi ile evlenen, kız kardeşini köle yapan ve kendisini ülkesinden süren Egisthe'yi ve ona eşlik eden annesi Clytemnestra'yı öldürerek intikam almak ister. Egisthe, kralını öldürerek kral olmuştur, ancak pişmanlık asla peşini bırakmaz. İşlediği cinayetin pişmanlığından, kral olmasına rağmen kurtulamaz. Krallığının tüm nimetlerini, bu pişmanlığı ortadan kaldırmak için kullanmayı dener. Yurttaşlarını kendi krallığına korku ile bağlamak bunlardan biridir. İnsanlar böyle korku içindeyken krallarının hatalarını, pişmanlıklarını görmek, sorgulamak yerine ona boyun eğmeyi seçmişlerdir. Bu da Egisthe'nin istediği şeydir.

Egisthe, insanlara özgür olduklarını unutturmuştur, fakat Jüpiter, tüm insanları özgür yaratmıştır Egisthe de tanrı Jüpiter gibi, tüm insanlığın bakışlarını üzerine almıştır. Böylece insanlar kendi içlerine bakmak yerine tanrıya, krala bakmayı seçmişlerdir. Bu da onların kendi düzenlerini sürdürmeleri için yeterlidir. Ancak Egisthe'nin hesaplayamadığı, günün birinde birinin, mesela, Orestes'in ona

kafa tutmayı göze almasıdır. Çünkü Orestes, özgür olduğunu ve işleyeceği cinayetin pişmanlığını duymayacağını bilir. Ve Jüpiter de bilir ki, “*insanın ruhunda özgürlük patlamaya görsün, Tanrılar artık hiçbir şey yapamaz ona. Çünkü bu bir insan işidir*” (Sartre, 2009a:244).

Orestes, Egisthe’yi ve annesini öldürmüş olmaktan pişmanlık duymaz, çünkü bu cinayetleri işleme kararı doğrudur. Orestes, *kendi* eylemini yapar. Doğruluk da tıpkı özgürlük gibi bir insan işidir ve Orestes eyleminin yükünü omuzlarına alır. Bu eylem onun özgürlüğünün sonucudur, bu nedenle eyleminden pişmanlık duymasını gerektiren bir şey yoktur. Orestes cinayetini üstlenir, onu bir yaşama nedeni olarak kabul eder; ve doğal olarak eylemi, özgürlüğünü onaylar. Orestes özgürlüğünden, bu dünyada bir amaç için yaşadığını öğrenir.

Bu hikâyede Jüpiter, Orestes’i özgür yaratmakla hata etmiştir. Amacı Orestes’in de diğer insanlar gibi kendine hizmet etmesidir; ancak Orestes’in özgürlüğü, tanrının Orestes üzerindeki bağlayıcılığını yok etmeye varmıştır. Olay tanrının aleyhine dönmüştür ve artık ne Jüpiter ne de Orestes bu durumu değiştirebilir. Sonuçta, onun kendini *özgürlük* olarak duyması, onu tanrıya ait olmaktan çıkarmıştır. Artık Orestes ne tanrının bir kulu, ne de kralın bir yurttaşdır. Onu bu dünyada bağlayacak tanrısal ya da başka bir yasa yoktur. Artık o, kendi yasasının, kendi yolunun peşine düşecektir. Her seçiminde, her eyleminde özgürlüğünü deneyimleyecektir. Bundan başka bir olanaktan azat edilmiştir ya da özgürlüğe mahkûm.

Sartre’ın varoluşçuluğunda insan belirlenmiş, önceden tasarlanmış değildir. Öyle bile olsa görülüyor ki, özgür yaratılmış bir insan karşında tanrının bile elleri bağlıdır. Fakat Sartre yine de, insan varlığa geldiğinde henüz bir şey değildir, diyecektir. Ancak ne olacaksa, Orestes gibi, o olmaya doğru atılımda bulunmaya



başladıkça, seçimlerinin peşine düştükçe bir şey olacaktır. “*İnsan varolur önce. Bir geleceğe doğru atılan ve bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkar*” (Sartre, 2003a:30).

“Varoluş özden öne gelir”, insan kendisinden ne yapmak istiyorsa o olmaya doğru kendini projelendirir, demektir. Bir proje olarak insan, ne olmayı tasarlarsa o olacaktır. Ancak bu proje asla *tamamlanmaz*, başka bir söyleyişle insan *olmuş* olmaz. Kendini kurma, seçme sonlanmaz; insan kendini seçmeye ara veremez. Tanrıca yaratılmamış olduğu için, bundan başka bir seçimi yoktur. Her an kendini kurmak, kendi yaşam projesini hayata geçirmek için eylemekle, özgürlüğünü her an duyumsamakla çevrelenmiştir. Bir kez dünyaya gelmiştir; özgürlüğün dışına çıkmak, kendini kurmamak diye bir seçime sahip değildir. Bu anlamda Sartre’ın belirttiği gibi, insan, özgür olmamakta özgür değildir. Ya da insan özgürlüktür.

Hiçbir türden yardım olmadan, en küçük ayrıntıya varana kadar kendini varlık kılmanın dayanılmaz zorunluluğuna bütünüyle terk edilmiştir. Böylece özgürlük bir varlık değildir; insanın varlığıdır, yani insanın varlık hiçliğidir. Eğer insan önce bir doluluk gibi düşünülseydi, onda daha sonradan özgür olacağı bir takım anlar ya da psişik bölgeler aramak saçma olurdu. (...) İnsan kimi zaman özgür ve kimi zaman köle olamaz: tümüyle ve her zaman özgürdür, ya da yoktur (Sartre, 2009b:560).

## 1.2.2. TASARI VE SEÇİM OLARAK İNSAN

“İnsan kendi kendini seçer”, “insan kendini yaşayan bir tasarıdır” (Sartre, 2003:31–30). Kendi varlığını kurmanın zorunluluğuyla dünyaya atılmıştır. Çünkü varlığı özünden önce gelir. Çünkü insan özgürdür.

Sartre, varoluşçuluğunun her aşamasında insanın özgürlüğünü ispatlamak ister. Bu konuda, onun geri adım atması bir olasılık bile değildir. İnsanın ontolojik geçmişi, yaratılmamışlıkla başlayıp kendini kurma zorunluluğu ile devam eder. Kendini kurma, tasarlama ve seçim, onun felsefesi açısından, insanın özgürlüğe mahkûm edilmesini açıklamak için görevlendirilmiş kavramlardır.

İnsan kökensel olarak bir projedir, demek (Sartre, 2009b:584) onun dünyaya atılmış ve gelecekte bir gün kendinden bir şey yapacak olduğunu anlatmaktır. İnsanın bir proje olması kendini amaçlarıyla varetmesi demektir. Bu projeyi koşullandıran şey, daha önce söylendiği üzere *doğa* ya da dışsal bir varlık değildir. İnsan amaçlarını seçer; kendi projesine uygun olarak. “İnsan-gerçekliği, *bizatihi belirişiyle ve belirişi içinde kendi varlığını kendi amaçları aracılığıyla tanımlamaya karar verir*” (Sartre, 2009b:563). Şu halde, insanın projesi onun varoluşsal çabasını belirleyen şey olarak nihai amaçları tarafından şekillendirilir. Bunun tanrıyla, *doğa*'yla ya da kendi geçmişiyle ilgisi yoktur. Bu doğrudan doğruya insanın özgürlüğü ile ilgilidir.

İnsan, bir proje olarak varoluşunu kurmalıdır; bunun için seçim yapmak zorundadır. Onun seçim yapmadan veya karar vermeden geçirdiği bir an yoktur. Kendi-için varlığın, temel seçimi onun ilk hamlesidir, atılımıdır; projesinin içeriğini belirleyen şeydir ve bu yüzden süreklilik arz eder. İnsanı neredeyse durmaksızın

seçim yapmaya zorlayan şey de, onun bir özgürlük bilinci olarak varlığa gelmiş olmasında yatar. Kendini belirlemesi onun özgürlük olmasındandır. Doğal olarak, kendi-için varlık istediği şey olmayı seçebilir; seçmemeyi seçmek ise ona kapalıdır (Sartre, 2009b:595).

Kendisini henüz olmadığı bir şeyle, gelecekte olmayı seçtiği bir şeyle, saklı bir amaçla belirler. Bu nedenle geçmişinin şimdisini belirlemesine izin veremez; şimdisini ise kendi projesi içinde geçmişleştirir. Sartre'da amaç bir varolmayan tarafından koşullandırılır. Henüz olmadığı şeyi olmak için eyleme geçmesi, seçim yapması onun özgürlüğüdür. Veya kendi-için varlığın özgürlüğü, onun gerçekleşmemiş seçimine bağlıdır ve seçim gerçekleşmiş olduğunda mümkün olan seçimleri, öteki seçimleri imkân olarak açar. Bu sebeple özgürlük, keyfi bir şey olarak anlaşılabilir; aksine tam bir zorunluluk olarak vardır (Sartre, 2009b:593).

İnsanın projesini belirginleştiren şey olarak amaçlardan bahsedildiğinde Sartre sâikler ve âmiller üzerinde durur. Sâik, bir edimin rasyonel gerekçesidir, nesneldir ve temelde eyleme yol açmaktan ziyade kendi-için varlığın projesi içinde, bu proje aracılığıyla ortaya çıkar; âmil ise bir edimi yerine getirmeye aracılık eden arzu, heyecan, tutku gibi öznellikleri ifade eder. Sâik, âmil ve amaç arasındaki ilişkiyi Sartre, *“imkânlarına doğru atılımda bulunan ve bu imkânlar aracılığıyla tanımlanan özgür ve yaşayan bir bilinç fişkırmasının birbirinden ayrılmayan üç terimi”* (Sartre, 2009b:569) olarak açıklar. Öyleyse insan, eksikliğini çektiği şey olmak için atılımda bulunur. Bu onun kendini bir şey yapmak için vermiş olduğu bir karardır. Sonuç olarak, bu karar bir seçimdir ve seçim sâik, âmil ve amaç üçlüsünün bütünlüğünü temsil eder. Kendi-için varlık, bir amacı gerçekleştirmek üzere giriştiği bir eylemde, eylemi hangi gerekçeden kaynaklanırsa kaynaklansın, tutkuyla ya da arzuyla yapılsın fark etmez hepsi onun varoluş projesi içinde anlamlıdır. Bu nedenle sâik, âmil ve amaç, tıpkı kendi-için varlığın özgür seçimleri gibi onun özgürlüğünün ya da temel

projesinin kapsamı içinde anlaşılıp yorumlanmalıdır. Bu yorumlamanın ölçütleri, kendi amaç ve seçimlerini ortaya koyan kendi-için varlık tarafından, sâiklerini, âmillerini, amaç ve seçimlerini birbirine bağlamaya imkân verecek şekilde belirlenir.

Özgür olmak yalnızca kendini seçmek anlamına gelmez. Seçim, eğer olduğundan başka türlü de olabilmiş olursa özgür kabul edilir. (...) Başka bir deyişle: başka türlü de davranabilirim, kabul; ama *hangi bedel karşılığında?* (Sartre, 2009b:574).

Bir eylemin başka türlü de yapılabilecekken neden şu ya da bu şekilde yapıldığı Sartre'a göre, hiçbir rasyonel gerekçeye veya nesnel bir görüşe dayandırılmaz (Sartre, 2009b:601–603). Zaten seçimin kendisi 'akıl'la yapılmış değildir. Seçimi belirleyen, kendi-için varlığın, kendi üzerine bilincidir; özgürlük bilinci. O halde bir eylemi başka türlü yapmaya yol açan, kendi-için varlığın temel projesine ve amaçlarına uygun olarak yaptığı seçimlerinde değişikliğe gitmesidir. Bir eylemin başka türlü yapılma olasılığı, seçimin değişikliğe uğratılması olasılığından kaynaklanır; kendi-için varlığın, temel projesinde değişikliğe gitmesinden. Zira seçimde değişikliğe gitmeksizin eylemi değiştirmek olanaksızdır.

Kendi-için varlığın, temel projesinde köklü bir değişikliğe gitmesi, başka bir şey haline gelmeye karar vermesi, önceki projesinin sonunu ve yeni projenin başlangıcını imler. Sartre, kendi-için varlığın projesinde ortaya çıkan bu radikal değişimin yarattığı şeye 'an' der. Seçimde yapılan değişim, kendi-için varlığın projesinin sonu ve aynı zamanda başlangıcını göstermekle, çifte bir hiçlikle kuşatılmıştır. Bu anlamda, *an*'ın kendisinin de hiçlik olması, onun önceki projenin sonu iken yeni projenin başlangıcı olmasındandır. Sartre, *an*'ı, veya bir seçimi terk edip bir yenisine yönelmeyi şöyle ifade eder:

Daha önceki proje geçmişin içinde ve yeni bir projenin ışığı altında yıkılırken, yeni projenin eskisinin yıkıntıları üzerinde belirlediği ve henüz kendini yalnızca taslak halinde sunduğu (...) anlar çoğu kez özgürlüğümüzün en aydınlık, en heyecan veren imgesi gibi görünmüşlerdir (Sartre, 2009b:599–600).

Kendi-için varlık, gelecekteki kendini kurmak için projesine uygun amaçları seçme sürekliliğine mahkûm edilmiştir. Kendini, özgürlüğü aracılığıyla seçimi olarak tanımlamıştır. Sartre'ın ifade ettiği gibi, *“kendi-için geleceğini kendi varlığı ile projelendirir ve ne olduğunu geleceği aracılığıyla kendi kendine duyurarak varlığını özgürlüğü ile kemirir”* (Sartre, 2009b:587). Sartre'ın burada anlatmak istediği, her seçimin terk edilebilir olduğudur ya da seçim her an değişime uğrama tehlikesi içindedir. Kendi-için varlık, seçimidir; seçimini gerçekleştirmenin ya da onu başka bir seçimle değiştirmenin imkânıdır ve kendi-için varlık bu imkânın bilincidir. O halde denilebilir ki, kendi-için varlık, seçiminin her an değişime uğrayacağına, her an gelecekte başka bir şey olmaya karar verebileceğinin bilincindedir; o zaten bu bilinçtir. *“Yani bu seçimle özgürlüğümüzü ortaya koyarken, aynı anda bu seçimin, ileride kendisi olacağım bir öte için geçmişleştirilmiş bir beri haline gelmesinin devamlı imkânını da ortaya koyarız”* (Sartre, 2009b:587).

Kendi-için varlığın zorunlu olduğu seçim ve seçimlerinin değişimi devamlıdır, çünkü onun kendini hiçlemesi devamlıdır. Bu değişim, tahmin edilebilir ya da anlaşılabilir değildir. Değişime uğramış veya uğramamış bir eylemi anlamak nihayetinde bu eylemi seçmektir. Ve seçim bir anda ortaya çıkmış da değildir. Tersine, kendi-için varlığın zamansallığı ile geçmişine, şimdisine ve geleceğine yayılır. *“Kendimizi seçmek, kendimizi hiçleştirmektir, yani bir geleceğin ortaya çıkıp, geçmişimize bir anlam kazandırarak ne olduğumuzu bize bildirmesini sağlamaktır.*

(...) *Böylece, özgürlük, seçim, hiçleme, zamansallık bir ve aynı şeydir*" (Sartre, 2009b:587–588).

*Kirli Eller* oyununda Sartre, yine bir varolma sıkıntısını, seçimlerin terk edilebilirliği üzerinden inceler. Oyun, 2. Dünya Savaşı'nda işgal edilen Fransa'da, burjuva bir aileden gelen Hugo isimli genç bir partilinin özgürlük deneyimini işler. Hugo, Fransız Komünist Parti'sinin gazetesinde çalışmaktadır ve oldukça başarılıdır. Ancak o, ilk fırsatta, parti için önemli bir eylemi gerçekleştirmeyi ister. Hem davaya olan bağlılığını ispatlamak hem de ailesi ile olan bağlarını kökten koparabilmek için, parti için elzem olan bir eylemi gerçekleştirmek, onun temel projesi olarak gösterilir. Kendi özgürlüğünü partiye olan bağlılığı üzerinden kurduğu için her türlü sorumluluğu yüklenmeyi göze alır. Parti'nin içinde bulunduğu iç çatışmalar da, Hugo'nun kendini göstermesi için uygun zemini hazırlar.

Parti'nin temel düşüncelerine karşı, iktidarla geçici bir işbirliğine hazırlanan yönetici Hoederer, buna karşı olan Louis ve Olga gibi, Hugo'yu partiye katan kişilerce bir suikasta öldürülecektir. Bu önemli görev için Hugo gönüllü olur. Olga'nın da onu desteklemesi ile görevi alır; karısı ile birlikte, o sırada bir sekreter arayan Hoederer'in karargâhına yerleşir. Kısa bir sürede tamamlanması gereken suikast, Hugo'nun Hoederer'i tanımaya başlaması ile aksar. İki partilinin düşüncelerinde politik olarak büyük bir ayrıklık olsa da, birbirlerini severler ve birbirlerinde saygı uyandırırılar. Bu durum, Hugo'nun cinayeti işlemesine uzun süre engel olur. Öte yandan, Hugo'nun genç ve güzel karısı Jessica da Hoederer'e karşı ilgi duymaya başlar. Jessica, Hugo'nun suikast planını ve kararsızlığını Hoederer'e anlatır. Bunun karşılığında, ondan, bu cinayeti işlemesine engel olmasını ister. Hugo, cinayeti işlemek için bir fırsat yakalamasına ve elbette Hoederer'in işbirliğine karşı olmasına rağmen yine de eylemini gerçekleştiremez. Bir süre sonra, tekrar Hoederer'in odasına dönen Hugo, karısı ile Hoederer'in yakınlaştıklarını görür ve politik cinayetine bir aşk cinayeti süsü

verir. Parti için cinayetin işlenmesi yeterli olmasına karşın, bu durum biraz da işlerine gelir.

Hugo, işlediği cinayetten beş yıla mahkûm edilir, iyi halden iki yıl sonra hapisten çıkar. Karısı ile de ayrılan Hugo, hapisten çıktığı ilk gün, duygusal olarak yakınlık duyduğu Olga'nın evine gider. Cinayet konusunda tereddüde düştüğü ve uzun süre onu gerçekleştiremediği için, parti içinde hain olarak anılan Hugo, bu kötü imajı silip yeniden partiye girmek ister. Uzun bir tartışmadan sonra Olga'yı kendi tarafına çeken Hugo, Olga ile partilileri ikna edeceği yönünde anlaşır. Bu sırada, Louis ve bazı partililer Hugo'yu öldürmek için Olga'nın evine doğru gelmektedirler. Aynı anda, Hugo, partinin içinde bulunulan anda, geçmişte Hoederer'in yapmayı planladığı işbirliğini yapmakta olduğunu öğrenir. Hoederer'i niçin öldürdüğü ile ilgili hala, emin olamamasına rağmen onu niçin öldürmesi gerektiğini bilen Hugo, partinin bu seçimi karşısında derin bir sarsıntı geçirir. Zira Hoederer, partiye ihanet ettiği için, yanlış politika seçtiği için, yoldaşlarına karşı dürüst olmadığı için öldürülmeliydi. Oysa partinin bugünkü politikası, bu cinayeti, Hoederer'in ölümünü, anlamından soymaktadır. Neredeyse bir hiç uğruna ölmüştür. Ancak Hugo, tüm sonuçlarını ve sorumluluğunu üzerine aldığı bu cinayeti, bir hiç için işlemiş olmayı kabul etmez. Eğer Hoederer, fikirleri, politikası, partisi için öldürülmüşse, partiye girerken bunları göze alacak kadar akıllı biridir. Böylece, kendi ölümünün sorumluluğunu üstlenmektedir. Ancak bu durumda, Hugo cinayetinin sorumluluğunu yüklenbilir ve sonuçlarına katlanır. Diğer türlü, şayet Hoederer boş yere ölmüşse, o, şimdi yalnızca bir ceset, Hugo ise, partinin kullanıp attığı bir şey olacaktır. Bu kabul edilemezdir. Bu nedenle, Hugo, politik görüşlerini paylaşmasa da sevdiği bir insan olan Hoederer'e, hem onun hem kendisinin ölümünü üzerine alarak, itibarını iade eder. Kendisi ile birlikte Hoederer'i *şimdi* öldürür.

Oyunda Hugo, kendisini var etmenin sıkıntısı içindedir. İçinde yaşadığı çağ ve toplum sürekli eylem halinde olmasını bekler. Ona göre, insanlar, yaşamları hakkında üretilen politikalara katılabilir, toplumu biçimlendirme işinde görev alabilir, çağı için, toplumu için bir partiye bağlanabilir. Bütün eylemlerini bu bağlanma üzerinden gerçekleştirebilir. Ancak durum her ne olursa olsun, hep hatırd tutulması gerekir ki, insanlar özgürdürler. Onlar bunu bilmese de. Hugo, cinayeti işlemeye gönüllü olduğunda, bunu özgürce seçmiştir. Çünkü eylemi, bağlanmaya layık bulunduğu partiyi yanlış politikalarından kurtaracaktır. Çünkü partiye ve onun doktrinlerine her zaman sadık kalmak gerekir. Ve eğer sadakat, güven ortadan kalkarsa, her partili de bilir ki, ölüm gibi bir şeyle ortadan kaldırılabilirler. Kendi temel projesi, parti içinde olmak, partiye bağlanmak olduğu için, cinayeti işlemek onun temel projesi içinde anlaşılabilir bir seçimdir. Bu karmaşık bir şey değildir, Hugo için karmaşık olan, durumudur. Onun hesaplayamadığı, insanların da kendi gibi özgür olduklarıdır. İnsanlar özgür oldukları için yarın ne yapacakları belli olmaz. Partinin bir doğası varsa bile, insanın bir doğası yoktur. Dün birisi, bir kimseyi, yanlış politika göttüğü için öldürebilir, bugün kendisi aynı politikayı seçebilir. Bu nedenle, parti, Hugo'nun güvenemeyeceği bir şeydir. O, ancak, kendi projesi çerçevesinde üzerine düşen eylemi yapar, bunun dışında elinden bir şey gelmez.

İnsan kendini seçer. İnsan özgür olduğu için, ne olmak istiyorsa onu seçmekte de, eylemekte de özgürdür. Bundan başka güvenilecek bir veri yoktur insanın elinde. Çünkü varoluşunu bir proje olarak gerçekleştirmesi gerekir. Bu zorunluluğu getiren onun özgürlüğüdür. Özgürlük, kendi-için varlığı imkânlarına doğru hamle yapmaya ve temel projesini hiçleyip geçmişleştirmeye zorlar. Özgürlük, kendi-için varlığın, kendini seçmesi ile gerçekleşir; esasen, kendini seçmemek gibi bir seçimi de yoktur (Sartre, 2009b:603). Tüm bunlar, kendi-için varlığın, dünyaya atılmışlığından ileri gelir ve seçim de yapısı gereği dünya içinde söz konusudur. Kendi-için varlık, özgürlüğünü dünya içinde gerçekleştirir ve bu sayede, *"bir dünyanın varolmasını sağlayabilir"*



(Sartre, 2009b:603). Zira insan, kendini seçerken bütün bir insanlığı da seçer. Kendi temel projesini belirleyerek ve ona dayanarak hem dünyanın hem diğer insanların nasıl olması gerektiğine karar verir. Kendisi için tasarladığı proje aslında tüm insanlara tavsiye edebileceği projedir.

Sartre burada, insanın hep iyiyi seçmeye meylettiğini vurgulayarak, insanın seçiminin tüm insanlık için değerli ve geçerli olabileceğini düşünür. Tam bu noktada, seçimlerin tüm insanlığa mal olabileceği hususunda bütün sorumluluğu insana bırakır. Seçim, sorumluluk olduğu için kritik bir durum olarak anlaşılır, insanın kendini aldatmayla ondan kaçması da yine bu sorumluluktur. Yaptığı seçimle insan kendini bağladığı gibi diğer bütün insanları da bağlar. İnsan, kendini seçerken, projesine bağlı olarak bir 'insan' anlayışını ortaya koyar. Orestes, kendi intikamını aldığı anda bunu, özgür olabilmesinin tek olanağı olarak görmekte idi; bu nedenle kendini özgürleştiren eyleminden hiç pişmanlık duymaz. Kralı öldüren yeni kral olarak bütün pişmanlıkları, cinayetinin sorumluluğunu, hepsini üstüne alır ve halkına tavsiyesi bu yeni düzen içinde özgürce yaşamaları olur.

### **1.2.3. EYLEMİN BAŞ KOŞULU *BULANTI* VE SORUMLULUK**

*“İnsan-gerçekliği için olmak, eylemektir ve eylemekten vazgeçmek, olmaktan vazgeçmektir”* (Sartre, 2009b:600). Kendi-için varlık, temel projesini gerçekleştirirken bir amaca yönelir. Kendini amacı doğrultusunda var ederken doğal bir yönelimle amacını gerçekleştirmek için eylemeye başlar. Bu durumu Sartre, eylem yönelimseldir, diyerek açıklar. Her eylem yönelimseldir; demek oluyor ki, bir amaç taşınması zorunludur. Zaten yönelim, kendi-için varlığın amacını seçmesidir (Sartre, 2009b:601). Bu nedenle, eylemin, kendi-için varlığın temel projesinden, amacından ve seçimlerinden bağımsız bir anlamı yoktur. Eylem zorunlu olarak, onu gerçekleştiren kendi-için varlığın özgürlüğüne bağlıdır. Bu yüzden, özgürlük, kendini

yapmaktır. Aksi halde özgür bir eylemden söz edilemez. Zira kendi-için varlık, seçimine bağlı kalarak, kendini, yapılmakta olarak kavrar. Yapabileceklerini ortaya koyarken yapamayacaklarını da bir imkân olarak açık eder. Böylece eylem, seçiminin zorunlu varlığından çıkar. Çünkü her bilinç bir şeyin bilincidir ve eylem halindeki insan da bir şeyin bilinci olarak eylemine yönelir. Sartre'ın belirttiği gibi, *yönelim kendi-içinin projesidir; bir şeyin salt bilincidir* (Sartre, 2009b:433). Eylemin yönelimselliği de bundan kaynaklanır. Eyleme bakıldığı anda amaç ifşa olur.

Kendi-için varlık, varlığını, kendi için mümkün olanlardan hareket ederek projelendirir ve zamansallığı içinde, kendini bu imkânları gerçekleştirirken, kendini projesine angaje olurken bulur. Dolayısıyla kendi-için varlık, kendini ve eylemini, kendini eylemine angaje ederken, eyleminin içine atarken, keşfeder. Her gündelik eylemde kendi-için varlık, bu eyleme bağlanmıştır. Bunun için gerekli araçları kullanmak veya düzenlemek eylemin bir parçasıdır. Kaldı ki, eylem kendini, gerçekleşmek için ihtiyacı olan araçlarla birlikte ifşa eder. Yazmak eyleminde kalemin, kâğıdın, sözcüklerin hemen belirmesi gibi. Öte yandan, kendi-için varlığın bedeni de eylem için zorunlu koşuldur (Sartre, 2009b:429). Sartre'a göre, eylemde bedenin fonksiyonu, araçları kullanmaya olanak vermesinde aranmalıdır.

Kendi-için varlık, kendini yapmaya ara veremez; eylemeden geçireceği bir anı yoktur. Bu sürekli seçim yapmaya zorlanması ile aynı şeydir. Seçtiği şey olmak için eylemek onun varoluşuna verilidir. Her eyleminde kendi seçimini gerçekleştirdiği gibi başka insanlar üzerinde de bir bağlayıcılık yaratır. Çünkü insan kendini seçerken öteki insanları da seçer. Bu nedenle seçimine derin bir sorumlulukla bağlıdır. Temel bir sorunu; "herkes de benim gibi eylese" sorununu üstlendiği bu sorumlulukla yanıtlar.

Bir eylemin yapılıp yapılmamasına her durumda insan kendisi karar verir; bu eylemin sâik ve âmilleri onun temel projesi, kendi tarihselliği içinde anlaşılabilir. Öyleyse bir eylemin iyi mi, kötü mü olduğuna insan hep kendisi hükmeder. Bu nedenle, seçim ve yapılan eylem kendi-için varlığı olduğu kadar, herkesi de ilgilendirir. Keza Sartre'ın söylediği gibi, “*sanki bütün insanlık gözlerini yaptığım şeye dikmiştir; ona göre davranmakta, ona göre kendini düzenlemektedir*” (Sartre, 2003a:34). Bu ne demektir? Bu, eğer insanlar kendi eylemlerinde başka birinin eylemini izleyebiliyorsa, bu o eylemin haklılığını, doğruluğunu ortaya koyma sorumluluğunu yüklenmek gerektiği anlamına gelir. Ve elbette, böyle bir sorumluluk kendini bulantıyla birlikte duyurur. Bulantı ancak, seçim karşısında üstlenilen sorumlulukla açıklanabilir.

Sartre'ın *Bulantı*'sına bir kez daha göz atarsak; romana Sartre, Roquentin'in yoğun bulantılarından bahsederek başlar. Roquentin'in bulantısı eylem karşısında duyulan bir bulantı değildir elbette, ama nihayetinde eyleme geçiren bir bulantıdır. Roquentin, nesnelere katı, anlamsız, nedensiz varlıkları karşısında bulantıya kapılır. Bu, gerçek anlamda bir bulantıdır üstelik. Çeşitli seferler, başka nesnelere karşı duyulan bulantı, Roquentin'i, varlığın ne olduğunu araştırmaya iter. Onu, araştırma eylemine sevk eder. Her ne kadar Roquentin, bulantı ile kendinde-varlıkların ontolojik özellikleri üzerine gözlemler yapsa da, o içten içe bu varlıklardan biri olmayı dilemektedir. Eğer bir masa, bir ağaç olsa idi, bütün sorun da ortadan kalkacaktı, ona göre. Ve nesnelere nedensiz varlıklarına rağmen, hala aynı dolulukla orada bulunmayı sürdürmeleri, belki insan için de, varoluş sorununu ortadan kaldırılabildi. Fakat insan, bilinçli bir varlıktır. Dolayısıyla dünyayla ve kendisiyle bağını bilinç aracılığıyla kurmaktadır. Bu nedenle, nesne olmayı dilemekten vazgeçip bir amaca yönelmesi gerekir. Roquentin de benzer biçimde, yaşamının anlamını, çok derin bir çözümleme ile edinirse de bularak duyduğu yoğun varoluş sıkıntısından kurtulmayı başarır.

Roquentin'de bulantı, eyleminin yarattığı sorumluluktan gelmez; ancak Sartre'ın özgürlüğe vardırıran bulantısı, eylemin baş koşulu olarak belirir ve sorumlulukla açıklanır. Duyulan bulantı, eylemi yapmakta bir engel değildir; aksine eylemi yapmaya teşvik eder. Asla hareketsizliğe yol açmaz. Özgürlüğün habercisidir. Kendi-içini "*eylemle birleştiren, harekete geçiren bir olaydır, eylemin bir parçasıdır*" (Sartre, 2003a:35).

Sartre'ın içdaralması dediği bu durum, yaşamın ve kendi-için varlığın değişime uğrama tehlikesi ile ortaya çıkar. Esasen hepsi bir şekilde aynı şeyi ifade eder: Sürekli olarak seçmek zorunda kalan insan, yaşamının devamlı bir değişim tehlikesi içinde olduğunu düşünür ve bu tehlike, kendi temel projesinin sekteye uğrayıp başka bir projeye dönüşmesi ile ilgilidir. Bununla birlikte, yaptığı seçimler ve seçimlerini gerçekleştirmek için giriştiği eylemler hem başkalarını hem de kendini projesine bağlar. Bu projeye angaje olma, onunla birlikte bütün insanlığı da ilgilendirir. Bu da, seçiminde, eylemlerinde ve nihai olarak temel projesinde yoğun bir sorumluluğu içerir. Eylem, özgürlükten; sorumluluk eylemden kaynaklanır. Bu sorumluluk kendi-için varlıkta içdaralması olarak açığa çıkar ve hep özgürlüğe varır. Zira bu içdaralmasını duymaksızın, kendi-için varlığın eyleme geçmesi, seçimlerinin peşine düşmesi, yani özgürlüğünü deneyimlemesi olanaksızdır. Varlığın bir nesne, kendinde-varlık gibi tam doluluk olarak yakalanamaması, tersine kendini hep bir varlık eksikliği olarak, içdaralması olarak duyurması Roquentin'in duyduğu türden bir bulantıya tekabül eder. Öyleyse, bu durumun, bir an bile askıya alınamaması, bırakılamaması; özgür olmaya ara verilip bir nesne gibi hareketsiz kalınamaması elbette sıkıntı ile, içdaralması ile karşılanmaktadır (Sartre, 1987:189). Özgürlüğün sürekli olarak özgürlüğü doğurması karşısında, içdaralması olağan bir şey olarak ortaya çıkmakta ve sürekliliğini yine özgürlüğün kendisinden almaktadır. Dolayısıyla, onu saklamak ya da ondan kurtulmak bir imkân olarak kendi-için varlığa kapalıdır.

Kendi-için varlık, sürekli duyduğu tehditlere rağmen, ne ise o olmayan olarak kendini ne değilse o yapmak için devamlı eylem halindedir. Kendini bir şey yapabilmek için gelecekte yapacağı eylemlerini bugünden belirler ve imkânlarına yönelir. Bu imkânlar, ona ait imkânlardır ve onun temel projesine bağlı olarak etrafında belirir. Böylece, imkânlarını değerlendirmek için yapacağı her eylem onu, kendini yapma, kurma edimine yaklaştırmaktadır. Ne var ki, kendi-için varlık, kendi için mümkün olanları belirledikçe her eyleminde her seçiminde hiçliği de kurmaktadır. Sartre'ın çok net bir şekilde ifade ettiği gibi, "*içdarılması diye adlandıracağımız şey, tastamam, olmamak kipinde kendi kendinin geleceği olmanın bilincidir*" (Sartre, 2009b:83). Bu demektir ki, içdarılması her durumda, özgürlük olarak anlaşılır veya kendi-için varlığın özgürlük bilinci içdarılmasıdır.

Burada içdarılması olarak beliren özgürlüğün içeriği, kendi-için varlığın, kendini sürekli olarak kurma mecburiyeti içinde yer alır. Ancak, kendi-için varlık tarafından sürekli olarak duyulan bir hal değildir. Nadir bir durum olarak kabul edilebilir. Bunun nedeni, kendi-için varlığın kendini kurma girişiminde, kendini yapmayı seçtiği şeye doğru her atılımının bir hiçleme, basit bir imkân olarak anlaşılmasıdır. Kendi-için varlığın bilinci ile özü arasında sürekli bir hiçlik vardır. Kendini tamlaştıramaması, eksikliğini giderememesi de bundan kaynaklanır ya da bu durum içdarılmasıdır zaten.

Bu eksiklik, yaşam devam ettiği sürece asla giderilemeyecek olması nedeniyle insan varoluşu sorunludur. Sorunludur çünkü özgürlüğe mahkûmdur. Bu özgürlükten sıyrılması mümkün değildir. Bu özgürlüğü olduğu gibi yaşaması ise, kendini seçmesi ile beraber gider. Nitekim varoluş özden önce gelir. Bu durumda, kendini varlık kılmak için yaptığı atılıma ve giriştiği eylemler silsilesi içinde yaşamına, özgürlüğünden sızan hiçlikle bir içdarılması musallat olur. Bu Sartre için, asla olumsuz bir deneyim değildir. Tersine, şayet duyulmazsa varlığın kendini aldatmaya

başladığı düşünülür. Sartre, içdaralmasından kaçılmayacağını vurgular ve ona göre, kendi-için varlığın “burada kaçmaya çalıştığı şey, benim özümü taşıyan ve onun ötesine geçen aşkınlığımın ta kendisidir” (Sartre, 2009b:95).

Fakat kendi-için varlık, eylemlerini ve özgürlüğünü asla bırakmaksızın üzerine almıştır. Varoluşu özünden önce geldiği için, ne olacağından sorumludur. Kendini kurma sorumluluğunu almamak ya da kendini kurarken başka insanlara karşı sorumluluğunu yüklenmemek bir seçim değildir. Kendi-için varlık bu durumu kendini aldatmaya başlayarak, yalan söyleyerek *geçıştirebilir*. Ama bu aldatma ya da yalan süreklilik arz edemez. Kendi özgürlüğüne mahkûm olduğu için, bu hakikati bir ömür boyu görmezden gelemez. *Sinekler*'de Orestes, ancak kralı öldürdükten sonra özgürlüğüne kavuşur. Bundan önce, eylemini -alacağı intikamı- ertelemek için sığındığı her şey, yalnızca kendi aldatmadır. Çünkü bir proje olarak kendini kurmaya mecburken, ne bu mecburiyetten ne de bundan kaynaklanan yoğun ve tüm insanlığı kucaklayan sorumluluktan kurtulabilir. Nasıl bir aldatmacanın, yalanın arkasına saklanırsa saklansın, eyleminden de bütün insanlıktan da sorumludur; çünkü başkasının da kendi gibi eyleyebileceği sıkıntısını dışlayamaz. İşte bu sıkıntı, onun kendini aldatmasına ya da yalanına bir son vermeye olanak tanır. Her ne kadar bütün insanlığın kendi gibi davranacağını düşünmesi, kendi-için varlık tarafından içdarılması ile karşılanırsa da, bu eyleminin doğruluğu üzerine düşünmesini, haklılığını tartması için işlevseldir. Olumlu bir şey olarak kabul edilen bu sıkıntı, kendi temel projesini sürdürmek için bir özgürlük deneyimi olarak yorumlanmalıdır.

#### 1.2.4. ÖZGÜRLÜĞÜN OLGUSALLIĞI: DURUM

Sartre'in felsefesinde ve varoluşçulukta insanın kendini yapması; kendi kendini seçmesi düşüncesi; genel olarak onun koşullara bağlı olarak açıklanamayacağı ile desteklenir. Her ne kadar insan, kendini, içinde doğduğu

toplulukla, onun tarihiyle, ırkla, sınıfla, cinsiyetle, genetik faktörlerle veya coğrafik koşullarla; gelenekle, dinle, alışkanlıkla açıklama eğilimi gösterse de, bu eğilim Sartre varoluşçuluğunda, insanın kendi kendini kurma mecburiyeti üzerinde bir sarsıntıya yol açmaz. Zira insanın özgür olduğunu söylemek, onun kendi projesini gerçekleştirdiğini söylemekle bir ve aynı şeydir. İnsanın özgürlüğü, doğrudan, onun seçim yapması ile ilgilidir; kendini bir şey yapmak için seçimde bulunmasında yatar.

Kendi-için varlık özgürdür; fakat bu özgürlük kendi kendinin temeli değildir. Bu, şu anlama gelir: Eğer özgürlük kendi kendinin temeli olsa idi, kendi-için varlık özgür olmaya karar verdiği gibi, yani kendi kendini özgürlük olarak seçtiği gibi, aynı zamanda kendi varoluşuna da karar verebilirdi. Ancak bu seçim, geriye doğru sürekli bir özgürlüğü varsayacağından, özgürlüğün kendi kendinin temeli olduğu kabul edilememektedir. Kendi-için varlık özgürdür, çünkü seçim yapar; ancak özgür olmayı seçmek diye bir şey söz konusu değildir. Dünyaya bırakılmışlığıyla, buna mahkûmdur. Ve Sartre bu konuyu, “*özgür olmamakta özgür olamamak, özgürlüğün olgusallığıdır ve varolamamakta özgür olamamak da onun olumsuzluğu*” (Sartre, 2009b:612) diyerek açıklar. Varlığa gelmede hiçbir nedene bağlı olmamakla birlikte bu nedensizlikten ötürü özgürlüğe mahkûm olmak, kendi-içinin olumsuzluğu ve olgusallığıdır. Kendi-için varlığın varlığı nedensizdir, zira dünyaya atılmıştır; bu nedenle olumsuzdur. Bu olumsuzluktan kaynaklanmaktadır ki, insan rastlantısal olarak kendini bulduğu dünyada, varolmak için bir neden, yaşamına bir amaç bulmaktadır. Yaşamını bir proje gibi tasarlayıp ona uygun eylemlerle günbegün bu projeyi veya kendi kendini gerçekleştirmektedir. Bu nedenle insanın, seçim yapmaktan, özgür olmaktan başka bir koşulu yoktur. Bu da onun olgusallığıdır. O halde, “*olgusallık ve olumsuzluk bir ve aynı şeydir: özgürlüğün, olmamanın (yani hiçleyişin) formunda daha olacak olduğu tek varlık vardır*” (Sartre, 2009b:612). Bu, ne ise o olmayan, ne değilse o olan kendi-için varlıktan başkası değildir. Ve Sartre’a göre, bu durum, özgürlüğün kökensel olarak veri ile *münasebeti* olduğunu gösterir. Peki, nedir bu veri? Veri,

kendi-için varlığın, kendinde olmak için yaptığı atılımda hiçlediği kendindedir; bakışa maruz kalan bedendir ve son olarak kendi-içinin geçmiştir. Özgürlük, kendi kendinin temeli olmadığı için veriyi de seçemez. Zira özgürlük nedensizdir ve tüm nedensizliği, dünyanın nedensizliği ile çevrelenmiştir, kendi-için varlığın amacı ölçüsünde elbette.

Sartre, özgürlüğün, dünyanın bir varlık doluluğu olmasına karşın, onun dünyada nedensizce bulunmasını *durum* olarak adlandırır (Sartre, 2009b:613). Bu olumsallık nedeniyle, kendinde-varlık ve özgürlük doğal olarak bir durum içinde belirmektedir. Zira Sartre'in da belirttiği gibi, kendi-için varlığın varlığı doğrudan bir durum içindedir; çünkü kendi-için varlık, esasen dünya içinde varlıktır. Kendi-için varlığın ontolojik araştırması sırasında elde edilen bilgiye göre, o, diğer varolanlarla çevrelenmiş bir varolandır. Kendinde-varlıklarla, başka kendi-için varlıklarla sürekli ilişki halindedir. Kendinde-varlıkların nedensiz varlığı karşısında duyduğu bulantı; başkasının bakışının yarattığı tehlike ve sahip olduğu bedeni; bulantı hissi ve tehlikelerle baş etme ya da onları kullanabilme yolları kendi-için varlığın temel projesi, amacına yönelik gerçekleştirdiği her eylem onun dünya içindeki durumuna tanıklık eder. Yani, kendi projesini gerçekleştirmek için, birtakım atılımlar yapan kendi-için varlık, esasen, bu atılımları belirlerken de gerçekleştirirken de kendini varetmektedir ve eylemlerinin tamamını, kendi imkânları çevresinde, olgulardan meydana gelmiş bir dünya fonu üzerinde gerçekleştirir. Kendi-için varlık, her zaman bir durum içinde yakalanır. Bir durum içinde özgürlüğünü deneyimler ve özgürlük hep bir durum içinde ortaya çıkar.

Öyleyse denilebilir ki, kendi-için varlık, projesini gerçekleştirebilmek için her atılımında, kendinde-varlıkları, amacına uygun olarak düzenler: direnen ya da kullanılabilir olarak. Dünya içindeki kendindelerin, kendilerini orada-varlık olarak kendi-için varlığa sunması, yine onun başlangıç projesi içinde ve amacına uygun olarak yaptığı eylemleri ışığında anlaşılabilir. Bu nedenle, kendinden bir engel olup



olmadığı kendi-için varlığın özgürlüğü içinde belli olur. Zira “*insan ancak özgürlüğünün alanı içinde engellerle karşılaşır*” (Sartre, 2009b:614). Buradan çıkan sonuç, her kendi-için varlık, özgürlüğüne engel olacak kendindelerle, özgürlüğünün alanı içinde karşılaşır. Ve ek olarak, bir engel, bütün kendi-için varlıkları bağlamaz; aksine, bir kendindenin engel olup olmadığı ancak onların özgürlük alanları içinde anlaşılabilir. Kendi-için varlık, tüm yaşamı boyunca kendisinden kaynaklanmayan engellerle ve direnişlerle yüz yüze gelir. Bu engel ve direnişlerin kendisi de kendi-için varlığın bunlarla olan ilişkisi de her zaman onun temel projesi içinde anlaşılır ve bu proje içinde bir anlam kazanır.

Kendi-için varlığın olgusallığı, onun varoluşunun koşullarını vurgular ki, özgürlüğünü bu koşullardan hareketle gerçekleştirir. Bu koşulların bir kısmı üzerinde kendi-için varlığın bir etkisi olmadığı gibi, örneğin, cinsiyeti, ırkı, toplumsal ve tarihsel geçmişi, bir kısmı da onun özgürlüğünün ve varlığının sınırlarını belirler –ölecek olması gibi–. Sartre, kendi-için varlığın olgusallığını açıklamada bazı verileri kullanır. Bunlar; *benim yerim*, *benim geçmişim benim etrafım* ve *benim ölümümdür*; başkasının varlığı söz konusu olduğunda *benim gibi insan olan herkestir*. Kendi-için varlığın özgürlüğü düşünüldüğünde, onu imleyen bu verilerin hiçbiri diğerinden bağımsız olarak ya da yalıtılmış bir şekilde düşünülemez. Her zaman ve her durumda birbirleri ile ilişki içinde oldukları unutulmamalıdır.

i) *Benim Yerim [Ma place]*

Benim yerim, kendi-için varlığın dünya üzerindeki konumunu belirtir. Onun bir mekân içinde varlık olduğuna ve bir yeri olmaksızın olamayacağına işaret eder. *Benim yerim*, geniş olarak bakıldığında kendi-için varlığın ülkesini, coğrafik ve tarihsel aidiyetini; dar anlamıyla ise, evini, evinin bulunduğu sokağı, kişisel eşyalarını

içine alır. Kendi-için varlığın dünyadaki etkinliğine bakılırsa *benim yerim*, onun, bir yere yerleştiğini ve bir düzeni yarattığını göstermektedir. Kendi-için varlık dünya içinde varlıktır; kendinde-varlıklarla ve başka kendi-için varlıklarla çevrelenmiştir. İnsan şeylerin ortasındadır; o halde onlara, kendi amaçları ve eylemlerine uygun olarak bir düzen vermesi; kullanılabilirliklerine göre bir sıraya sokması olağandır. Böylece, dünya üzerinde kendi yerini belirlediği gibi, şeylere de yer sağlar. Bunun yanı sıra, kendinde-varlıklar ya da insanın kullandığı araç-şeyler, kendi-için varlık aracılığıyla ve onun için varolurlar. Giysileri, evi, çiçekleri, kitapları, hepsi kendi-için varlıktır; araç-şeyler, onun kullanılabilirlikleri ve sahip olduklarıdır. Kendi-için varlık, kendi ile birlikte, sahip olduklarını da varlığa getirir; bunlardan her biri kendi-için varlığa ontolojik olarak bağlıdır.

Kendi-için varlığın dünya üzerindeki yerini bildiren şey, onun özgürlüğüdür. Zira kendi-için varlığın, burada değil de orada yerleşmesi ve kendi yerini orası olarak belirlemesi onun özgürlüğüdür. Bir yerde bulunuyor olması bakımından bir yere yakın, bir yere uzak olarak konumlanmaktadır. Onun bir eksiklik olduğu da hatırlanacak olursa, yeri, “*henüz varolmayan ama ulaşılmak istenen bir varlığa nispetle bir anlam taşır*” (Sartre, 2009b:619). Onun yerinin, onun için uygun olup olmaması her zaman olduğu gibi temel projesi içinde aranır. Kendi-için varlığın yeri, onun olgusallığıdır. Onun amacına uygun olarak yerleşmeye karar verdiği özgür seçimidir. Bu nedenle, onun yeri özgürlüğü önünde bir engel değildir. Aksine, özgür seçimini gerçekleştirmek amacıyla ona uygun ortamı sağlayacak olan onun yeridir.

ii) *Benim Geçmişim [Mon passé]*

Kendi-için varlığın bir geçmişi vardır ve geçmiş insan-gerçekliği aracılığıyla dünyaya gelir. Ya da geçmiş, yalnızca insan için, bu dünyada söz konusudur.

Nitekim kendi-için varlık daha olacak olmalıdır. Bu nedenle, denilecektir ki, kendi-için varlık için geçmiş kaçınılmazdır. Ancak geçmiş, her zaman elden kayan, erişilemeyen olarak belirmektedir. Bu nedenle, geçmişi değerlendirmek dahi imkân dışıdır. Bu nedenle, onun varlığı, kendi-için varlığın eylemlerini belirlemesine bir ışık olmamaktadır. Fakat her an, şimdiki zamanın içinde yer alır. Bugün yaptığım herhangi bir eylem, dün tasarladığım şeydir. Gelecekte yapılacak bir eylemi belirleyemese de, onun varlığı dikkate alınarak bir karar verilmektedir. Geleceğin olması için kaçınılmaz olarak geçmişin, şimdikiyi geçmişleştirmesi gerekir.

Kendi-için varlık, ancak, sahip olduğu geçmişi aracılığıyla temel projesini sağlamlaştırabilir. Zira geçmişten edindiklerine bağlı olarak, geçmişinin anlamına ve imlemine kendisi karar verir. Yani, geçmiş, kendi-için varlığın, temel projesi ışığında değerlendirilip, anlamlandırılır. “*Böylece, kendi-için, geleceğe ilişkin seçimiyle geçmiş olgusallığına bir değer, bir hiyerarşi ve bunlardan kalkarak edimlerini ve davranışlarını motive eden bir aciliyet atfettiğinde, (...) geçmiş de durumla bütünleşir*” (Sartre, 2009b:631).

### iii) *Benim Etrafım [Mes entours]*

Her şeyden önce, kendi-için varlığın etrafı ile onun yeri anlaşılmamaktadır. Sartre, kendi-için varlığın etrafı ile onun çevresinde yer alan araç-şeyleri de kasteder. Kendi-için varlığın, bir yeri olduğundan ötürü bir etrafı vardır; yerini seçerek etrafını da seçmektedir. Ancak etraf, kendi-için varlığın yerinde olduğu gibi yalnızca onu imleyen, ona gönderen bir veri değildir. Her zaman, başka kendi-içinlerin de seçimlerine ve amaçlarına uygun olarak belirip değişime uğrayabilir. Kendi-için varlığı çevreleyen etrafı ya da araç-şeyler, onun projesi ve amaçları ışığında kendini açmaktadır.

Sartre'a göre, etrafta meydana gelen değişiklikler ya da aksilikler, kendi-için varlığın kendi projesini değiştirmesine ya da onu terk etmesine yol açmamaktadır. Olsa olsa, kendi-için varlığın projesi için, değişikliğin önemli olduğunu ortaya çıkarır. Etrafta ortaya çıkan ya da ortadan kaybolan bir nesne, hiçbir şekilde kendi-için varlığı projesinden vazgeçirmemektedir. Kendi-için varlık bu durumu güçlüklerle baş etme, onları düzene koyma olarak yorumlar. Bir nesnenin eksikliği ya da fazlalığı karşısında ortaya çıkan durum imkânsızlık olarak değil; yeni mümkün olanlara doğru bir atılım olarak anlaşıldığında etrafın, kendi-için varlığın özgürlüğünü sınırlama ya da belirlemedeki payı ortadan kalkmış olur. Şayet, bu durum gerçekten bir imkânsızlık olarak anlaşılacaksa bile, kendi-için varlık buna özgür seçimi ile, kendisi karar verdiği içindir. Zira kendi-için varlığın etrafı, her zaman şeylerle çevrenmiştir; çünkü o dünya içinde varlıktır. Bu şeyler, özgürlük önünde bir engel mi kullanılmaya elverişli mi buna kendi-için varlık amacı çerçevesinde cevap vermektedir. Zira tek başlarına bırakıldığında şeyler ne kullanılabilir ne de tehlikelidir. İnsanla ilişkiye girdikleri andan itibaren kullanılabilir veya tehlikeli olurlar.

iv) *Benim Gibi İnsan Olan Herkes [Mon prochain]*

Kendi-için varlık, dünya içinde varlıktır. Kendi projesini gerçekleştirmek için dünyaya angaje olduğu gibi başka-kendi-için varlıklara da angaje olmaktadır. Başkaları, kendi-için varlık tarafından, kendi projesini gerçekleştirmek için kullanılacak araçlar olarak yakalanır. Bu nedenle, kendi-için varlık, onları kendi projesine uygun olarak düzenler. Böylece, onun dünya içindeki rastlantısal varlığı, başkalarının rastlantısallığı ile karşılaşır. Dünya kendisine ait olduğu kadar başkalarına da ait görünür. Onun dünya içindeki olgusallığı onu, başkalarının varlığına gönderir. Bu anlamda, kendi-için varlığın durumu, başkalarını varsaydığı ölçüde bir anlam kazanmaktadır. Çünkü kendi-için varlık, başkalarının varlığı aracılığıyla, onlara bakarak kendi durumuna ilişkin bir fikre sahip olur. Kendi-için

varlığın kendini tanımasında, başkalarının varlığının ne denli önemli olduğu, Sartre tarafından belirtilmişti. Buradaki sorun, başkasının varlığının, amaçlarının ve seçimlerinin, kendi-için varlığın özgürlüğüne bir sınır getirip getirmediğidir.

Anlaşıldığı üzere, kendini başkalarının varlığı, bakışı üzerinden yakalayan bir varlık olarak kendi-için varlık, kendi seçimleri dışında seçimlerin olduğunu yine başkalarının varlığı aracılığıyla kavramaktadır. Başkasının varlığı ya da seçimi, tıpkı bir nesnenin varlığı gibi, kendi-için varlıktan bağımsız olarak, orada bulunmaktadır ve bu, onun için olumsuzdur. Tam bu noktada, başkasının varlığı, seçimleri veya nesnelere, kendi-için varlığın özgürlüğüne sınırlamalar getirmiş olabilir ya da öyle anlaşılabilir. Toplumsal bir varlık olarak insanın bir takım düzenlemelerle, kurallarla ve nesnelere çevrelenmiş olduğu dikkat alındığında, kendi seçimleri dışında bazı seçimlerin ya da belirlemelerin olduğu da görülmektedir; trafiğin sağdan ilerlemesi, kullanılan araçların hareket saatleri ya da otobüs duraklarının yeri, işaret levhaları, sokaklar, mağazalar bunlardan bazılarıdır. Bu sınırlamalar, büyük ölçüde onun için yararlı olsa da, kendi-için varlık, bunu, dayatılmış bir hal olarak kavrar. Onun başka türlü eylemesini engelleyen, başka bir seçim yapmasına olanak vermeyen bir haldir bu. Öyleyse, dünya kendi imlemi içinde, yalnızca kendi-için varlığın seçimleri ile düzenlenmemektedir.

Sartre, kendi-için varlığın dünya içindeki bu haline, *başkalarının-mevcudiyeti-altında-dünya-içinde-varoluş*, der. Demek ki, dünya, kendi-için varlık ve başka-kendi-için varlıkların özgür seçimleri ile düzenlenmektedir. Başkalarının seçimleri, zaman zaman kendi-için varlığın özgürlüğünü sınırlandırır ya da ortadan kaldırır da, o, kendi gibi insan olanlarla bağını koparamaz. Bir şekilde, dünyaya ve başkalarına angaje olmaya devam eder. Tüm sınırlamalara rağmen, bazı tekniklerle -ki bu teknikler, her zaman kendi-için-varlık tarafından yaratılmaz ya da seçilmez- bu bağlanmayı sürdürür.

Kendi-için varlık, kullandığı teknikleri -yürüme, görmek, bir dili konuşmak, çıkarım yapmak gibi- sahiplenir veya içselleştirmektedir. Çünkü kendi-için varlık, bir proje olarak kendini varetmek için, her durumda ve sürekli olarak bu teknikleri amacına uygun olarak kullanır. Kendini ve kullanacağı teknikleri seçerek, kendinin ve tekniklerinin ötesine geçer; yani kendi tarihselliğini kurar. Öyleyse, tüm belirlenmişlikler, dayatılan teknikler kendi-için-varlığın özgürlüğünü sınırlandırmamaktadır. Aksine, tüm bunlar onun tarihselliğinin bir parçasıdır. Nitekim Sartre'a göre özgür olmak, kendi tarihselliğini seçmek değil; tersine, dünya içinde kendini seçmektir.

Kendi-için varlığın özgürlüğüne getirilen sınır, ona dayatılan teknikle ya da nesneyle ilgili değildir. Aksine, bir teknik ya da bir nesne özgürlük için bir sınır olacaksa, Sartre'ın belirttiği gibi, kendi-için varlık buna izin verdiği için; ya da bu sınırı getirecek tekniği ya da nesneyi seçtiği için olmaktadır. Burada, kendi-için varlığın özgürlüğüne getirilen sınır, doğrudan başkasının varlığından kaynaklanır. Başkasının özgürlüğü, kendi-için varlığın özgürlüğünü sınırlar. Sartre'ın da ifade ettiği gibi, özgürlük ancak özgürlükle sınırlanır. İlk olarak, insan özgürlüğe mahkûmdur. Bir seçimin, başka bir seçim için terk edilmesi özgürlük tarafından motive edildiğine göre, kendi-için-varlığın özgürlüğü, yine onun özgürlüğü ile sınırlanabilir. İkinci olarak, yukarıda değiniliği gibi, kendi-için varlık özgür seçimlerini başkalarına angaje olarak gerçekleştirir; doğal olarak başka özgürlükleri ve onların seçimlerini göz önünde bulundurur. Kendi-için varlığın, kendi özgürlüğüne sınır getirecek ya da engel olacak başka özgürlüklerle sürekli ilişki halinde olduğu unutulmamalıdır. Kendi-için varlık, seçimlerini yaparken bir anlamda, seçiminin sınırlarını da seçer. Yapılacak her eylem yapılmayacakları, her seçim seçilmeyenleri de belirler.

Kendi-için varlığın başkası ile olan ilişkisi, onun özgürlüğünün bir özelliğini de ortaya çıkmaktadır. Kendi-için varlık, kendini içinde bulduğu dünyanın

belirlenmişliği ile ancak başkasının varlığını görerek yüzleşmektedir. Dünyadaki nesnelere, çeşitli amaçlar için başkaları tarafından düzenlenmiştir. Başkalarının seçimleri, dünya içindeki şeylere çeşitli anlamlar, içerikler kazandırmıştır. Oysa Sartre, kendi-için varlığın her seçimin anlamının, onun temel projesi içinde aranması gerektiğini söyler. Burada beliren sorun, kendi-için varlığın, kendinden önce kurulmuş anlamlarla çevrili bir dünyaya atılmış olduğudur. Denilebilir ki, kendi-için varlık, başkalarının seçimi ve buna bağlı olarak belirlenmiş, anlamlandırılmış bir dünyaya angaje olmaya çalışmaktadır. *“Kendi-için, başka kendi-içinler için dünya olan bir dünyanın içinde belirir. (...) Bizatihi bu yoldan, dünyanın anlamı ona yabancılaşır”* (Sartre, 2009b:649). Çünkü kendi seçiminden bağımsız seçimlere, kendi projesinden doğan anlamlardan başka anlamlara yabancı olarak, özgürlüğünü gerçekleştirmek zorundadır. *“Bu koşulları dikkate alarak (...) kendini seçmek zorundadır”* (Sartre, 2009b:649). O halde, kendi-için-varlık özgür olmayı isteyerek, bu yabancılaşmayı da yaşamına buyur etmektedir. Özgürlüğe mahkûm olmakla, denilebilir ki, yabancılaşmaya da mahkûm edilmiştir. Sartre’a göre, yabancılaşma, özgürlüğü isteyen insan için özgürlüğün çilesi olarak göze alınmaktadır. Çünkü kendi-için varlık, dünya içinde başkaları ile varlıktır.

v) *Benim Ölümüm [Ma mort]*

Ölüm, kendi-için varlığın yaşamı içinde keşfedilir; ama asla yaşama anlamını veren bir şey olarak değil. Zira kendi-için varlığın özünü kurmaya zorunlu olması, diğer bir deyişle, özgürlüğe mahkûm olması yaşamına anlamını ve değerini verecek olan şeydir. Yaşama anlamını vermesi için, ölümü, bir hesap günü olarak tayin etmek kendi-için-varlığın özgür seçimleri ile çelişik bir durum arz etmektedir. Çünkü ölüm, kendi-için varlığın ontolojik bir özelliği değil, tıpkı doğum gibi onun olgusallığıdır ve olumsaldır. Bu anlamda, doğmuş olmak da ölecek olmak da absürddür. Bir imkân olarak kendi-için varlığa ait değildir; hatta onun imkânlarının dışındadır. Öyleyse,

kendi-için varlığın diğer seçimleri gibi yöneldiği bir imkân değildir. Sartre'a göre, "*kendi-için-varlıkta ölüme yer yoktur*" (Sartre, 2009b:680). Bu demektir ki, ölüm beklenen, seçilen ya da ona doğru atılımda bulunulan bir şey olamaz. Kendi-için-varlığa ölümü keşfettiren şey, kendisi gibi olumsal olan, başkasının varlığıdır veya "*kendi varlığı içinde ölümlü olan başkasıdır*" (Sartre, 2009b:680). Ancak başkası varolduğu için, kendi-için-varlık ölümle yüzleşmektedir.

Ölüm, kendi-için-varlığın öznelliğinin salt tükenişi olarak düşünülmemektedir; o, daha ziyade, öznelliğinin dışsal ve fiili sınırıdır. Çünkü ölümle birlikte ne dünya ne de bilinç bir son bulur. Sartre'ın belirttiği gibi, o, "*öznellik olarak dünyanın dışına düşmüş olmaktır*" (Sartre, 2009b:678). Ve bu düşünüş, yalnızca, başkasının bakışı üzerinden kavranabilir. Böylece, başkasının varlığı gibi ölüm de kendi-için varlığa musallattır. Öte yandan, ölüm, kendi-için varlığın projesini gerçekleştirmekte ona engel olmaz. Çünkü Sartre, ölümü, kendi-için varlığın sonu olarak görmez, daha ziyade onun *ötede duran* yazgısı gibidir. Yaşam, her zaman, kendi-için varlığın özgür seçimleri ile belirlendiğinden, sınırları esnek olacaktır. Bu nedenle ölüm, ona, bir son gibi değil bir yazgı gibi, beklenmedik bir şey gibi gelir. İnsan, öyle ya da böyle öleceğini bilir. Ölüme yakın mı yoksa uzak mı bulunduğu önemsizdir. Çünkü bu, bilinemez. Şayet, ölüm, kesin bir mahkûmiyet olarak onanmamışsa.

*Duvar (Le mur)* adlı öyküsünde Sartre, idama mahkûm edilmiş üç kişinin, gözaltına alınmalarından başlayarak ölüme dek giden birkaç saatlerini inceler. Öyküde adı geçen Tom, yasadışı bir örgütte çalıştığı için; Juan, anarşist ağabeyi Jose yüzünden ve Pablo bir kaçağı evinde saklamak ve gizlendiği yeri söylememekten idama mahkûm edilir. İdam saati gelene kadar, mahkûmlara eşlik edecek olan Belçikalı doktor da öyküye eklenir. Juan, genç ve masumdur; ölümden korkması ise neredeyse kaçınılmaz bir şey olarak sunulur. Çünkü bir hiç uğruna, işlemediği bir suç için öleceğini, hem de acı çekerek öleceğini bilir. Tom'a gelince, o,



mahkûm edildikleri bu ölümü anlamaz. Kurşuna dizildikleri sırada neler yaşayacağını bilse belki, daha cesur olabileceğini düşünür. Fakat insan, ölümü düşünmek için dünyaya gelmemiştir. Ona göre, ölümün hesaplanması, tartılması ya da anlaşılması olanaksızdır. Sürekli bunu düşünmek bile faydasızdır. Daha fazla düşünmemek için Pablo ile konuşmaya çalışır. Ancak Pablo, ne Juan'la ne de Tom'la arasında bir bağ görür. Onlara karşı kendini yabancı hisseder. Saatler ilerledikçe, psikolojik süreçleri fiziksel belirtiler izler. Pablo, kendisiyle konuşmaya devam eden Tom'u izler. Şimdi çok fazla ortak yönleri olduğunu düşünür. Ter içinde ıslanmış bedenleri, yaşam ile dolup taşan, capcanlı Belçikalı doktorun varlığı ve biraz sonra kurşuna dizilerek ölecek olmaları. Birbirlerinin yüzünde ölümü okurlar, neredeyse ikiz kadar benzemektedirler artık.

İnsan yaşamla doluyken, ölümsüzlük bir imkân gibi gelir, diye düşünür Pablo. Kendini ölümsüz sandığı günleri düşünür; mutluluğun, kadınların, özgürlüğün peşinden koştuğu günleri. Şimdi her şey anlamsızdır. Çünkü ölümsüzlük düşüncesini yitirmek bile, ölüm ne zaman gelirse gelsin yaşamı anlamsızlaştırmaktadır. Birkaç saat ya da yıllar sonra bir farkı yoktur. Fakat böyle bir ölümle sonlanacağını bilse hiç hareket eder miydi? Hayır, der. Ancak yaşamını yargılamaya kalktığında, onun iyi mi kötü mü olduğuna karar da veremez. Orda bitmiş, tamamlanmış bir şey olarak durmamaktadır çünkü. Ölüm gerçekleşmediği sürece, kendi-için varlığın yaşamı, asla tamamlanmış olarak yakalanamaz. Bir taslak olarak Pablo'nun yaşamı, hala sürmektedir; etrafındaki tüm nesnelere, doktorun varlığı ve yazgısını paylaşan Tom ve Juan, ona ölümünü duyursa bile.

Gecenin sonunda Tom ve Juan kurşuna dizilerek infaz edilmek üzere hücreden alınırlar. Pablo ise kalır. Birazdan duyulan silah sesleri, hücrede onları dinlemeye terk edilmiş Pablo için dayanılmaz bir durumdur. Dürüstçe ölmek, şimdilik

istediđi tek Őeydir; ancak dıŐarıda olanlar onu tedirginliđe, telaŐa sűrűklemektedir. Biraz sonra baŐına neler geleceđini kestiremez, ama biran önce bitmesini ister.

*Duvar*'da da, Sartre'ın tűm eserlerinde olduđu gibi, Pablo da bir seđime zorlanır: Kendi hayatına karŐılık gizlediđi arkadaŐının hayatı. YaŐamak için bir baŐkasının lűműnű yűklenmesi gerekmektedir. Bu aŐamada, Pablo, arkadaŐını ihbar etmektense ölmeyi seđer. Ancak bu seđim, onun yaŐamı kendisinininkinden daha deđerli olduđundan ya da kendi yaŐamı onunkinden daha deđersiz olduđundan yapılmamıŐtır. Zira bir duvar nűnde kurŐuna dizilerek ldűrűlmek söz konusu olduđunda hiçbir yaŐamın deđerli yoktur. Daha çok, yaŐamının, kendi projesinin sorumluluđunu almıŐ biri olarak Pablo, arkadaŐının yaŐamasına karŐılık ldűrűlmeyi seđererek kendi lűműnűn sorumluluđunu yűklenmek ister. Nihayetinde idam edilerek ölmek, bűtűn imkânları ortadan kaldıran, tűm projelere bir son veren absűrd bir durumdur; kendi lűmű ya da bir baŐkasınıninki. Burada Pablo'ya göre, önemli olan tek Őey, lűmű, dűrűst bir Őekilde ve sorumluluđunu son projesi imiŐ gibi yűklenerek gđűslemektir.

ykűnűn sonunda Pablo, kendini sorgulayan askere bir oyun oynar. Nasılsa arkadaŐının gizlendiđi yeri bildiđi için, onun mezarlıkta saklandıđını söyler. Bu bir yalandır. Ancak arkadaŐı, gerçekten de mezarlıkta bulunur ve ldűrűlűr. Pablo ise, hakkında varılacak yargı mahkemeye bırakılarak idamdan kurtulur.

Gelmesi kesin olsa da, lűműn kendisi *beklenen* bir Őey olmamaktadır. Sartre'a göre, Pablo'nun lűmű beklenen bir Őey olabilir; ancak lűmű beklemek diye bir Őey olamaz. lűm, her ne kadar insan yaŐamının nihai sonu olsa da, her zaman yaŐam içinde ve ancak baŐkası ile kurulan iliŐki űzerinden anlaŐılabilir. Bir proje için, parti için ya da barıŐ için ölmek söz konusu ise, burada önemli olan kimin ldűđű deđerlidir. Herhangi biri ölebilir; Pablo'nun ya da arkadaŐının ölmesi gibi. Ancak lűmű,

*benim ölümüm* yapan, ona öznel bir kimlik kazandıran şey kendi-için varlığın, kendini yapmayı seçtiği şeyden, projesinden kaynaklanır. Kendi-için varlığın kendini yapması, bütün seçimlerini ve eylemlerini temel projesine uygun olarak belirlemesi, ölümünü öznel yapacak şeydir. Ölümün, kendi-için-varlığın-ölümü olması, onun projesinden, ölümünü de yaşamı gibi üzerine alması ile mümkün olmaktadır. Kendi-için varlık, bir imkân, beklenen bir son, kendini ona doğru yönelttiği bir amaç gibi değil, ancak, insan yaşamına verili bir şey olarak ve başkası ile ilişkisinde onu kavrar (Sartre, 2009b:680).

Kendi-için varlık, şeylerin ve başka kendi-için varlıkların arasında dünya içinde varlıktır. Dünyaya fırlatılmıştır; varlığa gelmemeyi seçemediği gibi özgür olmamayı da seçemez. Özgürlüğe mahkûm olgusalılığı ve olumsal varlığı ile sürekli seçimler yaparak, kendini ne değilse o yapar. Böylece her eyleminde özgürlüğünü deneyimler ve her özgürlük deneyimiyle beraber nedensiz varlığını nedenlerle, anlamlarla çevreler. Absürd dünya içindeki varlığı, bir durum içinde belirir. Özgürlüğünü ancak durum içinde deneyimler veya kendini durum içinde yapar. Durum içinde varlık olarak varlığa gelmiş olması, onun bir konum içinde bulunduğunu, kendini çevreleyen nesnelere, başkaları ile sürekli ilişki içinde olduğunu söylemektir. Onun çevresi bu anlamda, kullanılabilir, düzenlenebilir şeylerle, insanlarla ya da engellerle, tehlikelerle örülmüştür. Tüm bunlara anlamlarını veren, onun temel projesidir. Kendi-için varlık, bu belirli durum içinde kendi temel projesidir. Konumu, geçmişi, etrafı, ölümü ve kendi gibi insan olan herkes, onun durumuna ve projesine ilişkin veriyi sağlar; elbette, tüm bunlar anlamını ve değerini kendi-için varlığın özgür projesinden alır.

### 1.2.5. ABSÜRD VE ÖZGÜRLÜK

Sartre'in ontolojisinde iki varoluş tarzı vardır: ilki, bilinçli varoluş olarak insan; diğeri, dünyadaki şey olarak kendindedir. Ontolojik olarak, kendinde-varlık, kendi-için varlıktan öncedir ve onun varoluşu için bir basamaktır.

Kendinde-varlığın en temel özelliği, ne ise o olmasıdır. Kendi varlığı içinde, tam ve bir bütün olarak, hiçbir açıklığa yer bırakmaksızın vardır. Kendi kendiyile özdeşir ve bu ontolojik ilke yalnızca onu bağlar. Bir doluluk olarak ve kendinden başka hiçbir şeyle ilişkisi olmaması bakımından oluş ve zamansallıktan bağımsız, orada-varlıktır. Çünkü hareketsizdir. Değişime kapalı, kendi içinde tam dolu ve kendi kendine yeter olmasından Sartre, onun ideal varlık olduğunu söyler. O halde, varlık vardır; kendisidir; ne ise odur ve kendisini tam da böyle ifşa eder. Ve elbette, kendinde-varlık, Sartre'in ateist varoluşçuluğunun temel ilkelerinden biri olan yaratılmamışlıkla tanımlanır. Onun varlığı bir olanaktan türeyemez ya da zorunlu bir varlıktan çıkarılamaz. Keza, Sartre'in ontolojisinde zorunlu bir varlıktan asla söz edilemez. Bu da göstermektedir ki, kendinde-varlık ne kendinin sebebidir ne de varlığı bir sebebe bağlanabilir. Nedensizdir, rastlantısaldır; dünya içindeki varlığı hiçbir sebebe bağlanamadığından hep fazladandır ve bilinç ona yönelene kadar, tüm kendindeligi ile absürdtür.

Absürd kendinde-varlığa belirlenmemiş, nedensiz, rastlantısal ve fazladan olması sebebiyle yapışıktır. Onun kendini bilince sunması, kendini absürd olarak sunması demektir. Çünkü bilincin ona yönelmesinden önce, kendinde-varlığın bir niteliği olarak absürd vardır. Yani, absürdün dünyadaki bulunuşu, kendi-için-varlıkla ilgili değildir. Kendi-için-varlık, yalnızca onu keşfeder ve aşmayı umar.

Varlık araştirmasını, temelde kendi-için varlığı, insanı bilmek için yapan Sartre, her Şeyden önce onun da tıpkı kendinde-varlık gibi dünya içinde varlık olduğunu söyler. Ancak bu iki varlık tarzı, dünya içinde ve nedensiz varlık olmak dışında birbirleri ile hiçbir ortaklık göstermez. Kendinde-varlığın katılığı karşısında kendi-için varlık akışkandır. Doluluk olmayı asla başaramayacak bir eksiklidir. Ne ise o olmaktan uzak, ne değilse o olmaya mahkûm edilmiş, hiçlikle kuşatılmıştır (Sartre, 2009b:560). Kendinden bir Şey yapmanın zorunluluğu ile dünyaya atılmıştır. Eksikliğini, kendinde-varlığın doluluğu karşısında bulantı ile keşfeder ve onu gidermenin yolu olarak seçimler yapmaya yönelir. Çünkü kendi-için varlık bilinçtir. Onu kendinde-varlıktan ayıran bilinç, hiçliği aşmaya, varoluş eksikliğini gidermeye, onu eylemeye zorlar. Onun için değişim sürekli; çünkü seçim ve özgürlük onun varoluş tarzıdır.

Şeylerin doluluğu karşısında, kendi-için varlık, dünyaya hiçliği getiren; hiçliğin bilincinde olandır. Tüm seçimleri ve eylemleri bu eksikliği tamamlamak, hiçliği aşmak içindir. Seçim ve eylem sürekli olduğundan kendi-için-varlıktan tamamlanmış bir Şey olarak bahsedilemez. Bir Şey olduğu söylendiği anda, o başka bir Şey olmaya yönelmiştir bile. Bilinç, onu, ne ise o olmaması, ne değilse o olması yönünde motive eder. Bu nedenle, kendi-için-varlığın, bilinçten yoksun bir kendinde olmayı arzu etmesi ümitsiz bir arzudur. Hem nedensiz bir varoluş olması hem de nedensiz varoluşlarla vrenenmiş olması, onu kendinde-varlık olmayı istemeye sevk etse de böyle bir Şeyi seçemez. Kendindeki eksikliği gidermek için Şeylere yönelir ancak ne Şeylerin sebebi olabilir ne de bir Şey olabilir. Onun bilinci hep bir Şeyin bilincidir. Şeylere yönelerek, kendindeki hiçliği aşması, hem kendi projelerini gerçekleştirmesini hem de tüm absrdliğu ile orada duran Şeylere ve dünyaya anlam vermesini sağlar.

Sartre'in *Bulantı*'sında, Roquentin de kendini rastlantısal olarak etrafına yayılmış, nedensiz ve absürd dünya içinde bulmuştu; ya da Sartre, şeylerdeki nedensizliği ve absürdlüğü bulantıyla deneyimleyen Roquentin'in varoluş sıkıntısını, absürdlüğü aşarak çözmeyi hedeflemişti.

*Bulantı*'da Roquentin'in en temel sıkıntısı, kendisini nesnelere çevrelenmiş ve onların nedensiz varlıklarıyla sıkıştırılmış olarak hissetmesiyle başlar. Dokunduğu, gördüğü, her türlü nesne deneyimi bir kez bulantıyla karşılaşıncaya, artık eskisi gibi olamamıştır. Varlığı bir nedene bağlanamayan kendinde-varlık, açıklanamaz, hareketsiz, ne ise o olarak yalnızca vardır. Roquentin'de fazladanlık ve absürdlükten başka bir izlenim bırakmazlar. Bu bulantı veren, insanın kendi varoluşuna dair kaygı yaratan bir nedensizlik ilgisinden başka bir şeyle açıklanamaz. Esasen Roquentin, nesnelere ilgili bu deneyimlerinde haksız değildir. Sartre'in her zaman belirttiği gibi, dünya anlamsız, absürd ve düşmanca insanın karşısına dikilmektedir. Ancak bu, nesnelere kendi varlıklarında meydana gelen bir değişim değildir. Çünkü onlar her şeyden bağımsız, nedensiz bir şekilde, orada varlıktır. Bu Roquentin'in bilincinde meydana gelen bir değişimdir. Nesnelere kendi özünde, tiksinti veren, bulantı uyandıran ya da tehlikeye düşüren bir nitelik yoktur (Sartre, 1987:151).

Roquentin'de varoluş sıkıntısını derinleştiren şeylerden biri de, nesnelere olduğu gibi, kendi varoluşunda da nedensizliği yakalamasıdır. Dünyaya atılmışlığı, kendi varlığını kurmaya zorlanması, tüm seçim ve eylemlerinde tek başına olması, her türlü ahlaktan, dinden, gerekçeden bağımsız, varoluşunun tüm sorumluluğunu üzerine alması Sartre'a göre absürddür. Bunun yanında, zamanın durmaksızın kendini geçmişleştirip geleceği kurması, bir anlamda onu şimdiki zamanın içine hapseder. Ne olarsa şimdi olmanın, hemen seçmenin, eylemenin kısacasıdır. Absürd bir durumdan, ölümlle kurtulmayı ummak da başka türlü bir absürdlüktür

(Sartre, 2009b:672). Zira ölüm, yaşama bir anlam kazandırmadığı gibi, bütün anlamları ortadan kaldıran son bir seçim olabilir ancak. Roquentin, varoluş sıkıntısından kurtulmanın, onu görmezden gelmenin mümkün olmadığını bilmektedir. İnsan bu bulantıyı bir kez duydu mu onu ortadan kaldıracak şeyi bulana kadar, bulantı yakasını bırakmamaktadır. Her an, bir sokak başında, bir ağacın kökünde, bir martıyla ya da bir insan eliyle kendini duyurmaya devam etmektedir. Kendini aldatarak varoluş sıkıntısından kurtulmak bir yanılgıdır sadece.

Aksine, Roquentin, varoluş sıkıntısını başlatan ipucu olarak kavradığı, bulantısını asla terk etmez. Zaten Sartre, bulantı fenomeni ile yüzeysel bir ruh halini kastetmez. Roquentin, dünyadaki absürlüğü, bu bulantı ile keşfeder ve bu keşif onu anlamlar bulmaya, nedenler aramaya iter; hem kendi varoluşu için hem de nesnelere için. Bu anlamda bulantı, özgürlük deneyiminden önce, özgürlüğü duyuran gerçek bir tecrübe olarak belirlemektedir. Roquentin ancak bulantıyı duyduktan sonra, kendini aldatmaya gitmeden, varoluşun neliğini, anlamını bulmaya yönelir. Ancak bulantıdan sonra eyleme geçer. Çünkü absürdü keşfettiren bulantı, orada öylece durmaz, daha ziyade yönelimsellik olan bilinci harekete geçirir. Onu seçim yapmaya, amaç belirlemeye, araçları kullanmaya ve eylemeye sevk eder. Absürdü ortadan kaldıracak bilincini ifşa eder. Tek başlarına iken hareketsiz, fazladan, nedensiz olan şeyler; ancak Roquentin onlara yöneldiğinde, onu Paris'e götürecek bir tren, üzerine yaşamını yazacağı bir kâğıt olarak gerekli ve anlamlı olur. Öyleyse bilinç, bir şeyin bilinci olarak şeylere yöneldiğinde, onları absürlüğünden, anlamsızlığından kurtarır. Çünkü absürd nesnelere ilişkin bir düşünce değildir; absürd nesnenin, rastlantısallığı nedeniyle, onun ta kendisidir. Bir ağaç, bir taş, bir martı, bazen bir beden absürddür. Ve bilinci, absürd olanı keşfettikten sonra, bilinci nesnelere yöneldikten sonra varlık araştırmasına başlar. Çünkü insan, dünya içinde şeylerle çevrelenmiştir; durum içindedir. Onlardan kaçmak, kurtulmak mümkün değildir. Absürdle başlayan bulantı, bir özgürlük bilinci olarak harekete geçer. Nedensizce dünyaya atılmış olan

Roquentin, bir özgürlük bilinci olarak kendini hiç olmamış gibi sayamaz, tersine nedensiz varoluşunu üstlenerek onu seçmeye, ona amaçlar koymaya, onu eyleyerek var etmeye çalışır. Varlığının nedensiz ve fazladan olarak dünyada bulunuşunun bilincinde olan Roquentin, özgürlüğü bir kurtuluş yolu olarak keşfeder (Sartre, 1987:155).

Dünyanın kendinde absürlüğü karşısında, bilincin özgürlük olarak ifşa olması, yalnızca Roquentin'i ilgilendiren bireysel bir sıkıntı değildir; çağın insanının içinde bulunduğu durum da düşünüldüğünde, tüm insanlığı ilgilendiren bir varoluş kritiğidir. Çünkü bu, bir insanın yüzleşmek zorunda olduğu absürd bir durum değildir ya da onun seçimine bırakılmış bir özgürlük sorunu değildir; bu bütün insanlığın özgürlüğe mahkûmiyetidir. Zira Sartre, bütün eserlerinde, karakterlerini, bir seçimin ağır baskısı altında en doğru kararı vermek üzere iken betimler. Bu seçim bir kişinin değil, eserdeki herkesindir. Kimi zaman bir kişinin omuzlarına bırakılmış gibi görünse de, herkesin yapması gerekeni imler. Seçim yapılmaksızın eyleme geçilemeyeceği, tüm koşulların ayrıntılı bir tasvirinden sonra daha iyi anlaşılır. Eserlerindeki karakterlerin her biri, -projesi içinde anlamlı- bir gerekçeyle seçimini yapar. Eyleme geçer ve tüm sorumluluğu bütün insanlık adına üzerine alır. Keza seçimini, onu gerçekleştireceği bir veriye, kendinden önce varolan bir öğretiye, bir partiye, başka insanların varlığına dayandırmaz. Bütün sorumluluğu ile seçim, anlamını ve değerini onun projesinde bulur.

### 1.2.6. DEĞER SORUNU

Felsefede değer sorunu, her zaman, etik sorununa bağlı olarak incelenir. Bir varoluşçu olarak Sartre, etik konusunda bütün ipleri insanın eline bırakmıştır. Çünkü insan, bütün değerlerin kurucusu ve taşıyıcısı olarak en yüksek değer olarak dünya içinde varlıktır. Bu anlamda, dünyaya bırakılmışlık, insanın özden yoksun oluşu,



kısacası tanrısız bir şekilde varlığa gelme gibi varoluşçuluğun temel görüşleri, onun etik anlayışını da belirler. Evrensel bir etikten söz edilemez, zira tanrısız bir dünya vardır. İnsan, bırakılmışlığı ile varlığını bir şey yapmaya olanak verecek bir işaretten, görüşten yoksundur. Kendi-için-varlığın, nedensizlik karşısında bilincinin bilincine varması, bir özgürlük bilinci olarak neredeyse yeniden var olması, bütün anlamlara olduğu kadar bütün değerlere de temel olmaktadır (Sartre, 2003a:42-59).

Sartre'a göre, insan, kendi yasasını kendi bulmak zorundadır. Kendinden bir şey yapmak için, projesine uygun amaçları belirlemek zorundadır. Seçimlerinin tamamı bu amaç içinde anlamlıdır, amacına göre eylemekle, kendini kurmak için belirlediği projeye de bir gerekçe kazandırır. Yasa da budur: Bir yasaya, bir partiye, bir dine bağlanmasını söyleyen, eylemini bunlara göre belirlemesini bildiren bir veri yoktur dünyada. O, özünü kurana kadar, seçimler yapıp anlamlar üretene kadar; dünya anlamdan, değerden yoksun bir kendindedir. Bu nedenle, her seçimi ile kendini kurduğu gibi kendi değerler dünyasını da kuracaktır. Kendini, dünya içinde varlık olarak belirmesi ve özgür olması, bu dünyayı kendi dünyası gibi sahiplenmesine; kendi ile birlikte dünyasını da değerli, içinde yaşanılabilir bir yer haline getirmesine olanak verir. Varoluşçu felsefenin tutarlığını koruduğu bir düşüncedir bu. Bütün değerler, temellerini dünyaya fırlatılmış insanın özgürlüğünden alır.

O halde, bir kendinde-varlığın, bir seçimin veya bir eylemin değerli olup olmadığı kendi-için varlığın projesi içinde anlaşılabilir. Kendi yasasını, kendi bulması ile zaten kendini ne isterse o yapması imlenir. Dünyada kendinden önce kurulmuş bir yasaya güvenemeyecek olması, onun seçimlerini, eylemlerini nedensiz, gerekçesiz yapmaz ve elbette değersiz de yapmaz. Daha önemlisi, seçimin, eylemin kendisidir değerli olan. Bu anlamda, kendini yapmayı istediği şey, seçimleri, eylemleri her biri değerli olur (Sartre, 2003a:62). İnsanın bir şeyi seçmesinden

Sartre, o şeyin insan(ın projesi) için(de) değerli olduğunu ve bu nedenle onu seçtiğini çıkarır.

Ona göre, her eylem insancıl bir özneliği göstermektedir. Doğal olarak, “(...). Şöyle ya da böyle olmayı seçmek, bir bakıma, seçtiğimiz şeyin değerli olduğunu belirtmek demektir. Çünkü hiçbir zaman kötüyü seçmeyiz. Hep iyiyi (iyi sandığımızı) seçeriz” (Sartre, 2003a:31). Öyleyse, insanın değerli bir seçim yapması, kendini o değerli seçimi seçecek insan olarak seçmesi ile ilgilidir. Yani, onun ilk temel projesi ile ilgilidir.

İnsan özgürdür. Onun için iyinin ne olduğunu bildiren bir tanrı olmadığını da düşünülürse, iyi, kötü, her şey onun seçimlerinde açıklık kazanacaktır. Ancak Sartre, özgürlükte bulantı ile açığa çıkan sorumluluğa güvenmek ister. Tüm insanlığı bağlayan bir seçişin bütün sorumluluğunu insana yükleyerek bir anlamda insanı kötülükten uzak tutacağını düşünür. Bu anlamda, sorumluluk, özgür insan için, korkunç bir şey yapmayı engelleyecek bir bağdır. Bir seçimin, eylemin değeri bu sorumlulukla beraber, insanın amacı içinde ortaya çıkar. Öte yandan, her eylem, seçim öncesinde, insan kendine sormadan edemez: “Ya herkes benim yaptığım gibi yaparsa?”, “Bir eylem ne pahasına göze alınır?”, “Böyle hareket etmekte haklı mıyım?”, “Yaptığım şey, doğru mu?”.

Sartre, insanın durum içinde varlığa geldiğini ve temel projesi içinde imkânlarını belirlediğini, yani bir anlamda, seçimleri ile özgürlüğüne sınırlar getirdiğini belirterek, esasen insanın her şeyi körü körüne isteyemeyeceğinin garantisini verir. Gerçekten de, ancak projesinin sınırları içinde seçim yapabilir insan; yalnızca, bu seçimlere uygun eylemlere girer. Bunun dışında kalan, bütün seçimler, eylemler ona kapalıdır. Ancak seçim, sürekli bir imkândır. Bir seçimi bırakıp diğerine yönelme, temel projeyi kökten değiştirme her zaman mümkündür.

Bu nedenle, projesini bilerek oluşturmuş, seçmiş insan bütün sorumluluğunu yüklenerek, seçtiği, yaptığı şeyi herkese tavsiye eder. Bu seçimi, eylemi, temel projesini gerçekleştirmek için yaptığını bildiğinden haklılığından şüphe etmez. Şayet bunu seçmezse, bu şekilde eylemezse, kendi için doğru olan şeyi yapmamış olduğunu bilir. Değerli olan şey de budur, Sartre'a göre: İnsanın kendini bir proje gibi günbegün kurması.

Seçimin değer yaratması bakımından incelenmeye değer olan *İş İştten Geçti* adlı senaryo-romanında Sartre, seçim yapmaya zorlanmış iki insanın kararlarını ve buna bağlı olarak aldıkları sorumluluğu anlatır. Senaryoda, Eve, kocası tarafından zehirlenerek öldürülen varlıklı bir kadındır. Pierre ise, milislerce öldürülen parti yöneticisi. Öykü, her ikisinin ölümünden sonra başlar. Öte dünyaya geçtikten sonra, birbiri için yaratılmış ama bir türlü karşılaşma fırsatı bulamamış ölümlere bir şans daha verildiğini öğrenirler. Eve ve Pierre, bu fırsattan yararlanmak üzere yeniden dünyaya döneceklerdendir. Ancak dünyaya dönüş bir koşula bağlanmıştır. Buna göre, yirmi dört saat içinde, birbirlerine güvenerek ve tüm varlıkları ile sevişmeleri gerekmektedir. Eğer bunu başarırlarsa, bir insan hayatı kazanacaklardır. Elbette kabul ederler ve kendilerini dünyada bulurlar.

Eve, kocasının kendini öldürerek kız kardeşi ile birlikte olmayı planlayan kocası ile yüzleşmek için evine; Pierre, suikast hazırlığı yaptığı kişi tarafından öldürüleceğini, bir karşı atakla karşılaşacaklarını yoldaşlarına bildirmek üzere partiye, ölmeden önce kaldıkları yerlere dönerler. Sonrasında bir araya gelip âşık olup olamayacaklarını araştıracaklardır. Pierre partide kimseyi bulamaz ve evine döner. Eve de kocası ile hesaplaştıktan sonra Pierre'in evine gelir. Ölüler arasında iken, zaten birbirinden hoşlanan Eve ve Pierre, birlikte olurlar. Bundan sonra, Eve'in varlıklı bir kadın ve milis sekreterinin karısı veya Pierre'in bir komünist ve fakir olmasına, bunca zıtlıklarına aldirmaksızın, birbirlerini sevdiklerine ve beraberce bir

hayat yaşamak istediklerine karar verirler. Şayet ölmeden önce karşılaşabilselerdi, birbirlerini seçeceklerinde hemfikir olurlar.

Ancak Pierre'in, yirmi dört saat tamamlanmadan, arkadaşlarını milislerin yapacağı saldırı için uyarması gerekmektedir. Bunun için, kısa bir süreliğine Eve'den ayrılması gerekir. Kendilerine tanınan süre dolmadan yeniden bir araya gelmek üzere, Pierre arkadaşlarına, Eve de bazı eşyalarını almaya eve gider. Ancak zamanları dardır ve yaptıkları şeyin tehlikeli olduğunu bilirler. Keza Pierre, partiye gittiğinde böyle bir bilgiye nasıl eriştiğini –öte dünyada iken, milislerin liderinin yaşadığı müzeyi ziyaret etmiştir ve bu sırada öğrenmiştir- arkadaşlarına anlatmaya çalışırken; Eve de kocasının kendisini parası için öldürdüğünü ve kız kardeşini de bu yüzden istediğini ispatlamak için çok zaman harcarlar. Ve süreleri dolduğunda bir arada değildirler. Kendilerine tanınan, yeni bir yaşam fırsatını kaybetmiş olarak tekrar ölümler diyarına dönerler.

Öyküde, Pierre ve Eve'in önünde iki seçenek vardır. Ya, her şeyi geride bırakarak, arkalarına bile bakmadan birlikte yaşamaya başlayacaklar ya da bu yirmi dört saati, geçmiş yaşamlarında sorun olan bazı şeyleri düzeltmek için kullanacaklar. Onların seçimi, geçmiş yaşamlarındaki bir şeyleri düzeltmek olmuştur. Pierre, partili arkadaşlarını uyarmak için gitmekle, Eve, onu durdurmak yerine kız kardeşine gitmekle seçimlerini ortaya koymuştur. Elbette, bu seçimle birlikte azalan zaman da düşünüldüğünde, yaşamda kalamayacaklarını hesaplamıştır. Birbirlerini ya da bir aşkı kaybetmeyi ve hatta ölmeyi bir kez daha göze alarak eylemişlerdir.

Seçimlerini neden geçmiş yaşamları üzerinden yaptıkları, neden aşkı değil de ölmeyi seçtikleri nedensiz değildir elbette. Ancak, ilk etapta, anlaşılmaz gibi gelir. Çünkü birçok insan, yaygın bir görüşe dayanarak, yaşamın ve aşkın kutsal olduğunu, bu yüzden her zaman korunması gerektiğini söyleyecektir. Bir başkası,

aileye ya da partiye sarsılmaz bir bağ ile bağlanmalarını; sadakat ve güvenin bunların temeli olduğunu bildirecektir.

Fakat onların seçimleri önsel hiçbir veriye dayanmaz. Herhangi bir gerekçeden, nedenden kaynaklanmaz. Nedensiz ya da gerekçesiz olduğu için değil tabi. Ancak Pierre'in neden aşkı seçmediğini, Eve'in Pierre'i sevdiğini bilmesine rağmen neden onun kararına boyun eğdiğini ancak onların temel projeleri, tamamlanmış projeleri içinde anlamak gerekir. Pierre, ölümden sonra döndüğü yaşamında, yine temel projesine sadık kalarak hareket etmiştir. Kendini, özgürce partiye bağlamış ve onun için çalışmıştır. Karşılığında yaşamını kaybedecek olduğunu bilse de seçimini bırakmamıştır. Çünkü burada, kendi yaşamından daha değerli olduğunu düşündüğü bir şeyi, partiyi korumayı seçmiştir. Birçok insan böyle, ölümüne bir bağlanmayı hor görür; bir kez öldükten sonra, yaşama geri dönme fırsatı bir kez yakalandıktan sonra neden yeniden parti için ölünsün, kaldı ki yoldaşları ona güvenmezken? Bunların Pierre için bir önemi yoktur; temel projesini değiştirmesine yetecek kadar bir önemi yoktur. Eve'in değerli bir insan olduğunu bilir, ona hiç tatmadığı bir şeyi aşkı yaşatacağını bilir, sevilmeye layık biridir Eve. Ve eğer yaşayacak olsa, yaşamda her zaman yapacak bir şeylerin var olduğunu da bilir. Ancak o, partiye bağlanmayı seçerek, bütün imkânlarını bu seçim üzerinden belirlemiştir. Dolayısıyla aşk, onun seçimine bağlı olarak beliren bu imkânların içinde bir imkân değildir. Hatta ona kapalıdır. Özgürlüğünü deneyimleyeceği bir özgür seçişle bağlanacağı bir imkân olarak aşk, Pierre için mümkün değildir. Bu neden anlaşılınca, onun bir kez daha, dolaylı olarak ölmeyi seçmesi de anlaşılabilir. Artık, ona, neden Eve ile kalmadığı, neden yaşamı, aşkı seçmediği sorulamaz. Parti daha değerli, aşk daha değersiz olduğu için değil, birini diğerine yeğ tutması. Pierre, onların kendinde bir değeri, bir anlamı olmadığını bilir; ancak elinden bir şey gelmez. Kendini bir kez böyle seçmiştir ve ona göre eylemekle yükümlüdür. Sartre, insan seçimine bağlanır, derken, bu durumu anlatmak ister. Ve seçiminin sonuçlarından

biri bir kadını sevememek, yalnızca kendini ve onu düşünemeyeceği bir yaşamı yaşamamaksa bu da göze alınır.

Sartre'a göre, insan seçimlerinde, eylemlerinde bir değerden yola çıkarak onları gerçekleştirmez. Zaten hiçbir şey kendinde bir değer taşımaz. İnsan ancak seçtikten sonra, eyleminden sonra bir değer yaratır. Ondan önce, bir değer yoktur. Bu anlamda, seçim, kendi-için-varlığın, kendini bir şey yapma seçimidir. "*Kendi-için olmak, bir değer imi altındaki bir mümkün olan aracılığıyla ne olduğunu kendine duyurmaktır. Mümkün olan ve değer kendi-içinin varlığına aittir*" (Sartre, 2009b:701). İnsan bir varlık eksikliğidir; kendini bir şey gibi duymanın arzusu içindedir. (Sartre buna, tanrı olma arzusu diyecektir.) Özgürlük bilinci olduğunu bulantı ile keşfettikten sonra, bu eksikliği kavrayıp kendinden bir şey yapmaya ve kendi mümkün olanlarını belirlemeye başlar. Bu mümkün olanlar, onun, kendi-projesi içinde ortaya çıkan imkânlarıdır ve ona *kendi* değerini verecek olan sınırlarıdır. Öyleyse, "*varlık projesi, mümkün olan ve değer ile varlık arasında hiçbir fark yoktur*" (Sartre, 2009b:701). Nasıl ki, insan anlamdan yoksun bu dünyaya ve şeylere, kendi projesi çerçevesinde bir anlam veriyorsa, onların varlıklarını bir nedene bağlayabiliyorsa; kendi değerden yoksun varlığı da dâhil olmak üzere, her şeye bir değer kazandırır. Değer denilen şey, kendi-için varlığın kurduğu bu anlam, yaptığı seçimin ta kendisidir (Sartre, 2003:62).

### 1.3. VAROLUŞUN YAPISAL BİR ÖZELLİĞİ OLARAK ÖZGÜRLÜK

Absürd dünya içinde, bilinçli insan nedensiz ve değersiz varlığını, kendini bir şey yapmanın zorunluluğu ile yakalar. Dünyaya gelmiş olmasını, yaşıyor olmasını ve ölecek olmasını hiçbir nedene bağlayamadığı gibi, kendini, bütün nedensiz varlıklar içinde, nedensiz olarak bırakamayacak olarak bulur. Dünyaya atılmış olduğu doğrudur; ancak bir ağaç, bir masa olmadığını da bilir; diğer varolanlardan farklı olarak, varlığını kurmak işi onun ellerindedir. Bu nedenle, varlık sorunu Sartre için, doğrudan doğruya özgürlük sorunu demektir. İnsanın dünyaya atılmışlığı, kendi varlığını yapayalnız ve kendi ellerinde bulması, tanrının olmayışına bağlanmış ve bu yokluktan insan özgürlüğe mahkûm bir varlık olarak çıkmıştır. Bu demektir ki, insan için özgürlük, keyfi bir seçim değildir. Onun varoluşunu baştan aşağı saran, varlığa getiren, hatta onu tanımlayan şeydir. İnsan, varoluşunun yapısal bir özelliği olarak özgürdür. Bu dünyaya gelmeyi/gelmemeyi seçemeyeceği gibi özgür olup olmamayı da seçemez (Sartre, 2009b:611).

Bu özgürlük neyi ifade etmektedir? Sartre için, özgürlük, kendini varetmek demektir. İnsanın kendini varetmesi ise, rastlantılara ya da koşullara; tanrıya ya da dine; önsel bir veriye ya da değere bırakılamaz. İnsan, bir aracı tasarlar gibi, tüm bilincini kendi üzerine çevirerek, bu dünyada ne olacağını tasarlar. Kendini özgürleştirmeye, ne olacaksa o olmaya karar verdikten sonra, yapacağı seçimleri, ulaşacağı amaçları, kullanacağı araçları belirleyerek işe koyulur. 'Özgür olmak', 'istemeye kendi kendine karar vermek' anlamına gelir ki, bu insanın özgürlük bilincinden kaynaklanmaktadır (Sartre, 2009b:608). İnsan, bilinçli bir varlık olduğu için, bu dünyaya ne olarak geldiyse, o olarak kalamayacağını bilir. Bu nedenle, kendini bir tasarı olarak seçerek ve bu tasarıya bağlanarak, şimdi ne değilse bir gün o olmak ya da bugün ne ise gelecekte o olmamak için seçimlerine atılır. Çünkü insan

bir eksiklidir. Bundan dolayı, bilinci sürekli bir tamlaşma isteği ile bir seçimden diğerine yönelir. Seçim ile bilincin bir ve aynı şey olması bu tamlaşma isteğinden kaynaklanmaktadır (Sartre, 2009b:584–611). Bir eksiklik olduğu için, varlığını bir sorun olarak kavrar. Dünyadaki bütün kendinde-varlıklardan da bu eksiklikle ayrılır. Bir ağaç, bir masa, herhangi bir şey, tam da olması gerektiği gibidir ve oradadır. Onun varlığında eksikliğe vurgu yapacak bir açıklık yoktur. Ancak insan, seçim yapmadığı, kendini varlık kılmak için amaçlarına doğru yönelmediği sürece, kendi eksikliği ile yaşamaya zorunlu bir şey olur. Bu eksikliği, tamlaşma arzusu ile ortadan kaldırmak için, insan, seçimler yapmak ve koyduğu amaçlara göre hareket ederek projesini gerçekleştirmek ister. Seçimlerini belirlemek, onun için, ne olacağını belirlemek demektir; zira insan, her durumda seçmek zorundadır ve bu nedenle seçim önemlidir.

Kendi-için, varlık eksikliğini kendi kendinde taşıyan varlıktır. Ve kendi-içinin eksikliğini çektiği varlık, kendindedir. Kendi-için, kendindenin hiçlenişi olarak belirir ve bu hiçleyişi kendineye yönelik proje olarak tanımlar: hiçlenen kendinde ile kendisine doğru atılımda bulunulan kendinde arasında, kendi-için hiçliktir. Böylece, ben olan hiçleyişin hedefi ve amacı, *kendindedir*. Böylece, insan-gerçekliği kendinde-olmak arzusudur (Sartre, 2009b:702).

İnsanın yöneldiği her seçim, onun kendini, kendinde-varlık kılmak için tasarladığı temel projesi içinde ortaya çıkmış, onun mümkün olanlarını ve elbette bir değeri ima eder. Çünkü insan, sahip olduğu mümkün olanları, onlar değerli olduğu için gerçekleştirmeye koyulmuştur. Sartre'ın anlatmak istediği şey, bir şey, kendinde bir değer olarak var olmuş değildir; ancak insan, onu, kendi projesi içinde kullandığı için bir değer kazanmıştır. Bir kendinde-varlık, seçim veya amaç, bilinç ona



yönelmedikçe anlamdan, değerden ve nedenden bağımsız olarak, yalnızca bir görünüşür. Bu nedenle, kullanılan bir araç, hedeflenen bir amaç olarak her kendinde-varlık; insanın amaçları, seçimleri ve mümkün olanları, onun temel projesi içinde değerli ve anlamlı bir şey olur. Burada insan için değerli olan şey, kendinde taşıdığı eksikliği gidermek ve bilincini çatlaksız, boşluksuz bir tamlık olarak belirlemek için, kendinde bir şey olmaktır. İnsanın arzusu, böyle bir tamlığı duymaya yöneliktir. Sartre, bu tamlaşma arzusunu, insanın tanrı olma isteğine bağlar. Bu temel projesi ışığında insan, en yüksek hedef ve değer olarak, tanrı olmaya yönelmektedir.

İnsanın kendinde taşıdığı varlık eksikliğini, özgürlük olarak anlayan Sartre'a göre, tanrı olma arzusu aşırı bir şey değildir. İnsan özgür olduğunu kavradıktan sonra, ne olmak isterse ona doğru kendini hiçler ve atılır. Bunun, basit bir akıl yürütmeye tanrı olarak belirlenmesi, tanrının, tüm kendinde-varlıkların ve insanların üstünde bir varlık doluluğu olarak, en tepede ve en değerli olarak varsayılmasından kaynaklanır. Bu anlamda, insanın çabası bu hedefi yakalamaktır. Ancak Sartre, bu çabanın hiçbir dayanağı olmadığını düşünür. Kendi kendinin nedeni olarak, tanrı olma arzusu, insanın olumsal ve olgusal bir varlık olarak kendini ortadan kaldırmasını; kendini tanrı olmak adına yitirmesini gerektirir. Bu çabanın dayanıksız olması da bundan ileri gelir; zira insan, kendi kendinin nedeni olamayacak kadar rastlantısaldır. Bahsedildiği üzere, insan bu dünyaya neden ya da nereden geldiğini bilmez. Kendini nedensizce ve tek başına bu dünyada bulur. Elbette bir nedene bağlanmış varlığını, nedensiz varlığına yeğleyecektir; fakat bu soruların yanıtları ona kapalıdır. Onun elindeki tek olanak, bir zorunluluk olarak özgürlüğünün gereği olan kendini kurmaktır.

O halde, bilinçli bir varlık olarak insan, özgür olduğunu keşfettiği gibi, bu özgürlüğün bir proje olarak kendi olduğunu da bulur. Bu nedenle, seçimlerle projesini çevrelediği gibi, eylemlerle de seçimlerini gerçekleştirmelidir. Eylemle kuşatılmamış seçim, insanın özgür olduğunu değil, onun, yalnızca özgürlüğünün bilincinde olduğunu gösterir. Dolayısıyla, insan kendini yalnızca, eylemleri ile var eder veya eylem olmadan var da olamaz. Özgürlük, insanı sürekli eylemeye zorlarken, insan özgürlüğünü de eylemleri aracılığıyla gerçekleştirir. Çünkü eylemek, kendini ne ise o olarak yapmak için seçimlerine, amaçlarına ve onlara uygun olarak kullanacağı araçlarına doğru bir yönelimi ve düzenlemeyi içerir. Eylemek, kendi-için varlığın varoluşunu kurmak için uygun amaçlara yönelimi iken, aynı zamanda dünyanın yeniden düzenlenmesi anlamına da gelmektedir (Sartre, 2009b:551). Bu yönelimin, nihai amacı, kendini ve dünyayı kurmaktır. Bu anlamda, her eylem yönelimseldir. Bir amaca dayanır ve bu amaç kendi-için varlığın özgür projesinin taşıdığı amaçtır. Bununla birlikte, kendi-için varlığın her eylemi, gelecekteki bir amaca yöneldiği için, o, kendinin ötesinde varolur. Şimdi ne ise gelecekte o olmaması, eylemlerine bağlıdır. Eylemi, onu bugün olduğu şeyden koparıp, hiçleyip başka bir şey olmaya zorlar. Bu nedenle, eylemin temel koşulunun özgürlük olması, kendi-için varlığın varoluş özelliğinden kaynaklanır. Özgürlüğe dayanmayan bir eylem yoktur. Eylem, seçime bağlı iken, seçim insanın özgürlüğünden zorunlu olarak çıkar. Öyleyse eylem, insanın ontolojik özgürlüğünün sonuçlarından biridir.

Tanrısız ve yarasız bu dünyada, insan, bütün eylemlerinin nedenidir. Kendi yarasını belirlemesi, onun yarasız olgusalılığı ve olumsuzluğu ile ilgilidir. Zira kendi yarasını belirlemekle, eylemlerini, bir şeye, kendi projesine dayandırmaktadır. Bu Sartre'in özgürlük dediği şeyin ta kendisidir. Varoluşunu özgürlük olarak duyduğundan insan, her zaman ve her durumda, nasıl eyleyeceğine kendisi karar verir. Kahramanca eylemek de, en az korkakça kaçmak kadar insanın elindedir; şayet kendi projesini kahraman olmak ya da korkak olmak olarak belirlediyse. Zaten,

bu proje, onun tarafından, önceden belirlenmekle, onun eylemlerini de bir imkân olarak açar. Bir eyleme son anda karar verdiği için, asker kahramanca çarpışmaz ya da ilk fırsatta korkularına yenik düşmez; bu onun kendi projesinin buyurduğu bir eylemdir. Onun tarafından, doğallıkla yapılması da bu nedenledir. Projeye bağlanmamış bir eylemi gerçekleştirmek, kendi-için varlığa neredeyse kapalıdır.

İnsanın eylemleri ile yargılanması, anlaşılması ya da yorumlanması, eylemin, onun projesinin bir imkânı olarak ortaya çıkması ile sıkı sıkıya bağlıdır. Eylem ortaya çıkarak kendi-için varlık ve onun projesi hakkında bilgi ortaya koyar. Bu bilgi ile, dünya onun projesine tanıklık ve ortaklık eder. Başka insanlarla bir dünya içinde bulunana, kendi-için varlık, bu nedenle, her eyleminde, eyleminin dayandığı her seçiminde insanlığa karşı bir yükü omuzlar. Bir çeşit ahlaktan söz eden Sartre, eyleme bağlanmış sorumluluğu, en iyi olanı hem kendi hem bütün insanlık için istemesi için insana musallat olarak görür. Çünkü ona göre, her eylem, sorumlulukla birlikte açığa çıkar. Yaptığı eylemi yarattığı kadar eylemin değerini de yaratan insan için sorumluluktan kurtulmak olanaksızdır. Eylem, eylemi yapanın projesine bağlı olmakla birlikte, dünyayı değiştiren, onu kuran bir şey olarak bütün insanlığı ilgilendirir (Sartre, 2009b:545). Eylemin sorumlulukla iç içe geçmiş olması, kendi eylemini, herkese öneren bilinçli bir varlık olarak insandan kaynaklanır. Zaten her eyleme ve seçime böylesine bağlanmış bir sorumluluk kendini, bir biçimde insana duyuracaktır; bulantı, içdaralması, sıkıntı bunlardan bazılarıdır sadece.

Sorumlulukları yüklenilmiş de olsa eylem, her zaman, kendi-için varlığı tedirgin eder. Zira kendini aldatmayla, eylemden kaçması bu ağır sorumluluk yüzündendir. Eyleme bağlanan sorumluluk, insanlar arasında daha adil bir ilişkiyi kurmayı sağlayan ahlaki bir sürece gönderme yapsa da, eylemle birlikte bütün insanlığı ilgilendiren bir şeyi yapıyor olmak sıkıntılı bir durumdur. Eylemden kaçılması, kendini kurmaktan vazgeçilmesi ya da zaten hiç başlanmaması, bu

sorumlulukla beliren bulantıya bağlıdır. Ancak Sartre, böyle bir kendini aldatmanın sürekliliğine inanmaz. İnsan varoluşun sıkıntısını bir kez duyunca, onu aşacak bilincini keşfetmeye koyulur. Bilinç, insanı özgürlüğün yollarına düşürdüğü gibi, onu, kendini bir proje ile dünyaya ve başka insanlara bağlanmaya ve bu sorumluluğu yüklenmeye razı hale getirir. Sorumluluğun bulantı veren tarafı, eylemin bütün insanlığı kucaklamasıdır (Sartre, 2003a:32–33); ancak eylem *iyi* bir şey için yapılıyorsa ya da dünyanın daha *iyi* bir yer olmasını sağlayacaksa, haklı olarak yapılmalıdır. Böylece, her seçimle beliren bulantı, eylemin haklılığı karşısında, bir sonraki seçime kadar ortadan kalkmaktadır.

İnsan, özden yoksun olarak, dünyaya atılmıştır. Kendinde-varlığın görünüşüne yönelen bilincin, kendini bir eksiklik olarak duyup, bir tamlık olarak var etmesi serüveni Sartre için özgürlüktür. Bu özgürlük insana tanrı tarafından bahşedilmiş istençten; sadece insan olduğu için bir hak olarak devletten ya da benzeri bir önsel veriye dayandırılarak verilmiş değildir. İnsan özgürlüğü, kendini bulduğu gibi bulur; rastlantısal ve bir durum içinde (Sartre, 2009b:603). İnsan vardır ve özgürdür. Özü yaratılmadığı ve özünü kurma sorumluluğu onun olduğu için ve kendini, ne isterse o olarak yapabileceği için özgürdür.

Varlığı bir eksiklik olarak insan, yönelimsel bilinci ile kendinde-varlığı keşfettikten sonra, kendinden ne yapmak istediğine karar verip, amacına yönelik seçimlere, araçlara, insanlara vs. başvurduğu ve bütün bunları bir düzen içinde kendi etrafında kurduğu için; seçimlerine uygun eylemlere yönelerek kendini ve projesini gerçekleştirdiği ve bütün sorumluluğu insanlık karşısında üzerine aldığı için tepeden tırnağa özgürdür. Onu bu özgürlükten alıkoyacak bir bulantı, sıkıntı, araç, bir insan ya da başka bir şey yoktur. Eğer özgürlük önünde bir engel varsa bile, insan bunu bir engel olarak seçtiği içindir.

## 2. BÖLÜM

### ALBERT CAMUS'DE ÖZGÜRLÜK SORUNU

#### 2. 1. *TERSİ VE YÜZÜ VE SİSİFOS SÖYLENİ'NDE ABSÜRD KAVRAMI*

Albert Camus'nün özgürlük hakkındaki düşüncelerine felsefi denemelerinde olduğu kadar edebi eserlerinde de rastlanır. Fakat, Camus'nün özgürlük sorununa ilişkin doğrudan bir çalışması olmamasına karşın bir felsefeci ve edebiyatçı olarak temel kaygısı insanın ve yaşamının değeri üzerinedir. Bu nedenle, Camus'de, yaşamın yaşanmaya değip değmeyeceği sorunu, özgürlük sorununun önünde yer almaktadır; fakat insanın değerini ve yaşamını korumak için verilen her karar, başka bir özgürlük görüşüne göre, insanın özgürce eylemde bulunması ile gerçekleşmektedir. Camus'nün özgürlük hakkındaki düşüncelerine, insan ve yaşam hakkında yaptığı çalışmaları incelenerek varılabilir. Bunların ilki, onun düşün ve yazın yaşamında her zaman önemli bir yer tutmuş, niceliksel anlamda kısa, ancak düşünsel anlamda yoğun bir deneme olan *Tersi ve Yüzü*'dür. Bunu, Camus'nün absürd duygusu ve absürd düşüncesini incelediği *Sisifos Söyleni ve Başkaldıran İnsan* adlı denemeleri izler. Sırasıyla incelenecek olan bu çalışmalardan Camus'nün insan ve dünya görüşüne ulaşılarak, özgürlük sorununa yönelik düşünceleri açıklanmaya çalışılacaktır.

*Tersi ve Yüzü*'nde ilk düşüncelerini edebi bir üslupla, ancak felsefi kavramlarla açıklayan Camus, bu çalışmasında, insan ile dünya arasındaki kopukluğu, birbirine zıt kavramlar ile betimlemeye çalışır. *Tersi ve Yüzü*'nün değerini belirleyen ya da artıran şey, biraz da, Camus'nün düşün hayatında her zaman önemli olmuş ikiliklerin, derinlikli ve açık seçik olarak incelenme isteği ile ilgilidir. Kendi söylediği gibi, edebi anlamda birçok eksikliğine rağmen bu eser, onun düşüncesinin temelidir ve *Sisifos Söyleni* de dâhil olmak üzere, tüm çalışmalarında görünen absürd dünya görüşü, bu kısa çalışmanın sınırları içinde nasıl açıklandıysa bundan sonra öyle kabul edilmiştir. Bu çalışma ile bir anlamda, felsefesinin kavramlarını belirleyen Camus, *Sisifos Söyleni* ile bu kavramları temellendirmek üzere, daha derin akıl yürütmelere girer.

*Tersi ve Yüzü* absürd kavramına ilişkin bir incelemenin başlangıcıdır. Beş kısa denemeden oluşan çalışmada yerleşik olan temel düşünce, insanın ölümlülüğü ile doğanın zenginliği arasında bulunan gerilime dayanır. Çalışmanın tamamında, Camus, insansal olan ile doğa; yaşam ile ölüm; gençlik ile yaşlılık; haz ile korku; yaşama aşkı ile umutsuzluk; evet ile hayır arasında gidip gelen insanı anlatır. Bu çalışmanın sınırları içinde gösterilmek istenen, insanın, kendisi ile dünya arasında bir kopuklukla, yaşama isteğine karşın ölümlülüğü ile karşılaşarak absürd duygusunu deneyimlemesidir. Bu duygu her an, her yerdedir. Camus'ye göre, ona bir kez yakalanmış insan, artık ondan kurtulamaz; fakat ondan kurtulmak için çeşitli yollara başvurmadan da edemez. Ancak, bu yollardan ilk akla gelenler, çaresizce umut edip yaşama bağlanmak ya da aksine, umutsuzluğa saplanıp kendini öldürmek, onun önereceği yollar değildir. Bu ilk çalışmada insan, ölümlü olmasına rağmen sanki ölmeyecekmiş gibi bir yaşama aşkı içindedir; ancak dünya, ona bunun tersini sunar.

*Tersi ve Yüzü*'ndeki ilk deneme olan *Alay*, yaşamdan zevk alamayacak kadar yaşlı olanla, yaşamla dolup taşan bir gencin üzerinden yaşam ve ölüm ikiliğini inceler. Yakın bir zaman sonra ölecek olan büyükanne ile onun torunu üzerinden, yaşam ile ölüm arasındaki ayrıklığın anlatıldığı öykü-denemede, Camus, şimdi ile gelecek arasındaki ilişkiye de değinir. Büyükanne, dayı, anne ve torun arasındaki birkaç saatlik buluşmayı anlatan *Alay*'da torun gençliği büyükanne de yaşlılığı ile aynı masanın etrafına ironik bir şekilde yerleştirilmiştir. Ailece yemek yedikten sonra, dayı ile yeğen sinemaya gidecektir; bu yemek süresi, büyükanne için yalnızlıktan kurtulma iken; torun için can sıkıntısıdır. Torun, büyükanneye yaşamı ve umudu anımsatırken; büyükanne aksine, eğlencenin sonunu ve ölümü çağrıştırmaktadır. Bu nedenle, büyükanne torunundan ayrılmak istemeyerek yaşama olan bağlılığını duyururken; torunu, ondan kurtulmak için acele edip, onun yalnızlığına, hareketsizliğine, umutsuzluğuna karşı ilgisizliğini, sıvışarak belirtir. Öyküde vurgulandığı gibi yaşlılık, insanı yararsız, rahatsızlık verici bir duruma sokar. Bunun yanı sıra, insanı, dünya yüzünde, neredeyse fazladan olarak belirler.

Gençliğinde insan, her şeyi bir uzak zaman içinde bulacağını ummaktadır. Bir yandan geleceğini kurar, bir yandan dünya için yararlı olduğunu duyurur. Ancak zaman geçip, insan bir kez yaşlandığında ve artık daha fazla yaşlanamayacağına göre her gün birbirine benzer olarak geçer. Yaşlı olduğu ve ilgi çeken bir tarafı olmadığı için yalnızlığa terk edilen yaşlı insan, öykü-denemedeki büyükanne, umudu tanrıya sığınmakta bulur. Geleceği olmayan bir insanın korku ile tanrıya bağlanması yaşlılıkta absürdden kurtulmanın bir yolu olarak, çaresizce umudetme olarak yorumlanır. Fakat Camus, en küçük bir yaşama umudu yakalandığı takdirde, insanın tanrıya sırt çevireceğini düşünür. Büyükannenin, torunun vedalaşmak için elini tuttuğunda, onun elini serbest bırakmaması da bunu doğrular. Yaşlılık gençlik tarafından korunma ihtiyacına neden olur; ama gençlik, bu ihtiyaca kendi yaşama

aşkına bağlanarak ilgisiz kalır. İşte bu ilgisizlik, yaşama aşkına rağmen ölümlü olmak, absürddür.

İkinci denemede, Camus, bilinci, kendi üzerine yönelmiş bir insandan söz eder. *Evetle Hayır Arasında*'da Camus, hiç konuşmayan ve belki de *hiç* düşünmeyen bir anne ile oğluna bakarak, kendini diğer insanlardan, annesinden ayıran bilinçli bir insanı tanıtır. Bu insan için yaşam oldukça basittir; her gün birbirinin aynıdır. Yarın bugündür. Gelecek için hiç umudun olmaması, tüm günlerin birbirinin aynısı gibi sürüp gitmesi, Camus'ye göre, insanı öldüren bir düşüncedir. İnsan ile yaşamı arasında bir ilgisizlik vardır ve bu evet ya da hayır bekler insandan. Bu nedenle, yaşama umudu ya da umutsuzluğu; yaşama söylenmiş bir evet ya da hayır, basittir. Esasen basit de değildir, çünkü kastedilen bu basitlik, bir tür tehlike ile açmaktadır kendini. Evetle, hayır denilene çizilen sınır tedirginlik verir; şayet bu, bilinçli bir biçimde ve açık görüşlü biri tarafından yapılmadı ise. Açık görüşlü olduğu takdirde, her şey basittir.

Ancak Camus'nün de belirttiği gibi, insan yalnızdır ve kendini yeterince tanıyamamaktadır. Açık görüşlülüğe duyulan ihtiyaç bu nedenle önemlidir. İnsanın kendini bulması, kendi hakkında bir araştırmaya gitmesi, kendinin ne olduğunu ortaya koyması demektir. Fakat insan, içinde bulunduğu bu dünyaya bakarak kendini tanıyamaz. Doğduğu andan itibaren, içine yerleştirildiği bir dekor gibi, dünyası onu çevrelemektedir. *Ruhta Ölüm*, böyle bir arayışla yolculuğa çıkan, kendini arayan insanı anlatır. Bir önceki denemede, annesi ile yurdunda yaşayan adam, sokaklarını, dilini bildiği yerde kendini sağlam ve güven içinde duymaktadır. Ancak yurdundan, evinden ayrılma, çıktığı yolculuk, her yerin ve içinde her gününün aynı olduğu kendi yaşamına bir darbedir. Çünkü bütün yaşam alışkanlıklarından öte, bilmediği bir kentte insan yabancıdır. Sığınacağı bir insan, gideceği bir yer, katılacağı bir eğlence, okuyabileceği bir gazete olmayınca, yalnız ve yabancı olarak kendisini ve dünyasını



araştırmaya girer. “*İnsan kendi kendisiyle karşı karşıyadır artık*” (Camus, 2005:65). “Ben kimim?” sorusuna bir cevap aramak zorundadır. Umut ya da umutsuzluğa, evet ya da hayır demesi beklenen insanın, öncelikle bu soruya bir cevap vermesi beklenmektedir. Alışkanlıkla kurduğu yaşamıyla bu araştırmadan sıvışan insan, yolculuk sayesinde bilinçli bir varlık olarak kendini yakalamaktadır. Yolculukla beliren insanın kendisine ve dünyasına olan yabancılaşma duygusu absürdü doğursa da, bu durum hem tehlikeli hem de gerekli olarak görülmektedir. İnsan, ancak bir yere bağlanarak kendini açıklamadığı bir durumda, bu yabancılaşma duygusu ile kim olduğunu aramaya başlamaktadır.

*Yaşama Aşkı*'nda, yaşam insanın elinden kaçmasına rağmen, insanın ona tutku ile bağlanması vurgulanır. İnsan içinde bulunduğu kente yabancıdır; manzaranın zenginliğine karşı yoksuldur; akıp giden zaman karşısında geçicidir. Ancak Camus, insan bir yere yabancılaşmıyorsa, bir kent sıkıntı vermiyorsa, oradan bir şey öğrenilemeyeceğini düşünmektedir. Bu nedenle yabancılaşma duygusu, absürd bir duygu olmasına rağmen ondan kaçılmaz; insan, yolculuğunu kesip ülkesine dönmez. Zamanın aktığı doğrudur; fakat insan kendi varlığını, yaşamını onun akışına bırakmak zorunda değildir. Bu noktada, Camus, açıklık görüşlülük dediği şeye bir de cesaret ekler ve insanın ölümü göze alıp cesaretle yaşama koyulması gerektiğini söyler. Her ne kadar insan, sanki hiç ölmeyecek gibi yaşamak istese de, dünya ile arasında; dünyadan sağlanacak zevkler ile yaşamın kısalığı arasında bir uçurum vardır. Bu durum, insana umutsuzluk aşılır, ancak Camus'de umutsuzlukla yaşam aşkı birbirinden ayrılmaz. Bu umutsuzluk insanın “evet” ya da “hayır”larına bir sınır getirir.

Bu nedenle, *Tersi ve Yüzü* adlı beşinci deneme, kısa zamanı yitirmek ya da ona teslim olmak yerine, onu kullanmak üzere bir fikir vermek ister. İnsan yaşamı kısadır; fakat zamanı boşa harcamak neden? Bu kısa yaşam içinde insan, mutlu

olmak, hayattan daha fazla zevk almak yerine bilinçli olmaya çalışmalıdır. Çünkü ölümlü olmasına rağmen sürekli zevk alma çabası yüzünden zamanı yitirme tehlikesin absürd olarak belirlemektedir. İnsan, kendi ile kendini içinde bulduğu bu absürdlükleri birbirinden ayırmak için hem cesur hem bilinçli olmalıdır.

*Tersi ve Yüzü*'nde absürd duygusu ve onunla yüzleşmenin önemi vurgulanır. Ancak insan, kimi zaman absürdle yüzleşmek yerine ondan kurtulmanın yollarını arar. Ne var ki Camus, absürdün yüreklilikle, cesaretle karşılanması gerektiğini söylerken, bu sivişma yollarını kapatmayı ummaktadır. Yaşlılıkta sığınacak bir şey kalmadığı için son umut olarak tanrıya inanma; gençlikte hiç ölmeyecek gibi yaşamdan sürekli zevk alma çabası; yaşama evet ya da hayır demek arasında yeterince köklü bir fark bulunmaması; yolculukla gelen yabancılik duygusu; doğanın sınırsız zenginliği karşısında insanın kısa yaşamı; bilinçli olmak yerine mutlu olmayı istemek; her denemedeki bu deneyimler hepsi absürdü imlemektedir. Absürd kavramının Camus'nün düşüncesinde merkezi bir yer edinmesi de bu nedenle; onun gençlik yıllarına denk gelen bu süreçte, absürde ilişkin deneyimlerinin çokluğundandır. Bu deneyimler, onun kişisel çıkarımları değildir, tersine, bütün insanlığı ilgilendiren bir absürd durumun sonuçlarıdır. Absürd duygusuna yol açan bu deneyimler, absürd düşüncesine varmayı sağladığı için dikkatle incelenmektedir. Tüm denemelerde, olumsuz deneyimlerle ortaya çıkmasına rağmen absürd, işlevseldir. Bu nedenle, Camus, absürdden kaçıp kurtulmayı değil onunla açıkça yüzleşmeyi ister insandan.

*Tersi ve Yüzü*'nde yer alan denemeler referans alınarak denebilir ki, Camus'ye göre, yaşam ancak ölümlle beraber anlaşılır. Birini diğerinden ayırmak olanaksızdır ve bununla birlikte, yaşama ilişkin bütün yargılara ölümün mutlaklığı dikkate alınarak varılır. Absürd, bilinçli ve ölümlü bir varlık olarak insanın dünyayı bilmek istemesi ile başlayan ve bir başarısızlık olarak sonlanan araştırmanın

sonucudur. Zira insan, kendisi ile dünya arasında mantıksal bir ilişki aramasına rağmen, böyle bir ilişkiyi yakalayamamaktadır. Bu nedenle Camus, absürdü, insanın rasyonel bir varlık olması ve dünyanın rasyonalite ile açıklanamaması sonucu beliren bir çatlak olarak görür. Absürd, yaşam ile ölüm arasına yerleştirilmiş bilinçli insanın sorunudur; fakat ne insanın varlığından ne de dünyanınkinden kaynaklanmaktadır. “Öyleyse, us düzleminde, uyumsuzun insanda da, (...) dünyada da olmadığını, ortak varlıklarında bulunduğunu söyleyebilirim” (Camus, 2004b:38). Absürd, dünya ile insan arasındaki ilişkisizliktir. Ve insan, yaşamı boyunca birçok absürd durum ile karşılaşarak absürd duygusunu deneyimler. Bu duygu, birçok durum içinde ve yerde insanın karşısına çıkar. Çünkü insan ile dünya arasındaki ilişkisizlikten kaynaklanan absürd, insan ya da dünya yok olmadığı sürece varlığını sürdürecektir.

*Sisifos Söyleni*’nde absürd duygusunu inceleyen Camus burada, insanın, her şeyden önce absürd duvarlar arasında kaldığını vurgular. İnsan ölümlü olmakla dünyaya, yaşamına bağlandığı gibi, yine ölümlü olmakla dünyadan ve yaşamından kurtulmak isteyebilir. Bu ikilik, ölecek olmasına rağmen dünyaya bağlanma ya da zaten ölecekse intihar etme, eşit derecede absürd bir durumdur. Ölümün, insanın sahip olduğu tek hakikat olarak yakalanması ve bununla birlikte her şeyin kesinlikten ve birlikten uzak bir dünya fonu üzerinde bulunması umudu ya da intiharı anımsatmaktadır. Çünkü insan, akli ile dünyadan yalnızca, günün birinde ölecek olması dışında hiçbir kesinliği çıkaramamaktadır.

Bu noktada sorulması gereken Camus’ye göre, yaşamın yaşanmaya değip değmediğidir. Zira Camus, gerçekten önemli olan tek felsefe sorununun intihar olduğunu söylerken, dikkati bu konuya çekmeyi istemektedir.

*Sisifos Söyleni*, Camus için önemli olan bu sorunun tespiti ile başlar. Bir felsefeci olarak o, her türlü yargıdan önce, yaşamın yaşanmaya değdiğini ya da değmediğini söylemek gerektiğine inanmaktadır. Çünkü insan yaşamı, birçok absürd durum içinde sürüp gider. Bu durumlar insanı, yoğun absürd duygulara sevk ederken, aynı anda onu, yaşam veya ölümü seçmeye zorlamaktadır. Camus'nün insanı evet ile hayır arasında görmesinin nedeni de budur. Yaşama söylenmiş bir evet ya da hayır, ölüm ya da yaşamdan birini seçmek, insanın absürd deneyimlerinin sonucusudur. Bu deneyimler, Camus'nün belirttiği gibi, yaşamın monotonluğu ile başlayıp zincirleme bir biçimde devam ederek intihar düşüncesine ulaşmaktadır. Bu deneyimleri incelemeye geçmeden önce belirtmek gerekir ki, Camus, absürd duygusu ile absürd düşüncesini birbirinden ayırmaktadır. Absürd duygusu ile absürd düşüncesi arasındaki ayırım, yaşama evet ya da hayır demeyi belirleyecek köklü bir nedene bağlanmış olduğundan, büyüktür. Ancak bu duygudan geçmeden absürd düşüncesine varmak da mümkün değildir. Bu nedenle, öncelikle absürd duygusunu ve bu duyguya yol açan deneyimleri incelemek yerinde olmaktadır.

Camus, insanın eylemlerinin ve düşüncelerinin, her gün belirli bir sırayla birbirini izlediğini söylemektedir. Her günü birbirinin aynısı gibi sunan, belirlenmiş saatlerin, günlerin, yılların birbirini takip etmesi, insana absürd duygusunu duyuran ilk deneyimdir. Günlük yaşamın monotonluğu; uyanmak, işe gitmek, yemek-içmek, eve dönmek ve hatta evlenmek, çocuk sahibi olmak nedensiz bir şekilde ve aynı ritim içinde oluverir. İnsan bütün bu eylemleri gerçekleştirirken, bunları neden yaptığını bilmez. Gelecekte başka bir yaşama sahip olacağını düşünerek, bugünün bütün monotonluğuna katlanır. Ancak günlerin birbiri ile neredeyse aynı şekilde geçmesi, aslında gelecek her günün de böyle olacağını düşündürmekte ve bu düşünce insanı yiyip bitirmektedir. Yaşamın devam etmesi için, onun bir nedene bağlanması, bir anlamı olması beklenmektedir. Oysa insan, eylemlerini bir nedene bağlamanın aksine, sanki her şeyi nedensiz bir şekilde yapmaktadır. Bu durum Camus'ye göre,

yaşama söylenmiş büyük bir 'hiç'tir. Dahası, bu 'hiç' içtense, yaşamın akışında bir kırılmadan; yaşama nedeni ile insan arasında bir kopukluktan ve dünyanın anlamını yitirmesinden söz edilir. Bu nedenle hiç, insanın yaşamına ilişkin çok şey söyler. İnsanın yaşamıyla olan bağlarını yitirmesine neden olan bu monotonluk kendini hiç ile duyurur ve yaşamdan bıkmaya yol açar. Bu bıkkınlık, yaşama ilişkin bir bilinç hareketini başlattığı için önemlidir. İnsan ancak, yaşamdan bıktığı anda, 'neden' sorusunu sorar. Oldukça önemli olan bu soru, ya uyanışa ya da eskisi gibi yaşamaya karar verilmesini beklemektedir. Monotonluğa yöneltilen 'neden' sorusu; monotonluğun sürmesi ya da kesilmesi için bir cevap bulmak içindir. Camus'ye göre, verilecek cevap ya intihara ya da kendini toparlamaya yöneliktir. İnsanın iki cevaptan birini seçmesi, yaşamının her anında geçerlidir; zira insan bilinçli bir varlıktır. Dolayısıyla her an yaşama evet ya da hayır demek zorunda kalmak, yani bilinçli olmak durumundadır, bu durum ona kaygı verse de. Üstelik bu kaygı, bir başlangıçtır ve gereklidir.

Yaşamın hep aynı ritimle geçmesini, günün birinde, gelecekte mesela, bir şeylerin değişeceği yanılgısı izler. İnsanın, monotonluktan kurtulmasının bir yolu olarak geleceğe güvenmesi absürddür. Zira insan, akıp giden zaman içinde yalnızca bir noktadır, zamana aittir. İnsan, monoton yaşamını sürdürürken zaman onun üzerinden gelip geçer; o zamana değil, zaman ona hükmeder. Çünkü geleceğe dayanarak yaşamakla görülecek tek gerçek, aslında hiçbir şeyin değişmeyeceği ve ölümün biraz daha yaklaşmış olduğudur. Camus'nün *etin başkaldırması* dediği şey, zaman karşısındaki bedensel gerileme, absürd deneyimlerin bir diğeridir. Bu noktadan bakılınca, geleceğin ölüm getireceği bilindiği halde, yine de zamana bel bağlamak bir çelişkidir. Öyleyse zaman, absürd duygusunun bir başka durağıdır.

Zamanla birlikte gelen bu absürd duygusunu, yabancılaşma takip eder. Camus, yabancılaşmayı, insanın dünyaya veya doğaya, başka insanlara ve kendisine yabancılaşması olarak ele alır. İnsanın dünyaya veya doğaya yabancılaşmasının altında, dünyanın veya doğanın insandışılığı yatar. Bir dağın, denizin ya da ağacın varlığı insan için anlaşılmazdır. Dünya kendi haline bırakıldığında, insandan bağımsız ve onun tarafından bilinemez olarak vardır. İnsanın, doğal bir güzellik karşısında duyduğu yoğunluk ve bilinemezlik; dünyanın insandışı bir nedene bağlanmış olması ya da daha kötüsü anlaşılmayacak bir nedensizlikle varolması; insanın dünyaya yabancılaşmasıdır ve absürddür. İnsan, dünyaya yabancılaşacağı gibi başkalarına da yabancılaşır. Bulantı veren bir durum olsa da insan, başka insanlara yakınlıktan ziyade onlara yabancılık besler. Çünkü ben başkası değildir; bir başkasında kendine dair bir iz yoktur. Dünya gibi insan da, insandışı bir şey gizler. İnsanda da insandışı bir yan vardır ve insanın başkasına duyduğu bu yabancılık, absürddür. Absürd duygusunu uyandıran bir başka yabancılaşma, insanın kendi kendine yönelik yabancılığıdır. İnsan böyle bir duyguyu, kimi zaman aynada ya da bir fotoğrafta kendine bakarken yakalar. Absürd duygusunun bir başka nedeni de, insanın kendisini, kaygı veren bir şekilde hem tanıdık hem de yabancı olarak duymasıdır.

Camus, absürd duygusuna yol açan son deneyim olarak ölümü ele alır. Yaşam, her an insana ölümlülüğünü hatırlatan şeylerle doludur ve insan hiç kuşkuya düşmeden öleceğini bilmektedir. Ancak ölmeyecek gibi, ölümlü olduğunu bilmez gibi yaşamını sürdürür. Camus'ye göre bunun nedeni, insanın kendi ölümüne ilişkin bir deneyiminin olmayışıdır. Gerçekte, insanın tek mutlak bilgisi olmasına rağmen bir ölüm deneyimi yoktur. İnsanın ölüm bilincine sahip olması, onun ölüm deneyimine sahip olmasını gerektirir. İnsan ölümü deneyimleyemediği için ona ilişkin bir bilinci de olamamaktadır. Ölüme ilişkin bilginin, başkalarının ölüm deneyimlerinden rasyonel olarak çıkarılması bu nedenledir. Bir kez öldükten sonra, yaşama dönülmediğinden,

yalnızca başkalarının ölüm deneyimlerinden söz edilebilir. Ve bu kesin yazgı ile ölümlü olmaktan çıkarılarak söylenecek şey, yaşamın yararsızlığına ilişkin olmaktadır. Bu yüzden ölüm karşısında, yaşama bağlanmayı haklı gösterecek bir ahlak, bir neden bulunmamaktadır. Zaten ölünecek olduğuna göre, yaşamak gerektiğini söyleyen bir ipucu bulunmadığından, intihar ya da cinayet mantıksal gibi görünmektedir. Yaşam yararsızdır, nedensizdir; çünkü insan bütün bağlanmalarını, bütün deneyimlerini, deneyimine bile sahip olmadığı bir mutlakla, ölümle sonlandırabilir ya da zaten ölümle sonlanacaktır. O halde, soru şudur: “*İnsan kendi isteği ile ölmeli mi, yoksa her şeye rağmen umut mu etmeli?*” (Camus, 1991a:16).

Camus bu soruya cevap vermeden önce, yukarıda söz edilen deneyimlerin yol açtığı absürd duygusundan bir yargıya varmak ister. Buna göre, dünya bu deneyimlerin de gösterdiği gibi absürd müdür, yoksa bu geçici bir durum mudur? Duygularla hareket edildiği sürece dünya absürd olarak kabul edilir. Bu sorulara, duygular aracılığıyla cevap verilemeyeceğini düşünen Camus, yönünü akla çevirir. Soruların cevabını, kendi söylediği gibi, akıl düzleminde araştırır. Soru şu şekilde sorulunca daha açıklayıcı olacaktır: Akıl, dünyanın anlamını, nedenini, amacını ortaya koyabilir mi?

Her şeyden önce, aklın asıl işi, doğruyu yanlıştan ayırmaktır. İnsanın amacı ise, dünyanın anlamının ne olduğunu bulmaktır. Ancak Camus, aklın dünyayı bilmek için yaptığı ilk atılımda bir çelişkiyle karşılaştığını söyler. Bu çelişki, insanın akılla açıklamayı umduğu dünyanın varlığını ya da anlamını bir ilkede toplayamamasından kaynaklanır. Nitekim insanın dünyanın anlamını ya da nedenini bilmek istemesi, onu birlik içinde bilmek istemesi anlamına gelmektedir. Şayet akıl, bu birliği kavrayamıyor, onu bir ilke ile açıklayamıyorsa; bu insan ile dünya arasında bir bağısızlığın olduğunu gösterir. Çünkü insanın, bu dünyada yaşarken ihtiyaç duyduğu yaşama nedeni, şeylerin anlamına, dünyanın nedenine bağlıdır. İnsan hem kendini

hem dünyayı şekillendiren; yaşamını da kendisiyle birlikte kuran rasyonel bir varlık olarak; bağlanmaya, çabaya neden gerek duyduğu sorununa, dünyanın nedeni ve anlamına ilişkin rasyonel bir açıklama getirerek, bir cevap vermeyi ummaktadır. İnsanın dünyayı, yaşamı bilmek istemesinin önemi burada yatar. Çünkü insan, kendini nedensiz yaşamıyla, nedenini bilmediği bir dünyada bulmanın kaygısını duymak istememektedir. Bu kaygıdan kurtulmanın biricik yolu, dünyanın nedenini ve anlamını bulmaktan geçer. Şayet dünya, bütünlüklü bir şekilde, bir ilke ile açıklanabilirse, insanın yaşamına bağlanması, yaptığı bütün eylemleri bir anlam kazanabilir. Camus'nün belirttiği gibi, *“kötü nedenlerle açıklanmış olsa da, açıklanmış bir dünya bilinen bir dünyadır”* (Camus, 1991a:6).

Dünya hangi rasyonel ilkeye dayanıyorsa, rasyonel bir varlık olarak insan bu ilkeyi bulmak istemektedir. Ancak, Camus'nün söz ettiği çelişki, bu anda ortaya çıkar. İnsanın özlemini duyduğu ilke, dünyaya ilişkin birlik özlemi bir sonuca varmamaktadır. *“Bu birlik özlemi ve mutlaklık isteği, insanın dramının temel dürtüsünü göstermektedir”* (Camus, 1991a:17). Bu demektir ki insanın, dünyayı bilmek istemesi karşısında, dünya sessizliği bürünmektedir. Dünya, insanın rasyonel karşılaştırmalarının her türlüüne kapalıdır ve bu karşılaştırmadan doğan yarık, insan ile dünya arasında zorunlu olarak kurulamayan bir ilgisizlikle açığa çıkar. İnsanın dünyayı bilmek istemesine ilgisiz, sessiz kalmış olmakla açılan bu yarık hiçbir düşünce ile doldurulamamaktadır. Bu nedenle, akılla açıklanamayan bir dünya önünde, her türlü nedenden yoksun rasyonel insanın düştüğü çelişki dehşet vericidir. Zira aklın dünyayı bilmek için yaptığı bu ilk atılım karşısında dünya yıkılmakta, birlik içinde yakalanma umudu nedensizlikle dağılmaktadır. İnsanın birlik özlemi onun trajedisine dönüşmektedir.



Dünyanın, insanların, şeylerin var olduklarını bilmesine rağmen insan; ne dünya, ne insanlar ne de şeyler hakkında bir bilgi ortaya koyar. İşte insan böyle kaygı veren bir durum içinde, var olduklarını bildiği şeylerle çevrelenmiş olarak; fakat haklarında hiçbir yargıya varamadan dünyaya, insanlara ve kendisine yabancılaşmaktadır.

İçimde hissettiğim bu yüreğin var olduğuna hükmettiğim gibi dokunabildiğim bu dünyanın da var olduğuna hükmediyorum. Bütün bilgim burada sonlanıyor, kalanı bir yorumdur. Varlığından emin olduğum ben'i anlamaya, tanımlamaya ve özetlemeye çalışmak, parmaklarımın arasından kayan bir su gibi hiçbir yere varmıyor. (...) Benim olan bu yürek bile, benim için tanımlanamaz kalacak. Bir varlığa sahip olduğum kesinliği ile bu varlığa vermeye çalıştığım öz arasındaki çatlak, hiçbir zaman dolmayacak. Kendi kendime yabancı kalacağım daima (Camus, 1991a:19).

İnsanın bilme isteği karşısında açıklanamaz olarak kalan dünyanın varlığı ile insan, varlığa ilişkin şüpheyeye kapılmadığı gibi, artık bu bilme isteğinin gerçekleşmeyeceğinden de şüphe edemez. Nitekim aklın dünya karşısındaki çelişkili durumu, bir ilkede toplanamayan, ancak var olduğu kesin bir dünya karşısında bulunuşundan kaynaklanmaktadır. Dünya ile arasındaki ayrıklığı yaratan, insanın bu bilme çabası, dünyayı bir ilkede birleştirme girişiminin başarısızlığından ileri gelir ve insan bu ayrıklığı asla kapatamayacağını bilmenin kesinliğini umutsuzlukla keşfeder. Bu durum, insanın öleceğinden emin olmasına eklenen bir diğer gerçekliktir ve ona, bir ayrılmayı anımsatır. Camus'nün, insanın kendini yaşama evet ya da hayır demeye mecbur hissetmesine neden olduğunu söylediği absürd, rasyonel insan ile irrasyonel dünya arasındaki bu ilişkisizlikten doğmaktadır. O halde, felsefenin vermek

zorunda olduğu cevap, aklın dünya karşısında içinden çıkamadığı bu çelişkili durumda ne yapması gerektiği ile ilgilidir. Zira akıl, düşünce yoluyla kesinliği aradığında, yakaladığı tek gerçeklik ellerinin arasından kayan, kendisine yabancı olan bu dünyadır. Bu durum insanı yine evet ile hayır arasında bırakır. İnsan, ya dünyayı bilmekten vazgeçecek ve yaşamına, dünyaya yabancı kalmaya razı olarak devam edecek ya da yaşamaktan vazgeçecek.

Dünya hakkında söylenebilecek tek gerçek, evrensel ve pratik aklın bir çıkarımı olarak, onun absürd olduğudur. Bu demektir ki, dünya akılla açıklanabilecek bir şey değildir. Söz edilen bütün absürd deneyimler de göstermektedir ki, dünya akla aykırıdır. Dünya hakkında, bunun dışında bir yargıya varmak ise olanaksızdır. Camus'nün felsefi araştırmasını başlatan absürd dünya, çelişkili bir durum içindeki insana yol gösterme isteği ile devam eder. Zira Camus, absürd dünyanın keşfi ile insanın, ya yaşamı ya da ölümü seçmesi gerektiğine ilişkin bir sonuca vardığını söyler. Onun göstermiş olduğu gibi, insan açıklanamaz bir dünyada, rasyonel bir varlık olarak yaşama neden katlanması gerektiğine dair derin nedenler bulamamaktadır (Camus, 2004b:56). Yaşamın monotonluğu ile keşfedilen absürd, zamanın beden ve bilinç üzerindeki yok edici gücü, insanın her şeye olduğu gibi kendisine de yabancılaşması ve nihayet ölecek olmasına, dünyayı bir ilkeye bağlayamaması da eklenince, yaşama evet veya hayır demek arasında yeterince kuvvetli bir farkın bulunamamasına yol açmaktadır. Bu deneyimlere dayanarak insan, absürd dünyadan rasyonel olarak intihara ilişkin bir yargıya varmaktadır.

Camus, *istemek çelişkilere yol açar* derken, aklın içine düştüğü bu durumu kasteder. Bilme isteği, onu absürd dünya ile yüzleştirerek, onu umutsuzluğa iter, -ölümlü olmasına rağmen- kendi ölümünü hazırlamasına neden olur ya da insan bu bilme isteğini -tanrıya veya başka bir şeye inanarak- dünyaya yabancı kalma pahasına terk eder. Bu iki seçenektan birine evet demek, diğerini dışarıda bırakır.

Ancak rasyonel bir varlık olarak insan, bilme isteğine bir son veremez ya da zaten ölecekken kendini öldürmeye kalkışamaz. Camus'nün intiharı ya da umutsuzca inanmayı, absürdden kurtulmanın bir yolu olarak görmemesi bundandır. İntihar, absürd olarak yakalanan dünyadan rasyonel olarak varılan bir yargı olsa da onaylanmamaktadır. Bu iki seçenekten her biri eşit derecede absürddür ve insan yaşamına ve onun değerine ters düşmektedir. İnsan, dünya karşısındaki bilgisizliğini, acizliğini, yabancılığını, ne onu bilme isteğine bir son vererek, ne de kendini öldürerek ortadan kaldıracaktır.

Öte yandan, absürdün varlığı ne dünyadan ne de insandan kaynaklanır ki, birinin ortadan kalkması, diğerini de ortadan kaldırmamaktadır. Absürd, insanın akıl aracılığıyla dünyayı bir ilkeye bağlayamaması ile ortaya çıkmaktadır. Dünyaya bağlı olduğu kadar insana da bağlı olan absürdü görmezden gelmek, onu ortadan kaldırmaya çalışmak gereksizdir. İntihar ederek insan yalnızca bedenini yok eder; dünya ile bilinç arasındaki ilgisizliğin ortadan kalkması ise olanaksızdır. Çünkü absürd, her an, her yerde, birçok deneyimle insanın karşısına çıkar. Bir insanın, bu deneyimlere son vermek için bedenini ortadan kaldırması, bu deneyimlere ilişkin bilinci ortadan kaldırmaya yetmemektedir. Burada Camus, aklın, dünyanın absürd olduğunu keşfinden hareket ederek, yani absürdü dikkate alarak ilerlemek gerektiği sonucunu çıkarır. İnsan absürd dünya içinde, kendi yaşamını kurmaya başladığında onunla karşılaşmadan edemeyeceğine göre, onunla birlikte yaşayıp yaşayamayacağına odaklanmalıdır. Yani, dünya insana absürd bir durum içinde olduğunu ve bundan kurtulmanın tek yolunun intihar olduğunu söylüyorsa, insan intihar etmeli mi etmemeli mi, buna karar vermelidir. Camus, absürd dünyadan intihara ilişkin bir yargıya varılmasının, absürdü kullanarak bir yaşama nedeni kurulmasının önemli bir husus olduğunu vurgular. Bu önemden dolayı, absürdü intiharla ortadan kaldırmak –ki bu Camus'ye göre mümkün değildir- ya da

umudederek absürdü görmezden gelmek yerine, birçok deneyimle yakalanan absürdü takip etmek gerektiği üzerinde durulmaktadır.

İnsan, absürd duygusunu takip ederek, dünyadan ya intihara ya da bağlanmaya ilişkin bir yargıya varıyorsa, absürd, akıl ile dünya arasındaki bir kopuş, bir ayrıklık olarak yakalandıktan sonra, yaşama bağlanmak ya da umut etmek kolay olmamaktadır. İnsan bir yandan, absürdden kurtulmak için, dünyadan intihar ya da umut etme gibi iki seçeneği olduğunu sanarken, absürd de diğer yandan, dünyaya katlanmaya ya da ondan kurtulmaya yönelik ahlaki temelleri de yaratmaktadır. Yaşamak ya da ölmek arasındaki seçimini kendi dışında '*sağlam bir neden*'e bağlayarak insan, eylemini –intiharı ya da bağlanmayı– absürd dünyadan sağladığı verilerle geçerli kılmaya çalışmaktadır. Camus'nün absürd ahlâkı dediği bu şey, intiharı veya umutsuzca bağlanmayı reddederek, yaşama nedenini kendisinde aramaya yönelen insana başkaldırı ahlâkını öğretir. Absürdün dikkate alınması onun insanı, başkaldırı ahlâkına götürecektir. Absürdün dikkate alınması onun insanı, başkaldırı ahlâkına götürecektir. Absürdün dikkate alınması onun insanı, başkaldırı ahlâkına götürecektir. Camus'nün insan görüşünün ve özgürlük anlayışının temeli olan başkaldırı ahlâkını anlayabilmek intihara –fizik ya da filozofik intiharın– veya bağlanmaya absürd dünyadan hareket ederek, bir yargı olarak nasıl varıldığı ve neden varılmaması gerektiği incelenmelidir.

Dünya absürddür. Denildiği gibi, dünyanın ya da insanın kendinde varlığında taşıdığı bir özellikten öte, ikisi arasındaki kopukluktan, ilişkisizlikten dolayı absürddür. Yani, absürd dünyaya ilişkin yakalanan bir düşüncedir ve rasyonel bir varlığın dünyaya yönelmesi ile açığa çıkmaktadır. İnsan dünyayı bilmek ister; fakat dünya akıldışıdır. İkisinin karşılaşmasından çıkan sonuç, doğal olarak, ikisi arasındaki uzlaşmazlığa ilişkin olmaktadır. Bilme isteği içindeki bir varlık ile bütün bilme atılımlarına kapalı bir varlık arasında hiçbir bağın bulunmadığı, rasyonel bir gerçeklik olarak, absürd kavramı ile betimlenmektedir. O halde, bilinemez, açıklanamaz bir

dünyada, nedensiz yere yaşamak mümkün gözükmemektedir. Çünkü dünyanın absürd olması, yaşamayı olanaksızlaşmaktadır. Ya da dünya, insanın bilgisine kapalı olsa da nedensiz değildir. Çünkü nedensiz bir dünyada yaşamak çelişkili bir şeydir. Öyleyse, evet ile hayır arasında kalmış insanın önünde iki ihtimal vardır: İlki, dünya bilinemez ve yaşamak için hiçbir derin neden yoktur, bu nedenle intihar edilmelidir; öteki, dünya bilinemez olsa da daha iyi bir gelecek ya da öte dünya için yaşama nedenini veren tanrıya bağlanıp yaşamaya devam edilmelidir.

Dünya absürddür ve bu insanın sahip olduğu tek kesin bilgidir. İntihar ya da umut absürd dünyadan çıkarılabilir mi? Absürd ahlâkı insana bunlardan hangisini yapmayı önerir? Veya intihar ya da umut, absürdden kaçmak için bir yol olarak kullanılabilir mi? Bu sorulardan yola çıkarak, absürde dayanarak intihar edilebileceği ya da tanrıya inanıp yaşama bağlanılabileceği çıkarılabilir mi, çıkarılamaz mı, bunu araştırmak gerekmektedir.

Camus, akıl, dünyanın ilkesini bulmakta yetersiz olduğu ve dünya, rasyonel bir ilke etrafında birleştirilemediği için, onu rasyonel bir şekilde anlamaya çalışmaktan vazgeçmek gerektiğini söyler. Ancak bu vazgeçme, absürdden, onu göz ardı etmek için bir sonuç olarak çıkarılmanın aksine, absürdün varlığını kabul ederek, ona rağmen bir yaşamın olanağını bulmayı amaçlar (Camus, 2004b:36). Absürd, insan yaşamında ne zaman fark edilirse edilsin, bilincinde bulunduğu andan itibaren, her zaman bir başlangıç olarak alınmaktadır. Bu nedenle, absürdü görmezden gelmek ya da ortadan kaldırmak için akla mutlak bağlanma veya onu yadsıma arasında derin bir fark yoktur. Camus, aşırı akılcılaştırma eğiliminin insanı absürd dünyada yaşamaması gerektiği yargısına vardırıldığını düşündüğünden; aklın yadsınmasıyla da, insanın bütün rasyonel nedenleri yok sayıp tanrıya sığındığını düşündüğünden bu eğilimlere karşı çıkar. Her iki eğilim, insanı absürdden uzaklaştırmakla birlikte absürdün varlığını ortadan kaldırmaya yetmemektedir. Bu nedenle Camus, bu iki

yoldan umut etmeyi ya da tanrıya inanarak yaşamayı tavsiye eden Chestov, Jaspers ve Kierkegaard'ın düşüncelerine, insana felsefi intiharı önerdiğinden dolayı itiraz eder (Camus, 2004b:48).

Camus'ye göre, dünya ne tam anlamıyla rasyonel ne de irrasyoneldir. Akılla açıklanamayan bir şeydir yalnızca. Umut etme veya intiharın bu durumdan bir yargı olarak varılamayacağı olgusu, absürd dünyaya rağmen yaşama devam etmeyi sağlayacak bir neden bulunabileceğini göstermesi adına önemlidir. Ki yaşama nedeni denilen şey, tanrısal bir ahlâka da bağlanmamaktadır. Camus'nün burada çözmeyi istediği ilk sorun, absürdün fiziksel intiharın dayanağı olup olmadığından önce, felsefi intiharın dayanağı olup olmadığıdır. Bu nedenle, dünyanın irrasyonel olduğunu bilmelerine rağmen, tanrıya bağlanması gerektiğini söyleyen Chestov, Jaspers, Heidegger gibi düşünülere karşı çıkmaktadır. Nitekim tanrıya inanmış olmakla da dünyanın absürd olduğu gerçeği ortadan kalkmaz. Dünyaya ilişkin yakalanan absürd bilinci, tanrısal bir bağlanmanın tercih edilmesi sonucu yalnızca geri planda kalabilir, fakat ortadan kalkmaz. Tanrıya inanma insana, absürde yüz çevirmeye yetecek bir umut sağlamaktadır olsa olsa. Bu umut, dünyanın tanrısal bir tarafı olduğunu söyleyerek, absürd duygusunu yaratan tüm deneyimleri bir nedene bağlama olanağını verir. Bu neden, gelecekte mutlu olma umudundan çok, öte dünyada, acı çekmeksizin yaşanacağına dair uzak bir umudu müjdeler. Böylece bütün absürd deneyimlere rağmen, açıklanamayacağı sanılan dünya bir şekilde açıklanmış olur. Chestov'un belirttiği gibi, akıl boştur, ancak aklın da ötesinde yer alan tanrı, bütün bilinemezlikleri yok edebilir (Camus, 2004b:42). Tanrısal açıklamalar, rasyonaliteden uzak ve tatmin edici olmasa da, dünya yine de açıklanmıştır. Ve bu açıklanmış dünya, tanrıya inanmayı ve onun cennetine bağlanmayı gerektirir. Her türlü akıl yürütmeden uzak olsa da.

Chestov gibi, Kierkegaard da dünyanın irrasyonel olduğunu kabul eder ve irrasyonel olanın açıklanamayacağını bildiğinden, Camus'nün tabiriyle, bu birlik özleminden vazgeçer. Camus de dünyanın akılla açıklanamayacağı yönünde onunla hemfikirdir fakat o, akli sonuna dek yadsımaya yanaşmamaktadır. Camus'nün akli, açıklanamaz dünyadan intiharı ya da umut etmeyi değil, absürdle yaşayıp yaşanmayacağını, yani bir tür başkaldırı ahlâkının olanağını çıkarmayı hedeflemektedir. Fakat Kierkegaard'ın absürd dünyadan bir başkaldırı ile çıkıp sonrasında bunu tanrısal bir bağlanmayla devam ettirmesi anlaşılmalıdır Camus için. Ona göre, Kierkegaard'ın yaptığı şey, tek kesinlik olarak sahip olunan irrasyonelin tanrısal bir forma dönüştürülmesidir. Chestov da Kierkegaard da, bir tür sıçrama ile akıldışı dünyayı tanrıya bağlayarak, absürdün özelliklerini tanrıya vermektedir (Camus, 2004b:45). Böylece akıl, açıklayamayacağı bir dünyada olduğunu kabul etmek yerine, tanrısal bir dünyada olduğuna inanmayı seçer. Bu seçişle insan, yüreğinin derinliklerinden gelen bilme isteğini tanrısal bağlanmayla susturur. Ancak dünya hala bilinemez, açıklanamaz, insan akıyla çelişik ve absürd bütün deneyimler göz önüne alındığında adaletsizdir. Chestov ve Kierkegaard, insanın tanrıya inanma ve bütün bunlara katlanma gerekçesini cennete dayandırmaktadır. Tanrısal bağlanma, insanın yüreğinden gelen bu bilme isteğine ve birlik özlemine kendince bir cevap vermekte, insana ilahi bir neden sunmaktadır. Ve insan, ölümlü olduğunu bilmenin ve bundan duyduğu korkudan kurtulmanın bir yolu olarak, tanrıya sığınmaktadır (Camus, 2004b:45). Böylece tanrı, insanı bütün sıkıntılarından kurtaracak bir aşkınlık olarak kabul edilebilir.

Ancak Camus, ontolojik bir kanıtlamaya dahi gerek duymaksızın söylemektedir ki, tanrı olsa da olmasa da, dünya absürddür. İş işten geçmiştir; insan artık absürdün bilincindedir. Bu nedenle, dünyanın absürd olmasına dayanarak, tanrısal bir bağlanmayı haklı gösterecek tatmin edici bir dayanak aramak boşunadır. İnsan, akli ile dünyayı bir ilkede toplayamayacak olmanın çaresizliği ve yetersizliği

içinde iken, bu çaresizliğe dayanarak, onu tanrıya inanmaya yöneltecek her türlü umut, Camus'ye göre, yalnızca absürdü onaylar; bütün umutları çaresizce tanrıya bağlama bir tür *felsefi intihardır*. İnsan, dünyadan çaresizliği ile yaşamayı öğrenmek yerine inanması gerektiği yargısına varırsa, tanrısal bir ölüme razı olur. Bu da bir tür intihardır; çünkü insandan bugünü yaşaması değil, gerçekliğini asla bilemeyeceği bir öte dünya için bugününü feda etmesi beklenmektedir. Yaşamı, zaten ölecek olmakla intihar etmek arasında iki seçenek olarak yakalayan insan için tanrıya bağlanma akıllıca yapılmış bir seçim olmamaktadır Camus'ye göre. Ancak bu seçime itiraz, absürde uyup intihar etmek kadar irrasyoneldir. Absürdü ortadan kaldırması söz konusu olmamakla birlikte, onu tanrının bir tasavvuru gibi kurmaya, yani insanın absürdü onaylamasına varmaktadır. Dünyanın insan aklını aşan yanını görüp bunu tanrısal bir açıklamaya bağlamak akli tümenden yadsımak anlamına gelmektedir ki, son bir umut olarak tanrıya bağlanmak, bu nedenle yararsız bir çaba olmaktadır. Öte yandan, bütün umudu tanrıya ve onun cennetine bağlama, insanın bu dünyadaki yaşamını güvence altına alsın da, insana yaşamayı değil, boyun eğmeyi söylediği için absürddür. Absürd, bilinemez dünya ile bu bilinmezlik karşısında hayal kırıklığına uğramış akıl arasındaki ilişki olarak ortaya çıkmakta ve insanı istemeye istemeye inanmaya ya da kendini öldürmeye zorlamaktadır. Her ne kadar Camus, yakalanan ilk yaşama nedenine dayanarak insanın tanrıyı terk edip, yaşama aşkını seçeceğini söylese de, sormadan edemez: Akıl, absürd dünya ile işbirliğine giderek, ondan bir yaşama nedeni sağlayabilir mi yoksa ölmesi gerektiği yargısına mı varır? Bu iki sorudan hareketle ilk olarak söylenebilir ki, Camus, felsefi intiharla ya da tanrıya bağlanmakla ilgilenmez. Zira dünyadan absürdü çıkarmış bir bilinç için hiçbir tanrısal ya da rasyonel açıklama, umut vaat etmemektedir. Bu nedenle, Camus'nün özellikle dikkat çekmek istediği şey, hiçbir yaşama nedeni olmaksızın ve tanrısal bir ahlâka bağlanmaksızın, absürd deneyimlerin sonucunda insanın fiziksel varlığını ortadan kaldırıp kaldıramayacağıdır. “Özellikle bilinmesi gereken, insan absürdle yaşayabilir mi yoksa mantık absürdden ölmeyi mi çıkarır?” (Camus, 1991a:50). Bu sorun,



Camus'yü zaten tartışmak istediği noktaya taşımaktadır. Absürd dünyada insan, bir yaşama nedeni bulamasa da, intihar etmeyerek ne söylemek istemektedir? Birbiri ardına gelen sorularla Camus, absürdden başkaldırı ahlâkı çıkarmak için cevap almayı ummaktadır. Yaşamın bir anlamı, dünyanın bir nedeni olmasa da; yaşamın yaşanmaya değip değmediğine bir cevap vermek gerekmektedir (Camus, 2004b:58).

Dünya absürd ve yaşam anlamdan yoksun olsa ve her deneyim insana yetersizliğini, geçiciliğini, ölümünü hatırlatsa da insan kendini öldürmemelidir. Bunu, kendini bir tanrıya bağladığı, ölümden sonra cennetle ödüllendirilme umudu taşıdığı için değil, yaşamda bir neden, bir anlam bulacağını düşündüğü için bile yapmamalıdır. İnsan yaşamın bir anlamı olduğunu düşünerek intiharı ertelemek yerine yaşamın zaten bir anlamı olmadığını kabul ederek yaşamaya başlamalıdır. Camus'nün absürdü, intihar ya da umut etme için bir yargı olarak değil, bir başlangıç olarak görme isteğinin nedeni de budur. Absürd kabul edilip de her an insanın gözü önünde tutulduğu ölçüde, bir anlamda, yaşamın umuttan ve anlamdan ne denli yoksun olduğu kabul edildiği ölçüde, iyi bir yaşamın elde edilebileceği düşünülmektedir. Absürdden intihar edilebileceği yargısına varmak yerine, ondan daha iyi bir yaşam olanağı çıkaran Camus, absürdü bir geçiş yolu olarak kullanmayı önermektedir (Camus, 2004b:58). Başka bir deyişle, intihar ederek absürdün ortadan kalkmayacağını bilen Camus, absürde geçici bir işlev yükleyerek, onu insanın hizmetine sunmaktadır. Absürd bir nesne, bir beden gibi yok olamayacağına göre, bilincin bir ürünü, bir kavram olarak kullanılması sağlanmaktadır. Bu demektir ki, absürde yönelik en makul duruş, absürdü oluşturan unsurlardan birini, yani dünyayı ya da bilinci ortadan kaldırmak yerine, onu kabul edip, ona bir işlev yüklemektir. Dünya absürddür; insan her an her yerde absürdle karşılaşır. Bazı deneyimler aracılığıyla insan, dünyanın absürd olduğunu onaylar. Bu deneyimler de göstermektedir ki, dünya anlamdan, nedenden uzak, bilinemezlik içinde insanın karşısındadır. İnsanın onda bir yaşama nedeni bulması mümkün değildir.

Nitekim insanın kendini öldürmesi, yaşama, artık onun bir anlamı olmadığını söylemek, demektir. Eğer bir anlam ya da bir yaşama nedeni yoksa, bütün bu absürd deneyimlere neden katlanır insan, umut etmeyi bırakmış olmasına rağmen? Camus, insan dünyanın bir anlamı var mı, bunu bilemez, der. Bu konuda bildiği tek şey, bu anlamın ne olduğunu öğrenmenin, onun için olanaksız olduğudur. (Camus, 2004b:56) O halde, denilebilir ki, insanın bu dünyada bir anlam, bir neden bulabilmesi, bilinçten yoksun olması ile mümkün olur. İnsan, dünyanın anlamını bilmek için ona yöneldiğinde, kendini dünyaya ait olmayan bir şey gibi, onun dışına çıkarmaktadır. Zaten insan kendini, bir ağaç, bir kedi gibi dünyanın, ondan ayrılmaz bir parçası gibi duymayı başarabilseydi, bilinçten uzak bir varlık olarak dünyada bulunabilseydi bu anlam sorunu da ortadan kalkardı (Camus, 2004b:56-57). Ancak insan, dünyayı bilmek amacıyla, onu karşısına aldığı anda, kendini ondan kopan bir bilinç olarak bulur. Bu da demektir ki, insanın dünyanın anlamını bulmasını imkânsızlaştıran şey, insanın, dünya karşısında rasyonel bir varlık olarak bulunuşundan kaynaklanmaktadır. İşte bu nedenle, yaşamın anlamının olmaması insanın yaşamaya değmeyeceği şeklinde anlaşılacağı gibi, yaşamın yaşanmaya değmeyeceği gibi de anlaşılabilir.

Ancak Camus, artık yaşamın bir anlamı var mı yok mu, bununla ilgilenmez. Onu ilgilendiren şey, yaşamın bir anlamı olmasa da, yaşamda kalmış olmaktır. Ki bu bile, çok fazla anlam taşır. İntihara, absürd düşüncesinden mantıksal bir yargı olarak varılsa da, aklın bu buyruğunu yadsıyıp yaşamaya devam etmek, yaşamın başlı başına bir değer olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. O halde, intihar etmemek, absürd dünyanın söylediklerine bir başkaldırıdır ve bu, yaşama değer veren bir şeydir (Camus, 2004b:59). İnsan intihar ederek, absürdü yok edemez, tersine, intihar ederek absürdü onaylar. İnsan, onun söylediğine uyararak, absürdü keşfettiren unsurlardan birini, yani aklını, fiziksel olarak yok eder. Bu anlamda intihar, bir tükenişken, onu reddetmek elbette başkaldırıdır (Camus, 2004b:60). İntihar,

dünyanın absürdlüğüne cevap olarak verilmiş bir *evetken*, başkaldırıya *hayır* demektir. Bu nedenle Camus, her absürd deneyimden başkaldırı ile, yaşama söylenmiş bir evet ile ayrılmayı beklemektedir. Absürdden başkaldırı ahlâkına geçmeden önce, absürd dünyada oyalanan insana, Camus'nün söylediği gibi, absürd kahramanlara ve absürd kahramanı eyleme geçiren ahlâka değinmek yerinde olacaktır.

### 2.1.1. ABSÜRD AHLÂKI

Camus her fırsatta intiharı yadsıdığını belirtir. Dünyanın absürd olması ve yaşamak için bir neden, anlam bulunamaması dünyayı terk etmeyi gerektirmemektedir ona göre. Dünyanın anlamdan yoksun olması bir şey demek değildir. Ne ölmeyi ne de bağlanmayı seçmeksizin yaşamda kalmış olmak bir şeydir. Tanrıyı bir umut olarak görmek absürde yönelik bir çözüm olmaktan ötedir ve intihar, bütün absürd deneyimlerin en sonucusudur. Bu nedenle, bu yaşamda söylenecek bir şey varsa, o da intihar veya umut etmek dışında bir şeye ilişkin olmalıdır. Bu, sürekli olarak absürdün bilincinde olan insanın ağzından çıkacağı gibi, yine absürd dünyadan sağlanacak bir yargıdır. Camus'nün söylemeye çalıştığı, umut etmeye ve intihara yanaşmayan insan ölümlülüğü ile absürd dünyayı birlikte göz önüne aldığında, bundan *gelecek yoktur*, sonucuna varıldığıdır (Camus, 2004b:94)

Bu ne demektir? İnsan birçok günlük deneyim aracılığıyla absürd duygusuna kapılır; bu absürd duygu, dünyada yaşamak için bir neden bulunmadığını söylediği gibi, son bir umut olarak tanrıya bağlanmak gerektiğini de söyleyebilir. Ancak bu iki çıkarımdan ikisi de absürdü onaylamak olduğundan, ikisini de devre dışı bırakmak gerekmektedir. Yapılması gereken, absürd hakkında edinilmiş bilgiyi, bir hakikat gibi alıp, ondan bir şeyler çıkarmaya çalışmak ya da onu kullanmak gerektiğidir. Ancak burada, insanı yanılgıya düşüren şey, absürdün sürekli takip edileceğinin

düşünülmüştür. Dünyanın absürdlüğünde ısrar edip, ondan sürekli anlamsızlıklar, nedensizlikler çıkarılacak olursa, her eylem, her nesne, her insan, kısaca yaşam, bütün anlamlardan ve değerlerden boşaltılmış olur. Eğer her şey anlamsızsa, bir şeyin değerce diğerinden farkı yoksa her eylem, her nesne, her insan bir ve aynı şey olur. Zengin olmak için çalmakla, çalışmak arasında bir fark kalmaz. Her şey değersizse, bir eylemi diğerinden ayıracak bir ölçüt olmadığı için, Dostoyevski'nin "*tanrı yoksa her şey mubahtır*" sözü doğrudur. O halde, ölümlü insan, absürd dünyadan sağlanacak bir anlamın, değer olmaya dayanarak, istediği her şeyi yapmakta serbest olmaktadır. Dünya zaten anlamsız ve değerden yoksun; insan da zaten ölecek olduğuna göre; onu şöyle ya da böyle yapmaya zorlayacak hiçbir dayanağın olmaması iyi bir şeydir. Absürd bir dünyada bulunmakla birlikte, intihar veya umut etmesi yasaklanmış insan, bir ölümlü olarak, değerden ve anlamdan yoksun bu dünyada ne yapmalıdır?

Gelecek yoktur, sözünün anlamı şimdi daha iyi anlaşılır. Absürd dünyada insan umutsuz ve gelecekte yoksundur; zira bir tanrı yoktur ve insan ölümlüdür. İnsanı, yaptıkları için yargılayacak bir tanrı ya da değerler sistemi olmadığına göre, bütün kötülüklerden sorumlu, bununla birlikte, tanrısız olduğu için suçsuz olarak anı yaşamaya koyulur. Absürd ahlâkı, absürd dünyanın bir ürünüdür ve insanın absürdü anlamasına dayanır. Fakat absürde boyun eğmeye asla izin vermez. Bu da demektir ki, zaman dardır. Kısa bir ömrün içine birçok deneyimin sığdırılması gerekmektedir; çünkü eylemler arasında bir fark ve dünyada bir tanrı olmadığına göre, insanın yaşamdan sağlanacak yarara, mutluluğa veya hazzı yönelmesi gerekir.

Bilinçli bir varlık olarak insan sürekli olarak absürd durumları deneyimler. Camus, bu deneyimlere dayanarak intihar etmeye, bu dünyadan mantıksal bir yargı olarak varılsa da, intihar etmeyi özgür bir seçim olarak görmediğini sıkça dile getirir. Nihayetinde, "*intihar bir yanılmadır*" (Camus, 2004b:60). Camus insana, intiharı bir

yol olarak kapattıktan sonra, anlamı olmayan bir yaşama katlanmayı ya da katılmayı, absürdün bilincinde olan bir insanın nasıl davranması gerektiğini araştırır. Buna göre, yaşamın bir anlamı yokken, yaşamaya devam etmeyi sağlayacak olan şeyin, en iyiyi yaşama isteği değil, en fazla şeyi yaşama isteği olduğunu belirtir. Bu, bir anlamda, absürdün bilincinde olan insanın, sürekli mutlu olma, yaşamdan haz alma ya da ölümsüz olmayı istemesi ile beliren bir nicelik ahlâkıdır. Bu ahlâkının dayandığı temel ilke: Gelecek yokmuş gibi, birbiri ardına sıralanan şimdiki zamanların niceliksel olarak fazlalığına dayanır (Camus, 2004b:73-74). Yani “*canı erdemli olmak istediği içinde erdemli olabilir insan*” (Camus, 2004b:72). Burada insanı eyleme geçirecek şey, eylemin değerinden ya da anlamından ziyade, eylemden sağlanacak yarara ya da hazza dayandırılmaktadır. Bu da, eylem üzerinde nitelikten çok niceliğin belirleyici olması anlamına gelir ki, Camus’nün absürd ahlâkı dediği türden bir ahlâkı yaratmaktadır. Bu ahlâk benimsedikten sonra, yaşamın anlamı, bir şeyin ya da bir insanın kendinde değeri düşünmeksizin, absürd dünyadan daha fazla yarar ya da haz sağlanması önemli hale gelir. Bu ahlâk, yaşamdan beklentilerle paralel olarak kazanılacak başarılar, edinilecek deneyimler, alınacak hazların sayıca fazlalığıyla kendini kurmaktadır. Camus’nün belirttiği gibi, “*bir insanın ahlaki, değer sıralaması ancak biriktirdiği deneyimlerin niceliği ve çeşitliliğiyle bir anlam taşıyabilir*”. (Camus, 2004b:67). Bu ahlâk, deneyimlerin anlamına ve önemine ilişkin bir veriyi içermemekte, aksine, deneyimlerin sayıca fazlalığıyla sınırlanmaktadır. Belirleyici olan şey, doğrudan deneyimlerin niceliğine ve her durumda sayıca arttırılmasına ilişkindir. Çünkü insanı, zamanı bir ölçüt olarak belirlemeye iten absürd dünya, ölümü ve umutsuzluğu kesin bir biçimde duyurmaktadır. Bu durumda, insan mantığın hatalı bir çıkarımı sonucunda, yaşamın zamana bağlı olmasını ve doğal olarak sahip olunan deneyimlerin sayıca çokluğunu ön plana çıkarmaktadır. Tam bu noktada, yaşamak, kişi özgürlüğü ya da Camus’nün deyimiyle kişinin başkaldırısı mümkün olduğu kadar çok yaşamaya bağlanmıştır. Demek oluyor ki, deneyimleri niceliksel bir bağlamda ele almak, onu her türlü değerler bütününden uzak tutmakla

gerçekleşebilir. Oysa yaşamın değerinin bilindiği ya da bir deneyimin değerinin arandığı yerde yaşamın ne kadar uzun olduğu ya da deneyimin ne sıklıkla tekrarlandığı önemsizdir. Burada önemli olan, kişiyi değerli bir eylemi yapmaya itecek kararlar veya değerli bir yaşamı kurmaya olanak verecek deneyimlerin içeriğidir. Camus'nün Sisifos efsanesi üzerinden yola çıkarak örneklendirdiği ve adına absürd kahramanlar dediği Don Juan, fatih ve aktör, yaşamlarını nasılsa ölecek olmaları üzerinden belirleyerek, “*benim alanım zamandır*” diyen karakterlerdir (Camus, 2004b:71). Camus'nün nicelik ahlâkı dediği ahlâka dayanarak eyleyen absürd kahramanlar başkaldırıdan oldukları kadar intihardan ve tanrıdan da uzaktırlar. Bunlar, absürdün bilincinde olmalarına rağmen başkaldırıdan uzak, nicelik ahlâkının sürdürücüleridir.

### 2.1.2. ABSÜRD KAHRAMANLAR VE SİSİFOS

*Sisifos Söyleni*'ne ismini veren antik kahraman Sisifos, aynı zamanda Camus'nün absürd dediği karakterin ilk taşıyıcısıdır. Sisifos, tanrıları kandırmaya kalkışacak kadar kurnaz, onların sırlarını kendi çıkarları için kullanacak kadar uyanıktır. Camus'ye göre, *ruhlar ülkesinde yararsız bir işçidir*. Erhat'ın belirttiği gibi, tanrılara karşı suç işlemiştir (Erhat, 1978:297). Tanrılarla boy ölçüşen, onların sırlarını ölümlülere açan, kentine ve yurttaşlarına karşı zorba; tanrılara karşı ikiyüzlü, anlaşmalarında hilekâr biridir. Tanrıları aldattığı, onlara karşı suç işlediği için cezaya çarptırılır. Buna göre, Sisifos, dağın tepesine geldiği her seferde ağırlığıyla yeniden aşağıya düşecek bir taşı, durmadan, dağın tepesine çıkarmaya mahkûm edilir.

Sisifos'un durumunu absürd kılan onun karakterine sinmiş hileci tavrının, ikiyüzlü tutumunun içinde aranabilir. Yaşama karşı tutkuyla bağlıdır, ancak bu tutku ona derin bir yaşam sıkıntısı verir. İnsanlara karşı pervasız oluşu, onları yok sayacak kadar ileri gitmesine neden olduğu gibi, onu, tanrılara karşı suç işlemekten de

alıkoymaz. Kutsal olan şeylere karşı günah işlemekten ya da suça yönelmekten caydıracak bir şey olmadığı da düşünülürse, Sisifos tipik bir absürd kahramandır. Karakteri, absürd bir yaşamı doğurduğundan ömrünün sonuna kadar, sonu hiçbir yere varmayacak anlamsız bir cezaya çarptırılmıştır. Yaşama olan bağlılığı, hırsları, tanrıları hor görmesi ve ölüme karşı duyduğu nefret bir ömür boyu sürecek anlamsız ve amaçsız bir eylemin sürekliliğiyle son bulmuştur.

Bu efsanede, Sisifos'un durumu, yarasız bir deneyimin sürekliliğine dayandığından absürddür. Cezaların en beterine çarptırılan Sisifos, yaşama tutkusunun umutsuz bir çabaya ve tanrısız bir yaşama mal olduğunu bilir. Sisifos, absürd bir insandır ve absürd insan Camus'nün de belirttiği gibi umuttan uzak ve doğal olarak tanrısızdır. Umutsuz olduğu için yarına ve geleceğe ilişkin planları yoktur. Yaşamı niceliksel bir ahlâka dayandırmasına yol açan bu yarınsızlık, onu şimdiki zamanının içine hapseder. Sisifos örneğinde bilhassa gösterilmek istenen şeylerden biri, umutsuz ve tanrısız oluşunun yanında, onun aynı zamanda, bütün bunların ve elbette durumunun bilincinde oluşudur. Camus, Sisifos'un absürdün bilincinde oluşuna *trajik*, der. Sisifos, yaşadığı umutsuz deneyimin nedeni olması ve tanrılara yeniden inanmasını engelleyecek bir aldatmanın kahramanı olması bakımından durumunun bilincinde ve yaratıcısıdır. Onun durumunu bu denli önemli yapan, kendi durumunun bilincinde olmasıdır. Çünkü Camus, Sisifos'un durumunu bütün bir insanlığın durumu olarak görür. İnsanlık, absürd bir dünyaya mahkûm edilmiş olmakla, bu yazgıya katlanmakla ve bunun bilincinde olmakla trajik bir haldedir.

Sisifos, tanrılara karşı suç işlemiş bir bilince sahip olmanın sorumluluğunu üstlenemeyeceğine ve onları yoksaymış olduğundan artık eylemleri için bir tanrıya hesap veremeyeceğine göre, hem suçsuz hem de bütün kararlarında yalnız olduğunu bilir. Camus'ye göre, Sisifos, yazgısını kendi yapmıştır. İnsan, kendi

yazgısını, sonu ne denli trajik olursa olsun, kuran bir varlık olarak Sisifos örneği ile açıklanır. Sisifos'un bu trajik yazgıya katlanmasının, esasen yaşanamayacak bir yaşamı sürdürmeye çalışmasının altında yatan neden yazgısını biraz da kendisinin kurmasıdır: O, kendi yazgısını yazmış ve saygı duymadığı tanrıları yaşamının dışına atmıştır. Kendi yazgısını da hor gören Sisifos, yaşamı artık birbirinin aynı günler olarak, istediği gibi geçecektir. Belirsizliğe ve yarınsızlığa kapattığı yaşamına bu kesin bilgi ile yönelir ve bilincinin bir ürünü olarak kendi yaşamını kurmanın gizli sevincini duyar. Bu da, Camus'nün belirttiği gibi, "*insansal olan her şeyin bütünüyle insan kaynaklı olduğuna*" yönelik bir inanca sahip olan Sisifos için yeterince tatmin edici görünmektedir (Camus, 2004b:27).

Camus, Sisifos örneği ile absürd insanın ya da absürd kahramanların durumuna ilişkin birkaç yargıya varır. Buna göre, absürd insan bir tanrıya inanmaz. Umutsuz ve geleceksiz olması inançsızlığını temellendirir. Tanrısız olduğu için, onu kendi eylemlerinden dolayı yargılayacak hiçbir şey yoktur. Bütün eylem ve kararlarında tek başınadır. Yaşamın tekdüzeliği, farklı eylemler yapma olanağını ortadan kaldırdığından yalnızlığı güçlenir, hem yaşama hem insanlara yabancılaşır. Absürd yaşamın ona sunduklarını değiştiremeyeceğine dair bir çıkarıma dayanarak katlanmaması gereken absürd durumu sürdürür. Elindeki tek olanağın yaşam ve şimdiki zaman olduğunu düşündüğünden, yaşama tutkuyla bağlanır. Bu yaşama aşkı ile, durmaksızın mutlu olmanın yollarını arar. İnsan absürdün bilincinde olduğu için, onu intiharla ya da tanrı ile ortadan kaldıramayacağından durumunu kabullenip, ondan en fazla şeyi yaşaması gerektiğini çıkartır. Amacı, bu *yaşam içinde* ve *şimdi*, mutlu olmaktır. Ancak Camus'ye göre, absürd insan, absürd dünyanın bilincinde olmakla birlikte, bu durumu ortadan kaldıracak bir çözüm üretemeyen insandır. Onun durumunu trajik yapan da işte bu bilinçlilik halidir. Şayet insan, absürd dünyanın bilincinde olmasa idi, örneğin, ağaçlar içinde bir ağaç olsa idi, her şey çok daha kolay anlaşılır olurdu. Zira dünyanın bir parçası olmak, dünyayı bütünlüklü kılmak demektir.



Ancak bilinç, dünyaya yöneldiği anda onun dışına çıkararak onu kavramaya çalışır ve bu, dünyanın bütünlüğünü bozduğu gibi, onu yakalama olanağını da ortadan kaldırır. Dünyayı anlama olanağını yitirmiş ve anlam veremediği bir yazgının taşıyıcısı olarak Sisifos ya da absürd insan mutlu olma imkânını yitirmiştir.

Camus'ye göre, dünyadan sağlanacak en kesin yargı, onun absürd olduğudur. İnsan rastlantısal bir şekilde kendini içinde bulunduğu bu dünyada, istemediği birçok absürd durumu deneyimler. Yaşamı güç bir durumda, yine de yaşama bağlanarak onu sürdürür. Camus, bu duruma örnek olacak birkaç yaşama şeklini gösterir. Bunlardan ilki Don Juan'inkidir. Bir absürd kahraman olarak Don Juan'ın seçilmesi, onun geçici isteklerinden kaynaklanmaktadır. Don Juan'ın bir absürd kahraman olarak alınmasının nedeni, onun yaşamı, yaşamdan alınacak hazlar olarak kabul edip, ondan ne kadar çok doyum sağlarsa kendini o kadar mutlu kabul etmesinden ileri gelmektedir (Camus, 2004b:74). Gençliğine ve güzelliğine dayanarak kadınları baştan çıkaran Don Juan, bütün mutluluğunu geçici bir şeye bağlamış olduğunu ve bir anlamda, zamanın malı olduğunu bilir. Durumunun bilincinde olmakla birlikte, zamana karşı yarışır gibi, bütün eylemlerinde niceliksel bir çoğalmayı amaçlar. Daha fazla fiziksel tatmin en değerli şeydir; bu anlamda, yaşlanmak ya da güzelliğini yitirmek olabilecek en kötü şeydir. Onun mutluluğu ve yaşama olan katkısı, geçici şeylere (güzelliği, gençliği) ve eylemlerinin sayısal çokluğuna bağlıdır. Yaşamı, "*sevmek ve sahip olmak, fethetmek ve tüketmek*" olarak kavradığından, eylemin ya da şeylerin kendinde değeri ile değil, yalnızca, bir şeyi elde etmenin kendisiyle ilgilenir (Camus, 2004b:79). Bu anlamda, bütün mutluluklar, sevmeler, sevilmeler ya da sahip olduğu şeyler geçicidir. Çünkü Don Juan'ı harekete geçiren, sevgi ya da aşk, yaşamına değer katacak bir eylem olarak hedeflenmemektedir. O "*her kadını eşit bir taşkınlıkla ve her seferinde tüm benliğiyle sevmenin*" ve bunu durmadan yinelemenin motivasyonu içindedir.

Bir diğerk absürd kahraman aktördür. Onun durumunu absürd yapan şey, aktörün eylem alanının geçiciliğinden kaynaklanır ya da aktör geçici olanı oynar. Zira oyuncunun kendini varetmesi, bir oyunun süresi ve oyunun geçtiğı sahnenin sınırları kadardır. Her ne kadar Camus, oyuncunun yeteneğini gözettiğini dile getirirse de, oyuncunun, kısa bir zaman aralığında ve dar bir mekânda, bir karakteri doğurup onu öldürdüğünü de söylemeden edemez. Aktörü aktör yapan bu canlandırma, aynı zamanda, oyunun bitimi ile bir sonlandırmadır. Onun bütün çabası, kendini bir başkası aracılığıyla, kısa bir zaman içinde varetmedir. Ancak bu çaba, geçici olduğu için ve bittiğı anda yarattığı hayal kırıklığı nedeniyle absürddür. Bir insanın ölüm ile olan ilişkisi, aktörün rolü ile olan ilişkisi gibidir. Birçok karakteri canlandırmış olmakla çok şey olmayı uman bir aktör, yaşama tutkuyla bağlanmış ve birçok şeyi deneyimlemeyi uman absürd insanın durumu içindedir. Absürd insanın, absürd durumunu ölümlü olması ile kavraması gibi, aktör de absürd durumunu, sahneden indikten sonra hiçbir şey olmadığını görmesi ile anlar. Böylece, aktör de, absürd durumunun bilincine varır. Camus'nün belirttiğı gibi, *“nicelik ahlakı bir besi bulabilseydi, bu eşsiz sahne üzerinde bulurdu”* (Camus, 2004b:87).

Camus'nün değindiğı bir diğerk absürd kahraman fatihtir. Fatih, fetih eylemiyle kendini var eder ve bu eylemin ne denli yararsız olduğunun da bilincindedir. Yaşamını ve kendisini, fethettiğı toprağın büyüklüğüne bakarak algılar. Fethettiğı toprağın, insanlığın durumuna ya da kendi yaşamına değer katan bir yanı yoktur. Eylemini değerli yapan şey, ne kadar büyük bir coğrafyaya hükmettiğidir. Fatihin ölümlü olmasının yanı sıra, eyleminin diğerk absürd kahramanlardaki gibi niceliksel bir kaygı taşıması, çabasının yararsızlığını ortaya koyar. Zira fatihler, eylemlerinin ardında, bir tür büyüklük duymayı, tanrısal yanlarını keşfetmeyi arzu etmektedirler. Egemenlik duygusunun verdiği güvenle, kendilerini dünyanın ve bütün insanların üstünde görmektedirler. Kısa bir zamana sığdırılmış bir fetih hareketi, bir insan için fazlaca bir eylem olabilir belki, ancak Camus'nün de belirttiğı gibi, asla bir insanın

yapabileceğinden çok değildir. Çünkü insanın ölümlü olduğu kesin olarak bilinmektedir. Bütün dünyanın efendisi olmayı istemek, hatta insan için tanrı olma arzusu boşunadır. Bu isteme, yaşama değer veren ya da onun değerini arttıran bir isteme, bir ahlâk değil, bir yaşama biçimidir. Dünyayı fethetme, ne denli büyük bir tanrısal imgeye gönderme yapsa ve dünyanın absürd olduğunu perdelese de, bu kesinliği ortadan kaldırmaz. Burada Camus'ü ilgilendirenler, bu perdelere ihtiyaç duymayanlardır. Onu ilgilendiren "*insanı ve yeryüzünü yeni baştan düzeltecek eylem*"dir (Camus, 2004b:90).

Son olarak Camus, bu kahramanlar içinde en absürdünün yaratıcı olduğunu belirtir. Yaratıcı, kendini var etmenin bir yolu olarak gördüğü yaratma eylemini, bir yandan kendini var etme biçimini göstermenin yolu olarak da kullanır. Bu anlamda "*yaratmak iki kez yaşamaktır*" onun için (Camus, 2004b:98). Absürdün bilincinde olmasına rağmen, dünyayı anlamak ya da açıklamak yerine, onu duymak ya da betimlemek istediği için; absürde karşı ilgisiz tavrından dolayı yaratıcının durumu absürddür. Yapabilmeyi aşan bir yaşayabilme kaygısıyla yaratıcı, kendi gerçeklerini anlatmaya ve hatta yeniden yaratmaya çalışmaktadır. Yapıtını kurarken kendisini de kuran yaratıcı, kendini var etme deneyimini betimlediği yapıtını bir son ve bir başlangıç olarak kabul etmektedir. Bu betimleyici tavır, absürd düşüncesinin son tutkusudur; çünkü "*gerçeği yüceltmeye gücü yetmeyen düşünce, onu yansıtmakta karar kılar*" (Camus, 2004b:98-103).

Absürdle yüzleşmekten çekinmeyen, onu göze alan insanlar, yaşama bir anlam bulacak, ona bir değer kazandıracak olanlardır. Bu nedenle Camus insandan, "*düşünce alanında fatih, bilginin Don Juan'ı, aklın aktörü* olmayı bekler (Camus, 2004b:94). Yaşamın absürdü duyurması ya da absürd olanı yaşatması bir şey değildir; burada önemli olan, absürdün kendisine rağmen yaşamda absürd olmayanın, bir değer, anlamın açığa çıkmasını sağlayacak açık yürekliliği

göstermektedir. Dünyanın insani değerlerle kuşatılması –ki bu özlenen bir dünyanın kurulması için zorunludur- tanrısız ve umutsuz insan için, kesinliğe ilişkin düşüncenin keşfi, bilginin arzulanması ve aklın buyruklarının izlenmesi ile gerçekleştirilir.

### 2.1.3. ABSÜRD ÖZGÜRLÜK

*Sisifos Söyleni*'nde absürdün incelemesini yapan Camus, her şeyden önce, absürd durumun ortadan kaldırılmasının insanın koşullarının sınırı içinde olmadığını söyler. Buna göre, insan, absürd bir dünyaya gelmiş olmaktan ve absürd durumlar içinde eylemlerini gerçekleştirmekten başka bir olanağa sahip değildir. Yaşamın absürdlüğünü kendi aklı ile bir ilke etrafında toplayamadığı için, ona kendi aklına bağlı kalarak kesin bir anlam bulamadığı için, Camus, dünyayı kendi bilme koşullarını aşan bir kavramla açıklamaya yanaşmamaktadır. Eğer, yaşamda, bilinçsiz bir canlı olunabilseydi, yaşamın anlamı veya dünyanın bir ilkesinin bulunup bulunmadığı önemli bir sorun olmaz idi. Çünkü, bilinçsiz bir varlık dünyanın bir parçası olarak varlığını dünyanınkine bağlayarak yaşam içinde bir şey olur. Ancak insan için durum, bilinçli bir varlık olması nedeniyle çok daha karmaşıktır. Sırf bu yüzden, kendini dünyanın bir parçası gibi değil, dünyayı anlamaya çalışan, onu bilmeye uğraşan bilinci ile dünyanın karşısında yer alan bir varlık olarak bulur. Bilincin dünyaya yöneliminden çıkan sonuç, dünya ile bilinç arasında kurulamayacak bir ilişkiye dayanır ve bu da dünyanın absürd olduğu kesinliğini doğrular. O halde der, Camus, dünyadan akıl ile çıkarılan bu ilkeye, sıkıca tutunmak gerekir (Camus, 2004b:58). Yaşama nedeni, absürde uyararak intihar ya da umut etme dışında bir ilke etrafında yeniden kurulur. Dünyanın absürd olduğu tespit edildikten sonra, intiharın ya da umudatmenin yararsızlığını bilen Camus, bütün bunların dışında bir eylem biçiminden bahseder: Başkaldırı.

Absürd dünya içinde kendini bulan insan, durumu yüzünden suçlanamaz. Onun çaresizliği bu yaşamda, hiçbir şeye tutunmadan yaşamaktır. İntihar ederek absürd durumundan kurtulmayı seçmek ya da gelecek günlerde bu durumdan kurtulacağını umut etmek dışında; Camus, absürdü kabullenip ona rağmen yaşamını kuran insanı savunur. Absürd durumdan kurtulmanın iki olanağı olarak görülen intihar ve umut etme, yalnızca bir kişi için bu durumun ortadan kalkması demektir. Oysa Camus, bütün insanlığın sorunu olan bu duruma ilişkin daha kesin ve daha bütünlüklü bir çözüm getirmeyi istemektedir. Eldeki tek kesin ilkeyi bırakmayarak başlayacak bir başkaldırıdır bu. İnsan, ancak absürde sıkıca bağlanarak, ne için başkaldırdığını unutmayacaktır. Böylece, yaşamın buyurdıkları yanında insan da yaşama değerini verecek ilkeyi kendi aklı ile bulmaktadır. Absürd durumların, insanı tüketen, yok eden baskısından onlara meydan okumakla, günbegün başkaldırmakla mücadele edilir. Bu mücadele, her şeyden önce absürdü kabul etmekle başlar. Çözüm ise, insanın kendi olanakları içinde kalan ve değerli bir yaşam kurma isteği ile başkaldırıda bulunur. Başkaldıran insan, başkaldırısına ve yaşama değer katacak unsurları dikkate alarak eyleyebilir. Burada, bir yandan absürdün varlığını korurken, öte yandan *“yaşam anlamdan ne kadar yoksun olursa o kadar iyi yaşanacağı”* anlatılmaktadır (Camus, 2004b:58).

Camus, eylemlerinde absürdün buyruklarını değil, kendi buyruklarını dikkate alan insanı imler. Bu insan, absürde başkaldırmış, kendi eylemlerini seçmiş insandır. Bu noktada, özgürlük sorununa değinen Camus, başkaldırıcıyı savunan bir düşünür olarak, metafizik bir özgürlükle ilgilenmemektedir. Onun özgürlükle olan bağı, her an ve her yerde bir düşünce ve eylem özgürlüğüdür ki, bu da doğrudan doğruya başkaldırıya bağlanmıştır. Öte yandan, insanın özgür mü yoksa tutsak mı olduğunu bilmek, onu ilgilendirmemektedir. Çünkü insan, yalnızca kendi özgürlüğünü deneyimler. Bunu bir bilgi konusu yapmaktan çok, özgürlüğün, eylemler alanında bulunacağını düşünür. İnsanın özgür olup olmadığını söyleyen genel bir ilkeyi

bulamayacağını; ancak eylem alanında, bir insanın eylemine bakarak özgür olup olmadığını söyleyebileceğini belirtir. Bu nedenle, “*öz olarak özgürlük’ sorunu anlamsızdır*” (Camus, 2004b:62). Çünkü anlaşılması, ona göre, tanrıya bağlıdır. İnsanın özgür olduğunu söylemek, onun bir efendisinin olup olmadığını söylemekten geçer. Burada, özgürlük sorununu sorun haline getiren şey, onun tanrı sorununa bağlı olmasından ileri gelir. Özgürlüğün bir anlamı varsa, onun tanrı ile ilgisi kurulduğunda o anlamı da yitirir. Çünkü tanrı önünde, özgürlük değil, bir kötülük sorunu vardır. Buna göre, iki seçenek vardır: ilkinde göre, insan özgür değildir ve kötülükten tamamıyla tanrı sorumludur; diğerine göre ise, insan özgürdür ve yaptığı bütün kötülükten sorumludur; fakat tanrı her şeye gücü yeten değildir.

Bütün bunlar, özgürlük sorununun çelişkileridir. Özgürlük sorunun, bir kavram olarak açıklanması, tanrısal bağı ile koparılmadan yapılamadığı için bu çelişkiler doğmaktadır. Sorunun, çözümüne bir katkısı olmadığı için, bu çelişkileri ortaya koymak tartışmayı bir yere vardırılmamaktadır. Çünkü kavramın bağlandığı tanrı kavramı sorumludur. Bu nedenle, tanrının insana vermiş olacağı böyle bir özgürlüğü kabul etmek, anlamak güçtür. Camus’ü burada ilgilendiren özgürlük, daha önce de belirtildiği gibi, kavramın neliğine ilişkin değildir; insanın sınırları içinde kalan bir düşünce ve eylem özgürlüğüdür onu ilgilendiren. Absürd, insana sonsuz bir özgürlük şansı vermezken, her an özgürlüğünü deneyimleyebileceği durumları ve yaşama değer katacak bir özgürlük tanır ve onun etkinliğini artırır.

## 2.2. YABANCI: ABSÜRD DUYGUSU

Camus, absürd dünya görüşünü anlattığı *Sisifos Söyleni*'nde de söz edilen absürd duygusunu *Yabancı* romanı ile ete kemiğe büründürmüştür. Romanın kendinde değeri, yabancılaşma ile ortaya çıkan Meursault'nun absürd durumunu incelemesinde yatar. Camus, *Sisifos Söyleni*'nde, dünyanın birçok absürd durumla insanları tükettiğini anlatırken, bunlardan birinin de kişinin kendine, dünyasına ve başka insanlara yabancılaşması olduğunu belirtmiştir. *Yabancı*'da, absürd durumların en tedirginlik vericisi olan yabancılaşma durumu ve buna bağlı olarak insanda uyandırdığı absürd duygusu açıklanmaktadır. Bu duyguyu deneyimleyen Meursault'nun durumu önemlidir. Zira Camus, bir tek kişinin üzerinden bir insanlık sorunu olan dünyanın absürdlüğünü ve onunla baş etme yollarını açıklamayı istemektedir.

Meursault, Camus'nün, insan yaşamının anlamsızlığı ve nedensizliğini göstermek için tasarladığı bir roman karakteri olarak gerçek yaşamda sıkça karşılaşılabilecek özellikler göstermez. Meursault, kendi duygularına karşı sarsılmaz bağlılığı ve bu konudaki kesin tavrı, yaşamın anlamsızlığı ve yaşama nedeninin gevşekliği ile diğer bütün insanlardan ayrılır. Ancak, onun içinde bulunduğu absürd durum evrensel bir insanlık durumudur. Meursault'nun durumunu özel kılan ise, onun bu absürd durumu yorumlama biçimidir.

Meursault, Cezayir'de yaşayan Fransız kökenli bir memurdur. Monoton bir hayatı, birbirini benzer şekilde takip eden günleri ile modern dünyanın işçilerinden biridir. Tekdüze yaşamını biraz olsun değiştirme fikri olmayan Meursault, günün birinde annesinin öldüğü haberini alır. Cenaze töreni için, annesinin kaldığı yaşlılar yurduna gitmesi gerekir. Uzun bir otobüs yolculuğunu uyuyarak geçirdikten sonra, annesinin kaldığı yere varır. Önce müdürle kısa bir sohbet eder, arkasından

annesinin cenazesinin bekletildiği morga gider. Cenaze töreni ertesi gün yapılacağı için, Meursault, geceyi annesinin başucunda geçirmek zorunda kalır. Ancak onu, son bir kez görmeye yanaşmaz. O geceyi, annesinin yurttan arkadaşları ile birlikte, sessizlik içinde, arasıra uyuklayarak ve kahve içerek geçirir. Sabah olduğunda ise, annesini yurda biraz uzak bir köy mezarlığına gömmek için yola çıkarlar. Bütün işlemler bittiğinde, annesine karşı son görevini yerine getiren Meursault, artık evine dönüp uzun bir uykuya dalmayı hayal eder.

Evine döndükten sonra, birkaç kez görüştüğü Marie ile buluşur. Denize ve sinemaya giderler, geceyi birlikte geçirirler. Sabah Marie gider, Meursault günü tek başına, evde geçirir. Bir ara, artık annesinin toprak altında olduğunu düşünür. Akşam olunca uyur, ertesi gün işe gider ve yine eve döner. Apartmanda, sürekli köpeğini döven komşusu Salamano'yla ve işi kadın satmak olan diğeri bir komşusu Raymond'la karşılaşır. Sırf yemek yapmak istemediği için Raymond'un akşam yemeği teklifini kabul eder. Birlikte yemek yerler. Raymond'un Arap bir sevgilisi vardır ve onunla ilgili birtakım sorunları. Yemek süresince bunun hakkında konuşan Raymond, sonunda Meursault'dan onun için zehir gibi bir mektup yazmasını ister. Akli başında erkeklerin birbirine olan sorumluluğunu dile getiren Raymond, bu sayede hem sevgilisini dize getirmeyi umar hem de ondan intikam almayı. Meursault, Raymond için mektubu yazmayı kabul eder. Akşam evine döner, uyur ve ertesi gün işine gider. Bütün bir hafta çalışır. Hafta sonu Marie ile buluşur, onunla olmayı pek istemez aslında, ama iki gün boyunca birlikte olurlar. Raymond'un Meursault'ya yazdırdığı mektup işe yarar ve sevgilisini ayağına kadar getirttikten sonra onu döverek intikamını alır. Meursault ve Marie apartmanda çıkan gürültüye yönelir. Ancak Meursault'nun konuya olan ilgisizliği, Marie'nin şaşkınlığını bastırır. Raymond'un lehinde tanıklık eden Meursault sayesinde konu kapanır.



Yine işe gider, patronu Paris'te açacağı büro için ona iş teklif eder. Akşam Marie ile buluşur; Marie, Meursault'ya evlenip evlenemeyeceklerini, onu sevip sevmediğini sorar. Meursault'nun bütün bunara tepkisi aynı olur. Paris'e gitmek, daha çok kazanacağı bir işe sahip olmak, bir kadını sevmek ya da onunla evlenmek hepsi birdir. Ona kalırsa, "*insan, hayatını hiç değiştirmez ki. Zaten herkesin hayatı birbirinin aynıdır*" (Camus, 2009: 47). Şuan sürdürdüğü hayatından memnun olduğu, bu düşüncesine eklenince, birini diğerine tercih etmesine neden olacak bir değer farkı bulunmamaktadır.

Hafta sonunu, Raymond'un bir arkadaşının deniz kıyısındaki kulübesinde geçirmek için sözleşirler. Marie ile birlikte gider. Denize girerler, yemek yerler. Evden çıktıkları zamandan beri, Raymond'un sevgilisinin abisi ve onun arkadaşları tarafından takip edilirler. Ve kumsalda yüzleşirler. Kısa bir an, tartışırlar. Raymond sevgilinin abisine silah çeker. Bir insana ateş etmekle etmemek arasında bir fark görmese de, bu durumun hoş karşılanmayacağını düşünen Meursault, silahı kendisine verip erkek erkeğe dövüşmesi gerektiğini söyleyerek Raymond'u ikna eder. Olay durulur ve dağılırlar. Raymond eve döner, Meursault kumsalda yürümeye koyulur. Bir zaman sonra, Raymond'un belalısı ile karşılaşır, adam elini cebine soktuğu sırada Meursault da cebindeki silahı çıkarıp önce bir, sonra dört kez ateş eder.

Meursault tutuklanır, sorgulanır. Bir avukat talep etmemesine rağmen bir avukat atanır. İşlediği cinayete, sorgulanma sürecinin baskısına, daha az ceza alması için lehine olacak unsurların bulunmasına ilgisiz kalır. İşlediği cinayetten pişman olmadığını düşündürten tavırları ve sorgu sırasındaki sessizliği, şaşkınlık uyandıran Meursault, işlediği cinayet hakkında söyleyecek bir şeyi olmadığını belirtmekle yetinir. Annesinin cenazesindeki duygusuz tavrı, cenazenin yanında uyuması, kahve içmesi, hademeye sohbet etmesi; ertesi gün Marie ile denize ve

sinemaya gitmesi ve bunlara ek olarak sorgu yargıcının Meursault'nun tanrıya olan bağlılığı için biraz da olsa suçluluk, pişmanlık duyması yönündeki telkinlerine karşı ilgisiz tavrı işlediği cinayetten daha fazla tedirginlik vermektedir.

Hiçbir şeyi gereğinden fazla büyütmeyen Meursault, tutukluluğunun ilk aylarında kendini özgür biri gibi düşünüyor olmanın ağırlığını duyar. Ancak zamanlai, bir mahkûm gibi düşünmeye başlar. İnsanın zaman içinde alışamayacağı hiçbir şey yoktur. *“Beni bir ağaç kovuğunda yaşamaya zorlasalardı da gökyüzüne bakmaktan başka bir işim olmasaydı, yavaş yavaş buna da alışır giderdim. (...) İnsan eninde sonunda her şeye alışır”* (Camus, 2009:76–77).

Uzun zamandır tutuklu olan ve davası ağır ceza mahkemesinde devam eden Meursault, bir sabah adliyeye çıkarılmak üzere hücrelerinden alınır. Mahkemeye çıkarılır. Annesinin cenazesi için gittiği yaşlılar yurdundaki davranışları ile başlayan yargılama, işlediği cinayete kadar bütün yaşamına yönelir. Annesini hiçbir acı ve üzüntü belirtisi göstermeden gömmesi, cenazesi başında sigara ve kahve içmesi, ertesi gün Marie ile vakit geçirmesi, Raymond için sevgilisine tehdit dolu bir mektup yazması, bir kez ateş ettikten sonra ölen bir adama dört kez daha ateş etmesi ve tutuklu olduğu süre boyunca işlemiş olduğu cinayete ve içine düştüğü duruma karşı kayıtsız tavrı da göz önüne alınarak, Meursault idama mahkûm edilir.

Artık bir idam mahkûmu olan Meursault'ya göre bugün ölmekle yetmiş yıl sonra ölmek arasında bir fark yoktur. Şimdiye dek yaşadığı anlamsız hayatı, gelecek günlerin anlamsızlığı ile birleşip bir ve yanı şeye dönüşmektedir. Annesinin ölmesi, onun sevgisi, inanmadığı bir tanrı ya da başkalarının seçimi veya adaleti onu hiç ilgilendirmemektedir. Meursault'ya kalırsa, herkes de onun gibi mahkûmdur, herkes de aynı yazgı ile yaşamakta idi. Bir insanı öldürüp, annesi için acı çekmedi diye

idama mahkûm edilmiş olması ile Marie ile evlenip Paris'e gitmek arasında bir fark yoktur. Bir insanı diğerinden, bir yaşamı başka bir yaşamdan daha değerli yapan bir şey yoktur. Duyduğu bu büyük öfke onu, kötülükten ve umuttan uzak tuttuğu için bütün duygularına karşı kesin bir doğrulukla bağlı kalır. Bu nedenle, bir insanı öldürmek, evlenmek, taşınmak, başka bir yaşam kurmak, onun içinde bulunduğu absürd duygusundan daha güçlü olmamaktadır. Bu duyguya bağlı kalarak eylemek ise, onun yaşamına, insanlara ve kendi varlığına karşı neredeyse düşmanca bir yabancılik duymasına neden olmaktadır.

Camus'nün *Yabancı'sının* soğukkanlılığı ve bu tavrındaki kararlılığı ile en belirgin özelliği, durumuna ilişkin yalan söylemeyişidir. Yaşamını kolaylaştıracak olsa da, İnsanları kandırmaya, duygularını başka hallere sokmaya yanaşmaz. Onu işlediği cinayetten pişmanlık duyduğunu, annesinin ölümü karşısında acı çektiğini ya da Marie'yi sevdiğini söylerken görmek mümkün değildir. Tersine, bir Arabı öldürdü diye hiç üzülmemiştir; annesini gömerken gözünden bir damla yaş akmamıştır; ya da Marie onu sevip sevmediğini sorduğunda, herhalde sevmediğini söylemiştir. Bu nedenle Meursault, toplum için bir tehlike olarak algılanır. Zira yaşadığı şeyler düşünülürse, annesi için acı çektiğini söylemesine ya da cinayet yüzünden pişman olduğunu itiraf etmesine herkes inanmaya hazırdır. Ancak Meursault, duyguları söz konusu olduğunda, affedilecek olsa da, onları çarpıtmaz. Duyguları söz konusu olduğunda, dürüstlüğü korumakta direten Meursault, bu durum onu ölüme götürse de dürüstlüğünden ödün vermez. Ancak bu duyguları dokunulmaz olduğundan değil, daha ziyade yalan söylemeye geçecek şeyler olmadığındandır. Dünyanın anlamsız ve absürd olduğunu bilir; ancak bu bilgiyi dünyaya bir anlam bulmak için kullanmak yerine, kendi yaşamına mal olsa da, onları olduğu gibi kabul etmeyi tercih eder. Absürd duygusunu, bir absürd düşüncesine dönüştürmeden olduğu gibi kabullenip sürdürmeyi seçmesi, onu mitolojik Sisifos'un modern versiyonu yapmaktadır. Oysa

Camus, her fırsatta, absürd düşüncesinden başkaldırıya geçmek gerektiğini söyler. Buna ilişkin bir örnek olarak *Veba*'nın incelenmesi yerinde olacaktır.

### 2.3. *VEBA*: ABSÜRD DÜŞÜNCESİ VE BİR ÖZGÜRLÜK DENEYİMİ

Camus'nün absürd dünya anlayışının başka bir örneğini gösterdiği *Veba* adlı romanında, absürd durumun bozguna uğratılıp ortadan kaldırılması için gereken başkaldırı düşüncesinin gelişimi görülmektedir. Absürd dünyada meydana gelen absürd bir durumun yarattığı absürd duygusunu üzerinden atıp bir düşünceye dönüştüren Dr. Rieux'nün mücadelesini anlatan Camus, romanda bir kötülük ve özgürlük sorununu incelemeyi amaçlar. Bir kentte meydana gelen veba salgını ve salgın sırasında farklı bakış açılarına sahip insanları ele alan Camus, bu eserde daha çok, kötülük karşısında –yani veba- doğru karar alabilme ve birlikte hareket edebilme konularına değinmektedir.

Cezayir'in Oran kentinde yaşayan Dr. Rieux, bir sabah evinden çıkarken, apartmanda ölü bir fare bulur. Aynı gün verem hastası olan karısını bir sanatoryuma yerleştirir ve hemen ardından kenti ele geçiren salgın yüzünden bir daha onu göremez. Ölüm ve ayrılık acısı romandaki diğer karakterleri de derinden etkileyen bir duygu olarak işlenir. Kentte ölü fare sayısı arttıkça kedilerin sayısı azalır ve ölü fareler yavaş yavaş bütün kenti sarar. Felaketin ilk günlerinde kimse bunun bir salgın hastalığa dönüşüp bütün bir kenti ele geçireceği ihtimaline inanmaz. Romandaki karakterler hakkında edinilen bilgiler çoğunlukla Dr. Rieux ile ilgisinde verilmektedir. Bu bakımdan, romanın yan karakterlerini salgınla mücadele ve Dr. Rieux ile ilgisinde açıklamak yararlı görünmektedir. İlk olarak, belediyede memur olarak çalışan Grand'dan söz edilebilir. Grand, Dr. Rieux ile bağlantı kurarak bir salgının yaklaşmakta olduğu konusunda onu bilgilendirmeye çalışır. Bir diğer karakter, salgından önce Paris'ten Oran'a gelmiş gazeteci Rambert'tir; Rambert,

Cezayir'deki Arapların sağlık koşullarını araştırmak için Dr. Rieux ile irtibata geçmiştir; salgın yüzünden istemedi kentte kalmış ve yine istemedi salgınla mücadele etmektedir. Uzunca bir zaman Oran'ı terk etmenin yollarını aramış olsa da, salgının yaygınlaşması ve kentin karantinaya alınması ile romanın ilerleyen bölümlerinde, kaçış planlarını askıya aldığı görülür. Kendini yabancı sandığı bu kente mücadele ile bağlandığını fark ettiğinde ise, kentten ayrılmak için bir fırsat yakalamış olsa da Oran'ı terk etmez. Birbirini izleyen günlerde Rieux'nn komşularından Cottard'ın intihar ettiği haberi gelir. Cottard, intihara kalkışmıştır ancak ölmemiştir. İntihar denemesinden sonra hayatta kalan Cottard, veba salgının yayıldığı ve toplumsal işbirliğinin öneminin vurgulandığı bu günleri, kendisi için bir yaşama nedeni olarak yorumlamıştır. Dr. Rieux'nun bir diğer komşusu Tarrou ise, salgın döneminin anlatan günlük tutar. Daha çok istatistik bir içeriğe sahip olan günlük, salgının dehşetinin her geçen gün daha da arttığını ortaya koymaktadır.

Salgının, veba mikrobundan kaynaklandığı konusunda uzlaşan Oran'lı doktorlar ve yöneticiler, bütün kenti ele geçiren salgın nedeniyle karantina uygulamasının başlamasını karar verirler. Rambert salgın sırasında Oran kentinde esir kalmış bir mcadeleciye; Cottard, veba sayesinde bir yaşama tarzı geliştirmiş ve kötülüğün yarattığı korkuyla tek başına değil, bütün bir kentle birlikte mücadele edebilen birine; Tarrou, salgın istatistikleri tutarak insanlık adına faydalı bir şey yapan bir kişiye; Grand ise, belediyedeki işinden vazgeçerek veba ile bilimsel olarak baş etme yollarının olduğuna, Dr. Rieux başta olmak üzere, kentteki doktorları ikna etmeyi başarmış bir kişiye dönüşmüştür. Sonunda Dr. Rieux'nn önderliğinde, yukarıda adı geçenlerle birlikte, kentin gerçeği olarak kabul edilen salgınla mücadele rgt kurulabilmiştir.

Kentte fare ölümlerinin çoğalması ile insan ölümleri başlar ve artarak devam eder. Ancak Dr. Rieux, felaketin adını koyduktan sonra, her ne kadar, salgınla baş etmenin kolay olmadığını düşünse de, yapılması gerekenler hakkında başta yöneticiler olmak üzere, tüm insanları bilgilendirmeye çalışır. Her şeyden önce, bir doktor olduğu için salgınla mücadele edilebileceğine ilkin kendisinin inanması gerektiğini bilen Dr. Rieux, hastalığın belirtileri, tanısı, yayılma hızı ve tedavisine ilişkin kapsamlı bir program çıkardıktan sonra, kentteki saygınlığını kullanarak, felaketle bilimsel olarak mücadele etmeye başlar. Bütün kenti ele geçiren hastalığa karşı, kimi zaman kentin yöneticileri, kimi zaman meslektaşları ve kimi zaman dini otoritelerle fikir ayrılıkları ve sürtüşmeler yaşasa da, nihayetinde veba ile mücadelede bir doktor ve bir lider gibi hareket edebileceği ortamı kurar. Bu ortamın kurulmasında, vebanın bugüne değin, başarılmamış bir mutlak eşitlik ortamı yaratması; bir yönetici ile kapıcı arasında fark gözetmeksizin, ölümle adalet dağıtması etkili olmuştur. Salgının rastlantısal biçimde insanlar arasında yayılması, ve yine rastlantısal biçimde gerçekleşen ölümler, bir yandan insanların ölüm karşısında eşit olduklarını düşündürürken, bir yandan vebanın ortak düşmanları olmasından dolayı kolektif bir mücadelede birleşebileceklerini de göstermiştir. Bu ortak düşman düzensiz ve süratli bir şekilde yayılırken, kendini vebayı yenmek için kolektif mücadeleye adanmış ve durmadan çalışan ve etrafındaki insanları mücadele etrafında örgütleyen Dr. Rieux'nün tavrı, başkaldıran insanın tavrıdır. Kötülükle mücadele edilmek gerektiği konusunda bir an bile şüpheye düşmeyen Dr. Rieux, romanda veba olarak gösterilen kötülüğün, kesin biçimde ve sonsuza dek ortadan kalkmadığı bilmektedir. Bir şekilde, kendini bir eşyanın içine, bir köşeye saklayarak, *“bir gün insanların bir mutsuzluk yaşamaları ya da bir şeyler öğrenmesi için”* (Camus, 2008e:270) yeniden ortaya çıkaracaktır. Veba olarak yorumlanan kötülük sorunu, insanın, kendini var etmesi ve özgürce eylemde bulunabilmesi için sık sık karşısına çıkacaktır. Camus, bu kötülük sorununun, bütün bir insanlığı ilgilendirdiği için, bu sorunun çözümünde ya da aşılmasında kolektif bir mücadeleyi öngörmektedir.

Bu anlamda, burada söz edilen kötülük sorunu, salgın ve kentin karantinaya alınma süreci, birbirine yabancı, ancak veba karşısında eşit insanların ortak bir ülkü etrafında organize oluşlarının imkânını gösterme niyetini taşımaktadır. Kötülüğe teslim olmamayı ve başkaldırının imkânını, veba üzerinden gösteren Camus, öncelikle, bu kötülüğün açık yüreklilikle karşılanması ve kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Kolektif bir mücadeleyi gerektirdiği için, öncelikle yaşanan absürd durum kabul edilmelidir. Ancak absürdün bilincinde olan insan absürdle mücadele edeceğinden, veba oldukça anlam yüklüdür. Dünya ile bilinç arasındaki kopukluktan sızan kötülük, burada, anlam ve değer yitimine yol açan bir rastlantısallık olan veba olarak ele alınmakta ve insanın gerçekliği olarak kabul edilmektedir. Kötülükle mücadelede alınan sorumluluğu ve mücadele etme kararını insanın özgürlüğü olarak gören Camus, bunu tanrısal bir kötülük sorunu olarak görmemek gerektiğini vurgulamaktadır. *“Bu utanç verici durumu kabullenmek gerekiyordu, çünkü Tanrı’dan nefret etmek ve onu sevmek arasında bir seçim yapmak gerekiyordu”* (Camus, 2008e:200). Kötülüğün kaynağı ne olursa olsun, tanrısal bir sorun olduğunu düşünmekten öte, insanın eylem alanı içinde çözülüp çözülmediğine odaklanılmalıdır. İnsanı ve onun bireysel deneyimini aşan ve bunu aştığı ölçüde anlamını yitiren bir kavram olarak tanrı yerine, insanın özgürlüğünü deneyimleyebildiği ve sorumluluk aldığı bir başkaldırı ahlâkı savunulmaktadır (Camus, 2004b:61). Salgın sırasında iki kez vaaz veren rahibin, dini yargılarına tıp biliminin kesinlemeleri ile karşı duran Dr. Rieux’nün buradaki tutumu, biraz da bu kötülük sorununu tanrısal bulmamasından kaynaklanır. Rahibin ilk vaazı, kentin tanrıdan uzaklaşmasının sonucunda tanrının, vebayı bir ceza olarak Oran’a yollaması fikri karşısında dehşete düşen Dr. Rieux, bu düşüncenin aksine, salgını rasyonel olarak açıklamaktan, bilimsel bir mücadele ile ortadan kaldırmaktan yana tavrı ile bir tür tanrısızlığı savunmaktadır. Tanrının, böylesi bir kötülük sorunundan bir yarar sağlayamayacağı da düşünülürse, rahibin aksine, Dr. Rieux tanrıyı yadsıyarak, fakat salgının yayıldığı Oran kentindeki insanlar için rasyonel bir çözüm ve mücadele

yolları bulmakta ısrar eder. Ve elbette rahibin tersine, Dr. Rieux, bu konuda –*şimdilik*– başarılı olmuştur.

Veba salgını ile Camus, insanlığın başına gelen herhangi bir kötülük sorununa işaret etmeyi istemektedir. Buna göre, kötülük sorunu karşısında, insanın alacağı tavır ve yapması gerekenler, Dr. Rieux üzerinden gösterilmektedir. Bir tehlike sırasında, kritik bir durumda, kötülük söz konusu olduğunda, doğru kararı alıp eyleme geçmek, absürd durumu ortadan kaldırmasa da –*Veba*'da olduğu gibi– absürd düşüncesini değerlendirmeyi ve doğru kararlar almayı sağlamaktadır. Camus'nün bir başkaldırı ahlâkı kurmayı amaçladığı düşünülürse, Dr. Rieux başta olmak üzere, salgının yayılma hızına paralel olarak duyulan umutsuzluk ve gelecekte yoksunluk ne denli güçlü olsa da, başkaldıran insandan öncelikle, absürd durumu tespit etmesi –romanda hastalığa veba teşhisinin konulması– mevcut duruma ilişkin önlem alabilmek için doğru değerlendirme yapabilmesi ve onunla mücadele için eyleme geçmesi beklenir. Bu beklenti ile Camus, *bir eylem ve düşünce özgürlüğü* dediği türden bir özgürlüğü gerçekleştirmenin olanağını açıklar: “*Uyumsuz benim bütün ölümsüz özgürlük şanslarımı sifıra indirirken, bana eylem özgürlüğümü verir, onun etkinliğini artırır. Bu umut ve gelecek yoksunluğu, insanın her şeye açık oluşunda bir artış anlamına gelir*” (Camus, 2004b:61).

Camus *Veba*'da özellikle insanın, absürd bir durum içinde, doğru değerlendirme yaparak durumun insanlığın yararına döndürülmesini için sorumluluk alan ve eyleme geçen insanın özgürlüğünü göstermek ister. Böylece Camus, absürd duygusunda ısrar edip, intihar ya da umut etmeyi değil; absürd durumun kabul edilerek, duruma ilişkin bir düşüncenin ve eylemler bütünü geliştirilebileceğinin imkânını göstermektedir. Nefret ettiği kötülüğe ve ölüme hizmet eden her düşünce ve eyleme karşı gelişen ve mücadeleyi gerektiren her düşünce ve eylem, özgür insanın varlığına işaret eder. Bu nedenle, kötülük ve ölümün olduğu yerde tanrı ve umuttan



uzak, ancak özgürleşme olanağına sahip, doğru değerlendirme yapan ve doğru karar alan etik bir insan ortaya çıkmaktadır. İnsanı insan yapan, onun, absürd düşünce ile giriştiği mücadeledir. Yani başkaldırıdır.

#### **2.4. BAŞKALDIRAN İNSAN: İNTİHAR VE CİNAYETİN YADSINMASI**

Camus, *Sisifos Söyleni*'ninde, absürd durumların sıkça deneyimlenmesine ve absürd duygusuna dayanarak, intihar ve umut etmenin yararsızlığını gösterirken, aynı zamanda absürdün tanınması ve bir yol olarak izlenmesini de söyler. Dünyanın absürd olduğunun deneyimlenmesine dayanarak, intihar ya da umuda ilişkin bir yargıya varmak yere, absürdü, yaşama anlam ve değer katacak bir yolun bulunmasında bir araç olarak kullanmayı önermektedir. Absürdün onaylanması ve kabul edilmesi, insanı yaşama bağlayan nedenlerin ortaya çıkarılması için ilk aşama olarak kabul edilmektedir. İnsanın dünyadaki varlığının zamansal anlamda sınırlı olduğu, deneyim alanında absürd durumlarla karşılaşma sıklığı ve ölümlü olduğu göz önüne alınarak, ondan kısa yaşamını en iyi şekilde değerlendirmesi ve zamanı iyi kullanması için yakaladığı bu hakikatleri takip etmelidir. İnsan sahip olduğu tek yaşama şansını, kendi yaşamı ile birlikte insanlığinkine de anlam katacak ve değer yaratacak bir olanağa yönelmelidir. Bu olanağın yaratılması ve eylem alanında ortaya konulması her şeyden önce absürdün kabul edilmesinden geçmektedir.

Camus'nün eserlerinde, absürdün yakalanması ve deneyimlenmesi, öncelikle olumsuz bir tecrübe olarak yansıtılmaktadır. Absürd, insanı gelecek kaygısı ve yaşama sıkıntısı içine hapsederken, bir yandan da, zamanın ve yaşamın değerini bulması için ona rehberlik etmektedir. Yaşamın kısalığı ve anlamdan yoksun oluşu absürdün olumlu anlamda kullanılması için birer veri olarak kabul edilmektedir. Ölmek ya da umut etmek, insana daha değerli bir yaşam kurma olanağını

vermediğinden, bu olanağa ulaşmak için en azından yaşamda kalmak ve absürdün bilincinde olmak gerekmektedir. Camus'nün tüm eserlerinde vurguladığı gibi, dünya birçok güzellikle doludur. Denizin, ağacın, güneşin, ışığın veya bir kentin güzelliği absürde başkaldırmak için yeterli olabilmektedir (Camus, 2008d). Bütün bunların daha içerikli bir şekilde yapılması ise, insanın kendini dünyanın güzelliğinden mahrum etmesi ile değil, ona kendini açması, ona katılması ile olanaklıdır. Camus'nün her durumda ve her zaman yaşamın seçilmesi gerektiğini düşünmesi bu nedendir. Yoğun ve içten bir şekilde yaşama aşkıyla dolmak, yaşama bağlanmak, absürdü kullanmak; yaşamın kötülükle olan ilgisi dikkate alındığında, bu ondan, bir süre sonra bir başkaldırı davranışı çıkarmayı sağlamaktadır. Camus'nün de esas olarak varmak istediği şey budur: Her bir tek yaşam, birçok absürd durumla karşılaşarak, absürd durumları deneyimleyerek devam eder. Yaşam, her gün benzer sıkıntılar ve aynı amaçlar etrafında şekillenir. Absürd, bu ritmin oluşmasının nedeni iken, onun kırılmasının gerekçesi de olmaktadır. Absürdü, absürd deneyimlere son vermek için, bir başkaldırı ahlâkı kurabilmek için bir yol olarak kullanmak, yaşamı rutin ve olağan bir şey olmaktan çıkarmayı sağlar. İnsanı zamanı doğru kullanmaya sevk ederek, onu, yaşamın güzelliklerini bulmaya zorlar.

Bu anlamda, ilk olarak, olumsuz bir kavram olarak yakalanan absürd, onun bilincine varan insan için, yaşama değer katacak bir olanağı yaratan fonksiyonel bir şey haline gelir. Çünkü absürdün bilincine varan insan, ondan intiharı ya da umudu değil, her zorluğu ya da kötülük deneyimine karşı yaşaması gerektiği yargısına varır. Absürdün buyruğu olan intihar ya da umut etmeyi reddedip yaşamın seçilmesi, hiç değilse absürde karşı çıkmak bile başlı başına bir başkaldırıdır (Camus, 1991b:10). Camus'nün absürd durumların deneyimlenmesini olumlu olarak görmesinin nedeni, bilinçli insanın absürdden başkaldırı ahlâkına doğru bir yaşama serüvenine atılmasına dayanmaktadır. Buna göre, yaşama aşkı duyan ve absürdle beraber yaşama yürekliliğini gösteren insan bir başkaldırı eylemi gösterir. Yalnızca yaşamda

kalmış olmak bile, ister tutuklu ister özgür olsun fark etmeksizin, başkaldırı olarak kabul edilir ve olması gereken şeydir.

Yukarı da bahsedilen absürd kahramanlar da absürd dünyanın bilincine varıp cesaretle yaşamaya koyulurlar. Zira absürde rağmen yaşamak, hep bir yüreklilik olarak kabul edilmektedir. Don Juan, aktör, fatih, yaratıcı, hepsi de yaşamın absürdlüğünün bilincinde ve ölümlü olmalarına rağmen yaşama aşkından vazgeçmemişlerdir. Ölümü ve tanrısal umudu reddederek, absürd dünyaya rağmen yaşayan bu kahramanlar her ne kadar, başkaldırmış olsalar da, başkaldırıdan bir ahlâkla, ilkeyle çıkmamışlardır. Absürd kahraman olarak anılmaları bundan dolayıdır. Onların başkaldırı eylemleri, yalnızca bir yaşama tarzı olarak kabul edilebilir ve yalnızca onların yaşamları içinde bir anlam kazanır. Oysa başkaldırı, içerik olarak anlamını başkası ile birlikte ve durmaksızın yapılmasında bulur. Başkaldırı, bir tek insanla başlasa bile her zaman bir grubun, topluluğun iyiliğini hesap eder ve onların varlığını gerektirir. Bundan dolayı Camus, insanın, ancak başkaldırırsa varolabileceğini söyler. Başkaldırı, bireysel bir çaba ile başlamış olsa bile, her zaman kolektif ve olumlu bir başkaldırmaya dönüşmelidir.

Bu aşamada, başkaldırının ve başkaldıran insanın ele alınması bireysel ve kolektif başkaldırmanın ne olduğunu ortaya koyma gerekliliğinden ileri gelmektedir. Buna göre, başkaldırmanın içeriği daha açık bir şekilde betimlenmelidir. Camus'ye göre, başkaldıran insan, hayır, diyendir. Hayır demek, bir başka açıdan evet demektir. İntihara hayır demek, yaşama evet demektir. "*Başka bir deyişle, dile getirilmiş bu hayır, bir sınırın varlığını onaylamaktır*" (Camus, 1991b:13). Bir değer olarak yaşamı, ölüm karşısında korumak; bir değeri kabul etmektir, başkaldırmak. "*Her değer başkaldırımı gerektirmez, ancak her başkaldırı eylemi dolaylı olarak değeri çağırır*" (Camus, 1991b:14). Absürdü değer yaratmanın bir olanağı olarak görmek, başkaldırının içinde gizli kalmış evet ve hayırdan kaynaklanır. Ancak bu evet ya da

hayır, yalnızca yaşama söylenmiş bir evet ya da hayır değildir. Camus'nün başkaldırmanın özü dediği şey, bir yaşama ilkesini içerir. Bir düşünceye dayandığı kadar, nasıl davranılması gerektiğini de söyler. Hayır, başkaldırmanın bilincinde olmayı – tıpkı Don Juan, aktör ya da fatihte olduğu gibi – fakat aynı zamanda, *başkaldırıyla doğan bilince dayanarak eyleme geçmeyi içermektedir* (Camus,1991b:15).

Eyleme geçiren bir hayır, yaşamda bazı şeylere bir yere kadar dayanmaya işaret eder. Bir yere kadar evet ama bundan sonrasına hayır, der Camus, başkaldırı için. Bu anlamda, başkaldırma, yaşama ilişkin bir sınırı gösterir ve tam anlamıyla bir hayır değildir (Camus, 1991b:13). Bir yandan eveti kapsamaması önemli bir ayrıntıdır. Burada, insanı, hayır demeye zorlayan şey, çoğunlukla bir adaletsizliğe ilişkindir. Camus'nün belirttiği gibi bir kötülük sorunundan kaynaklanır. İnsanın bir kötülük karşısında, artık daha fazla dayanamamasında ve hatta dayanmaması gerektiğinde başkaldırı gerçekleşmektedir. Mevcut durum karşısında insan, haklı olarak hayır demek zorunda kalır. İnsanın yaşam koşullarına, değerine ya da varlığına kast eden bir durum karşısında hayır demesi, bu koşulların kendisine, yaratıcısına hayır demektir. Adaleti arayan, haksızlığı ortadan kaldırmaya yönelik bir başkaldırmadır, söz konusu olan ve bir hak arayışıdır. *“Her başkaldırı eyleminde, başkaldıran insan haksızlığa duyduğu tiksintiyle beraber, kendi bilincine tam ve kendiliğinden bir bağlılıkla katılır”* (Camus, 1991b:14). Buna göre, her zaman bir değeri korumak için yapılır ve aynı zamanda değer yaratan bir şey olarak varolur. Başkaldırmayı değerli yapan, onun değer yaratacak bir düşünceden, bir insan anlayışından kaynaklanması kadar, buna yönelik yapılan bütün eylemlerin varlığıdır da. Başkaldırma, bir bilinç ve bir eylem olarak iki yönlüdür ve her zaman bir değere gönderir. İnsanı bilinçli bir varlık olarak tanımlayan şey de, işte bu değer yaratan başkaldırmanın kendisidir.

İnsanı, varlığa getiren ve onu özgürleştiren şey haksızlık karşısındaki başkaldırmadır. Bir kötülüğü görmüş olmak, onun bilincine varıp onu ortadan kaldırmak için bir eylem planı hazırlamak başkaldırmaktır. Burada, insan kendisini başkaldırarak var eder ve bu varlığa geliş bireysel bir çaba ya da bencilce bir hareket olarak derlendirilmemelidir. Zira “*başkaldırı, bir ilke olarak, kişinin kendisi için olduğu kadar başkası içinde alçalışı yadsımaktadır*” (Camus, 1991b:18). Çünkü başkaldırma eylemi, kişinin sırf kendi başına gelen bir haksızlıktan dolayı yapılmamaktadır. İnsan içinde yaşadığı toplumda her gün, birçok haksızlıkla karşılaşır. Bunları kendi nezdinde, bir insanlık sorunu olarak kavrayıp mücadeleye girişmek, Camus’nün kolektif dediği türden bir başkaldırı ile karşılanmaktadır. Buna göre, insan yalnızca kendisi için başkaldırmaz. Bütün insanlığı ilgilendiren bir haksızlığı ortadan kaldırmak ya da bir adaletsizliği gidermek için başkaldırır. Bu başkaldırı ile insan hem kendini hem de başkalarını var eder; bir değer olarak ortaya koyar ve korur. Değer yaratan ve yarattığı değeri koruyan bir tür olarak insanın başkaldırması, insanlığı ilgilendiren bir haksızlığı yok etmek için onları örgütlemek ve bir mücadele için bilinçlendirmek içindir. Başkasının varlığı, Camus’nün başkaldırma felsefesinde bu aşamada ortaya çıkar ve her zaman gereklidir. Ortak bir başkaldırıdan, evrensel bir ahlâki ilke çıkararak Camus, aynı zamanda bir dayanışmanın gerekliliğini de göstermektedir. Absürd durumlar içinde ortaya çıkan haksızlıkla bütün bir insanlık dayanışma içinde ve birlikte hareket etmelidir. Çünkü bu haksızlık ya da kötülük sorunu, bu absürd tek tek insanların değil, bütün bir insanlığın sorunudur. Sorunu görmezden gelmek, onu ortadan kaldırmadığı gibi dayanışmadan kaçmak, mücadele içinde yer almamak da onu ortadan kaldırmamaktadır. Başkaldırı, ortak bir iyiliği amaçladığından, herkesin yararınadır ve herkesin başkaldırısıdır. *Yabancı*’daki Meursault’nun yalnızlığından ziyade, *Veba*’daki Dr. Rieux’nun kolektif başkaldırısı buna bir örnek olarak verilebilir. Bir değeri ortadan kaldıran felaket ya da soykırım karşısında insan, kendi yalnızlığı içinde kalıp yaşadığı dünyaya yabancılaşmak yerine, bu değeri korumak için neler yapması gerektiğini düşünmelidir. İnsanlığın ortak felaketi, ortak sorunu olduğu için,

bireysel değil kolektif bir çabayı gerektirir. Dr. Rieux'nun vebaya karşı başlattığı bireysel mücadeleyi toplumu, bu felaketle mücadele etrafında örgütlemesi gibi, bireysel başkaldırmadan kolektif başkaldırmaya vardırarak unsurları göz ardı etmemek gerekir.

Başkaldırma, bir değeri korumak, adil bir yaşam olanağı yaratmak için, haksızlığa söylenmiş bir hayır iken, aynı zamanda haksızlığı ortadan kaldırmak için örgütlü eylemler bütünü de gerektirir. Ancak çağlar boyunca, insan ve değer anlayışında, insanın mücadele ettiği sorunların içeriğinde meydana gelen değişiklikler, başkaldırmanın içeriğini de değiştirmiştir. Buna göre, Camus, iki tür başkaldırma eyleminden bahseder: Metafizik ve Tarihsel Başkaldırı.

#### 2.4.1. METAFİZİK BAŞKALDIRI

Metafizik başkaldırı, insanın tanrıya başkaldırısıdır. Camus'nün belirttiği gibi, *“metafizik başkaldırı, insanın kendi durumuna ve bütün evrene karşı bir protesto hareketidir”* (Camus, 1991b:23). Bir başka deyişle, insanın sahip olduğu olanaklarına ve bu olanaklarla sınırlanmış olması bakımından tanrıya başkaldırmasıdır.

Dünya ile bilinç arasındaki ilişkisizlik olarak absürdün varlığına ve dünyanın bir ilke etrafında toplanamayacak olması başkaldırının esasını oluşturmaktadır. Ancak metafizik bir başkaldırı, en temelde, absürd durumları ortadan kaldıramayan tanrı düşüncesine karşı bir itirazı da kapsamaktadır. Bu anlamda, *“başkaldıran insan, parçalanmış bir dünyaya, ondan bir birlik istediği için karşı çıkar. Dünyada gördüğü adaletsizliğe, içinde bulunduğu adalet ilkesine dayanarak itiraz eder”* (Camus, 1991b:24). Metafizik başkaldırının, tanrıya karşı yapılması, çoğunlukla yeryüzünde devam eden kötülükler, adaletsizlikler yüzündendir. Tanrı kavramının içeriği ile zıt

düşen yeryüzünün bu durumu, ister istemez tanrıyı hor görmeye yol açmaktadır. Öte yandan metafizik başkaldırı, tanrının varlığını reddetmek için bir temellendirme yolu olarak görülmemektedir. Değindiği gibi, bu başkaldırı, tanrının yeryüzündeki kötülüklerden sorumlu olduğunun düşünülmesinden dolayı onu hedeflemektedir. Tanrının varlığına rağmen, insanın yeryüzünde, birçok umutsuzlukla, acıyla, adaletsizlikle mücadele etmesi bu başkaldırıcıyı gerekçelendirir ve her şeye rağmen bir başkaldırı olduğu için, bir değer olarak dünyada adil bir yaşamının olanağını kurmayı amaçlar. Bu demektir ki, metafizik başkaldırı, tanrının varlığını bir gerçeklik olarak kabul eder, fakat onu, sahip olduğu tanıma uymayarak, adaletsiz dünya ve absürd insan tasarımı yüzünden suçlu bulur. *“Baskaldıran insan, Tanrının tahtını yıktıktan sonra, kendi durumu içinde boşu boşuna aradığı adalet, düzen ve birliği kendisi yaratmanın sorumluluğunu taşır, Tanrının düşüşünü haklı çıkarmak uğruna. O zaman, gerektiğinde suç ve cinayet işlemek pahasına, insanın egemenliğini kurtarmak için umutsuzca bir çaba gösterecektir. Bu ise, şimdiye kadar farkında olduğumuz birkaç korkunç sonucu yaratmadan gerçekleşmez”* (Camus, 1991b:25).

Camus, metafizik başkaldırıya Sade, Dostoyevski ve Nietzsche’yi örnek verir. Ona göre, bu üç yazar, tanrının yeryüzündeki kötülükten sorumlu olması konusunda hemfikirdir. Ancak her biri farklı akıl yürütmelerle ve farklı motivasyonlarla tanrıyı hor görürler. İlk olarak Sade, tanrının insana karşı kötü ve acımasız oluşuna cevap olarak, insanın da kötü ve acımasız olabileceğini söyler. Tanrı insanı çok çeşitli şekillerle öldürüyorsa, insan da bunu kendi türü için yapabilir. Zira bunu yapmasını engelleyen ne bir yasa ne de bir ilke vardır. Sade kötülüğü kabul eder, tanrının bir yaratımı olarak ona başkaldırır, ancak onu yok etmek yerine kendi kuralları ile yeniden kullanılabilir hale getirir. Tasarladığı kötülük eylemleri ile başkalarını, dünyayı ortadan kaldırmayı arzular. Onun evrene karşı duyduğu nefret, metafizik başkaldırının radikal bir sonucudur ve esasında, başkaldırının ahlaki boyutundan çok uzak, olumsuz bir içerik taşımaktadır. Dünyadaki kötülüğü gördüğü için başkaldırıcıyı

gerçekleştiren Sade, bir değer yaratacak şekilde, insanın iyiliği için çalışmak yerine, kötülüğü tanrının elinden alıp kendi elleriyle yeniden kurar. Onun başkaldırısı, insanı yok sayar ve cinayeti onaylar. Bu anlamda, Sade, Camus'nün savunduğu başkaldırı ahlakından uzak, her türlü değere kasteden bir kötülük ahlakı yaratmaktadır.

Dostoyevski'nin metafizik başkaldırısı, *Karamazov Kardeşler*'de İvan Karamazov üzerinden gerçekleşir. İvan'ın başkaldırısı, tanrıyı yok saymakla başlar. Çünkü tanrı iyilikle insanı kuşatan bir şey olmaktan öte, her an onu adaletsiz bir durum içine itmektedir. Bu anlamda, İvan'ın başkaldırısını motive eden şey tanrının iyiliği değil, yeryüzünde ulaşılması istenen adalettir. Böylece İvan, tanrıya değil, ondan daha üstün bulunduğu bir değere, adalete bağlanır. Amacı, yalnızca kendi kişisel kurtuluşunu sağlamak değildir. Adaleti herkes için ister. Bu aşamada, İvan'ın başkaldırısı oldukça anlaşılırdır; fakat İvan, tanrının yarattığı boşluğu kendi varlığı ile doldurmak ister. Tanrı olmak ister. Camus'nün İvan'ın başkaldırısına itirazı da bu noktada gerçekleşir. Zira insan, yıktığı tanrının yerine kendini koyarak değil, kötülüğü ortadan kaldıracak unsurlarla mücadeleye girişerek başkaldırısına bir değer katıp, insanlığın iyiliğine çalışmış olur.

Camus, metafizik başkaldırıda son olarak Nietzsche'nin tanrıyı ortadan kaldırışını inceler. Nietzsche'ye göre, tanrı ölmüştür ve şayet insanlık adına iyi bir şey yapılırsa bunu üstinsandan beklemek yerinde olur. Üstinsanın varlığa gelmesi ise, insanın durmaksızın kendini aşması ile olmaktadır. Buna göre, kurtuluş tanrıdan gelmeyeceğine göre, yeryüzünden çıkacaktır ve bu, üstinsanın kendini, durmaksızın aşması ile ilişkilendirilir. Üstinsan, kendinden önce kurulmuş bütün değerleri ortadan kaldırır ve yerine kendi değerlerini kurar. Denilebilir ki, üstinsan, kendiyile birlikte yeryüzünün değerlerini kuracaktır, dünyaya anlamını verecektir. Zira dünyanın ya da insanın kurtuluşu tanrıdan değil, yeryüzünden gelecektir. Bu anlamda insan, yeryüzündeki yaratıcı gibi anlaşılmalıdır. Ancak kendinden önce tasarlanmış bütün



tanrısız değerleri yok etmekle işe başlar. Aksi halde, yaratıcılığını gerçekleştiremez. Onun başkaldırısında insan, tanrısız ve yalnızdır; bütün değerlerin üstünde bir değer olarak kendini kurmak için en uygun durumdadır. Tanrısız, efendisiz bir dünyada, bütün değerleri yaratabilecek bir varlık olarak insan, Nietzsche'ye göre, tanrı olmaya razı olur. Zira büyüklük tanrıdan gelir ya da yoktur; yani tanrı ya yok sayılmalıdır ya da yaratılmalıdır.

Nietzsche'nin tanrıyı öldürerek sağladığı en büyük başarı, insanın ereğini dinsel formdan çıkarmış olmasıdır. Ancak o da tanrıyı yok sayarak başlasa da, Sade ve Dostoyevski gibi, kötülük sorununa takılmıştır. Camus'ye göre, başkaldırı bir değer yaratma olanağı olarak kullanılmalı ve kendi ahlakını bu süreçte yaratmalıdır. Başkaldırı, bu anlamda, kötülükle, ya da tanrı ile olan mücadeleyi içerir. Kötülüğü ortadan kaldırmak için onu bir araç olarak kullanmak ya da bir an gelip ona dönüşmekten başka bir yol bulamamak, başkaldırı ahlakını yitirmeye neden olur. Buna göre, başkaldırı ahlakının yaratılması, insanın tanrısız bir nitelik kazanma çabasını dışarıda bırakır. Metafizik başkaldırının başarısızlığı, başkaldırının kendinde değerini yaratmaması bakımından kesindir; fakat tanrı kavramını ortadan kaldırması bakımından önemli bir katkı sağlamaktadır. Tanrısız bir dünyada, insan için yeni bir başkaldırı olanağını yaratır: Tarihsel Başkaldırı. Zira dünyada, iyiliği kuracak, adaleti sağlayacak bir tanrı olmadığı için, iyilik ve adalet arayışı, tarihsel bir varlık olarak insanın politik eylemlerinde şekillenmektedir.

#### **2.4.2. TARİHSEL BAŞKALDIRI**

Tarihsel başkaldırı, tanrısız insanın, toplumsal adaleti sağlama mücadelesidir ve adalet düşüncesinden adil bir yaşama geçişi kapsamaktadır. Yani bir düşünceden eyleme doğru gidiştir. Camus, bu başkaldırıyı *devrim* olarak niteler. Bu anlamda

devrim, eylemi düşünceye göre biçimlendirme, dünyayı bu düşünceye göre kurma çabasıdır (Camus, 1991b:106) Metafizik başkaldırıda tanrılaşma eğilimindeki insan, burada toplumsal bir düzlemde ortaya çıkar ve devrimin bütün yükünü üzerine alır. Tanrısız olduğunu artık bilen insan, yaşadığı toplumda adaleti sağlama görevini yüklenir. Bunun için gerekli olan bütün araçsal donanımı edinir; silahla, savaşla, yıkımla adaleti geciktiren ya da haksızlığı yaratan bütün toplumsal yapılar ortadan kaldırılır. Tarihsel başkaldırıcıyı, Camus'nün başkaldırısından ayıran nokta da budur. Başkaldırının kendisi doğrudan bir değeri korumayı, bir değeri yaratmayı amaçlamalıdır. Değerli olan bir şeyi kurmak uğruna bile olsa, birçok değeri yok etmek kabul edilemez. Devrimle amaçlanan da tam olarak budur. Adil bir toplum kurmak için, bir yıkım harekâtı gerçekleştirilir. Bu anlamda, bütün devrimler anlamlarını öldürmekte bulur. Adaletsizliği yaratanları devrimle yıktıktan sonra, yani bir zamanlar tabi olduklarını kendilerine tabi hale getirirler. Hep bir tanrı doğar, eskisinin öldürülme nedeni ortaya konulduğunda (Camus, 1991b: 116).

Camus'ye göre, ilk devrim hareketi kölenin efendisine karşı olandır. Köle, köleliğini ortadan kaldırmayı düşündüğünde, bunun mantıksal olarak, efendisini ortadan kaldırmaktan geçtiği bulmuştur. Kendini özgürleştirmek için, esaretine neden olan unsuru ortadan kaldırması belki anlaşılabilir; ancak efendisine karşı başkaldırısı, efendisini kendisine köle etmesi ile sonlanır. Camus'nün de belirttiği gibi, bir ilkeyi yaratmak başka bir ilkeyi yıkmaktan geçer. Bir hak isteme talebiyle motive edilen kölenin başkaldırısı, yok ettiği şeyin yerini alması nedeniyle bir başarısızlık olarak kabul edilir. Köle, yıkıntılar üzerinden ölümle yükselir. Yarattığı bir değer olmaması da bu nedenledir.

Köle ile efendisi arasındaki hak mücadelesi ile başlayan başkaldırı, tarihsel olarak çeşitli kılıklara girerek devam eder. Kral ile tebaa, devlet ile yurttaş, kapitalist ile proletarya arasındaki mücadele, bu ilk mücadele ile aynı gerekçelere dayanır ve

neredeysi aynı yolları izleyerek sürer. Öldürme, tebaanın krala, yurttaşın devlete, proletaryanın kapitaliste yönelttiği en keskin cevaptır ve her seferde artar. Tebaanın kralı öldürmesinden, yurttaşların devleti çökertmesine, proletaryanın kapitalistleri alt etmesine, bireysel öldürmeden toplu öldürmelere doğru evrilir. Bu anlamda bireysel suçtan toplumsal suça doğru bir geçiştir. Camus'nün, komünist devlete en belirgin eleştirisi, onun, toplu öldürmeleri rasyonelleştirme çabasıdır. Her fırsatta intiharı yadsıdığına dile getiren Camus'ü *Başkaldıran İnsan*'da adil bir toplumun kurulması için dahi olsa, öldürmenin ya da cinayetin meşrulaştırılıp maşrulaştırılmayacağıdır. Camus'nün cevabı, elbette hayır, olur. Adil olmayan yollardan ulaşılan değer, adalet gibi üstün bir değer olsa da, bu yolların yıkıcılığından, zorbalığından dolayı haklı bir isteme olarak kabul edilmemektedir. Bu anlamda, devrimci hareketin başarısız olması, insani bir kaygı taşısa da, şiddeti kitlesel halde sürdürme eğiliminden ileri gelir.

Öldürmenin savunulacak bir yanı, haklı gösterilecek bir amacı yoktur. Camus, intiharı yadsırken asıl niyetinin, cinayeti ve dahası toplu öldürmeleri yadsımak olduğunu tarihsel başkaldırı üzerinden gösterir. Buna göre, bir devrim ile bir başkaldırı eylemi arasındaki fark da burada ortaya çıkmaktadır. Bir kölenin ya da bir proleterin, efendisine ya da kapitaliste başkaldırması onu yok saymaya dayanır. Başkaldırının, değer yaratan ahlâkı, devrimler söz konusu olduğunda toplu ve köklü bir yok saymaya dönüşür. Başkaldırı, her türlü öldürmeye hayır derken, devrim öldürme olmadan gerçekleşmediğinden yaşamı ortadan kaldırmaya söylenmiş bir evettir. O halde, doğallıkla denilebilir ki tarihsel başkaldırı, Camus'nün tasarladığı türden bir başkaldırıdan uzaktır; öte yandan, bu çağın gerçekliğini yansıtmaması ve ahlâki başkaldırının ne denli gerekli olduğunu göstermesi bakımından fonksiyoneldir.

### 2.4.3. SANATLA İLGİSİNDE BAŞKALDIRI

Metafizik ve tarihsel başkaldırı, haksızlık ve kötülük karşısında tanrıya ve topluma, adaletin sağlanması için haklı olarak gerçekleştirilirken, istenilen adalet için cinayet ve öldürmenin meşrulaştırılmasını da beraber getirmektedir. Oysa bu iki tür başkaldırıdan, öldürmeden ve ölmeden bir başkaldırı ahlâkı çıkarılamamaktadır. Camus'nün *Başkaldıran İnsan* denemesiyle göstermeyi amaçladığı şey, bir başkaldırı ahlâkının nasıl yaratılacağı ve neden gerekli olduğudur. Buna göre, başkaldırının neden gerekli olduğu, Avrupa toplumlarının içinde bulunduğu yıkım ve cinayetlerden; insanın değerinin çiğnenmesinden; devrimlerle gelen toplu öldürmeler ve köleleştirme politikalarından çıkarılabilir. İnsan, bu çağda değerini yitirmiş, yaşama nedenini kaybetmiştir. İnsanı, ölmek ya da öldürmek arasında seçim yapmaya iten toplumsal ya da tanrısal bir düzenden söz edilmektedir. Devrimsel hareketlerle ve savaşlarla gelen toplu ölümler, yıkımlar; yaşamın değerini yok ettiği gibi, insanı içinden çıkamadığı bir nihilizme itmektedir. Burada gerçek başkaldırısı besleyecek bir motivasyonun olup olmadığı sorusu belirlemektedir. Camus, Avrupa'nın içinde bulunduğu bu durumdan kurtulmanın yolu olarak gördüğü başkaldırısı sanata dayandırır. Buna göre, "*sanat, bize başkaldırının özü konusunda son bir görüş sağlayacaktır. Sanat, sürekli oluş içinde kaçıp giden, ama sanatçının önceden sezip tarihten koparmak istediği bir değere biçimini vermeye çalıştığı ölçüde, başkaldırının kaynaklarına götürür bizi*" (Camus, 2004a:243–248).

Başkaldırı ile sanat arasındaki ilgi, insanın metafizik bir birlik özlemi içinde oluşuna bağlı olarak bir evren kurma isteğinden kaynaklanır. Başkaldırı, bir evren yaratmayı amaçlar. Sanat da, başkaldırıdaki gibi bir yaratıcılıktır ya da başkaldırının gerekliliği sanatsal bir gerekliliktir. Bu anlamda, her sanatsal çaba ve sanat türü, kendi üslubunca bir birlik özlemini gidermeye çalışır. Zira dünya eksiktir, düzensizdir, ilkesizdir. Onu tamamlamak, düzene sokmak, bir ilkede toplamak, belirli düzeyde bir

yaratıcılığı, yani sanatsal çabayı gerektirir. “*Sanatın dünyaya kötülük yapmak için bulunmadığı*” da düşünülürse, onun dünya için yapacağı şey, sanatçının anlayışına bağlı bir tutarlılıkla, dünyanın gerekliliğini görmezden gelmeyecek, ondaki eksikliği bir biçime sokmaktır (Camus, 1997:122). Şu halde sanat, dünyaya düzen verecek, onu dengeleyecek bir başkaldırma, bir yaratma yolu olarak izlenmelidir.

Sanat, tanrısal bir yaratıcılıkla yarışır ve metafizik bir birlik isteği taşır. Bu nedenle, dünyanın gerçekliğini kabul edip zaman zaman onu yadsıyarak, zaman zaman da bütün gerçekliği olduğu gibi aktararak kendine özgü bir üslupla dünyayı aradığı bu birlik etrafında tamamlar. Sanat, Camus'nün kastettiği tür olarak roman, başkaldırı ile eşzamanlı doğar ve aynı birlik özlemi tarafından koşullandırılır. Böylece roman, birlik özlemi duyan aklın, bu özlemi gidermek için bir dünya ve yeni bir düzen kurma çabasıdır, denilebilir. Onu değerli yapan da tam olarak budur. Başkaldırmanın ulaşmak istediği, tamamlanmış, bir ilke etrafında birleştirilmiş dünya, kendini ancak bir romanın bütünlüğü içinde bulur. İnsana bir biçimde birlik özlemini giderme olanağı veren, roman sanatı, işte bu anlamda başkaldırının yolunu açar. İnsana, bütünlüklü bir dünyanın kurulabileceğini gösteren bir roman, bir başkaldırma eyleminin de başarısını duyurur.

#### **2.4.4. İNTİHAR VE CİNAYETE BAŞKALDIRI**

*Sisifos Söyleni*'nde absürd kavramı ile intihar arasındaki ilişkiyi inceleyen ve absürd dünya fikriden intihara bir yargı olarak varılamayacağını; ya da çıkarılmamasının gerekliliğini açıklayan Camus, *Başkaldıran İnsan*'da absürd ahlâkını belirleyen özgürlük anlayışından cinayete ya da başkaldırıya geçişi araştırır. Absürd özgürlük anlayışına bağlı kalınarak insan, eylemlerini belirleyen ilkedен, değerden yoksun olarak bulur kendini ve bir eylemi diğerine yeğleyecek farkı içinde

bulunduğu duruma dayanarak görememektedir. Buna göre, yüce bir amaç için ya da rastlantısal olarak gerçekleştirilen eylem arasında bir değer farkı bulunmamaktadır. Böyle bir değer farkının tespit edilememesi, her şeyin olanaklılığı fikrini doğrular. Evet ile hayır arasında bir fark yoktur; katil ne haklı ne haksızdır. Bu demektir ki, “*biz içinde insanlar yakılacak ateşleri tutuşturmakta ya da kendimizi cüzamlıların bakımına adanmakta özgürüz. Kötülük de, erdem de bir rastlantı ya da geçici bir hevestir*” (Camus, 1991b:5). Ancak Camus, insanın ölüm ile yaşam arasında bir seçim yapması zorunluluğu karşısında, her zaman yaşamın yanında yer alır. Yaşamda kalmış olmak; bu seçeneklerden ölüme hayır demek, bir diğer deyişle yaşama evet demek olduğundan, hayır başlı başına bir değerdir. Ve başkaldırı ile insan, absürdün buyruğunun, insanın yok sayılmasının ve nihilizmin önünü tıkayacaktır.

Camus, öldürme ile gelen adaletsizliğin ilkinin, tanrının; ikincisini ise tarihin yaptığını söyleyerek önce metafizik, sonra tarihsel başkaldırını inceler. Metafizik başkaldırıda insan, tanrıyı kötülükle özdeşleştirdiğı ve insanı absürd dünyaya mahkûm ettiğı için ortadan kaldırmayı amaçlar. Her ne kadar, kötülüğe karşı bir mücadeleyi içerse de, metafizik başkaldırının başarısız olması, tanrıyı yadsıyan başkaldıran insanın bir biçimde tanrı olma isteğinden kaynaklanır. Böylece, tanrıyı ortadan kaldırarak bir aşama kaydeden insanın karşısına tarih çıkmaktadır. Camus'nün hesaplaştığı diğer başkaldırı olan, tarihsel başkaldırı da tıpkı metafizik başkaldırı gibi bir başarısızlık olarak son bulur. Tanrıya ya da tarihe karşı yapılmış olsa da başkaldırının karşısında bir adaletsizlik, kötülük sorunu bulunmakta ve bu anlamda hep bir hak talebi olarak ortaya konmaktadır. Metafizik ya da tarihsel başkaldırını yaratan şey adaletsizlik karşısında duyulan rahatsızlıktır. Adil bir toplum isteğini elde etmek için yapılan başkaldırı, insanın insana özdeş olabilmesi için başlatılır. Fakat adaletin sağlanması için adaletsiz olana karşı verilen mücadele, başkaldırının içeriğinden uzak bir yöntemi, sistematik öldürmeleri de kendisi ile

birlikte getirmektedir. O halde, bir hak talebi olarak başlayan başkaldırı haksızlıkların en büyüğünü yaratmaktadır. Bu nedenle Camus, başkaldırma ile cinayet arasında mantıksal bir bağ kurulmasını eleştirmektedir. Öldürme ne tür bir adalet için yapılırsa yapılsın, devrim ya da tanrı onu haklı gösterecek gerekçeler sunamamaktadır. *“İnsan zorbaları ve tanrıları sonunda her zaman başından atan güçtür. Açık gerçeğin gücüdür. Korumak durumunda olduğumuz insan gerçeğidir”* (Camus, 1997:109). Çünkü bir insanı öldürmek, onu varlıksal olarak bütünüyle toplumun dışına itmek, benzer şekilde insanın kendine de aynısını yapılabileceğini söylemektir. *“Başkaldırmış kişi öldürme eylemine dek gitmişse, eylemiyle uzlaşması için bir tek yol vardır: kendi ölümünü ve özveriyi kabul etmek”* (Camus, 2004a:269-270). Camus’ye göre, yaşam değerden, anlamdan yoksun olarak yakalansa da, bu cinayeti ya da intiharı haklı gösterecek bir gerekçe olarak görülmemektedir. Bu nedenle başkaldırmış insan, her şeyden önce, ezene karşı giriştiği mücadelede yaşamın yanında yer alır; köleliğe, yalana, yıldırıya, yani öldürmeye başkaldırır. Ancak başkaldırısını, öldürerek, ezene kendine köle yaparak, yeni bir yalan düzeni kurarak, yaşama karşı yıldırma politikaları geliştirerek yapmaz. Tarihsel başkaldırıda, insanın içine düştüğü handikap da budur. Adalet uğruna öldürmek, savaşmak, bir şiddet dünyası yaratmak bir değer yaratmadığı gibi, bütün değer olanaklarını da yıkar. Mutlak bir adalet vaadiyle sürekli adaletsizliği yaratan ve insan onurunu yoksayan tarihsel başkaldırı da metafizik başkaldırı gibi başarısızlığa mahkûmdur. Başkaldırı ölüme karşıdır zaten; bu nedenle, ölümü haklı gösterecek hiçbir ilkeyi yaratması mümkün değildir.

## 2.5. CAMUS'NÜN İNSAN ANLAYIŞI VE DEĞER SORUNU

Camus'nün düşüncesi absürd ile başkaldırı; ölme ile öldürme arasında gelişir. Bu anlamda insan, ölümlle sınırlanmış bir yaşam içinde kendini yarattığı gibi, daha iyi bir dünyanın olanağını da araştırır. Bu, absürd deneyimlerden intihar etme yargısına varmadan yaşamda kalmış kişinin işidir; yani başkaldıran insanın. Absürdün olumsuz içeriğine rağmen Camus, onun yolundan bir an ayrılmayı düşünmez. Absürdü bir yöntem olarak kullanıp, bundan bir başkaldırı eylemi çıkarmak; absürdden ölüme değil, yaşama varılır. Böylece absürd durumlar ve hatta bu durumların çokluğu başkaldırı eylemini daha sağlam temellendirme olanağını verir. Zira absürdün bilincine varmak, absürd durumlar karşısında insanın, daha fazla dayanamayacağı bir hale gelmesiyle mümkündür. Bu demektir ki, absürdün bilincinde olmak, belirli bir durumda insanın dünyaya, yaşamına ve absürd durumların kendisine başkaldırmak, artık hayır demektir. Ancak bu hayır, bir sözcük olarak ağızdan çıkmaz; bu başkaldırma eylemleri ile donatılmış bir hayırdır. Başkaldırı, yalnızca bir düşünce değil, bu düşünceyle belirlenmiş bir eylem planıdır. Başkaldıran insanın bütün eylemlerini biçimlendiren de bu hayırdır. Böylece absürd dünyadan bir başkaldırı düşüncesi çıkararak insan, absürd durumun yarattığı adaletsizliklerle, kötülüklerle mücadele etmesi gerektiği fikrine varır. Bu anlamda Camus'nün başkaldırı ahlakı bir eylem, doğal olarak bir özgürlük sorunudur.

İnsan adaletsiz bir dünyada yaşar. İnsan, bir biçimde, yaşadığı dünya içinde kendisinin de haklı olduğunu düşündüğü için başkaldırır. İnsanın yaşamına karşı, bireysel ya da toplu bir haksızlık yapıldığı anda, insan, yaşamı adaletsizlik sınırına dayandığı için bir başkaldırı planı hazırlar. Yaşamın adaletsizlikle engellenmesi, insanın sınırlarının ihlal edilmesi, başkaldırıcıyı doğurur. Bu nedenle onun bu dünya ile ilgili istemesi, kalıcı bir kurtuluşun gerçekleşmesi, mutlak değer yaratılmasıdır.



Böylece insan bilinci, tasarladığı bu başkaldırı ile doğar. Ancak tanrısal ve politik çözümler, insanı yeterince anlayamayan çözümler olduğundan kabul edilemez. “İki bin yıldan beri, kötülüklerin hiçbiri eksilmedi bu dünyadan. Tanrısal olsun, devrimci olsun, hiçbir peygamber inmedi gökten. Her türlü acıya, hatta insanların en çok hak edildiğini düşündükleri acılara bile, bir adaletsizlik yapışıp duruyor” (Camus, 2004a:289). İnsanın alacaklı olduğu dünyadan, adaleti, mutluluğu ve değeri alması, yaratması, ona sistemli ve kolektif olarak başkaldırması ile olur. Bu anlamda, başkaldırı adaletsizlikle, kötülükle mücadele etmek için, insana bir yaşama yolu gösterir. Başkaldırı ahlâkı sürekli bir eylem ahlâkını buyurur. Buna göre, her eylem, etik bir değere dayandırılır ve kalıcı hale getirilir. Bu da, adaletin kendisi için olduğu kadar herkes için de istendiğini göstermektedir. Başkaldırı ortak bir mücadele, ortak bir yazgı için gerçekleştirilir. “Herkes kurtulmamışsa bir tek kişinin kurtulması neye yarar?” (Camus, 1991b:304).

Gerçekten de başkaldırı, gittikçe daha yüksek bir sesle, bir gün boyun eğişe indirgenmiş bir dünya önünde var olmak için değil; ayaklanma atılımında sezilen şu bulanık varlık için eyleme geçmesini söylemektedir, daha da söyleyecektir. Bu kural ne biçimseldir, ne de tarihe bağlıdır, sanat yaratımında, arı durumda bulunca belirleyebiliriz bunu. Ama şurasını belirtelim: cebelleşen başkaldırının, ‘Başkaldırıyorum öyleyse varız’ı ile doğaötesi başkaldırının ‘yalnızız’ına, olmadığı varlığı ortaya çıkarabilmek için öldürecek ve ölecek yerde, olduğumuz şeyi yaratmak için yaşamamız ve yaşatmamız gerektiğini ekler (Camus, 2004a:240).

O halde başkaldırı intihara ve cinayete yalnızca kendisi için değil, bir değer olarak bütün insanlık için bir karşı çıkıştır. İnsan yaşamını hiçe sayan tanrısal ya da politik anlayış başkaldıran insanın onurunu savunan, bu kararlı tavır karşısında kalıcı olamamaktadır. Bu da, Camus'nün insanın bir şeye bağlanıp bağlanmadan yaşayabileceği kaygısını ortadan kaldırmaktadır. Zira insan, bu başkaldırmaya bağlanarak hem kendi hem de insanlığın kurtuluşu için hizmet ederek, adil bir dünyayı yaratabilir. Böylece insan, aşkın bir varlık olarak kendi özgürlüğünü onaylayabilir. Bu özgürlükle birlikte insan, tanrıya ya da tarihe bağlı kalmadan, kendi başına, kendi değerlerini yaratmaktadır.

Camus'nün başkaldıran insanı, haksızlığı yadsıdığı gibi onu ortadan kaldırmayı da amaçlamaktadır. Dünyanın insanı umutsuzluğa ve intihara zorlayan adaletsizlikleri ile girişilen mücadele, insana yaraşır bir dünyanın kurulması; anlamsız bir dünyaya anlam katma; bütün değerleri yok eden barbarca öldürmelere karşı insan yaşamını ve değerlerini durmaksızın kurma, başkaldırı düşüncesine planlı bir eylemle bağlanmasıyla gerçekleşmektedir. Camus'nün başkaldırı anlayışını değerli bir eylem haline getiren şey bir yandan haksızlıkla girişilen mücadele iken, bir yandan da mücadele içindeki insanın adil kalma zorunluluğudur. Ölümü ortadan kaldırmak için öldürmek Camus'nün modern düşünceye en temel eleştirisidir; bu anlamda, kötülüğü ortadan kaldıracak başkaldıran insanın, her şeyden önce kendisinin adil olması gerekmektedir. Böylece Camus'nün insanı, başkaldırısını etik bir duruşla belirlemiş, eylemlerine belirli bir sınır koymuştur. Bu, bir amaç uğruna ki, adalet de bunlardan biridir, her şeyin yapılamayacağını söylemek anlamına gelmektedir. İnsanın biricik amacı, adil bir dünyada sürekli barış içinde yaşamaksa, buna leke sürecek her türlü şiddetten, savaştan, yıkımdan uzaklaşması gerekmektedir. Bu, başkaldırı eylemini belirleyen amaçtır ve bunun gerçekleşmesi, Camus'nün de belirttiği gibi, birtakım ilkelere dayanmalıdır. Bu ilke, insana, eylemine ve insanın özgürlüğüne bağlıdır ve her zaman bir anlam ve değeri gözeterek

gerçekleştirilir. Öyleyse, insanın özgürlüğü eyleminin değerle kuşatılması ve bir ölçü ile yapılmasına bağlanmaktadır. Ölçüsüz bir özgürlük bütün değerleri ortadan kaldıran, her şeyin mümkün olduğu bir eylem dünyasını yarattığından, değer bilinci hem eylemde hem de insanın özgürlüğünde bir sınır olarak ortaya çıkar. Bu anlamda Camus'nün eylemi, kurallı bir eylem; özgürlüğü sınırlı bir özgürlüktür.

## 2.6. ETİK BİR DENEYİM OLARAK CAMUS'DE 'ÖZGÜRLÜK'

Camus'nün başkaldıran insanı, adaleti sağlamak için düşünce alanından eylem alanına etik bir duruşla çıkar. Zira insan, absürd dünya düşüncesinden olumlu bir ilk değer olarak başkaldırıcıyı çıkardığında, başkaldırıcıyla çelişik bir durum olan cinayeti de beraber çıkarmıştır. Yaratılan adaletsizliklerin giderilmesi ise, başkaldırıcının özüne, yani öldürmeme ilkesine sadık kalmakla mümkündür. Başkaldırıcıyı, kanlı bir cinayet planı olarak gören nihilizm, bireysel terör ve devlet terörüdür. Onları yanılığa düşüren, özgürlüğün sınırsız olduğu hakkındaki yargıdır. Oysa başkaldırıcı bir ölçü ve sınır içinde, cinayeti ve toplu ölümleri yadsıyarak, her eylemin olanaklı olmadığını açıklar. Böylece Camus'nün özgürlüğü sınırlı bir özgürlüğü imler. Sınırlı özgürlük düşüncesini yaratan, insanın ölçüsüzce eylemesidir. İntihar, cinayet ve toplu öldürmeler bunun en radikalleridir ve Avrupa böyle bir yıkım sürecini yaşamıştır. Bu nedenle, özgürlüğün, eylem önünde bir sınır olması gerekmektedir. Ya da eylemi değer farkı gözeterek yapma olanağını yaratması bakımından özgürlüğün ölçülü bir özgürlük olması gerekmektedir. Öte yandan, insanı başkaldırmaya iten şey de, bir başkasının kendisine böyle sınırsız bir özgürlüğe dayanarak eylemesidir. *“Baskaldıran insan hakkı, adaleti ve herkes için geçerli olan özgürlüğü isteyen insandır. Dolayısıyla özgürlük, görece bir özgürlüktür ve bu görece özgürlük herkes için görece olmak zorundadır. Kendi görece ve sınırlı özgürlüğünü*

*onaylayan, başkasının özgürlüğünün de görece ve sınırlı olduğunu onaylar. Bu bakımdan absurde'ün dünyasında mutlak ve sınırsız bir özgürlük olamaz”* (Gündoğan, 1995:150-151).

Başkaldıran insan, eylemini belirleyecek ve ona doğru bir değerlendirme yapma olanağını verecek ölçüde bir özgürlük ister ki, bu özgürlük, başka insanlar üzerinde egemen olmaya ya da başkasının varlığını ortadan kaldırmaya yönelik değildir. Kendisi için istediği özgürlük bir değer yaratmanın olanağına bağlanmıştır; ya da değerli bir eylemi gerçekleştirmekle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla insan, her zaman, diğer insanların varlıklarını, onurlarını ve adil bir dünyada yaşama haklarını gözeterek özgür olabilir. Böylece, Camus'nün özgürlük anlayışında insan, kimseyi alçaltmaz, öldürmez. Onun bir tek kişi için istediği bu özgürlük, esasen, herkes için istediği özgürlüktür. Yasakladığı ise herkese yasaktır. Bu anlamda özgürlük, başkaldırının koşullarına bağlı olarak, kolektif bir mücadele içinde yeralan insanın bir olanağı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu mücadeleyle hedeflenen adalet ve özgürlük deneyimi, başkaldıran insan nezdinde, herkes için adalet; özgürlüğü kendisi birlikte herkes için olanaklı bir özgürlüktür. Bu anlamda, Camus'nün özgürlüğü göreceli ve sınırlı bir özgürlüktür. Zira özgürlük kişinin keyfine kalmış değildir; her zaman ve her durumda başkalarına bağlıdır.

*“Başkaldırı bir ilk değeri tanımlıyordu. İnsanların kendi aralarındaki saydam bir yakınlığı, ortak bir dokuyu, zincirler altında bir yardımlaşmayı, insanları benzer ve birleşmiş kılan bir anlaşmayı dayanak noktalarının ilk sırasına koyuyordu. Uyumsuz bir dünyayla didişen usa ilk adımı attırıyordu böylece”* (Camus, 2004a:268)

Başkaldırının kendisi ve başkaldıran insanın amacı kişisel bir kurtuluşu, yalnızca kendisi için adaleti ve özgürlüğü istemez. Zaten absürdle birlikte gelen haksızlık ya da kötülük, her zaman başkaldıran insanın deneyimleri de değildir. İnsan bazen yalnızca gördüğü haksızlıklar karşısında bile başkaldırmayı düşünebilir. Bu anlamda,

başkaldıran insanın özgürlüğü, herkesle birlikte kendi özgürlüğüdür. Öte yandan, öldürmeyi ve cinayeti meşru gösterecek bir özgürlük ki, bu, sınırsız özgürlük, başkaldırı ahâkı ile uyuşmamaktadır. Bu nedenle Camus, değerli bir eylem için özgürlüğü ararken, mutlak ve sınırsız özgürlüğü yadsır. Bir insanı, kesin bir biçimde toplumun dışına atacak, insan onurunu ortadan kaldırmanın sınırına dayanmış bir özgürlüğün istenilir bir özgürlük olmadığını söylemek, başkaldıran insanın zorunluluğudur. Zira sınırsız özgürlük, sınırsız güç demektir. Bu da insana karşı, her türlü suçun, şiddetin önünü açmaktadır. Bu nedenle, başkaldıran insan, sınırsız bir özgürlüğü istemekten uzaktır. Sınırlı özgürlük, bir anlamda başkaldırıya gücünü verecek olduğundan, zaten başkaldıran insanın istediği şeydir. Çünkü başkaldıran insan, başkasının varlığını ve özgürlüğünü yok etme hakkını kendinde görmez.

## SONUÇ

### SARTRE VE CAMUS'NÜN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Bir varoluşçu olarak Sartre, varoluşçuluğun temel savlarından biri olan 'varoluş özden önce gelir'e sıkı sıkıya bağlıdır. Sartre'ın varoluşçu felsefesi varlığı ontolojik bir araştırmaya ve kanıtlamaya tabi tutarak, özgürlüğün olanağını göstermeyi amaçlamaktadır. Sartre'da insanın varlığı, bir doğaya ya da tanrıya bağlanmamaktadır. Ateist bir varoluşçu olan Sartre için, bu anlamda tanrı, var olmadığı için bir sorun olarak görülmemektedir. Ontolojik varlık kanıtlamasını tanrının olmadığı savı ile başlatır. Buna göre, insanın dünyadaki varlığı bir nedenden gelmediği için, ya da onun bir doğası olmadığı için, rastlantısal olarak kabul edilmektedir. İnsan kendini bu dünyada, birtakım fenomenlerin arasında bulur. Bilinç yönelimselliği ile, dış dünyada karşılaştığı ve kendi dışında bulunan fenomenlerden hareket ederek varlığın neliğine ilişkin bir araştırmaya girer. Fenomenin kendinde-varlığını, yalnızca orada bulunuşunu insan bulantı ile deneyimler ve kendisi ile nesne arasındaki varlık tarzı farkını belirler. Bilincin kendi dışındaki fenomene doğru yönelimi, şeylerin varlığına ilişkin; kendi üzerine doğru yönelimi ise, bilinçli varlık olan insana ilişkin bir yargıya varmayı olanaklı kılar. Varlığının, nedensel bir ilkeye dayanan bir nesne olmadığını gören insan, kendi varlığını nedensizlik içinde yakalar. Yani özgürlük bilincin kendi üzerine yönelimini ve kendi hakkında yargısını içerir. Sartre'ın özgürlüğü, varlık ile bilinç arasındaki bir çatlağa dayandırılır. Bilinçli bir varlık olarak insan, bu çatlaktan sızıp kendi üzerine düşündüğü anda dünyanın bütünlükten, dengeden, nedenden uzak olduğunu keşfeder. Bu anlamda onun özgürlüğü *hiç* düşüncesinden gelir.

Böylece, rastlantısal varlığına yönelen insan, yaşamına ve kendisine birtakım amaçlar belirleyerek, kendisi ile ilgili projeyi yaşamaya girişir. Çünkü varlığı dünyaya geldiğinde belirlenmiş bir öz içermemektedir. Bu nedenle, varlığını bir proje gibi önceden düşünüp, buna uygun amaçları, araçları belirlemeye başlar. Bu amaçlara uygun seçimlerin yapılması ve seçimlerini gerçekleştirmek için yapması gereken eylemleri ile insan özgürlüğünü deneyimlemiş olur.

Amaca uygun eylemde bulunma ve ne isterse onu olma gibi iki temel özelliklerle varoluşunu kuran insan, Sartre'a göre, bunu durmaksızın yapmaktadır. İnsanın kendini seçmeyeceği, bir eylemde bulunmadan geçireceği bir an yoktur. Bilinçli bir varoluş olarak insan, bütün eylemlerinin, seçimlerinin, kısaca özünün nedenidir. Bu nedenle, özü varoluşuna verili olmadığı için, özünü kurma zorunluluğu, aynı zamanda onun özgürlüğe mahkûmiyetidir. Sartre'ın insanı '*özgürlüğe mahkûm*' olarak değerlendirmesi, kendini yapma işini insanın, kendisinden başka birinden bekleyemeyeceğine, devredemeyeceğine dayanmaktadır. O halde özgürlük, sorumluluk ile bir ve aynı şeydir. İnsan kendi özgürlüğünden sorumludur. Onu gerçekleştirmek, deneyimlemek zorundadır. Özünü kurması için eylemde bulunma özgürlüğü, bireyin sorumluluğudur ve bu özgürlükle sorumluluk arasına insanın kendisinden başka birisi giremez. Sartre, '*varoluşçuluk bir hümanizmadır*' sözü ile bunu anlatmak ister.

Özgürlüğe bağlı sorumluluk ilkesi, insanın kendi seçimleri için geçerli olduğu kadar başka insanları da hesaba katar. Böylece insan kendini seçerken, seçimi ile birlikte herkesi de seçer. Kendi gerçekleştirdiği bir eylemi, herkese önerir. Her durumda kendisi için en doğru olan seçimi, eylemi belirleyen insan, bunu bütün insanlık için de yapar. Varoluşçuluğun sorumluluk ilkesi, bu anlamda insanı, etik bir eylem ve seçim yapmaya zorlamaktadır. Ancak her tek durumda, insan kendisi seçimine ve eylemine karar verecektir ve çoğunlukla bir eylemi ya da seçimi

belirlemek için yapılan akıl yürütmeler uzun bir süreyi kapsamaz. Çünkü insan bir seçimi, bir eylemi kendi büyük projesi içindeki ilgisinde belirler. Aksi halde, seçimi ya da eylemi etkileyecek unsurlar söz konusudur. İnsan her zaman seçiminden, eyleminden sorumludur. Bir an bile olsa belirlenmemiş varlığını, başka bir şeyin belirlemesine bırakamaz. Bu nedenle onun her seçimini ve eylemini kendi projesine dayandırması gerekmektedir. İnsanı başka türlü seçmeye ya da eylemeye zorlayacak koşullar, başkalarının varlığı ya da dayatılan zorunluluklar Sartre'a göre, insanın özgürlüğünü belirleyemez; bütün bunlar, insan onlara izin verdiği, yani onları seçtiği için mümkündür. İnsanın kendi projesine dayanmayan bir şeyi seçmesi, bir eylemi yapması yine kendi elindedir. İnsanın bir durumda karşılaştığı zorunluluk karşısında göstereceği tavır yine onun özgür seçimine bağlıdır.

Seçim ve bunu insanın kendi özgür projesi içinde belirlemesi, akıl sahibi bir varlık olarak insanın yapması gerektirir. İnsan özgür olmaktan, seçim yapmaktan kurtulamaz. Kendini durmaksızın varetmek için seçmek ve seçimlerine uygun eylemlerde bulunmak zorundadır. Sartre'ın ifade ettiği gibi, insan kendini hiçlikten yaratmaktadır. Bunu yapmamak ya da yapması için başkasına, devlete, tanrıya güvenmek en büyük suçtur -insanın kendine karşı işlediği bir suç. İnsanın kendini kurma zorunluluğunu, başkasının ellerine bırakmaksızın kendi özgürlüğüne dayandırması ve bunu yaparken başka insanların varlığını gözetmesi, eylemin etik bir eylem olması için yeterli olup olmadığı tartışılır. Öte yandan, seçimin dayandığı ilke Sartre'ın anlayışında her tek insan ve her tek durum için farklılık göstermektedir. Bu anlamda, her seçimin ve her eylemin değeri insanın genel projesi içinde ortaya çıkmaktadır, ya da anlamını bu genel projeden almaktadır. Bir seçimin neden yapıldığı, bir eylemin neden böyle gerçekleştiği asla bir ilkeye bağlanamaz. Herkes kendi seçiminden, eyleminden ve doğal olarak bunun sonuçlarından sorumludur.



Camus'nün başkaldırı felsefesine gelince: Camus de Sartre gibi, insan kavramına yönelmiş, çağı için sorunlu olan bu kavramı aydınlatmak istemiş ve insanı içine düştüğü *insanlık dışı* durumdan çıkarabilmek için felsefeye yönelmiştir. Ancak düşüncelerindeki ayrılık aynı insan için başka türlü eylem ve seçim önerileri getirmelerine neden olmuştur. Camus'nün düşüncesi, absürd durumları durmaksızın deneyimleyen insanın içine düştüğü umutsuzluk duygusundan hareketle başlar. Camus, absürd durumlardan kurtulmanın iki yolu olduğunu söyler. Bunlardan ilki umut etmektir; bir tanrıya bağlanarak insan bütün bu absürd durumları bir nedene bağladığı için kaygısı sona ermektedir; öteki yol ise, intihar etmektir. Fakat Camus, bu iki yolu da uygun bulmamaktadır. Tanrıya bağlanmak, onun varlığını kabul etmek, yaşanan bütün kötülüklerin ondan geldiği anlamına gelir, ki bu, tanrı düşüncesi ile çelişir. Kötülük tanrının işi olmadığını ve inancı seçip kötülüğü görmezden gelmeye neden olduğuna göre, umut absürdden kurtulmayı sağlamamaktadır. İntihara gelince, absürdün varlığı, insanın varlığının ortadan kalkması ile yalnızca onun için yok olur. Ona göre, absürde karşı verilecek tek cevap onun varlığını kabul edip, ondan bir yaşama yolu çıkarmaktır. Çünkü insanın içine düştüğü absürd durumların ne bir sonu vardır, ne de bir zamanı.

Buna göre, Camus, absürdden bir başkaldırı ahlâkı çıkarmak gerektiğini söyler. Çünkü insan, absürd durumlar içinde, ancak yaşamın yaşanmaya değer değemeyeceğini sorgular. Absürdün yarattığı yabancılaşma, yalnızlık, umutsuzluk ve dahası savaşlar, cinayetler, toplu öldürmelerin ortadan kaldırılması, bütün bunlara karşı başlatılacak bir başkaldırı ile mümkün olacaktır. Bu anlamda başkaldırı, süre giden bir adaletsizliğe, bir kötülüğe, insan onurunu hiçe sayan her türlü eyleme karşı yapılmaktadır. Adaletsizliğe karşı yaşamın değerini savunan bir gerekçeyle başkaldırıcıyı öneren Camus, değer yaratan bir eylemin ancak böyle bir başkaldırıya dayanıyorsa özgür bir eylem olacağını söyler. Yani Camus'ye göre, bir eylem ancak adalet ve kardeşlik için yapılıyorsa; yalnızca bir tek insanın değil, herkesin iyiliğini ve

özgürlüğünü gözetiyorsa, özgürlüğü imler. Çünkü adaletsizlik ya da kötülük karşısında insan yalnız değildir. Söz konusu adaletsizlik ya da kötülük herkesin yaşamına karşıdır. Bu nedenle, Camus herkesten kendisi ile birlikte insanın kalıcı kurtuluşunu, sonsuz mutluluğunu, mutlak değerini yaratacak bir ahlâkı gerçekleştirmeyle beklemektedir. Bu ahlakta, her tek durumda ve bütün insanlık adına savunulacak en temel amaç, adil bir yaşamı sürdürmenin olanağını yaratmaktır. Eğer bir eylem, insanı içine düştüğü anlamsızlıktan, duyduğu yalnızlıktan ve kapıldığı derin umutsuzluktan kurtaramıyorsa, eylemin, özgürleştirici bir başkaldırı ahlâkı içinde yeri yoktur. Bir eylemi özgür ve değerli yapacak olan, işte böyle bir motivasyondur. Aksi halde, özgürlüğün bir kavram olarak ne olduğunun tartışılması bir şey demek değildir. Özgürlük insan yaşamına bir değer katmaya, insan onurunu korumaya, adil bir toplum yaratmaya olanak veriyorsa, herkes adına beklenen ve istenen bir şey olmaktadır.

Buna göre, Camus'nün özgürlük anlayışı Sartre'inkinden farklı olarak, başkaldırı ahlâkına bağlanmıştır. Camus'de insan '*başkaldırıyorum öyleyse varım*' diyorsa, var olur. Bu anlamda, insanın ontolojisi başkaldırı ile tanımlanmıştır. Sartre ise, insanın ontolojik olarak özgürlüğünden bahseder. Bu iki ayrı temellendirme, iki ayrı insan görüşünü ve iki ayrı eylem biçimini doğurur. Sartre'ın insanı seçimine ve projesine en uygun, kendisi için en doğru eylemi yapar. Amaçlı eylemde insan her şeyden önce kendi seçimlerini gözetir ve her ne kadar Sartre, seçimi belirlerken insana bir sorumluk dayatsa da, bu, etik bir ilke değil, sadece dikkate alınması gereken bir ilkedir. Çünkü en nihayetinde, der Sartre, insan bütün seçimlerini kendi bildiği gibi yapar. Oysa Camus, insanı bir eylemi yapmaya sevk eden şeyin -ki bu, bir başkaldırı eylemidir- kişinin yalnızca kendi kişisel kurtuluşu, mutluluğu olmaması gerektiği üzerine durur. Adaletsizlik karşısındaki her başkaldırı eylemi, bu eylem aynı zamanda insanı özgürleştirecek bir değer bilgisini kapsar, insanlığa hizmet etmeyi içerir. Böylece Camus'de eylemin dayandığı ilke, adaletsizliğe karşı verilen

mücadeleye ve toplumun yararına dayanır. Zira yaşamdaki absürdlüğün ortadan kaldırılması, onunla girilen mücadele bir başka insanın mücadelesine katılarak bir anlam ve değer kazanır. İnsanın eylemi başından sonuna dek ayakta tutacak tutarlı bir ilkeye ihtiyacı vardır ve bu ihtiyaç eylemin sınırlarını belirleyerek onu anlamlı ve değerli yapar. Çünkü eylem istediğini yapmak gibi bir seçime dayanırsa, insana istediği şey olmak konusunda hiçbir sınır getirilmiyorsa, katil olmakla kurban olmak arasında bir fark kalmamaktadır. İnsan, seçimleri konusunda mutlak bir özgürlükle donatılır; onu her türlü şeyi yapmaktan alıkoyacak bir ilke, bir yasa, bir tanrı yoksa, o halde eylemin içeriği söz konusu dahi edilemez. Camus'nün temel itirazı bunadır zaten. İnsan mutlak değil sınırlı olarak özgür olmalıdır. Bu gerekçeyle, eylem, haksızlığı ortadan kaldırmayı en büyük hedef olarak görmeli ve özgürlüğü doğru değerlendirme yapabilmek için istemelidir.

Bir değer olarak özgürlük, istediğini yapma ya da seçtiği şey olma gibi insana ayrıcalık tanıyan bir şey değil, eyleminde ve amacında bir değeri yaratmayı ya da korumayı içermelidir. Sartre da Camus de, insanın amaçlı eylemde bulunmasından söz eder. Sartre, insanın bunu ontolojik olarak yaptığından, başka deyişle bundan başka bir yapma tarzının ona kapalı olduğundan bahseder. Ve ekler: insan özgürlüğe mahkûm, kendini kurmaktan da sorumlu olduğuna göre, eylemlerinin ve seçimlerinin kaynağı odur. Olmak istediği şeyi olmak için geliştirdiği projeye en uygun eylemleri yapmak artık onun için zorunludur. Eylemine bakarak, onu iyi ya da kötü, haklı ya da haksız, doğru ya da yanlış olarak değerlendirme olanağı insana kapalıdır. Zira bütün bunlar, onun genel projesi içinde bir anlam ve değer taşır. Oysa Camus, bir amaç uğruna yapılan eylemin birtakım nedenlere dayandığını söyler ve esasında bu nedenlerin hiçbiri insanın kendi yaşamı, kurtuluşu ya da mutluluğu için değildir. Bir tek insanın kurtuluşundan çok daha fazla insanı hedefler bu eylem. Çünkü nerede nasıl olursa olsun, her insan aynı absürd dünya içinde aynı adaletsizliklere,

öldürmelere, yıkımlara maruz kalmaktadır. Düşman belli olduğuna göre, kurtuluşa götüren eylem, işbirliğinden geçmektedir.

Özgürlük, bir eylem özgürlüğü ve insanın kendini var etmesi olarak Sartre'da ontolojik bir zorunluluk, Camus'de ise etik bir olanak olarak görülmemektedir. Aralarındaki en temel fark, özgürlüğün temellendirilmesinde ortaya çıkmaktadır. Yaşamın, ya da kendinde-varlıkların absürd olması, insanın dünyadaki rastlantısal varlığı, zaman faktörü ve başkasının varlığı, Sartre'ı, var oluşun ontolojik olarak temellendirilmesine sevk ederken; Camus, absürd kavramından ve absürd durumların deneyimlenmesinden bunalan insana bir yaşama yolu olarak başkaldırı ile birlikte özgürlüğünü deneyimle olanağını göstermektedir. Bu anlamda, özgürlük, yaşamın anlamsız olduğuna dayanarak, insana her şeyi yapma serbestliğini değil; yaşama anlam verecek türden bir başkaldırı eylemini yapma olanağını tanır. Sartre, bütün seçim ve eylemlerinde, insanı, yalnızca onun kendi projesi içinde ele alıp değerlendirirken, onun kendini varoluşa getirmesi pahasına her türlü eylem ve seçim özgürlüğüne mahkûm olduğunu söyler. Gerçi, eylem ve seçime bir sınır getirmek adına, insanın, bulantı ile birlikte kendini duyuran sorumluluk ilkesini görmezden gelemeyeceğini belirtse de, bu ilke esnek bir formda, yine kişinin seçimlerine bırakılmıştır. Bu nedenle özgürlük, Sartre'da, durmadan deneyimlenmesi zorunlu ve bu anlamda sınırsız bir seçim özgürlüğüdür. Aksine, Camus'nün başkaldıran insanı, bireysel kurtuluşu ya da kendi özgürlük deneyiminden çok, kolektif bir adaleti, kendisi ile birlikte herkesin özgürlüğünü ister. Esas korumayı istediği değer insan ve onun yaşamı olduğundan, onu ortadan kaldıracak her türlü eyleme bir yasak getirmekte, kendi eylemleri ile birlikte herkesin eylemine bir sınır çizmektedir. Camus'de özgürlüğün, sınırsız ve mutlak olmaması bir değer olarak adaleti herkes için istemesindedir.

## KAYNAKÇA

1. Akarsu, B. *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1987.
2. Blackham, H.J. *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
3. Camus, A. *The Myth of Sisyphus*, çev. Justin O'Brien, New York: Vintage, 1991a.
4. Camus, A. *The Rebel*, çev. Anthony Bower, New York: Vintage, 1991b.
5. Camus, A. *Yolculuk Günlükleri*, çev. Ramis Dara, İstanbul: Can Yayınları, 1993.
6. Camus, A. *Düğün ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 1997.
7. Camus, A. *Yaz*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2002.
8. Camus, A. *Defterler I*, çev. Ümit M. Altan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2003a.
9. Camus, A. *Defterler II*, çev. Ümit M. Altan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2003b.
10. Camus, A. *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2004a.
11. Camus, A. *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2004b.
12. Camus, A. *Tersi ve Yüzü*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2005.
13. Camus, A. *Defterler III*, çev. Ümit M. Altan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2008a.
14. Camus, A. *Düşüş*, çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul: Can Yayınları, 2008b.
15. Camus, A. *Mutlu Ölüm*, çev. Ramis Dara, İstanbul: Can Yayınları, 2008c.
16. Camus, A. *Sürgün ve Krallık*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2008d.
17. Camus, A. *Veba*, çev. N. Tanyolaç Öztokat, İstanbul: Can Yayınları, 2008e.
18. Camus, A. *Yabancı*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Can Yayınları, 2009.
19. Colette, J. *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
20. Copleston, F. *Copleston Felsefe Tarihi: Sartre*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1990.
21. Erhat, A. *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978.
22. Gündoğan, A.O. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, İstanbul: Birey Yayıncılık, 1995.
23. Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S., Yolsal, Ü.H. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
24. Heidegger, M. *Metafizik Nedir?*, çev. S. K. Yetkin, M. Ş. İpşiroğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
25. Husserl, E. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. H. Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
26. İyi, S. *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
27. Kaufmann, W. *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul: YKY, 2005.
28. Kuçuradi, İ. *Uludağ Konuşmaları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1988.
29. Kuçuradi, İ. *Sanata Felsefeyle Bakmak*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
30. Lebesque, M. *Camus*, İstanbul: Alan Yayınları, 1984.
31. Magill, F. *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
32. Murdoch, I. *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yazko Yayınları, 1981.

33. Sartre, J-P. *Hürriyetin Yolları: Yaşanmıyan Zaman*, çev. Gülseren Devrim, İstanbul: Nobel Yayınları, 1965a.
34. Sartre, J-P. *Hürriyetin Yolları: Yıkılış*, çev. Gülseren Devrim, İstanbul: Nobel Yayınları, 1965b.
35. Sartre, J-P. *Yazınsal Denemeler*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayıncılık, 1984.
36. Sartre, J-P. *Bulantı*, çev. S. Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınları, 1987.
37. Sartre, J-P. *Edebiyat Nedir?*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınevi, 1995.
38. Sartre, J-P. *Sözcükler*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınevi, 1996.
39. Sartre, J-P. *Yöntem Araştırmaları*, çev. S.R. Kırkoğlu, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1998.
40. Sartre, J-P. *Estetik Üstüne Denemeler*, çev. Mehmet Yılmaz, Ankara: Doruk Yayıncılık, 1999.
41. Sartre, J-P. *Aydınlar Üzerine*, çev. Aysel Bora, İstanbul: Can Yayınları, 2000.
42. Sartre, J-P. *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 2003a.
43. Sartre, J-P. *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 2003b.
44. Sartre, J-P. *Ego'nun Aşkınılığı*, çev. S.R. Kırkoğlu, İstanbul: Alkim Yayınevi, 2003c.
45. Sartre, J-P. *Sartre Sartre'ı Anlatıyor*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY, 2004.
46. Sartre, J-P. *İmgelem*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.
47. Sartre, J-P. *Toplu Oyunlar*, çev. Işık Noyan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2009a.
48. Sartre, J-P. *Varlık ve Hiçlik*, çev. T. Ilgaz ve G. Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2009b.
49. Sartre, J-P. *İş İşten Geçti*, çev. Zübeyir Bensan, İstanbul: Varlık Yayınları, 2009c.
50. Sartre, J-P. *Hürriyetin Yolları: Akıl Çağı*, çev. Gülseren Devrim, İstanbul: Can Yayınları, 2011.

## Makaleler

51. Adugit, Y. "Albert Camus", *Felsefe-Yazın*, (Sayı:6), 41–44, Ankara: Felsefeciler Derneği, 2006.
52. Beauvoir, S. de "Jean-Paul Sartre'la Söyleşi", çev. Sema R. Güzelşen, *Yazko Felsefe Yazıları*, (2. Kitap), 132–142, İstanbul: Yazko, 1982.
53. Robbe-Grillet, A. "*Bulantı*'nın Mirasçıları Bizleriz", çev. Nilüfer Kuyaş, *Yazko Felsefe Yazıları* içinde, (2. Kitap), 143–145, İstanbul: Yazko, 1982.
54. Yenişehirlioğlu, Ş. "Varlık Sorunsalı ve J-P Sartre", *Yazko Felsefe Yazıları*, (2. Kitap), 112–121, İstanbul: Yazko, 1982.
55. Wroblevsky, V. von "Bağlanma ve Çelişki", çev. Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, (2. Kitap), 128–131, İstanbul: Yazko, 1982.

## Elektronik Kaynaklar

56. Gündoğan, A.O. "Albert Camus", <http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Albert-Camus.pdf>, (12.08.2009).

57. Gündoğan, A.O. “Saçmadan Başkaldırı Ahlakına”, <http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Sacmadan-Baskaldiri.pdf>, (12.08.2009).
58. Gündoğan, A.O. “Eylemde Sorumluluk ve Özgürlük İlişkisi”, <http://aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Eylemde-Sorumluluk-ve-Ozgurluk.pdf>, (12.08.2009).
59. Hoy, T. (1960), “Albert Camus: The Nature and Political Rebellion”, <http://links.jstor.org/sici?sici=0043-4078%28196009%2913%3A3%3C573%3AACTNOP%3E2.0.CO%3B2-3>, (20.06.2004).
60. Lane, B. (1996), “The Absurd Hero”, <http://www.levity.com/corduroy/camusabs.htm>, (04.10.2007).
61. Türk Dil Kurumu, *Büyük Türkçe Sözlük*, <http://tdkterim.gov.tr/bts/>, (09.01.20011).

### Tezler

62. Akış, Y. (2007). *Albert Camus ve Jean-Paul Sartre’da ‘Saçma’nın Karşılaştırılması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
63. Bulunmaz, A. (2005). *Çağımızın Bir Tanığı Olarak Albert Camus ve Albert Camus’nün İnsan Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
64. Kayra, B. (2006). *Jean Paul Sartre’in Özgürlük Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
65. Küçük, N. (1991). *Jean-Paul Sartre’da Yabancılaşma Problemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
66. Tansel, A. (2006). *Jean Paul Sartre’in Felsefesinde “Özgürlük, Sorumluluk ve Yabancılaşma” Kavramları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
67. Taşdelen, V. (1992). *Varoluşçuluk ve Edebiyat Etkileşimi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

## ÖZGEÇMİŞ

01.07.1983 tarihinde Ankara'da doğdu. İlköğrenim ve orta öğrenimini Batıkent İlköğretim Okulu'nda tamamladı. Lise Öğrenimine Ömer Seyfettin Lisesi'nde devam ettirdi ve 2001 yılında mezun oldu. 2002 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne girdi ve 2006 yılında mezun oldu. 2007 yılında ODTÜ-Yabancı Diller Yüksek Okulu'nda bir yıl İngilizce eğitimi aldı. 2008 yılında Maltepe Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans programına başladı.