

T.C.

**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**SARTRE'İN FENOMENOLOJİK ONTOLOJİSİ VE
SORUMLU SANAT TEORİSİNİN SANAT YAPITLARI
YOLUYLA AÇIKLANMASI**

Merve SUNAY

Danışman

Prof. Dr. Metin BAL

İZMİR – 2022

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Sartre’ın Fenomenolojik Ontolojisi ve Sorumlu Sanat Teorisinin Sanat Yapıtları Yoluyla Açıklanması” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

18/07/2022

Merve SUNAY

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Sartre'ın Fenomenolojik Ontolojisi ve Sorumlu Sanat Teorisinin Sanat Yapıtları Yoluyla Açıklanması

Merve SUNAY

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Bu tez ile birlikte Jean-Paul Sartre'ın kurucusu olduğu “fenomenolojik ontoloji” ve “ateist hümanist varoluşçuluğun” temel kavramları göz önüne alınarak Sartre'ın “Sorumlu Sanat” teorisi, Sartre'ın seçilmiş edebi yapıtlarındaki “kendini aldatma” [mouvaise foi] davranışlarının uygulamaları açısından belirlenmeye çalışılmıştır. Dört bölümden oluşan bu tezin ilk bölümünde Sartre'ın “fenomenolojik ontoloji”sini kurduğu temel yapıtı olan *Varlık ve Hiçlik* yapıtı incelenir. Bu bölümde fenomenolojik ontolojinin ne olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Tezin ikinci bölümünde Sartre'ın ateist hümanist varoluşçuluğunun tanımını yaptığı *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* yapıtı incelenir. Bu yapıt Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'in sonunda söylediği üzere fenomenolojik ontolojinin ahlaki açılımlarını devam ettirdiği göz önüne alınarak incelenmeye çalışılmıştır. Tezin üçüncü bölümünde Sartre'ın ateist hümanist varoluşçuluğun getirdiği ahlaki açılımlar göz önüne alınarak Sartre'ın Sorumlu Sanat, Sorumlu Edebiyat ve Sorumlu Aydın görüşlerini içeren *Edebiyat Nedir?* ve *Aydınlar Üzerine* yapıtları ele alınmıştır. Sartre bu yapıtlarında yazarı ve aydını başkaları için dünyayı açığa çıkaranlar olarak tanımlar. Bu anlamda tezin dördüncü bölümünde dünyanın anlamını açığa çıkaran bir yazar olarak Sartre'ın kendi otobiyografi romanı olan *Sözcükler*, *Herostratus*, *Duvar* ve *Oda* öyküleri, *Saygılı Orosu* tiyatro oyunu ve *İş İşten Geçti* senaryo romanındaki “kendini aldatma” davranışları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Jean-Paul Sartre, Fenomenolojik Ontoloji, Varoluşçuluk, Ateist Hümanist Varoluşçuluk, Sorumlu Sanat, Sorumlu Aydın.

ABSTRACT

Master's Thesis

An Explanation of Sartre's Phenomenological Ontology and His Committed Art Theory Through His Work of Arts

Merve SUNAY

Dokuz Eylul University

Institute of Social Sciences

Department of Philosophy

Philosophy Program

With this thesis, by taking into consideration the basic concepts of “phenomenological ontology” and “atheistic humanist existentialism” which are founded by Jean-Paul Sartre, Sartre’s “committed art theory” has been studied in terms of the practices of “self-deception” [mauvaise foi] in Sartre’s selected literary works. In the first chapter of this thesis, which consists of four chapters, *Being and Nothingness*, in which Sartre founded his “phenomenological ontology”, is examined. In this chapter, it has been tried to reveal what phenomenological ontology is. In the second chapter of the thesis, Sartre’s work *Existentialism is a Humanism*, in which he defines atheistic humanist existentialism, is examined. This work has been tried to be examined considering that Sartre continues the moral implications of his phenomenological ontology as he said at the end of the *Being and Nothingness*. In the third chapter of the thesis, by taking into account the moral implications brought by Sartre’s atheistic humanist existentialism, Sartre’s works *What is Literature?* and *A Plea for Intellectual* which include Sartre’s view on committed art, committed literature and committed intellectual are discussed. In these works, Sartre defines the author and the intellectual as the ones who reveal the world for others. In this context, in the fourth chapter of the thesis, as a writer who reveals the meaning of the world to the others, Sartre’s “self-deception” behaviors in his autobiography novel *Words, Erostratus, The Wall* and *The Room* stories, *The Respectful Prostitute* theater play and *The Chips are Down* scenario novel have been tried to be determined.

Key Words: Jean-Paul Sartre, Phenomenological Ontology, Existentialism, Atheistic Humanist Existentialism, Committed Art, Committed Intellectual.

**SARTRE’IN FENOMENOLOJİK ONTOLOJİSİ VE SORUMLU SANAT
TEORİSİNİN SANAT YAPITLARI YOLUYLA AÇIKLANMASI**

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
EKLER LİSTESİ	ix

GİRİŞ	1
-------	---

**BİRİNCİ BÖLÜM
FENOMENOLOJİK ONTOLOJİ**

1.1. MODERN FELSEFENİN DÜALİZMLERİ	5
1.2. FENOMENOLOJİK ONTOLOJİNİN KURULUŞU	10
1.2.1. Bilinç	11
1.2.1.1. Kendinde-Varlık	17
1.2.1.2. Kendi-için-Varlık	18
1.2.1.3. Başkası-İçin-Varlık	20
1.2.2. Hiçlik	21
1.2.3. Özgürlük	23

**İKİNCİ BÖLÜM
ATEİST HÜMANİST VAROLUŞÇULUK**

2.1. VARLIK VE HİÇLİK’E YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	31
2.2. SARTRE’IN SAVUNMASI: ATEİST HÜMANİST VAROLUŞÇULUK	33

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SORUMLU EDEBİYAT VE SORUMLU AYDIN

3.1. SORUMLU EDEBİYAT	47
3.1.1. İmge ve Gösterge Farkı	49
3.1.2. Sartre’da Dil	53
3.1.3. Sorumlu Yazar ve Sorumlu Edebiyat	56
3.2. SORUMLU AYDIN	62

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
SORUMLU EDEBİYATTA “KENDİNİ ALDATMA” DAVRANIŞLARININ
UYGULAMALARI

4.1. SARTRE’IN SÖZCÜKLER OTOBİYOGRAFİ ROMANI	70
4.2. SARTRE’IN HEROSTRATUS ÖYKÜSÜ	81
4.3. SARTRE’IN DUVAR ÖYKÜSÜ	86
4.4. SARTRE’IN ODA ÖYKÜSÜ	91
4.5. SARTRE’IN SAYGILI OROSPU TİYATRO OYUNU	95
4.6. SARTRE’IN İŞ İŞTEN GEÇTİ SENARYO ROMANI	103
 SONUÇ	 111
KAYNAKÇA	116
EKLER	

KISALTMALAR

VH *Varlık ve Hiçlik*, Jean-Paul Sartre

EN *Edebiyat Nedir?* Jean-Paul Sartre

AÜ *Aydınlar Üzerine*, Jean-Paul Sartre

DU *Duvar*, Jean-Paul Sartre



EKLER LİSTESİ

EK 1: <i>İmgelerin İhaneti</i> (1928-1929), René Magritte	ek s.1
EK 2: <i>Çarmıha Geriliş</i> (1565), Tintoretto	ek s.2
EK 3: <i>Kırık Testi</i> (1891), William-Adolphe Bouguereau	ek s.3



GİRİŞ

Sartre’ın Fenomenolojik Ontolojisi ve Sorumlu Sanat Teorisinin Sanat Yapıtları Yoluyla Açıklanması başlıklı bu tezde Jean-Paul Sartre’ın (1905-1980) fenomenolojik ontolojisi, onun felsefî düşünme sistemleri ve sanat anlayışı, Sartre’ın edebi yapıtları ışığında ele alınmaya çalışılmıştır. Sartre’ı incelemek için onun bir filozof, fenomenolog, romancı, oyun yazarı ve bir eleştirmen olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu anlamda Sartre’ı anlamaya yönelik yapılmış ve yapılacak olan bütün çalışmalarda olduğu gibi bu tezde de Sartre’ın tüm bu etkinlikleri göz önüne alınarak onun temel felsefî projesi açıklanmaya çalışılmıştır.

Tezin ilk bölümünde Sartre’ın fenomenolojik ontolojisini kurmuş olduğu *Varlık ve Hiçlik* (1943) yapıtı, Sartre’ın bu yapıtta öne sürdüğü temel kavramlar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu bölümde yalnızca *Varlık ve Hiçlik* yapıtı sınırları içerisinde kalınarak Sartre’ın “Niçin varlık var?”¹ sorusunun cevabı bulunmaya çalışılmıştır. Sartre’ın fenomenolojik ontolojisinin sonucu, ölüm onu geleceğinden ayırana kadar sürekli bir biçimde kendisinin ve dünyanın anlamını açığa çıkarması gereken bilinçli, özgür, kendi-için-varlıktır. Kendi-için-varlığın hiçleyici edimi temelde varlığın ortasındaki bir çatlak gibidir ve onu kendinde-varlıktan ayırır, bu anlamda kendi-için “kendindenin hiçlenişi olarak belirir.”² Sartre fenomenolojik ontolojisini kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık arasındaki temel karşıtlıklar üzerine kurar. Nitekim kendinde-varlık tam olarak bir varlık doluluğuyken, kendi-içinin varlığı kendisi için de bir soru olarak kalmaktadır. Bu nedenle kendi-için varlık hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlıktır.

Kendi-için-varlık sorular sorabilmesi, kendini varlıktan koparabilme gücü, hiçleyici mesafe alışı olarak adlandırılan bilincin bir ve aynı aktivitesi olarak hiçliği bu dünyaya getirir. Bilincin olumsuzlama aktivitesinin kökeni olarak hiçleyici aktivite kendi-için-varlığın anlamının *a priori* olarak verili olmadığı, yani kendi-içinin özgürlüğünün bir göstergesidir. Kendi-için-varlık kökensel olarak özgür bir projedir. Bu nedenle Sartre’ın felsefesi bir eylem ve davranış felsefesidir. Kendi-için “açısından

¹ Jean Paul Sartre, **Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2021, (VH), s. 725.

² Sartre, VH, s. 666.

olmak, olduğu kendindeyi hilemekdir.”³ Sartre’a göre kendi-için özgürlük aracılığıyla hem varlığından hem de özünden de kurtulur. Bu bağlamda kendi-içinin, “ne değilse o olan” ve “ne ise o olmayan” olarak tanımlanması ve onun varoluşunun özünden önce geldiğini söylemek, onun zgr olduğunu söylemek demektir.

Tezin ikinci bölümünde Sartre’ın ateist hümanist varoluşçuluğu kurduğu *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* (1945) yapıtı incelenir. Sartre’ın bu yapıtının temel kavramları “ateizm”, “hümanizm”, “varoluşçuluk” ve “sorumluluk”tur. Yapıt temel olarak *Varlık ve Hiçlik* yapıtına yöneltilen eleştirilere cevap vermeyi amaçlar. Sartre bu yapıtında fenomenolojik ontoloji çerçevesinde tanımlamış olduğu zgr kendi-için-varlığın bir ahlak öznesine dönüşmesiyle nasıl kendisinden ve tüm insanlıktan sorumlu hale geldiğini gösterir.

Sartre’ın felsefesi her Şeyden önce varoluşçu bir felsefedir. Çünkü felsefesinin temel ilkesi bütün diğer varoluşçu düşüncelerde olduğu gibi varoluşun zden önce geldiğinin kabulüdür. Sartre bu yapıtla birlikte kendi varoluşçuluk düşüncesinin bir “ateist varoluşçuluk” olduğunu yineler. Sartre’a göre varoluşçuluk bir ateizm olmak zorundadır, çünkü insan-gerçekliğini *a priori* olarak belirleyebilecek hiçbir değer bulunmamaktadır. İnsan tıpkı Heidegger’in varoluşuluğunda da görüldüğü gibi bu dünyaya fırlatılmış, bırakılmıştır, terk edilmiştir. İnsan-gerçekliğinin varoluşu bu anlamda olumsuzdur, yani ne zorunlu ne de olanaksızdır. Bu nedenle Sartre’a göre bir Tanrı olsa bile bu Tanrı yine de insan-gerçekliğini kendi olumsuzluğundan ve kendi belirlediği değerlerin sorumluluğundan kurtarmaya yetmeyecektir, çünkü insan-gerçekliği her bir ediminde zgr bir Şekilde “kendini yeniden icat etmeye mahkumdur.”⁴ Bu görüş Sartre’ın hümanizm görüşünü ele almayı gerektirir.

Sartre’ın varoluşçuluğu “hümanist” bir varoluşuluktur, çünkü insanı eylemeye ve eyleminin sorumluluğunu üstlenmeye davet eder. İnsan kendi eyleminin ve değerlerinin sorumluluğunu üstlenmek zorundadır, çünkü varoluş insana kendisinden başka bir yasa koyucunun olmadığını gösterir. İnsan için en iyi olan insanlık için de en iyi olacağı için kendi özgürlüğünü seçen insan-gerçekliği başkasının da özgürlüğünü seçmiş olur. Sartre’ın varoluşçu hümanizmi, her edimiyle insanları seçen

³ Sartre, VH, s. 530.

⁴ Jean-Paul Sartre, **Existentialism and Humanism**, tr. and introduction by Philip Mairet, Methuen & Co. LTD, London, 1966, (EH) s. 34.

insanı bulur. Böylece, ahlaki özne hem kendisinden hem de dünyadan sorumlu hale gelir.

Tezin üçüncü bölümünde Sartre'ın *Edebiyat Nedir?* ve *Aydınlar Üzerine* yapıtları incelenir. Bu yapıtlar ışığında Sartre'ın sanat teorisi gösterilmeye ve neden sanatı, sanatçıyı ve aydını sorumlu kıldığı ve sorumlu kıldığı konular tespit edilmeye çalışılmıştır.

Sartre, *Edebiyat Nedir?* (1964) yapıtında, düzyazıyı “plastik sanatlar” olarak adlandırdığı diğer sanatlardan ayırır ve düzyazıyı sorumlu sanat kılarken diğer sanatlara böyle bir sorumluluk yüklenmediğini söyler. Bu ayrımın nedeni temelde sanatlar arasındaki “özel” bir farka, yani imge ve gösterge farkına dayanmaktadır. Başka bir deyişle sanatçının okuyucusunda, dinleyicisinde veya izleyicisinde uyandıracak duygulara dayanmaktadır. Örneğin, şiir, resim, heykel ve müzikte sanat yapıtı imgeseldir ve karşısındakini kendisinden başka hiçbir şeye göndermez, o dilsizdir, yalnızca kendisini gösterir. Bu bağlamda Sartre, realist yaklaşımın imgeyi hakikatin bir kopyası olarak bilinçten bağımsız bir şey gibi görme tutumunu eleştirir. Estetik deneyimde bilincin yalnızca kendi kendisini gösteren imgeyi deneyimlemesi, “insanı yalnızca “seyir” eylemiyle sınırlandırır.”⁵ Düzyazıda dil, yani göstergeler kullanılır. Bu göstergeler kendilerinden başkaca bir şeye işaret ederler -ki bu da anlamdır. Burada anlam, yazar ve okur diyalektiğinde ortaya çıkar. Sartre’a göre düzyazı yazarı, dünyayı olduğu gibi başkaları için ortaya çıkarır ve olanın aşılması için bir durum sunar. Bu nedenle düzyazı yazarı bir kılavuzdur ve açığa çıkarmanın değiştirmek olduğunu bilir. Sartre için edebiyat, yazar ve okur özgürlüğe bir çağrıda bulunurlar. Bu nedenle sorumlulardır.

Sartre *Aydınlar Üzerine* (1965) metninde aydını eleştirildiği durumlar, toplumdaki yeri ve işlevi açısından yeniden ortaya koymuştur. Sartre’a göre sorumlu yazarlar, “kazara değil, özünde aydındır.”⁶ Sartre’a göre aydının işlevi topluma hizmet etmek ve ona çelişkilerini göstermektir. Aydınlar, pratik bilgi teknisyenleridir. Elde ettikleri bilgilerle uyguladıkları yöntemlerin evrenselliğini, evrensele uygulayamamaktadır ve yalnızca iktidar sınıfının amaçlarına hizmet etmektedirler. Böylece aydınlar kendi çelişkileriyle tanışır. Bu çelişkiyle de aydın olurlar. Aydınların

⁵ Metin Bal, *Sartre'ın Varoluşçu Felsefesi ve Dava Edebiyatı Teorisi*, Felsefe Arkivi, 50, 2019, s. 22.

⁶ Jean Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, çev. Aysel Bora, Can Yayınları, İstanbul, 2018a, (AÜ), s. 92.

Çelişkileri toplumun bir aynasıdır, o toplumun elişkileridir. Sorumlu aydın veya sorumlu yazar gerçek devrimcilerdir. Sartre’a göre aydın, tıpkı Sartre’ın *Edebiyat Nedir?* yapıtında gösterdiği gibi yazarın burjuva sınıfının ahlaki değerlerini yansıtması gibi iktidar sınıfının ideolojik değerlerini yansıtmaya tehlikesini içinde barındırır. Sartre, iktidar sınıfının ideolojisini yayanlara “sözde aydınlar” der. Sözde aydınlar iktidar sınıfının değerlerini kendi değerleri olarak kabul etmişlerdir ve bu nedenle de kendilerini aldatırlar. Sartre için devrimci aydın “başkaları da zgrleşmedike”⁷ kendisinin de zgrleşemeyeceğini bilir. Bu yüzden aydın daima toplumu ezilenlerin bakış açısından ele alarak yazar ve eyler.

Tezin dördüncü ve son bölümünde bir sanati filozof olarak Sartre’ın öncelikle otobiyografik romanı olan *Sözcükler* (1964) yapıtında kendi felsefi düşünce gelişiminin evreleri incelenecektir. Ardından Sartre’ın felsefi sisteminin temel kavramları ve sorumlu yazar ile sorumlu aydın görüşleri de dikkate alınarak edebi eserlerindeki karakterlerin kendini aldatma davranışlarını, yani kendisini zgr bir varolan olarak değil bir kendinde-varlık olarak belirlediği durumlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Teze konu olan bu yapıtlar sırasıyla *Herostratus* (1939), *Oda* (1939), *Duvar* (1939) ykleri, *Saygılı Orospu* (1946) tiyatro oyunu ve *İş İşten Geçti* (1947) senaryo romanıdır.

⁷ Sartre, A, s. 52.

BİRİNCİ BÖLÜM

FENOMENOLOJİK ONTOLOJİ

1.1. Modern Felsefenin Düalizmleri

Jean-Paul Sartre'ın 1943 yılında yayımlanan *Varlık ve Hiçlik* yapıtı varlık ve hiçlik üzerine yapılmış bir fenomenolojik ontoloji denemesidir. Fenomenin monizmine ulaşan bu ontolojinin hareket noktası, modern dönemde görünmenin özünün “görünmek” olarak kabul edilmesiyle birlikte ortaya çıkan, görünmenin varlığının meşruluğu sorunudur. Böylelikle yapıtın cevabını aradığı ilk soru bir ontoloji sorusu olarak “görünmenin varlığı nedir?” sorusudur. Yapıtın bu soruya vermiş olduğu cevabı ele alabilmek ve fenomenolojik ontolojinin tanımlanabilmesi için öncelikle, fenomenin monizmini amaçlayan modern düşünce ile ilgili Sartre'ın düşüncelerine bakılması gerekir.

Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik* yapıtına öncelikle modern düşüncenin varolanı, onu açığa çıkaran görünmeler [apparition] dizisine indirgemesini büyük bir başarı olarak kabul eder. Modern felsefede varolanın onu açığa çıkaran görünmeler dizisine indirgenmesinin amacı “düalizmlerin [ikicilik] ortadan kaldırılması ve onların yerine fenomenin monizminin [bircilik]” konulması hedeflenmekteydi. Sartre bu bağlamda henüz modern felsefenin başarıya ulaştığını düşünmez. Bu nedenle Sartre fenomenolojik ontoloji denemesine, modern felsefeye yönelttiği eleştirilerle başlar. Modern felsefenin amacı, varolanları görünüşlerinin dizisine indirmek ve böylelikle de fenomeni; “ruh” ve “beden”, “düşünen varolan” ve “yer kaplayan”, “numen” ve “fenomen”, “olmak” ve “görünmek”, “varolandaki iç” ve “varolandaki dış” gibi düalizmlerden kurtararak, fenomenin monizmini kurmaktır.

Modern felsefenin varolanları kendi görünüşlerinin dizisine indirgemesi ve bunu yaparken de bu diziyi eksiksiz bir şekilde tamamlamaya çalışmasının nedeni bir meşruluk veya doğruluk sorunundan kaynaklanır. Felsefe tarihinde numenal gerçeklikleri içeren her düşünce daima görünüşü bir olumsuz olarak sunmuştur. Görünüşün olumsuz kavranışı, felsefenin başlangıcından itibaren “değişen” ve “dönüşen” bir şeyin gerçek olamayacağı, görünüşün kusurlu olan bir yanılsama veya bir eksiklik olduğu düşüncesiyle ortaya çıkmıştır. Bu da Platon'dan itibaren felsefede

karşımıza çıkan “görünen dünya” [*horaton*] ve “kavranan dünya” “[*noeton*] veya “görünüşler dünyası” ve “gerçek dünya” ayırımına yol açmıştır.

Platon *Devlet* yapıtında ileri sürdüğü metafizik teorisinde gerçek dünyanın değişmez, kalıcı ve sürekli olması gerektiğini ileri sürer. Bu bağlamda Platon’a göre gerçek olan idealar veya formlardır. Platon, ideaların görünüşler dünyasının dışında ayrı bir varlıkları olduğunu ileri sürer. Nitekim Platon’a göre üzerine düşünülebilir olan şey İdealardır ve idealara akıl vasıtasıyla ulaşılabilmekteyken, görünüşlere algılar aracılığıyla ulaşılır. Bu nedenle görünüş her zaman bir yanılgıyı içerirken, idealar anlamı ve kavrayışı içerirler. Platon görünüşler dünyasıyla idealar arasındaki bağlantıyı bir güneş analogisiyle açıklamaya çalışır. Bu anlamda görünüşler dünyasındaki şeyler tıpkı güneşin ışığını yayması gibi idealardan pay alırlar.

Platon’dan sonra Aristoteles kendi metafizik öğretisi içerisinde ideaların görünüşlerin dışında var olduğu görüşünü doğru bulmaz ve deneyimlenen şeyin gerçek olduğunu ileri sürerek gözle görülen dünyanın değişmekte olan doğasını açıklamak üzere kendi felsefi sistemini geliştirir. Aristoteles’in metafiziği temelde madde ve maddeye içkin olan formun karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Bu bağlamda madde bir şeyin değişmeden aynı kalan özünü, form ise maddeyi değiştirebilen nitelikler olarak tanımlanır.

Felsefe tarihine Platon ve Aristoteles’ten miras kalan bu realist anlayışların getirdiği düalizmler nedeniyle görünüşün olumlanması ve fenomenin monizminin kurulması insanlık tarihinin modern dönemine denk gelmektedir. Peki, görünüşün olumlanması veya fenomenin monizmi nasıl mümkün olabilir? Sartre bunu, Nietzsche’nin “art dünyalar yanılsaması” [*Hinterwelt*] adını verdiği metafizik eleştirisiyle açıklar. Nietzsche, numenal gerçeklere inanma halini “art dünyalar yanılsaması” olarak adlandırırken, “metafizikle uğraşanlara, hatta uygulayan ya da onu öğretenlere “art dünyalı” [*Hinterwelter*] adını takar.”⁸ Adorno, Nietzsche’nin *Hinterwelter* adlandırmasının, taşrada yaşayan veya batının en karanlık şehirlerinden gelen, anlamındaki Almanca *Hinteräldler* [dağlı] sözcüğünü çağrıştırdığını düşünür. Nietzsche, bu adlandırmayla görünüşler dünyasının ötesinde veya içinde, deneyimden bağımsız olan, tümüyle gerçek ve kalıcı bir dünya olduğuna inanan, görünüşün

⁸ Theodor Adorno, **Metafizik Kavram ve Sorunlar**, çev. İsmail Serin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2017, s. 13.

ötesinde başka bir ideler dünyasının gizlenmiş olduğunu düşünen ve felsefenin görevini bu öte dünyayı ortaya çıkarmak olarak tanımlayan öğretiyeye yönelik olarak eleştirel bir anlamda kullanmıştır. Gerçekten varolanın, görünüşün dışında, içinde veya ondan bağımsız başka bir dünyada olduğu yönündeki düşünceyi kabul etmemek, yani “görünme-arkasındaki-varlığa” inanmayı reddetmek, bu bağlamda görünüşü olumlamak, görünüşü olumlulukla dolu hale getirmektedir. Görünüşü olumlamak ve onu bir yanılsama olmayan olarak ele almak, görünüşü varlığın ölçüsü kılar. Bu anlayışta, “bir varolanın varlığı, o varolan ne olarak *görünüyorsa* tam da odur.”⁹ Böylelikle, görünüş hakikatin kendisi ve “*kesinlikle kendi kendisinin göstergesidir.*”¹⁰

Sartre’a göre görünme Aristoteles’in ileri sürdüğü gibi edim/fiil halinde olan olarak içinde veya arkasında hiçbir saklıgüç barındırmaz, çünkü görünüş özü saklayan şey değil özün kendisidir. Bu demektir ki, Aristoteles’ten miras kalan “edim” ve “saklı güç” düalizmi de artık felsefede yer alamayacaktır, her şey edim halindedir ve bu edimin arkasında bir saklı güç veya determinist bir ilke asla yoktur. Böylelikle Sartre felsefesine öncelikle görünüşü olumlulukla dolu hale getirerek başlar. Nitekim, görünüş ve öz arasındaki düalizmden de kurtulmuş olur. Sartre, bu durumu “Proust’un dehası” örneğiyle açıklar. Ona göre Proust’un dehası dendiğinde anlaşılması gereken şey Proust’un eserlerini üretirken ortaya çıkan saklı bir güç değil, Proust’un kendini ortaya koyma şeklinin bütünüdür. Eğer, Proust eserlerini dahice ortaya koymasaydı, Proust’un dehasından söz edilemezdi. Burada dahilik “öz” olarak kabul edildiğinde, bu “öz” Proust’un varlığının derinliklerine gömülmüş değil, onun görünmelerinin dizisinin nasılsa öyle görünmesinin nedenidir. Bu durumda, Proust yazmayı bıraktığında artık bir yazar, kötü bir eser ürettiğinde de artık bir deha olmayacaktır. Bu demektir ki, fenomen kendini ifşa ettiğinde özünü de ifşa etmiş olur; çünkü “fenomenal varlık bu kendini ifşa edişlerin, tezahür edişlerin birbirine iyice bağlanmış dizisinden başkaca bir şey değildir.”¹¹

Görünmenin varlığını ölçen şey onun görünüyor olması ise Sartre’ın bu sonucunun George Berkeley’in (1685-1753) “*esse est percipi*”sinden farkı nedir? Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* (1710) ve *Hylas ve Philonous’un Diyaloqları* (1713) isimli gençlik yıllarında yazmış olduğu yapıtlarında, tüm

⁹ Sartre, VH, s. 18.

¹⁰ Sartre, VH, s. 18.

¹¹ Sartre, VH, s. 19

gerçekliğin zihinsel olduğunu ve şeyleri değil, nitelikleri algıladığımızı ve niteliklerin de onları algılayana göre değişiklik gösterdiği yönünde idealist bir argüman geliştirir. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* yapıtında amacının, “insan bilgisinin temel ilkeleri üzerine eksiksiz bir araştırma yapmak”¹² olduğunu söyler. Berkeley’in insan bilgisi üzerine yapmış olduğu bu araştırmanın ilk sonucu tinin, şeylerin *soyut idealarının* iddia edildiği üzere tasarımcısı olmadığıdır. Bunun nedeni şeylerin niteliklerinin ya da kiplerinin, yüklemlediği şeyden bağımsız veya ayırık olarak var olamayacağıdır. Berkeley, ayrı ayrı var olamayacak olan bu niteliklerin, yani tikelden genel kavramlar oluşturmak anlamında *soyutlama* yoluyla ulaşılan idelerinin, zihinden bağımsız varlığını reddeder. Bütün idelerin algı yoluyla edinildiğini argümanlaştıran Berkeley, sonrasında bu argümanını idelerin ancak ve ancak onu algılayan zihinde var olabileceğini, bu idelerin düşünen zihnin dışında var olmalarının olanaksız olduğunu ifade ederek genişletir. Berkeley, dolaysız algılanan her şey bir ide olduğu için şeylerin zihnin dışında, düşünmeyen bir tözde var olmalarının çelişik olduğunu ifade ederek, maddenin varlığını yadsıyan idealist öğretisini geliştirir.

Sartre, Berkeley’in “varlığı onun hakkında edinilen bilgiye indirgediğini”¹³, yani fenomenin varlığını varlık fenomenine indirgediğini ifade eder. Böylece Berkeley’in “*esse est percipi*”si Sartre için varlığın psikolojiye indirgenmesi anlamına gelir, çünkü varolmak algılanmakla aynı şey ise psikolojik olarak yanılmayan bir varlık bulmak gerekir ki, Berkeley de bu bağlamda Tanrıya ulaşır. Berkeley’in bu sonucu Sartre için “*esse est percipi*”nin “hiçliğin içinde çöküp yok olduğu”¹⁴ anlamına gelir. Duyumdan gelen bilgiyi varlığa eşitlediğimizde ve bu işi de bilginin varlığını temellendirmeden yapmaya çalışmak Sartre için bir anlam ifade etmez, çünkü bilginin varlığını bilgi tarafından ölçmek mümkün değildir. Bu argüman Sartre için hem *percipi* (algılanmak) hem de *percipere* (algılamak) açısından eksiktir, çünkü “varolmaklık-temeli” yalnızca algılanıyor olmaya eşit veya algılanıyor olmanın konusu değildir.

Esse est percipi argümanı, *percipi*’nin [algılanmanın] varlığının varlık kiplerinin *görecelik* ve *edilginlik* olmasından dolayı varlığa uygulanamaz. *Percipi* [algılanmak] edilginlik kipi içerisindedir, çünkü *percipere*’nin [algılamanın] konusu olarak görülür.

¹² George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s. 15.

¹³ Sartre, VH: s. 23.

¹⁴ Sartre, VH: s. 23.

Percipi'nin [algılanmanın] bir diğer kipi olan *görecelik* ise *percipi*'nin [algılanmanın] bir *percipiens* [algılayan] olduğu ölçüde varlığa sahip olması şeklinde açıklanır.

Sartre'a göre, varlığın edilginlik ve görecelik kipleri, fenomenin varlığını meşrulaştırmak için yeterli değildir. Çünkü transfenomenal bir varlık olarak yakaladığımız ve “saf görünüş” ile dolu olan mutlak olarak bilincin karşısında ona transandant olan ve bilinç olmayan somut ve varlıkla dolu mevcudiyetler söz konusudur. *Percipi*'nin varlığı, varlığının edilginlik ve görecelik kipleri nedeniyle bilinç aracılığıyla temellendirilemez; yani, “bilincin transfenomenal varlığı, fenomenin transfenomenal varlığını temellendiremez.”¹⁵ Bu da Sartre'ın sözleriyle kendisinden önceki fenomenologların hatasıdır. Sartre bu hatayı şöyle açıklıyor: “haklı olarak nesneyi birbirine bağlanmış görümler dizisine indirgedikten sonra, onun varlığını da varlık kiplerinin [modes] akışına indirgemiş olduklarını sandılar.”¹⁶ Oysa zaten varolan şeylerin varlık kipleri bu varlıkların varlık nedenini açıklayamaz. Böylece, *percipi* fenomenin *esse*'si olarak kabul edilemezdir.

Husserl de olduğu gibi Sartre'ın fenomenolojisinde de “*esse est percipi*” bizi psikolojik olarak yanılmaz bir varlığa değil, *olduğu* haliyle bilen varlığa, başka bir deyişle “bilince” gönderecektir. Bunun nedeni *percipi*'nin bizi bilgiye, bilginin de bizi bilen birine, yani *percipiens*'e (algılayan) götürmesidir. Böylece hem *percipi*'nin hem de *percipiens*'in varolmaklık yasası, *percipi* ya da *percipere* değil, “bilinç” olarak belirlenir. Bununla birlikte Sartre için Berkeley ve Husserl, fenomenin transfenomenelliğini gözden kaçırmışlardır, çünkü Sartre'ın fenomenolojisinde mevcut olmayanlar da söz konusu edilir. Bu nedenle, bilen öznenin “varolmaklık yasası, *bilinçli olmak*”¹⁷ ve varolmaklık-zemini de *transfenomenal* olmasıdır.

Sartre'ın kendi fenomen fikrini geliştirirken, kendisinden önce ilk olarak Husserl tarafından ortaya konan *Wesensschau* (özgörü) düşüncesinden etkilendiği açıktır. Husserl'in *Wesensschau* düşüncesi tümeller düşüncesi içerisinde genel özlerin ancak tikel örneklerin görüsel kavranışı içerisinde ortaya çıkabileceği ileri sürer. Bu bağlamda *Wesensschau* ancak tikel ve öznel bir deneyimdir. Sartre'ın fenomenin varlığını “saf bir varlık olmayan”, bir *eksiklik* olarak tanımlaması bu yüzdendir. Çünkü fenomen hiçbir şekilde görümlerinin sonlu bir dizisine indirgenemezdir. Bunun

¹⁵ Sartre, VH, s. 34.

¹⁶ Sartre, VH, s. 34.

¹⁷ Sartre, VH, s. 24.

nedeni kendinde *fenomenin* bilinç olmadan ancak ve ancak bir soyut olarak kalmasıdır. Buna rağmen kendindenin *varlığı* asla soyut değildir. Zamansal ve mekânsal olan fenomen, “bilinç tarafından fenomenologların “*Abschattung*” olarak adlandırdıkları bir dizi bakış, gölge, profil ile açığa çıkarılır, başka bir deyişle görünür.”¹⁸ Böylece denilebilir ki, nesnenin bütün görüşleri bilinç tarafından tüketilemez. Ancak yine de bilinç, *Abschattung*’ların göründükleri zemindir. Görünüş her zaman fenomenin bir kesitini bilince sunar, fenomenin bütün görüşler dizisinin aynı anda deneyimlenmesi mümkün olmadığı içindir ki fenomen mutlak olarak algılanamaz. Ancak bu yine de fenomenin mutlak olmadığı anlamına da gelmez, çünkü görünmenin varolanla bir karşıtlık içerisinde olması mümkün değildir. Fenomen, görece-mutlaktır.

Nitekim Sartre için fenomen kendini ifşa ettiğinde “kendi varlığına” göndermez, bu ifşa ediş ile fenomen yalnızca kendi kendini belirtir. Başka bir deyişle “fenomenlerin varlığı” bir “varlık fenomenini” açıklayamaz. Nitekim Sartre’ın fenomenolojisi, bilgi tek başına varlığın nedenini açıklayamayacağı için “epistemoloji” temelinde değil, “ontoloji” temelinde yükselir. Varlık ancak kavramlar aracılığıyla sabitlenen bir görünmedir, yani mutlaka bir bilinç ışığında kavranabilir. Bu nedenle Sartre da Descartes ve Husserl gibi bilginin köklerini *cogito*’da bulacaktır.

1.2 Fenomelojik Ontolojinin Kuruluşu

Bu bölümde Sartre’ın temel terimleri aracılığıyla fenomenolojik ontolojiyi nasıl kurduğu açıklanır. Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik* yapıtındaki temel problemi özgür bilinçle şeyler arasındaki karşıtlıktır. Bu bağlamda, (1) bilinç, (2) hiçlik ve (3) özgürlük terimleri açıklanarak bu terimler arasındaki bağlantı *Varlık ve Hiçlik* yapıtı aracılığıyla tespit edilmeye çalışılır.

Sartre, Husserl’in fenomenolojisindeki apaçıklık temeline dayanan yönelimsel bilinci, kendi fenomenolojisinin de başlangıç noktası olarak kabul eder ve modern felsefede önemini yitirmiş olan bilinci yeniden temellendirir. Sartre’ın fenomenolojisinde bilgiyi temellendirmenin koşulu, Husserl’in fenomenolojisinde olduğu gibi, *olduğu* haliyle bilen öznenin bilme biçimini ele almaktır. Bu noktada, “her

¹⁸ Barnes, Hazel E. (2020) **Sartre’in Ontolojisi: Varlığın Açığa Çıkarılması ve Varlığa Anlam Verilmesi**. *Doğu Batı Yayınları Düşünce Dergisi*. Sayı: 93: s. 154.

şey bir şeyin bilincidir” ilkesi kabul edilir, çünkü “bilince dışsal olan bir nesneye göre konumlanmamış bir bilinç yoktur.”¹⁹ Yönelimsel bilinç, Sartre’ın fenomenolojik ontolojisinin ilk sonucudur. Varlık kendisini bilince Sartre’ın “dolaysız erişim yolları” olarak adlandırdığı “sıkıntı” ve “bulantı” gibi yollarla gösterir. Sartre yapıtında fenomenolojik yöntemi kendi ontolojisinin yöntemi olarak belirler. Bu anlamda Sartre’a göre ontolojisinin araştırması, varolanın kendisini gösterirken ki varolma fenomeninin betimlenmesidir.

1.2.1. Bilinç

Sartre fenomenolojik ontoloji incelemesinin henüz daha başında, fenomenin varlığı ve varlık fenomeni olarak ulaştığı bu iki farklı sonucu temellendirmek için ontolojiye öncelik verilmesi gerektiği söyler. Fenomenin varlığı, görünmenin varlığıdır. Ancak fenomenin varlığı ile varlık fenomeni özdeş değildir. Bu durumda, “fenomen” ve “varlık” kavramlarının neliğinin araştırılması gerekir. Fenomen, kendini belirli bir şekilde ifşa eden görünmedir. Varlık ise kendini “herkese kendini belli bir biçimde ifşa eder, zira ondan söz edebiliriz ve ona ilişkin belli bir anlayışımız vardır.”²⁰ Varlık fenomeninin betimlenebilmesi için varlığın bir görünmesine ihtiyaç vardır. Bu durumda Sartre, öz ile olan ilişkisi bağlamında nesneyi düşünür. “Öz, nesnenin içinde değildir; nesnenin anlamıdır, onu açık eden görünmeler dizisinin nedenidir.”²¹ Peki bu görünmeler dizisini açığa çıkaran nedir?

Sartre varlığın, nesnenin ne bir niteliği ne de bir anlamı olarak anlaşılamayacağını ifade eder. Şeyler varlıkla bir ilişki içerisinde değildir, onlar yalnızca vardır. Bu bağlamda “varolan, fenomendir, yani niteliklerinin düzenli bütünü olarak kendi kendini belirtir”²² denilebilir, ancak bu da varlık fenomenini açıklamak için yeterli değildir, çünkü görünme varlığa göndermez. Bu noktada ise, fenomenin varlığının ötesine geçerek onun varlığını soru konusu haline getiren şeyi keşfetmek gerekir. Sartre’ın bu düşüncesi Heidegger’in daha önce *Varlık ve Zaman* yapıtında ortaya koymuş olduğu “ontik” ve “ontolojik” olan arasındaki farktır. Sartre tıpkı

¹⁹ Sartre, VH, s. 24.

²⁰ Sartre, VH, s. 21.

²¹ Sartre, VH, s. 21.

²² Sartre, VH, s. 21

Heidegger gibi insan-gerçekliğinin ontik-ontolojik oluşunu olaylar. Heidegger'in bu yapıtında *Dasein*'in ontik-ontolojik oluşu onun "bir varolan olarak kendi varlığı içinde bizatihi bu varlığı mesele etmesi"²³ olarak tanımlanır. Burada insan-gerçekliğinin ontik oluşu bir varolan olarak belirmesi, ontolojik oluşu ise kendi varlığını kendisi soru konusu edebilmesidir. Böylece insan-gerçekliği, fenomenin varlığa doğru fenomenin ötesine geçebilme gücüne, yani bilince sahiptir.

Sartre fenomenin varlığının ölçüsünün yalnızca görünmek olmadığını ortaya koyar ve bilginin varlığı sorusunu; başka bir deyişle, *olduğu* haliyle bilen varlığın varlık/olmak yasasının ne olduğunu sorar. Bu soruyu düşünmek bilme eylemini, bilinen şeyi ve bütün bu eylem ve şeylerin farkında olma haliyle varlık/olmak yasası olarak "bilinci" incelemeyi gerektirir. Sartre'ın fenomenolojisinin bu bilinç sonucu, ontolojinin epistemolojiye olan öncelliğini bir daha teyit eder, çünkü her bilinç bir bilgi değilse de her bilgi bir bilinçtir ve "her bilen bilinç ancak nesnesinin bilgisi olabilir."²⁴ Böylece denilebilir ki bilinç, kendisine transandant olan bir nesnede konumlanır.

Sartre bilincin bir "içeriği" veya "nötr verileri" olmadığını ileri sürer. Sartre'ın bu görüşü modern felsefede Descartes'tan başlayarak kendisine kadar süre gelen bilinç anlayışlarına yapmış olduğu bir eleştiridir. Bilinç yalnızca açınlayıcı bir görüldür. Bilincin bir şeyi açınlayabilmesi içinse, açınladığı şeyin zaten ondan önce var olmuş olması gerekir. Sartre'a kadar süregelmiş olan idealist bilinç anlayışında, deneyimlenen şeyin bilincin *içinde* olduğu ve bilincin içerikleri olduğu düşünülmekteydi. Sartre bu düşüncenin sonucunu "bilinci bir şey düzeyine indirmek ve *cogito*'yu reddetmek"²⁵ olarak tanımlar. Bilinç yalnızca bir aktivitedir ve bu aktivite varolanı açığa çıkarır. Bu nedenle Sartre, felsefesinin ilk adımını ve buradan çıkan sonucu şöyle anlatır:

Şu halde felsefenin birinci adımı, şeyleri bilinçten defetmek ve onunla dünya arasındaki gerçek ilişkiyi yeniden kurmak, yani, bilincin dünyayı konumlandırarak bilinç olduğunu göstermektir. (...) Yine de bir bilen bilincin, nesnesinin bilgisi olması için zorunlu ve yeterli koşul, bilincin, o bilgi olarak, kendi kendisinin bilinci olmasıdır. Bu zorunlu bir koşuldur; eğer bilincim masa bilinci olmanın bilinci olmasaydı, bu masanın bilinci olacak, ama masanın bilinci olmanın bilincinde olmayacaktı; ya da diyebiliriz ki, kendi kendisinden habersiz bir bilinç olacaktı, bilinçsiz bir bilinç olacaktı – bu da saçmadır. Şu yeterli bir koşuldur: şu masanın bilincinde olduğumun bilincinde olmam, gerçekten de masanın

²³ Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan Ökten, Alya Yayınları, İstanbul, 2020, s. 12.

²⁴ Sartre, VH, s. 24.

²⁵ Sartre, VH, s. 24.

*bilincinde olmam için yeterlidir. Şüphesiz bu, benim o masanın kendinde varolduğunu olumlamam için yeterli değildir – ama onun, benim için varolduğunu pekala olumlayabilirim.*²⁶

Böylelikle felsefenin ilk adımı, yani, bilinci şeyleştirmeden ele almak, önceki paragrafta görüldüğü üzere öncelikle *şeyin* bilincinde olmanın bilincinde olmaya, yani, kendi kendisiyle bilişsel bir ilişki içerisinde olan düşünümsel ve konumlandırıcı bilinci incelemeyi gerektirir gibi görünür. Ancak Sartre için bilinç bilinci, “bildiğini bilmek” değildir. Bilinç bilincinin, bildiğini bilmek olarak tanımlanması yeni bir özne-nesne düalizmine neden olur. Bunun nedeni, bilinç bilincinin epistemolojik temelde ele alınması için üçüncü bir terim olarak sonsuz bilene ihtiyaç duyulmasından kaynaklanır, yani, bilinenin bilen haline gelebilmesi bir başka bilene, “bilen bilinenin bilenine”²⁷ ihtiyaç duyulmasına neden olur ve sonuçta bu argüman da eksik kalır ve tekrar başka bir “bilen bilinenin bilenini bilene” ihtiyaç duyulurdu. Sadece özne-nesne ilişkisi içerisinde bile bu argüman anlaşılmaz kalır, çünkü örneğin “masa bilginin önündedir.”²⁸ Bu demektir ki eğer masa, hakkında edinilen bilgiyle bir ve aynı şey olsaydı, o halde, masa bilinç olurdu – ki bu da saçmadır. Öyleyse, bu idealist özne-nesne düalizmini aşmak ve bilinci şeyleştiren tutumdan uzaklaşmak için “düşünümünden” ve “düşünülmüş bilinçten” önce olan ve bu bilinçlerin mümkün olmasını sağlayan “düşünüm-öncesi” bilincin yapısını tanımlamak gerekir. Bu bağlamda Sartre, “düşünüm-öncesi bilinç” [pre-reflective consciousness] ile “düşünümsel bilinç” [reflective consciousness] arasında bir ayrım yapar.

Sartre’a göre “kendinin bilinci”, kendi kendisiyle bilişsel bir ilişki içerisinde olmayan, epistemolojik değil, ontolojik temelde ele alınacak, düşünümsel olmayan, egoyu kapsamayan, dolaysız ve “düşünüm-öncesi bir *cogito*”dur.”²⁹ Sartre’a göre kendi(nin) bilinc(i), “*bir şeyin bilinci için mümkün olan tek varoluş kipidir.*”³⁰ Eğer her bilinç bir şeyin bilinci ise kendi(nin) bilinc(i)ni içermeyen bir bilinç yoktur. Bu bilincin yöneldiği şeyin onun içinde olduğu veya bilincin bir niteliğe sahip olduğu anlamına gelmez. Burada Sartre, “haz, haz bilincinden “önce” varolamaz”³¹ örneğini verir, çünkü haz, haz(ın) bilinc(i) olarak bilincin bir niteliği değil -ki eğer öyle olsaydı,

²⁶ Sartre, VH, s. 24-25.

²⁷ Sartre, VH, s. 25.

²⁸ Sartre, VH, s. 31.

²⁹ Sartre, VH, s. 26.

³⁰ Sartre, VH, s. 27.

³¹ Sartre, VH, s. 28.

bu bilinci şeyleştirmek ve bilinç idealizmine düşmek olurdu- bilincin kendisi olarak bir görünmesini ifade etmektedir. Böylece bilinç ve haz(ın) bilinc(i) demek bir ve aynı şeyleri ifade etmek anlamına gelir. Düşünüm-öncesi bilinç kendisi hakkında konumsal bir bilgiye sahip olmayan bilinçtir. Yani, düşünüm-öncesi “bilinç, [...] kendinin bilgisi diye adlandırılan bir bilgi kipi değil, öznenin transfenomenal olma boyutudur.”³² Bu demektir ki, bilinç bir şeye yönelir ve dünya fonu üzerinde onu bulunduğu fondan ayırarak yansıtır; bir başka deyişle, şeyin bulunduğu fon *olmadığını* ortaya koyar. Bu bağlamda bilinç yönelmiş olduğu şey de *değildir*; “her amaçlı aktivite ortaya koyduğu nesnenin konumsallık yönünden farkındadır ve farkındalık olarak konumsal-olmayan bir şekilde kendisinin farkındadır.”³³ Bu bağlamda, *Varlık ve Hiçlik* yapıtındaki “düşünümsel-olmayan”, “düşünüm-öncesi”, “konumsal-olmayan”, “kendinin bilinci”, “bilişsel olmayan” bilinç olarak tanımlanan bu bilinçlerin hepsi aynı şeye; düşünüm-öncesi *cogitoya* işaret eder. Nitekim Sartre, “kendinin bilincinin” epistemolojik değil ontolojik temelde ele alınması gerektiğini bir kez daha gösterebilmek için buradan sonra yapıtındaki bütün sözcüklerin iyelik eklerini, bu ekler söz dizimi kurallarına göre bir şeye dair bir nitelik, bir “bilgi fikrini uyandırdığı”³⁴ ve bilincin nesnesiyle ilişkisinde yalnızca konumsal duruşa gönderimde bulunduğu için paranteze alarak ifade eder.

Düşünümsel bilinç veya “düşünüm-öncesi bilincin” üzerine düşünülmüş-bilince dönüşmesi ise epistemolojik temelde ele alınacak olan “ego” yani “ben” bilincini içerir. Sartre’a göre ego, kendi aktivitelerini anlamları bakımından düzenleyen “düşünümsel bilinç” tarafından oluşturulur. Bu bakımdan bilinç ve ego arasında bir ayrım bulunmaktadır. Bilinç egodan daima kendi hiçleyici özelliği ile ayrılmayı içinde barındırmaktadır, bu nedenle ego bilinç için ancak bir nesnedir. Bu bağlamda, “bilinç egoyu, kendi aktivitelerini (geçmiş ve şimdide öngörülen), niteliklerini (daha doğrusu edimlerin gösterdiği nitelikler) ve durumlarını birleştirerek meydana getirir.”³⁵ Böylece benlik bir kendinin bilinci değil bir nesnedir ve benliğin benlik olarak oluşmasının koşulu bilinçtir.

³² Sartre, VH, s. 24.

³³ Barnes, 2020, s. 159.

³⁴ Sartre, VH, s. 27.

³⁵ Barnes, 2020, s. 168.

Sartre, “bilinçten *önce* olduğu düşünölebilecek tek şey bir varlık doluluğudur”³⁶ der. Bu demektir ki, bilinç hiçlikten öncedir ya da başka bir deyişle, bilinç hiçlikten türetilemez. Bilinç, kendini ancak ve ancak varlıktan devşirebilir, yani, bilinç kendi varlık tarzı olan transfenomenal olmasının nedenidir. Bilincin mutlak olarak adlandırılmasını mümkün kılan da tam olarak budur. Bilinç mutlaktır, çünkü onun hiçbir tözsel yanı bulunmamaktadır. Bilinç tözsel bir yanı bulunmayan saf “görünüş” olarak ortaya çıkar, çünkü varoluşun öz ile bağında, varoluşun öz üzerinde bir önceliği bulunmaktadır. Bu nedenle de bilincin ancak ve ancak kendine göründüğü ölçüde varolduğu söylenebilir. Böylece Sartre, bilgi tarafından kapsanmayan ama bilgiyi kuran mutlak olarak bilinci yakalamış olur.

Transandant oluşu, bilincin kurucu yapısı olduğundan, Sartre ontolojik kanıtı, bilincin “kendisi olmayan bir varlıkta *taşınarak*”³⁷ doğması olarak tanımlar. Böylelikle onun ontolojisi bilinç ve bilinç-olmayan arasındaki karşıtlık üzerine inşa edilmiştir. Bu ontolojik kanıt daha önce gösterildiği gibi *düşünüm-öncesi cogito*’dan devşirilir. Başka bir deyişle, bir şeyin bilinci olarak bilinç, kendi nesnesinin varlık nedeni değil, kendisine transandant olan ve bilinç olmayan bir varlıkla kurulan bu ilişki/bağdır [relation]. Üstelik, söz konusu bu bağ varlığın mevcut-olmayışında da kurulabilir. Bunun sebebi, fenomenin varlığının yalnızca göründüğü sürece var oluyor olmamasıdır. Sartre, bu ontolojik kanıtla “varlığın transfenomenallliğini” de ortaya koyar. Böylece denilebilir ki “hem açığa çıkaran hem de çıkan belirli bir transfenomenallige sahiptir.”³⁸

Bilinç, öznel bir doluluk olduğu içindir ki fenomenin varlığı kendi mevcudiyeti ile bilince bağlanamaz. Bilinç gerçek bir öznelliktir ve öznel izlenimlerle doludur. Ancak Sartre, bu öznellikten nesnelliği kurmayı başarır. Eğer fenomenin varlığı bilince bağlanmak isteniyorsa, “nesnenin de bilinçten [...] kendi doluluğu ile değil de kendi hiçliği ile ayrışması gerekir.”³⁹ Sartre başka bir yerde ise şöyle söyler; “Eğer varlık bilince aitse, nesne, bir başka varlık olarak değil, ama bir *varlık-olmayan* olarak bilinç değildir.”⁴⁰ Çünkü açınlananın bilinç olmaması veya bilincin açınladığı şey olmaması için bilincin yöneldiği nesnenin bilinç-olmayan bir varlık olması gerekir.

³⁶ Sartre, VH, s. 29.

³⁷ Sartre, VH, s. 35.

³⁸ Barnes, 2020, s. 154.

³⁹ Sartre, VH, s. 34.

⁴⁰ Sartre, VH, s. 35.

Böylece bilinç kendisini varlığa karşı bir değilleme edimi olarak oluşturur. Söz konusu bu edim daha sonra “Hiçlik” bölümünde değinileceği üzere bilincin olumsuzlama edimi olarak hiçliğin ve hiçlemenin başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Daha önce Sartre’dan alıntılanan paragrafın şu cümlesini yeniden göz önüne alındığında:

[...] Şu yeterli bir koşuldur: şu masanın bilincinde olduğumun bilincinde olmam, gerçekten de masanın bilincinde olmam için yeterlidir. Şüphesiz bu, benim o masanın kendinde varolduğunu olumlamam için yeterli değildir – ama onun, benim için varolduğunu pekala olumlayabilirim.⁴¹

Bu paragrafın bir diğer amacının, “kendinde-varlığı”, ““kendi-için-varlık”tan önce varlığın ilk kategorisi olarak tanıtmak”⁴² olduğunu görülür. Çünkü Sartre’ın kendinde-varlıkla karşılaşmasında bu varlık “bilincin, bilinç olmayan ve bilinç onu açıkladığında önceden zaten varolan olarak kendini veren bir varlığın açınlanmış-açınlanışı halinde ortaya çıkmak zorunda olandır”⁴³. Böylece “*bilinç için* olanın transfenomenal varlığının ta kendisi, *kendinde*”⁴⁴ olarak ortaya çıkar ve burada fenomenin “kendinde-varlığına” aykırı düşen bir “kendi-için-varlık” ile karşılaşılır. Böylece Sartre, bilinç bilinci olduğu şeyden ayrı düşünölemeyeceğinden *bilinç için* olanların bir araştırmasını yapar.

Sartre, varlığın bu iki bölgesi arasında yapmış olduğu ayırım ile bilincin “ontik-ontolojik” da oluşunu açıklamış olur. Bilinç varolanın varlığına doğru değil, “varlığın anlamına doğru varolanın ötesine geçebilir.”⁴⁵ Bilinç, fenomenin “kendinde” varlığına zamansal olarak tanık olur ve “ontik olanı ontolojik olana doğru aşar,”⁴⁶ çünkü o her zaman için varolanın ötesine geçebilecek olan şeydir ancak şunu unutmamak gerekir ki bilinç varolanın varlığına doğru değil, varolanın anlamlarını ortaya çıkarabilecek olan edimiyle varolanların ötesine doğru geçebilir. Böylelikle denilebilir ki, transandant oluşu bilincin kurucu yapısıdır ve fenomenin varlığından, yani “kendinde-varlıktan” bütünüyle farklı bir şey olarak karşımıza çıkar, bu da varlığın anlamını bize verebilecek bir diğer şey olarak bu varlık türlerini incelemeyi gerektirir.

⁴¹ Sartre, VH, s. 24-25.

⁴² Peter Caws (1984) **Sartre: The Arguments of the Philosophers**, Routledge, New York, 1984, s. 52.

⁴³ Sartre, VH: 36.

⁴⁴ Sartre, VH, s. 37.

⁴⁵ Sartre, VH, s. 37.

⁴⁶ Sartre, VH, s. 37.

1.2.1.1. Kendinde-Varlık [fr. l'être en soi, ing. being-in-itself]

Sartre, “*varlık ne ise odur*”⁴⁷ ifadesiyle birlikte bu ifadeden analitik olarak çıkan özdeşlik formülü aracılığıyla varlığın ilk bölgesi olan *kendinde-varlığa* [en soi] ulaşır. Kendinde-varlık yaratılmış değildir, kendinde-varlık bilinç gibi kendi kendisinin nedeni, yani mutlak da değildir. Kendinde-varlığın bir varlık nedeni bulunmaz. Bu varlık fenomenin varlığıdır ve fenomen de görece mutlak olduğu için kendisi hakkında edilen bilgiye indirgenemezdir. Bu nedenle Sartre için kendinde-varlık bir fazlalık olarak karşımıza çıkar. Kendinde-varlık ne etken ne de edilgendir. Kendinde-varlık vardır, somdur ve ne ise odur ve başka bir deyişle ifade edersek, olduğu şeyden başka bir şey olması mümkün olmayan şey olarak tanımlanır. Kendinde-varlık, özdeşlik formülünden yola çıkılacağı üzere ne ise o olan ve ne değilse o olmayandır. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*’ten yedi yıl önce yazmış olduğu *İmgelem* (1936) yapıtında kendinde-varlığın tanımını şöyle yapar:

*Masamın üstündeki şu beyaz kâğıda bakıyorum; biçimini, rengini, konumunu algılıyorum. Bu farklı niteliklerin ortak özellikleri var: en başta, varlığı hiçbir biçimde benim keyfime bağlı bulunmayan, bir tek saptayabileceğim varoluşlar olarak kendilerini gösteriyorlar. Benim içindirler, ben değildirler. Ancak, başkası da değildirler, yani hiçbir kendiliğindenliğe, benim ya da başka bir bilincin kendiliğindenliğine bağımlı değildirler. Aynı anda, hem burada bulunurlar hem de eylemsizdirler. Duyumlanabilir içeriğin pek çok kez betimlenen bu eylemsizliği, kendinde varoluştur.*⁴⁸

Kendinde-varlığın mümkün veya imkansız veya zorunluluk oluşundan bahsedilemez, kendi kendisiyle dolu olduğu için kendini bir opaklık olarak sunan, kendisine karşı hiçbir mesafesi bulunmayan bir varlık bölgesi veya varolmanın kiplerinden biridir. Kendinde-varlığın mümkün, imkansız veya zorunluluk ile açıklanamamasının nedeni, onunla ilgili bütün bu düşüncelerin bir bilinci gerektirmesidir.

Kendinde-varlık bilinçli varlık değildir, çünkü o bilincin aksine yalnızca kendi kendisiyle doludur. Sartre’a göre kendinde-varlıklar kendi-içine araçsallıklarını ve “terslik katsayılarını”⁴⁹ gösterirler. Sartre, ilk defa Gaston Bachelard tarafından kullanılan ve şeylerin insan-gerçekliğine uyguladığı direnci anlatan “terslik katsayısı”

⁴⁷ Sartre, VH, s. 40.

⁴⁸ Jean Paul Sartre, *İmgelem*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, s. 5.

⁴⁹ Sartre, VH, s. 404.

terimini bilincin kendinde-varlığın yaratıcısı olmadığını göstermek için kullanır. Kendinde-varlık bilincin nesnesidir. Bu bağlamda Sartre için kendinde-varlığın kapsamı oldukça geniştir, bu anlamda algı konusu olan bütün nesnelerin birer kendinde-varlık olduğu gibi başkasının bakışı altındaki kendi-için, ego ve hem başkasının hem de kendi-içinin bedeni birer kendinde-varlık olarak karşımıza çıkabilir.

1.2.1.2. Kendi-için-Varlık [fr. l'être pour soi, ing. being-for-itself]

Kendi-için-varlık [*pour-soi*] Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinde ne ise o olmayan ve ne değilse o olan veya başka bir deyişle kendisini, kendisi olmayan şeylerden bir hiçlik yardımıyla ayırarak ifade edebilen zamansallaşmadır ve bilinçli varolandır. Sartre kendi-içini, “bir cins olarak “insan” ya da “insan-gerçekliği” terimleriyle eş anlamlı olarak kullanır.”⁵⁰ Kendi-için, kendinde değildir. Kendinde-varlık kendisini yalnızca var olarak ortaya koyan şeyken, kendisi-içinin varlığı zamansallaşmasıyla kendini var kıldığından bir varoluş olarak kavranır. Bu anlamda kendi-için, kendindeyle ilişkidir. Kendi-için, kendineden hiçbir şey olmadığı için ayrılır, yani kendineden kendi-içini ayıran şey bir hiçtir. Kendi-için varlık bilinçli varlıktır, çünkü o her türlü olumsuzlamanın ve dünyayla kurulabilecek her türlü ilişkinin temelidir. Bu anlamda kendi-için tam anlamıyla ilişkidir. Kendi-için, soru sorabilen olarak kendisini “varlığın dışına koyabilir”⁵¹ ve böylece varlığın varlık yapısını zayıflatır. Nitekim “eğer sorular sorabiliyorsa, bunun nedeni kendisinin de her zaman *soru* olarak kalmasıdır.”⁵²

Kendi-için hem kendisinden hem de kendinde-varlıktan bir mesafe alışıyla ayrılır. Kendi için “hep kendi önüne atılmakta olduğundan, bu atılmadan aynı anda hem olduğu hem de olmadığı şeyi olabilme gücünü çıkarır.”⁵³ Sartre, insan-gerçekliğinin kendini nesnesinden uzaklaştırmasını ve bu mesafe alışını “hiçleme” edimi olarak adlandırır. Yani, kendi-için-varlık bu hiçleme edimiyle, kendini kendinde-varlık *olmayan* olarak yakalar.

⁵⁰ Barnes, 2020, s. 157.

⁵¹ Sartre, VH, s. 68.

⁵² Sartre, VH, s. 725.

⁵³ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Fol Kitap, Ankara, 2019, s. 115.

Kendi-içinin varlığa mesafe alması veya varlıktan kopması temelde bilincin ortaya çıkmasıdır. Bilinç varlığın hiçleme aktivitesidir. Bu hiçleme edimi sayesinde kendi-içinin varlığı daima askıda kalır ve eğer bilincin bu edimi olmasaydı başkalık, mümkün olanlar veya bilgiye ulaşmak mümkün olamazdı. Kendi-için “varlığın bağrındaki bir varlık deliği gibidir.”⁵⁴ Bu incelemeden çıkan sonuç, kendi-için-varlığın bilincin olumsuzlama aktivitesiyle “*hiçliğin şeylere gelmesine aracılık eden*”⁵⁵ varlık olarak dünyada ortaya çıkmasıdır.

Daha önce gösterildiği üzere kendinde-varlık mümkünden üretilemezdir, mümkün olma kendi-içinin kendi imkanlarını yaratabilmesiyle birlikte kendi-içine ait bir yapıdır. Kendinde-varlık kendisiyle dolu ve kendisine opak olduğu için kendisinden başka bir şeyi göstermez, böylece kendinde-varlık hiçliğin şeylere gelmesine aracılık edemez. Kendi-içinin varlığı ise olumsaldır, o “*vardır*, yani onun varoluşu ne bir yasa uyarınca yaratılmış bir gerçekliğe, ne de bir özgür seçime indirgenebilirdir.”⁵⁶

İnsan-gerçekliğinin varoluşunun olumsallığı ve kendini bir hiçliğe çekebilme imkanı onun özgürlüğüdür. Sartre olumsallığı kendi-içinin olgusallığı olarak adlandırılır. Bu anlamda olgusallık “kendi-içinin” kendinde-varlıklarla dünyada kurduğu zorunlu ilişkidir. Nitekim kendi-için olgusallığının bilincindedir ve bu olgusallığıyla daima nedensiz oluşunu ve fazladan oluşunu kavrar. Kendi-için ve kendinde arasındaki bu zorunlu ilişki, “kendi-için-varıdır”⁵⁷ sonucuna ulaşmayı sağlayan şeydir. Bu ilişki kendi-içinin “durum”unu oluşturur ve kendi-içinin dünyayla kurduğu bu ilişki belirli ve zamansal bir bağlanma tarzı olarak kabul edilir. Kendi-için bir ilişki içerisinde “yapılan” değil “kendini yapan” olarak kavranır. Bu anlamda, kendi anlamını ve dünyanın anlamını ortaya çıkarandır. Tekrar hatırlamak gerekir ki kendi-için özgür olmasaydı hiçten bahsetmek olanaksız olacaktır. Böylelikle, insan-gerçekliğinin varoluşu onun özgür oluşudur. Onun özgürlüğü kendinde-varlıktan farklı olarak özünden önce gelir. Böylece kendi-için bir proje veya bir tasarı olarak adlandırılır. Kendi-için, kendi nedenini, amacını ve dünyanın anlamını devamlı olarak

⁵⁴ Sartre, VH, s. 723.

⁵⁵ Sartre, VH, s. 66.

⁵⁶ Sartre, VH, s. 608.

⁵⁷ Sartre, VH, s. 136.

oluşturmanın projesi olarak tanımlanır. Böylece Sartre’a göre kendi-için kendini *olmaktan* alıkoyamayandır ve bütünüyle kendi varlığından da sorumlu kılınır.

1.2.1.3. Başkası-için-Varlık [fr. *etre pour autrui*, ing. *being-for-others*]

Sartre kendi-için-varlık ile kendinde-varlık arasındaki ilişkiyi *Varlık ve Hiçlik* yapıtının ilk bölümünde inceler. Sartre yapıtın üçüncü bölümünde ise kendisinden önceki pek çok filozofun üzerinde durmamış olduğu önemli bir konu olan “başkası-için-varlığı” inceler. Başka-için-varlık bir kendi-içinin *başkasının mevcudiyeti karşısında* ki konumunu ifade eder. Sartre’ın “başkası” kavramı bir kendi-için karşısındaki başka bir kendi içini ve bedeni içerir. Bu varlık boyutu kendi-içinin başkasının karşısında bir nesne olarak varolduğu boyuttur. Kendi-için burada başka bir nesnenin açığa çıkardığı bir nesne değil, başka bir öznellik tarafından açığa çıkarılmış bir nesne olarak belirir. Bu nedenle de başkası-için-varlık ontolojik bir boyuta sahiptir. Bu varlık boyutu kendi-içinin kendisini aşk, utangaçlık, şaşkınlık, mazoşizm, aşağılık duygusu... vb. gibi durumlarda nesne olarak kavramasıyla deneyimlenir ve Sartre’a göre tüm bu davranışlar bir kendini aldatmayı ve yenilgiyi içeren davranışlardır.

Sartre bir kendi-içinin bir başka kendi-için ile karşılaştığı o ilk anda yüreğinden vurulduğunu ifade eder. Kendi-içinin kendisini başkasının mevcudiyetinde nesne olarak kavradığı bu boyut başkasının “bakış”ı üzerinden kurulur. Bu bakış sayesinde başkası kendi-içinin gizli bilgisini, yani onun *ne olduğu* ile ilgili bilgiye sahip olur. Bu durum kendi-içine ona ait olan varlığın derin anlamının başka güçler tarafından ele geçirildiğini hissettirir. Kendi-içinin anlamını elinde tutan başkası yalnızca bir bakış ile ona üstün olur. Kendi-için isterse ona dışarıdan dayatılan bu anlamdan kaçabilir ve bu sefer o başkasına kendinelik kazandırmak üzere bakışa bakabilir. Sartre bu durumu şöyle açıklar: “Benim için geçerli olan başkası için de geçerlidir. Ben kendimi başkasının etkisinden kurtarmaya çalışırken, başkası da benim etkimden kurtulmaya çalışır; ben başkasını köleleştirmeye uğraşırken başkası da beni köleleştirmeye uğraşır.”⁵⁸ Kendi-içinin varlığının ortaya çıkışı başkasının mevcudiyetinde ortaya çıkış olduğu ölçüde, her an kendisini veya başkasını nesneleştirmeye dönebilecek ve onun

⁵⁸ VH, 2021, s. 446.

özgürlüğünü kendisine tabi kılmak isteyebileceği bir projeye dönüşme imkânı taşır. Böylece Sartre’a göre başkası-için-varlığın kökensel anlamı çatışmadır.

1.2.2. Hiçlik

Sartre’ın fenomenolojik ontolojisinin birinci bölümü hiçlik ve bilincin yapıları ile ilişkilidir. Bu bölümde öncelikle varlık sorusu ortaya atılır. Sartre bu soruyu cevaplamaya tıpkı Heidegger’in *Varlık ve Zaman* yapıtında yaptığı gibi sorgulamanın doğasını inceleyerek başlar. Sorgulama, olumsuz cevabın imkanını beraberinde taşır. Bunun nedeni olumsuzlamanın mümkün olmadığı düşünüldüğünde, bir sorunun cevaplanamayacağı hatta sorulamayacağıdır. Böylece Sartre’a göre soru ile birlikte dünyaya “belli bir dozda *olumsuz-birim*”⁵⁹ getirilmiş olur.

Sartre “*olumsuz-birim*” kavramını, olumsuz yargıları belirtmek için kullanılır. Sartre bu durumu Pierre ile buluşmaya karar veren birinin kafeye gittiğinde Pierre’i görmemesi örneğiyle açıklar. Bu örnekte Pierre bir figürdür [forme] ve belirli bir fon [ground] üzerinde belirmesi gereken olarak beklenmektedir. Ancak, kafeye girip Pierre’i göremeyen kişi Pierre’in mevcut olmayışının kafeye musallat olduğunu bilir. Bu anlamda kafe Sartre için bir “fon”dur. Bu fonda ilk hiçleyiş yapılır, her ne kadar fon sandalyeleri, bardakları, sigara dumanları ve içinde insanlarla birlikte bir varlık doluluğu olsa da Pierre’in orada olmasını bekleyen kişinin bilincinde bu fon hiçleşir. Sartre, Pierre’in orada olmayışının ve fonun hiçlenişinin “marjinal dikkat” aracılığıyla olduğunu gösterir. Pierre’in orada olmayışı yalnızca onunla buluşacak olan kişi ya da kişiler için önemlidir. Bu bağlamda örneğin, Pierre burada değil, param kalmamış gibi yargılar dünya yüzeyinde *varlık-olmayan* olarak belirirler. Nitekim Sartre bu tür olumsuz ve gündelik yargıların kurulabilmesi için fon ve figürün hiçlendiği “varlık olmayan birikintilerin”⁶⁰ dünya üzerinde açığa çıkması gerektiğini ileri sürer. Sartre’ın bu olumsuz yargıları “varlık-olmayan” birikintiler olarak adlandırmasının bir diğer sebebi bu hiçleyişin imgeleme ait bir şey olmadığını göstermektir. Bu bakımdan olumsuz yargıların dünyanın dışındaki bir hiçlikten geldiğini düşünmek de saçmadır.

⁵⁹ Sartre, VH, s. 67.

⁶⁰ Sartre, VH, s. 63.

Böylece denilebilir ki “Sartre’in ontolojisi bu şey-olmayan –yani bilincin– bağlı olduğu varlıkla ilişkisinin fenomenolojik olarak betimlenmesidir.”⁶¹

Olumsuzlamanın her zaman var olan imkânı, olumsuzlamanın kökeninin incelenmesini gerektirir. Varlıktan varlık-olmayan türetilmeyeceği için, varlıktan olumsuzlama elde edilemezdir. O halde bu varlık-olmayan nerededir? Sartre’a göre varlık-olmayan daima kendisini bir insan beklentisinin sınırları içinde göstermektedir. Tam da bu sebeple, bilincin varlık-olmayanla ilişkisi insan-gerçekliğinin tavrılarında aranacaktır, çünkü bir anlam ifade eden tek şey kendisini ve dünyayı anlamlandırabilen insan davranışıdır.

Her belirleme ve her yargı bir olumsuzlamadır. Sartre’a göre “*varlık-olmayan ancak varlığın yüzeyinde vardır.*”⁶² Böylece hiçlik varlığın bilinç aracılığıyla gerçekleştirilen bir değillemesi olarak varlığa yapışır. Nitekim insan-gerçekliğini belirleyen şey de hiçleme edimidir. Bu bağlamda hiçlik, Sartre’ın kendi-içini ne ise o olmayan ve ne değilse o olan olarak tanımlayabilmesini sağlayan kavramdır. İnsan-gerçekliği, kendisini kuşatan varlığın ortasında olumsuzlama edimiyle ortaya çıkarak bir dünyanın keşfedilebilmesini sağlar. Sartre yapıtın giriş bölümünde araştırmasının ilk sonucu olarak şöyle ortaya koyar: “insan, hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlıktır.”⁶³ İnsan, hiçliğin dünyaya gelmesini bilincin aktivitesi ile mümkün kılar. Sartre’ın felsefesinde bilinç, hiçlik araştırılmasının başlangıç noktası olarak kabul edilir.

Sartre bilincin kökeninin hiçlik olmadığını, çünkü bir şeyin bilinci olmayan bir bilinç olmadığını ifade eder. Bilinç kendini varlıktan devşirir. Ancak hiçliğin hiçlenmesinin gerekli koşulu, tam da kendisini varlıktan koparabilme gücüne sahip olan bilinçli bir varolandır. Böylece hiçlik, olumsuzlamanın edim olarak ortaya çıkmasının ve bilincin değilleme ediminin nedenidir. Ancak, “hiçlik, var değildir,”⁶⁴ hiçlik oldurulur. Hiçlik olmadığı ancak oldurulduğu içindir ki, hiçleyiş “*varlık eksikliğidir.*”⁶⁵ Hiçlik ile insan-gerçekliği hem şimdi içerisindeki kendi deneyimlerinden hem kendi geçmişinden; yani ne olduğundan hem de kendi geleceğinden; yani, olabilecek olduklarından ayrılır. Sartre’ın hiçlik “varlığın bizatihi

⁶¹ Barnes, 2020, s. 154.

⁶² Sartre, VH, s. 60.

⁶³ Sartre, VH, s. 68.

⁶⁴ Sartre, VH, s. 60.

⁶⁵ Sartre, VH, s. 668.

bağrında, yüreğinde, bir kurtçuk gibi ortaya çıkar”⁶⁶ sözüyle anlatmak istediği tam olarak her türlü bilince eşlik eden kendi(nin) bilinc(i)nin bile temelde düşünüm-öncesi *cogitonun* elde ettiği bir olumsuzlama olmasından kaynaklanır. Bilinç, kendi nesnesinden bir olumsuzlama olmaksızın ayıramayacağı içindir ki, o sürekli bir kaçış olarak belirir. Bu anlamda yönelimsel bilinç ve hiçlik aslında temelde bir ve aynı şeyleri göstermektedir. Hiçlik bu noktada bilinç aracılığıyla varlığın etrafını kaplayan şey olarak bilinç tarafından oldurulur. Sartre’a göre hiçliğin hiçlenişinin koşulu kendi-içinin özgürlüğüdür.

2.3. Özgürlük

Sartre’ın özgürlük düşüncesi kendi-içinin istençli edimlerinin ve bilincin dolaysız yapılarının çözümlenmesinde ortaya çıkar. Kendi-için-varlık, kendinde-varlığın olduğu gibi kendi kendisiyle dolu olmadığı ve her türlü belirlemeden kaçtığı için özgürdür. Sartre’a göre bilinç kendisi dışında bir şey tarafından sınırlandırılmayacağı için özgürdür; çünkü özgürlük sorgulamanın, başka bir deyişle, olumsuzlamanın, yani hiçliğin zorunlu koşuludur. Daha önce de gösterildiği gibi sorgulayan insan-gerçekliği sorguladığı şeyden hiçleyici bir mesafe alış ile ayrıldığı için dünyanın nedensellik düzeninden ve ona yapılabilecek bütün belirlemelerden kurtulur ve böylece de varlıktan kopar. Sartre bu bağlamda şöyle söyler: “[...] eğer olumsuzlama insan-gerçekliği aracılığıyla dünyaya geliyorsa, insan-gerçekliğinin dünyayla ve kendi-kendisiyle hiçleyici bir kopuşu gerçekleştiren bir varlık olması gerekir; ve bu kopuşun devamlı imkanının özgürlükle bir ve aynı şey olduğu”⁶⁷ açıklar. İnsan hiçleyişi ile dünyanın nedensellik düzeninden koptuğu için onun özgürlüğünün ve varoluşunun özünden önce geldiği Sartre’ın bu paragrafında açıkça görülmektedir:

Özgürlük [...] insan ruhunun yalıtılmış bir biçimde düşünülebilecek ve betimlenebilecek bir yetisi olmadığını açıkça gösteriyor. Bizim tanımlamaya çalışmış olduğumuz şey, hiçliğin görünmesini koşullandırdığı ölçüde insanın varlığıdır ve bu varlık bize özgürlük olarak göründü. Böylece hiçliğin hiçleşmesinin gerekli koşulu olarak özgürlük, çeşitli özellikler arasından insan varlığının özüne de ait olacak bir özellik değildir. Esasen daha öncede belirttiğimiz gibi, insanda, varoluşun öze olan münasebeti dünyadaki şeyler için

⁶⁶ Sartre, VH, s. 65.

⁶⁷ Sartre, VH, s. 529.

*olduğu gibi değildir. İnsanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar. [...] insan varlığı ile “özgür oluşu” arasında fark yoktur.*⁶⁸

Böylece Sartre’a göre özgürlüğün bir özü yoktur ancak o, insan varoluşunun özünün temelidir. Sartre’a göre insan özgürlüğünün ifadelerinden biri “amaçlarını ve iç nedenlerini kararlaştıran edimdir.”⁶⁹⁷⁰ Sartre’a göre belirli bir amaç adına yapılan eylem bir edimdir. İnsan daima olmuş olduğu şeyden özgürlüğü ile kopma gücüne sahiptir. İnsan-gerçekliği istemediği bir durumdan her an kaçabilir. İnsanın-gerçekliğinin her ne durum içerisinde olursa olsun her an bulunduğu durumdan kaçışını projelendirebilme imkânı onun özgürlüğünün göstergesidir. Nitekim insan-gerçekliği için özgürlük seçmek veya yapmaktır. Sartre’a göre eylemek “dünyanın çehresini değiştirmektir.”⁷¹ Bu bağlamda bir eylem başlangıcı ise her zaman insan-gerçekliğinin projesinin değerine işaret etmektedir. Edim ise “bir değişikliğe yönelik kararlı bir projedir.”⁷² Bu anlamda edim yönelimseldir.

Sartre hem *Duygular Teorisi İçin Taslak* yapıtının “Fenomenolojik bir Kuram Taslağı” bölümünde hem de *Varlık ve Hiçlik* yapıtının “Hiçliğin Kökeni” bölümünde yazma eylemi üzerine düşünür. Yazan bir kimse, bir şey yazan biri olarak kendisinin farkında değildir. Bu insan, yazma eylemi sırasında yazan eli gözlemleyen değil, yazan elin kendisidir. Böyle bir anda yazma eylemi bilincin mevcut olan yapısıdır, bu bilinç bir eylem bilincinin bilinci değildir. Sartre’ın terminolojisiyle bu “eylem halindeki insan bilinci, üzerine düşünülmemiş bilinçtir.”⁷³ Yazma edimi örtülü bir şekilde kendisinin konumsal-olmayan [non-thetic consciousness] bilincini içerir ve daima bilinci olduğu yazma bilincinden o olmayan olarak kendisini kurmayı kapsar. Düşünüm-öncesi bilinçte kendinin bilinci, kendisini bir nesne olarak (ego), bir kendi-için-kendinde olarak kurmaz. O daha önce de gösterildiği gibi konumsal-olmayan kendinin bilincini içerir, bu nedenle de o özgürlüğün alanındadır. Böylece Sartre’a

⁶⁸ Sartre, VH, s. 69.

⁶⁹ *Varlık ve Hiçlik* yapıtının alıntılanan Türkçe çevirisinde Fransızcası ve İngilizcesi “mobile” olan kavram Türkçeye “amil” olarak çevrilmiş, Fransızcası “motif” olan sözcük ise “saik” olarak çevrilmiştir. Bu çalışmada “amil”in “iç neden”; “saik”in ise “dış neden” olarak çevrilmesi uygun görülmüştür. Bu anlamda “iç neden” “özneyi, belli bir edimi yerine getirmeye zorlayan arzuların, heyecanların ve tutkuların bütünü” (Mounier, 2019, s. 201) olarak tanımlanırken, “dış neden: [...] zaman zaman fiziksel neden anlamında kullanılır. Ya da bir durumun belli bir ereğin ışığı altında nesnel açıdan kavranılmasını dile getirir (Mounier, 2019, s. 20).

⁷⁰ Sartre, VH, s. 528.

⁷¹ Sartre, VH, s. 523.

⁷² Sartre, VH, s. 524.

⁷³ Sartre, VH, 82.

göre kendi-içinin somut varoluşunun temel kategorileri “yapmak”, “olmak” ve “sahip olmak”tır.

Sartre’a göre bir şeylerin olduğundan daha iyi olabileceğini düşündüren şey bir iç neden olamaz, yani örneğin bir durum karşısında duyulan ıstırap olamaz. Bu noktada ancak ve ancak bir şeylerin olduğundan daha iyi olacağını düşünme bilinciyle birlikte duyulan ıstırapların dayanılmaz olduğuna karar verilebilir. Sartre’a göre edim düşünüldüğü anda bilinç, bilinci olduğu dünyadan çekilir ve “varlığın olmadığı alanı yaratır.”⁷⁴ Sartre bu noktada şu önemli örneği verir:

1830’un işçisi [...] ıstıraplarını dayanılmaz olarak görmez, kendini onlara uydurur; ne var ki bu uyum, tevekkülden ötürü değildir; ıstıraplarının varolmayacağı bir toplumsal ortamı kavrayabilmesi için gerekli kültür ve düşünümünden yoksun olduğu içindir. Bu yüzden eylemez. [...] Mutsuzlukları onlara “alışılmış” mutsuzluklar gibi değil de doğal görünür: bu mutsuzluklar vardır, hepsi bu kadardır, işçilik denen toplumsal durumu oluştururlar; [...] ıstırapı düşünmeksizin, bu ıstırapı değerlendirmeksizin ıstırap çeker: ıstırap çekmek ve olmak onun için bir ve aynı şeydir; onun ıstırapı, konumsal bilincin saf duygusal içeriğidir, ama o, bunu temaşa etmez. Dolayısıyla ıstırapı işçinin edimleri için kendiliğinden bir neden olamaz. Ama bunun tersine, ıstırapını değiştirmeye doğru bir atılımda bulunduğu anda onu dayanılmaz bulacaktır.”⁷⁵

Böylece Sartre’a göre işçi ıstırapının karşısında geri çekilip onu üzerine düşünülmüş bir ıstırap kıldığında ikili bir hiçleme gerçekleştirir. Öncelikle işçi, mevcut saf hiçlik olarak ideal bir durum belirlemek zorundadır. İkinci olarak da hali hazırdaki durumu ideal olana göre hiçlik olarak ortaya koyması gerekir. Bu bağlamda işçi, gelecekte kendi sınıfına bağlı olan mutluluğu mümkün olan olarak kavrar, ancak mevcut durum içerisinde mutlu olmadığını belirleyerek onu şimdiki zamanda hiçler. Mümkün olan gelecekteki duruma doğru atılımda bulunan işçi, temelde olmaya doğru atılımda bulunmaktadır. Daha öncede gösterildiği gibi, fiili olarak olan hiçbir şey olmayı belirleyemez. Ancak Sartre’a göre işçi “kendi-kendinden ve dünyadan saf bir kopuşla ıstırapını dayanılmaz ıstırap olarak ortaya koyabilir ve dolayısıyla bu ıstırapı devrimci eyleminin”⁷⁶ iç nedeni kılabilir. Dolayısıyla bilinç oldukça özel bir güç olan kendi geçmişinden kopma gücüne sahiptir. Bilincin bu gücü, kendi geçmişini henüz varlık-olmayan geleceğin ışığında düşünebilmesi ve bu geçmişe henüz *sahip olmadığı* gelecekte olacak olan bir anlamın projesiyle birlikte sahip olacağı anlamı kendisine

⁷⁴ Sartre, VH, s. 524.

⁷⁵ Sartre, VH, s. 525.

⁷⁶ Sartre, VH, s. 526.

kazandırabilmesidir, yani geçmişten kopabilme ve onu yeniden yaratabilme gücü, başka bir deyişle özgürlüğüdür.

İşte bilinç bu mesafe alış ve kopuş gücünde hiçleme edimiyle amacın tamamlayıcı ögesini oluşturur. Burada hiçleme duruma mesafe almaya imkan veren, yani, durumu yeniden düzenlemeye doğru atılımda bulunulmasına imkan veren ekstazdır. Böylece Sartre’a göre iç neden, edim ve amaç tek bir beliriş halinde oluşurlar. Bu belirişte “üçünün düzenli bütünü artık hiçbir tekil yapıyla açıklanamaz ve bu bütünün kendindeyi zamansallaştıran saf hiçleme olarak belirişi *özgürlük*le bir ve aynı şeydir.”⁷⁷ Özgürlük, insan varlığının içinde sürekli olarak soru halinde kalır. Ancak Sartre’a göre insan her zaman özgür oluşunu kendinden gizleyebileceği davranışlarla kendisini de hiçleyebilmektedir.

Sartre’a göre bütün olma tavrırları özgürlüğü gösterir, çünkü olma tavrını belirlemek kendini hiçlemek ve hiçlikle ortaya koymak anlamına gelir. Bu bağlamda örneğin insan korktuğunda bu korkusu karşısında özgürdür ve burada korku insanın özgürlüğünü gösterir. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*’ten önce yazmış olduğu *Duygular Teorisi İçin Taslak* (1939) (*Sketch For a Theory of Emotions*) isimli yapıtında duyguların insan-gerçekliğinin dünyayı kavramasının kipleri olduğunu göstermiştir. Bu kitapta duygusal bilinç öncelikle düşünümsel-olmayan-bilinç olarak tanımlanır. Bu düzlemde bilinç ben bilinci değildir, çünkü o konumsal-olmayan bir haldedir. Böylece, duygusal bilinç dünyanın bilinci olarak düşünüm-öncesi *cogito*’da ortaya çıkar. Şu açıktır ki, “korkan bir insan bir şeyden korkmaktadır.”⁷⁸ Korku bu noktada, kendisinden korkulan bir şeyi veya durumu varsayar ve korkan bilinç bir şeyin korkulabilir olarak bilincidir. Korku bilinci bu bağlamda özgür bir şekilde oluşturulmuş bir olma durumudur, korkma bilincinin farkındalığı değildir.

Sartre *Varlık ve Hiçlik* yapıtında daha önceki korku ile ilgili görüşlerini derinleştirir. Sartre bu yapıtında korku [fear] ve içdarılması arasındaki ayrıma vurgu yapar. Korku elbette bir şeyin korkusudur. Korku, insan-gerçekliğini kendi imkanlarından bağımsız olarak tehdit eden bir şeyden, bir durumdan duyulan korkudur. Bu sebeple korkmak, aşkın olanın üzerine düşünülmeden kavranışı ve konumsal-olmayan bir şekilde kendinin bilincidir. Düşünüm-öncesi *cogito*’nun bir

⁷⁷ Sartre, VH, s. 528.

⁷⁸ Jean-Paul Sartre, *Sketch For a Theory of Emotions*, çev. Philip Mairet, Mary Warnock’in önsözüyle, Methuen & Co Ltd, Londra, 1962, s. 57.

kavrayışdır. Korku bir şeyi korkulabilir olarak belirlemiş olmanın bilincidir. İnsan, korkusunu sorgulamaya başladığı an ise içdaralması yaşar. Korkuya gösterilen tepki düşünömseldir. Sartre, ekonomik bir krizde mal varlığının büyük bir kısmını kaybeden bir adam öne sürer, bu insan yoksullaşmaktan korkabilir ancak kendisine “Ne yapacağım ben?” diye sorduğı anda yaşadığı şey artık içdaralmasıdır.

Böylece korku bilinci, düşünüm-öncesi *cogito*’ya ait olduğı için; yani, dünyanın bir görünmesi olarak kendini açtığı için, konumsal-olmayan bilincinde kendisini tehdit eden duruma, kendisinin konumsal-bilinci ile düşünüm düzeyinde tepki gösterir. Bu tepki içdaralmasıdır, başka bir deyişle, insan-gerçekliğinin kendi özgürlüğünü kavrayışdır. Ancak Sartre içdaralmasının yalnızca korkudan doğmayacağını da hatırlatır. Örneğin, insan kendisine verilen yüksek bir onurun gereklerini layığınca yerine getirememekten dolayı da içdaralması yaşayabilir. Bu bağlamda korkunun incelenmiş olmasının nedeni, korku ve içdaralmasının kesin olarak birbirini dışlamasıdır. Korku bir şeyin korkulabilir olarak belirlenmiş olmasıyla dünyayı belirli bir anlamda dondururken, içdaralması da “özgürlük bilincidir.”⁷⁹

İnsan-gerçekliği, dünya-içinde-olan, zamansal bir varlık olarak karşımıza çıkar. İçdaralmasının incelenmesi de bunu göstermektedir. Sartre, “geçmiş karşısındaki içdaralmasını” kumarbaz örneğiyle açıklar. Bir daha asla kumar oynamama kararı vermiş olan kumarbaz, kendisini yeniden kumar masası başında bulduğunda geçmiş kararının etkisizliğinin içdaralmasını yaşar. Bu örnekte kumarbazın duyduğu içdaralması, geçmişte vermiş olduğı, “bir daha kumar oynamayacağım” kararının bir daha kumar oynaması veya oynamamasında bir etkisi olmamasından kaynaklanır.

Karar bilinci, karar bilincinin bilincine sahip olunduğı anda insan-gerçekliği tarafından aşılmış, ötesine geçilmiş şey olarak kavranır. Aşkın bir şey olarak geçmişte verilmiş olan kararın, kumarbaza bir gerekçe olarak etki edebilmesi mümkün değildir. Gerekçeyi belirleyen şey bizzat kendi-imkanlarını belirleyen bilinçtir. Ancak bilincin yapısı özgürlük olduğı için ve daima belirlemelerden kaçtığı için kumarbazın bir varlık bilinci olarak “bir daha kumar oynamama” kararı onun şimdiki zamanını etkilemez. Kendisini önceden belirlenmiş bir varlığa indirgeyemeyecek olan kumarbaz, onu hiçbir şeyin kumar oynamaktan alıkoyamayacağını içdaralması içinde fark eder. Kumarbaz kumar oynamaktan geçmişte vermiş olduğı bir karar ile değil,

⁷⁹ Sartre, VH, s. 79.

tam da onu kumar oynamaktan alıkoyan imkanları yeniden ele geçirmesi, duyduğu korkuları yeniden yaşaması ve kumar oynamamayı kendi mümkün imkanları olarak her seferinde yeniden özgür bir şekilde belirlemesiyle vazgeçebilir. Bilinç ancak kendisi ile sınırlandırılabilmesi için, insan-gerçekliği kendi özgürlüğünden kendi eylemleri ile sorumludur.

Sartre, “gelecek karşısındaki içdaralmasını” uçurumun kenarındaki insan örneğiyle açıklar. Uçurumun kenarındaki bir kişi uçurumu öncelikle düşünümsel olmayan bir şekilde sakınılması gereken olarak kavrar ve uçurumu bir tehlike içeren şey olarak belirlenmesinin nedenlerini sunar. Sartre, bu durumdaki insanın, kendi imkanları olmayan imkanlar karşısında edilgin kılındığını ifade eder ve korkunun tam da bu anda ortaya çıktığını ifade eder. İnsan-gerçekliği, kendi imkanlarını yaratmak üzere bu korkuya karşı tepkisel olarak düşünümsellik düzeyine geçer. Başka bir şekilde ifade edersek, düşünüm öncesi *cogito*’da ortaya çıkan duygusal bilinç karşısında düşünümsel olarak verilebilecek olan tepkiler, insan-gerçekliğinin imkanlarını oluştururlar. İnsan her an bütün tehditleri öteleyebilecek bir gelecek davranışı tasarlama imkanına sahiptir.

İnsan-gerçekliğinin gelecekteki ve şimdiki varlığı arasında bir bağ vardır. Sartre’a göre bu bağ hiçliktir. İnsan, şimdiden gelecekteki zamanda olacağı kişi *değildir*. İnsan öncelikle gelecekteki varlığından zaman onu ayırdığı için ayrılır. Bununla birlikte, hiçbir varolan veya geçmişin bir kararı insan-gerçekliğinin belirli bir şey olmasını da belirleyememektedir. Bu sebeple insan, “olacağı kişi olmamak kipinde olan kişidir.”⁸⁰ Bu bağlamda diyebiliriz ki, insan-gerçekliği salgıladığı hiçlik sayesinde kendi özgürlüğüne işaret eder. Uçurumun kenarındaki bir insanın kendi-imkanı olarak kavradığı pek çok farklı davranış vardır. Bu insanın içdaralmasının sebebi, kendini uçuruma atabilmesinin de mümkün olan imkanlarından biri olarak belirmesidir. Bir kendi-için-varlık olarak insan beraberinde daima kendi varlığının da hiçlenişini taşır, kendi-içinin varlığının daima bir soru olarak kalması da bu yüzdendir. Ancak, insan-gerçekliği bir şeyi kendi imkanı olarak belirlediği, yani bir seçim yaptığı an düşünümsel düzleme geçer ve düşünüm ise henüz belirlenmemiş bir gelecek olarak görünür. Gelecek karşısında duyulan bu içdaralması, bilincin olmuş olanlardan

⁸⁰ Sartre, VH, 77.

kendisini hiçlik aracılığıyla kopartmış olduğunu fark ettiği anda hissedilir. İnsan-gerçekliği, işte bu ortaya çıkan kendi imkanları karşısında içdaralması yaşar.

İnsan-gerçekliği kendi özünden, yani olmuş olduklarından bir hiçlikle ayrılır ve bu sayede de daima kendi imkanlarını belirlemekte ve onları kendi imkanları olarak seçmekte özgürdür. İçdaralması ile insan-gerçekliği hem kendisinin bütünüyle özgür olduğunu hisseder hem de kendisini dünyanın anlamının ondan gelmesini sağlayan varlık olarak kavrar. Düşünüm-öncesi *cogito*’da ortaya çıkan korku, öfke, heyecan gibi pek çok duygusal bilinç durumu dünyanın insan-gerçekliğine görünme biçimi ve aynı zamanda da kendinin konumsal olmayan bilincidir. Bütün bu bilinçler özgürdür. Bu bağlamda Sartre için “insan doğası” diye bir şeyin var olmasından söz edilemez, insan daima bir “durum içinde” kendisini tanır. İnsan, kendi özünü ve dünyanın anlamını bunlarla kurduğu ilişki ile her zaman değiştirebilme gücüne sahiptir.

Sartre için insan-gerçekliğinin içdaralmasına karşı temel ve dolaysız davranışı kaçmaktır. Sartre’a göre insan özgürlüğünden duyduğu içdaralmasından kaçarsa bir determinizmin içine düşme tehlikesiyle karşılaşır. İnsan her an, içdaralmasından kaçmak için, dünyaya anlamını ve değerlerini atfedenin kendisi olduğunu kendisinden gizlemeye çalışabilir. İçdaralmasından kaçması mümkün olan insan, böylesi bir durumda “içdaralmasından kaçmak üzere içdaralması olarak”⁸¹ kendi kendini hiçleştirir ve kaçtığı şeyi, yani içdaralmasını kendisini de nesneleştirerek beraberinde taşır. Sartre bunu “kendini aldatma” (*kötü inanç*) [*mauvaise foi*] olarak tanımlar. Bu bağlamda kendini aldatma kendi-için-varlığın olumsuzlama edimini, yani hiçleyici mesafe alışıını dışarıya doğru değil kendisine doğru yönelttiğinde ortaya çıkan davranışların tümü olarak tanımlanabilir. Sartre “kendini aldatma” davranışlarını Adler’in sansür, Freud’un ise bilinçdışı kavramlarının yerine kullanılması gerektiğini ileri sürer. Bu bağlamda Sartre’a göre insan “kendini aldatma” davranışından vazgeçmekte özgürdür.

Sartre, insanın içdaralmasından kaçmak üzere pek çok değer ve “çalar saatler, uyarı levhaları, vergi beyannameleri, polis memurları”⁸² gibi “korkuluklar” geliştirdiğini söyler. Sartre’ın felsefesinde korkuluklar, değerler, samimiyet... vb. gibi kavramlar hep aynı şeye işaret eder. Bunların hepsi “ne ise o olmamak” kipinde ortaya

⁸¹ Sartre, VH, 90.

⁸² Sartre, VH, 84.

çıkan insanın kendisini “ne değilse o olmamak”⁸³ kipinde olmayı, yani kendindeyi hedeflemesidir. Ancak insan her ne kadar mazeretler, soyut ahlak teorileri, değerler veya korkuluklarla kendisini aldatmak istese de bütün bu seçimler düşünümsel-olmayan bilince bağımlı üzerine düşünülmüş bilinçlerdir ve bu nedenle insan bunlara da kendisi anlam vermiş, kendisi seçmiştir. Çünkü, insan hem her an yeniden özgür bir şekilde dünyaya karşı tavrını ve kendi imkanlarını belirlemek zorunda olması ile sürekli olarak kendi özünü aşar hem de “edimi her zaman bu özün ötesindedir.”⁸⁴ Böylece Sartre’a göre kişi kendisi hakkındaki özgürlükten yine kendisi sorumludur.

⁸³ Sartre: VH, 121.

⁸⁴ Sartre, VH, 80.

İKİNCİ BÖLÜM

ATEİST HÜMANİST VAROLUŞÇULUK

Sartre’ın ateist hümanist varoluşçuluğu basitçe insan varoluşuna yönelik bir çalışmadır. Varoluşçuluk, bireyin davranışları ve edimleri aracılığıyla anlam ve etiği kendisinin yarattığını ortaya koyan bir öğretilerdir. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*’in son bölümü olan “Ahlaki Açılımlar”da ontolojinin ahlaki yönergeler formüle edemeyeceğini, ancak “*durum halinde bir insan-gerçekliği* karşısında sorumluluklarını üstlenecek bir etiğin ne olacağını sezinlemeye” imkan verdiğini gösterir. Bu yapıtın son sözcükleri olarak, *değerlerin varolmasına aracılık eden varlık* olan kendi-için-varlıktan doğan bütün ahlaki soruları başka bir kitapta cevaplayacağını dile getirir.

Sartre 1967 yılında yapmış olduğu bir söyleşide *Varlık ve Hiçlik*’te siyasi ve ahlaki bir tutum sergilemek istememiş olmasına rağmen Fransız Direnişi’nin kendisini önceki düşüncelerinden kopmaya ve bir hümanizm ortaya koymaya ittiği ifade eder. Sartre *Varlık ve Hiçlik* yapıtını yayımladıktan iki yıl sonra 28 Ekim 1945 yılında *Club Maintenant*’da (Şimdi Kulübü) *Varoluşçuluk* isimli bir konferans verir ve bu konferansı takip eden bir sonraki yıl bazı düzenlemelerle konferansı yayımlar. Sartre bu konferansı, *Varlık ve Hiçlik* yayımlandıktan sonra yapılan eleştirilere bir cevap vermek ve kendi varoluşçuluğunun ne olduğunu açıklığa kavuşturmak üzere vermiştir.

2.1. *Varlık ve Hiçlik*’e Yöneltilen Eleştiriler

Basımından sonra *Varlık ve Hiçlik* toplumun pek çok kesimi tarafından kötümser olması, insanda umutsuzluk doğurması, eylemsizliği savunması, öznel ve geleneğe yaslanmayan bir felsefe olması benzeri konularda eleştirilmiş, hatta “burjuva felsefesi” olduğu bile söylenmiştir. Komünistler Sartre’ın felsefesini, insana hareket etmesi için bir olanak tanımadığı ve bu yüzden bir “eylemsizlik felsefesi” olduğu, “umutsuzluğun doğurduğu bir durgunluk, miskinlik içinde kalmaya”⁸⁵ insanı davet ettiği için de yalnızca “seyirsel”⁸⁶ [contemplative] bir felsefe olması ve insanı

⁸⁵ Sartre, 1966, s. 23.

⁸⁶ Sartre, 1966, s. 23.

öznelliği içinde yalnızca kendini kavradığı anda ele aldığı için de asla hümanist bir dayanışmaya ulaşamayacağı yönünde eleştirmişlerdir.

Sartre insanı, dünyaya bırakılmış mümkün-olan bir proje olarak görmesiyle insanı umutsuzluk içerisinde bırakmakla eleştirilir. Oysa Sartre'ın varoluşçuluğu eylem ve sorumluluk üzerine bir geliştirilmiş bir öğretilerdir. Varoluşçulukta insan, kendi eylemlerinin ve özgür seçimlerinin toplamı olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple komünistlerin eleştirdiği gibi umutsuzlukla insanı eylemsizlik içerisine sürüklemesi mümkün değildir.

Hristiyanlar ise Sartre'ı, Hristiyan ahlakın temeli olan kutsal emri görmezden gelmesiyle; yani, ateist oluşuyla eleştirirler. Kutsal emir ve dini değerlerin yokluğunda geriye boşluktan başka bir şey kalamayacağını ve bu nedenle de insanların ortak değerlere sahip olamayacağını ileri sürerler. Bunun yanı sıra Hristiyan Katolik eleştirmen Mlle. Mercier ise varoluşçuluğun bir çocuğun gülümsemesini bile unuttuğunu iddia eder. Böylece hem komünistler hem de Katolikler varoluşçuluğu insani dayanışmadan uzak bir felsefe olarak ele almışlardır.

Sartre batılı bütün dini görüşlerin temelindeki insanın bir “doğası” veya bir “özü” olduğu görüşünü ve “*ex nihilo*” yaratımı reddeder. Sartre’a göre varlık “kendi kendisiyle dolu olduğu için etkiyemeyen bir etkinlik”⁸⁷ olduğundan ne etkinlik ne edilginlikle açıklanabilir. Bu nedenle varlık özellikle de kendinde-varlık Tanrı fikriyle açıklanamazdır. Sartre için Tanrı'nın olmayışının başlıca göstergesi insanın varoluşunun özünden önce gelmesidir. İnsanın bir özü olamayacağı için Tanrı da yoktur. İnsan önce varolur ve nasıl bir durumdaysa bu duruma kendisi gelmiştir. İnsan özgür seçimdir, çünkü edimlerinden her biri seçiminden kaynaklanmıştır. İnsan hem kendisi hem de dünyayla kurduğu ilişkide *olmayı* seçmiştir. Bu nedenle de insan özgürlüğü “Tanrı olma seçimidir”⁸⁸ veya “Tanrı olmak arzusudur.”⁸⁹ Sartre bu anlayışının bir insan doğası belirlediğinin düşünülmemesi gerektiğini söyler, çünkü bu arzu doğrultusunda insan her zaman ve her seferinde kendi amaçlarına ilişkin “*özel bir buluşu*,”⁹⁰ yani, dünya içindeki durumunu ortaya koyar. İnsan kendisini yaşayan bir tasarıdır.

⁸⁷ Sartre: VH, s. 40.

⁸⁸ Sartre, VH, s. 720.

⁸⁹ Sartre, VH, s. 667.

⁹⁰ Sartre, VH, s. 667.

2.2. Sartre’ın Savunması: Ateist HÜmanist Varoluşçuluk

Sartre 1945 yılında vermiş olduğu konferansta iki tür varoluşçuluk tanımlar. Bunlardan ilki, Karl Jaspers ve Gabriel Marcel’in de aralarında bulunduğu “Hristiyan varoluşçuluk”tur. İkinci varoluşçuluk ise kendisinin ve Heidegger’in temsilcisi olduğu “ateist varoluşçuluk”tur. Sartre, bu iki tür varoluşçuluğun ortak yönünün “varoluşun özden önce gelmesi”⁹¹ düşüncesi olduğunu söyler. Sartre insan varoluşunun onun özünden önce geldiğini üretilen bir nesneyi ele aldığı örneğinde açıklar. Bu örnekte zanaatçının bir kağıt keseceği yapmadan önce “bir kağıt keseceği kavramına sahip olması gerektiği”⁹² gösterilir. Böylece kağıt keseceği aslında formülünün ve niteliklerinin bir toplamı olarak özü varoluşundan önce belirlenmiş bir üründür. Her türlü Tanrı yaratımının zanaatçının üretimine benzediği göz önüne alındığında, her türlü yaratma düşüncesi de insana tıpkı kağıt keseceğinde olduğu gibi bir “doğa” atfetmektedir. Oysa ateist varoluşçuluk, Tanrı olma arzusunda olan ve özünü kendisinden önce varolan belirli bir tanımdan veya kavramdan değil, kendi yapıp edimleriyle gösteren insan-gerçekliğini ortaya koyar.

Sartre varoluş ve öz ilişkisi bakımından varoluşçuluğun ilk ilkesini şöyle açıklar: “İnsan kendisine verdiği anlamdan başka bir şey değildir”⁹³; yani, insanı belirleyen şey yalnızca kendi tavrı ve edimleridir. Varoluşçuluğun bu düşüncesi, “bir önermenin [...] doğruluğunun, bu önermeyi kuran kişi ya da kişilerin zihin halleri ya da tepkilerine bağlı olduğunu”⁹⁴ savunan bir “öznellik” [subjectivity] görüşü olduğu yönünde eleştirilmiştir. Her ne kadar bu öğretinin başlangıç noktası bireysel olarak insan olsa da insan kendi seçimleriyle kendisinden sorumlu olarak görülür. Sartre’a göre insan her şeyden önce var olur ve daha sonrasında kendisini kendi seçtiğini bir geleceğe bunun farkında olarak yol alır. Sartre bu noktada insanın bir tür “yosun”, “mantar” veya “karnabahar” olmaktansa, özne yaşama sahip olan bir tasarı olduğunu hatırlatır. Bu tasarıdan önce hiçbir şey yoktur; insan olmayı istediği şeyi değil, “ancak olmayı amaçladığı şeyi olduğunda varlığa ulaşır.”⁹⁵

⁹¹ Sartre, 1966: 26

⁹² Sartre, 1966: 26

⁹³ Sartre, 1966: 28.

⁹⁴ Ahmet Cevizci, **Büyük Felsefe Sözlüğü**, Say Yayınları. İstanbul. s. 1483.

⁹⁵ Sartre, 1966: 28.

İnsan kendi edimlerini herhangi bir iç veya dış nedene bağlayamaz, her edim bir seçimdir. İnsan şunu veya bunu seçerken istediği şeyi seçer ve seçimine bir değer atfeder. İnsan kendisi için en kötü olanı seçemediği için kendisi için en iyi olacak olan şey aynı zamanda bütün insanlar için de iyi olmalıdır. Böylece insan bir seçim yaptığında yalnızca kendinden değil bütün insanlardan da sorumlu olur. Bu bağlamda varoluşçuluğun “öznellik” ile eleştirilmesi mümkün görünmemektedir, varoluşçuluk öznellikten başlar ancak sonuçta her edimiyle insanları seçen insanı bulur.

Sorumluluk insanda içdaralması, bırakılmışlık ve umutsuzluk gibi duygulanımlar ortaya çıkarır. Sartre’ın varoluşçuluğu daha öncesinde Kierkegaard ve Heidegger tarafından tanımlanan psikolojik kategoriler üzerine kurulmuştur. Kierkegaard, *Korku ve Titreme [Fear and Trembling]* isimli yapıtında “İbrahim’in içdaralmasından”⁹⁶ bahseder. Bu hikayede İbrahim’e Tanrı tarafından oğlunu kurban etmesi emredilir. Hikayeye göre İbrahim, Tanrı’nın isteğini yerine getirmek üzere belirlenen günde, belirlenen yerde, her şeyden çok sevdiği oğlunu kurban edecektir. Ancak İbrahim’in kuşku duyması da muhtemel bir seçenektir, acaba Tanrı bu emri vererek onu yalnızca sınıyor mudur veya gerçekten bu emri veren bir Tanrı mıdır, yoksa İbrahim yalnızca bir halüsinasyon görmüş olabilir midir? Sartre bu bağlamda, halüsinasyonlar gören ve telefonla aranıp kendisine bazı emirler verildiğinden bahseden bir kadın örneğini verir. Doktoru bu kadına: “Seni arayan kimdi?” diye sorar. Kadın ise arayanın Tanrı olduğunu söylediğini söyler. Böyle bir durumda bu kadını arayanın Tanrı olduğunu ne veya kim kanıtlayabilir? Kadını arayanın Tanrı olduğunu veya İbrahim’e emri verenin Tanrı olduğunu kanıtlayabilecek hiçbir şey yoktur. Sonuçta, İbrahim kendisine bu emri verenin Tanrı olduğuna inanmayı seçecek olsa bile bu seçim İbrahim’in seçimidir.

Heidegger *Metafizik Nedir?* (1929) isimli yapıtında şöyle yazar:

*Varolanın bütününi kendi başına mutlak olarak kavrayamayacağımız ne kadar kesinse, her nasılsa bütünüyle ortaya çıkmış Varolanın ortasına konmuş olarak kendimizi bulduğumuz da o kadar kesindir.*⁹⁷

Bu bağlamda Sartre için de Heidegger de olduğu gibi insan dünyaya “fırlatılmış”, “bırakılmış”, “terk edilmiştir.” İnsan bütün varolanlar arasında belirir ve

⁹⁶ Soren Kierkegaard, **Fear and Trembling & Repetition**, çev. ve der. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1983, s. 10..

⁹⁷ Martin Heidegger, **Metafizik Nedir?**, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara: 2009, s. 33.

var olmayı kendisi seçmemiştir, ancak o sonrasında olmayı seçer. Sartre için dünyaya “bırakılmışlık” insan varoluşunun özelliğidir ve Tanrı’nın olmadığını söylemekle aynı şeydir. İnsan varoluşu olumsaldır.

Tanrı’nın olmayışı Fransız aydınlanmasının öne sürdüğü gibi belirli seküler bir ahlaka götürmemelidir. Fransız aydınlanmasında pek çok filozof dünyanın düzeninin “tanrısal bir tasarının değil ama şeylerin doğalarının ve içkin yasalarının bir sonucu”⁹⁸ olduğunu düşündüler. Hatta onların görüşünde “din insan mutluluğuna ve ilerlemesine düşmandı.”⁹⁹ Fransız aydınlanmacısına göre tanrıya ihtiyaç yoktur, örneğin Diderot’ta olduğu gibi insan akli ve “doğal içgüdüleri”¹⁰⁰ sayesinde belirli ahlak ideallerini yerine getirebilmelidir. Bu noktada Diderot’a göre, “ahlaki idealler ile insandaki tinsel bir ruha inanç arasında hiçbir özsel ilişki yoktu.”¹⁰¹ Ancak ahlaki idealler belirlemek veya Tanrının varlığına inanmak arasında bir fark yoktur. Fransız aydınlanmacıları tanrının olmadığını savunmalarıyla içinin boşaldığını düşündükleri ahlaki değerleri belirli ideallerle doldurmaya çalışmışlardır, böylece birinin yerini bir diğeri almıştır.

Sartre bu tutumu *Varlık ve Hiçlik*’te “ciddiyet ruhu” olarak ele alır. Sartre bu ciddiyet ruhunu “değerleri dünyadan hareketle kavrayan, değerlerin şeyci ve güven verici tözleştirilmesiyle yetinen”¹⁰² olarak tanımlar. Bu bağlamda “ciddiyet ruhu” kendini nesneden hareketle tanımlayan insandır. Ciddiyet, insanın özgürlüğünün dünyaya vermiş olduğu anlamı sanki dünyadan gelen ve onun mecburiyetini ve varlığını kuruyormuş gibi kavramasıdır. Tanrının olmayışı varoluşçulara göre utanç vericidir, çünkü bu hiçbir *a priori* iyyinin var olmadığının bir kanıtıdır. Sartre bu noktada Dostoyevski’nin *Karamazov Kardeşler* romanında dile getirdiği “Tanrı yoksa her şey mubahtır” sözünü hatırlatır ve bu sözü kendi varoluşçuluğunun başlangıç noktası ilan eder.

Tanrı yoksa insan sonuç olarak “terkedilmiştir”, içinde veya dışında kendisini belirleyebilecek hiçbir neden veya bir “insan doğası” yoktur. Bu nedenle insan mazeretsiz oluşunu keşfeder. İnsan özgürdür ve “özgür olmaya mahkumdur.”¹⁰³ Bu bağlamda psikolojik determinizmin öne sürdüğü gibi insan kendi “bastırılmış”

⁹⁸ Frederick Copleston, **Aydınlanma**: Felsefe Tarihi. Cilt 7. Bölüm 1 çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul 2004, s. 69.

⁹⁹ Copleston, 2004, s. 69.

¹⁰⁰ Cevizci, 2020, s. 550.

¹⁰¹ Copleston, 2004, s. 61.

¹⁰² Sartre, VH, s. 85.

¹⁰³ Sartre, 1966, s. 34.

tutkularının veya arzularının pençesinde olamaz. Sartre’a göre Freud da psikanaliz yönteme kendi-kendiyle sınırlandırılmamış ve dolaysız bir biçimde daha derin yapılarla işaret eden edimlerin anlamını keşfetmekle başlar. Freud’a göre edim, “semboliktir, [...] yani daha derinlerdeki bir arzuyu dile getirir gibi görünür.”¹⁰⁴ Bu bağlamda Freud insanın, “0-3 yaş döneminde yaşadığı kompleksler, bilinçsiz yaşantılar ve toplum ile geleneklerin zorlamasıyla bastırılan doğal güdüler tarafından belirlendiğini”¹⁰⁵ önerir. Bu, psikolojik determinizmdir. Sartre’a göre psikolojik determinizm yalnızca içdaralmasına karşı düşünümsel bir davranıştır biçimidir, o “teorik bir kavrayış olmaktan önce, en başta bir mazeret davranışdır, [...] bütün mazeret davranışlarının temelidir.”¹⁰⁶ Nitekim Sartre’a göre içdaralması tam da insanın kendi edimlerinin nedenlerinin belirsizliğini duyumsadığı an ortaya çıkar. Bu anlamda bir varoluşçu, arzusun gücüne inanmaz, insan kendi arzusundan sorumludur. Anlamı ve değeri seçimleriyle yaratan olarak her insan her an bir destek veya dayanak olmaksızın “insanı icat etmeye [invent] mahkumdur.”¹⁰⁷ Böylece varoluşçuluk ahlakı bir seçiş ve eylem ahlakıdır. Sartre bu bağlamda Fransız şair Francis Ponge’un şu sözünü övgüyle aktarır: “İnsan, insanın geleceğidir.”¹⁰⁸

Bir işçi bir sendikaya üye olduğunda yalnızca kendisi için değil, bütün bir insanlık için doğru ve iyi olanı seçtiğini düşünür. İnsanın en kendisiyle alakalı olan durumlarından biri olan evlenme veya bir çocuk sahibi olma kararı bile bütün bir insanlığı ilgilendirmektedir. İnsan evlenme kararını kendi arzusu veya tutkusu için vermiş olsa bile bu kararı ve tek eşliliği uygulayacak olmasıyla bütün insanlara karşı sorumlu olur. Bu sorumluluk, içdaralması, bırakılmışlık ve umutsuzluk gibi duygusal bilinç durumlarında bütünüyle görünür hale gelir. İnsan kendi edimleriyle bütün bir insanlığı belirliyor olmanın yükünden kaçmaya çalışarak, kendi seçimlerinin kendisinden başka hiçbir şeyi bağlamadığını düşünebilir. Bu gibi düşünceler Sartre’ın daha önce tanımlamış olduğu “*kendini aldatma*” davranışlarına neden olur.

Sartre, “terk edilmişlik”, “umutsuzluk” ve “içdaralması” kavramlarını daha iyi anlatabilmek adına bir öğrencisinin kendisine danıştığı bir durumu örnek olarak gösterir. Bu genç bir yandan İngiltere’ye gidip Özgür Fransız Güçlerine katılıp daha

¹⁰⁴ Sartre, VH, s. 549.

¹⁰⁵ Cevizci, 2020, s. 313.

¹⁰⁶ Sartre, VH, s. 86.

¹⁰⁷ Sartre, 1966, s. 34.

¹⁰⁸ Sartre, 1966, s. 34.

önce abisini savaşıta kaybetmesinin öcünü savaşıta katılarak alabileceğini düşünüyor, bir yandan da babası bir işbirlikçi olarak anıldığı ve annesiyle tartışmalı olduğu için annesinin böyle bir durumda yalnız kalacağını da biliyordu. Ancak her ne kadar öç alma duygusu içini kemirse de savaşıta gitmek belki de hiçbir etkisi olmayacak sonucu belirsiz bir eylemken, annesinin yaşaması için onun yanında kalması ise kesin bir şekilde bir etkiye sahip gibi görünmekteydi. Bu bağlamda genç kendisini iki tür eylem karşısında bulur. Bunlardan ilki, yani annesinin yanında kalması somut ve dolaysız bir eylemdir ancak yalnızca tek bir kişiyi, yani annesini ilgilendirmektedir. Diğer eylem olan savaşıta katılmak ise daha büyük bir ereğe, ulusal birliğe hizmet eder gibi gözükmektedir, ancak tam da bu sebeple belirsizdir. Genç bu iki eylemin doğurduğu iki ayrı ahlak arasında da bocalamaktadır. Bu ahlaklardan biri sempati ahlakı, diğer ise daha geniş bir ahlak olan ancak geçerliliği daha tartışmaya açık olan ahlaktır. Ancak tam da karar noktasında bu gencin hangi tarafa yöneleceğini, neyi seçeceğini, hangi seçeneğin daha iyi olduğunu ona gösterebilecek şey nedir?

Sartre Hristiyan ahlak öğretilerinden alıntılar yapar: “Yardımseverlikle yaklaş, komşunu sev, ötekiler için kendini harca, en zor yolu seç”¹⁰⁹ ancak en zor yol hangisidir ki? Bir ülkeye yardım etmenin ihtimaliyle bile olsa eylemek mi bir insanı daha yardımsever yapar, yoksa tek bir kişiye edilen yardım daha somut olduğu için bu yardım daha büyük bir yardım mıdır? Sorulabilecek bu soruların hiçbir ahlak öğretisinde cevabı yoktur. Sartre bu bağlamda genç öğrencisinin sorusuna cevap aramak için Kant’ın etiğine döner. Kant “başkasını asla bir araç olarak değil amaç olarak gör”¹¹⁰ der, ancak gencin annesinin yanında kaldığını ve onu bir amaç olarak gördüğünü varsayarsak bu sefer genç kendisi için savaşan askerleri bir araç olarak görme riskine girmez mi?

Böylece görürüz ki bütün değerler belirsizdir, burada olduğu gibi üzerine düşünülen somut durumda çok soyut oldukları için belirlemeden kaçarlar. Peki o halde içgüdülere mi güvenmek gerekir? Örnekte Sartre gencin hislerine güvenmeye çalıştığı bir anda olduğunu aktarır. Bu bağlamda genç eğer annesini, öç alma duygusundan ve tüm o eylem ve macera tutkusundan vazgeçecek kadar çok seviyorsa onun yanında kalmaya karar verecektir veya ona karşı olan sevgisi yetersiz geliyorsa savaşıta

¹⁰⁹ Sartre, 1966, s. 36.

¹¹⁰ Sartre, 1966, s. 36.

gidecektir. Sartre şöyle sorar: “Bir duygunun şiddetini [strength] ne belirleyebilir ki?”¹¹¹ Öncelikle şunun farkına varılmalıdır, bu genç annesinin yanında kalmadan onu daha çok sevip sevmediğini belirleyemez. Bir insan şunu ve şunu yapacak kadar birini çok sevdiğini dile getirebilir, ancak bunları gerçekleştirmeden sevgisini kanıtlayamaz. Burada duygunun şiddeti eylemle tanımlanır ve tasdiklenir. Ancak bu duyguyu, eylemi gerekçelendirmek üzere bir destek olarak belirlemek kısır döngüye yol açar. Sartre bu bağlamda Gide’nin bir sözünü övgüyle hatırlatır: “yaşanan bir durum ile bu durumun tiyatro sahnesinde oynanışı birbirinden zor ayırt edilebilirdir.”¹¹² Bu durum *Varlık ve Hiçlik*’te şöyle ele alınır: “sevmek istemek ve sevmek aynı şeydir.”¹¹³ Duygu gerçekleştirilen eylemlerle şekillendiği ve insan kendisini dünya üzerinde tanıdığı için diyebiliriz ki böylesi bir durumda insan ne kendi içinde eyleme karşı otantik bir güdü bulabilir, ne de sorununa cevap verebilecek bir etik formülü bulunmaktadır.

Böylece gencin problemine son bir yaklaşım olarak Sartre bu gencin daha en baştan yapmış olduğu seçimi gösterir. Bu genç sorununu çözmek üzere bir profesöre Sartre’a danışmayı seçmiştir. Başka birisi böyle bir durumda bir rahibe danışmayı seçebilirdi ve rahibe danışmayı seçerek de Hıristiyan öğretisinin cevaplarını yol gösterici olarak seçmiş olurdu. Sartre’a danışan öğrenci ise Sartre’dan alacağı cevabı zaten seçmiş olur. Sartre’ın gence cevabı şöyledir: “özgürsün, bu yüzden seç; yani, kendini bul.”¹¹⁴ İnsan için “olmak eylemektir ve eylemekten vazgeçmek olmaktan vazgeçmektir.”¹¹⁵ Böylece pratik bir sorun karşısındaki insan, dünyaya ve işaretlere anlamını ve değerini verendir. Sonuçta insan “bırakılmıştır” bu nedenle de yolunu özgür bir şekilde kendisi bulacaktır.

Sartre “içdaralması” ve “terk edilmişlik” açıklamalarından sonra son olarak “umutsuzluk” [despair] durumunu ele alır. Sartre’a göre insan umutsuzluk içindedir, çünkü insan dış dünyanın ihtimalleri [probabilities] ile kendisini sınırlamak durumundadır. Bu bağlamda insanın kendi belirlemediği ihtimaller kendi imkanları [possibilities] üzerinde dağılmış ve onları sınırlandırmış gibi görünür. Örneğin, bir arkadaşının kendisini o gün ziyaret etmesini bekleyen biri arkadaşının trenle veya tramvayla gelmesini bekler, bu bağlamda tren belirlenen bir saatte varacak veya

¹¹¹ Sartre, 1966, s. 37.

¹¹² Sartre, 1966, s. 37.

¹¹³ Sartre, VH, s. 554.

¹¹⁴ Sartre, 1966, s. 38.

¹¹⁵ Sartre, VH, s. 570.

tramvay raydan çıkmayacaktır. İnsan her zaman imkanların alanı içerisinde bulunmaktadır ve bu nedenle de isteklerine imkanlar daima eşlik etmektedir. İnsan isteğini dünyaya ve dünyanın imkanlarına uyarlayabilecek bir Tanrı veya öngörülen herhangi bir tasarı bulunmamaktadır. Trenin kaçta geleceği veya tramvayın raydan çıkıp çıkmayacağı öngörüleebilecek kesinlikler değildir. İnsanın bu durumda yapabileceği en iyi şey kendi eyleminin olmadığı bir olasılıklar dünyasındansa, kendi eylemiyle dünyada kendi anlamını ve geleceği belirlemektir. Bu noktada Sartre Descartes'in bir sözünü aktarır: "Dünyayı fethetmektense kendini fethet."¹¹⁶ Başka bir deyişle, insan bir umut beslemeden eylemelidir, çünkü insan umudunda değil eyleminde dünyayı bulacaktır.

Marksizm Sartre'ın bu görüşüne insanın ölümlü olduğunu hatırlatarak cevap verir. İnsan ölümlüdür, ancak başka insanlara kendi edimlerini tamamlamaları için güvenebilir. Böylece, insanlar devrim hedefini gerçekleştirmek üzere ölenlerin ardından aynı amaç uğrana eylemeye devam edebilir. Marksizm için bir insan silah arkadaşına ve kendi ölümünden sonra devrim amacının ilerleyeceğine güvenmelidir. Bu örnekte partinin birliğine ve iradesine ya da silah arkadaşına güvenmekle, trenin belirlenmiş olan saatte varacağına veya tramvayın raydan çıkmayacağına dair duyulan güven birbirinin aynısıdır. İnsan kendi güveninin temeli olarak bir başka insana veya toplumun iyiliğini gözeten bir partiye bağlayamaz, çünkü insan özgürdür ve belirlenmiş bir doğası yoktur. Bu bağlamda insan başka bir insanın kendi ölümünden sonra devrim için yerine getirilmesi gerekenleri yerine getirebileceğinden de emin olamaz. Bütün bunların hepsi insana aşkın olan bir başka insanın imkanlarıdır ve insan özgür-iradeye sahip olduğu için başkasının imkanlarını belirleyemez.

Sartre şöyle sorar: "Öyleyse kendimizi dinginciliğe [quietism] mi bırakmalıyız?"¹¹⁷ Cevap elbette hayırdır. İnsan önce bir şeyin sorumluluğunu üstlenmeli [commit], ardından da bu sorumluluğunu [commitment] eyleme dökmelidir ve insan kendi görevine başlamak için umuda ihtiyacı olmadığını fark etmelidir. Bütün bunlar insanın bir partiye ya da bir insana güvenmemesi anlamına gelmemelidir. İnsanın yapabileceği ve güvenebileceği tek şey kendi edimidir. Bu nedenle her ne kadar bir partinin ideallerinin bir gün gerçek olup olmayacağını bilmese de kendi

¹¹⁶ Sartre, 1966, 39.

¹¹⁷ Sartre, 1966, 40.

edimiyle onu gerçekleştirmeye çalışabilir. Bu bağlamda varoluşçulukta “eylemden başka bir gerçeklik yoktur”¹¹⁸ ve bu nedenle de varoluşçuluk dinginciliğin karşısında yer alır.

Varoluşçuluk insanın hayatı boyunca yapmış olduğu edimlerin bir birleşmesi olduğunu ileri sürer. Varoluşçuluk için, “şartlar benim için uygun değildi”, “istediğim şeyi bir yapabilseydim”, “olduğumdan çok daha iyisini olmayı haklıydım” gibi mazeretler saçmadır, çünkü bütün bu mazeretler gerçekten herhangi bir iç veya dış nedenden dolayı değil insan söylediği şey olmayı seçmediği için gerçek olamazlar. Fakat elbette insan kendi seçimlerinin beraberinde getirdiği sorumluluğu görmezden gelmeye kalkabilir ve varoluşçulukta eylem ve seçimin beraberinde getirdiği sorumluluğu insana bir daha gösterdiği içindir ki pek çok insan sırf bu nedenle bile ondan uzak kalmayı tercih etmektedir. Çünkü varoluşçuluk korkak bir insanın, kalıtsal olarak korkak veya çevresel etmenlerden ötürü korkak bir insan olmadığını ama yalnızca kendisini korkak olarak ortaya koyduğu ve eylediği için korkak olduğunu gösterir. Nitekim görünüşün ardında artık başka bir gerçek yoktur. Ancak bu düşünce insanı eylemden uzaklaştıramaz, varoluşçuluk insana korkak biriyken bir kahramana dönüşebilecek gücün kendisinde olduğunu gösterir. Bu nedenle Sartre, varoluşçuluğunun eleştirilerin aksine “iyimserlik” olduğunu göstermiş olur. Sonuç olarak varoluşçuluk bir eylem ve sorumluluk etiği ortaya koyar.

Her tavrın ve edimin bir insan seçimi olduğu düşüncesini göz önünde bulunduran eleştirmenler, bireysel öznelikten başladığını iddia ettikleri bu ateist varoluşçu öğretinin, insan eyleminin nesnel olarak değerlendirilmesini imkansız kıldığını ileri sürmüşlerdir. Sartre, felsefesinin bir burjuva felsefesi olduğu için değil, sıkı bir şekilde gerçeğe bağlı kaldığından ve felsefi nedenler bu şekilde olduğu için *cogito*’dan başladığını hatırlatır. Çünkü Kartezyen *cogito*’dan başlamayan her felsefe yalnızca mümkün olan bir felsefedir ve temelden yoksundur. Fakat Sartre’ın varoluşçuluğunun Descartes’den ve Kant’tan ayrıldığı nokta, insanın *cogito*’da yalnızca kendisini değil, başkasını da keşfediyor oluşudur. Sartre için “insan başkasının dolayımı olmadan kendisi hakkında herhangi bir doğru tayin edemez.”¹¹⁹

¹¹⁸ Sartre, 1966: 41.

¹¹⁹ Sartre, 1966, s. 45.

Başkası, benim varoluşumun koşuludur. Bu bakımdan dünya bir “özneler-arasılık” olarak adlandırılır.

Evrensel olarak geçerli bir insan özü yoktur, ancak insani bir koşul evrenselliği söz konusudur. Bu durumda insan nasıl bir toplum veya tarih içerisinde olursa olsun; bütün insanlarla ortak olarak dünya-içinde-olma, çalışmak zorunda olma ve ölümün değişmeyen *a priori* sınırlamalarını paylaşır. Bu sınırlamaların hem dünyanın her yerinde onlara rastladığımız için nesnel bir boyutu hem de her bir öznede farklı olarak yaşandıkları ve özne onları yaşamazsa bir anlamı olamayacakları için öznel bir boyutu vardır. Sınırlamanın barındırdığı bu öznellik içerisinde insan özgür kalmayı başarabilir. Sartre bu durumu ölüm özelinde şöyle açıklar: “Benim özgürlüğüm olan özgürlük eksiksiz ve sonsuz olarak kalır; ama ölüm beni sınırlamadığı için değil de özgürlük asla bu sınırla karşılaşmadığı, ölüm projelerime hiçbir biçimde engel olmadığı için; ölüm yalnızca bu projelerden öte bir yazgıdır. Ben “ölmek için özgür” değilim, özgür bir ölümlüyüm.”¹²⁰

Sınırlamalar içerisinde her insanın amacı birbirine farklılık gösterebilir. Ancak bütün amaçların ortak özelliği bir şekilde insanı bu sınırlamaların dışına çıkartabilmektir. Bireysel olarak görülen her amaç da aslında bir evrensellik vardır, çünkü bütün amaçlar insan tarafından anlaşılabilir. Bu nedenle bütün insanlarda ortak olan bir sorumluluk durumu söz konusudur, daha önce de gösterildiği gibi insanın seçim edimi varoluşçulukta yine insanı seçmektir. Nitekim seçimler rastgele değildir. Sartre bu noktada ateist varoluşçuluğun kalbine veya merkezine özgür “sorumluluk” mutlaklığını yerleştirir. Sartre’a göre insan bu mutlak sorumluluğu ile bir tür hümanizmi kavrarken aynı zamanda da kendisini de kavrar. İnsanın seçimlerinin rastgele olmayışı tam da onun seçmek zorunda olmasından kaynaklanır.

Sartre bütün bu öznelcilik eleştirileri arasında son olarak kendisine yöneltilen ve daha az önemli gördüğü üç eleştiri sunar. Bu eleştirilerden ilki varoluşçuluğu anarşizm olduğu yönünde eleştiren ve ateist varoluşçulukta “insanın ne yaptığına bir önemi olmadığını”¹²¹ savunduğunu iddia eden görüştür. Sartre için bu doğru değildir. Çünkü insan somut bir durumla karşı karşıya kaldığında bu duruma karşı tavrını seçmek zorundadır. Sartre şöyle söyler: “Bir anlamda seçim mümkün gibi görünür, mümkün

¹²⁰ Sartre, VH, s. 646.

¹²¹ Sartre, 1966, s. 47.

olmayan seçim yapmamaktır.”¹²² Başka bir şekilde ifade edersek, seçim yapmamakta aslında seçim yapmamayı seçmiş olmaktır. Böylece Sartre için insan kendisini kendisinin de bir parçası olduğu düzenlenmiş bir “durum” içinde bulur ve bir seçim yapmadan bu durumdan çıkamaz. İnsan kendi seçimiyle aynı zamanda insanı ve bütün bir insan durumunu da yeniden seçmiş olur.

Sartre bu ilk eleştiri bağlamında ahlaki seçim ile sanat eserini arasında bir analogi kurar. Herkesin kabul edebileceği üzere sanatta *a priori* değerler bulunmamaktadır. Bu sebeptendir ki hiç kimse bir ressama tuvalde neyi çizmesi gerektiğini bilip bilmediğini veya yarın ne çizeceğini sormaz. Sanatçı belirli *a priori* değerlerden başlamaz, ancak “eseri üretme istenci ile bitirme istenci arasındaki ilişkide resmin bütününde bazı değerler bulunmaktadır.”¹²³ Bu çerçevede ahlaki ve estetik eylem aynı düzlemde. İkisi de yaratır ve icat eder. Hiç kimse ahlaki bir durum içerisinde ne yapılmasına gerektiğine *a priori* olarak karar verememektedir, çünkü ahlaki özne “kendi yasasını kendi keşfetmek zorundadır.”¹²⁴ Açıkça görülüyor ki Sartre seçimlerin temelinde belirli bir şey olarak durabilecek bir etik sistem geliştirmemiştir, ancak tam da bir değer bulunmadığı bu noktada insan özgür olur. İnsan kendi ahlakının seçimiyle kendisini eyleyler. Başka bir deyişle, değeri atfeden insandır. Nitekim insan ancak kendini adadığında tanımlanabileceği için eylemlerinden sorumlu olmadığı düşünmek absürttür.

İkinci eleştiri ise şöyledir: “şu amacı değil de bu amacı seçmek için bir neden olmadığına göre başkası yargılanamazdır.”¹²⁵ Bir başkasının seçimlerinin yargılanabileceği ve yargılanamayacağı durumlar vardır. Öncelikle bu seçimler yargılanamazdır, çünkü insanın seçtiği şeyden başkasını seçmesi mümkün değildir. Sartre bu bağlamda ilerlemeci düşünceye bir “iyileşme”¹²⁶ fikrini anımsattığı için inanmaz. Ona göre “insan aynıdır ancak sürekli değişen bir durumla karşı karşıyadır, seçim ise daima bir durumda seçim olarak kalır.”¹²⁷ Bu söz konusu durumlar göz önüne alındığında bir başkasının seçimi iyi veya kötü olarak ahlaki açıdan yargılanamazdır. Yargılanabilir oluşu ise insanın seçerken başkaları ışığında seçim

¹²² Sartre, 1966, s. 48.

¹²³ Sartre, 1966, s. 49.

¹²⁴ Sartre, 1966, s. 49.

¹²⁵ Sartre, VH, s. 47.

¹²⁶ “amelioration” Sartre, 1966, s. 50.

¹²⁷ Sartre, 1966, s. 50.

yapması ve bu başkalarının ışığında kendisini seçmesinden kaynaklanır. Elbette insan mantıksal olarak hatalı bir temel üzerine kurulmuş bir düşünceyi eleştirebilir. Hatta bu noktada yargı, ahlaki değerlere yönelik değil mantıksal düzlemdeydir. Bununla birlikte bir insan kendini aldattığı gerekçesiyle eleştirilebilir. Bu bağlamda “arzularını mazeret olarak gösteren veya deterministik bir öğreti icat eden bir insan kendisini aldatmaktadır.”¹²⁸ Sartre bu insanları “korkaklar” ve “toplumun yüz karaları” olarak adlandırır. Fakat elbette insan kendini aldatmakta da özgürdür. Sartre’a göre kendini aldatan birine karşı hem mantıksal hem de ahlaki bir yargıda bulunulabilir. Mantıksal yargı bu kişiye kendini aldatmasının bir yanılsama olduğunu göstermektir. Ahlaki yargı ise somut durumlar içerisinde özgürlüğün kendisinden başka bir ereği veya amacı bulunamayacak olmasından dolayı, insanın kendi değerlerini kendisinin yarattığını göstermektedir. Sartre bu durumu *Varlık ve Hiçlik*’te şöyle açıklar:

*Şu halde kendi-içinin özgürlüğü onun varlığı olarak belirir. Ama bir veri de, bir özellik de olmadığından, bu özgürlük ancak kendim seçmek suretiyle olabilir. Kendi-içinin özgürlüğü her zaman angajedir, burada, kendi-içinin seçiminden önce varolan, belirlenmemiş bir kudret olan bir özgürlük söz konusu değildir. Kendimizi ancak yapılmakta olan seçim olarak kavrarız. Ama özgürlük basitçe bu seçimin hep belirlenmemiş olması durumudur.*¹²⁹

Özgürlük insanın kendisini talep etmesi ile gerçekleşir. Ancak daha önce de gösterildiği gibi ne bir Tanrı anlayışı ne de Kant’ın önerdiği gibi bir etik öğreti somut eylemleri tanımlamak için fazla soyut kaldığından bir yargı üretemez. Sartre bu bağlamda öğrencisinin kendisine danıştığı durumu hatırlatır: Bu gencin annesinin yanında kalmasını veya onu terk etmesini belirleyebilecek bir yargı aracı yoktur. Sartre için “anlam [content] daima somuttur ve bu nedenle de tahmin edilemezdir; daima icat edilmek zorundadır.”¹³⁰ Bu bağlamda söylenebilecek tek şey bu icadın özgürlüğü talep etmesi gerektiğidir. Varoluşçuluğa göre insan bir seçim yaptığı anda aynı zamanda bu seçimine atfetmiş olduğu değerın insanlık içinde geçerli olduğunu düşünür.

Ateist hümanist varoluşçulukta seçim daima özgürlük adına yapılmalıdır. Örneğin bir insan evlenmeye karar verdiğinde, evliliği iyi bir şey olarak görür. Fakat evlilik başka bir durum içerisinde olan başka bir insan için iyi bir şey olmayabilir. Bu noktada evlilik öznel bir seçimdir, ahlaki yargı kişinin neyi seçtiğine karşı değil bu

¹²⁸ Sartre, 1966, s. 51.

¹²⁹ Sartre, VH, 572.

¹³⁰ Sartre, 1966, s. 53.

seçiminin özgürlük adına seçilip seçilmemesine karşı bir söylemde bulunabilir. Sartre bu durumu *Kıyadaki Değirmen* (1860) romanının Maggie Tulliver karakteri ile *Parma Manastırı* (1839) romanının La Sanseverina karakterinin aşk seçimlerini karşılaştırarak ele alır. Maggie Tulliver büyük bir tutkuyla aşık olduğu adamın başka bir kadınla evlenmesine insani dayanışma adına göz yumar. Bu anlamda kendi mutluluğundan ve sevdiği adamdan vazgeçmeyi seçer. La Sanseverina ise sevdiği adamın başkasıyla evlenmesine göz yummaz ve insana gerçek değeri bahşeden şeyin tutku olduğuna inanır. La Sanseverine büyük bir tutkunun bu yolda feda edilen şeyleri gerekçelendirdiğini düşünür ve böylece tutkusundan vazgeçmez. Ateist hümanist varoluşçu için bu iki birbirine zıt görünen ahlaki örnek aslında birbirinden farklı değildir. Çünkü, ahlaki düzlemde bu iki örnek umursamaz bir açgözlünün durumuna kıyasla birbirlerine daha yakın görünür. Bu örnekler de Maggie ve La Sanseverina kendisini bir duruma adanmış olarak karşımıza çıkar. Seçim ne olursa her ikisi de özgürlük adına verilmiş kararlardır. Bu nedenle Sartre başkasının yargılanamaz olduğunu söyleyen ikinci eleştirinin hem doğru hem de yanlış olduğunu ileri sürer. Doğrudur çünkü bir insanın yaptıkları yargılanamazdır, ancak bunun için tek koşul eylemin özgür sorumluluk bilinciyle gerçekleştirilmesidir, aksi taktirde eylem yargılanabilir.

Üçüncü ve son eleştiri özne tarafından seçilen değerlerin ciddi değerler olamayacağıdır. Bu bağlamda varoluşçuluk “bir taraftan vermiş olduğu bir şeyi diğer taraftan insandan almakta” gibi görünür. Sartre bu bağlamda değerleri belirleyen bir Tanrı veya hayatta *a priori* olarak bulabileceğimiz değerler olmadığını bir daha tekrar eder. Yaşam, yaşanmadan bir şey ifade etmez. Ancak, insan ona bir değer atfettiğinde ve yaşadığında seçim bu seçilen değerden ibaret olur. Tam da bu noktada bir “insan topluluğu” yaratma imkanı bulunur.

Sartre hümanizmi ikiye ayırır. Bir tarafta, örneğin Jean Cocteau’ın *80 Saatte Dünyayı Turlamak* (1936) isimli yapıtında bir uçakta dağların üzerinde yolculuk yapan karakterin sözleri olarak gördüğümüz “İnsan muhteşemdir!”¹³¹ diye bağırان hümanizm vardır. Bu hümanizme göre insan “bir taştan veya bir masadan daha yücedir”¹³² ve bazı insanların başarıları bütün bir insanlığın değerini

¹³¹ Sartre, 1966, s. 54.

¹³² Sartre, 1966, s. 28.

belirleyebilmektedir. Sartre’a göre böylesi bir hümanizm absürttür, çünkü belki yalnızca bir at veya bir köpek bütün bir insanlık üzerine onun muhteşem olduğu ile ilgili bir yargıda bulunabilirdir- ancak bu da mümkün değildir. Böylece Sartre’ın ateist hümanist varoluşçuluğu insanı bir erek olarak gören böylesi bir yargıdan vazgeçer. Çünkü insan henüz belirlenmemiş olandır, böylece onun bir sonu yoktur. Sartre, Auguste Comte’un önerdiği gibi hümanist bir topluluk idealini de reddeder. Nedeni açıktır böylesi bir teori her zaman bir faşizme dönüşme tehlikesi içerisindedir.

Ateist hümanist varoluşçuluğun hümanizm anlayışında “insan daima kendisinin dışındadır.”¹³³ Sartre’a göre insan kendisini kendisinin ötesine yansıtması ve kaybetmesiyle insanlığı var eder, ancak kendisi de yalnızca transandant amaçların peşinde olmasıyla vardır. İnsan, nesneleri kendini aşmasıyla olan ilişkisinde kavrayabilir ve insan aşkınlığın tam da merkezinde ve kalbindedir. Bu anlamda kendini aşma bir insan doğasını çağrıştırmamalıdır, kendini aşma insanın özgür sorumlu olduğu eylemidir. Öznel insan dünyasından ve onun biricik yaşamından başkaca bir dünya yoktur.

Varoluşçu hümanizmin tanımı: “İnsanlığın kurucusu olarak bu aşkınlığın (bu aşkınlık Tanrının olduğu gibi bir aşkınlık değil kendini aşma anlamındadır) öznellikle (bu öznellik insanın kendi içine kapanmış olduğu anlamında değil, insanın sonsuza kadar bir insan dünyasında mevcut olmasıdır) ilişkisinde”¹³⁴ ortaya çıkar. Bu varoluşçuluk bir hümanizmdir, çünkü insana kendisinden başka bir yasa koyucu olmadığını gösterir. Böylece, insan aşkın oluşunda “kendisinin gerçekten de insan olduğunu kavrar.”¹³⁵

İnsan var olarak özgürlüğü talep eder. Ancak bu talep soyut bir durum değildir, insanın her bir ediminde gerçekleştirilir. “Kendini aldatmayan/iyi inaniş”¹³⁶ içerisindeki bir insan kendi edimleriyle daima özgürlüğü talep eder. Özgürlük bizzat özgürlük için talep edilir. Özgürlüğü talep eden insan bu talep ettiği durum içerisinde doğrudan bir başkasının özgürlüğüne bağlı olduğunu keşfeder. Böylece, bu dünya bir insan dünyasıdır ve bu dünyanın yasa koyucuları bireylerdir. Varoluşçuluk bu nedenle bir hümanizmdir.

¹³³ Sartre, 1966, s. 55.

¹³⁴ Sartre, 1966, s. 55.

¹³⁵ Sartre, 1966, s. 56.

¹³⁶ “good faith” Sartre, 1966, s. 51.

Sonuç olarak Sartre’ın hümanist varoluşçuluğu tamamen ateist bir bakış açısı üzerine kurulmuştur. Bu ateizm kendisini sürekli olarak Tanrı’nın olmayışı üzerinde belirleyen bir ateizm değildir. Tanrı olsa bile bu ateist varoluşçuluk için bir şey ifade etmemektedir, Sartre için Tanrının varlığı veya yokluğu üzerinde düşünmek gerçek bir problem değildir. İnsan Tanrı’nın varlığına dair geçerli bir kanıt bulacak olsa bile yine de her seferinde kendini yeniden bulması, icat etmesi gerekecektir. İbrahim’in seçimi örneğinde de görüldüğü gibi Tanrı olsa bile insanı kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmesinde ve kendi değerlerini belirlemesinde bir etkisi olamazdır. Bu nedenle varoluşçuluğun insanı umutsuzluk içine sürükleme si mümkün değildir. Varoluşçuluk bir eylem öğretisidir ve iyimserdir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SORUMLU EDEBİYAT ve SORUMLU AYDIN

3.1. Sorumlu Edebiyat [ing. Committed Art]

Sartre, bir felsefeci olarak kendi görüşlerini ileri sürmeye 1936 yılında kaleme aldığı *Ego'nun Aşkını* yapıtıyla, yazarlık kariyerine ise 1938 yılında yazmış olduğu *Bulantı* romanıyla başlar. Hem *Varlık ve Hiçlik* hem de *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* yapıtlarında görüldüğü üzere Sartre, Proust'un dehasını onun üretmiş olduğu yapıtların bir birliği olarak görür ve eğer Proust yazmayı bıraksaydı veya bir daha iyi bir eser üretmemiş olsaydı Proust'un dehasından söz edilemeyeceği ileri sürer. Bu örnek göz önünde bulundurularak Sartre'in çalışmalarına bakılacak olursa onun felsefi ve edebi alanda yazmaya başladığı andan itibaren, Sartre'in *Sözcükler* (1964) yapıtının biçimlendirilişi olarak da karşımıza çıkan, kendi özgür ve sorumlu¹³⁷ eylemi olarak “okuma” ve “yazma” olduğu söylenebilir.¹³⁸ Bu bağlamda Sartre'in bir sanatçı filozof olduğu açıktır.

Ateist hümanist varoluşçuluk bir durum içerisindeki insan ve insanın özgürlüğü üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle de Sartre bir durum içerisindeki insanın en iyi anlatılabileceği sanat olarak edebiyatı, yani düzyazıyı “plastik sanatlar” olarak adlandırdığı diğer sanatlardan ayrı tuttuğu sorumlu edebiyat teorisini geliştirir.

Sartre sorumlu edebiyat teorisini geliştirdiği *Edebiyat Nedir?* (1964) (EN) yapıtına kendi görüşünü eleştiren insanların daha önce edebiyatın ne olduğu üzerine düşünmediğini ileri sürerek başlar. Böylece yapıt: “Yazmak nedir?”, “Neden yazılır?” ve “Kimin için yazılır?” sorularına cevap vermek üzere yazma sanatını incelemektedir.

Sartre bütün sanatların özniteliklerinin birbirinin yerine geçebilecek şeylermiş gibi kullanıldığını ileri sürer ve bu tutumu eleştirir. Bu tutumu Romalı denemeci Plutarkhos'un “Şiir konuşan bir resimdir; resimse sessiz bir şiir”¹³⁹ sözünde açıkça

¹³⁷ İngilizcesi “committed” olarak çevrilmiş olan bu sözcük Türkçeye daha önce “bağlı/adanmış/sorumlu/dava” şeklinde çevrilmiştir. Sartre'in bütün felsefesi göz önünde bulundurularak bu tezde sözcüğün Türkçeye “sorumlu” şeklinde çevrilmesi uygun görülmüştür.

¹³⁸ Sartre'in 1964 yılında yayınlanmış olan otobiyografisi *Sözcükler* iki başlığa ayrılmıştır. Bu başlıklardan ilki “okumak” ikincisi ise “yazmak”tır.

¹³⁹ Vernon Hyde Minor, *Sanat Tarihinin Tarihi*, çev. Cem Soydemir, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020, s. 225.

görebiliriz. Sanatların birbirine koşut olduğu görüşü neredeyse antik dönemden Rönesans dönemine kadar sürer. Rönesans döneminde ise Leonardo da Vinci (1452-1509) resmin şiire ve edebiyata olan üstünlüğünü kanıtlamaya çalışmıştır. Bu anlamda öne sürdüğü şey şiir ve edebiyatın “genelde insan üretimi olan uzlaşımara – sözcüklere- dayanmasıdır, oysa resim doğrudan doğruya doğanın imgelerine bağlıdır.”¹⁴⁰ Daha sonra Gotthold Lessing (1729-1781) ise 1766 yılında yayımladığı *Laokoon ya da Resmin ve Şiirin Sınırlarına Dair* isimli kitabında bütün sanatları kendi içlerinde değerlendirmiş ve bir sanatın asıl amacının “diğer sanatların yapabileceği şeyler değil, kendisinin yapabileceği şeyler”¹⁴¹ olduğunu ifade etmiştir. Böylece bu görüşler sanatlar arasında biçimsel bir farklılık olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Sartre ise şöyle söyler, elbette “bir dönemin sanatları karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler ve aynı toplumsal etkenler tarafından koşullandırılırlar.”¹⁴² Ancak sanatlar birbirlerine koşut değildir. Sartre’a göre sanatların birbirlerine koşut olmamalarının ve böylece bir edebiyat kuramının aynı anda müziğe de uyarlanması gibi bir zorunluluğun olmamasının sebebi bu sanatlar arasında “biçimsel” değil “özel” bir farklılık olmasıdır. Bu özel fark ise temelde imge ve gösterge arasındaki farka, yani bir bakıma estetik deneyimi yaşayan öznde uyandırdıkları duygular açısından ele alınan bir farktır.

Sartre bu özel farklılığı şöyle açıklar; renkler ve sesler üstüne çalışmak başka bir şey kendini sözcüklerle ifade etmek başka bir şeydir. Notalar, renkler, biçimler bir gösterge¹⁴³ [sign] değil imgedir. Bu gösterge olmayan şeyler yalnızca kendileri aracılığıyla var olurlar. Bir sanatçı için “renk, demet, kaşığın fincan tabağında çınlaması ileri derecede *şeyler*’dir,”¹⁴⁴ sanatçının tuvaline taşıdığı şey bir renk-nesnedir ve sonunda yaptığı değişiklikleri onu *imgesel* bir nesneye dönüştürerek gerçekleştirir. Ancak burada ressamın amacı imgesel bir nesne çizmek değildir, ressamın amacı bir şey yaratmaktır. Bu yaratılan şeyin ressamın derin eğilimleri [his

¹⁴⁰ Minor, 2020, s. 229.

¹⁴¹ Minor, 2020, s. 229.

¹⁴² Sartre, EN, s. 15.

¹⁴³ *Edebiyat Nedir?* yapıtının, Aysel Bora tarafından yapılmış olan Türkçe çevirisinde, İngilizcesi “sign” olan terim Türkçeye “im” olarak çevrilmiştir. Bu çalışmada daha sonra terim üzerine yapılan dilbilimsel çalışmalara gönderimde bulunabilmek ve dil birliği sağlayabilmek amacıyla “gösterge” olarak çevrilmesi uygun görülmüştür.

¹⁴⁴ Sartre, EN, s. 16.

deepest tendencies] olduğu söylenebilir, çünkü tuvalin üstündeki seçimler ona aittir. Nitekim buradan ressamın bir duyguyu tuvali ile ifade ettiği anlamı çıkmamalıdır. Örneğin, “Tintoretto Golgota’nın üstündeki gökteki sarı açıklığı bir kaygıyı *göstermek* ya da *uyandırmak* için çizmemiştir.”¹⁴⁵ O hem kaygının ta kendisi hem de sarı göktür; burada kaygı bir şey haline gelmiştir.

3.1.1. İmge [Image] ve Gösterge [Sign] Arasındaki Fark

Sartre edebiyatın şiir, resim, müzik ve heykelden özsel bir farkla ayrıldığını ileri sürer. Bu özsel fark daha önce söylendiği gibi temelde imge ve gösterge ayrımıdır. Sartre’ın sorumlu edebiyat teorisinden ve dil ile ilgili düşüncelerinden etkilenmiş bir göstergebilim kuramcısı olan Roland Barthes¹⁴⁶ 1964 yılında yayımladığı *Göstergebiliminin İlkeleri* yapıtında göstergeyi, “kendi dışında bir şey gösteren öge”¹⁴⁷ olarak inceler. Sartre ise *Edebiyat Nedir* yapıtında notaların, renklerin ve biçimlerin gösterge olamayacağını söyler. Bu sanat araçlarının gösterge olamayacağının nedeni ise kendisinden sonra Barthes’ın da ileri sürdüğüyle aynı şeydir; bunlar “kendilerinin dışındaki herhangi bir şeye gönderme yapmazlar.”¹⁴⁸ Bu anlamda gösterge ise mutlaka anlamla ilişkide kavranır.

Nitekim gösterge bir biçim ve anlamdan oluşur. Sartre anlamın biçimin içine sızmasıyla göstergenin oluşabileceğini beyaz gül örneğiyle anlatır. Sartre bu bağlamda şöyle söyler: “Yeşil vardır, kırmızı vardır, hepsi bu; bunlar şeylerdir, kendileri aracılığıyla var olurlar. Onlara uzlaşma yoluyla gösterge kazandırılabilirliği doğrudur.”¹⁴⁹ Örneğin beyaz gülün “bağlılığı” simgelemesi bir uzlaşıdır ve aynı zamanda onu imleyen kişi artık o gülü beyaz gül olarak görmemektedir. Burada beyaz gül bir göstergedir ve kendisi dışında bir şeyi göstermektedir.

Oysa Sartre’a göre plastik sanatların sanatçısı yalnızca nesnelerle ilgilenir ve tuvaline taşıyabileceği şey ancak renk-şeydir, burada nesne bir töz değişikliğine uğrar

¹⁴⁵ Sartre, EN, s. 17.

¹⁴⁶ Roland Barthes’in, F. De Saussure ve L. Hjelmslev’in gösterge ile ilgili görüşlerinin yanı sıra Sartre’ın sorumlu edebiyat teorisinden ve gösterge anlayışından etkilenecek göstergebilimi bir bilim olarak kurma girişimi için bkz: Rifat, 2005, s. 182.

¹⁴⁷ Roland Barthes, *Göstergebilim İlkeleri*, çev. Berke Vardar ve Mehmet Rifat. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara. 1979. s. IX.

¹⁴⁸ Sartre, EN, s. 16.

¹⁴⁹ Sartre, EN, s. 16.

ve imgesel nesneye dönüşür. Sartre *İmgelem* yapıtında imgeyi, daha önce bu çalışmada kendinde-varlığı tanımlamak için kullanılmış olan beyaz kâğıt örneğinde açıklar. Bu örneğe göre beyaz bir kâğıda bakıp ardından kafasını çeviren biri artık beyaz kâğıdı görmez. Ancak gözler ona bakmasa da beyaz kâğıt yeniden belirir ve daha önce algılanmış olan beyaz kâğıtla aynı özsel nitelikleri paylaşır gibi görünür ancak o değildir. Beyaz kâğıt bir kendinde-şeydir ancak imge bir kendinde-şey değildir, çünkü imgeye bilinç de dahildir. Sartre’a göre imge algı da değildir, çünkü aynı anda hem algılayıp hem de imgeleyemeyiz “ya birinin ya ötekinin olması gerekir.”¹⁵⁰ İmgeyi yeniden ortaya çıkan bir algı olarak belirlemek imgeyi güncel algılardan ayırmayı imkânsız kılar. Bu anlamda örneğin artık yaşamayan birine ilişkin imge iki yönlü bir olumsuzlama içerir, bunlardan ilki bu imgenin bir algı olmadığı diğeri ise imgesi kurulan kişinin gerçekte orada olmamasıdır. Böylece Sartre, imgeyi gerçeğin düşük bir kopyası olarak kuran ve imgeyi şeyleştiren teorileri “estetik saflık” olarak adlandırır ve bu teorilere karşı çıkar. Bu bağlamda Sartre imgenin asla nesneyle karıştırılamayacağını ileri sürer. İmge bir şeyin bilincidir ve böylece “bir edimdir”¹⁵¹ ve asla bir şey değildir. Bu anlamda sürrealist ressam René Magritte (1898-1967) tarafından çizilmiş olan *İmgelerin İhaneti* (1928-1929) tablosu iyi bir örnek olarak incelenebilir. Magritte bu tabloda büyük bir pipo resmetmiştir, ancak resmin altına “Bu bir pipo değildir” tümcesini yazmıştır. Bu bağlamda, Magritte’in nesne ve imgesi arasındaki bağlantının kopukluğunu vurguladığı oldukça açıktır. Tüm bu bağlamlarda Sartre için imgenin bilinçten ayrı düşünülmesi mümkün görülmemektedir.

Sanat yapıtı olarak imgenin sanatı deneyimleyeni kendisinden başka bir şeye gönderemediği durumu Sartre’ın *Saygılı Orosu* (1946) yapıtında da açıkça görülür. Bu oyunda Lizzie karakteri şöyle söyler:

*Bekle. Birazdan etrafı toplamayı bitireceğim. [Bir şeyleri düzenler] İşte oldu. Her şey yerli yerinde. Sandalyeler masanın etrafında: böylesi daha zarif. Hiç tablo satan birini tanıyor musun? Duvarda birkaç tablo görmek isterdim. Aslında arabanın bagajında bir tane var. Tablonun adı Kırık Testi. Testisini kırmış genç bir kız resmedilmiş, zavallı şey. Fransız bir tablo. [...] Kendi testisi olmalı. En azından bir testisi olmuş olmalı. [...] Ona benzeyen bir anneannem olsun isterdim. Örgü örebilir veya torunlarına hikayeler anlatabilirdi.*¹⁵²

¹⁵⁰ Sartre, VH, s. 332.

¹⁵¹ Sartre, 2016, s. 142.

¹⁵² Jean-Paul Sartre, **No Exist and Three Other Plays**, *No Exist* [Huis clos] & *The Flies* [Les mouches] çev. S. Gilbert, *Dirty Hands* [Les mains sales] & *The Respectful Prostitute* [La putain respectueuse] çev. I. Abel, Vintage International, New York, 1989, s. 248.

Lizzie’e için seçtiği bir tablo tıpkı odasındaki diğer şeyler gibi yerini alacaktır. Bu konuşmadan da anlaşılacağı üzere Lizzie için William-Adolphe Bouguereau tarafından çizilmiş olan *Kırık Testi* (1891) tablosundaki genç kız bir zavallı-şeye dönüşür. Sartre’a göre örneğin bir ressam imgesel bir ev yaptığında bu ev bir anlam ifade etmez, çünkü o gösterge değildir. Bu nedenle de anlamı içermez, tabloya bakan herkes onda ne istiyorsa onu görebilir. Bu bağlamda Lizzie’nin genç bir kızın resmedildiği bu tabloya baktığında örgüler ören ve hikayeler anlatan bir anneanne özlemi duyması ihtimali kendi özgürlüğü içerisinde daima mümkündür. Bu bağlamda imge ve gösterge arasındaki en büyük ayrım anlamın içerilişi gibi görünmektedir.

Sartre müziği düzyazıdan ayırır ve şöyle söyler; “Acılı bir çığlık ona neden olan acının göstergesidir. Ama acılı bir şarkı hem acının kendisi hem de acıdan başka bir şey ve artık varolmayan bir acıdır.”¹⁵³ Acılı bir şarkı aynı zamanda acıdan başka bir şeydir çünkü o varoluşçu terimlerle üzerine düşünülmüş bir acıdır, yani artık “*var olmayan, olan*”¹⁵⁴ bir acıdır. Sartre, müzisyenin duygularını notalara dönüştürmesinin temelde duygunun kendisinde bir töz değişimine veya töz zayıflamasına neden olduğunu ileri sürer, bu bağlamda ortaya yeni bir şey çıkar. Ortaya çıkan ezginin her ne kadar duygusal bir belirlenimi yapılmaya çalışılsa da o daima belirlenebileceklerin tamamından daha fazlası olarak kalır.

Sartre ressam ve yazarı da birbirinden ayırır. Yazar yol gösterir, oysa bir insan ressamın tuvalinde istediğini şeyi görebilir. Ressamın tuvalindeki çizgiler ve şekiller şeydir, bir gösterge değildir. Gösterge kendisinden bağımsız bir gerçekliği yansıtmalıdır, ressam ise imgesel bir ev yaratır. Sartre bu bağlamda bir çatı katı penceresinin hiçbir zaman yoksulluğun bir simgesi olamayacağını ifade eder, bunun için çatı katının bir gösterge olması gerekir oysa o bir şeydir. Oysa yazar yoksul bir konutu betimleyerek onu yoksulluğun simgesi olarak sunabilme gücüne sahiptir. Bunun aksine Sartre’a göre ressam dilsizdir, çünkü anlamların resmi çizilemezdir. Anlam resimde, müzikte veya bir heykelde bulunabilecek bir şey değildir, anlam ancak göstergelerle mümkündür. Bu yüzdendir ki bir ressamı, müzisyeni veya heykeltıraşı kendi eserinden sorumlu kılmak mümkün görünmemektedir.

¹⁵³ Sartre, EN, s. 18.

¹⁵⁴ Sartre, EN, s. 18.

Diğer taraftan ise yazar göstergelerle iş görür. Sartre yazar için “iş gücü anlamlardır”¹⁵⁵ der. Ancak burada yapılması gereken bir yazar ve şair ayrımı vardır. Sartre’a göre “şair ve yazar arasındaki tek ortak nokta harfleri çizen elin hareketidir.”¹⁵⁶ Düzyazıda yazar göstergelerle iş görürken şiir resim, heykel ve müziğin yanındadır ve imgesel bir üründür. Bir şair her ne kadar yazar gibi sözcükleri kullanıyormuş gibi görünse de aslında sözcükleri sözcük olarak kullanmaz, sözcükler ona hizmet eden şeylerdir. Tıpkı bir kaligrafi ustasının harfleri güzelleştirdiği gibi şair de tümceleri biçimlendirir. Bu bağlamda şairler dili kullanmayı reddeder. Şair sözcükleri gösterge olarak görmekten vazgeçmiş ve sözcükleri şeyleştirmiş kişidir. Şairin sözcükleri bir gösterge olarak görmekten vazgeçmesi sözcüklerin anlamlarını yitirdikleri anlamına gelmemelidir. Onun gözünde “dil bütünüyle dünyanın aynasıdır”¹⁵⁷ ve bu yüzden de sözcükler nesneleştirilmiştir. Sartre için şair “renkleri tuvalde birleştiren resamlara benzer; gören bir tümce oluşturduğunu sanır, ama bu yalnızca görünüştedir: O bir nesne yaratır. Şey-sözcükler toplanır [...] bir araya gelişleri *nesne-tümce* olan gerçek şiirsel birliği oluşturur.”¹⁵⁸ Sartre bu anlamda şair ve yazarın farkını şöyle ortaya koyar: “düzyazı yazarını kendisinden koparıp dünyanın ortasına savuran sözcük, şaire bir ayna gibi kendi görüntüsünü yansıtır.”¹⁵⁹ Böylece şair de tıpkı ressam gibi imgesel bir ürün yaratır. Oysa bir gösterge olarak dilin etkili kullanılması ancak ve ancak yapıtın dünya tarafından yansıtılması ve ardından da onun tarafından değiştirilmesi ile mümkündür. Dil bir gösterge olarak yazar ile okur arasında bir ilişki geliştirmelidir.

Arthur Rimbaud’nun (1854-1891) “Kusursuz can mı var?” dizesini ele alan Sartre, sanatçının burada gerçekten de bir soru sormadığını ileri sürer. Burada “söz konusu olan artık bir anlam değil, bir tözdür.”¹⁶⁰ Rimbaud bu cümleyle okuyucuya cümlelerin dışında olan bir cevabı bulmasını gerektiren bir anlam sunmamıştır, burada soru cümlesi okuyucuyu kendisinden başka bir şeye göndermez. Buradan dizelerden çıkabilecek herhangi bir yorum, örneğin Rimbaud’un kusursuz bir can olmadığını ileri sürdüğünü iddia etmek Sartre için oldukça saçmadır. Bu anlamda Sartre Saint-Pol

¹⁵⁵ Sartre, EN, s. 19.

¹⁵⁶ Sartre, EN, s. 27.

¹⁵⁷ Sartre, EN, s. 21.

¹⁵⁸ Sartre, EN, s. 23.

¹⁵⁹ Sartre, EN, s. 22

¹⁶⁰ Sartre, EN, s. 24.

Roux'un bir sözünü aktarır: "Öyle demek isteseydi, öyle derdi."¹⁶¹ Bu tümce aynı Tintoretto'nun kaygısının gökyüzüne dönüşmesi gibi şeye dönüşür ve görünür olur. Şairin duyguları içine kapatıldığı sözcüklerin belirsiz özellikleri içinde bulanıklaşır ve şeye dönüşür böylece bir opaklık kazanır. Şairin duyguları yazdığı şiirde duyguları artık kendisine bile görünmez olur. Yazılmış bir şiirde artık duygudan daha fazlası vardır: "Şeyler gibi tükenmez olan sözcük ve şey-tümce ikisini de doğuran duyguyu dört bir yandan aşar."¹⁶² Böylece görüldüğü üzere şair için şiir imgesel bir boyutta kalırken, düzyazı yazarı sanatında bir gösterge olan dili araç olarak kullanır.

3.1.2. Sartre'da Dil

Sartre için dil, "[...] kökensel olarak başkası-için-varlıktır, yani bir özneliğin kendini başkası için nesne olarak duyumsaması olgusudur."¹⁶³ Sartre dilsel anlamlandırma ilişkisini "ilk olarak aşk fenomeni tarafından temsil edilen ötekiyle olan özsel ilişkiyle bağlantılı olarak ele alır."¹⁶⁴ Bu durumda "dil uzaktan kumandalı ve etkisi başkası tarafından tastamam bilinen bir eylemdir."¹⁶⁵ Sartre dil derken her türlü ifade fenomenini ele aldığını söyler. Çünkü Sartre için dilin en temel yapısı sözcük değil tümcedir. Ancak ne sözcükler ne de tümceler bilinçte bulunmazlar. Dili bir insan içgüdüsü veya öznelliğin icat ettiği bir şey olarak görmemek gerekir. Sartre için dil kökensel olarak başka bir özneyle ilişkiyi varsayar. Dil "insanlık durumunun" bir parçasıdır ve "kökensel olarak bir kendi-içinin başkası-için-varlığına ilişkin deneyimidir."¹⁶⁶ Bu sebeple dil, başkasının-varoluşunu kabul etmekten ayrılmaz. Bu anlamda şu paragrafın incelenmesi gerekir:

Davranış ve tavırlarımın hangi etkiyi yapacaklarını tasavvur bile edemem, çünkü bunlar her zaman kendilerinin ötesine geçen bir özgürlük tarafından yeniden ele alınıp temellendirileceklerdir ve çünkü ancak bu özgürlük onlara anlam kazandırırsa anlama sahip olabileceklerdir. Böylece ifadelerimin "anlamı" her zaman benden kaçır; göstermek istediğim şeyi gösterip gösteremediğimi, ya da hatta bir şey gösterdiğimi bile asla tam anlamıyla bilemem; bu belirleyici anda, ilke olarak tasavvur edilemez olan şeyi başkasından okumam gerekir. Ve başkası için fiilen ne ifade ettiğimi bilmememden ötürü, dilimi kendi dışıma doğru

¹⁶¹ Sartre, EN, s. 24.

¹⁶² Sartre, EN, s. 25.

¹⁶³ Sartre, VH, s. 456.

¹⁶⁴ Caws, 1984, s. 18.

¹⁶⁵ Sartre, VH, s. 457.

¹⁶⁶ Sartre, VH, s. 456.

tamamlanmamış bir kaçış fenomeni gibi oluştururum. Kendimi ifade ettiğim andan itibaren ifade ettiğim şeyin anlamını, yani sonuçta olduğum şeyin anlamını yalnızca kestirebilirim, çünkü bu açıdan bakıldığında ifade etmek ve olmak aynı şeydir. Başkası her zaman oradadır, mevcuttur ve dile anlamını veren şey olarak duyumsanır. Her ifade, her davranış, her sözcük, benim yönümden başkasının yabancılaştırıcı gerçekliğinin somut deneyimidir. [...] Dil bana, sessizce beni dinleyen kişinin özgürlüğünü, yani aşkını açınlar.^{167 168}

Böylece Sartre gösterge, gösterilen ve gösteren ilişkisinde dili, F. De Saussure'un yaptığı gibi yalnızca dil içerisinde ele almaz. Sartre dilbilimcilerin dili, sözcük ya da sözdizimsel kuralları içerisinde göstergesi ve tarihiyle birlikte bireysel bir gerçek gibi gördükleri için eleştirir. Sartre *Varlık ve Hiçlik*'in yukarıda alıntılanan paragrafından da anlaşılacağı üzere göstergeyi gösteren kişiden başlayarak inceler. Dil, daha öncede belirtildiği gibi insanlık durumunun bir parçasıdır; bunun anlamı sözden önce “zamana, saate, yere, etrafa, kentin, taşranın ve ülkenin durumuna”¹⁶⁹ yapılan göndermelerin verili olmasıdır.

Sartre dilin insanlık durumunun bir parçası olduğunu ifade etmek için bir örnek verir. Bu örnekte oldukça sağlıklı görünen ancak kaygılı bir havada olan Pierre “İşler iyi değil” der; sabah gazeteleri okuyan ve ekonominin kötü gidişatından haberdar olan biri Pierre'in bu sözleri sağlığının kötü olduğunu belirtmek için değil, ülkenin durumunu ifade etmek için söylediğini anlar. Bu nedenle Sartre için konuşmak, bir dünyada “birlikte konuşmak”tır.¹⁷⁰ Sartre dilin en temel yapısı olan tümcenin sözcükten önce var olduğunu ileri sürer, ardından da bu örnekle birlikte tümcenin somut temeli olarak ise *konuşan insanı* bulmuş olur. Bu bakımdan “İşler iyi değil” tümcesindeki sözcükler anlamını tümcede, tümce ise anlamını Pierre'in konuşmasıyla kazanmış olur. Başka bir deyişle, tümce sözcüklerin düzenlenmesinden oluşur, sözcükler ise anlamlarını ancak bir konuşanın tümce içinde belirtmesiyle *bu sözcükler* haline gelirler.

Oysa Sartre'ın *Herostratus* öyküsünün anti-kahramanı Paul Hilbert bir yerde şöyle söyler: “Örneğin sözcükler: Bana ait sözcükler olsun isterdim. Ama kullandığım bu sözcükler, bilmiyorum kaç bilinçte sürüklendi. Sözcükler, başkalarında kazandıkları alışkanlık gereğince benim kafamda kendi kendilerine düzene giriyor ve

¹⁶⁷ Sartre, VH, s. 457.

¹⁶⁸ Bu Türkçe alıntıda “imlemek” olarak çevrilen ve İngilizce çevirisinde [signify] olan sözcük araştırmanın bu bölümündeki dil birliğini sağlamak amacıyla “göstermek” olarak çevrilmiştir.

¹⁶⁹ Sartre, VH, s. 611.

¹⁷⁰ Sartre, VH, s. 611.

size yazarken, bu sözcükleri kullanırken tiksinti duyuyorum”¹⁷¹ Sartre’a göre bu tutum doğru değildir, çünkü tümce konuşanın “özgür seçiminin bir uğrağıdır.”¹⁷² Bu noktada Sartre, Heidegger’in tutumunu tamamen benimseyerek “*ben söylediğim şeyim*” der. Tümce özgür bir projedir. Böylece tümce ancak bir kendi-içinin dünya fonu üzerinde başka bir kendi-için ile olan bağında anlam kazabilir. Sartre bu anlamda, dil ile beden arasında bir analogi kurar: “bedenimizin içinde olduğumuz gibi dilin içindeyiz; bir yandan başka amaçlara doğru arkamızda bırakırken *duyumsarız* onu, tıpkı ellerimizle ayaklarımızı duyumsadığımız gibi; onu kullanan bir başkası olduğundaysa algılarız, tıpkı başkalarının kollarını bacaklarını algıladığımız gibi.”¹⁷³ Böylece tümcenin özgür projesi, varolan araçlar içerisinde henüz varolmayan bir amacın keşfedilmesine yöneliktir. Dilin yasaları da bu özgür proje içerisinde ve her ne kadar belirli sınır koşullar sunmuş olsa da kişinin özgürce kendisini ifade edebileceğı bir alan olarak düzenlenir.

Sartre için dilin yasaları, insana aşkın olan bir doğanın hakikati gibi algılanmamalıdır. Elbette dil onu her konuşan için belirli bir dili ve belirli bir toplumu varsayar, üstelik dil edinilir veya başkalarından öğrenilir. Ancak nasıl kendi-için, içinde bulunduğu durumlar olarak ortaya çıkan koşullar içinde, yani doğduğu toplum, doğduğu yıl gibi olgusalıklar içerisinde özgür ve bu koşuldan özgürlüğe doğru giden eylemlerin ilişkisi ise dilde belirli koşullar yani durumlar içerisinde, yani belirli dil yasaları içinde özgürlüğe açılır. Sartre bu durumu şöyle açıklar:

*Kendi-için, sonradan kendisi olmak üzere önce insan değildir ve kendisini a priori olarak verili bir insan özünden itibaren oluşturmaz; tam tersine, kendini, kişisel olarak seçmek için gösterdiği çabayladır ki, kendi-için, kendisini bir insan kılan birtakım toplumsal ve soyut özelliklerin varoluşunu ayakta tutar; insan özünün öğelerinin peşinden gelen zorunlu bağlantılar ancak özgür bir seçim temelinde ortaya çıkarlar; bu anlamda, her kendi-için kendi varlığında insan türünün varlığından sorumludur.*¹⁷⁴

Bu bağlamda dilin yasaları, kendi-içinin özgürlüğünü sınırlamaz. Dil, tıpkı kendi-içinin ontolojik olumsuzluğunun içerisinde özgür bir şekilde sürekli olarak kendini belirlemek zorunda olması gibi kendi-içinin sürekli olarak özgür bir biçimde bir seçim ortaya koymasını gerektiren zorunlu bir bağlantıdır. Bu anlamda Sartre için dil özgür

¹⁷¹ Sartre, 2018b, s. 84.

¹⁷² Sartre, VH, s. 612.

¹⁷³ Sartre, EN, s. 28-29.

¹⁷⁴ Sartre, VH, s. 616.

bir projedir. Ve kendi-için böylece kullandığı dilden de sorumludur. Sartre kendi-içinin sorumluluğunun “yaşanan-dünya olarak bütün dünyaya” yayıldığından bahseder ve şöyle devam eder:

Kendi-için, içdaralmasıyla kendini tam da böyle kavrar, yani ne kendi varlığının, ne başkasının varlığının, ne de dünyayı oluşturan kendindelerin temeli olan, ama kendisinde ve kendisi dışındaki her yerde varlığın anlamına karar vermek zorunda olan bir varlık gibi. Sorumluluğu saksaklamaya kadar uzanan bir sorumluluk içine fırlatılmış olmak durumunu içi daralarak fark eden kişinin, artık ne vicdan azabı, ne pişmanlığı, ne de mazereti vardır; o artık, kendi kendisini bütünüyle keşfeden ve varlığı bizatihi bu keşifte yatan bir özgürlükten başka bir şey değildir¹⁷⁵

Sonuç olarak Sartre için dili bir araç olarak kullanan konuşan ve yazar kendi dilinden sorumlu olur. Çünkü yazar seçmiş olduğu dille hem kendisini hem de dünyayı belirlemiştir.

3.1.3. Sorumlu Yazar ve Sorumlu Edebiyat

Sartre’a göre şiir, müzik, heykel ve resim okurda siyasal hoşnutsuzluk ya da coşku uyandıramaz. Bu sanatlar imgeleri kullandıkları için sorumlu olarak nitelendirilemezler. Oysa düzyazıda yazar “gösterir, kanıtlar, buyurur, reddeder, çağırır, yalvarır, söver, inandırır, aşılır.”¹⁷⁶ Dostoyevski’nin *Suç ve Ceza* romanını okuyan biri Raskolnikov’un öfkesini, acısını, kızgınlığını onunla birlikte yaşar. Yazar konuşan biridir ve tam da bir gösterge olan dili kullandığı için okuyucusunu eyleme geçmeye davet eder. İşte bu yüzden Sartre’a göre yazar sorumludur. Sartre’a göre yazarın tanımları; “sözcüklerden yararlanan biri,” “konuşan bir kişi”dir. Sartre için “düzyazı öncelikle bir düşünme biçimidir”¹⁷⁷ ve anlamı içerir. Başka bir deyişle, düzyazı yazarı sözcükleri kullanarak bir açığa çıkarma edimi gerçekleştirir. İnsanın özgür edimlerinin her birinde dünya herkese yeni ve farklı bir çehresini sunar.

Sartre, ilk defa 1962 yılında *How to Do Things With Words* isimli yapıtıyla John L. Austin tarafından ileri sürülen ardından 1969 yılında Searle’ün “söz edim kuramında”¹⁷⁸ ileri süreceği gibi sorumlu yazarın sözün eylem olduğunu bildiğini ileri sürer; “açığa çıkarmanın değiştirmek olduğunu ve ancak değiştirme tasarısıyla bir

¹⁷⁵ Sartre, VH, s. 656.

¹⁷⁶ Sartre, EN, s. 27.

¹⁷⁷ Sartre, EN, s. 28.

¹⁷⁸ John R. Searle, *Söz Edimleri*, çev. ve sunuş. R. Levent Aysever, Ayraç Yayınevi. Ankara, 2020.

şeylerin açığa çıkarılabileceğini bilir.”¹⁷⁹ Yazar daima taraflıdır. Yazarın amacı “dünyayı, özel olarak da insanı başkaları için açığa çıkarmayı seçmek”¹⁸⁰ tir. Yazarın işi ise “kimsenin dünyayı bilmiyormuş gibi davranmamasını, kimsenin kendini suçsuz gösterememesini sağlamaktır.”¹⁸¹

Biçimin düzyazıya değer kazandıracak olması tartışmasız bir konudur. Elbette yazarı yazar yapan bir şeyler yazmaya karar vermiş olması değil, bir şeyleri belirli bir biçimde söyleme kararıdır. Ancak bu, sözcüklerin düzeni ve uyumu kısacası güzelliği önemli değildir anlamına gelmez. Nitekim yalnızca güzellik ele alınırsa anlam ortadan kaybolur. Bu anlamda düzyazıda ortaya çıkacak olan estetik haz ilk hedef değildir ve ancak yazının amacının önüne geçmediğinde güzel olarak nitelendirilebilir. Başka bir şekilde ifade edilirse düzyazıda önemli olan biçimden önce özdür. İyi yazarlar için biçim asla özden önce gelmez. Yazar önce ne yazacağını bilmelidir, biçim ancak onu takip edebilir veya zaten birbirleriyle bir uyum içindedirler.

Yazarın sözcüklerden en iyi şekilde yararlanması için, anlamsız sözcükler sıralamaması ve güzel tümcelerin imgesinin ardına düşmemesi gerekir. Bu yapıtı nesneleştirmek olurdu. Sartre çağdaş yazarlara kendilerini olabilecek en açık şekilde açığa çıkarmaları için bir çağrıda bulunur. Daha önce de belirtildiği gibi insanın algılarının her birine kendisinin bir açığa çıkaran olduğu bilinci eşlik eder. Ancak insan tam da açığa çıkaran olduğunu hissederken bir yandan da açığa çıkanlar karşısında önemsiz oluşunu duyumsar. Bu noktada sanatsal yaratıcılığın başlıca nedenlerinden biri insanın yaşadığı dünyada duyumsadığı şeyler karşısında önemli olduğunu hissetmek istemesidir. Sanatçı “düzenin olmadığı yerde düzeni sağlayarak, şeyin çeşitliliğini zihnin birliğine katarak, açığa çıkardığı kırların ya da denizin şu görüntüsünü, yüzün şu havasını bir tuvale, bir yazıya”¹⁸² sabitlediğinde, kendi belirlediği imkanları sanatına aktarmayı seçerek bunları ürettiğinin bilincine varır ve yarattığı şey karşısında önemli olduğunu duyumsar. Ancak tam bu anda yaratılan nesne sanatçının elinden kaçır, çünkü hem açığa çıkarmak hem de üretmek mümkün değildir. Yaratılmış nesne sanatçı için daima askıdadır, çünkü her an değiştirilebilme imkanı taşır, bu nedenledir ki sanatçıya asla nesnel görünmezler.

¹⁷⁹ Sartre, EN, s. 30.

¹⁸⁰ Sartre, EN, s. 31.

¹⁸¹ Sartre, EN, s. 32.

¹⁸² Sartre, EN, s. 44.

Sartre yazma işleminin bir yarı-okuma olduğunu ileri sürer. Yazar yazacağı sözcükleri “yazmadan önce de bildiği için onu okur gibi görmez.”¹⁸³ Burada okuyucunun bakışıyla yazarın bakışı farklıdır. Okuyucunun bakışı sürekli onu bekleyen sözcükleri uyandıran bir bakıştır, yazarın bakışı ise sözcüklerin göstergelerini denetler. Okuyucu öngörülerde bulunabilir veya bir çıkarım yapmaya çalışabilir, oysa yazar zaten bir tasarıya sahiptir ve eğer henüz kahramanın başına ne geleceğini yazmamış ve burada duraksamışsa bu kahramanın başına gelecekleri henüz seçmemiş olmasından kaynaklanır.

Bu noktada Sartre’ın “başkası” kavramını hatırlamak gerekir. Başkası “bedenimi biçimlendirir, onu doğurur, onu olduğu gibi üretir, onu benim asla göremeyeceğim gibi görür.”¹⁸⁴ Böylelikle, bu başkası bir kendi-için olarak benim bilmediğim bir gize sahip olur. Bu başkası beni nesneleştirerek benim ne olduğum gizine sahip olma bilinci ile sahip olur. Böylece Sartre için “başkası” kavramı, bir insan-gerçekliğinin varoluşunun nesnel olarak belirlenebilmesi için kendisiyle bir başkası arasında kurulan ilişkiye ihtiyacı olduğunu ortaya çıkarır. Yapıtı nesnelleştirecek olan, onu yeniden yaratacak olan okuyucunun bakışıdır. Sartre’a göre bu diyalektik en çok yazma sanatında kendini gösterir. Edebi nesne ancak ve ancak onu ortaya çıkaran okuma edimi ile vardır. Ömrü de “okumanın süresi kadardır.”¹⁸⁵

Böylece yazar her noktada yazıda kendi özneliğiyle karşılaşır. Dolayısıyla, “yarattığı nesne erişilmezdir, onu *kendisi için* yaratmaz.”¹⁸⁶ Bu anlamda yazar yazdıklarını yeniden okusa ve yazdığı bir şeyi beğense bile bunu duyumsayamaz. Bu yüzdendir ki Sartre’a göre yazar kendisi için yazmaz. Nitekim “sanat yalnızca öteki için ve öteki aracılığıyla var olabilir.”¹⁸⁷ Böylece Sartre, ilk defa on dokuzuncu yüzyılda Fransız şair, yazar ve eleştirmen Pierre Jules Théophile Gautier’in (1811-1872) öne sürdüğü “sanat, sanat içindir” anlayışına tamamen karşı çıkar. Sartre için, sanat sanat için olduğunda kavramın içi boşalır. Bu anlamda sorumluluk/bağlılık Sartre için yazarla okuyucunun diyalektiği anlamına gelir. Bu durum Sartre’dan alıntılanan şu paragrafta oldukça açıktır:

¹⁸³ Sartre, EN, s. 46.

¹⁸⁴ Sartre, VH, s. 463.

¹⁸⁵ Sartre, EN, s. 45.

¹⁸⁶ Sartre, EN, s. 46.

¹⁸⁷ Sartre, EN, s. 47.

*Dolayısıyla, kişinin kendisi için yazdığı doğru değildir: Bu başarısızlıkların en büyüğü olur; insan duygularını kâğıda yansıtarak, onlara olsa olsa ölgün bir uzantı kazandırmayı başarabilir. Yaratıcı edim bir yapıtın üretiminde eksik kalan ve soyut bir andır yalnızca; yazar tek başına var olsaydı, istediği kadar yazabilir, nesne olarak yapıt asla gün ışığına çıkmaz, yazarın kalemi bırakması ya da umutsuzluğa düşmesi gerekirdi. Ama yazma işlemi diyalektik bağlaşığı olarak okuma işlemini içerir ve birbirine bağlı bu iki edim iki ayrı etken gerektirir. Adına düşünce ürünü denen hem somut, hem imgesel nesneyi ortaya çıkaracak şey yazarla okurun ortak çabasıdır.*¹⁸⁸

Sanat yapıtı ortaya çıktığı ilk an yalnızca eksik ve soyuttur. Bütünüyle öznellikle doludur. Edebi nesne dilin içinden doğmuştur ancak ortaya koyduğu anlam daha önce dilde verili değildir. Bu anlamda edebi nesne “sessizlik ve söze karşı çıkıştır.”¹⁸⁹ Sartre için edebi nesnenin sessiz oluşu, ona anlam kazandıracak olanın okur olmasından kaynaklanır. Dil nasıl kökensel olarak başkası-için-varlıksa, aynı bağlamda yazar da bizi okura gönderir. Anlam tümcelerın toplamı değildir, eğer böyle olsaydı anlam kitapla birlikte var oluyor olurdu. Anlam, “sözcüklerin organik bütünlüğüdür”¹⁹⁰ böylece bir durum içindeki insanla ilgilidir. Bu yüzden okur da yazar kadar yeni bir şey icat eder.

Yazarın buradaki görevi kılavuzluktur. Nitekim her edebi eser de bir çağrıdır. Kitap hissettirdiği duyguları ortaya çıkarmak üzere okura ihtiyaç duyar. Okuma bu anlamda “yönlendirilen bir yaratıcılıktır.”¹⁹¹ Sanat yapıtı ise tam da çağrı olduğu için bir değere sahiptir, çünkü yapıtın kendisinin bir ereğı yoktur kendisi erektir. Yapıt Sartre’a göre “yalnızca ona bakılırsa var olur ve öncelikle katıksız çağrı, katıksız varoluş isteğıdir.”¹⁹² Böylece okur bu çağrıya cevap verdiğı ve kitabı açtığı anda artık sorumludur.

Daha önce ateist hümanist varoluşçuluğun kurulduğu *Varoluşçuluk bir Hümanizmdir* yapıtında görüldüğü üzere insan kendi edimleriyle daima özgürlüğü talep eder. İnsan-gerçekliğı için *a priori* olarak verilmiş değerler yoktur, ancak insan kendi seçtiğı değerlerle bir insan topluluğunu da seçmiş olur. İnsan edimlerinden ve kendi seçiminden sorumludur. Sartre için okurla yazarın durumu da tam olarak budur; her ikisi de insan durumu ve topluluğı içinde karşılıklı olarak yaratıcı edimleriyle

¹⁸⁸ Sartre, EN, s. 47.

¹⁸⁹ Sartre, EN, s. 48.

¹⁹⁰ Sartre, EN, s. 48.

¹⁹¹ Sartre, EN, s. 49.

¹⁹² Sartre, EN, s. 52.

birbirlerinin özgürlüğünü ve toplumun özgürlüğünü belirlerler. Her ikisinin de verdiği “özgür bir karardır.”¹⁹³

Bu bakımdan Sartre edebiyatı iki yönlü bir *armağan* olarak görür. Yazar okurdan “soyut bir özgürlüğü uygulamasını değil, tutkularıyla, önyargılarıyla, yakınlık duyduğu şeyler, cinsel mizacıyla, değer ölçüleriyle, tüm kişiliğini armağan etmesini”¹⁹⁴ ister. Yazar ise zaten sanatıyla bir “*armağan verme töreni*”¹⁹⁵ gerçekleştirir. Sartre’a göre yapıt hiçbir şekilde öylesine ortaya çıkmış bir şey veya doğal bir veri değildir. Yapıt Sartre için bir *gereklik* bir *armağanın* göstergesidir. Sartre okumanın ise yazarla okur arasında bir cömertlik anlaşması olduğunu söyler. Burada “cömertlik”, “inanma seçimi” ve “özgür yaratma” aynı anlamlarda kullanılır. Estetik bilincin özelliği, sorumlu oluşunun neden olduğu bir inanç ortaya koymuş olma zorunluluğudur. Estetik bilinç okurdan kendisine, kitaba ve yazara karşı sürekli devam eden bir bağlılık yoluyla sürdürülen inançtır. Bu inanç temelde durmaksızın yenilenen bir inanma seçiminden başka bir şey değildir. Yazar yazma ediminde duygularını, okurunun da özgür duygulara dönüştürebilmesi için özgür duygular olarak sunmalı, yani cömert davranmalıdır. Yazar ve okur birbirlerine güvenirler ve birbirlerinin özgürlüklerini sömüreceklerini düşünmezler. Sartre için bu “güven cömertliğin ta kendisidir.”¹⁹⁶ İşte okuma ve yazma diyalektiği tam olarak burada yazar ve okur arasındaki cömertlik anlaşmasından, yani özgür yaratma ve icat etmelerinden doğar. Böylece sanat, insan topluluğunu şekillendiren bir şey olarak ahlakidir. Bu anlamda Sartre’dan alıntılanan şu paragraf iyi bir örnektir:

*Böylece yazarın evreni ancak okuyucunun incelemesi, hayranlığı, tiksilmesi sonunda tüm derinliğiyle ortaya çıkacaktır; ve cömert sevgi bir sürdürme yemini, cömert tiksime bir değiştirme yemini, hayranlık ise bir öykünme yemini; yazın ile ahlâk apayrı şeyler olmasına karşın, estetik buyruğun kökünde ahlaksal bir buyruk bulunduğunu fark ederiz. Çünkü yazar, yazma zahmetine katlanmasıyla okuyucularının özgürlüğünü; okuyucu da, daha kitabı açtığı an yazarın özgürlüğünü tanıdığına göre, sanat yapıtı hangi yönden bakılırsa bakılsın, insanların özgürlüğüne güvenme işidir.*¹⁹⁷

Kitapla birlikte yazarın okura verdiği mesaj nesneye dönüşmüş olan bir ruhtur ve bu ruh ucuz bir fiyata satılır. İşte bu edebiyattır. Sartre’a göre yazılmış her kitap

¹⁹³ Sartre, EN, s. 58.

¹⁹⁴ Sartre, EN, s. 54.

¹⁹⁵ Sartre, EN, s. 56.

¹⁹⁶ Sartre, EN, s. 58.

¹⁹⁷ Jean Paul Sartre, **Edebiyat Nedir?** çev. Bertan Onaran, Can Yayınları, İstanbul, 2008, s.72.

“varlığın bütünlüğünün geri kazanılmasıdır.”¹⁹⁸ Sanatın amacı, dünyayı kaynağı insan özgürlüğü müşçesine dünyaya geri yansıtmak, onu yeniden yaratmak ve geri kazanmaktır. Yazarın amacı ise: “insanlar aralarındaki karşılıklı istekler yardımıyla varlığın bütünlüğünü insanlığa yeniden kazandırsınlar ve evreni yeniden insanlık örtüsüyle kaplasınlar diye öteki insanların özgürlüğüne çağrıda bulunmak”¹⁹⁹tır. Sartre bu çağrıyla yazarın okur üzerinde bir etki yaratmadığı ileri sürer, çağrı okurun “özgürlüğüne seslenir.” Örneğin, yazar yapıtında adaletsizlikler yaratmayı kabul eder. Ancak yazar bu adaletsizlikleri yapıtında ortadan kaldırmak için yaratır ve bu adaletsizlikleri aşar. Yazar dünyayı olduğu gibi, ancak kaynağı özgürlük müşçesine göstererek onu geri kazanmaya çağırır. Adaletsizlikler edebiyatta aşırlılar. Bu yüzden, Sartre’a göre somut edebiyat olumsuzlukla tasarının bir bireşimidir. Edebiyat olumsuzluktur çünkü somut ve verili olandan kopma gücüne sahiptir ve gelecekte olması istenen düzenin de bir taslağı olduğundan o tasarıdır. Sartre’a göre edebiyat bir şölendir, kendi üzerine yansımış olan ve yansıyacak olan her şeyi yakacak olan ateşten bir aynadır. Edebiyat bir cömertlik göstergesidir, özgür icat edilmiş bir buluştur. Ve hepsinden öncede Sartre için edebiyat bir armağandır.

Yazar daha önce de söylenildiği gibi açığa çıkarmanın değiştirmek olduğunu bilir. Böylece kendi açığa çıkarma edimleri ile yazar ve okur dünyayı değiştirebilmenin gücünü elinde tutarlar, yazar ve okur birlikte dünyanın sorumluluğunu üstlenirler. Eğer toplumda biri tehlike altındaysa diğeri de tehlikededir. Bu yüzden ki sanat ancak demokrasi içinde bir anlam taşır. Sartre’a göre edebiyat kendi kendinin bilincine “durağan olmayan, sınıfsız, diktatörsüz bir toplumda”²⁰⁰ tam olarak varacaktır. Bunun nedeni ancak böyle bir toplumda okurların etraflarındaki her şeyi değiştirme ve dönüştürme gücüne sahip olan okurlara dönüşmesidir. Böyle bir toplumun okuru her an icat etmektedir. Ancak elbette şu an için bu durum ancak bir ütopyadır. Nitekim edebiyatın şu anki işlevi “somut evrenseli somut evrensele ifade etmek”²⁰¹, amacı ise toplumların ve insan özgürlüğünün egemenliğinin kazanılması, gerçekleştirilmesi ve sürdürülmesi için insanların özgürlüğüne çağrıda bulunmaktır. Bu anlamda edebiyat şimdilik, toplumların “akıl yürütmeye ve derin düşünceye

¹⁹⁸ Sartre, EN, s. 60.

¹⁹⁹ Sartre, 2008, s. 67.

²⁰⁰ Sartre, EN, s. 148.

²⁰¹ Sartre, EN, s. 149.

geçmesine”²⁰² aracılık etme ve kendi vicdanları üzerine düşünmelerini sağlama görevini üstlenir. Edebiyat bir özgürleşme çağrısıdır. Sartre’a göre tam olarak bu sebepten “bugün yazmak gerekir.”²⁰³

3.2. Sorumlu Aydın

Jean-Paul Sartre 1939 yılı savaş döneminde tuttuğu günlüklerinde kendisiyle beraber askerlik yapan arkadaşlarının kendisinin tüm tepkilerini onun “bohem” karakteri ve “aydın” mesleğiyle açıkladıklarını iddia eder. Bu günlüklerde Sartre arkadaşının ona şöyle söylediğini ifade eder: “Sen ve ben aynı değiliz. Ben satıcıyım; sen de öyle ama, ben saat yedi buçuk oldu mu, dükkanı kapatırım, özel yaşamımdan kimseye hesap vermem gerekmez. Halbuki sen ne gündüz ne gece, dükkanı kapatmıyorsun, her yaptığının hesabını vermek zorundasın.”²⁰⁴ Peki o halde aydın ve toplumdaki yeri nedir?

Sartre, bu diyalogdan 16 yıl sonra ve *Edebiyat Nedir?* yapıtından bir yıl sonra 1965 yılında basılan, Japonya’da verdiği bir dizi konferansta “aydın” sözcüğünün yeniden sorgulanması gerektiği üzerinde durmuş ve aydın kavramını eleştirildiği durumlar, aydının toplumdaki yeri ve işlevi açısından yeniden ortaya koymuştur. Sartre’ın aydın düşüncesinin sorumlu yazar ile birlikte incelenmiş olmasının gerekçesi Sartre’ın sorumlu yazarı bu yapıtında “kazara değil, özünde aydın”²⁰⁵ olarak tanımlamasıdır. Sartre’a göre sorumlu yazarın dünyadaki varlığını dünyanın çelişkilerinden etkilenmeden oluşturması mümkün değildir. Bu bağlamda kendi toplumundaki çelişkilerden bahsetmeyen her yazar yalnızca soyut bir dünyadan söz etmektedir. Bu çalışmada aydın ise sahip olduğu evrensel bilgileri evrensele uygulayamayan toplumun çelişkilerine sahip varolan olarak tanımlanır. Aydın veya yazar bu bağlamda topluma kendi çelişkilerini göstermek ve toplumdaki düzenin değiştirilmesinden sorumlulardır. Bu nedenle Sartre için sorumlu aydın ve sorumlu yazar devrimcilerdir.

²⁰² Sartre, EN, s. 269.

²⁰³ Sartre, EN, s. 149.

²⁰⁴ Jean-Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, çev. Z. Zühre İlkelen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006, s. 24.

²⁰⁵ Sartre, AÜ, s. 92.

İkinci dünya savaşı sonrası toplumlarda aydınlar, siyasilerin yeniden kurmaya çalıştığı düzeni yapıcı bir öneri sunmadan yalnızca eleştirme hali içerisinde oldukları gerekçesiyle epey sert bir şekilde eleştirilmekteydiler. Sıklıkla eleştirilen bu aydınlardan biri de Sartre'ın kendisiydi. Bu eleştirilerin nedeni açıktır: Toplum için aydın, kültürü koruyan, zenginleştiren ve aktaran olarak tanımlanmaktadır. Toplumun bu tanımındaki aydın, muhafazakâr ve ahlakçı biridir. Buna ek olarak aydınlara yöneltilen diğer eleştirilerde ise onun “kendisini ilgilendirmeyen şeylere burnunu sokan, küresel insan ve toplum kavramı adına kabullenilmiş gerçeklerin ve bundan kaynaklanan davranışların tümünü sorgulama iddiasında olan biri”²⁰⁶ olduğunu görürüz. Böylelikle aydın, üstüne vazife olmayan işlere karışan ve toplumun kabul etmediği bir kimsedir.

Üstüne vazife olmayan işlere karışan bu aydınlar için Sartre şöyle diyor: “Aydınların tümü de köken olarak zihinsel çalışmalarıyla belli bir ün kazanmış, kendi alanlarından çıkarak, küresel ve dogmatik bir “insan” kavramı adına toplumu ve kurulu düzeni eleştirmek için bu ünü kötüye kullanan çeşitli insanlar topluluğu gibi görünüyor.”²⁰⁷ Sartre burada tanımlanmış olan aydına örnek olarak atom silahlarının yapımı için atomun parçalanması üzerine çalışan bilim insanlarını gösterir. Bu bilginler atom bombasının kullanılmasına karşı bir manifesto imzaladıklarında onlar artık birer aydınlardır. Öncelikle bu aydınlar yetki sınırlarını aşmış ve uzmanı oldukları alanın dışında bir alan ile ilgili görüş bildirmişlerdir. Bu görüş için bilimsel donanımlarıyla hiçbir bağdaşıklığı olmayan başkaca ilkelerden hareket etmiş ve politik değerlendirmeler yapmışlardır.

O halde bir aydın aydın olmadan önce Sartre'ın kavramıyla “*pratik bilgi teknisyeni*”dir. Sartre, her pratik bilgi teknisyeninin aydın olmadığını ama aydınlardan onlar arasından çıktığını ifade eder. Pratik bilgi uzmanı burjuvazinin gelişimiyle birlikte Rönesans döneminde ortaya çıkmıştır. Sartre, bu dönemde burjuva sınıfının kendisinin bir sınıf olarak onaylanmasını pratik bilgi teknisyenleri aracılığıyla gerçekleştirdiğini savunur. Bu dönemin pratik bilgi teknisyenleri arasından çıkan aydınlar “filozof” olarak adlandırılmaktaydı. Bu bakımdan Sartre “filozoflar, bugün aydınlar nelerle suçlanıyorsa ondan başka bir şey yapmamışlardır”²⁰⁸ ifadesini kullanır.

²⁰⁶ Sartre, AÜ, s. 17.

²⁰⁷ Sartre, AÜ, s. 29.

²⁰⁸ Sartre, AÜ, s. 25

Bu dönemde burjuva sınıfının filozoflara ihtiyacı vardı, çünkü filozoflar sayesinde öteki sınıfların ideolojilerini anlayıp kendi sınıflarının bilincine varabilmekteydiler. Ancak günümüz aydınlarından farklı olarak bu filozoflar “*organik aydınlar*”dı.

Sartre filozofların “burjuva sınıfının içine doğduklarından, bu sınıfın nesnel ruhunu ifade etme işlevini”²⁰⁹ üstlendiklerini söyler. Bu filozofların “organik aydınlar” olarak tanımlanması da işte tam olarak bu nedene bağlıdır. Burjuva kültüründe yetişmiş olan bu filozoflar organik bir uyumla bu sınıfın ideolojisini ortaya koymaya ve farkında olarak veya olmayarak pratik araştırmalar ile bu yükselen sınıfın ideolojisinin örtüştüğünü göstermeye girişmişlerdir. Ancak bu durum zaman içinde değişmiştir. Burjuva sınıfı artık iktidardadır ancak hiçbir şey onun evrensel sınıf olarak kabul görmesini sağlayamamıştır.

Sartre, 19. Yüzyılın sonu ve özellikle de haksız yere suçlanmış Yahudi asıllı Dreyfus davası ile birlikte filozofların torunlarının “aydınlar” olarak adlandırılmaya başladığını belirtir. Ancak filozoflar “organik aydın” iken yirminci yüzyıl aydını organik değildir. Organik değildir, çünkü iktidar sınıfına ait bireyler değildir. Pratik bilgi teknisyenleri egemen sınıfın ideolojisine koşut olarak geliştirilmiş bir eğitim sisteminden geçen orta sınıf bireylerdir. Bu pratik bilgi teknisyenleri yapacakları işe egemen sınıf tarafından seçilirler. Bu teknisyenlerin çalışma alanlarına, sayılarına, iş koşullarına ve ödeneklerine karar veren yine iktidar sınıfıdır.

İktidar sınıfın pratik bilgi teknisyenleri yetiştirmesinin temelde iki nedeni vardır. Bunlardan ilki, pratik bilgi teknisyenini geleneğin bir bekçisi kılmasıdır. Diğer ise verdiği eğitim ile onları “üstyapıların görevlileri” olarak hazırlayacak olmasıdır. Başka bir deyişle, pratik bilgi teknisyeninin hayatı boyunca aldığı eğitim sayesinde iktidar sınıf, hem kendi uygun gördüğü ideolojiyi benimsetir ve topluma onaylatır hem de ileride kendi işine yarayacak olan pratik bilgi uzmanını üretmiş olur.

Pratik bilgi teknisyeni aldığı eğitim dolayısıyla Sartre’ın ifadesiyle: “çocukluğundan beri hümanisttir.”²¹⁰ Oysa yalnızca kendisinin farkına varmasıyla bütün insanların eşitsizliğinin bir kanıtını bulur. 18. yüzyıl filozofu kendi çağının organik aydını iken, pratik bilgi teknisyeni iktidar sınıfının bir üyesi olmayan ancak egemen sınıfın ideolojilerindeki çelişkiler nedeniyle çelişkili biri olarak yetiştirilir. O

²⁰⁹ Sartre, AÜ, s. 25.

²¹⁰ Sartre, AÜ, s. 29.

hem geleneğin bir koruyucusu hem de iktidar sınıfının geliştirilmesi gereken ekonomi için ihtiyacını karşılayacak bilimin bir çalışanı, memurudur. Bu, bir yandan özgür düşünceyi savunmak diğer yandan da düşünceleri şekillendirme isteği sonunda aldatıcı ve sahte evrensel hümanizm görüşleriyle kapatılmaya çalışılır. Sartre bilimin geldiği bu noktayı şöyle açıklar; “belli bir grubun emrindeki bilim, yeniden bir ideolojiye dönüşür.”²¹¹ Sartre bu duruma örnek olarak ise, dünyadaki nüfusun üçte ikisinin yetersiz beslenmesinin üstünün örtülmesi amacıyla, bilim insanlarının öne sürdüğü doğum kontrol yöntemleri hakkında insanların bilgilendirilmesi yoluna gidilmesine benzer durumları gösterir.

Pratik bilgi teknisyeni yaptığı iş ile yararlı olanı amaçlar. Bu bağlamda çalışmasında herhangi bir grup gözetmeksizin “evrensel insan” kavramına hizmet eder. Ancak iktidar sınıfı çoğu durumda bilgi teknisyenlerinin buluşlarını yalnızca ayrıcalıklı bir kesimin yararlanabileceği sonuçlara dönüştürür. Sartre şöyle söyler: “Böylece herkes için icatta bulunan teknisyen sonuçta çalışan sınıfların görece olarak yoksullaşmasında bir ajan durumuna düşer.”²¹² İşte tam da bu noktada pratik bilgi teknisyeninin bir aydına dönüşmesinin ilk başlangıçları görülür. Evrenseli amaçlayan pratik bilgi teknisyeni hizmet ettiği kesimi görmeye başlar. Sorgulama çelişkileri ve kuşkuyu doğurur. Bu noktada Sartre olabilecek iki şeyden bahseder: Ya teknisyen iktidar sınıfının ideolojisini benimseyecek ve onunla uzlaşacaktır -bu noktada artık onun bir aydın olmasından söz edilemez- ya da bu durumu sindiremeyip iç daralması sayesinde kendi özgürlüğü içerisinde toplumdaki yerinin bilincine varır. Kendi toplumsal konumunun bilincine varan pratik bilgi teknisyeni Sartre’ın sözleri aktarılacak olursa: “Hegemonyanın alt düzey görevlisi olmayı reddeder, işte o zaman pratik bilgi görevlisi bir canavar, yani “üstüne vazife olan şeylerle ilgilenen,” başkalarınınsa “üstüne vazife olmayan işlerle ilgilenen,” dediği bir aydın olur.”²¹³

Pratik bilgi teknisyenliğinden içerisinde bulunduğu yaşamın ilkelerini sorgulamaya başlayan aydını böyle bir şey yapması için kimse motive edemez. İktidar sınıfa göre aydın üstyapılara hizmet eden bir memur olarak görünür. Aynı ölçüde hiçbir proletarya da artı değerden pay alan bir aydını kendi sınıfına ait veya kendi sınıfıyla ilgili söz sahibi biri olarak görmez. Böylelikle aydın hiç kimse tarafından

²¹¹ Sartre, AÜ, s. 32.

²¹² Sartre, AÜ, s. 33.

²¹³ Sartre, AÜ, s. 36.

görevlendirilmemiş ve statüsünü kimseye borçlu olmayan biri olarak ortaya çıkar. Aydın bu noktada tam anlamıyla bir kendi-için varolandır. Sartre şöyle diyor: “Bu özelliğiyle o, herhangi bir kararın ürünü değil, ama canavarlaşmış toplumların ürünü bir canavardır. Hiç kimse onu istememekte, hiç kimse tanımamaktadır.”²¹⁴ Böylelikle Sartre’a göre parçalanmış toplumun bir sonucu olan aydın yine Sartre’ın sözleri aktarılırsa: “toplumların varlığının kanıtıdır, çünkü onların parçalanmışlığını içselleştirmiştir. O halde, aydın tarihin bir ürünüdür. Bu bakımdan, hiçbir toplum kendini suçlamadan aydınlarından şikayet edemez, çünkü ne ektiye onu biçmiştir.”²¹⁵

Evrensele hizmet etmek isteyen aydının kendi yaşamında karşılaştığı bu çelişki onu kendisini sorgulamaya iter. Böylelikle Hegel’in “mutsuz bilinç” olarak adlandırdığı aşamaya giren aydın kendisini rahatsız eden bu çelişkiyi önce bir “acı” olarak yaşar. Evrensel ve özelin bu çelişkisi aslında bir diyalektiktir. Aydın, “varoluş sıkıntısını” yenmek istediğinde diyalektik yöntemi keşfeder ve böylelikle kendisine yakıştırılmış olan çelişkili var olma halini uyumlu bir bütüne çevirmek üzere kendi bireyselliği hakkında araştırmalar yapar. Böylelikle aydın kendisinin, “yaratılacak yeni bir insan”²¹⁶ olduğunun artık bilincindedir. Sartre’ın en büyük uyarısı tekil bir evrensel olan aydının, tekil evrenseller üstüne yaptığı bu diyalektik çalışmanın asla soyut devam ettirilmemesi gerektiğidir. Aydın ancak bütün bu sorunlara somut bir yanıt verebilir.

Ancak bu noktada da ortaya “sözde aydın” denilen bir kesim çıkar. Bu “sözde aydın”lar Sartre’ın deyimiyle egemen sınıfın “bekçi köpeği” olmuş, sözde bilimsel kanıt ve gerekçelerle ayrımcı ideolojiyi savunan bir kesimdir. Klasik aydınlarla aynı özellikleri taşıyalar da klasik aydından farklı olarak genel sorunlara asla somut bir cevap vermezler. Sartre’a göre sözde bir aydın şunu söyleyecektir: “Sömürgelerdeki yöntemlerimiz olması gerektiği gibi değil, denizaşırı topraklarımızda çok fazla eşitsizlik var. Ama ben nereden gelirse gelsin şiddete karşıyım; ben ne cellat olmak istiyorum ne de kurban ve işte bu yüzden de yerli halkın sömürge yönetimine karşı ayaklanmasına karşı çıkıyorum.”²¹⁷

²¹⁴ Sartre, AÜ, s. 41

²¹⁵ Sartre, AÜ, s. 39.

²¹⁶ Sartre, AÜ, s. 45.

²¹⁷ Sartre, AÜ, s. 49.

Sözde aydının bu tutumu ancak egemen ideolojinin yaptığı baskıları desteklemesi anlamına gelir ve temelde evrensel bir anlayışta bunu yapıyormuş gibi görünür. Burada sözde aydın kaleminin sorumluluğunun farkında olsa da sorumluluktan kaçmakta, yani kendini aldatmaktadır. Sartre, “evrensel, sözde aydının işidir”²¹⁸ der. Sahte aydın, savaşı ahlaki açıdan kınar ve hiçbir özel barışa destek vermeden bir gün evrensel barışın temin edileceğini düşler. Neticede bu durum, sorumlu aydını ve sorumlu yazarı devrimci olmaya iter. Fakat devrimci olmak muhakkak bir şeyleri başlatmak anlamına da gelmez. Eylemsizlik de bir aydının devrimci eylemi olabilir. Bu durumu Sartre’ın yaşamından pek çok örnekle açıklayabiliriz. 1964 yılında kendisine sunulan Nobel Ödülünü reddetmiş olan Sartre’ın bu ödülü kabul etmemiş olması, böyle bir otoriteyi kabul etmeyişe yönelik somut bir cevaptır. Sartre’ın eylemsizliği ile otoritelere vermiş olduğu bir diğer tepki ise Amerika’nın 1965’te Vietnam savaşının alanını genişletmesinden sonra Amerika’da vereceği konferanslarını iptal etmiştir olmasıdır. Sartre Amerika’ya “gitmesinin o ülkenin suçlarını onaylamak olacağını”²¹⁹ düşünür. Aydın otoriteye olan cevabını veya tutumunu eylemleri ile ortaya koymuştur.

Sözünü ettiğimiz sözde ve klasik aydın ayrımı aydınlara yöneltilmiş olan “ahlakçı” ve “idealist” olma eleştirilerini de açıklar. Ahlakçı ve idealist olan sahte aydınlardır, gerçek aydın ise Sartre’a göre “köktenci, radikalci olduğundan ne ahlakçıdır ne de idealist.”²²⁰ Aydın içsel ve dışsal bütün çelişkileri nedeniyle her zaman taraftır, her zaman ezilenlerin yanındadır, çünkü aydın bulunduğu toplumun bir ürünüdür ve aydının taraf oluşu iktidar sınıfın baskısının bir sonucudur. Bulunduğu noktaya pratik bilgi teknisyenliğinden ulaşmış olan kimse bir aydın olduğunda artık konumu bilimsel değildir. Egemen sınıfın ideolojisi ile maskelediklerini eylemleri ile ortaya çıkarmaya çalışır. Aydın bu bağlamda “bütün insanların gerçekten özgür, eşit ve kardeş olacakları sosyal bir evrensellik için çalışır.”²²¹ Çünkü sorumlu aydın herkes özgürleşmeden kendisinin özgürleşemeyeceğini bilir. Üstelik sahte aydının tersine bu durumu yalnızca düşlemekle veya bir gelecek ideali olarak belirlemekle yetinmez.

²¹⁸ Sartre, AÜ, s. 50.

²¹⁹ Denis Bertholet, **Sartre**, çev. Zühre İlkelen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009, s. 516.

²²⁰ Sartre, AÜ, s. 51.

²²¹ Sartre, AÜ, s. 51.

Aydın içinde bulunduğu ve yaşadığı çelişkiyi ele almayı ne gelecekte bir kuşbakışı ile ne de iktidarı anlamak adına onunla özdeşleşmeye çalışarak başarabilir. Bu çelişkiyi sorgulayabilmesinin tek yolu toplumu ezilenlerin gözünden ele almasıdır. Toplumu ezilenlerin gözünden ele alan aydın bu sayede Sartre'dan aktarılırsa;

Konumundaki iki yanlılığı apaçık görecektir ve temel gerçeklere diyalektiğin sağlam yöntemlerini uygulayabildiğinde halk sınıflarının içinde ve onlar aracılığıyla burjuva toplumunun gerçeğini tanıyacak ve içinde kalan reform düşlerini elinin tersiyle iterek, kitlelerin kendilerini ezen putları kırmaktan başka çareleri olmadığını anlayarak radikalciliği benimseyip bir devrimciye dönüşecektir. İşte o zaman, onu felce uğratan ideolojilerin halkın içinde hiç kesilmeyen hortlayışla mücadele onun yeni görevi olacaktır²²²

Bu noktada ise iki farklı çelişkiyle karşılaşılır. Bunlardan ilki proletaryanın kendi nesnel zekalarını temsil edecek organik aydınlar üretememesidir. Bir diğer çelişki ise kendi aydınını üretemeyen yoksul sınıfın kendi ilkelerini temsil etmek isteyen aydını burjuva sınıfının işbirlikçisi olarak gördüğünden ona tepkili olmasıdır. Bu bağlamda ortaya çıkan sonuç aydının ne olursa olsun vazgeçmeden yoksul sınıfın çıkarları için çalışmaya devam etmesi olmalıdır. Ancak elbette aydın hiçbir zaman proletaryanın organik aydını olamayacaktır.

Her ne kadar aydın sömürülen sınıfın bir bireyi olmasa da bu sınıfın bir ideolojiye değil, toplumla ilgili pratik gerçeklere ihtiyacı olduğundan dolayı hali hazırda bu duruma yararlı olabilir. Aydın sürekli bir devrimci olmasını gerektiren ve savaşması gereken durumlar burada başlar. Öncelikle aydın sürekli özeleştiriyi yapmak zorundadır. Eğer “evrenselin bekçisi” olduğunu iddia etmeye başlarsa bu noktada eleştirmiş olduğu kendisini evrensel sınıf sanan burjuvazinin yaptığı hataya düşecektir. Almış olduğu eğitim ve içerisinde bulunduğu ideolojik çerçeve, aydının sürekli olarak eleştirdiği şeylere dönüşebilmesi tehlikesini taşımasına neden olur. Aydın, küçük burjuva olmasından asla kurtulamayacaktır. Bir aydın hiç kimse tarafından görevlendirilmediği için, o, yapay olarak proletaryanın devrimine öncülük etme girişiminde de bulunamaz. Bu noktada aydının yapabileceği tek şey sömürülen sınıfta organik olarak baskı sonucu ortaya çıkan bütün eylemlerle koşulsuz ve somut bir şekilde bütünleşmektir.

İşte tüm bu nedenlerle aydın tam da “üstüne vazife olmayan” işlerle ilgilenen kimsedir. Aydın işi asla bitmez, aydın tam olarak Sartre'ın arkadaşının ona söylediği

²²² Sartre, AÜ, s. 55.

gibi dükkanı kapatıp gidemez. Aydın sürekli olarak kendisini ve toplumu eleştirmek ve eylemek durumundadır. Onun çelişkileri temelde toplumun çelişkileridir ve aydın, toplumu yansıtan bir ayna görevi görür. Günümüzde kaç aydın o güvenli görünmez bölgesinden çıkıp topluma ayna tutabilmektedir? Şunu eklemek gerekir ki, bu çelişkileri yalnızca aydının hissettiğini varsaymak ise kesinlikle doğru değildir. Sartre şöyle diyor: “Herkes bilmeden de olsa kendisini bir canavar ve bir köle yapan bu vahşi toplumu yeniden ele alacak olan bu bilinçlenmenin peşindedir”²²³

²²³ Sartre, AÜ, s. 65.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SORUMLU EDEBİYATTA “KENDİNİ ALDATMA”

DAVRANIŞLARININ UYGULAMALARI

4.1. Sartre’ın *Sözcükler* Otobiyografi Romanı

Jean-Paul Sartre otobiyografi romanı *Sözcükler*’i incelemeye başlamadan önce kitap hakkında birtakım bilgiler vermek değerlendirilmesi açısından doğru olacaktır. Kitap 1963 yılında yazılmış ve 1964 yılında yani *Varlık ve Hiçlik* eserinden 21 yıl sonra yayımlanmıştır. Kitabın dili okuyucusuna çoğu noktada birinci tekil kişinin anlattığı bir roman okuyormuş hissi vermektedir, yine de Sartre pek çok anısını anlattığı bu otobiyografide çoğu durumda olayların arasına girerek küçüklük anılarının büyük bir kısmını kitabı yazdığı sırada onda yaratmış olduğu etkileri ile birlikte değerlendirir. Otobiyografi iki bölümden oluşmaktadır; ilk bölüm “okumak” ikinci bölüm ise “yazmak” olarak adlandırılmıştır. Yetmiş beş yıllık hayatına sistemli bir felsefe, kendi felsefesini destekleyen pek çok roman, tiyatro ve öykü, eleştiri yazıları, makale ve inceleme metinleri sığdırmayı başaran sanatçı filozofun hayatını onun sözcüklerinden görebilmek sanatçı filozofun düşüncelerini anlamakta oldukça yararlı bir ayrıcalıktır. Sartre’ın *Sözcükler*’de doğumundan neredeyse lise yıllarına kadar geçen sürede çoğunlukla bir çocuk olarak kendi varoluşunu şekillendiren ve onu yaşamda bir yere oturtmaya çalıştığı anları aktardığını söyleyebiliriz; kitabın en temel cümlesi bu bağlamda “bana sunulan gelecek neydi?”²²⁴ sorusunun cevabının aranişıdır. Bu bakış açısında, Sartre’ın *Sözcükleri* sorumlusu olduğu geleceğini arayan bir çocuğun nasıl kendi geleceğini yarattığı bize anlatmaktadır.

Sartre kitabına evinde büyüdüğü dedesinin hayatını anlatarak başlar, bir Almanca öğretmeni olan dedesi Charles Schweitzer ve büyükannesi Louise Guillemin’dir. Çiftin dört çocukları olmuştur iki kız iki erkek; kızlardan biri çok küçük yaşta ölmüş, erkeklerden biri intihar etmiş öbürü ise ergenliğinden sonra aileyle hiç konuşmamıştır, en küçük kızları Anne-Marie ise Sartre’ın anlatımına göre evden pek çıkartılmadan ve yeteneklerinin keşfedilmesine izin verilmeden yetiştirilmiştir. Anne-Marie Schweitzer Sartre’ın annesidir. Sartre’ın babası Jean-Baptiste Sartre ise oldukça

²²⁴ Jean-Paul Sartre, *Sözcükler*, çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 2014, s. 174

mutsuz bir ailenin çocuğu olan bir denizci subayıydı ve Anne-Marie'i görür görmez "bu ihmal edilmiş uzun boylu kıza tutuldu."²²⁵ Evlendikten hemen sonra çocuk sahibi olan çift çocuğun doğduğu sırada Jean-Baptiste Sartre'ın geçirdiği bağırsak humması hastalığıyla uğraştılar. Kısa bir süre içerisinde de Jean-Baptiste Sartre öldü. Baba Sartre'ın ölümüyle birlikte Anne-Marie henüz daha yirmili yaşlarının başındadır ve bir yaşında olan oğlu ile babasının evine dönmüştür. Bu dönemde Sartre, annesi Anne-Marie'nin ailesine duyduğu minnettarlık yüzünden ailesinin evinde "kahyalık, hastabakıcılık, sofracıbaşıcılık, nedimelik ve hizmetçilik"²²⁶ yaptığını ifade eder.

Sartre babasının ölümüyle ilgili şunları söylemektedir:

*Jean-Baptiste'nin ölümü hayatımın büyük olayıydı. Bu olay annemi zincirlerine döndürmüş ve beni özgürlüğüme kavuşturmuştu. [...] Yaşamış olsaydı babam boylu boyunca üzerime çökecek ve ezecekti beni. İyi ki genç yaşta öldü. [...] Daha sonraları suçlu hissettim kendimi; bilinçli bir öksüz haksız bulur kendini [...] kasvetli durumum saygı uyandırıyor bana; matemimin de erdemlerimden biri olduğunu düşünüyordum. [...] Ben onu unutmak olanağına da sahip değildim; birdenbire çekip giderek onu tanıma zevkinden yoksun bırakmıştı Jean-Baptiste beni.*²²⁷

Yine bu bölümde bulabileceğimiz dikkat çeken noktalardan biri de Sartre'ın Freud'un bilinçdışı unsurları kabul etmesini eleştirmesidir: Sartre babasının ölümü dolayısıyla kendisinde eksik olan Oudipus kompleksine gönderme yapar ve "babamın ansızın bu dünyadan çekip gidişi, bana eksik kalmış bir Oudipus Kompleksi bağışlamıştı; evet, Üstben'im yoktu."²²⁸ Denis Bertholet bu bölüm için şu sözleri kullanır: "Sözcükler kitabını okuyan bir kişi, pekâlâ Freud'a [...] başvurmadan, Sartre'ın babasını yok etmek için didindiğini görebilir."²²⁹ Ancak Sartre'ın gerçekten de olmayan babasını yok etmek için Freud'a başvurmasına gerek yoktur. Babası olmayan Sartre kendisine sorar: "Peki kime itaat edecektim ben?"²³⁰ Kimsenin saygı göstermediği annesini kendisine bakıcılık yapan bakire bir abla olarak görmektedir. Sartre annesinin ricalarını kabul etmesinin nedenini bir iyilik gösterisi olarak açıklar. Sartre içinde kendi ahlakıyla herkese örnek olduğu bir dünya kurmuş ve bu dünyada yaşamaktaydı.

Anne-Marie çocuğuyla birlikte ailesinin evine dönmeden önce büyükbaba emekli olmaya karar vermiş ancak Anne-Marie ve Sartre eve döndüklerinde evin

²²⁵ Sartre, 2014, s. 18

²²⁶ Sartre, 2014, s. 19.

²²⁷ Sartre, 2014, s. 20-21.

²²⁸ Sartre, 2014, s. 26.

²²⁹ Bertholet, 2009, s. 19.

²³⁰ Sartre, 2014, s. 22.

geçimini sağlamak için yeniden çalışmaya başlamıştı. Sartre büyükbabasıyla çok iyi anlaşıyordu, büyükbabasının yaşlı olduğu için onda kendi gönül yüceliğini görüp hayranlık duyduğunu ifade eder. Sartre otobiyografisinde kendisini uslu numarası yapmayı seven, hiç ağlamayan, pek az gülen bir çocuk olarak tanımlar. Sartre erdemlerinin nedeninin insanları şaşırtma isteği olduğunu düşünür ve erdemlerine her seferinde sığındığını dile getirir. Oysa bu bir kendini aldatma halidir, Sartre içten içe skandallardan korktuğu için erdemli olduğunu bilmektedir.

Sartre, doğumunda 1914 yılına kadar geçirmiş olduğu dönemi kötülüksüz bir iyilik olarak adlandırır. Bu dönemde hiçbir şeyi ve hiç kimseyi sevmediğini ama sadece başkalarını etkilemek adına kendisini bile unuttuğunu dile getirir. Sartre bu dönemde kendisi için değil başkaları için yaşamış olduğunu ifade eder. “Ben bir kültür varlığıydım. Kültür içime sızmıştı benim ve ben, onu, su birikintilerinin geceleyin ısılarını verdikleri gibi; ışınlarımı aileme yansıtıyordum.”²³¹ Böylece, Sartre’a göre kültür üzerine yansımaktaydı ve o da bunu başkalarına göstermekteydi.

Belki de kitabın en önemli cümlelerinden biri şudur: “ben hayatıma nasıl başladım öyle öleceğim kuşkusuz; hep kitapların arasında.”²³² Kitapların arasında olmak Sartre’ın özgür seçimi, kendiyle ilgili projesidir. Charles, evinde oldukça geniş bir kütüphane bulunduruyordu ve bu kütüphane çocukluk yaşlarındaki Sartre’ın tapınağı olmuştu. Sartre bu kütüphaneden canlıymış gibi bahseder. Kitapları iç organlarının çıplaklığını görebildiği kutular olarak görür. Büyükbabasının mesleği sayesinde tanışmış olduğu kitapların onu öğretmenliği kutsal bir görev ve edebiyatı da büyük bir tutku olarak görmesine neden olduğunu söyler.

Sartre dedesinin kütüphanesi sayesinde kendisini kendisi yapan şeyi bulmaya yaklaştığını ifade eder: “Kitaplıkta dolaşmama izin veriliyordu ve ben insan bilgeliğine saldırıya geçiyordum. Beni ben yapan şey buydu işte.”²³³ Artık kitaplar her şeyi olmuştu, onlarla ne istese yapabiliyor nereye istese gidebiliyordu. Cümleler ona direnç gösteren nesneler gibilerdi ve bu nedenle de ele geçirilmek üzere onlara saldırıyordu, “onları gözlemlemek, çevrelerinde dolanmak, uzaklaşıyor gibi yapmak, ansızın üzerlerine gelmek ve onları habersiz yakalamak gerekiyordu; ama çoğu zaman

²³¹ Sartre, 2014, s. 37.

²³² Sartre, 2014, s. 37.

²³³ Sartre, 2014, s. 44.

sırlarını saklıyorlardı.”²³⁴ Sartre bu dönemde dünyaya ve tümcelere anlam verenin kendisi olduğunu keşfetmeye başlamıştır.

Sartre hayatı boyunca içinden çıkmaya çalıştığı felsefi idealizminin kökenlerinin bu dönemde bulunduğunu ifade eder: “İçinden sıyrılmak için otuz yıl harcadığım felsefi idealizmim buradan kaynaklanıyor.”²³⁵ Sartre çocukluk döneminde bir Platoncu olduğunu şu cümlelerle ortaya koyar: “bilgiden bu bilginin nesnesine yöneliyordum; fikirde nesneden daha fazla gerçeklik buluyordum [...] ben, kitabi deneyimlerimin karmakarışıklığını, gerçek olayların rastlantısal akışından ayırt edemedim.”²³⁶ Böylece Sartre kitaplarla karşılaştırdığında hayvanat bahçesindeki maymunları daha az maymun, Luxembourg Bahçesi’ndeki insanları da daha az insan bulmaktadır. Sartre, on yaşına doğru *Les Transatlantiques* kitabını ve *Madame Bovary* kitaplarını okuduğunu ve buradaki etkilendiği şeylerden bahseder. Artık Sartre’a insan yüreği, kitaplar dışında yavan ve boş bir şey gibi gelmeye başlamıştır. Tapınağı olan altıncı kattaki kütüphane artık Sartre’a kendi dinini de göstermişti:

Hiçbir şey kitaptan daha önemli görünmüyordu bana (...) Flaubert’in satırları arasında yansıyor, Rembrandt’ın ışık-gölge üslubu yanıtlarında yanıp söniyordu; Yüce Ruh’tu bu. Ve Yüce Ruh, Tanrı’ya insanlar hakkında söz ediyor ve insanlara Tanrı’dan kanıtlar getiriyordu. Büyükbabam, Güzellik’te Hakikat’in ete kemiğe bürünmüş varlığını ve en yüksek özlemlerin kaynağını görüyordu. Bazı olağanüstü durumlarda (örneğin dağlarda fırtına patladığında ya da Victor Hugo’ya ilham geldiğinde), Hakikat’in, Güzel’in ve İyi’nin kaynaştığı Yüce Nokta’ya ulaşılabilirdi.”²³⁷

Sartre aynı yaşlarda dünyayı anlama ve onu açığa çıkarma istencinin kendisini yazı yazmaya iten şey olduğunu söylemiştir: “Edebiyatın seyrelmiş hafif havasını yeniden soluyordum, evren ayaklarımın dibinde uzanıyordu ve tek tek, alçakgönüllülükle, kendisine ad verilmesini rica ediyordu; ona bir ad vermek onu hem yaratmak hem de ona sahip olmaktı. Bu temel yanılsama olmasaydı, hiçbir zaman yazı yazmazdım ben.”²³⁸ Bu cümlelerin bir diğer anlamı da edebiyatın kendisine yaptığı çağrının farkında olan bir okuyucuya dönüşmeye başlamış olmasıdır.

Sartre bu dönemde hiçbir kardeşi veya yakın arkadaşı olmayışı dolayısıyla kitapları ilk dostları olarak seçmiştir; okuduğu kahramanlar onun için ölmemişlerdir.

²³⁴ Sartre, 2014, s. 45.

²³⁵ Sartre, 2014, s. 46.

²³⁶ Sartre, 2014, s. 46.

²³⁷ Sartre, 2014, s. 53.

²³⁸ Sartre, 2014, s. 54.

Böylelikle insanların kitaplarla bir şeyler aktarmaları sayesinde hayatta kalabildiklerini fark etmişti kuşkusuz, her ne kadar ölüm böylelikle bir araç haline gelmiş bile olsa artık bu kahramanlar hep yaşamaktaydı. Sartre için bu ünlü ölümler artık eski okul arkadaşlarıdır, fakat elbette bu durum değişecektir. Bir insanın kahramanlığı bütün insanlığa mal edilemezdir. Sartre şöyle söyler:

*[...] sizin dehalarınız benim malım olmuşlardır; onları ellerimde tuttum ben, tutkuyla sevdim, hem de saygısızca; sakinganlıkla mı davransaydım yani! diyesim geliyordu. Ama her insanın, tüm insanlar olduğunu anladığım gün, Karl'ın hümanistliğinden, bu din adamı hümanistliğinden sıyrıldım. İyileşmek ne kadar hüznün verici bir şey; dil sihrini kaybediyor; bir zamanlar eşitim olan kalem kahramanları, ayrıcalıklı üstünlüklerini kaybetmiş ve sıradan insanlar olmuşlardı; onların matemini iki kere tutuyordum içimde.*²³⁹

İlerleyen yaşlarda Sartre yerel bir okula yollandı; burada öğretmenine iki nedenden ötürü saygı duyduğunu söylemektedir. Öncelikle öğretmen Sartre'ın iyiliğini istediği için ona saygı duymaktadır. Saygısının ikinci nedeni ise canlılığının ve başkasının varlığıyla uyanabilecek duyguların göstergesi olarak ağzının kokmasıdır. Ağız kokusunun Sartre'da yaratmış olduğu tiksinti duygusu ona ters gelmiyordu tam tersine erdemin kolay bir şey olmadığını gösteriyordu ona. Okul döneminde, duvara yazılmış bir yazıdan onu bir kere gördükten sonra imgeleminde ondan kurtulamadığını ve şeylerin ona sümüksü varlıklarmış gibi yapıştığını fark eder. Böylece Sartre'a dünya kendisini onunla ilişki kurmaktan kurtulamayacağı bir şey olarak görünür. Duvarda "Barraut Baba, bir amcıktır" yazmaktadır:

*Onu okumak bile olacak iş değildi; alçak sesle bile olsa bu sözcüğü tekrarlamayı yasakladım kendime. Duvara yapışmış olan bu hamamböceğinin, boğazımın derinliklerinde kapkara bir boru sesine dönüşmek için ağızma sıçramasını istemiyordum. Onu fark etmemiş gibi yaparsam, belki de duvardaki bir deliğe girecekti. Ama başımı çevirdiğimde bu nefret edilecek adı karşımda buluyordum (...) Herhangi bir yerde, bir kafanın içinde sinsi sinsi dolaşıyordu bu düşünce. Peki hangi kafanın içinde; belki de benimkinde.*²⁴⁰

Bir sonraki sonbaharda, Poupon Enstitüsü'ne gönderilir. Bir sonraki öğretmeni Mademoiselle Marie-Louise evlenmeyi isteyen bir kadındır ve küçük Sartre'a bu konuyu anlatmıştır. Sartre da bu durumu büyükbabasına anlatır büyükbabası ise öğretmenini "bir erkeğin kendisine istek duyamayacağı kadar çirkin" olarak niteler. Sartre bu cevaba gülmemiş üstelik sinirlenmiştir. İnsan daha doğumunda belirli donuk değerlerle belirlenmek üzere dünyaya gelmiş olması mümkün görünmüyordu. Böylesi

²³⁹ Sartre, 2014, s. 60.

²⁴⁰ Sartre, 2014, s. 69.

bir mahkumiyet ancak ve ancak dünyada bazı bozuklukların olduğu göstermekteydi. Böylelikle Sartre daha sonra insanın hayatını belirleyen bu değerleri ve korkulukları inceleyecektir.

Kitaplar Sartre'ı mutlu ediyordu ancak onları bir yandan da evdekilere kendisini sevdirmek için bir araç olarak kullanıyor ve evdekilere rol yapıyordu. Rol yaparken rol yaptığını fark ediyor ama kendisini sahtekarlığın kucağına bırakmakta bir yandan hoşuna gidiyordu. “İçin en kötü yanı büyüklerinde rol yapmalarından   phelenmemdi [...] Hakikat ve Mitos aynı şeydi ve derinden duymak için tutkulu rolü yapmak gerekiyordu ve insan, bir t rens l varlıktı yalnızca. Komedi oynamak için yaratılmış olduğuma inandırmışlardı beni.”²⁴¹ O her ne kadar oyunlar oynasa ve bu oyunların içerisinde dünyayı kendisi için yeniden yaratsa da bir ciddiyet ruhu etrafını sarmıştır. Sartre bu noktada kendisini sorgulamaya ba ladığını ifade eder:

*Bir tedirginlik içindeydim ve tam, onların törenleri beni hiçbir şeyin belli bir neden olmadan var olmadığına ve en y ksektekinden en alttakine kadar herkesin evrende, kendisine verilmiş bir yeri olduğuna inandığım zaman, kendi varlık nedenimin ortadan kaybolduğunu ve yumu acık bir varlık olduğumu anladım ve bu düzenli dünyadaki münasebetsiz varolu umdan utanç duydum.*²⁴²

Büyükbabasının sürekli Sartre'ı zayıflamış gibi görmesi artık iyice kendisini bir nesne gibi hissettirir ona. Büyükbabasının irdeleyici bakışları altında bir nesneye, bakıma muhtaç olan bir saksı çiçeğine d n  m  t r. Fakat Sartre tamda kendisini bu kadar nesne olarak hissedip bir ruhu olmadığını düşündüğü sıralarda büyükbabasının bir arkadaşı olan Monsieur Simonnot perşembe   lenleri eve yemek yemeye gelmeye ba lar. Yaşayan Diller Enstitüsünde  alı an büyükbaba Charles evde kutlamalar verir ve Monsieur Simonnot ne zaman odadan ayrılrsa veya olmasa yokluğu hemen fark edilen biridir, Sartre onun için  u sözcükleri kullanır: “Simonnot, kestane ağ aları ve Karl mami  birer varlıktı. Ama ben değildim. [...] Monsieur Simonnot denen heykelin, yekpare bloğun, üstüne  st l k, evren bakımından vazgeçilmez bir varlık olduğu söylendiği zaman, kıskan lığım sınır tanımaz hale geldi.”²⁴³ Böylelikle Sartre yokluğunun bile hissedildiği bu adamı kıskandığını ifade eder. Sartre artık bir nesne olmak istememektedir. Bu noktadan sonra bütün bir projesi yokluğunun arandığı ve

²⁴¹ Sartre, 2014, s. 73.

²⁴² Sartre, 2014, s. 74.

²⁴³ Sartre, 2014, s. 77.

kendisi olmadığında insanların bunu büyük bir kayıp olarak nitelendireceği bir imkanı kendine yaratmak üzerine kurudur. Fakat, eksikliğiyle fark edilen Monsieur Simonnot'tu Sartre konuyu tıpkı *Varlık ve Hiçlik* kitabında verdiği kafede beklenen Pierre örneğine benzer bir şekilde şöyle anlatır:

*[...] adını anmak yetmişti ve kalabalıkla dolu bu salonun içinde boşluk bir bıçak gibi saplanmıştı. Bir insanın kesinlikle belirlenmiş olması, hayretlere düşürmüştü beni. Onun yeri, herkesin bekleyişinin kazdığı bir hiçlik çukuru içinden ansızın doğup ortaya çıkılabilecek görünmez bir döl yatağı gibiydi [...] Her an bazı insanlar arasında ve yeryüzünün bir yerinde var olmak ve fazlalık olduğumu bilmek, benim kaderim olduğuna göre, herkes tarafından ve her yerde su, ekmek ve hava gibi aranan bir şey olmayı özlüyordum.*²⁴⁴

Böylelikle küçük Sartre artık ne istediğini biliyordur: “hemen Atlas olmak istiyordum; hem de ezelden beri ve her zaman için; öyle olmak için çalışabileceğimi bilmiyordum; haklarımı bana geri vermesi için bir Yüce Divan’a ya da kararnameye ihtiyacım vardı.”²⁴⁵ Bir şeyler yapmak istiyor ve önemli biri olmak istiyordu Sartre, oysa ailesinin içinde yalnızca çoğunlukla sessiz bir komedi unsuruydu, o yokluğunun başkalarının varlık fonu üzerinde etkisi olsun istiyordu; peki bu durum çoktan belirlenmiş miydi? Sartre’ın istediği şeyler için bir Yüce Divan’a ihtiyacı yoktu, yalnızca bunlara çalışarak ulaşabileceğini bilse de bunu yalnızca kendisi için yapacağını henüz keşfetmemişti.

Ancak Sartre’ın bundan önce başka dertleri vardı; ölümü görmüştü artık, ölmek üzere olan bir hastanın evini ziyarete gitmişlerdi. Sartre burada ölümü karanlık bir deliğe benzetir, deliğin kapıları açıldığında ise yalnızca yalnızlık ve dehşet belirir. Sartre düşünülemez olduğunu düşündüğü bu durumdan bir şarkı söyleyerek kaçır. Bu kaçışıyla da kaçmaktan vazgeçene kadar, ölüm düşüncesini hep beraberinde taşır. Buradan da anlaşılacağı üzere çocuk yaştaki Sartre’ın korkusu cenazeler, mezarlar ya da canavarlar değil, ölümün kendi sessizliğidir. Sartre aynı dönemde babaannesini kaybettiğinde ölümden kaçmayı bırakır. Cenazede hiçbir şey hissetmediğini söyler. Büyükannesi ölmüştü, evet ama cenazesi sırasında ölüm orada yoktu, olan yalnızca bir varlık doluluğunun arasında büyükannesinin olmadığını bilinmesiydi. Hiçlik varlığı hissettiriyordu.

²⁴⁴ Sartre, 2014, s. 78.

²⁴⁵ Sartre, 2014, s. 79.

Sartre'ın Tanrı'yla olan ilişkisinin neredeyse tümüyle ailesinin etkisiyle geliştiğini ifade ettiğini görürüz. Büyükannesi dindar olarak büyütülmüş olmasına karşın dindar olmayan bir adamla evlenmiş ve zamanla yalnızca ölçülülük sebebiyle inancını sürdürmeyi devam etmeyi seçmişti. Annesi Anne-Marie'nin ise kendi Tanrısı vardı. O dönemlerin Fransa'sında siyaset ve din tamamen ayrılmış ve birçok açıdan insanlar inançsızlığını dile getirmeye başlamıştı. Bunlardan biri de Sartre'ın büyükbabasıydı. Sartre birkaç ay haftada bir kere din eğitimi almak üzere bir rahibin yanına gönderilmiş ama girdiği bir kompozisyon yarışmasında üçüncü olduktan sonra günlük hayatı içerisinde aklına çok fazla gelmeyen Tanrı, bundan sonra kendisinden tamamen kopmuştu. Sartre, Tanrı ile olan ilişkisini şöyle değerlendiriyor:

[...] Tanrı'ya ihtiyacım vardı; onu verdiler bana ve ben, onu aradığımı kavrayamadan aldım. Yüreğimde kök salamadığı için, bir süre bitkisel hayat yaşadım içinde ve sonra öldü. Bugün bana O'ndan söz edildiğinde, güzel bir eski sevgiliye rastlayan ihtiyar bir delikanlı gibi pişmanlıktan uzak bir neşeyle, "Elli yıl önce, o yanlış anlama, o hata, bizi ayıran o rastlantı olmasaydı, aramızda bir şeyler olabilirdi," derim."²⁴⁶

Sartre henüz daha bebekken ileride kendisini kör ve şaşı yapacak olan leke gözünde olmasına karşın fark edilmemiştir, büyüdükçe de çirkinliğinin artık gizlenemez bir hal aldığı ve özellikle de uzun saçın bir erkekte olmaması gereken bir şey olduğunu düşünen büyükbabasının annesinin ısrarlarına rağmen Sartre'ın saçını kestirmesiyle, bu çirkinlik artık Sartre'ı aynada da yakalamaya başlamıştır. Sartre onlu yaşlarında aile içindeki komedi rolünün artık yalnızca yaşlandığı için abartılı oyunculuk yapıp yapmacıklıkla beğenilmeyen tiyatro oyuncularının halini yaşıyordu artık. Fakat o bu dünyada kimsenin üzerinde ciddi bir talepte bulunmadığı biriydi ve bu nedenle bir yerlerde evrenin ona ihtiyacı olduğunu düşündüğünü hayallere sarılarak bu durumu kendisinden gizlemeye başlamıştı, Sartre'a göre bu tutumu bir kendini aldatma örneğidir. Sartre bu halini şu cümlelerle açıklar: "[...] bir dakika için de olsa kendini aldatmak ve her şeyi kendisinin başlattığını unutmak. Ailesel komediden yardım aldım [...] yararlı bir armağan olmak istiyordum; varlığımı Fransa'ya sunuyordum, dünyaya sunuyordum."²⁴⁷ Sartre varlık fonunda aranan biri olmak istiyordu; insanlar şöyle demeliydi: "Biri eksik burada, o da Sartre."²⁴⁸ Böylelikle artık

²⁴⁶ Sartre, 2014, s. 86.

²⁴⁷ Sartre, 2014, s. 93.

²⁴⁸ Sartre, 2014, s. 94.

Sartre ilk hikayelerini yazmaya başlar. Bu hikayeler kendi söylemiyle Paris Masalları'nın tekrarıdır. Yalnız artık periler yoktur, kahramanlık vardır. Sartre'ın ilk yazarlık dünyasında bir kadın veya bir millet kurtarılıyordu. Bu metinlerde hep savaşılan kötüler ve hainler vardı. Sartre bu durumu şöyle açıklar:

Çocukluğumun tedirginlikleri metafizik bir özellik taşır; onları yatıştırmak için kan dökmek gerekmez. Öyleyse, kahraman bir doktor olup hemşerilerimi hiyarcıklı vebadan ya da koleradan kurtarmayı hiç dilememiş miydim? İtiraf edeyim ki hayır! Ama ben yine de vahşi ve savaşçı değildim, emekleme çağındaki yüzyıl bana destansı bir hava vermişse, bu da benim kabahatim değildi.²⁴⁹

Sartre kendi yaratmış olduğu maddecilikle bezenmiş epik idealizminde hayattaki rolünü kendisine kanıtlayarak ancak kendisini aldatarak eğlenceli günler geçiyordu. Bu sırada, hayatına söz konusu yılların büyük bir yeniliği olan sinema girer. Sartre sinemanın o yüzyıllarda yönetimin sunduğu bir panayır eğlencesi, kadın ve çocukları eğlendiren bir sanat olarak görüldüğünü öne sürer. Erkekler bu sanata katılmamayı seçmişlerdi, çünkü geçen yüzyılın sanatı tiyatronun hiyerarşisi bu yeni sanatın salonunda bulunmuyordu. Modernizmin kalabalıklarındaki bu karmaşa artık sanatta da kendisini gösteriyordu, Sartre'ın sözcükleriyle ifade edersek:

Birçok insan bir aradaysa onları törenle ayırmak gerekir, yoksa birbirlerini öldürürler. Ama sinema bunun tersini kanıtlıyordu; bu karmakarışık topluluk, bir kutlamadan çok bir felaket yüzünden bir araya gelmiş benziyordu; ölüp gitmiş olan etiket, insanların arasındaki gerçek bağın, birbirine bağlılığının nihayet ortaya çıkmasını sağlıyordu. Ben nefret ediyordum törenlerden ve kalabalıklara bayılıyordum; [...] herkesin birbiriyle böylesine içten kaynaşmasına, o açık gözle görülen rüyaya başka hiçbir yerde rastlamadım.²⁵⁰

Sinema bu dönemde siyah-beyaz ve sessizdi, fonda yalnızca hareketlere uygun olan bir müzik bulunmaktaydı. İçinde her şeyi barındıran bu duvar Sartre'a "bizi" [Mitsein] hissettirmiştir. Öncelikle bu duvar herkesi eşitlemiş ve kendisini herkesin yapmıştır. Bu bir duvarın çıldırışıydı. Böylelikle Sartre belirlenmişliğin yeni bir halini daha keşfetmişti daha önceleri annesi evde piyano çalıyordu ancak Sartre müziğin gücünü sinemayı görene kadar anlayabilmiş değildi. Müzik, kahramanların geleceğini sanki daha şimdiden belirleyebiliyordu. Sartre kendisine yeni bir uğraş bulmuştu, annesi piyanonun başına oturduğunda o da kılıcını kapıyor ve kitapların olduğu odaya dalıyordu; böylelikle müzik onun kaderini belirliyordu. Bu önemli kılıç ustası

²⁴⁹ Sartre, 2014, s. 97.

²⁵⁰ Sartre, 2014, s. 101.

Chopin'ın baladları, Schumann'ın bir sonatı, Franck'ın senfonik çeşitlemeleri ile birlikte müziğin hareketlerdeki etkisini göstermesine izin vererek nice kahramanlıklar yaşıyordu, kimi zaman her şeyin üstünde bir tanrı kimi zamansa müziğin o duruluşuyla birlikte geçmişine dönmüş umutsuz günlerini yaşayan bir kahramanlık öncesi durumu tadıyordu. Müzik kesildiğinde veya büyükbaba Charles eve geldiğinde her şey eski haline dönüyordu. Sartre artık sinemayı görmüş olmasıyla emindi; bir geleceği vardı yazgılı olduğu. Bir de *Mihal Strogoff*'u okuduğunda bunu fark etmişti: “Bu kitap bir zehir gibi geldi bana. Yoksa seçilmiş insanlar mı vardı? Onların yolları, en sert gereklerle mi belirleniyordu?”²⁵¹

Sartre bir yaz annesi ve büyükannesi ile birlikte dedesi çalışırken Arcachon'a gitmişlerdir. Burada dedesiyle mektuplaşmaya başlamışlardır. Böylece dedesi Sartre'ın hayatını değiştirecek olan bir başlangıca onu sürüklemiş olur. Charles, küçük Sartre'a onu öven bir şiir yollar, Sartre bir şiir ile cevap verir ve mektuplaşmaları birbirlerine yazdıkları şiirlere dönüşür. Bu durum Sartre'a yeni bir idealizm göstermişti, imgelem gücünü keşfetmiş ve bu imgelem gücü ile gerçekliğe ulaşabileceğini hissetmişti. Yeni idealizminde şeylerin özü artık sözcüklerdi, Sartre şöyle diyordu: “Hiçbir şey uydurmadığım için her şey gerçektir.”²⁵² Böylelikle okuduğu kahramanlık destanlarının ya da kurtarıcı öykülerinin isimlerini veya kimi bazı olaylarını değiştirerek bir kağıda olduğu gibi kopya etmeye devam etti, imgelem gücünün etkisindeki Sartre kendisini kahramanları olarak görmüyordu artık onlar kendisinin bir parçasıydı. Annesinin müziği eşliğinde çektiği filmlerden oldukça farklıydı bu durum, artık iki kişi vardı: kendisi ve kahramanı. Bir gün Sartre imgeleminde kurtaracağı bir kadını düşlerken kendisine şöyle sorar: “Daisy'nin gözlerini kör etmekten ne engelliyordu beni? Korkudan ölecek gibi oluyor ve şöyle cevap veriyordum kendime: hiçbir şey.”²⁵³ Böylece Sartre, yazma edimi içerisinde kendi özgürlüğünü keşfeder. Sartre önce Daisy'i kör ediyor ardından hikayesinin bu kısmını silince Daisy görmeye başlıyordu. Hatta görme duyusunu hiç kaybetmemiş olarak yaşamaya devam ediyordu. Dünya o nasıl isterse öyle açığa çıkıyordu. Bu durum Sartre'a özgürlüğünü daha da fark ettirir: “Her şey olabilir, diyordum kendi

²⁵¹ Sartre, 2014, s. 108.

²⁵² Sartre, 2014, s. 117.

²⁵³ Sartre, 2014, s. 122.

kendime ve bu sözlerin anlamı aslında şuydu: Her şeyi hayal edebilirdim ben”²⁵⁴
Sartre, yazmanın dünyayı açığa çıkardığını fark etmişti, varlığı dilde keşfetmek istiyordu:

*Var olmak, Sözüün Sonsuz Levhaları’nda belgelenmiş bir ada sahip olmak demektir; yazı yazmak da onların üzerine yeni varlıklar kazıyordu ya da hiç kurtulmadığım bir yanılsamaya göre, varlıkları canlı olarak cümlelerin tuzağıyla yakalamaktı [...] dilde var edecektim onları; ama, retorikçi olarak sözcüklerden başka hiçbir şeyi sevmiyordum.*²⁵⁵

Sartre artık komediden ve oyundan sıyrılır ve kendisini yaratabilecek başka bir etkinlik olarak yazmaya başlar. Sartre 50 yaşında kaleme aldığı bu otobiyografisinde yazma etkinliğin öncelikle kendisini keşfetmeye başlamasını sağladığını söyler. Yazıdan önce içeriksiz bir etkinlik olduğundan bahseder, yazmak onu var edecek olan şeydir. Bu sayede varoluş sebebini bulmuştur. Artık evin içerisindekiler onun yetenekli bir yazar olduğunu ve ileride yazar olacağını düşünmeye başlar; dede Charles hariç. Herkes onun öykülerini bir hevesle okuyup övgüler yağdırırken Charles hem öykülerin çoğunu okumamış hem de yeri geldiğinde yazarlık mesleği ile ilgili onu uyarmıştır. Yazarlar aç ve sefildi eğer gerçekten yazmak istiyorsa bunu hocalığın yanında ek olarak yapması gerekiyordu. Sartre bu durumun kendisinin ileri de yazma çalışmalarını hiç bırakmamasını ve hayatı boyunca bir günü az da olsa mutlaka bir şeyler yazmadan geçirmemesinin sebebi olduğunu ifade eder. İşte bu yüzden herkes yazabilirdir. Sartre kendisinin doğuştan yetenekli olmadığını düşünür, yapmak istediği iş için çalışması gerekmiştir. Kendisini icat etmeyi başardığı açıktır: “Kendimi yine kendi güçlerimle hiçlikten çekip çıkarmıştım.”²⁵⁶

Sartre liseye başladığı dönemde yakın arkadaşlar edinmiş ve yazmayı bırakmıştı. Artık yadırganmaksızın birlikte oyunlar oynadığı ve sevdiği konularda konuşabildiği arkadaşları vardı ve onların varlık fonu üzerinde vazgeçilmez bir değere sahipti: “Eğer ben burada ve şu anda bulunmasaydım, Meyre, Grégoire’ın üzerine gidiyormuş gibi yaparak pasını kime verecekti? Varlığımın gerekli olduğunu bana açıklayan bu şimşek gibi sezgilerin yanında şans ve şeref rüyalarım ne kadar da yavan ve kasvetliydi!”²⁵⁷
Ancak kısa bir süre sonra vefat eden okul arkadaşının ardından Sartre yazı yazmaya geri döner. Yine de bütün kötülüklerin dahi bir iyiye hizmet ettiği inancı ile birlikte bir

²⁵⁴ Sartre, 2014, s. 122.

²⁵⁵ Sartre, 2014, s. 150.

²⁵⁶ Sartre, 2014, s. 141.

²⁵⁷ Sartre, 2014, s. 181, 182.

idealizmin daha gölgesinde bulur Sartre kendini durumunu şöyle ifade eder: “En kötüyü, en iyinin koşulu olarak görüyordum; hataların bile bir işe yarıyordu, yani ben hiçbir kötü şey yapmış olmuyordum.”²⁵⁸ Sartre bu hali daha da ileri götürmekten geri kalmıyordu: “yanılmalarım, zorunlu olarak İyi’ye götüren en kısa yoldu”²⁵⁹

Fakat insan bir anda değişebilirdi, kendisini oluşturan ana düşüncelerden asla yapmayacağı şeyleri yapmaya kadar her şey değişebilirdi çünkü insan özgürdü. Elbette Sartre kendi değişiminin kolay olmadığını ifade eder. Felsefi idealizminden kurtulmasının otuz yılını aldığını da sıklıkla tekrarlar, bunun nedenlerinden birinin kültür olduğunu ileri sürse de bu gecikmişlikten kültürü sorumlu tuttuğu anlamı çıkmamalıdır. Yazgılı olduğu inancını bırakmıştır artık ancak mesleğini değil elbette Sartre’ın sözcükleriyle aktaracak olursak:

*Kalemimi uzun süre bir kılıç olarak kabul ettim, ama bugün şimdi ne kadar zavallı olduğumuzu anlıyorum [...] Kültür hiçbir şeyi ve hiç kimseyi kurtarmaz, bir şeyi haklı da çıkarmaz. Ama insanın bir ürünüdür o ve insan ona yansıtır kendini ve onun aracılığıyla ve onda kendini görüp tanır; bu eleştirel ayna, insana imgesini gösterir ancak.*²⁶⁰

Doğuştan gelen bir armağan niteliğindeki bir yetenekle değil çalışarak istediklerini gerçekleştirmiştir Sartre, yalnızca şan ve şerefe ölümünden önce ulaşmıştı ki, bunu istemediği bir şey olarak ifade eder; ancak o artık bir kahraman ya da bir kurtarıcı rolünde olmadığını çok iyi bilir: o “bütün insanlardan yapılmış ve hepsi kadar değerli olan ve herkesin kendisi kadar değerli olduğu bir adam işte!”²⁶¹

4.2. Sartre’ın *Herostratus* [Erostratus] Öyküsü (1939)

Sartre’ın 1939 yılında yazdığı *Herostratus* öyküsünün ana karakteri Paul Hilbert’dir. Paul için başkası onun sahnesinde oynayan, yarı sürünge, iki uzun bacakları omuzlarından çıkan, kaldırıma yapışmış ezilen varlıklardı. Paul, tıpkı bir efendi edasıyla insanlara geceleri ışıklarını söndürdüğü altıncı kattaki evinin penceresinden gizlice bakan ve içinden sürekli olarak bu insanlardan ne kadar üstün olduğunu ifade eden cümleler geçiren mizantropik bir anti-kahramandır. Paul’un

²⁵⁸ Sartre, 2014, s. 190.

²⁵⁹ Sartre, 2014, s. 191.

²⁶⁰ Sartre, 2014, s. 206.

²⁶¹ Sartre, 2014, s. 207.

yüksekten insanlara bakmasıyla başlayan öykü Sartre’ın bakış kavramını yeniden ele almayı gerektirir.

“Bakış” kavramı Sartre’ın fenomenolojik ontolojisinde önemli bir kavramdır. Sartre için bakış, fiziksel nesnelerin yaratıcısı değildir, ancak bir kendi-içinin nesnel varoluşunun kökensel ögesidir. Paul da bunun farkındadır, bir bakışın diğerine üstün gelebilmesi için öncelikle baktığı insanların da onu görmesi gerekmektedir. Altıncı kattaki dairesinden insanları izlemeye alışmış olan Paul bu yüzden bu insanlarla yüz yüze gelip onlardan üstün olduğunu onlara kanıtlayacak yollar aramaya başlar.

Paul’un üstünlük hissi bütün başkalarından gizlediği ve hiçbir şekilde başkasının elinden alamayacağı bir gizli bilgiye sahip olmasından kaynaklanmaktadır; o bütün insanlardan nefret etmektedir. Sartre için “nefret eden bir kimse bir daha asla nesne olmamayı hedefler.”²⁶² Nefret bir kendi-içini başkasının aşkınlığına gönderir. Bu durumda, nefret edilen başkasının özgürlüğü olumsuz bir anlamda tanınmış olur. Sartre nefretin illa maruz kalınan bir kötülükten doğmayacağını hatırlatır. Nefret başkasının minnet beklediği bir iyiliğin sonucunda da doğabilir. Nitekim “nefreti uyandıran vesile sadece başkasının edimidir.”²⁶³ Paul için de durum böyledir, Paul insanlarla aynı düzlemde durduğunda onları bir karınca yerine koyamadığının farkındadır. İnsanlar Paul altıncı katından inmek zorunda kaldığında, örneğin işe gittiği günlerde kendi aşkın özgürlüklerini ona dayatırlar. Bu yüzden Paul insanların değerlerinden ve yeri geldiğinde kendisine “yardım eli uzatacak”²⁶⁴ olma ihtimallerinden nefret etmektedir.

Paul bu nefretiyle üstünlüğünü kanıtlamak üzere içindeki sürüngen-başkaları üstüne ateş etme isteğini bulur. Sartre’a göre başkasıyla herhangi bir birlik kurmayı reddeden bir kimse başkasının ölümünü nefretin özgür kararlılığı içerisinde amaçlamaya karar verir. Nefret, yabancılaşmış-olmanın başkası aracılığıyla duyumsandığı “*gerçek* bir tutsaklık”²⁶⁵ içerir. Paul tuvalette bile yalnız değildir ve hep dikkatlidir o şöyle söyler “orada, içeride bile çok dikkat ediyordum, çünkü yanınızda başkaları olur.”²⁶⁶ Böylece nefret eden biri kendisine dayatılan tutsaklığı ortadan kaldırmayı hedefler. Bu nedenle Sartre’a göre “nefret *kara* bir duygudur, yani bir

²⁶² Sartre, VH, s. 497.

²⁶³ Sartre, VH, s. 497.

²⁶⁴ Jean Paul Sartre, **Duvar**, çev. Eray Canberk, İstanbul: Can Yayınları, İstanbul, 2018b, (DU), s. 74.

²⁶⁵ Sartre, VH, s. 498.

²⁶⁶ Sartre, DU, s. 75.

başkasını ortadan kaldırmayı hedefleyen ve proje olarak, kendini bilinçli bir biçimde başkalarının onay vermemesine karşı projelendiren bir duygudur”²⁶⁷

Paul bir tabanca satın alır ve ilk işi tabancasının gücünü bir hayat kadınının üstünde denemek olur. Paul, para karşılığı otel odasına çıkardığı kadına uzun bir süre asla dokunmaz, kadına dakikalarca garip emirler verir ve onu oturduğu yerden izler. Kadın bir hayat kadının yaptığı gibi kendisini karşısındakine bir nesne olarak sunar ve üzerindeki kıyafetleri çıkarmayan Paul’a şöyle söyler: “Sen küçük bir yaramaz, bir tembel misin yoksa şekerim, [...] ister misin karıcığın her işi yapsın?”²⁶⁸ Ancak Paul kadının kendisini özgür bir şekilde nesneleştirmesini istememektedir; Paul kadına, kendisini bir nesne olarak ona sunmak istemediği anda sahip olmak ister. Bu yüzden kendi isteklerini ve emirlerini hayat kadının kabul etmeyeceği sınırlara kadar zorlar. En sonunda artık söylediklerini yapmak istemeyen kadına tabancasını gösterir. Paul, tabancasının gücüyle gösterinin devam etmesini sağlayıp gösteri istediği gibi sonuçlanınca da büyük bir zaferle birlikte evine döner. Sartre için bir kendi-içinin başkasına yönelik olan ve başkasını ona bakmasıyla nesneleştiren tavırlar olarak *ilgisizlik*, *arzu*, *nefret* ve *sadizmin* bu kısa sahnede yer aldığını açıkça görülebilir. Sartre’a göre Paul’un konumundaki bir insan “körlükten” mustarıptır. Sartre şöyle söylüyor;

*Bu durumda başkalarına karşı bir körlük söz konusudur. [...] (körlüğe) bir durum olarak maruz kalınmaz, [...] bu körlük başkası-için-varlığı, yani bakış olarak başkasının aşkınlığını örtük biçimde anlamayı içerir. Anladığım şey bizzat gizlemeye karar verdiğim şeydir. O zaman bir tür tekbencilik uygularım; başkaları sokaktan geçen bu formlardır, uzaktan etkimeye elverişli olan ve belirli davranışlar aracılığıyla benim de üzerlerinde etkiyebileceğim bu büyümlü nesnelerdir.*²⁶⁹

Başkaları, körlük içerisindeki bir kimse için bir işlevden başkaca bir şey değildirler. Örneğin, kör bir insan için bir garson getirme işlevi, bilet denetçisi ise denetleme işlevinden başka bir şey değildir. Körlük içerisindeki bir insan Sartre’a göre küstahlaşır; utangaçlığın tam karşısında bulunur. Körlükle, “hem başkası-için varlığımı hem de özellikle “başkası-için beden”imi aynı zamanda yok sayarım.”²⁷⁰ Böylelikle körlük yaşayan biri kendi kendisinden sıkıntı duymaz, o başkasının

²⁶⁷ Sartre, VH, s. 498.

²⁶⁸ Sartre, DU, s. 77.

²⁶⁹ Sartre, VH, s. 464.

²⁷⁰ Sartre, VH, s. 465.

özgürlüğünü aştığını düşünerek başkasını nesneleştirir ve böylece kendisine yabancılaşmış hissetmez.

Nitekim Sartre’a göre körlük “kökensel olarak kendimi aldatmama bağlıdır.”²⁷¹ Ve her kendini aldatma gibi bu durumdan dışarı çıkabilmek için gereken gerekçeleri kendisiyle birlikte verir. Sartre şöyle söyler: “başkası karşısındaki körlük, *nesneliliğimin* her türlü yaşanan yakalanışını aynı zamanda yok eder. Bununla birlikte özgürlük olarak başkası ve yabancılaşan-ben olarak nesneliliğim *oradadırlar*, fark edilmeksizin, temalaştırılmaksızın, ama bizi dünyayı ve dünya içindeki varlığımızı anlamanın içinde verilirler.”²⁷² Bu bağlamda hayat kadını Paul için belirli bir işlevi yerine getirmek üzere orada olsa da Sartre’a göre tam da bu işlevi aracılığıyla Paul’ün “mutlak ve biricik öznellik olduğuna inanacağı anda [...] nesneliliğin son kertesine yerleştirir.”²⁷³ Böylece Paul’ün bu denemesi Sartre için yenilgidir.

Bu anlamda, Paul körlükten yani kendini aldatmadan mustarıptır. Paul’ün bunun yanı sıra hayata, insanlara ve şeylere karşı “şiddet aracılığıyla başkasında cisimleşme çabası” yani sadistik duygular içerisinde olduğu da söylenebilir. Sartre sadizmin arzusunun ve ilgisizliğin kökensel bir yenilgisi olduğunu ileri sürer. Öncelikle sadist hem başkasının tenini ele geçirmek istemekte hem de bu bedeni bir araç gibi kullanmak istemektedir, bu durum bir çelişki içerir. Başkasının tenini bir araç olarak yakalamış olan sadist bu tende kendi cisimleşmesini yaşamak istemektedir. Sadistin işkence gösterdiği şey aslında başkasının özgürlüğüdür. Bu bağlamda sadist başkasına göstermiş olduğu şiddet ile birlikte bu başkasında cisimleşme çabasından başka bir şey değildir, sadist başkasını kendine mal etmek istemektedir. Bu nedenle sadistin istediği cinsel ilişki asla karşılıklı değildir. Sartre’a göre sadist karşısındaki teni kendi bedeniyle değil bazı araçlarla ele geçirmek ister, bu aletler aracılığıyla sadist karşısındaki tene acı sağlar. Tıpkı Paul’ün çıplaklığıyla değil silahının gücüyle kadının bedenini kendisine mal etmek istemesi gibi.

Paul içinde bulunduğu durumu bir gün iş arkadaşlarıyla yaptığı bir sohbette Herostratus’un öyküsünü öğrendiğinde anlamlandırır. Herostratus M.Ö. 356 yılında adını tarihe yazdırabilmek, tanınmış biri olabilmek için dünyanın yedi harikasından biri olan ve bugün İzmir topraklarında bulunan Artemis Tapınağını yakmıştır. Bugün

²⁷¹ Sartre, VH, s. 465.

²⁷² Sartre, VH, s. 465.

²⁷³ Sartre, VH, s. 466.

tarihte tapınağı yapan mimarın ismi değil, Herostratus'un ismi bilinmektedir. Herostratus haklı çıkmıştır. Paul'de şehrin kalabalık bir sokağında tabancasıyla insanları öldürmeyi kafasına koyar. Kendi özgürlüğünü ele geçirebileceğini sanarak başkasını yok etmeye kararlıdır.

Paul öncelikle ünlü iki yüz Fransız yazara bir mektup yazar ve yapacağı eylemi, insanları nasıl da sevmediğini anlatır. Bu mektupta yazarları, öldüreceği insanları bir “öfke” ile değil, tam tersine iyi bir plan ve sakinlikle öldüreceği konusunda bilgilendirir. Burada Paul'un kendisini bir başkasına kabul ettirmeye çalıştığını, bir başkasının düşüncelerine önem verdiğini görürüz. Öncelikle Sartre için Paul kendi kötülüğünü dondurduğu için ve kötülüğünü itiraf etmiş olduğu için kendini nesneleştirir. Sartre şöyle söyler: “Kötü olduğunu itiraf eden kişi, kaygı veren “kötülük-için-özgürlüğünü”, cansız bir kötülük karakteriyle değiş-tokuş etmiştir: o kötüdür, kendini benimser, ne ise odur.”²⁷⁴ Burada özgürlük kendini bir şey gibi oluşturmak istediğinden kendini aldatmaktadır.

Ancak Paul bu kötülüğü itiraf ettikten sonra kendi özgürlüğü onunla yüz yüze gelir; “gelecek bakirdir.”²⁷⁵ Paul haftalarca evden çıkmaz, yazmış olduğu mektupları göndermez, yapmış olduğu planın ağırlığı ile yaptığı birkaç denemesi de boşa çıkar. Sonunda bütün gücünü toplayıp kalabalık bir sokağa girdiğinde, kalabalıklar arasına karıştığında, bu kalabalıktaki insanların zaten ölmüş olduğunu düşünür. Ancak Paul bu kalabalıkta iri bir adamla göz göze gelir ve adamın bakışından korkar. Adama önce yol tarifi sorar sonra adamın bakışlarından planını anladığı düşünüp korkuyla ona üç el ateş eder. Koşarak bir kafenin tuvaletine saklanan Paul'un arkasından bütün bir kalabalıkta onu yakalamak üzere koşar ve onu tuvalette sıkıştırırlar. Paul bir kişiyi vurmuştur ancak adamın ölüp ölmediğinden bile emin değildir, önce intihar etmeyi düşünse de bunu da beceremez.

Her ne kadar nefret ve sadistlik duygular başkasının öznelliğini veya tamamen varlığını ortadan kaldırmayı başarabilse bile “başkasını hiç olmamış kılması mümkün değildir.”²⁷⁶ Bu nedenle Sartre'a göre bütün bu duygular yine birer yenilgidir. Paul, başkasının özgürlüklerini aşarak onları nesneleştirdiğini düşündüğü bir körlükle başladığı öyküde başkalarından korkarak onların ona baktığı bir katil-şey olarak

²⁷⁴ Sartre, VH, s. 114.

²⁷⁵ Sartre, VH, s. 114.

²⁷⁶ Sartre, VH, s. 498.

tutuklanır. Dolayısıyla amaç en son aşamaya kadar çelişkili doğasında yani bir sadisttin temel duygusu olan başkasına karşı duyulan kaygının ellerinde başarısızlığa uğrar.

Aşk, Dil, Mazoşizm, İlgisizlik, Arzu, Nefret ve Sadizm; bütün bu duygular Sartre için umutsuzluğun çabasını temsil eden yenilgilerdir. Kendi-içinin, başkası-için-varlığından kurtulmasının bir yolu yoktur. Veya insanın bu iki temel tavır arasında bocalayıp durmasından da başkaca bir yol yok gibi gözükmektedir. Bunlar, bir kendi-içini ondan saklayan kendi anlamını kendi kendisine bile açmasına engel olan şeylerdir. İnsanın başkasının özgürlüğüne karşı ördüğü duvarlar onu kendisinden de uzaklaştırır.

4.3. Sartre'ın Duvar Öyküsü (1937)

Sartre'ın *Duvar* öyküsü kendi varoluşçuluğunun bütün temel ve özel kavramlarını içinde barındıran bir öyküdür. Bu bağlamda öykü içerisinde “kendinde-varlık” ve “kendi-için-varlık” arasındaki fark, “beden”, “özgürlük”, “başkasının bakışı”, “korku” “benin ölümü”, “oyun”, “umutsuzluk”, “seçim”, “kendini aldatma” ve “sorumluluk” gibi kavramların hepsi yer almaktadır.

Öykü İspanya iç savaşı sırasında Paris'te örgütlenmiş olan gönüllü birliğin üç üyesinin yakalanıp idam edilme süreçlerini anlatmaktadır. Öykü, baş karakter Pablo Ibbieta'nın tanımadığı iki kişi, Tom ve Juan ile birlikte ertesi sabah öldürülmek üzere bir hücreye kapatılmasıyla başlar. Sartre bu öykü içerisinde karakterlerin her birinin ölümü beklerken yaşadıkları durumları ve ölümle ilgili düşüncelerini anlatır. Öykünün kalbi Pablo'nun kendi ölümü üzerine düşünürken söylediği cümleler gibi görünmektedir:

Mutluluk peşinde, kadınların peşinde, özgürlüğün peşinde koşmuştum, hem de nasıl. Niyeydi bütün bunlar? İspanya'yı kurtarmak istemiştin. [...] Anarşist harekete katılmışım. Toplantılarda konuşmuştum. Her şeyi ciddiye alıyordum; sanki ölümsüzmüşüm gibi. [...] Kendi kendime “güzel bir hayattı” demek isterdim. Ama bir yargıya varamıyordu insan, bu bir taslaktı. Zamanımı ölümsüzlük için uğraşmakla geçirmişim, bir şey anlamamışım.²⁷⁷

Daha önce de gösterildiği üzere Sartre'a göre kendi-içinin varlığı daima bir eksiklik olarak kalmaktadır, kendi-için-varlık kendi varlık eksikliğini kendisiyle beraber

²⁷⁷ Sartre, DU, s. 28.

taşıyan varlıktır ve bu eksiklikte aslında tam olarak onun kendi hiçliğinin, kendi özgürlüğünün temelini oluşturur. Sartre’a göre bu eksiklik insan-gerçekliğine kendi varlık projesini açığa çıkaran şeydir. Kendi-için-varlık daima henüz olmayana doğru bir atılımdır. Sartre bu bağlamda kendi-için-varlığın eksikliğini çektiği şeyden, yani bir Tanrı olma arzusundan ibaret olduğunu savunur. Bu yüzden kendi-için-varlık, Sartre’ın “son terim”²⁷⁸ olarak adlandırdığı ölüm onu kendi geleceğinden koparacağı o son ana kadar kendi-içinin özgür oluşunu engellemez. Kendi-için özgürlüğünü ölüme kadar sonsuz bir şekilde yaşar. İnsan-gerçekliği ölmek için özgür değildir, kendi özgürlüğü kendi ölümüyle hiçbir şekilde karşılaşmadığı için o “özgür ölümlü”²⁷⁹ olarak tanımlanır. Bu bağlamda insana kendi hayatının biricikliğini sunan yegâne şey asla ölüm değildir, insana bu biricikliği sunan şey onun özgürlüğüdür. Bu noktada ölüm yalnızca çıkagelen bir şey olarak görülür. Ölüm özgürlüğün çevresini sarmış ve onu sınırlandırmış bir şey de değildir. Ölüm kendi-için için bir imkan kalmadığı anda ortaya çıkar ve bu nedenle insan-gerçekliğini sarsması mümkün değildir. Böylece Sartre’a göre kendi-için-varlıkta ölüme hiçbir yer yoktur. Bu anlamda ölüm ne düşünülebilir, ne beklenebilir, ne gerçekleştirilebilir ne de ona karşı önlemler alınabilir. Ancak Pablo’nun bu iç konuşmasında kendisini daha önce ölümü düşünmemek ve yalnızca özgürlüğü içerisinde yaşamış olmakla suçladığını görürüz. Oysa Sartre’a göre bu tutum oldukça beyhude bir çabadır. Ölüme hazırlanmak mümkün değildir, bunun nedeni kendi-içinin özgürlüğü içerisinde ölüme olanak olmamasından kaynaklanır. Ancak Pablo’nun kendisiyle ilgili yapmış olduğu yargıda haklı olduğu nokta hayatını bir ciddiyet ruhunu taşıyarak yaşamasını eleştirmesidir.

Öyküde Pablo’nun ölümü düşünmek için her kendisini zorladığında dünyadaki olanlar tarafından veya kendi düşünceleri tarafından varolmaya itilmesinde belirtikleşir. Pablo hücrede soğuğu, sıcaklığı, ceketini, Tom’u, Juan’ı, daha sonra aralarına katılan Belçikalı doktorun bakışlarını, korkuyu, ıstırabı, cesareti, sevgilisini, vb. düşünür. Hatta bir noktada Pablo Belçikalı doktora kendisinin onlarla ilgilenmek için değil de onların ölüme giden bedenlerini ve acılarını gözlemlemek için orada olduğuyla ilgili öfkeli bir konuşma yapacakken yakalar. Doktorun orada oluşuyla kendisiyle ilgilenmekten alıkonulduğunu hisseder. Bu olumsuzlama ile Pablo

²⁷⁸ Sartre, VH, s. 629.

²⁷⁹ Sartre, VH, s. 646.

konuşma isteğini kaybeder. Başka bir kendi-için daima ona yaşamını hatırlatmaktadır, bu yüzden Pablo ölümü en iyi, sırada, lambada, toz yığınının bakarken hissettiğini söyler. Pablo için eşyalar sanki artık daha az yoğunlardır, ölümü onları anlamına doğru bir daha aşmamak anlamına geliyordur. Pablo şöyle söyler: “Sıranın üstünde gidip dokunduğu Tom’un kendi ölümüydü.”²⁸⁰

Öyküde Juan ve Tom’un tam anlamıyla kendini aldatma durumu içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Juan daha şimdiden ölmüş gibi görünen, hiç konuşmayan, insani bir kıpırdama sergilemeden sadece rüzgarda kalmış bir bitki gibi titreyen bir karakterdir. Juan artık psikolojik durumu nedeniyle etrafa etkiyemediği bir hale gelmiştir. Bu duruma Juan’ın, doktorun onun ateşine bakma bahanesiyle saatini alıp cebine attığını bile fark etmemiş olması örnek olarak gösterilebilir. Juan son bir çırpınıyla gecenin bir yarısı yerinden kalkarak koşmaya başlayıp bir yandan da hıçkırıklar arasında ölmek istemediğini ağlayarak ifade etmiş olsa da Pablo’ya göre acı çektiği için bunları yapmamaktadır. Sartre’a göre acı çekmek daha sonra ortaya çıkabilecek olan acıdan kaçma projesinin bilincine yönelik bir kaçış projesini içerir. Oysa Juan’ın çıkardığı gürültü yalnızca durum bunu gerektirdiği için çıkarılmış bir gürültüdür. Juan kendine acımaktadır ve kendine acıyan biri acımayla kendisine küçümseyerek bakan ve kendi kendini nesne yerine koyan bir kendine bakıştan başka bir şey değildir. Juan artık kendisini bir dünya üzerinde ve bir durum içerisinde olan bir varlık olarak görmemektedir. Bu nedenle sabah idama götürmek için onları almaya geldiklerinde hiçbir canlılık göstermez, kımıldamaz, kendisini tutanların ellerinden kayarak düşmüş bir şeyi anımsatır okuyucuya.

Tom birkaç kere Juan’a sevgi göstermek için yanına gitmeye çalışsa da Pablo ona engel olur. Tom’un ölümü düşünmemek için sürekli bir şeylere doğru hareket ettiğini düşünür. Tom öyküde en acımasız şekilde öldürüleceklerini düşünen karakterdir. İnsanları mermi harcamamak için arabayla ezdikleri gibi idamlarını daha da korkutucu bir şeye dönüştürmeye çalışan hikayeler anlatır. Pablo’nun da ifade ettiği gibi Tom kendini ölümü düşünmekten alıkoymak adına sürekli konuşmaktadır. Tom düşünmeye başlaması gerektiğini söyler ve ölüm üzerine konuşmaktan kendini almaz. Ne olursa olsun kaygısı ve korkusunu bastırmayı başaramaz. Tom, fark etmeden altına işediğini Pablo tarafından öğrenir. Ancak Pablo onu çok iyi anlamaktadır, artık

²⁸⁰ Sartre, DU, s. 29.

bedenlerinden kopmuş gibilerdir. Hatta Pablo kendisinin de işediğinden korkmaktadır. Belki de üçü yalnız olsalardı işleri daha kolay olurdu. Oysa Belçikalı doktor başlarında bekliyor ve onlara bakıyordur. Kendi canlılığıyla ve soğuk odada diğerleri ter döküp altına işerken üşümesiyle doğallığını onlara kanıtlıyordur. Belçikalı doktor yaşayan bir insan nasıl olması gerekiyorsa öyle var oluyordu karşılarında ve Tom, Juan ve Pablo doktorun bakışı altında bedenlerini bile hissedemez olmuşlardır.

Pablo ise bütün öykü boyunca kendi varoluşunu ve ölümünü düşünür. Pablo ölümünü öncelikle ona bir hayvan gibi ulaşmama kararı vererek ele alır. O ölümü anlayamayacağını bilse de anlamaya çalışacaktır. Dürüstçe ölmek ister. Sabahın bir vakti başkaları tarafından uyandırılmış ve sersem bir şekilde bu başkalarını takip ederek kurşuna dizileceği yere gitmek istemez. Böylelikle uyumamaya karar verir, uyumayacak ve kendi ölümüne kadar biricik yaşamını sürdürecektir. Pablo'nun iç konuşmaları sırasında kendini aldattığı tek bir sahne görmekteyiz. Bu sahnede Pablo bir an için idam kararından kurtulma ihtimalini düşünür. Ancak kurtulma ihtimalinin artık yaşadıklarıyla ölümsüz olmadığını keşfettiği için bir eziyete dönüşeceğini düşünür. Artık ölümsüz olma hayalini yitirdiğinden hayatın ona verebileceği bir şey yoktur. Bu nedenle daha fazla yaşamasının zaten bir anlam ifade etmediğini düşünerek, en iyisinin şimdi ölmek olduğuna karar verir. Oysa Pablo öğrenecektir ki insanın ölümü düşünerek yaşaması mümkün değildir ve insan kendi özgürlüğü içerisinde insan olmasını ölmeden kaybedemezdir. Pablo ölümüne az kala, Tom'un, kendisinin, Juan'ın, onu alıp birliğin başındaki ismin yerini itiraf etmesi için bir odaya götüren askerlerin ve kendisinin ve herkesin bir gün elbet öleceği düşüncesini keşfeder. Artık onu kendi özgürlüğünde sınırlayabilecek bir başkası yoktur. Kendisine birliğin başındaki isim olan Ramon Gris'in yerini zorla söyletmek isteseler de bunu hiçbir şekilde başaramayacaklarını bilir. Pablo özgürdür.

Bu noktadan sonra Pablo'yu karar vermesi için yalnız bırakırlar. Pablo bir karar aşamasındadır. Birliğin lideri Gris'in yerini bilmektedir, onun yerini söylerse kendi yaşamının bağışlanacağı söylenmiştir. Ancak Pablo çoktan kararını vermiştir, ne istediğini biliyordur. Liderin yerini açık etmektense ölmeyi çoktan seçmiştir. Bu anlamda örgüt liderini günler önce evinde saklarken de bunu seçmiştir. Kendi eylemlerinin bütün sorumluluklarını üstlenir. Ancak kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenişi yalnızca idealist bir görüş ile sırf Gris kendisinden daha iyi

biri olduğu için ortaya çıkmamıştır, Pablo özgürlüğünün sorumluluğunu başkalarına yıkmaz. Pablo kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmekten tuhaf bir sevinç duyar. O özgürdür. Bu noktada bir karar vermesi için onu odada bıraktıklarında Pablo'nun düşündüğü tek şey yalnızca kararının nedenidir: “Yalnızca davranışlarımın nedenlerini anlamak istemiştım.”²⁸¹ Pablo'nun son anda düşündüğü şey yalnızca kendi inadıdır, kendisini nesneleştirmeye çalışan bütün bakışlardan kaçabileceğinin artık tamamen bilincindedir. Son bir oyunla kendini eğlendirmek üzere askerlere liderin mezarlıkta saklandığını söyler, imgeleminde onları Gris'i mezardan mezara ararken canlandırır ve bu imkandan eğlence duyar.

Sartre'a göre oyun oldukça önemli bir etkinliktir, oyun bir tür sorgulamadır. Sartre'a için oyun oynayan insan, kendi özgürlüğünü kavrayıp onu kullanmak istediği andan itibaren ne kadar iç daralması yaşarsa yaşasın icat etmekten ve keşfetmekten vazgeçmeyen kişidir. Böylece oyun dünyanın yeni bir düzene doğru değiştirilmesinin bir uğrağıdır. Oyun oynayan insan kendisini daima eyleminin içerisinde özgür olarak keşfetmekte olan insandır. Sartre bu bağlamda oyun oynayan insanla ciddi insan arasında bir ayrım ortaya koyar ve ciddi insanı “özgürlüğünün bilincinin derinlerine gizlenmiş”²⁸² olarak tanımlar. Sartre'a göre ciddi insan ciddiyet ruhunun bir temsilcisidir. Bu bağlamda Pablo'nun kararını açıklamak üzere subayın odasına götürüldüğü anda yaşanan olayda Pablo'nun bir oyun oynayan, orada bulunan askerlerin ve subayların ise ciddi bir insan olma çabasında olmaları açıkça görülebilir.

Pablo öyküde şöyle söyler: “Gelip beni aldılar, iki subayın yanına götürdüler: Ayaklarımızın dibinden bir fare geçti ve dalgaya aldım işi. Falanjistlerden birine döndüm ve, “Fareyi gördünüz mü?” dedim. Yanıt vermedi. Karamsardı, ciddi olmaya çabalıyordu. Benimse içimden gülmek geliyordu ama kendimi tutuyordum.”²⁸³ Pablo'nun karşısında gördüğü bu askerler yalnızca başkalarını hapsedmek, susturmak ve aşağılamak için sürekli onların peşinde koşan şeylerdi. Bu şeylerin tek işi zararlı olduklarını düşündükleri bir ismi ele geçirmektir. Sartre'a göre ciddiyet ruhu kendisini ezildikleri bir dünyadan hareketle tanımlayan, değerlerini buna göre belirleyen ve dünyaya atfettikleri bir gerçeğin peşinden koşanlardır. Ciddiyet ruhu bir insanı duvara

²⁸¹ Sartre, DU, s. 34.

²⁸² Sartre, VH, s. 682.

²⁸³ Sartre, DU, s. 35.

dayıyor ve o insan ölene kadar üzerine kurşun yağdırıyordu. Böylece tanımları dolayısıyla ciddi insanın davranışı bir kendini aldatma davranışı olarak kabul edilir.

Sartre'a göre oyun arzusu aslında temelde yine *varlık* ve *olmak* arzusuna işaret etmektedir. Bu bağlamda diyebiliriz ki Pablo onu bekleyen ölümü görmesine rağmen yaşamaktan ve varoluşundan vazgeçmemiştir. İnsan olmak ölmeden bitmiyor. Pablo kendisini altında ezildiği bir dünya ile tanımlamaktan vazgeçmiş, ölümünün sorumluluğunu yine kendisi üstlenmiştir. Öykünün sonunda Pablo'nun kasti bir şekilde olmasa da Gris'in yerini söylemiş olduğunu ve Gris'in öldürüldüğünü öğreniriz. Pablo olanların niçin olduğunu sormayacak kadar bu anlamda saçmanın farkındadır. Böylelikle o yalnızca olanlara karşı gözünden yaşlar gelene kadar güler.

4.4. Sartre'ın Oda Öyküsü (1939)

Sartre'ın 1939 yılında yazdığı *Oda* öyküsü Eve ve Pierre'in evliliğini anlatmaktadır. Öyküde Pierre şizofreni hastasıdır. Öykü içerisinde Pierre'in çevresindekileri tanımadığını, uçan heykellere karşı tılsımlar geliştirdiğini, Eve'e farklı bir isimle seslendiğini, yaşanmamış anılardan bahsettiği görülür. Sartre'ın *Oda* öyküsü içerisinde dört karakter ve üç oda vardır. Bunlardan ilki Eve'in annesi Madam Darbedat'nın odasıdır, bir diğeri Eve ve Pierre'in evindeki Eve'in babasını ağırladığı salon ve yine aynı evdeki akıl hastası olan Pierre'in hiç terk etmediği yatak odasıdır. Öyküdeki odaların hepsi karakterlerin psikolojik durumlarının bir uzantısını yansıtmaktadır. İlgi çekici olan ise Eve'in babası Mösyö Darbedat'ı kendisine ait bir odası olmamasıdır. Mösyö Darbedat hikayedeki bütün odaları dolaşan ve orada bulunduğu anlarda bu odaları kendisi ile dolduran özgür bir karakterdir.

Öykünün başlangıcında Eve'in annesi Madam Darbedat'ı kendi odasında görürüz. Bilinmeyen bir hastalık nedeniyle pek fazla hareket edemeyen Madam Darbedat'nın odasını öncelikle Mösyö Darbedat'nın orada olmadığı, durağan, sakin, Madam Darbedat'nın lokum yediği ve kitap okuduğu haliyle karşımıza çıkar. Ardından bu odayı düzenli olarak ziyaret eden kocasının gelişiyile bu sakin odanın nasıl Mösyö Darbedat'nın bütün varlığı ile dolduğunu ve canıllaştığını görürüz. Mösyö Darbedat henüz daha odaya gelmeden karısını düşüncelerinde etkiler, karısı lokum yediğini kocasının görmesini istememektedir. Mösyö D. odaya girdikten sonra

karısına çocukları Eve'i görmeye gittiğini ifade eder. Kızlarının içinde bulunduğu durumun farkında olan ancak bu durumla ilgili konuşmaktan kaçınmak isteyen Madam D. gülümseyerek, "Benim için de öp onu"²⁸⁴ der.

Mösyö D. kızlarının içinde olduğu durumun sorumluluğunu üzerinde hissetmektedir. Bu nedenle onu uyacağını ve yapması gereken bu görevini yerine getireceğini söyler, yapacağı konuşmayı ve Eve'e Pierre'i bir doktorun akıl hastaları için düzenlediği bir eve taşımalarını önereceğini ifade eder. Mösyö D. karısına durumun ciddiyetini ve Eve'in de akıl sağlığından şüphelendiğini anlatır. Madam D. ise Eve'i "sevimli"²⁸⁵ ve "doğal bulmaktadır."²⁸⁶ Madam D. Mösyö D.'e kızları Eve ile yaptığı son konuşmayı anlatması gerektiğini de bilir. Kızları Eve'in akıl hastası olan kocası Pierre'in akıl hastanesine yatırılmasını kabul etmediğini ve Pierre'i daha büyük bir tutkuyla sevdiğini kocasına anlatmak zorundadır, Eve yalnızca ona acıdığı için Pierre'in yanında değildir. Ancak Madam D. konuşmasında bunları anlatmaz, sonuçta "bir annenin bazı şeyleri söyleyebilmek için güçlük çekeceği"²⁸⁷ durumlar vardır. Bu yüzden kendi özgürlüğü içinde bu durumu kendisinden saklamayı tercih eder. Durumu kendini aldatmadan kabul edemediği için tümceleri hep yarımır. Tümceleri hep örtülü kalır. Asla tam anlamıyla bir şey söylemez. Eksik kalan tümceleri kendisi tamamlamadan Mösyö D. onları anlasın ve bir an önce artık odadan çıksın ister. Sonunda karısının anlattığı durumu ve Eve'in kocasına aşık olduğu için onunla olduğunu anlayan Mösyö D. bunu "sapıklık" olarak görse de Madam D. kızlarının dikkatli olduğunu ve başarısızlığa uğrayıp utanmaktansa bir gün durumundan bıkacağını ileri sürer. Kendini aldatan biri olarak Madam D. kızı Eve'in kendini aldatmasını yargılayabilecek olan ahlaki değerlerden yoksundur bu nedenle kocası odadan çıkınca hemen lokumu yer.

Madam D.'nin odasında başlayan öykü, babasının Eve ve Pierre'i ziyaret ettiği ana geçer. Burada babasının Eve'e yaşadığı evin ona yakışmadığını, Pierre'in sağlıklı bir insan olmadığını, bütün bunları bir an önce değiştirmesi gerektiğini söylediği bir konuşma yaptığı görülür. Sartre'ın daha önce *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* yapıtında ileri sürdüğü üzere kendini aldatmaya dayanan edimler yargılanabilirlerdir.

²⁸⁴ Sartre, DU, s. 41.

²⁸⁵ Sartre, DU, s. 42.

²⁸⁶ Sartre, DU, s. 42.

²⁸⁷ Sartre, DU, s. 44.

Mösyö D., Eve'in kendisini aldattığının farkındadır. Bu Mösyö D.'nin Eve'e söylediği şu cümlelerde açıkça görülür; "Yalnızca hayal kurarak yaşamak istiyorsun"²⁸⁸, oysa "her şeye kendini kandırmaya çalışmadan bakmak en iyisidir."²⁸⁹ Öyküde Eve'in babasının konuşmalarından utanç duyduğu görülür. Sartre'a göre utanç "kınanabilen şu ya da bu nesne olma duygusu değildir; ama genel olarak *bir* nesne olma duygusudur, yani kendimi, başkası için olduğum o aşağılanmış, bağımlı ve donmuş varlıkta *tanımamdır*."²⁹⁰ Sartre'a göre utanç, "nesne-ben", "özne-ben" ve "başkası"nın kavranışını içerir: "*Başkası* karşısında *kendimden* utanıyorum."²⁹¹ Sartre utanç duygusundan bir kaçış olarak "övünç" kavramını ele alır. Sartre'a göre övünçte;

*[...] başkasını, nesneliği varlığıma getiren özne olarak kabul ederim, ama ayrıca kendimi de nesneliğimin sorumlusu olarak kabul ederim; sorumluluğumu vurgular ve onu üstlenirim. Dolayısıyla övünç, belli bir anlamda, önce sineye çekmedir: şu olmaktan övünç duymak için ilk önce şundan ibaret olmaya razı olmam gerekir. Demek ki utanca karşı bir ilk tepki söz konusudur ve bu esasen bir kaçış ve kendini aldatma tepkisidir.*²⁹²

İşte Eve de tam olarak utancından kaçmak üzere övünce geçer ve Pierre'i olduğu gibi sevdiğini, onu bir akıl hastanesine kapatmayacağını, onu asla terk etmeyeceğini, onunla kalacağını ve onunla iyi anlaştığını söyler. Böylece Eve üç yıl sonra Pierre'in bir hayvan gibi olacağı bir duruma düşeceğini ve aklını tamamen yitireceğini bilse de onunla geçirdiği vakitten övünür. Sartre'a göre bu durum bir kendini aldatma davranışdır.

Eve şöyle söylüyor; "Pierre'e baktığı zaman babamdan nefret ediyorum, galiba onu görüyor."²⁹³ Sartre için başkasıyla somut ilişkiler bakış altındaki özne-nesne ilişkisi olduğundan bir üçüncü kişinin ilişkiye bakması utanç duygusunu uyandırmaktadır. Baba, Pierre'e baktığında onu bir deli olarak görmektedir. Ancak bu üçüncü kişi görüş açısından çıktığında ikili ilişki eski haline geri döner. Bu yüzden Eve'in dilediği şey oldukça açıktır, tanıdığı herkesin onu hayatından silmesini dilemektedir. Üçüncü kişi olmadığında aşk ilişkilerinde kendini aldatmak daha kolaydır.

²⁸⁸ Sartre, DU, s. 52.

²⁸⁹ Sartre, DU, s. 53.

²⁹⁰ Sartre, VH, s. 365.

²⁹¹ Sartre, VH, s. 366.

²⁹² Sartre, VH, s. 367.

²⁹³ Sartre, DU, s. 56.

Hikâyede de öyle olur, babası evden gittikten sonra onun yargılayıcı gözleri olmadan Eve Pierre'in odasına geçer ve tamamıyla onun imgesel dünyasına dalar. Eve'in bu dünyada hiçbir şey yaratması, kendisi olması gerekmez, Pierre ona hep yeni bir kişilik, oynayacağı yeni bir senaryo vermektedir. Eve bu durumu şöyle ifade eder; “Yine de ben onu babam gibi görmüyorum. Tıpkı Pierre gibi görmem de mümkün değil,” şöyle devam eder: “görünmez olmak ve orada kalmak istiyorum; o beni görmeden, ben onu görmek istiyorum. Bana ihtiyacı yok; odada fazlalığım ben.”²⁹⁴ Görüldüğü gibi bu öyküde aşkın kendisi için hiçbir projesi yoktur, sevgilisinin dünyaya, şeylere ve hatta kendisine verdiği anlama tıpkı bir nesne gibi ihtiyacı vardır.

Ancak Pierre'in akıl sağlığının yerinde olmaması nedeniyle Eve'in ne sevgilisinin gözlerine sahip olup dünyayı onun gördüğü gibi görebilmesi, ne de kendisini tam anlamıyla onun dünyasına ait kılabilmesi mümkün değildir. Pierre bu hikâyede saf öznelliktir, hiç kimse onu belirleyememektedir. Etrafında olan herkes ve her şey onun karşısında yalnızca nesne olarak konumlanır. Pierre kendine ait imgesel bir dünyada yaşadığı için onunla iletişim kurmak mümkün değildir. Böylece Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinin terimleriyle ifade edilirse Pierre için “başkası-için-varlığının” olmayışı söz konusudur. Eve'in aşk deneyimi bu nedenle mazoşist bir davranıştır. Pierre uçarak gelecek olan heykelleri öylece beklerken Eve onun dudaklarını izler, ona onu sevdiğini söyler, kimi zaman Pierre'den korkar, daima bir sonraki güne onun nasıl düşüncelerle uyanacağı ile ilgili sorulara cevap bulmaya çalışır ve hep onu izlemek ister. Sartre mazoşizmin tanımını şöyle yapıyor; “Mazoşizm, [...] başkasının öznelliğinin derinliği karşısındaki baş dönmesidir.”²⁹⁵ Mazoşizm, kendi kendine karşı “mutlak yabancılaşmadır.”²⁹⁶ Kendini kırbaçlaması için başkasına para veren bir mazoşist kendisini eziyet-edilen-şey olarak hissettiği bu deneyim için karşısındakini de bir araç olarak kullanmaktadır. Böylece “mazoşist, sonuçta başkasına nesne muamelesi yapar ve kendi kendisinin nesneliğine doğru onu aşar.”²⁹⁷ Bu nedenle tıpkı Mösyö D.'in söylediği gibi Eve'in Pierre'i sevmesi mümkün değildir. Mazoşist duygular içerisindeki Eve bir “düşkünlük” durumundadır ve bu duygu da tıpkı diğer kendini aldatma davranışları gibi yenilgiyle sonuçlanır. Çünkü bir

²⁹⁴ Sartre, DU, s. 62.

²⁹⁵ Sartre, VH, s. 462.

²⁹⁶ Sartre, VH, s. 462.

²⁹⁷ Sartre, VH, s. 462.

kendi-içinin kendini tamamen bir nesne olarak veya bu öyküde olduğu gibi Eve'in Pierre'in ona seslendiği şekliyle başka bir insan, yani "Agathe" olarak deneyimlemesi mümkün değildir.

4.5. Sartre'ın *Saygılı Orosu* Tiyatro Oyunu (1946)

Sartre'ın 1946 yılında kaleme aldığı *Saygılı Orosu* [*The Respectful Prostitute*] isimli tiyatro oyunu Amerika'da geçen bir durumu anlatmaktadır. Oyun siyahi erkek olarak tanıtılan ve bir ismi olmayan karakterin, seks işçiliği yaparak para kazanan Lizzie'nin kapısını çalmasıyla başlar. Siyahi adam Lizzie'den iki gün önce trende gördüklerini bütün gerçekliğiyle ve yaşadığı şekliyle polise anlatıp anlatmayacağını öğrenmek için gelmiştir. İki gündür tüm polisler siyahi adamı Lizzie'ye tecavüz ettiği gerekçesiyle, yani işlemediği bir suç nedeniyle aramaktadır ve siyahi adam ailesini de geride bırakarak polislerden kaçmıştır. Lizzie iki gün önce saat altı metrosunda kendisiyle aynı vagona olan ve hiçbir şekilde kendisine bakmadıklarını söyledikleri iki siyahi erkekle birlikte yolculuk ettiği sırada metroya dört beyaz erkek biner. Bu erkekler tuttıkları futbol takımının maçı kazanmasının sevinci içerisinde ve alkollülerdir. Bir süre sonra içlerinden daha sonra oyunda senatör'ün yeğeni olduğu anlaşılan Thomas, metrodaki siyahi erkeklere çok kötü koltuklarını iddia ederek saldırır. Kargaşa sırasında siyahi erkeklerden birinin bir beyaza yumruk atması sonucu Thomas siyahi erkeği tabancasıyla vurarak öldürür, diğer siyahi ise o sırada durmuş olan metrodan inerek hızlıca uzaklaşır. Bu noktada oyunda böyle bir suça tanık olan Lizzie'nin geçen iki günlük süreye rağmen polise gitmemiş olduğu anlaşılır. Lizzie polisle bir işi olmasını istemiyordur. Ancak evinde bir müşterisi olduğu için siyahi adama onu geçiştirmek adına duymak istediklerini söyler ve eğer polis onu ifade vermesi için zorlarsa doğruyu söyleyeceğine dair söz vererek siyahi adamı içeri almadan gönderir.

Oyunun bütününde bir ırkçılık eleştirisinin içerilmiş olduğu açıktır. Sartre oyunu yazmadan iki yıl önce bir süre Amerika'da yaşamış ve elbette toplumda yaşanan siyahi insan ırkçılığını yerinde gözlemleme fırsatı bulmuştur. Sartre'ın ırkçılık eleştirisi iki yönlü bir eleştiri içermektedir. Bu iki yönlü eleştiri hem siyah ırkın hem de beyaz ırkın düşüncesindeki birinin diğerine üstün olduğu fikrinin kabul edilmesiyle ilgilidir. Sartre

öncelikle beyaz ırkı sahip olduğu korkuluklar ve üstünlük fikriyle eleştirir. Bu eleştiri oyunda özellikle senatör, Lizzie ve Fred karakterleri bağlamında incelenecektir. Ancak Sartre'ın bir diğer eleştirisi siyahileredir. Çünkü siyah insan kendisinin bir şekilde sömürülebilir ve aşağılanabilir ve hatta öldürülebilir olduğunu değerini kabul etmektedir. Oyunda bu duruma örnek olarak siyahi erkeğin Lizzie'nin ayaklarına kapandığını, her ne kadar kendisine kötü davranışlar ve hatta onu gaz odasına gönderecek olsalar da beyaz bir insanı, sırf beyaz olduğu için vuramayacağını ve kendisini Sartre'ın terminolojisi ile ifade edecek olursak bir nesne-biz olarak belirlediğini görürüz. Siyahi erkek şöyle söyler: “Eğer birbirini tanımayan beyazlar sokakta birbiriyle arkadaş canlısı bir şekilde konuşmaya başlamışsa bunun anlamı birkaç siyahinin öleceğidir.”²⁹⁸ Bu bağlamda Sartre'a göre kendisini başka bir özne-biz karşısında nesne-biz olarak konumlandıran bir toplumsal sınıf her şeyden önce kendisini bir nesne olarak bir başkası-için-varlık olarak kavradığı için kendini aldatma durumundadır. Kendini bu durumundan ise ancak ve ancak kendisini başkası-için-varlık olarak belirlemeyerek kurtulabilir. Sartre'a göre örneğin bir Yahudi, düşmanlarını saf *nesneler* olarak belirlediği anda Yahudi-olmaklığını kaybeder ve kendisini “nitelendirilemez özgür aşkınlık olma(nın) sıradan bilincine bırakır.”²⁹⁹ Bu bağlamda Sartre'a göre insanın “ırk”, “sakatlık”, “çirkinlik” vb. göstergelere edilginlik içerisinde zorla maruz kalması mümkün değildir. Bu göstergeler ancak onları kendi amaçları ışığında kavrayan insanın özgürce seçimine aittirler ve kendi anlamlarını onları bu şekilde belirginleştirmiş olan insandan alırlar. Oysa oyunda siyahi karakter daima bir kaçan ve saklanan olarak gösterilmektedir. Sartre'a göre kaçan kişi kaçtığı şeyi daima beraberinde taşımakta ve aynı zamanda kendisini de kaçması gereken olarak belirlemektedir. Böylece Sartre, siyahi ırka kendilerini bir nesne olarak konumlandırmamaları için çağrıda bulunur.

Lizzie'nin evindeki müşterisi Lizzie henüz farkında olmasa da senatörün oğlu Fred'dir. Lizzie ve Fred bir gece önce tanışmış ve geceyi birlikte geçirmişlerdir. Ancak oyunun ilerleyişinde Fred'in amacının aslında kuzeni Thomas ile birlikte polise anlattıkları şeklinde Lizzie'nin ifade vermesini sağlamak olduğu anlaşılır. Thomas ve Fred polise siyahi adamların Lizzie'ye tecavüz ettiğini ve Thomas'ın içlerinden birini

²⁹⁸ Sartre, 1989, s. 246.

²⁹⁹ Sartre, VH, s. 623.

bu nedenle vurduğunu anlatmışlardır. Yalnızca Lizzie’yi ikna etmek amaçlı onunla bir gece geçirmeye planlayan Fred’in işleri planladığı gibi gitmez, cinsel ilişkileri sırasında Lizzie’ye onu sevdiğini söyler. Ancak güçlü bir aileden gelen Fred başkasının bakışı altında ele geçirilmekten hoşlanmaz, bu nedenle bakışa üstün gelebilmek adına ertesi sabahtan itibaren bütün ilişkisinde Lizzie’yi bir nesne yerine koymaya çalıştığı görülür. Ancak Lizzie zaten bunu Fred’den önce yapmaktadır. Öncelikle Fred ertesi sabah uyandıklarında Lizzie’ye yatağı kapatmasını emreder. “Yatak. Sana yatağı ört diyorum. Günah kokuyor.”³⁰⁰ Bu bölümde bir insanı öldürmenin Fred’de bir vicdan azabı yaşatmasa da cinsel ilişkinin ve günah işlemenin bir vicdan azabı yaşattığı açıkça görülmektedir. Sartre’a göre vicdan azabı duymak “kendini aldatma bilincinden, yani başkasının bakış açısını üstlenmekten”³⁰¹ kaynaklanan bir içdaralması örneğidir. Fred bu içdaralmasından Lizzie’yi sorumlu tutar. Lizzie onu bu günaha itmiş bir şeytandır. Bu nedenle ona sürekli “şeytan” diye seslenir. Sartre suçluluk ve günah nosyonlarının başkasının karşısında olma durumundan ortaya çıktığını ifade eder. Bu duygular için mutlaka başkasının bir bakışına ihtiyaç vardır. Fred her ne kadar Lizzie durumu bilmesede bir gece önce onun yanına onu ikna etmek için gelmiş ancak kendisini onun yatağında bulmuştur. Belki düşkünlüğünü henüz Lizzie bilmiyordu ama Fred Lizzie’nin bakışlarında kendi günahının ve düşkünlüğünün farkındadır.

Lizzie’nin ise tek öğrenmek istediği işini layığıyla yerine getirip getirmediğidir. Lizzie Fred tarafından gece boyunca kendisine söylenmiş sözlerin oldukça güzel ve saygılı olduğunu düşünür. Lizzie’nin oyun boyunca kendisine saygı duyulmasını istediği görülür ancak her şeyden önce kendisi kendisini bir nesne olarak belirlediği için kendisine saygı duyulması imkansız hale gelir. Lizzie’nin bu durumu Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik* yapıtındaki “Kendini Aldatma Davranışları” başlığa altında incelediği bir erkekle ilk randevusundaki kadın örneğine oldukça benzemektedir. Bu örneğe göre kadın kendisiyle iletişim kuran karşısındaki erkeğin ona karşı olan niyetlerinin farkındadır. Kadın erkeğin niyetleri nedeniyle kendisinin de bir karar alması gerektiğini bilir. Sartre’a göre kadın bu noktada karşısındaki adamı yalnızca saygılı, kibar ve nazik oluşuyla nitelendirir. Oysa saygılı olmak veya kibar olmak yalnızca

³⁰⁰ Sartre, 1989, s. 247.

³⁰¹ Sartre, VH, s. 625.

saygı duyulabilir ve kibar olarak algılanabilir olandan başka bir şeyi göstermez. Bu demektir ki adam kadına çekici gelmemektedir. Adam kadına hayran olduğunu söylediğinde kadın bunun altındaki cinsellik içeren fonu görmez. Bunun yerine hala adamı saygılı ve kibar olarak görmeye devam eder. Sartre’a göre adamın saygılı davranışları ve kibarlığı ile duvarların saygısı ve kibarlığı kadında aynı şeydir. Ancak eğer adam bir anda kadının elini tutarsa bu durum kadını kaçtığı bir kararı artık vermesi gerektiği ana getirir. Ancak kadın bu kararı verme anından elini bir nesneye dönüştürerek kurtulabilmeyi ya da en azından kurtulduğunu sanmayı sürdürebilir. Bu tutumda el yalnızca bir tesadüf sonucu orada durmaktadır, yaşamda elin dışındaki her şey olması gerektiği gibi devam eder. Kadın adamın avucunda duran elini hiç kıpırdatmaz ve bir yandan başına gelen bir şeyleri anlatmayı sürdürür. Sartre’a göre kadının buradaki kendini aldatma durumu bedenini ruhundan ayrı bir şeymişçesine ortaya koymasından kaynaklanır. Burada kadın kendisini kendi bedeni olmayan olarak tasarımılamaktadır. Lizzie’nin de oyundaki tutumu bu örnekte gösterilen kadının durumuyla örtüşür. Lizzie güne neşeli başlamıştır, odaya vuran güneş ışığı ona keyif vermektedir, duş almış ve evi süpürmüştür. Fred ise gün ışığını görmek istemez, Lizzie’ye perdeleri çekmesini emreder. Lizzie ise perdeleri çekmek istemese de denileni yapar. Fred onu karanlık bir odada görmek istese de Lizzie neşeli tavrına devam etmeye çalışmayı sürdürür. Özellikle de Fred geçirdikleri geceyi kimseye anlatmaması için Lizzie’yi tehdit edip boğazını sıktağında Lizzie’nin buna tepkisi yalnızca “Ne yapıyorsun?”³⁰² olur. Daha sonrasında ise eğer yaşadıkları gece unutulabilecek bir şeyse bu durumda işini iyi yapmamış olduğunu ifade ederek bir ücret almak istemediğini dile getirir. Bu noktada, Lizzie kendisini işini iyi yapmadığı durumda boğazı sıkılabilecek olarak kabul eder.

Ancak Lizzie yine de yaşanan gecenin ve kendisinin ederini merak ettiği için şöyle söyler: “Senin paranı istemiyorum yine de sana göre ne kadar ettiğimi bilmek isterim.”³⁰³ Çünkü ona göre kendisiyle beraber olup da kendisini beğenmeyen kimse yoktur. Lizzie gençtir, güzel bacaklara sahiptir, yaptığı iş için gereken her şey onda fazlasıyla vardır. Ona göre birinin onunla geçirdiği geceyi beğenmemesi mümkün değildir. Fred ise ederinin yalnızca on dolar olduğunu söyler. Bu Lizzie için kendisine

³⁰² Sartre, 1989, s. 251.

³⁰³ Sartre, 1989, s. 251.

yapılabilecek en büyük hakaretlerden biridir. Fred bu durumda Lizzie'ye senatör Clarke'in oğlu olduğu söyler, bu yüzden Fred onun değerini ne olarak görüyorsa Lizzie odur. Fred zengindir ve toplumda saygın bir yeri vardır. Fred'in senatörün oğlu olduğunu öğrenen Lizzie bu noktadan sonra ona kızmayı çoktan bırakmıştır. Lizzie gazeteyi eline alarak senatör ve ailesinin evinde çekilmiş bir fotoğrafını bulup çıkarır. Fred'e fotoğraftaki kadar yakışıklı olduğu yönünde iltifatlar eder. Lüks yaşamının detaylarını öğrenmek için ona sorular sorar. Tam bu sırada Fred ona siyahi adamın kendisine tecavüz edip etmediğini sorar. Lizzie olanları anlatır. Fred ise kadının söylediklerinin doğru olabileceğini inanmaz, ona göre Thomas böyle bir suç işlememiştir. Üstelik Thomas böyle bir suçu işlemiş olsa da Fred'e göre haklıdır, çünkü bir beyazın hayatı hapisaneye giremeyecek kadar değerlidir. Fred Lizzie'ye değerinin yalnızca on dolar olduğunu ve değeri yalnız on dolar eden bir orospunun söylediklerinin doğru olamayacağını hatırlatır. Ancak yine de Fred Lizzie'nin polise vereceği ifadeye ihtiyacı olduğunu fark etmekten kendisini alamaz. Fred her ne kadar Lizzie'yi kendi nesnesi olarak belirlemeye çalışsa da bir yandan da onun bu ifadeyi verip vermemekte özgür olduğunu bilir. Bir şekilde onun varlığını kendi varlığına tabi kılma projesi daima sonuçsuz kalır. Bu nedenle içdarılması içerisinde Lizzie'nin polise doğruları söyleme yönündeki kararını değiştirmek için bir siyahinin daima bir şey yapmış olduğunu hatırlatır ve kendisine beş yüz dolar teklif eder. Lizzie sunulan hiçbir şeyi kabul etmez ve yalnızca bir an önce şehirden kaçmak istediğini düşünür.

Lizzie kaçmak ister, çünkü bir karar vermek zorunda olduğunu bilir. Bu sırada senatör içeri girer ve Lizzie'yi ifade vermesi için zorlamasından ötürü oğluna: "Kadına karşı acımasızsınız ve onu kendi isteği dışında bir şey yapmaya zorluyorsunuz"³⁰⁴ sözleriyle kızar. Senatör Lizzie'ye tam olarak onun istediği gibi davranır, ona saygıyla yaklaşır. Senatör bir değer olarak kendisini Lizzie'ye sunar ve ona ahlaki bir kriz içerisinde olduğunu ve doğru şeyi seçmesi için kendisinin ona yardım edebileceğini ifade eder. Lizzie senatörü saygı değer biri olarak görür. Senatör Lizzie'ye Uncle Sam hikayesini ve Amerika'nın kuruluşunda çekilmiş olan acıları hatırlatır. Lizzie gerçekten ifadesinde olanları olduğu gibi anlatırsa beyaz topluluğun içinde bir saygı göremeyeceğinin farkına varır. Bu noktada orospu olmak bu toplum için utanılacak bir şey değilken, sırf beyaz olduğu için bir insanı üstün görmek veya sırf siyah olduğu için

³⁰⁴ Sartre, 1989, s. 261.

bir insanı aşağı görmek kabul edilebilirdir. İnsanın bir siyahi bir insanı korumasındansa bedenini satması daha iyidir.

Lizzie için senatör Uncle Sam'dir, beyaz Amerika topluluğun bakışına sahiptir ve Lizzie o bakışlarda sırf bir siyahın hayatını kurtarmak adına beyaz bir annenin oğlunu, üstelik bir şirketin başında ve toplum için bir değeri olan oğlunu hapishaneye gönderen ve böylece bu anneyi gözyaşları içerisinde bırakan kadına dönüşecektir. Lizzie beyaz ve varlıklı anneyi ağlamaktansa siyahi adamın gerçekten kendisine tecavüz etmiş olmasını bile diler ve şöyle söyler: “Durum buysa zencinin gerçekten bana tecavüz etmemiş olması çok üzücü.”³⁰⁵ Senatör Lizzie'ye şöyle söyler: “Lizzie iki erkek arasında bir seçim yapman gereken zamana geldin. Artık bunlardan biri hapishaneye girmeli. Böyle bir durumda ne yaparsın ki? Elbette, iyi olanı seçersin. Eh, o halde hangisinin daha iyi olduğunu bize göster.”³⁰⁶ Lizzie bu noktada beyazların düşmanı olduğu bir kadın olacağından artık emindir. Bu noktada beyaz topluluğu anlamındaki *Mitsein* [biz] deneyiminin dışına atılacağını fark eden Lizzie, Thomas'ın annesi tarafından daha sonra kendisine gönderilecek bir teşekkür mektubu ve çiçek karşılığında Thomas lehine daha önceden hazırlanmış olan ifadeyi imzalamayı kabul eder. Olanların tüm suçunu ise daha önce belayı çektiğini ifade ettiği ve kendisine kötü şans getirdiğine inandığı yılan şeklindeki bileziğine atar: “Olaya bak! [bileziğini işaret ederek] Hepsi senin hatan, seni iğrenç şey.”³⁰⁷ Her zaman bir bela içerisinde olan Lizzie bu belalara bulaşma durumunun sorumluluğunu bileziğine yüklemiştir, öyle ki bilezik onu takmadığında başına her zaman çok daha büyük belalar açıyordur ve Lizzie yine bileziğini takmadığı için başına kötü şeyler gelmişti.

Ancak kararı verdikten hemen sonra senatör ve oğlu Fred evden çıkınca kararından pişmanlık duyar. Sartre için pişmanlık tıpkı içdarılması gibi ancak bir hiçleme edimiyle ortaya çıkar ve kişinin kendisini geçmişinden koparabileceğini ve özgür olduğunu ona hissettirebilir. Sartre'a göre insan pişmanlık veya vicdan azabı gibi duygular yaşamamalıdır, çünkü insan her koşulda dünyanın ağırlığını kendi sorumluluklarında taşımak zorundadır. Ancak tüm bu düşünceleri terk eden Lizzie kendisini en çok nesne gibi hissettiği işi yapmaya başlayarak rahatlatmaya çalışır: evi süpürmek. Nitekim Lizzie verdiği kararı Uncle Sam için verdiğini hatırlatır kendine,

³⁰⁵ Sartre, 1989, s. 262.

³⁰⁶ Sartre, 1989, s. 263.

³⁰⁷ Sartre, 1989, s. 262.

bu yüzden Uncle Sam ve yılan şeklindeki bilezik Lizzie için bir korkuluklardır. Lizzie'nin *a priori* bir değer olarak karşısında beliren Uncle Sam, doğru olmadığını bilmesine rağmen Lizzie'ye bir yanlış doğru olarak kabul etmesinin bir gerekçesini sunar. Uncle Sam ciddiyet ruhunun bir ürünüdür. Elbette siyahlar her zaman kötü bir şey yapmışlardır. Oysa Sartre'a göre Uncle Sam ve onun değerlerini kendi değeri olarak kabul etmek kişinin dünyayı anlamlandırma biçimlerinden biridir.

Ancak Lizzie, senatörün kendisine çiçeği ve mektubu getirmeden yalnızca yüz dolar yaptığı işte saygıya dair hiçbir şey olduğunu hissederek. Yüz dolar, bu Lizzie için bir hakaret sayılırdı, çünkü senatörün oğlu bile kendisine beş yüz dolar teklif etmişti. Lizzie'nin oyun içerisinde kendisine uzatılan paraları daima bir hakaret olarak görmektedir. Ancak burada hakaret sayılan şey paranın verilmiş olması değil paranın yeterli miktarda olmayışıdır. Bu durumun Lizzie'de bir aşağılanma duygusuna yol açtığı açıktır. Daha önce de gösterildiği gibi aşağılık duygusu Sartre'a göre bir kendinin kendisini bir başkası karşısında bir kendinde olarak konumlanmasından oluşan bir duygudur. Aşağılanma bir güçsüzlük belirlemesidir. Aşağılanma kendini aşağılanan olarak ve başkalarından aşağı görülen olarak kendini seçmektir. Sartre'a göre seçilen bir aşağılanma davranışı kişinin başkaları adına kendi özgürlüğünden vazgeçtiğinin bir göstergesidir. Lizzie burada kendisini belirli bir miktar paranın üstünde değere sahip olan bir şey olarak belirlemektedir.

Senatör evden ayrıldığında Lizzie siyahi adamın gizlice pencereden evine girmiş olduğunu fark eder. Polis Lizzie'nin ifadesinin ardından her yerde suçluyu aramaktadır. Lizzie siyahi adama kendisine bir sürü zarar vermiş olduğu için bağırır ve hemen ardından karşılaştıkları gün gerçekten kendisini boğmak isteyip istemediğini sorar. Oysa ki doğruyu kendisi de bilmektedir, kendini aldattığı oldukça açıktır. Siyahi adam onu suçlamadığını ifade edecek şekilde kendisine zorla bunların söylettirildiğini hatırlatır. Lizzie düşünür, aslında hiç kimse onu tam anlamıyla yalancı şahitlik yapması için zorlamamıştır. Lizzie şöyle söyler:

Yirmi beş yıl boyunca onların beyaz saçlı yaşlı anneler, savaş kahramanları ve Uncle Sam hakkında anlattıkları zırvaları dinlemek zorunda kaldım. Fakat artık anlıyorum. Bu sefer kaçamayacaklar. [...] Kapıyı açacak ve onlara: "O içeride. Burada ancak o hiçbir şey yapmadı. Ben yalancı şahitlik yapmaya zorlandım. Size yemin ediyorum ki o hiçbir şey yapmadı" diyeceğim [...] Belki de bana inanmayacaklar eğer öyle olursa [...] onları vurabilirsiniz.³⁰⁸

³⁰⁸ Sartre, 1989, s. 270.

Lizzie bu konuşmasında siyahi adama eyleminin sorumluluğunu üstleneceğini ifade eder, kurtuluş için tek yol bu gibi gözükmektedir. Üstelik bunu dini bir şekilde yemin ederek yapar, Lizzie yine kendisine saygı duyulacak bir davranışı seçmenin tasarısındadır. Ancak kapı çaldığında Lizzie hemen bileziğini kapar ve kapıyı öyle açar. Vermiş olduğu kararın değerini ortaya koyacak olan eylemi yeniden bileziğe sarılmaktır, böylece Lizzie yeniden kendini aldatma davranışlarına geri döner ve kendisini kendi geleceğini oluşturmamayan olarak kurmaya devam eder. Siyahi adamı arayan polise “Hangi zenci?”³⁰⁹ diye sorar. Lizzie bütün bir şehir yanılıyor olamaz ya zenciler daima bir şey yapmışlardır, şeklindeki cümlelerle sesli bir şekilde düşünüyorken siyahi adam yine de polisler bir şey söylemediği için teşekkür ederek Lizzie’nin dizlerine kapanır. Siyahi adam bir yandan da beyazların onlarla ilgili hep böyle düşündüklerini söyler. Lizzie siyahi adama suçlu hissedip hissetmediğini sorar. “Hissediyorum hanımefendi”³¹⁰ diye cevap verir. Sartre’ın siyahi ırka yapmış olduğu eleştiride tam bu ifadeden kaynaklanmaktadır. Lizzie sorar: “Fakat hiçbir suçun yok öyle mi?”³¹¹ Siyahi adam bir suçu olmadığını söyler. Ancak bir suçu olmayan biri nasıl kendisini suçlu hissedebilirdi ki. Tam bu sırada merdivenlerden yeni bir ayak sesi işitilir. Lizzie yine de “Bu dünyada yalnızız değil mi?” diye sorar. Oysa Sartre’a göre bir insanın varoluşu ancak kökensel olarak onun başkası-için-varlığına bağlı olduğu için bu dünyada yalnızız demek tamamen bir kendini aldatma tutumudur. Lizzie, bir karar vermek zorunda oluşundan yine kendisini uzaklaştırmak istemektedir. Ancak gelen Fred’tir. Lizzie onu evden kovsa da Fred gitmez ve ona “Sen şeytansın” der, çünkü Lizzie tam Fred başka bir siyahi erkeği vuracağı sırada onun aklına gelmiştir. Fred artık bir siyahinin öznelliğini değil, Lizzie’nin öznelliğini ele geçirmek istiyordur. Lizzie tıpkı ayakkabısına yapışan bir sakız gibi ona musallat olmuştur. Böylece Fred’in önünde iki seçenek belirmiştir ya Lizzie’ye tecavüz edecek ya da onu öldürecektir. Sartre’a göre bu iki duygu da sadistlik duygular olarak tanımlanır ve daha önce de ifade edildiği gibi başkasının özgürlüğünü onun nesneliği ile ele geçirme projesi olduğu içindirler ki kökensel olarak bir kendini aldatma davranışı ve yenilgidir. Ancak Fred Lizzie’ye gerçekten ona karşı sabah söylediği şekilde heyecan duyup duymadığını sorar. Bu arada siyahi adamın evde olduğunu fark eden Fred onu öldürür

³⁰⁹ Sartre, 1989, s. 271.

³¹⁰ Sartre, 1989, s. 272.

³¹¹ Sartre, 1989, s. 272

ancak o odadan çıktığı anda Lizzie de kendi silahını alır ve odaya geri dönen Fred'e tabancasını doğrultur. Fred önce annesi olduğunu hatırlatır, Lizzie tabancasını indirmeyince de ona kendisi gibi önemli bir aileden gelen bir beyazın öldürülmemesi gerektiğini ifade eder. Bu sefer de Lizzie tabancasını indirmeyince ona onu nasıl ormanın içinde güzel bir eve kapatacağı ve haftanın üç günü onu ziyaret edeceğini ancak kışkandığı için dışarı çıkmasına izin vermeyeceğini anlatır. Lizzie, Fred'in konuşması sırasında tabancasını bırakır.

4.6. Sartre'ın *İş İştten Geçti* Senaryo Romanı (1947)

Ele aldığımız *İş İştten Geçti* senaryo romanı sürrealist bir kurguya sahip olduğundan, öncelikle eserin dünyasından bahsederek başlamak doğru olacaktır. Bu senaryo romanında ölümler öldükten hemen sonra kısa bir evrak kayıt işleminin ardından bulundukları şehre başka bir kapıdan hayalet olarak geri dönerler. Evrak kayıt işlemi ihtiyar bir kadın tarafından yapılmaktadır. Bu kadın ölenlere önce neden öldükleri açıklayıp ardından da ölüden bir imza almaktadır. Bu işlem her bir ölen için hatasız bir biçimde gerçekleştirilir. Atılan imza ile birlikte ölümlülük hali de resmileşmiş olur ve böylece idarede yapılması gereken resmi işleri tamamlanmış olan hayalet ölümler söz konusu başka kapıdan geçerek artık sonsuzluk ile belirlenmiş olan özgürlüklerine başlarlar. Geçtikleri bu kapı her ne kadar kendi ölümlerinden hemen sonraki zamana açılacak olsa da bu yeni ölümler artık o çevrede daha önce ölmüş olan bütün ölümleri ve sağlıklı insanları görebildikleri bir evrene geçiş yaparlar. On dokuzuncu asırdan Orta çağa kadar bütün ölmüşler oradadır. Böylesi, kalabalık bir şehirde ölümler ile sağlıklı olan insanlar birbirlerinden “telaşlılık halleri” ile ayrılırlar.

Fakat bütün bu idari işlemler tamamen hatasız olarak yapılsa bile kimi hatalar veya eksiklikler için idare bazı önlemlere sahiptir. Örneğin birbirleri için yaratılmış olan bir çift sağlıklarında karşılaşamamışlarsa “Madde 140” aracılığıyla ölümlülük hallerinden kurtulma haklarına sahiptirler. Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinde “Madde 140” daha önce anlatılan “korkuluklar” a bir örnektir. “Korkuluklar” bir kendi-içinin kendisini ne ise o olarak, yani bir kendinde-varlık olarak görmesine neden olan şeylerdir. Sartre'a göre “Madde 140” şu şekildedir:

*Madde 140: Şayet birbiri için yaratılmış bir çift, idareye ait bir hata yüzünden, sağlıklarında karşılaşmamışlarsa, haksız yere mahrum edildikleri aşkı gerçekleştirmek ve müşterek hayatlarını yaşamak üzere, yeryüzüne dönmek isteğinde bulunabilirler ve bazı koşullar altında buna izin alabilirler.*³¹²

Bu bağlamda Platon'un *Symposion* diyalogunun ilk konuşmacısı Phaidros'un bize "aşk"ın ve Eros'un öneminden bahsederken hatırlattığı Yunan mitolojisi öyküleri, *İş İştten Geçti* senaryo romanının farklı bir sonuca sahip olmasıyla birlikte ana teması gibi görünmektedir. Bu öykülerde Alkestes sevgilisi uğruna kendi canına kıydığı için Tanrılar tarafından takdir edilir ve Hades'ten yeryüzüne dönme imkanına sahip olur, Orpheus ise yalnızca birazcık daha sabredebilseydi sevgilisi Eurydike'i Hades'ten kurtaracak ve tekrar onu öpüp koklayabilecekti. Phaidros bize bu öyküleri hatırlattıktan sonra şunları söyler; Tanrılar bile bu aşıkların yaptıklarına şaşarlar ve "seveni, sevilene bağlayan" sevgiye onlar bile hayranlık duyarlar. Bu öykülerde aşk, ölüyü tekrar bir canlı yapabilecek yegane kuvvet gibi görünür. Bu öykülerde, pek çok güce sahip olan tanrılar, bir ölünün Hades'ten çıkmasına ancak ve ancak "aşk" nedeniyle izin verir. Fakat gerçekten aşk "Madde 140" aracılığıyla belirlenmiş a priori bir değer olarak olsa yaşanabilir midir?

Bu romanda da canlılıklarında birbirleri için yaratılmış olmalarına rağmen tanışma fırsatı bulamamış Eve ve Pierre, "Madde 140" sayesinde ölümlülük hallerinden kurtulup, canlı olarak hayatlarına kaldıkları yerden devam ederler. Söz konusu maddeye göre canlı olarak hayata döndüklerinde bu canlılığı devam ettirebilmeleri için yalnızca iki şart vardır; yirmi dört saat içinde birbirlerine tam olarak güvenmeli ve bütün varlıklarıyla sevişmelilerdir.

Romanın erkek karakteri Pierre Dumaine, ölmeden önceki yaşamında dönemin iktidarına (Kral Naib) karşı direnişte olan "Özgürlük Birliği" isimli bir grubun lideridir, iktidara karşı bir ayaklanma planlamaktadır, fakat ölümünden sonra Kral Naibi'nin ayaklanma girişiminden zaten haberi olduğunu ve eğer ayaklanma gerçekleşirse bütün yoldaşlarının ve eğer ölmemiş olsaydı kendisinin de öldürüleceğini öğrenir.

Eve Charlier ise kocası tarafından öldürülmüş varlıklı bir ailenin kızıdır. Kocası Andre Charlier, Eve'nin küçük kız kardeşi Lucette'ye aşık olmuştur ve Lucette ile

³¹² Jean-Paul Sartre, *İş İştten Geçti*, çev. Zübeyir Bensan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2004. s. 70.

birlikte olabilmesinin tek yolunun Eve’i öldürmek olduğunu düşündüğünden karısı Eve’i zehirlemiştir. Eve ölecek ve ablasının acısını yaşayan Lucette kendisini Andre’nin kollarına bırakacaktır. Eve, öldükten sonra kardeşini, kendisini daha önce defalarca aldatmış olan kocasının elinden kurtarmaya çalışmak istese de bunu yapamayacağının fark eder.

Kitap bize, Eve ve Pierre’in birbirleri için yaratılmış olduğunu söylemektedir ancak yaşantılarına bakıldığında iki karakterin yan yana gelişleri bile neredeyse bir mucize gerektirmektedir. Eve, Pierre’nin direniş gösterdiği iktidarın sekreterliğini yapan adam ile evlidir, zengindir, büyük bir varlık içerisinde yaşantısını sürdürmüştür ve hayatta daha önce kardeşini kocasının elinden kurtarmak dışında bir amacı olmuş gibi görünmemektedir. Pierre ise iktidar karşıtı grubun lideridir ve Eve’in maddi olarak sahip olduğu hiçbir şeye sahip değildir.

Pierre, henüz daha “Madde 140” aracılığıyla aşklarını yaşayabilmek için yeniden canlılık haline dönebileceklerini öğrenmeden önce Eve’e sokakta birbirlerinin yanından geçen bir erkekle kadını gösterir, kadın son model bir arabadan inmiş olan şık ve güzel biridir, aynı kaldırımında otuzlu yaşlarında bir işçi ona doğru yürümektedir. Pierre bu manzara karşısında “Gerçi siz daha iyisiniz ama, şu kadın sizin aşağı yukarı emsaliniz sayılır. Adam ise benim gibi birisidir; ben de ondan sayılırım” der. Pierre ve Eve konuşurken güzel kadınla işçi karşılaşır ve Pierre, Eve’e dönüp “Gördünüz ya [...] Birbirlerinin yüzüne bile bakmadılar”³¹³ der. Öldükten sonra tanışan Eve ve Pierre, görme ve işitme duyuları haricinden neredeyse sahip oldukları her şeyden arındırıldıkları bir halde birbirlerine aşık olmuşlardır. Geriye sevilecek bir tek ruhları kalmıştır. Çünkü hem ölüleri hem de canlıları görebilmekte, bütün sesleri işitebilmektedirler ancak dokunma duyularını kaybetmişlerdir. Dokunmanın artık mümkün olmadığı ölüm hali içerisinde birbirlerine dokunmanın deneyiminden mahrumlardır. İşte “Madde 140” tam olarak bu eksikliği kapatır ve böylece Eve ve Pierre aşklarını kanıtlamak üzere yaşama geri dönerler. Evrak kayıt işlemleri yapan ihtiyar kadın her ikisine de sorar: “Birbiriniz için yaratıldığınızı düşünüyor musunuz?”³¹⁴ Her ikisinin cevabı bellidir: “Evet”.

³¹³ Sartre, 2004, s. 60.

³¹⁴ Sartre, 2004, s. 71.

Pierre, yeniden yaşama döndükten çok kısa bir süre sonra yeryüzünde Eve ile kendisi arasındaki karşıtlıkları görmeye başlar. Pierre Eve’i görmeye Andre ile evlerine gider. Eve kürkler giyiyordur, pahalı bibloların ve tabakların, değerli mücevherlerin olduğu bir evde yaşamaktadır, kendisi ise oldukça mütevazı bir evde yaşıyordur. Sartre, Eve ile karşılaşan Pierre’in “aşağılık duygusu”³¹⁵ hissettiğini söyler. Sartre’a göre aşağılık duygusunu insan kendisi seçer. Sartre şöyle diyor:

*Ama aşağılık duygusunun kendisi, kendi-içinimin, başkası karşısında ve dünya üzerindeki bir projesidir. Bu haliyle her zaman için aşkınlıktır, yine bu haliyle, kendini secme tarzıdır. Kendisiyle mücadele ettiğim ve bununla birlikte kabul ettiğim bu aşağılık duygusunu daha başından itibaren ben seçtim. [...] Nitekim aşağılık duygusu, başkasından daha aşağı gördüğüm kendimin özgür ve topyekûn projesidir, başkası-için-varlığını üstlenmeyi seçim tarzımdır, üstesinden gelinemez bir skandal olan başkasının varlığı karşısında bulduğum özgür çözümdür.*³¹⁶

Nitekim Sartre’a göre aşağılık duygusunun “seçilmesi, istencin kovaladığı amaç ile elde edilen amaç arasındaki bir mesafenin durmadan açılmasını içerir.”³¹⁷ Bu istenç tam olarak kendini aldatmaya dayanır. Sartre bu anlamda büyük olmak isteyen ancak aşağı sıralarda yer almayı seçen bir sanatçıyı örnek gösterir. Böylece aşağılık duygusu içerisinde kendini aldatan biri bunu kendi özgür projesi içerisinde seçtiğini kendisinden gizler, sonunda aşağılık duygusu beraberinde utanç ve yenilgiyi getirecektir.

Pierre aşağılık duygusuyla birlikte Eve’e haykırır “Birbirimize bağlanmak mı? Ortaklaşa neyimiz var sanki?”³¹⁸ Eve ise ortaklaşa tek şeylerinin aşkları olduğunu söyler. Haklıdır, Sartre’a göre sevilen ancak seilmeyi ve sevmeyi kendi projesi olarak gördüğü zaman aşık olur. Sevilenin “fethetmek istediği şey hiçbir şekilde bir beden değil de başkasının bu haliyle özneliğiye o da aşığa dönüşecektir.”³¹⁹ Aşık kendi özgürlüğünü yabancılaştırır. Sartre’a göre aşıklardan “her biri diğerinin kendisini sevmesini ister, ama sevmenin seilmeyi istemek olduğunun ve böylece diğerinin kendisini sevmesini isterken, aslında diğerinin de onun kendisini sevmesini istediğini istemekten başkaca bir şey yapmadığının farkına varmaz.”³²⁰ Pierre bu aşıkta kendi başkası-için-varlığını Eve’in özgürlüğü içerisinde güvenceye almak istemektedir.

³¹⁵ Bkz: Sartre, 2004: 84.

³¹⁶ Sartre, VH, s. 551.

³¹⁷ Sartre, VH, s. 566.

³¹⁸ Sartre, 2004, s. 101.

³¹⁹ Sartre, VH, s. 458.

³²⁰ Sartre, VH, s. 459.

Oysa bu mümkün değildir. Sartre’a göre aşk içerisinde taraflardan biri her an zincirlerinden kurtulabilir.

Bir kimse aşık olduğunda aşığının o kişi olduğunu bilir, aksini düşünmek dahi istemez. Eve ve Pierre belki de yaşamış olan herkesten şanslıdır. Onların birbirleri için yaratıldıkları *a priori* olarak belirlenmiştir. Onlar bir bütün olabilmek için yalnızca yirmi dört saat içinde sevişmeli ve birbirlerine güvenmelidir. Pek çok aşığın daha en baştan yapmak istediği bu eylemler onları birleştirip, ayırabilecek olan şeydir. Fakat, birbiri için yaratıldıkları belirli olan bir çift için bile aşk henüz tamamlanmış değildir. Aşk hiçbir zaman tamamlanmaz, hep bir oluş halindedir. Sartre’a göre aşıkları “kendilerini kendi hesaplarına var etme ödevinden kurtaracak hiçbir şey yoktur; hiçbir şey olumsuzluklarını kaldırmayacak ve onları olgusallıktan kurtarmayacaktır”³²¹

Tekrar yaşama döndükten sonraki ilk karşılaşmalarında Pierre’in aşağılık duygusunun karşısında Sartre Eve’in “heyecanlı” ve “sıkıntılı” olduğunu söyler. Eve’in “Aramızda her şey henüz başlıyor”, tümcesinden de anlaşılacağı üzere heyecanı, Pierre ile içinde bulundukları durumun gelecekte mümkün olanlar karşısında bir hiçlenişini ve böylece güzel olabilecek olan şeylere dönük bir projesini yansıtmaktadır. Ancak Eve’in de kendini aldattığı durumlar söz konusudur. Örneğin, Eve ilk karşılaştıklarında Pierre’e kız kardeşini kocasının elinde kurtarmak için biraz daha kardeşinin yanında kalması gerektiğini söyler, oysa bağlanmış olduğu “Evet, ben Pierre için yaratıldım” kararı buna uygun düşmemektedir. Pierre bu durum karşısında şunları söyler: “Bunun böyle olacağını tahmin ediyordum... Ölüler arasındayken aşk çok güzeldi. Burada ise bütün bunlar var...”³²² Bu bağlamda, “Evet, ben senin için yaratıldım” diyebilmek bir anlamda hiçbir şekilde bir araya gelemedikleri geçmişlerinden beraber olacakları bir gelecek düzenleyeceklerini ifade eden bir tümcedir. Oysa, yalnızca bir tümce olarak kaldığında ve istençli edim ile desteklenmediğinde tümcenin içi boşalır. Sartre’a göre “istemek yetmez: istemeyi istemek gerekir.”³²³ Oysa, Eve daha döner dönmez geçmişinin ve ölümünden sonra olacak olanların bilgisine sahip olduğundan, daha önce kendi aşkını ve kendisini yaşamak için belirlemiş olduğu projesi kız kardeşini kurtarma projesine dönüşür. Ancak kız kardeşinin kendisiyle gelmek istemediğini ve kendisinin de Pierre ile

³²¹ Sartre, VH, s. 461.

³²² Sartre, 2004, s. 86.

³²³ Sartre, VH, s. 535

beraber olmak istediğine karar veren Eve kendini aldatmaktan vazgeçer ve kocası Andre ve kız kardeşi Lucette'nin gözleri önünde Pierre'in koluna girerek kocasının evinden ayrılır.

Böylece Eve'in kendisini aldatmaktan vazgeçtiği bir anı görsek de, kendisini aldatmış olduğu durum Pierre'in ona sevmediği halde kocasıyla neden evlendiğini ona sormasıyla ortaya çıkar. Eve, Andre'i hiç sevmediği, eskiden onu beğendiğini söyler ama kız kardeşinden bile daha küçük bir yaşta olduğunu hatırlatır. Sartre'a göre bunlar bir insanın kendi özgürlüğünü kendisinden gizlemeye çalıştığı mazeretlerdir. Bir kendi-için her an kendi geçmişinden ve olmuş olduklarından kendisini koparabilme gücüne, yani özgürlüğü mahkûm oluşuyla bir kendi-içindir. Eve, kendisini öldüren kocasını sevmeseydi veya onunla olmak istemeseydi onu terk etme imkanı hep vardı.

Eve ve Pierre her şeye baştan başlamaya artık karar vermişlerdir. Pierre şöyle söyler: "Her şeye yeni baştan başlayalım."³²⁴ Önlerinde bakir bir gelecek vardır. Ancak başlangıçları düşündükleri gibi olmaz. İlk yaptıkları, hayata geri döndüklerinde kızını onu döven üvey babasının elinden kurtararak güvenli bir yere bırakmalarını isteyen bir başkasının isteğini yerine getirmek olur. Daha sonra Pierre'in evine gelirler ancak Pierre Eve'e silah arkadaşlarını kurtarmak için onlara ölüyken öğrendiği bir durumu haber vermesi gerektiğini söyler. Eve her ne kadar neşesi kaçsa da Pierre'e güvenmeyi tercih eder.

Pierre karargâha gittiğinde silah arkadaşlarının kendisinin muhbir olduğundan şüphelendiğini ve kendisini öldüreceklerini öğrenir. Evine döner ve Eve'i kız kardeşinin yanına gitmesi için uyarır. Ancak Pierre bu davranışıyla dünyaya Eve için dönmediğini de kanıtlamış olur. Sartre'a göre bir anlam ifade eden tek şey yalnızca insan davranışdır. Eve durumu anlamıştır ve şöyle söyler: "Haydi Pierre, itiraf edin... siz dirilmeyi benim için istemediniz. Onu sadece isyan hareketiniz için istediniz... Şimdi o suya düşeceğine göre, ölüme aldırış etmiyorsunuz. Gelip sizi öldüreceklerini bildiğiniz halde burada kalıyorsunuz"³²⁵ Pierre cevap verir: "Ya siz? Siz de Lucette için dönmediniz mi?"³²⁶ Eve, yaşama dönmeleri durumunda Lucette'yi de düşündüğünü Pierre'den saklamaz. Böylece, "Evet, senin için yaratıldım" demeleri aslında her ikisi içinde kendi özgürce seçimlerinde bir yalana işaret eder. Sartre'a göre

³²⁴ Sartre, 2004, s. 92.

³²⁵ Sartre, 2004, s. 121.

³²⁶ Sartre, 2004, s. 121.

yalan kendini aldatma değildir. Yalan, “bilincin kendisini olumsuzlaması değil, aşkın olanın olumsuzlanmasıdır.”³²⁷ Yalan, “öykünülmüştür, taklit edilmiştir, yalancının muhatabı karşısında kılığına girdiği kişinin niyetidir, ne var ki bu kişilik tam da (var) *olmadığı* için aşkındır.”³²⁸ Ancak Sartre’a göre yalancının kendi yalanına inandığı ve yalandan kendini aldatmaya geçebileceği ara durumlar vardır. Yine de burada her iki karakterde de hakikati kendilerinden gizlemedikleri için kendini aldatmıyorlardır ve itiraf ettikleri yalanda aşılmış bir yalan olarak artık geçmişte kalmıştır. Belki de ilk defa tam olarak birbirlerine kendi projelerini açık bir şekilde gösterdikten Eve ve Pierre sevişir. “Seni seviyorum” sözleri dudaklardan dökülür. Artık yaşamayı hak etmiş gibilerdir sanki kimliklerinden sıyrılmışlar, yeniden doğmuşlardır ve aşk ile birlikte gelen o dönüşüm gerçekleşmiştir. Eve Pierre’e her şeyi arkasında bırakmasını söyler ve daha önce *Saygılı Orosu* oyununda Lizzie karakterinin de ifade ettiği şekilde dünyada yapayalnız olduklarını ifade eder. Pierre ise şöyle cevap verir: “Gideceğiz bu kentten. Senin geçmişini ben temin edeceğim. Senin için çalışmaktan mutlu olacağım. Arkadaşların, Birliğin, ayaklanmanın, her şeyin yerini sen dolduracaksın. Benim için sen, yalnız sen vardır.”³²⁹ Oysa Pierre’in bu tutumu yalnızca eylemsiz bir istenç olarak kalacaktır.

Pierre yaşamak istediği ideal durumu biliyordur. Oysa sabah uyandıktan sonra Eve’e yoldaşlarını yüzüstü bırakmamak için yalnızca bir saat onların yanına gidip, geri döneceğini söyler. Pierre bu durumda artık bir kendisine söylediği bir yalandan, hakikati kendisinden gizlediği bir kendini aldatma durumuna geçtiği açıktır. Eve çok seviyordur. Ama gitmezse yoldaşları karşı olduğu iktidar tarafından öldürülecektir. Pierre şöyle söyler “[...] ben senin için döndüm. [...] Ama onları başıboş bırakamam. [...] Beni seviyorsan, bırak gideyim.”³³⁰ Eve cevap verir: “Peki öyleyse, git Pierre, git. Bu, sana aşkımın en güzel delili olsun.”³³¹ Aşk deneyime bağımlıdır. Bir aşığa ancak eylemlerinizi güven verebilirsiniz. Sözler asla güveni sağlayamaz ve Pierre bu öyküde ölmek uğruna davasının peşinden gitmeyi seçmiştir. Pierre isteğinin Eve ile birlikte olmak olduğunu söylese de, davası karşısında kendi isteği hiçleşir. Elbette bir dava peşinde olmak özgürlük adına istendiğinde Sartre için bir iyi inanç olarak

³²⁷ Sartre, VH, s. 94.

³²⁸ Sartre, VH, s. 95.

³²⁹ Sartre, 2004, s. 125.

³³⁰ Sartre, 2004, s. 126-127.

³³¹ Sartre, 2004, s. 127.

adlandırılır, ancak bu öyküde Pierre'in davranışları bir kendini aldatmaya dayandığı için yargılanabilirlerdir.

Pierre'nin gitmesiyle evde yalnız kalan Eve de kardeşini kocasından kurtarmayı bir kere daha denemeye karar verir. Pierre bir milis tarafından öldürülür, Eve ise kocası Andre tarafından. Bu seferki ölümleri ilkinden daha korkunçtur. Birlikte ilk tanıştıkları yere, ölümler dünyasına geri dönerler. Pierre şöyle söyler “Ben sizi sevmiştim, Eve.”³³² Eve buna inanmaz ve bunun hiçbir şeyi değiştirmedığını ifade eder, artık iş işten geçmiştir. Sartre'a göre bir karar verildiğinde artık iş işten geçer. Sartre'a göre kararın yaptığı seçim “kendisine doğru atılımda bulunduğum şeyi ve sonra da olduğum şeyi bana bildirecek yöntemdir.”³³³ Sartre kararın seçiminin, iç nedenler, dış nedenler ve amacın bütünüyle “özgür kendiliğindenlik tarafından düzenlenmesi”³³⁴ olduğunu ifade eder. Edim bu noktada seçilmiş projenin değerini ortaya koyacak olan bir başlangıç noktası olarak kabul edilir. Böylece Pierre vermiş olduğu kararın sorumluluğunu üstlenmemiştir. Vermiş olduğu kararlar davasını seçmiş ve Eve'in yanından gitmiştir ancak hala bir kendini aldatma durumu içerisinde.

Son sahnede Eve ve Pierre'in yanına bir çift yaklaşır ve onlara şöyle sorarlar “Demek insan, hayata yeniden başlamayı deneyebiliyor, öyle mi?”³³⁵ Pierre ve Eve cevap verir: “Bir deneyin [...] Deneyin bakalım.”³³⁶ Sartre için insan-gerçekliği “özgürdür, çünkü kendi değildir ama kendine mevcudiyettir. [...] özgürlük, tam da insanın yüreğinde *oldurulan* ve insan-gerçekliğini *olmak* yerine *kendini yapmaya* zorlayan hiçliktir. Daha önce gördük, insan gerçekliği için olmak *kendini seçmektir: alabileceği kabul edebileceği* hiçbir şey ona dışarıdan da içeriden de gelmez.”³³⁷ Böylece öyküde de görüldüğü gibi insanın her zaman olduğu şeyi hiçleme imkanı ve kendi geleceğini kendi özgür kararlarında bulacak olması ve bu özgürlüğe mahkum olması, onu her zaman ne ise o olmayan ve ne değilse o olan kılmaktadır.

³³² Sartre, 2004, s. 142.

³³³ Sartre, VH, s. 542.

³³⁴ Sartre, VH, s. 542.

³³⁵ Sartre, 2004, s. 143.

³³⁶ Sartre, 2004, s. 143.

³³⁷ Sartre, VH, s. 531.

SONUÇ

Bu tezle birlikte Sartre'ın fenomenolojik ontolojisi ve bu ontolojiden çıkan ateist hümanist varoluşçuluk ışığında Sartre'ın geliştirmiş olduğu bütünlüklü felsefi sistemini ve felsefi görüşlerini sanat yapıtları aracılığıyla nasıl somutlaştırmış olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Sartre fenomenolojik ontolojisine *cogito*'dan başlar. Bu anlamda Sartre'ın ontolojisindeki temel karşıtlık kendi-için ile kendinde arasındaki, başka bir deyişle şey ile özgürlük arasındaki karşıtlıktır. Sartre ontolojisinin temel karşıtlığını modern felsefede önemini yitirmiş olan bilinç ve bilincin bir aktivitesi olarak hiçlik üzerinden geliştirmiştir.

İncelememizde *Varlık ve Hiçlik* yapıtının giriş bölümünde Sartre'ın temel amacının, neden bir düşünme sisteminde epistemolojiye değil ontolojiye öncelik verilmesi gerektiğini gösterdiği ortaya konmuştur. Sartre bu bölümde her bilinç bir bilgi değilse de her bilginin bir bilinç olduğunu argümanlaştırır. Kendi felsefesinin ontolojik kanıtı olarak da bilincin kendisi olmayan bir varlıktan taşınarak doğmasını, yani bilincin transandant varoluşunu gösterir. Ancak bilincin kendisi bir varlık değildir, yine de bir varolan olarak kendinde-varlığın kendisi için olduğunu ortaya koyar. Bilinç bir açığa çıkarma aktivitesi olarak tanımlanır.

Varlık ve Hiçlik'in ilk bölümü olan “Hiçlik Sorunu” sorgulama edimiyle bilincin iç yapısını ve bu yapıyla hiçlik arasındaki ilişkinin ortaya konmasını amaçlar. Elde edilen sonuç bilincin olduğu yerde hiçliğin olduğudur. Böylelikle Sartre geleneksel felsefede varlığın olmayışı olarak tanımlanan hiçlik düşüncesini terk eder. Hiçlik sorgulamanın zorunlu koşuludur, çünkü hiçlik ancak bir varlığın hiçliği olabilir. Hiçlik bilincin varlıktan bir mesafe alış veya kopma gücü olarak tanımlanır. Sartre bilincin bu aktivitesini “hiçlemek” olarak adlandırır. Böylelikle hiçlik kökensel olarak bilincin yönelimsel bilinç olarak ortaya çıkmasını sağlayan şeydir. Kitabın ilk bölümünün önemli konularından biri olan ve bilincin yapılarını incelemeyi mümkün kılan “kendini aldatma” davranışlarıdır. İnsan-gerçekliği bilincin bir aktivitesi olarak hiçliği dünyaya getirdiğinde onu kendi hiçliği olarak deneyimleme imkanına da sahip olur. “Kendini aldatma” insan-gerçekliğinin kendisini kendi hiçliği olarak belirlediği davranışlar bütünüdür. “Kendini aldatma” davranışında kendi-için olduğu kendinde-varlığı hiçlemez ve onu bir değer olarak yaşamaya bağlanır. Sartre kendini aldatma

davranışlarını ve özgürlüğün seçilmesini temelde içdaralması örneğiyle açıklar. Bu bağlamda kendini aldatma insanın sorumluluğundan ve özgürlüğünden kaçmaya çalışması ve kendi olgusallığını reddetmesi olarak tanımlanabilir. Sartre daha sonra insanları edebi eserleri aracılığıyla tüm bu korkuluklardan ve kendini aldatma davranışlarından kaçınmaya çağıracaktır.

Sartre *Varlık ve Hiçlik* yapıtının ikinci bölümünde bilinci düşünüm-öncesi ve düşünümsel belirişleriyle bütünsel olarak inceler. Bu bağlamda bilinç dolaysız yapıları, olgusallık, değer, imkan, aşkınlık ve zamansallık açısından inceler. Kitabın üçüncü bölümü ise üçüncü bir varolan olarak başkası-için-varlık kategorisinin incelenmesine ayrılmıştır. Bu bağlamda kendi-için-varlığın bir başkasıyla ve kendisiyle kurduğu ilişki betimlenmiştir. Kitabın “Sahip Olmak, Yapmak ve Olmak” isimli son bölümü ise kendi-için-varlığın hayatının biricikliği içerisinde nasıl özgür ve kendi eylemlerinden sorumlu olduğunu ortaya koyar. Kendi-için bu dünyaya fırlatılmış, bırakılmış, terk edilmiştir, kendi özünü ona verebilecek hiçbir değere *a priori* olarak sahip değildir. Bu nedenle de “insan, özgür olmaya mahkum olduğundan dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşır.”³³⁸ Sartre *Varlık ve Hiçlik* yapıtının sonunda ahlaki failin, değerlerin varolmasını sağlayan ve böylece de dünyanın anlamını belirleyen varlık olduğu olduğunu ortaya koyar, ancak özgürlüğü ve pratik durumlarda karşılaşılan içdaralmasının nasıl yorumlanması gerektiğini başka bir kitabında inceleyeceğini ifade eder. Bu kitap tezin ikinci bölümünün konusu olarak *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* yapıtıdır.

Tezin ikinci bölümünde Sartre’ın *Varoluşçuluk bir Hümanizmdir* yapıtı incelenmiştir. Bu yapıtta Sartre varoluşçuluğunu tanımlar ve *Varlık ve Hiçlik* yapıtına yöneltilen eleştirilere cevap verir. Öncelikle Sartre, kendi varoluşçuluğunun da “Varoluş özden önce gelir” ilkesinden hareket ettiğini hatırlatır. Sartre bu bağlamda bir “insan doğası” olamayacağını ve insan-gerçekliğini *a priori* olarak belirleyebilecek hiçbir değer bulunmadığını ileri sürer. Sartre insana özgür olduğunu ve bir özü olmadığını gösterir. İnsan önce varolur ve sonra kendisini icat eder. Sartre Tanrının varlığını hiçbir yerde bulmaz. Tanrı Sartre’ın felsefesinde bir kere daha insanın özgürlüğü karşısında ölür. İnsan mahkûm olduğu özgürlüğünde kendisinden ve bütün insanlıktan sorumlu hale gelir. Fakat elbette özgürlüğün ve dünyanın yükünü

³³⁸ Sartre, VH, s. 652.

omuzlarında taşımak istemeyecek, mazeretler üretecek, *a priori* değerler belirlemeye kalkacak insanlar da olacaktır. Sartre bu durumu ciddiye ruhu olarak adlandırır ve ona tamamen karşıdır. Bu tutum içerisinde insan kendisini dünyadaki şeylerin, değerlerin, korkulukların veya bir başka kendi-içinin karşısında nesne olarak konumlandırmıştır, özgür değildir. İnsanın bu durumda kalışı temelde pek çok imkanın önünde belirmesi ve onu özgürce bir seçim yapması gereken ana getirmesinden kaynaklanır. Elbette Tanrı'nın olmadığına hangi değerden başlayacağını bilemeyen pek çok insan sınırsız özgürlük karşısında bocalar. İçdarılması da tam bu noktada ortaya çıkar. Ciddiyet ruhundaki bu insanlar kendilerini keşfedebileceklerinin, kendilerini icat edebileceklerinin, yani özgürlüklerinin farkında değildirler. Pratik bir durum içerisinde insanı belirleyen tek şey kendi belirlemedikçe hiçbir değer var olamayacak olmasıdır. Varoluşçuluk insana seçimleri için bir temel sağlayabilecek olan hiçbir değer olmadığını gösterir. Değerler insan tarafından icat edilecektir. Sartre'a göre değerler icat eden insan, eğer bu değerlerinin temeli özgürlükse her seferinde yine insanı bulacaktır. Bu bağlamda Sartre'ın felsefesinde yargılanabilir olan tek değer kendini aldatma davranışları üzerine kurulmuş olan değerdir. Bu yüzden varoluşçuluk Sartre için bir hümanizmdir. Ancak bu hümanizm insanı en üstün varlık olarak yakalamış ve bir insanın edimleri için bir değerini öven veya suçlayan bir hümanizm değildir. Bu hümanizm dünyanın bir insan dünyası olduğunu bilen ve her bir eyleminde insanlığı seçen insanın hümanizmidir. Bu hümanizm insana tek yasa koyucunun kendisi olduğunu gösteren ve onu kendi özgürlüğünden sorumlu kılan bir hümanizmdir.

Tezin üçüncü bölümünde Sartre'ın toplumun değişimi için sorumlu kıldığı insan olarak yazar ve aydın, Sartre'ın *Edebiyat Nedir?* ve *Aydınlar Üzerine* yapıtlarında incelenir. Bu bağlamda Sartre *Edebiyat Nedir?* yapıtında işe öncelikle düzyazıyı diğer sanatlardan ayırarak başlar. Sartre, düzyazı dışındaki sanatlar imgesel sanat yapıtları oldukları için onlara “plastik sanatlar” adını verir. Düzyazıyı ve plastik sanatları birbirinden ayıran şey anlamın ortaya çıkışıdır. Plastik sanatlar imgesel yapıtlardır ve bu sanatı tüketeni kendisinden başka hiçbir şeye göndermezler. Eğer bir insan plastik sanatlardan bir anlam çıkarmış ve onda farklı bir şey görmüşse bu gördüğü şey evrensel bir anlama işaret etmez. Burada estetik deneyim öznesi bu sanattan istediğini anlamakta ve onu istediği gibi tüketmekte özgürdür. Ancak düzyazıda durum farklıdır.

Sartre düzyazıyı göstergelerden oluşmuş bir sanat olarak ortaya koyar. Bu bağlamda gösterge anlamdır, düzyazıda anlamı kuran yazar ve okuyucudur. Nitekim düzyazı yazarı ve okuru arasında karşılıklı bir armağan verme durumu söz konusudur. Her ikisi de sorumlu bir edimle kendisini kitaba bağlarlar. Ancak esas bağlandıkları şey beraber kurdukları insan topluluğunun anlamıdır. Sartre’a göre toplumları değiştirme gücü yazarlara, okurlara ve aydınlara verilmiştir. Örneğin, bir yazar çocuk yaşta evlendirilen ve büyük ıstıraplar yaşamış bir kadının hayatını anlatıyorsa bu durumu aşmak üzere bu durumu yaratır. Topluma kendisini bir ayna gibi sunar ve içinden çıkılması gereken bir durumu topluma yansıtır. Bu noktada okurun göreviyse, yani sorumluluğu ise yazar tarafından yapılmış olan çağrıya uymaktır. Sartre’a göre her sorumlu yazar aslında birer aydındır. Aydın da tıpkı yazar gibi toplumun gerçeklerini ve kendi çelişkilerini topluma yansıtmakla görevlendirilmiştir. Sartre sorumlu aydın ve sorumlu yazarın başkalarının özgürlükleri için çalıştığını ifade eder, bu bağlamda sorumlu aydın ve sorumlu yazar başkaları özgürleşmedikçe özgürleşemeyeceklerini bilir. Bu nedenle sorumlu aydın ve sorumlu yazar, ateist hümanist varoluşçuluk içerisinde ortaya konan özgür ahlaki öznenin politik yorumu gibidir. Böylece Sartre anlamın olduğu her yerde sorumluluğu ve özgürlüğü görür. Bu bağlamda da bir anlam ifade eden tek şeyin insan davranışı olduğunu söyler. İnsan her bir ediminde ve her bir dünyayla ilişkisinde kendisini ve dünyayı anlamlandıracaktır. Sanatçı filozofun kendisi de tezin dördüncü bölümünde inceleneceği gibi bir sorumluluk üstlenmiştir. Sartre’ın kendine yüklediği sorumluluk okurlarına yani bize “kendini aldatma” davranışlarımızı ve kaçtığımız şeyleri göstermek ve özgürlüğe mahkûm olduğumuzu her seferinde hatırlatmaktır.

Tezin dördüncü ve son bölümünde, öncelikle Sartre’ın otobiyografik romanı *Sözcükler* incelenmiştir. Bu yapıtta Sartre olayları yer yer değiştirerek ve bazı olayları da abartarak ve üstüne düşünölmüş bir şekilde anlatsa da temelde bu yapıtı kendi yaşamını ve felsefi düşüncesinin gelişim sürecini ortaya koymak adına kaleme almıştır. Sartre bu yapıtta içine düştüğü felsefi idealizmden, toplumun ve kültürün değerlerinden nasıl kurtulduğunu ortaya koyar. Bu yapıtı olabildiğince Sartre’ın “kendini aldatma” davranışlarının nasıl üstesinden geldiğini ortaya koyarak incelenmeye çalışılmıştır. Bu yapıttan sonra *Herostratus*, *Oda* ve *Duvar* öyküleri, *Saygılı Orospu* tiyatro oyunu ve *İş İştten Geçti* senaryo romanındaki karakterler “kendini aldatma” davranışları açısından ele alınmışlardır. Bu bağlamda ciddiyet ruhu,

içdaralması, içtenlik, kibir, eylemsiz istenç, aşağılık duygusu, vicdan azabı, sadizm, mazoşizm, aşk, ilgisizlik, vb. tavırlar ele alınarak bu tavırlarda kendi-içinin kendinde varlığını hiçlemediği, kendi özgürlüğü ve sorumluluğundan kaçtığı durumlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak incelemiş olduğumuz yapıtlarda aslında bir bütünlük olduğu ortaya konmuştur. Sartre öncelikle *Varlık ve Hiçlik*'te fenomenolojik ontolojiyi kurmuş ve bu ontolojiden elde ettiği varlığın üç bölgesini (kendinde-varlık, kendi-için-varlık ve başkası-için-varlık) birbirleriyle ilişkileri içerisinde tanımlamıştır. Bu ilişki içerisinde varlık doluluğunu, bilinci, hiçliği, özneyi, nesneyi, kendini aldatmayı, bedeni, egoyu, dünyayı, zamanı, eylemi, başkasını, bakışı, özgürlüğü ve sorumluluğu betimlemiştir. Daha sonra *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* yapıtında ele geçirdiği özgür ve bilinçli kendi-için-varlığın karşısına bir değer olarak yalnızca kendi özgürlüğünün konulabileceğini göstermiştir. Bu yapıtta kendi-için-varlık ahlaki durumlar içerisinde bir yasa koyucu olarak, kendisinden başka hiçbir değer kaynağı olmadan eylemek zorunda olduğunu görmek ve bütün eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmekle görevlendirilmiştir. Sartre aynı yıllarda üzerinde çalışmış olduğu iki yapıt olan *Edebiyat Nedir?* ve *Aydınlar Üzerine* yapıtlarında ise sorumlu yazarı ve sorumlu aydını toplumda insanları özgürlüklerine doğru değiştirebilecekleri yönler açısından sorumlu kılmıştır. Bu bağlamda sorumlu yazarın sanatı ve aydının da bilgisi sorumlu olarak nitelendirilmişlerdir. Bütün bu bilgiler göz önüne alındığında Sartre'ın sekiz yaşında vermiş olduğu bir yazar olma kararının neden daha sonra felsefe tarihi bilgisini de içine aldığı açıktır. Bu bağlamda Sartre bütün bu ortaya koymuş olduğu felsefi sisteminin bir tamamlayıcısı olarak edebi kalem gücünü “kendini aldatma” davranışlarını aşılabilir bir şey olarak ortaya koymak üzere kullanmıştır. “Kendini aldatma” yalnızca değiştirilebilir bir inancın ürünüdür. Sartre bir inanışımızı sorgulamamız için bize ışık tutar. Sartre'ın tamamlanmış ve uygulamaya dökülmüş olan bu felsefi sisteminin felsefeyle ilgilenmeyen insanları bile kendisine çekmesi ve onlara bir çağrı olmuş olması oldukça anlaşılabilir bir durum gibi gözükmektedir. Sartre'ın felsefesinin sonucu, bugün yazmak ve okumak gerektiğidir. Sorumlu Sartre herkes için bir ayna görevi görmüştür.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor. **Metafizik Kavram ve Sorunlar**, çev. İsmail Serin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2017.

Bal, Metin. “Sartre’in Varoluşçu Felsefesi ve Dava Edebiyatı Teorisi”, **Felsefe Arkivi**, Sayı:50, 2019, ss. 17-29.

Barnes, Hazel E. “Sartre’in Ontolojisi: Varlığın Açığa Çıkarılması ve Varlığa Anlam Verilmesi”, **Doğu Batı Yayınları Düşünce Dergisi**, çev. Merve Sunay, Sayı:93, 2020, ss. 153-176.

Barthes, Roland. **Göstergebilim İlkeleri**, çev. Berke Vardar ve Mehmet Rifat, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.

Berkeley, George. **İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine**, çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.

Bertholet, Denis. **Sartre**, çev. Zühre İlkelen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009.

Caws, Peter. **Sartre: The Arguments of the Philosophers**, Routledge, New York, 1984.

Cevizci, Ahmet. **Büyük Felsefe Sözlüğü**, Say Yayınları, İstanbul, 2020.

Copleston, Frederick. “Aydınlanma”, **Felsefe Tarihi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, Cilt:7, Bölüm:1, İstanbul, 2004.

Copleston, Frederick. “Sartre”, **Felsefe Tarihi**, çev. Aziz Yardımlı, Cilt:9, Bölüm:2b İdea Yayınevi, İstanbul, 2010.

Heidegger, Martin. **Metafizik Nedir?**, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009.

Heidegger, Martin. **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan Ökten, Aya Yayınları, İstanbul, 2020.

Kierkegaard, Soren. **Fear and Trembling & Repetition**, çev. Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1983.

Minor, Vernon Hyde. **Sanat Tarihinin Tarihi**, çev. Cem Soydemir, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020.

Mounier, Emmanuel. **Varoluş Felsefelerine Giriş**, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Fol Kitap, Ankara, 2019.

Rifat, Mehmet. **XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

Sartre, Jean-Paul. **Sketch For a Theory of Emotions**, çev. Philip Mairet, Mary Warnock'in önsözüyle, Methuen & Co Ltd, Londra, 1962.

Sartre, Jean-Paul. **Existentialism and Humanism**, tr. and introduction by Philip Mairet, Methuen & Co. LTD, Londra, 1966.

Sartre, Jean-Paul. **No Exist and Three Other Plays**, *No Exist* [Huis clos] & *The Flies* [Les mouches] çev. S. Gilbert, *Dirty Hands* [Les mains sales] & *The Respectful Prostitute* [La putain respectueuse] çev. I. Abel, Vintage International, New York, 1989.

Sartre, Jean-Paul. **Being and Nothingness, A Phenomenological Essay on Ontology**, çev. Hazel E. Barnes, Washington Square Press, New York, 1992.

Sartre, Jean-Paul. **İş İştten Geçti**, çev. Zübeyir Bensan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2004.

Sartre, Jean-Paul. **Tuhaf Savaşın Güncesi**, çev. Z. Zühre İlkelen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006.

Sartre, Jean Paul. **Edebiyat Nedir?**, çev. Bertan Onaran, Can Yayınları, İstanbul, 2008.

Sartre, Jean-Paul. **Sözcükler**, çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 2014.

Sartre, Jean Paul. **İmgelem**, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016.

Sartre, Jean Paul. **Edebiyat Nedir?** (EN) çev. Orçun Türkay, Can Yayınları, İstanbul, (EN), 2018.

Sartre, Jean Paul. **Aydınlar Üzerine**, (AÜ) çev. Aysel Bora, Can Yayınları, İstanbul, 2018a.

Sartre, Jean Paul, **Duvar**, (DU) çev. Eray Canberk, Can Yayınları, İstanbul, 2018b.

Sartre, Jean Paul. **Varlık ve Hiçlik**, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi, (VH) çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2021.

Searle, John R. **Söz Edimleri**, çev. ve sunuş. R. Levent Aysever, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2020.



**EK 1: İMGELERİN İHANETİ (1928-1929), René Magritte, Los Angeles County
Güzel Sanatlar Galerisi, Los Angeles, Amerika.**



EK 2: ÇARMIHA GERİLİŞ (1565), Tintoretto, Scuola Grande di San Rocco, Venedik, İtalya



EK 3: KIRIK TESTİ (1891), William-Adolphe Bouguereau, San Francisco Güzel Sanatlar Müzesi, San Francisco, Amerika.

