



T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

J. P. SARTRE FELSEFESİNDE BULANTI KAVRAMI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Emel GÜVENÇ

BURSA 2013



T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

J. P. SARTRE FELSEFESİNDE BULANTI KAVRAMI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Emel GÜVENÇ

Danışman
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

BURSA 2013

TEZ ONAY SAYFASI
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim/Anasanat Dalı,
Din Felsefesi Bilim Dalı'nda 70.112.10.17
numaralı EMEL GÜVENÇ'nin
hazırladığı
"Sartre Felsefesinde Buluntu Kavramı"
konulu yüksek lisans tezi (Yüksek Lisans Tezi) ile ilgili tez savunma
sınavı, 07/08/2013 günü 13.00 - 14.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan
sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna
oy birliği (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Özcan



Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Abdurrezzak Tet



Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail Çetin



Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

...../...../20.....

ÖZET

Yazar	: Emel Güvenç
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Din Felsefesi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: İX +88
Mezuniyet Tarihi	:/...../2013
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

J. P. SARTRE FELSEFESİNDE BULANTI KAVRAMI

Varoluşçuluk, ortak kavramlara dayanan ama farklı içeriklerle yapılan felsefelerin ortak adıdır. Bu yüzden tek bir varoluşçuluk yoktur. Varoluşçu felsefeler, entelektualist ve sistematik felsefelere karşıt olarak özneyi ön plana çıkaran daha doğrusu öznenin durumsal belirlenimlerini çıkış noktası yapan felsefelerdir. Bizim tezimizde incelediğimiz Sartre felsefesi, sözü edilen bu Varoluşçu Felsefelerden biridir. Sartre, somut insan varlığından hareket ederek vital bir felsefe ortaya koyar. İnsanın özgürlüğe yazgılı olduğunu iddia ederken, üstlenmesi gereken sorumluluğun ağırlığına vurgu yapar. Ona göre özgürlükle gelen yükümlülükleri kabullenmeyen insan, otantik yaşamdan uzaklaşır. Yığın bir parçası olarak yapışkan bir niteliğe bürünmüş halde sahte bir hayat sürer. Bu kabul hareket eden Sartre'a göre birey olmanın yolu kendi varoluşunu gerçekleştirmekten geçer. Ona göre yeryüzündeki insan, atılmışlığını, terk edilmişliğini idrak ederek olumsuzluğuyla yüzleşir. Böylelikle varoluşun saçmalığının farkına vararak bulantıyı tecrübe eder. Varoluşunu gerçekleştirme yolundaki insanın kaçınılmaz bir şekilde tecrübe ettiği bulantı, insanın fazladanlığının keşfiyle ortaya çıkar. Bulantı duyan insan, bu duyguyla yaşamayı kabullenmekle kalmayıp eyleme geçmek zorundadır. Sartre'da bulantı; özgürlüğünün ağırlığını yüklenen insanın

duyduğu bunaltıdan oldukça farklı bir kavram olarak kullanılır. Sonuç olarak denilebilir ki Sartre felsefesi; bedeniyle kendinde varlık iken, bilinciyle kendisi için varlık olarak yeryüzünde bulantı içinde ötekiyle yaşayan ama bununla birlikte özgürlüğünün sorumluluğunu göğüsleyerek varoluşunu gerçekleştiren somut insanı ele alan bir felsefedir.

Anahtar Kavramlar

Varoluşçuluk, Kendinde Varlık, Kendisi İçin Varlık, Başkası İçin Varlık, Bulantı, Fazladanlık, Bunaltı.

ABSTRACT

Autor : Emel Güvenç
University : UludagUniversity
Institution : Institute of Philosophy and Religious Sciences
Characteristic of Thesis : Master DegreeThesis
Dicipine : Psychology of Religion
Page Number : İX + 88
Degree Date :/...../2013
Supervisor (s) : Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

CONCEPT OF NAUSEA IN J.P. SARTRE'S PHILOSOPHY

Existentialism is not a movement that is based on the assumptions, everyone agree on end its system acts in logic. Although existentialists settle over common points on it, each existentialists has different approaches to these points. For this reason, there is not a unique Existential Philosophy. There are Existential Philosophies. Sartre's Philosophy, we examine in our thesis, is one of these Existential Philosophies. By acting on concrete human existence, Sartre presents a vital philosophy. When he claims that freedom is human's destiny, at the same time, he underlines that the responsibilities taking on is heavy. According to him, the human not accepting the responsibilities coming with freedom is alienated from authentic life. He lives a lie stickily as a part of the mass. According to Sartre acting on this agreement, the way of being an individual is to realize himself. Accordingly, the human on earth faces contingency by comprehending his desolation, dereliction. Thus, he experiences nausea by realizing the absurdity of existence. The nausea being experienced by the human on the way of performing own existence comes up with the exploration of human redundancy. Not only that the human feeling nausea accepts to live with this feeling but also he have to start to move. Sartre's nausea being feeled by human incurring the responsibility of freedom.

Key Words:

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET	iii
ANAHTAR KAVRAMLAR	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞÇU FELSEFE VE TEMSİLCİLERİ

1.1. SOREN KIERKEGAARD	16
1.2. GABRIEL MARCEL	20
1.3. KARL JASPERS	26
1.4. MARTIN HEIDEGGER.....	29
1.5. JEAN PAUL SARTRE.....	36

İKİNCİ BÖLÜM

BULANTI VE VARLIK

2.1. SARTRE FELSEFESİNDE VARLIK TÜRLERİ	43
2.1.1. Kendinde Varlık	43
2.2.2. Kendisi İçin Varlık	46
2.2.3. Başkası İçin Varlık	51
2.2. KENDİNDE VARLIĞIN FAZLADANLIĞI VE BULANTI DUYGUSU	55
2.2.1. Bulantı Duygusu.....	55

2.2.1.1. Kendinde Varlığın Fazladanlığı.....	65
2.2.1.2. Nesne Korkusu.....	71
2.2.1.3. Yalnızlık.....	74
2.2.1.4. İnsanın Sonluluğu:	76
2.2.2. Bulantının Bunaltıyla İlişkisi:.....	79
SONUÇ	83
KAYNAKÇA.....	85
ÖZGEÇMİŞ	88

ÖNSÖZ

Varoluşçu Felsefe, özcü felsefelerden farklı olarak yaşamla ilgili problemleri felsefenin asıl problemi yapmıştır. Somut insan varlığından hareket ederek, bireysel kaygılar üzerinde durmuştur. Bu nedenle geniş kitleleri etkisi altına almıştır. Varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden J.P.Sartre, felsefesinde tüm zamanların fakat özellikle 20. yüzyıl insanının içerisine düştüğü kaygılı, sıkıntılı durumu oldukça iyi analiz etmiştir. Sartre, özelde çağımızın insanını, genelde tüm çağların insanını işlerken bulantı kavramını ortaya atmıştır. Bizim tezimizin konusu olarak ‘bulantı’ kavramını seçmemizin temel nedeni; Sartre’ın, insanın içerisine düştüğü yalnızlığı, terk edilmişliği, Tanrı’nın olmadığı bir evrende, bireyin kendi değerlerini oluşturma sorumluluğunu üstlenişini, işlemiş olmasıdır. Bir hiç uğruna tüm yapıp etmelerini sürdüren insanın fazladanlığıyla nasıl baş edebileceğini tartışmasıdır ve tüm bunları yaparken insanın özgürlüğe mahkûm olduğu kabulüyle hareket etmesidir.

Çalışmamız, girişin ve sonucun dışında iki bölümden oluşmaktadır. Girişte öncelikle varoluşçuluğun ne olduğu, ne olmadığı üzerinde durulmuştur. “Varoluşçuluk, tüm varoluşçuların üzerinde anlaştığı bir akım mıdır?” sorusunun yanıtı aranırken, “kimlere varoluşçu denilebileceği” tartışılmıştır ve bu problem “Genel geçer bir varoluşçuluktan söz edilebilir mi?” sorusuyla ortaya atılmıştır. Birinci Bölümde Varoluşçuluğun temsilcileri sayılan, Kierkegaard’a, Heidegger’e, Marcel’e, Jaspers’e ve özellikle Sartre’a yer verilmiştir. Sartre ile ilgili bölümde, Sartre’ın felsefesindeki bulantı kavramına zemin hazırlayan psikososyal ortam derinlemesine ele alınmıştır. İkinci Bölümde ise bulantının doğrudan ilintili olduğu Sartre felsefesindeki varlık türleri anlatılmıştır. Bu varlık türleri, kendinde varlık, kendisi için varlık, başkası için varlık başlıkları altında incelendikten sonra bulantı duygusu üzerinde derinlemesine durulmuştur. Son olarak bulantıyı ortaya çıkaran etkenler tartışılmış ve bulantının bunalıyla olan farklılıkları incelenmiştir.

Tezimi hazırlama sürecinde değerli vaktini bana ayıran, genel geçer bir varoluşçuluktan söz edilemeyeceğini ancak bir varoluşçuluk ailesinden söz edilebileceğini bana öğreterek algımda ufuk açan değerli hocam Zeki Özcan'a teşekkür ediyorum. Psikolojik desteklerini yadsıyamayacağım dostlarım, A.R.Bayzan'a, Sema Üstünel'a, kardeşlerim Zeynep Eriş Akıner'e, Meral Eriş Güney'e ve hem maddi hem manevi desteğiyle hep yanımda olan eşim Savaş Güvenç'e teşekkürü bir borç biliyorum.

GİRİŞ

Varoluşçuluk, 19. yüzyılda ortaya çıkan, 1. Dünya Savaşının ardından Almanya’da 2. Dünya Savaşı yıllarında Fransa’da etkin olmuş bir akımdır. Bu akım, savaşların, endüstriyel devrimin etkisiyle kötüye giden insani koşullardan doğmuştur ve 20. yüzyılda kendisinden çokça söz ettirmiştir. Bedia Akarsu varoluşçuluğun filizlendiği ortamı şöyle anlatır: Antik dünyanın insanı, kendini evrenin bir üyesi, bir parçası olarak duyuyordu. Ortaçağın insanı kendini Tanrı’ya bağlamıştı. Yeniçağ insanı aklın gücüne, insanlık idesinin gücüne, tarihin anlamlı düzenine inanarak, bir ilerleme iyimserliği içinde idi. Günümüzde ise insan bütün bu dayanaklarını yitirmiştir, bu dayanaklar kırılmıştır artık. Evrenin büyüğü çözülmüş, Tanrı’nın yitirilmesiyle insan evrenin ekseni olmuştur ve bunun sonucu da insan kendi kendisi için sorunsal olmuştur.¹

Varoluşçu Felsefe, ateist ve teist olmak üzere iki ayrı sınıfta incelenebilir. Bu sınıflandırmada Tanrı’nın varlığı ve yokluğu hususundaki görüş farklılıkları belirleyicidir. Varoluşçu felsefenin ateist kanadına J.P.Sartre ve M.Heidegger yerleştirilirken, teist kanadına S.Kierkegaard, G.Marcel ve K.Jaspers yerleştirilebilir.²

Dini egzistansiyalist görüşte Tanrı’nın varlığı başat rol oynamaktadır. Kenan Gürsoy bu konuda şunları yazar: “İnsan kendini ancak bir aşkın varlık karşısında, sınırlılığını ve yetersizliğini kavrayabilmek suretiyle tanıyabilmekte ve yine kendini bu aşkın varlığa doğru yönelme durumunda yakalayabilmektedir.”³ Burada özgürlük Tanrı’dan bağımsız olmayıp Tanrı’ya doğru yol alan bir özgürlüktür. Tanrı’nın varlığını dışlayan varoluşçu felsefelerde ise durum bunun aksi yöndedir. Varoluşçuluğun ateist kanadında, varoluşunu gerçekleştirmek isteyen insan için Tanrı, ayak bağı olarak görülür. O, alaşağı edilmesi gerektirir. Gürsoy, tanrı tanımayan varoluşçu bakış

¹ Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Kitapevi, İstanbul, 1987, s. 188.

² Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 1078.

³ Gürsoy, Kenan, *Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 55.

açısının, insanın özgürlüğünün imkânı konusundaki görüşlerini şöyle özetler: “Tanrı’nın yokluğuyla ancak kendini tam olarak bağımsız ve yalnız nitelendirdiği takdirde insan egzistansına aktifliği kazandırabilecek ve insanlık şerefının temelini teşkil eden mutlak hürriyete bir imkân sahası bahşetmiş bulunacaktır.”⁴ Bu felsefi düşünüşe göre İnsan varlığının özgürlüğü, ancak Tanrı’nın koruyucu kanatlarının altından sıyrılmakla mümkün olur.

Varoluşçu felsefeleri kendi içlerinde sınıflandırdıktan sonra, varoluşçuluk kavramını derinlemesine açımlayabilmek için şu soruların yanıtlarını aramaya koyulabiliriz: Varoluşçuluk nedir, ne değildir? Herkesçe aynı şekilde anlaşılan bir varoluşçuluktan söz edilebilir mi? Bir varoluşçu felsefeden mi yoksa varoluşçu felsefelerden mi söz açmalı? Varoluşçu olarak adlandırılabilmenin belli kıstasları var mıdır? Şimdi bu soruları cevaplamaya çalışalım.

Varoluşçuluğu çeşitli açılardan inceleyen Asım Bezirci, “varoluşçuluk nedir” sorusu üzerine şunları söyler: “Şimdiye değin çeşitli karşılıklar verilmiş bir sorudur bu. Sözgelisi, Weil’e göre varoluşçuluk bir bunalım, Mounier’ye göre umutsuzluk, Hamelin’e göre bunaltı, Banfi’ye göre kötümserlik, Wahl’a göre başkaldırı, Marcel’e göre özgürlük, Lukacs’a göre idealizm (düşüncülük), Benda’ya göre (usdışıcılık), Foulquié’ye göre saçmalık felsefesidir.”⁵ Asım Bezirci, Sartre’ın Varoluşçuluk kitabına yazdığı önsözünden alıntıladığımız bu pasajın devamına, kendi görüşü olarak şunları ekler: “Bu değişik karşılıklar varoluşçuluğu gereğince tanıtır mı bize? Sanmıyorum. Çünkü onlar tanımlamaktan çok, varoluşçuluğun belli bir yanına parmak basıyorlar. Belli bir özelliğini ya da belirtisini ortaya koyuyorlar. Üstelik abartarak, büyüterek...”⁶

Peki, varoluşçuluğun tümel bir tanımından söz edilebilir mi? Buna “evet” denilemez. Çünkü bize göre varoluşçuluğun entelektualist felsefelerden farkı vital özellikte olmasıdır, edime dayanmasıdır. Her vital edim gibi varoluş edimini tanımlamak zordur. Bu noktada Bezirci’ye katılmamak mümkün değil gibi görünür. Çünkü varoluşçuluğun kendisi, yapısı itibariyle böyle bir tanım arayışının karşısında

⁴ Gürsoy, s. 56.

⁵ Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, Ankara, 2010, s. 7.

⁶ a.g.e., s. 7.

olacaktır. Ayrıca böyle bir betimleme çabasının varoluşçuluğun temel karakteristiğine ters düşeceği unutulmamalıdır. O halde varoluşçuluğu, tek bir tanım ile açıklama girişimi sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Bundan ötürü varoluşçuluğu tanımlamaya çalışmaktansa, varoluşçuluğun belirtileri, ürünleri, kaynakları, konuları ve özellikleri üzerinde durmak daha yerinde olur.

Varoluşçuluğun teknik anlamda bir felsefe olup olmadığına ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Bunlardan biri Paul Foulquie'ye aittir. Foulquie demektedir ki: Varoluşçuluğu tanımlamak için sözcüğün kendisinden işe başlamak gerekir. Bu yeni türetilmiş sözcük “varoluş” (existence) isminden ilkin “varoluşsal” (existentiel) ve “varoluşla ilgili” (existential) sıfatları türetilerek ve daha sonra “culuk” son eki eklenerek ortaya çıkmıştır. Varoluşçuluk; varoluşun önceliğini ya da ilkinliğini benimseyen bir kuramdır; ama bu öncelik ya da ilkinlik neye oranla anlatılmaktadır? Öze oranla...⁷

Bir başka varoluşçuluk uzmanı Walter Koufmann ise varoluşçuluk hakkında şunları söyler: Varoluşçuluk bir felsefe değil, geleneksel felsefeye karşı birbirinden apayrı birkaç başkaldırmaya verilen addır. Yaşayan varoluşçuların çoğu bu adı benimsememişlerdir. Dışarıdan bakan bir kimse de bu düşünürler arasındaki tek ortak yönün birbirlerine karşı duydukları göze batar bir nefret olduğunu görür.⁸ Varoluşçuluğun bir düşünce okulu olmadığı ya da herhangi bir ilkeler dizisine indirgenemeyeceği su götürmez. Varoluşçular listesinde yerleri demirbaş olan üç ad - Jaspers, Heidegger, Sartre bile temel konularda uzlaşmış değillerdir.⁹

Bu yorumcuların dışında gerçek ve önemli bir varoluşçu olan J. P. Sartre ise varoluşçuluğun esasını, meraklısına şöyle açıklar: “Varoluşçuluğu okurlara tanımlamak mı? Çok kolay bir iştir bu! Felsefe terimleriyle söylersek her nesnenin bir özü bir de varlığı vardır. Öz; sürekli nitelikler topluluğu demektir. Varlık; varoluş ise dünyada etkin olarak bulunmak demektir. Çoğu kimseler önce özün, sonra varoluşun geldiğine

⁷ Foulquie, Paul, *Varoluşçunun Varoluşu*, Çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 7.

⁸ Kaufmann, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, Çev. Akşit Göktürk, De Yayınevi, İstanbul, 1964. s. 5.

⁹ *a.g.e.*, s. 7.

inanırlar. Örneğin bezelyeler bir bezelye düşüncesine göre yerden biter, yuvarlaklaşırlar. Hıyarlar ancak hıyar özüne uyarak hıyar olurlar... Burada öz varoluştan önce gelir... İnsanda ama yalnız insanda varoluş özden önce gelir. Bu demektir ki, önce insan vardır. Sonra, şöyle ya da böyle olur.”¹⁰ “İnsan ilkin var olur, kendisiyle karşılaşır, dünyada ortaya çıkar da ancak ondan sonra kendi kendini tanımlar, özünü ortaya kor.”¹¹

Sartre, varoluşçuluğu tanımlarken, kavramın uluorta kullanımından rahatsızlık duyar. Bu rahatsızlığı şu şekilde dile getirir: “Bu sözcüğü kullananların çoğu gerçekte ne dediğini bilmiyor, açıklamak isteyince şaşırıyor. Çünkü egzistansiyalizm şimdi moda olmuştur, sıkılınca filan ressam ya da filan müzikçi egzistansiyalisttir, deyiveriyorlar... Gerçekten kelime bugün öylesine büyüyüp yaygınlaştırılmıştır ki anlamı belirsiz olmuştur.”¹²

Görünen odur ki, varoluşçuluğun hem sınırlarını çizmek hem de içeriğini belirlemek zordur. Varoluşçu filozoflar, varoluşçu diye adlandırılmalarına rağmen bu adlandırmadan duydukları memnuniyetsizliği çeşitli yollarla dile getirmişlerdir. Heidegger varoluşçu sıfatına her zaman mesafeli durmuştur. Marcel kendisine varoluşçu denmesinden rahatsız olur. Jaspers’e göre de varoluşçuluk tanımı sakıncalıdır. Kierkegaard’a gelindiğinde, o varoluş sözcüğünü yazılarında kullanır fakat varoluşçuluk adı verilen bir akıma dâhil edilmeyi aklından bile geçirmez. Belki de bir tek Sartre için, bu addan -en azından diğerleri kadar- rahatsızlık duymadığı söylenebilir. Öyleyse; varoluşçuluk tanımının isim babası K.Heinemann’ın dediği gibi varoluşçuluğun gerçek bir tanımı yapılamaz. Çünkü varoluş sözcüğünü kucaklayan tek bir öz ve değişikliğe uğramayan tek bir felsefe yoktur. Denilebilir ki ne kadar varoluşçu filozof varsa, o kadar varoluşçu düşünme tarzı vardır.

Varoluşçuluğu anlatırken öncelikle, bir varoluşçu felsefenin değil varoluşçu felsefelerin varlığından söz açabileceğimizi vurguladıktan sonra tartışmamızın ikinci

¹⁰ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 7.

¹¹ *a.g.e.*, s. 5.

¹² Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk, Materyalizm ve Devrim*, Çev. Emin Türk Eliçin, Ataç Kitapevi, Ankara, 1964, s. 83.

ayağına geçebiliriz: Geline bu aşamada artık varoluşçu adlandırmasını kimler için kullanabileceğimiz sorusunun yanıtını aramaya girişebiliriz.

Bu konu sadece bizi değil varoluşçuluk üzerine yazıp çizen diğer araştırmacıları da ilgilendiren bir konudur. Nitekim Hakan Gündoğdu bu konuda şunları söyler: Varoluşçuluk, insan özgürlüğü, ölüm ve kaygı gibi modern varoluşçu felsefelerde yer alan bazı iyi bilinen ortak temaları vurgulayan bir felsefe olarak geniş anlamda anlaşılırsa eğer, bu Sokrates'ten Kant'a kadar birçok filozofun varoluşçu olduğu görüşü için güçlü bir haklı çıkarım olacaktır. Fakat "varoluşçu" terimi, yalnızca bazı ortak temalara işaret etmez. Varoluşçuluk aynı zamanda bu temaların bazı ortak varoluşçu ilkeler açısından işlenmesini de gerektirir¹³

Biz de bu konuda şu düşünceleri ortaya koymanın doğru olduğu kanısındayız: Eğer varoluşçuluğun belli ilkelerinden bahsetmezsek benzer konuları işledikleri için birçok filozofu varoluşçu addedebiliriz. Fakat bilinmelidir ki kaygıyı, sıkıntıyı, özgürlüğü, insanın merkeziliğini ele alan her felsefe, varoluşçu felsefe değildir. Çünkü varoluşçuluğun ele aldığı konular felsefe tarihi boyunca farklı farklı kişilerce farklı farklı zamanlarda işlenmiştir. Fakat varoluşçuluğun, söz konusu edilen temalara yaklaşım tarzı çok farklıdır. Bu anlamda varoluşçuluk, üzerinde durulan ortak temalara geleneksel felsefeden farklı bir bakış açısı getirmiştir. Fakat bizce felsefi olarak durum böyle ise de bu konuda bizim bakış açımızdan farklı bakış açılarının varlığını da yadsıyamayız. Nitekim zaman zaman varoluşçuluğun tarihini eskiye dayandırma çabaları olmuştur. Burada Emmanuel Mounier'i zikretmek yerinde olur. Mounier, varoluşçuluğu modern zamanlara has kılmak yerine tüm felsefe tarihine yayar. Varoluşçuluğun zengin bir atalar galerisine sırt verdiğini ifade eden Mounier; Sokrates'i, kadere başkaldırıyı salık veren stoacılığı, dinin dizgeleştirilmesine karşı gelen Aziz Bernard'ı ve St.Augustinus'u varoluşçuluk ağacının köklerine yerleştirir. Ona göre Pascal, Maine de Brain varoluşçuluk ağacının dallarıdır ve nihayet Kierkegaard okulun babası kimliğiyle bu okulun en kalın dalını teşkil eder. Mounier'e göre varoluşçuluk en güzel meyvesini alman fenomenoloji okulunda verir. Ona göre, bir

¹³ Gündoğdu, Hakan, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi VII*, sayı-1, 2007, s.s, 95-128, s.95.

tatil köyünde zamansız bir gök gürültüsü gibi patlayan Nietzsche, varoluşçudur. Arkasından gelen Heidegger ve Sartre varoluşçuluk ağacının 20. yüzyıla uzanan dalları üzerinde kendilerine yer bulurlar. Mounier, Marcel'i ve Jaspers'i de andıktan sonra varoluş ağacını iyice dallandırır. La Berthouliere, Blondel, Bergson, Peguy, Landberg, Scheler, K.Barth, Buber, Berdiaeff, Chestor, Soloviev'i varoluş ağacının günümüze uzanan dallarına konuşlandırır.¹⁴ Görüldüğü üzere varoluşçuluk; belli temel ilkelere dayandırılmadığında, Mounier'in varoluş ağacında da gösterdiği üzere, Sokrates'e kadar götürülebilir. Varoluşçuluk adını hiç telaffuz etmemiş, hatta böyle bir akımdan yüzyıllar önce yaşamış birçok düşünür varoluşçu addedilebilir.

Bu konuda Orhan Hançerlioğlu'na kulak verirse şunları duyarız: Varoluşçu felsefenin kökleri her ne kadar Sokrates, Pascal, Hıristiyan felsefesi (Augustinus, Bernard vs.) Kant veya herhangi bir filozof yada ekole dayandırılmaya çalışılsa da, onlardaki varoluşsal konularla ilgili görüşlerin varlığını kabul etmekle beraber, varoluşçuluğun tam olarak dayanağını bulduğu, modern varoluşçuluğun babası olarak kabul edilen kişi Danimarkalı filozof Sören Kierkegaard (1813-1855) dir.¹⁵ Kadir Çüçen de "Heidegger'de Varlık ve Zaman" adlı kitabında bu gerçeği şöyle dile getirir: Varoluşçuluk; sistemciliğin, ussallığın, mantıksallığın, kuramsallığın, kavramsallığın, nesnellığın ve soyutluğun karşısına bir tepki felsefesi olarak Kierkegaard tarafından ilk defa sistematik şekilde öne sürüldü.¹⁶

Gelinen bu noktada, varoluşçuluk biraz daha irdelendiğinde, burada pek çok kişinin varoluşçu olup olmadığı tartışılabilir. Fakat varoluşçu oldukları iddia edilen her bir düşünür üzerine ayrı ayrı tartışma açmak konunun gereksiz yere uzatılmasına neden olur. O halde tartışmamızı, pek çok yazarın kafasını meşgul etmiş, "Nietzsche varoluşçu mudur?" sorusunu cevaplayarak bitirelim.

Bu soruya en iyi cevabın Walter Koufmann'ın değerlendirmeleri olduğunu düşünüyoruz. O nedenle adı geçen yazarın görüşlerini özetle vereceğiz. Walter

¹⁴ Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986, s. 46.

¹⁵ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt. 4, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1985, s. 443.

¹⁶ Çüçen, Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitapevi, Bursa, 1997, s. 173.

Koufmann, Nietzsche'nin varoluşçu felsefede önemli bir yer tuttuğunu söyler. Fakat bu "Nietzsche varoluşçudur" demekle aynı şey değildir. Çünkü Nietzsche, felsefesinde varoluşçu kavramlar dediğimiz birçok kavramı merkezileştirmemiştir. Eğer varoluşçu felsefeyi geleneksel felsefeye toptan bir karşı çıkış olarak algılasak Nietzsche'ye ya da başkaldıran bir başka filozofa varoluşçudur denilebilir. Ancak böyle bir sonuca, varoluşçu felsefenin tek bir özelliğinden hareket etmekle varılabilir. Oysaki varoluşçuluk tek bir özellikten ibaret değildir. Böyle bir yaklaşım felsefecinin felsefeciliğine hanel getirecek bir toptancılığı beraberinde getirir.

Walter Koufmann; "Nietzsche varoluşçudur" iddiasını eleştirmeyi şöyle sürdürür: Başarısızlık, korku, ölüm konularıyla bu göze batar ilgilenme varoluşçuluğun temel özelliklerinden biri olarak görülürse Nietzsche'yi varoluşçu sayamayız.¹⁷ Nitekim O, varoluşçuluğun olmazsa olmazı kabul edilen ana temaların tamamını kendi felsefesinde işlemez. Nietzsche'nin, varoluşçuluğun ele aldığı tüm konular üzerine felsefe yaptığını varsaysak dahi bu da onu varoluşçu olarak adlandırmamız için yeter sebep teşkil etmez. Çünkü onun kendi işlediği temalara yaklaşımı, varoluşçuluğun kendine has yaklaşım tarzından oldukça farklıdır.

Görüldüğü üzere Nietzsche'nin ya da bir başka filozofun, varoluşçuluğun ele aldığı temel konular üzerine felsefe yapması, varoluşçu adlandırması için tek başına yeterli görülmemektedir. Çünkü bir yandan bu temalar üzerinde durulurken diğer yandan da bu temaların varoluşçu ilkelerden hareketle değerlendirilmesi gerekmektedir. Öyleyse birisini varoluşçu diye adlandıracaksak o kişinin varoluşçuluğun ortak özelliklerini üzerinde taşıması gerekmektedir. Birazdan üzerinde duracağımız bu ortak özelliklerden bahsedilirken unutulmamalıdır ki, genellemeler kendi içlerinde belli eksiklikleri barındırırlar. Bu nedenle, varoluşçu olarak adlandırılan felsefecilerin, sözü edilen temel ilkeleri hiç esnetmeden, farklılaştırmadan birbirinin aynı olarak benimsediğini düşünmek oldukça problemlidir. Çünkü onlar, aynı konu üzerinde birbirinden farklı görüşler bildirmişlerdir. Nitekim varoluşçu felsefenin doğasında yasa koyuculara yer olmadığı gibi kalıplaşmış düşüncelere de yer yoktur. O halde bu noktada

¹⁷ *Koufmann*, s. 24.

birbirinden farklı unsurları içerisinde barındıran bir aileden, varoluşçuluk ailesinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Bu varoluş ailesine dâhil edilecek kişilerde belli kıstasların aranması gerektiğini biraz evvel vurgulamıştık. Bununla ilintili olarak, “Nietzsche’ye, Pascal’a ya da bir başkasına varoluşçu diyebilir miyiz”, sorusunu tartışmaya açmıştık. Gelinek noktada söylenmesi gereken şudur ki; modern çağlarda varoluşçu diye adlandırdığımız filozofların dışında kalan tarihi şahsiyetleri varoluşçu diye adlandırdığımızda yerine oturmayan taşlar elimize gelir. Burada dil ve yaklaşım anakronizmiyle karşılaşabiliriz. Modern zamanların koşullarına paralel olarak doğan, kendi içindeki dönemin olgularını, sorunlarını açıklamak için üretilen kavramlar bir de bakmışız ki farklı zamanları açıklarken kullanılmış. Diyebiliriz ki modern zamanlarda üretilmiş, içi doldurulmuş varoluşçu kavramını da Sokrates gibi tarihi şahsiyetlere yakıştırmak anakronizm içine düşmek olur. Unutulmamalıdır ki kavramlar da olgular gibi içinde buldukları ortamın rengine bulanırlar.

Bütün bu tartışmalardan ve açıklamalardan sonra varoluşçuluğun temel karakteristik özelliklerini açıklamaya girişebiliriz:

1-İnsan felsefesi olmak: Varoluşçu felsefelerde insan temel ilgi konusudur. Heidegger insanın kendisi ve varlık algısı üzerine yoğunlaşmıştır. Jaspers’in vurgusu insanın seçimi ve kendi olanaklarını gerçekleştirilmesi üzerinedir. Marcel kişinin başkalarıyla ve kendisiyle ilişkisine önem verir. Kierkegaard insanın Tanrı’yla ilişkisine yoğunlaşırken, Sartre felsefesinde de insan can alıcı noktada bulunur. Görüldüğü üzere insan, üzerine konuşulan, en temel fenomendir. Varoluşçu felsefede insan, yazgısının dramatik kavranışıyla belirginleşir ve geleneksel felsefenin özcülüğünün karşısına konuşlanır. Burada insan gerçek bir özne, bir birey olarak görülür.

Frank Magill, varoluşçuluğun kendisine kalkış noktası addettiği insanı şöyle açıklar: İnsanın tanınması varlık probleminin incelenmesinden ayrılmaz. Felsefenin temel görevi olarak bunlardan birini söz konusu etmek ötekini de beraberinde düşündürür. Varoluşçuluk varlığa konkrut açıdan yaklaşmak ister ve insan anlayışı da

tabiatıyla konke varlık anlayışına bağlıdır.¹⁸ Kenan Gürsoy'un görüşleri ise Frank Magill'i doğrular niteliktedir: Varoluşçuluk, kendisine hareket noktası olarak insanı hatta onun ferdi ve yaşanmış tecrübesiyle belirlenen existansını (varoluşunu) seçer. Burada insan herhangi bir nesne ya da kavram değildir. Fakat yaşayan kendi hayat tecrübelerini şuur ve iradesiyle temellendiren, kendi kendisini kendi eliyle oluşturan bir hürriyet halidir.¹⁹

Varoluşçu felsefe insana bir obje, bir nesne gibi yaklaşmaz. Onu bir sübjektivite hali olarak algılar. Dolayısıyla varoluşçu felsefe, öznenin duygu ve düşüncelerine dayanır. R.Verneaux'a göre varoluşçuluk, insanın geçirmekte olduğu sıkıntı, aşk, mesuliyet, ölüm korkusu, hürriyet gibi tamamıyla ferdin egzistansiyel yapısıyla ilgilidir.

2- Varoluş özden önce gelir: Tüm varoluşçuların ve dolayısıyla Sartre'ın da üzerinde durduğu temel soru, insan söz konusu olduğunda, "öz"e mi yoksa "varoluş"a mı öncelik tanınmalıyız, sorusudur. Bu sorunun yanıtı varoluşçularca sloganlaştırılarak verilir. Evet, varoluş özden önce gelir.

Foulquie bunu şöyle anlatır: Öz; bir varlığın ne olduğunu gösterir. Örnek: Bu bir kitaptır. Ben bir insanım. Bunu söylerken kendimin ve kitabın sadece, bir türün tüm varlıkları ile ortaklaşa taşıdıkları nitelikleri söylerim. Bu nitelikler evrensel özü oluşturur. Kısaca öz dendiği zaman bu evrensel öz, tanımların belirlenmiş olduğu öz anlatılır... Özün varlığı olabilir olmasıdır. Bu olabilirlik var olabilirlikle (varoluşla) gerçeğe ulaşır. Öyleyse varoluş özü gerçeğe çıkarıcı şeydir. "Ben bir insanım" dediğim zaman "ben" ve "ım" son eki bu yeryüzündeki varoluşumu; "insan"da özümü gösterir.²⁰ Biz ne isek o bizim özümüzü oluşturur demiştik. Öyleyse olmak istediğimiz kişiyi seçmekle özümüzü de seçmiş oluruz. Bu öz varoluştan sonra gelir, çünkü seçmek için önce var olmak gerekir.²¹

¹⁸ Magill Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev. Vahap Mutal, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992, s. 10.

¹⁹ *Gürsoy*, s. 6.

²⁰ Foulquie, Paul, *Varoluşçu Felsefe*, Çev. Yakup Şahan, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1976, s. 7.

²¹ *a.g.e.*, s.49.

Yalnız burada unutulmaması gereken bir şey vardır. Varoluşçu dediğimiz filozoflarca, “Varoluş özden önce gelir” axiomuna farklı içerikler yüklenmiştir. Bunu Hakan Gündoğdu şöyle açıklar: Demek oluyor ki; “varoluş özden önce gelir”, her ne kadar tüm varoluşçular için tam olarak aynı anlama gelmese de, varoluşun hep edimsel, öznel ve zamansal olduğuna ve bu bakımdan varoluşun öz karşısında bir önceliği bulunduğuna işaret etmekle varoluşçularca paylaşılan ortak bir kanaati vurgulamış olur. Dolayısıyla burada vurgulanan insanın kendini özgürce yeniden yaratma yetisidir. İnsanın kendini ne yaptığıdır.²²

Bilindiği gibi klasik özcü felsefelere göre öz, varoluştan öncedir. Sartre ise demektedir ki; bir Tanrı’ya inanan insanlar kendilerini Tanrı’daki insan düşüncesine göre şekillendirmeye çalışırlar yani onların amaçları, varoluşlarını belirli bir öze yönelerek gerçekleştirmektir. Tanrısız özcü felsefeler de düşünce sistemlerini -18. yüzyıl felsefelerinin büyük kısmında görüldüğü üzere- bütün insanlardaki ortak bir öz tasavvuruna (insan doğası) dayandırırılar.

Varoluşçu felsefeler, bu özcü düşünce sistemlerinin karşısında özellikle özgür seçim ve özünü belirleme savunusuyla yer alırlar. Onlara göre insan acı çeker, iç daralması yaşar. Bulantı ve bunaltı duygularıyla cebelleşir. Kendini yeniden yeniden bulgulayarak var olur. Belirlenmiş hiçbir kalıba sokulamaz. Başkalarının dayatılan -bu başkalarına pek tabi Tanrı da dâhildir - bir özü varoluşunun önüne geçiremez.

Foulquie, varoluşçunun kendi özünü yine kendisinin belirlediği gerçeği konusunda şunları söyler: Tutarlı bir varoluşçu hiçbir kurala bağlanmaz. Herkes kendi kurallarını kendisi yaratır. Onun ne olacağı hiçbir yerde yazılı değildir. Bunu bulup çıkarmak onun işidir.²³

Varoluşçu felsefe baştan ayağa bir özgürlük felsefesidir. Sartre, bu konuda şunları yazar: “İnsan hürdür, hür olmaya mahkûmdur, çünkü o kendini yaratmış değildir. Öte yandan yine hürdür, çünkü bir kez yeryüzüne atılmış olarak, yaptığı her

²² *Gündoğdu*, s.111.

²³ Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, s. 55.

şeyden sorumludur.”²⁴ Şahin Yenişehirlioğlu, bu gerçeği ifade etmek için, “Varlık Sorunsalı ve Jean Paul Sartre” adlı yazısında, Sartre’ın şu cümlelerini aktarır: “İnsanoğlunun özü özgürlük içinde askıdadır. Askıda olan bu özü askıdan kurtarıp onu gerçekleştirmek ve biçimlendirmek insanın kendi özünü seçmesine bağlıdır...”, “İnsan ancak bir durumdur... Sınıfı, gündeliği, işinin niteliği ile belirlenmiştir; giderek duygu ve düşüncelerine varıncaya kadar belirlenmiştir.” Bu belirlenme Sartre’a göre seçme olanağını ortadan kaldırmaz... Öyle ki, “kendimi varlığımda değil, varoluş biçimimde seçebilirim.”²⁵ Varoluş sürekli bir seçmedir. Önce var oluruz sonra bir birey olarak bireysel özümüzü seçebiliriz. Özgür bir seçişle kendimiz oluruz. Fakat burada donup beklemeyiz. Sürekli akarız ve kendimizi oluşturma sürecine devam ederiz. Evet, insan bir durumdur. İçinde bulunduğu sosyal, kültürel, ekonomik ortam tarafından belirlenmiştir. Ama bu belirlenme Sartre’a göre insanın özgürlüğünü dolayısıyla seçme yeteneğini elinden almaz.

Foulquie, insanın omuzlarına yüklenen özgürlüğün sorumluluğunu şöyle anlatır: “Durmaksızın geliştirdiğim fikir, son tahlilde herkesin kendisi ne yaptıysa ondan sorumlu olduğudur, bu sorumluluğu üstlenmekten daha fazlasını yapmasa dahi. Ben bir insanın kendisinden ne yapılmış olursa olsun, ondan her zaman bir şey yapabileceğine inanıyorum... İnsan çirkin ya da güzel olsun, bir işçi çocuğu olsun ya da soylu yüksek bir aileden gelsin. Yağmur yağsın ya da hava sıcak olsun. Bütün bu olaylara karşı elimden bir şey gelmez. Ama bana bağlı olmayan bu tür olaylar karşısında, istediğim tavrı takınırım. Kendilerinden gurur ya da utanç duyabilirim. Bu olayları seçen ben değilim ama onlara bakış biçimimi seçen benim.”²⁶ Varoluşçu felsefede insan, yaşamı karşısında edilgen değildir. Yaşamı üzerine sonsuz bir söz hakkına sahiptir

Anlatıla geldiği üzere varoluşçu felsefelerde özgürlük; verili olan, özgür bir seçişle belirlenmeyen durumlara bilinçli bir müdahaledir. Her an olmakta olan insan, içinde bulunduğu toplum karşısında, Tanrı karşısında, kendisini yetiştirenler, eğitmenler, içsel ve dışsal koşullar karşısında -onlar her neyi dayatırlarsa dayatsınlar- yine de

²⁴ Sartre, *Varoluşçuluk Materyalizm ve Devrim*, s. 13.

²⁵ Yenişehirlioğlu, Şahin, “*Varlık Sorunsalı ve Jean Paul Sartre*”, Haz. Selahattin Hilav, *Yazko Felsefe Yazıları 2. Kitap*, Ağaoğlu Yayınları, İstanbul, 1982, s. 119.

²⁶ Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, s. 75.

özgürdür. O halde insanın kendisinden kaçıp sığınmak için çaldığı tüm kapılar yüzüne kapanmalıdır.

3- Hakikat öznelliktir: Varoluşçu felsefenin bir diğer özelliği de hakikati öznellik olarak algılayışdır. Hakikat yaşanabilir öznel bir deneyimdir. Varoluş, bu öznel hakikatin yaşanışıyla kendini açık eder. Benim, senin, onun için hakikat görecelilik gösterir. Genel geçer bir hakikat anlayışı varoluşçu felsefede sözkonusu edilemez. Hakan Gündoğdu, bu konuda şunları söyler: “Sonuçta denilebilir ki varoluşçuluğu tanımlamak için kullanılan ‘hakikat öznelliktir’ iddiası, her varoluşçunun bir öznelcilik, keyfilik ve görelilik taraftarı olduğunu değil ama sadece hakikate ulaşmak isteyen somut bireyin öznel konumuna önem verdiğini ve onun hakikatle olan varoluşsal ilişkisini ifade eder.”²⁷

4-Kaygı, sıkıntı, iç daralması, bulantı gibi kavramlar varoluşçuluğun temel kavramlarıdır: Kendi varoluşu üzerine düşünemeyen insan, hayatını dizgeler içine hapseder. Bu hapsoluş, onu bilinmeyene, belirsiz, tehlikelere karşı korur. Derinlerden gelen iç daralmasını sümenaltı eder. E. Mounier, varoluşsal iç daralmasını şöyle açıklar: Varoluşsal iç daralması güçten düşürücü bir sinir zayıflığı değil, tehlikeye atılmış yaşamın sürdürdüğü; her zaman sorgu konusu, her zaman ötelere sıçrayan savaşımın en yakın görünümüdür.²⁸

Varoluşçu felsefelerin özellikle üzerinde durduğu fenomenlerden biri olan sıkıntı, insana hastır. İnsan yeryüzüne terk edilmiştir ve sınırlı bir varlıktır. Fakat sınırlı olduğu ölçüde de özgürdür. Frank Magill varoluşçulardaki sıkıntı kavramına dair şunları yazar: Sıkıntı insanın yetersizliğinden ileri gelmekte ve onu yoklukla hürriyet arasında bırakmaktadır.²⁹ Foulquie, “Varoluşçu felsefede sıkıntıya neden olan nedir?” sorusunu sorar ve sonrasında şöyle yanıtlar: “Seçme yapmadan önce ne bir seçme yapmak zorunluluğunu duyuran biri; ne de yardımıyla en iyi seçmeyi sağlayan bir değerler ölçüğü vardır; çünkü burada en iyiyi belirleyen yaptığımız saçmadır.”³⁰ Varoluşçu iç

²⁷ *Gündoğdu*, s. 122.

²⁸ *Mounier*, s. 165.

²⁹ *Magill*, s. 12.

³⁰ Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, s. 78.

sıkıntısının kökeni açık bir tehlikenin saldığı korkudan çok istenmiş olmadan bu dünyaya fırlatılıp atılmanın tüm sonuçlarının ne olacağı kestirilip bilinmeden ve doğrulanmadan seçmeler yapmak zorunluluğunda bulunmanın verdiği buruk duygudur. Acılı ama soylu bir duygu... Çünkü gerçek varoluşa bizi getirip oturtan budur.³¹ Buradaki sıkıntı korkudan çok daha karmaşık bir duygudur. Korkudan farklı olarak sıkıntının objektif bir sebebi yoktur.

5- Terk edilmişlik ya da bırakılmışlık olarak ifade edilen dünyaya atılmışlık duygusu, varoluşçu felsefelerde yeryüzünde bulunuşumuzun sebepsizliğini anlatırken kullanılır. Foulquie bunu şöyle formüle eder: İnsan, nedenini bilmeksizin bu dünyaya bırakılmıştır. Bu varoluş felsefesinin ana düşüncelerinden biridir; varoluşumuza bir neden bulmadan varız, sonuçta özsüz varlıklarız... Yeryüzüne nedensiz bırakılmış var olanlardır gördüğümüz yalnız ve özler varlıklardan başlayan yapılardan başka bir şey değildir; nesnel şeylerin ve araçların özü olamaz.³²

6- Varoluşçular, üzerinde durdukları konuların dışında değil; bizzat merkezinde yer alırlar. O halde onların kendi felsefelerinin içinde aslında kendilerini de konu edindiklerini söyleyebiliriz. Çünkü varoluşçular için felsefe, varoluşsal bir deneyime dayanmalıdır. Sartre'ın felsefesindeki bulantı tecrübesini varoluşsal deneyime örnek verebiliriz. Burada filozof ya da varoluşçu düşünür önüne sunulan probleme müdahildir. Kendisi de bir insandır ve türdeşleri için sorun olan her şey onun için de sorun teşkil eder. O, olaylara sıradan bir gözlemci gibi değil bireyci bir bakış açısıyla yaklaşır.

Tüm bu ilkeleri dikkate aldığımızda görüldüğü üzere varoluşçu felsefeler öz ve töz kavramlarını yıkmakla görevlendirilmiş gibidirler. Belli bir dizgeyi dayatmazlar. Sistemleri küçümserler. Bireyin biricikliğini savunurlar. İnsanın bu dünyaya atılmışlığını, sonluluğunu, umutsuzluğunu, korku ve kaygısını, iç sıkıntısını konu edinmeyen, sahte sorunlarla uğraşan diğer felsefi akımlarla kendi aralarına taştan bir duvar örerler.

³¹ *a.g.e.*, s. 58.

³² *a.g.e.*, s. 15.

Varoluşçu felsefenin literatüründe yukarıda belirttiğimiz insansal sorunları ifade eden sözcükler sıkça kullanılır. Bu da onların kötümser ve yıkıcı bir felsefeler topluluğu olduğu duygusunu uyandırır. Nitekim Foulquie bu sıkıntılı durum için şunları yazar: “İnsan özgürdür: İnsan yaşam içinde, iki yanı uçurum bir yolda, yıldızsız bir gecede ilerler gibidir. “Ama canım o da günün doğmasını beklesin!” diyeceksiniz, olacak iş değil bu, çünkü gün doğmayacaktır. Zaten yaşam onsuz da yoluna devam etmektedir. Bir seçim yapmayan kişi kararı rastlantıya bırakır. İnsan dünyada bulunmanın yüklediği sorumluluktan yakasını kurtaramaz.”³³

Foulquie’den alıntıladığımız yukarıdaki paragrafta görüldüğü üzere varoluşçu felsefe insanı seçimleriyle baş başa bırakan bir felsefedir. Fakat insana hareketsizliği, aldırmazlığı telkin etmek yerine sanılanın aksine insanı özgürlüğünü üstlenmeye, eyleme geçmeye davet eder. Belki de hayat karşısında sessiz, silik, uydumcu -o oranda da rahat- insan duruşunun karşısında; başkaldıran, kendisini kendi belirleyen kaygılı ama onurlu insani duruşun çağrısını yapar.

Mounier için de insan, boşu boşuna, amaçsız bir şekilde vardır. Fakat insanın bu fazladan varoluşu, insan için düşünsel ve devinimsel edilgenliği beraberinde getirmez. Çünkü o özgürdür ve varlığından sorumludur. Mounier, insanın bu kaçınılmaz sorumluluğu hakkında şöyle yazar: İnsan dünyanın ve yazgısının ağırlığını omuzlamalıdır. Görevlerini ciddiyetle kabullenmelidir. Onlar dünyasının bitmez tükenmez uykusundan uyanmalıdır. Budalaların arasından sıyrılıp özgürlüğünü başkalarının elinden çekip almalıdır. Mounier’e göre varoluşçuluk; orduların ahlakını yıpratmasından korkulan bir umutsuzluk barındırmasına karşın dile sakız edilen asık suratlı sözler için hiçbir duygudaşlık beslemeyen militan bir çağrıdır.³⁴

7- Varoluşçu felsefelerde insan başkalarıyla birlikte varlıktır: Varoluşçuluğun temel sorunsallarından biri bu birlikte bulunma gerekliliğidir. Sartre’ın isimlendirmesiyle söylersek “başkaları” problemidir. Sartre, “başkası”nı şöyle tanımlar: “Başkası; ikincil ve birincil nitelikler halinde silinip gidemeyecek ve özsel yapılarını

³³ *a.g.e.*, s. 55.

³⁴ *Mounier*, s. 167.

kendimde bulduğum, benimle aynı özden olan düşünen bir tözdür.”³⁵ Varoluşçular için “ben”in varlık koşulu olan başkası, Sartre felsefesinde cehennem olarak nitelendirilir. Magill bu konuda şunları söyler: “Jaspers ve Marcel gibi egzistansiyalistlerde sevgi mücadelesiyle gerçekleşeceğine inanılan birlikte bulunma fikri Kierkegaard ve Sartre gibi öteki egzistansiyalistlerde ümitsizlikle karşılanır.”³⁶

Varoluşçuluk hakkında yaptığımız bu kısa değerlendirmeden sonra, “mutluluk felsefesine ve son yüzyılın sahne önünü tutmuş insan tutkusuna karşı gelen bu kara tepkiyi”³⁷ temsilcileriyle birlikte daha yakından tanımaya girişebiliriz.

³⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2010, s. 309.

³⁶ *Magill*, s. 25.

³⁷ *Koufmann*, s. 8.

BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞÇU FELSEFE VE TEMSİLCİLERİ

1.1. SOREN KIERKEGAARD

S. Kierkegaard'ın (1813-1855) kullandığı kavramlar ve felsefe yapma tarzı göz önünde bulundurulduğunda varoluşçu felsefenin temellerini attığı söylenebilir. Nitekim çağdaş düşünürlerden olan David West bu konuda şu değerlendirmeyi yapar: “Kaygılı korku, tasa, umutsuzluk, özgürlük, sahicilik gibi ana kavramları, onun insan varoluşunun temel boyutlarıyla ilgili keşfi günümüzde varoluşçuluğun keşfi olarak görülmektedir.”³⁸

Kierkegaard “varoluş” sözcüğünü, bugün bizim anladığımız anlamda, ilk kullanan kişidir. O'na göre varoluşun esas sorunu bilme sorunu değildir. Sorun edinilmesi gereken varoluşun kendisidir. Çünkü varoluş da yaşamın kendisidir. Soyut olarak düşünmek ile var olmak birbirinden çok farklıdır. Bu nedenledir ki, bağımsız bir düşünür olan Kierkegaard, felsefesini birey üzerine inşa eder ve insanın varoluşunun seçen, karar veren bir birey olmaktan geçtiğini vurgular. Ona göre; İnsan için önemli olan, kişiliğin geliştirilmesidir. Bu doğrultuda insanın varoluşunu betimleyen Kierkegaard, insanın ne olduğuyla ne olması gerektiği arasında bir ayırım yapar.

Kierkegaard'a göre; insanın özü Tanrı'yla ilişkiyi gerektirir. Sığınılacak bir tek yer vardır, o da inandır. İnsan Tanrı'ya yabancılaştıkça özünden uzaklaşır ve bu uzaklaşma, kendisi farkında olmasa da insana pahalıya mal olur. Sonuç olarak insan, korkunun, kaygının, sonluluğundan duyduğu sıkıntının esiri haline gelir. Kendisine yabancılaşma sorunuyla hemhal olur. Yaşantılanan uzlaşsızlık ve belirsizlik insanı bunalıma sürükler. Bu bunalımın arkasından da yoğun bir iç daralması gelir.

³⁸West, David, *Kıta Avrupası Felsefelerine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 175.

Kierkegaard'a göre, insan bu kaygılı durumundan ancak kendi dünyasında Tanrıya yer açarak kurtulabilir. Ona göre insanın yeryüzündeki görevi özgür bir seçişle iman alanına geçmektir. Aklın yol göstericiliğinden bilinçli bir şüpheyile vazgeçmektir. Onun bu us karşıtlığını, Ahmet Cevizci felsefe sözlüğünde şu cümlelerle açıklar: Kierkegaard'a göre rasyonalist sistemler gerçekliğin tümünü bir düşünce sistemi içerisine sıkıştırır, her şeyi akla indirger ve akıl dışındaki bütün her şeyi unutturur. Ona göre akli ve toplumu ön plana çıkaran bir felsefe; kişiselliği, kişisellik ilkesi olan varoluşu, insanın varoluşunu meydana getiren öğeleri hiç dikkate almaz. Bunun için felsefe genel olana değil, özel olana nesnel değil de öznel olana yönelmelidir.³⁹

Kierkegaard, felsefesinin merkezine koyduğu insan varlığını; insanın kendine özgü varoluşu içinde, kendine özgü bakış açısından koparmadan ele alır. O kelimenin tam anlamıyla bireycidir. Walter Koufmann, Kierkegaard'ın bireyciliğini vurgularken şu yorumu yapar: "Mezar taşı için önerdiği yazıtın bir benzeri daha yoktur. <O birey>"⁴⁰ Copleston, Kierkegaard felsefesindeki varoluş kategorisini açıklarken birey kavramının altını çizer ve şunları yazar: "Kierkegaard'a göre varoluş özgür birey ile ilgili bir kategoriydi. Onun terimi kullanışında, varolmak almaşıklar arasında özgür seçme yoluyla, öz-üstünüm yoluyla kendini gerçekleştirme anlamına gelir. Bu yüzden var olmak, giderek artan bir biçimde bir birey olmak ve giderek azalan bir biçimde salt bir kümenin üyesi olmak demektir. Denebilir ki bu bireysellikten yana evrenselliği aşmak demektir."⁴¹

Görüldüğü üzere soyut düşüncenin karşısına somut düşünceyi çıkartan Kierkegaard'ın felsefesi kişiseldir. Copleston'dan sonra Frank Magill de bu bireyci felsefeyi şöyle açıklar: Varlık karakteri itibariyle değişmez surette ferdidir. Kierkegaard'ın felsefesi konre varlığın geçerliliği uğruna adeta bir haçlı seferi açmaktadır.⁴² İnsan, Kierkegaard'ın merkez kategorisidir. Varoluş da ancak bu somut insan için söz konusu edilebilir. Dolayısıyla varoluş, insansal bir kategoridir. Var olan

³⁹ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 557.

⁴⁰ *Koufmann*, s. 14.

⁴¹ Copleston, *Felsefe Tarihi Nihilizm ve Materyalizm*, Çev. Deniz Canefe, İdea Yayınları, İstanbul, 1998, s. 94-95.

⁴² *Magill*, s. 36.

birey kendine dönüşebilen fakat aynı zamanda kendini sürekli oluşturan bireydir. Kierkegaard; var olan birey tanımlamasının gereğince kuramsal dinin istediği dindarlık tiplemesinin karşısında yer alır ve “Hıristiyan değiliz, oluruz.” der.

Kierkegaard, bireyselliğe yaptığı vurgudan anlaşılacağı üzere, gerçekliği öznellikte arar ve öznelliğin hakikat olduğunu savunur. David West, Kierkegaard’daki öznellik kavramını şöyle açıklar: “Öznel hakikat, nesnel teorik bilginin şüphe duyulamaz temellere ve mantıksal argümana dayanan kesinliğini amaçlamaz... Belirli bir hayat tarzının lehinde olan, çürütülemez hiç bir rasyonel kanıt, ahlakta da dinde de var değildir. Her halükarda dini ya da ahlaki hakikatle ilgili kavramsal kesinlik, bizi kesinsizlikten kurtarıırken, özgürlüğü ortadan kaldıracaktır.”⁴³

Kierkegaard’a göre yaşamımızı nasıl yaşayacağımızı söyleyecek mutlak değerler yoktur. İşte o, varoluş terimini bu aşamada ortaya atar ve at arabasını kullanan iki ayrı kişiyi örnek gösterir. Bunlardan birincisi atı üzerindedir. Fakat atını etkin bir biçimde kullanmıyordur. At kendi bildiği yol üzere seyrediyordur. Diğer at sürücüsünün ise dizginler elindedir. Atını kendi bildiği yol üzere komuta ediyordur. “Hangisi gerçek anlamda sürücüdür?” diye sorulduğunda tabii ki cevabımız ikinci sürücü olacaktır. Bu örnek üzerine Copleston şunları yazar: Bunu andıran bir yolda, kalabalıkla birlikte sürüklenen, kendini anonim ‘Bir’e gömen insanın, terimin bir anlamında var olduğu söylenebilirken, başka bir anlamda var olduğu söylenemez. Çünkü o verili bir kıpıda bir kerede tümüyle olgusallaştırılmayan bir ereğe doğru kararlılıkla çabalayan ve böylece sürekli bir oluş durumunda olan, yineleyen seçme edimleriyle bir anlamda kendini oluşturan “var olan birey” değildir.⁴⁴

Kierkegaard insani stüasyondan söz ederken “büyük korku” kavramını kullanır. Büyük korku bilinmeyen, belirsiz olanla ilgilidir. Çağdaş insan alışılmış olana yönelir. Hazzın peşine düşer. Ancak kendisiyle yüzleşme cesaretini gösterirse temel korkusunu keşfeder. Bu korkunun adı umutsuzluktur. Ancak Tanrı’ya inanmayı seçen ben, umutsuzluğuyla baş edebilir. Kierkegaard’ın felsefesinde seçme ve karar verme eylemi,

⁴³ *West*, s. 168.

⁴⁴ *Copleston*, s. 106.

varoluşunu gerçekleştiren bireyin olmazsa olmazıdır. İnsan varlığı seçebilen birey olarak özgürdür. Aynı zamanda seçme zorunluluğu nedeniyle bunaltı içindedir. Özgürlük kaygılı korkuyla kol kola gezer. Bu korkuyla yüzleşmeyi seçen kişi böylelikle varoluşunu gerçekleştirebilir.

Kierkegaard bireyi açıklarken farklı varoluş tarzlarına değinir. Bunlardan ilki “estetik yaşam”dır. Bu aşamada insan içgüdülerinin takipçisidir. Özüne ve Tanrı’ya yabancılaşan birey hazzın peşindedir. Kierkegaard bu konuda şöyle söyler: Burada artık esas olan bir şeyden haz almak değil, hazzı onun getirdiği tinle birlikte yaşamaktır.⁴⁵ Estetik yaşam alanındaki insan için sürekli peşinden koşulan haz; susadıkça içilen, içtikçe susanan deniz suyu gibidir. Estetik birey yani estet, kayıtsızlık ve eylemsizlik içindedir. Emmanuel Mounier, Kierkegaard’ın estetik aşaması için şunları söyler: Bu aşamada kalan kişi, seçişi yani yaşamın anlamı olan temel seçişi askıda bırakmış demektir. Halis olanı değil ender olanı arar. Sözelimi aylarca hazırlanmış tek bir aşk gecesinden sonra, sevilen kadını kendine özgü yaşamın yani sadakat yaşamının başladığı anda terk etmek böylesi bir durumdur. Kişi her şeyi yapabilme yetisindedir. Ama hiçbir şeye bağlanmaz.⁴⁶ Estet, toplumun değerlerine yabancıdır. Onun temel karakteristiği kayıtsızlıktır. Estetik yaşamda ruha değil bedene yatırım yapılır. Burada umutsuzluk ölümcül bir hal alır. İşte bireyin iç daralmasının nedeni bu kayıtsızlıkta ve seçim güçlüğünde yatar.

Estetik evrenin ardından etik evre gelir. Bu evrede birey ahlaki kurallara tabidir. Dolayısıyla estetik varoluş alanındaki sorumluluklardan kaçma duygusu yerini ödev duygusuna bırakır. Burada sorumluluk Tanrıya karşı değil topluma ve devlete karşıdır. Kierkegaard’a göre bu aşamada sembolik tavırlar, sistem yandaşlığı ve içtensizlik vardır. Etik olan evrenseldir. Herkes için geçerlidir. İnsan etik hayatı seçince estetik zaafardan kurtulur fakat bu sefer de toplumun belirleyiciliğine sırtını yaslar.

Üçüncü evre dini evredir. Bu alanda birey ahlaklılığın erdemleriyle tatmin olmaz. David West, Kierkegaard’daki etik evreyi şöyle açıklar: “Kierkegaard dini

⁴⁵ Kierkegaard, Soren, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 39.

⁴⁶ *Mounier*, s. 113.

inancın akılla inancı uzlaştırmaya kalkışmak bir yana, ikisi arasındaki yarığın önemine işaret eden bir savunusunu önerir. Gerçekten de o dini inancın sadece insan aklına indirgenmek suretiyle güçlendirilmek yerine zayıflatıldığını dile getiren, teolojik fideizm geleneğini canlandırır.”⁴⁷ Dini inanç, akılla uyuma göstermez, usdışıdır. İman doğanın, ahlakın, aklın karşısında durabilir. Onun değeri bu uyumsuzlukta diğer bir ifadeyle saçmalığındadır. Fakat insanı sadece dini varoluş doyurabilir.

Kişi yukarıda anlatılan varoluş alanlarından herhangi birini seçmekte serbesttir. Bu anlamda kendi benini yine kendisi belirler. Kierkegaard’a göre kişi yalnızca Tanrı’ya yönelerek kendisini gerçekleştirir. Ancak Tanrı’ya olan inanç onu umutsuzluktan kurtarabilecektir. Dolayısıyla birey varoluşunu gerçekleştirmek için iman yoluyla Tanrı’yla ilişkiye girmelidir. Kierkegaard imanın paradoksal oluşunu ve etiğin teleolojik olarak askıya alınışını anlattığı eseri “*Korku ve Titreme*”de yüce kavramını Tanrısal olana atfeder ve şunları söyler: “Kendisini seven kimse kendisinde yüceleşti ve diğerlerini seven kimse kendisini adaması yoluyla yüceldi. Ancak Tanrı’yı seven kimse herkesten yüce hale geldi... Tanrı için çabalayan herkesten yüceydi.”⁴⁸

1.2. GABRIEL MARCEL

Gabriel Marcel (1889-1979) teist varoluşçu filozoflar arasında anılır. Ahmet Cevizci’nin yorumuyla O: Varoluşçuluğun Tanrı düşüncesiyle uyumsuz olmadığını, varoluşçuluğun Hıristiyan öğretilerle bağdaştırılabileceğini öne sürmüştür. O yaşamın gerçek amacının bir yandan insanlar öte yandan da insanla Tanrı arasındaki içtenlikli iletişim olduğunu iddia etmiş fakat bu iletişimin bireylerin biricikliğine dayanıp onların özgürlüğünü koruması gerektiğini savunmuştur.⁴⁹

Marcel, günümüz dünyasında anlamsızca yaşayan yığınların varlığından bahseder. Ona göre; çağın mevcut düzenlerinin içerisine konuşlandırılan insan,

⁴⁷ West, s. 164.

⁴⁸ Kierkegaard, Soren, *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 58.

⁴⁹ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s. 353.

nesneleştirilmiştir. Amaca ulaşılırken araç haline getirilmesinde bir beis görülmemiştir. Dolayısıyla insanın kendisiyle arası açılmıştır. Başkalarıyla değil, başkaları için yaşayan varlık haline gelmiştir. Süreduran deformasyon insanda boşluk, çaresizlik, umutsuzluk, sıkıntı gibi duyguların belirmesine sebep teşkil etmiştir. Bu nedenle Marcel'in felsefesinin temel konularından biri, insanın kendisine yabancılaşması sorunsalı olmuştur. Bu doğrultuda Marcel de, diğer varoluşçular gibi felsefesinin merkezine somut insanı koyar ve bununla birlikte varoluşçuluğun temel kabullerinden biri olan, "her türlü dizgeleştirmenin karşısında yer alma" düsturunu benimser. Felsefe tarihindeki izmlerin hiçbiri onun için kabul edilebilir değildir. O, mutlak bilgiye ve ona ulaşmak için kendisine aracılık rolü verilmiş olan akla, nazar etmez. Tanıklık yöntemini benimser. Ona göre varlık; nesne değildir, bir hazır oluşturdur. İspatlanamayan ancak tanınarak anlaşılır. Varlığın net bir tanımı olduğunu düşünmek yanlıştır. Bu noktada Marcel nesnel varlığın karşısına varoluşu çıkarır. Dolayısıyla düşünen evrensel öznenin karşısında varoluşsal öze yer açar.

Emmanuel Mounier, Marcel'in var olan-var olmayan ayrımını şöyle açıklar: Var olan gizlere çarpan daha doğrusu deyim yerindeyse, kendi içine çarpan bir insandır. Var olanın sorularla başı belaya girmiştir. Var olmayan ise kendine soru sorma sıkıntısına girmeyen insandır.⁵⁰ Bir başka düşünür Foulquie, Marcel'in var olan bireyi hakkında şunları söyler: "Ne olacağını, bireysel özünü insan kendi belirler. Aslında biz olduğumuz şeyden başka bir şey değilizdir... Kişi için var olmak kendini aşarak kendini yaratmaktır."⁵¹

Marcel felsefesinde insan dünyanın gerçekliği içerisinde. Gündelik tecrübeleriyle fiziksel bir varlıktır. Bedeniyle dünyaya bağlıdır. Fakat onun bir de aşkınlığı vardır. Dolayısıyla çifte bir yönelişe sahiptir. Dua ve çağrı gibi tecrübenin aşkın boyutuyla Tanrı'ya katılımı söz konusudur. İnsan dünya içinde somut öznedir. Onun felsefesinde somut olan baştan verilmiş olanı ifade etmez. Burada ben (ben derken kişi demek ister) cisimleşmiş varlıktır. Bir beden içindedir. İnsan bedeninin içinde keşfedilir. Buradan anlaşılacağı üzere Marcel beden-ruh düalizmine "ben

⁵⁰ Mounier, s. 64.

⁵¹ Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, s. 125-126.

bedenim” diyerek karşı çıkar. İnsan, bedeninden ayrı düşünülemez cisimleşmiş bir varlıktır. Benin bedeniyle ilişkisi, sahip olma ilişkisi değil sırlı bir ilişkidir. Onun felsefesinde; cinsellik, zaman, ölüm, kişilik, ruh gibi temalar bir beden içerisinde olmanın sonuçlarıdır.

Daha önce görüşlerine başvurduğumuz akademisyenlerden biri olan Hakan Gündoğdu, Marcel felsefesindeki ‘bedene bürünme’ hususunda şunları söyler: Marcel’e göre deneyimin ilk anı, soyut evrensel özneyi değil fakat gerçek şeyler dünyasıyla ilişki kurmanı sağlayan bedenimin dâhil olduğu somut bir beni deneyimlememdir. Öyle görünüyor ki Marcel, burada felsefenin başlangıç noktası için, soyut epistemolojik öznenin kesinliğinden çok beden ile somutlaşmış ve dünyada açıkça görünür olan varoluşsal kesinliği tercih ediyor.⁵²

Marcel felsefesinin önemli unsurlarından bir diğeri de “olmak ve sahip olmak ayrımı”dır. Olmak ve sahip olmak birbirlerinden oldukça farklıdır. Olmak bir eylemdir. Olmak bir sırdır. Olmak özgürlüktür. Sahip olmak ise ya eşyanın kölesi olmaktır, ya eşyayı kendisine köle etmektir ya da eşyanın kendisine bir imtiyaz sağladığını düşünmektir.

M. Celaleddin Muşta, Marcel felsefesindeki insanın sahip olma tutkusunu şöyle açıklar: “İnsanın dünya ile olan içten, samimi bağlarını kopartması, kendini dış mallardan başka bir şeye sahip olmamaya mahkûm eder. Bu malların ne tadını çıkarabilir ve ne de onları tükenmez orijinal somutlukları içinde özümleyebilir. Cimriye daha çok para, çapkına daha çok kadın, fatihe daha çok toprak gerekmektedir. Bu kovalamaca içinde insan birlik tecrübesinden gün geçtikçe uzaklaşacak, kendi ile dış dünya arasındaki bütünlükten uzaklaşma artacaktır.”⁵³

Somut felsefe olarak tanımlanan Marcel felsefesinin çıkış noktası “ben kimim-ben neyim” sorularıdır. O’nun felsefesindeki “varlık nedir” sorusu da “ben kimim, ben neyim” soruları doğrultusunda anlaşılmalıdır. Bu soruların yanıtları varlığın somut

⁵² *Gündoğdu*, s. 120.

⁵³ Muşta, M.Celaleddin, *Gabriel Marcel Varoluşçuluğu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 48.

tecrübeleri merkeze alınarak bulunabilir. Ona göre “ben” eyledikleriyle var olandır. Bir yer de çakılı kalamayan, her an değişebilendir. Ben varlığını hazır olarak önünde bulmaz. Varoluşunu gerçekleştirmek için emek harcaması gerekir.

O buradan problem ve sır ayırımına gider. Ona göre; felsefenin amacı varlığın sırrını tanımaktır. Çünkü felsefenin karşısında tanımı yapılabilir bir varlık kavramı yoktur. Varlığın temel karakteristiği sır olmasıdır. Ampirizmin sır algısında, aşkın olan konu dışı bırakılırken; felsefede, sır ve aşkın olan tecrübe edilebilir konumdadır. Fakat burada sırra ulaşma doğrudan bir tecrübeyle mümkün olur. Bu tecrübeye ulaşmak ise ontolojik bir bağlanmayı ve sadakati gerektirir. Onun felsefesinde sır, kendiliğinden anlaşılamayan ve hürriyete bağlı, imana benzeyen bir çeşit somut bir sezgi ile anlaşılacak bir bilinebilirliği ifade eder.

Mounier, Marcel'deki giz kavramını şöyle örneklendirir: “Giz ile sorunu ayırt etme denemesine giren G. Marcel’i anlamak için nesneleşmiş, varoluşuna yabancılaşmış bir varlığın betimlemesinden yola çıkalım. Bu düşmüşlük sabahtan akşama dek belirsiz bir bilinçsizlik içinde biletleri zımbalayan memur içinde, rahat içinde uyuşup kalan küçük bir rantiyeye içinde aynıdır. Bunlar iyiden iyiye işlevselleşmiş olmalarının sıkıntısı duyulan, gizli kaynakları, büyüleyici güçleri yavaş yavaş bitip tükenen yaşamlardır. Bunlar en uç noktada hiçbir giz taşımayan birer yaşam olacaktır. Böylesi varoluş dışılıklar karşısında bizi alt edilmez bir istem, bir giz ortaya çıkarma gereksinimi... gizli bir doluluk özlemi kaplamaktadır.”⁵⁴ Sorun önümde olan yolumu tıkayan güçlüktür. Ona karşı koyar ve kendimi ondan ayırt ederim. Onu sınırlandırabilirim. Giz ise bağlanmış bulunduğum bütünlüğüm ve varlığım içinde kendi sorum kadar sorgu konusu edildiğim bir sorundur. Özü önümde bütünüyle bulunmamasıdır. Her sorun bu varlıkbilimsel yankıya elverişli olduğu ölçüde bir giz barındırır. Bir giz kendi verilerinin sınırlarını aşan, onları saran ve aynı edimle yalın bir sorun olarak kendimi aşan bir sorundur.⁵⁵

⁵⁴ *Mounier*, s. 64.

⁵⁵ *a.g.e.*, s. 65.

Görüldüğü üzere sır kavramı, Marcel felsefesinin temel kavramlarından. Varlık, sır ile ifadesini bulur. Problem ise karşımda duran, belirlenebilir, indirgenebilir bir şeydir. Sır, ben'e içsel, tanımlanamaz, kişisel bir şeyken, problem bilimsel temele dayanır. Sır aşkın olana aittir fakat gizlilikle aynı şey değildir. Aktarımı yapılamayandır. Dolayısıyla sırra ancak katılım ile ulaşılır.

Varoluşçu felsefenin ana temalarında olan öznel arası ilişki Marcel felsefesinde de önemli yer tutar. "Ben kimim" sorusu başkasının yokluğunda yanıtız kalır. Ona göre insan başkalarıyla birlikte var olur. İnsan seslenen varlıktır. Başkalarının varlığıyla ben, ben olurum. Bireysel varoluşumun farkına varabilmem için başkaları hayatımda olmak zorundadır. Bu doğrultuda Marcel, Ben'in kurduğu ilişkileri kategorilendirir. Birinci olarak "ben-şey" ilişkisinden bahseder. Ben ve şey arasındaki ilişki tek taraflı akan bir ilişkidir. Süjeden objeye doğrudur. Şey benim karşımda durandır, benden ayrıdır. Şeyin ben'e dair farkındalığı yoktur.

Marcel ikinci olarak "ben-o" ilişkisine değinir. Ben ve o ilişkisi, aramızda birebir iletişim olmadan diğer insanlarla kurduğum ilişkidir. Gündelik, sıradan ilişki tarzıdır. O, nesne değildir. Ama onunla kurduğum ilişki aslında şeyle kurduğum ilişkiye benzer. Yakınlık, bağlılık yoktur. Ben-sen ilişkisinden çok uzak olmakla birlikte ben-o ilişkisinin içerisinde ben-sen ilişkisine dönme potansiyeli vardır.

Son olarak Marcel "ben-sen" ilişkisinden bahseder. Bu ilişki soyut değil somut bir ilişki gerektirir. Sen, ben'in kendisi gibi algılayıp anladığı varlıktır. Burada ana unsur "yakınlık kurma" dır. Bu ilişki bağlılığı gerektirir. Ben ve sen ilişkisi zamana ve mekâna aşkındır. Sırlı bir ilişkidir. M. Celaleddin Muşta bu mekânsal aşkınlığı şu şekilde açıklar: Odada bulunan olarak gördüğümüz, dokunabildiğimiz biri bununla beraber bizim için mevcut olmayabilir. O bizden uzakta bulunan sevdiğimiz birine göre çok daha uzak olabilir.⁵⁶

Ben-sen ilişkisi olmuş bitmiş ve durağanlaşmış bir ilişki değildir. Çaba isteyen bir ilişkidir. Karşılıklı katılma koşuluna bağlıdır. Ben kendini aşmalı, sen bu aşmaya

⁵⁶ *Muşta*, s. 97.

cevap vermelidir. Burada bir zorunluluktan söz edilemez. Aksine istekle kurulmuş bir ortaklık vardır. Bu birliktelik nitelikli hale geldiğinde ise ortaya aşk çıkar. Ben ve senin bir biz oluşturduğu yerde ise insanın insana ihtiyaç duyduğu gerçeği kendini gösterir. Şu durumda inkâr edilemez bir gerçektir ki Tanrı'yla ilişki de bir ben ve sen ilişkisidir.

Ben kimim sorusunu soran varlık bunun cevabını ancak aşkın olana katılmayla verebilir. Katılma; Marcel felsefesinde gerçeklikle dolaysız bütünleşmeyi ifade eder. O, insanın katılmayı, yalnızca Tanrı'yla girdiği sırlı ilişki sonucu yaşantılabileceğini söyler. Görünen odur ki, Marcel felsefesinde insan ancak Tanrı'yla kurduğu ilişki sayesinde kendi varlığını tanıyabilir. Kenan Gürsoy, bu konuyla ilgili olarak Marcel'den şu alıntıyı yapar: “Ben neyim? Doğrusu beni olduğum gibi bilen sadece sensin. Sadece sen ekzistansımın köklerine nüfuz etmekte. Sadece Sen'de tam manasıyla var olabilirim, zira sadece Sen, beni ebedi bir sevgiyle sevmektesin ve yine sadece Sen'de her şeyle, herkesle, kendimle birleşebilirim.”⁵⁷ Fakat burada unutulmaması gereken katılma fenomeninin özgürlüksüz düşünülemediği gerçeğidir. Ben; Tanrı'yı seçmekte ya da ondan vazgeçmekte özgürdür. Tanrı bilginin objesi değildir. Mutlakla girilen “ben-sen ilişkisi” en yüce ilişkidir. Tanrı'ya katılım somut bir tecrübeyle olacaktır. Tanrı aşk, sadakat, umut, bağlanma gibi somut diller yoluyla kavranır. Dolayısıyla Tanrı bağlanılacak yegâne varlıktır. Marcel, Tanrı'yla ilişkide umut kavramının altını çizer. Umut onun için bir yaşam biçimidir. İnsandaki varoluş duygusunun açığa çıkabilmesi için insanın umuda ihtiyacı vardır.

Marcel, felsefesinde düşünce üzerinde durur ve iki tür refleksiyondan bahseder. Birinci refleksiyonda insan nesneleştirilir. Karşımdaki olarak görülen varlık araştırılır. Kişilerin önemi yoktur. Bu düşünce tarzıyla varlığın sırrına ulaşmak mümkün değildir. F. Magill bu iki tür refleksiyonu şöyle açıklar: Birinci düşünce tahlilcidir ve ‘kendinden ayrılmayan ben’e egzistansiyal olarak yaklaşan deneyin bütünlüğünü bozma meylinindedir. İkinci düşünce sıhate kavuşturucudur ve birinci düşünce ile kaybedilen birliği yeniden kazandırmaya çalışır. İnsanın kendi benliğinin derinliğine nüfuz

⁵⁷ Gürsoy, s. 68.

edebilmesi ancak ikinci düşünce ile olur.⁵⁸ İkinci refleksiyonda varlık katılım halinde kavranan sırdır.

Görüldüğü üzere kendisini konkrut filozof olarak tanımlayan Marcel, felsefesini insan ve onun varoluşu üzerine kurmuştur ve Tanrı'yla ilişkiyi insanın varoluşu için olmazsa olmaz addetmiştir.

1.3. KARL JASPERS

Karl Jaspers, (1883-1969) varoluşçu bir alman filozofu ve akıl hastalıkları uzmanıdır. “İnsan kendisi hakkında bildiklerinin daha fazlasıdır her zaman”⁵⁹ diyen Jaspers insan sorununu felsefesinin merkezi konusu yapmıştır. Ona göre felsefenin işlevi biricik, tek bireyi açıklamak olmalıdır. Bunun yanı sıra Jaspers, birlikte bulunmanın gerçekliğini de dile getirir. Birlikte bulunma insanın temel özelliğidir. Existenz (varoluş) ancak bu şekilde gerçekleşir.

Jaspers insanla bağlantılı olarak “bilim nedir ” sorusunu sorar ve bilimin sınırı üzerine yoğunlaşır. Felsefeyle diğer bilimlerin arasına kesin bir çizgi çeker. Çünkü bilimler nesnel olana yönelirken felsefe kişisel olanla ilgilenir. Bilim zorunluluğun peşindedir. Felsefe ise bilinçli var olanın ayağının altındaki zemini kaydırır. Sürekli sorgulayarak ilerler ve bilimin yaptığı aksine, kesin bilgi vaat etmez. Ona göre olmuş, bitmiş bir insan fenomeninden hareket edilemez. Çünkü insan yeryüzünde seçen, eyleyen, tüketilmemiş bir varlıktır. Oysaki bilim, her an olmakta olan insanı anlamakta yetersizdir. O insanın bir defalığı ile ilgilenmez. Jaspers'e göre ancak felsefe, existenz'i açıklamakla görevlendirilebilir. Çünkü varoluş, bilimin ulaşamadığı bir alandır. Bilimlerin unuttuğu, insan varlığının varoluşsal bir varlık olduğudur. İnsanın, bu varoluşsal yanını açığa çıkarabilmesi için, dünya içerisindeki varlık olan yanını (daseinini) alt etmesi gerekmektedir. Şayet varoluşunu, daseinin gölgesinde bırakırsa insan şeyleşir.

⁵⁸ Magill, s. 107.

⁵⁹ Jaspers, Karl, *Felsefi İnanç*, Çev. Akın Kanat, İlya Yayınları, İzmir, 2005, s. 57.

Jaspers'in sınır durumlar olarak adlandırdığı acı çekme, suçluluk ve ölüm gibi durumlar bilimsel düşüncenin üzerinde gerektiğince durmadığı konulardır. İnsanın deneyimlediği bu nihai durumlar bireyin dünyadaki varoluşunun sallantılı yapısını gösterir. Ayrıca insanın varoluşunun bir anlamı olduğunu düşündürür.

Jaspers'e göre varlığın içeriğini belirlemek imkânsızdır. Varoluş kavramını tanımlama çabaları hep eksik kalacaktır. O varoluşu anlatırken iki farklı eserinde birbirine paralel şu açıklamaları yapar: 1. Varoluş, böyle olmak değil tersine olabilmektir. Bu da ben varoluşum değil, olanaklı varoluşum, anlamına gelir. Ben kendimde değilim, kedime geliyorum. Varoluş sürekli bir seçim içindedir; olmak ya da olmamak.⁶⁰ 2. İnsan olduğu gibi kavranamaz, onun öyle oluşu varlığın tiplerinde tekrarlanır, en doğrusu insanın mahiyeti hareketin içindedir. İnsan o nasılsa öyle yerinde kalmaz müşterek durumunun, sürekli değişiminin içinde bulunur, hayvanlar gibi iyi yaratılışının içinde kuşaktan kuşağa kendini yenileyen yaratık değildir; onun kendi kendisine verilmiş olmasının yanında, o bunu aşmaya çalışır, her defasında yeni şartların altında doğar.⁶¹ E. Mounier ise Jaspers'in varoluş tanımını şöyle açıklar: Bizim için varlık değil yalnızca varolanlar vardır. Varoluş özgür edimdir. Varoluş hiçbir zaman nesne olmayan şeydir. Varoluş ancak fişkıma terimlerine dayanarak tasarımılanabilir. Varoluş yalnızca olabileceğim ama görüp bilemeyeceğim şeydir.⁶²

Jaspers'e göre varoluşçu felsefenin insanı her şeyiyle tanımlama gibi bir ereği olamaz. Çünkü insan anlaşılmazdır. Onun için yapılan tanımlar hep eksik kalmak durumundadır. Fakat insanın bu durumu onun tam bir karara varmasını ve bu doğrultuda harekete geçmesini engellemez. İnsan özgürdür ve yaptığı seçimlerden tamamıyla sorumludur. İnsanın özgürlüğü ile kendisi olması arasında doğru orantı vardır. Varoluşunu gerçekleştiren insan özgür insandır.

Birey, yeryüzünde yaşayan sosyolojik, psikolojik, fizyolojik bir varlıktır. Fakat bunun yanı sıra kendi üzerine düşünebilen bilinç sahibi bir varlıktır. İnsan bilimin

⁶⁰ Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir*, Çev. Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2003, s. 346.

⁶¹ Jaspers, Karl, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, Çev. Sedat Ümran, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1995, s. 60.

⁶² *Mounier*, s. 62.

konusu olabildiği bu dünyadaki konumuyla varoluşunu kendisinde bir olanak olarak taşıırken ancak bilinç sahibi yanıyla varoluşunu gerçekleştirebilir.

İnsanın varoluşunu gerçekleştirebilmesi için ilk şart “varoluşsal iletişim”dir. Jaspers başkası olmadan daha doğrusu başkasıyla iletişim olmadan kendimizin bilincine varamayacağımızı söyler. Ona göre diğerleriyle özgür iletişim kişiye kendi olma yolunu açar. Dolayısıyla varoluşsal aydınlanmanın olmazsa olmazı başkalarıyla kurulan nitelikli ilişkidir. Jaspers’te bu iletişim, Sartre ve Heidegger’dekinin aksine, “sevi savaşı” ile ifade edilir. O, bu konuda şunları yazar: “Biz insanlar hayalimizin kendimiz için tasarladığı melekler değildir. Melekler birbirleri için son noktalarına kadar saydamdırlar. Doyurucu bir hareketliliğin ebedi bir ruh durumu içinde zorba, güçsüz yaşarlar, katıksız gerçeğin ışığı içinde ömür sürerler, ama biz insanlar canavarlar da değiliz, içinde gerçeğin bizim için yettiği sevgi dolu bir mücadelenin içinde yan yana yaşayabiliriz.”⁶³

Jaspers’i yorumlayan Bedia Akarsu, varoluşsal iletişim için şunları söyler: “Varoluşsal iletişim, varoluşların içten sevgi içinde birbirlerine bağlılığını sağlar. Varoluşsal iletişimde asıl kendi olan başka kendi olanlarla “sevenlerin savaşı” içinde bulunur.”⁶⁴ Foulque’nın sevenler savaşı hakkında söyledikleri ise şöyledir: “Burada herkes başkasına bağlanmak ya da başkasını kendisine bağlamak yolunu aramaz. Ona kendi öz varoluşunu kazandırmaya çalışır. Varoluşsal gereklilik şöyle anlatılır: Benim arkandan hiç gelme, sen kendi yolunu bul ve izle!”⁶⁵

Varoluşun gerçekleştirilmesi için bir sonraki koşul yalnızlıktır. Fakat buradaki yalnızlık sosyal ortamlardan kendisini tecrit etmek şeklinde anlaşılmalıdır. Demek istenilen odur ki; insan kendi kendini gerçekleştirme yolunda yalnız kalmaya yani kendisiyle kalmaya gönüllü olmalıdır. Bu da varoluşunu gerçekleştirme yoluna girmiş kimsenin cesaretini gösterir.

⁶³ Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s. 120.

⁶⁴ Akarsu, s. 208.

⁶⁵ Foulque, *Varoluşçu Felsefe*, s. 131.

Jaspers'e göre insan olmak, sadece ötekiyle kurulan sevgi dolu ilişkiyi değil, aşkın varlıkla kurulan özgür ilişkiyi de gerektirir. Burada kuşatan, kavrayan olarak da adlandırabileceğimiz aşkın varlık, Tanrı'ya tekabül eder. Varlığın kaynağı olan Tanrı; çepeçevre kavrayan, bilinemez olandır. İnsan ancak bu aşkın varlıkla ilişki içinde olursa özgür olabilir. Burada yine felsefi edim gündeme gelir. Jaspers'e göre felsefenin görevi "varoluşu kavramak suretiyle asıl İnsanlığı yaşamak veya Tanrı'yı idrak etmek suretiyle, kendimizi bulmaktır."⁶⁶ Foulquie bu hususta şunları söyler: Varlık hakkındaki bilgimizin yeri doldurulamaz kaynağı bilgisizlikte ama gerçek olarak kazanılmış bir bilgisizliğin tümlüğü içindedir. Tanrı hakkında sadece o ne değilse onu bilebiliriz.⁶⁷ Bu noktada giz kendini yoğun bir şekilde hissettirir. E. Mounier, Jaspers felsefesindeki "giz" kavramını şöyle açıklar: Jaspers'e göre var olan gizli olandır. Doğrudan iletişimden kesin biçimde yoksundur. Var olanın sözleri ve yanıtları hep ikircikli, gizlidir ve yarım yamalak anlaşılır.⁶⁸

Dolayısıyla aşkın varlık kendisini bizden gizler. Varlığını ancak semboller yoluyla bize açar ve insan onunla ilişkiye girdiği müddetçe özgürleşir. O halde ben, aşkın varlığın karşısında, tüm acizyetinin farkında olarak kendisini yeniden bulmalıdır.

1.4. MARTIN HEIDEGGER

Martin Heidegger, (1889-1976) Sartre gibi Tanrı tanımayan filozoflar arasında anılır. Onun felsefi yaşantısının merkezinde, "varlığın anlamı nedir" sorusu yer alır. Ona göre felsefenin ana teması olması gereken varlık konusu, felsefe tarihinde Platon'dan beri unutulmuş gelmiştir. Bu görüşleri doğrultusunda Heidegger, varlık felsefesinin tüm zamanlarda epistemolojiye önsel olması gerektiğini savunur. Dolayısıyla onun felsefesi için, bir varlık felsefesidir, dememizde herhangi bir beis görünmemektedir. Heidegger, varlığı açıklarken fenomenolojik yöntemi kullanır ve

⁶⁶ Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 149.

⁶⁷ Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, s. 132.

⁶⁸ *a.g.e.*, s. 96.

varoluştan hareketle işe başlar. Özün varoluşun içinde gizlendiğini söyleyerek diğer varoluşçu filozoflar gibi o da özcü felsefelerin sıkı bir eleştirisini yapar.

Heidegger felsefesinin temel sorusunu Bedia Akarsu şöyle açıklar: “Varlığımı sormamız gereken hangi var olandır?” sorusu ile araştırmasına başlar Heidegger. Varlığa hiç olmazsa aralığında bir göz atabileceğimiz ‘kapı’ bize nerede açılıyor? İnsanın ‘bir şeye erişebileceği delik’ nerede bulunabilir? Varlığa açılan bu deliği, insanda görür o.⁶⁹

Heidegger’in felsefesinin belkemiği olan varlığın anlamı sorusunda sorgulanan Dasein’dir. Bu doğrultuda Heidegger bu soruyu Dasein’in varlığının varoluşsal yapısını açıklayarak yanıtlamaya çalışır. Ona göre varlığın anlamını ortaya koymak için öncelikle Dasein’i anlamak gerekir. Kaan H. Ökten’e göre, Heidegger’de Dasein insanın var olma minvallerinin adıdır. Dasein ifadesiyle Heidegger, varlığa-açık-oluş’u kastetmektedir. (‘burada’ ya da ‘şurada’ varlığı değil). Heidegger için Dasein, bir nesne ya da idea olmayıp, olgusal olarak var olan ve bu varoluşunu ‘anlayan’, başka deyişle bir varlık anlayışını sergileyen, her daim bir varlık anlayışı içinde olan bir var olandır.⁷⁰ Dasein öteki var olanlar gibi bir var olan değildir. O kendisine kendisini konu edinebilen, kendisini sorgulayan bir var olandır. Heidegger, başyapıtı olan “*Varlık ve Zaman*” da bunu şöyle ifade eder: Söz konusu var olanın kendi varlığı içinde kendine mesele ettiği varlık hep benimkidir. Bu sebeple ontolojik açıdan Dasein, hiçbir zaman mevcut-olan bir var olan cinsinin durumu ve örneği olarak kavranamaz. Oysa söz konusu var olanlar kendi varlıklarına ‘kayıtsız’dırlar, daha doğru bakacak olursak onlar, kendi varlıklarına ne kayıtsızdırlar. Ne de kayıtsız kalacak derecede vardılar.⁷¹

Heidegger’in varoluş felsefesinin çıkış noktası somut insan varlığıdır. O’na göre; insan nesne değildir, var olandır. Kendisini sürekli aşarak donmadan akandır. O, insan sözcüğünü Dasein olarak kullanır. Dasein, (var olan) burada olandır. Varlığın kendisi de Existenz (varoluş) dir. Dasein’in burada oluşunu bilgisel bir nedeni yoktur. Birileri bizi dünyaya fırlatmıştır. Burada bulunup bulunmamakla ilgili bir seçim hakkı söz konusu

⁶⁹ Akarsu, s. 214.

⁷⁰ Ökten, Kaan H; *Varlık ve Zaman Klavuzu*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 4.

⁷¹ Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 44.

edilmemiştir. Fakat varoluş yalnızca insana hastır ve insan için belirleyicidir. Yalnızca insan Dasein'dir. O halde sadece o varoluşunu gerçekleştirebilecek olandır. Heidegger'in felsefesinde anlamak yapabilmekle eş anlamlıdır. İnsanın kendini anlaması, kendisini olmak istediği şey yapabilmesinde gizlidir. İnsan kendini özgür olarak tasarlar ve bu tasarılarını gerçekleştirme yoluna girer. Dolayısıyla insan kendini aşarak ilerler.

Dasein'in özü ancak varoluşuyla ortaya çıkarılabilir. Dolayısıyla Dasein'in özü onun varoluşudur. Görüldüğü üzere Heidegger öz kavramına, gelenekselci felsefelerin öz kavramına yüklediği anlamdan farklı bir anlam yükler. Ona göre, Dasein'in özü, hazır olarak önümüzde bulunan bir şey değildir. Heidegger, "*Varlık ve Zaman*"da Dasein'in varoluşunun özüne önselliği için şunları yazar; "Dasein'in özü kendi varoluşunda yatar. Bu var olanda meydana çıkartılabilen karakterler, şöyle ve böyle bir 'görünüme' sahip mevcut bir var olanın mevcut 'özellikleri olmayıp, hep kendisine ait olan var olma imkânlarıdır, başka bir şey değil. Bu var olanın tüm öylelikleri birincil olarak varlıktır. Bu sebeple söz konusu var olanı isimlendirmek için kullandığımız 'Dasein' ismi onun masa, ev, ağaç gibisinden bir neliğini değil varlığını ifade eder."⁷²

Emmanuel Mounier, Heidegger' deki varoluşun öze önceliği konusunda şunları söyler: İnsan varlığı, bir özün sonsuz ve kalıcı kararının, insanı olmaya zorladığı şey değildir, o olmaya karar verdiği şeydir, öz belirlenimdir. Bu nedenle insan soyut bir tanımla, varoluşundan önce gelen bir özle donanmış olamaz; o kendi varoluşudur, o kendini yaptığı şeydir.⁷³

Heidegger'e göre her insanın içinde bulunduğu zorunlu varlık durumları vardır. Bunların ilki "dünyanın içinde olmak" dır. Zamansallık ve geçicilik Dasein'e varlığının anlamını verir. Heidegger'e göre; Zaman, varlığın kendini gerçekleştirdiği sonlu süreçtir ve varlığın ontolojik anlamı olarak karşılanmıştır. Zamansallık, kaygının varlık anlamıdır. Oradaki varlığın yapılanışı ve olma olanakları, varlıkbilimsel olarak

⁷² Heidegger, s. 44.

⁷³ Mounier, s. 80.

zamansallık temelinde olanaklıdır.⁷⁴ Yani Dasein kendisini zamansallaştırdığı ölçüde bir ‘orada olmak’, ‘dünyasallık’ vardır. İnsan dünyanın içinde varlıktır. Sorgulanamaz biçimde buradadır. Dünyada olmak ona verilmiştir. Fakat onun dünyada bulunuşu nesnelerin dünyada bulunuşu gibi değildir. İnsan için dünyada bulunuş dünyayla karşılaşmadır. Dünyayla karşılaşma ise bilgi ile değil eylemle olur. Bu karşılaşılan dünyaya değerini veren insandır.

İnsanın varoluş biçimlerinden bir diğeri de “birlikte olma”dır. İnsan dünyada öteki insanlarla birlikte olmak durumundadır. İnsanlarla ilişki içerisindedir. Bu ilişkiye objektif bakıldığında olumlu ve olumsuz yönlerin birlikteliği göze çarpar. İnsan varlığı yapısı itibariyle “birlikte olan” varlıktır. Jean Wahl, Heidegger felsefesindeki birlikte olma ögesini şöyle açıklar: En bireysel bilincimizde, öteki insanlar olmaksızın kendimizi düşündüğümüz zaman bile onlardan ayrı olamayız. Ötekilersiz oluş, ötekilerle oluştur aslında.⁷⁵

Bedia Akarsu, Heidegger’deki öteki kavramının yalnızca iyimser bir zemin üzerinde değerlendirilemeyeceğini vurgularken şunları söyler: Öteki insanlar kendileri için kaygılandığımız, kendileri için ilgilendiğimiz bir varoluştur. Ancak bu kendileri için kaygılanma iyimserlik-sevecenlik anlamında değil, Heidegger’de kayıtsızlığı, başkalarına karşı savaşı da dile getirir.⁷⁶

Heidegger, varlığın temelini açığa çıkaran araçlar üzerinde durur. Burada üç unsurdan bahseder. Bunlardan ilki “korku”dur. İnsan dünyaya atılmış ve terk edilmiştir. Sınırlılığıyla yüzleşen insan sıkıntı duyar. Bu dünya onun içselleştirdiği bir dünya değildir. O bu dünyada yurtsuz ve yuvasızdır. Boşluk içerisindedir. Her şey her an avuçlarının arasından uçup gidebilir, elleri boşluğa dokunabilir. Yalnızlığını hep yanında taşır. İşte bu koşullar altında kalan insan iç daralmasına benzer bir korku duyar. Fakat bu korku sıradan bir korku değildir. Çünkü onun objesi yoktur. Günöbirlik insan bu iç daralmasından rutin işlerine dönerek kurtulmaya çalışır. Fakat iç daralması yok olmaz. Yeniden çıkacağı günü ipe çekerek gizlendiği yerde bekler. En ufak bir

⁷⁴ Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, ing. Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004, s. 515.

⁷⁵ Wahl, Jean, *Existentialisme’in Tarihi*, çev. Bertan Onaran, Elif Yayınevi, İstanbul, 1964, s. 17.

⁷⁶ Akarsu, s. 218.

çalkantıda kendisini açık eder. Ancak, bu iç daralmasıyla yüzleşmekten korkmayan kişi için bir varoluş söz konusu olabilir. Özgürlüğümüzün bedeli, incinirlik ve iç daralmasıdır.

Kaygı, Heidegger felsefesinin temel kavramlarından biridir. Dasein'in kaygı olarak duruşu zamansallıkla temellenir ve beklemede olan, saklı tutan şimdikileştirme kipinde konuşur.⁷⁷ Kaygı henüz olmayanı imler ve onu saklı tutar. Ölüme doğru oluşun kaygısı zamansalın şimdikileştirme kipinde gizlenir. E. Mounier, Heidegger'deki kaygıyla birlikte gelen iç daralmasını şöyle anlatır: Heidegger'de iç daralması denilen şey, belli bir nesneye karşı duyulan iç daralması olmayıp, dünya içerisindeki varlığımızın ham ve çıplak tam algısıyla “salt durumdaki dünyanın dünyalığı” ile bizim terk edilmiş oluşumuz ve ölüme doğru yürüyüşümüzle tanınır.⁷⁸

Heidegger varlığın temelini açık eden unsurları anlatırken ikinci sıraya “vicdan”ı koyar. Ona göre vicdan, onlar dünyasında kaybolup gitmemeyi salık verir. Yalnızca kaygılı insan vicdanının sesini dinler. Vicdan, insanı kendi kendisine çağırır. Kararlılık onun olmazsa olmazıdır. Bedia Akarsu vicdanla gelen kararlılığı şu sözlerle anlatır: “Kendi burada oluşuna bağlı olsan da, bir yere fırlatılmış, bırakılmış olsan da, içinde bulunduğun durum sana yabancı olsa da, burada olmakla suçu üzerine almış da olsan, dünya sana yabancı ve düşmanca da olsa, bilinmeyen bir alinyazısının elinde de olsan, bütün bunlara karşın, yine de kendini alt olmaya, yenilmeye bırakma.”⁷⁹

Varlığın temellerini açığa vuran olguların üçüncüsü olarak Heidegger “ölüm” ü zikreder. Henüz yaşanmamış olan gelecek, insanın ölüme doğru oluşunu haber verecektir. Benden ve yine benim ötemden gelen bu çağrıyla, “kendi’ye kendi olabilmesi için başvurulur”⁸⁰. Bu sessiz çağrının yapıldığı insan, ‘ölüm için varlık’ olduğunun idrakinde olmalıdır. İnsanın yürüdüğü yolun bir sonu vardır. Muhakkak ki tüm kapılar ölüme açılacaktır. Fakat insan yanı başındaki ölüme unutmaya çok yatkındır. Gündelik uğraşlar uğruna çabalarken ölüm gerçeğini ancak nadir zamanlarda

⁷⁷ Heidegger, s. 571.

⁷⁸ Mounier, s. 85-86.

⁷⁹ Akarsu, s. 224.

⁸⁰ Heidegger, s. 391.

hatırlar. Yalnız şu bir gerçektir ki insan, ölüm karşısında ancak sağlam bir duruşa sahipse varoluşunu gerçekleştirebilir. Çünkü yaşamın sonluluğunun bilgisi insanın olanaklarını görmesini sağlar. Böylece insan onlar dünyasından ayrılarak özgürleşebilir. Heidegger, “*Varlık ve Zaman*”da bu durumu şu cümlelerle ifade eder: Zamanın bir sonu olabileceğini düşünmek; hem ona yönelerek onu bilme arzusu kılmanın koşulu hem de zamanla bilinmesine yaklaşılacak ve sadece açıkta duran soru soranlara kendini gösteren varlığı anlamının olanağıdır. Bu öncelikle her bir şimdinin ondan kaynaklandığı daha da erken bir şeyden kavranması hadisesidir.⁸¹

Heidegger’e göre insan “ölüm için varlık” tır. Wahl bu konuda şunları söyler: “Onun insanı dünyaya atılmış, metafiziksiz ve dinsiz bir insandır. Atılmışız dünyaya. Buradayız; olduğum gibi buradayım ve gerçekten ve amansızca bildiğim tek şey bir gün öleceğimdir. Ve bütün olanaklarımı, bütün geleceğimi sınırlayan da budur işte. Varoluşumun, varlığımın güvensiz olduğunu ve pek uzağa gitmediğini ve onu yitirebileceğimi biliyorum. Elimdeki tek şey o ve onu her an yitirebilirim. İşte bundan dolayı bu kaygı, korku, bunalım var işin içinde.”⁸² “Varoluş; tümüyle kaygı olgusunun egemenliği altındadır. Özellikle sonlu bir varoluş olduğundan böyle bu. Bu sonluluk ölümlülük demektir. İnsan ölümlü olarak vardır ve bunu bilen bilebilecek olan tek varlık odur. İşte bu amansız sınır, ölümlülük, sonluluk, ölüm ile bunu bilmesi, bunu bilecek tek varlık oluşudur insanı belirleyen, ona özelliğini veren.”⁸³

Heidegger, var olanın iki yaşam kipinden bahseder. Bunların biri otantik yaşam, diğeri ise otantik olmayan yaşam olarak isimlendirilebilir. Otantik olmayan yaşam, yığınların yaşantılarıdır. Var olan, burada kendisine yabancılaşır. Kitlenin içinde kaybolup gider. Kendisini nesneleştirir. Gündelik hayatta Dasein otantik değildir. Otantik olma durumu Dasein’e göre, kendinde olma ve kendiyle bir varlık olma halidir. Otantik olmama durumunda ise varoluş, yalan, aldatıcı varoluştur. Ahmet Cevizci, felsefe sözlüğünde bu durumu şöyle açıklar: Dasein (orada olma) kendisini düşünür, kendi kendisiyle ilgili sorular sorar. O, dünyadaki varoluşunun mahiyetini merak eder.

⁸¹ *a.g.e.*, s. 594.

⁸² *Wahl*, s. 33-34.

⁸³ *a.g.e.*, s. 32.

Onun temel soruları “varlık nedir” , “ben neyim” sorularıdır. Dasein kendisi olabildiği, otantik olabildiği kadar kendisine yabancılaşabilir de.⁸⁴ Mounier de, Heidegger’in varoluş tarzlarını şöyle anlatmıştır: Halis olmayan varoluşun insanı, onların dünyasında ya da kişi dışı bir dünyada yaşar: Ortalama bir bayağılık kültürü; yeninin, ayrıcanın, kişiselin, gizin bir düzeye getirilmesi; dağılmış ve sorumsuz bir varoluş söz konusudur.⁸⁵ Onların dünyasında insan başkalarınınca kullanılan alet işlevini görür. Özgürlüğünün sorumluluğunu almaz. Kararlarını onun ne dediği, bunun ne söylediği belirler. Onlar her şeyin içine girer fakat onlar hiç kimsedir.

Heidegger, insanın üç temel yapı özelliği üzerinde durur. Frank Magill, insanın bu temel özelliklerini şöyle aktarır: 1.Olay özelliği (o dünyada önceden bulunmaktadır.) 2. Egzistansiyal özellik (o olduğu ve olabileceği imkândır.) 3. Eksilme (dedikodu, tecessüs ve kaypaklık huyları yüzünden, imkânlarının önemli bir kısmını eksilterek dünya içinde sadece şimdiki zamanda bulunma meylindedir.)⁸⁶ İnsanın olay özelliği onun terk edilmişliğini atılmışlığını karakterize eder. O da olaylar arasında bir olaydır. Yerini rastlantılar belirler. Burada Dasein bir geçmişe bağlıdır. Varoluşçu özelliğinde ise insan tasarılarından yoğunlaşmıştır. Sorumluluk ve özgürlük içindedir. Geleceğe uzanır. Eksilme ise birazdan açıklanacağı üzere Dasein’in gündelik hayatın hayhuyunda kaybolmasıdır. Bugünde yaşanır.

Heidegger ’e göre Dasein tarihi bir tarzda var olur: Bu konuda Frank Magill şunları söyler: Şu halde Dasein biricik geçmişini teslim aldığı, biricik geleceğini önceden yaşadığı ve geçmişle geleceğin birliğini kuracak tarzda kararlı seçimde bulunduğu zaman gerçekliğini elde eder. Geçmiş hatıralarla elde tutulur, gelecek cesaretle karşılanır ve an kararlı aksiyon için yaratıcı fırsat zamanı olarak kabul edilir.⁸⁷

Dasein projeler üreten varlıktır. Belli bir yerde çakılıp kalamayan, sürekli değişendir. Kendisini konu edinebilen, kendisini sorgulayandır. Dasein’in varoluşu, özüne önseldir. Dasein’in halis olmayan yaşamı kendisini boş konuşmada, belirsizlikte,

⁸⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 245.

⁸⁵ *Mounier*, s. 114.

⁸⁶ *Magill*, s. 48.

⁸⁷ *a.g.e.*, s. 63.

meraklılıkta, düşüşte ve atılmışlıkta gösterir. Boş konuşma günübürlük yaşamın bir parçasıdır. Dasein'in varlığı burada kendini gizler. Çünkü burada araştırma yoktur, kuru gevezelik vardır. Meraklılık; halis olmayan hayatta, bilmeye duyulan bir merak değildir. Burada dikkatsiz bir ilgi söz konusudur. Merak sonucu elle tutulur bir şey görünmez. Sadece bu merak Dasein'i kendisine yabancılaştırmaya yarar. Belirsizlik, nesneleşmiş olan Dasein'in varlığında kendini belli eder. O da, nesnelere gibi belirsizlik içindedir. Gündelik hayatın getirileriyle avunup, başkaları gibi olmanın peşindedir. Boş konuşma, meraklılık ve belirsizlik Dasein'de düşünüş ve atılmışlığın ifadeleridir. Yalnız buradaki düşünüş insanın var oluşunu gerçekleştirebilmesi için hamle yapmasına neden olabilir.

Dasein'in kendisini gizlediği onlar dünyasından kurtulup açığa çıkabilmesinin önkoşulu, insanın kendisiyle yüzleşmesi ve kararlı olabilmesidir. Burada Wahl şunları söyler: Heidegger'e göre yalnız insan gerçekten var olur. Hayvan yaşar, matematik nesne süredurur, araçlar elimizin altındadır, görüntüler kendilerini gösterir ama bunların hiçbiri var olmamaktadır. Çoğunlukla tembelliğimizin etkisi ve toplumsal baskı ile bizimle gerçekten ilintisi olmayan bir alanda, her gün ki hayat alanında, Heidegger'in önemsiz ya da biri dediği alanda, kalıyoruz. Burada var oluşumuzun bilincine varabilmemiz varlığın hiçlikten ayrıldığı art bölümle bizi karşı karşıya getiren bunalım gibi bazı denemelerden geçmemize bağlıdır.⁸⁸

1.5. JEAN PAUL SARTRE

Varoluşçu felsefenin ateist kanadının Fransa'daki en önemli temsilcisi sayılan J.P.Sartre, 1905 'de Paris'te dünyaya gelmiştir. J.P.Sartre felsefeciliğinin yanı sıra roman, dram, eleştiri ve oyun yazarıdır. David West'e göre Sartre; "varoluşçu özgürlük filozofu, yaşamının sonraki dönemlerinde Marksizm teorisyeni, politik bakımdan angaje bir entelektüel"dir.⁸⁹ West'in de üzerinde durduğu üzere Sartre'ın felsefi anlamda varoluşçuluğunun yanı sıra sosyalizme duyduğu ilgi de su götürmezdir. Özellikle geç dönem düşüncelerinde siyasi kimliğiyle ön plana çıkmıştır.

⁸⁸ *Wahl*, s. 14.

⁸⁹ *West*, s. 191.

Sartre’ın hayatına şöyle bir göz atıldığında, daha bebek sayılabilecek yaşlarda babasını kaybetmesinin onun düşün hayatı üzerinde yaptığı etki dikkat çeker. Babaların çocuklarına vermeleri beklenen üst beni Sartre kendi kendisine vermiştir. Denis Bertholet, Sartre’ın babasızlığa bakış açısını şöyle yorumlar: İyi baba yoktur, bu bir kuraldır. Bir insan tek başına doğar ve ölür. Baba olsa olsa insanı üretendir... Baba imgesine gerek yoktur, üst bene gerek yoktur.⁹⁰ O’na göre, babalar yararsız hatta zararlı varlıklardır. Babasız olmanın bir avantaj olduğunu düşünen Sartre’ın felsefesinde bağımsızlık, bırakılmışlık gibi kavramların önemli bir yer tutması şaşırtıcı olmasa gerektir. Çünkü onun felsefesi; türdeşleri için en büyük otorite sayılan baba otoritesinden bağımsız, yalnız geçirilmiş bir çocukluğun izlerini taşır. Kendisi bunu “**Sözcükler**” adını verdiği kitabında şöyle dile getirir: “Bir çocuğun, yıpranmış, silinmiş, hor görülmüş, bir köşeye atılmış ve sözü edilmemiş bütün temel özellikleri, ellilik bir adamda yaşar durur.”⁹¹

Sartre’ de babanın reddi, sanki Tanrı’nın reddine zemin hazırlar gibidir. Çünkü Sartre özgür birey olma yolunda hiçbir otoritenin yolunu kesmesine izin vermez. O bu noktada Tanrıtanır varoluşçulardan ayrılır. Ne babaya gereksinimi vardır ne de Tanrı’ya. Sartre’ın Tanrı’ya yol verişini yine Sartre’ın dilinden Denis Bertholet şöyle aktarır: “Tanrı vardı ama ben onunla ilgilenmiyordum. Sonra günün birinde, La Rochelle’de okul yolunda benimle birlikte yürüyecek olan Machado ailesinin kızlarını bekler ve geciktikleri için sabırsızlanırken bir de baktım ki, Tanrı’yı düşünüyorum. Tamam, dedim, yok işte! Neye dayandığını hiçbir biçimde bilmesem de bu pek kesin bir gerçeklikti. Sonra bitti. Nasıl yaşayan Tanrı’yı dert etmediysem, ölen Tanrı’yla da bir daha hiç ilgilenmedim.”⁹²

Sartre de felsefesini, varoluşçu felsefenin olmazsa olmazı olan varlık sorunsalı üzerine kurar. Temel eseri olan “**Varlık ve Hiçlik**” teki felsefi görüşlerinde Husserl ve Heidegger’in izleri dikkat çekicidir. Onlar gibi Sartre de fenomenolojik yöntemi benimser. O tecrübe edilenlerle ilgilenir. Çünkü fenomen kendi kendisinin

⁹⁰ Bertholet, Denis, *Sartre*, Çev. Zühre İlkelen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009, s. 60.

⁹¹ *Bertholet*, s. 187.

⁹² *a.g.e.*, s. 67.

göstergesidir. “Görünüş, var olanın tüm varlığını kendine doğru çeken gizli bir gerçeğe değil, görünüşler dizisinin toplamına gönderme yapmaktadır.”⁹³

Sartre, her türlü öz ve cevher metafiziğini reddeder. “Bir var olanın varlığı, o var olan ne olarak görünüyorsa tam da odur... Görünüş özü saklamaz, onu açınlar; görünüş özdür. Bir var olanın özü, o var olanın derinliklerine gömülü bir gereklilik değil, onun görünmelerinin akışını yöneten apaçık yasadır, dizinin nedenidir.”⁹⁴ Kenan Gürsoy’ un, Sartre’ın benimsediği fenomenolojik yöntem üzerine yaptığı açıklama ise şöyledir: Sartre bilinmeyen, tecrübe edilmeyen, kendisini şuura vermeyen herhangi bir varlık sahasını kökünden reddetmektedir. Şuur ise ancak karşısındaki objeyi tanımakta olan şuurdur.⁹⁵ Hareket noktası olarak şuur-varlık münasebetini ele alan, varlık olarak da sadece fenomenler dünyasını kabul edip, buna bir objektivite izafe eden bir ontolojik görüşün Tanrı anlayışına yönelmesi kesinlikle imkânsız görünmektedir.⁹⁶ Bertholet’e göre ise; “fenomonolojinin büyük gücü var olmak ile görünmek arasındaki ayrımı gereksiz kılmasındadır. Tözel bir arka plan yoktur, gizem yoktur, saklı derinlikler yoktur.”⁹⁷

Sartre, fenomenal alanın arkasına Kant’ın yaptığı şekilde bir numenal alanın yerleştirilmesini yanlış bulur. Tüm felsefe tarihinde örneklerine rastlayabileceğimiz görünen-görünmeyen; cevher-araz; beden-ruh gibi farklı farklı isimlerle ortaya atılmış, varlığa getirilen dualist yaklaşımlara, tümünden karşı çıkar. Çünkü ona göre; var olanın, varlığının görüldüğü halinin arkasında aranması yanlıştır. Görünme hiçbir şekilde derinlerde ya da arkalarda gizlenen, sözüm ona gerçek varlığa göndermeyecektir. Dolayısıyla görünüşlerin arkasında mutlak bir varlığın olabirliğine ihtimal vermeyen Sartre için metafizik de gereksiz bir alan olarak kalacaktır.

Sartre, Tanrı fikrinin kendi içerisinde telafi edilemez eksiklikler barındırdığını söyler. Bu nedenle Tanrı üzerine kafa yormanın anlamsızlığına vurgu yaparken, yaratılmışlık düşüncesini, insanın saltık özgürlüğü için mutlaka aşılması gereken bir

⁹³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 19.

⁹⁴ *a.g.e.*, s. 20.

⁹⁵ *Gürsoy*, s. 4-5.

⁹⁶ *a.g.e.*, s. 11.

⁹⁷ *Bertholet*, s. 159.

engel olarak görür. Sartre'ın bu düşüncesini Kenan Gürsoy şöyle özetler: Filozof Allah fikrine kesinlikle yer vermemekte, buna bağlı olarak da, âlemde var olduğu düşünülen düzenin aslında tamamen saçma olduğunu söylemektedir. Bu noktada Sartre'ın hürriyet mefhumu, bu saçma düzenin reddi demek olacak ve insan bir terk edilmişlik içinde her türlü mesuliyeti kendi üzerine alacaktır.⁹⁸

“Ara sıra ısırmanız gerek, pek çok şeyi kutsuyorsunuz”⁹⁹ diyen Sartre'ın felsefesi, bir başkaldırı felsefesidir. Iris Murdoch onun için şunları söyler: “Sartre ne Tanrı'ya, ne doğaya, ne de tarihe inanır. Sartre'ın inandığı şey akıldır... Onun gözünde en yüce erdem düşünümsel bir kendini biliştir.”¹⁰⁰ Herkesçe kabul gören, hesabı verilmemiş değerler onun felsefesinde eğreti durur. O'na göre insan, kendini sürekli yıkıp yeniden kurabilir, kuralıdır. Taşlaşıp kalmamak için, varoluşunu gerçekleştirmek isteyen kimse, ayağının altındaki zeminin kayganlığına alışmak zorundadır.

O, insanın yaşamının tüm sorumluluğunu omuzlaması gerektiğini “**Savaşın Sonu**” adlı yazısında şöyle vurgular: “Bugün yapacağım işi ne Tanrı bilecek, ne insan çağlar boyunca. Yaşadığım günde ve sonsuzluk içinde kendi kendimin tanığı kendim olmak zorundayım. Ahlaklı olursam, kendim istediğim için olacağım, bu yıpranmış dünyada ve bütün insanlık bundan böyle yaşayacaksa, doğduğu için değil, yaşamaya karar verdiği için yaşayacak.”¹⁰¹

Denis Bertholet, Sartre'ın bu görüşlerini şöyle ifade eder: Onun varlık bilimi bir insan doğası gerçeğini yadsırdı. İnsan doğulmaz, insan olunur. Aynı biçimde ahlakı da tözcülüğü yadsır. Tanrı'nın olmadığı bir dünyada iyilik kendiliğinden var olmaz. Ahlaksallığın kendisi, olmayan bir amaca doğru kendisini aşması gerekir. Susamış birine suyu, ne su vermiş olmak için ne de iyi olmak için değil, susuzluğu gidermek için vermek... Önceden saptanmış bir ahlak yoktur, kendimizi uydurmanın yeteceği

⁹⁸ Gürsoy, s. 95.

⁹⁹ Sartre'den aktaran Georges Michell, *Sartre Yıllarım*, Çev. Zihni Küçümen, Adam Yayınları, İstanbul, 1981, s. 170.

¹⁰⁰ Murdoch, Iris, *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, Çev. Selahattin Hilav, Ağaoğlu Yayınları, İstanbul, 1981, s. 89.

¹⁰¹ Sartre, “**Savaşın Sonu**”, *Çağımızın Gerçekleri*, Çev. S.Eyüboğlu, V.Günyol, Can Yayınları, İstanbul, 1963, s. 43.

kurallar, ilkeler yoktur.¹⁰² Bu doğrultuda düşündüğümüzde varoluşunu gerçekleştirebilmek adına hiç sapmadan ilerleyen bir Sartre görürüz karşımızda. Kendisini biletsiz yolcu olarak tanımlayan Sartre kendisi için şunları söyler: “Biricik ilgi duyduğum şey kendimi kurtarmaktı, hem de elimde ve cebimde hiçbir şey olmadan, yalnızca çalışmayla ve inançla kurtarmak... İşte artık katıksız seçimim beni kimsenin üstüne yükseltmiyordu; donanımsız, araçsız ve gereçsiz olarak, bütün varlığımı, tüm benliğimin kurtarılmasına vermiştim. Eğer olanaksız kurtuluşu yedek parça deposuna atarsam, ne kalır geriye? Bütün insanlardan yapılmış ve hepsi kadar değerli olan ve herkesin kendisi kadar değerli olduğu bir adam işte.”¹⁰³

Başkaldıran Sartre, kendisini her türlü kurumsallaştırmanın karşısına konuşlar. Sanırım bunun temellerinin de, çocukluk yaşantısında atıldığını düşünmememiz için bir neden yoktur. Babaannesinin, “Kayıp geçiniz ölümlüler, abanmayınız!” telkini, küçük Sartre’ın beynine yer etmiştir. Bu telkinde, Sartre’ın felsefesindeki, sabit kalamayan, sürekli var olan, tasarıdan ibaret olan insan düşüncesine, zemin hazırlayan psikososyal ortamı görebiliriz. Bertholet bu deyişin prensip edinildiği düşünsel ortamın, Sartre’ın hayatındaki yansımalarını şöyle anlatır: “Onun bu özdeyişi torunu için bir ilke bir biçem olacaktır. Sartre devlet mekanizmasına, gösterişe, resmi gösterilere karşı yüzeysel bir biçimde tepki gösterecektir. Bunda yadsımlarına birincil bir haklılık tanıyan büyükannesinin çok etkisi vardır.”¹⁰⁴ Bertholet, Sartre’ı anlattığı kitabının devamında Sartre’ın insanını “kayıp giden” olarak yorumlar: “Sanatçı, düşünür; dünyaya bir köylü ya da burjuva gibi değil de, karda kayan bir kayakçı gibi sahip olur. Kaymak kök salmanın tersi... Kayma edimi sürdürülen bir yaratma edimine benziyor.”¹⁰⁵

Sartre’ın felsefesinde insan, koşulsuz özgürdür. Kendisine dışarıdan verilen koşulların mahkûmu olmayıp, kendi kendisini seçmesi, kendi kendisini kurması gerekendir. Yalnızlığa yazgılıdır. Aidiyeti yoktur. Georges Michelle bunu şu cümlelerle ifade eder: Bu dünyada hiçbir şeyin ona ait olmadığı, kendini evinde hissetmediği

¹⁰² *Bertholet*, s. 334.

¹⁰³ J.P.Sartre, *Sözcükler*, Çev: Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 1999, s. 187.

¹⁰⁴ *Bertholet*, s. 22.

¹⁰⁵ *a.g.e.*, s. 240.

izlenimi ona pek erken geldi.¹⁰⁶ “*Les Temps Modernes*” (*Modern Zamanlar*) dergisinin tanıtım yazısında Sartre, insanın özgürlüğünü şöyle tanımlar: “İnsan içinde bulunduğu halin koşullarına bağlı olmakla beraber, basite indirilemeyecek bir varlıktır; onun önceden kestirilemeyen, olanaklar halinde olan bir tarafı vardır. İşte buna özgürlük diyoruz... İnsan her istediğini yapamıyor, yine de hayatından sorumlu bulunuyor... Türlü nedenlerin bir sonucu olmasına karşın, insan kendi yükünü taşıyor; yaptıklarının hesabını veriyor. Bu anlamda özgürlük bir baş belasıdır; gerçekten de öyledir; ama insanın büyüklüğünü yapan da budur.”¹⁰⁷ İnsanın özgürlüğü, insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar, insan varlığının özü onun özgürlüğü içinde askıdadır... İnsan hiçbir şekilde, daha sonra özgür olmak için önce olmakta değildir. İnsanın varlığı ile özgür oluşu arasında fark yoktur.¹⁰⁸

Özgür insan, dünyanın potasında eriyip gitmekten kurtulan insandır. Sartre, Akıl Çağı adlı romanının başkahramanı Mathieu'nün, özgürlüğünün farkına varış anını, yine Mathieu'nün dilinden şöyle aktarır: “Şiddetli bir frenle otobüs durdu. Mathieu birden doğruldu ve şoförün sırtına korkuyla baktı. Tüm özgürlüğü biranda üzerine yığılmıştı. “Hayır, hayır” diye düşündü. Yazı mı, tura mı değil. Ne olacaksa olsun, ama mutlaka benim elimle olacak. Kendini kapıp koyuverecek bile olsa, hatta yıkılmış, hatta umutlarını yitirmiş olarak, pis bir kömür çuvalı gibi sürüklenip götürülmeye boyun eğse de kendi bitişini kendi yok oluşunu kendi seçecekti. O özgürdü, her şeyi yapmakta özgürdü, bir hayvan ya da ruhsuz bir makine olup çıkmakta, boyun eğmekte özgürdü, isyan etmekte özgürdü. Kararsız olmakta özgürdü. Evlenmek, silkinip çıkıvermek ya yıllarca bu yükü ayaklarıyla gittiği yere sürüklemek... Nasıl isterse öyle hareket edebilirdi. Ona kimse öğüt veremezdi; kendi hükümleriyle yaratacağı iyi ve kötüden öte iyi ve kötü yoktu onun için. Çevresinde her şey toplanmış ona bakıyor, tek bir hareket yapmadan onu bekliyordu. Korkunç bir sessizliğin ortasında yapayalnızdı, özgür ve

¹⁰⁶ *Michell*, s. 47.

¹⁰⁷ Sartre, “*Les Temps Modernes Dergisinin Tanıtım Yazısı*”, *Çağımızın Gerçekleri*, s. 65.

¹⁰⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 78.

yapayalnız, yardımdan ve aftan yoksun, hiçbir yardım umudu olmadan karar vermeye mahkûmdu, ölünceye dek özgür olmaya mahkûmdu.”¹⁰⁹

Sartre’ in *Bulantı* adlı romanının sonunda, kitabın başkahramanı Roguentin’e buldurduğu çıkış yoluyla, kendi yaşamında bulduğu çıkış yolu birbiriyle aynı gibidir. Çünkü Sartre, hayatının temel amacı olarak yazmayı görür. Onun için yazmamak bir hiç olmakla eşdeğerdir. Sartre, yazmanın herkes için bir gereksinim olduğunu düşünür. O, ancak yazarak başkasıyla iletişim kurar. “*Sözcükler*” adlı kitabında Sartre, yazma tutkusunu şöyle dile getirir: “Yazmak; uzun süre, ölümden ya da kılık değiştirmiş dinden, hayatımı rastlantının elinden kurtarmasını istemek anlamına gelmiştir.”¹¹⁰

Sartre üzerine bu kısa açıklamanın ardından Sartre’ın ontolojisinin temel taşları addedilen varlık türlerini açıklamaya girişebiliriz.

¹⁰⁹ Sartre, *Akul Çağı*, Çev. Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul, 1994, s. 258.

¹¹⁰ Sartre, *Sözcükler*, s. 185.

İKİNCİ BÖLÜM

BULANTI VE VARLIK

2.1. SARTRE FELSEFESİNDE VARLIK TÜRLERİ

2.1.1. Kendinde Varlık

Sartre felsefesinde “kendinde varlık”, şeylerin varlığına karşılık gelir. Dolayısıyla evren kendisinde varlıktır. Bir kayanın ya da ağacın kendi kendisini şöyle ya da böyle yapma olasılığı yoktur. O ne ise o olmak zorundadır. İşte bu ne ise o olmak zorunda olan varlık kendinde varlıktır. Kendi başına varlık (en-soi) varlığının sebebi olmayan, değişmez, mükemmel, tamamen belli, mutlak imkândır; aşağı yukarı objelerin ve eşyanın cansız dünyasına denktir. Bu haliyle kendisinde varlık, kendisi için varlığın tam karşısında yer alır. Ne değilse o olan ve ne ise o olmayan biçiminde tanımlanan kendisi için varlık, ne ise o olan kendinde varlıkla ayrı uçlardadır. Sartre bu durumu şöyle ifade eder: “Ne ise o olmak kendinde varlığın olumsal bir ilkesidir. Kendindenin gizi yoktur o somdur... Geçişler, oluşlar varlığın henüz olacağı şey olmadığını ve daha şimdiden olmadığı şey olduğunu söylemeye imkân veren her şey, bütün bunlar ilke olarak ona yasaklanmıştır.”¹¹¹

Sartre, İmgelem adlı eserinde kendinde varoluş için şunları yazar: Masamın üzerindeki 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 saptayabildiğim varoluşlar olarak kendilerini sunuyorlar bakışlarıma. Benim içindirler, ben değildirler. Ancak başkası da değildirler, yani hiçbir kendiliğindenliğe, ne benim ne de başka bir bilincin kendiliğindenliğine bağımlı

¹¹¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 43.

değildirler. Aynı anda hem burada bulunurlar, hem de eylemsizdirler. Duyumsanabilir içeriğin pek çok kez betimlenen bu içeriği, kendinde varoluştur.¹¹²

Zeynep Direk, “*Bir Entelektüel Olarak Jean Paul Sartre*” adlı yazısında bu varoluş tarzını şöyle açıklar: Sartre’ın reel adını verdiği “kendinde varlık” yaratılmamıştır, olumsuzdur, doludur. Kendine saydam olmadığı gibi başkalığı, içi, sırrı da yoktur. İlişkisiz olduğu halde, kendisini onun önünde ortaya koyan bilinci edilgenleşmeye zorlamaktadır. Kendinde varlık, bilinci kendisine hizmet etmeye iterek ona acı verir, onu yaralar, isyan ettirir. Buna karşın bilinç kendi için varlıktır; varlıkta bir boşluk eksikliklerdir. Bilinci kendisiyle çakışır gibi tarif etmek imkânsızdır. Sartre kendinde varlık ile kendi için varlığı karşıtlık ilişkisi içinde tesis eder. Bilinci olumsuzluk olarak kavrayışı buna olanak tanır.¹¹³

Sartre, kendinde varlığın yaratılmamış olduğunu söyler. Ona göre varlığın yoktan yaratıldığını iddia etmek, kendinde varlığın Tanrısal bilinçte var olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Bu da kendinde varlığın temel karakteristiği olan kendinde olma halini yadsımak olur. O’na göre kendisinde varlık Tanrı tarafından yaratılmadığı gibi kendi kendisini oluşturmuş da değildir. Sartre bunu “*Varlık ve Hiçlik*” adlı eserinde şöyle dile getirir: Kendinde varlık vardır. Bu varlığın ne mümkün olandan türetilebileceği ne de zorunlu olana indirgenebileceği anlamına gelir... Kendinde varlık asla mümkün de imkânsız da zorunlu da değildir, o vardır.¹¹⁴ “Kendinde kendi kendisiyle doludur ve bundan daha bütüncül bir doluluk, içerilen ve içeren arasında bundan daha mükemmel bir uygunluk düşünülemez; varlıkta hiçliğin sızabileceği en ufak bir boşluk, en ufak bir çatlak yoktur.”¹¹⁵

Sartre’de varlığın menşei bir problem olarak addedilmez. Ona göre varlığın nereden geldiğini araştırmak saçmadır. Böyle bir araştırma bizi sonuca götürmez. Çünkü varlığın nereden geldiğinin izahı yoktur, varlık sebepsizdir. Kenan Gürsoy da bu konuda şunları söyler: Kendisinde varlık mutlak ve sadece kendi kendisine göre vardır,

¹¹² Sartre, *İmgelem*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006, s. 7.

¹¹³ Direk, Zeynep, “*Bir Entelektüel Olarak Jean Poul Sartre*”, *Tarihin Sorumluluğunu Almak*, Haz. Gaye Çankaya, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 19.

¹¹⁴ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 44.

¹¹⁵ *a.g.e.*, s. 134.

yani o kendi kendisindedir. Onun hiçbir varlığa bağlantısı olmadığı gibi, ona bir oluş, bir zamanlılık da izafe edilemez.¹¹⁶ Charles Moeller ilgi çekici üslubuyla kendinde varlığı şöyle açıklamıştır: “Kendinde varlık kendi içinde sınırlı kalma özelliğini taşıyan varlıktır. Bu varlık, kendi içine gömülmüş, kendi kendisiyle yoğrulmuştur. Kendisinden başka bir şey olmak gibi bir imkâna sahip olmayan varlıktır. Kendinde varlık, başkaları ile bağlantı kurmayan, hiçbir çatlağı olmayan ve içine girilmesi imkânsız bir granit kitlesi gibidir.”¹¹⁷

Kendinde varlık etken ya da edilgen değildir. Etkenlik ve edilgenlik ancak bilinç için anlam taşır. Sartre, “*Varlık ve Hiçlik*” de kendinde varlığın bu özelliğini şöyle açıklar: “Özel olarak varlık etkin değildir, bir ereğin ve araçların olabilmesi için varlığın olması gerekir. Besbelli bir şey ki varlık edilgen de olamaz, çünkü edilgin varlığa sahip olmak için varlığa sahip olmak gerekir. Varlığın kendinde kaim oluşu, etkin olanın da edilgin olanın da ötesindedir.”¹¹⁸

Kendinde varlık, kendi kendisiyle özdeşdir. Varlık ne ise odur. Bir mermer parçası sadece bir mermer parçasıdır. İşte bu neyse o olan kendinde varlık, sebepsizdir. Ne bir varlık nedeni vardır ne de bir anlamı... O, fazladandır. Sartre varlığın fazladanlığını şöyle ifade eder: Yaratılmamış, varlık nedeni bulunmayan, bir başka varlıkla hiçbir bağı bulunmayan kendinde varlık ebediyen fazladandır.¹¹⁹

Kendinde varlık saçmadır. İşte bu varlığın sebepsizliği, olumsuzluğu ve saçmalığı karşısında insan tiksinti duyar. Sartre insanın tecrübe ettiği bu duyguya “bulantı” adını verir. Bu duyguyu üçüncü bölümde ayrıntılandıracağımız için burada üzerinde durmadan geçmeyi yeğliyoruz.

İşte saçma, fazladan olarak adlandırılan bu kendinde varlık ancak bilincin müdahalesiyle anlam kazanır. Paul Foulquie de kendinde varlığı ve kendinde varlığın bir anlam kazanabilmesi için gerekli olan bilinci şöyle açıklar: “Onun ne varlığı ne de

¹¹⁶ Gürsoy, s. 18.

¹¹⁷ Charles, Moeller, *J.P.Sartre ve Tabiat Üstünün Bilinmemesi*, Çev. Mehmet Toprak, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1969, s. 134-135.

¹¹⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 42.

¹¹⁹ a.g.e., s. 44.

anlamı vardır. Eğer varsa bu hiçbir şey değildir. Onun sadece bir olgu olarak varlığı vardır, hiçbir varlık zorunluluğu taşımaz; kendisini açıklayabilecek yaratıcı bir gücün desteğini aramaz. Olumsuzluğu ya da J.P.Sartre'in dediği gibi <yapmacıklığı> varoluşu anlamsızdır; o fazladır. Öte yandan kendisini tanıyan bilinçle karşılaşmadan önce, o ne bu, ne de şudur. Anlamsız ve bulantı veren kaosa indirger kendini.”¹²⁰

Bu konuda Copleston'un görüşleri ise şöyledir: “Dünyanın ayrı ve karşılıklı olarak ilişkili şeylerin anlaşılır bir dizgesi olarak görünmesi bilinç içindir. Eğer bilincin dünyayı görünür kılmadaki etkinliğine bağlı olan her şeyi uzaklaştırarak olursak geriye kendinde varlık, saydamsız, kütleli, ayrılaşmamış bir şey, bir bakıma evrenin görünür kılınmasını sağlayan bulutlu arkatasar kalacaktır. Bu kendinde varlık, Sartre'a göre, en son temeldir, yalnızca oradadır.”¹²¹ Dolayısıyla Sartre'ın kendisiyle dopdolu olan kendinde varlığı, ancak kendisine yönelen bir bilinçle mutlak saçmalığından kurtulabilir.

2.2.2. Kendisi İçin Varlık

Sartre'ın üzerinde durduğu bir diğer varlık türü de “kendisi için varlık” tır. Sartre felsefesinde kendinde varlık nesnel dünyaya karşılık gelirken, kendisi için varlık insanın bilincine tekabül eder. İnsan vardır, ot gibi, çimen gibi, kaya gibi vardır. Fakat onu, kendinde varlık olan yanından ayırarak, kendisi için varlık olmasına olanak tanıyan yanı bir bilince sahip olmasıdır. Kendinde olanla, kendi için olanın birliği elde edilebilmektedir. Bu iki varlık türü hem görünüşte hem de temelde bütün özellik ve nitelikleriyle böylesine birbirlerinin karşıtı olmalarına karşın, hiç kuşkusuz aynı varlığın değişik ve farklı durumlardaki kendisidir.

Bilinç kendi varlığını sorun edinebilen bir bilinçtir. Kendi kendisiyle örtüşmeyen bu bilincin temel karakteristiği bir varlık çözülüşü oluşudur. Bu çözülmeyi Sartre şöyle örnekler: “Bu masa hakkında onun yalnız ve yalnızca bu masa olduğunu söyleyebilirim. Ama inanışım hakkında onun inanış olduğunu söylemekle yetinmem mümkün değildir,

¹²⁰ *Foulquie, Varoluşçu Felsefe*, s. 80-81.

¹²¹ *Copleston, Felsefe Tarihi*, cilt 9, İdea Yayınları, Çev. Deniz Canefe, İstanbul, 1990, s. 21.

inanışım inanış bilincidir.”¹²² Varlık çözümlenmesi, sıkıştırılmış varlık olarak ifadesini bulan kendinde varlığın aksine varlığında bir çatlak taşıyan kendisi içinin varlığında söz konusu edilebilir.

Sartre’a göre bilinç yansıcıdır, yansıtıcıdır. Bilincin kendi başına bir içeriği yoktur. O ancak kendi dışındaki bir varlıkla ilişkisi içerisinde ele alınabilir. Örneğin küçük bir eliş kâğıdını düşünün. Bu kâğıt ancak bilincin onu konu edinmesiyle anlam kazanabilir. Aksi takdirde var olmasına karşın, bizim için öne çıkarılmamış, görünür kılınmamış, dolayısıyla mutlak saçma olarak kalacaktır. Bilincin özü yönelimseliktir. Bu durumda dünya bilincimin içerisinde değildir, dışarıdadır. Bilinç dünyaya kendisini aşarak yönelir. Bu yüzden onun var oluşunun temel ilkesi aşkınlıktır. Sartre bunu şöyle ifade eder: Bilinç bir şeyin bilincidir; bu demektir ki aşkınlık bilincin kurucu yapısıdır; yani bilinç kendisi olmayan bir varlıkta taşınarak doğar.¹²³ Her bilinç bir şeyin bilincidir. Bu aşkın bir nesneye göre konumlanmış olmayan bir bilinç yoktur anlamına gelir. Bilincin içeriği yoktur. Bir masa tasavvur edilme kimliğiyle bile bilincin içinde değildir. Bir masa mekânın içindedir, pencerenin yanındadır.¹²⁴

Sartre da bilinç, bir hiçlik, bir yokluk olarak kendisini gösterir. Boştur, hiçbir içeriği yoktur. Sartre bilinci şeylerden ayırt etmek için bilincin içeriğini tamamıyla boşaltır. O halde bilinç bir hiçlik haline gelir. Hiçlik varlığa içseldir. Yönelimsellik olarak tanımlanan bilinç kendini, yöneldiği şey olmamakla nitelendirir. Örneğin bir merdiven basamağını algılamak, bilinç kendisinin bir merdiven basamağı olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla bilinç kendi dışındakiyle temas halindedir. Kendisi için, temas halinde olduğu varlık değildir, gözleme esnasında kendisinden çıktığından artık kendi kendisi de değildir. Çünkü kendindenin dışında bir şey yoktur. O halde kendisi için hiçliktir. Bilinmekte olan ancak kendisi içinin temasıyla anlamlandırılabilirken aslında bu kendisi için bir yokluktur. Gürsoy bunu şöyle açıklar: O kendisi sayesinde şeylerin mevcut olduğu bir hiçliktir... Şuurun kendi kendisine görünüşü onu kendi içinde hem bilen, hem bilinen haline getirmekte ve bir kendi kendisi olamama

¹²² Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 134.

¹²³ *a.g.e.*, s.38.

¹²⁴ *a.g.e.*, s.26.

durumuna sevk etmektedir. O halde şuuru kendi içerisinde mütalaa ettiğimizde onun varlığından değil, sadece bir boşluk olarak değerlendirilebilecek, <yokluk> undan söz edebiliriz. Örnek: Seven ya da nefret eden insan kendi sevgisini yada nefretini idrak etmek için kendini kendisinin dışına çıkarmak durumundadır. Nefret ve sevgiyi dışarıdan bir obje gibi incelemek zorunda kalacaktır. Bu da şuurun kendi kendisi olma durumunu bozacak ve onu bir yokluk yapacaktır. İdrak edilmekte olan varlık bilinen obje haline gelmiştir. İdrak etmekte olan şuur da bu nefret veya sevgi halinin dışına çıktığından <suje> kendi varlığının dışında kalmaktadır. O halde bu yokluk fikrini şu paradoksla ifade edebiliriz. Kendisi için varlık ne ise o değildir veya ne değilse odur.¹²⁵ Sartre varlık ve hiçliğin birbirini tamamlayan yapısını şöyle ifade eder: “Varlığın varlık olmayanla münasebeti ışık ve gölge gibi, gerçeğin iki tamamlayıcı bileşenidir.”¹²⁶

Sartre için kendisi için varlık, kendisinde kendi varlığının eksikliği olan varlıktır. “Olmayan varlık aracılığıyla onun olmadığı varlığı oluşturan olumsuzlama eksiklikler”¹²⁷ Sartre, eksikliği; eksik olan, eksikliği duyulan, eksik olanın eksikliğini duyan olarak üç aşamada inceler. O, “*Varlık ve Hiçlik*” de ay örneği üzerinden bu konuyu işler. Ay, son dördün halindeyken, onun bu halini belirleyen, eksik olan yani dolunaydır. Ayın son dördün hali eksikliği duyulandır. Eksik olanın eksikliğini duyan ise var olandır. Yani insandır. Eksikliği duyulan ile var olanın sentezi bize “eksik olunan”ı verir. “İnsanın dünyasında, eksiği-olan olarak kendini görüye veren tam olmayan varlık, eksik olan tarafından -yani olmadığı şey tarafından- kendi varlığında oluşturulur; son dördün evresindeki aya son dördün olarak varlığını kazandıran şey dolunaydır; var olanı belirleyen var olmayandır.”¹²⁸

Kendisi için; kendi kendisinde varlığının kusurunu taşır. Kendi kendisini belirlemek üzere kendisinden çıkar. Kendi kendini sürekli yaratır. Kendisi için kendisiyle çakışmanın eksikliğini çeker. Sartre bunu şöyle ifade eder: İnsan gerçekliği varoluş kazanırken, tam olmayan varlık gibi kavranır. Ne ise o olan tekil bütünlük karşısında insan gerçekliği, bu bütünlüğün eksikliğini çeken ve o olmayan formunda

¹²⁵ Gürsoy, s. 28-29.

¹²⁶ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 60.

¹²⁷ a.g.e, s. 149.

¹²⁸ a.g.e, s. 148-149.

olan olarak, o olmadığı ölçüde kavranır. İnsan gerçekliği, kendisiyle çakışmaya doğru sürekli bir öteye geçme edimidir ama bu çakışma hiçbir zaman verilmemiştir.¹²⁹ “Her bilinç, ... olmak için... nın eksikliğini çeker.”¹³⁰ “İnsan gerçekliği kendi varlığında ızdırap çeker, çünkü kendi için olmaktan çıkmaksızın kendine erişemeyeceği için, o olmaya muktedir olmadığı bir bütünlüğün sürekli istilasını altında varlıkla ortaya çıkar. Şu halde insan gerçekliği doğası gereği mutsuz bilinçtir ve mutsuzluk halinin ötesine geçmesi imkânsızdır.”¹³¹

İris Murdoch bilinci bir kopuş olarak nitelendirir ve şunları söyler: Düşünüm taşımayan nesneleri durumlardan sıyrılmak bilincin özü gereğidir. Ama bilinç aynı zamanda bir tasarıdır. Yani bilinç eksikliğini duyduğu bir bütünlüğe ve aşmaya doğru da yönelir.¹³² Kendisi için, kendinde gibi kendisiyle dopdolu olmadığı için eksiklidir. Kendisi için, içinde bir hiçlik barındırır.

Sartre, kendisi içinin kendinde varlık sahibi olamayacağını söyler. Kendi-için, kendisinin hiçliği olmak durumundadır.¹³³ Bu kendisi içinin projesidir. Fakat Sartre’a göre bilincin ideali olan <kendisinde kendisi için varlık> ancak Tanrı gibi bir varlıkla mümkündür. Tanrı’nın varlığı da söz konusu olamayacağı için, kendisi için’in bu tutkusu erişilemez bir tutkudur. Foulquie bunu bilincin hastalıklı durumu olarak anlatır: “Kendi için varlık, kendinden uzaklaşmayı, kendinden kopuşunu gerektirmektedir. Bir <kendi için kendi> durumuna insanoğlu hiçbir zaman erişemez. Ne var ki durmadan onun peşinden koşmaya da hüküm giymiştir. İşte bilinci bir felaket ve bir hastalık durumuna sokan da budur. O, hiçbir zaman erişemeyeceğimiz bir ereğe yönelik bir gerilimden başka şey değildir.”¹³⁴

Sartre, kendisi içinin olgusalığından bahseder. “Kendi için vardır. Ne ise o olmayan, ne değilse o olan varlık vasfıyla da olsa, kendi için vardır... Kendi için, “2.Philippe vardı ”dediğimizde ve “dostum Pierre vardır, var olmaktadır” dediğimizde

¹²⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 152.

¹³⁰ *a.g.e.*, s. 166.

¹³¹ *a.g.e.*, s. 153.

¹³² *Murdoch*, s. 74.

¹³³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 139.

¹³⁴ Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, s. 95.

kastettiğimiz anlamda, bir olay vasfıyla vardır; Pierre kendisinin seçmemiş olduğu bir koşulda beliren biri olarak, “1842 yılının Fransız burjuvası” olarak vardır, Schmitt ise “1870 yılının Berlinli işçisi idi”,o dünyaya atılmış olarak, bir “durum” içine bırakılmış olarak vardır; saf bir olumsuzluk hali olarak, dünyanın tüm diğer şeyleri için, şu duvar, şu ağaç, şu fincan için geçerli olan kökensel soru onun için de geçerlidir: “Bu varlık neden başka türlü değil de böyle?”¹³⁵ Kendi için olgusallığının bilincindedir. Dolayısıyla fazladanlığının farkındadır. Nedensizdir. Rastlantısal olarak buradadır.

Sartre’da olgusallık, verili olarak bulduğumdur. Dünyada bulunmayı, ebeveynlerimi, bedenimi ve daha birçok şeyi kendim seçmemişimdir. Fakat belli bir durum içine yerleşmiş olmam mutlak özgürlüğüme hanel getirmez. Önemli olan hangi durum içinde bulunduğum değildir. İçinde bulunduğum durumu kendimin ne yaptığıdır. Sartre’ın kendi içinin olgusallığı üzerine yazdığı şu cümleler, olgusallığı biraz daha anlaşılır kılar: “Olgusallık olmasaydı, ruhların Platon’un Devlet’inde kendi koşullarını seçmeleri gibi, bilinç de dünya ile olan bağlarını seçebilirdi. Emekçi olarak doğmak ya da burjuva olarak doğmak üzerine karar verebilirdim. Ama öte yandan da olgusallık, beni burjuva olan ya da emekçi olan olarak oluşturamaz.”¹³⁶

Kendisi için varlığa sahip olan özne bilinçli varlıktır. Değişime yüreklidir. Sartre bunu şöyle ifade eder: İnsan var olur önce. Bir geleceğe doğru atılan ve bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bir yosun, bir karnabahar ya da çürümüş bir nesne değildir o; öznel olarak kendini yaşayan bir tasarıdır. Bu tasarıdan önce anılacak hiçbir şey yoktur. İnsan nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şey yani.¹³⁷ Kendisi için, olmakta olmak halidir. Sartre, Heidegger’in “olmak bir olan gibi düşünülemez” önermesini, “*Varlık ve Hiçlik*” de, varlık ve olan ayrımının altını çizerek şöyle açıklar: “Olmak var olmakla aynı şey değildir; bunu iyi anlamak gerekiyor. Olmak birtakım ihtimaller barındıran bir olmakta olmak halidir; Olmak’a “varlık” (ya da var olmak) gibi yaklaşmak, onu şu ya da bu varoluş anında dondurmamak olur. Olmak, var olan bir şeyin süreç halindeki uğraklarından

¹³⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 140.

¹³⁶ *a.g.e.*, s. 145.

¹³⁷ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 40.

herhangi biri gibi kavranamaz, bu uğrakların bütünüdür. Ve bu bütünü de akışı içinde, uğraklardan herhangi birinde durmaksızın, takılıp kalmaksızın anlamamız gerekir.”¹³⁸

İnsan özsel olarak özgürdür. Kendindenin donuk yapısının karşısında, kendisi için, özgürlüğe mahkûmdur ve bütün yapıp etmelerinden sorumludur. Bu anlamda varoluş özden önce gelir. İnsan önce var olur ve sonra her ne olmak istiyorsa o olur. En azından bunu bir olanak olarak üzerinde taşır.

2.2.3. Başkası İçin Varlık

Sartre’da başkası, “ben olmayan ben”dir. Başkası, benden başka olandır. İlk bakışta başkası benim için nesnedir ve önümdeki klavye gibi, elimdeki kalem gibi varoluşu bana bağlıdır. Fakat bu başkası kendiliğindenliğinin yanı sıra kendi için varlığa da sahiptir. Başkası için varlığın, kendisi için varlık olan yanı göz önünde bulundurulduğunda, onların dünyasında ben başkasına bağımlı olurum. Ben nesne başkasını görürüm, fakat aynı zamanda özne başkası tarafından da görülürüm. Ancak başkasına bir türlü erişemem. Sartre bunu şöyle ifade eder: “Nesne benim; kendinde varlık da değildir, kendi için varlık da değildir. Çünkü kendimi hiçlemek suretiyle daha olacak olduğum, olmam gereken varlık değildir. Bu varlık tam da benim başkası için varlığımdır.”¹³⁹ Deneyimlerim içinde durmadan hedef aldığım şey başkasının duygularıdır, başkasının fikirleridir, başkasının istemleridir, başkasının karakteridir. Çünkü gerçekten de, başkası yalnızca benim gördüğüm kişi değil, beni gören kişidir. O beni ben onu etkiler dururuz.

Denis Bertholet, Sartre felsefesinde başkasının varlığını anlatırken, bu başkasının Sartre’ın hep tosladığı tehlikeli bir yabancı olduğundan bahseder ve ekler: “Çocukluğunda içinde bir üçüncü kişi bulunan bir dükkâna girme düşüncesiyle korkuya kapılması gibi ötekinin bakışı sorununda sıkıntıya düşer. Öteki bana bakıyor. Gözleri beni nesneleştiriyor ve hareketsizleştiriyor. Onun benimle ilgili imgesine uymaya çalışırsam o nesnellik oyununa gelmiş olurum. Yabancılaşma dedikleri şey bu işte. İnsanın kendisi olmayan bir şeye benzemeye çabalaması. Ayrıca ötekinin bakışını geri

¹³⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 8.

¹³⁹ *a.g.e.*, s. 385.

çevirebilirim, kendimi o bakışın bana yansıttığı görüntüye karşı kurmamda olasıdır. O da yabancılaşma olur. Sartre buna ‘suç ortağı düşünce’ der. Tek bir çıkış yolu vardır o da ‘katıksız düşünce’dir. Kendimize tamamlanmış varlık olarak değil de, var olan olarak kendimiz hakkında sorular sormamız ve ‘kendimizle uzlaşma’ tabanı üzerinde varoluşumuzun olası birliğini tasarlamamız. Bu yolu tutan kişi gerçeğe uygunluğa ve özgürlüğe erişir.”¹⁴⁰

Sartre’a göre benim evrenimin dağıtıcı ögesi bir başkasıdır: Dünya üzerinde başkasını muhtemelen bir insan olan gibi kavrayışımın atıfta bulunduğu şey, benim onun tarafından görülmüş olma imkânının devamlılığıdır, yani beni gören bir özne için, kendini benim tarafımdan görülen nesneye ikame etmesinin devamlı imkânıdır. Başkası tarafından görülen varlık, başkasını görmenin hakikatidir.¹⁴¹

Başkasının bakışı beni nesne durumuna düşürürken beni sabitler, dondurur. Onun bakışı beni kendinde varlığa dönüştürür ve beni benim dışımda oluşturarak özgürlüğümü elimden alır. Başkası tarafından nesneleştirilen ben’e ulaşmam imkânsızdır artık. Başkasının bakışıyla ben olduğum yere mihlanıp kalırım. Sanki onun tarafından elde edilmiş bir nesne gibiyimdir. Foulquie, nesneleştirilmiş ben’i şöyle açıklar: “Ne var ki, başkası, dünyayı benden ayırıp götürmekle de kalmaz; benim gerçek benliğimi yani olmayı aklımdan geçirdiğim varlığı da yele verir. İlk ben yargılar ve hakkımda bir fikir edinir. Elbette bunu benim düşündüklerime göre değil, bedenime, o andaki durumuma ya da daha çok geçmişime göre yapar. Başkası için ben, ne ise, ya da o zamana kadar ne oldu ise ancak o olan bir <kendinde > ye indirgenirim. Çünkü onun benim hakkımda edindiği fikirde benim olmak istediğim şey-ki bu benim varlığımı oluşturur-kesinlikle göz önünde tutulmaz.”¹⁴²

¹⁴⁰ *Bertholet*, s. 349.

¹⁴¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 349.

¹⁴² Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, s. 85.

Mounier, bunu “görülürüm, yapılırim, kendimden çalınırım” şeklinde özetler ve şunları ekler: Başkası için varlık; işte bu oyundur. Ama ona sahip değilimdir. Bu artık bir kendinde varlıktır, donmuş, devinimsizleşmiş, yararsız bir varoluştur.¹⁴³

Başkasıyla aramızda büyük bir boşluk vardır. O kendi dünyasındadır ve ben kendi dünyamdayımdır. Olanı biteni kendince değerlendiren başkası kendi odasının duvarları içerisinde. Fakat ben; başkası tarafından sıradanlaştırılan, kendindeleştirilen ben, başkası dediğim varlığa muhtacımdır. Kendimi tanımlarken ancak başkasındaki beni referans alarak kendimi tanımlayabilirim. Kendim ile ilgili bir düşünceye ancak başkasından geçerek varabilirim. Sartre bu düşüncesi için, “*Varlık ve Hiçlik*” de bakış fenomenini açıkladığı bölümde şunları yazar: “Bakış aracılığıyla başkasını, somut bir biçimde, kendi imkânlarına doğru zamansallaştırırken bir dünyayı var kılan özgür ve bilinçli özne olarak duyumsarım. Ve bu öznenin aracısız mevcudiyeti, benim -kendi hakkımda oluşturmaya çalışacağım her türlü düşüncenin- zorunlu koşuludur. Başkası, hiçbir şeyin beni ayırmadığı bu ben -kendimdir, onun salt ve tastamam özgürlüğü dışında, yani tek başına kendi için ve kendi aracılığıyla daha olacak olduğu, daha olması gereken kendi- kendinin o belirsizliği dışında kesinlikle hiçbir şey beni ondan ayıramaz.¹⁴⁴

Sartre; “*Özgürlük Yolları*” adlı eserinde roman kahramanlarından Daniel’e şunları söyletir: “İnsanın kendine erişebilmesi için, bir başkasının yargısından, bir başkasının nefretinden başka yol yoktur... Gerçek olan şu ki ben senin aracılığın olmadan nasıl kendime erişemiyorsam, sen de kendini bulmak, kendini tanımak için bana muhtaçsın.”¹⁴⁵

Sartre’ da kişi başkasının varlığını hissettiğinde utanç duygusunu deneyimler. Utanç; başkasının karşısındaki utançtır. Utançta hem başkasının beni gördüğü gibi olmanın hem de aslında öyle olmamanın çatışmasını yaşarım. Sartre, utancı şöyle anlatır: “Uygunsuz ya da bayağı bir hareket yapmışımdır; bu hareket bana yapışır, onu ne yargılar ne de kınarım, sadece yaşarım, onu “kendi-için” in kipinde gerçekleştiririm.

¹⁴³ Mounier, s. 140-141.

¹⁴⁴ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 76.

¹⁴⁵ Sartre, *Yaşanmayan Zaman*, çev. Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul, 1994, s. 408-409.

Ama işte birdenbire başımı kaldırıyorum: Orada birisi vardı ve beni gördü. Hareketimin bayağılığını aniden kafamda gerçekleştiririm ve utanırım... Başkasına görüldüğüm halimle kendimden utanç duyarım.”¹⁴⁶ Bu utancın antikoru olarak Sartre gururu anlatır. Kendini aldatma kipinde hissedilen kibir, ben’in nesne başkası karşısında özgürlüğünün ifadesidir. Utanç, kaygı ve övünç başkasını özne olarak tanımanın farklı yollarıdır. Sartre başkasına yönelik tavırları iki bölümde inceler: İlk tavır; aşk, dil, mozaşizmdir. İkinci tavır; ilgisizlik, nefret, arzu ve sadizmdir.

Ben için, başkasıyla iletişim olmazsa olmazdır. Fakat bu iletişim mutlu bir iletişim değildir. Başkaları çetindir, güvensizdir. Bilinmeyen ve ürpertendir. Kendimize başkasının gözüyle baktığımızda kendimiz için yaptığımız değerlendirmeler başkasından alınmış hazır değerlendirmeler olacaktır. Başkasındaki ben, ben olmayacaktır. Başkasının, benim için olan yargısı beni hapsedecektir. Mounier bunu şöyle ifade eder: Sartre’da başkası için varlık bir saldırıdan, kişinin ele geçirilmesi ve köleleştirilmesinden farklı düşünen anlayışa karşı çıkar... Bakış insanı yalnızca dondurur. Bakışlar evreni paronayak evrenin buzlu yalnızlığını kurmaya yönelir. “Hiç kimse yoktur. Antoine Raguentin hiç kimse için var değildir.”¹⁴⁷

Sartre’da insanlar arası iletişim karanlık ve problemlidir. Onun romanlarındaki kahramanları sürekli çatışma içerisindedirler. Yakınlıkları içtenliksizdir. Birlikte oluşları mesafelidir. Sartre’ın “*Özgürlük Yolları*” adlı romanlarında bu iletişim mutsuzluğu kendini belli eder. Ivıch ve Mathiu; Sarah ve Gomez; Daniel ve Marcelle birbirleriyle yan yana dururken aralarından nehirler akıp gider. Iris Murdoch, başkalarıyla olan sıkıntılı ilişkiyi şöyle açıklar:” *Les Chemins*’de <başkaları> ya bir hastalık durumu ya da kavranmaz bir sır gibi ortaya konmuşlardır. Ivıch ve Boris yazarın açıklamaya kalkışamayacağı kadar karanlık ve sır dolu varlıklardır. Karşılıklı anlaşılma olmadığı zaman öteki insan tehlikeli bir yaratık hatta bir Meduza haline dönüşebilmektedir.”¹⁴⁸ “Başka insanlar bu dünyaya Meduza’nın taşıyıcı bakışı ya da

¹⁴⁶ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 307-308.

¹⁴⁷ Mounier, s. 148.

¹⁴⁸ Murdoch, s. 39-40.

verimsiz bir aşk bağlantısında gerektiği gibi anlaşılmamış bir düşmanlık olarak girerler.”¹⁴⁹

2.2. KENDİNDE VARLIĞIN FAZLADANLIĞI VE BULANTI DUYGUSU

2.2.1. Bulantı Duygusu

Bulantı; fenomenal sahanın dışında herhangi bir metafizik sahanın varlığını kabul etmeyen insanın, doğal olarak içerisine düştüğü, ağır psikolojik durumun ifadesidir. Sebepsizce varolagelen bir âlemde, bir hiç uğruna varoluşan insanın duyduğu tikslenme duygusudur. Nitekim Sartre, “*Bulantı*” adlı romanında bu duyguyu, nesne korkusu, fazladanlık, ölüm, varoluşun anlamsızlığı, saçmanın mutlak varlığı, insanın yalnızlığı gibi temalar üzerinde durarak anlatmıştır. Bu anlatıda, bulantı duygusu, romanın başkahramanı Roguentin’in somut hayatı üzerinde, yaşamsal bir fenomen olarak, kendisini gösterir. Burada Roguentin, şüpheye kapılan kimseyi temsil eder. Biz de çalışmamızda, Sartre’ın tüm insanlar için varoluşsal bir kavram olarak ele aldığı bulantı duygusunu, bir insan teki olan Roguentin’in tecrübe ettiği tikslenme duygusu üzerinden yola çıkarak açıklamaya çalışacağız. Fakat öncelikle bulantının teknik tanımını yapmakla işe başlamanın daha yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Bulantı; insanı, varoluşunu gerçekleştirmeye taşıyan ontolojik bir kavramdır. Dolayısıyla Sartre’ın fenomenolojik ontolojisiyle de yakından ilgilidir. Sartre’ın varlık türlerinden kendinde varlık; kendisiyle dolu olan, ne ise o olan varlıktır. Fazladandır, saçmadır. Bir diğer varlık türü olan kendisi için varlık ise kendinde varlığın aksine ne ise o olmayan, ne değilse o olan varlıktır ve eksikliklerle doludur. Kendisi için, bu eksiklikleri gidermek amacıyla kendi dışındaki varlıklara yönelerek yetkinleşme arzusundadır. Fakat kendinde varlık ile karşılaşan kendisi için, kendindenin zorunsuz varlığını ve fiziksel yanıyla bir kendinde varlık olan insanın dramatik varoluşunu idrak ettiğinde bulantı duygusunu tecrübe eder. Sartre, Roguentin üzerinden, kendindenin çaresiz, güdümlü yaşamını şöyle anlatır: Var olan her şey, nedensiz ortaya çıkar, zavallılığı yüzünden varoluşunu sürdürür ve rastgele ölür.¹⁵⁰ Dolayısıyla Sartre

¹⁴⁹ *a.g.e.*, s. 88.

¹⁵⁰ Sartre, *Bulantı*, s. 199.

felsefesinde insan da diğer kendinde varlıklar gibi sebepsizdir. Nasıl ki dünyanın varoluşunun hiçbir ereği yoksa insanın varoluşunun da hiçbir ereği yoktur. Kendinde varlığın yaratılmamışlığı, öylesine varoluşu sözü edilen tikslenme duygusunun nedenidir. Çünkü bilinç, kendindenin anlamsız, rastlantısal varoluşuyla karşılaştığında yaşayacağı duygu, çaresiz bulantı duygusu olacaktır.

Emmanuel Mounier, kendinde varlığın anlamsızlığının bulantıya neden oluşunu şöyle ifade eder: “Olumsal ve saçmayı barındıran, bir çeşit doluluğa sahip olan kendinde varlık, ham var olandır bu. Ne var ki bir ölü doluluktur bu, bir ölüm doluluğudur. Kendinde varlık, saçma bir biçimde, kendine dönmeksizin, kendini aşmaksızın, kendiyile dolu olarak, kendine karşı donuk olarak yalnızca olduğu şeydir. Kıvılcıksızdır, gizlidir, fazladandır. Ve bundan çıkan tüm budala olmayanların duydukları şu belirsiz ve boğucu sıkıntı ‘bulantı’dır.”¹⁵¹

Görüldüğü üzere bulantı; insanın, kendi varoluşunun ve eşyanın olumsuzluğunu fark etmesiyle birlikte ortaya çıkar. Bilinç, kendinde varlığı tümüyle kendi güdümü altına alamayacağını idrak eder. İnsan, güven dolu bir hayatın doğanın gücü karşısında darmaduman olabileceğini kavrar. Bununla birlikte gelen tedirginlik duygusu ona saçmanın mutlak varlığını beraberinde getirir. İnsan anlar ki; olmuş olan ya da olmakta olan her şey, olduğundan farklı biçimde olabilirdi. Unutulan bir ayrıntı bir bebeği dünyaya gelmekten alıkoyabilirdi. Üzerine onca emek verilen binlerce hayat belki bir diktatörün keyfince ya da birileri o ırkı aşağılık buluyor diye noktalanabilirdi. İnsan bulunduğu yerde değil başka bir yerde, başka ebeveynlerle de olabilirdi. Ya da hiçbir yerde olmayabilirdi. Fakat bu olasılıklar içerisinde insan tesadüfen bir yere konuşlandı. Burada bu koşullarla, her ne ise o olarak var oldu. Bir nedeni yoktu. Bu nedensizliği anlatırken Sartre rastlantının varlığına vurgu yapar ve işte bu yüzden evrende mutlak bir saçmalığın hüküm sürdüğünü söyler. İnsan buradadır, bir durum içinde vardır ve bu anlamsız var olanla iç içe yaşamını sürdürmektedir.

Daha önce belirttiğimiz üzere Sartre, fenomenal sahanın dışında bir varlık sahası olduğu düşüncesini tümüyle reddeder. Bize göre işte bu reddedişten dolayı, kendinde

¹⁵¹ *Mounier*, s. 81-82.

varlığın anlamsızlığı ile yüzleşen insanın deneyimlediği tikslenme duygusu oldukça normaldir. Çünkü insan sorar: Niçin hiçbir şey değil de bir şey var? Niçin o değil de bu? Niçin öyle değil de böyle? Ve yanıt ararken kendi varlığının, sıradan bir nesne gibi fazladan olduğunu fark eder. Doğal olarak fenomenlerin arkasında, Kant'ın terminolojisinden esinlenerek söylersek, numenal bir varlık alanını yok sayan insan, tüm tözcü düşüncelere karşı duran insan, anlam veremediği dünyada saçmayı deneyimler. Eşyanın görünüşünü aşan bir varlığa sahip olmadığını iddia eden insan bulantıyı yaşar.

Sartre' da bulantı varlığa ancak şüpheyle yaklaşabilen kişinin hayatında açığa çıkar. Bu duygu, tüm verili değerler ve kurulu düzenler karşısında yoğun bir şekilde kendisini hissettirir. Bütün varlığıyla şüpheyi tecrübe eden Roguentin, bu duyduğu şüphenin getirdiği tedirginliği yaşar. Iris Murdoch, Roguentin'in duyduğu metafizik şüphe üzerine şunları yazar: Bu şüpheye kapılan kimse, günlük gerçekler dünyasını, gerçek varlık alanından, varoluşun alanına düşmüş ve kirlenmiş bir alan olarak görür. Daire var oluşan bir şey değildir. “Siyah, “masa” ya da “soğuk” dediğimiz zaman adlandırdığımız şey de varoluşu olan bir şey değildir. Bu kelimeler ile uygulama çerçeveleri arasındaki ilişki kaypak ve keyfidir. Var oluşan şey, kaba ve adsız bir şeydir.¹⁵²

Roguentin, düzenin varlığının onu rahatlatacağını bilir. Varlığının bir anlamı olmasını ya da varlığın bir zorunluluğunun olmasını arzular. Bulantı'nın O'nu henüz yoklamaya başladığı günlerde, hayatındaki rutinleri hatırlayıp söylediği gibi; “Bunca düzenli bir dünyadan korkulur mu?”¹⁵³ demek ister. Fakat artık kendi düzen algısının tamamıyla değiştiğinin farkına varır. Bilginin kesinliğinden, ahlaki değerlerin geçerliliğinden, kullandığı dilden şüpheye düşer. Ama O'na en çok acı veren kendi varoluşsal şüphesidir. Kendi varlığının da bu anlamsız akıntıda sürüklenip gidiyor olmasıdır.

¹⁵² Murdoch, s. 19.

¹⁵³ Sartre, *Bulantı*, s. 17.

Varoluşunu gerçekleştirme arzusu duyan insanın, varlığın fazladanlığının, anlamsızlığının farkına vardığında yaşadığı bu tecrübe sonucu, varlık saltık bir saçmalık olarak insanın karşısına gelip durur. Çünkü varlıkla münasebet kuran insan, bilinç sahibi bir varlık olarak kendinde varlığın doluluğuna sahip olamayacaktır. Onun özü hiçliktir. Kendisi içinin, kendinde kendisi için olma arzusu ulaşılması olanaksız bir tutkuya dönüşmek zorundadır. Sartre’da insanın bu ‘kendinde kendisi için varlık’ olma projesi ancak bir Tanrı fikriyle mümkündür. Hâlbuki Tanrı fikri çelişkilidir. Bu çelişkili varlığın üzerine düşünmek insana hiç bir şey kazandırmayacaktır. Sartre, Tanrı’ya yönelerek varlığını anlamlandırma çabasına giren insanın yaşantısını çile olarak değerlendirir. “*Varlık ve Hiçlik*” de, kendi içinin kendinde olma projesinin nafile bir tutku olduğunu anlattıktan sonra şunları söyler: “Her insan gerçekliği, varlığı temellendirmek ve aynı anda da kendi kendisinin temeli olarak olumsuzluktan kurtulan kendindeyi, dinlerin Tanrı diye adlandırdıkları Enscausa sui’yi (kendinin nedeni olan varlık) oluşturmak üzere kendini yitirmeye doğru atılımda bulunduğu ölçüde bir çiledir. Nitekim insanın çilesi İsa’nınkinin tersidir, çünkü insan, Tanrı’nın doğması için, insan olarak kendini yitirir. Ama Tanrı fikri çelişkilidir ve kendi kendimizi beyhude yere yitiririz; insan hiçbir şeye yaramayan bir çiledir.”¹⁵⁴ O halde insan olumsuzluğunu, yalnızlığını, sonluluğunu üzerine atıp kurtulabileceği bir Tanrı’dan yoksundur. Varlığının trajik boyutunu kabul edip kendini sürekli yeniden oluşturarak varoluşunu yine kendisi gerçekleştirerek yoluna devam edecektir. Bu süreç boyunca bulantı duygusu onun yol arkadaşı olacaktır.

“*Bulantı*”da düşünen bir insan olarak karşımıza çıkan Roguentin de, varoluşunun anlamsızlığını kavradıktan sonra yoğun bir bulantı duygusuna kapılır. Şaşkınlık, nefret ve tikslenme duygularını birlikte tecrübe eder. Duyduğu bu şaşkınlık duygusu da bir hiç uğruna var olduğunun bilincine varmasından dolayıdır. Roguentin bunu şöyle ifade eder: “...bana verilmiş, hem de bir hiç için verilmiş olan hayat karşısında şaşırılmış durumdayım.”¹⁵⁵ Sartre, hayatın bir hiç uğruna yaşandığı iddiasını “*Akil Çağı*” adlı romanında anlatıcıya şunları söyleterek destekler: “Bir hiç için bir sürü

¹⁵⁴ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 758.

¹⁵⁵ Sartre, *Bulantı*, s. 223.

gürültü, diye düşündü. Hiç için: Bu yaşam ona hiç için bağışlanmıştı, kendisi hiçti ve buna karşın değişmeyecekti artık: O olmuştu, tamamlanmıştı.”¹⁵⁶

Şimdi Sartre felsefesinin temel kavramlarından olan bulantı kavramını, tikel bir insan varlığının, Roguentin’in somut tecrübesi üzerinden irdeleyelim. Roguentin deniz kıyısındaiken, denize atmaya hazırlandığı çakıl taşının yapışkanlığı karşısında ansızın bayıltıcı bir tiksinti duyar. Deniz kıyısından alınmış bu taş kendisiyle dolu hareketsiz ve saçmadır. Sartre, Roguentin’in bulantıyı belli belirsiz, ilk tecrübe ettiği anı, ilgili eserinde şöyle anlatır: “Cumartesi günü çocuklar kaydırmaca oynuyorlardı; onlar gibi ben de denize bir çakıl taşı fırlatmak istedim. Tam o sırada durakladım, taşı elimden bıraktım ve oradan ayrıldım... Gördüğüm bir şey vardı, beni tiksindirmişti. Ama o sırada denize mi yoksa çakıl taşına mı baktığımı bilemiyorum. Çakıl taşı yassıydı, bir yüzü baştanbaşa kuru, öteki yüzü ıslak ve çamurluydu. Elimi kirletmemek için parmaklarımın ucuyla kenarlarından tutuyordum.”¹⁵⁷

Roguentin’in eline aldığı taş, cıvık, yapışkan olan bir şeye -çamura- bulanmıştır. Sartre bulantı duygusunu anlatırken sık sık yapışkan, cıvık (salyalı-yumuşak) gibi ifadelerle başvurur. Sartre’da yapışkan, varoluşsal bir kategoridir ve varlık biçimimizi anlamamıza yardımcı olur. O’na göre nesnelere cıvık, yapışkan bir arka planı vardır. Fakat yapışkanlık sadece nesnelere yapısı için geçerli olan bir durum değildir. Sartre bilincin yapışkanlığına, donukluğuna da değinir. Bilinç, kendi kendini bilişten sonra dahi yapışkan bir hal alabilir. O’na göre, kötü niyet, kendi kendini aldatış bilincin nesnemesi, koyu bir hal almasına neden olur. Emmanuel Mounier, ‘yapışkan’ı şöyle anlatır: “Yapışkan olan temas sırasında gerçekleşmiş varlıkbilimsel iğrençliktir. Yapışkan içinde başkası ilkin benim temasıma, egemenliğime boyun eğer gibi görünür; ne var ki bu beni daha iyi yiyip bitirmek ve sonuçta beni kendimden koparmak içindir. Oysa tüm yaşamım; kendinde varlık, kendisi için varlığı kapıp dondurmaya hazır olduğu sürece yapışkanın tehdidi altında kalacak demektir. Yapışkan kimi zaman

¹⁵⁶ Sartre, *Akil Çağı*, s. 320.

¹⁵⁷ Sartre, *Bulantı*, s. 16.

geçmiş, kimi zaman başkası, kimi zamanda dünya diye adlandırılır. Bir paronaya hastasının evreninde olduğu gibi, dışımdaki her şey bana yöneltilmiş bir tehdittir.”¹⁵⁸

Roguentin bulantı duygusunu, gerçeği ansızın kavrayarak, tecrübe eder. Murdoch bu kavrayışı şöyle anlatır: “Geçmiş diye bir şey yoktur aslında. İzler ve dış görünüşler vardır yalnız. Bunların arkasında başka bir şey aramaya kalkışmak boştur. Var olan biricik şeyin şimdi olduğunu anlar. Şimdinin taşıyıcısı olan ben, var oluşup giden ben, belli belirsiz bölük börçük düşüncelerin ve yapışkan duyumların uzayıp giden maddesidir.”¹⁵⁹

Sartre’ın kişileri biyolojik koşullarından da iğrenme duyarlar. İnsanın biyolojik özellikleri onlarda tiksinti uyandırabilir. Kişinin etinden, cinselliğinden, insanı oluşturan yapışkan sıvıdan, hamile bir kadının şişen karnından (Mathieu’nun kapatması Marcelle’nin karnından duyduğu türden) bulantı duyabilirler. Sartre’ın eserlerinde bulantı, somut değerlere metaforik anlamlar yüklenerek anlatılır. Cinsel simgeler, dünyanın saçmalığını ifade için kullanılırken, cinsiyete duyulan hınç da hayata karşı duyulan hıncın üstü örtülü anlatımıdır. Sartre’ın kendine has bir dünyası vardır ve bu dünya pek de iç açıcı görünmemektedir. Gaétan Picon, Sartre’ın yaşamı ve kişiliği üzerine yazdığı yazısında bu dünyayı şöyle anlatır: “Saçma ve iğrenç bir evrenle ve serseri, biçimlenmemiş, çarpılmış bir bilinçle yüz yüze gelen bir dünyadır bu. İnsanın “susamadığı halde içtiği” bir dünya; bütün çıkış yolları kapalı bir dünya... O kadar ki doğa bile kendisiyle konuşulamayan, arlanmaz bir kitledir burada: Güneş dahi uğursuzdur, üzünçtür; bahar sağlığa aykırı bir mayalanıştır; deniz soğuk ve kara bir düzeydedir. Görüldüğü üzere dış evrenden kopup kaçan bu dünya, daracık insancıl sınırlar içinde yayılır. Dışarıya kapalı bir oda gibidir. İçeriye hiçbir rüzgâr giremez. İnsan bedeninin kokusu, duman, ter, sıcaklık ve ışık gittikçe artan bir boğucu hava yaratır orada.”¹⁶⁰

Sartre, “*Varlık ve Hiçlik*” de bulantı için şunları söyler: “Benim tadım olan ve ondan kurtulmak için gösterdiğim çabalarda bile bana eşlik eden yavan ve mesafesiz bir

¹⁵⁸ Mounier, s. 89.

¹⁵⁹ Murdoch, s. 16.

¹⁶⁰ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 116.

tadın, kendi içinim tarafından bu sürekli kavranışı, bir başka yerde bulantı adıyla betimlemiş olduğumuz şeydir. Gizli ve üstesinden gelinmez bir bulantı bedenimi durmadan bilincime gösterir: Ondan kurtulmak için bazen hoşluğu ya da fizik acıyı bile arayabiliriz. Ama acı ya da hoşluk bilinç tarafından var edildikleri andan itibaren bilincin olgusallığını ve olumsuzluğunu göstermeye koyulurlar ve kendilerini bulantı fonu üzerinde açığa çıkarırlar. Bu bulantı terimini, fizyolojik öğürmelerimizden devşirilmiş bir eğretilenme gibi anlamak zorunda olmamız bir yana, tersine bizi kusmaya götüren bütün somut ve ampirik bulantılar (kokmuş et, taze kan, dışkı vb. karşısındaki bulantılar) onun temeli üzerinden ortaya çıkarlar.”¹⁶¹

Sartre’da bulantı, insanın yaşadığı geçici bir süreç değildir. Varoluşunu gerçekleştirme ereğini güden insanın bu bulantı duygusuyla, zaman zaman değişen oranlarda da olsa, birlikte yaşamayı kabullenmesi gerekmektedir. Nitekim Bulantı adlı romanda Roguentin, bulantıyı geçici bir hastalık olarak değil kendi öz varlığı olarak görür. Bu duygu O’na hayatının anlamsızlığını keşfedişiyle birlikte musallat olmuştur ve O’nu her yanından sarmıştır. Sartre’ın Roguentin örneği üzerinden bize verdiği mesaj şöyledir: Bulantı varoluşsal bir tecrübedir. Artabilir, azalabilir ama bitip tükenesi bir şey değildir. Varoluşunu gerçekleştirmek üzere özgürlüğünü sırtlanan insan bu bedeli ödemek durumundadır. Bu hususta Sartre, Roguentin’e şunları söyler: “Bulantı biraz yakamı bıraktı. Ama geri döneceğini biliyorum; benim normal halim o. Ne var ki bugün vücudum onu kaldıramayacak kadar bitkin. Hastalar da kimi zaman acılarını duymayacak kadar bitkin düşerler. Canım sıkılıyor, başka bir şey değil. Ara sıra öyle şiddetle esniyorum ki, gözlerimden yaş geliyor. Derin, kopkoyu bir sıkıntı bu; varoluşun ta kendisi; benim yapıldığım hamur.”¹⁶²

Sartre felsefesinde varlığa şüpheyle yaklaşan insan, bulantıyla eşzamanlı olarak varoluşsal sıkıntıyı da tecrübe eder. Roguentin, bu onulmaz sıkıntıyı şöyle anlatır: “Karşımdaki heykel anlamsız, tatsız bir şeydi artık. Sıkıntıdan boğulacak gibi olduğumu duyuyordum. Niçin Hindiçini’de bulunduğumu anlayamıyordum. Bu ülkede ne işim vardı? Bu adamlarla niçin konuşuyordum? Niçin böyle gülünç bir şekilde giyinmişim?

¹⁶¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 442.

¹⁶² *a.g.e.*, s. 231.

Tutkum ölmüştü artık. Yıllarca onunla dolup sürüklenmişim, ama şimdi içim bomboştu. Bu yetmiyormuş gibi tatsız tuzsuz, koskoca bir düşünce de kayıtsızca durmuştu karşımda. Ne olduğunu pek bilmiyordum bunun, ama içimi öyle daraltıyordu ki bakamıyordum.”¹⁶³

Bulantı kavramı, varoluşsal gerçekler karşısında duyulan şaşkınlık, nefret ve tiksinti duygularının genel adıdır. İnsanlar doğarlar, ölürler. Hayat süredurur. Evrende fiziksel varlığının esamisi okunmayan insan çabalar durur, yaşama tutunur. Sonra ansızın ölüm gelir, ya da doğal bir afet, belki bir hastalık... İnsan anlar ki; hiçbir şey aslında kendisinin kontrolünde değildir. Görünenin arkasında herhangi bir gizil gücün varlığını kabul etmeyen Sartre için her şey rastlantının kontrolündedir. “*Yaşanmayan Zaman*”da Sartre romanın kahramanlarından biri olan Pierre’ye şunları söyler: “Pekâlâ!, dedi, gidiyorum öyleyse. Savaştan nefret ettiğim için değil, gitmeye kararlı olduğum için değil; yalnızca rastlantı öyle istediği için. RASTLANTI!”¹⁶⁴ İnsan yaratılmamıştır, varlığı zorunlu değildir. Ölümü de kendi istemi doğrultusunda ertelenebilir değildir. İşte ‘kendi için’in, kendinde varlığa hükmedememesi yani bir ‘kendinde kendi için’ olamaması sonucu yaşadığı bu yoğun sıkıntı bulantının habercisidir. Kenan Gürsoy, bulantı duygusu üzerine şunları söyler: Bulantı; insanın, varlığın manasızlığı ve hayatın beyhudeliği karşısında duçar olduğu irkilme ve tiksindenin bir ifadesidir... Bulantı; insanın dünyayı ve hayatı çevreleyen bu olumsuzluk ve boşlukla karşılaşmasının getirdiği bir tecrübedir. İnsan bir taraftan varlığın bütün ağırlığını ve kendi hayatı üzerindeki müessiriyetini hissetmekte diğer taraftan ise bu varlık diye isimlendirdiği şeyin bir manasızlıktan ibaret olduğunu idrak etmektedir.¹⁶⁵

İnsan, dünyanın sebepsizliğini, fazladanlığını anladığında; kendisinin bir hiç için var olduğunu idrak ettiğinde her şeyin saçma olduğuna ikna olur. Bu farkındalığın ardından bulantı reaksiyonunu gösterir. Bulantı, bir şeyleri elde etmek isteyen, dolu dolu yaşamak isteyen insanın tutunduğu bütün dalların pamuk ipliğine bağlı olduğunu anlayarak, saçmalığın girdabına yuvarlanırken hissettiği varoluşsal tiksintidir.

¹⁶³ Sartre, *Bulantı*, s. 21.

¹⁶⁴ Sartre, *Yaşanmayan Zaman*, s. 279.

¹⁶⁵ *Gürsoy*, s. 80.

Roguentin de bu tikslenme duygusunu; kendisinin sıradanlığını, zorunsuzluğunu, boşboşunallığını fark ettiğinde tecrübe eder. O'na göre hayatın özü yoktur. Herhangi bir anlamı yoktur, o tümüyle saçmadır.

Sartre felsefesinde bulantı kavramının çift kutupluluğundan bahsedilebilir. Bulantı, insanın yeryüzündeki sebepsizliği ile yüzleşmesi sonucu olumsuz bir duygu olarak belirir. Fakat aynı zamanda bulantı, insanın varoluşunun gerçekleştirme yolunda attığı olumlu bir adımdır. Nesnelere donuk ve cıvık yapışkanlığı ona bulantı verirken kendi varoluşunun farkına varmasını sağlar. Bulantı insana kendi varoluşunu kavratır andır. Düşmanca ve acımasız dünya karşısındaki bulantı, insanı varoluşa götüren bir basamaktır. Nilüfer Kuyuş, "*Bulantının Mirasçıları Bizleriz*" adlı yazısında "bulantı geleneksel değerlerin, dış yüzün sorgulanmasını içerir" diyerek bulantının bu varoluşsal önemine vurgu yapar ve ilgili yazısında şunları yazar: "Nerede olursak olalım, usçuluğun ve rahat gerçeklerin (bizi aynı zanda hem koruyan, hem de tutsak eden dünya düzeninin) cilasını biraz kazımamız yeterlidir. Anlamaların ve yasaların güzel yapısı ansızın bir gösteriş olduğunu ele verir; korkunun üzerine, umutsuzluğun, çılgınlığın üzerine göz boyamak için resimlenmiş sofuca bir yalandır bu."¹⁶⁶

Sartre'a göre insan, bulantı duygusunun varlığını tecrübe ettikten sonra bu duygunun esiri olmamak için özgürlüğünü kullanmalıdır. Fakat bu özgürlük, başıboş bir özgürlük olarak değil, bilinçli bir bağlanmayı seçen insanın özgürlüğü olarak yaşanmalıdır. Önsel bir anlama sahip olmayan hayata, anlamını verecek olan yine insanın kendisi olacaktır. Sartre'ın kahramanı Roguentin dünyanın saçmalığını duyan fakat hayatını bu saçmalığın kabul edilişle nasıl sürdüreceğini bilemeyen insanı simgeler. Roguentin için kurtuluş umudu bir plağın müziğinde, zenci bir kadının sesinde kendisini gösterir. Sıkıntı aralanır. Bulantının küçük mutluluğu kendisini gösterir. Bu kurtuluş umudunu Gaétan Piton şöyle anlatır: "Ezginin varoluşu insanın ve nesnelere varoluşuna benzemez. Ezgi zorunluluk biçiminde var olur. Ezginin kendisi zorunluluktur, gereklidir."¹⁶⁷ Burada Picon, insanın da zorunsuzluktan, boşluktan uzak şeyler yaratarak varlaşıp varlaşamayacağını sorar. Bu sorunun olumlu yanıtı,

¹⁶⁶ Kuyuş, Nilüfer, "*Bulantı'nın Mirasçıları Bizleriz*", Haz. Selahattin Hilav, *a.g.e.*, s. 143.

¹⁶⁷ Piton Géaton, *Varoluşçuluk*, s. 112.

Roguentin'in bulduğu çıkış yolunda kendisini gösterir. Roguentin dinlediği müzik parçasındaki melodinin zorunluluğunu öyle güçlü hisseder ki, hiçbir şeyin bu zorunluluğu yok edemeyeceğini düşünür ve “insan varoluşunu haklı çıkarabilir mi ?” diye sorar. Kendisini var oluşmaktan da, var olduğunu duymaktan da alıkoymayacak bir kitap yazmaya karar verir. Bunu şu sözlerle ifade eder: “Deneyemez miyim ben? Bir müzik parçası söz konusu değil tabii... Ama başka bir türü deneyemez miyim? Bir kitap olması gerekiyor bunun; başka şey ortaya koyamam ki.”¹⁶⁸ “Bir roman. Bu romanı okuyup “Antoine Roguentin yazdı bunu. Kahvelerde vakit geçiren kızıl saçlı bir adammış,” diyecek kimseler bulunacak ve zenci kadının hayatını nasıl düşünüyorsam, onlar da benim hayatımı öyle düşünecek, değerli ve yarı masalımsı bir şey olarak görecekler... Belki o zaman, bu kitap sayesinde, hayatımı tiksinti duymadan hatırlayabileceğim.”¹⁶⁹

Vincent von Wroblevsky, “*Bağlanma ve Çelişki*” adlı yazısında Roguentin'in varoluşunu anlamlandırıcı olarak sanatı buluşunu şöyle anlatır: Antoine Roguentin, sanat eserinde, “varoluş”un alternatifini bulur. (Burada, varoluş; geçici, rastlantılı, hiçbir şeyle haklı çıkarılamayan, sıvılaştıran, yapışkan, sümüklü, kaygan, tiksinti veren olarak anlatılır.) Bir yahudinin bestelediği, bir zencinin söylediği Blues’de pırlanta sertliği, kesinliği, seçikliği vardır; burada zorunluluk, güzellik, süreklilik, ölümsüzlük, özgürlük söz konusudur. Özgürlük sanat eserinde nesneleşir; eser baskı altında tutulan sanatçı azınlıkların, hiç de rastlantısal olmayan yaratıcılıklarının baskıdan kurtuluşunu ilan eder.¹⁷⁰ Bu Sartre’in kahramanının bulduğu, varoluşunu anlamlandıran bir çıkış noktasıdır. Sartre’in burada kahramanı Roguentin ile özdeşlik kurduğu düşünülebilir. Kendisini yazma edimiyle tanımlayan Sartre için de yazmak, yaşamı boyunca varoluşunun anlamı olmuştur.

¹⁶⁸ Sartre, *Buluntu*, s. 259.

¹⁶⁹ *a.g.e.*, s. 260.

¹⁷⁰ Wroblevsky, Vincent Von, “*Bağlanma ve Çelişki*”, Haz. Selahattin Hilav, *a.g.e.*, s. 129.

2.2.1.1. Kendinde Varlığın Fazladanlığı

Fazladanlık kavramı, Sartre felsefesinin ilksel kavramlarından biridir. Bu kavram, Tanrı'nın yokluğunda, insanın dünyadaki, amaçsız, özensiz ve tek başına var oluşunun gereği olarak gündeme gelir. Zorunlu bir üst varlığın devre dışı bırakılışıyla insanın varoluşu nedensizliğe sürüklenir. Bir kendisi için varlık olan insan, bu nedensizlikten azade değildir. Çünkü bilinç, var olmak için bir bedene ihtiyaç duyar. İşte insan bu bedenle birlikte varoluşunda, kendinde varlığın fazladanlığını, kendisinde hisseder. Olumsuzluğunun bilincine varır. Dünyanın saçmalığını insana hissettiren bu duygu, bulantının temel nedenlerinden sayılabilir.

Sartre'a göre her şeyin özü olumsuzluktur. Varoluş bir zorunluluk değildir. Bu doğrultuda düşünüldüğünde Sartre'da kendi kendinin nedeni olan zorunlu bir varlık düşüncesiyle yani Tanrı düşüncesiyle bu olumsuzluktan kurtulmaya çalışmak, insan için bir aldatmacadan başka bir şey değildir. Sartre, fazladanlığının farkında olmayan insanları kodoşlar olarak adlandırır ve bu doğrultuda varoluşu bir üst varlıkla açıklama çabalarını küçümser. Bulantı'nın kahramanı bu küçümsemeyi şu sözleriyle dillendirir: "Hiçbir zorunlu varlık varoluşu açıklayamaz. Çünkü olumsuzluk bir sahte görünüş, ortadan kaldırılabilecek bir dış görünüş değildir; mutlak olanın kendisidir, bu yüzden yetkin bir temelsizliktir. Şu bahçe, şu kent, ben kendim, her şey temelsiz ve nedensizdir. Bunun farkına vardığınız zaman yüreğiniz bulanır... Bulantı budur işte. Kodoşların, hak düşüncesi ile kendilerinden saklamak istedikleri işte budur. Ne aptalca bir avunuş. Oysa kimse haktan söz edemez, onlar da öteki insanlar gibi tepeden tırnağa temelsizler, ama fazlalık olduklarını duyamıyorlar. Oysa kendilerinde, gizliden gizliye fazlalık onlar da; yani biçimden yoksun, belirsiz ve kasvetliler."¹⁷¹

Sartre'a göre; Tanrı'nın elinin değmediği bir evrende anlamdan yoksun olmayan hiçbir şey yoktur. Varoluşu anlamlandırabilecek hiçbir gerçekçi

¹⁷¹ Sartre, *Bulantı*, s. 195.

açıklama yapılamaz. Ne var ki, Tanrı fikri çelişkilidir ve varlığı anlamlandırma çabasına giren insan için gerekçe olarak kabul edilemezdir. Fazladanlık, varlığın olmazsa olmazıdır. Saltık bir sebepsizliğin sonucudur. Dünya ancak mutlak bir saçmalık olarak vardır. Bir bedene sahip olan ve bu yönüyle olgusalılığından bahsedebildiğimiz “kendisi için varlık” da, bu nedensiz var oluşunun bilincindedir. “Kendini hiç uğruna orada olan olarak, fazladan olarak kavrar.”¹⁷² Sartre’a göre; beden, benim olumsuzluğumu açıkça gösterir, hatta bu olumsuzluktan ibarettir. Kenan Gürsoy bu olumsuzluğun getirdiği depresif duygunun nedeni olarak şunları söyler: Kendisinde varlık olarak nitelendirdiğimiz bu umumi manada “şey”ler âlemi, şayet kendi için bir izah edilemezlik veya sebepsizlik ihtiva ediyorsa bu, onunla münasebet halinde olan insan için aşılması mümkün olmayan bir tedirginlik kaynağıdır.¹⁷³

Bulantı; bilincin kendi olumsuzluğunu, kendinde varlığın olumsuzluğundan yola çıkarak anlamasıdır. Çünkü olumsuzluk varlığın özüdür. Emmanuel Mounier, insan varlığının olumsuzluğunu şu sorulara dikkat çekerek anlatır: Kendimi niçin şurada değil de burada gördüğüme şaşır kalıyorum. Çünkü şurada olmaktan çok burada olmak için hiçbir neden yok. Sonra niçin o zaman değil de şimdi? Beni buraya kim koydu? Bu yer ve zaman bana acaba kimin düzeni ve davranışıyla ayrıldı? İnsan niçin var? Ve niçin ben tekil birey burada ve şimdi bu insanım? ¹⁷⁴ İnsan çıplak ve kör bir olgudur. Hiçbir neden olmaksızın böylece buradadır. Burada, şimdi; niçin şurada değil de burada? Bu bilinmez, saçmadır. İnsan bilince ve yaşama kavuştuğunda da buradadır. Burada olmayı kendisi istememiştir. Sanki onu oraya atmışlardır. Kim? Hiç kimse. Niçin? Hiçbir nedeni yok.¹⁷⁵ Sartre’da doğrulanamayan, anlamsız varlık olarak insan, bu gereksiz ve fazladan varoluşu karşısında dehşete düşer. Bu dehşet hissi, bulantı duygusunda kendisini gösterir. Sartre’da, bir vücut içerisinde var olması nedeniyle dünyayla iletişim halinde olmak zorunda kalan

¹⁷² Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 145.

¹⁷³ Gürsoy, s. 83.

¹⁷⁴ Mounier, s. 73.

¹⁷⁵ a.g.e, s. 74-75.

insan, varlığının fazladanlığından ötürü bulantı duyar. Roguentin, fazladanlığından duyduğu tiksintiyi şu cümlelerle anlatır: “Bir yığın tedirgin, kendinden sıkılmış var olandan başka bir şey değildik. Burada bulunmamız için tek bir neden yoktu, hiçbirimiz böyle bir neden ileri süremezdi. Utanç içinde bulunan ve belirsiz bir tedirginlik duyan her var olan, ötekilerin karşısında kendini fazlalık olarak hissediyordu. FAZLALIK... Şurada duran atkestanesi fazlalıktı. Vállada da fazlalıktı. Ve ben (yumuşak, güçsüz, müstehcen, sindirim yapıp duran, kara düşüncelerle salınan) ben de fazlalıktım... Şu gereksiz varoluşlardan hiç olmazsa birini ortadan kaldırmak için, canıma kıymaya hazırlanır gibi oluyordum. Ama ölümüm bile fazlalık olacaktı. Cesedim de; şu güleç bahçenin dibinde, çınar ağaçlarının arasında, şu çakıl taşlarının üzerinde, kanım da fazlalık olacak; en sonunda temizlenmiş kabuğu çıkarılmış, dişler gibi temiz ve ak pak kemiklerim de fazlalık olarak kalacaktı. Her zaman için fazlalıktım ben.”¹⁷⁶

Sartre, Bulantı'nın kahramanına paralel olarak, kendisinin tecrübe ettiği fazladanlık duygusunu “*Sözcükler*” adlı otobiyografik kitabında, oldukça etkileyici bir üslupla anlatır: “Benden başlamak üzere hiç kimse şu dünyaya ne halt etmeye geldiğimi bilmiyordu... Ender haylazlık anlarımda annem kulağıma şöyle fısıldardı. “Dikkat et, kendi evimizde değiliz.” Hiçbir zaman Golf sokağında da, daha sonra annem yeniden evlendiğinde de kendi evimizde olmadık. Bundan ötürü acı çekmiyordum. Çünkü her şey ödünç veriliyordu bana, ama yine de soyut bir varlık olarak kalıyordum. Dünya malı sahibine ne olduğunu yansıtır; oysa bana ne olmadığımı öğretiyordu; durmuş. Oturmuş ve sürekli değildim ben; çelik üretimi için gerekli de değildim, kısacası ruhum yoktu benim.”¹⁷⁷

Kenan Gürsoy kendisinde varlığın fazladanlığı için şunları yazar: Kendisinde varlık mutlak ve sadece kendi kendisine göre vardır. Onun hiçbir varlığa bağlantısı olmadığı gibi ona bir oluş bir zamanlılık da izafe edilemez.

¹⁷⁶ Sartre, *Bulantı*, s. 191.

¹⁷⁷ Sartre, *Sözcükler*, s. 65-66.

Kendisinde varlık kontenjan bir varlıktır. Yani mantıki bir ifadeyle dünya diye isimlendirdiğimiz kendisinde varlık saçmadır. Hiçbir şeye dayanmaksızın vardır. FAZLADANDIR.¹⁷⁸

İnsanın içinde bulunduğu dünya, kendinde varlık olarak kendisiyle özdeş, sebepsiz, anlamsız ve olumsaldır. Sartre'a göre dünya saçma sapan, bulantı veren koca bir varlıktır. Ve bu koca varlık insanı her yanından sarar. Bulantı'nın kahramanı Roguentin bu sebepsizce var olan, tiksinti veren dünyayı şöyle anlatır: Dünya her yanda bulunuyordu, önde, arkada. Ondan önce hiçbir şey yoktu. Hiçbir şey. Onun var olmadığı bir an yoktu. Beni tedirgin eden buydu işte; şu akan kurtçuğun var olması için hiçbir neden yoktu kuşkusuz. Ama var olmamış olması da olanaklı değildi.¹⁷⁹

Sartre felsefesinde 'kendi için' e musallat olan olumsuzluk ortadan kaldırılabılır değildir. İnsan niçin orada değil de burada olduğunu, niçin başka bir zamanda değil de şimdi var olduğunu nafi sorar. Çünkü var olmak öncelikle saçmanın kabulüyle başlar. Doğumumuz ne kadar saçmaysa, ölümümüz de bir okadar saçmadır. İşte bu saçmalığın hayatın tüm alanlarına nüfuz edişini Roguentin şöyle anlatır: "Saçmalık, ayaklarımın dibinde ölmüş olan, o uzun ağaçtan yılandı. Yılan, pençe, kök ya da akbaba pençesi... Bunların hangisi olursa olsun önemi yok. Kesin bir açıklama yapmaksızın, varoluşumun, bulantılarımın ve öz hayatımın sırrını ele geçirdiğimi anlıyordum... Mutlak olanı ya da saçmayı yaşadım. Şu kökün kendisine göre saçma olmadığı hiçbir şey yoktu."¹⁸⁰

İnsan taş gibi, koltuk gibi sormadan var olabilecek bir varlık değildir. Tabii burada kendisini yozlaştırarak kendindeleştiren insan varlığını konu dışı bırakıyoruz. Fazladanlığını fark ederek bulantıyı yaşayan insan, varlığa anlam yükleme arayışında, sormaktan korkmayandır. Böylelikle kendi rahatını kaçırandır. Aynı zamanda o temelsiz ve nedensiz varlığıyla, bu temelsizliğin ve

¹⁷⁸ Gürsoy, s. 18-19.

¹⁷⁹ Sartre, *Bulantı*, s. 200.

¹⁸⁰ *a.g.e.*, s. 192.

nedensizliğin kavrayışına varan varlıktır. Sartre, bu konuda Bulantı'nın kahramanına şunları söyler: “Düşünüyorum da”, diyorum güler, “hepimiz şurada oturmuşuz, o değerli varoluşumuzu sürdürmek için yiyip içiyoruz. Oysa var olmaya devam etmemiz için hiçbir ama hiçbir sebep yok.”¹⁸¹

Kendisi içinin oradaki varlığının fazladanlığı onulmaz bir fazladanlıktır. Çünkü insanın olması ile olmaması arasında hiçbir fark yoktur. Ölüm olgusu da onun hayatına bir anlam katmaktan uzaktır. O da insanın varlığının saçmalığını kanıtlayan sebeplerden biridir. Sartre'a göre fazladan olduğunu kabul etmeme durumu acınası bir durumdur. Bu anlamda hayatı ciddiye almak insana mutsuzluğu armağan eder. Kendindenin güven vericiliği tamamen aldatıcıdır. Sartre, sahte güven duygusu ve insan varlığının hakikati olarak fazladanlık duygusu üzerine şunları yazar: Ne olduğu belirsiz! İşte seslerin, kokuların, tatların özelliği. Yuvalarından uğratılmış tavşanlar gibi, önünüzden hızla geçtikleri ve onlara fazla dikkat etmediğiniz zaman, güven verici ve düpedüz varlıklar olduklarına inanabilirsiniz... Yeryüzünde gerçek mavi, gerçek kırmızı, bir gerçek kayısı ya da menekşe kokusu olduğuna inanabilirdiniz. Ama onları bir an durdurduğunuzda, bu güven ve rahatlık duygusu yerini derin bir tedirginliğe bırakıyordu: Renkler, tatlar ve kokular hiçbir zaman gerçek değildi, hiçbir zaman kendileri ve sadece kendileri olarak kalmıyorlardı. En yalın niteliğin bile, kendinde kendisi bakımından ta içinde bir fazlalık vardı.¹⁸²

Sartre, yeryüzünün güven vericiliğinin bir yanılsama olduğunu vurguladıktan sonra insanın bu yapay güven duygusuna kendisini kolayca kaptırdığını iddia eder: Her şeyin bir mekanizmaya uyarak ortaya çıktığını, dünyanın belli ve değişmez yasalara göre işlediğini günde yüz kere görürler: Boşlukta bütün nesnelere aynı hızla düşer; park yazın her gün saat altıda, kışın da dörtte kapanır; kurşun 335 derecede erir; son tramvay Hotel de Ville'den on biri beş geçe kalkar. Durgun biraz asık suratlı kimselerdir. Yarını yani bugünün bir tekrarını düşünürler; kentlerde her sabah yeniden ortaya çıkan tek bir gün vardır.

¹⁸¹ *a.g.e.*, s. 167.

¹⁸² *a.g.e.*, s.194.

Pazarları bu tek günü az buçuk süslerler. Avanaklar! Güven dolu, kalın suratlarını göreceğimi düşündükçe tiksinti kaplıyor içimi. Yasalar yaparlar, bayağı romanlar yazarlar, çocuk yapmak budalalığına düşmekten kurtulamazlar. Ama o koskoca, ne olduğu belirsiz doğa, kentlerine girmiş, her tarafa, evlerine, bürolarına, kendilerine bile sızmıştır. Doğa kıpırdamaz, olduğu gibi durur; onlar içleri dolduğu, doğayı soludukları halde farkında değillerdir. Kentin dışında, yirmi kilometre uzakta olduğunu sanırlar doğanın. Onu görüyorum ben, bu doğayı görüyorum. Baş eğişinin tembellikten geldiğini biliyorum; yasaları olmadığını da biliyorum, onun düzenliliği sandıkları şey... Doğanın alışkanlıkları var yalnız, yarın değiştirebilir onları.¹⁸³

Bu saçma dünyada yokluğa sürüklenen insan terk edilmiştir. Fakat bu terk edilmişlik durumu, insana, kendi kendisini yaratma imkânını ve beraberinde seçme sorumluluğunu getirir. İnsan kendi değerlerini kendisi oluşturmalıdır. Omuzladığı özgürlüğün sorumluluğunu üstlenmelidir. “Yeryüzüne atılmayı ben seçmedim” türünden kaçamak cümlelerin arkasına sığınmadan, özgürlüğünün gereklerini yerine getirmelidir. Çünkü insan yaşamını anlamlandırma konusunda tek başınadır. Sartre, varlığın nedensizliğini ve özgürlüğün bireye yüklediği ağırlığı “*Yaşanmayan Zaman*”da, romanın kahramanı Mathieu’ye şu cümlelerle söyler: “Kilise yıkılabilir, bir otobüsün açtığı delikte ölüp gidebilirim, yaşamımın içine düşebilirim yeniden. Hiçbir şey benden bu ölümsüz anı koparıp alamaz. Hiçbir şey... Siyah göğün altında taşları tutuşturan o kupkuru yıldırım var olacaktı. Her zaman, sonsuzluğa dek; mutlak, nedensiz, mantıksız, amaçsız bu süreklilikten başka geçmişi, geleceği olmayan, karşılıksız, apansız ve inanılmayacak kadar güzel. Birden “özgürüm!” dedi. Ve sevinci biranda ezen, öldüren bir korkuya döndü.”¹⁸⁴

¹⁸³ a.g.e, s. 232-233.

¹⁸⁴ Sartre, *Yaşanmayan Zaman*, s. 353.

2.2.1.2. Nesne Korkusu

Sartre, bulantı duygusunu anlatırken, insanın nesnelere kurduğu ilişkide kendisini belli eden yabancılaşma hissine değinir. O'na göre nesnelere görülen kendiliğindenlik bulantı duygusunu açığa çıkarır. Sartre'ın "**Bulantı**" adlı romanında, başkahraman Roguentin, öncelikle nesnelere algılayışındaki farklılığı sezinler. Günlük yaşantısında, rutinlerini yerine getirerek yaşayan Roguentin, ansızın alışkanlıklarının arkasından kendisini gösteren bir gerçekliğin bilincine varır. J. P. Sartre üzerine çeşitli çalışmaları bulunan Nilüfer Kuyaş bu durumu şöyle anlatır: Dünyadaki sürekliliğin hemen her yerinde gedikler ve çatlaklar görülmeye başlar ve daha görüldükleri anda karşı konulmaz bir uzanım kazanıp giderek nesnelere, tavırların ve sözlerin bütün varoluş nedenlerini yıkarlar.¹⁸⁵

Roguentin'in o ana kadar işlevsel yanlarına göre yorumladığı nesnelere, o andan sonra varoluşan şeyler olarak onun dünyasında kendilerine yer açarlar. Öyle ki artık Roguentin, eskiden farkında olmadan ilişki kurduğu nesnelere karşısında tiksinti duymaya başlar. Bir şeyler değişiyordur, Roguentin bunun farkındadır ama anlamakta ve açıklamakta zorlanmaktadır. Piposuna ya da bir bira bardağına bakarken duyduğu bulantıyı başkalarına anlatamayacak kadar çaresizdir. Roguentin bu farkındalığa, "**Bulantı**"nın çeşitli yerlerinde değinir: "Sözgelimi, ellerimde bir değişiklik var. Pipomu ya da çatalımı tutuşum değişti. Belki de çatal elime yeni bir biçimde geliyor; bilmiyorum. Biraz önce odama girmek üzereyken olduğum yerde kaldım; avucumda, kişiliği varmışçasına dikkatimi çeken soğuk bir nesnenin varlığını duydum. Avucuma açıp baktım: Kapının tokmağını tutuyordum."¹⁸⁶ "Ne var ki yine de tedirginim, yarım saattir şu bira bardağına bakmaktan kaçınıyorum. Altına, üstüne; sağına, soluna bakıyorum, ama onu görmek istemiyorum".¹⁸⁷ "Nesnelere uzun uzadıya

¹⁸⁵ Kuyaş, s. 144.

¹⁸⁶ Sartre, **Bulantı**, s. 19

¹⁸⁷ a.g.e, s. 25.

bakmak da iyi olmuyor benim için. Ne olduklarını anlamak için bakıyorum, sonra bakışlarımı çevirmem gerekiyor... Tiksindiriyorlar beni.”¹⁸⁸

Sartre’da bulantı duygusu, sadece nesnelere kurulan ilişkide ortaya çıkmaz. İnsan, kendisine ve kendi türdeşlerine karşı da aynı türden bir bulantı duyabilir. Nitekim Roguentin, nesnelere duyduğu uzaklıkla beraber insanlara da yabancılaştığını fark eder. Etrafındaki kimseleri birer nesne gibi görmeye başlar. Kitaplığa giderken defalarca karşılaştığı bir insan karşısında yabancılık hisseder ve onu tanıyabilmekte zorlanır. Buna koşturarak kendisinden de uzaklaşır. Bu uzaklık aynı zamanda kendisinden tiksintmeyi de beraberinde getirir. Roguentin kendi varlığından duyduğu bulantıyı şöyle anlatır: Düşüncem, ben’den başka bir şey değil. Bu yüzden duramıyorum. Düşündüğüm ile var oluşmaktayım. Oysa düşünmekten alıkoyamıyorum kendimi. Şu anda bile (korkunç bir şey) var oluşmaktaysam, bu var oluşmaktan ürküntü duymamdan ötürüdür. Özlediğim hiçlikten kendimi çekip alan benim. Nefret ya da var oluşmak tiksintisi, kendimi var oluşturma, varoluşun içine oturtma biçimlerinden başka bir şey değil.¹⁸⁹

Sartre’da bulantıyı doğuran, eşyanın salt varlığı değil, nesnelere insan üzerinde bir hâkimiyet kurduğu düşüncesidir. Otelden çıktığında küçük bir kâğıdı almak isteyip de alamayınca Roguentin özgür olmadığını düşünür.

Roguentin’in fark ettiği, şimdiye kadar birçok nesneyi var olan olarak düşünmediğidir. Bulantıyı tecrübe edinceye kadar o da diğerleri gibi yaşayıp gitmektedir. Fakat bu deneyimin ardından var olanlara gerçekten var olan olarak bakmaya çabalar. Öncelikle etrafındaki nesnelere türlerine dayanarak açıklamaktan vazgeçer. Adlandırmaların geçerliliği üzerine yeniden düşünmeye başlar. Adların nesnelere bağımsız olduğunu, sadece bizim için geçerli olduklarını ve bu adların nesnelere için hiçbir şey ifade etmediğini anlar. Adlandırılan nesnenin adı ile kurduğu hiçbir ilişki yoktur. Ona verilen ad havada asılı kalmaktadır. Nesne hep vardır, biz onu adlandırsak da adlandırmazsak da var

¹⁸⁸ *a.g.e.*, s. 214.

¹⁸⁹ *a.g.e.*, s. 151.

olmaya devam etmektedir. Bir kendinde varlık olan nesneyi adlandırarak onun doluluğuna müdahale etme düşüncesi boş bir düşüncedir. Sartre'a göre; örneğin bir martı tekinin, martı tümelinde ele alınması kabul edilemezdir. Bunun gibi tikel bir insan nasıl genel geçer olan insanlık kavramı altında incelenebilir? Iris Murdoch, “kelime dudaklarımda kalıyor, gidip nesneye yapışmıyor” diyen Roguentin’in dil ile dünyanın uzlaşmaz ayrılığının farkına varışı için şunları söyler: Burada dilin anlamsız bir takım ses ve işaretlerden kurulmuş olduğu ve bu dilin arkasında iyice görülmeyen taşkın bir kaosun bulunduğu anlatılmak istenmiştir. Yani dil, sonsuz ölçüde zengin ve sınıflandırılmaz bir varlığı düzene sokacağını iddia eden kelimelerden; insan bilincinin ve tarihinin sınırsız ağırlığını saklamaya çalışan politik sloganlardan; toplumsal kurallardan; ahlak öğretilerinden kurulmuştur. Roguentin, insanın dili kendi içinde bir sistem ve dış dünyaya karşı bir kale haline getirmesini ya da onunla oynamasını, ya da ondan umut kesmesini gerektiren dünya görünümünü keskin ve tam bir biçimde yaşamıştır. Roguentin bu güç sorunu “edebiyat” yoluyla çözmeye çalışır.¹⁹⁰

Roguentin varoluşu anlamaya başladıkça, nesnelere yüklediği anlamlar, sözler, her şey eriyip gider. Bu adlandırılmayan nesnelere arasında, şüphe duyan varlık teki olarak Roguentin bulantıyı doruğunda yaşar ve bu duyguyu doğuran nesne korkusunu şöyle anlatır: “Benim bildiğim, nesnelere insana dokunmaması gerekir. Çünkü canlı değildir. Aralarında yaşar, onları kullanır, sonra yerlerine korur. Onlar sadece yararlıdır. Oysa bana dokunuyorlar. Çekilmez bir durum bu. Onlarla bağlantı kurmak korkutuyor beni. Sanki hepsi birer canlı hayvan.”¹⁹¹

“*Bulantı*”da Roguentin’in nesnelere anlamsız varoluşunun farkına varışı, günlüğüne yazdığı şu notlarda kendisini gösterir: Şu son günlerde önce var oluşmanın ne demek olduğunu hiç sezmemiştim. Ben de deniz kıyısında baharlık elbiseleriyle dolaşanlar gibiydim. Ben de onlar gibi, “Deniz yeşildir, yüksekteki şu beyaz nokta bir martıdır,” diyordum, ama bunun var olduğunu, martının bir “var olan-martı” olduğunu sezmiyordum; çünkü genel olarak

¹⁹⁰ Murdoch, s. 59-60.

¹⁹¹ Sartre, *Bulantı*, s. 28.

varoluş kendini saklar.¹⁹² “Varoluş nedir?” diye sorulsaydı, özlerini değişime uğratmadan, nesnelere dıştan eklenen boş bir biçimdir derdim. Sonra birden ortaya çıkmış, belirivermişti işte; apaçıktı, varoluş kendini açığa vuruvermişti. Zararı dokunmayan soyut bir kategori havasını kaybetmişti; nesnelere hamuruydu o, şu kök varoluştan yoğrulmuştu. Daha doğrusu, kök, bahçenin kapıları, sıra, yer yer gövermiş çimenler ortadan silinmişti; nesnelere çeşitliliği ve bireyselliği bir dış görünüş, bir ciladan başka bir şey değildi. Bu cila erimiş, karmakarışık, devasa ve yumuşacık kitleler kalmıştı geriye; çıplak, hem de müstehcen ve ürkütücü biçimde kitleler.¹⁹³

2.2.1.3. Yalnızlık

Sartre felsefesinde insan, başkalarıyla birlikte varlık olarak ele alınır. Fakat bu başkalarıyla birliktelik Marcel de olduğu gibi sevi savaşıyla değil, cehennemle resmedilen bir ilişkiler ağında ifadesini bulur. Başkalarının sıkıntı yaratan varlığına, “başkası için varlık” bölümümüzde değindiğimiz için gereksiz tekrardan kaçınmak adına bu konunun üzerinde çok durmadan, yalnızlık temasını, Bulantı’nın kahramanı Roguentin üzerinden örneklendirerek, işlemeyi uygun buluyoruz.

Roguentin yalnızdır ve bu yalnızlık içinde, beğenilerinin de, aynı nesnelere verilen adlara karşı hissettiği türden bir belirsizlikle kaplandığını fark eder. O’nun için başkalarından uzak yaşamak, başkalarının değer yargılarından azade olmayı beraberinde getirmiştir. Roguentin, en belirgin azası olan yüzüne bakarken bir muğlâklık içine gömülür ve bunu şu cümlelerle dile getirir: “Yüzümün yansıması bu. Yapacak işim olmadığı günlerde onu seyreder dururum. Gördüğüm bu yüzden hiçbir şey anlamıyorum. Başkalarının yüzleri bir anlam taşıyor. Benim ki öyle değil. Güzel mi yoksa çirkin mi bunu bile söyleyemem. Çirkin galiba. Çünkü böyle olduğunu söylediler. Bana dokunan bu değil.

¹⁹² *a.g.e.*, s. 189.

¹⁹³ *a.g.e.*, s. 189-190.

Yüzüme böyle nitelikler verilebilmesine şaşıyorum aslında. Bir toprak parçasına ya da bir kayaya güzel ya da çirkin demek gibi bir şey bu.”¹⁹⁴ “İnsanın kendi yüzünü anlayabilmesi belki de elinde değil. Belki de tek başıma yaşadığım için böyle oluyor. Topluluk içinde yaşayanlar, kendilerini, arkadaşlarına nasıl görünüyorlarsa aynalarda tıpkı öyle görmeyi öğrenmişlerdir. Benim arkadaşım yok. Tenimin bunca çıplak olması acaba bu yüzden mi? Buna insansız... Evet, insansız doğa denebilir.”¹⁹⁵

Tanrısız insan, bulantı duygusunu yoğun bir şekilde yaşamasına neden olan yalnızlığını hep yakınında hisseder. O, dünyaya atıldığını, terk edildiğini varsaydığı için, yüzüstü bırakılmışlık duygusunu da içinde taşır. Kendisini, bir olmakta olan olarak, başkasının bakışına sunmanın sıkıntısını duyar ve bu yüzden acı çeker.

Sartre’in eserlerindeki kişiler, ucundan, kıyısından hep bu yalnızlığa bulaşırlar. Boşluk duygusuna kapılırlar, tiksinti duyarlar. Birbirleriyle kurdukları içtenliksiz ilişkiden dolayı tedirgin olurlar ve diğerini de tedirgin ederler. Kendi kökensel yalnızlıklarından kurtulduklarını sandıklarında dahi kurdukları ilişkiler acı ve aldatıcıdır. Bulantı’da Roguentin’in varlığı başkalarına adanmış bir varlık değildir. Başkalarıyla kurduğu ilişkiler oldukça yüzeyseldir. O, diğerlerinin kendisi hakkındaki düşüncelerine aldırmaz yaşamayı becerir. Bu da O’nu başkalarının izlenimleriyle şekillenen yapışkan bir hayattan alıkoyar. Çünkü onun için başkalarıyla yaşamak, onlar gibi olmak, yapışkana bulaşmaktır. Roguentin’in bu yapışkanlığa bulaşmadan var olma tutkusu, O’nun kendisini başkalarından tecrit ederek yaşamasına neden olur. Çünkü öteki kendini nesneleştirir, sorgulamadan yaşayandır. Bulantı’nın yazarı bu yalnızlık duygusunu, kahramanı Roguentin’e şöyle anlattırır: Bu sevinçli, akıllı uslu insan sesleri arasında yalnızım. Bütün bu adamlar, vakitlerini dertleşmekle, aynı düşüncede olduklarını anlayıp mutluluk duymakla geçiriyorlar. Aynı şeyleri hep birlikte düşünmeye ne kadar da önem veriyorlar. Bakışı içe dönük, balıkgözlü

¹⁹⁴ *a.g.e.*, s. 36.

¹⁹⁵ *a.g.e.*, s. 38.

kimsenin kendisiyle uyuşamadığı adamlardan biri aralarına karışmaya görsün, suratları hemen değişir.¹⁹⁶

Sartre’da özgür insan, yalnızlık duygusuyla baş edebilmesine rağmen bu duygudan alttan alta rahatsızlık duyar. Roguentin, bu rahatsızlığı çeşitli yollarla dile getirirken, özgürlüğün ağır yükü olarak aslında yalnızlığını omuzlaması gerektiğinin de farkındadır. Çocukluğunda, uzaktan izlediği bir adamda, yalnızlığın getirdiği karanlığı gördüğünü hatırlar ve onun gibi olmaktan korktuğunu şu sözlerle anlatır: “Bende mi böyle olacağım sonunda? Yalnızlık ilk olarak canımı sıkıyor. Başıma gelenleri, iş iştenden geçmeden, küçük çocukları korkutmaya başlamadan önce birisine açmak istiyorum. Anny’nin burada olmasını isterdim.”¹⁹⁷

Bulantı’nın başka bir yerinde Sartre, “kendisi için” in özgür ve yalnız varlığını kahramanına şunları söyleterek anlatır: “Ben geçmişimi nerede saklayacağım? Geçmişinizi cebinizde saklayamazsınız. O’nu koyacak bir eviniz olmalı. Gövdemden başka şeyim yok benim. Yapayalnız bir adam, salt gövdesiyle anıları durdurup saklayamaz. Anılar üzerinden geçip gider onun. Ama yakınmamalıyım. Çünkü özgür olmaktan başka şey istememiştim.”¹⁹⁸

Görüldüğü üzere Sartre felsefesinin temel kavramlarından olan bulantı, insanın yalnızlığıyla doğru orantılı olarak artar ya da azalır. Fakat düşünen ve özgürlük yolunda bulantıyı tecrübe eden kimse için yaşanması kaçınılmaz bir aşama olmayı sürdürür.

2.2.1.4. İnsanın Sonluluğu:

Tüm varoluşçu filozoflar gibi Sartre’da insanın unutulmuş yanlarına, dikkat çekmiştir. İnsan, evrendeki yalnızlığını, sıkıntısını, yaşarken ve kendi

¹⁹⁶ *a.g.e.*, s. 25.

¹⁹⁷ *a.g.e.*, s. 26.

¹⁹⁸ *a.g.e.*, s. 103-104.

kendisini oluşturabilmenin meşakkatli aşamalarından geçerken, sonluluğundan duyduğu bulantıyı da tecrübe etmiştir. Sartre’da kendisi için, kendinde varlığın donuk, saydamsız ve ne ise o olan varlığından farklı bir varlık türü olarak kendisini gösterir. Fakat burada “kendisi için”, bir vücut içinde olmak zorunda olduğu için kendinde varlığın olumsuzluğuna maruz kalır. İşte kendisi için, aşmak isteyip de aşamadığı kendindenin varlığı karşısında bulantı duyar. Dolayısıyla, sözü edilen bulantının sebeplerinden biri de insanın engellenemez sonluluğunun farkına varışıdır. Bu gerçeği Sartre, “biz her zaman her türlü alışverişin üstünde ölürüz” diyerek dile getirir.

Heidegger’in insan üzerine yaptığı “ölüm için varlık” tanımlamasına paralel olarak Sartre’da ölümü, insanın en kişisel yanlarından birisi olarak görür. Heidegger için ölüm; daseinin en halis aynı zamanda en saçma olanağıdır. Fakat yine de insan, hayatı anlamlandırabilme gücüne sahiptir. Sartre, Heidegger’in insanın sonluluğunun saçmalığına yaptığı vurguyu onaylamakla birlikte, insanın ölüm için varlık oluşundan dolayı insanın yaşamının anlamsızlığa mahkûm olacağına inanır. “Doğmuş oluşumuz saçmadır, ölecek oluşumuz da” diyen Sartre için ölüm muhakkak her insan tekinin deneyimleyeceği saltık olumsuzluktur. Mounier, Sartre’ın bu görüşlerini şöyle ifade eder: Ölüm yaşama bir anlam veremez; doğrusunu söylemek gerekirse bunu bekleyemeyiz de; tersine ölüm, geçmişe anlamını verecek olan bir geleceği acımasız bir biçimde yok ederek yaşamın alacağı her türlü anlamı ortadan kaldırır.¹⁹⁹

Sartre’a göre insan yaşamı, ölüme doğru bir yürüyüştür. İnsan her anını ölüme yazgılı olarak geçirir. Bir şey her zaman sona ermek için başlar. Bulantı’da Sartre şunları yazar: “Bu ölüme belki benim de sonum olan bu ölüme sürüklenirim. Geriye dönmek elimden gelmez. Her an, ardından geleni getirmek için ortaya çıkar. Her ana, bütün varlığımla sarılırım. Onun yerine başkasının konulamayacağını, onun başkasına benzemediğini bilirim. Ama onu yitip gitmekten alıkoymak için bir şey de yapamam... Her saniyenin üzerine titrer,

¹⁹⁹ Mounier, s. 93.

her birini emip bitirmek isterim. Hiçbir şey gözümden kaçmaz. Her şeyi unutulmaz biçimde yerleştiririm gönlüme... Ama dakikalar yine de geçip gider. Durduramam onları. Geçip gitmelerinden hoşlanırım.”²⁰⁰

Sartre’a göre gelecek, ölümü ve dolayısıyla sonluluğu beraberinde getirir. Ölüm, mutlak olumsuzluk olarak kendisini insana verir. Sonluluğunun kaçınılmazlığının bilincine varan kendisi için, evrenin, kendisinin ve tüm varlığın saçmalığını kavrar. Sartre’a göre; dinler, ölümün mutlak varlığı karşısında insan için rahatlatıcı yalanlar söylerler. Fakat onların ölümün saçmalığını örtbas etmek için söylediklerinin tümü safsatadan ibarettir. Bildiğimiz ve yaşayageldiğimiz bu hayattan başka bir hayat yoktur. Eşyanın görünen boyutunun arkasında görünmeyen bir gizil güç yoktur. Sartre, bunu *Bulantı*’da şöyle anlatır: Şimdi var olandı, şimdi olmayan hiçbir şey var oluşmuyordu. Geçmiş var olan bir şey değildi. Hem de hiç değildi. Ne eşyada hatta ne de düşüncemde var oluşuyordu. Kendi geçmişimin benden kaçmış olduğunu çoktan beri anlamıştım. Ama benim alanımın dışına kaçmış olduğuna inanmıştım. Benim gözümde geçmiş, bir çeşit emekliye çıkarma; bir başka var oluşma biçimi, bir tatil ve hareketsizlikti. İşi biten her olay, kendi kendine bir kutunun içine usulca giriyor ve bir fahri olay niteliği alıyordu. Hiçliği düşünmek bu kadar zordur işte. Ama şimdi anladım, eşyanın, görünüşünü aşan bir varlığı yok. Onların ardında... hiç bir şey yok.²⁰¹

Görüldüğü üzere ölüm; başka bir varlık alanının bulunduğuna inanmayan Sartre’ın insanı için bulantıyı doğurur. Mounier bunu şu cümlelerle anlatır: “Eğer inanmazsam, benim için ölüm her türlü zevki kemiren saçma ve korkunç bir zorunluluk olarak kalır; eğer inanırsam o zaman da saniyelerimin her birine karşı buyruğunu sıklaştıran, her zaman için yakın bir terk etme ve yadsıma uyarısı durumuna gelir.”²⁰² Sartre, ölüme ve sonrasına alegorik bir biçimde

²⁰⁰ Sartre, *Bulantı*, s. 65-66.

²⁰¹ *a.g.e.*, s. 145-146.

²⁰² *Mounier*, s. 90.

değindiği kısa romanı “*İş İsten Geçti*”²⁰³ de, ölümün kaçınılmazlığının getirdiği bulantıyı okuyucuya yoğun bir şekilde hissettirir.

Sartre’a göre ölüm insana kendi seçimiyle gelebilir. Fakat bu kendisi içinin tüm projelerinin sonu olur ve travmatik bir görünüm sergiler. Ölüm bilinç sahibi insanı yaşlılığında da bulabilir. Bu ise insanın ölüm karşısında tamamen edilgen kalışını simgeler. Rastlantılar insana kendi sonunu getirir. Sartre’a göre ölümün bu olumsuzluğu insanı tedirgin ederken bulantıyı kaçınılmaz kılar. O’na göre insan ölümden kaçmak ya da onun hayatı anlamlı kıldığına dair zırvalar uydurmak yerine ölümlle yüzleşmelidir. Ancak bu şekilde yapışkana bulaşmadan varoluşunu gerçekleştirebilir.

2.2.2. Bulantının Bunaltıyla İlişkisi:

Bulantı üzerine çalışmamızı sürdürürken karşılaştığımız bazı pasajlarda “bulantı” ve “bunaltı” kavramlarının birbirleriyle karıştırıldığına ya da daha doğru ifadelendirmek gerekirse birbirlerinin yerine kullanıldığına tanık olduk. Bu nedenle yaptığımız çalışmanın son kısmını “bunaltı” duygusunu açıklamaya ve bu duygunun “bulantı” duygusuyla farkını göstermeye ayırdık. Şimdi Sartre’da bunaltı duygusunu açıklayarak çalışmamızı sürdürelim.

Sartre felsefesinde bunaltı; önsel olarak hiçbir değeri benimsemeyen, hiçbir yol göstericisi bulunmayan insan varlığının, kendisi için ve herkes için seçim yapma zorunluluğunu ve bu zorunluluğun getirdiği sorumluluğu ifade eden bir kavramdır. Burada sorumluluk; “bir olayın ya da bir nesnenin yadsınamaz faili olmanın bilinci”²⁰⁴ olarak anlaşılmalıdır. Bunaltı dendiğinde altı çizilmesi gereken asıl kavram sorumluluk kavramıdır. Bunaltı duygusunu doğuran insanın yüklendiği ağır sorumluluktur. İnsan kendi kişisel edimlerinden ve kendi dışında gelişen olaylardan dolayısıyla olup biten her şeyden sorumludur. Sartre bunu Varlık ve Hiçlik’te şu cümlelerle anlatır: Başıma gelen her şey benim aracılığım ile gelir ve ben ne bunlara üzülebilirim ne isyan edebilirim, ne de bunları

²⁰³ Sartre, *İş İsten Geçti*, Çev. Zübeyir Bensen, Varlık Yayınları, İstanbul, 1963.

²⁰⁴ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 687.

sineye çekebilirim. Zaten, başıma gelen her şey benimkidir; bundan anlamamız gereken, en başta, insan olarak benim her zaman başıma gelen şeyin üstesinden gelebilecek olmamdır, çünkü bir insanın başına başka insanlar ve kendisi yüzünden gelen şey ancak insani bir şey olabilir. Savaşın yol açtığı en korkunç durumlar, en beter işkenceler gayri insani şeyler değildir: gayri-insani durum yoktur; ben yalnızca korkuyla, kaçışla ve gizemli davranışlara başvurmak suretiyle gayri-insani olana karar veririm; ama bu karar insanidir ve onun tüm sorumluluğunu taşıyım.²⁰⁵

Kişi olmak istediği kimseyi seçerken aslında bütün insanlığı seçer. Çünkü bireyin eylemi evrensel bir değer ölçөгüdür. Bu açıdan Sartre'ın özgür insanı, yaptığı eylemin herkesçe yapıldığında ortaya çıkacak sonuçları düşünerek seçme yapmalıdır. Sorulacak soru şudur: Eğer herkes benim yaptığımı yaparsa sonuç ne olur? İşte insan her koyunun kendi bacağından asılmayacağı düşüncesiyle hareket ettiğinde üzerine yüklenen tümel seçim duygusundan kendisini kurtaramaz. Dolayısıyla kendisini seçerken aslında tüm insanlığı seçmiş olur. Bu seçimin ağırlığı bunaltıyı doğuran temel etkidir. Çünkü insan kendisinin yaratıcısıdır. Yeryüzünde davranışlarıyla vardır. Atılımında bulunan ve kendisini aşandır. Tasarılarından ibarettir. Bu yüzden her şeyden sorumludur.

Sartre'a göre insan gerçekliğinin özelliği hiçbir mazeretinin olmamasıdır. O bunu savaş olgusunu örnek göstererek açıklar: Savaştan kaçınmış olmadığım için, onu seçmiş olurum; bu, pısırlık yüzünden, kamuoyunun verdiği korku yüzünden olabilir, çünkü birtakım değerleri (yakınlarımla hayranlığı, ailemin onuru, vb.), savaşmanın bizatihi reddinin oluşturduğu değere yeğlerim. Her durumda, bir seçim söz konusudur... Dolayısıyla savaşı ölüme ya da onursuzluğa yeğlemişsem, her şey sanki bu savaşın olanca sorumluluğunu ben taşıyormuşum gibi cereyan eder.²⁰⁶

Sürekli kendisini oluşturan insan için bu iç daralmasıyla gelen bunaltı aynı bulantı duygusunda olduğu gibi çift kutupluluk gösterir. Bunaltının getirdiği iç daralmanın rahatsız ediciliğinin yanında, ancak bu bunaltıyı yaşayarak yapılan seçimle gelen dinginlik vardır. Sartre, "*Varoluşçuluk*" adlı kitabında yer verdiği Naville ile girdiği diyalogda,

²⁰⁵ *a.g.e.*, s. 688.

²⁰⁶ *a.g.e.*, s. 688-689.

Naville'nin "insan her zaman seçer ama umutsuzluk ve bunaltı her zaman görülmez" düşüncesine karşın bunaltıyı doğuran seçmeyi şöyle tanımlar: "Elbette katmerli börekle kaymaklı pasta arasında seçme yaparken bunu bunaltı içinde yaptığımı söylemek istemiyorum. Bunaltının sürekli oluşu ilk seçiş halinin sürmesine bağlıdır. Gerçekte bunaltı, bence edimlerin tam doğrulanamayışından gelen ve herkese karşı duyulan sorumluluktur."²⁰⁷

Sartre'da bulantı saçma bir hayat içinde özgürlüğe mahkûmiyetin getirdiği sorumluluktan doğmaktadır. Sartre, özgürlüğün getirdiği sorumluluk için şunları söyler: "İnsan kendi kendini seçer. Olmak istediğimiz kimseyi yaratırken herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlarız. Örneğin bir işçiysem, sosyalist olmayı değil de bir Hıristiyan sendikasına girmeyi seçersem, bununla şunu belirtmiş olurum: İnsana düşen alinyazısına katlanmaktır, tevekküldür, boyun eğmektir... Gelgelelim bu hareketimle yalnızca kendimi bağlamış olmakla kalmam, bütün insanlığı da bağlamış olurum."²⁰⁸

Görüldüğü üzere bunaltı kavramının temelini oluşturan sorumluluk duygusu, bulantı kavramında söz konusu edilmez. Bulantı, nedensizliğinin, temelsizliğinin farkına varan insanın; nesnelere bize hâkim oluşuna, varlığın fazladanlığına, evrenin saçmalığına karşı duyduğu tiksintidir. İnsan özgür seçimler yapabilmek için, varlığın zorunsuzluğu karşısında duyduğu tiksintiye ve bunun ardından gelen bunaltıyı aşmalıdır. Bulantı duygusu, varlığın dünyasında; gerek nesnelere gerekse insanlarda görülen yapışkana bulaşan her şeye karşı hissedilirken bunaltı duygusu doğru seçmeyi gerçekleştirebilme kaygısıdır. Burada bunaltı daha önce de söylenegeldiği üzere bir tiksintime duygusu değildir. Sorumlulukla birlikte gelen bir iç daralmasıdır ve insan için bu sorumluluktan kurtuluş yoktur. Sartre bu konuda şöyle yazar: Dünyanın içine bırakılmış durumdayım; ama bu, suyun üzerinde yüzen tahta parçası gibi düşman bir evrenin içinde terk edilmiş ve edilgin olarak kalacağım anlamına gelmez. Bu, tersine, kendimi aniden tek başına ve yardımsız olarak olanca sorumluluğunu taşıdığım bir dünyanın içinde angaje olmuş bir halde bulmam

²⁰⁷ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 79.

²⁰⁸ *a.g.e.*, s. 41-42.

demektir ve ben, ne yaparsam yapayım, bir an için bile olsa, kendimi bu sorumluluktan kopartamam, çünkü sorumluluklardan kaçma arzumdan bile sorumluyum.²⁰⁹

Sartre'da bunaltıyı doğuran bırakılmışlığımızdır. Bırakılmışlığımız varlığımızı kendimizin seçmesi gerektiğini bize öğretir. Ne olursa olsun insan kendini yeniden var edebilir. Yazgısını kendi elleriyle çizebilir. Sartre, insanın koşulsuz özgürlüğünü şöyle anlatır: “Sorumluluğu savsaklamaya 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 değildir.”²¹⁰

²⁰⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 690.

²¹⁰ *a.g.e.*, s. 691.

SONUÇ

Varoluşçuluk, son yüzyıllarda etkinlik kazanan düşünsel bir akımdır. Sanılanın aksine tek bir varoluşçu felsefe yoktur. Bazı ortak özellikleri olan varoluşçu felsefeler vardır. Şu durumda ancak aynı kıstaslara farklı tarzlarda yaklaşan bir varoluşçu ailenin varlığından söz edilebilir. İşte bu varoluşçu aile kendi kendisini sorunsallaştıran çağımız insanını konu edinir. Metafizik sorunlar üzerinde yoğunlaşmak yerine somut insanın yalnızlığını, terk edilmişliğini, iç sıkıntısını ele alır. Bireyin özgürlüğe mahkûm olduğunu iddia eder. Özün varoluşa önceliğini savunur. Varoluşçuluğa göre insan hiçbir şekilde seçme sorumluluğundan kaçamaz. Kendi değerlerini yine kendisi yaratmak zorundadır. Varoluşçu felsefeler, insanı başkası için varlık olarak ele alır. Ben'in varlık koşulu ötekisidir. Ben kendisini öteki olmadan anlayamaz.

Varoluşçu Felsefenin en etkin isimlerinden biri olan J. P. Sartre da diğer varoluşçu filozoflar gibi konke insan varlığını öne çıkarır ve onun kayıtsız şartsız özgür olduğunu vurgular. Sartre'ın Felsefesi etraflıca incelendiğinde çağımızın insanının içinde bulunduğu durumu anlamamız kolaylaşır. Sartre ontolojisinde varlığı üç bölümde inceler. Bunlardan ilki 'kendinde varlık' tır. Kendinde varlık kendi kendisiyle özdeştir. Neyse odur. İnsan bu boyutuyla yeryüzündeki varlığının zorunlu olmadığını anlar, dolayısıyla olumsuzluğuyla karşılaşır. Fazladanlık duygusuna kapılan insan sebepsizliği ve saçmalığı karşısında tiksinti duyar. İşte bu tiksinti duygusu bulantının ta kendisidir. Fakat bir bedene bağlı oluşundan dolayı kendinde olan varlık aynı zamanda 'kendisi için varlık' tır. Bir bilinç sahibidir. Ne ise o değildir, ne değilse odur. Kendi kendisini sürekli yaratır ve kendisiyle çakışmanın eksikliğini çeker. Fakat kendisi için varlığın, 'kendinde kendisi için varlık' olma ihtimali yoktur. Bu yüzden kendisi için daima kendisinin hiçliği olmak durumundadır. Rastlantısal olarak var olduğunun bilincine varan insan için, bu anlamsız ve sebepsiz varoluş kabul edilebilir olmadığı gibi değiştirilebilir de değildir. Öyleyse bulantı varoluşsal bir kavram olarak insanın karşısında sarsılmaz bir şekilde durur. Varlığın üçüncü kategorisinde

insan, ‘Başkası için varlık’ olarak adlandırılır. Yani insan Sartre’ın tabiriyle ‘ben olmayan ben’ dir. Dolayısıyla kaçınılmaz bir biçimde başkasının varlığına ihtiyaç duyandır. Fakat başkasının varlığı onun için huzur vericilikten ziyade rahatsız edici, sıkıntı yaratıcı bir durum olarak ortaya çıkar.

Sartre’ın temel eseri olan “*Varlık ve Hiçlik*” de ele aldığı felsefi görüşlerinde fenomenolojik yöntemi benimsediği görülür. Ona göre görünenin arkasında bir başka gerçeklik aramak nafile bir çabadır. Çünkü görünüş özü saklamaz. O halde fenomenal sahanın dışında herhangi bir metafizik sahanın varlığını kabul etmeyen insanın içinde bulunduğu keşmekeşi anlamlandırması mümkün değildir. Dünya saçmadır, varoluş anlamdan yoksundur. İnsan terk edildiği bu yaşam alanında yapayalnızdır. Ve mutlak bir gerçek olarak ölüm karşısında dimdik durur. Bir Tanrı fikrini kabul etmeyen Sartre için insanın kaçıp sığınabileceği bir yer yoktur. O, koşulsuz özgürlüğüyle ve kendi seçimleriyle baş başadır. Bu durum insan için bunaltıyı doğuran temel etkendir. Bulantı ise bunaltıdan farklı olarak seçim yapma sorumluluğundan değil, varoluşun saçmalığından kaynaklanan bir duygudur. Sartre, bulantı duygusuna neden olan etkenleri anlattıktan sonra insanın bulantıyla yaşamasını öğrenmesi gerektiğini vurgular. Ona göre varoluşunu bilinçli olarak gerçekleştirme yoluna giren insan bulantıyla gelen farkındalıklara sahip çıkmalıdır. Çünkü bulantı, insanı varoluşunu gerçekleştirmeye taşıyan ontolojik bir kavramdır ve ancak varlığa şüpheyile yaklaşan insanda açığa çıkar.

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Kitapevi, İstanbul, 1987.
- BERTHOLET, Denis, *Sartre*, Çev. Zühre İlkelen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- CHARLES, Moeller, *J.P. Sartre ve Tabiat Üstünün Bilinmemesi*, Çev. Mehmet Toprak, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1969.
- COPLESTON, *Felsefe Tarihi Nihilizm ve Materyalizm*, Çev. Deniz Canefe, İdea Yayınları, İstanbul, 1998.
- ÇÜÇEN, Kadir, *Heidgger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitapevi, Bursa, 1997.
- FOULQUIE, Paul, *Varoluşçu Felsefe*, Çev. Yakup Şahan, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1976.
- , *Varoluşçunun Varoluşu*, Çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.
- ÇANKAYA, Gaye, *Tarihin Sorumluluğunu Almak*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- GÜNDOĞDU, Hakan, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi VII*, Sayı 1, İstanbul, 2007.
- GÜRSOY, Kenan, *Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 4, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1985.
- HEİDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, ing. Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004.
- , *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.
- HİLAV, Selehattin, *Yazko Felsefe Yazıları 2. Kitap*, Ağaoğlu Yayınları, İstanbul, 1982
- JASPERS, Karl, *Felsefe Nedir*, Çev. Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2003.
- , *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, Çev. Sedat, Ümran, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1995.

- , *Felsefi İnanç*, Çev. Akın Kanat, İlya Yayınları, İzmir, 2005.
- KAUFMANN, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, Çev. Akşit Göktürk, De Yayınevi, İstanbul, 1964.
- KIERKEGAARD, Soren, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1986.
- , *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002.
- MAGİLL, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev. Vahap Mutal, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
- MICHELL, Georges, *Sartre Yıllarım*, Çev. Zihni Küçümen, Adam Yayınları, İstanbul, 1981.
- MOUNIER, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986.
- MURDOCH, Iris, *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, Çev. Selehattin Hilav, Ağaoğlu Yayınları, İstanbul, 1981.
- MUŞTA, M. Celaleddin, *Gabriel Marcel Varoluşçuluğu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.¹
- ÖKTEN, Kaan H, *Varlık ve Zaman Klavuzu*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- SARTRE, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, 22.Basım, Say Yayınları, Ankara, 2010.
- , *Varoluşçuluk Materyalizm ve Devrim*, Çev. Emin Türk Eliçin, Ataç Kitapevi, Ankara, 1964.
- , *Akil Çağı*, Çev. Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul, 1999.
- , *Bulantı*, Çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 2011.
- , *Çağımızın Gerçekleri*, Çev. , S. Eyüboğlu, V. Günyol, Can Yayınları, İstanbul, 1963.
- , *İmgelem*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006.
- , *İş İşten Geçti*, Çev. Zübeyir Bensan, Varlık Yayınları, İstanbul, 1963.
- , *Sözcükler*, Çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 1999

-----, *Yaşanmayan Zaman*, Çev. Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul, 1994

-----, *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2010.

WAHL, Jean, *Existentialisme'in Tarihi*, Çev. Bertan Onaran, Elif Yayın, İstanbul, 1964.

WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefelerine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Emel		Güvenç
Doğum Yeri ve Yılı	Bursa		1978
Bildiği Yabancı Diller	Türkçe	İngilizce	
ve Düzeyi	İyi	Orta	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1991 1992	1994 1995	Yeşil İmam Hatip Lisesi
Lisans	1996	2000	Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	2011	2013	U.Ü. S.B.E. Din Felsefesi Anabilim Dalı
Doktora	-	-	-
Çalıştığı Kurum	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.Kosova Diyaneti, Bik			
2.Kosova Diyaneti,Bik			
3.	-	-	-
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:	-----		
Diğer:	-----		
İletişim (e-posta):	emelguvencsim@gmail.com		
Cep Tel:	05323400011		
	Tarih	11.07.2013	
	İmza	Emel Güvenç	
	Adı Soyadı		

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Emel Güvenç
Tez Adı	J. P. Sartre Felsefesinde Bulantı Kavramı
Enstitü	Felsefe Ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı	Din Felsefesi
Tez Türü	
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Zeki ÖZCAN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum. <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin% 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum. <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum.
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 11.07.2013.

İmza :