

**T.C.**  
**MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**Sinem ÇETİNKAYA**

**MAURICE MERLEAU-PONTY VE JEAN-PAUL SARTRE'DA "ÖTEKİ"**  
**KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MUŞ-2023**



**T.C.**  
**MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**Sinem ÇETİNKAYA**

**MAURICE MERLEAU-PONTY VE JEAN-PAUL SARTRE'DA "ÖTEKİ"**  
**KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TEZ YÖNETİCİSİ**  
**Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KANTARCI BİNGÖL**

**MUŞ-2023**

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT .....	IV
KISALTMALAR DİZİNİ .....	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### MAURICE MERLEAU-PONTY

1.1. MERLEAU-PONTY FELSEFESİNİN YAPI TAŞLARI .....	5
1.1.1. Yaşayan Beden .....	5
1.1.2. Yaşantı Olarak Bilinç .....	12
1.1.3. Duyum ve Algı .....	14
1.1.4. Özgürlük .....	23
1.1.5. Fenomenoloji .....	25
1.1.6. Resim ve Derinlik.....	27
1.2. MAURICE MERLEAU-PONTY'DE BEN-BAŞKASI VE DÜNYA .....	31
1.2.1. Kendim İçin Varlık.....	32
1.2.2. Başkası İçin Varlık .....	34
1.2.3. Dünyada Varlık .....	35

### İKİNCİ BÖLÜM

#### JEAN-PAUL SARTRE

2.1. SARTRE FELSEFESİNİ OLUŞTURAN TEMEL KAVRAMLAR .....	39
2.1.1. Beden ve Bilinç .....	39
2.1.2. Özgürlük ve Sorumluluk .....	43
2.1.3. Varoluş-Öz .....	48
2.1.4. Varlık ve Hiçlik .....	52
2.2. SARTRE'İN VARLIK KATEGORİLERİ .....	54
2.2.1. Kendi İçinde Varolan Varlık .....	54
2.2.2. Kendisi İçin Varolan Varlık .....	55
2.2.3. Başkası İçin Varolan Varlık .....	57

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MERLEAU-PONTY VE SARTRE'DA ÖTEKİ

<b>3.1. MERLEAU-PONTY'DE ÖTEKİ KAVRAMI</b> .....	<b>62</b>
<b>3.2. SARTRE'DA ÖTEKİ KAVRAMI</b> .....	<b>65</b>
<b>3.3. MERLEAU-PONTY VE SARTRE'DA ÖTEKİ</b>	
<b>KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI</b> .....	<b>75</b>
<b>SONUÇ</b> .....	<b>80</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>83</b>



## ÖZET

### YÜKSEK LİSANS TEZİ

#### MAURICE MERLEAU-PONTY VE JEAN-PAUL SARTRE'DA "ÖTEKİ" KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI

**Sinem ÇETİNKAYA**

**Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KANTARCI BİNGÖL**

**2023, 92 sayfa**

Bu çalışma 20. yüzyılın önemli çağdaş filozoflarından olan Maurice Merleau-Ponty ve Jean-Paul Sartre'ın öteki kavramını karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Fenomenoloji felsefesinin güçlü temsilcilerinden olan Maurice Merleau-Ponty fenomenoloji yöntemini bedene uygulamakta ve bilinç kadar beden de yönelimsel olduğunu ileri sürmektedir. Algıda beden önceliğini belirterek bedenin felsefesini gündeme getirmektedir. Beden görüşü Merleau-Ponty'i öteki zihinlerin varlığı sorununun hakiki bir felsefi problem olmadığı sonucuna ulaştırmıştır. Merleau-Ponty için öteki ile ilk karşılaşma bedenseldir. Ötekinin bedeni benim bedenim ortak bir bütünün ayrı iki parçasıdır. Ötekinin bedeni benim için beden-özne ve kültür nesnesidir. Ona göre öteki, farklı bir bedene sahip olan ikinci bir ben konumundadır. Varoluşçu filozof Jean-Paul Sartre ise yapmış olduğu çalışmalarda insanı temele alarak dikkatleri üzerine çekmiş ve insanların duygularına tercüman olmayı başarmıştır. Sartre'a göre insan kendi yazgısını kendisi belirler; çünkü seçme hakkı bireye aittir. Kendi seçimlerini yapmak zorunda olduğunu düşünen birey yapmış olduğu seçimden dolayı kendini sorumlu hissedecektir. İnsanın kendini seçmesi bütün insanları da seçmesi demektir; çünkü insan, bu dünyada her zaman başkalarıyla ilişki içerisinde. Sartre'a göre öteki ile ilişki, ötekinin bakışının bize vermiş olduğu utanma duygusuyla kurulur. Ötekinin bakışı bizi nesne durumuna indirger.

**Anahtar Kelimeler:** Algı, Beden, Bilinç, Fenomenoloji, Öteki, Özgürlük.

**ABSTRACT**  
**MASTER'S THESIS**  
**THE COMPARISON OF THE “OTHER” CONCEPTION IN MAURICE**  
**MERLEAU-PONTY AND JEAN-PAUL SARTRE**

**Sinem ÇETİNKAYA**

**Advisor: Assistant Prof. Zeynep KANTARCI BİNGÖL**

**2023, Page: 92**

The aim of this study is to compare the other conception of two significant 20th contemporary philosophers, Maurice Merleau- Ponty and Jean- Paul Sartre. Maurice Merleau-Ponty, one of the strong representatives of the philosophy of phenomenology, applies the method of phenomenology to the body and claims that body is just as intentional as consciousness. By stating the priority of the body in perception, he brings the philosophy of the body to the agenda. Due to body view, Merleau-Ponty came to the conclusion that the existence of other minds is not a significant philosophical issue. For Merleau-Ponty, the first encounter with the other is bodily. The body of the other and my body are two separate parts of a common whole. The body of the other is body-subject and cultural object for me. According to him, the other is in the position of a second self with a different body. Jean-Paul Sartre has attracted people's attention by taking the human as the basis in his works and has succeeded in being an interpreter of their feelings. According to Sartre, the human being determines his own destiny because the right to choose belongs to the individual. The individual who thinks that he has to make his own choices will feel himself responsible for the choice he has made. Choosing oneself means choosing all people, because man is always in relation to others in this world. According to Sartre, the relationship with the other is established with the feeling of shame that the other's gaze gives us. The gaze of the other reduces us to the object state.

**Key Words:** Perception, Body Size, Consciousness, Phenomenology, Other, Freedom.

## KISALTMALAR DİZİNİ

- çev. : Çeviren  
SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Vd. : Ve Diğerleri  
Vs. : Vesaire



## ÖN SÖZ

Maurice Merleau-Ponty ve Jean-Paul Sartre'da "Öteki" kavramının karşılaştırılmasında birey, varoluşsal süreçte değişimleri ve yeni oluşumları meydana getirmekte ve toplumsal bir varlık olarak sürekli ötekilerle etkileşim içerisinde olmaktadır. İnsan yaşadığı toplumda kendinden başka biri olan ötekiyle bazen iyi bazen de kötü ilişkiler içerisine girebilir. Merleau-Ponty'e göre insan ötekilerle uyumlu bir şekilde yaşarken Sartre'da ötekilerin varlığı bile insanı kısıtlamaktadır. Bu çalışmada Merleau-Ponty ve Sartre'ın düşünceleri içinde yer alan "öteki" fikri ve bu fikrin iki filozofun düşünceleri üzerindeki etkisi karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesinde, değerli bilgilerini benimle paylaşan, kendisine ne zaman danışsam bana kıymetli zamanını ayırıp sabırla ve büyük bir ilgiyle bana yararlı olabilmek için elinden gelenin daha fazlasını sunan hocam Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KANTARCI BİNGÖL'e; güler yüzünü ve samimiyetini benden esirgemeyen kıymetli hocalarım Doç. Dr. Hüseyin ÇALDAK'a ve Dr. Öğr. Üyesi Umut DAĞ'a; çalışmam boyunca benden bir an olsun yardımını esirgemeyen, çalışma süresince tüm zorlukları benimle göğüsleyen ve hayatımın her evresinde bana destek olan annem ve babama; çalışmamı gerçekleştirme sürecinde beni sabırla ümitlendiren ablalarım; desteklerini esirgemeyen abilerime sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

**Muş-2023**

**Sinem ÇETİNKAYA**

## GİRİŞ

Çağdaş felsefe akımlarından biri olan varoluşçuluk, 20. yüzyılda büyük yankılar yaratarak dikkatleri üzerine toplamıştır. Varoluşçuluğun bırakmış olduğu bu etki 21. yüzyılda da devam etmekte ve varoluşçuluk halen daha popülerliğini korumaktadır. Varoluşçuluk akımının doğmasındaki en önemli etken birinci ve ikinci dünya savaşlarının insanlar üzerinde bırakmış olduğu yıkıcı etkilerdir. İkinci dünya savaşının açmış olduğu maddi tahribatlar toplumsal ve manevi tahribatlara yol açmıştır. İçinde bulunulan savaş ortamı, yaşanan krizler ve gün geçtikçe artan stres altında insanlar kendilerini bulmak, özlerini aramak, özlerine bakmak yerine daha çok hayatta kalabilmek için mücadele vermişlerdir. Bu zorlu süreçte varoluşçuluk merkeze insanı koyar. İnsan ise bu olumsuzluklar karşısında kendi varlığını bulmaya çalışarak, sorgulayarak kendi varlığını anlamlandırmaya çalışmaktadır. Varoluş felsefesinin insan yaşamına varoluşsal açıdan katkı sağladığını söyleyebiliriz. Varoluşçu filozoflar yaşadıkları dönemin özelliklerini göz önünde bulundurarak düşüncelerini oluşturmuşlardır. Varoluşçu filozoflar olarak bilinen çağına tanıklık eden Maurice Merleau-Ponty ve Jean Paul Sartre'da ikinci dünya savaşının olumsuz şartlarından etkilenmiş ve felsefelerinin temeline insanı yerleştirmişlerdir.

Merleau-Ponty, fenomenoloji ve varoluşçuluk içinde önde gelen Fransız düşünürdür. Merleau-Ponty felsefesinde insan bedenine oldukça önem vermekte ve bedene kaybettiği statünün tekrardan verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple Merleau-Ponty, gündelik deneyimimiz içinde yaşadığımız somut dünyayı varoluşsal olarak ele alan, bedensel farkındalığı vurgulayan bir varoluşçudur (Çüçen, 2018: 44). Soyut bir şekilde işlenmiş olan insan düşüncesine somutluk kazandırmaya çalışmakta ve özneliği farklı bir töz şeklinde görmek yerine dış dünyada da bulunabileceğini gösterebilmek için çaba sarf etmektedir. Merleau-Ponty, insanı dünya içinde somut tecrübeleri etrafında yer alan bir varlık olarak değerlendirmektedir. Bu durumda insanla ilgili bağlantı problemi, insan ve onu saran dış dünya arasında ilişki problemine dönüşmüştür. Ona göre insan somut tecrübeleri olan bir varlıktır. İnsanların birbirleriyle iletişimin aksaması dış dünyada problemlere neden olmaktadır. Merleau-Ponty beden kavramını felsefesinde oldukça ön planda tutmuştur. Algılama sürecinin gerçekleşmesi için beden kavramını ele almıştır. Bedenin birlikte algılanması için bir bedenin diğer bir beden tarafından görülmesi, hem de başka bir bedeni görmesi birlikte algılama sürecini

oluşturmaktadır. Bireyin bu şekilde toplumsal bir varlık olduğunu ve varoluşunu toplumda gerçekleştirebileceğine değinmektedir. Birey çevresindeki cansız varlıkların varlığıyla kendini ortaya koyamaz, ancak etkileşim halinde olduğu bireylerle yaşama katılabilir. Dünya bir döngü halinde olup anlamda ise sürekli bir varoluş içindedir. Doğadan organizma olarak ortaya çıkan insan bedeni birbirinden ayrılmaz.

Sartre, varoluşçu düşünürler arasında adını tüm dünyaya duyuran en ünlü filozoftur. Sartre varoluş, kendilik, duygular ve imgelemin doğasını araştırır. Sartre'ın bireyi, bu dünyaya atılmış ve kendi başınadır. Bundan dolayı kendi özünüyle ilgili her şeyi, kendine dayanmaktadır. Sartre'a göre insan bir tarafı daima eksiktir ve her zaman tamamlanmaya çabalar ama asla tamamlanamaz; çünkü sürekli bir varoluş, değişim ve oluşum içerisindedir. Sartre'ın düşüncesine göre insan varlığı daima bir döngü içerisindedir (Çüçen, 2018: 230). İnsan ne kadar çabalarsa çabalasın eksikliğini asla tamamlayamamaktadır. Sartre'a göre varoluş, kendini gizleyen bu sebeple de düşünülemeyen, kavranamayan soyut bir kategori olmaktan çıkarak içinde olmak istediği bir yaşantı halini temsil etmektedir. Varoluşçuluğun açıklamaya çalıştığı, insanın bütün yönleriyle içinde bulunduğu bu somut varlığı varoluşudur ve insanın somut varlığı ona ilişkin olan her şeyden önce gelir. Dolayısıyla varoluş soyut bir düşünceden öte somut gerçekliğe işaret etmektedir.

Bu açıklamalar bağlamında bu çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Çalışmanın giriş kısmında ilk olarak araştırmanın doğrultusu belirlenmektedir. Daha sonra varoluşçuluk akımının öteki üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğuna değinilmektedir. Dönemin koşullarının insan üzerinde nasıl bir iz bıraktığı, buna karşı insanların göstermiş oldukları mücadele ve her iki düşünürün felsefelerinin temeline neden insanı yerleştirdikleri üzerinde durulmaktadır. Birinci bölümde Maurice Merleau-Ponty'nin felsefesinin temelini oluşturan kavramlar incelenmektedir. Merleau-Ponty'nin Ben-Başkası ve Dünya hakkındaki görüşleri dikkate alınmaktadır. Çünkü Merleau-Ponty'nin değinmiş olduğu bilinç, beden, algı, duyum, özgürlük, fenomenoloji kavramları genel olarak bedene bağlanmaktadır. Ona göre somut bir varlık olan insan yalnızca bedeni ile dünyada var olduğunu ispatlayabilir. Bilinç, yönelmişlik içerisinde dünyayla bağ kurmakta, dış dünyaya açılmakta ve ona doğru yönelme davranışında kendini bulmaktadır. Merleau-Ponty, yönelmişliği bilinçten bedene doğru çekmiştir. İnsanın bedeninin bilinci her şeyden öncedir. Çünkü insanın bedeni yaşanmış bir

bedendir. Yaşanmış beden ise insanın bilincidir. Buna göre algı ise yaşanılmış bir beden için olanaklıdır. Algıyı bedenden ayrı düşünemeyiz; çünkü Merleau-Ponty algıyı temele alarak bir beden fenomenolojisi oluşturmuştur. Dolayısıyla algı öznenin bedenselliğinden bağımsız değil bilakis öznenin dünya ile ilişki içerisinde olması bedenle alakalıdır (Aydın, 2020:77). Özgürlük konusuna bakılacak olursa insan özgürlüğü, beden ile algı aracılığıyla yine beden ve algı içinde bulunmaktadır. İnsan beden aracılığıyla dünyayı araştırma ve anlama özgürlüğüne sahip olması bedenin hareketli olmasından kaynaklanmaktadır. Genel itibariyle bu bölümde bedenin diğer kavramlarla ilişkisi incelenmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Jean-Paul Sartre'ın felsefesini oluşturan temel kavramlarını, varlık kategorilerini ve Sartre'ın eserinde “öteki” nin nasıl bir yere sahip olduğunu inceleme konusu yapılmaktadır. Temel kavramları olarak bilinç, özgürlük, varlık ve hiçlik, varoluş ve öz konularını ele alınmalıdır. Sartre, varoluşun özden önce geldiğini ifade etmektedir. Ona göre insanın özünün varoluşundan önce geldiğini düşünmek saçma bir eylemdir. Sartre, varoluşun özden önce geldiği anlayışını Tanrı'nın yokluğu fikrinden türetmektedir. Tanrı yoksa hiç olmazsa varoluşu önce gelen bir varlık vardır, ilk olarak insan vardır. Dolayısıyla insan önce dünyaya gelir, var olur; ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü o şekilde ortaya çıkarır. Sartre “varoluş özden önce gelir” tezini ortaya atmaktadır. Sartre'a göre insan ilk önce varlığını oluşturmakta daha sonra özünü oluşturmaktadır (Gündoğdu, 2017: 109). İnsan özü varoluştan önce düşünülmemelidir. Tanrı'nın olmaması durumunda varoluşunu özden önce var eden bir varlık olabileceğini ifade etmektedir. Sartre'ın varoluşçu insan anlayışı, bir bilinçlilik araştırmasından hareket etmektedir. Bilinçlilik her zaman için bir şeyin veya benim kendi bilinçliliğimin bilincinde olandır. Sartre, insan varoluşunun özgür olduğu düşüncesini davranışa dayandırmaktadır. İnsanın özgür bir varlık olmasının kanıtı davranışlardır; çünkü davranış bir olanaklar çokluğunun var olduğunu gösterir ve bir kimse bu davranışlar çokluğundan birini yapmayı seçer. İnsan seçim yaparken özgürdür, yaptığı seçim sonrası yaptıklarını eyleme dökmesi ise onun özgür bir varlık olduğunun göstergesidir.

Çalışmanın üçüncü bölümde egzistansiyalist bir anlayış içinde olan Merleau-Ponty ve Sartre'ın “öteki” ye yüklemiş oldukları anlamlar göz önüne alınarak her iki düşünürün bu konu hakkındaki farklı yönleri incelenmektedir. Her iki düşünürün öteki kavramına

yüklemiş oldukları anlamlar serimlenmektedir. Merleau-Ponty özgürlüğü Sartre'ın özgürlüğü gibi kesin ve mutlak değildir. Kendi varlığı içerisinde kendiliğinden özgürdür. İnsan, gerçekliği yeterince olmadığından ötürü özgürdür. Merleau-Ponty Sartre'ın kesin ve hiçbir manada belirleme kabul etmeyen mutlak görüşünü eleştirmektedir. Özgürlüğü kendinin temel yapısının bir parçası olarak görmekte ve kişinin kendi olmasının farkına varmasıdır. Merleau-Ponty, beden konusunda da Sartre'ı eleştirmiştir. Sartre insanın bedenli varoluşunu kendi içine kapalı ve sorumsuz olarak görmektedir. Merleau-Ponty ise insanın bedenli varoluşunun anlaşılabilmesinin dil ve beden birliğinden geçtiğini düşünmektedir.

Amacı, “öteki” kavramının iki varoluşçu filozof olan Merleau-Ponty ve Sartre tarafından nasıl değerlendirildiğinin serimlenmesi olan bu çalışmanın sonuç kısmında konunun odağında yer alan sorulara dair elde edilen bulguların genel bir değerlendirilmesi yapılmaktadır. Ayrıca bu kısımda elde edilen bulguların felsefe tarihinin genel seyri içindeki önemine ve günümüz dünyasındaki karşılığına yer verilmektedir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MAURICE MERLEAU-PONTY

#### 1.1. MERLEAU-PONTY FELSEFESİNİN YAPI TAŞLARI

Merleau-Ponty çağın getirdikleriyle birlikte artan endişe, umutsuzluk, bulantı ve tükenmişlik ruh halleri ile mücadele ederek insanın ihtiyacı olan konularda fikir üretmiştir. Daha çok bilinç, beden, özgürlük, algı, fenomenoloji kavramlarına yönelerek kendi felsefesini oluşturmuştur. Bu kavramlar Merleau-Ponty felsefesinin yapı taşlarıdır ve onun düşüncelerini anlamak için gereklidir.

##### 1.1.1. Yaşayan Beden

Beden, canlı varlıkların maddi tözüdür ve insanın dünya içerisindeki fiziksel varlığıdır. Felsefenin en temel problemlerinden biri olarak karşımıza çıkan beden felsefesi genellikle ruh-beden ya da zihin-beden ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır.

Merleau-Ponty algıyı temele alarak bir beden fenomenolojisi oluşturmaktadır. Algı ile bedeni birbirinden ayrı düşünemeyiz; çünkü algı öznenin bedenselliğinden bağımsız değildir. Öznenin dünya ile ilişkili olması beden ile alakalıdır. Merleau-Ponty'nin felsefesi beden kavramına yönelik epistemolojik ve ontolojik açıdan ileri sürdüğü fenomenolojik yaklaşımıyla beden kuramı arasında önemli bir yer tutmaktadır. Merleau-Ponty felsefesinde hem epistemolojik hem de ontolojik eleştirilerde bulunmuştur. Epistemolojik yönden “duyum merkezli ve özne-nesne ayırımına dayanan” yaklaşıma ve ontolojik yönden ise “zihin-beden ayırımına dayanan ontolojik kavramsallaştırmaya” karşı çıkmaktadır. O, beden merkezli bir yaklaşımı savunmaktadır. Merleau-Ponty vücut fenomenolojisinde epistemolojik bir sorun olarak bilme eylemini bedenden farklı ele alınmasına zihinsel bir sürece indirgenmesine karşıdır. Bilincin dünyayla olan ilişkisini algı temelli yönelimsel bir ilişki olarak tanımlamaktadır. Yönelimsel ilişkide özne ve nesne birbirinden bağımsız iki varlık şeklinde konumlanmışlardır. Fakat öznenin dış dünyayı algılayabilmesinde ifade edilen bir bilme ilişkisi değil. Aslında bu yönelimsel ilişkide bilinci tüm yönüyle (psikolojik, sosyal, kültürel, biyolojik) içine alan ve dünyaya bütün nedeniyle yönelmesini ifade eden ilişkidir. Merleau-Ponty yönelimselliği algı, hafıza, yargı ve beklentilerin bir zihin durumu veya zihnin özelliği olmadığını yalnızca bizi dünyanın kendisine yönelten, birleştiren ve bağlayan bir şey olarak belirlemektedir. Dolayısıyla yönelimsellik zihinsel bir süreç değil, öznenin dünyada bulunuşudur.

Bedeniyle dünyaya yönelen özne nosyonu, bilinç ile beden bütünlüğünü oluşturmaktadır. Özne bedeni ile nesnelere içerisinde devamlı bir etkileşim içerisinde. Öznenin ve dünyanın birlikteliğini ortaya koyan algı bunu bir deneyim alanı olarak sunar ve bu deneyim alanı dünyanın gerçeklerini özneye sunar. İnsan bedeni ile dünyada varlığını kanıtlar. Bu yüzden algı ve bedeni birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir; çünkü algılayan özne bedeni sayesinde dünya ile karşılaşır ve dünyaya katılır. Özne hem kendisi hem de nesne konumundadır, özne kendini algıda var etmektedir. Ancak algılayan bir özneye bedenlenmiş bir bilinç ve bedenlenmiş bir özne diyebiliriz. Bunun nedeni ise algılayan özneye dış dünyanın birlikte var olmasıdır (Aydın, 2020:77-82). Algı ile beden arasında paralellik vardır. Merleau-Ponty'nin tasvir ettiği beden, arzulayan ve algılayan bir tarzda kendini gösterir.

Merleau-Ponty, Gestalt'ın incelemelerinden faydalanarak algılayan öznenin vazgeçilmez merkeziliği üzerinde durarak algıya varoluşsal bir anlam katmıştır. Algıda fenomenolojik tasvir yöntemini benimseyerek algıyı somut bir şekilde dünya ile ilişkisini kurduğu asıl şeyin beden olduğuna değinir. Bu beden tüm özelliğiyle ortaya konmuştur, bilimsel ya da başkası tarafından görüldüğü şekliyle dıştan ele alındığı biçimiyle değil, tamamıyla öznel bir şekilde ele alınmıştır. Bu durumda algı alanının bütün olarak oluşturulması, dış dünyanın öznel olarak hitap ettiği kişinin kendi bedeninin yaptığı işidir. Benim bedenim, yalnızca bütün diğer nesnelere içerisinde bir nesne, diğerleri arasında yer alan duyulabilir nitelikler karmaşası değildir; o bütün diğer objelere hassas, bütün seslerin kendisinden yankılandığı, bütün zevkler için titreşen ve kendilerini kabul ediş şekliyle de kelimelere ilk anlamlarını veren bir nesnedir (Gürsoy, 2007: 39). Dolayısıyla beden yaşadığımız bu hayat içerisindeki durumunu bizlere göstermektedir. Bizi dünya ile karşı karşıya bırakmaktadır. Beden aslında dünya içerisinde yer almanın ve bir varoluşa sahip olmanın en belirgin özelliğidir (Gürsoy, 2007: 94). Nitekim beden, insanın dünyada var olduğunun en önemli kanıtıdır. Başkalarıyla iletişim halinde olmamız bizi öteki bireylerle karşı karşıya getirmekte ve bu durumda “ben” ve “öteki”nin bir bedene sahip olduğunu göstermektedir. Dünyada var olduğumuzu kanıtlayan en somut örnek bedendir, diyebiliriz.

Merleau-Ponty insan yaşamının zihin-beden ya da özne-nesne düalizmlerinin varsayımından hareketle yeterli bir biçimde incelenmediği görüşündedir. Dolayısıyla bedeni ve bilgiye ulaşmayı sağlayan bedenin asıl rolünü görmezden gelmişlerdir. Zihin

ve beden birbirlerinden tamamen bağımsız iki kavram olarak gösterilmiştir. Fakat zihinsel yaşam bedensel yaşamla, bedensel yaşam ile zihinsel yaşamla kaplıdır. Örneğin piyano çalmak istediğimde tuşları üzerinde elimi gezdirdiğimde zihnim de bedenimle eş zamanlı çalıştığından dolayı bu işlemi yapabilirim. Zihnimde tasarlar bedenimle harekete geçiririm (Primozić, 2013: 16-17). Başka bir örneğe göre ise spor yapmak istediğimizde, ellerimizi ve ayaklarımızı kaldırmak istediğimizde ilk önce bu hareketleri yapacağımıza dair zihnimizden geçiririz daha sonra bedenimizle eyleme dönüştürürüz. Zihinde tasarımı yapıldıktan sonra davranışa dönüştürülmesi, zihin ve beden ikiliğinin birbirlerinden bağımsız olmadığını gösterir.

Merleau-Ponty bizleri beden varlığı olarak tanımlamaktadır. Çünkü var olmak için bir bedene sahip olmamız gerekir. Sahip olduğumuz bilinç, deneyim ve kimliğimiz ancak bedenimiz aracılığıyla vardır. Beden-özne olduğu sürece bizler de var oluruz. Hayatı anlamlandırmak adına bunlara ihtiyaç vardır. İnsanın dünyada kendini konumlandırması, dünyaya yönelmesi, dünyayı anlamlandırması beden ile olur. Beden, insana özgü anlamların belirlenmesinde ilk rolü oynar (Primozić, 2013: 32-33). Primozić'in ifadeleriyle Merleau-Ponty bedensel deneyimi açıkça ortaya koymuştur:

*“Bedensel deneyim bizi, evrensel kurucu bir bilincin işi olmayan ve belirli içeriklere bağlanmayan bir anlamın yüklendiğini kabul etmeye zorlar. Bedenim bu anlamlı merkezdir, genel bir fonksiyon gibi davranır, yine de vardır ve zarar görebilir. Bedende, yeniden genel olarak algıda da bulabileceğimiz ve sonra daha bütünlüklü bir şekilde betimlemek zorunda kalabileceğimiz öz ve varoluşun bu birliğini görmeyi öğreniriz.”* (Primozić, 2013: 40).

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Merleau-Ponty, anlamının yönelimsel bir performans olduğunu ileri sürer. Örneğin görme engelli kişilerin kullanmış oldukları baston, mesafeyi hesaplamaları için değildir. Bunun aksine baston onlarda bir kol görevi görmektedir. Bastonu kullanmak zihinsel bir düşünme eylemi değil, bedensel bir anlamadır. Daktilonun klavyesindeki harflerin yerleri bize sorulduğunda cevap veremeyiz; fakat yazma sırasında ise parmaklarımız istemsizce harfleri bulmaya doğru hareket eder ve düşünmeden harflerin yerini bulabiliriz. Bu örnekler Merleau-Ponty için kullanılan aletlerin alet olmaktan çıkıp bedensel bir uzuv halini aldıkları için bu hareketler yapılmaktadır. Bir nevi alışkanlıklar da diyebiliriz, alışkanlık da bir bedensel anlamadır. Anlamının gerçekleşmesi ile alışkanlık kazanılır. Böylece beden ile zihin arasında sıkı bir ilişki vardır ve bedensel yaşam zihinle doludur. Zihin ile beden iç içe geçmiştir (Çüçen, 2018: 272-273). Merleau-Ponty vermiş olduğu bir örneğe göre bir kadında

hesaplamadan elinin nerede olduğunu duyumsaması gibi, şapkasındaki tüyün nerede olduğunu duyumsayabilmektedir (Merleau-Ponty, 2016: 206). Görme engelli birinin bastonunu artık bedeninin bir parçası gibi kullanması ve bastonu parmağının ucu gibi duyarlı bir bölge işlevi görmesi dokunma hissinden daha çok duyarlılık ortaya çıkarır. Bunun vesilesiyle görme sıkıntısı bir şekilde giderilmiş olur. Bedenle benzerlik gösteren bazı nesnelere beden bir organımız gibi algılayabiliriz. Bu örneklerde Merleau-Ponty insanın kendine özgü organlarını tanımasına dikkat çekmiştir.

İnsanın dünya içindeki konumunu belirleyen şey bedendir. Çevre içinde kendimizi beden aracılığıyla belirli projelere bağlayabiliriz. Dünyanın bilincine ancak beden sayesinde varabiliriz. Yalnızca fiziksel bir nesne olarak düşünülen beden Merleau-Ponty için kendi varlığımızda ayırt edemeyeceğimiz canlı yaşayan bedendir. Esasında Merleau-Ponty nesnel beden ile değil, yaşayan canlı beden anlamında kullandığı öznel beden ile ilgilenmektedir. Ona göre bedenimiz yaşayan anlamların birliğidir. Beden bizden kesinlikle ayrılamaz, her zaman bizimledir. Bedenimizi gözümüzün önünde sergileyemeyiz; çünkü bedenimiz karşımızda duran bir şey değil bizimle birlikte olan bir şeydir. Öyle ki bedenimiz nesne değildir; çünkü bedenimizin vasıtasıyla nesnelere var olur (Çüçen, 2018: 263-266). Beden hiçbir zaman sahibini terk etmez, sürekli birlikte olduğumuz bir şeydir. Bedeni nesneye indirgemek doğru olmaz çünkü beden varlığıyla nesnelere olur.

Yaşayan beden, bilincin kavranılması gereken beden, anlamın ve yönelimselliğin olduğu yaşayan vücut iken nesnel beden, bilincin ikamet ettiği yer değildir. Aslında nesnel beden kökeni, vücudun kurulmasında yalnızca bir an olduğundan vücut nesnel dünyadan uzaklaşarak kendisini çevresine bağlayan yönelimsel bağları beraberinde getirmektedir (Zafer Esenyel, 2022: 266). Yani algılanan dünya, algılayan özneyi de ortaya çıkarır.

Merleau-Ponty *Göz ve Tin* adlı eserinde sanatı çok özel bir bilme yolu olarak görür. Bu bilme yolu insana varlığın hakikatini göstermektedir. Bu ise gören ile görünenin bir araya gelerek oluşturdukları hakikattir. Merleau-Ponty bedeni deneyim nesnesi olarak görür. Ona göre beden, tekil görünür; fakat çoğuldur, ifadesini kullanır. Bir sanat eserinde sanatçının deneyimleri görünür hale geldiği zaman o esere bakan izleyiciler kendi bedenlerine ait olanı görmekte ve aramaktadırlar. Dolayısıyla bir beden ortaya koyan

sanatçı görme ve gösterme ediminin yanında bir de izleyicinin eser ile kişisel deneyimi arasında gidip gelerek algılama uğraşı verdiği sürece anlam kazanmaktadır. Bedeni anlamlandırmakta algılamaktan geçmektedir. Merleau-Ponty için beden, anlamın dışı vurulmasıdır. Beden, içinde duyumsamaların ve algılamaların olduğu aynı zamanda algılamaların kendisinden çıkan şeydir. Merleau-Ponty, insanın bedenen varoluşunu göstermek adına aklın ve kavramanın doldurduğu bedenin daha da ötesine geçerek ölümlü beden kavramının yerine yaşayan beden kavramını koymuştur. Dolayısıyla yaşayan beden sayesinde bedenin temel yetisi olan dokunma duyusunun yolu açılmıştır. Merleau-Ponty görünürlüğü ten olarak tanımlayarak algılanan beden ile şeyler arasında geçen iletişimi ten üzerinden anlatmaktadır. Yani “ten, ne maddedir ne tin ne de tözdür. Görünür olanın gören bedene, dokunur olanın dokunan bedene sarmalanmasıdır.” (Eraldemir, 2010: 116-119). Ten görülen ile gören şeyi birbirine bağlar “Ten” özne ve nesnenin kurucu ortamı olarak tanımlanır. Ten ontolojisinin gayesi tepeden görme fikrini askıya alarak varlığı sarıp sarmalama yapısıyla ortaya çıkarmaktır. Merleau-Ponty’e ten ontolojisinin kökleri Parmenides’e dayanmaktadır. Varlık ile hiçliğin karşılıklı dışlanmasına karşı çıkar ve o, hiçliği varlık yapısı, varlığı da hiçlik yapısı olarak düşünme girişimi şeklinde nitelendirir (Şan, 2015: 169). Merleau-Ponty’nin ten nosyonu kelimenin genel kullanımına yabancı bir nosyon değildir. Bazen yaşayan ya da canlı beden halinde yani hareket eden ve algılayan, acı çeken ve arzulayan beden diye isimlendirildiği şeyin yerini tutar.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde bedeni dünyada var olmanın aracı olarak görmektedir. Bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Bir bedene sahip olma, o bedenin bilincine dünyadan geçerek varıyorsam bedeni dünyanın dayanağı haline getirmiş olurum. Nesnelerin varlığıyla dünyanın bilincine varırım fakat nesnelerin birden çok yüzü olduğundan nesnelerin etrafında da bedenim sayesinde dönerek dünyanın bilincine varırım.” (Merleau-Ponty, 2016: 127). Dünyada var olmanın anlaşılmasının zor olması, bedenin anlaşılmasının zorluğuyla kendini ifade eder ve bu durumdan da anlaşılacağı gibi zamanında anlaşılması zorlaşır (Merleau-Ponty, 2016: 132). Bedenim dışarıdaki nesnelere gözlemler, onlara elleri ile dokunur, etrafında dönerek inceler. Fakat kendi bedenine sıra gelince onu gözlemleyemez. Onu gözlemleyebilmesi için kendisi gözlemlenebilir olmayan ikinci bir bedene sahip olmalıdır. Bedenim sürekli benim tarafımdan algılanmaktadır (Merleau-Ponty, 2016: 138). Merleau-Ponty’de algı, dünya

deneyiminde öne çıkmaktadır; çünkü algı şeyin kendisini verir. Bilinç algının öznesi durumundadır. Bilinç vücuda gelir çünkü algısal bireşim zamansal bir bireşimdir (Şan, 2015: 352-353).

Merleau-Ponty dokunulur bedenle ilgili şu ifadelerle değinmiştir:

*“Üç kanatlı bir aynada gözlerimi görebilirim elbette ama bunlar, gözlemleyen birinin gözleridir ve yolda yürürken beklemediğim bir anda kendi hayalimi aynada görsem bile, kendi canlı bakışımı ancak belli belirsiz yakalarım aynadaki bedenim, yönelimlerimi bir gölge gibi takip etmeyi sürdürür ve eğer gözlemin konusu, nesneyi sabit tutarak bakış açısını değiştirmekse, aynadaki beden gözlemden kaçır ve dokunulur bedenimin simülakrı gibi kendini sunar, zira perspektiflerin serbestçe açılmasıyla bedenim teşebbüslerine cevap vereceğine onları taklit eder. Görsel bedenim kafamdan uzak kısımlarında elbette nesnedir ama gözlere yaklaştığımız ölçüde nesnelere ayrılır; onların ortasında, onların erişiminin olmadığı bir sanki mekân açar ve bu boşluğu, aynadaki hayale başvurarak doldurmak istediğimde, o hayal beni tekrar orada, nesnelere arasında olmayan, benim tarafımda, her tür görüşün berisinde olan bedenim aslına geri gönderir.” (Merleau-Ponty, 2016: 139).*

Bu alıntıda dokunulur beden içinde aynı şey söz konusudur; çünkü sağ elimizle bir nesneye dokunduğumuzda sol elimizle de sağ elimizi tutabiliriz. Nesne olarak gördüğümüz sağ el, aslında dokunan sağ el değildir. İlki mekân içinde kalan bir kemik, kas ve et yığından ibaretken ikincisi de dışarıda olan nesneyi kendi yerinde açığa çıkarıp hızlı bir şekilde mekânı kat etmektedir. Buna göre bedene, dünyaya dokunduğumuz gibi dokunamayız ve göremeyiz. Dolayısıyla bedenimizi gören ve dokunan olduğu ölçüde, ne görebilmektedir ne de dokunabilmektedir. Beden dışarıdaki nesnelere herhangi biri olarak ya da her zaman istenilen yerde kalması gereken biri değildir. Bedenin kalıcılığı “hakiki nesnelere, gözden kaybolabilen nesnelere göreli kalıcılığına temel oluşturan mutlak bir kalıcılıktır.” (Merleau-Ponty, 2016: 139). Merleau-Ponty’e göre hareket ettirdiğimiz fenomenal bedenimizdir, nesnel bedenimiz değildir. Çünkü nesnelere doğru yönelen onu algılayan şey bedenimizdir (Merleau-Ponty, 2016: 157). Sağ elin desteğiyle sol elime dokunabilirim. Bir nesneye ulaştığımda sol el ten olmaktadır. Öyle ki dokunan ele sıra geldiğinde o da nesne olmaktadır (Şan, 2015: 369). Sağ elimize, sol elimiz ile dokunduğumuzda sağ elimizin bir nesne olduğunu hissederiz; fakat iki elimiz aynı anda hem dokunulan hem de dokunan olamaz. İki nesneyi aynı anda hissetmesi türünden iki ayrı duyumla karşılaşmayız. Ancak iki elin, dokunma ve dokunulan olma rollerini değiştirebildikleri anlaşılması zor bir düzen vardır. Çifte duyum olarak kastedilen bu durum bir rolden diğer bir role geçerken dokunulan elimizi ancak bir süre sonra dokunacak olan aynı elle özdeşleştirebiliriz (Zafer Esenyel, 2022: 271).

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinin ikinci bölümünde bedeni kalp ile özdeşleştirmiştir. “Organizmada kalp neyse dünyada da kişiye has beden odur” şeklinde ifade etmiştir (Merleau-Ponty, 2016: 279). Görünür olan manzarayı sürekli hayatta tutar, canlandırır, içsel anlamda besler. Böyle bir sistem oluşturur. Nesne ile kendi bedenim arasında bir sistem oluşacaktır. Bu sistemden de anlaşılacağı gibi insanı hiçbir zaman terk etmeyen nesne bedendir. Merleau-Ponty’e göre bedenin başka bir işlevi ise zamana sahip olmasıdır. Zamana maruz kalmak yerine şimdi için bir geçmişi ve geleceği var eder. Beden, olayların ilk defa “birbirini varlığa ittirmek yerine şimdinin etrafında geçmişten ve gelecekte oluşan ikili bir ufku yansıttıkları ve tarihi bir yön kazandıkları doğanın o yeri haline gelir.” (Merleau-Ponty, 2016: 327). Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*’nde bedeni, “zihin kayıtlarının alınıp toplandığı bir yer değildir artık bilincin “yönelimlerini” görüsel biçimde gerçekleştirmekle yükümlü bir pandomim organı” şeklinde tanımlar (Merleau-Ponty, 2016: 553).

Vücut karışık bir varlıktır: Benim olan, olduğum şey ya da bir şeydir. Vücudumuz kendini her zaman aynı taraftan sunar. Biz etrafımızda dolaşarak ve bakış açımızla istediğimiz yere ulaşabiliriz. Vücudum önümde ve arkamda olmaktan ziyade benimle beraberdir. Vücuduma dokunduğumda başka nesnelere dokunduğum gibi sadece duyumsanabilir özelliğini bulmakla kalmam aynı şekilde üzerimde gezinen elinde nesne gibi vücudumun üzerinde bir duyumsanırılığını ayırt ederim. Vücudum vasıtasız bir şekilde harekete dönüşür. Vücudumu dünyadaki nesnelere göre hareket ettirmem; çünkü vücudumuz dünyada sahip olduğumuz güçlerin bütünüdür. Vücut varlığı çaba olduğundan egonun kendisidir. Dolayısıyla hareketlerimizi nesnelere üzerinde düşünmeden gerçekleştiririz. Vücudum, benim çevremdedir. Dünyanın faaliyetleriyle karşı karşıya kalmaktadır. Başkalarına görünür olmaktadır; çünkü dışımdadır. Lakin bir taraftan da kendimin en yakınımdadır. Kısacası ruh ile vücudun bileşiyiz (Şan, 2015: 327-329). Vücudum vardır ve vücudum dünyanın karşısında ayakta dik dururken dünyada benim karşımda ayakta durur. Her ikisi arasında karşılıklı ilişki söz konusudur. Vücudumuz hem gören hem de görünendir. İnsan yaşayan vücudun işlevini ancak dünyaya karşı ayağa kalkan bir vücut olduğu ölçüde ve kendinin tamamına erdirdiğinde anlayabilmektedir. Merleau-Ponty, vücudu belirli bir dünyanın iktidarı ve dünya içinde var olan bir araç şeklinde tanımlamaktadır. Vücudun dünyada olduğunu öne sürmek aslında hedefin kaynağı olduğuna razı olmaktır. Vücut dünyanın genel yapısını ifşa eder,

özden daha çok varlığa ulaşır (Şan, 2015: 351-352). Merleau-Ponty vücudu bilincin yanına indirgemektedir. “Ben vücudum” derken “Ben”in vücut olduğunu, dünyaya aşkın bir vücudun varlığı olduğunu göstermektedir. Vücuda indirgenmeyen “ben” bir şeyin bilinci değildir; çünkü vücudu gösteren bu dünyaya el koyuştan yoksundur. Dünyanın aracı olarak bilinen vücut ancak bir dünyada şekillenir. Vücuda gelen bilinç kesinlikle tamamıyla bir “ben” değil, dünya içinde olmakta ise bilinç kendisinden kaçmaktadır, kendi çevresinde bir yerlere ulaşmaktadır ve kendisi ile dünyada birleşmektedir (Şan, 2015: 355). Vücut kendini bilincin yanına indirger ve kendini dünyada var eder. Kendini dünyada var eden insan dünyada yalnız olmadığını, başka insanların var olduğunu ve onlarla iletişime geçeceğini bilir.

### **1.1.2. Yaşantı Olarak Bilinç**

Varoluşçuluk genel bir ifadeyle bir insan felsefesidir ve insanın en temel özelliklerinden biri de bir bilince sahip olmasıdır. Merleau-Ponty'nin bilinç görüşünün temelinde Husserl'in bilinç felsefesi yatmaktadır. Çoğu yerde ise Husserl'in bilinç felsefesini aşarak kendi bilinç felsefesini oluşturmuştur. Merleau-Ponty felsefesinde bilinç dünyaya doğru bir yönelmişlik ve geçiştir, yönelimsel bir çözümlenmeye uygundur. Merleau-Ponty'de bilinç, bir yönelimsellik eylemidir. Bilincin nesnelere de deneyüstü hayatın etrafında söneceği anlamlandırma çekirdeğidir (Şan, 2015: 164). Husserl'in de her bilinç bir şeyin bilincidir, sözü de insanı kendi dışında varolan başka bir şeye doğru yönelmemizi, bir faaliyet halinde görmemizi zorunlu hale getirmektedir. Husserl'in bilinçle ilgili anlayışını göz önünde bulunduran Merleau-Ponty, bilincin bulabileceğimiz her türlü varlığa doğru yaygın bir şekilde bulunduğu ve hiçbir varlık bir anlam olarak kendini bilince vermediğinde bizim içinde varlık olarak değerlendirilmeyeceğine değinir (Gürsoy, 2007: 64-65). Bu ifadelerde bilinç kavramının genelleştiğini ve bilincin artık diğer varlıklar arasında bir varlık nosyonu değil, her türlü transendental nesne halinin merkezi konumunda olduğu anlaşılmaktadır.

Merleau-Ponty, bilinci algısal bilinç olarak ele alır. Saf, mutlak bir bilinçten söz etmek yerinde algısal bilinç kavramını kullanan Merleau-Ponty, algılama sürecinde vücudun rolüne dikkat çekip bilincin algısal doğasının vücutla kaçınılmaz ilişkisini vurgulamaktadır. Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir ve bilincin bir şeyin bilinci veya algısı olabilmesi için algılananlara yönelmesi ve vücut bulması gerekir. Bu sebeple

algının vücutla, bilinçle ve algılanan dünyayla olan ilişkisi ortaya çıkarılmalıdır. Bilinç, Merleau-Ponty’de vücudun işlevi olması bakımından içseldir, ama dış dünyaya da bağlıdır; çünkü dış dünya ancak bilinçle bilinebilir. Bundan dolayı Merleau-Ponty’nin terminolojisinde bilinç, refleksif, mutlak, kendine saydam bir bilinç değildir; dünyadan soyutlanamayan algısal bilinçtir (Zafer Esenyel, 2022: 220).

*Algının Önceliği* adlı eserde nesnelleştirme tarafından bir ilerlemenin yaşanması ve düşüncenin her zaman için bir andan uzun bir zaman için geçerli olmasına rağmen apaçıklık zorunlu değil, düşüncede zaman dışı değildir. Düşüncenin kesin olması algının kesinliğini göstermez; fakat bize herhangi bir kuvvetten başka bir kuvvete geçmeyi gösteren ve bize zamanın birliğini veren algı deneyimi algının kesinliğine dayanmaktadır. O halde “her bilinç algısal bilinçtir.” (Merleau-Ponty, 2017: 44-45). Dolayısıyla Merleau-Ponty bilinci, her bilinç algısal bilinçtir diye tanımlarken her türlü farkındalığın oluşa geçmesindeki düşünsel, ontik ve kanıtlanabilen bilgi merkezi şeklinde görmektedir.

Yönelimselliğin varlığını Merleau-Ponty, algılanan dünyayı, duyuşsal olanın deneyimini, duyumsanır ve duyumsayanın bir araya gelmesi şeklinde betimler. Bilinç ve nesneye dayanan bu tanımlama yerini görünür ve görünmez ontolojisine bırakır. Bu ontolojinin amacı geleneğin ortaya koyduğu anlamın ontolojisidir. Bilincin felsefelerinden ayrılan görünür ve görünmez ontolojisi öznenin ve nesnenin görüşlerini yeni baştan yorumlar (Şan, 2015: 169). Merleau-Ponty’e göre bir bilincin olabilmesi için onun bilincinin olabileceği bir şeyin yönelimsel bir nesne olması gerekir. Bilincin nesneye yönelmesi yalnız kendini gerçek olmaktan çıkarmasıyla, ona fırlatmasıyla bilincin saf bir imleme eyleminin olmasıyla mümkündür. Bir varlık bilinci yönelimler dokusuna sahiptir ve bir bilinç vücut bulmuşsa yönelimseldir. Kendi imleme eylemiyle tanımlarsa yeniden şey durumuna düşecektir ve bu şey de tam olarak bilinmemektedir. Yani gerçek bir kendi olmayan, kendi için olmayandır ve sadece zaman-mekânsal bireyselleşmeyle kendinde varoluşa sahiptir (Merleau-Ponty, 2016: 178). Dolayısıyla “insan şeyler içinde bir şey olmuş olsaydı onlardan hiçbirini bilemezdi; zira bir iskemle veya masa gibi, sınırları içerisinde hapsolmuş, mekânın belli bir yerinde mevcut olan ve bu yüzden hiçbirini tasavvur edemeyen bir varlık olurdu. Ona özel bir varlık tarzı olma hakkı tanımak lazımdır; bu, bütün varlıkları hedef alabilen, fakat onların hiçbirinde kalmayan yönelimsel varlıktır.” (Gürsoy, 2007: 55). Bu paragraftan da anlaşılacağı gibi bilinç insanı diğer varlıklardan ayırt etmeyi sağlar. Bilinç dünyanın bir parçasıdır. Bilinç

vasıtasıyla insan diğer nesnelere de yönelmektedir. İnsanın kendisi dışında başka bir şeye doğru zorunlu olarak açılması bilincin yönelimsel olduğunu göstermektedir. Yönelme ancak kendisine doğru bir yönelme varsa gerçekleşmektedir.

Merleau-Ponty'e göre bilinç, yüklenilen özgürlük olarak başka bilincin özgürlüğü hakkında eğer bir sonuca varmak istiyorsa karşısındaki bilincin psikolojik durumunu ve yöneldiği varlık dünyasını tam olarak bilmese de eylem olasılıklarının deneyimsel farkındalığında özgür hissedip hissetmediği konusunda bir yargıda bulunur (Çinçin, 2019: 39). Bilinç, insanın alanını belirleyen en önemli etmendir. İnsana kendini ve dünyayı anlama fırsatı verir. İnsan bilince sahip beşerî bir varlıktır. Kendisi ve dış nesnelere ile ilgili bilgisinin nesnellliğini her hâlükârda bilir ve bu bilincin insana göstermiş olduğu hakikatin kesinliği üzerinde durur (Gürsoy, 2007: 47). Böylelikle Merleau-Ponty'nin bilinç ile ilgili görüşü doğrudan dünya içerisinde yer alan öz bedenine yönelmişliği şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Merleau Ponty, bilinçli özne ve bilinçli nesne arasında bir ayrıma gitmez. O önce varolan, böylelikle de tüm düşünme, yorum ve inşadan önce gelen bu deneyim düzeyi birincil deneyim düzeyi diye adlandırmaktadır. Merleau-Ponty'e göre, filozofun görevi bu düşünüm-öncesi deneyimi araştırmaktır. Böyle bir araştırma, evrensel olan için mecburi özne-nesne ikiliğine dayalı soyut sistematik düşüncenin reddini içermektedir. Araştırma, tikel ve eşi benzeri olmayan somut bireyin deneyimi çerçevesinde yapılmaktadır (Gündoğdu, 2007: 122-123). Merleau-Ponty, kendi varoluşunun toplumsal ve fiziksel çevresinden, geçmişinden gelmediğini düşünür. Onun dayanakları vardır ve bu belki onun için veya yalnızca kendine ait bir duyguyu açıklamaktadır. Onun seçtiği ve önceliği olmayan bir gelenektir. Bilimsel görüşlere göre ben dünyanın şimdiki zamanıdır. Bu başka bir deyişle beni açıklar ve benim çevremi oluşturur. "Dünya benim için bilinç eserimi oluşturur" şeklinde ifade etmektedir (Karakaya, 2004: 96).

Algısal bilinç daima algıladığı şeyle birlikte vardır. Algısal bilinçte dünyadan ayrılmak mümkün değildir. Kökensel bir deneyim şekli olarak algıya geri dönmek, algılanan dünyaya geri dönmektir.

### **1.1.3. Duyum ve Algı**

Algı, tasarlanabilir tüm varlıkların varlık manalarının kendisinde belirtildiği gibi kökensel bir fenomendir ve biz ancak algılanabilir olanın ya da algılanan şeylerin

tasarımını yapabiliriz. Algı terimi sözlükteki anlamına göre “zihnin, yalın duyu verilerinin düzenlenmesi ve yorumlanması işlevini ifade eder.” (Flew, 2005: 20). Duyu organlarımızla gelen verilerin zihne aktarılması, yorumlanması, düzenlenmesi ve sentezlenmesidir. Dış dünyanın duyu yoluyla zihne aktarılması ve zihinde tasarımın gerçekleşmesidir. Duyum ise “iç ve dış duyu yoluyla beden alanından veya dış çevreden uyarılardır.” (Flew, 2005: 149). Bir duyunun uyarılması sonucu meydana gelen psişik bir olgudur.

Merleau-Ponty'e göre varsayımlarımızın farkına vararak en iyi şekilde algılayabiliriz. Varsayımların etkilerini algılama sırasında bir kenara bırakarak önümüzdeki şeylere odaklanıp onu algılamalı ve düşüncemizi dile getirmeliyiz. Merleau-Ponty'nin önemli eserlerinden biri olan *Algılanan Dünya* şuurla organik, psikolojik ve sosyal tabiatı arasındaki ilişkiyi anlama amacı gütmektedir. Bu eser 9 Ekim ile 13 Kasım 1948 tarihleri arasında her cumartesi günü Fransız Ulusal Radyosu'nda Fransız Kültür Saati adlı programda yedi başlık halinde yayımlanmıştır. *Algılanan Dünya* adlı eser yedi sohbetten oluşmaktadır. Bunlar:

**1. Algılanan Dünya ve Bilim Dünyası:** Bu sohbet radyo programının ve kitabın ilk sohbetidir. *Algılanan Dünya ve Bilim Dünyası* başlıklı bölüm “bilimin, kendisiyle benzer karşılaştırma ve ölçüm sistemleri kullanmayan, fizik yasalarında olduğu gibi nedensel çıkarımlarda bulunmayan araştırmaları, bir “yanılsama” oldukları iddiasıyla yadsımaya ve dışlamaya hakkı olup olmadığı sorusunu” ele almıştır (Dinçer, 2016: 236). Merleau-Ponty'nin bu sohbette değindiği esas konu sadece Fransız toplumunu değil tüm insanlığı da ilgilendirmektedir. Descartes'in düşüncelerinin uzun yıllar hâkim olması üzerine Merleau-Ponty duyuların yanıltıcı olması, insanların bu görüşlere takılıp kalmaması ve dünyada yaşamış olduğumuz deneyimlerin bir çırpıda sıfırlayacak olan bilime değer verilmemesi gerektiği hususunda tüm insanlığa uyarıda bulunmuştur. Merleau-Ponty her daim bilime ihtiyaç duyulacağı kanısındadır. Fakat bilim “kusursuz, mutlak ve tarafsız” bilgi sunması açısından insanların kafasını karıştırmamalı ve yanılmalarına sebebiyet vermemesi gerekmektedir. Ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru bilimin mutlak olmadığı ve zamanla çürütülüp, genişletilebileceği anlaşılmıştır (Dinçer, 2016: 236). *Algılanan Dünya ve Bilimin Dünyası*, algının dünyasını duyularımızla ve yaşama karşı göstermiş olduğumuz davranışlarla çok iyi bildiğimiz bir dünya gibi görünse de aslı öyle değildir; çünkü algının dünyasını anlamak öyle sadece duyularımız ve hayata karşı tutumumuzla

bilinmesinden ziyade büyük bir çaba ve zaman gerektirmektedir (Merleau-Ponty, 2005: 13). Dünyada var olduğumuz andan itibaren insanın kendini yaşama bırakması algının dünyasını anlamak için yeterli değildir

**2. Algılanan Dünyayı Bulgulamak: Uzam:** Bu bölümde Merleau-Ponty modern resimlerden örnekler vermiştir. Üç boyutlu uzam algısında yapılmış olan değişimi tartışmış insanın varoluşlarındaki uzamı ise kendi bakış açısıyla kurduğu “tensel bağlar” üzerinden algıladığını belirtmiştir (Dinçer, 2016: 236). *Algılanan Dünyayı Bulgulamak ve Uzam* başlığında Merleau-Ponty, “uzamı, şeylerin üç boyuta yayıldıkları ve yer değiştirmelerine karşın özdeşliklerini korudukları homojen ortam” olarak tanımlar (Merleau-Ponty, 2005: 20). Bir nesnenin yeri değişiyorsa muhtemelen özelliği de değişiyordur.

**3. Algılanan Dünyayı Bulgulamak: Duyu nesnelere:** *Duyu Nesnelere* adlı sohbette Merleau-Ponty uzamın yerini dolduran nesnelere ele alarak insan ve şeyler arasında geçen diyalogları araştırmaktadır. İnsanların nesnelere bir bütün olduğunu ve nesnelere insani özellikler atfederek onları yaşam alanına koymaktadır (Dinçer, 2016: 236). *Algılanan Dünyayı Bulgulamak: Duyu Nesnelere* başlığında bir şeyin farklı boyutunu yani görmeyi, dokunmayı, koklamayı farklı dünyalardan geldiğini düşünürsek o şeyin birliği de gizemini koruyacaktır (Merleau-Ponty, 2005: 27). Merleau-Ponty şeyleri ortaya koyan özelliklerin farklı duyu organlarından geliyor olsa bile onları birbirinden tamamen ayırmanın mümkün olmadığını savunur.

**4. Algılanan Dünyayı Bulgulamak: Hayvanlık:** Merleau-Ponty bu bölümde insanların yalnız olmadığını tüm öteki insanlarla ve içinde hayvanların da olduğu bir dünyada birlikte var olduklarını belirtmektedir. Ötekilere ve onların dünyalarına dikkat çekerek insanların hayvanların alanını ihlal ettiğini belirtmekte ve insanların hayvanlara haklarını geri vermesi konusunda insanlara çağrıda bulunmaktadır. Merleau-Ponty kalıplaşmış düşüncelere karşıdır. Bundan dolayı hayvanların, akli dengesi yerinde olmayanların ve çocukların belli kalıplara sokularak etiketlenmesine karşı olduğundan dışlayıcı ve önyargılı ilişkileri irdelemiştir. Onların gerçek dünyasını anlamak yerine insanların onlardan ne kadar uzak durduğunu gözler önüne sermektedir (Dinçer, 2016: 236). Bu bölümde duyularımızın bize geçerli bir şey öğretemeyeceğini düşünsük de duyularımız

bizi nesnel bilgiye götürmektedir (Merleau-Ponty, 2005: 35). İnsanın dünyada yalnız olmadığını biliriz. Sadece insanlar değil hayvanlar da bu dünyada varolurlar.

**5. Dışarıdan Görünen İnsan:** *Dışardan Görünen İnsan* başlıklı bölümde Merleau-Ponty “insan olmaklık” konusunu irdelemektedir. Ona göre “insan olmaklık” bir “yönelim” ötekilerle ve dış dünya ile iç içe olmaktır. Tüm insanların kaderi birbiriyle aynıdır. Çünkü insan olmaklık yani insanlık hiç bitmeyen bir şeydir ve bütün insanlar da bunu yaşamaktadır. İnsan olmaklık tek başına tamamlanmaz fakat başkasına devretme gibi bir lüksü de yoktur (Dinçer, 2016: 237). Bu sohbette başka insanlar vücutları vasıtasıyla tanınır. Vücutları aracılığıyla varoluşunu duyumsar. Başkaları ile ilişki içerisinde olmak onları duyumsadığımızı gösterir. Vücudumuzun gizli saklı kalan kısmını açığa çıkarmamız ve başkalarını algılamamız gerekir. “Fiziksel ve toplumsal durumlardaki bütün farklılıklara karşın başkalarının tutum ilişkilerinde hep aynı kıvılcım kendini gösterir.” (Merleau-Ponty, 2005: 52). Bundan dolayı başkalarını tanıyabiliyoruz.

**6. Sanat ve Algı Dünyası:** Altıncı bölüm olan *Sanat ve Algı Dünyası*’nda işlenen konu ressamaların, şairlerin, müzisyenlerin vs. sanatla ilgilenen bütün alanlar hakkında örneklerle sanatın algı dünyasında nasıl bir yere sahip olduğu gündeme getirilmiştir. Merleau-Ponty için algılanan dünya sadece doğal şeylerin bütünü değil bunlar tablolar müzikler ve kitaplardır. Algılanan dünya içerisinde bunlara kavuşmuş oluruz. Merleau-Ponty, sanat alanları arasında ve bu bölümde en önemli yere resmi koymuştur. Bunun nedeni ise sanat yapıtlarının etli tenli bir bütünlükleridir. Sanatı anlamak için de algının peşinden gidilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü bu algılanan sanat yapıtları insanın dünyasıdır (Dinçer, 2016: 237). Algı dünyasında şeylerin görünme şeklini ve şeyleri birbirinden ayırmak mümkün değildir.

**7. Klasik Dünya ile Modern Dünya:** Son bölüm olarak ele alınan *Klasik Dünya ile Modern Dünya* başlıklı bölümde önceki altı sohbetin genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır (Dinçer, 2016: 237). Tüm sohbetlerde yapılan tartışma ve sonuçları algılanan dünya çerçevesinde modern düşüncenin izlerini taşıyarak değerlendirme yapılmıştır.

Algılanan dünya, algısal organizasyonunun ve alanının yasalarına göre var olmaktadır. Algılanan dünya Merleau-Ponty’e göre “nesne-varlık ve özne-varlık, iç-dış, zihinsel-maddi gibi antinomilerin ötesindedir.” (Zafer Esenyel, 2022: 224). Algısal bilincin algılanan dünyadan ayrılmaması dünyanın nesnel varlığının ötesinde yaşamsal

boyutuna işaret etmektedir. Dünya, algısal alanımız içerisinde olan anlamlı şeylerle zenginleşir ve o anlamlı şeylerin hayatımızdan çıkmasıyla da fakirleşir. Algı, belirli bir anlamlandırmadır ve algılanan şeye anlam yükleyen ise insandır.

Merleau-Ponty bilinç eylemleri arasından en gerekli olan şeyin algı olduğunu düşünür. Çünkü algı bizim dünya ile ilişki kurmamızı sağlar. Algı ve duyumsama ile öznenin dünya deneyimini tekrardan ele alır. Bu deneyimde algı ve duyumsama alanı ile bedenün dünyaya yönelmiş olduğu görülür. Bu yöneliş bedeni dünyada olmanın aracı haline getirmiştir. Beden öznel ve duyusal deneyimin merkezi olarak algıda önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda algı somutlaşmış ve tenselleşmiştir; çünkü bedene bağlıdır. Merleau-Ponty'nin ötekini algılamasında önemli rol oynayan beden ve duyumsamadır. Bireyin dünyaya ve ötekilere ulaşmasını sağlayan bağı duyumsama, arzu ve diyalog kavramadan oluşan ilişkiler belirlemektedir. Ben'in kendini bilip tanınmasıyla ancak ötekilerle iletişim kurulabilir. Merleau-Ponty'e göre bireyin kendisi ile kurmuş olduğu iletişimi, kültürü çevreden öğrendiğimiz dil aracılığı ile ortaya çıkarabiliriz (Bankır, 2016: 15). Dil bizim öteki ile iletişime geçebilmemiz içinde bir araçtır.

Merleau-Ponty Husserl'in yönelimsellik kavramından etkilenmiştir ve yönelimsellik kavramını genişleterek kendi felsefesine uyarlamıştır. Merleau-Ponty'e göre öznenin dünya ve ötekilerle etkileşimini sağlayan tensel bir yönelimsellik ve bu yönelimselliğin temelinde arzu ve duyumsama vardır. Dolayısıyla Merleau-Ponty temele arzu ve duyumsamayı koymuştur. Bunun nedeni ise arzunun öteki ile ilişkisini canlı tutarak kişinin kendi bedeni ile ötekinin bedeni arasındaki bağı oluşturduğunu düşünür. Burada benin ötekine yönelimini sağlayan şey arzudur. Beden, ötekiyle kurulan ilişkinin ve hissedilen arzunun temellendiği yerdir. Yani özne nesnesine sahip olmak için arzuya yönelmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi beden, duyuların ve zihnin birbirine ne denli bağlı bir yapı haline geldiğini de göstermektedir. Ben'in öteki ile kurmuş olduğu ilişkide duyu deneyimleri ön plana çıkar. Bu duyguya yön verebilmek içinde ben'in algısını zenginleştirilmesi gerekmektedir. Tüm duyular arasında Ben'in en çok yöneldiği dokunma duyusudur. Çünkü Ben'e öteki'nin varlığını hissettiren en kuvvetli duyu dokunma duyusudur. Merleau-Ponty'e göre bizim düşüncelerimiz ötekiyle olan ilişkimize bağlıdır. Ben ve öteki karşılıklı olarak birbirini etkilemektedirler. Birbirleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptirler (Bankır, 2016: 15-16).

Maurice Merleau-Ponty algıyı dünya ile iletişim içerisine girmede araç olarak görür. Aynı zamanda algıyı dünyaya açılma olarak da görmektedir. Beden çerçevesinde ontolojisini ortaya koyduktan sonra beden aracılığıyla dünyaya açılım yapmaktadır. Bedeni dünyaya yönelme açısından algılamaların merkezine koyarak dünyaya yönlendiren bir duyumsal bilinç alanı olarak ele almaktadır. Merleau-Ponty sanata dair düşüncesini algının bedende varoluşu üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Merleau-Ponty için “uzamlı bir töz olan beden ile düşünen bir töz olan ben algıda bütünleşir. Algılayan bedendir ve algı bütün edimlerin üzerinde yükseldiği temeldir. Bilgi ise algının açtığı ufuklar üzerinde yükselecektir. Beden, özneyi uzam ile karşı karşıya getiren algıların doğal ortamı ve alanıdır.” (Eraldemir, 2010: 115-116). Merleau-Ponty algıyı bedenin bir eylemi olarak görür ve bu eylemi felsefesinin merkezine yerleştirir. Bütün anlam rotalarının merkezi olarak bedenimizi ortaya koymaktadır. Bütün benliğimizi ve bilinç yaşamımızı mümkün kılan, bizi dünyanın içinde konumlandıran ve etrafımızı aydınlatan bu yönelim merkezidir:

*“Zekanın altında, algının da altında olan daha temel fonksiyonun varlığını keşfederiz, bu, ‘bir projektör ışığı gibi her yöne doğru hareketli olan bir vektördür, işte bu vektör aracılığıyla kendimizi, kendi içimizde ya da dışımızda olan herhangi bir şeye doğru yöneltebiliriz ve o nesneyle ilişkili olarak bir davranış formu sergileyebiliriz’. Yine de projektör ışığı benzetmesi, ışığın, üzerinde gezineceği nesnelere verili olarak kabul etmesinden dolayı yeterli değildir, oysa gönderimde bulunduğumuz nükleer fonksiyon, nesnelere görüşümüze ya da bilgimize getirmeden önce bizim için daha gizli bir anlamda onları mevcut hale getirir. O halde başka çalışmalardan bir terimi ödünç alarak şöyle diyebiliriz: Bilinç yaşamı, bilişsel yaşam, arzuların yaşamı ya da algısal yaşam; geçmişimiz, geleceğimiz, insani durumlarımız, fiziksel, ideolojik ve ahlaki konumumuz ya da daha ziyade, tüm bu bakımlardan konumlanmış olmamızın getirdiği sonuçlara ilişkin etrafımızı aydınlatan bir ‘yönelim merkezi’ tarafından taşınmaktadır. Duyuların, zekanın, duyarlılığın ve hareketliliğin birliğini meydana getiren de işte bu yönelim merkezidir.” (Primožic, 2013: 31).*

Bu alıntıya göre Merleau-Ponty algıyı “yönelim merkezi” şeklinde betimler. Bunu içimiz, dışımız hatta tüm yönümüzü görebilen tıpkı bir projektör ışığı gibi betimleyerek açıklamaya çalışmıştır. Algıda temel rolü beden oynamaktadır. Çünkü beden hareket sahibi olduğundan projektör gibi her yöne kendini çevirebilmektedir. Hareketliliği sağlayan bedendir, insan öznesinin ön koşulu yine bedendir. Yani beden öznedir, diyebiliriz.

Merleau-Ponty’de insan bütün yönüyle dünya içerisinde konumlandıran yönelim merkezidir. Yönelim merkezi insanın fiziksel, düşsel, ahlaki durumu, dününü, bugününü,

yarınını ortaya koymaktadır. Yani tüm bu olanları bedenlerimizle ortaya koymaktayız. Bu anlamların değişmesi, çeşitlenmesi ve gelişmesi bedenimiz tarafından ortaya konmaktadır. Kendimize karşı özel bir bağlılık veya aidiyet duygusu hissetmemizde yönelim merkezi sayesinde olmaktadır (Primožic, 2013: 30-32). Merleau-Ponty, algının yalnızca kulaklar ile duyulamayacağını, gözlerle görülemeyeceğini belirtir. Yalnızca belirli duyu organları ile gerçekleşmediği gibi bilişsel bir aktivite değildir. Algı bir bütün halinde bedene aittir. Algının izlenim, duyum, düşünüm gibi kategorileri yok; çünkü algı bütüncül ve anlamlı bir süreçtir. Dolayısıyla algımız işitsel, görsel veya duysal verilerin toplamı değildir. Algılayan beden ise dünyanın merkezinde yer almaktadır. Bu sebeple bedenimiz dünya üzerinde belirli bir bakış açısına sahip olmamızı sağlamaktadır (Çüçen, 2018: 270). Algıyı anlamlandırmak için duyuma ihtiyaç vardır; çünkü dış dünyadan gelen uyarıların beyne iletilmesi duyuma aittir. Duyum, sade karakterinden öne sürülen bir fonksiyonla dış dünyaya açılan dolaysız ve açık bir deneyim olarak ele alınmaktadır. Merleau-Ponty algı sorununu ele alırken duyumunda öneminin farkındadır. Duyumun dünya ile kurulan bir ortaklığı olduğunu vurgulamaktadır. Duyumlara sahip olmak için bir dünyada varolmalıyız (Şan, 2015: 73-75).

Algı her zaman için duyu organlarının işlevine bağlıdır. İnsanın gözleri kapalı iken hiçbir şeyi göremez. Algılanan şey bizden bağımsız varoluşa sahip olsa bile algı tamamıyla bize bağlıdır. Algı dünyada, bizde ve algılayanda gerçekleşir. Merleau-Ponty realizm ve idealizm haricinde, algısal inancın tutarsızlıklarını barındırabilecek başka yollar peşine düşer. Algımız bir taraftan bizim algımız iken bir taraftan şeylere sızmaktadır. Algısal inanç bir tür varoluşçu angajmandır: şeyleri gördüğümüz şekilde dünyadayız. Varlığı bilmesek bile şimdilerde bilincin bu sessizliğinde onun tabibiyizdir. Buna göre dünyanın varlığına algıyı koymayan fakat onu görünür kılan sorgulayan bir fikir olarak tasvir etmeli, dolayısıyla onun karşısında şeyler oluşa gelmekte veya ortadan kaybolmaktadır. Algısal inanç, verilen şeyin algılanan olarak verilmesi karşısındaki sübjektif kesinliktir (Şan, 2015: 173). Merleau-Ponty'de algı, bir şeyin algısıdır ve algılanan şey ise fenomendir. Bu ifadeye göre nesne her şekilde bir özne karşısındaki nesnedir. Nesne ile ilişki içerisine giren bilinç, kendisini belirleyen bir özelliğe sahip olması mühim bir şekilde ele alınmalıdır (Gürsoy, 2007: 59). Algı, duyumların bir toplanması değil, nesnenin birdenbire ve bir bütün şeklinde fark edilmesi olayıdır. Dünya içerisinde yer alışı başka bir ifadesi olmakta, objektif ve sübjektif öğeleri belirleyici bir

özellik kazanmaktadır (Gürsoy, 2007: 103-104). Dünya içinde olmak algısal inancın temelinde yer alan bir olgudur ve insan bilinci, dünya içerisinde vücut bulduğundan insan bilincine bir dünya açılır. Dünya içinde olmaklık, yalnızca tekil vücutlarla ilgili bir durum olarak karşımıza çıkmamakla birlikte dünya içinde olmak bizi önceleyen bir ilişkiler sistemi içinde bulunarak hem bizim kurduğumuz hem de var olan bir çevreye sahip olmak anlamına gelir (Zafer Esenyel, 2022: 304).

Merleau-Ponty’de uzay kavramı önemli bir yere sahiptir. Uzay beden ile ilişki kurarken aynı zamanda da algının çevresini sarıp zenginleştirmektedir. Uzayı algılama konusunda ise algı ile beden bütünlüğünün nasıl çalıştığı önemlidir. Algı ve bedenin bütünlüğü bedenin duyuma hazırlayıp nesnesine yönelmesini gerektirmektedir. Duyum kavramını beden ile birlikte ele alır ve bedeni yaşayan özne olarak görür. Özne, nesne ve algısında birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü algıdan bağımsız bir özne ve nesne düşünülmesi mümkün değildir (Çinçin, 2019: 38). Algı faaliyeti, insanın dış dünyaya yönelmesini sağlayan temeldir. Asıl duyum nosyonu nesnelere doğru yönelmekte olan düşüncenin sonradan oluşturulmuş olan bir ürünüdür (Merleau-Ponty, 2016: 39). Merleau-Ponty algıyı açıklamaktan ziyade algıya göre düşünmeye başladığı bir akıl yürütme ileri sürmektedir. Bu akıl yürütme esasında algılananın hakikatine kökensel bir erişim stili olan algıyı anlama gayretidir. Algıyı tanıma her zaman algıya aittir. Refleksiyon hiçbir zaman kendini her türlü durumun ötesine geçemez. Refleksiyon algı analizini, olgusunu, bilincini, algılananın birliğini bir zamansallıktan ve mekândan ayrılmazlığını yok etmez (Şan, 2015: 69).

Merleau-Ponty’ de algının gerçekliğini Şan, *Merleau-Ponty* adlı eserinde açıkça ortaya koymuştur:

*“Algının gerçekliği, sadece ‘temsillerimin’ (représentation) iç tutarlığına dayansaydı eğer, her zaman bir tereddüt halinde ilerler, olası tahminlerime teslim edilmiş olurdu; her seferinde yanıltıcı sentezleri ayıklamak ve baştan dışladığım kuralsız fenomenleri gerçekliğe yeniden yerleştirmek zorunda kalırdım. Oysa durum bu değildir. Gerçek, sağlam bir örgüdür, en şaşırtıcı fenomenleri içinde barındırmak ve en gerçekçi hayallerimizi dışarıda tutmak için yargılarımızı beklemez.”* (Şan, 2015: 120).

Merleau-Ponty algılama ve algılanabilir olmanın özdeşliğini sağlayan şeyin ten olduğunu ifade etmektedir. Ten kavramı ile insana, dünyanın bedenselliğine veya fizikselliğine vurgu yapmaktadır. Kuşkusuz insanın ve nesnelere fizikselliği birbiriyle

aynı türden değildir; fakat Merleau-Ponty için dünyayla ve nesnelere ilişki kurmanın nedeni belirtilmiş bir türden bedenselliğin dünya ve insan maksadıyla ortak oluşudur. Bu sebeple dünya ve insan aynı kumaştan dokunmuştur. Dünya içerisinde varolabilmemizin sebebi dünyayla ortak yapıya sahip oluşumuzdur. Buda dünyanın büyük bir ten kütlesi olduğunu gösterir (Çüçen, 2018: 273-274). Tenimiz dünyanın teninin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Ten bizim ifade ettiğimiz gibi kemiğe sarılı bir et parçası değil, beden ve zihnin bir birleşimidir. Bir nesneyi algılamak ve varoluşunu betimlemek için nesnenin görünen parçasını görmek gerekir. Görünür olmayan bir nesnenin gerçekten varolan şeyler olarak kavranması mümkün değildir. Göz önünde olduğu sürece gerçekten o nesne algılanır. Tasarımlanan şey ortada yoksa orda sadece olasılık vardır. Varoluş vücutta gerçekleşir ama vücut varoluşa dışarıdan katılmaz. Vücut bulmayı kendilik yapısına sahip olan varoluşun bütüncül fenomeni olarak görür (Şan, 2015: 159-160). İnsanın varlık anlamını ne vücut ne de varoluş tek başına verebilir çünkü varoluş sürekli bir vücut bulma hali iken vücut sabit bir varoluştur. Söz nasıl ki düşünceyi ifade ediyorsa vücut da varoluşu ifade etmektedir.

Merleau-Ponty’de kendi kendine beden, durma halinde olan bedenin yalnızca karanlık bir kütle olduğunu söylemek mümkün fakat beden bir şeye yöneldiğinde ona doğru hareket ettiğinde, dışarıya doğru kendini yansıttığı takdirde onu bir varlık olarak algılarız. Bunu ise bilinç vasıtasıyla yaparız. Bunun merkezine ise şeyleri ve dünyayı koyarız. Algılanan şeyi kavrayabilmek için algılayan birinin olması gereklidir. Fakat “şey kendisini algılayan kişiye kendinde şey olarak sunar.” (Merleau-Ponty, 2016: 434). Algılanan dünya yalnızca benim dünyam değil, başkalarının da dünyasıdır. Başkalarının tutum ve davranışları da bu dünyada şekillenmektedir. Kendi gözlerim ile gördüğüm aslında benim için görüşün bütün fırsatlarını tüketir. Ama bunu sadece belli açılardan görür. Nesnelere arka ve alt tarafını tam olarak göremediğinden algılayamaz. Ancak görünen yüzleriyle algılar. “Benim algım, kendisini tüm noktalarda onaylayacak ve kendisiyle uyum içinde olacak sonsuz sayıda algı zincirinin birlikte var olmasını sağlar.” (Merleau-Ponty, 2016: 457). Bakışım ve elim her türlü eyleme ve beklentime karşı uygun bir şekilde davranacaktır. Bakışlarımız sayesinde algılayacağımız şeylerin çoğaldığını biliriz. Kısacası gördüğümüz, duyduğumuz, kokusunu aldığımız, tadını bildiğimiz, hissettiğimiz yani beş duyu organımızla algılayabildiğimiz her şeyin tasarımını yapabiliriz yoksa nesnelere görmediğimiz yüzünün tarifini yapamayız. Duyu

organlarımızla algıladığımız şeylerin tasarımını da özgürce yapabiliriz. Bu özgür irade sayesinde nesnelere anlam yükleyebiliriz.

#### 1.1.4. Özgürlük

Özgürlük birini engellemeden ya da kısıtlamadan istediğini yapabilmesi, seçmesi ve bu doğrultuda hareket etmesi halidir. Dupond, *Merleau-Ponty Sözlüğü* adlı çalışmasında Merleau-Ponty'nin özgürlüğü "Ben'in temel kurulumunun bir parçası" olarak tanımladığını belirtmektedir (Dupond, 2013: 112). Merleau-Ponty, Ben'in özgürlüğünü sadece zamansallık temelinde anlaşılabilceğini düşünür. Ona göre zamansallık ve özgürlük bir bütündür, ayrılamazlar. Özgürlüğün sonsuz yaşamında kendi kendine mükemmel bir yaşam gerçekleştirme özgürlüğün sonsuz olduğunu göstermektedir. Böyle bir durum mümkün olmadığından özgürlüğün hiçbir zaman sonu gelmeyecektir.

Özgürlük Merleau-Ponty'e göre hayatın kendisidir, onu bedenden ve zamandan ayrı düşünemeyiz. Zamanın sınırsız olması yalnızca özgürlükle gerçekleşir. Hayat, kendini özgürlükle bedende tutarak dünyaya açılmaktadır. Özgürlük aynı zamanda dünyada bir seçimdir. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinin üçüncü bölümünde özgürlük kavramını ele almıştır. İnsan bazı eylemlerini yerine getirirken bazen özgür bazen de özgür değildir. Merleau-Ponty'e göre eylemlerim, bir kere benim olmayı bırakırsa tekrar benim olamaz; şayet dünyayı tutmuşken onu elimden bırakırsam onu bir daha geri kazanamam. "Kimi motifler beni belli bir yöne itiyorsa ya bu motiflerin beni eyleme sokma gücü vardır ve o zaman özgürlük yoktur ya da böyle bir güçleri yoktur ve o zaman özgürlük tamdır, en korkunç işkencelerde de, evimin huzurunda da aynı büyüklükte özgürlük vardır." (Merleau-Ponty, 2016: 583). O halde yalnızca nedensellik düşüncesinden değil, motivasyon düşüncesinden de vazgeçmeliyiz. Motif benim kararımı etkilemez aksine motive gücünü veren benim kararımdır. Kesin olduğundan emin olduğum kararlarımda şüpheye düşmem. Ama bizi yanıltan şey, özgürlüğü teker motifleri inceleyen en güçlü ya da en ikna edici motive teslim olan istemli bir iç müzakerede arıyor olmamızdır. Aslında müzakere kararı takip etmektedir. Motifleri görünür yapan benim gizli kararımdır.

Özgürlüğe karşı bir argümanda istencin zayıflığından bahsedilir. Halbuki her ne kadar istemli olarak bir tutum takınabilsem bile örneğin cesur biri gibi davranabilsem bile

bu şekilde davranmak yine benim kararına bağılı bir şey değıldir. Özgürlük istemli eylemlerde aranmamalı; eğer istemli bir eyleme başvuruyorsak bunun nedeni gerçek kararımıza karşı gelmek ve zayıflığımızı kanıtlayabilmektir. Gerçekten cesur birinin davranışlarını benimsemiş olsaydık, cesur olurduk. Özgürlüğün önünde bulunan engellerde özgürlük tarafından getirilmiştir. Aşılması zor bir yolu ancak aşarım düşüncesi taşıyan biri için anlam taşır. Netice olarak “özgürlüğün kendisinin kendi teşebbüsleriyle sınır olarak belirlediğı şeyler dışında onu sınırlandırabilecek hiçbir şey yoktur ve özne ancak kendine verdiği dışarıya sahiptir.” (Merleau-Ponty, 2016: 585). Bizim ait olduğumuz bilinçle uyuşmayan bilimsel bir nedensellik görüşü ile dışı olmayan mutlak bir özgürlüğün olumlanması arasında seçim yapılmalıdır. Bu durumda ya her şey bizim elimizde değıl ya da her şey bizim gücümüz dahilindedir.

Merleau-Ponty'e göre özgürlük bütün eylemlerimizde ve tutkularımızda eşit derecedeyseniz, bizim tutumumuzla ortak ölçüsü yoksa, bir kölenin korku içinde yaşarken zincirlerini kırdığında aynı derecede özgür gösteriyorsa hiçbir özgür eylemden bahsedemeyiz. Çünkü özgürlük bütün eylemlerin ötesindedir. Özgür eylemin gerçekleşmesi için özgür olmayan ya da daha az özgür olan bir yaşam temelinden ayrılması gerekir. Özgürlük hem her yerdedir hem de hiçbir yerde değıldir. Özgürlük namına edinilmiş bir şeyin düşüncesini reddederiz fakat o zamanda özgürlük ilksel bir davranışa dönüşür. Özgürlüğü gerçekleştirme gibi bir durumumuz söz konusu değıldir. Özgürlük bize verilmiş olan “hiçbir lütfu sahip olma lütfudur, bilincin herhangi bir doğaya sahip olmamaktan ibaret olan doğasıdır, hiçbir durumda kendini dışarıda ifade etmediğı gibi, yaşamımız içinde de yer alamaz.” (Merleau-Ponty, 2016: 586). Nitekim eylem düşüncesi ortadan kaybolur yani bizden dünyaya bir şey geçmez çünkü bizler atfedilir şeyler değıliz. Seçme hakkı bize ait olabilir ama özgür bir seçim ancak seçmiş olduğu durumu bir özgürlük durumu olarak ortaya koyarsa ve karar verince özgürlük oyununa dahil olursa özgür bir seçim yapmış olacaktır.

Özgürlük kavramı “kararımızın geleceğe derinlemesine sapanmasını gerektirir. Bir şeylerin onun tarafından yapılmış olmasını, bir sonraki ânın bir öncekinden faydalanmasını ve zorunluluk olmasa bile onun tarafından çağırılmasını gerektirir.” Şayet özgürlük yapma özgürlüğü ise onun yapmış olduğu şeyin bir sonraki zamanda yeni bir özgürlük tarafından bozulmamalıdır. Özgürlükte olan gerçek seçim tüm karakterimizin ve dünyada olan tarzımızın seçimidir. Bu seçim dile getirilmezken dünyadaki varlığımızı

sessiz bir şekilde ortaya çıkarır. Böylelikle hangi bakımdan bizim varlığımız olduğunu anlamayız çünkü kendi kendimizle ilgili yaptığımız seçim gerçek bir seçimdir ve aynı zamanda varoluşumuzun dönüşmesidir (Merleau-Ponty, 2016: 583-588).

Merleau-Ponty'e göre insan özgürlüğü, beden ve algı vasıtasıyla yine beden ve algı içinde bulunmaktadır. İnsanın beden vasıtasıyla dünyayı araştırma ve anlama özgürlüğüne sahip olması bedenin hareketli ve aktif olmasından kaynaklanmaktadır. Özgürlük, mühürlenemez ve arkada bırakılamaz olandır. Benim ya da başkasının bedeni söz konusu olduğunda insan bedeni kesinlikle başkasını yaşamadan bilmek mümkün değildir. Dünya hakkında bilgi daha çok bilgiye sahip olmam ve benim hakkımda dünyanın da bilgi sahibi olmasını sağlayan şey bedendir. Aynı şekilde bizlerinde kendimizi tanımlamamız ve başkaları tarafından tanımlanmamız beden vasıtasıyla olmaktadır (Primožic, 2013: 51-52). Beden insanın dünyada var olmasının kanıtıdır ve beden vasıtasıyla insanın varlığından söz edebiliriz. Özgürlüğün var olmasındaki en büyük payı yine beden üstlenmektedir.

### **1.1.5. Fenomenoloji**

Fenomenoloji, Edmund Husserl tarafından ortaya atılan felsefi bir görüştür. Husserl fenomenolojiyi idealist felsefe yönteminin adı şeklinde nitelendirmiştir. Bu yöntemiyle Husserl, nesnelerin ideal yapılarını tasvir ederek felsefeyi bir bilimler bilimine dönüştüreceğini savunmaktadır. Merleau-Ponty'e göre fenomenoloji "dünya önyargısını askıya alan ve dünyaya açıklığın ampirik öncesi olayına erişimi sağlayan bir indirgeme gerçekleştirir." (Dupond, 2013: 62). Lakin Merleau-Ponty'e göre indirgeme sonsuz bir şekilde olmamalıdır. Husserl felsefesinde yönelimsellik bilince aitken Merleau-Ponty felsefesinde ise öz-bedenin bir yönelimselliğidir. Bu ise egzistansiyel fenomenoloji şeklinde adlandırılmaktadır. O halde Merleau-Ponty'nin fenomenoloji anlayışı da egzistansiyel bir fenomenolojidir. Bu fenomenoloji anlayışı, varoluş açısından bizi aracısız bir şekilde zamana bağlı kılmakta ve somut koşullar çerçevesinde yaşadığımız bir yaşam deneyimine götürmektedir. Bu durum ise insanın kendi yaşanmışlıkları ve bireysellikleri şeklinde önümüze çıkar. Böylelikle insan kendini dünyadan ve dünyanın getirilerinden soyutlayamaz.

Fenomenolojik dünya, varlığının temellendirilmesidir. Fenomenoloji ise dünyanın açıklanması için kendine dayanır ve kendini temellendirir. Dünya ile iletişimiz

akılsallığın ilk temelini atılmasına bağlıdır. Merleau-Ponty’de fenomenoloji anlayışı varoluşu temele alan bir fenomenolojidir. Varoluş nosyonu insanı, zamana bağlı koşullar içinde yaşamakta olan bir yaşam deneyimine götürerek insanın yaşayış durumlarını ve dünya içindeki somut varlığı olan bedeninden ayrı düşünülmemeyeceğini göstermektedir. Merleau-Ponty’de sözünü ettiğimiz bu ilişki algı eyleminden yola çıkarak anlamaya çalışılmıştır. Bunun nedeni ise “algı; bilinç ile dünya, insan ile dış çevre arasındaki bağlantının kurulduğu en yalın bir biçimde belirdiği bir zemin niteliğindedir (Gürsoy, 2007: 14).

Merleau-Ponty, Husserl’in fenomenolojik yönteminden etkilenecek kendi fenomenolojik yöntemini kurmuştur. Husserl, fenomenolojiyi sorgulanmamış bir hayat yaşamının temiz ve varsayımsız bir bakış açısı kazanmanın aracı olarak görmektedir. Merleau-Ponty için fenomenoloji “sonlu insan varlıklarının her günkü dünyasında yani gerçek dünyada deneyimlendikleri haliyle “şeylerin kendilerine” nihai bir dönüş ağrısıdır.” (Primožic, 2013: 20-21).

Maurice Merleau-Ponty fenomenolojisinde “alışkanlığa bağlı beden” kavramında yönelimsellik ve ortaya çıkacak olan eylemin birbirlerinden ayrılması zor zincir halkaları gibi iç içe geçmiştir. Bu durumda yönelimsellik açısından zihnin, ortaya çıkan davranış yönünden ise bedenin eş zamanlı işlediği görülür. Fakat Merleau-Ponty zihin-beden ayrımından ziyade “beden-özne” kavramını önermektedir. Ona göre dünya, bilinç ve algılayan insan bedeni birbirinden bağımsız şeyler değil aksine birbirine bağlanarak var olan şeylerdir. Fenomen dünyasını insan bedeni ve duyuşsal motor işlevi ile eşit görür. Yani fenomen dünyası bilincin ya da zihnin ürünü değil, ikisinin bir araya gelmesi ile oluşur. Merleau-Ponty deneyimi ikiye ayırır. Bunlar: düşünömsellik öncesi ve düşünömsellik sonrasıdır. Deneyimi bu iki yönle anlamaya çalışır. Düşünömsellik öncesinde bilincin henüz kendi eylemleri üzerine yönelip onları kendi eylemleri algılamasından önce bedenin ben yapabilirim bilinci ile hareket etmesidir. Yapabilirim bilinci ile hareket edilmesi düşünömsellik öncesi deneyimi gösterirken, “ne” ve “nasıl” sorularına cevap aranması ise düşünömsellik sonrası deneyimi ilgilendirmektedir. Dönüşömsellik sonrası deneyimler düşünömsellik öncesi deneyimde bedenin dünyaya girmesiyle birlik durumundan dolayı zorunlu olarak kurulmaktadır. Bu birlik durumu dünya ve bedenin motor kabiliyetleri arasında karşılıklı bir uyum söz konusudur. Aynı zamanda bu birlik durumunun dilsel sözel ve bilişsel bir işleme dayanmamaktadır. Asıl

konu dünya ile beden birbiriyle uyumdur. Sen hayata ne verirsen hayat da sana senin verdiğini geri verir. Çevre ile beden de aynı böyledir. Çevre insanda belli bir beden hareketini çağırır beden ise çevre ile birlikte uyum içerisinde çalışarak çevreye tepki verir. Yani dünya benim bedenimi nasıl algılasa ben de dünyayı öyle algıları. İnsan, bedeni ile çevrede varolan bir varlıktır. Merleau-Ponty'e göre bu duruma "dünyada olmaklık" denir. Dünyada olmasını gösteren şey algıyı kontrol eden beden dünya içerisinde hareket halinde olmasıdır. Dolayısıyla dünyayla olan pratik uyumumuzu sağlayan çevresine uyumlanma ilişkisine girebilen bir bedendir (Uslu, 2016: 50-52).

Merleau-Ponty için bedenin başka bir özelliği ise algılayan beden olmasıdır. Algılayan bedenin temel özelliği ise hareketli olmasıdır. Beden dünya içinde belirli bir yere sahiptir ve hareketleriyle de nesnelere yönelmektedir. Bu nedenle bedenimizin etrafında belli bir çevre oluşmaktadır. Sürekli bir yönelme ilişkisi içinde olan hareketli bedenin sağında, solunda, önünde ve arkasında kimi nesnelere kalır. Yani "bedenimiz dünya içinde konumsal bir sistem kurar." Böylece bedenimiz nesnelere yönelir. Bunu ise ancak hareket eden beden yapabilir; çünkü hareket ederek nesnelere çevresinde dolaşan, onlara yön veren, onları öncelik ve sonralık ilişkisi çerçevesinde anlamlandıran bedenin kendisidir (Çüçen, 2018: 267). Buna göre nesnelere bizim dışımızda kalan şeylerdir, nesnelere şekillendirmek ve konumlandırmak bizim ellerimizdedir. Bizler bedenimizle hangi yönde durursak nesnelere de bizim karşımızda, sağımızda, solumuzda o şekilde durur.

### **1.1.6. Resim ve Derinlik**

Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin* adlı eseri Merleau-Ponty'nin birkaç aylığına Provence kırlarına, Tholonet'ye gittiği günlerde kaleme aldığı son eseridir. Tholonet manzarası karşısında görmeyi ve resmi sorgulayarak bu eseri yazmıştır. Merleau-Ponty bu eserinde Cézanne'ye yer vermiştir. Bunun sebebi ise Tholonet'in Cézanne'nin birçok resmine konu olmasıdır. Tholonet, insan yaşamını sürdürebilmesi için çok güzel bir yerdir. Bu güzellik ise onun resimlere konu olmasına sebep olmuştur. Genel olarak eserlerde ressamın bakışı, görüş ve derinlik konuları işlenmiştir.

Merleau-Ponty *Göz ve Tin* adlı eserinde Cézanne'nin resim dilinde felsefe yaparak hakikati yansıtmaya çalışmıştır. Fakat Cézanne'nin sanatı kapalı bir anlatıma sahip olduğundan, bilindik tanımlar içermediğinden hakikati yansıtmadığı düşünülmüştür. Bu

da insanı, hakikatin ne olduğu ve hakikatin yansıtılacak bir şey mi olduğu sorularını sormaya iter. Cézanne resimlerinde sadece gözler ile görmeyi mi kastetti yoksa gözler sadece görmeye yarayan duyular değil miydi? Gözler sadece görmez aynı zamanda dinler, bakış ise sadece görme olarak algılanmamalı görmek aynı zamanda dokunmaktır. Duyular arasına kesin bir çizgi bırakılmıştır. Cézanne’de böyle bir durum söz konusu değildir; çünkü kokuları bile gördüğümüzü iddia etmektedir. *Göz ve Tin* adlı eserde Cézanne’nin de resimlerinden anlaşılacağı gibi “duyular yalnızca duymak için değil, duyulmak içinde vardırırlar.” Duyular aracılığıyla her zaman hakikate ulaşmaya çalışırız. Lakin gerçeğe tek bir duyu ile varılamayacağı gibi çok yönlü, her açıdan ulaşmaya çalışılmalıdır. Gerçekle sürekli yüz yüze olmak isteriz. Nedense böyle bir durumla karşılaşmak mümkün değildir; çünkü nesnellik ve öznelik diye bir şey yoktur. Her ikisi de yanılısamadan ibarettir. Cézanne’nin resimlerinde nesnelere sabitlik durumu yoktur. Titreşim halinde olan çizgiler vardır. Cézanne bunları kendince saplantı haline getirmiş ve titreşimlerin peşine düşerek nesnelere nasıl görüldüğü hakkında fikir geliştirmiştir. Resimlerinde nesneyi kuşatan cisimleri onu niteliğinden ayırmamak için kesin çizgiler kullanmıştır. Fakat Cézanne tuvale uygulanan zıt renklerin kullanılmasından ziyade renklerin akıllıca kullanılmasından yanadır. Renklerle perspektif oluşturmaya çalışarak kendi özgün çalışmasını ortaya koymuştur. İzlenimcilerin soğuk renklerle sınırlamış olduğu sınırları belli olan çizgileri kendisi canlı, parlak mavi renklerle resmederek özgürlüğünü ortaya koymuştur (Zafer Esenyel, 2019: 44-50). Merleau-Ponty’e göre görünür olanı bize görünmesi için zorlayan bizim kendi vücudumuzdur. Vücut bizim yönümüzü şeylere döndürerek dünyada onlarla birlikte var olduğumuzu düşünmemizi sağlamaktadır.

Merleau-Ponty derinlik fenomeniyle birlikte nesnelere uzamsallığını düşünerek derinlik hakkında görünen ve görünmeyene dikkat çekerek onu daha iyi anlamamızı sağlar. Buradaki amaç görmediğimiz nesnelere de gördüğümüz gibi hissetmemizdir. Yani derinlik kuş bakışı görünüm ile açıklanmayan bir boyuttur. Nesnelere bir bütün olarak görmek mümkün değildir. İnsan bir tabloya bakarken bile önce belli bir bölgeye daha sonra ise belli bir bölgeye odaklanmaktadır. Bütün olarak incelediğimiz zaman birçok ayrıntıyı kaçırmış olacağız. Hepsini farklı açılardan görebiliriz. Fakat nesnelere görebilmek için belli açılardan bakmak istediğimizde bizden saklı kalan taraflarının da olması gerekir. Merleau-Ponty bu saklı kalan tarafı derinlik olarak nitelendirmektedir.

Aslında “derinlik” dünya içinde olmamızı sağlayan uzamsallığın temel boyutudur. Derinlik, görünmez olanın görmedeki işlevine başka bir deyişle Varlık’a doğal dünyanın Logos’una işaret eder. Derinlik, dünyanın ve Varlık’ın temelindedir. Derinlik sayesinde birbiri arkasına gizlenmiş nesnelere ulaşıyoruz. Bu derinliğin kendisi değil derinlik vesilesiyle gördüğümüz şeylerdir. Bu şeyler her zaman derinliğin arkasındadır, birbiri ardında değillerdir. Derinlik, görünmeyenin saklı boyutudur. Merleau-Ponty, Cézanne’nin resimlerinde derinliğin ölçülemez olduğunu ve görünmez olanla da ilişkili olduğunu bulmuştur. Cézanne’nin bütün saptırmaları derinlik ile alakalıdır. “Cézanne nesnelere uzam içinde değil, uzamla ilişki içinde sunar.” (Zafer Esenyel, 2019: 50-51). Cézanne, çalışmalarında zaman içinde vuku bulan görmeyi yakalar ve tuvale şu ifadelerle sabitler:

*“Her resmin formülü, (Cézanne) için mutlak kontrol ve hesaplama değildir. Tuvale tek bir fırça dahi vurmadan önce, nesnelere gözlemleyerek onların özünü, karakterini veya atmosferini anlamaya büyük bir zaman harcamalıydı. Sonrasında, konuya yakından odaklanmayı sürdürerek, tüm formlara temel oluşturan ana iskelete benzer yapıyı planlıyordu. En sonundaysa, onları uygun açıdaki vuruşlarla betimleyerek, formları, renkleri, dokuları ve tonları dikkatli önceden üzerine düşünülmüş şekilde inşa etmeye başlıyordu. Tüm bunları başkalarının da görmesine gerek yoktu, ancak onun için bunlar en önemli unsurlar, konunun özüydü. Çoğunlukla gözün tek bir bakış açısından algılayabileceğinden daha fazla renk ve yapı dahil ediyordu. Böylece nesnenin sadece bir yönünü değil, tümünü gösterebiliyordu. Bu, onun pek çok resminin neden fotografik açıdan gerçekçi olmadığını cevabıdır. O bu tür bir görüntü amaçlamıyor, temel yapıları kavramaya ve onları iki boyutlu yüzeyde resimlemeye çalışıyordu. Dünyayı, bir fotoğrafçının artık yapabildiği ya da sanatçıların yüzyıllardır yaptığı gibi yeniden yaratmayı arzulamıyordu. Bunu yüzeysel taklit olarak görüyor ve artık fotoğraf da icat edildiğine göre sanatçıların buna yönelmesini gereksiz buluyordu.” (Zafer Esenyel, 2019: 60).*

Merleau-Ponty *Göz ve Tin* adlı eserinde ressamın dünyayı resme dönüştürebilmesi için yönünü dünyaya dönmesi gerektiğini düşünür. İnsan vücudunu dünyaya vererek ancak varolan vücudunu bulmaktadır. Ressamda bir şeye ulaşabilmek için onu dünyaya yansıtabilmek adına onu görmesi gerekir. Çünkü vücutta dünyada görünür yapıdadır ve vücut görünürde olduğundan yönetilebilmektedir. Baktığımızı görürüz ancak gördüğümüzü yönetebiliriz. Gözlerimiz sadece tek bir noktayı görüyor olsaydı, gözün hareketi olmasaydı vücudumuzu dünyaya dönmenin de bir anlamı olmayacaktı. İnsan bakışının uzaklaştığı her yer gördüklerini yansıtmalarıyla anlam kazanacaktır. Gören gördüğü şeyi ele geçirmez fakat bakışı ile yakınlaşarak dünyaya açılabilir. Dolayısıyla eserde vücudun gören ve görünür yönü şu şekilde ele alınmıştır:

*“Bilmece şudur: vücudum hem görendir hem de görünürdür. O ki her şeye bakmaktadır, kendine de bakabilir ve o zaman gördüğünde kendi görme gücünün “öbür yanını” tanıyabilir. Kendini gören olarak görmektedir; kendine, dokunan olarak dokunmaktadır; kendisi için görünür ve hissedilirdir. Bir kendidir, herhangi bir şeyi ancak özümleyerek, kurarak, düşünceye dönüştürerek düşünen düşünce gibi saydamlıkla değil ama karıştırmayla, narsisimle, görenin görüldüğüne, dokunanın dokunduğuna, hissedenin hissettiğine dahil olmasıyla bir kendidir öyleyse şeylerin arasında tutulmuş bir kendi, bir yüzü ve bir sırtı olan, bir geçmişi ve bir geleceği olan bir kendi...” (Merleau-Ponty, 2006: 32-33).*

Vücudun hem gören hem de görünen bir özelliğe sahip olması ressamalarda gördüğümüz dünyanın hayali olup olmadığını akıllara getirmiştir. Ressam gördüğümüz bu dünyanın kendisi olmadığını ve tinin sadece kendi düşüncesi ile veya başka bir tin ile ilişkisi olabileceğini kabul etmez. İnsan hayal gücü ile görünen her şeye ulaşabilmektedir. Örneğin gökyüzünü ve bulutları görebiliriz ama onlara dokunmak oldukça zordur fakat hayal gücü ile gökyüzüne ve bulutlara dokunmak hiç de zor değildir. Bakış aracılığıyla gökyüzü gibi uzakta görünen her şeye dokunabiliriz yani yakında ve uzakta olan şeylere hayal gücüyle dokunabiliriz; bu da bizim her yerde olduğumuzu gösterir. Kendine dokunan, kendini gören ve kendini hissedebilen her yerdedir. Bu nedenle bakışın bizdeki önemini anlamak gerekir. Ressamın aslında bakışı ile sorguladığı, gördüğü şeydir. Ressam gördüğünü, görünürde olanı işler. Görünürde olmayan ressamın alanı içerisine girmez. Çünkü “ressamın görüşü, devam edilmiş bir doğumdur.” Buna göre ressam hem bizim hem de kendisi için görünür olduğu zaman doğmuş olduğunu söyler. Ressam görünürde olana bakar ama bazı ressamlar da şeylerin onlara baktığını iddia etmişlerdir. André Marchand bu konuyla ilgili şöyle der: “Bir ormanda, birçok kez, ormana kendimin bakmadığımı hissettiğim olmuştur. Kimi günler, ağaçların bana baktığını, bana konuştuğunu hissettim... ben ordaydım, dinliyordum... Bence ressam evren tarafından delinmelidir, onu delmek istememelidir...” (Merleau-Ponty, 2006: 40).

Merleau-Ponty, *Göz ve Tin* adlı eserinin üçüncü bölümünde genel olarak derinlik konusu ele alınmıştır. Bir resme baktığımızda onu yükseklik, genişlik ve derinlik boyutuna göre inceleriz. Genişlik ve yükseklikten türeyen üçüncü boyut derinliktir. Derinlik; genişlik ve yüksekliğin ötesinde bulunmaktadır. Bir tabloda birbirinin arkasında olduğundan birbirini gizleyen nesnelere derinliği ifade etmektedir. Herkesin kabul gördüğü bir tablo derinliğe sahip değildir (Merleau-Ponty, 2006: 48). Cezanne hayatı boyunca derinliği aramıştır. Resimsel derinlik hiç bilinmeyen bir yerden gelip resmin zeminine konup filizlenmektedir (Merleau-Ponty, 2006: 61).

*“Ressam, gördüğünü değerlendirmeye zorlanmaksızın her şeye bakma hakkına sahiptir. Bir ressam için, bilgi ve eylemin parolası anlamını ve gücünü yitirmektedir. Yaşama karşı güçlü ya da kırılğan olsun, tartışmamız bir şekilde söz konusu olduğunda ressam, kendi düşünmesinin efendisidir. Gözlerinin ve ellerinin, görerek ve çizerek keşfettiklerinden başka hiçbir tekniği yoktur, tarihin zaferleri ve skandallarının velvelesi içinde, bu dünyadan insanın umutlarına ve öfkelerine güç bela bir şey ekleyecek olan tuvaler elde etmekte ısrarcıdır ve kimsede bundan şikayetçi değildir. Cezanne, duygu ve düşünce veya düzen ve kaos arasında bir seçim yapmak zorunda olduğunu düşünmemiştir. O, gördüğümüz şeyleri, değişken görünme biçimlerinden ayırmak istememiştir, maddenin form alırken ki halini, düzenin düzenlenirken ki halini resmetmek istemiştir. Cezanne bu ilksel dünyayı çizmek istemiştir, bu nedenle de resimleri saf bir biçimde doğayı göstermektedir.”* (Primožic, 2013: 108-109).

Merleau-Ponty resmin metafiziksel bir boyutu ve varlığı bizlere olduğu gibi sunma gücünün olduğunu düşünür. “Ressam; resimde, resim tarzında düşünen bir filozoftur.” (Çüçen, 2018: 257). Boyut kavramına bakacak olursak Merleau-Ponty’de genellikle uzamsal anlamda kullanılarak resim sanatı hakkında değerlendirme yapmamıza olanak sağlar. Asıl anlamı hayata boyut kazandırmaktır. Resim sanatında Merleau-Ponty, sanatçının gerçeğe çok yakın bir benzerini resmetmesinin ötesinde bir şeylerinde olabileceğini düşünür. Bundan dolayı resim sanatını açıklamak yerine betimleme yolunu seçer. Benzerlik ilişkisi kurmak açısından görüş kavramı önemlidir. Merleau-Ponty’e göre “Görüş, vücutta verilen işaretleri sıkı bir şekilde çözen bir düşüncedir. Benzerlik, algının sonucudur, kaynağı değil” şeklinde ifade eder (Çinçin, 2019: 35-36). Boyut, benzerlik ve derinlik ressamın yapmış olduğu resmin nasıl algılandığını ve resimden nasıl bir yorum çıkardığımızı bize göstermektedir. Resim aracılığıyla insan kendini, başkasını ve dünyayı da gördüğü gibi yorumlayabilir.

## **1.2. MAURICE MERLEAU-PONTY’DE BEN-BAŞKASI VE DÜNYA**

Maurice Merleau-Ponty’nin felsefesinin eksenini oluşturan bedenin tek başına anlam ifade etmediği, dünyayla ve öteki bedenlerle birlikte anlam kazandığı görülmektedir. Varlığa yönelim, bilinç aracılığıyla değil, beden aracılığıyla gerçekleşmektedir; çünkü varlığın ilk örneği bedendir. Beden ise başkası ve dünyayla anlam kazanmaktadır. Beden dünyaya açılmakta başkalarına, nesnelere ve dünyaya yönelmişliğiyle gerçekleşmektedir. Bundan dolayı varoluşumuz ilk olarak bedende daha sonra da bu üçlü olgusal hal üzerinde temellenir, anlam kazanır.

### 1.2.1. Kendim İçin Varlık

Merleau-Ponty'nin varlık görüşünde Ben mutlak fenomenin ismidir. Merleau-Ponty'e göre bedende bir algı problemi varsa bu Ben'in tamamlanmamış olduğunun göstergesidir. Ben tamamıyla bir Ben değildir; bu yüzden tamamlanmamıştır. Ben ilk olarak bütün deneyimlerin öznesi değil, bütün deneyimleri de tam olarak yaşayamaz. Ben doğumunun ve ölümünün bile gerçek öznesi değil; ancak doğum ve ölüm sınırlarının ortadan kalktığı varlık gerçek Ben'dir. Doğumunun ve ölümünün gerçek öznesi derken insanın kendi doğumunu ve ölümünü deneyimleyemediğini fakat böyle bir durumun olduğunun bilincinde olduğunu gösterir. Yani doğduğumuzu ve öldüğümüzü biliriz ancak deneyimleyemeyiz. Dünyaya duyum yoluyla açılır, yaşamın varlığını keşfederiz. Bundan dolayı Ben dünyanın merkezi değildir. Çünkü bireysel varoluşum, bireysel olmayan bir varoluşla çevrelenmiştir. Fakat bu çevreleme Ben'in varlığının dışlanması veya onun gerçekliğinin üzerinin örtülmesi değildir. Yaşadığımız ve tercihte bulunduğumuz bir dünyanın ötesinde, dünyada var olmakla Ben'i önceleyen başka bir ben bulunur. Bu ben ise kendini dünyaya açmış ve dünyayla eş zamanlı olan bir Ben'dir. Bu şekilde bulunmasından ötürü bedenim, bir organizma, bir canlılık, bir yaşam olarak dünyaya kişisel-öncesi bir katılma, anonim ve genel varoluştur. Bu genel varoluş içerisinde Ben, kendini ne dış dünyanın duyumlarıyla ne de dış dünyanın veri ve yaptırımlarıyla sınırlandırmamaktadır; kendini başka Ben'lere ve dünyaya sürekli bir yönelmişlik içerisinde açar. Bu Ben kendini başka Ben'lerle kısıtlamaz aksine başka Ben'lerle kendini tamamlamaya çalışır. Çünkü tamamlanmamış bir Ben'in karşısında yine tamamlanmamış bir Ben vardır ve bu Ben'ler ancak birbiriyle tamamlanabilir, öncelenir ve güçlenirler. Merleau-Ponty'nin tamamlanmamış bir Ben'den kastı bedenin dünyaya/"varlık"a doğru yönelmişlik içerisinde olmasıdır. Özneyi aşabilmek amacıyla özne ile nesneyi Ben'de özdeş olarak görür. Bundan ötürü Ben bireysel olmayan bir özne barındırır. Ben yalnız değildir ve dünya ile iç içedir. Dış dünyaya sınırsız yönelişler içerisinde. Bedenin devamlı bir yönelmişlik halinde olması Ben'in varoluşunu güçlendirir. Yönelmişlik sayesinde Ben ve dünya anlam kazanır, ben kendisi dışında kalan öteki Ben'lerin, diğer nesnelere ve konularla yönelmişlik aracılığıyla bağıntı kurmaktadır. Bundan dolayı Ben kendini yönelmişlik ilkesi içerisinde "kendim için varlık" ilkesine dönüştürerek dünyaya açılmaktadır. Ben kendini bedende gösterdiğinden beden için kendisi için varlıktır ve dünyada olmalıdır. Ben, dünyada kendisinin ve başkasının önüne geçilemeyecek bir şey

değil yalnızca başkasının ve dünyanın anlaşılabilmesi Ben'in anlaşılmasından geçmektedir. Bu yüzden beden başkasına ve dünyaya öncelik veriyor diyebiliriz; çünkü dünyaya/“varlık”a geçiş bedenle sağlanmaktadır. Merleau-Ponty'e göre “kendim için varlık, bizi şeyleri görmeye bırakır; bedenimi başka bedenleri bir varoluş olarak fark etmesini sağlar. Onunla bir başkası aynı mekânda karşılaşmadan onun varlığı “saf görme” olarak gerçekleşir.” (Aydoğdu, 2010: 223-227). Burada asıl olması gereken bedenin görmesidir. Merleau-Ponty, bedeni kendim için varlık halinde ele alması deneysel benle transandantal ben arasındaki bağıntıyı açığa çıkarmıştır Merleau-Ponty, kendinde şeyi kendini deneyimle sunan fenomenolojinin arkasına saklandığına inanır ve kendinde şeyin görülebilen ve algılanan bir şey olduğunu düşünmektedir. Bu dünyada Ben'den önce bedenimin varolması kendim için varlığın göstergesidir.

Merleau-Ponty kendinden çıkmanın ve kendine geri dönmenin karşılıklı hareketinden oluşan ontolojik bir yapıyı araştırmaktadır. Bu iki durumdan herhangi birini ortadan kaldırmadan birlikteliklerini düşünmenin bir yolu olduğunu savunmaktadır. Bu durum diyalektik felsefeye göre her iki bakış açısının gerçekleri kendilerinin dışındadır ve onlar ancak ötekine taşınarak kendileri olurlar. Böyle bir durumda ise kendinde ve kendi için ayırım ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla “Kendinde olan ancak ötekiyle, kendi içinin aracılığıyla kendisi olur ve kendi için ancak ötekinde, kendinde tutularak, onun aracılığıyla kendi için olur.” (Şan, 2015: 176). Başkalarına tutunmak ve onlarla birlikte hareket etmek insanı diri tutar. Ancak ötekinin aracılığıyla insan kendini bulur.

Kendinde şey, “fonksiyonel değerlerinden ve içinde bulunduğu deneyim şartlarından ayrılarak kavranmasını sağlayan şey, tasvire çalıştığımız sembolik bir davranış tipiyle ortaya çıkan, özgür bir tanıma ve bilme durumudur.” (Gürsoy, 2007: 86). İnsan kendinde şeyi kavrarırken öz ve bedenin dünya içindeki durumunun bilinç durumu olduğunu fark eder. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde varlık kipini ikiye ayırır. Bunlar: kendinde varlık ve kendisi için varlıktır. Kendinde varlık mekânda yayılmış nesnelere varlık kipidir. Kendisi için varlık ise bilincidir. Başkası bir taraftan benim yanımda kendinde varlık iken diğer taraftan kendisi için var olurlar. Bu kipleri algılamak için hem onu kendimden ayırmam, nesnelere dünyasına yerleştirmem gerekir hem de bilinç olarak düşünmem gerekir. Yani benim kendimle çelişmem beklenir. Demek ki bir başkasına ya da bilinçler çoğunluğuna yer yoktur. Bu sebeple nesnelere düşünceden şüphe etmeyi ve onu sorgulamayı öğrendik (Merleau-Ponty, 2016: 470-471). Kendinde

varlığın yeri mekân iken kendisi için varlığın yeri ise bilinçtir. Kendinde ve kendisi için varlığın farkına varabilmek için bir taraftan bilinçli bir şekilde düşünmek diğer bir taraftan bunları algılamamız gerekir. Bu durumun insanın tutarsızlığını göstermektedir.

### 1.2.2. Başkası İçin Varlık

Kendim için varlık başlığında Ben'e, Ben'in tek başına tamamlanmamış olduğuna, bir Ben'in karşısında yine bir Ben durmaktadır. Ben'in dünyaya ve varlığa yönelmişliği Ben'i başkasına götürmektedir. Ben sadece kendi varoluşuyla değil, başkasının varoluşuyla vardır. Ben sadece kendisiyle tamamlanamaz, güçlenemez. Başkasıyla birlikte tamamlanır, güçlenir, okur, anlar ve anlamlandırır. Varoluşu bize veren Ben'in varlığı değil başkasının deneyimidir. Bu düşünceye göre Merleau-Ponty için kendi deneyimimiz ile birlikte başkasının deneyimi, her açıdan solipsizme düşmeden varoluşsal ontolojik bir çerçevede solipsizmden kurtulmak demektir. Başkası için varlıktan ne anlamamız gerektiğine dair öteki(lik) sorunuyla tartışan Merleau-Ponty, ötekiliği "kendisinin farklılığı içinde kendisini algılayan Ben'in yaşanmış zamanında özne ya da nesneye dönüşmeksizin varlığını sürdüren "karşı-ben"dir." (Aydoğdu, 2010: 228). Ben ve öteki arasında da varoluşsal ontolojik bir bağlantı vardır. Ben başkası olmadan başkası da Ben olmadan anlam kazanamaz ve Ben hiçbir şartta ve konumda başkasını belirleyemez sadece başkasının ihtiyaçları için tepki gösterebilir. Çünkü başkası da benim gibi anlam yüklü ve ben ve başkası da aynı gerçekliğin temelinde varlığımız. Bundan dolayı beden kendi başına bir anlatım, anlam ve söz aracıdır diyebiliriz.

Merleau-Ponty kendim için varlık ve başkası için varlığı aynı kategoride düşünür. İkisini de tek bir dünya içerisinde toplamaktadır. "Benim bedenim ile başkasının bedeni tek bir fenomenin ve anonim varoluşun tersi ve yüzü gibidir. İnsan; yönelim, davranış ve algıyla ayıricılıkların olduğu bir başka insan değil, başkalarıyla birlikte varolan ve yaşayan bir başkadır." (Aydoğdu, 2010: 229). Bedenin böyle bir kategoride olması onun dünyaya, başkasına ve kendine karşı yabancılaşmasını engeller. Merleau-Ponty insandaki bu yabancılaşmaya karşı sorunu başkası için varlık kategorisi ile çözümlenmeye çalışmıştır. Ötekilik sorununa ilişkin Merleau-Ponty, başkasını benim için olan varlığımın ötesinde hakikaten kendi için ise hepimiz de birimiz içinsek, Tanrı için değilsek birbirimize görünmemiz gerektiği görüşündedir. Buna göre her insan bir diğerinin aynası konumundadır. Ben ve başkası aynı dış görünüme sahip varlıklarız. Genel olarak her ikisi

de kendi için varlıktır diyebiliriz. Her ikisi de aynı varoluş hakikatinden beslenir, ikisinin bedeni de bilincin yanında nesne durumunda yer alır. Her ikisi de birbiri için anlaşılabilir konumdadır çünkü aynı varoluşsal zeminden beslenmektedirler. Her ikisi de aynı zeminden beslendiklerinden dolayı aralarında herhangi bir çatışma söz konusu değildir. Tam aksine birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Birbirlerinin dünyalarını yıkmaz inşa ederler. Çevremizde bulunan nesnelere bizim için ne denli tanıdıksa başkasının bedenide aynı şekilde tanıdiktir. Dolayısıyla ben başkasının özgürlüğünü nasıl belirlemiyorsam başkası da benim özgürlüğümü belirleyemez; fakat birbiriyle anlam kazanırlar. O vakit her ikisi de birbirlerinin dünyasını yıkmaz birbirleriyle karşılıklı anlam kazanırlar. Bu uyum ise ben ve başkası arasında bir fark yaratır. Bu ontolojik anlamın yaratmış olduğu fark Ben ve Başkası arasındaki anlamdan kaynaklanmaktadır. Başkasının söyledikleri insana anlam dolu gelir çünkü onun boşlukları, eksiklikleri benimkiyle aynı değildir (Aydoğdu, 2010: 232). Başkası aslında bizim eksik kalan yönümüzün tamamlayıcısıdır.

Merleau-Ponty'de başkası, bizi yargılayan bir yargıç, bizim mutlak bir olumsuzlamamız veya bize tamamıyla yabancı değildir. Aksine içinde kendimizi yitirebileceğimiz bir evrene sahip olmak yerine bizi başkalarına açabilecek ve katılımını sağlayabilecek bir kapı görevi görmektedir. Buna göre Merleau-Ponty Ben'i başkasından ayrı bir şeymiş gibi düşünmez. Ben ve Başkası aynı dünyada yer alır, birbirinin varlığını yakından hisseder, her ikisinin bedeni karşısındaki bir beden için başkalık barındırır. Merleau-Ponty'e göre kendisi için varlığın tek başına bir anlamı yoktur. Böylelikle Başkası için varlık'ın ölümü kendisi içinin ölümüdür. Bunlar birlikte anlam kazanırlar. Bu sebeple Merleau-Ponty varoluşçuluğunda Kendisi için ve Başkası için dört terimli bir sistemi vardır. Bunlar: "benim ben için varolmak, benim başkası için varolmak, başkasının kendisi için ve onun benim için varolmak" şeklinde dört terimli sistemdir. Bu sistemde hiçbiri birbiriyle bir çatışma halinde değildir (Aydoğdu, 2010: 233-234). Sonuç olarak bunlar birbirlerini desteklemekte ve başkalarına karışmış bir şekilde kendilerini deneyimlemektedirler.

### **1.2.3. Dünyada Varlık**

Merleau-Ponty insanı açık, seçik olarak dünya içerisinde varolan bir varlık olarak tanımlamaktadır. İnsanı soyut varlık olarak tanımlamaktan çok somut bir varlık olarak tanımlamayı yeğlemiştir. Bundan dolayı insanı daha anlamlı hale getirebilmek için beden

felsefesi ortaya çıkmıştır. Bunlara genel bir bakış açısı ile baktığımızda insan dünyada olan bir varlık başka bir ifade ile dünyada olmak demektir. Merleau-Ponty beden ile dünya arasındaki bağlantı sorununu ilk olarak *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde ele alarak bedeni dünyada var olan bir varlık olarak açıklar. “Bedenim, duyularım, tam da dünyanın bu alışıldık bilgisidir.” diyerek ekler (Merleau-Ponty, 2016: 325). Merleau-Ponty’nin bahsettiği dünya, beş duyu organının konusu olan doğal algının dünyasıdır. Düşüncenin, hayalin dünyası değildir; çünkü benim hayalimle bir dünya kurulamayacaktır. Gerçek bir dünyanın varlığı çaba ve kültürün olduğu dünyadır. Aynı zamanda gerçek dünya, içinde varoluşumuzu bulduğumuz ve varoluşumuzu dünyaya yerleştirmeye çalıştığımız bir varoluş dünyasıdır. Varoluşun anlamı böyle bir dünya ile kendini gösterir ve ortaya çıkar (Aydoğdu, 2010: 234-236). Merleau-Ponty, “insanı dünya içinde somut tecrübeleri çerçevesinde yer alan bir varlık olarak değerlendirmektedir. Bu durumda insanla ilgili bağlantı problemi, insan ve onu çevreleyen dış dünyası arasındaki ilişki problemine dönüşmüştür.” (Gürsoy, 2014: 45). İnsanın varoluşunu algı belirlemektedir. Varoluşu ise insanlarla etkileşim ve iletişim halinde olmak belirlemektedir. İnsanlar birbirleriyle bağlantı halindedirler. Ona göre insan somut tecrübeleri olan bir varlıktır. İnsanların birbirleriyle iletişimin aksamaması dış dünyada problemlere neden olmaktadır.

Merleau-Ponty’e göre beden, içine kapanık bir varlık değil, dünyaya açılan bir varoluş, insanın dünyayla bağlantısını yapan temel varlıktır. Bedenin asıl deneyimlerinden birisi dünyaya açılmadır. Beden ancak dünya içerisinde ise bir varoluşa sahiptir. Beden eğer dünya içerisinde ise yaşayan bir bedendir. İnsanın yaşam içindeki durumunun ne olduğunu beden belirler. Ben’i etrafındakilerle doğrudan karşı karşıya getirmektedir. Ona göre şey, dünya ve varlığı ispatlayan güç öz ile birlikte varoluştur. Merleau-Ponty felsefesinde dünya ve varlık iç içe geçmiştir. Bundan ötürü varlığa işlenmiş varlık ilkel varlık gibi tabirler kullanmış aynı şekilde dünya içinde objektif dünya, algılanan dünya, yaşanmış dünya şeklinde yorumlamıştır. Dünya ve ilkel dünya, yaşanmış dünya ile objektif dünya şeklinde algılanan varlık algılanan dünyadır. Algılanan özneyle algılanan nesneyi birbirinden tamamen bağımsız iki farklı alan haline getirmek yerine ikisini de varoluşsal düzeyde bir araya getirip nesnel öncesi varlığı dünyada varlık şeklinde adlandırır. Dünyada varlık, dünyada olmaktır. Dünyada varlık herhangi bir bilinç

eylemi, refleksler toplamı, bilinç ya da refleksler toplamına indirgenemez (Aydoğdu, 2010: 241-245).

Merleau-Ponty iki dünya ayrımı yapar: Doğal dünya ve yaşama dünyasıdır. Doğal dünya olarak adlandırdığı bildiğimiz dünyadır. Gökbilimcilerin tanımladığı fizik ve matematik yasaları sonucunda ortaya çıkan dönen dünyadır. Yaşanan dünya ise dönmeyen dünyadır. Bilinen dünya ile yaşanan dünya birbirinden farklıdır. Asıl gerçek olan bilinen dünya değil yaşanan dünyadır. Dünya tamamlanmamış bir varlıktır. Böyle bir varlık olmasının en önemli işareti onun araduyumsal bağların varoluşsal ontolojik temelde eşsiz bir alanı olmasıdır. Doğal dünya araduyumsal bağların eşsizidir. Doğal dünya kişisel ve tarihsel hayatın kasten olmayan kırılması altında verilen birliği insanın kendi deneyimlerin garantisini veren bütün biçimlerin biçimidir. Bize verilmiş olan bir varoluş varsa eğer beden varoluşa doğru yönelmesinden kaynaklanmaktadır. Yaşanılan dünya ise doğal dünyada kökleri bulunan varoluşsal fiil alanıdır. Yaşanılan dünya zamanın çekirdeği ve birlik hareketinin aslıdır. Dünyayı dünya yapan yaşanan dünyadır, düşündüğümüz değildir. Yaşanılan dünya aslında gerçek dünyadır. Dünya ise bir arada bulunduğumuz mekândır. Dünya karşımızdadır (Aydoğdu, 2010: 245-248). “Dünya bize uykuda bile musallat olur?” (Merleau-Ponty, 2016: 396). Dolayısıyla gün içerisinde aklımıza takılan bir şey olduğunda ya da dünyada yaşadıklarımızın çok etkisinde kalmamız sonucu uyuduğumuzda yarım kalan şeyler bize uykuda rahat vermez, eksik kalan birçok durum olur ve bunları tamamlayamadığımızdan bize musallat olur. Çünkü dünya tüm deneyimlerin anlaşılamadığı yerdir. Gerçek nesnelere ve anlık bireysel fantasmaların hepsini içinde barındırır çünkü “dünya nedensellik ilişkileriyle birbirine bağlanmış bir nesnelere bütünü değil, her şeyi kucaklayan bir bireydir. Dünyanın gerçekliğini sorgulamak insanı daima şüpheye götürür; lakin dünya daima şüphe edilecek bir yer değildir. Dünya, “şeylerin içinden çekip çıkardığı tükenmeyen bir hazinedir.” (Merleau-Ponty, 2016: 463-464).

Merleau-Ponty'e göre yaşayan bir beden, üzerinde ayırt edebileceği bir zemin olmaması durumunda ve çok yakından görüldüğünde artık yaşayan bir beden değil, “ay manzaraları kadar garip maddi bir kütleden ibarettir.” Bir tane büyüteçten baktığımızda nasıl görünüyor o ten öyledir. Çok uzaktan baktığımızda o yaşayan şey cansız bir şeymiş gibi görünür. Yaşayan bedenin kendisi onu gerçek biçim ve büyüklüğüne göre belirler. Nesne ile aramda olan mesafe azalan veya artan bir büyüklük değil, bir kural

çevresinde gidip gelen bir gerilimdir. Nesneyi kendime yaklaştırıp daha iyi görebilmek için parmaklarımın arasında çeviririm. Çünkü bedenimin her hareket tarzı gösteri meydana getirmektedir. Bedenim bir yandan daima şeylerin önüne onları algılamak için yerleştirilmiştir. Öte yandan görünüşlerde benim için daima belirli bir bedensel tavır içinde sarılı bulunmaktadır. Görünüşlerin hareketle ilişkisini bilmek bir beden olduğunu gösterir. Bu bedenle de bir dünyaya tutunuruz (Merleau-Ponty, 2016: 408-409). Belirli renklerdeki herhangi bir ortamın içine yerleşmek ve renk bağlantılarında ise bunların neden olduğu geçişler, bedensel bir işlem olarak görünmektedir. “Bedenim, dünyadaki bütün ortamlarda ikamet etmemi sağlayan genel gücümdür; renklerdeki tüm bu geçişlerin ve dünyayı sabit tutan bütün eşdeğerliklerin anahtarıdır.” (Merleau-Ponty, 2016: 420). Böylelikle bedenin hayatımızdaki yerinin ne kadar önemli olduğunu görmekteyiz. İnsanlar arasındaki konumumu belirleyen temel güç bedendir, diyebiliriz.

## İKİNCİ BÖLÜM

### JEAN-PAUL SARTRE

#### 2.1. SARTRE FELSEFESİNİ OLUŞTURAN TEMEL KAVRAMLAR

Sartre, insanı ve insanın sorunlarını geniş bir çapta ele alan, varoluşçu düşündürüdür. Sartre, insanı temele alan felsefesinde genellikle dışarıdan gelen her türlü etkiye kendini kapatarak toplum içinde kendini inşa etmesi gerektiğini düşünen bireyi, her zaman kendi dışındaki nesneye çevrili olan bilinci, insanın asıl varlığı olarak nitelendirdiği özgürlüğü, yapmış olduğu seçimlerden dolayı sorumluluk duymasını, insanın önce var olduğunu daha sonra kendi özünü oluşturduğunu, varlık ve hiçliği konu edinmiştir. Bu kavramlar Sartre'ın felsefesini daha iyi anlamak açısından önemlidir.

##### 2.1.1. Beden ve Bilinç

Sartre'a göre beden, kendi içinin kendi kendisinin aslı olmamasına yol açan olgudur. Beden kendi içinin durumundan ayrılmamaktadır; çünkü kendi için varolmak bir durumda olmakla aynı şeylerdir. Farklı bir açıdan baktığımızda ise dünya kendi içinin varoluşunun ölçüsü ve bütün durumuyla beden, dünya ile özdeşleşir. Kendi için beden benim bilebileceğim bir veri değil, orada her yerde ötesine geçilmiş olarak durur; fakat kendimi hiçlediğim andan itibaren ondan kurtulup varolurum. Aslında o benim hiçlediğim şeydir. "Beden, hiçleyen kendi için tarafından ötesine geçilen ve bizatihi bu öteye geçme içinde kendi içinini yeniden kavrayan kendindedir." (Sartre, 2014: 387). Nitekim kendi kendimin temeli olmadan kendi kendimin motivasyonu olmamı sağlayan olgudur. Bu durumda beden, bir açıdan kendi-içinin zorunlu özelliğidir. Bedenin beden olması zorunlulukla kendi içinin doğasından, kendi içinin hiçlenişle varlıktan kurtulmasının dünyadaki bir angajman şeklinde gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır (Sartre, 2014: 388).

Sartre'a göre beden dünya üzerinde varolur. Beden bir taraftan benim dolaysız bir şekilde olduğum şeydir; diğer bir taraftan dünyanın sonsuz kalınlığı beni dünyadan ayırmaktadır. Bedenimizin bizim için doğasına baktığımızda beden duyulur atıf merkezi olacak ve bardağa, masaya ya da uzaktan algıladığımız ağaca dolaysız bir şekilde mevcut olduğum ölçüde benim onun berisinde olduğum şeydir. Dolayısıyla algı nesnenin algılandığı yerde mesafesiz bir şekilde gerçekleşebilir. Algı mesafeleri yayar ve algılanan nesnenin varlığının mutlak bir özelliği olarak arasındaki mesafeye yönlendirdiği

bedendir. Her algıda beden oradadır. Beden hem hareket noktası hem de bakış açısıdır. Bu hareket noktası ve bakış açısı olduğum ve olacak olduğum şeye doğru ötesine geçtiğimdir. Fakat durmadan öteye geçme ve ötesine geçilen eylemin bağrında durmadan yeni doğanın bakış açısı ve durmadan ötesine geçtiğim, arkamda kalan benim kendim olan hareket noktası olumsuzluğumun zorunluluğudur. Bu zorunluluk ilk önce kendi içinin kendinde durmadan yeniden kavranışı ve kendinin lakin kendi kendisinin temeli olmayan varlık namına olabilmemesinin ontolojik olgusu olduğundan dolayı zorunludur. Daha sonra beden dünyanın içinde olarak ötesine geçilecek engelin kendi kendim için olduğum engel olarak zorunludur (Sartre, 2014: 405-406). Bu iki zorunlulukta kendi için varlık, dünyanın ötesine geçerek bir dünyayı var etmektir.

Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinin başkası için beden başlıklı bölümünde beden başkası için varolduğuna değinmiştir. Ontolojik perspektif içinde incelersek başkasının bedeninin bana nasıl görüldüğü veya benim bedenimin başkasına nasıl görüldüğü aynı şeydir. Dolayısıyla başkasının benim için varlığının yapıları, benim başkası için varlığımın yapılarıyla özdeşdir. Buna göre başkası için beden yapısına bakacak olursak başkasını bana ilk gösteren beden değildir. Şayet “benim varlığımın başkasının varlığıyla temel ilişkisi benim bedenimin başkasının bedeniyle münasebetine indirgenseydi, bu ilişki saf dışsallık ilişkisi olurdu.” (Sartre, 2014: 419). Başkasını kendisi için nesne olarak varolduğum şey gibi anlamak zorundayım. Başkasının bedeni benim bedenimden farklıdır (Sartre, 2014: 419-420). Başkası için beden bizim için bedendir. Başkası için bedene, kendimiz için bedene atfettiğimiz ölçüde gerçeklik atfederiz.

Sartre’da bilinç kavramına bakacak olursak; Bilinç insanın kendini, çevresini, çevresinde olup bitenleri fark etme, tanıma, algılama ve kavrama yetisidir. Bilinç insanı insan yapan temel yetidir. İnsanları cansız varlıklardan ayıran bir özelliktir. Aynı şekilde “bilinç kendini seçimler yaparak yaratır.” (Strathern, 1998: 55). Bilinçli bir varlık olduğunu seçimler yaparak gösterir. Sartre’a göre, “bilinmeyen, tecrübe edilmeyen, kendisini bilince vermeyen herhangi bir varlık sahasını kökünden reddetmektedir. Bilinç ancak karşısındaki objeyi tanımakta olan bir bilinçtir.” (Gürsoy, 2015: 7). Bilincin en mühim niteliği, hiçbir zaman kendi kendisi ile tanımlanamaz olmasıdır. Bilinç her zaman için kendi dışındaki bir objeye çevrilmiştir (Gürsoy, 2015: 29). Buna göre yönelmişlik tüm bilinçlerin özel yapısı konumundadır. Bunun sonucu olarak da bilinç ve bilincinde

olunan şey tamamen birbirinden ayrılmaktadır. “Bilincin nesnesi ne olursa olsun ilkece bilincin dışındadır: bilincin nesnesi, aşkındır.” (Sartre, 2009: 139).

Husserl’in fenomenolojiye olan en önemli katkısı yönelimselidir. Sartre’da bu önemli katkıyı izleyerek bilincin yönelimsel olduğunu ifade etmektedir. Bilinç, bir şeyin bilincidir ve her bilinç nesneye ulaşmak için kendini aştığı ölçüde konumsaldır ve bu konumda kendisinin dışına çıkmaktadır. Dolayısıyla bilincimizde yönelim olarak her ne varsa dışarıya doğru yöneltilir. Bilinç, dünyayı taşıyan ve yaratan değildir, bilinç bir şeyin bilinci olmak zorundadır ve varolabilmek için dünyanın varlığına ihtiyaç duymaktadır. Bilinç, dünyada kendini konumlamalı ve durmadan dünyaya yönelmelidir (Zafer Esenyel, 2022: 105).

Sartre, bilinci üç düzeyde ele alır: Sartre’ın *pre-refleksif cogito* olarak ele aldığı ilk seviye bilincin en ham şeklidir. İlk gözlem ile ulaşılan gerçek bilinçtir. Sartre için bilinç bir şeyin bilinci olmakla beraber kendi kendisinin de bilincidir. Yani her bilinç, bir öz bilinçtir. Bu seviyede Sartre egonun bulunmadığına dikkat çeker. Sartre, bilincin ikinci seviyesini *refleksif bilinç* olarak ele alır. Bilincin bu seviyesinde Sartre “bilincin örtük farkındalığının refleksiyonla konumsal hâle getirilmesinden söz eder.” (Zafer Esenyel, 2022, 107). Böylelikle ikinci düzeyde ego var edilir. Sartre’ın *kendine dönük refleksif bilinç* şeklinde tasvir ettiği üçüncü seviyede bilincin kendisine yönelik konumlandırıcı bir davranışta bulunması onun kendi kendisini nesne haline getirebildiğini gösterir (Zafer Esenyel, 2022: 108).

Sartre, “bizim için bilgi edinilmesi mümkün olan bütün gerçeklerin ancak bilincin tecrübesi ve bilgisi vasıtasıyla ortaya çıkmakta olduğunu söylemek suretiyle, bilinci incelenmesi gereken en mühim saha olarak kabul eder.” (Gürsoy, 2015: 13). Sartre’a göre “Bilinç varlığın kendini aldatmasına izin veren bir güç, özgürlük de kendinden kaçabilme gücü halinde karşımıza çıkar.” (Sartre, 1984: 37). Dolayısıyla bilincin gördüğü her şeyi biz de görmekteyiz. Yalnız bu bilinç nesnelere karşı saydam, imlemlere karşı ise geçirimsiz olacak şekilde kurulmuştur (Sartre, 1984: 96). Buna göre bilinç hem somut hem de soyut olanı konu edinir, bizim gördüğümüzü de görür; fakat bunlar arasında bir fark vardır. Bilinç nesnelere karşı daha net ve anlaşılırken düşsel olana karşı daha kapalıdır.

Sartre, bilincin sahip bulunduğu tek özün varoluş olduğunu öne sürmekte; çünkü “bilincin varoluşu yine bilinçten çıkar. Bilincin varoluştan başka hiçbir özü yoktur, tözsel hiçbir şeye sahip değildir. Bilinç, yalnızca görüldüğü şey ile aynı ölçüde varolması bakımından saf görünüşdür ve sadece kendisine görünebilir. Bu yüzden kendinde varlık değil, kendisi için varlıktır. Daha anlaşılır bir şekilde ifade edildiğinde, “bilinç, dünyadaki bir şey değildir; o, hiçbir şeydir.” (West, 2021: 261-262). Sartre’da bir şey olmayan bilinç, hiçbir şeydir ve Sartre, bilincin ayırıcı doğasını da hiçlik olarak belirlemektedir (West, 2021: 256-257).

Sartre *İmgelem* adlı eserinde kendi kendini belirleyen bir varoluş kendiliğinden varoluş şeklinde ifade eder. Dolayısıyla kendiliğinden var olmak, kendi için ve kendisi ile var olmaktır. Kendiliğinden adına layık tek bir gerçeklik bilinç olarak görülmektedir. Bilinç için var olmak ve var olduğunun bilincinde olmak aynı şeyleri ifade etmektedir. Başka bir ifadeye göre ise bilincin varlık bilimsel yüce yasası şudur: bir bilincin biricik varoluş tarzı, var olduğunun bilincinde olmaktır. Bilincin kendi kendine var olmayı belirleyebildiği fakat kendinden başka bir şey üstünde eylemde bulunamayacağını gösterir (Sartre, 2009: 121). Bilinç kendinin ve çevresinde olup bitenlerin farkında olduğundan bilincin varlığı sorgulanamaz. Bilinç her daim kendinin farkındadır.

Sartre’ın *Ego’nun Aşkınılığı* adlı eseri düşünsel dönüşüm yönünden ve ilk felsefi eserleri arasında yer aldığından dolayı önemli bir yere sahiptir. Genel itibariyle eserin konusuna bakacak olursak Sartre *Ego’nun Aşkınılığı* adlı eserini Husserl’in “Her bilinç bir şeyin bilincidir” sözünden esinlenerek ego ve bilinç kavramlarını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Sartre’a göre ben bilincin dışında olan düşsel bir yapı olarak kendini gösterirken ego ise bilinç tarafından geçmişteki deneyimlerin ruhsal kalıntılarından oluşturulmaktadır. Aynı zamanda egoyu dünyada varolan bir nesne olarak görmektedir. Ama Sartre egoyu bilinçten uzaklaştırarak dışsal bir nesneye de dönüştürmektedir (Sartre, 2016: 14). Dolayısıyla “Sartre bilince “tözsel olmayan mutlak” adını veriyor. Bilincin varoluşu sadece dünyayı, dışsal gerçekliği açınlama, ifşa etme etkinliğiyle sınırlıdır.” (Sartre, 2016: 17). Sartre kendinde varlığı zamandışılık ve bilinç olmayan varlık olarak tanımlamaktadır.

Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde bilinci kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan varlık şeklinde tanımlamaktadır. Bundaki anlam ise bilincin varlığının tam

uygunluk içerisinde kendi kendisiyle örtüşmemesidir. Kendine sahip olan bu uygunluk şu şekilde ifade edilmektedir: Varlık, ne ise O'dur. Buna göre kendinde ve kendi kendisine mesafesiz olmayan varlık parçası yoktur. Kendinde varlık doludur, doluluktur ve kendindenin varlık yoğunluğu da sonsuzdur. Özdeşlik ilkesi yoğunluğun sonsuzluğunu kendinde topladığından sentetik olmakla tasvir edilir. A, A'dır derken A'nın sonsuz sıkıştırılmışlık içerisinde sonsuz bir yoğunlukta varolmaktadır. Birleşmenin en uçtaki kavramı özdeşliktir çünkü kendi kendisiyle doludur (Sartre, 2014: 126). Özdeşlik ilkesi kendinde varlığın yanında her türlü ilişkinin olumsuzlanmasıdır.

Sartre'da insanın özgürlük imkânının vazgeçilmez temelini oluşturan bilincin olumsuzluğudur. Özgürlük bilince eşittir ve insanın özünü tanımlamaktadır. Özgürlük diye adlandırdığımız şeyi, insan gerçekliğinin varlığından ayıramayız. İnsanın varlığı ile özgür olması arasında hiçbir fark yoktur (West, 2021: 265). Yani insan ilk önce varolup daha sonra da özgür olamaz. Varoluşumuz kendi hayatımızda özgür olmak bakımından özümüzü belirler.

### **2.1.2. Özgürlük ve Sorumluluk**

Özgürlük bütün toplumların üzerinde özenle durduğu bir kavramdır. Özgürlüğün ne olduğuna dair birçok soru sorulmuş ve cevap aranmaya çalışılmıştır. Her düşünür özgürlüğü kendince anlamlandırmaya çalışmıştır. Asıl olması gereken bireysel özgürlük mü yoksa toplumsal bir özgürlük müdür? Sahi nedir bu özgürlük? Jean-Jacques Rousseau'nun dediği gibi özgürlük insanın istemediği hiçbir şeyi yapmak zorunda olmaması mı? Yoksa Victor Hugo'nun *Sefiller* adlı eserinde kürek mahkumunun kürek cezası bitince "serbestsin" dendiğinde özgür kalma düşüncesi ve hayatı boyunca sarı kimlik belgesi ile gezerek özgürlüğün bir anlam ifade etmemesi mi yoksa vicdanın rahat olmasıyla özgür olmaya çalışması mıydı asıl özgürlük? (Hugo, 2016: 25). Sartre'ın da dediği gibi gerçekten insan doğası gereği özgürlüğe mahkûm muydu? Dolayısıyla özgürlük çok farklı şekillerde tasvir edilebilir. Sartre'da insanı özgürlüğe mahkûm ederek tasvir etmiştir. Sartre'a göre yaratılan her varlık özgür olmaya mahkumdur. Dünyaya atılan varlık, özgür bir varlıktır; fakat bütün yapıp etmelerinden de sorumludur. Bu sorumluluk beraberinde başkalarının özgürlüğünü de getirmektedir. Kişi başkasının özgürlüğünü gözetmediği sürece kendi özgürlüğünü de gözetemez. Dünyaya fırlatılan insan seçme özgürlüğüne sahiptir. Bu yüzden kendini gerçekleştirdiği müddetçe vardır.

Eylemleri ile özgürlüğüne şekil vermektedir, kendi yolunu çizen, rotasını belirleyen yine insanın kendisidir (Akdeniz, 2012: 145-146). Sartre'a göre “insan, özgürlüğü nedeniyle kendi varoluşunu, kendi seçimini hiçbir etki olmadan belirler ve bundan dolayı da yaptıklarının tamamından sorumludur.” (Bender, 2009: 26). İnsan özgürlüğe mahkumdur, sözünü Sartre şu şekilde açıklar: “Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur.” (Sartre, 2021: 46). Böylelikle Sartre’a göre özgürlüğe mahkûm olan insan dünyanın bütün yükümlülüğünü sırtında taşır.

İnsan kendisinden ve dünyadan sorumlu olduğunu ve sorumluluğunu yerine getirmemesi durumunda başına gelebilecek her şeyin kendisinden dolayı geldiğini düşünür. Ben ise bunlara isyan edip üzülebilirim fakat başıma gelecek olan her şey benimkidir. Burada önemli olan insan olarak bunların üstesinden gelmemdir; çünkü insanın başına kendi yüzünden ve başka insanlar tarafından gelen iyi ya da kötü şeyler insani şeylerdir (Sartre, 2014: 652). Buna göre insan kendi yaptıklarından sorumlu olduğundan başına gelebilecek her türlü iyi ya da kötü şeylere karşı hazırlıklı olmalı ve ona göre davranmalıdır. Yaptığımız şeyleri seçerken ne yaptığımızın farkında olmalı ve bunun tüm sorumluluğunu almalıyız; çünkü sorumluluk insana aittir, sorumluluğu bir nesneye yüklemek doğru değildir. Sartre’ın da dediği gibi “insan kendisinden sorumludur.” (Akdeniz, 2012: 35). İnsan kendisinden sorumlu olduğu kadar öteki insanlara karşıda sorumludur ve sorumluluğunu yerine getirmelidir. Çünkü insanlar başkalarına karşı kendilerini sorumlu hissederler.

Sartre insanın özgürlük isteğine yönelik, salt bireysel bir özgürlük arayışından ziyade başkalarının da özgürlüklerini gözetken bir anlayışla şunları ifade etmektedir: Özgür olmak istediğimizde tamamıyla bizim özgürlüğümüz başkalarının özgürlüğüne, başkalarının özgürlüğünün ise bizim özgürlüğümüze bağlı olduğunu anlayabiliriz. Dolayısıyla insanın özgür olabilmesi için başkalarına bağlı olmasına gerek yoktur; fakat bir arada yaşanıldığında ve bir bağlanma söz konusu olduğunda iş değişir. O zaman kendi özgürlüğümüzle birlikte başkalarının özgürlüğünü de istemek zorunda kalırız. Başkalarının özgürlüğüne özen göstermezsek bizim özgürlüğümüze de özen gösterilmeyecektir (Çelik, 2017: 421). Her yerde baskı altında olan birçok insan (sömürgelelerde yaşamını sürdürenler, Yahudiler ve Proleterler) var. Biz bu baskı altında olan insanları görüyoruz ve bu durum bizi oldukça üzmemekte, insan kendini, onları bu hale

getirenler gibi hissetmektedir. Sonuç olarak “benim özgürlüğümde onların özgürlükleriyle mümkündür.” (Cohen-Solal, 2005: 121). Sartre, özgürlüğü isterken başkalarının özgürlüğüne tümüyle bağlı olduğunu ya başkalarının özgürlüğünün de bizimkine bağlı olduğunu görür. Özgürlük, insanın tanımı olarak başkasına bağlı değildir, fakat ortada bir bağlanma olunca iş değişir. Lakin kendi özgürlüğümle beraber başkalarının özgürlüğünü de istemek zorunda kalırım. Başkalarının özgürlüğünü gözetmezsem bilakis kendi özgürlüğümü de gözetemem (Karakaya, 2004: 94). Dolayısıyla her ilişkide olduğu gibi başkalarının özgürlüğü içerisinde de ilişkiler böyledir. Karşılıklı etkileşim ön plandadır.

İnsan kendini seçer, seçim yapan insan ise nasıl bir özgürlük istediğini de seçer. Sartre’da “özgürlük insanın varlığıdır ve özgürlüğün özü yoktur.” İnsanın varlığını oluşturan özdür, özün olmaması durumunda özgürlüğünün varlığından söz etmek mümkün değildir. Burada Sartre’ın özgürlüğe vermiş olduğu değer söz konusudur. İnsanın varoluşunun özgür olduğunu Sartre, eyleme dayandırmaktadır. İnsana özgürdür diyebiliyorsak bu onun eylemlerinden kaynaklanıyordur bunun nedeni ise “eylem bir olanaklar çokluğunun var olduğunu” gösterdiğinden eylemler bu çoklukta yalnızca birini yapmayı seçmektedir. Seçimin yapılması eylemin değerini göstermektedir. Eylem aracılığıyla bir değer üretilir (Bal, 2019: 18-20). Buna göre “insan kendi özünü kendi yapmak durumunda bulunmakta ve kendini hür bir irade ve seçme gücü olarak belirleyebilmektedir. Bir yerde insan Tanrı’yı reddetmekle, kendi varlığını ele geçirmiş olduğunu savunmakta ve onun bıraktığı boşluğu kendi başına doldurmaya çalışmaktadır.” (Gürsoy, 2015: 73). Bu durumda Tanrı’nın eksik bıraktığı yerleri insanın ancak kendi varlığını ele geçirdikten sonra tamamlayacağını düşünür.

Sartre, “insanların zaman zaman başkalarının kendileri gibi eylemde bulunmayı istemeyecekleri rahatsız edici düşüncesine kapılabileceklerini söyler. Bununla birlikte, başkalarının aynı şekilde eylemde bulunmayacaklarını söylemek, ona göre, kendini aldatmanın tipik bir örneğini meydana getirir.” (Cevizci, 2020: 1162). Eylemek, özgürlüğe karşı bir eylemdir. Buna göre Sartre, “bırakınız yapsınlar” gibi cümlelerin ve hoşgörü ahlakının başkasının özgürlüğüne daha fazla saygı gösterileceğini sanmaz. İnsan varolduğu andan itibaren başkasının özgürlüğüne olgusal bir sınır getirir. Bu sınır başkasının çevresinde çizilir. Sartre’a göre acıma duygusu, bırakınız yapsınlar görüşü, hoşgörü gibi her türlü tavır beni bağlar ve başkasını da kendi rızası içinde bağlayan bir

projedir. Başkasının çevresinde hoşgörölü davranıp, hoşgörüyü gerçekleştirmek; hoş gören bir dünyaya başkasının zorla atılmasını sağlamaktadır. Örneğin herhangi bir çocuğu ikna yöntemiyle ve yumuşak bir şekilde eğitmek yine de onu zorladığın anlamına gelir. Başkasının özgürlüğüne sayęı duyulmalıdır, sözü gereksiz bir sözdür: Özgürlüğe sayęı göstermeye yönelik hamlede bulunabilesek de başkası karşısında alacağımız her hareket tarzı sayęı gösterdiğimizi savladığımız bu özgürlüğün ihlali olacaktı. Biz aslında başkasının karşısında dünyaya fırlatılmışız, varoluşumuz başkasının özgürlüğünün özgür sınırlandırılmasıdır. Eylemlerimiz ne olursa olsun biz bu eylemleri başkasının aslında varolduğu, benim başkasının karşısında fazladan olduğum bir dünyanın içinde yerine getiririz (Sartre, 2014: 495). Jean-Paul Sartre insanın özgürce hareket edebilmesi ve eylemlerini gerçekleştirebilmesi için Tanrı'ya ya da Tanrı tarafından kendisine verilen bir öze ihtiyaç olmadığını söyler. Dolayısıyla insanın özgür olabilmesi için Tanrı'nın öldürölmesi gerektiğini ifade etmiştir. Sartre'a göre insanın özgürlüğünün kısıtlanmasına neden olan tek şey Tanrı'nın varlığıdır (Arslan, 2020: 323). Sartre'a göre her birey Tanrı'yı kabul etmediğinden Tanrı'nın karşısındaymış gibi davranışlarının sorumluluğunu üzerine almak mecburiyetindedir. Bunun nedeni ise bireyin yalnız ve terk edilmiş bir durumda olduğundan, dayanacağı herhangi bir değerinin olmamasından kaynaklanmaktadır (Çelebi, 2013: 260). Sartre'a göre Tanrı'nın varlığı insanın özgürlüğünün önünde koskocaman bir engeldir.

İnsan gerçekliği yeterince olmadığından özgürdür; durmadan kendi kendisinden ayrıldığı, olmuş olduğu şey olduğu, olacağı şeyden ise bir hiçlikle ayrıldığından dolayı özgürdür. Dolayısıyla varlığın kendisi de "yansı-yansıtan" formunda hiçleyiş olduğundan insan özgürdür; çünkü kendi değil kendine mevcudiyettir. Böylelikle "Özgürlük, tam da insanın yüreğinde oldurulan ve insan gerçekliğini olmak yerine kendini yapmaya zorlayan hiçliktir." (Sartre, 2014: 531). Buna göre insanın gerçekliği yeterince olmadığı için özgürdür demiştir; fakat insan gerçekliği için olmakta aslında kendini seçmektir. Kabul edebileceği, alabileceği hiçbir şey ona ne içeriden ne de dışarıdan gelmemektedir. Hiçbir yardım olmamasına rağmen en ufak detaya varana kadar kendini varlık olmanın dayanılmaz zorunluluğuna tamamıyla terk edilmiştir. Nitekim "özgürlük, bütünlüklü bir varlığın ortaya çıkışı değil, varolmazlıktır... varlıktaki bir boşluk... hiçliktir." (Mougin, 2004: 130). Böylelikle özgürlük bir varlık değil insanın varlığı, insanın varlık hiçliğidir, kendisi olduğu varlığın hiçlenişi olmak zorundadır diyebiliriz.

Sartre'a göre özgürlük doğrudan doğruya bilinçten çıkar. Sartre, bizim hem dünyadaki nesnelere ve hem de özneler olarak kendimizin bilincinde olduğumuzu ve söz konusu ben bilincinin özgürlüğün kaynağı olduğunu belirtir (Cevizci, 2020: 1163). Sartre'ın ifade edişiyile başkası için nesnelliğim vasıtasıyla başkasının bilincini kendime uyarlayarak bizatihi imkânsızlığı içinde kararlı bir şekilde başkasına dönüp bakabilirim. Bu yüzden insan başkasının bakışına bakarak kendini kendi özgürlüğü içerisinde ortaya koymakta ve bu durumda özgürlük temelinde başkasının özgürlüğüyle hesaplaşmaya çalışmaktır. Bu çalışmanın esas anlamı, özgürlük yönünden hesaplaşan iki özgürlüğün mücadelesini gün ışığına çıkarmaktır. Böylece bir yönelme hayal kırıklığına neden olacaktır, çünkü başkasının karşısında özgürlüğümü güçlendirmemden öte başkasını nesne olarak görürüm. Bana bakana ben de bakarım ama bakışına bakamam. Bakışa doğru bakıldığında bakış gider sadece gözler kalır onları görürüm. Bu durumda başkası özgürlüğümü tanıyan, kabul eden, sahiplenen bir varlık haline gelir (Sartre, 2014: 463-464). Özgürlüğümüzü çoğu yoldan duyumsatabiliriz ve bu şekilde hedefimize de ulaşmış olabiliriz. Başkasının özgürlüğünü sahiplenmek istediğimizde bakışımızla başkasını da etkileyebiliriz.

Sartre'a göre başkasının bana bakması benim varlığımın sırrını elinde tutmasını sağlar. Nitekim benim ne olduğumu bilip bana karşı üstünlük sağlar. Başkasını temellendirmeden ondan kaçtığım takdirde onun varlığını olumsuzlarım yani ona nesnelik kazandırmak amacıyla başkasına dönebilirim; çünkü "başkasının nesneleştirilmesi benim başkası için nesnelliğimin yok edicisidir." (Sartre, 2014: 445). Başkası, özgürlük namına benim kendinde varlığımın aslı olduğu ölçüde özgürlük niteliğini ortadan kaldırmaksızın bu özgürlüğü sahiplenmeye çalışabilir. Dolayısıyla benim kendinde varlığımın aslı olan bu özgürlüğe bağlı olabilseydim kendime göre kendi kendimin temeli olurdu.

Sartre *Yöntem Araştırmaları* adlı eserinde özgürlüğe farklı bir tanım daha getirmiştir. Sartre'a göre "özgürlük dediğimiz şey, kültürel düzenin doğal düzene indirgenemezliğidir." (Sartre, 2022: 150). Sartre'a göre "İnsan, belirsizliği bünyesinde barındıran geleceğe doğru yaşamaya devam eden ve yaşadığı süre içerisinde endişe, korku ve kaygılarıyla, olanaklarıyla, seçimleriyle varoluşunu tamamlamaya çalışan özgür bir varlığa dönüşmüştür." (Kara, 2019: 48). Sartre'a göre özgürlük istenilen şeyi elde etmek değil, istemeye kendi kendine karar vermektir. Sartre'a göre özgür olmak sadece

kendini seçmek değildir. Seçim şayet olduğundan başka türlüde olabiliyorsa özgür kabul edilir. Hiç kimse hiçbir şeyi belirlemez, kendin belirlersin (Sartre, 2014: 544). Özgürlüğün özü olmadığı gibi mantıksal bir zorunluluğa da tabi değildir. Özgürlük seçme, özgürlüğüdür. Seçim ise seçilmiş varlığın temelidir. Örneğin tutuklu birinin hapisneden çıkmasına karar verilmesi onun özgür olduğunu göstermez, salıvermeyi istemesi de yine onun özgür olduğunu göstermez. Lakin tutuklu olduğu yerden kaçmaya, kendini kurtarmaya çalışması onun özgür olduğunu gösterir; çünkü koşullar ne olursa olsun kaçma kararını kendi kendine verdiği için özgürdür. Burada kişi kendi-için özgürdür. Özgürlük, önce kendi özgür varlığıyla ilgili karar vermelidir. Kendi kendisini özgür olarak seçmelidir. Bizler esasında seçen bir özgürlüğüz; fakat özgür olmayı seçmiyoruz. Biz özgürlüğe mahkûm edilmiş içine fırlatılmışız (Sartre, 2014: 577-579). Böylece özgürlük bir amaçla ilgili yaptığı seçimle varolur. Sartre'a göre insan dünyaya atılmışsa sorumluluğunu yüklenmeli, kendi başına bırakıldığının farkına varmalıdır. Bunun içinde eylemlerine, tasarımlarına ve seçmelerine göre kendi varlığına bir öz kazandırmalıdır. Kendi eylemleriyle anca kendini gerçekleştirmelidir (Sartre, 2021: 11). Buna göre insan kendinden sorumludur derken yani bütün insanlardan sorumludur anlamını çıkarmalıyız. Bütün insanlardan sorumlu olan kendinden de sorumludur. İnsanın kendini seçmesi de aynı şekilde bütün insanları seçmesi anlamına gelir. Çünkü kendi kendini seçen bütün insanları da seçmektedir. "Özgürlük kişiyi her an bir seçme yapmaya iten dış yöneltinin, bir dış gereksinmenin yokluğundan gelir." (Sartre, 2021: 108).

Son olarak Sartre özgürlüğü bir çeşit Sisypnos'a benzetmiştir. İnsanı özgürlüğe mahkûm ederek kral Sisypnos'un omuzlarında sonsuza denk taşıdığı kayayı kendi özgürlük anlayışı ile özdeşleştirmiştir (Sartre, 2016: 24). İnsanlar özgürlüğü her daim bir kaya gibi omuzlarında taşıma sorumluluğu altında olacaklardır.

### **2.1.3. Varoluş-Öz**

Sartre'ın önemli düşüncelerinden biri olan varoluş özden önce gelir önermesi varoluşçuluk açısından önemli bir yere sahiptir. İnsan özünü, varoluşunu eylemleri ve özgürlük yapısı ile ortaya çıkarır. Sartre klasik felsefenin öz varlıktan öncedir görüşünün tersine varoluş özden önce gelir görüşünü savunmuştur. Filozofların çoğu genellikle insanın özünü sormuşlardır ve bu sorulara yanıt aramışlardır. İnsan bencil bir varlık mıdır? İnsan sosyal bir varlık mıdır? sorularına karşılık İnsan doğası gereği bencildir,

insan sosyal bir varlıktır gibi yanıtlar bulmuşlardır. Sartre bu öne sürülen görüşlere karşı yanlış ve aldatıcı olduğunu belirtirken şöyle bir açıklamada bulunur: insanlar özgürdürler ve seçme hakkı onlara aittir. Bencil olmayı da aziz olmayı da kendisi seçmektedir. Herkes bencilliği seçmiş olsaydı Hobbes'ta olduğu gibi herkesin herkese karşı bir savaşı olacaktı. Herkesin azizliği seçmiş olması durumunda ise Kant'ta olduğu gibi insanlık herkesin ahlak yasasına itaat eden kutsal kişilerle dolacaktı ve bu durumda insan için kesin sonuçlanan bir hakikat olmayacaktır. Bu yüzden kişi seçtiği şeydir. Dolayısıyla Sartre için özgürlük varoluştur ve varoluşun özden önce gelmesi Sartre'a göre belli bir insan doğası ya da özünün olmadığını göstermektedir zira insana bu özü verebilecek bir Tanrı yoktur. Bu durumda insan özgürse Tanrı yoktur, Tanrı yoksa insan özgürdür diyebiliriz (Gündoğdu, 2017: 106-109). Sartre için Tanrı'nın olmaması, önceden belirlenmiş bir insan doğası veya özünün olmadığını göstermektedir. İnsanlar, sadece varolurlar, kendi özsel benliklerini sonradan yaratırlar. Sartre, insanların kendilerini yaptıkları veya yarattıkları şey olduğunu ileri sürmektedir (Cevizci, 2020: 1161). Sartre'da varoluşun özden önce gelmesi ateizme bağlamıştır. İnsanın doğası veya özünün Tanrı tarafından belirlenmemesi onu ateizme bağlamıştır. Açıkça ifade edecek olursak insan olmak istediği şeyden başka bir şey olmaması insanı mutlak özgürlüğe yönlendirmektedir (Ustabaşı, 2018: 63). Varoluş özden önce gelir cümlesi, insan varlığını önceden belirleyen herhangi bir Tanrı veya insan doğası bulunmadığı anlamına gelir; bir bireyin kişiliği, o birey için aslında bir alın yazısı değil, değişebilir; çünkü hayat bir dizi özgür seçimlerden oluşmaktadır (Bozkurt, 2008: 142). Sartre ne önceden verilmiş olan bir varlığa ne önceden vermiş olan bir düzenin varlığına inanır. İnsan kendi gerçeğini yine kendisi yaratır.

Sartre'a göre varoluş kendini saklamaktadır. Kendini saklayan varoluş üzerine düşünülemez ve kavranamaz. Fakat soyut bir kategori halinden çıkarak gerçekleşen bir yaşantı haline dönüşmektedir. Başka bir deyişle varoluşun kendi kendini gizlemesi onun olup bitmiş, belirlenmiş ve şekillenmiş bir durum olmadığını gösterir. Bu durumda onun özden yoksun olduğunu göstermektedir. Böyle bir öze sahip olmadığından özün karşıtıdır da diyebiliriz. Varoluş birbirini takip eden anlar içinde ortaya çıkmaktadır. Biz onu kavradığımız andan itibaren başka kalıplara girmiş olacaktır. Varoluş doğası gereği böyledir. Onu kendi doğasından uzaklaştırıp belli kalıplar içerisine koymak doğasından sapmasına neden olacaktır. Buda bize şunu söylemektedir: “varoluş hakkında

konusulamayandır.” Varoluşu tanımlamaya kalkıp kendi doğası içinden çıkarıp aldığında kendi özgün doğasını kaybedecektir. Varoluşu tanımlamak yerine sözcüklerle resmetmek daha yerinde olacaktır. Sartre’da varoluş doğası gereği kendini saklamaktadır. Varoluş orada, burada, çevremizde, bizde ve bizdir. Kısacası varoluş kendini saklamasına rağmen her yerdedir. Ondan bahsetmeden iki sözcük bile kullanamayız, ne var ki ona dokunamayız. Esasında varoluşu düşündüğümüzü zannederiz, lakin hiçbir şey düşünmeyiz, zihnimizde yalnızca “olmak” sözcüğü vardır (Çelebi, 2013:248). Buna göre kendini gizleyen bir varoluşu tanımlamak, kavramaya çalışmak, düşünmek oldukça zordur. Varoluşumuzun kesin bir yeri yoktur her zaman her yerdedir diyebiliriz.

Sartre varoluşun özden önceliği ilkesinin temelini özgürlüğü koymaktadır. Varoluşun özden önce gelebilmesi için insanın özgür olması gerekir. İnsan kendi özgür davranışlarıyla kendi özünü inşa etmektedir. Varoluş özün oluşmasında gereklidir. Bu gereklilik özgürlük ve bilincin potansiyel olandan gerçeğe dönüşmesidir. İnsan ancak kendi varoluşunu özgür bir şekilde ortaya çıkarırsa aktif hale gelebilmektedir. Asıl olan özün bu eylemlerin sonucunda oluşan şey olmasıdır. Sartre’a göre insan kendi özünü oluşturmada özgürdür ve bu özgürlüğün sorumluluğunu taşıması gerektiğine değinmiştir. İnsan sorumluluğunu yerine getirerek özgür bir seçimle varoluşunu oluşturmaktadır. Fakat insanın özü varoluştan önce alması ve özgür eylemlerde bulunmaması sorun oluşturmaktadır. *Varoluşçuluk* adlı eserinde Sartre varoluşun özden önce gelmesi sorununu Dostoyevski’nin bu öncüllerinden yola çıkarak açıklamaktadır: “Dostoyevski, Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu” diye yazmıştır. Demek ki Sartre Tanrı’nın yokluğu fikrini varoluşun özden önce gelir ilkesi ile türetmektedir. Tanrı’nın olmaması varoluşu özden önce olan bir varlığın olduğuna işaret etmektedir. Tanrı’nın olmaması durumunda yasak olan hiçbir şey olmayacaktır. Bundan da böyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: insan dünyaya fırlatılmış ve tek başına bırakılmıştır. Hayata tutunabilmek için hiçbir dayanağı yoktur. Dolayısıyla “varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz.” Bu cümleden de anlaşılacağı gibi burada kadercilik söz konusu değil ve insanoğlu özgür bir varlıktır. Buna göre varoluşun temeli özgürlüktür. Özgürlük ise insana özgüdür ve insan bilinçli bir varlık olduğundan dolayı varoluş, özgürlük ve bilinçle potansiyel bir halde özü bulmaya, elde etmeye yönelik bir çabadan ibarettir. Bu çabadan yola çıkanlar kendilerini seçenler, kendileri hakkında karar verenler ve seçimde

bulunanlar yalnızca varoluşlarına benimdir ya da benim yapımdır diyebilmektedirler (Çelebi, 2013: 248-249). Varoluşa ulaşmak zorlu bir yoldan geçmeye benzemektedir; çünkü varoluş sürekli bir yükseliştir ve kişinin kendini aşması gerekmektedir. İnsan yüksek bir varlığa ulaşmak istediğinde bunu özgür bir seçimle gerçekleştirebilmektedir. Kişinin kendini aşabilmesi için çaba sarf etmeli ve özgür iradesiyle doğru seçim yapması gerekir aksi halde varoluşa ulaşmak zor olacaktır.

Sartre, varoluş ile ilgili düşüncesinin temeline insanı koyar. İnsan kendini oluşturabilen, bilince sahip olan tek varlıktır. İnsanı diğer canlı varlıklardan ayıran en temel özelliklerden biri ise önce kendi varlığına sahip olması daha sonra kendini oluşturmasıdır. İnsan yaşantısına bağlı olarak kendi varoluş biçimini ancak toplumla bir araya gelerek belirlemektedir. Fakat Sartre toplumsallaşmaya karşı gelmektedir. Bunun sebebi ise insanın topluma karışıp sosyal bir varlık olmasıyla toplumsal değerlere uyup değersizleşeceğini düşünmesidir. İnsan kendi varoluş biçimini oluştururken Tanrı gibi bir dış güce sahip değildir; çünkü birey kendisi ile ilgili olan her şeyden yine kendisi sorumludur. Sartre'ın doğal düzen dediği kavramın arka planında insanın kendisini çevreden soyutlaması yatar. Birey çevresi tarafından soyutlanmadığı sürece kendini de yaratamayacaktır (Günay ve Subölen, 2016: 154). Sartre'da varoluşun özden önce gelir ifadesi yalnızca insanda varlığın özden önce gelmesini kastetmektedir. Çünkü insan önce vardır daha sonrada kendi özünü kendi yaratır. Her nesnenin bir özü var birde varlığı vardır. Diğer varlıklardan farklı olarak sadece insan varoluşunun özünden önce geldiğini belirtmektedir (Çelik, 2017: 420). Varoluş özden önce gelir ifadesi canlı varlıklar içerisinde sadece insana özgüdür. Bunun sebebi ise insanı diğer varlıklardan ayıran özelliklerin olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin akla, bilince, özgürlüğe, sorumluluğa ve seçme hakkına sahip olan tek varlık insandır. Bu özelliklere sahip olan insan ilk önce var olur daha sonrada kendi özünü oluşturur.

Sartre'ın varoluş özden önce gelir ilkesi her şeyden evvel temel sayılan bir özün yokluğunu mecburi saymaktadır ve insanı, yaşamın belirsizliğine itmektir (Kaplan, 2016: 145). Varoluşçulukta insanın kendi özünü oluşturması oldukça önemlidir; çünkü yabancılaşmanın çok fazla olduğu bir dönemde insanın kendini yeniden inşa ederek varoluşun özü olarak görülmesi oldukça önemlidir. Kendine, çevresine ve değerlerine yabancılaşan insan dünyada tutunabilecek bir dal bulamayacak, tek başına olduğunu anladığında ise kendine ve başkalarına yabancılaştığının farkına varacaktır. Bu durumda

insan sıradanlaşan bu hayatın zamanla saçma olduğunu düşünecek ve kendini fazlalık olarak görecektir. Sartre’ın da ifade ettiği gibi insan fazladan bir varlıktır. Akıl sahibi olan insanın çaresizliği işte tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Akıl sahibi olan insan yaşadığı dünyayı anlamlandırma çabası içerisine girmekte ve düzen aramaktadır. Bu nedenle insan gerçekle karşı karşıya kaldığında çaresizliğiyle yüzleşecek ve anlam arayışından vazgeçecektir. Dolayısıyla kendi kaderini kendisi yazarak kendini gerçekleştirmeye çalışacaktır. Bunu ise kendi özünü kendisi oluşturarak özgürce yapacaktır. Varoluş insanda kendilik bilinci oluşturarak dünya ile insan arasındaki ilişkiyi sorgulamayı, özgür seçimler yapmayı sağlar. Bunu ise yalnızca eyleme dökerek açığa çıkarmaktadır. Sartre varoluş özden önce gelir sözüyle varoluşu özden önce görerek özgürlüğe öncelik verdiğini ortaya koymuştur. Varoluşçu felsefenin önceliğini anlama bakımından özgürlüğü zorunlu bir varlık koşulu olarak ele alması oldukça önemlidir (Gül, 2014: 29-30).

Sartre’da insan varlığının özü yoktur henüz daha belirlenmemiştir. Bundan dolayı insan doğasındaki ve kendisindeki boşluğu tercih ettiği şekillerde, seçtiği tarzlarda doldurmak bakımından bütünüyle özgürdür (Karakaya, 2004: 113). “İnsanoğlunun özü, özgürlük içinde askıdadır. Askıda olan bu özü, askıdan kurtarıp, onu gerçekleştirmek ve biçimlendirmek, insanın kendi özünü seçmesine bağlıdır. Bu seçim, özgür olma gerçeği ve bu gerçeğin gerçekleşmesidir.” (Sartre, 2013: 201). Buna göre öncelik insandadır. İnsan zorunlu olarak kendi özünü yaratmaktadır. İnsan ilk önce varolur, kendine rastlar, birdenbire dünyada ortaya çıkar ve kendini bundan sonra yapar. İnsan tanımlanabilir değil çünkü başlangıçta hiçbir şeydir. Sonradan bir şey olacak ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır (Strathern, 1998: 79). Buna göre insan ilkin vardır. Yani insan dünyaya gelir dünyada var olur. Daha sonra kendini tanımlayıp varoluşunu oluşturduktan sonra özünü ortaya çıkarır.

#### **2.1.4. Varlık ve Hiçlik**

*Varlık ve Hiçlik* diğer bir alt başlığıyla *Fenomenolojik Bir Ontoloji Denemesi* Sartre’ın temel felsefe eseridir. Sartre genelde varlık deyince nesnelere dünyasını, hiçlik deyince de bilince dikkat çekmektedir. Bu ikisi içinde kendinde varlık ve kendi için varlık kavramlarını kullanmaktadır. Kendinde varlık kavramı kendi içinde bilinç kavramını temsil etmektedir.

Sartre, insanı kendisiyle hiçliğin dünyaya geldiği varlık şeklinde tanımlamaktadır. Varoluşunu yani varlığını oluşturan insan, ne ise o değildir; çünkü o, olmak istediği ve henüz olmadığıdır. Yani olmadığı şey olacak, olduğu şeyi aşacaktır (Karakaya, 2004: 78). Varlık, nesnelere dünyasıdır. Hiçlik, insan gerçeğidir; dünyanın ortaya çıkarması yoluyla olan köklü yadsımadır. İnsan gerçekliği, dışarıdaki varlığa ve hiçliğin oluşmasına neden olmaktadır (Strathern, 1998: 79-80). İnsanın bir diğer gerçeği de hiçliktir. Hiçlik her zaman varlığın önceden belirlenmiş olan özgüllüğünü varsayar. Varlık hiçlikten önce gelir ve hiçliği kurar. Hiçlik mantıksal olarak da varlıktan sonra gelmektedir. Bundan dolayı hiçlik varlığa musallat olur deriz. Varlık kendini kavramak için hiçliğe ihtiyaç duymaz ama hiçlik varlığını varlıktan almaktadır. Hiçliğin sahip olduğu varlık ancak hiçliği ile varlığın sınırları içinde karşılaşır. Varlığın yok olmasıyla birlikte hiçlikte silinip gider. “Varlık-olmayan ancak varlığın yüzeyinde vardır.” (Sartre, 2014: 59). “Hiçlik başkası için varlığın olgusallığıdır.” (Sartre, 2014: 379).

Sartre’a göre hiçliğin kendisi olumsuz yargının kökeninde olduğundan hiçlik bir olumsuzlamadır. Hiçlik olumsuzlamayı eylem olarak kurmaktadır çünkü hiçlik varlık olarak olumsuzlamadır. Hiçlik dünyada kendisini hiçlerse ancak hiçlik olabilir. Kendini dünyanın reddi olarak görmesi ve bu şekilde dünyaya yönelmesi de hiçliği oluşturur çünkü hiçlik, varlığı bağrına basar (Sartre, 2014: 62). Sartre’a göre olumsuzlamanın esas koşulu varlık olmayandır. Olumsuzlama varoluşun reddedilmesidir. Olumsuzlama yoluyla bir varlık tarzı ortaya konur, sonra da hiçliğe fırlatılır. Bu durumda Sartre, hiçliği varlığa musallat etmiştir. Bu da varlığın hiçlikten önce olduğunu ve hiçliği meydana getirenin de varlık olduğunu gösterir (Zafer Esenyel, 2022: 114). Hiçlik varlık yönünden taşınmıyorsa hiçlik dağılıp giderken bizler varlığa maruz kalırız. Ancak hiçlik kendini varlık kaynağı üzerinde hiçleyebilir şayet hiçlik verebiliyorsa bu varlığın öncesinde ve sonrasında verilmemekte genel bir şekilde varlığın dışında verilmektedir.

Hiçlik varlığın yüreğinde ortaya çıkmaktadır. Hiçlik, varlık hiçliği olduğundan varlığa sadece varlığın kendisi vasıtasıyla gelmektedir. Hiçlik varlığa has bir imkândır ve hiçliğin tek imkânı varlıktır. Sartre’a göre kendinde varlığın bir özelliği yoktur. Sadece doğası gereği üzerine düşünülmüş bir terimdir. Olumsuzlanan ve hiçlenen şey kendinde varlıktır. Kendi için varlık ise olumsuzlamanın belirişidir. Varlığı ve varlık tarzını kendiliğinden olumsuzlayarak kendini temellendirmektedir. Kendisi için kendiliğinden olumsuzladığı veya hiçlediği şey kendisinden başkası olamaz (Sartre, 2014: 142).

Olumsuzlama yoluyla bir varlık ortaya konmuş daha sonra da hiçliğe fırlatılmıştır ve hiçlikte varlığa musallat olmuştur diyebiliriz. Nitekim “Dünyada hiçbir şey, hiçlik kadar insan üzerinde baskı yapamaz.” (Zweig, 2021: 37). İnsan, hiçliğin dünyaya kendisiyle geldiği varlıktır. Sartre’a göre hiçliğin kendine ait bir varlığı yoktur, o bütün varlığını “kendinde varlık”tan alır.” (Sartre, 2016: 19). Hiçlik, insanın kendisindeki hiçlik, onda varolan eylemleri, düşünceleri ve algılarıyla doldurmaya çalıştığı boşluk olarak ortaya çıkmaktadır (Cevizci, 2020: 1159).

Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde hiçliğin varlığı dört bir yandan kuşattığına ve aynı zamanda varlıktan kovulduğuna değinmiştir. Böylece “hiçlik, dünyanın konturlarını oluşturan olarak kendini sunar.” (Sartre, 2014: 60). Hiçlik varlık tarafından taşınmazsa dağılıp gider ve varlıkla tekrardan karşı karşıya kalır. “Hiçlik, kendini ancak varlık fonu üzerinden hiçleyebilir.” (Sartre, 2014: 64). Çünkü kendini hiçleme yalnızca varlık tarafından gerçekleştirilir. Varlık kendini hiçleyebilir; çünkü her ne şekilde olursa olsun kendini hiçleyebilmek için var olmak gerekir. Dolayısıyla hiçlik yoktur. Hiçliğin olabilirliğinden bahsedebiliyorsak bu yalnızca ödünç alınmış bir varlığa ve hiçliğin bir varlık görüşüne sahip olmasındandır. “Hiçlik var değildir; hiçlik “oldurulur”; hiçlik kendini hiçlemez, hiçlik “hiçleştirilir.” (Sartre, 2014: 65). O halde varlığın özelliği hiçliği hiçleştirmektir. Hiçliği aslında kendi varlığıyla ayakta tutmakta ve hiçliğin şeylere gelmesine aracılık etmektedir.

## **2.2. SARTRE’IN VARLIK KATEGORİLERİ**

Sartre varlık kiplerini kendinde varlık ve kendisi için varlık olarak birbirinden ayırmaktadır. Ayrıca kendisi için varlığın birbirleriyle olan ilişkilerinden ortaya çıkan bir varlık tarzı daha vardır oda başkası için varlıktır.

### **2.2.1. Kendi İçinde Varolan Varlık**

Sartre kendinde varlık ve kendisi için varlık terimlerini Hegel’den almıştır. Fakat bu iki terime Hegel’den çok daha farklı anlamlar yüklemiştir. Kendinde varlığı sadece var olma bakımından ele almaktadır. Kendinde varlık oluşa dahil edilemez çünkü vardır ancak var olmuyordur, olduğu şeydir (Sartre, 2016: 17). Kendinde varlık, cansız varlıklara ait varoluşa benzemekte ama yalnızca yaratılmış olup hiçbir şeyle bir bağlantısı bulunmamaktadır. Kendinde var olan varlık sadece cansız varlıklara değil, canlı varlıklara da yüklenebilir. Canlı varlığa örnek verecek olursak hayatı boyunca bilincinden yoksun

olan insanlar amaçsız bir şekilde var olmaktadır. Kendinde varlığın meydana geliş sebebini Tanrı'ya bağlamıyor çünkü varlığın varolma nedeni yine kendisidir. Hiçbir müdahale olmadan kendisi tek başına var olmuştur (Günay ve Subölen, 2016: 154). Sartre'a göre kendinde varlık bazı özelliklere sahiptir. Bunlar: kendinde varlığın yaratılmamış olması yani yoktan var edilmenin olmadığı görüşündedir. İnsan kendi varlığını kendisi oluşturabiliyorsa Tanrı'ya ve Tanrı'nın yarattıklarına ihtiyaç duymamaktadır. Burada yaradılış düşüncesinin pek bir önemi yoktur. Başka bir özelliğe göre ise kendinde varlığın kendisi ile özdeş olması, bir şey ne ise o olması ve her şey kendisinin aynısı olmasıdır (Emiroğlu, 2013: 15). Varlığın kendi kendisinin aynı olması keyfiyeti, yalnızca kendisinde varlık miktatısı için geçerli bir kuraldır ve Sartre'da evreni kendisinde varlık olarak nitelendirmektedir (Gürsoy: 2015: 18-20). Kendinde varlık ne ise o olandır. Varlık varlıktır demektir bunun başka bir hali olamaz. Kendinde varlık için bu böyledir. Sartre'a göre kendinde varlık zorunlu bir varlık değildir; çünkü ne kendinde varlık ne zorunlu bir varlığa bağlanabilir ne de zorunlu olan bir varlıktan çıkarılabilir. Kendinde varlık kendisiyle örtüşmekte, ne ise o olandır. Kendinde varlık, doluluktur ve hiçliğin içeri sızabileceği en ufak bir yer yoktur (Zafer Esenyel, 2022: 114).

Kendinde varlık nesnelere varlığına karşılık gelmektedir. Sartre'da kendinde varlık tarzı, nesnelere dünyasıyla bu dünyanın çok çeşitli unsurlarını meydana getiren nesnelere tanımlayan bir kategoridir (Cevizci, 2020: 1157). Kendinde varlık tek başına hiçbir şey olamaz, olduğu şey olabilmek için hiçbir çaba sarf etmez. Kendi için varolan varlıkta hiçbir eksiklik yoktur ve tamamlanmış olarak görülür. Lakin bilinç olmadan kendinde varlık eksik kalır. Tek başına bir başkasını oluşturması imkansızdır. Varlığa başkallığı katan onu anlamlandırır bilinçtir (Çüçen, 2018: 227). Kendinde varlık olmadan kendisi için varlıktan söz etmek mümkün değildir. Kendinde varlık ve kendisi için varlık birbirlerini tamamlamak adına etle kemik gibi düşünülebilir. Birinin yokluğu diğerinin de yokluğudur. Kendinde varlık gerçekleşmiş olup biten iş halindedir. Ancak bilinç aracılığı ile kendi için varolan varlık dünyaya dahil edilebilir (Sartre, 2015b: 17). Kendi için varlık hiçliktir ve kendisi için varolan varlığa yönelerek kendini aşmaya çalışır.

### **2.2.2. Kendisi İçin Varolan Varlık**

İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinin zayıflaması insanlar arasında yabancılaşmaya neden olmuştur. Yabancılaşmayı çölleşme olarak gören Sartre aynı

şekilde körlük olarak da nitelendirmektedir. İnsanların doğarken mi yoksa ölüren mi çölleşip körleştiği akla gelmektedir. Sartre bunun üzerine doğumu kendisi için varlık ölümü ise kendinde varlık olarak görmektedir (Akdeniz, 2012: 14). Dolayısıyla Sartre'ın değindiği doğumu dünyaya fırlatılma olarak düşünürsek, insan dünyada varoluşunu tamamlamak için geldiğinden yapmış olduğu bütün bilinçli eylemler doğumun kendisi için varlık olduğunu gösterir aynı şekilde ölümünde insan hayatında son olarak düşünüldüğünde insanın ölüren eylemlerini bilinçli bir şekilde gerçekleştiremediğinden dolayı kendinde varlık olarak ilişkilendirmek daha doğru olacaktır.

Sartre varlık tarzlarını üç alanda inceler. Bunlar: kendi içinde varolan, kendi için varolan ve öteki için varolandır. Kendi içinde varolanın asıl özelliği edilgen ve nedensellikte belirlenmesidir. Kendi için varolan varlığın temel özelliği özgür olmasıdır. Sartre bilinci kendinde varolan varlık ve öteki için varolan varlıktan ayırarak kendi için varolan varlık olarak tanımlamıştır. Bilinci kendi için varolanla özdeşleştirmiştir. Çünkü kendi kendisinin nedeni konumundadır. İnsan bilinçli bir varlık olduğundan kendi için varolandır (Bal, 2019: 20). Kendisi için varlığı kendinde varlıktan ayırabilmenin en temel özelliği bilinçtir. Kendinde varlık canlı ve cansız bütün varlıkları kapsarken, kendisi için varlık düşünme yetisine ve bilince sahip tek canlı varlık olan insana özgü bir durumdur (Günay ve Subölen, 2016: 155). Kendisi için varlığı kendinde varlığın tersi olarak düşünebiliriz. Kendisi için varlık, öz olmadan önce varoluştur. O yokluktan kurtulma gayreti sayesinde geleceğe doğru bir düşünce, bir plan durumunda kendini ortaya koyarak bu olanağı gerçekleştirmeyi istemektedir (Karakaya, 2004: 119). Sartre, kendisi için olan varlığı “idrak mekanizmasını yürüten bilinçten başka bir şey” olarak görmemektedir (Gürsoy, 2015: 28). Kendinde varlık sadece kendisi olan, sebepsiz, değişmeyen, basit, bilinci olmayan, nesneye karşılık gelen, kendi içine sıkışmış bir varlık olarak nitelendirilmektedir. Kendisi için varlık ise bilince sahip, kendini sorgulayabilen, özgür davranabilen, tam olmayan kendini sürekli tamamlamak için eksik yönlerinin bulunduğu “ben” kavramına karşılık gelen bir varlıktır (Akdeniz, 2012: 37-38). Kendisi için varlık esasında bilince sahip olan varlıktır.

Kendi için varlık kendisiyle örtüşmez; bilinç hiçliği varlığa getirir, insanın kendi kendinden ayrılmasını ve kendisiyle arasına mesafe koymasını sağlar. Hiçlik daima bir ötedir. Kendi için varlık kendini her zaman aşarak varolur, hiçliği varlığa getirerek sürekli, şimdi bulunduğu hâlin ötesine geçer, tamamlanamaz ve kendini eksik hisseder.

Bu eksiklik kendi içinin tam da varlığıdır. Kendi içinin kendi kendinin eksik olduğunu kavradığı an anlam kazanır (Zafer Esenyel, 2022: 121).

Kendinde varlık yaratılmamıştır, yaratılışın ötesindedir, fakat buradan kendi kendisini de yaratmıştır anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü o zamanda kendinden önce varolan bir varlık olduğu akla gelir. Oysaki varlık kendidir. Ne aktiftir nede pasiftir, aktif ve pasif olanın ötesindedir. Aslında kendinde varlık ne ise O'dur. Kendisi için varlık ise ne değilse o olan ve ne ise o olmayan şeklinde tanımlanmaktadır. Kendinde varlık, Sartre'ında değiştiği gibi sentez olarak da tanımlanabilir. Bütün sentezler arasında en ayrılmaz olan kendi kendinin sentezidir. Varlığın varlığı içinde yalıtılmış olması kendi dışında başka bir şey ile ilgilenmediğini göstermektedir. Varlık oluşun varlığı olduğu kadar oluşunda ötesindedir. Kendinde varlığın başkasıyla arasında hiçbir bağ yoktur. Sınırlanılmamış bir şekilde varlık kendisidir ve başkalarından ziyade kendi kendisi ile kendini tüketmektedir. Kendinde varlık mümkün olanda türetilmeyeceği gibi zorunlu olana da indirgenememektedir. Bunun nedeni ise mümkün olanın kendi içine ait bir yapı olmasından kaynaklanmaktadır. Sartre kendinde varlığın fazladan olduğunu söyler; çünkü ne başka bir varlığa ne zorunlu ne de mümkün bir varlıktan türetilmemektedir. Herhangi bir varlık nedeni bulunmaz, yaratılmamıştır ve başka varlıklarla da arasında hiçbir bağ bulunmadığından dolayı fazladandır (Sartre, 2014: 39-41). Kendinde varlık sürekli aynı kalmaktadır, kendini aşma gibi bir derdi yoktur fakat kendisi için varlık sürekli kendini aşma eğilimindedir. Sürekli bir öteye geçme çabası içerisindedir. Kendisi için varlık eksiktir ve sürekli tamamlanmak için çaba sarf etmektedir. Örneğin saksı sadece saksı olma dışında başka bir amaca sahip değilken insan her zaman ileriye doğru yönelip sürekli var olma çabası içerisine girmektedir (Çüçen, 2018: 228). Sürekli var olma çabası içerisinde olan insanın başkalarıyla olan ilişkisinin iyi olması gerekmektedir. Sartre'a göre "dünyaya "başkalığı" sokan kendisi için varlık, olumsuzluğun ve yokluğun merkezi olup, yönelimsel ilişkileriyle kurduğu dünyayı zamanlaştırır." (Cevizci, 2020: 1158). Başkalığı dünyaya yerleştiren yine bilince sahip olan, kendisi dışındaki varlıkların farkında olan kendisi için varlıktır.

### **2.2.3. Başkası İçin Varolan Varlık**

Varoluşçuluk, bireyin başkalarıyla olan ilişkisine gerçeklik ve özgürlük kavramları açısından yaklaşmaktadır. Sartre'da başkalarıyla olan ilişkide karşılıklılık yoktur. Sartre'a

göre “ya başka biri için objesiniz ya da başkası sizin için bir objedir. Şayet, diğer insanlar kişisel tasarımlarla denetlenecek objeler ise ve karşılıklılık bir hayal ise kişisel sübjektivite başka bir insanın özgürlüğünü nasıl tanıyabilir?” Karşılıklılık olması durumunda insanların çoğunun arasında anlaşmazlık çıkmaktadır. Buna göre insan, ya özgürlüğünü yaşamada tamamen özgürdür veya başka biriyle ilişki içerisine girdiğinde sadece ona bakmayla bile ya ona egemen olmalıdır veya onun egemenliğine girmelidir (Büyükdüvenci, 2019: 406-407). Dolayısıyla insanlar özgürlük adı altında yapmış oldukları eylemlerin kısıtlanıp sorgulanmasından hoşlanmazlar. Başkalarını düşünmeden sadece kendi işine göre davranıp kendini tamamen özgür olarak görmek insanların karşılıklı ilişkilerinde anlaşmazlıklara neden olmaktadır. Kendi alanını başkalarına göre ayarladığın sürece gerçek manada özgür olabilirsin yoksa başkalarıyla ilişki içerisine girdiğin andan itibaren ya onun egemenliğine girecek ya da ona egemen olacaksın. Böyle bir durumun yaşanması da Sartre için doğru değildir. Başkaları cehennemdir başkalarının himayesi altında kalmak insanı cehenneme götürmektedir. İnsanlar arasındaki mücadele devam ettiği müddet cehennem her zaman olacaktır; çünkü insan varoluşu gereği hem iyi hem de kötü bir varlıktır. İnsanlar kötülük yapmaya meyilli olduklarından insanlar arasındaki çatışma hep devam edeceğinden başkaları düşmandır da diyebiliriz.

İnsan sadece kendinde varlık ya da kendisi için varlık değildir. Bunun dışında yaşadığımız toplumda bir arada yaşadığımız başka insanların varlığı da söz konusudur. İnsan belirli bedensel özelliklere sahip olan toplumda kültürle bir arada yaşayan varlıktır. Bedeni vasıtasıyla insan dünyada var olur beden diğer insanlar tarafından kendinde varlık olarak kendini gösterir. Sartre bedeni, kendisi için varlığı kendinde varlığa bağlar. Buna göre bedene sahip olan kendisi için varlık diğer kendisi için varlıklar bakımından nesne görevi görmektedir. Başkasının nesnelleştirici bakışı bizim kendisi için varlığımızı kendinde varlığa dönüştürmektedir. Buna göre bizi ötekiler içinde nesne gibi görünmemize neden olurken bizim bakışımızda ötekiler üzerinde aynı etkiye sahip olacaktır. Sartre’a göre başkasının bakışı kendimizi ötekilerin gözünden görmemize sebep olduğundan dolayı utanma duygusunu ortaya çıkarır. Başkalarının kötü bakışlarından kaçıp utanmamak için çaba gösteririz (Çüçen, 2018: 229). Bu bağlamda başkası bizim için nasıl bir tehdit unsuru ise bizde başkası için bit tehdit unsuruyuz. Başkasının kötü bakışlarına maruz kaldığımızda utanç duyarız ve bu bakışlardan

uzaklaşmak için çaba sarf ederiz. Başkası da bizim bakışlarımıza maruz kalmamak için bizden uzaklaşmaktadır.

Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde utanmayla ilgili şu cümlelere değinmiştir:

*“Uygunsuz ya da bayağı bir hareket yapmışımdır: bu hareket bana yapışır, onu ne yargılar nede kınarım, sadece yaşarım, onu kendi-içinin kipinde gerçekleştiririm. Ama işte birdenbire başımı kaldırıyorum: orada birisi vardı ve beni gördü. Hareketim bayağılığını aniden kafamda gerçekleştirir ve utanırım. Utancımın düşünümsel olmadığı kesindir, çünkü başkasının benim bilincime mevcudiyeti, bir katalizör tarzında bile olsa düşünümsel tutumla bağdaşmaz: düşünümümün alanında, benimkinden başka bir bilinçle asla karışmam. Oysa başkası, benim ta kendimle aramdaki kaçınılmaz dolayıcıdır: başkasına görüdüğüm halimle kendimden utanç duyarım. Ve bizatihi başkasının ortaya çıkmasıyla kendim hakkında tıpkı bir nesne hakkındaymışçasına bir yargıda bulunacak durumda olurum, çünkü başkasına bir nesne gibi görünürüm. Ama bununla birlikte başkasına görünen bu nesne bir başkasının zihnindeki nafîle bir imge değildir. Nitekim bu imge tümüyle başkasına atfedilebilir ve bana “dokunamaz”. Bu imge karşısında, yüzüme sahip olmadığım bir çirkinlik ya da ifade bayağılığı veren kötü bir portrem karşısında duyacağım türden bir rahatsızlık, hiddet duyabilirim; ama iliklerine kadarda etkilenmem: utanç, doğası gereği tanımadır kabul etmedir. Başkasının gördüğü gibi olduğumu tanırım, kabul ederim.”* (Sartre, 2014: 291-292).

Buna göre başkası için olduğun şeyin bir muadilini sanki kendisi için varlık kipinde kendimde bulduğum gibi benim için olanla başkası için olanın kıyaslanması söz konusu edilemez. Utanma kendisinin karşısında kendinde utançtır. Sartre’ın deyişiyle utanç, başkasının baktığı ve yargıladığı bir nesne olmamanın tanınmasıdır. Sadece verili nesne durumuna gelmek üzere benden kurtularak kendi özgürlüğümde utanabilirim (Sartre, 2014: 334). “Utanç içinde bulunan ve belirsiz bir tedirginlik duyan her var olan, ötekilerin karşısında kendini fazlalık olarak hissediyordu. *Fazlalık*.” (Sartre, 2015a: 191). Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi insan diğer var olanlar arasında fazlalıktır. İnsanın varoluşunu herhangi bir nedene bağlamak mümkün değildir.

Utanan kişi, yaşadığı durumu anlatırken yüzünün kızardığını ve terlediğini söyler. O halde onun vücudu artık kendi için değil, başkası içindir ve o kişide bunun bilincindedir. Bu nedenle utanan kişi kendi vücudundan rahatsızlık duymaz, başkası için olan vücudundan rahatsızlık duyar. Sartre aslında bunun tamamen doğru bir ifade olmadığını ekler; çünkü insan yalnızca kendi evreni içinde olan somut bir şeyden rahatsız olabilir. Başkası için varolan vücudumuzla bir engelmış gibi karşılaşmayız. Bu durumdan rahatsızlık duymamız gereken şey onunla karşılaşmamızdır. Utanç başkası karşısında kendinde duyulan utançtır (Zafer Esenyel, 2022: 175).

Sartre, ötekini daima yokluk tehlikesi olarak görmekte fakat başkasının olmaması durumunda kim olduğumu bilemem ve kendimle ilgili gerçek bilgilere ancak başkası ile ulaşabilirim. Kendimle ve varoluşumla ilgili bilgi alabilmek için başkasına mecburum. Başkası beni olduğum gibi görebilir ve kendimi kendisi için şeye dönüştürebilmek için kendinde şeyi yok edebilmek için de başkasına gereksinim duymaktayım. Bu durum benim başkası ile olan ilişkimin özünü oluşturmaktadır. Başkaları cehennem olduğu kadar bazı durumlarda gereklide olabilirler (Ustabaşı, 2018: 65). “Benim için değer taşıyan, başkası için de değer taşır. Ben başkasının etkisinden kurtulmaya çalışırken o da benimkinden kurtulmaya çalışır; ben başkasını köleleştirmeye çalışırken, o da beni kölesi yapmaya çalışır.” (Bertholet, 2009: 258). Sartre başkası için varlığı bireysel bilinçlerin birbirleriyle çatışmaları şeklinde tanımlamaktadır. İnsan kendi dışındaki diğer varlıklarla sürekli çatışma içerisinde. Sartre, *Varoluşçuluk* adlı eserinde “Başkalarıyla, çevreleriyle kurdukları bağlantılar oldum olası acı, aldatıcıdır: “Başkaları cehennemdir!” der (Sartre, 2021: 110). Genel olarak başkasının insana hiçbir şekilde yarar sağlayamayacağını, başkasından hiçbir zaman iyilik gelmeyeceğini, başkasının bakışıyla bile insana zarar verdiğini anlarız.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MERLEAU-PONTY VE SARTRE'DA ÖTEKİ

Maurice Merleau-Ponty ve Jean-Paul Sartre, Fransız *Ekole Normale Superieur*'dan okul arkadaşlığı yapmış ve okul sonrasında arkadaşlıklarını devam ettirerek ortaya koydukları fikirlerde birbirlerini etkilemişlerdir. Her iki filozofun arkadaşlığı *Les Temps Modernes* (Modern Zaman) adlı dergiyi çıkarmalarına vesile olmuştur. Modern Zaman dergisi, savaş içerisindeki Fransa'da büyük bir izlenim yaratmıştır; çünkü Merleau-Ponty ve Sartre Fransız Ordusu'nda görev almış, Marksist eğilimleri vardır ve politikadan da uzak durmamışlardır. Sartre'in politik angajmanları, *Temps Modernes* adlı politik dergide düşüncelerini yansıtmaya olanak sağlamıştır (West, 2021: 273).

Merleau-Ponty, ontolojisinde beden üzerinde sorgulama yapar. O, bedeni kendi dünyası gibi görmektedir. “Bedenin hem herhangi bir şeye indirgenmesinin hem metalaşmasının hem de politikleş(tiril)mesinin önüne geçmiştir.” (Aydoğdu, 2010: 193). İnsan, dünya içerisinde var olduğunda beden vasıtasıyla çevresiyle bir diyalog içerisine girmektedir. Merleau-Ponty, zamanının toplumsal ve politik sorunlarını karşısında etkin rol almamasına rağmen kurumsal olarak bu tür sorunlardan uzak kalmadı. Bu nedenle bedeni de politikadan uzaklaştıramazdı; çünkü beden, bir kişinin varolma mücadelesini verdiği alandır (Aydoğdu, 2010: 193). Bir taraftan başkalarının bakışı insanın bedenini sıradan bir nesneye indirgeyip hiç sayabilir diğer taraftan da ben, başkalarının bedeni üzerinde bir iktidar kurma gücüne sahip olabilirim. Bu nedenle beden politikleşir. Bedenimiz hem başkalarıyla hem de nesnelere iç içedir; çünkü Merleau-Ponty kendim için varlık ile başkası için varlığı birbirlerinden ayrı bir kategori şeklinde düşünmez. Bedenin bu biçimde bir varlık kipi içinde olması onun kendine, başkasına, dünyaya yabancılaşmasının önüne geçmektedir (Aydoğdu, 2010: 229).

Sartre, “bir varoluşçu özgürlük filozofu, politik bakımdan angaje bir entelektüel ve yaşamının sonraki döneminde de Marksizm teorisyeni” olarak etkili olmuştur (West, 2021: 254). O, varoluşçu felsefe ve Marksizm arasında yakınlaşma girişiminde bulunmuştur. (West, 2021: 280). Fakat Sartre, varoluşçu felsefesini Marksizme göre konumlayarak şekillendirir. Varoluşçuluk, Marksizm ile sentezlenen, Sartre'a göre bir özgürlük felsefesidir. İnsanın üzerinde tesiri olan bir çevresi olmalı; çünkü çevre de üzerinde etkisi olan insana ihtiyaç duymaktadır. Sartre bu diyalektik arasındaki ilişkiyi

kendinde ve kendi-için, ben ve öteki arasında da bulunduğunu ifade etmektedir. İnsan bir araç üretir ama ürettiği nesnelere kölesi olabilir, böylelikle insan kendisine yabancılaşır (Çüçen, 2018: 240). Varoluşçulukta Marksizm gibi insanı üretim ilişkileri ve tarzıyla sınıf savaşları içinde ele alır. Sartre, Marksizm'i çağımızın aşılmamış gerçek felsefesi şeklinde nitelendirir. Marksizm'in bir tarafa bıraktığı insan sorunlarını ele alıp çözümlenmeye başladığında varoluşçuluğu artık bir ideoloji olarak görür ve varoluşçuluğun kendiliğinden ortadan kalkacağını düşünmektedir.

Varoluşçuluk akımı ilk ortaya çıktığı zamanlarda birçok ülke tarafından geçici bir moda hareketi gibi görülür; lakin dönemin ekonomik ve toplumsal şartlarıyla birleşince dünya çapında popüler bir akım olmayı başarır. Akımın sesinin dünya çapında duyulması, popüler olması tek bir nedene bağlanmamalı; çünkü ikinci dünya savaşının tüm değerleri alt üst etmesinin etkisiyle gelişen varoluşçuluk akımı o dönemde neden Fransa'da diğer batı ülkelerindekilerle karşılaştırılmayacak kadar taraftar topladığını açıklamak tek bir nedene bağlamak yeterli değildir. Fransa, yüzyıllarca dünyanın bölüşmesinde söz sahibi olan, askeri güçler arasında gösterilen ve siyaset dünyasına yön veren bir ülke olduğundan birinci dünya savaşından sonra siyasi ve askerî günü kaybetmiştir. Eski gücünü kaybeden Fransa'nın 1940'larda dünya siyasetindeki eyleminin azalması sonucu artık kendisine danışılmayan bir duruma düşmesi, orada yarattığı ortam da etkisinin diğer Avrupa devletlerine karşı daha fazla olması Fransa'da varoluşçuluk akımının çıkmasını kolaylaştırmıştır (İpek, 2011: 22-23).

### **3.1. MERLEAU-PONTY'DE ÖTEKİ KAVRAMI**

Merleau-Ponty eserlerinde öteki konusunu ele aldığı bağlamlara bakacak olursa; *Algının Önceliği* adlı eserde Merleau-Ponty algıyı genel hatlarıyla kişisel olarak ele almıştır. Tek başına algılanabilir olan ya da algılanan nesnelere nasıl gördüğüne dair çıkarımlarda bulunmuştur. Ben'in benim için aslında şeylerin var olduklarını, bütünleşmiş bir algısal deneyime ise nasıl sahip olduğu sorununu bir tarafa bırakıp deneyimin başkalarının aynı nesne hakkındaki deneyimleriyle nasıl bağdaştığı sorununu ele almıştır. Burada algı, varlığı bizim için ulaşılır kılar. Merleau-Ponty algılarını basit duyular şeklinde değerlendirdiği zaman kişiseldir, sadece onundur. Şayet onları zekâ eylemleri olarak ele alırsak, algı zihnin bir teftişi ve algılanan nesnede bir düşünme ise o zaman aynı dünyadan bahsediyoruzdur. Bu da demek oluyor ki bizim iletişim kurmaya

hakkımız vardır. Merleau-Ponty eserinde bir arkadaşıyla bir mağazanın karşısında olduğunu ve kendisinin gördüğü fakat arkadaşının görmediği bir şeyi arkadaşına göstermeye çalışır. Bu durum karşısında kendi dünyasında olan bir şeyi gördüğünü ve bu gördüğü şeyi arkadaşına sözlü bir şekilde iletmiştir. Arkadaşının da onun gördüğünü aynı şekilde algılayıp algılamadığını görmek istemiştir, fakat arkadaşında aynı algı uyanmamıştır. Bu da demek oluyor ki birbirinden sayıca farklı iki dünyayla bizi birleştirecek yegâne şey dilin aracılığıyla ifade ettiğimiz değil, algımızdır. Benim tarafımdan görülen onun tarafından da görülür ama farklı algılanır. Aslında bu şey kendini, her zekâ için doğru olarak değil, benim konumumu paylaşan her özne için gerçek olarak diretir. Yani benim mavi rengi nasıl gördüğümü hiçbir zaman siz bilemeyeceksiniz. Aynı şekilde sizin de mavi rengi nasıl gördüğünüzü ben göremeyeceğim. İkimizde mavi rengin varlığını biliriz, görürüz fakat farklı algılarız. Merleau-Ponty'e göre algı gerçekleştiğinde "kendimi başkalarının algısı yoluyla, benim ilke olarak aynı doğruluklara açık bir başka ben ile ilişkide, benimle aynı, varlıkla ilişki içinde bulunmam gerekir." (Merleau-Ponty, 2017: 55). Bu gerçeklikte öznelliğin derinliklerinden eşit haklarla kuşatılan algı gerçekleştiğinde başka bir öznelliğin meydana çıktığını görür. "Algısal alanımda başkasının tavrı anladığım bir davranış, başkasına ait bir söz, benimsediğim bir düşünce olarak belirir ve benim fenomenlerim arasında doğan bu başkası, bu fenomenleri benimde deneyimlediğim tipik tavırlara göre ele alıp, onları kendine mal eder." (Merleau-Ponty, 2017: 56). Nitekim bedenim, dünyada algıladığım şeylerin birliğini kuruyor ise başkasının bedeni de sembolik tutumun ve doğruluk tutumunun taşıyıcısı konumunda olmak doğru bir iletişim kurduğumu gösterir.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde başkasının bilgisinin kendi bilgisini aydınlattığına değinmiştir. Aynı şekilde bedensel jestlerinde benim yönelimlerim ve başkasının yönelimleri, bilginin aydınlatılması için karşılıklı olmalıdır. Başkasının yönelimi benim bedenimde nasılsa benim yönelimlerim ise başkasının bedeninde aynı şekilde yer edinmektedir (Merleau-Ponty, 2016: 260). Başkasının varlığı her daim insanın eksik bir tarafını ve ihtiyaçlarını karşılıklı bir şekilde tamamlamaktadır:

*"Başkası bizim için asla kendi kendimiz gibi varolmayacak, daima küçük bir kardeş olarak kalacak, kendimizde olduğu gibi zamanlaşmanın itkisine onda asla tanıklık etmeyeceğiz. Ama iki zamansallık, iki bilinç gibi birbirini dışlamaz, çünkü her biri kendini şimdiye yansıtarak bilir ve burada birbirlerine sarılabilirler."* (Merleau-Ponty, 2016: 581).

Merleau-Ponty' göre Bilinç, beden yoluyla şeye doğru varlık olur. Beden bir hareketi anladığı ölçüde öğrenilir. Bedenden geçerek şeyleri hedeflemek ancak beden hareketi ile mümkündür. Nesnenin varlığı bedenin nesneye doğru hareket etmesini sağlar (Merleau-Ponty, 2016: 201). Bedenimiz hem zamanda hem de mekânda ikamet etmektedir. Bedenimiz zaman ve mekâna uyarak onlarla bütünleşir. Kişi mekâna ve zamana ait olur. Zamanın birleşimi de aynı mekânın birleşimi gibi yeniden başlamalı çünkü bu durum nesneye ve dünyaya ulaşmanın bir biçimini sunar. “Beden olmak, dünyaya bağlı olmaktır.” (Merleau-Ponty, 2016: 234-236).

Bedeninde bir dünyası vardır ve beden bu dünyayı anlamaya çalışır. Bunun için nesneleştiren, sembolleştiren bir fonksiyonun egemenliği altına girmesine gerek yoktur:

*“Bir bedenim olduğu ölçüde, başkasının bakışı altında nesneye indirgenebilirim ve onun için bir kişi olmaktan çıkabilirim veya tersine, onun efendisi olabilir ve ona bakabilirim. Ama efendilik bir çıkmaz yoldur, zira benim değerim başkasının arzusuyla kabul edildiği andan itibaren, başkası artık beni tanımamı istediğim kişi değildir, etki altındaki bir varlıktır, özgürlüğü yoktur ve bu bakımdan artık benim için önemli değildir. Öyleyse bir bedenim olduğunu söylemek, bir nesne gibi görülebileceğimi ve özne gibi görülmeye çalıştığımı, başkasının benim efendim veya kölem olabileceğini, öyle ki utanç ve utanmazlığın bilinçler çoğulluğunun diyalektiğini ifade ettiğini ve bunların pekâlâ bir metafizik imlemesi olduğunu söylemenin bir yoludur.”* (Merleau-Ponty, 2016: 237).

Başkasının bedeni aynı benim bedenim gibi, onu düşünen ya da kuran bilincin önünde olan bir nesnedir (Merleau-Ponty, 2016: 470). “Merleau-Ponty, her “özne”nin, bir başkasının gözlemi veya bir başkasıyla etkileşim içinde “nesne” durumuna geldiğini, her “nesne”nin, bir başkasının bakışı içinde “özne”ye dönüşebildiğini iddia eder.” (Primožic, 2013: 85). Söz konusu olacak olan şey aslında başkayı, bireysel bir özne olarak Ben’i ve algımın kutbu olarak da dünyayı kuran düşünceleri uyandırmaktadır (Merleau-Ponty, 2016: 102). Ben-başkası-dünya sistemi analiz nesnesi haline gelmektedir.

Merleau-Ponty’nin yedi sohbetten oluşan *Algılanan Dünya* adlı eserinin *Algılanan Dünyayı Bulgulamak: Hayvanlık ve Dışarıdan Görünen İnsan* başlıkları altında “Öteki”ye yer verilmektedir. *Algılanan Dünyayı Bulgulamak: Hayvanlık* adlı başlıkta insanın bu dünyada tek olmadığına hatta insan insana bile olmadığına değinir. İnsan insana değil derken insan dışında başka canlı varlıkların olduğu ve insanların bu canlı varlıklarla bir arada yaşadığına değinmiştir. İnsan nasıl dünyayla birlikte var oluyorsa hayvanlarda dünyayla birlikte var olmaktadır (Merleau-Ponty, 2005: 36). Algılanan dünyayı yeniden bulguladığımızdan insan ve dünya tablosunun da yeniden anlam

kazandığını görmekteyiz. Dışarıdan Görünen İnsan adlı başlıkta ise Merleau-Ponty insan ve insanlık tablosunu ele almıştır. Bu iki kavramı yansıtan tablo ilk yola çıkıldığı halinden şimdiye değin çok farklı bir hal aldığına değinmiştir. İnsanın bir bireyler topluluğu ya da bireylerin çokluğunun eriyip gittiği bir şey olmadığını düşünür. Ona göre insanlık sallantılı bir zemindedir. Amma velakin herkes gerçek olduğu şeye inanır ama başkalarıyla sıkı ilişkiler içerisinde düşünüp seçimlerini yapar kararı ona göre verir. Buna göre ya bütün insanlar yalnızdır ya da hiç kimse başkalarından vazgeçemiyordur (Merleau-Ponty, 2005: 51). Bunu başkalarının ona faydası olduğu için yapmaz, kendini mutlu hissedeceği için yapmaktadır. Yani ötekinin varlığı insanı mutlu etmektedir.

*Göz ve Tin* adlı eserinde Merleau-Ponty yeni bir ten ve görüş ontolojisi geliştirmeye yönelik felsefe fikirleriyle resim konusunun çakıştığı noktada kaleme alınmıştır. Ağırlıklı olarak resmi konu alan bir felsefe metnidir. Bu eserde kendimizin görünmeyen yönünü ve kendimiz dışında başka insanların varlığını yani gören ve görüneni ayna yardımıyla görmekteyiz. Ressamların çoğu ayna üzerinden hayaller kurmuşlar çünkü ayna göreni ve görüneni yansıtmaktadır. Ayna yansıma özelliği sayesinde görüş hakkında resamlara ilham kaynağı olur. Aynı zamanda ayna da gördüğün her ne ise onu hissedersin. “İnsan, insan için aynadır. Ayna ise şeyleri gösterilere, gösterileri şeylere, beni başkasına ve başkasını bana dönüştüren evrensel bir büyüün aletidir.” Ressamların çoğu aynayı gören ile görünür olanı yansıttığından dolayı aynadan esinlendikleri olmuş ve aynada gördüklerini eserlerine de yansıtmışlardır. Ayna karşısına geçen insan kendisi ile yüz yüze geçer, dışının tamamlandığını görür ve gizli kalan yönler ayna aracılığıyla da ortaya çıkar (Merleau-Ponty, 2006: 41). Gerçekten de ayna bizim saklı kalan, görünmeyen tarafımızı görmemize imkân tanır.

### **3.2. SARTRE’DA ÖTEKİ KAVRAMI**

Sartre eserlerinde öteki konusunu ele aldığı bağlamlara bakacak olursa; insan doğaya fırlatılmıştır ve doğa sadece insanın dışında kalır, insan bu doğada fırlatılan başka insanlarla tanışır. Bu fırlatılma sonunda insanlar bir araya gelerek toplumu oluşturur. Toplum iki ya da üç kişilik bir varoluş değil, sınırsız sayıdaki bilinçle birlikte varolmaktır. Bedenin birlikte algılanması için bir bedenin başka bir beden tarafından görülmesi, hem de başka bir bedeni görmesi birlikte algılama sürecini oluşturmaktadır. Bireyin bu şekilde toplumsal bir varlık olduğunu varoluşunu ise toplumda gerçekleştirebileceğine değinir.

Birey etrafındaki cansız varlıkların varlığıyla kendini ortaya koyamaz, ancak etkileşim halinde olduğu bireylerle yaşama katılabilir.

Sartre başkasına karşı olan temel tasarımı iki şekilde ele almaktadır. Birinci tasarım insanın kendini dışardaki varlıklardan koruma ihtiyacı hissetmesi sorunu, ikinci tasarım olarak ise insanın kendini oluşturan bütünlüğü sağlamak için başkasından yararlanma sorunu olarak bu tasarımlar ele alınmıştır. Sartre'a göre insan doğduktan sonra varolmayı seçmezse bile bunun sorumluluğunu almak zorundadır. Bir insan ancak görünüşte ötekilerin özgürlüğü karşısında tehlikede olduğundan kurtulabilir gerçekte böyle bir şey mümkün değildir. Sartre'a göre asıl tehlike insanın içinde bulunduğu durumda başkasını bir nesne olarak gördüğünde ve başkasının bakışları altında esir kaldığını hissettiği andan itibaren tehlike içindedir (Akdeniz, 2012: 77). “Başkasının bakışı, kuşkulu yöntemiyle, beni nesneye indirger, benden varoluşumu çalmak istercesine, bana utanç duygusu verir. Bu yüzden başkaları düşman ya da cehennemdir.” (Sartre, 2013: 142). Başkasını keşfeden ve kendini başkasının yerine koyan insan, kendi yalnızlığını başkalarının yalnızlığının yerine koymaktadır. Yalnızlığın incelendiği bu konuda insan, kendine özgü yaşamı anlatmaktadır. Sartre bu konuda başkası benim için bir rezalettir demektedir (Karakaya, 2004: 127). Sartre başkasını genel olarak cehennem olarak tasvir etmiştir. Çünkü başkalarının bakışları bile cehennem gibi insana büyük sıkıntılar vermektedir.

Sartre için bana bakan bir varlık, benim olmayan bir özgürlük uğruna, beni savunmasız bir varlık durumuna sokmaktadır. Bu durum karşısında ben, başkası önünde varlığımın farkına varıncaya kadar kendimi tutsak olarak görürüm (Karakaya, 2004: 128). Dolayısıyla Sartre'a göre ötekinin bakışları bile insanın hal ve hareketini esir alabilir. İnsanın davranışlarını kısıtlayan ise ötekidir. Bireyin özgürlüğünün de ötekine göre şekillendiğini bize göstermektedir. Ötekinin varlığını istenilen biçime sokulamaz ama burada bireyin tek yapması gereken şey ise başkasını kendinden uzaklaştırmaktır. Buna göre “dünya her defasında bana bütün varlıklarını vermiştir. Ancak başkasının bir tek bakışı, beni ve dünyayı uçurur.” (Karakaya, 2004: 133). Başka bir ifadeye göre ise “diğer insanların varlığı olanaklarımın gizli ölümüdür.” (Strathern, 1998: 59). Böylelikle başkalarının dünyada oluşu benim bütün olanaklarımı kısıtlar. Yapmak istediğin bir şey olduğunda başkasının varlığına dair düşünce bile seni engelleme yönünden set gibi karşına çıkar.

Ben olmayan esasında benim olmadığım kişidir. Bu olumsuzluk eki başkası ile benim kendim arasındaki ayırım aslında hiçliği gösterir. İkisi arasındaki bu hiçlik başkası ile benim kendim arasındaki her türlü kökensel ilişkinin temelidir çünkü bir başkası bana bir bedenin algılanması aracılığıyla deneysel yönden görünür ve bu beden benim bedenimin dışında olan bir kendindedir, bu şey başkasının dünyadan kaçışı ile dünyanın namevcudiyeti ilişkidir (Sartre, 2014: 301). Sartre'a göre, "bilincin varoluşu, şeylerin varoluşunun güvencesidir; başka bir deyişle, nesnelere bilinç tanıklık eder." (Bozkurt, 2008: 150). Bu bağlamda başkası, ben olmayan bir bendir, gerçekten başkasıdır.

Sartre'a göre ötekinin bakışı insanı kendisi için varlık durumundan kendinde varlık durumuna düşürmektedir. Bireyin bilinçli bir şekilde göstermiş olduğu davranışları ötekinin bakışlarının etkisi altında kalarak bilinçsizce yapılan bir harekete dönüşmesini kendisi için varlıktan kendinde varlığa dönüşmesi gibi düşünebiliriz. Buda kişinin özgürlüğünü sınırlamaktadır (Akdeniz, 2012: 47). Sartre varoluşçuluğunda bilincin ötekilerle ilişkisini "ötekinin aşkınlığına sahip olmak. Ötekinin o zaman benim dünyamın ortasında olacağı ancak bunu yapmak da bu olgusalılık onun yok sayıcı aşkınlığının sürekli bir sunumu olduğu için, basit olgusalığına indirgemek" şeklinde açıklamıştır (Karakaya, 2004: 113). Ötekinin varlığı insanı içinde yaşadığı dünyaya karşı yabancılaştırdığı gibi kendine de yabancılaştırmaktadır. Bu durumda başkasının bakışı kişiye ait olan her şeyi kendi üzerine çekmektedir. Bana ait olan herhangi bir şeyin ötekinde anlam bulması yabancılaşmayı da beraberinde getirmektedir.

Sartre için öteki en kısa tanımıyla cehennemdir, çünkü ötekinin bakışı bile insanın davranışını kısıtlamaktadır. Tıpkı Sartre'ın *Antisemit'in Portresi* adlı eserinde Yahudilere karşı önyargılı olma, onlara karşı düşmanlık besleme Sartre'ın da ifade ettiği gibi cehennemden öte bir şey değildir Sartre'ın bu eserine genel olarak bakıldığında Jean-Paul Sartre, *Antisemit'in Portresi* adlı eserinde Yahudi sorununu ele almıştır. Genel olarak Fransa'da yaşayan Yahudilerden bahsederek bu sorunu dile getirerek çözüm önerileri sunmuştur. Yahudilerin bütün hakları Yahudilere verilmediği sürece Fransızların özgürlüklerine kavuşamayacakları açıkça dile getirilmiştir. Fransa'da ve bütün dünyada Yahudilerin hayattan korkuları olduğu müddetçe Fransız halkının da güvende olmadığı açıktır. Ancak Yahudilere kendi bağımsızlıkları verildiği sürece Fransızlarda özgür olduklarını hissedebileceklerdir. Buda bize şunu gösterir: Başkasının özgürlüğüne saygı duymadıkça özgür olamazsın. "Kendi kişiliğini bulan bireyin, ne isterse yapması

hürriyetinin öznel bir ahlaksızlık olarak görünmemesi için sınırlayıcı, engelleyici bir yargıya ihtiyacı vardı.” Sartre bu cümleyle şunu belirtiyor: “eğer başkasının hürriyetini kendiminkine eşit saymıyorsam hürriyeti kendime amaç alamam!” Herkes içinde bu özgürlük aynı şeyleri ifade etmediğinden böyle bir eşitlikte söz konusu değildir. Muhakkak birbirinin kuyusunu kazan, birbirine kin güden ötekiler olacaktır. Sartre’a göre kin güden “öyle bir dünya ister ki, orada ötekinin yeri olmasın!” (Sartre, 1998: 125). Sartre burada kin açısından tek bir kişiyi ifade ediyormuş gibi görünse de aslında bütün insanlara karşı olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeye göre ise “kendini başkasına kenetleyen kinden bile azatlık ister.” (Sartre, 1998: 126). Dolayısıyla Sartre’ında ifade ettiği gibi bütün insanlara karşı olan bir kindir. Birey kendi karşısında başka kişilerin olmasına tahammül edemez. Her zaman başkasından bir kötülük gelecekmiş gibi davranmakta insana insan olmasından ötürü bir değer verilmemektedir. Zülfü Livaneli’nin Serenad adlı eserinde de antisemit düşmanlığı konusu geniş bir şekilde işlenmiştir eserde “Hem Müslüman, hem Yahudi, hem Katolik’tim. Yani insandım.” (Livaneli, 2011: 393). Sözlerinden de anlaşılacağı üzere Sartre gibi insan olarak bakılması gerektiği insan ayrımı yapılmamasına dikkat çekilmiştir. Yahudi düşmanlığı yapanlara antisemit oldukları söylendiğinde bunu açıkça kabul etmez ve dile getirmezler. Fakat Yahudilerin siyasette yer almamalarını ve ticarete sınırlandırılmalarını isterler. Bunu yaparken de Yahudilerin karakterlerini ortaya koymalarına rağmen kendilerini antisemit olarak görmezler (Sartre, 2015b: 38). Eserde Yahudilere insan olarak pekte değer verilmediği, ırklarından dolayı haklı oldukları halde haksız duruma düşürülmeleri gibi birçok konuda Yahudi sorunu ele alınmıştır. Sartre insanın insan olmasından ötürü kötü duruma düşürülmemesi gerektiğine ve insan ayrımının yapılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir.

Sartre *Baudelaire* adlı eserinde insanın kendi kendini sevemeyeceğinden, kendinden nefret edemeyeceğinden ve kendine eziyet edemeyeceğinden bahsetmiştir. Buna göre insan bir başkası ile bazı faaliyetleri gösterebilmektedir. Bir insan acı çekmek istediğinde ötekinin de acı çektirmesi tam da kurbanla cellat ayrılmazlığı gibi aynı zamanda belirsizlik içinde eriyip gitmektedirler. Bazı eylemlerin tek bir kişi tarafından yapılması mümkün değildir bu ise ancak bir öteki ile mümkündür. Hiç kimsenin yaşamadığı bir toplumda yani tek başına yaşayan bireyin kendini gerçekleştirmesinin pekte bir anlam ifade etmediğini görebiliriz; çünkü insanın kendini gerçekleştirebilmesi

için başkalarının da olması gerekir. Dolayısıyla Baudelaire kendisini düşünen bilincine karşı düşünülen bilinci suç ortağı yapar, kendisine eziyet etmeyi bırakarak kendini en kolay dürtülere başkası olarak diker (Sartre, 2003: 21). Sartre *Baudelaire* adlı eserinde bilincin kendi için varoluşunu şu örnekle simgelemektedir: kapağı açılmış bir şişenin ıslak, yarı hava karışmış fakat yine de yapışken ve hissedilebilen hafif bir kokusu ile de kendini ortaya koyan bilincin kendi için varoluşunu ortaya koymaktadır (Sartre, 2003: 22). Baudelaire özgürlükten mutluluk duyan biri iken kendi bilincine doğru indikçe özgürlükten korkmaktadır. Bu özgürlüğün insanı sorumluluğa ve mutlak yalnızlığa götürdüğünü görmekte ve yalnızlığın vermiş olduğu kaygıdan kaçmaya çalışarak özgür olmak istemektedir. Sorumluluğu sınırlı olan bir özgürlük ister. Bu sayede başkalarının görmek istediği gibi kendini yaratmak ister (Sartre, 2003: 56). Baudelaire kendini fazladan biri olarak gördüğünden kendi ölümünü uygun gördüğünden kendini başkaları için faydasız kendi içinde tehlikeli olarak görmektedir (Sartre, 2003: 23). Baudelaire “ötekiler, başka insanların oluşturduğu o adsız yığın, ya onlar kim?” diye sorarak ötekileri yargı gücü olan yargıçlar olarak görmektedir. Ötekilerin vermiş olduğu yargılar hangi kurallara göre verildiği belli değildir. İnsanların bakışları yargılar gibi bakar zaten toplu bir mekândan içeri girildiğinde bile orda bulunan bütün insanların bakışları içeri giren kimse üzerine toplanır. Bakışlara maruz kalan bu kişi kendini savunmasız hisseder. Fakat bakan kişi kendisine bakılabileceğini unuttur (Sartre, 2003: 124). İnsan kendi kendine zarar verebilecek bir varlık değil fakat bir ihtimal kendine zarar verirse bile bu zarar uzun sürmez, kısa süreli bir zarar olur. Lakin başkasının vermiş olduğu zararın üzerimizde uzun süre etkisi devam etmektedir. Bu sadece bir bakış bile olsa kendimizi o bakış altında hapsolmuş hissederiz.

Sartre *Sözcükler* adlı otobiyografisinde yazmayı çok sevdiğini ve yazmadan bir gün bile durmadığını söyler. Okumaya önce çok heyecanlı başladığını sonra ise yazma işine başladığını ve son olarak ise yazarlığa dair yapmış olduğu birikimini *Sözcükler* adlı eserinde anlatır. Bu eser felsefi bir içerik taşımaz fakat Sartre’ın çocukluğu, aile ortamı ve sosyal çevresi hakkında bilgi verir. Sartre çocuk yaşta okumaya başlamış ve hayatının geri kalanı hep kitap okumakla geçmiştir. İleriki yaşlarda ise okuduklarını yazıya geçirip yazar olmak için çabalamıştır. Onu yazar olmaya iten şey yalnız bir çocukluk geçirmesidir. Aynı zamanda dar düşünceli bir çevrede yetiştirildiğinden ve kendini yönlendiren yakınlarının olması yaşadıklarını gerçek bir üslupla anlatmasına vesile

olmuştur. Çocukluğundan beri yaşamış olduğu olayları gerçekçi bir dille anlatması zamanında başkalarının duygularına da tercüman olmuştur. Dolayısıyla Sartre eserinde kendini nasıl konumlandığına, içinde yaşamış olduğu hayatın gerçeklerinden nasıl uzaklaştığına ve çevresine karşı nasıl yabancılaştığına da değinmiştir. Sartre başkalarının hayatında hiçbir anlam ifade etmemesi üzerine öteki insanların içinde bir başkası olabilmeyi istemesi ve kendini diğer insanlardan soyutlamak istediğini gösterir. “Başkası, kendimden, bütün öteki insanlardan her şeyden başka biri olabilirdim.” Bu cümleden de anlaşılacağı gibi hem kendine hem de çevresine karşı yabancılaşarak kendini öteki insanlardan soyutlayıp başka biri olarak kendini yaratmaya çalışmaktadır (Sartre, 1989: 150). Sartre, *Sözcükler* adlı eserinde kendi hayatını yansıtmış yaşadığı hayattan, dünyadaki insanlardan gitgide uzaklaşarak herkese karşı yabancılaşmıştır. Kimsenin kimseye bir faydası olmadığını daha çok zararının olduğunu söyleyebiliriz.

Jean-Paul Sartre *Aydınlar Üzerine* adlı eserinde aydınlar ve bilim adamlarını birbirinden ayıran özelliklere değinmiştir. Bilim adamı herhangi bir icatta bulunurken aydınlar yapılan bu icatlar karşısında görüşlerini ortaya koymaktadırlar. Bundan da anlaşılacağı gibi “gruplar birbiri için ötekidir, dolayısıyla kendilerinden başkasıdır.” (Sartre, 2010: 69). İnsan yaşadığı dünyada kendi dışında başka insanlara da ihtiyaç duymaktadır. Bu bir yardım isteme olabilir ya da fikir alışverişi olabilir. Örneğin ahlaki açıdan insanın hoşuna gitmeyen bir durumu karşımızdakine anlatarak böyle bir durumdan hoşnut olmadığımızı dile getirerek böyle bir istemde bulunmak bile insanı “bütün ötekiler gibi bir öteki” durumuna düşürmektedir (Sartre, 2010: 79). Sartre *Aydınlar Üzerine* adlı eserinde de “öteki” ye farklı anlamlar yüklemiştir. Ortak amaç doğrultusunda bile bir araya gelen insanlar arasında da ötekilik söz konusudur.

Sartre temel eseri olan *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde bakış adlı başlık altında başkasının bakışının insan üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğuna değinmiştir. Başkasının nesnellliğini tanımlayan şey başkasının dünyadan kaçışı ile dünyanın namevcudiyeti arasındaki ilişki başkasının hangi kökensel mevcudiyetine atıfta bulunmaktadır? Sorusu üzerinden insanın neden nesnelleştirildiğine dair cevap aranmıştır. Şayet nesne-başkası, dünyayla bağlantı kurarak benim gördüğüm bir şeyi nesne şeklinde tanımlıyorsa, benim özne ve başkasıyla bağlantımın başkası yönünden görülmüş olmamın devamlı imkânına indirgenebilmesi gerekir. Başkasının özne-varlığının varoluşunu kendi nesne-varlığımın başkası için ortaya çıkması ve bu ortaya

çıkış aracılığıyla kavrayabilmem gerekir. Zira başkası özne-ben için nasıl mümkün bir nesneyse, tıpkı bende kendimi kesin bir özne için muhtemelen nesne haline gelirken keşfedebilirim. Ben bir nesne için nesne olamam. Başkasını da nesnellikten kurtarabilmek için radikal bir dönüşüm gerekir. Başkasının bana yöneltmiş olduğu bakış bir nesneye baktığı gibi olmamalı. Bana yöneltmiş olan her bakış algısal alanımız içerisinde duyulur bir formun belirlenmesiyle ilişki içerisinde kendini gösterir. Fakat bu bakış belirli hiçbir formata bağlı değildir (Sartre, 2014: 330).

Başkasının bakışı altında insan çoğu zaman kendini donmuş gibi hisseder, tehlikede gibi, çaresiz gibi görür. İnsan olanın hangisi olduğunu, dünyanın içindeki yerinin hangisi olduğunu, içinde olduğu dünyanın başkasına hangi yüzünü çevirdiğini bilmez. Nitekim başkasının bu belirişinin anlamını bakışı içinde ve bakışı aracılığıyla belirleyebiliriz. Başkası bize hiçbir biçimde nesne gibi serilmez. Başkasının nesnelleştirilmesi bakışın çöküşüne neden olmaktadır. Başkası, benim için varlığımın çevresinde, boşlukta hedeflenmiş kendiliğinden nesne olamaz. Başkasının nesnelleştirilmesi beni bir başkasının varlığından kurtarıırken başkası içinde benim varlığımı kazandıran varlığımın kendisini savunmasıdır. Başkası aslında nesne olmayan şeydir. Başkasının bakışına dikkat ettiğinde nesnelere dikkat edermişim gibi algılanabilir çünkü dikkat nesnelere doğru yönelimsel olarak yönelmez. Hakikaten bana bakıyorsa nesne olduğumun bilincine varırım. Başkası bana tesadüfen gelmektedir. Peki başkası nedir? Başkası bana bakan benim ise ona bakmadığım kişidir. Dikkatimi yönetmediğim varlıktır. Beni açıklamayan, kendi kendisini açıklamaksızın beni kendime teslim eden, hedef alındığı ölçüde değil beni hedef aldığı ölçüde kendisine mevcut olduğum kişi başkasıdır. Başkasının bakışı nesneliliğimin zorunlu şartı olarak, benim için her türlü nesneliliğin tahrip edilmesidir. Dünyanın içinden geçip bana ulaşan başkasının bakışı, dünyanın tümünden başkalaşmasıdır. Bakılan bir dünyada yaşadığımızdan dolayı bakarız ve bakılmaktayız. Başkasının bakışı zaten bakan bakıştır, bakılan bakış değildir. Benim nesnelere olan mesafemi inkâr ederken kendine özgü mesafeleri yayar (Sartre, 2014: 343-344). Başkasının bakışı insanı etkisi altına almakta ve hareketlerinin önüne geçmektedir.

Bakışın yapısına baktığımızda her bakışta kendi algısal alanımın içinde somut ve muhtemel varlık olarak bir nesne ve başkası vardır. Başkasının bazı davranışları sebebiyle iç daralması, utanç vs. vasıtasıyla “bakılan-varlık”ımı kavramaya kendim karar veririm. Her bakış yaşayan tüm insanlar içinde var olduğumuzu bize duyumsatır. Bakış bizi

başkası için varlığın izi üzerine yerleştirir ve başkasının varoluşunu inkâr edemeyeceğimizi ortaya çıkarır. Fakat bizi bunun ilerisine götüremez. Bu akıllara başkası için varlığın varlığının ne olduğu sorusunu getirir. Buna bakacak olursak başkası için varlık kendi için ontolojik bir yapı değil, dolayısıyla başkası için varlığı bir ilkenin sonucuymuş gibi kendi için varlıktan türetemeyeceğimiz gibi kendi için varlığı başkası için varlıktan türetemeyiz. İnsan gerçekliği kendi için ve başkası için olmayı gerektirir. “Kendi için, kendi kendisi olarak başkasının varlığını kendi varlığı içinde kuşatır.” (Sartre, 2014: 356-359). Kendisi için varlık dünyaya başkılığı sokmuş ve başkasının varlığını kendi varlığı içerisinde çevrelemiştir.

Sartre ilk romanı olan *Bulantı* adlı eserinde insan kendi başına bırakılıp terk edilmiştir. Bu terkedilişin kaynağı ise özgürlük, sorumluluk ve Tanrı'nın yokluğudur. Sartre'a göre insanın özgürlüğe mahkûm olması onun doğasında vardır. Özgürlük aynı zamanda bireyin bilinçli ve amacına uygun tasarımlar yapması, kendini oluşturması gibi durumlarda ortaya çıkmaktadır. Fakat ne yapacağını çokta bilmediği bu özgürlük vasıtasıyla şunu ya da bunu seçebilir. Tanrı olmadığından insanın bir din yaşama isteği ve öte dünyaya sığınma umudu gibi seçimleri olmayacaktır. Tanrı insanı yaratmadığından dolayı insan kendi varlığının seçimini yine kendisi yapacaktır. Bu seçim sonucunda insan yapmış olduğu eylemlerden dolayı kendini sorumlu hissedecektir. Başkasının sözleriyle yol alan kişi hem kendi varoluşuna karşı hem de kendi özgürlüğüne karşı duyarsız kalmaktadır. Bu durumda insan başkalarını suçlamak yerine kendini suçlamalıdır. Çünkü insan bir tek kendi kararlarına karşı yine kendisi sorumludur. Buna bağlı olarak sorumluluk duygusu beraberinde bulantıyı da getirmektedir. İnsan içinde bulunduğu dünya karşısında kendini yapayalnız hissettiğinden tedirginlik, boğuntu ve bulantı duyar. Dolayısıyla bulantı “olumsal olan dünya karşısında insanın yaşadığı metafizik bir deneyimdir.” (Önal vd., 2015: 126; Sarıoğlu, 2008: 251). Bu deneyim dünyanın saçmalığı karşısında insanın sıkıntıya girmesine neden olmaktadır İnsan dünyada var olduğu sürece sürekli dünyanın telaşı ile uğraşmaktadır. Bu telaş kimi zaman insanın kaygıdan kaynaklı heyecanla karışık olan kimi zaman ise sorumluluk olarak uğraştığı bir telaştır. Dolayısıyla bu telaş kaygı ve sorumluluğu da beraberinde getirdiğinden insan yaşadığı bu hayattan bulantı duymaktadır. Herkes bu bulantıyı farklı şekillerde duymaktadır.

Sartre'a göre bulantı herkes için aynı şekilde değildir. İnsanlar bulantıyı farklı şekilde yaşar ve bulantıyı yaşayan biri bulantıyı kendisiyle özdeş olarak görür. İnsana bu

denli bulantı yaşatan şey insanın kendisinden sorumlu olmasıdır. Dünyaya atılan insan seçimlerini kendisi yapmakta ve bu seçimlerin tek sorumlusu ise insanın kendisidir. Bu tür ağır sorumluluklar bireyi umutsuzluk ve bunalıma sokmaktadır. Burada mutlak bir özgürlük hakimdir; insan özgürlüğünden dolayı seçim hakkına sahiptir ve insan seçimlerinden ötürü de sorumluluk duymaktadır. Dolayısıyla bu çelişki ve kısıtlama insana bulantı verir. İnsan varoluş açısından hayatın bütün yükünü taşır ve aynı zamanda varoluşunun ne denli saçma olduğunu düşündükçe bulantı yaşar. Dünyaya gelen bir insanın omuzlarında varoluş yükü vardır. Bu yük altında ezilmekte insana bulantı verir. Buradan da anlaşılacağı gibi insan yaşadığı süre boyunca bulantıdan kurtulamayacaktır. Çünkü insan yaşadığı hayata karşı kendini sürekli sorumlu hissedecektir ve bulantıdan kurtulması olanaksız bir hal alacaktır. Bulantı kısır döngü gibidir. İnsan kendini var edebilmek adına kendini gerçekleştirerek, eylemde bulunarak bulantıdan uzaklaşmaya çalışır fakat ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşırsa karşısına her zaman daha yenisi çıkarak bulantı yaşamasına neden olacaktır. Sartre'a göre bulantı insanı birçok olanakla yüz yüze getirmektedir. "İnsan bu olanaklardan birini seçince, sadece seçtiği için bir değer kazanır. Yani bulantı bizi eylemden ayıran bir "perde" değildir. Tersine bizi eylemle birleştiren, harekete götüren bir olaydır." (Çelebi, 2013: 256). Buna göre bulantı kişiyi pasif bir durumdan aktif bir duruma yönlendirerek aktifleştirip harekete geçirir. İnsan özgürlüğün ve sorumluluğun yükünü omuzlarında taşıdığı sürece bulantı her zaman hareketlilik içerisinde olacaktır; çünkü insanlar sıkıntıda olduğu sürece bu sıkıntıdan kurtulma çabası içerisine girecektir. Bulantıdan kurtulmaya çalışacak ama bir sıkıntının bitip diğerinin başlaması bu çabadan kurtulamayacağını göstermektedir. Sartre *Bulantı* adlı eserinde kahraman Roquentin'in bulantı ile ilgili sözlerini şu şekilde açıklar: "Bulantı bırakmadı beni kolay kolay bırakacağını da sanmıyorum ama bir dert gözüyle bakmıyorum ona artık. Benim için bir hırçınlık nöbeti olmaktan çıktı: Çünkü bulantı benim" Ruquentin tamamıyla bulantı ile bütünleşmiştir. Bulantıdan ne kadar kurtulmaya çalışsa da kurtulamayacağını anlayınca bulantı ile özdeşleşmiştir. Bulantıdan kurtulmaya çalışma, kurtulduğunu zannettiğin anda tekrar bulantı ile karşılaşma şeklinde bu kısır döngüden kurtulamayacaktır (Çelebi, 2013: 257-258). Buna göre bulantıyı tükenmişlik ile özdeşleştirmek daha doğru olacaktır. Tükenmişlikte bulantı gibi ne kadar çabalarsan çabala sonuca ulaşamadığından dolayı artık çaba göstermeme durumu iken bulantının da bundan arta kalan bir tarafı yoktur. Bu durumda sürekli bir daire içinde dönüp dolaşmaya

benzemektedir. Ne kadar çıkış kapısı ararsan ara bir daire içinde sıkışıp kaldığında o çıkış kapısını bulmak mümkün olmayacaktır. Bulantıda böyledir ve bulantıyla bütünleşen insan bu bulantıdan temizlenemeyecektir.

*Bulantı* romanının kahramanı Antoine Roquentin “kendinde varlık olan bir kendisi için varlık olmayı arzulamaktadır. Yani, olanaksız bir arzunun ardında koşmaktadır.” (Sartre, 2016: 18-19). İnsan biraz da bundan dolayı işe yaraman, yararsız olarak da görünmektedir. Olmayacak olması mümkün olmayan olaylar peşinde koşmak her zaman insanı çıkmaza sürüklemektedir. Sartre’da böyle bir tutkunun boş olduğuna değinmiştir. Bütün varoluşçu filozoflarda olduğu gibi Sartre’da bireyi merkeze almıştır. Sartre’ın bireyi, kendi başınadır ve bu dünyaya atılmıştır. Bundan dolayı kendisi ile ilgili olan her şeyi yani kendi özüyle alakalı olan her şeyi kendine dayandırmaktadır (Çelebi, 2013: 247). Birey bu sorumluluk altında kendini ezilmiş hissetmekte ve bu yüzden bulantı duygusu ile karşı karşıya kalmaktadır.

Sartre sorumluluk ve sorumlulukla bağlantılı olan bunaltıyı şu şekilde açıklamaktadır: “İnsanlık, edimlerime bakarak kendini ayarladığına göre, böyle hareket etmekte haklı mıyım? Yaptığım doğru mu?” Eğer böyle demezse, bilin ki bunaltısını maskeleydiğinden dolayı demiyordur. Sorumlulukları olan herkes bu bunaltıyı iç sıkıntısını bilir.” (Çelik, 2017: 421). Bunun gibi “Öyleyse şu son haftalar içinde bir değişiklik ortaya çıktı. Ama nerede? Hiçbir şeye bağlanılamayan soyut bir değişme bu. Değişen ben miyim? Ben değilsem şu oda, şu kent, şu doğa; seçmek gerek.” (Sartre, 2015a: 20). Bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere bazı durumlar karşısında değişen insanın kendisi mi yoksa öteki mi? sorularına insan ancak kendi seçimiyle karar verebilmektedir. Değişen sadece insanın kendisi olduğu düşünülmesine karşın insanın içinde hiç farkında olmadan biriken bir başkalaşım söz konusudur. “Varoluş zorunluluk değildir. Var olmak, *burada olmaktır* sadece, var olanlar ortaya çıkarlar, onlara *rastlanabilir*, ama hiçbir zaman onları *çıkarsayamayız*.” (Sartre, 2015a: 195).

Sartre’da insan her şeyden önce, kendisini anlamsız bir varlık olarak görmektedir. Bununla yetinmeyip yaşamış olduğu hayatı da bir saçmalık olarak görmektedir. O halde insan kendi değerini, kendi evrenini yaratmalı ve özgür eylemleriyle hayata anlam kazandırmalıdır. Yani bir yönüyle saçma ve sıkıntılı olan hayat diğer bir yönüyle de insanın ona yönelmesi ile değer kazanır duruma gelmektedir (Bender, 2009: 27). Bulantı

“insanın, varlığın manasızlığı ve hayatın beyhudeliği karşısında duçar olduğu irkilme ve tiksinden bir ifadesidir.” (Gürsoy, 2015: 91). Bulantı esasında insan için hayatın hiçbir anlam ifade etmemesi ve kendisinden, çevresinden hiçbir şekilde tat almamasıdır. İnsan içtiği sudan, yediği yemekten, oturduğu iskemleden ve bunun gibi birçok şeyden bulantı duymaktadır. Yaşadığı hayattan mutluluk duymayan bir insandan hayatı sorgulamasını ve varoluşunun anlamlandırmak için bir şeyler yapmasını beklemek doğru değildir; çünkü o hayata karşı bütün gücünü yitirmiştir.

### **3.3. MERLEAU-PONTY VE SARTRE’DA ÖTEKİ KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI**

Maurice Merleau-Ponty ve Jean-Paul Sartre aynı dönemin filozofları olduğundan düşüncelerinde yaşadıkları toplumun benzer izlerini yansıttıkları görülmektedir. Her iki filozofun Fransız varoluşçuluğu içinde yer almaları, ateist olmaları, yönelimselliği benimsemeleri gibi ortak yönleri göze çarparken bir taraftan da Ben, beden, bakış, bilinç, özgürlük gibi ciddi farkların da olduğu anlaşılmaktadır. Bu farklılıkların en önemlisi ise çalışmamızın odak noktasında yer alan öteki kavramına yüklemiş oldukları anlamdır.

Her iki filozof da öteki kavramını kendi bakış açılarına göre yorumlamaktadırlar. Öteki kavramını farklı yorumlamakla kalmamış aynı zamanda birbirlerini eleştirmişlerdir. Dolayısıyla Merleau-Ponty, Sartre’ın “öteki”yi cehennem olarak görmesine karşı çıkmıştır. Merleau-Ponty’e göre “öteki”, “tıpkı benim gibi aynı varlık düzenine ait olan bir kardeştir.” “Öteki”, bakışlarını bilinçli bir şekilde bana doğrultarak bizim varlığımızı, bilince tekrardan çağırmaya yardım edebilir. Bu bakışlar anlamsız ya da cansız bir varlığın bakışlarından ziyade canlı, bilinç sahibi, sorgulayan başka insan öznesinin bakışlarıdır. Gözlerini insan üzerine dikmektedir. Başkasının bakışı Merleau-Ponty’e göre kendi bilincinin boş olmadığını ona gösterir ve “benim bilincimin de onu tekeline alacak kadar dolu” olmayacağını bize gösterir. Merleau-Ponty öteki ile etkileşimini “benim başkasının bilinçli algısı için bir “nesne” olduğumu ve onun da bilinçli bir şekilde algılayan bir “özne” şeklinde ortaya koyar. “Öteki” ve “ben”i sınırları belli olan ve belirli çevreye sahip olan bir atmosfer içinde etkileşimde bulunurlar.” (Primožic, 2013: 95). Sartre’a göre ise ötekiler “varlığımızın olanaklarını ortadan kaldırmak için tuzak kurabilirler. Ötekinin özgürlüğünden korku duyabilir. Cehennem benim dışımda kalan ötekilerdir. Çünkü ötekiler, bizi tüm projelerimiz ya da

eylemlerimizle yargılar.” (Önal vd., 2015: 143). Sartre’a göre her insanın ötekilere karşı sakladığı bir şeyler vardır ve bu insanlar arasındaki ilişkileri de yozlaştırmaktadır. İnsan bir anda konuştuğu birinden gizli saklı olan bir şeyleri korumak ister (Sartre ve Contat, 2004: 17). Nitekim Merleau-Ponty’e göre başkasının bakışı, varlığı insanı rahatsız etmediği sürece zarar vermez, başkasından nefret etmek ya da başkasının kötü bakışlarını üzerimizde hissetmek yerine başkasından iyi yönden faydalanabiliriz. Kendimizi başkasının gözünden görerek eksiklerimizi tamamlayabiliriz. Başkası bizim dünyayla içli dışlı olmamız için bir fırsattır. Sartre’da böyle bir durum söz konusu değildir. Başkalarının bakışı da varlığı da bize her durumda zarar verir; çünkü başkası iyi veya kötü bir şey yaptığımızda sürekli bizi yargılayacak ve kendi ateşinde yakacaktır.

Merleau-Ponty ve Sartre’ın ortak bir noktası “bakış” kavramına verdikleri önemdir. Başkasıyla olan ilişkiye yönelik açıklamalarda bakış kavramından yararlanırlar. Sartre başkasının her zaman nesne durumunda olduğunu belirtir. Başkasını algılamak, başkasının sesini duymak Ben’i nesnellikten kurtarmayacaktır. İnsan nesne karşısında da nesne olamaz. Ben’i başkası karşısında nesne durumuna düşüren bakıştır; çünkü başkası her an her şekilde bana bakabilir. Bu durumda nesnelin ve öznelin belirleyicisi bakıştır. Başkasının bakışı bizim dünyamızı değiştirebilir, Ben kendisinin nesne durumuna düşürülmesini algıladığı andan itibaren bir bulantı ve utanç hisseder. Merleau-Ponty’e göre durum biraz daha farklıdır. Onun felsefesinde bakış kavramını yansıtabilecek olan iki taraflı gören ve görünen önemli bir yere sahiptir. Bakan insan görürken, görülen ise var olduğunun farkına varır. Ayna örneğine tekrardan dönecek olursak insan aynada kendisiyle karşılaştığında görenin kendisi olduğunu görüleninde yine kendisi olduğunun farkına varır. Merleau-Ponty için en önemli nokta insanın bakışla kendini tanıma imkânı bulmasıdır.

Sartre’a göre başkası benim için ilk bakışta bir anlama sahiptir. Fakat başkasının bakışı beni, benim bakışında başkasının bakışını nesneye dönüştürebilir ya da başkasının bakışına maruz kalmak insanı kendi varlığından mahrum bırakabilir. Merleau-Ponty’e göre bu durumdan kurtulmak için ancak başkaları ile ilişki kurmak gerekir. Aynı şekilde başkasının beni özgür olarak kabul etmesini sağlayarak da kendi varlığıma kavuşabilirim çünkü benim özgürlüğüm başkalarının da aynı şekilde özgür olmasını gerektirir. Başkalarıyla karşılıklı ilişkiler söz konusudur. Kendimi sevdiğim gibi başkasını da sevebilirim. Aslında başkası benim için varolmaktadır. Varolmakta insanın dünyada

olduğunu gösterir (Merleau-Ponty, 2016: 481-484). Merleau-Ponty başkasına karşı ılımlı davranılırsak ona ve değerlerine saygı gösterirsek başkasının da bizim haklarımıza saygı göstereceğine değinmiştir. Burada başkasıyla karşılıklı ilişkiler söz konusudur.

Ten nosyonunun göstermiş olduğu insan bireysel bir varlık olarak dünyada bulunmamaktadır. Bunun nedeni ise nesnelere ve öteki insanlarla beraber dünyayla ortak bir bedenselliğe sahip olmasıdır. Ötekilerle, öteki zihinler şeklinde değil, öteki bedenler şeklinde karşılaşırız. Merleau-Ponty, Sartre'a kıyasla ötekilere daha ılımlı yaklaşmıştır. Sartre, ötekilerin bizler üzerinde nesnelleştirici bir bakış bıraktığından ötekilerin bakışının cehennem olduğunu ifade ederken, Merleau-Ponty ise ötekilerle birlikte ortak bir payda bulduğumuzdan söz eder. Ona göre ben ve öteki dünya içerisinde birbirimize karşılıklı olarak açığız. Sartre'ın ifade ettiği gibi ötekinin bedeni nesne değil, bir beden-özne ve bir kültür nesnesidir (Çüçen, 2018: 274-275).

Merleau Ponty ve Sartre'ın görüşlerini karşılaştıracak olursak;

**1.** Merleau Ponty, Sartre'ın varoluş özden önce gelir ilkesinde savunduğu mutlak özgürlük görüşüne mesafeli yaklaşmaktadır. Merleau-Ponty, Sartre'ın kendisi için varlık ile varoluş özden önce gelirin varoluşla kendini dönüştürmesini şu şekilde eleştirir: Kendini dönüştürmesinde sanki geçmişin ve dünün şimdi ve gelecek üzerine hiçbir etkisi yokmuş gibi söz eder. Sartre özgürlüğün mutlak olduğunu ve derecelerinin olmadığını savunur. Merleau-Ponty, Sartre'ın bu görüşüne de katılmaz ve şöyle bir açıklık getirir: Geçmişimiz geleceğimizi belirlemez ama geçmişimiz seçimlerimizin yapıldığı ve geleceğimizle ilgili kararlarımızın verildiği bağlantıyı oluşturur. Merleau-Ponty'e göre özgürlük, bizden geleceğe atlamamızı ister ama bu esnada bir sonraki an bir öncekinden yararlanmalıdır; önceki, sonrakini zorunlu kılmasa bile en azından onun ortaya çıkması için gereklidir. Dolayısıyla Sartre'ın Merleau-Ponty'e göre yapmış olduğu hata özgürlüğü önceden seçemediğimizi kavrayamadığından kaynaklanmaktadır. Merleau-Ponty'e göre özgürlüğe ancak yaşadığımız dünyayı anlayarak ve ondan uzaklaşmadığımız sürece ulaşabiliriz (Gündoğdu, 2007: 108). Sartre insanı, dünyaya geldiği andan itibaren özgürlüğe mahkûm ederek sınırını çizmiştir. Özgürlüğe mahkûm olan birinin Merleau-Ponty'e göre önceden seçme gibi bir hakkı kalmamıştır ve buda gerçek manada insanın özgürlüğünü kısıtlamaktadır.

2. Merleau-Ponty, Sartre'in insanı özgürlüğe mahkûm etmesini de eleştirmiştir. Aynı zamanda Sartre'in bu mutlak özgürlük anlayışının yerine konumsal özgürlük anlayışını savunmaktadır. İnsan varlığının her daim beden içinde yer aldığını düşünür. Beden, maddi, sosyal birçok koşulda sınırlandırılmıştır. Bundan dolayı özgürlüğümüz Sartre'in değindiği gibi mutlak olmaktan çok konumuza tabidir ve konum tarafından belirlenmiştir. Toplumun ötesindeki birey olmak mümkün değildir. Her daim sosyal çevrede konumlandığımız için sosyal çevrede konumlanma özgürlüğüne sahibiz. Özgürlük Merleau-Ponty için anlam yaratmaktır, fakat anlam bütün her şeyden bağımsız bir şekilde sıfırdan yaratılamaz. Bizi kültürel bir çevreye bağlayan bedenimiz önceki anlamlara yeni anlamlar katarak yorumlar. Bu sebeple yaratılan her anlam önceki anlama bağlı kalmak zorundadır (Çüçen, 2018: 275-276). Merleau-Ponty özgürlüğü "Ben" in temel kurulumunun bir parçası olarak görmektedir. Sartre'in özgürlük anlayışını eksik bulmaktadır. Merleau-Ponty'e göre Sartre kendi özgürlük kavramında bir yargı özgürlüğü çıkarmış ve hiçliğin temelindeki kendi hedeflerini belirlemeyi tercih etmiştir. Merleau-Ponty, Sartre'ı bu özgürlük anlayışından dolayı eleştirmiştir. Böyle bir özgürlüğün yetersiz, hiçbir işe yaramadığını yalnızca kendi boşluğunu tekrar edeceğini düşünmektedir (Şan, 2015: 59). Sartre özgürlük kavramında bir yargı çıkarıyor bunu sadece düşüncede yapmaktan ziyade faaliyete de geçirmektedir. Özgürlüğünü her şeyin üzerinde tutan bir savaşçıdır. Aldığı Nobel edebiyat ödüllerini bile özgürlüğünü kısıtladığını düşündüğünden ödülleri kabul etmeyerek de savaşmıştır.

3. Merleau-Ponty, Sartre'in varlık ve hiçliğine karşı şöyle bir eleştiri yapmaktadır: Varlık ve hiçliğin birbirini tamamlayıcı ve birbirinden ayrı şeyler olmadığını daha çok "aynı düşüncenin iki farklı yüzü" gibi yani varlık ve hiçliği eş anlamlı terimler olarak tanımlamaktadır. Sartre varlıktan, hiçliğe doğru bir adım atılması kanaatinde iken Merleau-Ponty ise buna karşı çıkarak biz ve dünya arasındaki ayrıma dikkat çekerek böyle bir ayrımın olmayacağını savunur. Merleau-Ponty, hiçliğin; ben ve öteki, özne ve nesne, biz ve şeylerin kendilerinin dünyası arasında boşluğa izin vermemesinden dolayı dünya ile tam olarak bir olduğumuzu iddia etmiştir. Sartre'in düalizminde kişiler ve şeyler dünyası arasında bir sentez yaratmış, fakat bu durum kişinin kendisi için dünyada uzaklaşmasına neden olmuştur. Merleau-Ponty'e göre Sartre'in hiçliğe doğru yükselerek nesnel olmayı istemesi onu daha çok dünyadan uzaklaştırmıştır. Temasta bulunduğu dünyayla karşılıklı etkileşime geçememiş ne dünyayı etkileyebilmiştir ne de dünya

tarafından etkilenebilmiştir. Sartre sadece gözlem yapmakla yetinmiştir. Merleau-Ponty, Sartre'ın görüşüne karşı “gözlemlenin, gözlemlenecek bir şeyin var olduğunu ve bilincin her zaman dünyada olan bir şeyin bilinci” olduğunu savunmaktadır (Primozić, 2013: 89-90). Sartre, varlık ve hiçlik ayrımına gittiğinde varlığı saf bir olumluluk olarak hiçliği ise varlığın yoksunluğu manasında saf bir olumsuzluk şeklinde ortaya koymuştur. Merleau-Ponty ise bu duruma algısal deneyimi olanaksız kılacağı münasebetiyle Sartre'ın görüşüne katılmamaktadır.

4. Merleau-Ponty, görünmezin peşinden gitmiştir ve Sartre'da algıda görünmez olanı aramıştır. Sartre için hiçlik görünmezliği temsil etmekte varlık ve hiçlik arasında düşünmüş olduğu zıtlığın, görünür ile görünmez arasında da bulunduğu değinir. Merleau-Ponty'nin tersine görünür ile görünmezin birlikteliğini göremeyerek düalist bir kavrayışla sınırlı kalmıştır. Sartre bu şekilde görünür ile görünmezin kesişimini anlamakta başarısız olmuştur. Görünürü varlık, görünmezi ise hiçlik olarak düşünür ve görünürden kendinde varlık olarak bahsetmiş, görünür ile görünmez arasında bir uçurum yaratmaktan ileri gidememiştir (Zafer Esenyel, 2022: 390). Merleau-Ponty gören ile görünen arasında tam bir rastlantının olmadığını, her biri bir diğerinin sınırlarını ihlal ettiğini ve birbirleriyle kesiştiğini öne sürmektedir.

5. Merleau-Ponty diyalektik düşüncesine yönelik Sartre'ın diyalektik düşüncesi ile hesaplaşır. Merleau-Ponty'e göre Sartre diyalektiğin amacını kendine has zorluğunu ve krizini ortaya koyar. Sartre'ın asıl amacı, “refleksiyonun yokluğundaki yaşamda verili haliyle dünyayı yakalamaktır.” Dolayısıyla dünyanın kendine has fikirlerimizin onunla yarışmadığından, şeyin kendisine has ise kendinde duruşundan ileri gelir (Şan, 2015: 176-177). Sartre'da kendi-için ile kendinde ve dokunmak ile dokunulmak birbirlerinden farklıdır. Bu fark yeni bir düalizmi doğurmaktadır. Merleau-Ponty düalizmi engel olarak görmekte ve aşılması gerektiğini düşünmektedir. Bu durum algısal deneyim içerisinde ortaya çıkmakta ve refleksiyon sürecini başlatmaktadır.

## SONUÇ

İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır. İnsan ölünceye kadar bütün yaşamını toplumla iç içe olacak şekilde geçirir. İnsan toplumda doğar, büyür ve hayatını yine toplum içerisinde sonlandırır. Bu süre zarfında insan birçok olumlu ve olumsuz durumla karşı karşıya kalmaktadır. Düşünebilme yetisine sahip olan insan yaşadığı hayatı sorgulayarak anlamlandırmaya çalışır. Dünyada var olduktan sonra kendi varoluş amacını yine insanın kendisi belirlemektedir. Seçme, karar verme, amacını belirleme olanağı insana aittir. Düşünme yetisine sahip olan insan sadece et ve kemikten ziyade düşünen ve eyleyen bir varlıktır. Düşüncelerini eyleme dökerek özgür bir birey olduğunu kendi davranışlarıyla ortaya çıkarmaktadır. İnsan dünyaya gelirken kurulu bir düzen hâkim ve insandan da bu kurulu düzene itaat etmesi beklenir. Lakin insan birbirine katı bir şekilde düğümlenmiş zinciri kırarak kendince yeni bir hayat, yeni bir düzen kurmaya çalışmıştır. Tek başına yaşamamanın ya da hayatı sorgulamamanın ne kadar anlamsız olduğunun farkına varan insan yaşadığı dünyayı anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu anlamlandırmayı önce düşünerek sonra da eyleme dökerek bulmaya çalışmışlardır. İnsanın dünyadaki amacı nedir? İnsanlar neden bir arada yaşamaktadırlar? İnsanların bir arada yaşamalarındaki amaç nedir? Bütün insanlar aynı mıdır? Bir öteki var mıdır? Öteki insanlarla ilişkiler nasıldır? gibi birçok soruyu ilk önce düşünerek daha sonrada yaşadığı dünya içerisinde insanlarla bir arada yaşayarak cevap bulmaya çalışmıştır. İnsanlar bir arada yaşadığından dolayı birbirleriyle iletişim kurmaları gerekmektedir. Birbirleriyle iletişim içerisinde olan insanlar arasında bir öteki(lik) durumu ortaya çıkmıştır. Ben kimim? Öteki kim? Ben öteki için kimim? Soruları ön plana çıkmıştır. Öteki kavramı herkes tarafından farklı bir şekilde anlamlandırılmaktadır. Kimine göre öteki senin tamamlayıcın kimine göre ise öteki senin felaketindir. Merleau-Ponty ve Sartre'da olduğu gibi öteki çok farklı anlamlara gelebilmektedir.

Merleau-Ponty'de ötekinin algılanmasında önemli rol oynayan bedendir. Beden öteki bedenler olmadan hiçbir anlam ifade etmez. Bireyin ötekilere ulaşmasını sağlayan bağ bedendir. Ben kendini tanıyıp bilirse yalnızca ötekilerle iletişim kurabilirler. Merleau-Ponty'e göre bizler ötekilerle birlikte ortak bir paydada buluşabiliriz. Ben ve öteki birbirimize karşı duyarlı ve açığız. Ben ve öteki birbirine karşı rezalet değil, aynı benim gibi aynı varlık düzenine sahip olan varlıklardır. Öteki bakışlarını bilinçli bir şekilde bana doğrultabilir. Bu bakış kısıtlayıcı, kötümser ve anlamsız bir bakıştan ziyade

daha bilinçli, iyimser, anlamlı bir bakış olduğunu gösterir. Başkasının bakışı ötekinin bilincinin boş olmadığını karşısındakine gösterir. *Öteki*, Merleau-Ponty için bir tamamlayıcı, eksik yönlerini onda gördüğü, kendini onda tamamlama ihtiyacı hissettiğinden dolayı o kişi ötekidir. Sartre için öteki insanı kendine karşı yabancılaştırır. Bana ait olan bir şey başkasında anlam kazanıyor ise bu insanı kendine yabancılaştırır. Bu yabancılaşma insanın ötekine karşı mesafeli davranmasına sebep olur. Bu durum karşısında insan kendini dışardaki varlıklardan korumak ister. Bir insan yalnızca görünüşte ötekilerin özgürlüğü karşısında tehlikede olduğu zaman kurtulabilir yoksa gerçek anlamda böyle bir kurtuluş yoktur. Sartre için asıl tehlike insanın içinde bulunduğu durum karşısında başkasını bir nesne gibi gördüğünde, başkalarının bakışları altında esir kaldığını hissettiğinde tehlike içindedir. Başkasının bakışı bile insanı tehlikeye sokar, başkasının bakışı karşısında insan kendini tutsak gibi hisseder. Böylelikle insanın davranışlarının büyük çoğunluğunu kısıtlayan ötekilerdir.

Her iki düşünür de öteki kavramını farklı şekillerde analiz etmişlerdir. Merleau-Ponty “öteki” yi bizimle aynı varlık düzenine sahip olan kardeş olarak görürken, Sartre başkalarını cehennem olarak görmektedir. Konunun günümüz açısından bir değerlendirilmesinin yapılması yerinde olacaktır. Merleau-Ponty’nin ötekiyi ele aldığı bağlam itibariyle bakıldığında; sosyal medyanın hayatımızdaki yeri gitgide daha fazla önem kazanmaktadır. İnsanlar yaşamış oldukları ilişkileri sosyal medya aracılığıyla göstermektedirler. Örneğin toplu yapılan etkinliklerde, aile yemeklerinde, şirket toplantılarında, düzenlenen piknik ve gezilerde insanların çoğunlukla bir arada faaliyet gösterdiğini görmekteyiz. İnsanların birbirlerine destek olmaları, eğlenceli zamanlarını bir arada geçirmeleri, özel günleri birlikte kutlamaları insanların birbirlerine ihtiyaçları olduğunu, aynı ortamda buldukları ve öteki olmadan hayatın bir anlamının olmadığı Merleau-Ponty’nin öteki görüşünü destekler niteliktedir. Sartre’ın öteki kavramının günümüzdeki yerine bakıldığında ise ırkçılığın dünyada halen devam etmesi, siyahilerin kendini ifade edememesi ve haklarının ellerinden alınması, Sartre’ın *Antisemit’in Portresi*’nde değindiği gibi Yahudilerin insan muamelesi görmemesi ve öteki sıradan insanlarla aynı kaldırımı bile kullanmamaları bize ötekinin, insan hayatını nasıl tahrip ettiğini gösterir. Örneğin günümüzde halen daha devam etmekte olan Rusya ve Ukrayna savaşında insanların birbirlerine vermiş oldukları maddi ve manevi zararlar, çoğu insanın bu savaş sonunda hayatını kaybetmesi başkasının cehennem olduğunu kanıtlar

niteliktedir. Başka bir örneğe göre ise tüm dünyayı etkisi altına alan pandemi ülkemiz dahil birçok ülkede şiddetli bir şekilde seyretmiştir. Bu sebeple hastalığa yakalanan insanların hastalığa yakalanmayan insanlar tarafından hor görülmeleri, şiddete maruz kalmaları, insanların yaşlılara canlı cenazeymiş gibi bakmaları, bakışlarıyla bile insanları etkisi altına almaları Sartre'ın öteki kavramını desteklemektedir. Günümüzde öteki her iki filozofun görüşlerinin harmanlanmış şekliyle karşımıza çıkmaktadır.

Son olarak “öteki” kimdir? sorusuna kesin bir tanım yapmak oldukça zordur çünkü her düşünürün “öteki”yi tanımlama şekli farklıdır. Ötekinin tanımı daha çok bakış açısıyla alakalıdır. Merleau-Ponty'de öteki bedenler, dünyayla anlam kazanmakta ve tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Kendimizle ilgili düşüncelerimiz ötekilerle olan ilişkimize bağlıdır. Sartre'da ötekinin dünyada oluşu bile insanın bütün olanaklarını kısıtlamaktadır. Böylelikle karşımızdaki insanın bize karşı düşüncelerinin kötü olduğunu düşünürsek, olaylara kötü yönden bakarsak öteki bizim için düşmandır fakat başkasının bize karşı düşüncelerinin iyi olduğunu düşünürsek öteki bizim için dosttur diyebiliriz. Yani nasıl bakarsak öyle görür, nasıl görüyorsak öyle düşünür, nasıl düşünüyorsak da öyle yaşamaya devam ederiz. Savaş gibi olağanüstü durumlar haricinde ötekiyi kendimize göre şekillendiririz. Biz istediğimiz zaman ötekiyi karşımıza alabiliriz, istediğimiz zamanda yanımıza oturabiliriz. Bunların tümü bizim bakış açımız dahilinde gerçekleşmektedir. Merleau-Ponty ötekiyi yanına, Sartre ise ötekiyi karşısına almaktadır.

## KAYNAKÇA

- Akdeniz, E. B. (2012). *J.P. Sartre'da Yabancılaşma Fenomeni*. İstanbul: Karakoyun Yayınları.
- Arslan, A. (2020). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Ser Best Yayıncılık.
- Aydın, A. (2020). "Merleau-Ponty'nin Bedenlenme Fenomenolojisi Bilinç ve Beden Bütünlüğü". *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı 1, 77-90.
- Aydoğdu, H. (2010). *Maurice Merleau-Ponty'nin Fenomenolojik Ontolojisi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi SBE.
- Bal, M. (2019). "Sartre'ın Varoluşçu Felsefesi ve Dava Edebiyatı Teorisi". *Felsefe Arkivi*, Cilt 0, Sayı 50, 17-29.
- Bankır, S. (2016). "Rakip ve Mahpus Romanlarında Ben ve Öteki İlişisine Fenomenolojik Bir Bakış". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, 11-17.
- Bender, M. T. (2009). "Varoluşçuluk ve Jean Paul Sartre Örnekleme". *Sanat ve Tasarım Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, 23-33.
- Bertholet, D. (2009). *Sartre. Zühre İlk gelen* (çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bozkurt, N. (2008). *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Büyükdüvenci, S. (2019). "Varoluşçuluğun Eğitim Boyutuna Eleştirel Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt 16, Sayı 1, 401-411.
- Cevizci, A. (2020). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cohen-Solal, A. (2005). *Jean-Paul Sartre*. İsmail Yerguz (çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Çelebi, V. (2013). "J.P. Sartre ve S. Kierkegaard'ın Varoluşçuluk Düşüncelerinin Karşılaştırılması". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 23, Sayı 2, 247-262.
- Çelik, G. (2017). "Varoluş Felsefeleri, Varoluşçu Terapi ve Sosyal Hizmet". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 19, Sayı 3, 417-439.

- Çinçin, K. (2019). “Maurice Merleau-Ponty’nin Çalışmalarında Matematik ve Yeni Bir Özgürlük Modellemesinin Olanacağı”. *Sdü Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 48, 34-40.
- Çüçen, A. (2018). *Varoluş Filozofları*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Dinçer, D. (2016). “Algılanan Dünya”. *Dört Öge Dergisi*, Sayı 9, 235-237.
- Dupond, P. (2013). *Merleau-Ponty Sözlüğü*. Emre Şan (çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Emiroğlu, İ. (2013). *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.
- Eraldemir, B. (2010). “Sanat Hayata Nasıl Bakar? Antony Gormley’in Eserleri Üzerinden Bir Açıklama”. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 1, 115-131.
- Flew, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. Nurşen Özsoy (çev.). Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
- Gül, F. (2014). “Varoluşçu Felsefenin Türk Düşünce Hayatındaki Yansımaları”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 16, Sayı 18, 27-32.
- Günay, Ö. L. ve S. Subölen (2016). “Zeki Demirkubuz Sineması’nda Varoluşçuluk İzleri: Karanlık Üzerine Öyküler Üçlemesi” *SineFilozofi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 147-167.
- Gündoğdu, H. (2007). “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 7, Sayı 4, 95-132.
- Gürsoy, K. (2007). *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Gürsoy, K. (2014). *Varoluş ve Felsefe*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Gürsoy, K. (2015). *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Hugo, V. (2016). *Sefiller*. Şemsettin Sami (çev.). Ankara: Evrensel İletişim Yayınları.
- İpek, H. (2011). *Edip Cansever’de Varoluşçuluk İzleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi SBE.
- Kaplan, T. (2016). “Varoluşsal Bir Yolculuk: Bir Zamanlar Anadolu’da” *SineFilozofi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 125-146.
- Kara, M. (2019). “Varoluşçuluk Bağlamında Edebiyat ve Felsefe, Şiir ve Endişe”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 8, Sayı 1, 43-66.

- Karakaya, T. (2004). *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları.
- Livaneli, Z. (2011). *Serenad*. İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.
- Merleau-Ponty, M. (2005). *Algılanan Dünya*. Ömer Aygün (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Göz ve Tin*. Ahmet Soysal (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Algının Fenomenolojisi*. Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu (çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının Önceliği*. Yusuf Yıldırım (çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Mougin, H. (2004). *Varoluşçuluk ve Sartre*. Mehmet Erdal, Rıza Saygılı (çev.). İstanbul: Doğa Basın Yayınevi.
- Önal, M. N., A. O. Gündoğan ve S. T. Tuna (2015). “Türk Masallarında Varoluşçuluk Tasarımı Üzerine Bir Deneme”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Cilt 0, Sayı 53, 121-147.
- Primožic, D. T. (2013). *Merleau-Ponty Üzerine*. Zeynep Zafer Esenyel (çev.). Ankara: Sentez Yayınları.
- Sarioğlu, G. (2008). “Tarih Felsefesi Alanında Bir İnceleme: Varoluş Felsefesi ve Tarih Anlayışı”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 5, Sayı 9, 243-257.
- Sartre, J. P. (1984). *Yazınsal Denemeler*. Bertan Onaran (çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Sartre, J. P. (1998). *Özgür Olmak: Antisemit'in Portresi*. Emin Türk Eliçin (çev.). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Sartre, J. P. (2003). *Baudelaire*. Alp Tümertekin (çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2009). *İmgelem*. Alp Tümertekin (çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2010). *Aydınlar Üzerine*. Aysel Bora (çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2013). *Felsefeye Adanmış Bir Yaşam*. Kenan Sarıalioğlu (çev.). İstanbul: Omnia Yayınları.
- Sartre, J. P. (2015a). *Bulantı*. Selâhattin Hilâv (çev.). İstanbul: Can Sanat Yayınları.

- Sartre, J. P. (2015b). *Öznellik Nedir?*. İnci Malak Uysal (çev.). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Sartre, J. P. (2016). *Ego'nun Aşkınlığı*. Serdar Rifat Kırkoğlu (çev.). İstanbul: Hil Yayın.
- Sartre, J. P. ve M. Contat (2004). *Sartre Sartre'ı Anlatıyor: Filozofun 70 yaşındaki otoportresi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sartre, J.P. (1989). *Sözcükler*. Bertan Onaran (çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Sartre, J.P. (2014). *Varlık ve Hiçlik*. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen (çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J.P. (2021). *Varoluşçuluk*. Asım Bezirci (çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, J.P. (2022). *Yöntem Araştırmaları*. Serdar Rifat Kırkoğlu (çev.). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Strathern, P. (1998). *90 dakikada Sartre*. Necmiye Uçansoy (çev.). İstanbul: Gendaş A.Ş.
- Şan, E. (2015). *Merleau-Ponty*. İstanbul: Say Yayınları.
- Uslu, A. (2016). "Hafıza ve Geçmişin Talebi Olarak Tarih Arasındaki Ayrım". *ViraVerita E-Dergi*, Sayı 3, 42-64.
- Ustabaşı, U. (2018). "Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi ve Varoluşçuluktaki Yeri". *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, Sayı 6, 57-91.
- West, D. (2021). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Ahmet Cevizci (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Zafer Esenyel, Z. (2019). "Doğal Dünyanın Logos'undan Estetik Dünyanın Logos'una: Cézanne'nın Dinleyen Gözleri". *Felsefe Arkivi*, Sayı 50, 43-63.
- Zafer Esenyel, Z. (2022). *Vücutun Fenomenolojisi. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Zweig, S. (2021). *Satranç*. Derya Akkücü (çev.). İstanbul: Aperatif Kitap Yayınları.