

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

Tülay BİNGÖL

J. P. SARTRE VE F. M. DOSTOYEVSKİ'DE GÖRÜNÜR OLMANIN
KARARSIZLIĞI VE VAROLMA KAYGISI ÜZERİNE FELSEFİ BİR
İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUŞ -2023

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

Tülay BİNGÖL

J. P. SARTRE VE F. M. DOSTOYEVSKİ'DE GÖRÜNÜR OLMANIN
KARARSIZLIĞI VE VAROLMA KAYGISI ÜZERİNE FELSEFİ BİR
İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Dr. Öğr. Üyesi Ümit KARTAL

MUŞ -2023

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖZET.....	II
ABSTRACT	III
ÖN SÖZ.....	IV
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DOSTOYEVSKİ’NİN *YERALTINDAN NOTLAR* YAPITINDA VAROLUŞÇU TEMALAR

1.1. DOSTOYEVSKİ’NİN <i>YERALTINDAN NOTLAR</i> YAPITININ VAROLUŞSAL BAĞLAMDA FELSEFİ İNCELEMESİ	11
1.1.1. <i>Yeraltından Notlar</i> yapıtında Bakış ve Beden Problemi	18
1.1.2. <i>Yeraltından Notlar</i> Yapıtında Bilinç: Ben ve Başkası Sorunu.....	27

İKİNCİ BÖLÜM

SARTRE’IN ONTOLOJİK FENOMENOLOJİSİNDE BAKIŞ, BEDEN VE KİMLİK SORUNU

2.1. SARTRE’DA BİLİNÇ MESELESİ.....	38
2.1.1. Ontolojik Olarak Kendinde Varlık	44
2.1.2. Ontolojik Olarak Kendi İçin Varlık.....	49
2.2. SARTRE’DA BAŞKASI İÇİN VARLIK: BEDEN VE KİMLİK PROBLEMİNİN BAKIŞ FENOMENOLOJİSİYLE ÇÖZÜMLENMESİ	63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YERALTINDAN NOTLAR İLE *VARLIK VE HİÇLİK*’DE İNSANIN DÜNYAYLA İLİŞKİSİNİN FENOMENOLOJİK ÇÖZÜMLEMESİ

3.1. İNSANIN DÜNYA İLE İLİŞKİSİ: BEDEN, KİMLİK VE CİNSİYET	87
SONUÇ.....	103
KAYNAKÇA	110

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

J. P. SARTRE VE F. M. DOSTOYEVSKİ'DE GÖRÜNÜR OLMANIN KARARSIZLIĞI VE VAROLMA KAYGISI ÜZERİNE FELSEFİ BİR İNCELEME

Tülay BİNGÖL

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ümit KARTAL

2023, 113 sayfa

19. yüzyılın önemli düşünürlerinden olan Fyodor Mihayloviç Dostoyevski insanın varoluşunu, içinde bulunduğu dönemin koşulları ve tarihselliği ekseninde ele almıştır. Bu bağlamda Dostoyevski'nin eserlerine baktığımızda her bir karakterin yaşamında dönemin düşünce yapısını yansıtan varoluşçu temalarla karşılaşmak mümkündür. Özellikle *Yeraltından Notlar* yapıtında insan varoluşunu bütün çelişkileriyle okuyucuya aktarmaktadır. Yapıtta insan duygusunun ve iradesinin önemsiz görüldüğü akıl ve doğa yasaları karşısında bir direnç ya da ayak direme olarak *yeraltı insanının* yaşamı ve düşüncesi irdelenmiştir. Bu bağlamda *Yeraltından Notlar* yapıtında ben ve ötekinin yaşamı Sartre'ın bakış fenomenolojisi ekseninde tartışıldığında insan varoluşunun özgün boyutlarının çözümlenmesi sağlanabilir.

Jean-Paul Sartre varoluş felsefesini, varlık anlayışını çözümlenerek ortaya koyar. Sartre, varlığı; kendinde varlık, kendi için varlık ve başkası için varlık ekseninde tartışarak ele alır. Bu tartışmada öne çıkan kavramlar; yabancılaşma, saçma, özgürlük ve bulantıdır. Bu anlamda başkası için varlık anlayışı, ben ve ötekinin varoluşunda önemli bir tartışma yaratmaktadır. Sartre ben ve öteki tartışmasını da bakış fenomenolojisiyle çözümlenmeye çalışır. Sartre'ın bu çözümlenmesini Dostoyevski'nin özellikle *Yeraltından Notlar* yapıtıyla birlikte okumak kendine has eleştirel bir anlayış ortaya koymaya imkân tanır. Bu çalışmada bu imkân üzerine derinleşmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yeraltı insanı, bakış, başkası için varlık, kendinde varlık, kendi için varlık.

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

A PHILOSOPHICAL EXAMINATION ON THE INSTABILITY OF BEING VISIBLE AND THE ANXIETY FOR EXISTENCE IN J. P. SARTRE AND F. M. DOSTOYEVSKY

Tülay BİNGÖL

Advisor: Assistant Professor Ümit KARTAL

2023, Page: 113

Fyodor Mihayloviç Dostoyevsky, one of the important thinkers of the 19th century, dealt with the issues regarding the existence of human beings in the axis of the social and historical conditions the period he lived in. In this context, when we look at Dostoyevsky's works, it is possible to encounter the mentality of the period and existential themes in the lives of each character he created. Especially in the *Notes from the Underground*, he conveys the existence of human beings to the reader with all its contradictions. In the work, as a refusal and resistance the life and thought of the underground people are examined in the face of the mind and the laws of nature, where human emotion and will are considered unimportant. Thus, the life of the self and the other expressed genuinely in the *Notes from Underground* may provide us a distinct analysis of the dimensions of human existence while it is discussed within the context of Sartre's phenomenology of the gaze.

Jean Paul Sartre reveals the philosophy of existence by analyzing a distinct understanding of being. Sartre discusses the presence on the axis of being-in-itself, being-for-self and being-for-others. The prominent concepts in the discussion are alienation, absurdity, freedom and nausea. Then, the understanding of being for the other creates an important debate regarding the existence of the self and the other. Sartre also tries to analyze the debate of self and the other with the phenomenology of gaze. Therefore, reading Dostoyevsky's *Notes from Underground* together with Sartre's above mentioned analysis enables us to form a distinct critical understanding. Such an understanding is the principal aim of this work into which we would like to delve.

Key Words: Underground, gaze, being-for-other, being-in-itself, being-for-self.

ÖN SÖZ

Yeraltından Notlar yapıtını, Sartre'ın bakış fenomenolojisi ekseninde ele aldığımız bu çalışmada öncelikli amacımız; insanın yaşamında, varoluşunda bakışın belirleyiciliği ve önemine değinmekti. Bakışın yaşamdaki belirleyiciliğini, Sartre'ın felsefesiyle tartışıp ben ve ötekinin yaşamına dair çözümlenelerde bulunmaktadır.

Bu anlamda böylesi yoğun bir çalışmanın bakışın yaşamımdaki ve ilişkilerimdeki etkisi bakımından bana yeni bir perspektif sunduğunu rahatlıkla dile getirebilirim. Özellikle başkalarıyla kurduğumuz ilişkide beden, varoluşumuz açısından bize nasıl bir rol biçtiği; bizi, ben ve öteki olana nasıl indirgediği açısından önemli bakış kazandığımı söyleyebilirim.

Bu süreçte eleştirilerini esirgemeyen, yönlendirmeleri ve tavsiyeleriyle bana yardımcı olan değerli danışmanım Ümit Kartal'a teşekkürlerimi sunmak isterim. Değerli jüri üyeleri M. Fatih Işık ve Abdurrazak Gültekin'e değerli yorum ve eleştirilerinden ötürü teşekkürlerimi sunarım.

Sartre'ı benimle birlikte okuyup tartışan meselenin farklı boyutlarıyla görmemi sağlayan sevgili hocam Abdulcebbar Tekin'e da teşekkürlerimi sunmak isterim. Ayrıca fikirleriyle, eleştirileriyle ve yazma noktasında bana yardımcı olan arkadaşım Osman Şimşek'e teşekkürlerimi sunmak isterim. Bu süreçte iyi günümde kötü günümde yanımda olan kadın arkadaşlarıma, aileme, kaynak bulmam noktasında yardımcı olan emekçi Ekrem Otman ağabeye ve yüksek lisansa kayıt yapmam noktasında beni ikna eden arkadaşım Esra Yel ve sevgili hocam Celal Aktan'a teşekkürlerimi sunmak isterim.

Son olarak da yaşamıma farklı bir bakış kazandıran, düşünceleriyle yaşama yeniden başlamamı sağlayan Jean Paul Sartre ve Fyodor Mihayloviç Dostoyevski'ye teşekkürlerimi sunmak isterim.

Muş-2023

Tülay BİNGÖL

GİRİŞ

İnsanın varoluş problemi 20. yüzyılın önemli tartışmalarından olsa da bu problem insanlık ve düşünce tarihinin kendisi kadar eski bir meseledir. İnsanın anlam arayışında; insanın kendisini, etrafında olup biten şeyleri sorgulama edimini yaşamın ve tarihin her döneminde görmek mümkündür. Varoluş meselesinin insan yaşamında; iradenin yok sayıldığı, insanın kendi yaşamı karşısında seçme imkânının bastırıldığı; yaşamı, doğayı, kendisini, tanrıyı, ilişkileri, akli vs. sorguladığı andan itibaren başladığını söyleyebiliriz. Bu durum insan yaşamında ve varoluşunda sancı yaratmıştır. Bu sancı, çoğu zaman insanın kendisine ve yaşama yabancılaşma durumunu da beraberinde getirmiştir. Bu yabancılaşma hali ise insanı sorgulamaya ittiği gibi insana bir arayışın kapısını da aralar. Bu arayışta insan kendisini tanıyarak, nesnelere olan ilişkisini çözümleyerek, sorular sorarak, yaşayarak irdelemeye çalışır.

İnsan nasıl yaşamalı? Ne yapmalı? Yaşamın anlamı nedir? Nasıl bir yaşam yaratabilir? soruları insanı merkeze alan, insanın varoluşunun irdelendiği bir alana bizi götürmektedir. Bu düşüncenin izlerinin en belirgin olduğu dönem Sokrates dönemidir. Sokrates'le birlikte felsefenin merkezinde insanın yer edindiğini söyleyebiliriz. Sokrates'ten günümüze kadar varoluşçu düşüncenin etkisi ve yayılımı devam etmektedir. Bununla birlikte varoluşçuluk budur diyebileceğimiz sabit bir akım ya da ortak bir öğretinin üzerinden biçimlenip süregelen bir düşünce değildir. Fakat şunu söyleyebiliriz; varoluşçu düşüncede ortak olan insanın matematiksel veriler gibi değerlendirilemeyeceği ya da hesaplanabilir bir yapısının olmadığı, insanın yalnızca akla indirgenen bir varlık olmaktan ziyade; hisseden, duyguları olan, değişen, dönüşen, tepki veren, yani oluşum halinde olan varlık olmasıdır.

İnsana ait bu özellikler, insanı sabit düşünce sistematığından ve durağan düşünce yapısından kurtarır. Çünkü insan sürekli değişim halinde olan bir varlıktır ve kendisi dışındaki şeylerle de sürekli ilişki kurma potansiyeline sahiptir. Bu anlamda varoluşçu düşünce, düşüncenin veya aklın öznelliğine karşın, yaşama karşı insanın bir isyanıdır. Bu isyanın dinamiğini ve varoluşçu düşüncenin temel problemini oluşturan ise insandır. Çünkü insanın sahip olduğu yalnızlık, kaygı, bulantı, yabancılaşma, özgürlük gibi kavramlar insanın varoluşunun ve anlam arayışının odak noktalarını oluşturur. İnsanın varoluşuna ait bu özellikleri, yaşamın her döneminde görmek mümkündür. Düşünce

tarihine baktığımızda insanı ele alış biçimi değişse bile varoluşçu temaların etkisini birçok alanda (sanat, edebiyat, felsefe...) görmek mümkündür. Bu alanlardan biri olan edebiyat, insanın varoluşuna ilişkin önemli referanslar sunmaktadır.

19. yüzyılın önemli edebiyatçılarından biri olan Fyodor Mihayloviç Dostoyevski'nin insanın varoluşuna ve yaşamına ilişkin düşünceleri hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde sıkça tartışılmış ve bazılarını rahatsız etmiştir. Dostoyevski'nin insanın varoluşuna yönelik düşünceleri; insanın yaşam karşısında deneyimlediği anlamsızlığı, insanın iç dünyasındaki çelişkileri, buhranları vb. edebiyatın dili ile okuyucuya aktarır. Dostoyevski'nin karakterleri gündelik yaşamın içinde yer edinen karakterlerdir. Her bir karakter üzerinden toplumun bakışını yansıtır ve bu bakış ötekinin sahip olduğu bir bakıştır. Bu bakış, her bir karakterin yaşamında görünür olmanın kararsızlığını belirgin kılar ve bu kararsızlık sonucu ise varolma kaygısını yaşayan bakıştır.

Bakışın insan varoluşundaki önemini; varoluşçu düşüncenin önemli örneklerinden biri olan Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* adlı yapıtını, Jean Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* yapıtında geçen bakış fenomenolojisi ile tartışarak çözümlemeye çalışacağız. Bakış fenomenolojisini de *yeraltı insanının* ilişkileri (özellikle Liza ve subay karakteri) üzerinden açımlayarak tartışacağız. Bu nedenle ben'in kendisine yönelik bakışından ziyade, başkalarıyla olan bakışı üzerinden ötekinin varlığını tartışıp Sartre'ın bakış fenomenolojisiyle ben ve öteki'nin varlığına dair örneklendirmelerle açımlayacağız.

Yeraltından Notlar yapıtında varoluşçu temalar ana karakter üzerinden okuyucuya aktarılmaktadır. Dostoyevski'nin ana karakteri (*yeraltı insanı*) rahatsız edicidir. Çünkü insanın sahip olduğu bütün çelişkileriyle karşımıza çıkmaktadır. *Yeraltı insanı* öteki olanın sesidir. Bu ses çoğu zaman bizim sahip olduğumuz yaşama eşlik edecektir. *Yeraltı insanı* bu anlamda hem ben'in hem de ötekinin sesidir. Dostoyevski'nin *yeraltı insanı*, gerçek dünyadan kendini, yaşamını, duygularını soyutlamış kişinin hezeyanlarını ve iç çatışmalarını konu edinir. Ayrıca 19. yüzyıl aydınını ve düşünce yapısını eleştirmektedir. Uygarlığın insan duygusunu mekanikleştirdiği, insanı iradeden uzaklaştırıp, aklın dar kalıplarına sıkıştırdığını ifade eder.

Yeraltından Notlar yapıtı varoluşçu düşüncenin önemli örneklerinden olup kendisinden sonra birçok düşünürü etkilemiştir. Batı düşüncesinde ise yazarın

ölümünden uzun bir süre sonra etkisi görülmüştür. Özellikle Camus ve Sartre varoluşçu düşüncelerinde Dostoyevski'nin etkisini görmek mümkündür.

Sartre 20. yüzyılda varoluşçu düşüncenin önemli yazarlarından biridir. Sartre varoluş düşüncesini, insanın dünyaya terk edilmişliği üzerinden açımlayarak çözümler. *Bulantı* yapıtında Sartre ben'in nesnelere olan ilişkisini fenomenolojik betimlemeyle açmaya çalışır. Bu durumu da *Varlık ve Hiçlik* yapıtında geçen kendinde varlık ve kendisi için varlık düşünceleriyle temellendirir.

Sartre'in ontolojik fenomenolojisi beden, kimlik, bilinç ve bakış sorunları çerçevesinde ele alınacaktır. Sartre felsefesinde insanın varoluşunu çözümlerken insana belirlenen her öz karşısında Sartre, insanın özgür oluşunu insana hatırlatır ve 'insan özgürlüğe mahkûm' olduğu önermesiyle açıklayacaktır. Bu noktada diyebiliriz ki insana dayatılan her öz varoluş ilkelerine aykırıdır ve insanı varoluşundan da uzaklaştıracaktır.

Sartre, insanın kendi varoluşunu yaratabilmenin imkânını insana açar ve düşüncelerini edebiyat, tiyatro, felsefe ve sanat üzerinden okuyucuya sunar. Bunu dolaylı yoldan ifade etmektedir, çünkü Sartre, varoluşçu felsefesinde insana dikte edilmek istenilen hiçbir düşüncenin yer edinmeyeceğini vurgular. Sartre'in ele aldığı insan, salt bilinçten oluşan bir insan değildir; duyguları olan, seçim yapabilen, canı istediğinde hatalar yapabilen bir insan profilini bize sunmaktadır. Sartre'in ele aldığı insan, *Yeraltından Notlar* yapıtında ele alacağımız insan profiliyle benzer özellikleri taşımaktadır. *Yeraltı insanı*, aklın biçimlendirmek istediği insan profili ya da belirlenecek/belirlenen öze ilişkin ve başkalarının bakışı karşısında tanımlanacak kimliklerle mücadele edecektir. *Yeraltı insanının* verdiği mücadele insanın varoluşunda önemli olan özgür iradenin varlığına ve başkalarının bakışının bize dayatacağı yaşama karşı bizi düşündürmeye itecektir.

Çalışma boyunca birinci bölümde *Yeraltından Notlar* yapıtının, varoluşçu felsefi temalar ve varoluşsal meseleler bağlamında felsefi incelemesi yapılacaktır. Tartışma bağlamında *yeraltı insanının* kendisi ve ilişkileri bakış, beden ve bilinç ekseninde ele alınacak fakat aynı zamanda *Yeraltı* ve duvar metaforları da bilinç eksenine dahil edilecektir. *Yeraltı insanının* ötekiliği ve öteki ile olan ilişkisi, bakışın bağı ile irdelenip *yeraltı insanının* içinde bulunduğu ikircikli duygu durumu tartışılacaktır. Ayrıca görünür olmanın kararsızlığı karşısında bedenin önemi karakterin yaşamı ve ilişkileri

üzerinden tartışılarak ben ve öteki olma durumunu toplumda sahip olunan kimlikler üzerinden çözümlenecektir. İnsan iradesinin akıl karşısında nesneleşmesine ve insanın matematikleşmesine karşı *yeraltı insanının* yaşamı ve duyguları üzerinden ele alınıp 19.yüzyıl eleştirisi bağlamında tartışılacaktır.

İkinci bölümde Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* yapıtının ortaya koyduğu ontolojik fenomenolojisinde bakış, beden ve kimlik sorunları tartışılacaktır. Sartre'ın ontolojisi ateist varoluşçuluğunun etkisi göz önünde bulundurularak ele alınacaktır. Sartre felsefesi Heidegger ve Husserl ile olan ilişkisi bağlamında çözümlenecektir. Heidegger'le olan etkileşim ve Husserl ile olan ayrımı üzerinde durularak bilinç konusu tartışılacaktır. Sartre felsefesinde transandantal aşkın bir egonun varlığı söz konusu değildir. Bu anlamda Husserl'i eleştirmektedir. Heidegger'in 'Dasein', dünya içinde olmak ve zamansallık kavramlarıyla olan ilişkisi bağlamında tartışılıp Sartre'ın kendi için varlık ve kendinde varlık sorunlarıyla ele alınacaktır. Sartre, kendinde varlığı nesnelere dünyasıyla, kendi için varlığı ise bilincin varlığıyla ele almaktadır. Kendinde varlık ne ise odur, kendisi için varlığı ise bilinçli bir varlık olarak açıklamaktadır. Yani ne ise o olmayandır ve olmadığı şey olarak bilinci ele alır. Dolayısıyla insan dediğimiz varlık dünyaya atıldığından beri seçimleri ve yönelimleri sonucu kendisini oluşturmaya ve var etmeye çalışmaktadır. Kendinde varlıkta böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü olduklarından başka bir şeye dönüşmeyip olumsuzlama da içermeyecektir.

Sartre insanın sürekli oluş halini insana hatırlatarak içi doldurulmayan bir arzu olarak insanı ele almakta ve insanı eksik bir varlık olarak değerlendirmektedir. Sartre oluştan kopan insanın varlığına ilişkin insanın kendisini belirleyen özle tanımlaması, karşısında insana özgür oluşunu hatırlatır. Sartre bu durum karşısında insanın olgusallığını insana hatırlatır. Bu olgusallık içinde insanın özgür olduğunu/oluşunu ve kendi yaşamını kurma noktasında kendi için varlık olması ile çözümlenmektedir.

Sartre'ın bakış fenomenolojisinin önemli merkezini oluşturan başkası için varlık anlayışı ben ve ötekinin bakışları değerlendirilerek bakışın insanın varoluşunda ve kimliğindeki önemi tartışılacaktır. Bu noktada Hegel'in köle ve efendi diyalektiği bizim için önemli referans oluşturacaktır. Sartre bakışın yaşamımızdaki etkisini başkalarının varlığıyla somutlaştırarak anlatır. Bu durumu 'cehennem başkalarıdır' önermesiyle çözümlenmektedir. Sartre'ın başkası için varlık anlayışında bakışın beden, kimlik,

cinsiyet, roller üzerindeki etkisi de ayrıca ele alınacaktır. Sartre başkası için varlık anlayışında Hegel düşüncesinden etkilenir ve bilinçler arası çatışmanın varlığı ile bizi yüzleştirir. Sartre bakış fenomenolojisinde bilincin öznesi ve nesnesine dikkatimizi çekeceği gibi bilinçler arasındaki ilişkinin tersine çevrilebilirliğini de bize somutlaştıracaktır. Sartre, bakışı ben'in sahip olduğu alanda üstün olma, efendi olma durumu kazandırtacağını vurgular, bu anlamda özne ve nesne arasındaki ilişkiyi tahakküm ilişkisiyle çözümlenmeye çalışmaktadır. Bu mesele bedenın sahip olduğu renk (siyah ve beyaz deri) üzerinden özellikle Frantz Fanon adlı düşünürün fikirlerinden faydalanılarak tartışmaya açılacaktır.

Üçüncü bölümde *Yeraltından Notlar* yapıtının ve Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* yapıtında ortaya koyduğu insanın dünyayla ilişkisinin fenomenolojik çözümlenmesi yapılacaktır. İnsanın dünya ile ilişkisinde beden, kimlik ve cinsiyet konuları tartışılıp *yeraltı insanının* ilişkileri, yaşamı ve içinde bulunduğu toplumun bakışı ekseninde ele alınacaktır. *Yeraltı insanının* kendisine yönelik bakışında ya da tanımlama şeklinde başkalarının varlığının olumsuz yönü üzerinde durulacaktır. Bakışın yaşamımızın her alanına sirayet ettiğini Sartre'ın bakış fenomenolojisi ekseninde örneklerle tartışıp varoluşu gerçekleştirme noktasında ötekinin varlığı üzerinden bir tartışma yürütülecektir. Ötekinin varlığının bu bakımdan bir tahakküm ilişkisi ekseninde değerlendirilecektir. İnsanın dünyadaki yeri; beden, cinsiyet ve kimlik ekseninde ele alınacaktır. Özellikle *Yeraltından Notlar* yapıtında ana karakterin kendisini bir böcek olarak nitelendirmesi noktasında bakışın yaşamdaki önemine dikkat çekerek bedenimize dair her tanımlamanın başkasının bakışına dair düşüncemizi de temellendirdiği gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca varoluşumuz noktasında akıl karşısında önemsiz görülen bedenin önemine dikkat çekerek bedenin tarihsel ve kültürel yönü bakış fenomenolojisi ile çözümlenecektir

BİRİNCİ BÖLÜM

DOSTOYEVSKI'NİN *YERALTINDAN NOTLAR* YAPITINDA VAROLUŞÇU TEMALAR

İnsanlık tarihi aynı zamanda insanın anlam arayışının tarihidir. Bu anlam arayışında varoluş sürekli bir problem olmuştur. Her düşünür, insanın varoluşunu kendi döneminin koşulları içinde ele alarak insanın yaşamla olan bağını varoluşçu temalarla çözümlenmeye çalışmıştır. Bu temalardan biri de edebiyat aracılığıyla aktarılmaktadır. Edebiyatın önemli temsilcilerinden Fyodor Dostoyevski'nin neredeyse tüm eserlerinde varoluşçuluğun izlerine denk gelmekteyiz. Çalışmamızda Dostoyevski'de varoluşçuluğun izlerinin en belirgin olduğu *Yeraltından Notlar* adlı yapıtı Sartre'ın fikirleri eşliğinde incelenecektir.

Jean Paul Sartre varoluşun kişideki sancısını ilkin edebiyatın sesiyle insanlara duyurur. Kaleme aldığı *Duvar* ve *Bulantı* yapıtları varoluşa dair meselelerin edebiyatla aktarımına ilişkin önemli örneklerdendir. Sartre, *Bulantı* adlı yapıtında Roquentin'in içinde bulunduğu dünyaya, nesnelere, kendi benliğine karşı duyduğu anlamsızlığı okuyucuya şu şekilde aktarır:

“Ellerimde bir değişiklik var. Pipomu ya da çatalımı tutuşum değişti. Belki de çatal elime yeni bir biçimde geliyor bilmiyorum. Biraz önce odama girmek üzereyken olduğum yerde kaldım; avucumda, kişiliği varmışçasına dikkatimi çeken soğuk bir nesnenin varlığını duydum. Avucumu açıp baktım: kapının tokmağını tutuyordum.”¹

Sartre'a göre, Roquentin'in nesneyle yaşadığı bu durumda, öznenin nesne karşısında yaşadığı anlamsızlık hali ve özne olmanın yarattığı manasızlık söz konusudur. Sartre bu manasızlığı, ilkin edebiyatla okuyucuya aktararak yazının önemine dikkat çeker. Çünkü yazmak, yaşanan, hissedilen ya da hissedilemeyen duygunun aktarımıdır. Bu aktarım da ilkin edebiyatla, sonra felsefeyle anlam kazanmıştır. Dolayısıyla Sartre'ın yazma eylemi, felsefesinin odak noktasını oluşturur. Sartre *Edebiyat Nedir* yapıtında bunu şu şekilde özgün bir soruya dönüştürür: “İnsan keşişliğe, deliliğe, ölüme de sığınabilir; ele geçirme silahla da yapılabilir. Neden ille de yazmak, kaçış ve ele geçirmeleri yazı aracılığıyla yapmak?”² Bu sorunun detaylarını şöyle açabiliriz: Sartre yazarak, insanın varoluşuna dair çözümlenelerde bulunarak, insan iradesinin, seçimlerinin olduğunu

¹ Jean Paul Sartre, **Bulantı**, Selahattin Hilav (çev.), İstanbul: Can Yayınlar, 2016, s.19.

² Jean Paul Sartre, **Edebiyat Nedir**, Bertan Onaran (çev.), İstanbul: Can Yayınları, 2008, s. 46.

vurgulayarak okuyucuya bir varoluş paradigması sunar. Bunu da edebiyat ve felsefenin ayırt edici ilişkisinde özgün bir biçimde bir araya getirir.

Dostoyevski ise edebiyatın ruhuyla, niçin yazıyoruz sorusunun cevabını ve sorgulamasını yaparak eserler ortaya koymuştur. Dostoyevski niçin yazdı, derdi neydi; İnsanlara, içinde bulunduğu topluma, okuyucuya ne anlatmak, neyi aktarmak istiyordu? Dostoyevski'nin kaleme aldığı her yapıtta, bu yapıtların etrafında kurulduğu her karakterde psikolojik hallerin muhtelif biçimlerinin kendine has tezahürü anlatının atmosferine hâkimdir. Stefan Zweig, *Üç Büyük Usta* yapıtında kaleme aldığı Dostoyevski biyografisinde Dostoyevski'nin bütün yapıtlarında, karakterlerinde hâkim olan düşünce ve psikolojinin ilksel formuna dair şu vurguda bulunur: “Dostoyevski'nin eserlerine neresinden girersek girelim, her yerde en alt kaynak olarak bu tümüyle primitif, nerdeyse bitkisel ve fanatik yaşam dürtüsünü, varoluş duygusunu, hayatın bireysel biçimleri olan mutluluğu ya da acıyı hissederiz.”³ Dostoyevski'nin eserlerinde genel olarak yaşam ya da kişinin kendisine ilişkin tecrübesinin ortaya çıkardığı varoluşsal meselelerin belirlediği temaların derin, kuşatıcı ve çarpıcı betimlemelerini görmekteyiz. Bu anlamda Dostoyevski'nin yaşamla, insanla, akılla ve doğa yasalarıyla bir derdi olduğunu söylemek mümkündür. *Yeraltından Notlar* bu bağlamda Dostoyevski'nin ne söylemek ya da aktarmak istediği sorularının cevabı niteliğindedir.

Dostoyevski Aydınlanma çağının insan yaşamını kuşatan akılcı söyleme, nedensellik ve determinist düşünce yapısının belirleyiciliğine giden yolu açan bilim hayranlığının, nihai olarak ilerlemeci tarih anlayışının insanı konumlandığı sıkışmanın kendiliğinden özgür bir yaşam sunacağı yolundaki yaygın ve hâkim kanaatlere karşı bir yaklaşım sunar. Yaşamı tüm kıvrım ve karanlığında betimleyerek, varoluşsal problemler karşısında düşüncelerini edebiyatın ifade olanaklarının genişliğinde aktarır. Dostoyevski'nin edebi yapıtı bu anlamda edebiyatın sınırlarından felsefeye taşar. Bu Dostoyevski'nin niyeti olmasa da nihai ve kaçınılmaz bir sonucudur. Nikolay Aleksandroviç Berdyaev *Dostoyevski* yapıtında, Dostoyevski'nin felsefeyle

³ Stefan Zweig, *Üç Büyük Usta*, Nafer Ermiş (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 134.

olan etkileşimine dair ayırt edici bir yorumda bulunur: “Kendisi felsefeden çok şey öğrenmiş olabilir, ama felsefeye de çok şey öğretmiştir.”⁴

Dostoyevski, bu anlamda, edebiyatın felsefeyle olan bağının varoluşçu bir yönde temellenişinde, Sartre’ı önceleyen ve etkileyen bir konuma sahiptir. *Yeraltından Notlar*, edebiyat ve felsefede kaygı ve beklentiler üzerine derin düşünümü tetikleyen bir odak olagelmiştir. *Yeraltından Notlar* yapıtı insanın varoluş problemine dönük ciddi bir çözümlemedir, bu anlamda meseleye önemli bir aydınlık kazandırır. Yapıtta insanın yaşam karşısında gösterdiği ya da gizlediği iradesi, kişinin kendisi ve ötekiyle ilişkisi üzerinden ortaya konan çözümlerle kendine özgü felsefi yaklaşımı belirler ve bununla okuyucuya bu ciddi meseleler karşısında yeni bir bakış kazandırır.

Orhan Pamuk, *Yeraltından Notlar* yapıtının Türkçe çevirisine yazdığı önsözde, *Yeraltından Notlar* yapıtını, “yeni bir insan görüşünün ilk belirtileri” olarak değerlendirir.⁵ *Yeraltından Notlar* yapıtı insanın yaşamında sahip olduğu/olabileceği bütün duygu karmaşasıyla insanı ele almaya çalışır. Yapıt, çelişkili bir ruhun duygu karmaşıklığını da yeraltı insanı üzerinden okuyucuya aktarır. Bu anlamda yeraltı insanı, insanın sahip olması gereken seçimlerin, duygunun ve iradenin önemine dikkat çeker.

Joseph Frank, *Dostoyevski Çağının Bir Yazarı* yapıtında yeraltı insanına dair şunu söyler: bu karakterin “Dostoyevski’nin yalnızca bencilliğini gözler önüne sermek istediği ahlaksal ve psikolojik bir tip” olmadığını fakat onun “aynı zamanda toplumsal ve ideolojik bir tip” olduğunu ve bu karakterin psikolojisinin “kabul ettiği ve yaşamının temelini yerleştirmeye çalıştığı düşüncelerle yakından ilişki içinde” görülmesi gerektiği uyarısında bulunur.⁶

Dolayısıyla *Yeraltından Notlar* yapıtında Dostoyevski’nin insan iradesinin varoluşla olan derin bağını çözümlenmekle uğraştığı vurgulanmalıdır. Bu derin bağ yeraltı insanının içinde bulunduğu toplumsal yapı, insanlık tarihinin belirli aşaması açısından önemli bir izlek oluşturur. Çünkü insanlık tarihi, bir anlamda iradenin tarihidir; iradenin varlığı ve yokluğunun aynı zamanda iradenin kullanılma biçiminin

⁴ Nikolay Aleksandroviç Berdyaev, **Dostoyevski**, Ender Gürol (çev.), İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984, s. 26.

⁵ Fyodor Dostoyevski, **Yeraltından Notlar**, Mehmet Özgül (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 12.

⁶ Joseph Frank, **Dostoyevski Çağının Bir Yazarı**, Ülker İnce (çev.), İstanbul: Everest Yayınları, 2017, s. 445.

tarihidir. Varolmanın irade ile bağı, tarihin ve insanın tanımlanmasında belirgin olmaktadır. *Yeraltından Notlar* yapıtı, insanın varoluşuna dair düşüncenin ve iradenin kışkırtması ve haykırışıyla ortaya çıkmıştır. *Yeraltından Notlar* bu anlamda insan yaşamına dair bir trajediyi de içinde barındırır. Frank bu trajediyi şöyle özetler: Yeraltı trajedisini “acı çekmekten, kendi kendine işkence etmekten, daha iyi bir hayatı özlerken buna ulaşmanın olanaksızlığının farkında olmaktan oluşan” bir yaşamı işaret etmektedir.⁷ Burada vurgulanan trajedi tam olarak yeraltı insanının yaşadıklarıyla örtüşmektedir. Yeraltı insanı içinde bulunduğu yaşamın bütün çelişkilerini, çıkmazlarını kendi iç dünyasında yaşadığı çatışmayla trajediye dönüştürür. Frank, *Dostoyevski Çağının Bir Yazarı* yapıtının önsözünde yeraltı insanının tecrübesinde “insanın bastırmak istediği ama başaramadığı ahlaksal duyarlılıklarıyla çatışmanın yaşandığı trajik bir durumun” söz konusu olduğunu belirtir.⁸ Bu çatışma yeraltı insanının yaşamında bir trajedi meydana getirir. Yeraltı insanının yaşadığı trajedi, tasarımsal bir şey olmayıp varolmanın, kendini ifade etmede çektiği güçlüğü imge ve usun bir araya getirilmesiyle anlaşılma çabasıdır. Yeraltı insanının yaşadığı trajedi içinde bulunduğu toplumsal yapıyla bir mücadelenin varlığını ortaya koyacaktır.

Julia Kristeva, *Kara Güneş Depresyon ve Melankoli* yapıtında Dostoyevski'nin yaşadığı trajedi ya da ıstırapı şöyle yorumlar: “Dostoyevski'nin ıstırapı, ne içeride ne dışarıda, ikisinin arasında, ben/ öteki ayrılığının eşliğinde ve hatta bu ayrılık mümkün olmadan önce belirir.”⁹ Dostoyevski'nin yaşama karşısında deneyimlediği yoğun duygu, yazarın hem iç yaşamında hem de bir parçası olduğu toplumun yapısında bir çatışmayı belirgin kılar, ben ve öteki ayrımının oluşturduğu mücadeleyi işaret eder. Bu mücadele nihai olarak yeraltı insanının yaşam karşısında kullandığı dilin rasyonalizme dönük bir eleştirisinde kendini gösterir.

Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* yapıtında insanın sahip olduğu/olamadığı irade sıkça konuşulan ve irdelenen bir durumdur. Yeraltı insanı sadece çelişkileri olan bir kişinin hezeyanı olmayıp, içinde bulunduğu zamanın, sistemin ve ilişkilerin absürtlüğünü de ortaya koyar. Dolayısıyla insanın varoluşunu ortaya koyuşunun bir akıl yürütmeye, salt rasyonalizmle ortaya çıkarılacak bir şey olmadığını açıkça betimlerken,

⁷ Frank, a.g.e., s. 753.

⁸ Frank, a.g.e., s. 16.

⁹ Julia Kristeva, *Kara Güneş Depresyon ve Melankoli*, Nesrin Demiryontan (çev.), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009, s. 212.

insan iradesinin mevcudiyetinin tetiklediği meseleleri felsefi bir temelde ele alma gerekliliğini de bir görev olarak gündeme getirir. *Yeraltından Notlar* yapıtı insanın varoluşsal meselelerinin yorumunu edebiyatın ve felsefenin zeminini ortaklaştırmak suretiyle özgün bir izlek olarak ortaya koyar. Ortaya konan bu izlek kişiye yeni bir yaratım alanı da sunar. Bu anlamda *Yeraltından Notlar* kişinin (yeraltı insanının) söyleyecek sözünün olduğunu ve bu sözün kişiyi çevreleyen, bütün yasaklara dair bir karşı koyuş olduğunu da belirtir.

Yeraltından Notlar bu anlamda yeraltı insanının çözümlenişinde yaşamın doğa yasaları ve matematik bakış açısından manipüle edilmesini, uygarlığın insan varoluşuna dair ortaya koyduğu ‘hümanistik’ çerçevenin manasızlığını ve sahteliğini ortaya koymaya çalışır. Bu manasızlık ve sahtelik karşısında kendisini yaşamdan soyutlayarak ya da yaşamdan soyutlamak zorunda bırakılan bir insanı tasvir eder. Karakter, *yeraltı* yaşamına itilmişliğinin çıplaklığıyla yüzleşir. Bu çıplaklık yeraltı insanı dolayısıyla ‘ben’ ve ‘başkası/başkaları’ problemine de belirginlik kazandırır. Bu problem sadece yeraltı insanının kendisinde fark ettiği bir problem olmayıp, toplumsal alanın birçok noktasında tespit edilebilecek bir zeminin fenomenolojik çözümlenmesi imkânını da keskinleştirmiştir.

Dostoyevski’nin *Yeraltından Notlar* yapıtı, edebiyat ve felsefenin insan varoluşunun ıstırapı bağlamında kesiştiği ve bu kesişimin toplumsal yaşam ve düşüncenin evrimi karşısında konumlandığı bir paradigma niteliğindedir. Kristeva, “ıstırapın bir bilinç edimi olduğunu” vurgular ve “bilinç ve ıstırap arasında dikotomik bir bağın varlığına” işaret eder. Ayrıca Kristeva bilincin ıstırapla olan bu bağına Dostoyevski’nin bakış açısından açıklık getirir: “Dostoyevski’ye göre, bilinç, ıstırap çek der. Bilinçliyim ve dolayısıyla ıstırap çekiyorum, oysa ıstırap çekmek istemiyorum, çünkü hangi amaç için ıstırap çekmeye razı olabilirim ki?”¹⁰ Bu bağlamda insan yaşantısının farklı boyutlarını ‘varoluşsal tutum’ perspektifinde incelemek gerekir. Bu inceleme söz konusu bakış açısından insan yaşamının muhtelif boyutlarını varoluşçu temalar yoluyla irdeleyip ‘ben’, ‘başkası’, ‘bakış’ ve ‘beden’ problemleri ekseninde ele alarak ilerleyecektir.

¹⁰ Kristeva, a.g.e., s. 218.

1.1. DOSTOYEVSKİ’NİN YERALTINDAN NOTLAR YAPITININ VAROLUŞSAL BAĞLAMDA FELSEFİ İNCELEMESİ

Dostoyevski’nin yapıtlarında varoluş felsefesinin edebiyatla olan bağının önemli bir biçiminin onun okuyucuya sunduğu roman karakterleri üzerinden takip ve tespit edilebileceğini göstermek güç olmayacaktır. Dostoyevski’nin yarattığı her karakter, toplumsal yaşamda yer edinmeye çabalayan insanın yalnızlığını, karmaşık ruh halini ve bütün bu çabaya rağmen son kertede kendisine yabancılaşmasının kaçınılmazlığını ayrıntılarıyla gözler önüne serer. Dolayısıyla Dostoyevski’nin, insanın içinde bulunduğu yabancılaşmayı ve kendi karmaşık dünyasına dönük edebi betimlemeleri hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde etkin olmuştur. Dostoyevski, yazdığı her eserde, bireyin içinde bulunduğu toplumsal ve bireysel durumu, onda yarattığı sancıyı varoluşsal bir zeminde ele almıştır.

Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları* yapıtında varoluşçuluk felsefesinin temelde insanın varoluşunun anlamına ilişkin bir dizi sorgulamadan oluştuğunu vurgular ve bu felsefi yönelimi şöyle açıklar:

“İnsanın kendini gerçekleştirebilmesi, insan varoluşunun rastlantılar içinde oluşu, güvensizliği söz konusudur; güçsüzlüğü ve hiçliği içinde insan, zaman içinde ve tarihselliği içinde insan, ölüme mahkum bir varlık olarak insanın varoluşu, insan varlığının halisliği ve bu halis olmaya çağrı özgürlüğü içinde insanın varoluşu, topluluk içinde kaybolmuş insanın, tek insanın kendini bulması, kendi olması, doğruluk ve ahlaklılık karşısında sahici davranışı...”¹¹

Bu varoluşsal meselelerin soru konusu haline getirilmesi kendine has bir felsefeyi ortaya koyar.

Akarsu’nun varoluş felsefesine dair açıklamaları yeraltı insanının yaşadığı duygu durumunu anlamak açısından ufuk açıcıdır. Yeraltı insanı, yaşamın karşısında sıkışmışlığını, insanın yalınlığını çözümlerken insan iradesinin yaşamın akışkanlığı karşısında sergilediği kopuşa dikkat çeker. Bu anlamda yeraltı insanı yaşam içindeki sıkışmışlığın aktarımıdır. Bu durumu Dostoyevski’nin yarattığı birçok karakterde görmek mümkündür, fakat yeraltı insanının en özgün formunun *Yeraltından Notlar* yapıtında ortaya konduğu söylenebilir.

Henri Troyat, *Dostoyevski* biyografisinde yazarın yapıtlarında ortaya koyduğu karakterlerin yaşamın sesi olduğunu vurgular. Troyat’a göre Dostoyevski,

¹¹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979, s. 108-109.

“kahramanlarını, düşündükleri gibi konuşturuyor, düşündükleri gibi davrandırıyor.”¹² Bu anlamda *Yeraltından Notlar*, varoluşsal çeşitliliği ya da sancıyı tek bir karakterde sergilenen içsel ve dışsal çekişmeler üzerinden ortaya koyar. *Yeraltından Notlar* Dostoyevski'nin diğer eserlerinden farklı bir seslenişi de oluşturur. Çünkü bir insanın aynı anda kendisinde mevcut olan birçok özelliği karakter kendi dünyasında yaşamaktadır. Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk* yapıtında insanın içinde bulunduğu varoluşsal sancıya ve *Yeraltından Notlar*'a dair şu yorumda bulunur:

“*Yeraltından Notları*'nda işittiğimiz bütünüyle yepyeni bir sestir. Yepyeni bir perdedendir bu ses, bu gergin karşı durma, kişinin kendi kendisiyle böylesine ilgilenişi yeni bir şeydir. Burada ağırbaşlılık olmadığını söylemek gülünç kaçır: bu yapıtta denge, bir ilke, bir karşıtlama ögesi olmaktan bile çıkar; yerini durumlara, maskelere bırakır- kendi kendine yeten, bununla birlikte güçsüzlüğünü de bilen, bu güçsüzlüğü ortaya vurmağa kararlı bir kafanın dramı. Burada gördüğümüz, bireyciliğin işitilmemiş bir ezgiler ezgisidir.”¹³

Yeraltından Notlar arzularını ve isteklerini yerine getiremeyeceğinin farkında olan ve bu farkındalıkla birlikte yaşadığı çelişkili yaşamın bütün handikaplarını fiziksel ve zihinsel davranışlarında yansıtan; insanın varoluşu açısından işitilmemiş sesin sesi olarak karşımıza çıkar.

Yeraltından Notlar yapıtı insanın kendi kendinin farkında olmasının engellenemez biçimde ortaya çıkardığı kaygı durumunu ortaya koyar. Bu farkındalık kişinin benliğinde saklı olan özellikleri açığa vuran çatışmalar bağlamında şiddetli bir yüzleşmeyi dayatır. İnsanın kendi kendisiyle ilgilenişini ve kendine yönelişini kısaca insanın varoluşunu sorgulamaya iter. *Yeraltından Notlar* bize yaşamın güzelliklerini, tatlılığı ya da huzurlu seslenişini haykırmaz. *Yeraltından Notlar*'daki beliren ses insanı rahatız eden, insanı sorgulamaya iten bir sestir. Kaufmann *Yeraltından Notlar*'daki sese dair şu çözümlemeye bulunur:

“*Yeraltından Notlar*'daki hava yumuşak seslerin, solgun ışıkların havası değildir; bundan daha yırtıcı bir ses, daha kamaştırıcı bir ışık olamaz. İnsanın iç yaşamı, duygusal durumları, kararları, kaygıları bütün öbür görünürleri silercesine, büyük bir yoğunlukla ağır basar.”¹⁴

¹² Henri Troyat, **Dostoyevski**, Leyla Gürsel (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 248.

¹³ Walter Kaufmann, **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk**, Akşit Göktürk (çev.), İstanbul: De Yayınevi, 1964, s. 7-8.

¹⁴ Kaufmann, **a.g.e.**, s. 8.

Yeraltından Notlar, insanın kendi gerçekliği karşısındaki rahatsızlığını da okuyucuya aktarır. Dostoyevski'nin yeraltı karakteri üzerinden okuyucuya sunduğu varoluşsal temalar okuyucuda bir tokat etkisi yaratır. İnsanın iç dünyasındaki hezeyanlarını, toplum içindeki yalnızlığını ve yeraltına itilmişliğini, mücadelesini edebiyatın ruhuyla özgün bir üslupla bir araya getirir. Kaufmann, *Yeraltından Notlar* için şunu söyler: "1814'te yayımlanan bu kitap, dünya yazınının en başkaldırıcı, en özgün yapıtlarından biridir. Varoluşçuluk için yazıla gelmiş en iyi başlangıç yapıtı olduğuna inanıyorum."¹⁵ Bununla birlikte Kaufmann şu karşılaştırmada bulunur: "Kierkegaard bir birey olarak çıkar karşımıza, Dostoyevski ise bize bir dünya sunar. İkisi de son derece rahatsız edicidirler."¹⁶

Dostoyevski'nin rahatsız ediciliği yarattığı karakterdeki çelişkili tutumdan, karakterin sergilediği belirsiz ya da yer yer kendini beğenen, önemseyen/önemsemeyen ikirciklilikten kaynaklanmıyor. Dostoyevski'nin karakterlerindeki rahatsız edici havanın kaynağı, her insanı aslında kendinde taşıdığı yeraltı insanı gerçekliğiyle yüzleştirmesinden kaynaklanır. Yaşadığımız rahatsız edici bu durum, bulunduğumuz yaşama tutsak edilmiş olmamızın bir sonucudur. Bu rahatsız edici durum hem bireyi hem de dünyayı doğa yasalarına mahkûm etmiştir.

Kaufmann yeraltı insanı ve Kierkegaard'a dair şunu söyler: "Kierkegaard'ın kendine dönüklüğü ise yeraltı insanınki gibi çok daha rahatsız edicidir, çünkü açıktan açığa sürekli olarak hor gördüğü toplumun, tepkileri ile yargılarına karşı takındığı küçümser tutumdan doğar. Yeraltı insanı gibi iç yaşamı allak bullaktır."¹⁷ Yeraltı insanı, insanın içinde bulunduğu toplumsal yapıya, sisteme, akılcılığa ve yaşamın doğa yasalarına indirgemesine karşı "iki kere iki dört eder" söylemine muhalifliğini aynı zamanda çaresizliğini de okuyucuya sunar. Henri Troyat, *Dostoyevski* biyografisinde karakterin içinde bulunduğu ikircikli dünyaya dair şu çözümlemeye bulunur: "İki kere ikinin dört ettiği dünya ile asıl olduğu iddia edilen nedensellik evreni arasında bir seçim yapmanın mümkün olmadığını" izah eder.¹⁸

Yeraltı insanının bütün derdi, bütün açmazları nedenselliğin yarattığı ilişkiler yumağı içindeki insanın hezeyanlarıdır. Nedenselliğin hâkim olduğu bir yaşamda

¹⁵ Kaufmann, a.g.e., s. 9-10.

¹⁶ Kaufmann, a.g.e., s. 11.

¹⁷ Kaufmann, a.g.e., s. 13.

¹⁸ Troyat, a.g.e., s. 246.

insanın özgür oluşunun imkânsızlığı ya da seçimlerinin olmadığı farkında olan bir karakterin varlığı söz konusudur. Bunun bilincinde olan ama aynı zamanda nedenselliğin yarattığı zorunluluk durumundan kaynaklı, yaşam karşısında çaba sarf etmenin manasızlığını yaşayan yeraltı insanının varlığı söz konusudur. Yeraltı insanının yaşadığı manasızlık onu sahici olmayan bir yaşama hapseder.

Dolayısıyla *Yeraltından Notlar* insan yaşamının zorunlu seçimlerin çok daha ötesinde olduğunu kişiye hatırlatır. İnsanın içinde bulunduğu sistemin ya da doğa yasalarının insanı sadece iki seçeneğin mevcudiyetiyle sınırlı tutulan yaşamın absürtlüğünü ortaya koyar. Bir yandan toplumsal normlarla, sınıfsal boyutların kaderci teslimiyetiyle örülü bir yaşamı, diğer yandan da insan duygusunun yok sayıldığı, insanın makineleştiği nedensellik boyutunun her alana yayıldığı yaşamsallığın insan iradesini yok sayan bir trajediye dönüşümünü gözler önüne serer:

“Zorluk, taş duvar değil midir? Nasıl bir taş duvar? Elbette, doğanın yasaları, doğal bilim, matematiktir taş duvar. Sözgelimi, sana maymundan geldiğini kanıtlarlarsa, kaşlarını indirme, suratını ekşitme, bunu kabul et. Gerçekte, bedeninin tek yağ damlasının senin için yüz bin hemcinsininkinden daha değerli olmasının gerektiği ve sonunda erdem, sorumluluk, görev deneyimlerin (daha birçok saçmalığın), önyargının bundan kaynaklandığı kanıtlanırsa sana, kabul et, başka çıkış yolun yoktur, iki kere iki dört eder çünkü.”¹⁹

Yeraltı insanı doğa yasaları tarafından örülen yaşamın insanı ontolojik sorgulamadan uzaklaştırdığını ve mekanikleştirerek aklın fetişizmine hapsettiğini aktarır. İnsan, bilincinin ve değerlerinin matematikselleştirilmesi sonucu yaşam karşısındaki manasızlığın sancısını da yaşar. Yeraltı insanı, bu durumu duvar metaforuyla ilişkilendirerek, insanın karşılaştığı manasızlığın ve duvara karşı boyun eğişinin, insanı doğanın bağrından uzaklaştırarak evrensel mutluluğun sahteliğine ve kötülüğüne götürdüğünü de yansıtır. Yeraltı insanının yaşadığı bu sahtelik bir anlamda bize Jean Baudrillard'ın *Kötülüğün Şeffaflığı* yapıtında, insanın kendi doğasından uzaklaştığı, içinde bulunduğu evrende tamamen yabancılaştığı ve kendisini bulamayan bir insanın çaresizliğini hatırlatır: “İnsan mıyım, makine mi? Bu antropolojik sorunun yanıtı yok artık.”²⁰ İnsanın kendi varlığından uzaklaşması, insanın kendisine dair tanımsızlığı da beraberinde getirir.

¹⁹ Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, **Yeraltından Notlar**, Ergin Altay (çev.), İstanbul: Can Yayınları, 2020, s. 21.

²⁰ Jean Baudrillard, **Kötülüğün Şeffaflığı**, Işık Ergüden (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s.57.

Bu tanımsızlık hiç yoktan ortaya çıkan bir durum değildir, yaratıcısı da yabancılaşanı da insandır. Yeraltı insanı her şeyin farkında olan, doğa yasalarının insan yaşamında yarattığı nedenselliğin insanı bir cetvele, bir makineye dönüştürdüğünün bilincindedir. Bu tecrübeyle yeraltı insanı bir anlamda çaresizliği yaşantılar: “İnsanın iradesi de kaprisi de yoktur, böyle bir şey hiçbir zaman da olmamıştır; o piyanonun tuşları veya orgun ayar vidaları gibi bir şeydir; öte yandan, yeryüzünde doğanın yasaları vardır.”²¹ İnsanın, kendisini, iradesini unutuşu sahte bir yaşamın varlığını doğuracaktır. Bu sahtelik ve kötülük evrensel bir boyut kazanıp, antropolojik tanımdan da bizi uzaklaştıracaktır. Henri Troyat, bu bağlamda, yeraltı insanının bu durumuna ilişkin: “Yeraltı adamı, yapay kurumları yadsıyacak, apaçık durumların tümünü altüst edecek ve bilimsel yasaları çiğneyip öteye geçecektir. O, sayıların, maddenin sınırları dışında düşünecek, tasarlayacak, olanaksızın içinde yaşayacaktır” yorumunu gündeme getirir.²² Troyat’ın ortaya koyduğu yeraltı insanına ilişkin çözümleme yeraltı insanının bilimin ileri sürdüğü zorunlu seçimin ötesinde bir alanının olduğunu idrak ettirir. Ontolojik olarak insanı zorunlu bir seçime indirgemeye çalışmanın olanaksızlığını belirtir.

İnsan salt akılla yaşamını sürdürecektir bir varlık değildir. İçinde bulunduğu kültürün, toplumun canlı ögesi ve taşıyıcısıdır. Dolayısıyla akli yüceltmek, seçimleri determinist bir yaşama tabi tutmak sahteciliğin bir göstergesidir. Dostoyevski’nin ifadesiyle, “mantık yasasından söz ediyoruz, ama bu hiç de insanlık için bir yasa değildir.”²³ Dostoyevski, mantığın varlığına karşı çıkmaz, fakat insan yaşamının, iradeden yoksunlaştığı, insanın özgür seçim olanağının yok sayıldığı, kişinin yaşamını toplumsal yasalarla, rasyonalizmle sürdürülür hale getirilmesini eleştirir. Doğanın içinde olan insan, rasyonalizmin yüceltilmesi sonucu doğal olandan kopartılan bir insanın yaşamıyla karşı karşıya gelmemize sebep olur. Yeraltı insanı doğadan kopartılan insanın varoluşuna dair şunu söyler:

“Kötülüğe de, kuşkuya da inanmamın bir başka nedeni de, sözgelimi, doğanın bağrından zorlanarak doğmayan, imbiikten geçirilmiş olan insanın antitezi olarak kötülüğün, yani kuşkunun alınması (bu neredeyse mistisizmdir baylar, ama ben bundan da kuşkuluyum) ve imbiikten geçirilmiş bu insanın, antitezinin karşısında kimi zaman çaresiz kalması, kendini bütün zekasıyla, içtenliğiyle

²¹ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 33.

²² Troyat, **a.g.e.**, s. 245

²³ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 41.

birlikte, bir insan değil fare olarak görmesi. Varsın güçlü bir bilinci olsun farenin, ama gene de bir fare değil midir?”²⁴

Doğanın bir parçası olan insanın kendisini doğadan damıtması ve kötülüğün karşısına konumlandırması onda bir bilinçlenme halini meydana getirmiştir. Ancak kendisini her ne kadar kötülüğün karşıtı ilan etse de bu insanın önsel varlığının yadsınmasını sağlayamaz. Şüphe, bilinci var etmiştir. Aynı şüphe insanda bilinç öncesi halin düşüncesini de canlı tutmuştur. Böylece bilinç, insan varoluşu karşısında önemli bir görevi üstelemektedir. İnsanın sahip olduğu bilinç yaşam içindeki birçok şeyi fark etmemizi sağladığı gibi insana, kendi çıplaklığının zeminini de açar. Walter Biemel, insanın bu farkındalığını *Sartre* kitabında, Sartre’dan alıntı yaparak şu şekilde aktarır: “insan varlığı, sadece, dünyadaki olumsuzlanmışlıkların üstündeki örtüyü açan varlık olarak kalmaz, [bu varlık] aynı zamanda kendine karşıda olumsuz tavır alabilen varlıktır.”²⁵ Sartre’ın insan varlığına ilişkin çözümlemesi ve insanın kendisine dair karşı takındığı olumsuz tutum Dostoyevski’nin *Yeraltından Notlar* yapıtında sıkça rastlanan bir tutumdur. Bu tutum ‘varoluşsal bir tutum’dur, yeraltı insanı bu anlamda bütün hezeyanlarıyla kendisine yönelen bir tavır takınır. Yeraltı insanı kendine dair olumsuzluğunu dile getirirken birçok yerde kendisini işe yaramaz, bir böcek kadar değersiz de bulur. Yeraltı insanı kendisine dair tutumu şu sözlerle aktarır:

“Evet, baylar, dinlemek istesenez de, istemesenez de, neden bir böcek bile olmadığımı -anlatmak istiyorum size. Önce gurur duyarak söyleyeyim ki, böcek olmayı birçok kez istedim. Ama bunu bile başaramadım. Yemin ederim size baylar, fazla bilinçli olmak bir hastalıktır.”²⁶

Yeraltı insanı, içinde bulunduğu bilinç durumunu hastalıkla özdeşleştirerek okuyucuya aktarır. Çünkü yeraltı insanının içinde bulunduğu toplumsal yapının, insan ruhunu sürekli tüketmesiyle kendisini var ettiğini ortaya koyar. İnsan ‘güzel ve yüce’nin handikaplarıyla yaşam bulmaktadır. Bu durum, sadece Dostoyevski’nin yarattığı karakterlerin yaşamında değil Dostoyevski yaşam karşısında kişisel olarak da aynı şeyi hissetmektedir. Mihail M. Bahtin’in, *Dostoyevski Poetikasının Sorunları* eserinde Dostoyevski’nin *Yeraltından Notlar* yapıtına dair yorumunda bu yaklaşımın izlerini bulmak mümkündür:

²⁴ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 17

²⁵ Walter Biemel, **Sartre**, Veysel Atayman (çev.), İstanbul: Alan Yayıncılık, 1984, s. 74.

²⁶ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 14

“*Yeraltından Notlar*’ın kahramanı hakkında, dönemi ve ait olduğu toplumsal grup açısından tipikliği, iç profilinin ölçülü bir psikolojik, hatta psiko-patolojik tasviri, bilincinin ait olduğu karakter kategorisi, komik olduğu kadar trajik de olan yönleri, kişiliğinin tüm olası ahlaki tanımları, vb, -tüm bunlar Dostoyevski’nin tasarımına uygun olarak kahramanın kendisinin de gayet iyi bildiği şeylerdir ve tüm bu tanımları ısrarla ve acı çekerek içten içe özümsemeye çalışır.”²⁷

Yeraltı insanının içinde bulunduğu bilinç durumunun birçok noktada insanı eylemsizliğe götürdüğüne de işaret etmek gerekir. Bu eylemsizlik durumu nihai olarak insan duygusunu yok sayan ve insanı iradesizleştiren bir yapıya dönüşmektedir. İradesizleşen ve duyguyu yok sayan insan; bakışın hem öznesi hem de nesnesi olarak var olma ve görünürlük durumundan uzaklaşarak ilişkilerinde kötümser bir zeminin oluşmasına doğru sürüklenmektedir.

Yeraltı insanı yaşam içindeki tutarsızlığını, yaşadıklarını *Yeraltı* gerçekliğiyle, varoluşsal krizleriyle okuyucuya sunar: “İki kere iki gibi biliyorum ki, hiç de yeraltı değildir iyi olan; benim istediğim, ama asla bulamayacağım başka bir şeydir, bambaşka bir şey! Cehenneme kadar yolu var yeraltının!”²⁸ *Yeraltı*, karakter için bir kaçıştır. Bu kaçış yaşam karşısındaki manasızlığın, hayal kırıklığının sığınağıdır. Zweig, Dostoyevski biyografisinde *Yeraltı* tanımını insanın acı ve karanlık ruh dünyasıyla aktarır:

“Dostoyevski’nin derinliklerinden geçen yol ne kadar karanlık, manzaraları ne kadar kasvetli, sonsuzluğu ne kadar boğucu, hayatın bütün acılarını kendi içinde dövmüş olan çehresi ne kadar da esrarengiz bir benzerlik taşıyor! Kalbin uçurumlarla dolu cehennem girdapları, ruhun turuncu alevleri, dünyevi bir elin duygunun yeraltı dünyası içinde inebildiği en derin çukur. Ne kadar karanlıktır bu insanın dünyası, ne kadar acı doludur bu karanlık!”²⁹

Yeraltı, bu bağlamda hem bir kaçış hem de karakter için bir arayıştır. Bu arayış, yeraltı insanı için bir seçiş durumu da ortaya koyar. Paul Foulquie *Varoluşçunun Varoluşu* yapıtında, insanın varoluşu ve seçimlerinin yaşamla olan durumuna dair şu yorumda bulunur: “Varoluş erişilmez, sürekli bir yükseliştir, kendimizi aşmadır.”³⁰ Foulquie’nin varoluşa dair dile getirdiği çözümlene yeraltı insanının ruh dünyasında her zaman bir çatışmayla kendisini göstermektedir. Dolayısıyla yeraltı insanı için

²⁷ Mihail M. Bahtin, *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*, Cem Soydemir (çev.), İstanbul: Metis Eleştirisi, 2004, s. 104.

²⁸ Dostoyevski, *a.g.e.*, s. 46.

²⁹ Zweig, *a.g.e.*, s. 175.

³⁰ Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, Yakup Şahan (çev.), İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1976, s. 55.

varoluş, kendisini aşmadır. Bu varoluş aynı zamanda yeraltı insanını *Yeraltı*'nın karanlık gerçekliğiyle de yüzleştirecektir.

Yeraltı insanının yaşayacağı yüzleşme, yeraltı insanını içinde bulunduğu gerçekliğin çıplaklığı karşısında bir seçim şansına eriştirir. Bu seçim; yeraltı insanı için ya bir kaçışı yani kendisine dayatılan yaşama karşı mücadeleyi, ya da her şeye göz yumarak doğa yasalarının sunacağı sahte cennette (sırça köşk) yaşamını sürdürmeyi gerektirecektir. Yeraltı insanı, kendisine sunulan sahte cennetin yaşamına karşın, ahlaklı bir yaşam için özgür iradenin önemine dikkat çekecektir.

1.1.1. Yeraltından Notlar yapıtında Bakış ve Beden Problemi

Yeraltından Notlar yapıtı, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yeraltı insanının kendisiyle konuştuğu, monolog biçiminde ilerleyen bir anlatım söz konusudur. Bu bölümde insan bilincinin, doğa yasaları ve matematik karşısındaki çatışması ve bu çatışmanın ortaya çıkardığı ikircikli düşünce yapısı aktarılır. Frank, *Dostoyevski* yapıtının birinci bölümünde yeraltı insanına karşılık geldiği durumu şöyle özetler: “İnsan egosunun delilik ve intihar pahasına da olsa, o önüne geçilmez, kendini kabul ettirme gereksinimini reddeden her türlü felsefeyi reddederek kendini kabul ettirme hakkından vazgeçmeyi kabul etmemesi olgusu anlatılır.”³¹ Yeraltı insanı insan duygusunun, iradesinin çürümüşlüğüne dikkat çeker. İkinci bölümde ise (Sulusepken Üzerine); bakış ve beden probleminin karakterin, yaşadığı üç olay örgüsüyle bağını kurmak felsefi bir tartışmaya götürür bizi. Beden ve bakış problemi yeraltı insanının içinde bulunduğu dünyanın insanla olan ilişkisini ve bu ilişkinin yeraltı insanında yarattığı ruh halini anlamaya çağırır bizi. Yeraltı insanı okuyucuda şok etkisi yaratacak bir algı karmaşası yaratır. Yeraltı insanı ortaya koyduğu her görüşün, başkası ya da kendisi açısından ironik bir şekilde karşıt fikrini de öne sürmektedir. Biemel, insanın görünür olma durumu için ‘başkası’ söylemini şöyle analiz eder:

“Kişinin varlığının (varoluşunun) kişiye öylece armağan edilmeyeceği, kişinin bu varoluşu haklı çıkarmak, onu çabalayarak gerçekleştirmek zorunda bulunduğu. Kendini benimsetme, varoluşunu haklı kılma, kabul ettirme, Sartre’in insan varlığı yorumunda temel taşlardan biri olacaktır. Varlığımızı haklı gösterebiliriz kabul ettirebildiğimiz ölçüde, eylem ve davranışlarımızla varolabiliriz ancak. Varlığımız, ortaya konacak, gerçekleştirilecek bir şeydir.”³²

³¹ Frank, a.g.e., s. 437.

³² Biemel, a.g.e., s. 10.

Biemel'in insanın varoluşuna dair yaptığı yorumu *Yeraltından Notlar* yapıtında yeraltı insanın hem kendisiyle hem de başkalarıyla girişeceği mücadelede açığa çıkar. Çünkü yeraltı insanı varoluş mücadelesinde başkalarının bakışında görünür olmanın öneminin farkında olup bakışın ve görülmenin önemine dikkat çeker. Yeraltı insanının mücadelesi 'kendini tanımanın' ötesine geçen bir mücadeledir. Yeraltı insanı içinde bulunduğu toplumsal yapının, ilişkilerin anormal bir bireyi olarak karşımıza çıkar. Oysa yeraltı insanı anormal bir insan değildir. Diyebiliriz ki, yeraltı insanı toplumun geniş bir kesiminde anormalliğin hastalık derecesinde varlık bulunduğu bilincindedir. Bu hastalığı da insanın kendi iradesiyle sahip olamadığı bilinçle şu şekilde açıklar: "Bilincin değil fazlası, azı bile bir çeşit hastalıktır."³³ Yeraltı insanı bilincin yüksek ya da az halinde insanın yaşamında, duygusunda, karakterinde hastalıkla sonuçlanabileceğine dikkat çeker. Bu açıdan yeraltı insanının sahip olduğu bilinç, bulunduğu yaşama/toplumla örtüşmemesine ve karakterde patolojik davranışların sergilenmesine sebep olmaktadır. Yeraltı insanı kendi hastalığının farkındadır. Onun derdi, patolojinin toplumun geneline veba gibi çöktüğünü göremeyen ya da kabul etmeyen insanlara haykırmaktır. Oysa içinde bulunduğu yaşamın en büyük handikabı bireylerin her şeyi kendi özgür iradeleri sonucu yaşadıklarını sanmalarıdır. Trajik olan da toplumun bu durumu normal karşılamasıdır. Yeraltı insanı, doğa yasalarının hüküm sürdüğü ve bu yasaların insana sunduğu/sunacağı sahte cennetin varlığı karşısında, insanın iradeden yoksunlaştığını vurgular. Ayrıca insanın içinde bulunduğu sahte cennetin insana kendi gerçekliğini unutturabileceğini bize hatırlatır. Bu anlamda yeraltı insanının yaşamı kendiyle, toplumla, doğa yasalarıyla, ötekiyle her zaman bir mücadele halindedir. Subayla mücadelesi, 'kendi' ve 'öteki'nin mücadelesidir.

Biemel, insan varoluşundaki özne ve nesnenin durumuna dair Sartre'ın savını çözümleyerek aktarır. Bu aktarmada, Biemel, kendi-kendini tanımanın ötekinin varlığını gerektirmesine savını şöyle ifade eder:

"Neden gerektiririm onun varlığını? Çünkü kendimi tanımam için kendime nesnelleşmem gerek de ondan. Buysa, ancak ötekinin varlığıyla mümkün. Ben kendim için ancak özne olabilirim, ama kendim için nesne olabilmem, kendi görüntümü kendi üzerime geri fırlatıp atan ötekinin varlığıyla mümkündür ancak; çünkü gerek onun gerekse yargıları için nesneden başka bir şey değilim."³⁴

³³ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 15.

³⁴ Biemel, **a.g.e.**, s. 57.

Bu durum yeraltı insanının varoluş zemininde irdelendiğinde ‘ben’ ve ‘öteki’nin ötesinde olan bir durumla da karşılaşırız. *Yeraltından Notlar* yapıtında geçen subay, sadece bir kişiyi temsil etmemektedir. Subay, yüzyılın yapısını, bilinç düzeyini, sınıflar arası keskinliği de temsil eder. Dolayısıyla ‘öteki’ yani subay ‘bakan’, ‘ben’i hiçbir zaman görüş alanına almayacaktır; ‘ben’, onun için nesne olmaktan öte bir şey değildir. Yeraltı insanının ‘öteki’ karşısında giriştiği mücadele ‘görülme’ ve ‘bakılma’ fenomeninin ekseninde ilerler. İnsan kendi varlığını, kendi benliğini var etmek için sürekli başkalarıyla bir mücadele halindedir. Bahtin, başkasının varlığına ilişkin şu yorumda bulunur:

“Yeraltı kahramanı bir başkasının onun hakkında söylediği her şeyi gizlice dinler, adeta diğer insanların bilincinde aynadaki aksini izler ve kendi imgesinin aynadaki, başkalarının bilincindeki tüm olası yansılarını bilir. Ayrıca, hem başkalarının bilincinden hem de kendi öz-bilincinden bağımsız olan kendi nesnel tanımını bilir ve bir "üçüncü kişi"nin bakış açısını da hesaba katar.”³⁵

Çünkü evrende sizi görünür kılacak şey başkasının sizin özneliğinizi kabul etmesiyle varlık bulacaktır. *Yeraltından Notlar* yapıtındaki subay, yeraltı insanının varoluş mücadelesinde varolma kaygısının önemli uğraşını oluşturur. Subay karşısında varolma kaygısını/tedirginliğini yaşayan yeraltı insanı, subay karakteriyle girişeceği mücadelenin bir yandan anlamsız olduğunun da farkındadır. Yapacağı herhangi bir eylemi karşı tarafın idrak edemeyeceğinin, dolayısıyla eylemde bulunmanın saçma olduğunun da farkındadır. Bu durum sadece toplumun sınıfsal olarak en aşağısında, iğrenç olarak nitelendirilen kesiminde olmayıp, en üst düzeyde yer alan memurun ya da subayın hepsinde hâkim olan bir gerçekliğe dikkat çeker:

“Benim asıl çekindiğim, subaya karşılık verdiğimde, ona söyleyeceğimi edebi bir dille söylediğimde, bilardo sayılarını tutan yılışık heriften tutun da, iğrenç kokan, yüzü sivilceli, ortalıkta dolaşıp duran sırnaşık memur parçasına kadar herkesin beni anlamayacağı, alaya alacağıydı.”³⁶

Yeraltı insanının subayla yaşadığı durum salt kendi görünümü üzerinde değildir. Subay, yeraltı insanına karşı toplum içinde üst sınıfı da temsil etmektedir. Dolayısıyla fark edilme isteğinin kendisinin de yaşam içinde özne olmanın mücadelesidir. Yeraltı insanı, başkası tarafından fark edilmeyeceğinin farkındadır. İçinde bulunduğu yaşamın parodiye dönüştüğünün ve bu parodiye kendisinin de dâhil olduğunun bilincindedir. Dolayısıyla, çözümünü kıyafetinde bularak çözmeye çalışır. Bu durum da başka bir parodi

³⁵ Bahtin, *a.g.e.*, s. 105-106.

³⁶ Dostoyevski, *a.g.e.*, s. 61.

yaratacaktır: “Kıyafetim düzgün olmalı; üst düzey insanların gözünde etkili bu, en azından, subayla benim aynı düzeyde görülmemeye yardımcı olur.”³⁷ Yeraltı insanı yaşam içinde insanı görünür kılanın bedensel bir durum olduğunu ve bedenün başkasının bakışındaki ifadenin önemine dikkat çeker. Başkasının bize yönelik bakışı, bizi varlığa getirdiği gibi bu bakış bizi nesnelleştirebilme özelliğini de içinde barındırır. Bu bakış, sadece yeraltı insanının görünür olmasıyla ya da varlığa gelmesiyle ilgili değildir. Bu bakış, subay imgesi içinde geçerlidir.

Biemel, insanın varlığa gelme durumunun fenomenolojisini ‘görünür olmak’la açıklar ve durumu Sartre, Husserl ve Heidegger’in çözümlenmeleriyle sunar: “Varoluşan kendini göstermek için beni bekliyor. O bensiz de vardır, ama görünürleşemez. Görünürleşebilmek için beni bekliyor. Görünürleşebilmek için [kendini görecek] göze gereksinim duyar, burada göz, anlama olanağının yerine geçiyor diyebiliriz.”³⁸ Görünürleşme başkasının bakışıyla mümkündür. Nesnenin varlığı bensiz de varlığını sürdürür, fakat varlığının görünür olması için başka bir göze ihtiyaç duyar. Husserl görünür olma konusundaki yaklaşımını Biemel şu şekilde izah eder:

“[Husserl] varoluşanın, -gerek öznenin içinde, gerekse öznenin kendisi için-görünüş düzeyine çıkma sürecini, kuruluş-edimi olarak kavrar. Görünürleşen, benim anlama yetiminde kendini kurar. Husserl bu kavram aracılığıyla, [nesnenin] görünürleşme sürecine öznenin katkısını, bu süreçteki payını vurgulamak isteyerek verilmiş olanı edilgen saydığı tezini çürütmeye çalışmıştır.”³⁹

Husserl görünürleşmenin başkasının bakışıyla mümkün olduğunu belirtir ve bu durumun da anlama yetisiyle ilişkisini ortaya koyar. Heidegger’de ise karşımıza ‘hakikat’ kavramı çıkmaktadır. Heidegger görünürleşmeyi hakikatle çözümler:

“Yunanca ‘hakikat’ (doğruluk) kavramının tasarımı ile nesnenin tam uygunluğu, tasarımın nesneye göre kendini yönlendirmesi olarak değil de gizlenmemişlik (aletheia), yani: gizlenmiş (gizli kalmış) olandan kopma ve aydınlığa çıkma (çıkarma) olarak anlaşılması gerektiğini vurgular.”⁴⁰

Ben ve başkası’nın hakikat karşısındaki fenomenolojik zemini *Yeraltından Notlar*’da yer edinen başka bir olayın çıplaklığıyla yüzleştirir bizi. Yeraltı insanının varoluşsal paradigmasında önemli etken olan Liza karakteri, toplumsal yapının ve varoluşsal ıstırabın bir anlamda çekirdeğini de oluşturur. Liza ve yeraltı insanının sahip

³⁷ Dostoyevski, a.g.e., s. 64

³⁸ Biemel, a.g.e., s. 25.

³⁹ Biemel, a.g.e., s. 25.

⁴⁰ Biemel, a.g.e., s. 25.

olduğu ben ve öteki durumunu Sartre'ın 'ben', 'başkası' ve 'öteki' bağlamında değerlendirilebilir. Yeraltı insanının bakışında, Liza karakteri nesne konumundadır. Yeraltı insanı ise Liza'nın yaşamında özne olan ve yaşamında yer kaplayan biri haline gelir. Yeraltı insanı, Liza'yı hiçbir zaman bir zemine yerleştirmez, onun için Liza bir hırsızdır. Liza'nın hırsızlığı, yeraltı insanının kendi varlığıyla çıplaklaşmasıdır. Liza, yeraltı insanının yaşamında ayna rolünü üstlenmektedir. Liza karakteri, yaşamın kitaplardan okunduğu gibi olmadığını, bu durumun sadece sahte bir huzur ya da mutluluk yarattığını yeraltı insanına hatırlatır. Dolayısıyla Liza karakteri, yeraltı insanının kendisiyle/yaşamıyla yüzleşmesini sağlamaktadır:

“Her şeyi kitaplara göre düşünmeye, hayal etmeye öylesine alışmışım, dünyada her olayın kafamda önceden tasarladığım gibi gerçekleşeceğine öylesine inanıyordum ki, bu tuhaf durumu ilk anda kavrayamamışım. Durum şuydu: Aşağıladığım, hırpaladığım Liza düşündüğümde daha iyi anlamıştı beni. Liza, benim mutsuz olduğumu görmüştü.”⁴¹

Yeraltı insanı, Liza karşısında çıplaklaşmıştır. Yaşamına giren Liza, yeraltı insanını sahte mutluluğundan uyandırmış ve bir hırsız gibi hayatına girmiştir. Başkasının varlığıyla, özne kendi yaşamının çıplaklığıyla yüzleşmiştir.

Zeynep Zafer Esenyel, *Vücutun Fenomenoloji'sinde* insan bedeni ve başkası ilişkisine dair şu yorumda bulunur:

“Beden bireysel varoluşumuzun kaynağı olduğu kadar, sosyal bir hayata sahip olmamızın da temelindedir. Bu anlamda beden, tarihsel ve kültürel bir alandır da. Her şeyden önce bizi başkasının görebildiği bir varlık haline getiren şey, bedensel varlığımızdır. Bedensellik bizi ortak bir yaşam dünyasına bağlar ve toplumsal hayatın temelinde de bedenler arası varoluşumuz yer alır.”⁴²

Esenyel'in vücutun fenomenolojisine dair çözümlenmeleri yeraltı insanının bakış ve bedene dair oluşturduğu varoluşsal sancıyı ve tecrübe ettiği olgusalığa götürür bizi. Yeraltı insanı, varlığa gelme durumunun bedeninin toplumsal yapı içinde görünür kılınmasıyla mümkün olduğunu da bilir: “Bedenim, benim dünya içindeki varlığımdır. Yaşadığım, kanlı canlı beden, bireyselliğimin taşıyıcısıdır.”⁴³ Yeraltı insanı varoluşun zeminine yerleşebilmek için, bilinç alanından koparak, bedeninin toplumsal yapıyla olan bağı üzerinde bir çaba sarf eder. Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz hem yeraltı insanını hem de subay bedenin başkalarıyla kurulan ilişkideki önemini hatırlatırlar. Böylece

⁴¹ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 143.

⁴² Zeynep Zafer Esenyel, **Vücutun Fenomenolojisi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty**, İstanbul: Nobel Yayınları, 2020, s.15.

⁴³ Zafer Esenyel, **a.g.e.**, s. 11.

beden dünya ile kurduğu ilişki sonucu, nesne olmaktan sıyrılıp öznenin alanına girmiştir. Esenyel bu durumu şöyle aktarır: “Ben dediğimiz şey, bir bilincin bir bedende vücut bulmasından başka bir şey değildir. Bu nedenle bedeni salt bir nesne olarak değil, aynı zamanda özne olarak da düşünmek gerekir.”⁴⁴ Esenyel’in bu yorumu, yeraltı insanının şu özelliğiyle ilişki kurmamızı sağlar: Yeraltı insanı, sahip olduğu bilinçle toplumun içinde yer edinemeyeceğinin farkındadır. Çünkü yaşadığı toplumda bedeninin sahip olduğu kimliğin önemini farkındadır. Foulquie bilincin ‘başkası’ ile olan ilişkisini Merleau-Ponty’den alıntılararak şöyle aktarır:

“Görüldüğü gibi, başkası, kendinin (soi) gerçek bilincine varmak için kaçınılmaz bir aracıdır. Nitekim o da, ben ile aynı zamanda ve onun kadar dolaysız olarak bilinmektedir. Varoluşçular, başkalarının bilinç durumlarına ancak onların belirtileri (signes) ile varabileceğimiz ileri süren klasik görüşü bir yana iterek ve Husserl’ci olaybilim görünüşünü benimseyerek, başkasının ruhsal yaşantısının doğrudan doğruya kavranılmasını ve bunun sonucu olarak da bilinçler arasında belli ölçüde bir iletişim (communication) kabul ederler. ‘Öfkeyi, ya da tehdidi, bir jestin arkasına gizlenmiş bir olgu olarak algılamam, öfkeyi jest içinde götürürüm; jest bana öfkeyi düşündürmez, o öfkenin ta kendisidir.”⁴⁵

Bu durumu *Yeraltından Notlar* yapıtındaki Liza’nın, başkalarının bakışı karşısında yer edindiği kimlik ekseninde şöyle analiz etmek mümkündür. Başkalarının Liza’yı görme biçimi: Liza’yı ötekileştirme ve nesne kategorisine hapsetmektedir. Bunun sonucunda Liza toplum tarafından öteki olana indirgenerek hem kendisine yabancılaşan hem de toplum tarafından yabancılaştırılan ve varlığın zeminine yerleşemeyen bir hali temsil eder. Liza, bir anlamda varoluşa gelemeyen ya da izin verilmeyen kişinin sancısını ve yapısını oluşturur. Bu anlamda Liza, yeraltı insanının kendisiyle yüzleşme imkânını doğurur. Bununla birlikte söz konusu karakter aynı zamanda kendinden kaçışı da temsil eder. Liza karakteri de tıpkı yeraltı insanı gibi toplumun oluşturduğu argümanların dışında varlık bulur. Dolayısıyla varlığın zeminine yerleşemeyen iki karakterin bakışı söz konusudur. Yeraltı insanı, Liza ile olan diyalogunda Liza’nın bakışında kendisini kahraman bir karaktere dönüştürerek anlatır: “İstediğimi yapmakta özgürüm.”⁴⁶ Kendisini kahramana dönüştüren yeraltı insanı Liza’ya özgür olduğunu söyler. Oysa yeraltı insanının en büyük çıkmazı tutsaklığıdır. Bütün yaşamın ‘iki kere ikinin dört ettiği’ bir düşünceyle varlık bulduğu bir yaşamda özgür olmanın ne olduğu önemli bir sorudur. Bu noktada insanın özgür olma hali, deneyimleri ekseninde yaşamdan

⁴⁴ Zafer Esenyel, *a.g.e.*, s. 11.

⁴⁵ Foulquie, *a.g.e.*, s. 59.

⁴⁶ Dostoyevski, *a.g.e.*, s. 108.

öğrendikleriyle anlam kazanıp, gerçekleşme olanağı bulur. Bu noktada Liza'nın: "İnsan, yaşamayı önce kendi öğrenmeli, sonra başkalarını suçlamalı"⁴⁷ şeklindeki diyalogu durumu örneklendirir. Yeraltı insanı bu cümleleri sarf ederken kendi benliğine karşı adeta bir maske takılmaktadır. Çünkü yeraltı insanı içinde bulunduğu durumdan kendisini tamamen sorumlu tutmamaktadır. Dolayısıyla kendisiyle çelişen ve Liza'ya kahraman gibi görünen bir karakter söz konusudur. Oysa Liza karakteriyle benzer kaderi yaşamaktadır. Her ikisi de başkaları karşısında nesnedir. Toplum nezdinde özne olmayan, bir kimliğe yerleşmeyen/yerleştirilmeyen kadın ve erkeğin yaşamı söz konusudur. Oysa yeraltı insanı kendisini Liza karşısında özne olarak görür ve Liza'ya şu öğütlerde bulunur:

"Başka ölümlerin mezarlarına çocukları, babaları, kocaları gelir, ama senin mezarına gözyaşı döken, senin için dua eden kimse, kimsecikler uğramaz; yeryüzüne senin gibi biri hiç gelmemiş gibi, adın silinir gider, unutulursun! Geceleri öteki ölümler yattıkları yerden kalktıklarında sen çamurun, batağın içinde istediğin kadar vur mezarının tahtalarına: Ey, iyi yürekli insanlar, bırakın çıkayım buradan, yeryüzünde yaşayayım! Yaşadım ama hayat değildi benimki, boş yere harcadım ömrümü."⁴⁸

Yeraltı insanı, Liza'ya aktardıklarıyla aslında kendi somut yaşamının gerçekliğiyle karşı karşıya kalmaktadır. Kendisinin de sahip olmadığı ve bunun yokluğunun itirafını bile yapamayıp Liza'ya bir kurtarıcı ve bir kahraman gibi yaklaşmaktadır. Böylece Liza'nın bakışında özneleşip varlık bulacaktır. Çünkü yarattığı bakış onu önemli kılacak ve kendisini görünür kılacaktır. Yeraltı insanı, Liza'nın bakışı karşısında varoluşunu yitirmeme mücadelesi de vermektedir: "Liza'nın geleceği düşüncesi acı veriyordu bana. Gelirse gelsin. Ama kötü olan, nasıl bir yaşantım olduğunu göreceğiz olması. Dün bir kahraman gibi... Pek atıp tutmuştum yanında..."⁴⁹ Yeraltı insanı, Liza'nın bakışı karşısında tehlikeye girecektir, çünkü Liza, yeraltı insanının dünyasına girmiştir. Dünyasına giren Liza, yeraltı insanının kendi çıplaklığıyla yüzleşmesini sağlayacaktır. Böylece başkasının bakışı, içinde bulunduğunuz alanı tehdit ederek sizi görünür hale getirecektir. Yeraltı insanının korkusu öznelliğini yitirip, nesne konumuna düşme korkusudur. Gaye Çankaya'nın "Varlık ve Hiçlik'ten Diyalektik Aklın Eleştirisi'ne Sartre Düşüncesinde Çoğulluğun Kuruluşu ve Praksis" metninde başkasının bakışına

⁴⁷ Dostoyevski, a.g.e., s. 114.

⁴⁸ Dostoyevski, a.g.e., s. 120.

⁴⁹ Dostoyevski, a.g.e., s. 127.

dair söyledikleri Liza ve yeraltı insanının durumunu daha net kavramımızı sağlayacaktır. Çankaya analizini şöyle sürdürmektedir:

“Onun beni görmesiyle ben de onu nesnesi olurum. Bir anda *benim için* olan bir dünyanın merkezi olma iddiamı kaybetme tehlikesiyle yüz yüze gelelim. Her şeye rağmen, onun bakışının beni böylesine büyük bir tehlikeyle karşı karşıya bıraktığını hissetmişim, kabul etmişim, onu bir şekilde tanımam anlamına gelir. Onun bana bakışının bende yarattığı duygulanım ne olursa olsun (utanç, korku panik ya da merak) onun bana benzeyen bir kendi-için varlık olduğunu teslim etmek zorunda kalırım ve kendimi asimetrik bir ikili ilişki içerisinde bulurum; bu ilişki kaçınılmaz olarak bir bilinçler çatışmasıdır, bir çekişme durumudur.”⁵⁰

Yeraltı insanı, Liza'nın bakışı karşısında korku ve panik duygusunu yaşamaktadır. Çünkü kendi dünyasındaki merkez iddiasını kaybetme korkusuyla yüzleşmektedir. Bu yüzleşme, yeraltı insanının da kendi dünyasında nesneleşmesine sebep olmaktadır.

Bahtin, yeraltı insanına dair şu çözümleme de bulunur:

“Yeraltı insanı en çok başkalarının onun hakkında düşündükleri veya düşünebilecekleri şeyler hakkında düşünür; diğer her bilincin, onun hakkındaki diğer her düşüncenin, ona yönelik diğer her bakış açısının bir adım önünde olmaya çalışır.”⁵¹

Yeraltı insanı, Liza'nın kendi dünyasına girmesiyle yaşadığı panik sonucunda Liza'ya karşı aşağılayıcı bir tutum takınır. Çünkü Liza varoluşun çıplaklığıyla yüzleşmesini sağlayan ve onun başkaları tarafından görünür kılan bir yapıya sahip olur. Bahtin, yeraltı insanının başkasıyla olan ilişkisine dair şu yorumda bulunur: “Yeraltı kahramanı bir başkasının onun hakkında söylediği her şeyi gizlice dinler, adeta diğer insanların bilincinde aynadaki aksini izler ve kendi imgesinin aynadaki, başkalarının bilincindeki tüm olası yansılarını bilir.”⁵² Yeraltı insanı, kendi *Yeraltı* 'nda başkasının bakışı karşısında yabancılaşmamak için Liza'yı kendi alanından uzaklaştırmaya çalışır. Çünkü yeraltı insanı, Liza ile ilk karşılaşmasında olduğundan farklı davranmıştır yani gerçekliğini maskeleyerek farklı bir role bürünmüştür. Foulquie, ‘ben’in, başkaları ve dünyayla olan ilişkisine dair şu yorumu getirir:

“İnsan, her zaman ve zorunlu olarak kendinin dışında ve nesnelere yanında olarak ancak kendi yanında ve kendi olabilir. İşte bu yüzden, dünya ve öteki

⁵⁰ Gaye Çankaya, “Varlık ve Hiçlik’ten Diyalektik Aklın Eleştirisi’ne Sartre Düşüncesinde Çoğulluğun Kuruluşu ve Praksis”, Zeynep Direk ve Gaye Çankaya (ed.), **Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak** (39-63), İstanbul: Metis Yayınları, 2021, s. 47.

⁵¹ Bahtin, **a.g.e.**, s. 104.

⁵² Bahtin, **a.g.e.**, s. 104.

insanlar karşısındaki tutumumda oluşturmuş olduğum varlıktan bir başkasını kendime yükleyemem.”⁵³

İnsanın sürekli rol yaptığı, oynamak zorunda kaldığı bir yaşamda bakılmanın, bakışın da önemli bir yeri olduğunu da belirtir. Çünkü her gün oynamak zorunda olduğunuz rolünüzü gerçekleştirir bir yandan da ‘bakılma’ ve bunun sonucunda da ‘yargılama’ durumuyla da karşı karşıya kalırsınız. Ben ve başkası ilişkisinde başkası tarafından görülerek fark edilmem bir bakışla sağlanır. Yeraltı insanı, Liza’nın kendi yaşamında belirlemesiyle birlikte ‘özne’ ve ‘nesne’ rollerinin değişimini şu sözlerle aktarır: “Rollerin kesinlikle değiştiği, artık kahramanın Liza olduğu, o gece... Dört gün önce onun benim karşımda olduğu ezik, küçük düşmüş durumda şimdi benim olduğum düşüncesi yer etmişti karmakarışık kafamda.”⁵⁴ Liza’nın bakışı yeraltı insanını özne olmaktan çıkartıp nesne konumuna yerleştirmiştir. Ezik olan Liza değil, yeraltı insanının kendisi olmuştur. Dolayısıyla Liza ve yeraltı insanı arasında birbirini nesneleştiren bakış söz konusudur. Bu bakış, birbirini tutsak eden bir bakıştır: “Biz başkalarının yargılarına, bakışlarına teslim edildiğimizden, onlar bizim yargıçlarımız, cellâtlarımızdır.”⁵⁵ Başkasının bakışına ya da varlığına teslim olma durumu insanın kendi varlığına, bedenine, duygusuna yabancılaşmayı doğurur. Bu anlamda başkasıyla kurulacak ilişki varoluş felsefesinin önemli uğrağını oluşturmaktadır. Emmanuel Mouiner, *Varoluş Felsefelerine Giriş* kitabında başkasının bizle olan ilişkisini şu şekilde yorumlamaktadır:

“Biz başkasını hep gördüğüm kişi olarak düşünürüz. Oysa o da beni gören kişidir. ‘Nesne-başkası’ nı görüyorum; ama aynı zamanda ‘özne-başkası’ tarafından görülüyorum, yani bir nesne olarak görülüyorum. Bu bir ‘nesne-olarak-görülme’yi utanç, sıkılganlık, şaşkınlık gibi durumlarda, genel olarak başkası-önündeki tüm durumlarda, kendim bir nesne olarak, bağımlı bir nesne olarak duyumsadığım tüm durumlarda deneylerim.”⁵⁶

Yeraltı insanı, başkasının dünyasında bağımlı konuma gelmemek ve kendi benliğine yabancılaşmamak için kendisini *yeraltı* yaşamına itmiştir. Böylece *yeraltı*, karakterin varlık bulduğu kendisini anlamlandırdığı bir yaşam şekli olmuştur.

⁵³ Foulquie, **a.g.e.**, s. 58-59.

⁵⁴ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 144.

⁵⁵ Biemel, **a.g.e.**, s. 69.

⁵⁶ Emmanuel Mounier, **Varoluş Felsefelerine Giriş**, Serdar Rıfat Kırkoğlu (çev.), Ankara: Fol Yayıncılık, 2019, s. 135.

1.1.2. *Yeraltından Notlar* Yapıtında Bilinç: Ben ve Başkası Sorunu

Başkasını bilmenin imkânını ben'in kendisini tanımlamasına dayandırmak gerekmektedir. Ancak ben nedir? Beni varlıkta ortaya çıkaran şey nedir? Nasıl tanımlanacaktır? Tüm bu sorular varlık kavramının kendinde saklıdır. Var olmak bilinç gerektirmektedir. Bilinç, olanı ve olmuş olanın süreç içindeki etkilerini kestirmenin ve bu bağlamda kendiliği yaratmanın ifadesidir. Dostoyevski, yarattığı karakterde öncelikle öz bilince sahip olan bir karakterin arayışı içindedir. İçinde bulunduğu yaşamı, evreni tanımlaması için yeraltı insanının bir bilince sahip olması gerekir. Dolayısıyla yeraltı insanı kendisine dair bütün özelliklerin bilincindedir. Kendisi dışındaki yaşama yönelerek *yeraltı* 'yla mücadele ederek, kendisini aşarak, yaşamı bir zemine yerleştirir. Biemel, insanın kendisini aşma ve varlığını gerçekleştirmesine dair şu yorumda bulunur:

“...olgunluk ve aşkınlık insan varlığının, insan gerçeğinin her iki yanındırlar. İnsan belli bir anda ve konumda neyse odur, ama aynı 'ne-ise-o' olma durumunu aşabilir, ya da bu durumun [gelişme doğrultusunda] gerisine düşebilir. İnsan bir olanaklar varlığı olarak, bundan böyle değişmemek üzere, kendi varlığının içine sıkışıp kalmış değildir. Ama verilmişin dışına çıkmak demek, varlığını gerçekleştirmek, onu kazanmak, hak etmek demektir. Üstelik insan olanaklarını kullanmayıp, yitirebilir de varlığını.”⁵⁷

Biemel insan varlığını hem olgunluk hem de aşkınlık varlığı ekseninde açıklamaktadır. İnsanın olgunluğu ise insanın içinde bulunduğu yaşama, şartlara, kurallara mahkûm etme durumudur. İnsanın aşkınlığı da insana olanaklar sunarak kendi varlığının içine sıkışmasını engelleyerek olgunluğu aşmasıdır. Bu noktada yeraltı insanı kendisine dayatılan olgunluğa karşı bir mücadele verir. Bu mücadele de varlığını gerçekleştirmek için gerekli bir mücadeledir.

Yeraltı insanı, yaşam karşısında verdiği mücadelede, kendi varlığının başkaları tarafından görünmez olmasına ya da bu varlığın başkalarını rahatsız edici nitelikte olmasına karşıdır. Bu mücadele, karakteri yaşamın içinden alarak ya da uzaklaştırarak *yeraltı* yaşamına doğru itmiştir. *Yeraltı* yaşamı, karakterin içinde bulunduğu yalnızlık, boşluk, eziklik, hissizlik, yabancılaşma ya da bir başkaldırı sonucu varlık bulduğu bir yaşam şekli halini almıştır. Dolayısıyla yeraltı insanı, bize herkesin bir *yeraltı* 'na sahip olduğunu da hatırlatır. Karakter, *yeraltı* yaşamında varlık bulmasına sebep olan şeyi de bir bilinç durumuyla anlatır. *Yeraltından Notlar* 'da bu bilinç durumunun en çarpıcı

⁵⁷ Biemel, a.g.e., s. 83.

noktası, karakterin kendisini hastalıklı biri olarak anlatmasıyla başlar: “Hasta biriyim ben.”⁵⁸ Yeraltı insanının asıl kastettiği hastalık, bir “bilinç hastalığıdır”. Bu hastalığa bir defa yakalandıysanız artık kurtulmanız zordur: “Fazla bilinçli olmak bir hastalıktır. Gerçek, tam bir hastalıktır. Sıradan bir bilinç, insanın yaşamı için fazlasıyla yeterlidir.”⁵⁹ Bu hastalık, kişiyi gerçek yaşamdan koparır ve onu acı çekmeye bırakır. Varoluşsal sancının kapanına kısılmışsınızdır, istemeseniz de artık o yaşamın içinde yer edinmişsinizdir.

Bahtin, Dostoyevski'nin bilince yönelik düşüncesinin, yarattığı karakterlerde varlık bulduğunu da gösterir ve Dostoyevski'nin karakter arayışına dair şunu söyler: “Dostoyevski öncelikle bilinçli olma göreviyle meşgul olacak bir kahraman arayışındaydı, hayatı yalnızca kendisinin ve dünyanın bilincinde olma noktasına ulaşma işlevinde yoğunlaşacak bir kahraman.”⁶⁰ Yeraltı insanı içinde bulunduğu on dokuzuncu yüzyıl sistemine, toplumuna, insanına yönelik de tavır alır. Çünkü karakter, aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu aklın, bilimin insan iradesini yok ettiğini, insan bilincini önemsiz kıldığını da belirtir. Doğa yasalarının, insanın özgür iradesine yönelik getirdiği zorunluluğun bilincinde ve farkındadır. Frank, özgür iradeye dair şu yorumda bulunur: “Özgür irade akılla uyumlu bir şekilde çalışmayabilir ama her zaman seçme hakkını saklı tutar.”⁶¹ Yeraltı insanı, özgür iradenin insanın varoluşundaki önemine dikkat çeker. Özgür irade, insanın varoluşunda seçme özgürlüğünün zeminidir. Özgür iradenin olmadığı bir yaşamda, piyanonun tuşları ya da bir vida ayarından başka bir şey değilsinizdir. Nasıl ki piyano taşlarındaki ezgiyi, ritmi yaratacak hep başkaları ise, özgür iradenin olmadığı bir varoluş, donuk ve cansız bir varoluştur. Dolayısıyla hiçbir zaman kendi ezginizi yaratamayacaksınız. Hep başkalarının tercihlerini, yaşamını yaşayacaksınız. Dostoyevski, özgür iradenin insanın varoluşundaki önemini şu sözlerle açıklık getirir:

“Gerçekte insanın iradesi de, kaprisi de yoktur, böyle bir şey hiçbir zaman da olmamıştır; o piyanonun tuşları veya organ ayar vidaları gibi bir şeydir; öte yandan, yeryüzünde doğanın yasaları vardır; insanın yaptığı her şey, onun isteğine göre değil, doğanın yasaları uyarınca kendiliğinden yapılmaktadır.”⁶²

⁵⁸ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 11.

⁵⁹ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 14-15.

⁶⁰ Bahtin, **a.g.e.**, s. 101.

⁶¹ Frank, **a.g.e.**, s. 453.

⁶² Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 33.

Böylece insan, kendi varoluşu önündeki en büyük engele boyun eğmiştir, bu boyun eğiş insanda çelişkili bir ruh dünyasını da yaratır. Bu durum aynı zamanda insanın öz iradesinin yıkımıdır. Yeraltı insanı birçok noktada kendisiyle çelişen ifadeler kullansa da genel olarak içinde bulunduğu bilinç yapısından kaynaklı birçok şeyi bilerek ve canı istediği için yapar. Fakat ortaya koyduğu her davranışta bir eleştiri de söz konusudur: “...Biri bana tokat attığında, buna sevindiğim bile olmuştur. Çok ciddi söylüyorum bunu: Sanırım, bunda da bir çeşit zevk, yani umutsuzluk zevki buluyordum.”⁶³ Yeraltı insanı, “tokat” metaforunu varlığıyla ilişkilendirerek aktarır. Dış dünyadan, bir yerden kendisine yönelik tepki geldiğinde, bu tepki olumsuz bile olsa, kendi varlığı kanıtlanmış olup önemsendiği hissiyatı oluşturduğundan, yeraltı insanında pozitif duygu uyandırabiliyor. Çünkü başkası tarafından fark edilebilmek için, ben olgusunu ortaya koyabilmek adına “tokat” yemeye razı olan bir durum söz konusudur. Toplumdan uzaklaşan/uzaklaştırılan “yeraltı insanı”, fark edilmek istemekte, ben de bu yaşamın içindeyim, beni de görün çabasını göstermektedir: Yeraltı insanı bu çabasını da şu sözlerle somutlaştırır:

“İsteklerim, düşüncelerin tümü kesin olarak sayılıp hesaplanacağına göre (çünkü gün gelecek, özgür irade dediğimiz şeyin yasaları anlaşılacaktır), demek, şaka bir yana, o zaman bir çeşit tablo yapılabilecek ve biz o tabloya göre isteklerde bulunabileceğiz.”⁶⁴

Yeraltı insanı, insanın gün geçtikçe daha rasyonel ve pozitivist bir hal aldığına dair atıfta bulunuyor. Aydınlanma düşüncesinin çizgisel ve ilerlemeci tarih anlayışıyla, insan iradesinin yok sayıldığı, herkesin bir anlamda aynılaştığı, sınıfsal farklılıkların arttığı bir dünyanın varlığına işaret eder. Doğanın bilgisine sahip olmak veya doğayı idrak etmek, insanın doğaya karşı imgelemiyi ve kendi ürettiği yasalarla mümkün olmayacağını, bunların ortadan kalkarak mümkün olacağından söz eder. Ayrıca doğa üzerinde kurulan tahakküm, insan üzerinde de genişler: “Çağımızın kafası çalışan, aydın her insanı ödle ve köle olmak zorundadır.”⁶⁵ Yeraltı insanı, içinde bulunduğu çağın herkesi köleleştirip, korkaklaştırdığını vurgular. Evet, bu korkaklık modern insana bir konfor sağlar ama insanı köleleştirir de. Konforu elde eden insan, karşısında duran ‘duvar’ tarafından hapsedildiğini de düşünmeyecektir. Çünkü aydın ve çalışan insanın tek derdi elde ettikleridir. Dolayısıyla elde ettiğini kaybetmemek için ödle ve köle

⁶³ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 17.

⁶⁴ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 36.

⁶⁵ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 55.

olmayı tercih edecekler. Böylece duvar aşılmaz ‘iki kere iki’ gerçekliği kadar keskin olur. Çankaya “Varlık ve Hiçlik’ten Diyalektik Aklın Eleştirisi’ne Sartre Düşüncesinde Çoğulluğun Kuruluşu ve Praksis” adlı metinde yeraltı insanının sahip olunan/olunmayan “öz farkındalık” durumuna dair şu yorumda bulunur:

“Dünyaya bakan kişi için gördüğü her şey, onun tarafından nesnelleştirilen (objectivation) bir alanın parçasıdır. Dünyanın merkezinde her nesneyi bakışıyla kendi dünyasına ilişkin kılan bir bilinç durmaktadır. Fakat bu bakan bilincin alanına bir diğer bilinç, bir diğer kişi girdiğinde durum karmaşıklaşır.”⁶⁶

Ben’in dünyayla kurduğu ilişkide başkasının ben’in dünyasında belirlenmesiyle, ben’in sahip olduğunu düşündüğü her şey kendisinden uzaklaşmaktadır. Dolayısıyla ben ve öteki arasında özne ve nesnenin yer değişimi söz konusudur. Bu durumu yeraltı insanının kendisinde açtırdığımızda, yeraltı insanı kendi dünyasında özne iken başka bir bilincin (Liza’nın) varlığı, yeraltı insanını nesnelleştirmektedir. Ben ve öteki olana dair bakışı yeraltı insanının kendisiyle ve yaşamla olan bilinç problemi bağlamında değerlendirildiğinde *yeraltı*, karakter için başkasının varlığı karşısında kendisine yüklenen sınıfsal ve doğa yasalarının, yani ötekinin varlığından kopmadır. Foulquie, Gabriel Marcel’in bilincin dış dünyayla olan ilişkisini ise şu sözlerle aktarır:

“Marcel: ‘bir durumda olmak (etre en situation), dünya ve dünyadaki öteki bilinç varlıkları belli ilişkiler kurmak demektir’ der. Bilincin varlığını göstermek için ruhbilimcilerin kullanmakta oldukları “iç dünyası” deyimi yanıltıcıdır. Çünkü bilinç her zaman dışa yöneliktir, dışla olan ilişkilerden kurulup örülmelidir; kendinden ayrı şeyin bilinci olmayan bir bilinç, kendi başına bir şey değildir; yani, doğası gereği, kendi dışında bulunan gerçeğe, özellikle kendi dünya görüşlerini ona zorla kabul ettirmek isteyen öteki bilinçlere bağlıdır; bu bilinçler olmadığı zaman, kendimizden yansıyan bilgiye de gözlerimizi açamayız.”⁶⁷

Dışa yönelik olan bilinç kendi gerçekliği ya da kendi görüşü dışında bir başka bilincin sahip olduğu düşünceye de erişir. Erişilen her bir bilinç, yaşamı kalıp yargıların ötesine taşır. Böylece sahip olunan bilinci, bir başkasına zorla kabul ettirmekten ziyade bilinçler arası etkileşim ben ve öteki açısından seçim olanağını doğurur. Bu durum (seçim) Sartre’in varoluşçu felsefesinde bilinçle, ben ve başkası ile olan ilişkisinde sıkça üzerinde durduğu temalardandır.

Iris Murdoch, *Sartre’in Yazarlığı ve Felsefesi* yapıtında Sartre’in bilincin benle olan ilişkisine dair şu yorumda bulunur: “Bilincin şaşırtıcı içeriklerini, bağımsız simgeler ve derinlerde bulunan dünyadan gelen birtakım değerler ve güçler olarak değil,

⁶⁶ Çankaya, a.g.e., s. 46.

⁶⁷ Foulquie, a.g.e., s. 57.

yüreğimizin derinlerinde yatan isteklerin eğilip bükülmüş bir halde dile gelişleri olarak yorumlamak gerek[ir]”.⁶⁸ Bu durum yeraltı insanının yaşamı ve *yeraltı* gerçekliğinin birçok noktada kendi yüreğinin ve bilincinin oluşturup tanımladığı bir yaşamsallığın alanına dönüşmüştür.



⁶⁸ Iris Murdoch, **Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi**, Selahattin Hilav (çev.), İstanbul: Yazko Yayınları, 1981, s. 58.

İKİNCİ BÖLÜM

SARTRE'İN ONTOLOJİK FENOMENOLOJİSİNDE BAKIŞ, BEDEN VE KİMLİK SORUNU

Jean Paul Sartre, 20. yüzyılın düşünce dünyasına ve toplumsal koşullarına geniş bir perspektif katmıştır. Sartre'in düşüncesi yaşadığı yüzyılı etkilediği gibi bu yüzyılın politik ve düşünsel olaylarının etkisinde kalarak şekillenmiştir. 20. yüzyıl insanlık tarihi açısından bir dönüm noktası olma niteliğine sahiptir. Fransız varoluşçu yazar Sartre düşünceleriyle insanın varoluşunu geniş bir paradigma ekseninde çözümleyerek hem felsefi hem de edebi yapıtlarında içinde bulunduğu tarihin ruhunu keskin bir gözlemle ve kışkırtıcı bir üslupla aktarmıştır.

Sartre'in yaşadığı dönem genel olarak tarihsel sürecin önemli bir değişime uğradığı, yeniden şekillendiği, iki dünya savaşının yaşandığı, toplumsal krizlerin olduğu, kadın hareketinin somut bir anlamda kendisine zemin bulduğu bir dönemdir. Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi* yapıtında varoluşçuluğun: “Birinci Dünya Savaşını, özellikle İkinci Dünya Savaşını takip eden senelerde, bütün Avrupa'yı kaplayan ümitsizlik, hayal kırıklığı, kötümserlik ve depresyon (manevi çöküntü) atmosferinde büyük bir güçle ve süratle gelişt[i]ni” belirtir.⁶⁹ Yaşanılan bu dönüşümler Sartre'in düşünce yapısında da önemli bir değişim meydana getirmiştir. Nejat Bozkurt, “J. P. Sartre'in İnsan Anlayışı” makalesinde Sartre'in “yeni bir yaşantıyı, yeni bir insan görünüşünü anlam zenginliği içinde dile getirmekte” olduğunu altını çizer.⁷⁰ Sartre'in varoluşçu fenomenolojisi, insan merkezli bir düşüncedir, bu bakımdan Sartre'in fenomenolojisinde insanın kendisiyle ve dünyayla olan ilişkisinin özgün boyutları ayrıntıyla irdelenmiştir. Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi* yapıtında insan varoluşunun dünyayla olan ilişkisine dair bilinç ve dünya arasındaki bağ bakımından şu yorumda bulunur:

“Egzistansiyalizmin dünyası, maddî varlıkların dünyası değildir. Belki onlardan edindiğimiz bilginin dünyasıdır. Kendisini tanıyan şuurun işe karışmasından önce dünyamız, münasebetsiz ve manasız bir kaos halindedir.

⁶⁹ Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, Mehmet Toprak (çev.), İstanbul: Remzi Kitapevi, 1969, s. 25.

⁷⁰ Nejat Bozkurt, “J. P. Sartre'in İnsan Anlayışı”, *Felsefe Arkivi Dergisi*, Cilt 0, Sayı 25, (Temmuz 1984), s. 137.

Ancak benim için varoluşuyla dünya mana kazanıyor. Şu halde dünyanın varoluş kazanması şuur sayesinde.”⁷¹

Manasız ve öylesine varolan dünya, insanın varoluşuyla birlikte anlam kazanmaktadır. Sartre’ın ontolojik felsefesi sürekli oluş halinde olan insanın, donuk ve kendi içine kapalı olan nesne ile olan ilişkisini varoluş bağlamında ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler* yapıtında Sartre’ın ontolojisine dair onun “dünyanın felsefi bir tasviri” olarak anlaşılması gerektiğini vurgulayarak şöyle devam eder: “Ontoloji, objektif varlığı şuurla münasebeti dâhilinde ele alır ve dünyayı tasviri aynı zamanda yaşamakta olan insanın tasvirinden başka bir şey değildir.”⁷² Dolayısıyla insan, dünya ile olan ilişkisinde dünyayı tanımlayıp, yorumlayarak kendi varoluşunun varlıkla olan ilişkisini de çözümlenmektedir.

Sartre *Varlık ve Hiçlik* yapıtında varlık anlayışını fenomenolojik bir yöntemle ortaya koyar. *Varlık ve Hiçlik* Sartre’ın ontolojik düşüncesinin temelini oluştursa da varlık sorunu ilkin *Bulantı* romanında konu edinilmiştir. Dolayısıyla *Varlık ve Hiçlik*’e dair düşünceleri çözümlenmeden önce Sartre felsefesinin insan varoluşunun nesne karşısında yaşadığı bulantı ve saçma durumunun bilinmesi gerekmektedir. Çünkü nesne karşısında bilincin yaşadığı deneyim bizi bakış fenomenolojisine götürmektedir. Bakış ise, öznenin beden ve kimlikle olan bağı ve ilişkisini ortaya koymaktadır.

Michael Lewis ve Tanja Staehler, *Fenomenoloji* yapıtında Sartre’ın, “kendi felsefesinin temel dinamikleri olan olumsuzluk, özgürlük ve başkalarıyla olan ilişkilerimize dair iyi bir giriş sunmakta” olduğunu ifade etmektedirler.⁷³ Sartre başkalarıyla olan ilişkiyi, ben ve başkası sorununu aslında ilkin *Bulantı* kitabıyla ortaya koyar. Kitapta yer edinen karakterin, Antoine Roquentin, dünya ile olan ilişkisi, varoluşun anlamsızlığı, nesnelere içindeki yabancılaşması, nesnelere arasında yaşam bulan öznenin yaşadığı bir bulantı hali anlatılır. Bu bulantı aslında bir uyanıştır, nesnelere fark edilmiştir; Roquentin’in, “kendisinin de bu dünya içindeki nesnelere biri

⁷¹ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006, s. 37.

⁷² Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 10.

⁷³ Michael Lewis ve Tanja Staehler, *Fenomenoloji*, M. Demirhan, M. B. Gürsoy, O. B. Kaplan, M. Türkan, N. Şahankaya (çev.), Ankara: Fol Yayınları, 2020, s. 174.

olduğunu fark etmesi ve kendi varlığını da, aynı derecede saçma ve lüzumsuz bulmasıdır.”⁷⁴

Murdoch, Roquentin’in nesneyle olan ilişkisine ve nesneyle olan kopukluğuna dair “metafizik önem taşıyan bir buluş” ortaya koyduğunu vurgular ve bu buluşun dünyanın olumsuzluğu bağlamından yola çıkarak “dünyaya duyum ve algı yoluyla değil de düşünce ve mantık yoluyla bağlı bulunduğumuz şekilde dile getirilebilir” olduğunu ortaya koyar.⁷⁵ Roquentin bu durumu, nesneyle karşı karşıya gelme ve onu düşünerek fark edilebilme durumuyla izah eder. Gürsoy Sartre’ın *Bulantı*’da betimlediği bu durumu “insanın bu fazladan varlıkla karşılaşmasını” ele alarak bu karşılaşmayı “bir tiksinti veya bulantı reaksiyonu ile izaha çalış[tığım]” vurgular ve şöyle devam eder: “Zira insan dünyanın sebepsiz, saçma ve fazladan varlığı ile karşı karşıya gelmiştir.”⁷⁶ Sartre’ın *Bulantı* yapıtında nesnenin fark edilişi, deniz kıyısında olan Roquentin’in eline aldığı bir çakıl taşıyla başlar:

“Denize bir çakıl taşı fırlatmak istedim. Tam o sırada durakladım; taşı elimden bıraktım ve oradan ayrıldım. İşin görünen yanı bu içimde olup bitenler, belirgin izler bırakmadı. Gördüğüm bir şey vardı, beni tiksindirmişti. Ama o sırada denize mi, yoksa çakıl taşına mı baktığımı bilemiyorum.”⁷⁷

Nesneye dokunmuş, nesnenin fark edilişini sağladığı gibi öznedeki bir tiksinti, bulantı hali de yaratmıştır. Çünkü “bir nesne korkusu yerleşir yüreğine, değişenin nesnelere mi yoksa kendisi mi karar veremez.”⁷⁸ Bu durum öznenin, görü sonucunda nesnelere içinde bir nesne olma gerçekliğiyle karşılaştığı ve karakterin yaşadığı iç bulantı sonucunda dünyanın, şeylerin nasıl belirlendiğinin bir betimlemesidir. Roquentin nesne ile ilişkisini ve yaşayacağı iç bulantıyı şu şekilde ifade eder: “Çakıl taşını atarken, durup ona bakmıştım; her şey işte o zaman başlamıştı: onun var olduğunu hissetmişim.”⁷⁹ Yaşanılan bu durum somut gerçekliğin, “metafizik önem taşıyan bir buluşun sonucudur. Metafizik bir şüpheyi dile getirmekte ve bu şüpheyi çağdaş kavramlar aracılığı ile çözümlenmektedir. Dolayısıyla *Bulantı* yapıtı aynı zamanda, düşüncenin fenomenolojisi üzerine yazılmış bilgi problemini konu edinmiş bir denemedir.”⁸⁰ İnsanın kendi

⁷⁴ Gürsoy, a.g.e., s. 20.

⁷⁵ Murdoch, a.g.e., s. 15.

⁷⁶ Gürsoy, a.g.e., s. 20.

⁷⁷ Jean Paul Sartre, *Bulantı*, Selahattin Hilav (çev.), Ankara: Can Yayınları, 1981, s. 9-10.

⁷⁸ Murdoch, a.g.e., s. 15.

⁷⁹ Sartre, *Bulantı*, 1981, s. 158.

⁸⁰ Murdoch, a.g.e., s. 15-19.

varoluşunu algılaması metafizik şüpheyle gerçekleştiği gibi yaşadığı bulantı ve saçma hali ise yaşamın her döneminde kendisini gösterecektir. İnsanın bu durumu aşmasını sağlayacak şey seçimleridir. Fakat yapılan her seçim insanı yine saçma ve bulantıya götürecektir.

Vedat Çelebi, “Jean Paul Sartre’ın Varoluşçuluk Düşüncesi” makalesinde bireyin yaşadığı bulantıya dair bulantının varoluşa bitişikliğinin döngüselliğini yorumlayan cümleleri, meseleye daha yakından bakmayı sağlayan bir açıklık getirir: “Bulantı, bireyin varoluşunun farkına varması ile başlar ve sona ermez. Çünkü insan hayatı boyunca sorumluluktan kurtulamayacağına göre, bulantıdan da kurtulamaz. Birey, kendini yaratma çabasına girerek eylemlerde bulunarak bulantıdan kaçmaya çalışacaktır. Ancak bireyin bu kendini yaratma çabası, arttıkça bulantı da artacaktır.”⁸¹ Sartre’ın, metafizik şüpheyle ortaya konulan algılama yöntemi bizi Descartes’in kuşkuculuğuna kadar götürmektedir. Macit Gökberk *Felsefe Tarihi* yapıtında Descartes’in şüpheli anlayışının 17. Yüzyılın düşünce tarihine damga vurduğunu belirtmektedir. Bu döneme damgasını vuran düşünce “Cogito, ergo sum” “Düşünüyorum, öyleyse varım”⁸² önermesi ile insan varlığına şüpheyle ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu şüphe, insanı nesnelleştirmekten kurtarır ve Descartes’e göre doğru bilgiye ulaşmamızı sağlayan şüpheci yöntemdir: “Descartes’in şüphesi bir yöntem şüphesidir, doğru bilgiye varmada kullanılan bir araçtır, bir yoldur.”⁸³ Böylece insan varoluşu, bilincin nesne karşısında duyduğu şüphe sonucu ortaya çıkıp, modern felsefe için bir dönüm noktası haline gelmiştir. Modern felsefede bilginin nesne karşısındaki üstünlüğü, bilgiyi özne konumuna yerleştirmiştir. Üstün konuma geçen özne, kendisi dışında her şeyi nesne görerek aklın üstünlüğünü de pekiştirmiştir.

Descartes’e göre, bilince ulaşmak için kullanılan yöntem şüphe yöntemidir. Bilgiye, düşünme ile ulaşılacağını ve son noktanın artık kendisinden şüphe duymayacağı noktasında bilgiden şüphe edilmeyeceğini belirtmektedir. Bu yöntem, bizi doğru ve kesin olan bilginin varlığına götürür ve aynı zamanda bizi bu bilginin varlığıyla karşı karşıya getirmektedir. Şüpheli yöntem ile insan zamanla özne konumuna evirilerek doğaya tahakküm kurup modern kapitalizmin etki alanını da

⁸¹ Vedat Çelebi, “Jean Paul Sartre’ın Varoluşçuluk Düşüncesi”, **Beytulhikme An Internatiol Journal of Philosophy**, Cilt 4, Sayı 2, (Aralık 2014), s. 73.

⁸² Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2007, s. 233.

⁸³ Gökberk, **a.g.e.**, 2007, s. 232.

genişletmiştir. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* yapıtında Descartes'in doğa öğretisi yaklaşımına dair: "Doğa cansız bir makineden başka bir Şey değildi" der.⁸⁴ BÖylece doğa insan karşısında nesnel alana indirgenmiştir. Descartes'in Şüpheci yÖnteminden etkilenen Sartre, fenomenolojik yÖnelimsellikle dÖşüncesini temele alarak kendi fikirlerini oluşturmaktadır. Frederick Copleston, *Çağdaş Felsefe Tarihi, Sartre* yapıtında Sartre ve Descartes arasındaki ayrımı belirtir: "Sartre iÖin temel veri dÖşünme-Öncesi bilinÖ dediği Şeydir, Örneğin bu masa, bu kitap ya da Şu ağaç gibi Şeylerin ayrımsamasıdır. Bununla birlikte, Descartes'in 'Cogito, ergo sum' da kendisiyle başladığı Şey dÖşünme-Öncesi bilinÖ değil ama dÖşünen bilinÖtir ki, 'kendi'yi bir nesne olarak oluşturan bir edimi anlatmaktadır."⁸⁵ BÖylece Sartre, "dÖşünme-Öncesi bilinÖ ve dÖşünen bilinÖ arasında ayırım yapmaktadır."⁸⁶ Sartre bu ayrımıyla, bilincin nesneye yÖnelmesiyle anlam kazandığını belirtmektedir. Sartre iÖin bilinÖ, dÖşünce Öncesi bilinÖtir yani Şeylerin belirlenmesi ve dÖşünce Öncesi bilince dair fikirleri Şu doğrultudur: "Sartre'a gÖre gÖrüngÖbilim iÖin temel veri dÖşünme-Öncesi bilinÖtir ki, bunda 'Ben' ya da dÖşünen bilinÖ ortaya Öıkmamaktadır. DÖşünme Öncesi-bilinÖ söz konusu olduğundan, onu nesnelleştirmeksizin, onu bir niyetsel nesneye Öevirmeksizin dÖşünemeyiz ya da Özerine konuşamayız."⁸⁷ Sartre, bilinÖten bağımsız olarak nesnel gerÖekliğin varlığına dikkat Öekmektedir. Sartre bilincin, nesnelere (kendinde varlık) yÖnelmesiyle birlikte nesnel gerÖekliğin ortaya Öıktığını izah eder. Sartre'ın bilinÖ olarak nitelendirdiği insanın kendisi iÖin varlığıdır.

Vedat Öelebi ve Ahmet İnal, "J. G. Fichte, J. P. Sartre ve E. Levinas'ta Ben ve Ben-Olmayan/Öteki İlişkisi Bağlamında Diyalektik SÖreÖ" makalesinde: "Sartre'a gÖre Ben, yÖnelim iÖinde olan bir varlıktır. Kendinde varlık olan Öteki'ye yÖnelir ve kendi benliğinin farkına ancak dış dÖnyaya bir başka anlamda Öteki'ye yÖnelerek farkına varır. Ben eksik bir varlıktır ve bu söz konusu eksikliğini Öteki'ye yÖnelerek tamamlamak ister."⁸⁸ Sartre'a gÖre insan bir oluştur ve eksikliğini her zaman doldurmak ister. Mounier'nin insanın oluşuna dair yorumu ŞÖyledir: "İnsan varlığı hiÖbir zaman

⁸⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1961, s. 314.

⁸⁵ Frederick Copleston, *Çağdaş Felsefe Tarihi Sartre*, Aziz Yardımlı (Öev.), İstanbul: İdea Yayınları, 1990, s.12.

⁸⁶ Copleston, *a.g.e.*, s. 16.

⁸⁷ Copleston, *a.g.e.*, s. 17.

⁸⁸ Vedat Öelebi ve Ahmet İnal, "J. G. Fichte, J. P. Sartre ve E. Levinas da Ben ve Ben-Olmayan/Öteki İlişkisi Bağlamında Diyalektik SÖreÖ", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 12, Sayı 65, (Ağustos 2019), s. 601.

olduğu şey değildir. Olacağı, olmayı dilediği şeyi henüz olmamıştır.”⁸⁹ Varolma durumu sürekli bir ilerleyiş halinde olup gelişmektedir. İnsanın varoluşundaki oluş ve değişim başkasının varlığı temelinde çözümlenmektedir.

Mounier, insanın varoluşuna ve ilerleyişine ilişkin felsefesinde başkasının varlığına dair düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir: “Başkası teması, varoluşsal felsefenin en büyük fetihlerinden birisidir.”⁹⁰ Sartre ‘başkası temasını’ bakış fenomenolojisiyle ele almaktadır. Sartre’ın, *Varlık ve Hiçlik* yapıtında ortaya koyduğu bakış ve başkası çözümlenmesi, ben ve öteki arasında varolan/varolabilecek ayrımı belirginleştirerek başkası teması, ben için araçsal olmaktan çıkarak ben’in yaşamını şekillendirmektedir. Sartre başkasının varlığına ilişkin şu yorumda bulunmaktadır:

“Başkası kavramı yalnızca araçsal bir kavram değildir. Başkası benim deneyimime ilişkin bir olayı öngörmeye yarayan araç değildir, benim deneyimimin olayları başkasını başkası olarak, yani somut ve bilinebilir bir nesne olarak erim dışı tasavvurlar sistemi olarak oluşturmaya yararlar.”⁹¹

Başkasının varlığı araçsal bir kavram olmaktan çıkıp ben’in deneyimleri ile ilişkilendirilmektedir. Böylece ben ve başkası arasında bir ilişki kurulmaktadır. Bu bağlamda başkası ben için nesne olmaktadır. Sartre bu duruma dair şu ifade de bulunur:

“Deneyimlerim içinde durmadan hedef aldığım şey başkasının duygularıdır, başkasının fikirleridir, başkasının istemleridir, başkasının karakteridir. Çünkü gerçekten de başkası yalnızca benim gördüğüm kişi değil, beni gören kişidir. Ben birçokları arasından bir nesne olarak içinde bulunduğum erim dışı deneyimlerin birbirine bağlı olduğu bir sistem olarak başkasını hedeflerim.”⁹²

Başkasının bakışı insan bedeninin görünür olmasını sağladığı gibi, varoluşunun da başkaları tarafından fark edilir olmasını sağlar. Bu fark ediliş hem ben perspektifinden hem de başkasının varlığı perspektifinden değerlendirilmelidir. Başkasının varlığı beni nesneleştirilen bakış olmakta ve bu bakış, beden üzerinden belirginleşmektedir:

“Bedenin -bizim bedenimiz- özel vasfı, esas itibarıyla başkası tarafından bilinen olmaktır: benim bildiğim şey başkalarının bedenidir ve kendi bedenime ilişkin bildiğim şeyin esası da başkalarının onu görüş biçiminden gelir. Böylece benim bedenimin doğası, beni başkasının varoluşuna ve başkası-için-varlığıma gönderir.”⁹³

⁸⁹ Mounier, **a.g.e.**, s. 98.

⁹⁰ Mounier, **a.g.e.**, s. 132.

⁹¹ Jean Paul Sartre, **Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2021, s. 298-293.

⁹² Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 299.

⁹³ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 287.

Benim bedenimin varlığı, başkasının bedeninin varlığıyla ilişki halindedir. Bu ilişki, benim başkası ile olan ilişkiyi zorunlu hale getirerek karşılıklı bir etkileşimi ortaya çıkarmaktadır. Bu etkileşim ise benim ve başkasının zihni arasındaki bağı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bedenin görünürlüğü ve bilinç arasında bir ilişki söz konusudur: “Benim bedenim ile başkasının bedeni başkasının bilinci ile benim bilincim arasındaki zorunlu araçlardır.”⁹⁴ Sartre, bedenin görünürlüğüne bakış ile ortaya koymaktadır. Aynı zamanda başkasının bakışı ben’in dünyasına girerek ben’i nesne konumuna dönüştürmektedir.

2.1. SARTRE’DA BİLİNÇ MESELESİ

Sartre düşüncesini zorunlu ve kesin olan nedensellik fikriyle değil, olumsal olanla ortaya koymaktadır. Sartre ontoloji ve fenomenolojiye dair düşüncelerini bilinç ve fenomen ile açıklamaktadır. Bu bağlamda bilinç, eksikliğini duyduğu dünyada şeylere yönelerek kendisini tanımlar. Tanımlama ise bilincin yaşama nasıl yöneldiği ve yaşamı nasıl anlamlandırıldığına ilişkindir. Böylece bilinç ve nesnelere arasındaki farklılık belirgin hale gelir. Sartre, bilincin nesnel dünya ile arasındaki farklılığa dair şunu söyler: “fenomenoloji bilinç hakkında *ontolojik ya da özsel* farkın ne olduğunu gösterecektir. Bilincin varoluşu fiziksel dünyadan iki karakterle ayrılır: *Yönelimsellik ve anlam*.”⁹⁵ Sartre, şeyler hakkındaki belirlenimin imge ve anlamla ulaşabilir olduğunu söyler ve bu durumu da “bilinç yönelimsel olmazsa imgelemde bulunamaz” ifadesiyle açıklamaktadır.⁹⁶ Bilincin yöneldiği şey nesnedir: “Dünya, yönelimsel bilinç tarafından deneyimlenendir.”⁹⁷ İmgeyi görünür kılan bilincin yönelimselliğidir. Yöneldiğimiz nesnenin bilinçteki tezahürü bizi ‘sonlu ve sonsuz düalizmine’ götürmektedir. Sartre bilinç ve nesne arasındaki bu duruma ilişkin bakışı ise şu şekilde ifade etmektedir: “Bilincin varlığı, görünüş olarak görünüşün varlığını temellendirmeye yeter mi?”⁹⁸ Sartre, nesneye yönelen bilincin, “algılanan şeyin algılandığı ölçüde bir varlığının olduğunu” belirtmektedir.⁹⁹ Yöneldiğimiz nesnenin imgesini gördüğümüz kadarını tanımlayabiliriz. Her görünüş bilincin yönelimi ile anlam kazanmaktadır. Öznenin bakışına göre nesnenin tezahürü de değişkenlik göstermektedir. Sartre’ın bu duruma

⁹⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 293.

⁹⁵ Lewis ve Staehler, **a.g.e.**, s. 183.

⁹⁶ Lewis ve Staehler, **a.g.e.**, s. 183.

⁹⁷ Lewis ve Staehler, **a.g.e.**, s. 190.

⁹⁸ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 31.

⁹⁹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 31.

ilişkin yorumu şöyledir: “Nesne kendini saklayandır, ilke olarak hiçbir zaman verilmeyecek olandır, birbirini izleyen elden kaçan profiller halinde kendini sunandır.”¹⁰⁰ Dolayısıyla imgenin tezahürü de sonsuz olup, “Tezahür edişlerin her biri, sürekli değişim halinde olan özneye münasebettir.”¹⁰¹ Örneğin karşında bir masa imgesi var, sen o masanın görüntüsünü gördüğün kadarını tanımlarsın, açın değiştikçe imge de çoğalacaktır. Bu anlamda görünmeler birbirinin tezahürü niteliğindedir. Sartre görünmelere dair şu ifadeyi ortaya koyar: “Her görünme başka görünmelere gönderme yapar.”¹⁰² İmge sonsuz olduğu gibi sonludur da. Baktığın masanın açısı değişmedikçe gördüğün şey de değişmeyecektir. Dolayısıyla bilincin yöneldiği nesne sonlu ve sonsuz diyalektiğini de doğurmaktadır. Fahrettin Taşkın, “Sartre’ın Fenomenolojisi: Şeyler ve Bilinç” makalesinde Sartre’ın sonlu ve sonsuz düalizmine dair düşüncesini şu şekilde özetler:

“Fenomen özünü ifşa eder, ancak tümüyle ortaya konamamasının nedeni ‘fenomenin varlığı’nın fenomeni aşmasıdır, yani fenomen görülenebilir ama yine de ‘fenomenin varlığı’ bu fenomeni temellendirerek aşmaktadır. Öyleyse onun bilgisi bizi de aşar ve onu, yani ‘fenomenin varlığı’nı mutlak anlamda ortaya çıkarmamız mümkün değildir. Daha doğrusu fenomenin varlığı bize fenomenin olanaklı görünümlerinin bizim için sınırlılığını işaret ederek, onun özünün tüketilemeyeceğini gösterir.”¹⁰³

Bu durum Kant’ın fenomen-numen ayırımından farklıdır. Kant, fenomenlerin arkasında bir numen’in olduğunu söylemektedir. Sartre, Kant’ın bu düşüncesini eleştirir ve fenomenin varlığının arkasında herhangi bir gizliliğin olmadığını söylemekte ve görünüşün özü saklamadığını izah etmektedir. Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu* yapıtında Sartre’ın, Kant’ın fenomen ve numen ayırımına dair yorumu şu şekildedir: “Sartre’a göre fenomenlerin arkasında gizli bir şey yoktur. Fenomenler, gerçekliği bütünüyle temsil ederler ve kendilerinin dışında herhangi bir şeyin belirtileri değildirler.”¹⁰⁴ Asıl gerçeklik fenomenin gerçekliğidir ve bu gerçeklik, “O ne ise mutlaka odur, çünkü o kendini olduğu haliyle belli eder. Fenomen nasılsa öyle incelenip betimlenebilir, çünkü kesinlikle kendi kendinin göstergesidir.”¹⁰⁵ Fenomenal varlık ancak kendisini ifşa ettiği kadar görünür, yani görüldüğü kadarı ifşa edilir. Sartre, öz

¹⁰⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 35.

¹⁰¹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 19.

¹⁰² Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 35.

¹⁰³ Fahrettin Taşkın, “Sartre’ın Fenomenolojisi: Şeyler ve Bilinç”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 31, (Bahar 2021), s. 464.

¹⁰⁴ Talip Karakaya, **Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu**, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 84.

¹⁰⁵ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 18.

denilen şeyin görünmenin arkasında aranabilecek bir şey olmadığını, özün bir görünme olduğunu söyler. Böylece Sartre, fenomen ve numen ayrımını kaldırarak, görünmenin arkasında hiçbir şey olmadığını ve özün tüketilmez olduğunu izah eder. Sartre, Kant'ın fenomen ve numen ayrımını şu şekilde özetler:

“Kant'ın fenomeninin numene göndermesi gibi görünme varlığa göndermez. Görünme, arkasında hiçbir şey olmadığından ve yalnızca kendini (ve de görünmelerin toplam dizisini) gösterdiğinden, kendi varlığından başkaca bir varlık tarafından taşınıyor olamaz, görünme, özne-varlık ile mutlak-varlığı ayıran ince hiçlik zarı değildir. Görünmenin özü eğer hiçbir *varlık*'la karşıtlık oluşturmayan “görünmek” ise *bu görünmenin varlığı* konusunda meşru bir sorun var demektir.”¹⁰⁶

Sartre fenomenolojisini, görünmenin varlığı sorununu çözümlyerek, fenomen ile numen arasındaki ayrımı kabul etmeyerek, düşüncesini ‘görünmeler dizisinin sonsuzluğu’ üzerinden açıklar. Bu duruma ilişkin düşüncesini ise: “Varlık fenomeni, fenomenlerin varlığıyla özdeş midir; yani: bana kendini ifşa eden, bana görünen varolanların varlığının doğasıyla özdeş midir?” sorusunu sorarak, aralarındaki ayrımı ortaya koyarak temellendirir.¹⁰⁷ Sartre, bu ayrımı çözümlerken öz ve nesnenin anlamına da açıklık getirir:

“Öz, nesnenin içinde değildir; nesnenin anlamıdır, onu açık eden görünmeler dizisinin nedenidir. Ama olmak/varlık, nesnenin kavranabilir herhangi bir niteliği gibi bir nitelik de değildir, nesnenin bir anlamı da değildir. Nesne, bir imleme gönderdiği gibi varlığa göndermez. Nesne varlığı maskeleyemez; ama onu ifşa da etmez: onu maskeleyemez, çünkü aralarındaki varlığı bulmak için varolanın bazı niteliklerini dışlamaya uğraşmak boşuna olur, varlık o niteliklerin hepsinin aynı ölçüde varlığıdır.”¹⁰⁸

Sartre özün ortaya çıkışının bireysel görünmenin sonucu olmadığını belirtir. Özün belirişini tezahürlerin sonsuz dizisi sonucu olduğunu ve nesnenin varlığa göndermede bulunmadığını söyler. Dolayısıyla varlık fenomeni ve fenomenin varlığı farklı şeylerdir. Sartre bu ayrıma dair yorumu şöyledir: “Varlık fenomeni bir varlık çağrısıdır; fenomen olarak, fenomenötesi bir temel bulmayı gerektirir. Varlık fenomeni, varlığın fenomenötesi niteliğini gerektirir.”¹⁰⁹ Sartre, fenomenin varlığını çözümlerken fenomenle örtüştüğünü ama fenomen demek olmadığını da hatırlatır. Çünkü fenomenin varlığının, fenomenle özdeş olmadığını ve fenomenin varlığı fenomeni aştığını söyler; yani fenomenin varlığı, fenomenin ötesinde bulunur. Bu durumun ise fenomenin

¹⁰⁶ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 20.

¹⁰⁷ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 21.

¹⁰⁸ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 21.

¹⁰⁹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 22.

varlığının bilinçle olan bağı üzerine sorgulamayı gerektirmiştir. Sartre, bilinç sorgulamasına dair tanımını ise şöyledir: “Bilinç hem bilebilir hem de kendini bilebilir. Ama bilinç, kendiliği içinde, kendine dönük bir bilgiden daha başka bir şeydir.”¹¹⁰ Sartre, Husserl’in fenomenolojiye dair düşüncesini eleştirerek her bilincin bir bilgi olmadığını dile getirmekte ve “her bilinç bir şeyin bilincidir. Bu, aşkın bir nesneye göre konumlanmış olmayan bir bilinç yoktur anlamına gelir ya da bilincin içeriği yoktur.”¹¹¹ Copleston, bu durumu Sartre’dan aldığı masa örneğiyle açıklar: “Masa bir içerik olarak bilincimde değildir. Uzaydadır, bir pencerenin ya da kapının yanında ya da nerede olursa olsun herhangi bir yerdedir. Ve onu ‘niyetlediğim’ zaman, onu bilinci aşan olarak konutlarım, ona içkin olarak değil.”¹¹² Böylece Sartre, bilginin varlığını bilgiyle sınırlandırmaz fakat bilgiyi olduğu haliyle bilincin alanına gönderir. Zeynep Direk ve Gaye Çankaya’nın editörlüğünde hazırlanan *Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak* yapıtında Zeynep Direk’e ait “Bir Entelektüel Olarak Jean Paul Sartre” metninde Sartre’ın, Husserl ve bilince yönelik yaklaşımına dair şu ifadelerde bulunmaktadır:

“Sartre, Husserl’in bilinci her zaman bir şeyin bilinci ve aynı zamanda kendisinin bilinci olarak anlayan yaklaşımına sadıktır. Bilinç bir şeyin bilinci olmak suretiyle kendisinin bilincidir. Sartre’a göre bilincin aşkın nesneyle ilişkisi varoluşsaldır. Bilincin bir şeyle ilişkisi yönelimsellik, bilincin varoluşunun ilkesi aşkınlıktır.”¹¹³

Sartre bilinç aşkın nesneye yöneldiğinden bir tözsellikten söz edemeyeceğimizi söylemektedir. Copleston, Husserl’in, bilince yönelik tanımlamasının yanlışlığına dair şu yorumu dile getirir: “Varoluşu parantezleme işlemi tüm bilinç nesnelere salt içkin olarak ele alma ve yargıyı bunların nesnel göndermelerine ilişkin bir ilke sorunu olarak askılama yöntemi yanlış olmaktadır. Algı söz konusu olduğu sürece, bilincin nesnesi aşkın olarak ve var olarak konutlanmaktadır.”¹¹⁴ Sartre, Husserl’in ‘varoluşu paranteze alma’¹¹⁵ görüşünü yadsır. Heidegger de Husserl’i bu anlamda eleştirmektedir.

¹¹⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 24.

¹¹¹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 24.

¹¹² Copleston, **a.g.e.**, s. 13.

¹¹³ Zeynep Direk, “Bir Entelektüel Olarak Jean Paul Sartre”, Zeynep Direk ve Gaye Çankaya (ed.), **Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak** (15-38), İstanbul: Metis Yayınları, 2021, s. 20.

¹¹⁴ Copleston, **a.g.e.**, s. 13.

¹¹⁵ **Paranteze Alma**: Husserl, bilincin özüne ve bu arada gerçekliğin bizatihi kendisine erişmenin yöntemi olarak epokheyi veya paranteze almayı önerir. Paranteze alma, nesnel dünya ile ilgili herhangi bir bakış açısı veya görüşten uzak durma anlamına gelen özel bir fenomenolojik tekniktir. Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 1120.

Heidegger unutulmuş varlık sorusunu çözümlenmeye çalışır, bu sorunu da fenomenoloji yöntemini kullanarak yapmaktadır.

Kasım Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* yapıtında ‘Fenomenoloji terimini’ Heidegger’den alıntılanarak şu şekilde açıklar: “Tüm boşlukta yüzen kurgulamalara ve olumsal bulgulara karşı, salt görünürde kanıtlanmış kavramların üstlenilmesine karşı, sık sık kuşaklar boyunca gösterişle ‘sorunlar’ olarak sunan yalancı -sorunlara karşı” şeylerin kendisine dönüşünün olması gerektiğini belirtir.¹¹⁶ Heidegger’e göre fenomenoloji yöntemi, varlığın anlamının ne olduğunu anlamamızı mümkün kılar. Dolayısıyla Husserl’in fenomenolojisi, Heidegger felsefesine kaynaklık etmiştir. Fakat Heidegger, Husserl’in bilinci merkeze almasını eleştirir. Heidegger, “fenomenolojinin merkezi ilgisini, bilincin anlamından, Varlık’ın anlamına kaydırmıştır.”¹¹⁷ Heidegger bilincin merkeze alındığı alandan varlık alanına yönelerek, varlığın insan deneyimi ile olan ilişkisi üzerinde durur. Varlığı da ontolojik ve ontik olarak ele alır. Heidegger, fenomeni görünüş anlamında kullanır ve şu şekilde izah eder: “Fenomen ontik anlamda kendini gösteren bir şey değil, ‘bir şey gibi görünen’, ‘görünürde olan’, ‘görünüş’ anlamlarıyla” ele alır.¹¹⁸ Fenomen, görünüş anlamıyla açıklandığından görünüş tezahür terimleri karıştırılabilir. Fenomen kavramı görünüşle izah edilir. Heidegger, tezahür ve fenomen arasındaki duruma açıklık getirir: “Tezahürler, bir tezahür yaratmayan başka bir şeyi, kendilerinden hareketle çıkarsayabildiğimiz diğer olaylara gönderme yapan olaylardır.”¹¹⁹ Tezahür kendisini başka bir şeyin tezahürüyle varlığa getirir oysa fenomen ‘kendini göstermede’ varlığa gelir. Heidegger fenomenolojisinde temel problem varlık problemidir. Heidegger’in varlık problemine dair yaptığı çözümlenme, Heidegger’in varoluşa ilişkin düşüncelerini anlamamızı sağlayacaktır. Bu anlamda Heidegger’in varlığa ilişkin ifadesi şöyledir: “Varoluş, daha önce bir varoluş kavrayışına sahip olunmadan betimlenemez. Varoluş, bu kavrayışı ortaya çıkarmak için değil özgür bir iç çağrının yetkisiyle bu kavrayış seçildiğinden, onu duymak için betimlenir.”¹²⁰ Heidegger’in fenomenolojisi ‘varlık fenomenolojisi’ ve felsefesi ‘varlığın anlamı’nın ne olduğu üzerine kurulmuştur.

¹¹⁶ Kasım Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008, s. 151-152.

¹¹⁷ Küçükcalp, *a.g.e.*, s. 154.

¹¹⁸ Küçükcalp, *a.g.e.*, s. 157.

¹¹⁹ Küçükcalp, *a.g.e.*, s. 158.

¹²⁰ Mounier, *a.g.e.*, s. 72.

Ayrıca Heidegger unutulmuş olan varlığın tekrardan soruşturulması gerektiğini söylemektedir. Bu noktada Sartre'ı eleştirdiği gibi Husserl'i de eleştirir. Çünkü Husserl'in bilince ağırlık verdiğini ve bilinç felsefesi yaptığını söylemektedir. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* yapıtında Husserl'in ve Heidegger'in fenomenolojileri arasındaki ayrımı varlığı ele alışlarındaki farklılıkla izah eder: "Fenomenolojinin konusu Husserl'de, bireysel saf bilincin varlığı da dâhil olmak üzere, tek tek varlıklar iken, Heidegger'de varlığın kendisidir."¹²¹ Heidegger, modern felsefe geleneğinin özneye verdiği ağırlıktan ve özneyi bilinç ve zihin olarak tanımlanmasından kaynaklı eleştirmektedir. Heidegger öznenin ötesine geçerek varlığı anlamaya çalışır. Husserl ve Heidegger arasındaki diğer bir fark ise: "Husserl, insanın dünyayı algılama, düşünme, yargılama benzeri edimler üzerinde yoğunlaşırken, insanı esas itibarıyla bilen bir varlık olarak telakki etti. Oysa Heidegger insanı bilen bir varlıktan ziyade, yabancı bir dünyadaki ilgilenen, varlığıyla ilgili olarak kaygılara kapılan bir varlık olarak ele alır."¹²² Heidegger varlığın anlamına ilişkin 'Dasein' kavramını kullanır.¹²³ Ayrıca Heidegger, insanın varoluşunu 'dünya içinde varlık' düşüncesiyle ele alır. Dünya içinde varlık, Heidegger'in insanın içinde bulunduğu yaşamla olan bağını çözümlemektedir. Sartre ise, özne ve nesne ikiliğine eleştirel yaklaşır. Böylesi bir ikiliğin, özne ve nesne arasındaki bir ayrıma bizi götürebileceğini hatırlatır. Ayrıca özne ve nesne arasındaki ayrım öznenin kendisini nesneden soyutlamasına neden olacaktır. Özne ve nesne arasındaki ikilik, insanın dünyayla kuracağı bağın kopmasına yol açmaktadır.

Bu bağlamda Dostoyevski ve Sartre'ın insanın toplumla olan bağını irdeleme konusunda fikirleri, bize önemli bir zemin oluşturacaktır. Çünkü insanın varoluşunu, dünya ile olan bağıyla çözümleyebiliriz. Ayrıca ben ve öteki arasındaki ilişki, insanı yaşadığı dünyadan ayırmayan 'dünya içinde olma' ile açıklanabilir.

Sartre, Husserl ve Heidegger'in insan doğasına dair söylemlerine bağlı kalmaz ve eleştiride bulunur. Sartre'a göre Husserl, 'solipsizm' ve 'idealizmin' etkisinden kurtulamamıştır. Husserl'ci bilinç düşüncesine karşı Sartre'ın bilinç düşüncesi üzerine

¹²¹ Cevizci, **a.g.e.**, s. 1124.

¹²² Cevizci, **a.g.e.**, s. 1124.

¹²³ **Dasein:** (*alm.* söz. Da, orada; sein, olmak'dan) Varoluşçu felsefede, özellikle Heidegger'de tekil ve somut bir varlık olarak insan ya da bu insanın varoluşu. "Dasein"ı ilk olarak Heidegger *Sein und Zeit*'de (Varlık ve Zaman) kullandı. Bu terim insanın dünyadaki etkin varoluşunu belirler. Buna göre, insan herhangi bir nesne değildir, bir insanın başka insanlarla bulunması bir taşın başka taşlarla bulunmasına benzemez, insan boşlukta yer kaplayan olmaktan daha çok bir şeydir. Timuçin Afşar, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Bulut Yayınları, 2004, s. 116.

şunlar söylenebilir: “Sartre’a göre Husserl’ci biçimiyle yalnızca ‘transandantal ego’nun özü, herhangi bir mümkün bilincin yapısıyla ilgilenir.”¹²⁴ Sartre, Husserl’in ‘aşkın ben’ düşüncesini eleştirir ve bu düşüncenin bizi solipsizme götürebileceğini belirtir. *Ego’nun Aşkınılığı* yapıtına Sylvie Le Bon’un yazdığı önsözde Sartre’ın, bilinç ve psişik olan arasında ayrımının Husserl’in ‘ben’ ve ‘bilinç’ arasındaki ilişkisinden farklı olduğunu belirtir ve şu şekilde izah eder: “Bilinç insanın kendisine özgü dolaysız ve apaçık mevcudiyet iken, psişik ancak refleksif bir düşünme işlemiyle kavranan ve algı nesnelere gibi, kendini sadece profilden veren bir nesnelere bütünüdür.”¹²⁵ Dolayısıyla Sartre bilinci; egodan, tekbencilikten uzaklaştırmak istemiştir. Sartre’a göre Husserl insanın davranışından çok ‘bilişsel yönleri’ üzerinde durmuştur böylece insanın ‘ontoloji öncesi’ yönüne yoğunlaşmamıştır. Ayrıca Sartre, Heidegger gibi varlığın unutulmuşluğu üzerinde durmayacaktır. Aynı zamanda görünmenin özünü varlığın unutulmuşluğunda aramayacaktır.

Sartre, Heidegger’in fikirlerini şu şekilde açıklar: “Heidegger, olgusallığın özel doğasıyla ilgilenmez, yalnızca böylesi bir ‘gerçekliğin’ özü üzerinde yoğunlaşır. Sartre’a göre, sonradan bir öze sahip olunmadığı için bu gerçeğe yaklaşım biçimi paradoksaldır.”¹²⁶ Fenomenin arkasında herhangi bir şeyin olmadığını hem Sartre’ın hem de Heidegger’in fenomenolojisinde görmek mümkündür. Fakat Heidegger daha önce bahsettiğimiz gibi varlığın unutulmuş olduğunu söyler. Sartre ise bu durumu eleştirir bu noktada Husserl’e daha yakındır.

Bilinçten hareket eden Sartre varlığı ‘kendinde varlık’ ve ‘kendisi için varlık’ olarak ele alır. Kendinde varlık nesnelere dünyasını ifade eder, kendisi için varlık ise bilinci yani insanı ifade eder.

2.1.1. Ontolojik Olarak Kendinde Varlık

Sartre ontolojik olarak varlık alanını değerlendirerek, varlıkta bir çatlağın, kırılmanın olduğunu belirtir. Bu çatlak, kendinde varlık ve kendisi için varlık düşüncesinin ayrımına götürür. Varlığın anlamına ulaşmamızı sağlayan şey bu iki varlığın birbirleriyle olan farklılığını ve ilişkisini ortaya koymaktır. Frank N. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, yapıtında kendi için varlık ve kendinde varlık

¹²⁴ Lewis ve Staehler, **a.g.e.**, s. 179.

¹²⁵ Jean Paul Sartre, **Ego’nun Aşkınılığı**, Serdar Rifat Kırkoğlu (çev.), İstanbul: Hil Yayın, 2018, s. 42.

¹²⁶ Lewis ve Staehler, **a.g.e.**, s. 179.

arasındaki ayrımı Sartre'ın fikirleriyle izah eder: “Kendi başına varlık, kendisi için varlıktan öncedir, ikincisi menşe bakımından birinciye tabidir.”¹²⁷ Çünkü kendinde varlık ya da nesnelere dünyası olmadan kendisi için varlık/bilinç anlaşılmayacaktır. Dolayısıyla, kendinde varlığın ne olduğu kendisi için varlıkla olan ilişkisini de çözümleyecektir. Kendinde varlık (l'être-en-soi) şeylerin, nesnelere dünyasına karşılık gelir, içinde bulunduğumuz evreni tanımlar.

Sartre'a göre kendinde varlık: “Kendidir, kendi kendisiyle dolu olduğu için kendi kendisine opaktır, yani varlık ne ise odur.”¹²⁸ Kendinde varlık varlığın ‘kendidir’ tanımı fenomenin varlığının bilinçten bağımsız olarak da var olduğunu bildirir, yani kendinde varlık “ne etkin ne de edilgendir.”¹²⁹ Çünkü edilginlik ve etkinlik insan bilincine ait özelliklerdir. Kendinde varlık etkin ve edilginin ötesindedir. “Olumlama ve olumsuzlamanın da ötesindedir.”¹³⁰ Sadece vardır, yaratılmamıştır, neden, niçin var olduğu ya da neden orada olduğu da anlamsızdır. Yaratılmamış olan varlığın anlamsızlığının bir diğer nedeni de, varlığın sebepsiz ve nedensiz varolmasıdır: “Varlık, nedensiz, sebepsiz ve zorunludur.”¹³¹ Bu yönüyle zorunluluk ve anlamsızlık, varlığın saçma ve fazlalık halini doğuracaktır. Zorunluluk ve anlamsız varolan nesnelere, insandan bağımsız olarak da varlığını her zaman sürdürecektir. Bu durum insan için saçma halini alır. Sadece öylesine varolmak, herhangi bir şeye dönüşmemek bir fazlalık halidir. Yaşanılan bu fazlalık hali sadece şeylerin öylesine varolma haliyle sınırlı olmayıp insanın kendisinin de bir fazlalık olarak hissetmesine yol açacaktır. Sartre yaşanılan bu fazlalık halini, kendi yaşam öyküsünü anlattığı *Sözcükler* yapıtında dile getirir: “Kendimi bir fazlalık olarak hissediyordum ve dolayısıyla ortadan kaybolmalıydım. Ortadan kalkmanın sürekli yargısı altındaki soluk bir çiçeklenmeydim ben. Başka bir deyişle hüküm giymiştim ve bu hüküm her an uygulanabilirdi.”¹³² Sartre'ın yaşadığı bu fazlalık duygusu; insanın dünyada sebepsiz ve anlamsız olduğu, herhangi aşkın varlıktan gelmediği, öylesine var olduğu duygusunu yaratır. Böylece insan yaşamın ve dünyanın saçma olduğunu idrak edecektir. Bunun sonucunda ise bulantının varlığıyla yüzleşecektir.

¹²⁷ Frank N. Magill, **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği**, İstanbul: Hareket Yayınları, 1971, s. 84.

¹²⁸ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 40.

¹²⁹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 39.

¹³⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 39.

¹³¹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 725.

¹³² Jean Paul Sartre, **Sözcükler**, Selahattin Hilav, (çev.), İstanbul: Can Yayınları, 2010, s. 77.

Sartre, bilincin nesne karşısında yaşadığı saçma halini *Bulantı* yapıtında fenomenolojik betimlemeyle okuyucuya aktarır. Özellikle nesnenin anlamsızlığı, öylesine varolma hali bütün bunlar bilinç için varoluşun saçmalığıyla sonuçlanacaktır. Roquentin'in yaşadığı bu fazlalık ve bulantı halini şu sözlerde görebiliriz:

“Şu kökün, kendisine göre saçma olmadığı hiçbir şey yoktu. Ah! Bunu sözcüklerle nasıl dile getireceğim? Çakıl taşlarına, sarı ot kümelerine, kurumuş çamura ağaca, gökyüzüne ve beyaz sıralara göre saçma. Hiçbir şey (doğanın gizli ve derin bir çılgınlığı bile) açıklayamaz onu. Her şeyi bilmiyordum tabii; tohumun gelişimini de, ağacın büyümesini de görmemiştim. Ama bu yer yer kabarmış koca ayağın karşısında ne bilginin ne de bilgisizliğin önemi vardı. Açıklamaların ve nedenlerin dünyası varoluşun dünyası değildir.”¹³³

Bilincin nesne karşısında yaşadığı bulantı ve tikslenme hali, kendinde herhangi bir anlam taşımayan nesnenin yaratılmamış olmasıdır ya da yaratılmış olsa bile herhangi bir yaratmayla açıklanamaz olmasıdır. Sartre insanın yaşadığı saçma ve bulantı halini *Duvar* yapıtında da okuyucuya aktarır. Yapıtta Sartre toplumun içinde yer edinen karakterlerin kendi yaşamları ve tercihleri sonucu yaşadıkları varoluş mücadelesini ve bulantı halini okuyucuya aktarır. Yapıt beş farklı hikâyeden oluşur. İlk hikâye, İspanya iç savaşı sırasında tutuklanan karakter Pablo Ibbieta'nın idama mahkûm edilmesi sonucu yaşadığı ikilem anlatılır. Bu ikilemin sonucunda bir nevi karakterin yaşayacağı bulantı hali ve fazlalık duygusu dile getirilir:

“Hayatım önümdeydi, kapalı, saklı, bir çanta gibi. Gelgelelim içinde olanlar daha bitmemişti. Bir an hayatımı yargılamaya kalktım. Kendi kendime ‘güzel bir hayatı’ demek isterdim. Ama bir yargıya varamıyordum insan, bu bir taslağı. Zamanımı ölümsüzlük için uğraşmakla geçirmişim bir şey anlamamışım.”¹³⁴

Ibbieta'nın kendi yaşamına yönelik hissettiği duygu, yaşamın anlamsızlığı ve saçmalığı karşısında yaşadığı bir bulantı halidir. Bu bulantı Ibbieta'nın yaşamında, yaşamın hiçbir noktasına tutunamamasına ve öylesine varolma yani varoluşunun tamamen saçma olduğu duygusunu Ibbieta'da yaratacaktır. Öylesine varolma duygusu bizi şeylerin dünyasına götürecektir.

Kendinde varlığın varolması ya da olmaması da olumsaldır; sadece vardır ve anlamdan yoksundur kendi içine kapalıdır. Bu durum kendinde varlığın olumsuzluğuyla açıklanır. “Ne ise o olmak kendinde varlığın olumsal bir ilkesidir.”¹³⁵ Ne ise o olmak nesnenin kendinden başka bir şey olmamasıdır. Varlığa dair bu önerme özdeşlik

¹³³ Sartre, **Bulantı**, 1981, s. 166.

¹³⁴ Jean Paul Sartre, **Duvar**, Eray Canberk, (çev.). İstanbul: Can Yayınları, 2021, s. 28.

¹³⁵ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 40.

ilkesine karşılık gelir. Kendinde varlık oluşa sahip olmadığı gibi rastlantısaldır ve içinde herhangi bir boşluk taşımayan kendisiyle tam bir doluluk halidir. Kendinde varlık: “Özdeşlik ilkesi kendinde-varlığın opaklığını gösterir. Kendinde-varlık bir dışın karşıtı olan ve bir yargıya, yasaya kendinin bilincine benzer hiçbir içeriye sahip değildir.”¹³⁶ Varolan, kendi kendisine özdeştir ve kendi dışında başka bir şey değildir.

Sartre, özdeşlik ilkesini nesnelere dünyası için kullanır. Dolayısıyla, bilinç söz konusu olduğunda özdeşlik yasasından ve ‘ne ise o olmak’ tanımından söz edemeyiz. ‘Ne ise olan’ ve ‘ne değilse o olmayan’ kendinde varlık, kendi kendisiyle doludur/sentezdir. Kendinde varlığın bu doluluk hali ise: “Kendi kendisiyle sentezdir. Bu durum da varlığın varlığı içinde yalıtılmış olduğu ve kendinden olmayan şeyle hiçbir münasebet kurmadığı sonucu çıkar.”¹³⁷ Böylece bir oluştan ya da zamansallık kavramlarından söz edemeyiz, sebepsiz ve anlamsızdır. Orada sadece orada, fazladan ve olumsuzdur çünkü olanaklı olandan türeyemediği gibi zorunlu olana da indirgenmeyecektir. Kendinde varlığın var olması açısından önemi olmadığı gibi nedensellik de bir ilişkisi yoktur.

Varlığa dair bu açıklamalar bizi Parmenides’in varlık anlayışına götürür: “Varlık, kendi içine kapalıdır, doğmamıştır, yok olmayacaktır, değişmez, bölünmez, yoğunlaşmaz, seyrekleşmez.”¹³⁸ Yoğunluk olarak düşündüğümüz şey kendi içine sıkışmış ve kendinden başka şeyi olmayan bir varlıktır. Tam bir yoğunluk halidir, Parmenides’in tanımladığı gibi “bir birliktir.”¹³⁹ Kendinde varlık, kendi içine kapalı, doğmamış ve donuk olma haline sahiptir. Tözsel yanı olmayan bilinç ise bir boşluk halidir ve bu boşluk yaşam içinde seçimlerle, yönelimlerle kendisine ve yaşamına bir anlam katacaktır. Sartre’in bilince dair yorumu şöyledir:

“Bilincin hiçbir tözsel yanı yoktur, o salt bir “görünüş” tür; şu anlamda ki, ancak kendine görüldüğü ölçüde varolur. Ama tam da salt görünüş olduğu, tam bir boşluk olduğu için (çünkü bütün dünya onun dışında kalmaktadır), görünüşün ve varoluşun ondaki bu özdeşliği nedeniyle, mutlak olarak düşünülebilir.”¹⁴⁰

Kendinde varlığın anlamı ya da ne olduğu kendisi için varlığın ona yönelişiyle bir anlam kazanacaktır. Varlığın bilgisine ya da anlamına kendi-içinin varlığıyla anlama

¹³⁶ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 40-41.

¹³⁷ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 41.

¹³⁸ Gökberk, **a.g.e.**, 2007, s. 27.

¹³⁹ Gökberk, **a.g.e.**, 2007, s. 27.

¹⁴⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 30.

gelecektir. Dolayısıyla, sürekli kendisinde varlığa bir yönelişle anlam belirlenir. Kendinde varlığın bir diğer özelliği de: “Kendinde-varlık *vardır*. Bu, varlığın, ne mümkün olandan türetebileceği, ne de zorunlu olana indirgenebileceği anlamına gelir.”¹⁴¹ Kendinde varlık yaratılmamıştır ve varlık nedeni de yoktur. Mümkün olandan türeyen kendisi için varlığın alanıdır.

Foulquie, kendinde varlığa dair şu açıklamayı verir, “hiçbir boşluk taşımaksızın küteseldir (masif); bu yüzden de, kendi kendisiyle ışık geçirmezdir yani bilinçten yoksundur.”¹⁴² Kendinden başka bir şey olmayan kendinde varlık bilinçten kopuktur. Bilinçten yoksun olan kendinde varlık bilinç aracılığıyla anlam kazanır. Bilinç, nesneye bağımlı değildir dolayısıyla bilincin yokluğu nesnenin bilinç karşısındaki hiçliğini de beraberinde getirir. Kendinde varlığın, bilinçle ilişkisi şu alıntıda takip edilebilir: “Dünya sadece bizimle var olur. Biz onunla bağımlı değiliz; tersine, kesin bir biçimde bize bağlı olan ve biz olmayınca hiçliğe dönen, odur.”¹⁴³ Böylece dünyayı anlamlı kılan onun bilgisine ulaşmamızı sağlayan bilinç sayesinde dünya sürekli bir oluşum içinde olur. Bilinç, ‘ne ise o değildir’ tanımı kendinde varlığın yaşamın durağan ve donukluğunun aksine yaşamın akışkanlığını ve oluşum halini gösterir. Copleston kendinde varlığın, bilinçle arasındaki ilişkiyi şu ifadelerle somutlaştırır:

“Dünyanın ayrı ve karşılıklı olarak ilişkili şeylerin anlaşılır dizgesi olarak görünmesi bilinç içindir. Eğer bilincin dünyayı görünür kılmadaki etkinliğine bağlı olan her şeyi uzaklaştıracak olursak, geriye kendinde varlık (l’en-soi, ‘kendinde’), saydamsız, kütleli, ayrılaşmamış bir şey bir bakıma evrenin görünür kılınmasını sağlayan bulutsu arka tasar kalacaktır.”¹⁴⁴

Bilinçten bağımsız olan her şey donuktur ve öylesine varlığını sürdürür. Foulquie, Sartre’in bilince dair çözümlemesinin dünya ile bağına ilişkin şu aktarımda bulunur: “Benim için var olan tek dünya, benim bilincimin yapıtıdır.”¹⁴⁵ Böylece Sartre bilincin kavranışında idealizmle arasına sınır koyar. İdealizmin dünyanın yapısına dair sınırlandırdığı ya da belirlediği fikirlerden de arındırmaya çalıştığını söyleyebiliriz. İdealizm, varlığı bilgi ile sınırlandırır ve varlığa dair şunu söyler: “İdealizm varlığı bilgi aracılığıyla ölçer, bu da varlığı ikiliğin [dualite] yasasına tabi kılar. Bilinenden başkaca

¹⁴¹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 41.

¹⁴² Foulquie, **a.g.e.**, s. 88.

¹⁴³ Foulquie, **a.g.e.**, s. 89-90.

¹⁴⁴ Copleston, **a.g.e.**, s. 21.

¹⁴⁵ Foulquie, **a.g.e.**, s. 90.

varlık yoktur, düşünce bile söz konusu olsa yoktur.”¹⁴⁶ Sartre bu durumu eleştirir. Sartre, bilinci bilgiyle ölçmez. Sartre, dünyanın bilinçten de bağımsız varlığını devam ettirebileceğini de izah eder. Böylece bilinç, nesneye yönelerek kendi içini, kendinde varlık aracılığıyla ortaya koyar. Bu durumda bilinci, idealizmin belirlenmiş alanından kurtarmış olur. Bilincin nesne ile olan ilişkisi ise: “Ben, kendisiyle, varlığın oluşturduğu varlığım; kendi içinin (pour-soi) ortaya çıkışı budur; bir dünyanın varolmasına yol açan bilincin doğuşudur.”¹⁴⁷ Dünyayı biçimlendiren, anlamlandıran kendisi içindir. Heidegger’e göre: “Nesneler, bizim için sadece birer araçtırlar.”¹⁴⁸ Nesneyi anlamlı kılan bilinçtir. Bilincin, nesneden kopukluğu, nesnenin bilinç için anlamdan uzaklaştığı anlamına gelir. Bu durum nesnenin varolmadığı anlamına gelebilir. Fakat nesne yine de varlığını devam ettirecektir. Sadece insan için artık var değil. Dolayısıyla nesnenin ya da dünyanın insanla olan ilişkisi araçsal olur. Nesne, insanın tasarımları ve ihtiyaçları çerçevesinde varlığını devam ettirecektir. Foulquie, nesnenin dünya ile olan bağının, insanın varoluşunun nesne karşısındaki görünürlüğünü ortaya çıkarttığını belirtir ve düşüncesini şu şekilde sürdürür: “Bana görünen dünya beni de açığa vurur; ham bir gerçekliğin varoluşu ile benim kendi varoluşumu, yani tasarımlarımı da ortaya çıkarır.”¹⁴⁹ Bilincin, dünya ile olan ilişkisi dünyayı görünür kıldığı gibi insanın tasarımlarını da ortaya koyar dolayısıyla dünya ve bilinç birbirlerini etkilemektedir.

Genel itibari ile bakacak olursak; kendinde varlık yaratılmamıştır, yaratılmış olsa bile yaratıcının hiçbir özelliğini kendi içinde barındırmayacaktır. Kendinde varlık etkin ve edilgin özelliklerine de sahip değildir. Bu özellikler insan için geçerlidir. Etkin olan insanın kendisidir, insanın kullandığı her şey (araçlar) edilgindir. Bu noktada şunu akılda tutmak gerekir araç dediğimiz şey insan için olan araçlardır. Ayrıca kendinde varlık herhangi bir olumsuzlamanın ve olumsuzlamanın da ötesinde olup kendi kendisiyle dolu özelliğine sahip ve özdeştir yani ‘varlık ne ise odur’.

2.1.2. Ontolojik Olarak Kendi İçin Varlık

Sartre ontolojisinin diğer alanı kendisi için varlık anlayışıdır. Kendisi için varlık, insan bilincinin varlığına denk gelir. Sartre felsefesinin özünü, insan yani bilinç oluşturur. Sartre, bilinci bir boşluk olarak ele alır ve bilincin tözsel bir yanının

¹⁴⁶ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 31.

¹⁴⁷ Foulquie, **a.g.e.**, s. 90.

¹⁴⁸ Foulquie, **a.g.e.**, s. 91.

¹⁴⁹ Foulquie, **a.g.e.**, s. 91-92.

olmadığını belirtir. Bilinç, şeylere yönelerek varoluşunu sağlar. Dolayısıyla, kendisi için varlık içerikten yoksundur. Bilince dair bilgilerimizi, kendisi için varlığın kendi dışındakilerle yani kendinde varlıkla olan ilişkisiyle ortaya çıkar. Ayrıca bilinç etkin ve edilgin bir özelliğe de sahiptir. Bu özelliğinden kaynaklı bilinç: “Sorular soran ve olumsuz yanıtlar alan insanın yetisidir.”¹⁵⁰ İnsan bilinci, özgür bir özelliğe sahiptir. Çünkü insanı düşünmeye iten ve onu zorlayan herhangi bir varlığın gücü söz konusu değildir ve insan nedensel zorunluluktan da uzaktır. Sartre kendisi için varlığın olumsuzlama içerdiğini söyler. Kendinde varlığın ise kendisiyle dolu olduğunu, içinde olumsuzluğun olmadığını belirtir. Dolayısıyla olumsuzlama insanı bir sorguya götürecektir. Sorgulama ise insanın özgür oluşundan kaynaklıdır. Sartre bilincin varlığına ilişkin: “Olumsuzlama bizi özgürlüğe, özgürlük kendini aldatmaya ve kendini aldatma da imkânının koşulu olarak bilincin varlığına” gönderecektir.¹⁵¹ Sartre: olumsuzlama, hiçlik, kendini aldatma ve özgürlük tanımlamalarını kendi-için varlık alanı için kullanır. Bütün bu tanımlamalar bizi bilincin varlığıyla yüzleştirecektir. Sartre, kendinde varlığı olumsuzlama ve olumlamanın ötesinde ele alıyordu: “Kendinde-varlık olumlulukla dolu ve kendi kendisinde hiçbir olumsuzlama içermemektedir.”¹⁵² Kendinde olumlama ve doluluk taşıyan varlık ‘ne ise odur’, insan müdahalesi olmadıkça değişmeyen donuk bir varlık söz konusudur. Kendisi için varlık ise tam tersi bir özelliğe sahiptir. İçinde olumsuzlama taşıyan bir varlıktan söz ediyoruz. Olumsuzlama yargının sadece bir niteliği değildir: “Yargı öncesi bir davranıştır.”¹⁵³ Sorgulama ise sadece öznel arasında yapılan bir davranış olmayıp, bilincin kendi dışındaki şeylere ya da nesnelere karşı da yapılabilir. Örneğin, aracınız bozulduğunda nedenini araştırabilirsiniz, sorgulayabilirsiniz. Sizin, bozulan araçtan beklediğiniz şey yargı değildir, varlığa yönelik şeklindedir: “Bir varlık açılmasıdır ve açılmaya dayanarak sonradan bir yargıya varılabilir.”¹⁵⁴ Arabanın bozulma sebebini araştırıyorsam araştırdığım noktada hasarın olmama ihtimalinin her zaman mümkün olduğunu da bilirim bu durum varlığın varlıkla olan ilişkisidir. Dolayısıyla her soru bizi sorgulayan varlığın alanına yöneltecektir: “Sorduğum her soru kendi kendisinde,

¹⁵⁰ Bozkurt, **a.g.m.**, s. 140.

¹⁵¹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 125.

¹⁵² Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 48.

¹⁵³ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 49.

¹⁵⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 50.

kökensel aşkınlığın fonunda, bir varlık olmayan ile varlık ilişkisidir.”¹⁵⁵ Varlığın ne olduğu sorusunun yanıtını bize verecek olan varlık-olmayandır. Bu durumda varlığın aşkın durumunun sorgulanmasıyla ve olumlu/olumsuz yanıtlarla bilinç sorgulamaya yönelir.

Bu noktada varlığın sorgulanmasında, olumsuzlama ve hiçlikle karşı karşıya gelmekteyiz. Dolayısıyla olumsuzlama mı hiçlikten, yoksa hiçlik mi olumsuzlamadan gelir tartışması ortaya çıkar. Hiçlik ve varlık arasındaki bu dikotomik durum Heidegger’in varlık düşüncesinin çözümlemesine bizi götürür. Sartre da Heidegger gibi varlığın hiçlikle ve zamanla ilişkisinin olduğunu söyler ve bu anlamda Sartre, Heidegger’den etkilenmektedir. Cevizci, Heidegger’in hiçliğin varlıkla olan ilişkine dair yaklaşımına dikkat çeker:

“İnsanın dünyayı anlayabilmesi, onu gereği gibi düşünebilmesi için her biri bir diğerinden ve kendisinden farklı olan ayrı varlıkları düşünmesi gerekir. Kendisinin, çevresindeki varlıklardan ayrı olduğu düşüncesi ise dünyayı nasıl betimlese betimlesin, bu tasvirin hep olumsuzlayıcı bir faktör içereceği fikrinden ayrılmaz.”¹⁵⁶

Heidegger insanın gerçekleşmemiş bir imkâna doğru yürüdüğünü ve bu durumun hiçliği açığa çıkardığını izah eder. Heidegger Dasein’in sınırlandırılmış yaşamı sorgulayarak kendisini ve unutulmuş varlığını tekrardan yaratma imkânına erişebileceğini söyler. Bu imkânı Dasein’in temel karakteri ile yani zamansallığıyla açmaya çalışır. Zamansallık ise Dasein’a (insana) kendi varoluşu üzerine düşünme imkânı verir. Heidegger insanın varoluşunu, insanın zamansal bir varoluşa sahip olmasıyla açıklar. Zamansallık halini ise insanın ölümlü olması ile ifade eder. Heidegger, İnsanın kendi üzerine, varoluş üzerine düşünmeye iten şeyin insanın sonlu bir bilincin farkında oluşuyla izah eder.

Heidegger, hiçliğin olumsuzlamayla olan ilişkisinde, hiçliğin olumsuzlamadan türediğini yani onun kaynağı olduğunu belirtir. Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* yapıtında hiçliğin varolanla ilişkisine dair yorumu şu şekildedir:

“Hiçlik ne bir şey ne de umumiyetle bir varlıktır. Hiçlik ne bir şey ne de varlığa asılmış gibi varlığın yanı başında meydana gelir. Hiçlik insan varlığına, var olanın olduğu gibi görünmesi imkânıdır. Hiçlik kavramı, var olanın zıddı olan bir

¹⁵⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 50.

¹⁵⁶ Cevizci, *a.g.e.*, s. 1134-1135.

kavram değildir, belki bizzat varlığın özüne aittir. Varolanın varlığında hiçliğin hiçlenmesi meydana gelir”¹⁵⁷

Diğer bir ifadeyle hiçliğin, varlığın karşıtı olmadığını söyler. Varolanın varlığını görünür hale getiren bir imkândır.

Sartre varlığın olumsuzluğunun hiçlikten geldiğini söyler yani olumsuzlama varlığın özüne yöneliktir. Sartre olumsuzlamanın bizi sorgulayıcı yargıya yönlendirdiğini belirtir ve olumsuzlamaya dair ise: “İki yoğun gerçeklik arasında sıkışmış bir gerçekdışı gibidir ve bu iki gerçeklik de onu talep etmez: olumsuzlama konusunda sorgulanan kendinde varlık bizi yargıya gönderir.”¹⁵⁸ Olumsuzlama varlıktan meydana gelmeyecektir, hiçlik ise olumsuzlamadan meydana gelmiştir. Olumsuzlama varlığa ilişkin öne sürülen metafizik soruları kaldırır. ‘Ne değilse odur’ tanımı olumsuzlamayla birlikte hiçliğin varlıkla olan ilişkisini de belirler: “Her olumsuzlamanın belirleme olduğunu, bu demektir ki varlık hiçlikten öncedir ve hiçliği kurar. Bundan anlaşılması gereken de, yalnızca, varlığın hiçlik üzerinde mantıksal bir önceliğe sahip olduğu değil, ama ayrıca, hiçliğin de etkililiğini somut bir biçimde varlıktan devşirdiğidir.”¹⁵⁹

Bilince yöneltilen her soru beraberinde olumsuz bir cevabı da getirecektir. Olumsuzlamanın yapısında hiçlik söz konusudur. Hiçlik ise: “Olumsuz yargının kökenindedir, çünkü kendisi de olumsuzlamadır.”¹⁶⁰ Kendinde varlık bilinç olmadan hiçbir şey ifade etmediği gibi kendisi için varlık da kendinde varlık olmadan çözümlenmeyecektir. Hiçlik varlıkta bulunmaz ama hiçlik başka bir varlık aracılığıyla varlığın içine yerleşir. Dolayısıyla, hiçliği görünür kılan varlıktır, hiçlik varlıkla yani gerçeklikle ilişkilidir. Ömer B. Albayrak, “Hegel’den Rousseau’ya Sartre’da Başkası ile İlişkisi” metninde insanın hiçlikle olan ilişkisine dair yorumu meseleye açıklık getirir: “Kendi varlığını sorun eden insan, bilinci ve bilincin yönelimselliği temelinde hep bir olanaklar bütünü olarak dünyaya hiçliği getirir ve bu da onun özgürlüğünün temelidir.”¹⁶¹ Kendi varlığını sorun eden insan kendi için varlıktır. İnsan kendi varlığını

¹⁵⁷ Martin Heidegger, **Metafizik Nedir**, M. İpşiroğlu- S. Yetkin (çev.), İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2003, s. 47.

¹⁵⁸ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 49.

¹⁵⁹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 59.

¹⁶⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 62.

¹⁶¹ Ömer B. Albayrak, “Hegel’den Rousseau’ya Sartre’da Başkası ile İlişkisi” Zeynep Direk ve Gaye Çankaya (ed.), **Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak** (104-130), İstanbul: Metis Yayınları, 2021, s. 108.

her zaman kendisi için sorun olarak görmüştür dolayısıyla her zaman bir oluş halindedir ve seçimlerde bulunan bir varlık projesidir.

Varlığın hiçlikle olan münasebeti, Sartre'ın varlık anlayışını anlamamızı sağlayacaktır. Sartre hiçliğin nereden geldiği ve insanın hiçlikle olan ilk ilişkisinin ne olduğunu ve “hiçleyici ilk davranışın” ne olduğu sorusuyla hiçliğin kökenini araştırır.¹⁶² Hiçlik var mı yok mu? Hiçliğin bilinçle olan ilişki nedir? Sartre bütün bu soruları kendi için varlık anlayışıyla izah eder ve şu şekilde cevap verir: “Hiçlik, var değildir, kendini hiçler. Hiçlik aşkınlık tarafından taşınır ve koşullandırılır.”¹⁶³ Aşkın özelliğe sahip olan kendisi için varlık şeyler, bilinç aracılığıyla ortaya çıkmış olsa dahi bilincin varlığına dair söz etme olanağına sahip değiliz. Bu anlamda bilincin hiçlikle veya yoklukla olan bağı bilincin boş ve içeriğinin olmama durumunu hiçlikle temellendirir ve şu şekilde devam eder: “Kendisinin dışındaki varlığı varlık haline getiren şuur kendini yokluğa ircaa etmektedir.”¹⁶⁴ Bilincin kendisi yoluyla, varlıktan kendisini uzaklaştırarak ya da ayrılarak ortaya koyar. Bilinci varlıktan ayıran şey yokluktur. Çünkü bilinç ve varlık arasına girebilecek hiçbir kendilik söz konusu değildir. Copleston, bilinci şu şekilde izah eder: “Bilincin kendisi varlık-olmayandır ve etkinliği, Sartre'a göre bir yoksama sürecidir.”¹⁶⁵ Bilincin yoksama süreci varlıkla olan ilişkisiyle ortaya çıkar. Bu durumun iyi anlaşılması için Copleston'nun verdiği örnekle somutlaştırabiliriz: “Kâğıt parçasını ayımsadığım zaman, kendimi ondan uzaklaştırırım, kâğıt olduğumu yadsırım ve kâğıdı görünür kılar, onu arka tasarından öne çekerim ve bunu onun başka bir şey olduğunu yadsıyarak, başka görüngüleri yok sayarak yaparım.”¹⁶⁶ Bilinçten bağımsız olan nesne kendindeydi. Bu nesne hareketsiz, donuktu. Herhangi bir temele bağlı olmayan nesne kendini temellendirmeye çalışıyor. Bilincin nesne ile olan karşılaşması, bilincin kendisini nesneden yadsımasını sağlayacaktır, nesneden yadsınan bilinç böylece hiçliği dünyaya getirecektir. Akarsu, varlığın kendini aşarak hiçliğe adım attığını belirtir ve varlığın, hiçlikle olan ilişkisini özetler:

“Başlangıçta var olan nesnelerin yalnızca 'kendindeliği' (en soi) vardı. Bu varlık kitle halindeydi, sağlam, yuvarlak, hareketsiz, yarıksız (aralıksız), bölümsüzdü. O zaman bu temelsiz varlık kendini temellendirmeye çalıştı. O zaman kendi kendisiyle bir çeşit bağlantı kurması gerekmektedir. Bunu yapabilmek için

¹⁶² Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 55.

¹⁶³ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 60.

¹⁶⁴ Gürsoy, **a.g.e.**, s. 25.

¹⁶⁵ Copleston, **a.g.e.**, s. 25.

¹⁶⁶ Copleston, **a.g.e.**, s. 25.

ilkini kendini aşırp hiçliğe doğru adım atması gerekiyordu. Sonradan bu hiçlikten yeniden kendi kendine dönebilmesi için kendini hiçlemesi, yadsıması gerekiyordu.”¹⁶⁷

Varlığın kendini aşırp hiçliğe adım atması ve sonrasında da kendine dönebilmesi içinde kendini hiçlemesi gerekiyor. Bunun sonucunda varlık yine kendi için durumuna evirilecektir. Dolayısıyla, hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık insandır. Peki, hiçlik nasıl insanın aracılığıyla varlığa gelir? Bu soru bizi insanın özgür oluşuna götürecektir. Sartre’a göre özgürlük: “İnsan doğasının ya da özünün bir özelliği değildir. Bilinçli varlığın yapısına aittir.”¹⁶⁸ Sartre insanın özgür oluşunun, insanın kendi yaşamını dönüştürme ve değiştirme imkânını verdiğini bize hatırlatır. Dolayısıyla insanın önce dünyaya geldiğini sonrasında kendisini tanımladığını söyler. Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk* ya da *Varoluşçuluk Hümanizmdir*, 29 Ekim 1945'te Paris'te verdiği aynı ismi taşıyan konferansa dayanan 1946 tarihli yapıtında insanın varoluşuna dair geniş bir perspektif sunar ve insanın varoluşuna dair şu yorumda bulunur:

“İnsan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez; hiçbir şey değildir o zaman. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir Tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de.”¹⁶⁹

Varoluşçu düşüncenin tanrıtanıamaz kanadında yer edinen Sartre’a göre, insan kendisine dair bütün tanımlamaları sonradan oluşturacaktır. Dolayısıyla insan doğasından söz etmek yanlış olacaktır. Çünkü kendisini tanımlayan ya da oluşturan insan, sürekli bir oluş halindedir. İnsan dışındaki şeyler söz konusu olduğunda ise durum tam tersi olacaktır yani önce öz sonra varoluş olacaktır.

Sartre felsefesini insanın varoluşu üzerinden çözümler. İnsanın varoluşu ve özgürlük birbiriyle bağlantılıdır: “İnsanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar, insan varlığının özü, onun özgürlüğü içinde saklıdır. Dolayısıyla bizim özgürlük dediğimiz şeyi “insan-gerçekliği”nin varlığından ayırmak imkânsızdır.”¹⁷⁰ Önce dünyaya gelen ve sonra kendisini tanımlayan insan böylece kendisinden sorumludur. Eğer insanı yaratan bir tanrı yoksa insan bütün yapıp ettiklerinden sorumlu olacaktır. Tanrının olmaması insan için her şey mubah olacaktır. Tanrının olmadığı yerde insan özgür olacaktır. Sartre bu duruma Dostoyevski’nin sözleriyle açıklık getirir:

¹⁶⁷ Akarsu, a.g.e.,s. 132.

¹⁶⁸ Copleston, a.g.e., s. 27.

¹⁶⁹ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Asım Bezirci (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2021, s. 39.

¹⁷⁰ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 69.

“Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu.”¹⁷¹ Tanrı yoksa insanı denetleyecek bir mekanizma da olmayacaktır ve hiçbir şey yasak da değildir. İnsan kendi başına bırakılmıştır. Kendi başına bırakılan insan kendi yaşamından sorumludur. İnsanın yaşamı, kaderci anlayışın ya da determinist bakışın ötesinde bir yaşamdır. İnsan kendini dönüştüren, şekil veren ve inşa eden bir varlıktır. Dolayısıyla, insan özgürdür. İnsan kendini yaratma özgürlüğüne sahiptir ve bu yaratım tanrının olmamasını zorunlu kılar. İnsan, tanrıya ve yazgıya karşı bir düşünce geliştirir. Yazgıdan ve tanrıdan soyutlanmış insanın yaşamını şu sözlerde görmek mümkündür:

“Ne içinde dayanacak bir destek vardır, ne de dışında tutunacak bir dal. Artık hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez elbet. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle, gereklilik (déterminisme), kadercilik yoktur burada, kişiöğlü özgürdür, insan özgürlüktür.”¹⁷²

Sartre insanın varoluşunu olumsal olarak ele alır aynı zamanda insanın olgusal yönünün olduğunu da söyler. İnsanın olgusallığı, koşullardan ve tanımlamalardan oluşur. Fakat bilinç dediğimiz şey insanın tanımlanan olgusallığından ibaret değildir. İnsanın sahip olduğu aşkınlığı da söz konusudur. Aşkınılık ise insanın kendisini aşması ve kendisi için olanaklar yaratması noktasında imkânlar sunar. Sartre insanın olgusallığını reddetmediği gibi aşkınlığını da reddetmemesi gerektiğini bize hatırlatır. Sartre, reddedişi insanın kendisini kandırması ile eş değer de görür.

Ayrıca olgusal bir yapıya sahip olan insan özgür olduğu için bütün seçimleri ve sonuçları da insana bağlı olacaktır. Sartre insanın karşısında herhangi bir belirlenmenin varlığından söz etmez. Bu durum insanı bulantıya götürecektir. Sartre, insanın özgürlüğünün bilincine sıkıntı/bulantı ile vardığını söyler. Bulantı insanda iç daralmasını ve kaygıyı meydana getirecektir. Kendi-için varlığın yaşadığı bu durum Heidegger’in dünya-içinde varlık olarak yer edinen insanın, yeryüzüne terk edilmesi insanın yaşantısında bir bulantı yaratacaktır.

Heidegger insanın dünyayla olan bağıını çözümlendiğinde Dasein’in pasif olmadığını söyler. Dasein hem kendi varoluşunu, hem de şeylerle ilişkisinde dünyayı anlamaya çalışır. Bu noktada insanın ya da Heidegger’in deyimiyle Dasein’in kendi varoluşunu neden soru konusu edindiğini ya da kendisi dışındaki diğer şeyleri

¹⁷¹ Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 46.

¹⁷² Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 46.

araçsallaştırarak ne yapmak ya da nereye varmak istediğini sorabiliriz? Bu sorular, Heidegger düşüncesinin ya da felsefesinin zeminini oluşturur. Heidegger felsefesini insanın dünyaya fırlatılmışlığı adını verdiği kavramla açmaya çalışır. Sartre, Heidegger'in insanın dünyaya fırlatılmış veya atılmış düşüncesini *Tuhaf Savaşın Güncesi* yapıtında şu şekilde yorumlar:

“Heidegger'ci anlamda insan dünyaya değil ama dünyanın orta yerine, ya da daha doğrusu, yerin yüzüne fırlatılıyor. Fakat dünya ile olan bağı, yer ile fiziksel evren arasında bir ortak yaşamın basamağı düşmüş biçiminde duyumsanıyor. Dünyanın-içindeki-varlık düşüncesi. İnsanın dünyasal yazgısı gibi formüller buradan doğuyor. Emek ya da insanın yeryüzündeki edimi düşüncesi bu eklem noktasında ortaya çıkıyor”¹⁷³

Heidegger'ci anlamda çözümlendiğimizde şunu söyleyebiliriz; bizler, ben bu dünyaya fırlatılmış bir şekilde kendimizi bulduk. Nerede, ne zaman doğduğumuzu, ailemizi, ülkemizi, dilimizi, dinimizi, cinsiyetimizi bunların hiçbirini biz seçmedik. Bütün bu seçimler, hali hazırda bize sunulan bizim özümüzü oluşturan şeyler olarak bize sunuldu. Yani bizi sınırlayan, tanımlayan bir çevrede kendimizi bulduk.

İnsanın yaşantısına karşı belirlenen bu tavır, Sartre'ın felsefesi insan için önemli bir imkân niteliğindedir. Çünkü Sartre insanın varoluşuna ilişkin düşüncesi, insanın kendi varlığını kendi tasarısı sonucu gerçekleştirebileceğini söyler. İnsanın sahip olduğu tasarı/seçim, insanın kendi varoluşunu tanımlama, değiştirme ve dönüştürme imkânını verir. Sartre insanın kendisini herhangi bir kimlikle sıkıştırarak tanımlaması, insanı kendi için varlık alanından çıkardığını ve kendinde varlığın alanına dâhil edeceğini söyler. Bu anlamda Sartre insanın dünyaya fırlatılmış ya da terk edilmiş durumu karşısında insana kendi oluşunu hatırlatarak insanın dünyaya fırlatılmışlığını ve insan gerçekliğini şu sözlerle özetler:

“Heidegger açıkça işaret etmiştir ki, dünya insan gerçekliğinin kendi niteliğini ilan ettiği yerdir. Bu tercihler bizim için vardır. Bizim için ya da başkası için. Yani, kısaca, bir insan gerçekliği için. Ne var ki, bizim insan gerçekliğimiz tarafından dünyanın ötesine fırlatılmış bu olabilir insan gerçekliğinin bizim insan gerçekliğimiz olduğunu sanmak yanlış düşümedir.”¹⁷⁴

Sartre dünyaya terk edilmiş insanın seçim şansı olduğunu, yani istenci olan varlığın insanın kendisi olduğunu söyler. İstenç, insana dünyayı değiştirebilme imkânı verdiği gibi kendisini istediği şeye dönüştürebilme olanağını da sunar. Yani bu istenç, insanın

¹⁷³ Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, Z. Zühre İlkelen (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2006, s. 45.

¹⁷⁴ Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, s. 68-69.

nesneden ya da bir makineden farklı olduğunu insana hatırlatır. Bu durum hem Sartre felsefesinde hem de Heidegger felsefesinde yer edinir. Heidegger Dasein'in sahip olduğu imkânı ise insanın dünyasallığıyla açıklar. Heidegger insanın dünyasallığını bir mekânla özdeşleştirerek ele almaz. İnsanın dünyasallığını kendisini açtığı, tanımladığı, algıladığı yani şeylerle kurduğu ilişki ile ele alır. Sartre bu anlamda Heidegger'in düşüncelerini alıp insanın aşkın olma durumuyla çözümler ve bu duruma ilişkin yorumu şu şekildedir:

“İstencin ilk yapısı, şu sırada verilmiş bir dünyanın durumu ötesinde, geleceğe bir olanak yerleştiren bir aşkınlıktır. Bununla, istencin derin anlamı görülüyor. O anlamı da, istencin ancak kendisinden kaçması, kendisini kendisinden geleceğe atması durumunda istenç olduğu biçiminde görüyoruz.”¹⁷⁵

Sartre'in insanın varoluşunu anlama noktasında Heidegger düşüncesinden etkilendiğini rahatlıkla dile getirebiliriz. Her ne kadar Heidegger insan, bilinç, özne kavramlarından kaçınsa da Sartre insanın varoluşunu çözümlendiğinde Heidegger gibi Dasein kavramıyla değil, bilinç (kendi için varlık) kavramıyla insanın varoluşunu açmaya çalışır.

Heidegger insanın varoluşunu çözümlendiğinde, insanın ölümlü oluşuyla yani zamansal haliyle açıklamaktadır. Sartre, Heidegger'in insanı zamansal varoluş ile ele almasına ilişkin şunu söyler: “Heidegger'ci anlamda ölmek için var olma yoktur, fakat her bilincin içine, daha dönüp de hiçliğin yüzüne bakacak zaman bulamadan hiçlik ve ölüm işler.”¹⁷⁶ Sartre bu duruma eleştirel yaklaşır çünkü insanın kendi varoluşunu anlama ya da varoluşunu sorun haline getirme noktasında, insanın ölümlü olması ile ya da sonlu bir bilincin varlığıyla açıklamaz. İnsanın yaşıyor olması ile çözümler. Sartre'a göre insan, varoluşunun ölümle sona ereceğinin bilincindedir. Bu noktada Heidegger'in düşünceleri ile Sartre'ın düşünceleri farklılık gösterir. Heidegger Dasein'in ölümlü olma haline ilişkin yorumu ise:

“Ölümün insan varlığının bütün imkânları arasında en gerçek olduğunu, onun bir başkası tarafından yerine getirilmeyeceğini fark ederken, yalnız olduğunu, dünyadaki başka herkesten ve bütün nesnelere ayrı olduğunu, artık kendisine destek olmaları için başka nesnelere ayrı olduğunu bilir.”¹⁷⁷

Bu bağlamda, insan ölümü yaşayacak varlığın kendisi olduğunun bilincindedir. Bu durum insanı kendi yokluğunu düşünmeye götürecektir. İnsanın bu dünyada bir rastlantıdan ibaret olduğu, yaşamının ölümle sonuçlanacağı düşüncesi Dasein'in kendi

¹⁷⁵ Sartre, **Tuhaf Savaşın Güncesi**, s. 64-65.

¹⁷⁶ Sartre, **Tuhaf Savaşın Güncesi**, s. 177-178.

¹⁷⁷ Cevizci, **a.g.e.**, s. 1135.

hiçliğini duyumsamasına götürür. Böylece insanda bir iç daralması ve kaygı meydana gelecektir.

Heidegger'de ölüm varoluşun gerçekleşmesi için bir imkân iken Sartre'da ise ölüm, kendi-için varlığının imkânlarının bitiştir. Sartre insanın kendisini gerçekleştirmesini ölümlü olmasında bulmaz. Sartre ve Heidegger bu noktada birbirinden ayrışsa da insan seçimleri, olanakları noktasında hemfikirdirler.

Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi/Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü* yapıtında insanın tecrübe ettiği iç daralması ve bulantıyı insanın dünyada kendisine dair yaptığı seçimlerle aşabileceğini belirtir ve şu şekilde yorumlar:

“İnsan özgürlük içinde kendisini kurdukça ve böylece saçmayı aşmaya çalıştıkça boğuntudan sıyrılır, hiç değilse geçici olarak kurtulur. Önemli olan seçmelerimizle özgürlük içinde kendimizi kurmamızdır. İfade bir düştüğümüz bunaltıdan bizi ancak özgürlük deneyi kurtaracaktır.”¹⁷⁸

İnsanın yaptığı her seçim insanı kısa süreliğine bir bulantıdan kurtaracaktır. İnsanın seçimlere yönelişini sağlayan insanın bilinçli bir varlık olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla özgür olmayı ya da olmamayı seçme durumuyla ilgili değildir. İnsan bir olay karşısında yalan söylemeyi de seçebilir bütün sorumluluk insanın kendisindedir.

Sartre göre insan, “özgür olmaya mahkûmdur.”¹⁷⁹ İnsanın özgür oluşu ve kendisini oluşturması başka bir sorunu gündeme getirecektir. İnsan kendisini nasıl oluşturacak? Sartre insanın kendisini, kendi yaşamını kurma noktasında toplumsal yapının veya ahlakın engel oluşturabileceğini insana hatırlatır ve bu duruma ilişkin şunu söyler: İnsanın özgürlüğü “her tür iç ve dış etmen tarafından sınırlanmaktadır.”¹⁸⁰ İnsan içinde bulunduğu toplumun normları, fizyolojik etmenler ya da ruhsal etmenlerden kaynaklı sürekli bir baskılama ve sınırlama getirir. Sartre, insan kendi yaşamı noktasında kendisine dayatılacak her türlü değer kendi varlığının oluşumuna izin verirse bu durum insanı değersizleştirir ve insanın kendisini aldattığını izah eder. Sartre kişinin kendisini aldatma durumunu ise Freud'un bilinç-dışı yöntemini eleştirerek aktarır. Kaufmann, Freud'un kişinin içinde bulunduğu durumu bilinç-dışıyla ortaya koymasını kendi-için varlığın kendini kandırmasıyla ilişkilendirir ve bu durumun da kendisini bir kurban olarak göstermeye ittiğini belirtir ve şu şekilde izah eder:

¹⁷⁸ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi, Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2004, s. 408-409.

¹⁷⁹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 96.

¹⁸⁰ Copleston, *a.g.e.*, s. 29.

“Freud’un kendini kandırmaya ilişkin saldırısı, başka bir düzeyde, yeni bir kendini kandırmaya yönelebilir. İçimizdeki gizli baskılar gözümüzün önüne serilince kendimizi annemizin, babamızın ‘yasak’larının bir kurbanı olarak görmeğe başlarız.”¹⁸¹

Kişinin yaşadığı krizleri, kişilik oluşumunu Freud çocukluk dönemine ve anne-baba ilişkisine bağlayarak ortaya koyar. Sartre ise insanın bütün yaşamının seçimlerden oluştuğunu vurgular ve bu anlamda bilinç-dışı yönteminin karşısında ‘varoluşsal ruh çözümleme’ yöntemini savunur: “Sartre, doğuştan ya da çevreden gelebilecek hiçbir ön veriyi” kabul etmez.¹⁸² Sartre’a göre en sıradan eylemlerimiz dahi bir seçişle gerçekleşir. Dolayısıyla, insanın içinde bulunduğu durumu bilinç-dışına bağlayarak ortaya koyması Sartre’a göre bu durum insanın varoluşu karşısında kötü niyetli bir tavidir.

İnsanın oluşumunda karşısına çıkacak engellere karşı alacağı tutum tamamen kendi seçimidir. İnsan engelleri aşmak için ya çaba sarf edecek ya da bu sorumluluğu başkalarına yükleyerek kendisini aldatacaktır. Bu doğrultuda insanın kendi yaşamı karşısında alacağı tavır: “Karşıma çıkan engellerin üstlerinden atlanmaları gereken köstek taşları olarak mı, yoksa yoldaki aşılmaz engeller olarak mı göründükleri bütünüyle benim seçimim üzerine dayanmaktadır.”¹⁸³ İnsan seçimleri karşısında bir belirlenimciliği benimseyebilir de. Bu tutumu sergilediğinde bütün sorumluluğu tanrıya, kadere, çevreye yükler. İnsan, seçimin kendi öz seçimi olmadığını söyleyerek kendisini aldatır. Böylece hiçlik özgürlüğün koşullarını, özgürlük ise kötü niyet/bulantının koşullarını yaratır. Bu durum insan için hep bir oluşu gerekli kılar. Sartre’a göre kendini aldatma: “insan–gerçekliğine dışarıdan gelmez. İnsan kendini aldatmaya maruz kalmaz, insan kendini aldatmaya bulaşmış değildir, o bir hal değildir. Ama bilinç kendi kendini aldatır.”¹⁸⁴ Kendini aldatma dışarıdan gelen bir durum ya da müdahale değildir. Tamamen insan bilincinin ürünüdür. Kendini aldatan gerçeği kendinden de saklar. Çoğu zaman kendini aldatma ve yalan birbiriyle karıştırılır ve “kendini aldatma çoğu kez yalanla bir tutulur.”¹⁸⁵ Kendini aldatan gerçeği kendinden gizler fakat yalan ise gerçeği başkalarından gizler. İnsan hakikatini bilmediği şey hakkında yalan söylemez dolayısıyla, hakikatin bilgisine sahiptir. Yalan söyleyenin amacı: “Hakikati kendine

¹⁸¹ Kaufmann, a.g.e., s. 65.

¹⁸² Mounier, a.g.e., s. 27.

¹⁸³ Copleston, a.g.e., s. 29.

¹⁸⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 95.

¹⁸⁵ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 94.

olumlarken, onu kullandığı sözlerde olumsuzlayan ve bu olumsuzlamayı da kendisi için olumsuzlayan kinik bir bilinç olacaktır.”¹⁸⁶ Yalan kendi içinde ikili bir özelliği barındırır. Aldanan ve aldatılan bir ikilik söz konusudur. Aldatan için olumsuzlayıcı bir tavır söz konusu olmayacaktır. Olumsuzlama, “sözlere, dünyadaki bir olaya yöneliktir.”¹⁸⁷ Yalancının içsel durumunda ise olumsuzlayıcı herhangi bir durum söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla “yalan bir aşkınlık davranışıdır.”¹⁸⁸ Bu yönüyle, kendini aldatmada ise aşkın bir davranış söz konusu değildir. İnsanın kendisi tarafından kendisini kandırmasıdır.

Kendi için, kendi kendisinin temeli olmayıp sebepsiz yere bu dünyaya bırakılmıştır. Bırakılan terk edilen insan kendi için eksik bir varlıktır. Kendisi için varlığın diğer özelliği ise değer ve olanaktır. Kendisi için varlık içindeki boşluğu doldurmak ister fakat bu olanaksız bir şeydir. Çünkü “kendisi için varlığın, kendinde varlıkla birleşmesi kendini kaybetmesi demektir.”¹⁸⁹ Bu birleşim kendi için varlığın, tanrı olmaya erişme tutkusudur. Fakat bu hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. İnsan eksik bir varlıktır ve insan yararsız bir tutkunun peşindedir. Gerçekleşmeyecek bir birleşimin tutkusu bilincin içinde bulunduğu talihsizliktir. Dolayısıyla kendisi için bu durumdan her zaman rahatsız olacaktır. Kendisi için varlığın, bu durumu şu şekilde ifade edilebilir: “kendi varlığında hastadır, çünkü o kavuşmak istediği, fakat kendini kaybetmeden buna imkân bulamadığı tamlık tarafından rahatsız edilmektedir.”¹⁹⁰ Buradan hareketle, insan kendisini yitirmeden bir tamlık durumuna kavuşmayacaktır. Kendisini hiçbir şekilde aldatmayan bütün seçimlerinin ve olanaklarının farkında olan, kaderci anlayıştan kendisini kurtaran insan kendisine yabancılaşmayacaktır. Bu durum insanın kendini yitirmemesi açısından önemli bir noktadır.

Değer ve olanağa sahip olan insanın bir diğer özelliği zamansal oluşuyla ele alır. Zamansallığın bilinçle olan bağı ise: “İnsan- gerçekliği kendi kendisini zamansallık olarak kavırırsa ve aşkınlığının anlamı zamansallığıysa, zamansallığın bilinç için ne olduğunu da belirtmek gerekir.”¹⁹¹ Çünkü zamansallık ne olduğunu belirtmeden kendi-

¹⁸⁶ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 94.

¹⁸⁷ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 94.

¹⁸⁸ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 95.

¹⁸⁹ Magill, **a.g.e.**, s. 91.

¹⁹⁰ Magill, **a.g.e.**, s. 91.

¹⁹¹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 161.

için varlığını tam olarak çözümleyemeyiz. Geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırılan zamanın insanın seçimleri, arzuları ve varoluşuyla bağlantılı bir yapısı söz konusudur.

Zaman beni kendimden, geçmişteki benden, olmak istediğim şeylerden, beni başkalarından ayırır. Geçmişin insanın yaşamıyla olan ilişkisi her zaman devam edecektir. Yani geçmiş bir olay için geçmişin varlıktan çıktığını öne süremeyiz. Sartre'ın insanın geçmişle olan ilişkiselliğine dair yorumu ise şöyledir: “Geçmişe dönerek ele aldığımız bir olay varlıktan çıkmış değildir, sadece etkimesi sona ermiştir, ‘kendi yerinde’, kendi tarihinde, ebediyen kalır.”¹⁹² Bu durum geçmişe varlık kazandıracaktır. Geçmişin, şimdiki zamanla sürekli düzenlendiğini bile öne sürebiliriz. Zamansallığa dair belirleyeceğimiz anlam içinde bulunduğumuz dünya aracılığıyla gerçekleştirilir. Dolayısıyla geçmiş, kendi-için aracılığıyla dünyada açığa çıkar. İnsan gerçekliğinin, geçmişle olan bağı için şu yorum gündeme alınabilir: “İnsan-gerçekliği için bir geçmiş tezahür eder, insan-gerçekliği, ne ise o daha olacak olandır.”¹⁹³ Beni tanımlayacak olan zaman geçmiştir. Çünkü geçmiş imkânları ortadan kaldırır, olabileceğin her şeyi olmuşsun olacağın şey için de olanağın mevcuttur. Şimdiki zaman ise geçmiş ve gelecek arasındaki bir bağıdır. Şimdiki zaman: “Henüz olmayan geleceğe ve artık olmayan geçmişe karşıt olan şeydir.”¹⁹⁴ Şimdiki zaman mevcut olan andır ve sürekli varlıktan bir kaçıştır. Dolayısıyla, şimdiki zaman kendi içini temsil eder. Gelecek zaman ise insanın gerçekliğiyle dünyada yer edinir. Gelecek, “olmayabileceği ölçüde daha olacak olduğum şeydir.”¹⁹⁵ Gelecek olmamış bir şimdi değildir. Gelecek mevcudiyetten kaçıştır. Olmadığı ya da olmuş olduğu varlıktan kaçmadır. Sartre, Heidegger gibi zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ayırır. Heidegger zaman anlayışında geleceğe öncelik verir. Biemel, Heidegger'in varlığın zamansallıkla olan bağına *Varlık ve Zaman*'da şu şekilde yorumlar: “Zamanın salt öylece var olan bir şey anlamına gelmediğini, zamandan daha çok, ‘varlığın zamanlaşmasını’ anlamamız gerektiğini ileri sürer. Asıl zamanlaşmanın hep gelecekte başladığını da vurgular.”¹⁹⁶ Bu yönüyle, gelecek insanın kendisini gerçekleştirme karşısında umudun olduğunu insana hatırlatır. Ayrıca insan varoluşunun bitmiş ya da tamamlanmış gibi durumunu da ortadan kaldırır. Gelecek olgusu insanı kabullenmişlikten kurtarır.

¹⁹² Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 164.

¹⁹³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 170.

¹⁹⁴ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 177.

¹⁹⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 183.

¹⁹⁶ Biemel, *a.g.e.*, s. 127.

Heidegger Dasein'in varoluşunu, insanın zamansal varoluşuna sahip olması ile açıklar. Küçükalp, R. Kearney'den alıntı yaparak Dasein'in zamansallıkla olan ilişkisini çözümler ve şu şekilde devam eder:

“Dasein, varlığın otantik farkındalığına, ancak kendi varlığının faniliğini olduğu şekliyle onaylamak suretiyle razı olabilir. Kararlı bir biçimde kendi ölümüne doğru yaşamayı seçmek, böylelikle de nihai hiçliğinin deneyimini kendine mal etmek, özgürlüğünü hiçbir mazeret olmaksızın otantik bir şekilde yaşamak demektir.”¹⁹⁷

Heidegger, insanın varlığını bütünlük içinde ele alıp Dasein'in varlığını zaman yoluyla çözümler. İnsanın zamansal bir varlık olduğunu ve bu zamansallıkla kendisini oluşturduğunu izah eder. Geçmiş, gelecek ve şimdinin birbiriyle bağlantılı ve birbirine ait olduğunu söyler. Ayrıca şimdiki zamanın, gelecekte kendisini var etme imkânına eriştiğini söyler ve insanın zamanla olan ilişkisini: “İnsan, geçmişin, şimdinin ve geleceğin bilincinde” olarak görür.¹⁹⁸

Sartre ise zamanı, biri olmadan diğersinin gerçekleşemeyeceği düzlemde savunur yani şimdinin gelecek ve geçmişle olan bağı izah eder. Fakat şimdiki zamana biraz daha önem verir. Sartre geçmişin ve geleceğin şimdiyle kurduğu bağı önemine dikkat çeker. Geçmiş kendinde varlık olarak temellendirir. Geçmiş artık katı ve donuktur. Şimdiki zaman ise kendisi için varlık alanıdır. Gelecek ise: “Olgusallığın (geçmiş), kendi-içinin (şimdiki zaman) ve kendi-için mümkün olanın (gelecek) aniden ve sonsuza sıkıştırılmasının kendi-içinin kendinde varoluşu olarak en sonunda Kendini açığa çıkaracağı ideal noktadır.”¹⁹⁹ Kendini açığa çıkarma durumu başkalarını da gündeme getirecektir. Dolayısıyla Sartre'ın zamana dair söylediği şeyler soyut bir dünyanın varlığı değil, kendi-için ve başkaları-için arasındaki bağlılıktır.

Bilince ilişkin Sartre, Heidegger ve Husserl'in düşüncelerini toparlayacak olursak: Sartre ve Heidegger, Husserl'i bilinç felsefesi yapmakla eleştirir. Özellikle Heidegger, Husserl'in özneyi merkeze alarak ve öznenin kendisini bilinç, akıl, zihin gibi kavramlarla kavramasından kaynaklı da eleştirmektedir. Çünkü Heidegger, özne düşüncesinin ötesinde varlığı anlamaya çalışır ve bundan ötürü, insan terimini kullanmaktan her zaman kaçınmıştır. Heidegger bunun yerine Dasein kavramını kullanır. Heidegger'in amacı varlığın ne olduğu değil, varlığın anlamının ne olduğudur. Varlığın

¹⁹⁷ Küçükalp, a.g.e., s. 210.

¹⁹⁸ Cevizci, a.g.e., s. 1136.

¹⁹⁹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 186.

anlamının ne olduğu sorusu, Heidegger düşüncesinin en önemli sorusudur diyebiliriz. Çünkü bu soru bütün varolanların ne anlama geldiği noktasında Heidegger için oldukça önemlidir. Heidegger varlığın anlamını sorabilecek varlığın da Dasein olduğunu söyler. Varlığın anlamını soru konusu eden tek varlığın Dasein olduğunu belirtir. Ayrıca insanın düşünüyör olmasının, insanı yaşamdaki her şeyin merkezi ya da kurucusu yapamayacağını izah eder.

Bu durumu şu şekilde özetleyebiliriz. İnsanın varoluşsal bir özelliğinin olması, insanı dünyanın, evrenin ya da yaşamın kurucusu yapmayacaktır bu durum insana kendi varoluşsal yapısını kavrama olanağı tanıyacaktır. Bu anlamda Dasein kendi olanaklarını yaratabilme özelliğine sahiptir. Dasein'in sahip olduğu bu özellik Sartre'in varlık düşüncesinde de etkili olmuştur. Fakat Sartre ile Heidegger arasında şöyle bir fark var: Heidegger varlığı çözümlerken; insan, bilinç ve özne gibi tanımlardan kaçınır bunun yerine ise Dasein kavramını kullanır. Sartre ise kendisi için varlık tanımlamasında bilinç kavramını kullanır ve insanın varlıkla olan ilişkisini, insanın bilinçli bir yapıya sahip oluşuyla ele alır. Oysa Heidegger, Dasein'in varlığını kendisi dışındaki şeylerle, nesnelere ayırmasını ya da ilişkisini bilinç olması ile değil, Dasein'in zamansallığı, kaygı tecrübesi ve tarihselliğı yani kendi varlığının farkında olma yetkinliğiyle ele alır.

2.2. SARTRE'DA BAŞKASI İÇİN VARLIK: BEDEN VE KİMLİK PROBLEMİNİN BAKIŞ FENOMENOLOJİSİYLE ÇÖZÜMLENMESİ

İnsanın varoluşunu çözümlemek, öznelerarası ilişkiyi kimlik, beden bağlamında değerlendirmek için Sartre'in başkası için varlık anlayışı önemli bir çıkış noktadır. Öznelerarası ilişkide çatışmanın ve çelişkinin varlığı mevcuttur. Bu çatışma beden, kimlik üzerindeki etkisini de çözümlene imkânı verir. Dolayısıyla, başkasının varlığı özne ve nesne arasındaki 'biz' tanımının varlığını ortaya koyar. Özne, nesne, ben, öteki, biz bütün bu tanımlamalar bakış fenomenolojisinin çözümlenmeleriyle anlaşılır kılınabilir.

Bakış, öznenin kendisine dönüklüğünü sağladığı gibi nesne ile olan ilişkisini de belirlemektedir. Bu anlamda bakış 'ben'in 'öteki' ile olan ilişkisini anlayıp tanımladığı gibi karşılıklı birbirini yabancılaştıran varlığı da söz konusudur. Bu yabancılaşma bakma/bakış eylemi sonucu gerçekleşen bir edimdir. Bakış eylemi 'ben'in diğer insanlarla olan ilişkisini yani başkası ile olan yaşayışını ve bağlılığını da belirtir. Ben'in

öteki ile olan ilişkisi ise şu söylenebilir: “İnsan öteki insanlara muhtaçtır; yaşamı, ötekilerle birlikte olduğu bir alanda geçer.”²⁰⁰ İnsan tek başına yaşamını sürdürebilecek ya da devam ettirebilecek bir tanımlamaya sahip değildir. Ben, başkasının ve ötekinin bir arada olduğu bir yaşam söz konusudur. Özne ve nesne arasındaki durum ‘biz’ olma durumuyla açıklanır. Bu bağlamda başkasının varlığı ya da bakışı insanın yaşamdaki varoluşunu da belirleyecektir.²⁰¹ Bu anlamda bakma eylemi, görünüşten (beden) ibaret olmayıp insanın kimlik tanımlamasını, insanın dünya ile olan ilişkisini, özne ve nesne ayrımını da derinleştirir. Sartre insanın nesneyle olan ilişkisini uzaklıkla çözümler: “Nesneler uzaklıklarla saptanırlar; insansa uzaklıksızdır; o kendisi, uzaklıklar geliştiren; nesnelere arasında uzaklık ilişkileri kuran varlıktır.”²⁰² İnsan ile nesnelere arasındaki uzaklığı oluşturan/belirleyen insanın kendisidir. Ötekinin varlığı, öznenin nesneyle olan uzaklığını sarsacaktır. Böylece özne ve ötekinin yer değiştirdiğini ve odak noktasının değiştiğini de görmek mümkün hale gelir. Odak noktasının değişmesi sonucunda ise: “Odak noktasındaki yerimden olurum; yalnızca kendimin değil ötekinin de bir odak noktası oluşturduğunu görünce, iyice apışıp kalırım.”²⁰³ Ötekinin belirlenişi, ben’in dünyasının elinden kayıp gitmesi ve odak noktası olmaktan çıkmasıdır.

Başkası ile olan ilişki ya da karşılaşma bizi utanç olgusunun gerçekliğiyle yüzleştirecektir. Sartre, utanç durumunun başkasıyla ve ben’in kendisiyle olan münasebetine dair şu açıklamayı getirir: “Utanç benim benle mahrem bir ilişkiyi gerçekleştirir: Utanç aracılığıyla kendi varlığımın bir veçhesini keşfettim.”²⁰⁴ Utancın varlığı başkasının varlığını zorunlu kılar. Dolayısıyla, utanç ‘ben’in kendisinden edindiği bir olgu değildir. Utanç ötekinin belirlenmesi sonucunda yaşanan bir edimdir. ‘Ben’in yaşadığı utanç “düşünsel değildir.”²⁰⁵ Bu yönüyle, ben’in başkası tarafından uygunsuz olarak görünen durumudur. Bu uygunsuzluk ben’i ya da özneyi başkası

²⁰⁰ Biemel, a.g.e., s. 49.

²⁰¹ **Başkası için varlık:** Varoluşçu felsefenin temel varlık kategorilerinden biri olarak, kendisi için varlığın başka insanlarla olan ilişkilerinde, onların başkalarının bir sonucu olarak, onlar için nesneleşmesi durumu. Örneğin, Sartre’a göre, bilinçli özne ya da kendisi için varlık, ötekinin bakışına tabi olduğu zaman, onun özgürlüğünün nesnesi haline gelir. Onu özne olarak algılamak, kendisi bir nesne haline gelir. Bundan dolayı, Sartre’da, başkalarıyla olan ilişkiler, özne ile nesnenin, özgürlük ile şeylerin, kendisi için varlıkla kendinde varlığın karşılıklı bağımlılığının bir sonucu olarak, kaçınılmaz bir biçimde çatışmayla sonuçlanır. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 661.

²⁰² Biemel, a.g.e., s. 51.

²⁰³ Biemel, a.g.e., s. 51.

²⁰⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 291.

²⁰⁵ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 291.

tarafından nesne haline dönüştürdüğü gibi ‘ben’in, ‘kendisini de yeniden tanıma’ imkânını sağlar.

Bu bağlamda bakış; özneyi başkası karşısında yaşayacağı utançla yüzleştirdiği gibi bu utanç hali öznenin kendisine yönelişini de sağlar. Bu yöneliş ise başkasının bakışına dair şu tespite götürür bizi, “başkasının gördüğü gibi olduğumu tanırım, kabul ederim.”²⁰⁶ Başkasının bakışıyla özenelararası ilişkide oluşan utanç, kendinde duyulan utançtır. Dolayısıyla utanç başkasının ‘ben’e yönelik yargısını da kabul etmiş olur. Utancı, “Özgürlüğün hâkimiyetinin kaybolduğu maruz kalışı” olarak tanımlar.²⁰⁷ Utancın yarattığı maruz kalma durumu, başkasının bana bakışı iki sonuç yaratacaktır: bakışın beni bir alana sıkıştırması ve tanımlaması, ‘Ben’in ise ‘ben’i sıkıştırdığı ve tanımladığı alandan kurtulma istemi oluşacaktır. Yani ‘ben’in bir anlamda özgürlüğünün yitimidir. Sartre ben ve başkası arasındaki bakışın yarattığı ilişkiyi iki tavırla özetlemektedir: “Başkasını, beni nesnelige getiren özne olarak kabul ettiğim tavır- bu, utançtır ve kendimi başkasını başkası-varlığa getiren özgür proje olarak tavır - bu da gurur ya da nesne-başkası karşısında özgürlüğümün olumlanmasıdır.”²⁰⁸ Başkası tarafından görünen ‘ben’ ötekinin bakışıyla kendisine yönelir ve kendisini bir anlamda yargılar. Sartre, başkasının varoluşunu “cehennem ötekilerdir” sözüyle açıklar.²⁰⁹ Başkasının varlığı ‘ben’in yaşamı için bir yargıç niteliğindedir.

Sartre bu durumu yazdığı oyunlarda detaylı bir şekilde çözümlemektedir. Biemel kaleme aldığı *Sartre* yapıtında, Sartre’ın “Cehennem Başkalarıdır” önermesini, “Özgürlüğün Donması/Kapalı Kapılar Ardında” metninde öznelerarası bakışı ve aralarındaki ilişkiyi şu şekilde çözümlemektedir: “Biz başkalarının yargılarına, bakışlarına teslim edildiğimizden, onlar bizim yargıçlarımız, cellâtlarımızdır. Cehenneme gelince, bu ‘teslim edilmiş olma’dır cehennem denen şey. Cehennem, hep tetikte olmayı, uyanık olmayı zorunlu kılar.”²¹⁰ Başkasının varlığı öznelerarası ilişkide dikotomik bir bağ da yaratmaktadır. Bir anlamıyla ‘ayna’ varlığını zorunlu kılmaktadır. Bakma, bakış edimi aynanın ben’in ötekine karşı ihtiyaç duyduğu bir metafordur.²¹¹

²⁰⁶ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 292.

²⁰⁷ Direk, *a.g.m.*, s. 22-23.

²⁰⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 367.

²⁰⁹ Biemel, *a.g.e.*, s. 72.

²¹⁰ Biemel, *a.g.e.*, s. 69.

²¹¹ **Bakış:** Bir yandan dünyayı algılamak aynı zamanda da bize yöneltilmiş bir bakışı kavrayamayız; ya biri ya öteki olmalıdır. Çünkü algılamak, bakmak tır, ama bir bakışı kavramak, dünya üzerindeki bir

Ayna bir anlamıyla teslimiyettir, başkasının varlığına duyulan zorunlu bir varoluştur. Dolayısıyla ayna, “ötekilerine karşı kaçınılmaz duyulan gereksinim olduğundan, kişilerin kendilerini birbirlerinden yalıtma, kendi köşelerine çekilme olanağını da kaldırmıştır.”²¹² Ayna ben açısından ötekidir. Öteki olanın hâkimiyetidir. Ayna hem görülenin hem de görünenin hakikatidir. Ötekinin varlığı ‘ben’in dünyası için ilkin sadece bir nesnedir. Fakat ‘ben’ ötekini kendi dünyasına aldığı anda ya da dünyasına girdiğinde öteki, nesne olmaktan uzaklaşır. Dolayısıyla başkası, “araçsal bir kavram değildir. Benim deneyimime ilişkin bir olayı öngörmeye yarayan araç değildir.”²¹³ ‘Ben’, başkasının düşüncelerini, duygularını, istem ve istemsizliklerini, hedef alır. Başkası bir anlamıyla deneyimlerimizin olumsuzlanmasıyla belirlenir. Başkası ve ben arasındaki ilişki şu yorum dikkat çekicidir: “Başkası, benim kendisi için özne değil nesne olduğum kişidir.”²¹⁴ Başkası, bir olumsuzlamadır, ben olmayandır, nesnedir benim de olmadığım kişidir. Başkası ve ben arasındaki bu olumsuzlama bir hiçlik ayrımını yaratır.

Hiçlik, ben ve başkası arasındaki ilişkinin, dokunuşun “her türlü kökensel ilişkinin temelidir, mekânsal ilişkidir.”²¹⁵ ‘Ben’in varlığını ya da bilinç de diyebiliriz başkasından ayıran şey mekânın varlığıdır. Mekân, özne ve nesne arasındaki bedensel ayrımı ortaya koyduğu gibi bilinçler arasındaki ayrımı da ortaya koyar. Bu duruma ilişkin şu örnek verilebilir: “Ben Paul değilim, masa iskemle değildir.”²¹⁶ Oluşan bu yargılar, bilinç ve bedenin arasındaki ayrım, kökensel olarak mekânın varlığıdır. Mekân, ben ve başkası arasındaki ‘görülebilme olanağı’nı yaratır. Biemel görülebilme olanağına dair: “Öteki bana baktığında beni nesne yapıyor demektir. Ben ötekini bana bakan olarak yaşamıma aldığımda, beni nesne yapan olarak tanıdığımda, öteki gerçek anlamda öteki olur.”²¹⁷ Öteki tarafından fark edilme ya da görülme ben’i nesneleştirecektir. Başkası tarafından görüldüğünü fark ettiğin an başkası nesne olmaktan çıkıp özne açısından öteki konumuna evirilecektir. Özne ve nesne arasındaki oluşan bu dikotomi

bakış-nesneyi yakalamak değil (meğerki bu bakış bize yöneltilmiş olmasın), bakılmış olduğunun bilincine varmaktır. Gözlerin ortaya koydukları bakış, ne türden olursa olsun düpedüz benim-kendime göndermedir. Jean Paul Sartre, **Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2010, s. 349-351.

²¹² Biemel, **a.g.e.**, s. 67.

²¹³ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 298.

²¹⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 299.

²¹⁵ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 301.

²¹⁶ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 301.

²¹⁷ Biemel, **a.g.e.**, s. 52.

'bakılma' sonucu gerçekleşir. Peki, bakılmadaki ayırt edici durum nedir? Biemel ayırt edici etmene dair şu yorumda bulunur: "Ötekinin bakışı benim üzerimde aralıksız durur ama aynı zamanda beni de belirli bir uzaklıkta tutar. Bakışlarının üzerimde durduğunu duyumsarım, aynı anda ona teslim edilmişimdir."²¹⁸

Bakış özne açısından sadece teslim edilmeyi doğurmuyor. Aynı zamanda özne, ötekinin varlığının belirlenmesiyle özne ya da ben kendi bilincine, varlığına yönelir. Murdoch, öznenin nesne karşısındaki bakışını Sartre'dan alıntı yaparak aktarır: "Birey, dışarıdan görüldüğü zaman bir tehdit, içerden görüldüğü zaman da bir boşluktur."²¹⁹ Dolayısıyla başkası sadece ben için bir olumsuzlama olmayıp ben açısından kendine dönüklüğü de sağlamaktadır. Çünkü nesnelere arasında kendisini her şeyin odağı olarak gören özne, ötekinin belirlenmesiyle nesne durumuna düşer. Bu durum öznenin bilincine yönelişiyle meydana gelir. Çünkü her şeye egemen olma durumunun dışına itilmiştir. Husserl'in bilincin başkası ile olan ilişkisi bağlamında fikirleri önemli referans niteliğindedir. Husserl, bilincin başkasının varlığına dair bilgisini şu şekilde izah eder: "Bilinç birlik ve zenginliğinin sürekli bir koşulu olarak başkasına mevcuttur."²²⁰ Ben ve başkası arasındaki ilişki bilinç sonucu gerçekleşmektedir. Husserl ise bu duruma bilgi sonucu ulaşabileceğimizi belirtir. Bilgi sonucunda başkasının varlığını ayırmasam. Oysa Sartre başkası ile aramdaki ilişki bilgisiyle değil bilincin yönelişiyle gerçekleştiğini izah eder ve bilince dair şunu söyler: "Bilincin bir şeyle ilişkisi yönelimsellik, bilincin varoluşunun ilkesi aşkınlıktır."²²¹ Bilincin aşkın ve yönelimsel olması öteki ile olan ilişkisini ortaya koyar, insanın seçimlerde bulunmasını ve olanaklar yaratmasını sağlar. Başkasının belirlenişi 'ben'i bedene, tene dönüştürür. Yani başkası karşısında 'ben' varlığa gelir. Ayrıca 'ben'i korkuyla da yüzleştirecektir. Korku, özne olmaktan çıkmanın yarattığı korkudur. Dolayısıyla öteki ile olan ilişkim bir korkuyu da içinde barındırır. Öteki, "bana tuzak kuran, bana sahip olabilmek için benim olanaklarımı yıkmaya çalışan kişi olarak görürüm."²²² Ötekinin varlığı, bir korku yaratacağı bu korku, görülme sonucu meydana gelir. Çünkü görülme eylemi 'ben'in varlığını başkası karşısında tehlikeye düşürecektir. Sartre, "görülmeyle, köleleştirme ile

²¹⁸ Biemel, **a.g.e.**, s. 52.

²¹⁹ Murdoch, **a.g.e.**, s. 90.

²²⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 304.

²²¹ Direk, **a.g.m.**, s. 20.

²²² Biemel, **a.g.e.**, s. 56.

bir tutmaya varmıştır.”²²³ Başkasının varlığı içinde bulunduğum dünyayı benden alandır, bir anlamıyla çalandır. Aynı zamanda başkasının bana attığı bütün tanımlamaların ya da değerlendirmelerin tehlikesi, görülmenin yarattığı sonuçtur.

Mounier, başkasının belirlenişyle savunmasız kalan ben'in özgürlüğünü bir anlamda yitirdiğini belirtir bu durumu da kölelik belirlenişyle izah eder: “Kendimden kaçan değerlendirmelere teslim edilmiş durumda kölelik tehlikesiyle karşı karşıyayım. Başkasının varlığı tam bağrıma işler ve böylelikle de olduğum şeyin gizini ele geçirir.”²²⁴ Başkası tarafından teslim alınma durumundan ‘ben’ karşılık vererek kurtulabilir. Bu kurtuluş, kendisinin varlığını tekrardan fark edişyle mümkündür. Başkasının bakışı karşısında nesne olmaktan, yabancılaşmaktan kurtulmak ‘ben’in özgür oluşuyla mümkündür. Özne, öteki karşısında kendisini yeniden belirleyebilir.²²⁵ Dolayısıyla ben ve öteki arasında sürekli birbirini nesneleştirme durumu mevcut olacaktır. Başkası, ben açısından kendi dünyasındaki hırsız edasıdır. Aniden belirlenmiştir. Biemel, başkasının ben'in yaşamında belirlenişine dair: “Başkası, varlığımın ortasında bir delik oyulmuş gibi olup bu delikten hiç aralıksız akar durur.”²²⁶ Başkası ‘ben’im yaşamıma musallat olandır. Ben’i rahatsız edendir.

Ben ve öteki arasındaki ilişki bizi bir anlamda Hegel'in köle ve efendi diyalektiğine götürür. Hegel, köle ve efendi diyalektiğinde bilinçlerin varlığı arasındaki ayrımı ve sorunu belirtmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de ‘kendi-için varlık’ ve ‘başkası-için varlık’ anlayışını temele alarak çözümler. Hegel bu durumu insanın özbilince sahip olma özelliği ile açıklar. Tülin Bumin, *Hegel/Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi* yapıtında özbilincin başkasıyla olan ilişkisini Hegel'den alıntılıyarak aktarır: “İnsan özbilincidir ve özbilinç ancak bir başka özbilinç

²²³ Biemel, a.g.e., s. 56.

²²⁴ Mounier, a.g.e., s. 137.

²²⁵ **Öteki:** ‘Biz’den olmayan. İnsanlar, kendi aidiyetlerini (kimliklerini) paylaşmayan toplumsal/kültürel çevreleri yabancılaştırma eğilimindedir. Bu yabancılaşmayı en iyi ifade eden kavram "öteki"dir. Irk, etnisite, din, mezhep, hemşerilik, aşiret, akrabalık, cinsiyet gibi etkenlere göre durumsal olarak belirlenen öteki, farklı olmayı ifade ettiği gibi, düşman olmayı da ifade edebilir ya da potansiyel olarak düşmanlaştırma eğilimini içinde barındırır. Dolayısıyla "öteki" kavramlaştırması ve "ötekileştirme", doğrudan doğruya kimlikle (aidiyetle) bağlantılıdır. Kişinin kültürlenme süreci içinde edindiği toplumsal/kültürel kimlik, aynı zamanda, onun "ötekileri"ni de kapsamaktadır. Bu öğrenme sürecinin önemli bir parçası, "ötekilerin" bilinmesidir. Buna bağlı olarak "ötekileştirme", bir tanıma/bilme biçimi olmanın ötesinde, aşağılama, kaçınma, düşmanlaştırma, evlilik ilişkisi kurmama gibi tutumları da barındırır. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, **Antropoloji Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 661.

²²⁶ Biemel, a.g.e., s. 136.

için var olduğu ölçüde vardır.”²²⁷ Hegel’e göre öz bilinçlerin çatışmasıyla başkasının varlığının kendisi köle ve efendi diyalektiğinde bir konuma yerleştirilir. Bilinçlerin mücadelesi ya köleyle ya da efendiyle sonuçlanacaktır. Köle de efendi de kendi hakikatının varlığını ortaya koymak için mücadelesini sürdürmek isteyecektir.

Hegel, başkası ‘ben’ açısından nasıl nesne konumuna düşer sorusuna idealistlerin düşüncelerine bağlı kalarak cevap verir: “Nesnesi başkası olan bir Ben gerçekte varsa, bunun nedeni nesnesi Ben olan bir başkasının olmasıdır.”²²⁸ Hegel, ben ve başkası arasındaki ilişkiye bilgi çerçevesinde kalarak cevap verir. Bilginin aracılığıyla başkasının gerçekliğine ulaşabileceğimizi söylemektedir. Sartre bu durumu eleştirir. Sartre’a göre 18. ve 19. yüzyıl felsefesinde, “Dışsal olumsuzlama postülası terk edilmiş görünse de, bu postülanın asıl belirleyici sonucu, yani benim başkasıyla olan temel bağlantımın bilgi aracılığıyla gerçekleştirildiğine ilişkin olumlama korunur.”²²⁹ Dolayısıyla Sartre bilincin kendi bilgisinin hakikatinden önce var olduğunu ve bilincin başkasının bilgisinden de bağımsız varlığını sürdürdüğünü belirtir.

Hegel, kendi için bilincin oluşması açısından başkasının varlığını zorunlu kılar. Köle ve efendi arasındaki mücadeleyi tümel bilinçle öne sürer. Dolayısıyla tikelin/bireyin haklarını göz ardı eder. Sartre tümel bilince karşı Kierkegaard’ın düşüncelerine dayanarak Hegel’e karşılık verir: “Birey, birey olarak gerçekleşmeyi, tümel bir yapının nesnel açıklamasını değil, somut varlığının kabul edilmesini talep eder.”²³⁰ Tümel bilinci oluşturan, tikelin varlığıdır. Çünkü Sartre’a göre tarih ancak tikel olanın varlığıyla anlam kazanacaktır. Tikel, tümel olanın zeminedir.

Sartre’ın ortaya koyduğu tarih anlayışı Marx’ın tarih anlayışına da bir eleştiridir. Sartre, çoğulcu ve bütünlükçü bir tarih anlayışını savunur. Gaye Çankaya, “Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak” metninde Sartre’a göre tarih:

“Sürekli yayılımın ve çoğulluğun tekliği içindeki her bir figür, her bir tekil yaşam (ve praksis) üzerinden anlaşılabilir. Çokluğun bütünlüğüne giden yol, her tekil varoluşun indirgenemez özgünlüğünü kavramaktan geçer. Sartre ontolojisi, mutlak ve tikel özgürlüklerin savaş alanıdır.”²³¹

²²⁷ Tülin Bumin, **Hegel/Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, İstanbul: Cogito, 2020, s. 17.

²²⁸ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 310.

²²⁹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 304.

²³⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 311.

²³¹ Gaye Çankaya Eksen, “Çoğulluğun Kuruluşu ve Praksis” Zeynep Direk ve Gaye Çankaya (ed.), **Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak** (39-63), İstanbul: Metis Yayınları, 2021, s. 45.

Sartre tikelin tarih anlayışındaki önemini ortaya koyarken hem Hegel'i hem de Marx'ı eleştirir. Sartre, tikeli tarihin oluşumunda önemli bir rol olarak değerlendirir. Sartre'a göre Marx'ın tarih anlayışında: "Tikelin yerine evrenselliğin geçirildiği, tikelin eritilip ortadan kaldırıldığı girişimler söz konusudur. Ayrıca Marx'ın bu anlayışı evrenselcilikten uzaktır."²³² Sartre'a göre tarih; tümel olanın eylemlerini değil, tümeli oluşturan tikelin eylemlerinin oluşturduğu tarihtir. Dolayısıyla Sartre'ın tarih anlayışı sürekli oluş halinde olan insan seçimlerin ve eylemlerin tarihi olup durağan olmayan anlayıştır. Sartre'ın Hegel'e yönelik diğer bir eleştirisi de 'ben'in başkası ile olan ilişkisi bağlamındadır. Hegel'e göre, "Başkası nesnedir ve ben kendimi nesne olarak başkasında kavrarım."²³³ Sartre'a göre böyle bir yaklaşım olumlamalardan birini yok sayar. Çünkü eğer başkasının alanında ya da dünyasında nesne isem 'ben'in başkasını özne olarak görmesi gerekir. Bu durum tam tersi de olabilir. Sartre'a göre Hegel "epistemolojik bir optimizmle hataya düşer."²³⁴ Dolayısıyla köle ve efendi arasındaki mücadele Hegel'in tarih anlayışını belirleyecektir. Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş* yapıtında köle ve efendi arasındaki ilişkiye dair şu yorumda bulunur: "Köle, varoluşun verilmiş koşullarını, Efendinin taleplerine uygun düşecek şekilde dönüşüme uğratar."²³⁵ Kölenin varoluşu, efendiye hizmet etmesidir. Böylece efendi tarafından köle denetim altında tutulandır. Ayrıca doğa da efendi tarafından boyunduruk altında tutulmuştur. Hem doğaya hem de köleye hükmeden efendinin varlığı söz konusudur. Efendi ve kölenin ortaya çıkışını Kojève, Hegel'in ders notlarıyla çözümler. Efendinin mücadelesi bir prestij mücadelesidir. Efendi, bu mücadelede kendi yaşamını tehlikeye atacak kadar ilerler. Kojève, efendinin mücadelesini şu şekilde yorumlar:

"Efendi, mutlak üstünlüğünde bir başka insan tarafından bilinip-tanınmak için hayatını tehlikeye atmış insandır. Efendi, gerçek, doğal ve biyolojik hayatına; fikirsel tinsel, biyolojik olmayan bir şeyi tercih etmiştir. Bu şey, bir bilinçte ve bilinçle, bilinip-tanınmış olmaktır."²³⁶

Efendi, bilinip-tanınmak için hayatını tehlikeye atarak köle karşısında kazandığı zaferle efendi olma prestijini ortaya koyar. Köleye karşı düşünsel anlamda üstünlük kazanır. Efendi çalışmak zorunda değildir. Çalışan ve emek harcayan kölenin kendisidir.

²³² Direk, **a.g.m.**, s. 28-29.

²³³ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 314.

²³⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 311.

²³⁵ Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş**, Selahattin Hilav (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021, s. 43.

²³⁶ Kojève, **a.g.e.**, s. 46.

Efendinin bilinip-tanınma isteği sadece zafer kazandığı köleye yöneliktir. Efendinin bilinip-tanınma isteği bir anlamda efendi için bir hüsrân niteliğindedir. Efendi, “insan olmak için kendisini, bir başka insana bildirip-tanıtma istemiştir.”²³⁷ Efendinin, tanınması köleyle sınırlıdır. Efendi, köleyi insan olarak değerlendirmede için özbilinçten yoksun gördüğü köle karşısında, bilinip-tanınma durumu efendide bir doyum sağlamayacaktır. Efendi, “ancak, ölümden ve ölümlerle, kendi ölümüyle ya da hasmının ölümüyle doyuma ulaşabilir.”²³⁸ Efendinin doyum için, ölümü göze alması ya da alamaması efendinin yaşamında her zaman bir çıkmaz yaratacaktır. Bu çıkmaz köle ve efendi arasında mücadeleyi doğurtacaktır. Mücadele ise özünde korku ile başlar. Korku duygusu köleyi ve efendiyi bir varoluş (bilinip, tanınma) mücadelesine götürür. Kölenin efendi karşısında duyduğu korkunun, insanın ölüm karşısında tanrıya karşı duyduğu korkuyla benzer bir korkudur. Bu korku, “ölümden duyulan kölece ve köleleştirici korkudur.”²³⁹ İnsanın yaşadığı bu korkunun özünde köleleştirici bir korkuyu barındırır. Bu korku efendi karşısında kölenin varlığını yarattığı gibi, insanı da “tanrının kölesi haline” getirecektir.²⁴⁰ Tanrıya karşı oluşan korku insanın özgür olma ve seçim olanağını ortadan kaldırır.

Sartre köleleştirme durumunu Hegel’in tanımladığı köle ve efendi ilişkisinden farklı ele alır. Sartre, insanın sürekli seçimleri olduğunu belirtir. Dolayısıyla yazgıya bağlı teolojik açıklamalardan kaynaklı oluşan korkunun yarattığı köleleştirme durumundan ziyade, Sartre öznelerarası köleleştirmeyi ‘görülme’ olanağıyla izah eder. ‘Ben’in başkası tarafından görülmesi, başkasının ‘ben’in alanına girmesi, kendi varlığı açısından bir tehlike yaratacaktır. Biemel bu durumu Sartre’dan alıntılarla aktarır: “Varlığımın derinliğinden, benim olmayan ama gene de varlığımın koşulu olan bir özgürlüğe bağımlı olduğum ölçüde köleyim. Tehlikedeyim ve bu tehlike öyle rastlantısal tehlike olmayıp benim başkası-için-varlığımın yapısıdır.”²⁴¹ Sartre bakışın, sadece ben ve ötekinin içinde buldukları alanı hapsedmediğini aynı zamanda bu bakışın bedene yönelen bir bakış olduğunu vurgular. Bu bakış, öznelerarası ilişkide karşılıklı birbirini köleleştiren bakışın varlığını somutlaştıracaktır. Bu anlamda Sartre’ın bakışı çift yönlüdür. Oysa Hegel’deki bakış, Sartre’ın aksine kölenin efendi ya da

²³⁷ Kojeve, **a.g.e.**, s. 47.

²³⁸ Kojeve, **a.g.e.**, s. 47.

²³⁹ Kojeve, **a.g.e.**, s. 19.

²⁴⁰ Kojeve, **a.g.e.**, s. 19.

²⁴¹ Biemel, **a.g.e.**, s. 56.

efendinin köle olabileceği bakışından uzaktır. Bu bakış ben'in efendi olduğu ötekinin ise köle olduğu bir bakıştır. Fakat Hegel kölenin çalışarak emek sarf ederek bir senteze ulaşabileceğinin önünü de açar: “Efendinin olumsuzlayıcı tek etkinliği savaş olduğu halde, köleye özgürlük ve özbilinç verecek olan etkinlik çalışmadır.”²⁴² Hegel kölenin çalışarak, içinde bulunduğu dünyayı olumsuzlayarak kendi özbilincinin farkına varabileceğini belirtir. Kendisini ve içinde bulunduğu doğayı dönüştürebileceğinin farkına varan köle özbilince sahip olur. Köle çalışarak, efendi ise tüketerek yaşamı olumsuzlar. Dolayısıyla Hegel'e göre “tarih köleye aittir.”²⁴³ Hegel başkası-için varlık ve kendi için varlık arasındaki ilişkiyi köle ve efendinin özbilinç yapısıyla temellendirir. Sartre Hegel'in başkası için ve kendi için arasındaki ayrımı eleştirir. Bu duruma Bumin açıklık getirir: Sartre “bir başkası-için-varlığın, kendi-için-varlığın olumsuzlanması olduğu savı, bu bakımdan Hegel'ci düşünceye tümüyle ters bir sav olacaktır. Çünkü Hegel'e göre *başkası için var olma kendi için varolmanın sine qua non* koşuludur.”²⁴⁴ Başkası durumunu Sartre kendisi için varlığın olumsuzlaması olarak ele alırken; Hegel, başkayı kendi için varolmanın olmazsa olmazı olarak ele alır. Dolayısıyla bakışı köle ve efendi mücadelesi bağlamında çözümlendiğimizde; özne ve nesnenin dünyadaki yeri ve bilinç yapısı belirlenmiş olur. Ayrıca özne ve nesneye dair tanımlanacak kimlikler belirlenmiş olur. Sartre kendisi için varlık ve başkası için varlık arasındaki ayrıma dair şunu söyler: “Başkası-için varlık kendi-içinin ontolojik bir yapısı değildir: nitekim başkası-için-varlığı bir ilkenin sonucuymuşçasına kendi-için-varlıktan türetemeyiz.”²⁴⁵ Başkasının varlık 'ben'in olumsuzlanmasıyla belirlenir. Başkasının varlığı benim başkası olduğum varlığı doğurur. Ben ve başkası ilişkisi bu anlamıyla bizi kimlik tanımına da götürmektedir.

Hegel'in köle ve efendi gerçekliğini, Sartre'ın ben ve başkası ilişkisinin beden ve kimlik açısından çözümlmelerini belki de en iyi analiz eden Fransız yazar Frantz Fanon'dur. Fanon bütün yaşamını siyah deriye sahip olan insanın, beyaz deriye karşı ezilmişliğini nesneleşmesini, köleleştirilmesini konu edinmiştir. Bu anlamıyla Sartre'ın bakış fenomenolojisinin somut tanımını Fanon'un yazılarında net görmek mümkündür. Siyah olan, ötekinin bakışı karşısında hep nesne olarak kalmaktadır. Dolayısıyla siyah

²⁴² Bumin, a.g.e., s. 42.

²⁴³ Bumin, a.g.e., s. 52.

²⁴⁴ Bumin, a.g.e., s. 25.

²⁴⁵ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 358.

insanda her zaman bir benlik bölünmesi söz konusudur. Frantz Fanon yazdığı *Siyah Deri Beyaz Maske* yapıtında şu çarpıcı yorumda bulunur: “Beyaz adam Beyazlığıyla, siyah insan da siyahlığıyla damgalıdır.”²⁴⁶ Dolayısıyla Sartre’ın bedeni, ben ve başkası açısından temellendirmesini aktarmak gerekir. Beden ve bilinç arasındaki ilişki çoğu zaman karmaşık hale getirilmiştir. Ayrıca bedenin bilinç karşısında her zaman ihmal edilen taraf olduğunu belirtmek gerekir: “Beden kendine özgü yasaları olan ve dışarıdan tanımlanmaya elverişli bir şey olarak ortaya konur, oysaki bilince, kendine özgü kişisel görüşü türüyle ulaşıldığı düşünülür.”²⁴⁷ Beden ve bilinç arasındaki bu ayrım bedenin görünür olmasından kaynaklı, bilinç karşısında ötelenen ve önemsiz bir tanım yüklenmesiyle belirlenir. Oysa Descartes ruhun, bedene karşın anlaşılmasının daha az karmaşık olduğunu belirtir. Descartes beden ve ruh arasındaki düalizme dair şunu söyler: “Ruhu bilmek bedeni bilmekten daha kolaydır.”²⁴⁸ Beden dünya ile ilişki içinde mekânla münasebeti olan ve görünebilme olanağına sahip olan bir yapıya sahiptir. Sartre bu anlamda bedeni kendi için ve başkası için çözümlemeleriyle temellendirir.

Beden, “kendi-içinden başkası değildir; kendi içinin içindeki bir kendinde de değildir, çünkü o zaman her şeyi dondururdu. Beden kendi-içinin kendi kendisinin temeli olmamasına yol açan olgudur.”²⁴⁹ Sartre, bedenin kendisini hiçleyerek dünyada yer edineceğini söyler. Beden olumsal bir özelliğe sahiptir. Sartre’a göre bedenim dünyanın içine saçılmıştır dolayısıyla beden her yerdedir.

²⁴⁶ Frantz Fanon, **Siyah Deri Beyaz Maske**, Cahit Koytak (çev.), İstanbul: Versus Yayınları, 2014, s. 4

²⁴⁷ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 381.

²⁴⁸ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 384.

²⁴⁹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 387.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YERALTINDAN NOTLAR İLE VARLIK VE HIÇLİK'DE İNSANIN DÜNYAYLA İLİŞKİSİNİN FENOMENOLOJİK ÇÖZÜMLEMESİ

İnsanın dünyayla olan bağının çeşitli biçimleri tüm kırılgenlığıyla hem felsefenin hem de edebiyatın ayrıcalıklı ve özgün konuları arasındadır. Yaşam serüveninde insanın dünyayla kurduğu bağ, insanın anlaşılması ve çözülmesine olanak tanır. Bu olanağın kapısını, edebiyat ve felsefenin inşa ettiği dil aracılığıyla aralanır. Bu inşa her zaman yapıcı bir bağlamda gerçekleşmez, edebiyat ve felsefe yaratıcılık bağlamında bazen yıkararak da dilin olanaklarını varlığın ve varoluşun çeşitli boyut ve derinliğinin yorumlanması ekseninde genişletir. Bu aralıkta inşa edilen dil hem edebiyatın hem de felsefenin kendine özgü yapısını oluşturur. Bu işleviyle dil, yaşam karşısında insana tanınma, varolma ve yaratma gibi imkânları sağlar. Bu işlevi edebiyat ve felsefe kendilerine özgü inşa ettikleri dil aracılığıyla, içinde bulunduğumuz hayatı anlamlandırmaya, çözümlmeye ve sorgulamaya olanak tanıyacak şekilde kullanmaktadır. Felsefe bu noktada ağırlıklı olarak soyut olan diliyle, edebiyat ise gerek gündeliğin dili gerekse sanatsal dil ile insanın yaşamla olan bağını çözümlyerek ortak bir paydanın oluşmasını sağlarlar. Felsefe ve edebiyatın önemli iki temsilcisi Dostoyevski ve Sartre, insanın dünyayla olan bağını anlamayı bu iki disiplin aracılığıyla görme çabasının özgün numuneleridirler.

Dostoyevski, insanın dünyayla olan ilişkisini edebiyatın diliyle anlamaya çalışır ve bunu yine dil içerisinde aktarır. Bu noktada *Yeraltından Notlar* eserinin, edebiyatın dilini kullanarak insanın varoluşuyla ilgili yarattığı tartışmalarla, kendisinden sonra gelen birçok düşünürü etkilediğini de rahatlıkla dile getirebiliriz. Özellikle *Yeraltından Notlar* yapıtının içinde barındırdığı karakterin yaşamı, kendisini ifade ediş şekli ve gündelik yaşamdaki ilişkilere dair tutum ve tavrı ile sembol ve imgeler aracılığıyla birçok felsefi metne göndermede bulunmaktadır. Bu açıdan hem edebiyatın hem de felsefenin önemli temsilcilerinden Kafka (*Dönüşüm*), Camus (*Yabancı*) ve Sartre gibi düşünürleri etkilediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Sartre'ın ortaya koyduğu edebi eserlerin -*Bulantı, Duvar, İlk Uyanış*- temelinde felsefi düşüncenin temel tartışmalarının başında gelen varoluşçuluğun örneklerine sıkça rastlamaktayız. Varoluşçuluğun izlerinin en belirgin olduğu; *Bulantı, Duvar, İlk Uyanış* ve çeşitli tiyatro oyunlarının

yanı sıra Sartre'ın kendi yaşam öyküsünü (otobiyografisini) yazdığı *Sözcükler* yapıtı da insanın varoluşuna yönelik örneklere sarmalanmıştır. Bu anlamda Sartre, insana dair çözümlmelerini, insanın dünya ile olan ilişkisini felsefenin dilini kullanarak (*Varlık ve Hiçlik*) anlamaya ve aktarmaya çalışır.

Sartre insanın dünya ile olan ilişkisini çözümlerken yalnızca geleneksel bilinç ve beden ayrımıyla sınırlı kalmaz, fakat bu ilişkinin özellikle her ikisinin bütünselliğinde çözümlenmesi gerekliliğini vurgular. Çünkü geleneksel bilinç-beden ayrımı yalnızca ayırt etmekle kalmaz, bilinci bedenin üzerinde konumlandırarak bedeni dışlar, dışarıda bırakır. Sartre, ontolojik çözümlemesini ortaya koyarken bedenin önemine ayrıca dikkat çeker. Beden salt etten ya da bir görünüşten ibaret olmayıp insanın sahip olduğu tanımlamaların, kimliklerin bütünüdür. Ayrıca bilinç de içinde bulunduğu dünyayla ya da varlık bulduğu bedenle çözümlenir. İnsanın yaşamla kurduğu bağda ne olduğu, kim olduğu ve ne olmak isteği karşısında beden önemli bir yere sahiptir. Beden, kişinin hem başkalarıyla kurduğu ilişkide hem de başkalarıyla birlikte varolma biçiminde önemli bir işleve sahiptir. Ben ve başkası bağlamında, insanın dünyayla kurduğu ilişkide Sartre'ın varoluşçu düşüncesi bize önemli referans noktaları sunmaktadır. Heidegger'in insanın 'dünya-içinde-varolma' yaklaşımı, Sartre'ın varoluşçuluk üzerine yürüttüğü tartışmaları ciddi anlamda etkilemiştir.²⁵⁰ İnsanın dünyayla olan ilişkisinde; cinsiyetin, bedenin, kimliğin ve bilincin etkisi olduğu gibi, başkası tarafından insana yüklenen kimlikler, cinsiyetler, bedeni görme biçimleri ve tanımlamalar bakışın önemini ortaya koymaktadır. Özellikle bakışın fenomenolojik çözümlenmesinde dikkat çeken, bakışın dünya içindeki mevcudiyetimizi özel bir biçimde belirlemesidir. Diğer yandan bu bakış, kişiyi/bizi yaşam içerisinde varoluşa getirmeyebilir de. Bu açıdan Sartre'ın bakış fenomenolojisi insanın yaşamla olan derin bağının felsefi ve sosyolojik boyutlarını bize sunar. Sartre'ın inşa ettiği bakış fenomenolojisinin izlerine, Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* eserinde; *yeraltı insanının* yaşamında, ilişkilerinde ve görünür

²⁵⁰ **Dünya-içinde-varolma:** Dasein'm tefsir edilmişinde "a priori" olan, ayrı ayrı parçaların birleştirilmesinden oluşan bir bellilik değil, aslen ve daima bütün olan bu yapıdır. Ayrıca bu yapı, onu meydana getiren etmenlere ilişkin çeşitli perspektifler sunabilmektedir bize. Bu yapının hep öncesel olan bütünü sürekli olarak göz önünde tutulup izlenerek söz konusu etmenler fenomenal olarak ayırt edilebilecektir. Dünyasallığı içinde dünya, birlikte-olma ve kendi-olma olarak dünya-içinde-varolma, bizatihi içinde-var-olmak hususu, söz konusu fundamental yapıyla ilgili analizin sunduğu bu zemin üzerinde, Dasein'm varlığının geçici de olsa şu şekilde ilanı mümkün olabilecektir: Dasein'in eksistensiyal anlamı *ihitimam göstermekliktir*. Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, Kaan H. Ökten (çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 43.

olmanın kararsızlığı bakımından kişinin yaşadığı varoluş kaygısında, özellikle felsefi tartışmanın olanağını açık bir biçimde sergileyen karakterin yaşamında, bu yaşamın “dünya”sını işaret eden *yeraltı* metaforunda rastlamaktayız. Sartre’ın bu anlamda belirli ölçülerde Dostoyevski’den etkilendiğini dile getirmekte sakınca yoktur.

Tartışmanın yönünü belirlemek açısından *Yeraltından Notlar* yapıtı, insanın dünyayla olan bağınyı yaşadığı çelişkileri, hezeyanları, öfke nöbetlerini, iğreti ya da insanın yaşayamadığı duyguları ve başkasıyla olan ilişkisi, bakış zemininde çözümlenecektir. İnsanın dünyayla olan ilişkisini Dostoyevski’nin *Yeraltından Notlar* eseri ekseninde değerlendirip, bu değerlendirmeyi Sartre’ın bakış fenomenolojisiyle çözümlenmeyi deneyeceğiz. Sartre’ın kaleme aldığı yapıtların tümünde, özellikle *Bulantı* ve *Duvar*, varoluşçuluğun yaygınlaşmasına vesile olmuştur. Belirli bir üne kavuşmuş romanlarının yanı sıra tiyatro oyunlarında da insanın yaşadığı varoluş sancısının yoğunluk ve karmaşası kendini her satır arasında göstermektedir. Bu varoluş sancısı bireyin içinde bulunduğu yaşamla mücadeleyi ve yabancılaşmayı da beraberinde getirmektedir. İnsanın yaşadığı yabancılaşma, insanın yaşamına sızan bulantının varlığıyla gerçekleşir. Bu baş gösteren ve deneyimlenen bulantı, insanın hem kendisiyle hem de dünya ile arasındaki kopuşu da belirginleştirmektedir. Bu kopuşun en belirgin örneğini ise *Bulantı* eserinin başkarakteri Roquentin’in, ben ve nesne arasında yaşadığı kopuş üzerinde görülmektedir. Ağır bir şekilde hissedilen bu kopuş hali hem Dostoyevski’nin hem de Sartre’ın yapıtlarında ve yaşamlarında bütün çıplaklığıyla görmek mümkündür. Her iki yazar da içinde bulunduğu sistemle, toplumla ve insanla mücadele halinde olup bu mücadelenin yarattığı ruh halini yansıtmışlardır. Sartre bu konuda, *Sartre ile Sartre Hakkında* söyleyişinde düşünce yapısındaki değişimi ve yaşamla olan bağınyı, kendi hayatıyla yüzleşmesi sayesinde şekillendiğini belirtmektedir:

“İstemediğim halde asker yapılmıştım. Böylece özgürlüğüm olmayan bir şeyle, beni dışarıdan yöneten bir şeyle yüz yüze gelmişim. Sonra esir alındım, kaçıp kurtulmanın yollarını aradığım bir yazgıydı bu. Dolayısıyla başka şeylerin yanı sıra, insan gerçekliği dediğim şeyi öğrenmeye başladım: dünyada var olmak.”²⁵¹

Dünyada var olmak, dünyaya atılmış olmak, terk edilmek insanın yaşamını ve içinde bulunduğu dünyayı anlamasının ve sorgulamasının yollarını gösterir. Mounier insanın dünya ile olan ilişkisini Sartre’dan şu şekilde aktarır: “Dünya’da olmak, dünyaya

²⁵¹ Jean Paul Sartre, *Sartre ile Sartre Hakkında*, Yücel Göktürk (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2021, s. 10.

‘batmak’ değil, onu kafadan hiç çıkarmamaktır.”²⁵² Sartre bu yaklaşımında insanın dünyayla ilişkisinin bir batma ve kabullenme halinin ötesinde olduğuna işaret etmektedir. Dünyada bulunma hali tüm boğuculuğuna, kısıtlayıcılığına rağmen insana değiştirme ve dönüştürme imkânı yaratmaktadır. Bu dönüştürme imkânı ancak insanın kendi özgürlüğünün farkına varmasıyla sağlanır. İnsana dayatılan yazgı, insanı oluştan koparıp, insanın hem kendisiyle hem de yaşamla yüzleşmesini engellemesine karşı dünyaya batma halini doğurur. Dolayısıyla Sartre, insanın sürekli bir seçimi olduğunu ve insanın oluş halinde olduğunu hatırlatır. Yani insan “ne ise o olan” değildir. Kısaca insan ‘kendinde varlık’ değildir.²⁵³ *Yeraltından Notlar* yapıtı bu anlamda Sartre’ın düşünceleriyle benzerlikler taşır. *Yeraltı insanı* içinde bulunduğu dünyada kendisine dayatılan aklın ve bilimin egemenliğindeki yaşama karşı verdiği mücadelede, insan iradesinin önemine dikkat çeker: “Her şey çizelgelerle belirtilmiş, hesaplanmışsa yapacak ne kalır insanlara?”²⁵⁴ *Yeraltı insanı* çizelgelere, hesaplamalara dayatılan insan yaşamına karşı tavır alır. Bu tavırda belirleyicilik, öncelikle insanın kendi yaşamındaki özgür olma haline ve kendi iradesinin farkına varılmasını içermektedir.

Yeraltından Notlar, doğa yasalarının yarattığı bilinç karşı mücadele halinde olan kırk yaşındaki bir adamın hezeyanlarını, çelişkilerini kendisine ve başkalarına karşı yabancılaşmasının handikaplarını aktarır. Karakter, herhangi belirli bir isimden ziyade *yeraltı insanı* gibi genelleyci, sınıflandırıcı bir nitelikle ortaya konulur. Burada şahsiyet ve gayri-şahsilik, benlik ve başkalık ilişkisinin özdeşlikte eritilmesine karşı eleştirel tutumun nüvelerini taşır. *Yeraltı* ifadesi, karakterin duygularıyla, arzularıyla, şahsiyetiyle yaşadığı çatışmaları merkeze taşır. Ayrıca bu ifade, karakterin dünyadan ve kendinden kopuşun, mekânla özdeşleştirilmesi halini temsil eder. Bu mekân *yeraltı*

²⁵² Mounier, a.g.e., s. 127.

²⁵³ **Kendinde varlık:** Kendinde-varlık, yaratılmış bile olsaydı, yaratma aracılığıyla açıklanamazdı, çünkü kendinde-varlık varlığını yaratılışın ötesinde sahiplenmektedir. Bu, “varlık yaratılmamıştır” demekle aynı şeydir. Ama buradan varlığın kendi kendisini yarattığı sonucu da çıkarılmamalıdır, çünkü o zaman da onun kendinden önce olduğunu varsaymak gerekir. Varlık, bilincin olduğu tarzda kendi kendinin nedeni olamaz. Varlık kendidir. Bunun anlamı, onun ne edilginlik ne de etkinlik olduğudur. Varlık etkin değildir: bir ereğin ve araçların olabilmesi için, varlığın olması gerekir. Besbelli bir şey ki varlık edilgin de olamaz, çünkü edilgin varlığa sahip olmak için varlığa sahip olmak gerekir. Varlığın kendinde-kaim oluşu [consistance-en-soi de l’etre], etkin olanın da edilgin olanın da ötesindedir. Aynı biçimde, olumsuzlamanın olduğu kadar olumlamanın da ötesindedir. Olumlama her zaman bir şeyin olumlamasıdır, yani olumlayıcı edim, olumlanan şeyden ayrıdır. Ama eğer olumlananın olumlayıcı gelip doldurduğu ve onunla bir ve aynı olduğu bir olumlama varsayacak olursak, böyle bir olumlama, aşırı doluluğu nedeniyle ve noema’nın noesis’e dolaysızca içkin olması nedeniyle olumlanamaz. Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, 2010, s. 42-43.

²⁵⁴ Dostoyevski, a.g.e., s. 33.

insanı için hem kopuşun hem de varoluşun zeminini oluşturur. *Yeraltı insanındaki* bu kopuş ve varoluş dikotomisi, iki ayrı benliğin varlığına işaret eder. Bu benliklere etki eden unsurlara baktığımızda ise öncelikle Rus aydınının, Fransız ve Alman aydınları karşısında yaşadığı bölünmüşlük halini görmekteyiz. Bu bölünmüşlük hali *yeraltı insanının* yoğun bir şekilde barındırdığı çatışma ve kopuş halini de tetikler. *Yeraltı insanı* Alman ve Fransız romantiklerinin, Rus aydınıyla tamamen zıt olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını ise şöyle temellendirir: Avrupa'nın sahip olduğu egemen ölçütlerin, Rusları kapsamadığını ve Ruslarinkiyle bir benzerlik taşımadığını belirtmektedir. Bu benzememe halini ise şöyle açıklar:

“Her şeyi anlamak, her şeyi görmek, hem sık sık, bizim kafası en çok çalışan insanlarımızın gördüğüyle kıyaslanmayacak kadar açık seçik görmek; hiç kimseyle, hiçbir şeyle barışık olmamak, ama aynı zamanda hiçbir şeyden tiksинmemek, her şeyi görmezden gelmek, her şeye onay vermek, her konuda politik davranmak; (lojmandı, emekli maaşı, nişandı) yararlı, pratik amaçları her zaman göz önünde tutmak...” Özelliklerle Rus aydınının, Fransız aydınıyla arasındaki ayrımı belirginleştirmektedir.²⁵⁵

Rus aydınının içinde bulunduğu bu yabancılaşma ve bölünmüşlük *yeraltı insanının* ilişkilerinde yaşayacağı kopuşu da derinleştirmektedir. Kabullenmişliğe ve çıkarsal yaşamın hantallığına karşı Rus aydınına eleştirilmektedir. Dolayısıyla *yeraltı insanının* her şeyi görmezden gelen bu tavrına ilişkin Dostoyevski'nin eleştirisi, insanı bilinçli yapısından uzaklaştıran şeylerin- ‘güzel ve yüce’nin getireceği- sahte yaşama mahkûm edeceği yargısına bağlanır. İkinci olarak, *yeraltı insanının* benliğindeki diğer kopuş ise kendisiyle sürekli çatışma halinde olan bir diğer benliği taşıma halidir. Bu durum da benliğin içinde barındırdığı çatışmaları gerek kendisindeki gerek ilişkilerindeki psikolojik anlam alanlarını irdelemesine neden olmaktadır.

Yeraltı insanının irdelediği alanların ayrıntılarına baktığımızda: “Ben yalnızca huysuz olmayı değil, hiçbir şey olmayı da beceremedim. Ne huysuz, ters biri olabildim, ne iyi, ne aşağılık, ne dürüst, ne kahraman, ne de bir böcek...”²⁵⁶ *Yeraltı insanının* içinde bulunduğu bu bölünmüşlük hali, yaşadığı dünyayla bir çatışmanın varlığına işaret etmektedir. Bu çatışma hali de bilincin, başka şeylere yönelmesini zorunlu kılmıştır. Bu yönelimsellikle birlikte *yeraltı insanı* kendi için varlık olma mücadelesini sürdürdüğü gibi çeşitli noktalarda ise özne olamayan kendi kendisiyle dolu olma durumuna

²⁵⁵ Dostoyevski, a.g.e., s. 56-57.

²⁵⁶ Dostoyevski, a.g.e., s. 13.

çekildiği görülmektedir. Bu durumun bazı örneklerini şu satırlarda daha net görmekteyiz: “İki kere iki dört eder” söylemi öznedeki olumsuzlanmaya karşıt bir durumdur.²⁵⁷ *Yeraltı insanı* iki kere iki dört ederin verdiği kesinlik durumuna karşı ‘kendi için varlık’ olma mücadelesini verir. Böylece *yeraltı insanı*, özgürlüğün sınırlı görünümüne dikkat çekerek; bazen “iki kere ikinin beş etmesi” gerektiğini söyler. *Yeraltı insanı* doğa yasalarına karşı, insan iradesinin ve arzularının varlığının önemine dikkat çeker. Bu durumu Sartre’ın “varoluş özden önce gelir”²⁵⁸ çözümlemesi perspektifinden okumak ufuk açıcı olacaktır.²⁵⁹ Sartre insan oluş halinin, insanın bizzat kendisi tarafından belirlenmesi gerektiğini izah etmektedir.

Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı yapıtında, öznenin ontolojik olarak dünyayla olan ilişkisini, önce kendisi için varlık anlayışı şeklinde ortaya koymaktadır. Buradaki öznenin kasıt ise bilinçtir. Bilinç de yönelimsellik özelliğinden ötürü nesneyle kurduğu bağ ile dünyayla anlamlı/anlamsız ilişkiler evreni oluşturmaktadır. Bu evrende kurulan her ilişki, bilincin sahip olduğu şeylerin ötesine geçme imkânını bilince vermektedir. Bilincin sahip olduğu yönelimsellik özelliği, bilincin özgür oluşundan gelmektedir. Öte yandan özneyi ele alırken öznenin ilişkili olduğu bütün parçaları da bilmek gereklidir. Direk ve Çankaya Editörlüğünde hazırlanan *Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak* yapıtın giriş bölümünde, Direk ve Çankaya, bilincin bütünselliğinin önemini şu şekilde açıklamaktadırlar:

“Bilinci ontolojik bakımdan ele almak için onu insan gerçekliğinden, bireyin kendisini içinde bulunduğu dünyadaki olumsal koşullardan, bedenli varoluşundan, başkasıyla ilişkisinden koparmamak gerekir. Bilinç hiçlediği varlığa çakılı olmadığı, ona mesafe alarak kendisi üstüne soru sorarak kendine geri dönebildiği halde, en çok varoluşun olgusallığından beslenmektedir.”²⁶⁰

İnsanın sahip olduğu bilinç tek başına dünyayı yaratmaz fakat bu bilinç, dünyada nasıl bir yaşam süreceğinizi ve nasıl bir dünya yaratmayı tasarlayacağınızı belirlemede etkili rol oynar. Dolayısıyla yöneldiğimiz her şey insanın yaşamını şekillendirip dönüştürmektedir. İçinde bulunduğumuz aile, kurumlar, kimlikler, bedenler insan

²⁵⁷ Dostoyevski, a.g.e., s. 21.

²⁵⁸ **Varoluş özden önce gelir:** İnsanda varoluş özden önce gelir. Tanrıtanımaz olduğunu açıklayan Sartre da bu savı tutar ve onu bu soyut biçimi ile formüleştirir. Sadece insanda varoluş özden önce gelir, diyoruz; çünkü bu evrede salt o özgürdür. Öteki varlıkların tümü, belli birtakım yasalara bağlıdır. Foulquie, a.g.e., s. 56.

²⁵⁹ Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 39.

²⁶⁰ Zeynep Direk ve Gaye Çankaya (ed.), **Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak**, (9-14) İstanbul: Metis Yayınları, 2021, s. 10.

gerçekliğinin dünyayla olan bağı ortaya sermektedir. Oluşturulan her bir bağ, insan yaşamını ve duygusunu da şekillendirmektedir. Öznenin, dünyayla kurduğu bağ ancak öznenin kendi bilincine varmasıyla ve özgürlük imkânına sahip olmasıyla mümkün olmaktadır. Sartre'ın özgürlükten kastettiği şey: “Zihnin düşünücü ve hayal edici gücü; hareketliliği, 'verilmiş olan'ı olumsuzlayabilmesi; düşünümsüz ve yapışkan durumlardan sıyrılabilmesi; kendi kendini fark edebilmesidir.”²⁶¹

Görüldüğü üzere Sartre, özgürlüğü bilincin farkında oluşu olarak yorumlamaktadır. Bu farkında oluş hali, insanın kendisine dayatılan yazgıya ve matematiksel yaşama karşı hayır diyebilme olanağı tanır. İnsanın sahip olduğu düşünümsel yönelişe, Sartre'ın ünlü sözüyle açıklık getirilebilir: “İnsan özgür olmaya mahkûmdur.”²⁶² Sartre'ın bilince dair bu söylemi, bilincin bütün nesnelere içinde ayrıcalıklı ya da özerk bir duruma dönüştürülmesi anlamına gelmemektedir. Bu açıdan bilinç diğer bütün bilinçlerle ilişki halindedir, dolayısıyla bu durum birbirinden sorumlu olma halini de doğurmaktadır. Örneğin savaşa karşı bir tutum sergilediğinizde, bu seçim sadece sizin seçiminizi değil bütün insanlığın seçimini de etkileyecektir. Bu durumu Sartre şöyle örneklendirmektedir:

“Kendim için istediklerimi başkaları için de istemem gerekir. Bilincimi gerçek bir insan gibi kullanıyorsam, bunu istemem zorunludur. Bu özgürlük, toplumun ideal bir düzeni demektir. Bunun istenmesi, isteyenlere, totaliter olmayan birtakım pratik buyruklar yükler.”²⁶³

Bilincin seçimlere yönelişini bu zemin üzerinden okumak meseleyi daha anlaşılır kılacaktır. Sartre, insanın kendisine dair bir seçimde bulunduğu anda, başkalarının yaşamlarını ve seçimlerini de etkileyebileceğini dile getirmektedir. Haliyle bu durum insana kendisine dair yaptığı seçimlere ilişkin bir sorumluluğu beraberinde getirmektedir. Kısaca sahip olduğumuzu düşündüğümüz bireysel edimlerimizin, bizim dışımızdaki insanları da etkileyebileceğini hatırlatmaktadır. Unutulmamalıdır ki, insanın seçimlerindeki özgür olma hali, insanı varolan bütün kalıplaşmış argümanlardan, dayatmalardan ve yazgıdan kurtarma olanağı tanır. Fakat yaptığımız seçimler, sahip olduğunuz sorumluluklar, başkalarının seçimlerini de etkilemektedir. Sartre bu çözümlemesiyle, insan seçimlerinin önemine ve öznel yapısına dikkat çekerek insanın

²⁶¹ Murdoch, a.g.e., s. 77.

²⁶² Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 46.

²⁶³ Murdoch, a.g.e., s. 85.

seçimlerinin kendi “bilincinin ve çabasının yapısı” olduğunu söyler.²⁶⁴ Bu çaba ve bilinç insana değiştirme ve dönüştürme imkânı tanıyarak, insanın kendisini inşa eden ve dönüştüren bir varlık oluş halini hatırlatır. İnsan “olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şey” olmalı der.²⁶⁵ İnsanın yaratımının ancak insanın kendi tasarımıyla oluşacağını belirtmektedir. Sartre bu açıdan seçimi, insan iradesinden daha güçlü bir noktada görmektedir.

Sartre’ın insana dair felsefesinin merkezinde, insanın sahip olduğu seçimler yer almaktadır. *Yeraltından Notlar* yapıtında ise ağır basan insanın sahip olamadığı özgür iradenin sorunsallaştırılması yer almaktadır. Sartre ve Dostoyevski insana dayatılan, insanı yok sayan, insanı yaşadığı yaşama mahkûm eden her türlü düşünceye karşı çıkmaktadır. Dostoyevski, aklın egemenliğindeki dünyada yaratılan sahte cennetin, insanı iradeden kopardığını ve insanı yabancılaştırdığını öne sürmektedir. Bu perspektifle inşa edilen *Yeraltından Notlar* yapıtında yaşamının büyük bir bölümünü *yeraltında* geçiren bir insanın, toplumsal değer ve normlara uygun davranmasının ve bu türden bir beklentinin haksızlığından dem vurmaktadır. *Notos* dergisinin yayınladığı *Dostoyevski* sayısında, Nikolay Aleksandroviç Berdyaev’in “Yeraltın’dan Notlar’ın Anlamı” makalesinde *Yeraltından Notlar*’a dair şu yorum dikkat çekicidir: “Onu ilgilendiren tek şey, insan yazgısıydı; insan, artık yüzeysel bir varlık olarak ele alınmıyor, yeni bulgulanmış olan tinsel derinliklerine kadar deşilip izleniyordu. Yeni bir dünya, bir ‘Dostoyevski’ dünyası doğmuştu.”²⁶⁶ *Yeraltından Notlar* yapıtı temelde insanın içine düştüğü ve sürdürmek zorunda kaldığı yaşamını ve bu yaşamın kendi içinde barındırdığı trajedileri derinlemesine irdelemektedir. Bu derinlemesine yolculukta insanın psikolojik yönü ön planda tutulmakta ve bunun toplumsal yaşama yansımaları konu edinilmektedir. Ayrıca insanın kendisi ve içinde barındırdığı ötekiden doğan çelişkili ruh halinin ince ayrıntıları ustalıkla aktarılmaktadır. Bu ustaca anlatımı sonucunda, çelişkili bir ruhun temsili olan *yeraltı insanının* edebiyattaki varoluşçu düşüncenin prototipi olduğunu söyleyebiliriz. *Yeraltından Notlar* insanın her halinin bir temsilini içinde barındırmasıyla, her sesten okuyucun ilgisini çekmektedir. Dolayısıyla

²⁶⁴ Murdoch, a.g.e., s. 77.

²⁶⁵ Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 40.

²⁶⁶ Nikolay Aleksandroviç Berdyaev, “Yeraltın’dan Notlar’ın Anlamı”, Ender Gürol (çev.), **Notos**, Sayı: 15, (Nisan-Mayıs 2009), s. 28.

okuyucu her zaman kendisinden bir şeyler bulma imkânına da sahiptir. Öte yandan yapıt okuyucu ile arasında bir bağ kurma imkânı sağladığı gibi bir duvar da örür.

Yeraltı insanı ve ilişkileri üzerinden okuyucuya aktarılan ötekileşme problemini Dostoyevski'nin birçok yapıtında görmek mümkündür. Özellikle Dostoyevski'nin *Öteki* yapıtında karakter Yakop Petroviç Golyadkin'in parçalanmış bir bilincin sonucunda sahip olduğu benlik ve olmasını istediği üst benlik (öteki benlik) arasındaki çatışmayı anlatır. Bu çatışma, karakterde ötekinin varlığını zorunlu kılacaktır. Bu durum karşısında, kimliği ve kişiliğiyle mücadele halinde olan Bay Golyadkin toplumsal yaşamın kendisine dayattığı normlar karşısında başka bir benlik yaratmak zorunda kalmıştır. Yarattığı benlik ya da kimlik karakterin varoluşunda bir ıstırapı beraberinde getirmiştir. Bu ıstırap, karakterde her şeyden kaçıp uzaklaşma isteğiyle sonuçlanmıştır: “Yalnızca kendinden kaçmak istemiyor, bir daha geri dönmek üzere ortadan kaybolmak istiyordu.”²⁶⁷ Bay Golyadkin'in, kendine yabancılaşma serüvenini, yarattığı üst benlikle somutlaştırır. Bu üst benlik (ötekilik) karakterin yaşamında bir ikilem yaratır. Bunun sonucunda her şeyden kaçmak, kaybolmak isteyen ve öteki olanın çelişmesini yaşayan bir karaktere dönüşür. Dostoyevski'nin öteki olana dair çözümlenmeleri benlik çatışması sonucu ortaya çıkan bir ötekiliktir.²⁶⁸ Bu benlik çatışmasını *Kumarbaz* yapıtında da görmek mümkündür. Yapıtta birden fazla karakterin içinde bulunduğu ikilem anlatılır. Çünkü sahip oldukları benlik ile olmaları istenilen benlik arasında sürüp giden bir çatışmanın varlığı söz konusudur: “Son zamanlarda eylemlerimi ve düşüncelerimi herhangi bir ahlaki ölçüyle değerlendirmekten neredeyse tiksindir oldum. Başka bir şey yönlendiriyor beni...”²⁶⁹ Kumarbazın yaşamında düşünceleri, yapmak istedikleri 'ben' ve ötekilerin yaşamı bağlamında karakterde bir

²⁶⁷ Fyodor Dostoyevski, **Öteki**, Tansu Akgün (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 46.

²⁶⁸ **Öteki**:1) Konuşan, belli bir durumda bulunan kişiyle aynı nitelikte ya da doğada olduğu düşünülen kişi; 2) fenomenolojide, kişinin kendi görüntüsünü oluşturur, resmini çizerken söz konusu olan belirleyici etmen için kullanılan terim. 3) Erkeğin ötekisi kadın veya Batı'nın ötekisi olarak Doğu örneklerinde olduğu gibi, belli bir konum ya da varlığın karşıtı olan, onun tam karşı kutbunda bulunan konum ya da varlık. Husserl ve Merleau-Ponty'de öteki, bilinçli özneye kendi dünya resmini ve bu resimdeki kendi yerini tanımlarken yardımcı olan, ona güç; veren, bilinçli ve anlam aktaran varlıktır. Sartre'da ise, öteki, dünya görüşümüzü, yaklaşımımızı barındıran ve bizi bir nesne haline getiren bir bakış şeklinde ortaya çıkar. Eserlerinde, bilinçli, sorumlu ve özgür özneye özgü varlık tarzı olan kendisi için varlığın öteki ile olan ilişkilerini inceleyen Sartre, bu ilişkilerin temelinde utanç ve aşk ilişkisiyle, özgürlükler arasındaki ilişkinin bulunduğunu belirtir. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 661.

²⁶⁹ Fyodor Dostoyevski, **Kumarbaz**, Koray Karauslu (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 17.

ikilem yaratacaktır. Bu ikilem karakterde Sartre'ın 'cehennem başkalarıdır' sözüyle somutlaşan yaşamın varlığıyla yüzleştirecektir. Dostoyevski'nin ele aldığı karakterler hayali değildir birebir yaşamın içinde olan karakterlerdir. Bu karakterler başkalarıyla hem ilişki hem de çatışma halindedir. Her bir karakter başkalarının bakışı karşısında varoluş mücadelesi vermektedir. Bu mücadelenin somut örneklerini *Karamazov Kardeşler* yapıtında her bir karakterin yaşamında da görmek mümkündür. Yapıt dört kardeşin ve babanın kendi aralarında ve yaşamlarındaki çelişkilerle okuyucuya aktarılır. Kardeşler arasındaki çatışma ben ve ötekinin varlığı açısından değerlendirildiğinde bakışın insan yaşamındaki etkisinin somut halini görmek mümkündür. Özellikle insan varoluşunda kendi seçimleri ve sorumluluğunu alma noktasında her bir karakterin düşünce şekli 'ben' ve öteki tartışmasında önemli referanslar sunmaktadır: "Kendimizin ve başkalarının sorumluluğunu üzerimize alarak gerçekten her şey ve herkes için suçlu olduğumuzu anlamalıyız. Ama tembelliğini, gevşekliğini başkalarının üstüne atıp kendini kusursuz gören, sonunda ruhunu şeytanca bir gurura kaptırır, Tanrıya başkaldırır."²⁷⁰ Kendi seçimleri ve toplumsal yaşamın kendilerine dayattığı yazgı karşısında ikilem yaşayan karakterler; içinde bulunduğu durumu ya kabullenip sorumluluğu başkalarına yükleyerek ya da yaşamın sorumluluğunu üstlenerek kendi tercihleri olduğunu idrak edeceklerdir.

Dostoyevski, insanı merkeze aldığı kadar onu etkileyen ve dönüştüren toplumsal koşulları ve egemen ideolojileri de gözden kaçırmamaktadır. Öyle ki, yaşadığı yüzyılda egemen olan ilerlemecilik fikrine ve uygarlığın insanı göz ardı eden boyutuna şiddetli eleştiride bulunur: "Uygarlık, insanı daha çok kan dökücü yapmadıysa bile, en azından, eskiden olduğundan daha iğrenç, daha kötü bir kan dökücü yapmıştır."²⁷¹ Uygarlığın vaat ettiği gibi barışçıl bir yaşamı inşa etmediğini sadece insanın kötücül davranışların üzerini örttüğünü dile getirmektedir. Ona göre, insanın vahşiliği ya da kan dökücülüğü sadece şekil değiştirmiştir. Ayrıca uygarlık fikrinin egemen olduğu dünya anlayışı, insanlığa huzurlu ve özgür bir yaşam sunamadığı gibi insanları sistematik şekilde köleleştirdiğini belirtmektedir. Bu anlatının bir diğer örneğini ise Sartre'ın yaşadığı yüzyılda da verebiliriz. Sartre yaşamının büyük kısmını, yaşadığı ülkenin sömürgeci eylemleri sonucunda sömürgeleşen toplumların ve ülkelerin halkları adına mücadele

²⁷⁰ Fyodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, Nihal Yalaza Taluy (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 427.

²⁷¹ Dostoyevski, *a.g.e.*, s. 32.

ederek sürdürmüştür. Sartre'ın fikirlerinin temelinde yer alan insanın kaderini kendisinin tayin etmesi gerektiği şiarı, sömürgeciliğe karşı durma noktasını da bizlere göstermektedir.

Sartre, yaşadığı yüzyılda emperyalizmin sirayet ettiği kurumların ve ideolojilerin gerçekliğinin farkında olup bunun toplumun tüm katmanlarına nüfuz ettiğini söylemektedir. Bu farkındalık ile Sartre, emperyalist siyasetle olan mücadelesine hep öncelik vermiştir. Sartre, emperyalist politikaların yaratacağı çatışma, savaş ve yıkıma karşı insanın durma noktasını şöyle açıklar:

“Her yerde çatışma ve mücadele var; dünya ateşler içinde ve her an bir dünya savaşı çıkabilir. Bu mücadelede yapmam gereken taraf olmaktır, onu insanileştirmek değil. Bu mücadele sürecinde, sınırları aşan insanların olup olmadığını ve emperyalist politikaların bizatihi emperyalizm tarafından tanımlanmış yasaları ihlal edip etmediğini ortaya çıkarmaya çabalamalıyız.”²⁷²

Sartre'ın içinde bulunduğu yüzyıl, *yeraltı insanının* içinde bulunduğu yüzyılın toplumsal, düşünsel, politik yapısından farklılık göstermesine karşın, her iki yazarın da insanın varoluşuna dair çözümlenmeleri ve handikapları benzerlik göstermektedir. Sartre'ın içinde bulunduğu yüzyılın ilerlemeci ve çağdaş özelliği insanın egemen karşısındaki ezilmişliğini ya da öteki olma durumunu ortadan kaldırmayacaktır. Sartre'ın yaşadığı yüzyıl, sömürgecinin görünür olduğu, kendisinden olmayan halkın sömürüldüğü toplumsal bir yapının varlığı söz konusudur. Bu anlamda diyebiliriz ki Dostoyevski'nin uygar insan için ortaya koyduğu argümanlar tarihin her döneminde kendisini göstermektedir. Uygar insanın ilerlemeci ve aklın hüküm sürdüğü yaşamda sadece şiddetin şekli ve dili değişmiştir. İlerleyen tarih anlayışıyla birlikte insanın daha barışçıl ya da daha insani yaşamı olacağı fikri aldatıcıdır. Şiddetin dili ve şekli değişmiştir ama öznesi tarihin her sahnesinde insanın belirleyiciliği olmuştur.

Sartre, merkeze aklın üstünlüğünü alan tutum karşısına, insanın seçim olanağının varlığını sürekli hatırlatır. Bu seçim de herhangi bir matematiğin ya da salt aklın duygunun egemenliğinde olmayan tamamen kendisine ait bir seçimin varlığıyla ilişkilidir. Sartre'a göre insan kendinde her zaman seçim yapabilen, değiştirebilen ve dönüştürebilen bir gücü barındırır. Sartre'ın öne sürdüğü insanın seçme fikriyle, Dostoyevski'nin *Yeraltıdan Notlar* yapıtında öne sürdüğü özgür irade fikri bu açıdan farklılık göstermektedir. Direk, Sartre'ın insanın dünya ile ilişkisinde insan seçimlerinin

²⁷² Sartre, **Sartre ile Sartre Hakkında**, s. 80.

önemini Jean Hyppolite'in istemli ve istemsiz ayrımıyla yorumlar: “Kendini yeryüzünde bulan insan gerçekliğinin amaçları insana dışarıdan veya sanki insanın bir iç doğası varmışçasına içeriden dayatılmaz; insan kendi amaçlarını *ipso facto* seçer; bu temel seçim, istemli ile istemsiz arasındaki ayrımın yapılmasından önce gelir, insanın zamansallığının ta kendisidir.”²⁷³ Sartre, insanın dünyayla olan ilişkisini, insanın seçimleri ve başkası ile olan ilişkisi boyutunda analiz ederek, ben ve ötekinin dünyadaki yerini bakış fenomenolojisiyle belirler. *Yeraltından Notlar* ise insanın dünya ile olan ilişkisini, güzel ve yüce'nin bahsettiği bir dünya anlayışından ziyade, insan iradesinin önemine eğilir. *Yeraltı insanı* güzel ve yüce'nin bahsettiği sahte mutluluğun insanı mekanikleştirdiğini, duygudan, iradeden uzaklaştırdığını belirtir. Rasyonalizmin ve aydınlanmanın insan yaşamına dair öne çıkardığı güzel ve yüce kavramları insanın kendisini aldatmasına ve iradeden uzaklaşmasına sebep olur. Dostoyevski'nin *yeraltı insanı* güzel ve yücenin ortaya koyduğu rasyonalizmin insan doğasıyla çatıştığına dikkat çekerek iradenin önemini hatırlatır.

Yeraltından Notlar, 19. yüzyılın başat insan tipine ve psikolojisine dikkat çekerek, karakterlerin bilinç-dışına etki eden yansımaları çeşitli görünümde eşliğinde sunmaktadır. *Yeraltı insanının*, Liza karakteriyle olan diyalogunda aileye ilişkin söyledikleri *yeraltı insanının* bilinç-dışının bir görünümü olarak yansır bize. Karakterin, Liza'yla olan diyalogunda bilinç-dışı yansımalarına dair: “Ben bir baba olsaydım ve bir de kızım olsaydı, inan, onu oğullarımdan çok severdim”²⁷⁴ şeklindeki ifadesi, *yeraltı insanının* ailesinden görmediği sevgi ve şefkati, kendi yaşamında geleceği hayal ederek, başka birinin yaşamı üzerinden okuyucuya aktarmaktadır. Dostoyevski, romanlarında bilinç-dışı yansımaları sıkça rastlayabileceğimiz bir meseledir. Ayrıca *Yeraltından Notlar* yapıtını yazarın kendi yaşamından esinlendiğini söyleyen düşünürler de mevcuttur. Lev Şestov, *Dostoyevski ve Nietzsche Trajedinin Felsefesi* yapıtında “*Yeraltından Notlar* örtük olsa da Dostoyevski'nin geçmişi herkesin yadsımasıdır.” der.²⁷⁵ Yadsınan geçmiş yazarın yaşamından kesitler sunmaktadır. Bu neden dolayı okuyucu *Yeraltından Notlar* yapıtını okuduğunda yazarın geçmişiyle de bir bağ kurmaktadır. Özellikle *yeraltı* söylemiyle, yazarın Sibirya'daki sürgün hayatı ve kürek

²⁷³ Direk, a.g.m., s. 21.

²⁷⁴ Dostoyevski, a.g.e., s. 111.

²⁷⁵ Lev Şestov, *Dostoyevski ve Nietzsche Trajedinin Felsefesi*, Kayhan Yükseler (çev.), İstanbul: Notos Kitap, 2020, s. 53.

mahkûmiyeti zamanlarıyla ilişki kurmaya çalışılmıştır. Şestov kitabın, yazarın yaşamıyla olan bağına dair: “Dostoyevski’nin *Yeraltından Notlar*’da kendi hikâyesini anlattığını ve kürek cezasının dört yıl değil ömür boyunca” sürdüğünü söyler.²⁷⁶ Şestov, *Yeraltından Notlar* yapıtıyla, yazarın geçmişiyle ve yaşadığı ruh haliyle bir bağın somutluğuna dikkat çeker. Bu açıdan *Yeraltından Notlar* yapıtı hem Dostoyevski’yi anlama hem de insanın psikolojisini ve trajedisini çözümleme açısından önemli ipuçları sunmaktadır. *Yeraltından Notlar*’daki bilinç-dışı anlatılarının Sartre’ın felsefesiyle çatıştığını söyleyebiliriz. Çünkü Sartre bilinç-dışı fikrine eleştirel yaklaşmaktadır.

Sartre, “bilinç-dışı zihin kavramını reddederek bu kavram yerine, bir başka kavram ileri sürer. Sartre’ın ileri sürdüğü bu önemli kavram, insanın kendi kendisini yarı-bilinçli bir halde ve iyice düşünmeden aldatması demek olan ‘kötü-niyet’dir.”²⁷⁷ Sartre, Freud’un bilinç-dışı ve ruh çözümleme yöntemlerinin karşısına ‘varoluşsal ruh çözümleme’ düşüncesini koymaktadır. Mounier, Sartre’ın ‘varoluşsal ruh çözümleme’ düşüncesinin, Freud’un bilinç-dışı yöntemiyle olan farkını şöyle açıklamaktadır: “Kendi anlayışıyla Freud’un ruh çözümlemesi arasındaki temel fark, klasik ruh çözümleme yönteminin, ruh çözümleme seansında tedavi gören bir hastaya yani özneye bir nesne gibi bakmasından, onun bilinç özerkliği bir nesne derekesine indirgemesinden kaynaklanıyordu.”²⁷⁸

Sartre özneye, nesnel bir tanım yükleyerek ruh çözümlemesinde bulunmayı reddeder. Çünkü üzerine konuştuğumuz her şey kendini bilinçte var etmektedir. Bu anlamda bilinci dünyayla/ilişkilerle arasına bir ayırım koyarak ya da bilinci nesnelleştirerek tanımlanmaz. Sartre ‘varoluşsal ruh çözümleme’ye dair fikirlerini *Varlık ve Hiçlik* yapıtında bir kuram olarak inşa eder. Mounier, kurama ilişkin fikirlerini Sartre’ın sözleriyle aktarır: “En sıradan eylemlerimiz bile ‘başlangıç seçişi’ dediğimiz bir kişilik tasarısı içinde ele alınıyor, tüm eylemlerimiz, tüm tutumlarımız hep daha önceden seçilmiş bir ereğin bütünlüğü içinde yorumlanıyordu.”²⁷⁹ Sartre insan eylemlerinin ve davranışlarının önceden belirlenen ve yorumlanan ele alma biçimlerine karşı çıkmaktadır. Bu anlamda Sartre insan eylemlerini ve tutumlarını herhangi bir ereğin dayatması ya da doğuştan gelen eylemler olarak ele almamaktadır. Ona göre,

²⁷⁶ Şestov, **a.g.e.**, s. 53-88.

²⁷⁷ Murdoch, **a.g.e.**, s. 34.

²⁷⁸ Mounier, **a.g.e.**, s. 26.

²⁷⁹ Mounier, **a.g.e.**, s. 26-27.

bilinçte açığa çıkan her şey bilinçle anlam kazanacaktır. Şunu da akılda tutmak gerekir ki öznenin sahip olduğu bu bilinç, insanın yöneldiği her şeyin mantıklı olması gerektiği sonucuna ulaştırmaz. İnsan, yapmak istediğinin tam tersini de seçebilir. Murdoch, öznenin bu durumunu, Sartre'ın *Özgürlük Labirenti* eserinde yer alan karakterlerin eylemsellikleri eşliğinde Sartre'ın şu sözleriyle aktarır: “İnsanın, istediği bir şeyin tam tersini bile bile yapması kadar eğlendirici bir davranış yoktur. Bunu yapan insan, kendisinin bir başka insan haline geldiğini duyar.”²⁸⁰ Sartre'ın insan davranışlarına ilişkin bu yorumu, *yeraltı insanı*yla şu şekilde bağlantılandırılabilir: “İnsan inadına, bilinçli olarak, kendisi için zararlı, aptalca olanı da isteyebilir.”²⁸¹ *Yeraltı insanının* yaşama karşı bu tutumu, Sartre'ın insanın seçimleri noktasında alacağı tavır karşısında benzer bir yorumu doğurur. Sartre, insan isteminin tam tersi bir seçimin, insanı başka bir insana dönüştürebileceğini iddia etmektedir. “Ben” artık kendisi için değil başkası için varlık haline dönüşmüştür. Oysa *yeraltı insanı* ise tam tersini iddia etmektedir. “Ben” her zaman bilinç için doğru olanı yapmak zorunda olmamalı. Herhangi bir zorunluluk hali, kendisi için varlığı başkasına dönüştürecektir. Kısaca insan her zaman iyi olanı istemeyebilir, kötü olanı da isteyebilmektedir.

3.1. İNSANIN DÜNYA İLE İLİŞKİSİ: BEDEN, KİMLİK VE CİNSİYET

İnsanın dünyayla olan ilişkisini, Sartre'ın ontolojik olarak “kendisi için varlık” anlayışını dikkate alarak *Yeraltıdan Notlar* yapıtındaki *yeraltı insanı*yla felsefi ve psikolojik bağını kurarak çözümlenmek yerinde olacaktır.²⁸² Her iki düşünürün de insanı ele alışı, benzerlik ve farklılıklarına değinerek insanın bireysel ve somut varoluşunun dünyayla olan ilişkisi çerçevesinde tartışılacaktır. Bu bağlamda öznenin varoluşu açısından belirleyici öneme sahip olan insanı oluşturan, insanın kendisiyle ve başkalarıyla ilişkisinde önemli perspektifler sunan önemli bazı temalar üzerinden

²⁸⁰ Murdoch, *a.g.e.*, s. 36.

²⁸¹ Dostoyevski, *a.g.e.*, s. 37.

²⁸² **Kendisi için varlık:** Kendi-için vardır. Ne ise o olmayan ve ne değilse o olan varlık vasfıyla da olsa, kendi-için vardır diyeceğiz. Kendi-için vardır, çünkü içtenliği başarısızlığa sürükleyecek engeller ne olursa olsun, en azından içtenliğin projesi tasarlanabilir. Kendi-için, kendisinin hiçliği olmak durumundadır. Bilinç olmak bakımından bilincin varlığı, kendi kendine mevcut olarak kendine mesafeli varolmaktır ve varlığın, kendi varlığı içinde taşıdığı bu sıfır mesafe de Hiçliktir. Kendi-için her ne olursa olsun varlık bilinci kipinde olumsaldır. Susuzluk, susuzluğun bilincidir ve kendi temeline gönderme yapar gibi susuzluk bilincine gönderir — ve tersi de aynı şekilde geçerlidir. Kendi-için, olumsuzlamanın belirlişidir. Belli bir varlığı ya da bir varlık tarzını kendiliğinden olumsuzlayarak kendini temellendirir. Olumsuzladığı ya da hiçlediği şey kendinde-varlıktır. Ama herhangi bir kendinde-varlık değil: insan-gerçekliği her şeyden önce kendi kendisinin hiçliğidir. Kendi-için olarak kendiliğinden olumsuzladığı ya da hiçlediği şey, kendinden başkası olamaz. Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, 2010, s. 140-151.

ilerlenecektir. Bu temalar doğrultusunda insanın yaşamla kurduğu bağda insanın varoluşu için önemli bir yere sahip olan beden, cinsiyet ve kimlik tanımlamalarından oluşan imgelerin fenomenolojik tartışmaları merkezi yer almaktadır. İnsan dünyada sahip olduğu ya da insana dayatılan kimlik/kimliklerin tanımlamalarıyla bir yer edinmektedir. Bu anlamda çoğunlukla kimlik, özneyi dar bir kalıba sıkıştırarak öznenin bütün yaşamını o kimlikle sürdürmeye itme eğilimi taşır. Oysa bilinç, kimlikten çok daha fazlasını yaşamak isteyen ve arzulayan bir varlıktır. Bilincin sahip olduğu istem ve arzu bilince mücadele imkânı sunmaktadır. Bu imkân, bilincin yaşamının büyük bir bölümünü etkileyen, dönüştüren ve bütün bunlar neticesinde varoluş sancısı olarak dışa vurmaktadır. Varoluşa ilişkin insanın yaşadığı sancı ve bulantı Sartre'in insan yaşamına dair bakış fenomenolojisinin önemli referans noktasını oluşturmaktadır. Bu bakış cinsiyete, kimliğe, bedene dair bütün tanımlamalarımızda belirleyici bir öneme sahiptir. Bakış dediğimiz şey ben'in dışında başkalarının varlığını da belirleyici kılan zorunlu bir varlığa işaret etmektedir. Sartre'in başkasına dair tanımlamaları daha çok olumsuz bir ifade içermektedir. Sartre'in meşhur 'cehennem başkalarıdır' ifadesi, başkasına dair bakışı formüle etmektedir.

Yeraltından Notlar yapıtında ise bakış *Yeraltı* metaforuyla öznedeki biçimlenmekte olup *Yeraltı* düalist bir yaşamın varlığına işaret etmektedir. Bu düalist bakış Sartre'in başkasına dair söylemiyle çatışır. Sartre başkasına yönelik tavrı dünyayla kurduğumuz olumsuz ilişkiler dizisiyle belirlenmektedir. Oysa *yeraltı insanı* için *yeraltı* sadece olumsuz bir yaşamın varlığına ilişkin olmayıp varoluşun anlam kazandığı alan olarak karakterize edilir ve *yeraltı* başkalarının cehenneminden kaçmanın alanını da oluşturmaktadır. Başkası bu anlamda sadece cehenneme ilişkin olmayıp insanın yaşam serüvenindeki varlığının belirleyiciliğinde de önemli bir yere sahiptir diyebiliriz. Başkasına ilişkin tavrımız, Sartre'in deyişiyle başkası ben'in yaşamında cehennem mi? yoksa başkası, ben'in yaşamı için bir imkân dâhilinde midir? soruları ekseninde belirlenir. Başkasına ilişkin bu sorulara verilen cevaplar ise bize yaşamın başka kapılarını aralama olanağı sunmaktadır. Bu anlamda Sartre'in bakışa ilişkin felsefi yaklaşımını beden, cinsiyet ve kimlik bağlamında çözümleyip *yeraltı insanıyla* ilişkilendirerek fenomenolojik bakış açısından ele almak yerinde olacaktır.

Başkasının bakışına ilişkin önemli bir yere sahip olan bedene kısa bir giriş yapmak yerinde olacaktır. Bedenin kendisi birçok alanda tartışma konusu olup özellikle

doğa bilimlerinin, sosyolojinin, felsefenin ve tıbbın tartışılan önemli konularının başında gelmektedir. Bedenin bilimlerdeki yeri ya da tarihsel serüveninden ziyade, bedenin fenomenolojik olarak çözümlemesi verilmekte ve *yeraltı insanıyla* olan bağı irdelenmektedir. Bu noktada bedenin taşıdığı ve bedene yüklenen tanımlamalarla cinsiyet ve kimlik konusunu, bakış fenomenolojisiyle çözümlemek ufuk açıcı olacaktır. Bedene dair yapılan her çözümleme ve açılım insana dair bir çözümlemeyi de beraberinde getirmektedir.

Bedene ilişkin her tanımlama girişimi, öznenin bir anlamda kimliğini de inşa etmektedir. Tarihsel süreçte 17. ve 18. yüzyılda bedenin özne üzerindeki belirleyici rolü giderek ön plana çıkmıştır. Ağırlıkla bedenin ruh karşısındaki tarihsel serüveninde, ikinci plana itildiğini, nesneleştirildiğini ve insanın tanınma/bilinme noktasında arka planda tutulduğu bir anlayış söz konusuydu. Bu anlayışın en belirgin örneklerini klasik felsefede görmekteyiz. Klasik felsefede beden ve ruh düalizminde ruhun üstünlüğüne yer verilip beden, ruh karşısında yabancılaştırılmıştır. Ruh ve bedene dair yapılan ayırımın izlerini Sokrates'e kadar uzandığını rahatlıkla dile getirebiliriz. Bu ayırımın keskinleştiği diğer dönem 17. yüzyıl Descartes felsefesiyle başlar. Descartes, ruh ve beden arasındaki ayırımında, ruhu yücelterek bedeni uzamda yer kaplayan dışsal alana dâhil etmiştir. Esenyel, Descartes'in bedene dair ifadelerini şöyle aktarmaktadır:

“Bedeni yer kaplamaya indirgeyerek, aynı zamanda canlı insan bedenini de salt fiziksel bedenle özdeşleştirmiş olur. Bedenin sadece uzamsallık ile betimlenmesi, bedenin herhangi bir içselliği olmadığı ve bütünüyle dışsallığın alanına dâhil olduğu anlamına gelir. Bedenin hareketi kendi doğasından kaynaklanmadığı ve dışarıdan nedensellik yasalarına bağlı olarak gerçekleştiği için, beden hareketsiz maddi bir şeyden farklı değildir.”²⁸³

Bedene yüklenen hareketsizlik, salt yer kaplayan tanımı, bedenin etten oluşan ve zihin karşısında nesne olmanın yanlışlığına götürür bizi. Oysa beden, yaşamdaki yerimizi ve kim olduğumuzu, dünyayla olan bağımızı belirleyen fenomenal bir alandır. Bu fenomenal alanla birlikte beden, ben ve öteki için belirleyici bir konuma sahiptir. Böylece beden, ruh(bilinç) karşısında nesne olmayıp, insanın dünyadaki yerini belirleyen önemli bir alanın taşıyıcı konumunu edinmiştir. Ruh karşısında beden felsefede önemli bir yer edinerek, insanın dünya ile olan bağı fenomenolojik zeminde tartışmaya açmaktadır.

²⁸³ Zafer Esenyel, *a.g.e.*, 2020, s. 8.

Bu anlamda Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* yapıtında 'başkası için varlık' ve 'kendisi için varlık' ontolojisini bakış fenomenolojisiyle tartışmaya açmaktadır. Maurice-Merleau Ponty, *Algının Fenomenolojisi* yapıtında, fenomenolojik bakışın 'kendisi için' ve 'başkası için varlık' deneyimine dair şu yorumda bulunur: "Fenomenolojik dünya saf varlığın dünyası olmayıp deneyimlerimin birbirleriyle ve başkalarınıninkiyle kesişmesinde, birbirlerine zincirlenmesinde ortaya çıkan anlamdır."²⁸⁴ Deneyimlerimizin betimlenebilir alanını oluşturan bakış fenomenolojisi öznelerarası ilişkilerde önemli olduğu gibi, bu bakışın beden fenomenolojisiyle beraber bilinçle olan ilişkisi de aydınlanmış olur. 'Kendisi için varlık', beden ve bilincin bütünselliğiyle varlık bulur. 'Başkası için varlık' anlayışında ise bütünüyle bedenle belirlenen bir durum söz konusudur. Başkasının bedene ilişkin bakışı, varoluşçu felsefenin önemli uğrağını oluşturmaktadır.

Sartre, 'kendisi için varlık' ve 'kendinde varlık' ontolojisini çözümlerken bedenden önce bilinç konusunu tartışmaya açmaktadır. Bilincin varlıkla olan derin bağı, insanın dünya ile olan ilişkisini ilkin bilinç üzerinden çözümlenmektedir. Sonrasında beden konusunu, başkasının bakışı dâhilinde tartışmaya açarak insanın kendisiyle ve başkalarıyla olan ilişkisini belirlemeye çalışmaktadır. Bilince dair çözümlenmeleri ikinci bölümde geniş bir şekilde ele aldığımızdan burada tekrara düşmemek adına bilincin, bedenle olan bağı çözümlenmekle yetineceğiz.

Sartre, bilinç ve beden arasına bir ayrım koyarak değil bilinci, bedene ve dünyaya duyduğu gereksinim eksininde ele almaktadır. Klasik düşünce ise beden ve bilincin kendilerine ait yasaları olduğunu iddia ederek aralarındaki ayrımı şöyle açıklar: "Beden kendine özgü yasaları olan ve dışarıdan tanımlanmaya elverişli belli bir şey olarak ortaya konur, oysaki bilince, kendine özgü kişisel görüşle ulaşıldığı düşünülür."²⁸⁵ Sartre, beden ve zihin ayrımına yönelik ortaya konulan klasik düşüncenin yanlışlığını vurgulayarak bedenin dışsallıkla tanımlanan düşüncesinin bedene nesnel bir anlam yüklediğini, dolayısıyla beden ile zihin arasına keskin bir sınırın konulmasına sebep olduğunu belirtir. Beden paçalardan oluşan ya da nesne gibi algılanabilir bir özelliğe sahip değildir. Beden, bir nesneye baktığımız gibi karşımıza alıp bakabileceğimiz

²⁸⁴ Maurice-Merleau Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2016, s. 26-27.

²⁸⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 381.

şeylerin ötesindedir. Dolayısıyla bedenimizi kendi gözümüzün önüne alıp da sergileyemeyiz. Beden, özne olan ve bizim dünyaya açık olmamızı sağlayan önemli bir unsurdur. Sartre, bu noktada bilincin, beden ve dünyayla olan bağımlı fenomenolojik bakışla çözümler. Fenomenoloji ise insanı ele aldığı anda sadece bilinçli olma özelliğiyle değil insanı bütün yönleriyle dünya içinde ele alır. Esenyel, insan bedeninin dünya ile ilişkisini Morris'in düşünceleri eşliğinde şu şekilde aktarır:

“İnsan vücudu basitçe anatomik, fizyolojik veya fiziksel bir nesne değildir. Vücut; dünya içinde olmamızı sağlar, bizim için dünya ancak vücudumuz sayesinde vardır. Vücudumuzla eyler, ifade eder ve hissederiz. Geçmişimizin ve geleceğe doğru olan tüm projelerimizin taşıyıcısı vücuttur. Güç, vücutta toplanır, bu anlamda vücut; kültürün varoluşsal zemini ve doğal bir sembolüdür.”²⁸⁶

İnsan vücudu, fizyolojik tanımlamaların ötesinde, bedeninin ilişkide bulunduğu dünyanın toplumsal normlarını, düşünce yapısını, insan ilişkilerini, bilinç yapısını şekillendiren ve şekillenen bir yapıya sahiptir. Beden, bireysel varoluşun kaynağından öte, toplumsal hayatın devamı ve taşıyıcısı özelliğine sahiptir. Dolayısıyla beden Sartre'in deyişiyle “bedenim hem dünyayla yaygındır, bütün şeylerin içine saçılmıştır, hem de bütün şeylerin gösterdiği ve benim bilemediğim o tek noktada toplanmıştır.”²⁸⁷ Beden, ben ve başkaları için ortak bir yaşamın varlığını yaratır. Bu yaşam içinde edindiğimiz ideolojiler, cinsiyetler, siyasetler, dinler gibi birçok şey beden ve bakış üzerinden şekillenmektedir. Çünkü insanlara yönelik yapılan tanımlamalar, müdahaleler, hapsetme, işkence... Bütün her şey bedene yöneliktir. Bedene yönelik kavrayış, varlığın bakışla olan ilişkisini varoluşçu temelde tartışmayı mümkün kılar.

Bedene yönelik bakışın en belirgin örneklerini siyah ve beyaz insanın, yaşamı görme biçimleri üzerinden değerlendirilebiliriz. Bu noktada bakış ve bedene ilişkin Fanon'un çözümlenmeleri tartışma için önemli örnekler sunmaktadır. Fanon'un siyah ve beyaz insanın dünyasına dair çözümlenmeleri bakışa ilişkin önemli bir izlek oluşturur. Siyah insanın davranış şematığı, dünyadaki mevcudiyeti siyah olmanın yarattığı psikolojik ve fenomenolojik bir yorumu da getirmektedir. Siyaha yönelik bakış, beyazın sahip olduğu bedeninin rengi üzerinden şekillenmektedir. Fanon'un beyaz ve siyah insana dair çözümlenmelerindeki tarihsel ve psikolojik boyutu ele almayıp sadece bakış fenomenolojisinin yarattığı bedenselliğin, ben ve öteki ilişkisine değinerek açıklayacağız. Fanon bu görme biçiminin örneklerini şöyle aktarır: “Bir Beyazım ben;

²⁸⁶ Zeynep Esenyel, **a.g.e.**, s. 123-124.

²⁸⁷ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 397.

güzellik ve erdemle donanmışım yani. Bir siyahın asla sahip olmadığı bir güzellik ve erdemle. Rengim gün ışığının rengi...”²⁸⁸ Beyaz insan, ben olduğunu ve bu ben olma durumunu da sahip olduğu renkle ortaya koyar. Beyaz insanın, siyah insana biçtiği bir elbise vardır. Siyah insan o elbiseye ya da bedene göre davranmak zorundadır. Siyah varlığa gelmeyen/gelemeyen beyaz karşısında ötekidir. Fanon’un siyah ve beyaz insana ilişkin ayrımı, Sartre’in ben ve öteki arasındaki bakış fenomenolojisiyle çözümlenmek yerinde olacaktır. Bu noktada Sartre başkasının bakışına dair bedeni şöyle açıklar:

“Ben başkası tarafından sahiplenilirim; başkasının bakışı, çıplaklığı içindeki bedenimi biçimlendirir, onu doğurur, onu yapılandırır, onu olduğu gibi üretir, onu benim asla göremeyeceğim gibi görür. Başkası, bir gizli sahibidir: başkası benim ne olduğumun gizine sahiptir.”²⁸⁹

Sartre bakışa yönelik çözümlemesini “cehennem başkalarıdır” söylemiyle temellendirir.²⁹⁰ Başkası beni görendir, beni nesneleştirir ve beni kendime yabancılaştırır. Ben ve başkası arasındaki bu ayrım, siyahın beyaz karşısındaki yazgısını da biçimlendirmektedir. Öte yandan Sartre’in ben’in öteki’ne yönelik bakışını, beyaz insanın siyah insana yönelik bakışıyla eş değerde görmek eksiklik olacaktır. Çünkü beyaz insan aynı zamanda siyah insana tahakküm edendir yani siyah insanın efendisidir. Sartre’in insana ilişkin, “insanı kendi tasarımı tarafından tanımlanan özgür bir etken olarak alan varoluşçu” yorumu, insanın sürekli oluş halinde olduğunu ve seçimleri olduğunu belirtmektedir.²⁹¹ Fakat siyah insanın, beyaz insan karşısında kendi yaşantısına dair seçim yapma şansı maalesef söz konusu değildir. Dolayısıyla siyah insanın, beyaz insan karşısında sürekli oluş halinde olan bir yaşamının varlığından da söz edilemez. Bu açıdan siyah insanın, beyaz karşısında özgürlüğe ulaşması oldukça güçtür. Siyah insanın beyaz karşısında sahip olduğu bilinç, kendi kendisiyle dolu olan bir bilincin varlığına işaret eder. Sartre, kendisiyle dopdolu olan şeyi kendinde varlık alanı biçiminde açıklamaktadır. Bu noktada kendinde varlık nesnelere dünyasını işaret eder. Bu anlamda siyah insanın beyaz insan karşısındaki bilinci de nesneleşen bir varlığın alanına işaret edebileceğini rahatlıkla dile getirebiliriz. Siyah ve beyaza insana ilişkin öne sürülen bu açıklamalar kadın kimliğinin, erkek kimliği karşısında nesne olma

²⁸⁸ Fanon, **a.g.e.**, s. 45.

²⁸⁹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 446.

²⁹⁰ Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 26.

²⁹¹ Copleston, **a.g.e.**, s. 54.

durumuyla bir açıdan ilişkilendirilebilir. Tabii kadın kimliğinin, siyahın sahip olduğu kimlikle eşdeğer olduğunu öne sürmek ise yanlış bir ifade olacaktır.

Bu bağlamda ele alınması gereken nokta bakışın yarattığı özne ve nesne olma durumudur. Bu öznellik ve nesnellik de sahip olunan beden ve başkası üzerinden incelenmek yerinde olacaktır. Beden, dünyaya gelir, yaşlanır, ölür, işkence görür, hapsedilir, yakılır, çürür, bozular... Dolayısıyla dünyadaki varlığımız, bedenimizle ve yaşıyor olmamızla mümkündür. Bu açıdan bedenin, başkasının bakışı karşısındaki tavrı önemlidir. Çünkü kendi bedenimize yönelik deneyimimiz ile başkasının bedenine yönelik deneyimi birbirinden farklılık göstermektedir. Hatta başkasının bakışının belirlediği beden de farklılık gösterir. Bakışın belirleyiciliği noktasında John Berger'in düşünceleri önemli referans oluşturur. Berger, *Görme Biçimleri* yapıtında kadının kendisini görme şekli ile erkeğin kadını görme şekli arasındaki farka ilişkin iddiası şudur: "Kadın, olduğu ve yaptığı her şeyi gözlemek zorundadır. Erkekler nasıl görüldüğü, onun yaşamında başarı sayılan şey açısından son derece önemlidir. Kendi varlığını algılayışı, kendisi olarak bir başkası tarafından beğenilme duygusuyla tamamlanır. Erkekler kadınlara karşı belli bir tutum edinmeden önce onları gözlerler."²⁹² Berger, kadının erkek karşısındaki varlığını, sahip olduğu bedenle çözümlemektedir. Kadının bedeni (sesi, fikri, yüz ifadesi, giysileri, duyguları...) kadının varlığına katkıda bulunan etmenler olarak görür.

Sartre, bedenin ontolojik yapısını ele aldığı anda bedenin arkasında hiçbir şeyin olmadığını vurgular ve "beden bütünüyle psişiktir" der.²⁹³ Sartre, bedeni ele alırken, ilkin kendisi için beden anlayışını çözümleyerek bedeni tanımlar. Sonrasında nesne olan yani başkası için beden anlayışına yönelir. H. J. Blackham *Altı Varoluşçu Düşünür* yapıtında kişinin kendi bedenine ve başkasının bedenine yönelik bakışını şöyle açıklar: "Kendi bedenimi ve duygularımı, başkalarının bedenleri ve duyguları üzerinden yaptığım gözlemlerle ya da nesnel bilgim yoluyla cisimleştiririm; bunun ardından kendi bedenime ve duygularımın işleyişine yönelirim."²⁹⁴ Kişinin kendi bedenine yönelik deneyimi ve duyguları bakışla belirlenmektedir. Bakış, başkasının bedenini nesneleştirerek kendi bedenine yönelimi de sağlar. Bu anlamda *yeraltı insanının*

²⁹² John Berger, *Görme Biçimleri*, Yurdanur Salman (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1986, s. 45.

²⁹³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 384.

²⁹⁴ H. J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, Ekin Uşaklı (çev.), Ankara: Dost Yayınları, 2020, s. 122.

ilişkilerinde yaşadığı tutarsızlıklar bize önemli bir bakış sunmaktadır. *Yeraltı insanı* başkaları karşısında görünür olmanın mücadelesini vererek varoluşa gelme çabasına girmektedir. Bu çaba bakış üzerinden gerçekleşmekte olup bakışın yönelimselliği de beden üzerinden belirlenmektedir. Çünkü “dünya üzerindeki bakış açımız vücudumuzdur.”²⁹⁵ Beden, içinde bulunduğu dünyada; aile, ideolojiler, toplumsal sınıflar, rollere yönelerek kendisine yer edinmektedir. Beden, dünya içindeki mevcudiyetiniz, kimliğiniz ve kimliksizliğinizdir. Böylece başkasının bakışı ve tanımlamaları insan için hem varolma, hem de varlığa gelememe (öteki, nesne) zeminini yaratmaktadır. Buna olanak tanıyan şey ise ben’in karşısındakini öteki olarak görmesiyle ilgilidir. Yoksa karşıdaki kendisi için nesne değildir. Ben’deki yeri başkasıdır. Bu anlamda, *yeraltı insanının* kendisiyle ve başkalarıyla olan mücadelesinde beden önemli bir tartışma alanı yaratır. Çünkü *yeraltı insanının* taşıdığı en büyük handikaplardan biri kendisini bir bedenle tanımlayamamasıdır. *Yeraltı insanı*, bir böcek olmayı arzular ama böcek olmakta bile beceriksiz olmanın acısını ve handikabını yaşar: “Böcek olmayı birçok kez istedim. Ama bunu bile başaramadım.”²⁹⁶ *Yeraltı insanı*, başkaları karşısında varoluşa gelmediğinin bilincindedir. Kendisini bir bedenle tanımlamaya kalkıştığında böcek olmaktan bile uzak olduğunu söyler.

Yeraltı insanı, insanı varlığa getiren ve insana görünür olma imkânını veren bedenini yarattığı bakışın önemine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla insanın varoluşunu gölgeleyen, onu toplum içinde yok sayan şey insan bedenine yönelen bakışın oluşturduğu tanımlamalardır. Bedene yönelik hakaret ya da yok sayılmaya dair cümleler sarf edildiğinde böcek, fare, sıçan, zenci, fahişe, ucube gibi isimlerle hitap edilir. *Yeraltı insanı* da başkaları karşısında kendisini ezik, küçük görüldüğünü ve iğrenç olduğunu düşünür. Bedene yönelik bu tanımlamaların örneğini edebiyatta sıkça görebilmek mümkündür. Franz Kafka’nın *Dönüşüm* yapıtında Gregor Samsa karakteri, bu anlamda bizim için önemli bir örnektir: “Gregor Samsa bir sabah bunaltıcı düşlerden uyandığında, kendini yatağında dev bir böceğe dönüşmüş olarak bulur.”²⁹⁷ *Yeraltı insanının* aksine böceğe dönüşen bir karakter söz konusudur. *Yeraltı insanı*, “ne kahraman, ne de bir böcek” olabilmişti. Samsa ise bir sabah uyandığında böceğe dönüşen kendi bedenini görür. Samsa’nın bedeni böceğe dönüşünce dünyayla bütün

²⁹⁵ Zafer Esenyel, **a.g.e.**, s. 127.

²⁹⁶ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 14.

²⁹⁷ Franz Kafka, **Dönüşüm**, Ahmet Cemal (çev.), İstanbul: Can Yayınları, 2008, s. 13.

iletişimi de kesilmiş olur. Çünkü başkalarıyla iletişimimiz sahip olduğumuz beden üzerinden gerçekleşmektedir. Kendisini bir odaya kapatıp/kapattırılıp bütün insani ilişkilerle bağının koptuğu ya da kopartılarak yalnız bırakılan bakışın yarattığı bir bedenin varlığı söz konusudur. Bu anlamda *yeraltı insanının* kendisine yönelik tanımlamaları *yeraltı*nda yaşamasına, varoluşunu insanlardan uzak bir şekilde sürdürmesine iter. *Yeraltı*, dünyayla bağının kesildiği yerdir.

Yaşamla bağımızı oluşturan şey sahip olduğumuz beden ve bakışla biçimlenir. Beden, fiziksel ve mekanik olan şeyin ötesinde olup tarihsel ve sosyal tarafı olan bizim yaşamla kurduğumuz bağın taşıyıcısı ve devamıdır. Bu anlamda bedenim ben ve başkaları için, “hem bir bakış açısı hem de bir başlangıç noktasıdır.”²⁹⁸ *Yeraltı insanı* bedene ilişkin bize önemli bir bakış sunar. Özellikle içinde bulunduğu toplumsal yapıda görünür olmanın ve varoluşa gelmenin bedene ve bakışa ilişkin öneminin bilincindedir.

Bu anlamda hem Sartre, hem de *yeraltı insanı* için beden ve bakış insanın varoluşu, dünyayla olan ilişkisi açısından önemlidir diyebiliriz. Beden zevkleri olan, hisseden, nefret eden, âşık olan, beğenilmek istenilen özelliklerle dünyada yer edinir. Bu anlamda bedeni öznenen ayırmak eksik ve yanlış olur. *Yeraltı insanının* beden ve bakışa yönelik tavrı, Sartre’ın ben ve ötekinin yarattığı öznelerarası ilişki bağlamında insanın içinde bulunduğu toplumsal ve varoluşsal çözümlenmeye bizleri götürmektedir. Bu doğrultuda ele alacağımız *yeraltı insanının* yaşadığı ilişkiler ve handikaplar eserde baştan sona başkalarının bakışı karşısında yaşadığı mücadeleyi ve çelişkileri okuyucuya aktarır. Bu bakış, karakteri kimi zaman nesneleştirir, kimi zaman ise özne konumuna taşır.

Bakışın eserdeki aktarımları: *Yeraltı insanının* devlet dairesinde çalışırken ilişkilerinde yaşadığı ikircikli ruh halleri, bu ikircikliğin, sonradan ruhsal hezeyanlara dönüşmesi *yeraltı insanının* kendisine dair tanım karmaşasının zeminini de yaratmaktadır. *Yeraltı insanının* kendisine yönelik tavrını şu anlatımda görmekteyiz: “Biraz önce ters, huysuz bir devlet memuru olduğumu söyledim ya, doğru değildi bu. İnadına yalan söyledim. Masama gelenlere de, o subaya da yaptığım düpedüz caka satmaktı. Aslında hiçbir zaman aksi biri olmamışımdır.”²⁹⁹ Kim olduğu, ne olduğu, ne olması gerektiği karşısında *yeraltı insanının* yaşadığı hezeyanlar, çelişkiler görünür

²⁹⁸ Blackham, **a.g.e.**, s. 123.

²⁹⁹ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 12.

olmak için verdiği mücadeleden kaynaklıdır. Bir taraftan görünmek isteyen, varolduğunu haykırmak isteyen biri olarak, diğer taraftan ise görünür olmanın karşısında yaşadığı tutarsızlıkla belirir. *Yeraltı insanının* yaşadığı bu ikircikli ruh hali, başkasının varlığı karşısında yaşadığı varoluş mücadelesidir. İnsanın varoluş mücadelesinde başkasının varlığını Sartre şöyle açıklar: “Adeta benim dünyama sızıp, benim dünyamı benden çalan” olarak belirir.³⁰⁰

Sartre, başkasını ‘ben’ için bir hırsız olarak görmektedir. Bu hırsız ben’nin bütün yaşamına dâhil olarak ‘ben’e ait olan alanı adeta işgal etmiştir. Bu durum *yeraltı insanının* ilişkilerinde sıkça gördüğümüz, başkasının bakışı karşısında görünür olmak için vereceği mücadelede çıkar karşımıza. Bu mücadele, karakterin yaşamında tutarsızlıkları ve öfke duygusunu da getirecektir. Tutarsızlıkların yoğun yaşandığı kendisini görmezden gelen subaya dair anlatısı bunun bir örneğidir: “Her karşılaştığımda hınçla yana çekiliyordum. Bana acı veren, sokakta bile onunla aynı düzeyde olmamamdı.”³⁰¹ Sokakta bile aynı düzeyde olmama söylemi, başkasının bakışı karşısında öteki olma durumuyla ilişkilidir. Oysa sokağın, herkesin sahip olması gereken ya da hiç kimseye ait olmayan bir alan olması gerekirdi. Sokak, ast-üst ilişkisinin olmadığı/olmaması gerektiği yoksulu, zengini, kadını, erkeği herkesin ortak alanı olması gerekirken *yeraltı insanı* şunu bilir ki sokak dahi kendisine ait değildir. Sokak, egemenin öncelik hakkı olduğu bir alana dönüşmüştür.

Sartre’in başkasına dair söylemi bu noktada önemlidir, başkasına ilişkin çözümleme bizi *yeraltı insanının* içinde bulunduğu ilişkileri anlamamıza da yardımcı olacaktır. Bu açıdan Sartre’in başkasının varlığına ilişkin çözümlenmeleri özne ve nesne arasındaki ayrımı belirginleştirmekte olup Sartre’a göre başkası:

“Biz başkasını hep *gördüğüm* kişi olarak düşünürüz. Oysa o da beni gören kişidir. ‘Nesne-başkası’ nı görüyorum; ama aynı zamanda ‘özne-başkası’ tarafından *görülüyorum*, yani bir nesne olarak *görülüyorum*. Başkası tarafından-görülen varlık ne ‘nesne-başkası’ na, ne de ‘özne-başkası’ nı içerir. Bu nedenle başkası, kökünde *bana bakan kişi*” şeklindedir.³⁰²

Özne ve başkası arasındaki bu bakışta birbirini gören özne ve nesne olma durumunun yer değişimi söz konusudur. Fakat *yeraltı insanı* sokakta bile kendisini görmeyen öznenin varlığına dikkat çeker. Sartre’daki görülme çift taraflı iken *yeraltı insanı* ve

³⁰⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 328.

³⁰¹ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 63-64.

³⁰² Mounier, **a.g.e.**, s. 135.

subay açısından tek taraflı bir görülmenin varlığı söz konusudur. Tek taraflı görünme ya da subay tarafından görmezden gelinen *yeraltı insanı* aslında subayın kendisinden olmayan üzerine kurduğu tahakkümden kaynaklı bir yok sayılmadır. *Yeraltı insanı* ile subay arasında belirlenen bakış, bir sömürgeleştirme biçimi olduğu için *yeraltı insanı*, subay tarafından görmezden gelinmektedir.

Bu durum siyahî ve beyaz insan arasındaki bakışı, siyahî kadın ve siyahî erkek arasındaki bakışı, siyahî kadının beyaz kadın arasındaki bakışını hatta kadınla erkek arasındaki bakışı da belirlemektedir. Evet, başkası her yeredir. Bu başkası da bazen bir subay, bazen sevmediği zengin arkadaşı (Zverkov), bazen devlet dairesi, bazen Liza, bazen de yanında çalışan yardımcısı Apollon'dur. Başkasının varlığı, içinde bulunulan nesnelere arasında aslında kişinin de nesne olduğunu size hissettirir. Mounier başkasının varlığına ilişkin şu yorumda bulunur: “Başkasının bakışı, benim kendi özne deneyimimin kökten yadsınmasıdır. Ne var ki bu bakış beni yalnızca bir nesne yapmakla kalmaz, aynı zamanda yoksunlaştırılmış ve sahiplenilmiş bir nesne de yapar.”³⁰³ Başkasının varlığı ve bakışı insanın yaşamla, ilişkilerle ve kendisiyle girişeceği mücadelenin zeminini oluşturduğu gibi kendisine ve yaşama karşı yabancılaşmasını da doğurur. Bu anlamda *yeraltı insanının* içinde bulunduğu dünyada bakış'ın insanın varoluşundaki önemi üzerine tartışılması gereken önemli bir meseledir. *Yeraltı insanının* başkasının bakışı karşısında hem özne hem de nesne olma durumunu en yoğun yaşadığı olay Liza karakteri ile münasebetidir. Ayrıca *yeraltı insanının* yanında çalışan Apollon karakteri de bakış karşısında önemli bir yere sahiptir. *Yeraltı insanının* kendisi ise bütün bu olay örüntülerinden *yeraltında* yaşamını sürdürmenin yarattığı öteki olma durumundan çıkma isteğidir. Bu açıdan Sartre'ın ben ve ötekiye ilişkin ortaya koyduğu bakış bizim için önemli bir perspektif sunmaktadır. Çünkü *Yeraltından Notlar*'da ele alınan ilişkilere baktığımızda toplumsal ayrışmanın varlığının, kimlikler ve ilişkiler üzerinden gösterildiğini net görebilmekteyiz. Toplumsal ilişkilerdeki her tıkanmışlık, karakterin ruhunda da tıkanmalara ve acıdan duyulan haza dönüşmektedir. Bunun en iyi örneğini subayla girişeceği mücadelede görmek mümkündür. Subay, toplumun en üst sınıfını temsil eden ve üst sınıfın sahip olduğu bütün ayrıcalıkları da kimliğinde ve bedeninde taşımaktadır. *Yeraltı insanı* subayın sahip olduğu kimliğin ve konumun bilincinde olup toplumun değer yargılarının

³⁰³ Mounier, a.g.e., s. 136.

oluşturduğu insan profilinin ve bakışın da bilincindedir. Subaya dair bakış, kendisine yönelik bakışı da çözümlenmektedir. *Yeraltı insanı*, subayla arasındaki bakışın varlığını şu sözlerle aktarır: “Biraz sen yana çekileceksin, biraz da ben, böylece birbirimize karşılıklı saygı duyacağız... Ama öyle olmuyordu, hep ben yana çekiliyordum. Ona yol verdiğimin farkına bile varmıyordu.”³⁰⁴ *Yeraltı insanı* ve subay arasında yaşanan bu durum Sartre’ın öznelerarasında sürekli birbirini nesneleştiren bakışın varlığıyla çatışmaktadır. Çünkü *yeraltı insanı* subay karşısında özne olamayıp subayın yaşam alanına hiçbir zaman dâhil olamayacaktır.

Dolayısıyla *yeraltı insanı* çareyi bedenine yönelerek kendisini görmezden gelen, inkâr eden bakışı ihlal ederek subayın bakış alanına girmeye çalışır. Subayla arasındaki mesafeyi kaldırmak için bedenine yönelerek dış görünüşüne dair yorumu şöyledir: “kıyafetim düzgün olmalı; üst düzey insanların gözünde etkili olur bu, en azından, subayla benim aynı düzeyde görülmemeye yardımcı olur.”³⁰⁵ Aynı düzeyde giyiniyor olmak başkalarının bakışı karşısında görünür olmaya ve onların yaşamlarında bir özne olmaya yetmeyecektir. Çünkü siz başkalarının bakışında “ne iseniz o’sunuzdur” ve subayın bakışında her zaman öteki ve yabancı olanı temsil eden *yeraltı insanı* olmaktan kaçınamazsınız.

Başkasına yönelik bakışın belirginleştiği, toplum tarafından kabul görmeyen hiçbir zaman varoluşa gelmeyen/gelemeyen Liza karakteri ise hem kimliği açısından hem de bedeni açısından hep nesne olanın yaşamını temsil eden haliyle çıkar karşımıza. Liza karakteri hem kadın olmanın yarattığı hem de toplum tarafından her zaman nesne olan ve başkaları tarafından tahakküm altında tutulan bedeni ‘fahişe’ olanı temsil ederek toplumun en alt kesimini oluşturur. *Yeraltı insanı*, Liza ile olan diyaloglarında birçok yerde özne olan ve Liza’ya öğütler veren biri olarak belirir. Liza ile olan diyalogunda sarf ettiği sözler bu anlamda önemlidir: “Yalnızca şu kadarını düşünsen yeter: Burada yaptığın iş nedir senin? Neyinle bağlısın buraya? Sahip olmadığın ruhunla, ruhunla ve bütün bedenle!”³⁰⁶ Başkasının bakışı karşısında nesne olan Liza, hem bedenine hem de ruhuna yabancılaştırılmış durumdadır. Liza öteki olandır. Oysa *yeraltı insanı* da ötekiydi. Öteki olan nasıl olur da başkası karşısında özne olabilir?

³⁰⁴ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 64.

³⁰⁵ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 64.

³⁰⁶ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 116.

Sartre’ın bakışa ilişkin yorumu ben ve başkasına dair ayrımı belirlediği gibi öteki olanın alanını da belirlemektedir. Sartre başkasının ben’le ilişkisine dair şunları söyler: “Başkasının dünya üzerinde görünmesi, bütün evrenin donmuş bir halde kaymasına, benim aynı anda gerçekleştirdiğim merkezileştirmeye, dünyanın merkezinin kaydırılmasına tekabül eder.”³⁰⁷ Sartre’ın ben ve öteki’ye dair bakışı, Liza ve *yeraltı insanının* dünyalarına ilişkin çözümlendiğinde bakışın görünürlüğü *yeraltı insanının* Liza’nın yaşamında belirmesiyle ortaya çıkar. Bu bakış, *yeraltı insanın* farkında olduğu bir bakıştır. Çünkü Liza’nın kendisine baktığını bilir. Böylece Liza öteki olup “başkası-tarafından-görülen-varlık, başkasını görmenin hakikatidir.”³⁰⁸ Yani öteki tarafından görülme, ötekiyi görmenin hakikatini yaratmaktadır.

Sartre, öznelarası ilişkide ben ve ötekinin belirlenmesini görülme (bakış) üzerinden ele alır. Fakat öznelarası ilişkide, ben ve öteki arasındaki ilişkinin salt bakışla belirlendiğini öne sürmek eksik bir tanım olur. Çünkü Liza karakteri egemen karşısında her zaman öteki kimliktir. Tıpkı siyahî kadının siyahî erkek karşısında ya da beyaz kadının beyaz erkek karşısında öteki olma durumuyla benzerdir. Dolayısıyla Liza kendisi gibi öteki olan *yeraltı insanı* karşısında sadece ben olabilir. Liza’nın subayla karşılaştığını varsayalım, Liza’nın sahip olduğu ya da olmak zorunda bırakıldığı kimliği onu hiçbir zaman subay karşısında özne olarak belirlemeyecektir. Tıpkı *yeraltı insanının* subay karşısında varlığa gelemediği gibi söz konusu subay olduğunda her ikisi de ötekidir. Toparlayacak olursak, öteki olan kimliğini başka bir öteki üzerinden inşa etmektedir. Ötekinin varlığa gelmesini sağlayan şey başka bir ötekinin varlığıdır. *Yeraltı insanının* özneliği, kadını nesne ‘ikinci cins’, ‘fahişe’ ve ‘öteki’ olarak görmesiyle mümkün olmuştur. Liza’nın egemen (*yeraltı insanı*, subay) karşısındaki öteki olma durumu yukarıda da değindiğimiz siyahîlerin, beyazlar (egemen) karşısında yaşadığı öteki olma durumuyla benzerlik göstermektedir. Simon de Beauvoir, *İkinci Cins* yapıtında bu duruma ilişkin: “Kadınların durumuyla zencilerininki arasında büyük benzerlikler vardır” yorumunda bulunur.³⁰⁹ Siyahîler de Liza gibi egemen karşısında her zaman öteki konumundadır. Sahip oldukları beden (kadın ve ten rengi) egemenin bakışı karşısında öteki bedendir, öteki kimliktir. Dolayısıyla *yeraltı insanının* sahip olduğu

³⁰⁷ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 329.

³⁰⁸ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 330.

³⁰⁹ Simone de Beauvoir, **Kadın: İkinci Cins (Genç Kızlık Çağı)**, Bertan Onaran (çev.), İstanbul: Payel Yayınevi, 1993, s. 26.

kimlik, Liza'nın sahip olduğu kimlik karşısında özne olanı temsil eder. Özne olan, ötekinin dünyada pek bir şansının olmadığı bilincindedir. Liza karşısında özne olan karakter, Liza'nın da yaşamını *Yeraltı*'nda sürdürdüğünü bilmektedir. Çünkü *yeraltı* öteki olanların yaşam alanıdır. *Yeraltı*'nda sürdürülen bir yaşam nasıl öleceğinizi de belirlemektedir. *Yeraltı insanının* Liza'nın yaşamına ilişkin: "Evet Liza, senin geleceğin bodrum katta bir köşede ölmektir" yargısı bu anlamda yeterince açıktır.³¹⁰ Liza'yla olan bu diyalogunda da görüleceği gibi özne konumunda olan, Liza'nın aksine, toplumda ve ilişkilerde daha görünür olan *yeraltı insanıdır*.

Bakışa ilişkin *yeraltı insanının* ilişkilerindeki diğer bir isim de Apollon karakteridir. Apollon, bizim için önemli bir örnek niteliğindedir. Karakterin yardımcı (çalışanı) olan Apollon'un başkasının bakışı (*yeraltı insanı*) karşısında birbirini nesneleştiren bir ilişkisi söz konusudur. Apollon ile *yeraltı insanı* arasındaki bakışın somut örneğini şu ifadelerde görmek mümkündür: "Bana karşı davranışlarında son derece despottu. Benimle çok az konuştu. Arada bir gözü bana takılırsa da, bakışı pek katı, aşırı derecede mağrur, her zaman alaylı olurdu. Görevini, bana büyük lütufta bulunuyormuş gibi yapardı."³¹¹ Apollon, *yeraltı insanının* çalışanı olmasına rağmen *yeraltı insanının* bakışında öznedir. Nesne olan kendisidir. Çünkü Apollon, *yeraltı insanının* yaşamını bilmektedir. Apollon'dan saklayabileceği bir hayatı yoktur. Apollon'nun bakışı karşısında *yeraltı insanı* dondurulmuş vaziyettedir. Dolayısıyla *yeraltı insanının* Liza karşısında özne olmasını sağlayan diğer bir etmen de içinde yaşadığı yaşamı Liza'dan saklayabilmesiyle ilişkilidir. *Yeraltı insanı* sakladığı yaşamının Liza tarafından görülme kaygısını da yaşar ve bu kaygıyı da şu ifadelerle aktarır: "Kötü olan nasıl bir yaşantım olduğunu görecektir. Dün bir kahraman gibi... Pek atıp tutmuştum yanında. Ama şimdi."³¹² *Yeraltı insanının* Liza'dan sakladığı yaşamı, Liza'nın evine gelmesiyle yani mesafenin ortadan kalkmasıyla Liza'nın bakışıyla görünür olmuştur. Bu görünürlük Liza'yı, *yeraltı insanı* karşısında öteki olmaktan çıkartıp özne yapacaktır. Liza, *yeraltı insanını* görendir. Liza ve *yeraltı insanı* arasındaki bu görünürlük noktası Sartre'nin bakış fenomenolojisinde belirleyici olan utanma duygusunda gündeme gelen 'kendini yeniden tanıma' edimindeki yaklaşımıdır. Utanç, ben'in başkasının bakışı karşısında yakalanışı ve kendini fark edişidir. Sartre

³¹⁰ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 119.

³¹¹ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 131.

³¹² Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 127.

utancın başkası ile olan ilişkisine dair şunu söyler: “Utanç, doğası gereği, *tanımadır* [reconnaissance] kabul etmedir. Başkasının gördüğü gibi *olduğumu* tanırım, kabul ederim.”³¹³ Utanma duygusu, ‘ben’in başkası karşısındaki saklanma/gizlenme durumunu ortadan kaldırarak birbirini nesneleştiren yani ben’i ötekine teslim eden ilişkinin varlığına dikkat çeker. Utanmaya ilişkin oluşan bakış *yeraltı insanı* ve Liza karakteri açısından da değerlendirilebilir. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi Liza’yı görünür yapan *yeraltı insanının* yaşamına sızmış olmasıyla ilintilidir. Liza karakterinin, *yeraltı insanının* yaşamına sızmasıyla birlikte *yeraltı insanı* duygularını şu ifadelerle açığa vurur: “Liza, iyi biri... Olmama... İzin vermiyorlar. Sonra gidip yüzükoyun divana kapandım, gerçek bir sinir krizi içinde hıçkırığa hıçkırığa on beş dakika ağladım.”³¹⁴ Liza karşısında, kendini saklayamayan açığa vuran *yeraltı insanı* böylece Liza’nın karşısında öteki olmuştur. Öteki olan saklanamayan ve ben tarafından açığa çıkarılmıştır.

Yeraltından Notlar eserinde yer alan karakterlere ilişkin tanımlamalar, içinde bulunduğu toplumun sınıfsal farklılıkları ve bu farklılıkların bakış fenomenolojisiyle bedensel mevcudiyetlerine yüklenen sıfatlarla belirlenmiştir. Dolayısıyla Dostoyevski’nin yapıtlarında toplumun her kesiminden yer edinmiş karakterler mevcuttur. *Yeraltından Notlar*, karakterlerin içinde bulunduğu toplumsal yapıyı anlatmaktan ziyade, bu yapının düşüncelerine ve ruh çözümlemelerine yer vermiştir. Bu anlamda René Wellek “Dostoyevski Eleştirisinin Tarihsel Seyri” makalesinde Dostoyevski’nin ruh çözümlemelerine ilişkin: “Dostoyevski ya hor görülenlerin müşfik dostudur ya da hasta ruhları mahirce tedavi eden bir doktor” olarak tanımlar.³¹⁵ *Yeraltından Notlar* yapıtı hasta ruhları tedavi eden, ya da iyileştiren bir yapıt değildir. Yapıt, hasta ruhların toplumun her kesiminde görünebilirliğine işaret eder. Bu hastalığın bazen bir bilinç düzeyinde, bazen bedensel tanımlamalarda (*yeraltı insanının* kendisini böcek olarak görmesi gibi), bazen de *Yeraltı* yaşamının varlığıyla somutlaşır. *Yeraltından Notlar* yapıtı insan varoluşunu, tanrısal yazgıdan ziyade, egemen olanın (sınıfsal farklılıklar, erkek, subay, zengin arkadaşlar...) belirlediği yaşamın somutluğuna dikkat çekmektedir. İnsan iradesinin yok sayıldığı ve bu iradenin yokluğu karşısında insan varoluşunun kendisi tarafından değil de egemen (akıl, matematik, subay...)

³¹³ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 292.

³¹⁴ Dostoyevski, **a.g.e.**, s. 143.

³¹⁵ René Wellek, “Dostoyevski Eleştirisinin Tarihsel Seyri”, Barış Özkul (çev.), **Notos**, Sayı15, (Nisan-Mayıs 2009), s. 21.

tarafından biçimlendirildiğine dair örneklerle açıklamaya çalıştık. Bu noktada Sartre'ın “varoluş özden önce gelir” yaklaşımı insanın kendi yaşamı, kaderi karşısında seçim yapabilmeyi ve kendi yaşamının aktörü olmasını sağlayan bir düşünceyle karşılaşmaktayız.³¹⁶ Tanrıtanımayan Sartre, insan yazgısının insanın elinde olduğunu izah eder. Fakat *Yeraltından Notlar'a* baktığımızda Liza karakteri gerçekten öteki olmayı kendisi mi istedi, ya da *yeraltı insanının* kendisi mi *yeraltında* yaşamayı tercih etti? Sartre'ın varoluşçuluğu insanın kendisini tanımlayabilmesi için önemli bir çıkıştır. Fakat insan kaderi maalesef kendi seçiminin sonucu değildir. Bugün dünyaya baktığımızda insanın bütün yaşamı gözetim altında olup yaşamı kocaman bir panaptikona dönüşmüş vaziyettedir. *Yeraltı insanının* bütün mücadelesi egemen olan karşısında verdiği görünür olmanın mücadelesidir. Görünür olmanın çabası sonucunda varolma kaygısı yaşayan karakter, egemen olanın biçimlendirdiği, doğa yasalarının hâkim olduğu yaşama karşı verdiği mücadeleyle belirlenmektedir. *Yeraltından Notlar* yapıtı bize ister sosyolojik, ister tarihsel, isterse psikolojik bir çözümlemeyi sunsun, yapıtın kendi döneminin tarihsel ve sosyolojik göndermeleri, toplumun içinde bulunduğu yüzyılın prototipidir diyebiliriz.

³¹⁶ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 26.

SONUÇ

Görünür olmanın kararsızlığı ve varolma kaygısı üzerine felsefi bir inceleme alt başlıklı çalışmamız Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ının Jean Paul Sartre'in *Varlık ve Hiçlik* yapıtında ortaya konan bakış fenomenolojisiyle çözümlenmesi ekseninde çerçevelenmiştir. *Yeraltı insanının* çeşitli boyutlarıyla tecrübe ettiği görünür olmanın kararsızlığı ve varolma kaygısı bağlamında yaşadığı çelişkiyi Sartre'in bakış fenomenolojisinin belirli kavramları bakımından ele alınmıştır. Tartışmanın esas amacı, insanın varolma kaygısının ve anlam arayışının başkalarının varlığı karşısında, nasıl tanımladığını ortaya koymaktır. Bu bakımdan başkasının varlığının insanın varoluşunda nasıl bir rol üstlendiği ve ben'in başkasının bakışı karşısında kendisini nasıl tanımladığının anlaşılmasının gerekliliğinin öne çıktığı görülmüştür. Bu anlamda başkasının varlığının ben'in varoluşunu tanımlama ve anlamlandırma noktasında hem olumlu hem de olumsuz bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Sartre, başkasının varlığını cehennem olarak görür fakat başkası benim için cenneti de yaratabilir. Sartre'in bu önermesine şu soruları yöneltmek yerinde olacaktır: Başkası ben'in neden cenneti ya da cehennemi olsun ki ya da başkasının varlığı ben'in yaşamında bu kadar önemli midir? Şayet bu soruya cevabımız evet yönündeyseniz bir başka soru daha gündeme gelmektedir: Başkaları ben'in yaşamında bu kadar etkili ise ben'in varlığı anlamsız değil midir? Bütün bu sorulara verilecek cevaplar insanın hem kendi yaşamında anlamsızlık ve değersizlik duygusunu yaşamasına hem de başkalarıyla yaşayacağı ilişkilerde anlamsızlık ve değersizlik duygusunu yaşamasına sebep olacaktır. Bu değersizlik ve anlamsızlık duygusu da insanın kendisine ve başkalarına ilişkin yabancılaşmayı tetikleyecektir. Böylece başkasına ilişkin tavrımız, kendi varoluşumuza ilişkin tanımlama biçimimizi de belirleyecektir.

Dostoyevski bütün yapıtlarında insanı çok yönlü ve katmanlı biçimde ele alarak düşüncesini okuyucuya aktarır. *Suç ve Ceza*, *Karamazov Kardeşler*, *Öteki*, *Yeraltından Notlar* ve *Kumarbaz* gibi yapıtlarda bu çoğulluğun izleri açıkça takip edilebilir. Dostoyevski'nin insanı; katildir, kumarbazdır, yoksuldur, zengindir, efendidir, eziktir, aldatandır, hırsızdır, ateisttir, teisttir... Bu bağlamda Dostoyevski'de öne çıkan insan tipi, öteki olarak görülen, ötekileştirilmiş ve ötekileştirmenin farklı boyutlarını tecrübe etmeye çabalayan insandır. Dostoyevski eserlerinde ötekinin dünyası, ötekinin

mücadelesi ve bu mücadelede ben'in başkalarıyla olan ilişkisini özgün ve çarpıcı bir biçimde düşünmeye davet ederek okuyucuya aktarır.

Ötekinin, ben'in varoluşunda sahip olduğu etkiyi anlamlandırabilmek ve daha yakından çözümleyebilmek için Sartre'ın bakış fenomenolojisinin geniş ve kapsamlı bir betimlemesi yapılarak tartışma bağlamının belirgin kılınması amaçlanmıştır. İnsan varoluşunun belirleyici unsurlarından biri olan bakış, kişinin nasıl bir yaşam sürdüreceğine ilişkin zemini de hazırlar. Esasında ötekiyle ilgili olan bakış, ilişkiler evreninde bir anlam kazanır. Bu ilişki biçimleri ben'i bakış üzerinden nesneleştirebileceği gibi özne olmanın olanaklarını da içinde barındırır. Bu ilişkiler evreninde bakışın öznesi, kendisinin nasıl görüldüğünü bilemez ancak bu bakışın öznesi konumunda olanlar bu bilgiye sahip olurlar. Öte yandan öznenin sahip olduğu bakış bir tahakküm ilişkisini de barındırır. Bu tahakküm ilişkisindeki tarafları, ezen ve ezilen açısından değerlendirdiğimizde; ezen (eril zihniyete sahip olan erkek ya da kadın, beyaz insan, efendi...) ezilenin bakışında nasıl olduğunu ya da görüldüğünü merak konusu etmeyecektir ya da ezilenin duygusunu, hissini kendisi için sorunsallaştırmayacaktır. Çünkü ezen için ezilen artık araçsallaştırılmış, dondurulmuş bir vaziyettedir. Nasıl bir insan olacağımız, nasıl bir kadın ya da erkek olacağımız, anne, evlat, beyaz, siyah olacağımıza ilişkin bütün tanımlamalar, roller sürekli başkalarının bakışı tarafından belirlenip, bizi bir kalıba sıkıştırmakta ve bizi bir öze hapsedmektedir.

İnsanı hapseden bu dayatma hali, nihayetinde insanın kendisine yabancılaşmasına ve varoluşundan uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Örneğin; eril sistem içinde erkeğin kendisini daima hegemonik erkeklik üzerinden tanımlamaya kalkması yahut kadının, eril rollerin ürettiği kadınlık pratikleri üzerinden tanımlamaya girişmesi gibi. Bu anlamda kadın ve erkeğin özneliği, karşılıklı inşa edilen kimlik ve konumlarıyla ilişkili olmaktadır. Bu örnekte verdiğimiz ilişki biçiminde genellikle özne olan erkeğe ve nesneye indirgenen kadına tanımlanan bir öz yaratılmaktadır. Dolayısıyla hem öznenin hem de nesnenin kendi varoluşlarına yabancılaştığı erkek ve kadın varlığı söz konusu olmaktadır. Kısaca başkasıyla kurduğumuz ilişki, kendimize ve yaşantımıza dair belirleyici bir etkiye sahiptir.

Toplumsal bir varlık olan insan, doğası gereği bir ilişkiler evreninde kendini bulur. Bu ilişkilerin başat aktörü olan başkası, sürekli odak noktasındadır. Başkasına

yönelik bu ilgi; başkasının nasıl bir yaşam sürmesi, nasıl giyinmesi, nasıl davranması gerektiği gibi meselelere yayılarak kişinin tüm yaşamını kapsar. Başkasının yaşamına ilişkin tavrımız, kendi yaşantımıza ilişkin tavrımızdan çoğu zaman daha net bir tutum barındırmaktadır. Oysa Sartre başkasına ilişkin bu tutumun veya yöneliş şeklinin yanlış olduğunu bize anlatmaya çalışmaktadır. Çünkü başkasına dair her tanımlama ya da biçimlendirme başkasını sadece bir öze indirgeyecektir. Sartre'ın bu önerisi üzerinden, bize nasıl bir çıkış imkânı sunulur ya da bu sıkışmadan bir çıkış söz konusu mudur? Bu sorular üzerinden tartışma ayrıntılanmaktadır. Sartre, insanın kendini tanımlayabilmesi için insanın kendi kaderi ya da yaşamına ilişkin harekete geçmesi, yani kendi yaşantısının sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini kişiye söylemektedir. Ayrıca Sartre tanırtanımaz olduğu için insan yazgısını aşkın bir güce indirgemez. İnsanın yaşama karşı varoluşunu inşa etme noktasında bütün sorumluluğu insanın bizatihi kendisine yükler. Bu durum meselenin ne tanrıya ne başkasına ne de içinde bulunulan toplumsal normlara indirgenmesine karşı çıkar ve insanın seçim şansına sahip özgür bir birey olduğunu hatırlatır. Sartre'ın varoluş felsefesinde kader ya da tanrısal bir güç söz konusu değildir. Sartre insanın her koşulda kendi olanaklarını ya da imkânlarını oluşturabileceğini söyler. Bu koşullardan kaçan insanın, kendisini aldattığını ve kendisini aldatan insanın ise sorumluluklarından kaçarak başkalarını suçlayacağını söyler. Sartre son kertede insanın kendisini aşması gerektiğini insana hatırlatır.

Sartre *Varlık ve Hiçlik* yapıtında insanın varoluşunu başkalarının bakışı ekseninde temellendirir. Varlığı ise kendinde varlık ve kendisi için varlık anlayışlarını çözümleyerek başkası için varlık alanına ulaşır. Kendisi için varlık her zaman bir imkân dâhilindedir, kendisiyle özdeş değildir. Kendinde varlık ise kendisiyle özdeş olandır. Kendisi için varlığı ise bilinçle açıklar ve bilinci de olumsuzlama olarak tanımlar. Kısaca, bilinç, 'ne ise o değildir ne değilse o dur' şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla bilinç, olduğu şey olmamak ve olmadığı şey olmak bakımından sürekli bir oluşu ifade etmektedir. Kendinde varlık ise 'ne ise o dur' yani kendi kendisiyle özdeştir, bir bakıma doludur. Burada bir olumsuzlama söz konusu değildir. Sartre kendinde varlığın ve kendisi için varlığın doğalarının birbirinden farklı olduğunu insana hatırlatmaktadır. İnsan kendisini herhangi bir kimliğe ya da tanımlamaya sıkıştırmaması durumunda kendisini, kendinde varlığın doğasına itecektir. Bu noktada Sartre kendisini olumsal olanın varlığına indirgemeye çalışan insana, olgusallığı hatırlatmaktadır. Bu durumu şu

şekilde açabiliriz: Örneğin eş olmak, yaşamınız boyunca kendinizi eş olma üzerinden tanımladığınızda nesnelere bir farkınız olmayacaktır. Bir masa ya da bir kalemin özdeşliğinden farklı olmayacaktır. Fakat Sartre bu noktada bize insanın kendisini aşması gerekliliğini vurgular. Örneğin yaşamınız boyunca sadece eş değilsinizdir. Birinin eşi olma dışında aynı zamanda istekleri olan, arzuları olan bir kadınsınız veya erkeksiniz. Bu durumu da Sartre, bilincin yönelimsel olma özelliğiyle açıklar. Yöneldiğimiz her şeyi başka bir açıdan değerlendiririz, böylece değerlendirdiğimiz şeyler kendinde olmaktan çıkıp bir anlam dünyasıyla, bir değerle ilişkilendirilir. Değerle ilişkilendirdiğimiz şeyler insan yaşamına ya da başkasının yaşamına ilişkin olduğunda cehennem denilen olgu kendisine zemin oluşturacaktır. Bu durumun ayrıntılarına baktığımızda ise Sartre'ın başkasının bakışını cehennemle tanımladığından söz etmiştik, bu bağlamda yöneldiğimiz her şey -bu bir masa da olabilir, insana atfedilen korkak, cesur, anne, eş, kadın vb. söylemler de olabilir- ya da tanımladığımız, değer atfettiğimiz her şeyi kendinde varlık oluşundan koparmaktayız. Bu durum Husserl'in yönelimselliğiyle de benzerlik taşır.

Sartre, insanın şeylerle olan ilişkisini ya da kopukluğunu insanın yaşayacağı bulantı veya iç daralması ile aşabilme olanaklarından söz eder. İnsanın kendi varoluşunu inşa etme noktasında, insanın yaşayacağı bulantı ve iç daralması kendi varlığına, başkasının varlığına ya da nesnelere ilişkin insanı bir sorgulamaya veya fark edişe itmektedir. Yaşanan sorgulama ile bize yüklenen anlamlar, biçilen roller ya da tanımlanan özler karşısında insan bulantı halini yaşar. Bu noktada artık kendi varoluşumuzun sorumluluğunu üstlenerek başkasıyla mücadeleye gireriz. Başkasıyla kurduğumuz ilişkiler aynı zamanda bilinçler arası bir mücadele alanıdır. Başkasının varlığı ya da başkasının bakışı, yaşamımızın her alanına sirayet etmektedir. Çalıştığımız iş yeri, gittiğimiz okul, arkadaşlarımız, çevremiz, yemek yediğimiz yer gibi yaşamın tüm alanlarında başkasının bakışıyla karşı karşıyayızdır. Bu bakış, karşıdakini belli bir anlama ya da tanıma indirgeyen bir bakıştır. Bu durum karşılıklı bir indirgemeye devam edecektir. Fakat arada önemli bir ayrım bulunmaktadır. Daha önce de örneğini verdiğimiz beyaz insanın siyah insana tahakkümü ya da erkeğin, kadına tahakkümü durumu daha farklıdır. Beyaz insanın siyah insana tahakkümü, siyah insanı tamamen ötekileştirmektedir. Beyazın bakışı yok sayan, kabul etmeyen kendisine eşit görmeyen bir bakıştır. Siyahın kendisine (beyaza) nasıl baktığını da umursamayacaktır. Oysa siyah

insan, beyazın kendisine nasıl baktığını umursamakta ve sürekli kendisini ezen bir bakışla karşı karşıya kalmaktadır. Bilinçler arasındaki bu bakış temelde ötekinin varlığını yok sayan ve ötekileştirmeyi içeren bir bakıştır. Böylece siyahın cehennemi beyaz insanın bakışıdır, kadının cehennemi; erkeğin, toplumun, sistemin, dinin kadına yüklediği tanımlamalar çerçevesinde inşa edilen bakıştır. Bu döngü bu şekilde süregelmektedir. Sartre bu noktada insana kendi özgürlüğünü, oluşunu, imkânını hatırlatarak insanın sahip olduğu bakışın, nasıl bir yaşam sürdüreceğine dair bir kapı da aralayacağını vurgular. Aralanan bu kapı insanın nesneleşmesinden, bir kimliğe sıkıştırılmasından ve yabancılaştırılmasından kurtarma olanaklarını barındırmaktadır.

Dostoyevski'nin karakterlerine (burada özellikle ele aldığımız *yeraltı insanı* ve Liza) ilişkin yaptığımız tanımlamalar bizi bakış fenomenolojisiyle karşı karşıya getirmektedir. Başkaları karşısında görünür olmanın kararsızlığını yaşayan *yeraltı insanı*, temelde varolma kaygısını yaşamaktadır. Kendi varoluşuna ilişkin çoğu zaman mücadele halinde olan, buna karşın çoğu vakit tepkisiz kalan bir yaşamı temsil eder. *Yeraltı insanı* toplumun ve Aydınlanma Çağının fikirleri karşısında kendisine biçilen özlere karşı mücadele vermektedir. Verdiği mücadele *yeraltı insanını* toplumun dışına itmekte ve onun yalnızlaşmasına ve yabancılaşmasına neden olmaktadır. Çünkü kabul etmeyeceğimiz her bir öz, bizi başkalarının bakışında ötekileştirmektedir. Belki de insanın yaşamındaki en büyük ıstırapı da budur. *Yeraltı insanı* şunu çok iyi anlatmaktadır: İçinde bulunduğunuz toplum ya da sistem her zaman bizleri bir kimliğe sıkıştıracaktır. Bu kimlik başkalarının bizleri biçimlendirdiği ve onu reddettiğimizde ise bizi dışlayacakları kimliktir. Bu anlatıda yaşam boyunca başkalarıyla gireceğimiz bir mücadelenin varlığı söz konusudur. Ayrıca *yeraltı insanı*, bakışın yaşamdaki belirleyiciliğinin de bilincindedir. Sözü ettiğimiz mücadelenin örneklerini eserde Liza ile *yeraltı insanında* bulabiliriz. Liza karakteri toplum tarafından kendisine biçilen özün dışına çıkmayarak yaşamını bir fahişe olarak sürdürmektedir. Bu noktada hem *yeraltı insanı* hem de Liza ikisi de ötekidir. Fakat her ikisi arasında şöyle bir fark var: *Yeraltı insanı* kendisine belirlenen özü kabul etmemektedir. Oysa Liza kendisine belirlenen öze razı gelmektedir.

Sartre'ın başkasının bakışına ilişkin düşüncesinde birbirini nesneleştiren bir bakışın varlığı söz konusudur. Çünkü bilinçler arasında sürekli birbirini özne ve nesneye indirgeme hali mevcuttur. Bu durumu Liza ve *yeraltı insanının* birbiriyle

karşılaşması bağlamında değerlendirdiğimizde; Liza ve *yeraltı insanının* özne ve nesne olma durumlarının değiştiğini ve değişebileceğini de görmekteyiz. Fakat toplumsal açıdan bakıldığında kimliklerin daha sabit bir konumda tutulduğunu fark ederiz. Toplumun gözünde Liza her zaman öteki kalacak ve bu belirlenen kimlikle varlığını sürdürecektir. Bu durumda, Liza yaşamı boyunca öteki kimliğine hapsedilecek ve varlığa hiç gelmeyecekse, kendinde varlık olarak yaşamını sürdüreceyse, varoluş dediğimiz şey Liza'ya nasıl bir imkân yaratabilir ki? Bu soruya Sartre'ın insanın varoluşuna dair öne sürdüğü düşünceler perspektifinde cevap aranabilir. Sartre'ın varoluş üzerine insana önerdiği imkâna baktığımızda: Bu imkân insanın varoluşunda olan biten, tanımlanan bir düşünce değildir. Varoluş, yaşama karşın insana kendi özgürlüğünün farkına varmasını sağlayan bir düşüncedir. Bu anlamda Sartre'ın varoluş fikrindeki temel öğelerin; insanı umutsuzluğa, yokluğa sürükleyen bir düşünce olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Başkasının bakışı değerlendirildiğinde çoğu zaman kimliklerle, rollerle, ırklarla, inançlarla, tanımlamalarla örneklendirilir. Başkasının bakışının etkili olduğu ben'in ya da ötekinin varlığını somutlaştıran tanımlayan diğer bir özellik ise bedensel olmasıdır. İnsanı varlığa getiren, biçimlendiren, tanımlayan, yok sayan, görünmez kılan, görünür kılan bedensel olmasının getirdiği şeylerdir. Ayrıca bedene yönelik bakışın ötekileştiren, yok sayan, pazarlayan yönü de söz konusudur. *Yeraltı insanının* bedenine yönelik yaptığı tanımlamalar ya da dış görünüşüne daha özenli davranması, hitap şekline özen göstermesi gibi çabaları *yeraltı insanının* bedeninin başkasının bakışındaki belirleyiciliğini bilmesinden kaynaklıdır.

Başkasının bakışı yaşamımızın her alanına sızmaktadır. Yaşamımıza sızan bu bakış, her gün bize nasıl yaşayacağımız, ne giyeceğimiz, neyi konuşacağımız, neyi tartışacağımız, neye inanacağımız konularında yön vermektedir. Bu açıdan, üzerimizde, sürekli kendimizi kontrol etmek zorunda olduğumuz bir bakışın varlığı söz konusudur. Bulduğumuz iş yeri, gittiğimiz hastane, sahip olduğumuz dinler, bize sahip olan teknolojiler, ideolojiler, izmler, eğitim sistemleri, sağlık sektörleri bütün her şey bakışlarıyla varoluşumuza yönelik açık ve örtük belirlemede bulunurlar. Bedenimize yönelik ne yiyeceğimize, ne giyeceğimize, ne konuşacağımıza ilişkin tüm durumlar başkalarının bize sunduklarıyla ilişkilidir. Bizi her gün kendi için varlık olmaktan alıkoyan bakışın varlığıdır. Bu noktadan baktığımızda, başkalarının bize dayattığı özler

bizim için birer cehennemdir. Bu cehennemden kurtuluş da varoluşumuzun, özgürlüğümüzün farkına varmakla ancak mümkün olacaktır. Öte yandan kim olduğumuza ya da ne istediğimize ve nasıl yaşamak istediğimize ben'in dışında karar veren başkalarının varlığı her daim hazır bulunacaktır.



KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, **Çağdaş Felsefe Akımları**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Afşar, Timuçin, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.
- Afşar, Timuçin, **Düşünce Tarihi, Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü**, İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.
- Albayrak, Ömer B., “Hegel’den Rousseau’ya Sartre’da Başkası ile İlişkisi”, Direk, Zeynep ve Çankaya, Gaye (ed.), **Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak** (104-130), İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Berger, John, **Görme Biçimleri**, Yurdanur Salman (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1986.
- Blackham, H. J., **Altı Varoluşçu Düşünür**, Ekin Uşaklı (çev.), Ankara: Dost Yayınları, 2020.
- Bahtin, Mihail M. **Dostoyevski Poetikasının Sorunları**, Cem Soydemir (çev.), İstanbul: Metis Eleştiri, 2004.
- Bumin, Tülin, **Hegel/Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, İstanbul: Cogito, 2020.
- Berdyaev, Nikolay Aleksandroviç, **Dostoyevski**, Ender Gürol (çev.), İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984.
- Baudrillard, Jean, **Kötülüğün Şeffaflığı**, Işık Ergüden (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Berdyaev, Nikolay Aleksandroviç, “Yeraltın’dan Notlar’ın Anlamı”, Ender Gürol (çev.), **Notos**, Sayı 15, 2009.
- Bozkurt, Nejat, “J.P.Sartre’in İnsan Anlayışı”, **Felsefe Arkivi Dergisi**, Cilt 0, Sayı 25, 1984.
- Biemel, Walter, **Sartre**, Veysel Atayman (çev.), İstanbul: Alan Yayıncılık, 1984.
- Beauvoir, Simone de, **Kadın: İkinci Cins (Genç Kızlık Çağı)**, Bertan Onaran (çev.), İstanbul: Payel Yayınevi, 1993.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Copleston, Frederick, **Çağdaş Felsefe Tarihi Sartre**, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 1990.

- Çelebi, Vedat, “Jean Paul Sartre’ın Varoluşçuluk Düşüncesi”, **Beytulhikme An Internatiol Journal of Philosophy**, Cilt 4, Sayı 2, 2014.
- Çelebi, Vedat ve İnal, Ahmet, “J. G. Fichte, J. P. Sartre ve E. Levinas da Ben ve Ben-Olmayan/Öteki İlişkisi Bağlamında Diyalektik Süreç”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt 12, Sayı 65, 2019.
- Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç, **Yeraltından Notlar**, Ergin Altay (çev.), İstanbul: Can Yayınları, 2020.
- Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç, **Yeraltından Notlar**, Mehmet Özgül (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Dostoyevski, Fyodor, **Öteki**, Tansu Akgün (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Dostoyevski, Fyodor, **Kumarbaz**, Koray Karauslu (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Dostoyevski, Fyodor, **Karamazov Kardeşler**, Nihal Yalaza Taluy (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Direk, Zeynep ve Çankaya, Gaye, (ed.), **Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak**, (9-14) İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Direk, Zeynep, “Bir Entelektüel Olarak Jean Paul Sartre”, Direk, Zeynep ve Çankaya, Gaye (ed.), **Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak** (15-38), İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Esenyel, Zeynep Zafer, **Vücutun Fenomenolojisi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty**, İstanbul: Nobel Yayınları, 2020.
- Eksen, Gaye Çankaya, “Çoğulluğun Kuruluşu ve Praksis”, Direk, Zeynep ve Çankaya, Gaye (ed.), **Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak** (39-63), İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Emiroğlu, Kudret ve Aydın, Suavi, **Antropoloji Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat, 2003.
- Foulquie, Paul, **Varoluşçunun Varoluşu**, Yakup Şahan (çev.), İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınlar, 1995.
- Fanon, Frantz, **Siyah Deri Beyaz Maske**, Cahit Koytak (çev.), İstanbul: Versus Yayınları, 2014.

- Frank, Joseph, **Dostoyevski Çağının Bir Yazarı**, Ülker İnce (çev.), İstanbul: Everest Yayınları, 2017.
- Gürsoy, Kenan, **J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2007.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1961.
- Heidegger, Martin, **Metafizik Nedir**, M. İpşiroğlu - S. Yetkin (çev.), İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2003.
- Heidegger, Martin, **Varlık ve Zaman**, Kaan H. Ökten (çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Kaufmann, Walter, **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk**, Akşit Göktürk (çev.), İstanbul: De Yayınevi, 1964.
- Kafka, Franz, **Dönüşüm**, Ahmet Cemal (çev.), İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Karakaya, Talip, **Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu**, Ankara: Elis Yayınları, 2004
- Küçükalp, Kasım, **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida**, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008.
- Kojeve, Alexandre, **Hegel Felsefesine Giriş**, Selahattin Hilav (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021
- Kristeva, Julia, **Kara Güneş Depresyon ve Melankoli**, Nesrin Demiryontan (çev.), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009.
- Lewis, Michael ve Staehler, Tanja, **Fenomenoloji**, M. Demirhan, M. B. Gürsoy, O. B. Kaplan, M. Türkan, N. Şahankaya (çev.), Ankara: Fol Yayınları, 2020.
- Mounier, Emmanuel, **Varoluş Felsefelerine Giriş**, Serdar Rıfat Kırkoğlu (çev.), Ankara: Fol Yayıncılık, 2019.
- Moeller, Charles, **Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi**, Mehmet Toprak (çev.), İstanbul: Remzi Kitapevi, 1969.
- Murdoch, Iris, **Sartre'ın Yazarlığı ve Felsefesi**, Selahattin Hilav (çev.), İstanbul: Yazko Yayıncılık, 1981.
- Magill, Frank N., **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği**, İstanbul: Hareket Yayınları, 1971.
- Ponty, Maurice Merleau, **Algının Fenomenolojisi**, Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.

- Sartre, Jean Paul, **Edebiyat Nedir**, Bertan Onaran (çev.), İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Sartre, Jean Paul, **Varoluşçuluk**, Asım Bezirci (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Sartre, Jean Paul, **Bulantı**, Selahattin Hilav (çev.), İstanbul: Can Yayınlar, 2016.
- Sartre, Jean Paul, **Bulantı**, Selahattin Hilav (çev.), Ankara: Can Yayınları, 1981.
- Sartre, Jean Paul, **Sartre ile Sartre Hakkında**, Yücel Gökürk (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Sartre, Jean Paul, **Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2021.
- Sartre, Jean Paul, **Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.
- Sartre, Jean Paul, **Ego'nun Aşkınılığı**, Serdar Rifat Kırkoğlu (çev.), İstanbul: Hil Yayın, 2018.
- Sartre, Jean Paul, **Sözcükler**, Selahattin Hilav, (çev.), İstanbul: Can Yayınları, 2010.
- Sartre, Jean Paul, **Duvar**, Eray Canberk, (çev.). İstanbul: Can Yayınları, 2021.
- Sartre, Jean Paul, **Tuhaf Savaşın Güncesi**, Z. Zühre İlkelen (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.
- Şestov, Lev, **Dostoyevskive Nietzsche, Trajedinin Felsefesi**, Kayhan Yükseler (çev.), İstanbul: Notos Kitap, 2020.
- Taşkın, Fahrettin, "Sartre'in Fenomenolojisi: Şeyler ve Bilinç", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 31, 2021.
- Topçu, Nurettin, **Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Troyat, Henri, **Dostoyevski**, Leyla Gürsel (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Zweig, Stefan, **Üç Büyük Usta**, Nafer Ermiş (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Wellek, René, "Dostoyevski Eleştirisinin Tarihsel Seyri", Barış Özkul (çev.), **Notos**, Sayı 15, 2009.