

**FELSEFE DÜNYASI**

2015/YAZ/ SUMMER Sayı/Issue: 61

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

**Sahibi/Publisher**

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

**Yazı İşleri Müdürü/Editorial Manager**

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

**Yazı Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Ahmet İNAM (ODTÜ)

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Dr. M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Ün.)

*Felsefe Dünyası* yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/Ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/Ulakbim since 2004.

**Adres/Adress**

Necatibey Caddesi No: 8/122

Kızılay - Çankaya / ANKARA

PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40

www.tufed.org.tr

Fiyatı / Price: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

**Dizgi ve Baskı / Design and Printed by.**

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret  
İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Temmuz 2015, 750 Adet

## Varoluşçuluk ve Özgürlük Problemi

Seyit ÇOŞKUN\*

Varoluşçuluk ya da varoluş felsefesi, aslında modern insanın ve özellikle bireyin hızla değişen ve dönüşen tarihsel-olgusal koşullar çerçevesinde kendini sorgulaması ve varoluşunu anlamlı kılma çabasının geldiği en son noktayı ifade etmektedir. Çünkü “...herkes kendi zamanının çocuğudur; felsefe de aynı şekilde kendi zamanını düşüncede özetler.”<sup>1</sup> Bu anlamda, zamanının çocukları olan varoluşçuluğun temsilcileri de, kendilerini anlamlandırma ve anlatma gayreti içinde temelde çağdaş bireyin temel kaygıları, endişeleri, sıkıntıları, özlemleri ve talepleri üzerinden, onun varoluşsal anlamını sorgulamışlar ve dile getirmişlerdir.

Yirminci yüzyıla damgasını vuran varoluşçu filozoflar, bireyin sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik koşullardan kaynaklanan problemlerine yönelik çeşitli felsefi çözümler ortaya koyar. Bu çözümler, mevcut olumsuz koşullar nedeniyle özellikle insanın bireysel ve tikel sorunları üzerinden temel varoluşsal bir sorgulamaya dönüşmüştür. Varoluş düşüncesinde ya da felsefesinde kendini ifade eden ya da dile getiren, duygu ve düşünce bütünlüğü içinde yaşadığı koşullarca biçimlendirilmiş ve koşullanmış olan insandır. İnsan, kendini anlama ihtiyacını bu zamana kadar hiç bu denli yoğun hissetmemiştir. Bu duygu, bir anlamda mevcut koşullardaki varoluşunu anlamlı kılmak çabası içinde olan insanın ya da bireyin madde-ruh, beden-zihin, özne-nesne, teori-pratik ayrımları temelinde ortaya çıkan gerilimleri gidermeye duyduğu ihtiyaçtan kaynaklanmaktaydı. Çünkü parçalanmış insan benliği, kendini bütünlemek, anlamak ve anlamlandırmak istiyordu. Yaşamın tüm alanında hakim olan aklın üstünlüğü, insana duygusal yanını unuttururken, onun yalnızlığını ve acısını

\* Ankara Üniversitesi, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Yard. Doç. Dr.  
1 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınları, İstanbul 1991, s. 30.

çoğaltmıştı. Bu yüzyılda gerçekleşen iki dünya savaşı, akla rağmen olmuştu. Öyleyse, insan, bu akla nasıl güven duyulabilirdi?

Her şeye rağmen, insan, var olanı bütün yönleriyle anlamlandırmak ve yorumlamak, kendini yeniden oluşturmak ve anlamak zorundadır. Bu tavır, somut varoluşu içinde bütün yönleriyle insanı ele alma, onun kendini anlaması, kendine dönmesi ve kendini konu edinmesi bakımından Sokratesçi “kendini bil”in yeniden ifadesidir. Dolayısıyla insan ne olduğunu değil, ne olmadığını bilmek zorundadır. Bu anlamda, “varoluş sözcüğünü bugünkü anlamında ilk kez önerip kullanan [...]”<sup>2</sup> Kierkegaard, Sokrates’in bu sözünü kendine ilke yaptığından, Danimarkalı Sokrates olarak nitelenmiştir. Öyleyse biz, varoluşçu kökenleri çok gerilerde bulmaktayız. Çünkü insanın kendisi ve sorunları her dönemde bir şekilde kafaları kurcalamış, zihinleri meşgul etmiştir. Ama insan, düşünsel ve maddi koşulların yoğun ve hızlı bir şekilde gelişimi ve dönüşümü nedeniyle, tarihin hiçbir döneminde bu denli kendinden uzak düşmemiş ve yalnız kalmamıştı.

Varoluşçu felsefenin başlangıcında bulunan Sören Kierkegaard (1813-1855), hem teist hem de ateist anlayışlara kaynaklık etmiştir. Çünkü Kierkegaard, var olanın nesnel bütünsel kavrayışına karşılık, bireysel ve tikel somut varoluşa dikkati çekmiştir. Bu çerçevede, insanın varoluşsal sorunlarını Tanrı’yla kurulacak ilişkide anlamlandırmaya çalışan teist anlayışın başlıca temsilcileri Gabriel Marcel (1889-1973) ve Karl Jaspers (1883-1969) tır. Buna karşılık, insanın özgürlüğünü ontolojik temelde çözümleyen ve bireysel özgürleşmeyi başkasıyla ilişkide temellendirmeye çalışan ateist varoluşçular Martin Heidegger (1889-1976) ve Jean-Paul Sartre (1905-1980)dır. Ancak ister ateist, isterse teist olsun, her iki varoluşçu felsefenin paylaştığı ortak çıkış noktası “varoluş, özden önce gelir”<sup>3</sup> anlayışıdır. Buna göre, ancak sadece insanda varoluş özden önce gelir, çünkü özgürleşebilecek tek varolan odur. Bu temel üzerinden düşüncelerini açan varoluşçular, geleneksel felsefe anlayışının karşısına bu savla çıkarken, önceden belirlenmiş veya tanımlanmış olan her türlü varlık ya da öz anlayışına da karşı çıkmış oluyordular. Çünkü geleneksel felsefe Antik

2 J. Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, (Çev. Bertan Onaran), Payel Yayınları, İstanbul 1999, s. 10.

3 J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 61.

Yunan'dan beri “Varlık nedir?” diye sormuş ve bunun cevabı olarak da hep bir öz-töz belirlemesine gitmiştir. Bu, düşüncenin varlığa hükmetmesi ve onu kendi soyutlaması biçiminde tikel bir tasarımlama olarak konumlandırmasıdır. Bu anlamda, Plâtoncu anlayış varlığı, idea olarak, Aristoteles form ya da cevher olarak değerlendirmiş ve bu kavrayış orta çağ Tanrı anlayışında bütünleşmiştir. Bu anlamda Tanrı'da, öz ve varoluş aynıdır, o her ne ise odur; oysa yaratıklarında öz önceden belirlenmiş olarak onların varoluşundan ayrılmıştır. Dolayısıyla insan özüne göre her ne ise o olacaktır; çünkü Tanrısal yasaca belirlenmiştir ve bu da insansal yazgıyı ya da kader olarak anlaşılmalıdır.

İnsanın, ussal varlık olarak gerçekliğin ve kesinliğin garantörü olarak anlaşılmaya başlandığı Modern çağ da ise, “öz” doğa olarak anlaşılmaya başlanır; dolayısıyla bütün belirlenimlerle birlikte artık insanı belirleyen de Tanrı değil, ama doğadır. Dolayısıyla bütün bu önceden belirlenmişliklere karşı çıkan varoluşçular, önceden varolan bir insan özü ya da doğası olamayacağını ileri sürerler. Çünkü bütün bu belirlemeler birer tasarım olarak aklın bir soyutlamasıdır; bu tasarımlar, varlığı ve de bütününde var olanı olmuş bitmiş gibi ele alır; oysa varlık olmakta olandır ve olmaya devam etmektedir ve bu tasarımlar da değişmek zorundadır. Başka bir deyişle, bir özün ya da tözün kabulü varlığın ne olduğunu önceden bilmektir ve onu kavranabilir herhangi tikel bir şey olarak değerlendirmektir. Oysa varlık ya da Tanrı, insan akli ve onun bir ürünü değildir, onu da içine alandır. Dolayısıyla akıl ya da düşünce, kapsanmış olduğu şeyi belirleyemez sadece anlamaya çalışabilir.

Modern felsefi düşüncenin gelişim sürecinde, bütününde var olanın, dolayısıyla varlığın nesnel ve mutlak biçimde diyalektik bir kavranışı Hegel felsefesinde ortaya konulmuştur. İşte, bu noktada Kierkegaard, “Hegel’in nesnellik araştırmasına, bütünsellik istek ve tutkusuna, gerçeğin öznellikte yattığı düşüncesiyle karşı çıkmıştır; gerçek varoluşa duygu yoğunluğuyla [...]”<sup>4</sup> ulaşılabileceğini vurgulayarak nesnel idealizmin karşısına, bireyselliğin somut varlığını koyar. Buna göre, Kierkegaard, aslında Parmenides'ten Descartes ve Hegel'e kadar ulaşan düşünmenin Varlık'ı düşünmek, dolayısıyla varlığın kendisi olduğuna ilişkin anlayışa sahip fel-

4 J. Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s. 11.

sefeyle yüzleşmektedir.<sup>5</sup> Bu anlayış, Hegel’de mutlak *Geist* temelinde son sözünü ifade etmiştir. Dolayısıyla bu tavır somut, bireysel ve tikel olanı da tümellikte eritmiş, tamamen soyut bir yapı oluşturmuştur. Bireysel ya da tikel olanın, sadece mutlak Tinin kendini gerçekleştirme sürecinde bir moment ya da uğrak olarak görülmesi, onun önemsizleştirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu nedenle, bireysel veya tikel olanın, bütün içindeki farklılığı ve kendine özgülüğü, onun bu tümel yapıdan kurtarılmasına bağlı olmuştur. Dolayısıyla varoluşçu tavır, bireysel ve tikel olanın biricikliğini açığa çıkarmak için nesnel ve bütünsel yapının çözümlenmesine yoğunlaşır ve bireysel olanın duygusal zenginliğinin ve de öznelliğinin kendine has ve biricik olduğunu göstermeye çalışır. Bireysel ve tikel açıdan insan varlığı, evrensel bir ide ya da bir tasarı değil, duygu ve düşünceleriyle, iyi ve kötü yönleriyle yaşamın içinde eyleyen, seçimleriyle kendini anlamaya, anlamlandırmaya ve oluşturmaya çalışan olmakta olan bir varlıktır.

Varoluşçular, genel anlamda Descartes’çı “*düşünüyorum, o halde varım*” epistemik-tözcü bakışı tersine çevirerek, “*varım, o halde düşünüyorum*” biçiminde onto-epistemik bir anlayış ileri sürerler. Bilinç, bir yönelimsellik (intensiyonalite) olarak, kendi dışında kendini her an yeniden oluşturur. Dolayısıyla bilinç, olmuş bitmiş tözsel bir varlık olmadığından kendi kendine yetmeyen bir özelliğe sahiptir. Bilincin kendini bilmesi, kendi varlığının farkına varması ancak kendi dışına çıkmasıyla olanaklıdır. Bu nedenle, varoluşçular, fenomenolojik yöntemi düşüncelerini serimlemede araç olarak kullanmışlardır. Çünkü anlamlandırıcı ve betimleyici bir yöntem olarak fenomenoloji, bir olay veya olgunun anlamlandırılmasında, o olay veya olguya her yönelişte, onu yeni baştan ve yinelemeden ele alma tavrıdır. Bilincin, her bir yönelişinde olay veya olguyu yeniden ele alması kendisinin önceden belirlenmemişliğinden, yani bir özünün olmamasına dayanır. Dolayısıyla bilinç, anbean kendini yeniden oluşturma potansiyelliğini kendinde taşır. Bu, aynı zamanda bir olay veya olgunun ne olduğunun değil, birey için ne anlam taşıdığını ifade eder. Çünkü “fenomenoloji bir düşüncenin ne olduğunun değil, nasıl duyumsandığının söyleme çabasıdır.”<sup>6</sup> Öyleyse, nedenselci, indirgeyici ve soyutlayıcı bir

5 K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, R. Piper&Co. Verlag, München 1960, s. 14.

6 F. Jameson, *Marksizm ve Biçim*, (Çev. Mehmet Doğan), YKY, İstanbul 1997, s. 259.

düşünme ve bilimsel tavır yerine anlamlandırıcı, betimleyici ve somut bir düşünme ve bilimsel tavır takınmak, somut bireyseli farklılığı ve kendi özgünlüğü içinde bize verecektir. Amaç, olanı olması gereken içinde eritmek değil, var olanı bütün bağlantıları içinde anlamak ve olması gereken yönünde açıklamak. Bu, aynı zamanda bilgiççe olmayan, alçak gönüllü bir tavırla gerçeğe yaklaşımın nasıl olması gerektiğini ifade eden bir tutumu da göstermektedir. Önemli olan varlığı ve dolayısıyla gerçeği ele geçirmek yerine, onu anlamak ve betimlemektir.

Genel olarak varoluşçularda, bir yöntem benzerliği yanında, insan varoluşunun temele alınması, kişisel deneyime önem ve öncelik verilmesi, varoluşun bir olanaklılık olarak görülmesi ve geleneksel öz-töz anlayışına karşı oluş vb. ortak özellikler ilk göze çarpanlardır. Diğer yandan, tecrübe anlamında yaşanmışlığın önceliği ve biricikliği, şu diyebileceğimiz sistemli bir varoluşçuluk anlayışını bize olanaksız kılmaktadır. Dolayısıyla belli bir varoluşçu felsefeden değil, varoluşçu düşüncelerden bahsedebilmekteyiz. Bu nedenle, düşünceler tecrübe ve duyumsama olarak roman, öykü, oyun vb. sanatsal yapıtlarda dile getirilmiştir. Bu eserlerde bireyin yalnızlığı, yaşamın saçmalığı ve anlamsızlığı kendini hissettiren temel özelliklerdir. Onlara göre, insan hiçbir zaman böylesine yalnız ve çaresiz kalmamıştır; ama bu duruma rağmen yaşamak, insanı güçlü ve özgür kılacaktır. Ancak yaşamsal koşulların bu olumsuzlukları karşısında, bireysel insan varlığının kendini nasıl gerçekleştirebileceği ve özgür kılabileceği temel bir sorun olarak durmaktadır.

Bireysel insanın kendini gerçekleştirmesi ve özgürlük sorununu söz konusu olduğunda, teist anlayışa sahip varoluşçular bu sorunu temellendirmede çok zorlanmamıştır. Çünkü Tanrısal varlıkla ilişkide bu sorun gerekçelendirilebilmektedir: “Ben, özgürlüğüm içinde ya yalnız kendimle var değilim, bana kendi varlığım özgürlüğümün içinde verilmiştir. Çünkü ben, kendi dışıma çıkabilirim, özgür oluşumu baskı altına alamam. Gerçekten, nerede kendi kendimsem, orada yalnız kendi kendimle varolmadığımı, kesinlikle biliyorum. En yüksek özgürlük kendini, özgür zaman içinde, dünyadan bağımsız ve aşkın varlığa en derin bir bağlılık olarak bilir.”<sup>7</sup> Buna karşılık, herhangi bir dinsel inanca, siyasal ve toplumsal ideolojiye

7 K. Jaspers, *Felsefe Nedir?*, (Çev. İ. Z. Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul 1995, s. 71.

bağlı olmadan, bireysel insanın özgürlüğünü ve kendini gerçekleştirmesini gerektirmemek kolay olmayacaktır. Bu anlamda, özellikle Sartre'in salt ontolojik ya da varoluşsal temelde bireysel özgürlük olanağı göstermeye çalışması bazı çıkmazlara neden olmaktadır.

### Varlık ve Hiçlik Kutupları Arasında Özgürlük Olanakları

Adı varoluşçuluk ile birlikte anılır olmuş Sartre, varoluşçuluk anlayışının en tanınmış simalarından biridir. Bu özelliğini daha çok roman, öykü, deneme, eleştiri ve oyunlarına borçludur. Ancak, *Varlık ve Hiçlik* adlı temel felsefi çalışması, onun entelektüel dünyadaki yerini daha belirgin kılar. Böylesine yoğun ve çok yönlü bir kişiliğe, düşünce dünyasında az rastlanır. Bu özellikleriyle hem bir düşün adamı hem de bir eylem adamı olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda, "Fenomenolojik Varlıkbilim Üzerine Bir Deneme" alt başlığını taşıyan *Varlık ve Hiçlik*, Sartre'in, özgürlük sorununu en derinlikli ve en ayrıntılı biçimiyle incelediği yapıtıdır.<sup>8</sup> Bu yapıt, varoluşçuluğun temel konularını da içeren kapsamlı bir çalışmadır. Adından da anlaşılacağı üzere, insan özgürlüğünün fenomenolojik yöntemle ontolojik kurgulanmasının ele alındığı bir çözümlemidir. Çözümleme yöntemi, insanın, sürekli kendini seçme ve gerçekleştirme potansiyeline ya da olanaklılığına sahip tasarısı bir varlık olarak görülmesi çerçevesinde, onun varoluşsal anlamına ilişkin bir betimleme ve yorumu içermektedir.

Sartre, düşüncelerini ortaya koymada öncelikle Husserl'in fenomenolojik yönteminden yararlanır. Bu, bilincin bir yönelimsellik olarak, her zaman bir şeyin bilinci olması biçimindeki kavrayıştır. Bunun yanında, "Heidegger'le ortaklaşa bir varlıkbilim oluşturma, Hiçlik'i ele alma kaygısı, gereksinmesi vardır; ancak Hiçlik'in üzerinde dururken bu fikrine Hegelci bir anlam verir."<sup>9</sup> Bu bağlamda, Hegel'de Varlık, dolaysız ve belirlenmemiş, tamamen soyutlanmış saf bir düşünce olarak Hiçlik ya da Yoklukla özdeşdir: "[...] bu arı Varlık, arı soyutlamadır, böylece saltık-olumsuzdur ki, benzer olarak dolaysızca alındığında, Yokluktur"<sup>10</sup> (Hegel 2004: 163-§87). Ancak, Hegel'den farklı olarak Sartre, Hiçlik'i, kendisi-için-varlık

8 J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, (Çev. Rifat Serdar Kırkoğlu), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1998, s. 9.

9 J. Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihi*, s. 30.

10 Hegel, *Mantık Bilimi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 2004, s. 163/187.

olarak bilinçle özdeş kılarak tikel biçimde kavrar ve onu bütünsel olarak Varlık'ın dışına koyar. Çünkü iki karşı öge olarak "...varlık ile hiçliği tez ve antitez gibi birbirine karşı çıkarmak, bunlar arasında mantıksal bir eşzamanlılık varsaymak olur."<sup>11</sup> Diğer deyişle, karşıt ögeler eşzamanlı olarak aynı şekilde olumlu veya olumsuz olurlar. Ancak "[...] varlık-olmayan varlığın karşıtı değil (contraire), çelişgidir (contradictoire). Bu da, hiçliğin mantıksal olarak varlıktan sonra gelmesini gerektirir, çünkü hiçlik önce ortaya konmuş, sonra yadsınmış olan varlıktır."<sup>12</sup> Aslında, bu dışı koymayla Sartre, tikel varoluşun ve hiçlik kategorisine karşılık gelen bilincin nasıl olup da Varlık'tan ortaya çıktığını gösterebilmesini sağlamıştır. Varlık tarafından kuşatılmış, dolayısıyla kendini varlığın içinde bulan bilinçli insan varoluşu, bu kuşatılmışlığın ötesine geçmek, var olanları bütününde olumsuzlamak, ne ise o olmaktan sıyrılıp kendini anlamlandırmak ve kendi için-varlık olmak ister. Çünkü sadece bilinçli insan varlığı, varlığın anlamına yönelik olarak var olanları olumsuzlayarak onların ötesine geçebilir, yani aşkınsallaşarak kendini var edebilir.

Sartre'da, varlık, kendinde-varlık (en-soi) ve kendi-için-varlık (po-ur-soi) olarak iki yanlı, yani kendi içinde ikileşmiş bir özellik taşır. İşte, varlığın bu ikili özelliği, genel olarak varlıkla asıl ilişkisi bakımından, ancak insan varoluşunda anlaşılır kılınabilir. Bu da, bir ve aynı insan varlığının ikili yanını vurgular. İnsan, kendinde-varlık olarak olgusal ve olumsuz varlık; kendisi-için-varlık anlamında ise, bilinçli varlık olarak kendini özgürleştirmeye ve var etmeye çabalar. Çünkü "özgürlük, kendi hiçliğini ifraz ederek kendi geçmişini oyun dışı bırakan insan varlığıdır."<sup>13</sup> Bu ikili varoluşsal yapı, insanı böylesi bir çabaya zorlar. Çünkü bu zorunluluk, aynı zamanda ontolojik olarak insanın varoluşsal bir özelliğidir. İnsanın, hiçlik kategorisiyle, yani var olanları hiçleme ya da olumsuzlama niteliğiyle belirlenmiş bilinçli varoluşunda ortaya çıkan özgürlük, olgusal zorunlulukla çatışmaya girerek varoluşu diyalektik bir dönüşüme uğratır.

11 J. P. Sartre, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev. T. Ilgaz&G. Ç. Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2009, s. 63.

12 J. P. Sartre, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, s. 63.

13 J. P. Sartre, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, s. 79.



Benzer biçimde, Hegel’de insan varlığı, “kendinde-bilinç ve kendisi-için-bilinç” olarak iki yönlü bütünsel bir varlık olarak tanımlanır. Bilinç, soyut kendinde-bilinç olarak kendini tanımak ve kendisi-için-bilinç olmaya çabalar. Dolayısıyla kendinde-bilinç olumsuzlanarak kendisi-için bilinç haline gelir. Ancak bu belirleme yine eksiktir, dolayısıyla kendinde bulunan gelişmeyi bir üst aşamada kaldırarak, yani olumsuzun olumsuzlanmasıyla kendinde-ve kendisi-için-bilinç haline gelir. Buna göre, her bir üst aşama, bir öncekinin olumsuzlanması ile kendini olumlarken, aynı zamanda kendi olumsuzlanmasını da taşır. Çünkü çelişme ilkesi, varlık yasası olan diyalektiğin temelidir. Bu temelde, varlık kendini kendinde ve doğada açarak tanımaya, bütünlemeye çalışır. Ancak, Sartre’daki bu varoluşsal bütünlük, yani varoluş ve özün bir olması hali, Hegelci anlamda söylersek, bir “kendinde-ve-kendisi-için-varlık”tır ve mükemmel bir varlığı ifade eder ki, bu da ancak Tanrısallık olarak olanaklıdır. Oysa Sartre, herhangi bir belirlenmiş bir özü, dolayısıyla Tanrıyı baştan reddetmiştir. Bu anlamda, varoluşçu, aklın kendini Tanrı olarak görmesini yadsır; çünkü insan iyi-kötü, güzel-çirkin, akılcı-duygusal vb. özellikleriyle olmakta olan bir varlıktır. Bununla birlikte, Sartre, her ne kadar Hegelci spekülasyonlardan uzaklaşmaya çalışsa da, onun terminolojisine tutsak kalır.<sup>14</sup>

Sartre, önceden belirlenmiş bir özü olmadığından, insan varoluşundaki hiçlik kategorisini bilincin belirlenimsizliği ve içeriksizliği olarak görür. Dolayısıyla hiçlik, bilinçle dünyaya girmiştir. Çünkü bilinçli varolan olarak insan, sadece kendinde-varlık değil aynı zamanda kendi-için varlıktır; dolayısıyla kendi-için varlık olarak insan, bütünsel olarak salt kendinde-varlığı, dolayısıyla dünyanın olumsuzluğunu anlamak ve olumsuzlamak durumundadır. Dolayısıyla insan, “[...] varlığın kapalı bütünselliği içine hiçliği yerleştiren kendi-için-varlıktır”.<sup>15</sup> Buna göre, hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden insan, kendi varlığındaki hiçliği olumsuzlayarak kendini bu belirlenimsizlikten ve içeriksizlikten çıkarmak zorundadır. Bu anlamda, insan, varlığındaki hiçliğin hiçlenmesinin, yani olumsuzun

14 C. Leitzl, “Hegels Herr-Knecht-Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* in der *Optik von Sartre, Beauvoir und Butler. Zum Problem der Anerkennung der/des Anderen*”, *Magister der Philosophie (Mag. phil.)* Professor für Philosophie, Trinity College USA, Dozent für Philosophie, Universität Wien, Wien, 2011, s. 54.

15 C. Leitzl, s. 47.

olumsuzlanmasının ve özünün oluşturulmasının koşulu olarak sürekli olarak seçim ve eylemlerde bulunmak zorundadır. Dolayısıyla “insanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar, insan varlığının özü, onun özgürlüğü içinde askıdadır.”<sup>16</sup> Bu anlamda, insanın, herhangi bir biçimde olmuş bitmiş herhangi bir özünden söz edilemeyeceğini, dolayısıyla bireysel olarak sürekli olarak seçimleri ve eylemleriyle kendini oluşturmak ve yaratmak durumunda olan bir varlık olduğu ifade edilir.

Bireysel insan varoluşu, sürekli olarak varlık ve hiçlik kutupları arasında salınarak kendini var eder. Bu, insanın ikili varoluşsal özelliğinin bir yansımasıdır. İnsan, hem bir bilinçli varlık olarak özgürlük, aşkınlık, öznellik ve kaygı duyar, hem de varlık kategorisinde zorunluluk, olgusalılık, nesnellik ve utanç duyar. Bu varoluşsal ikilik içinde olan insan, kendini bütünlüme için sürekli çabalar. Onun çabası, yaşamı anlamlı kılmak için gösterdiği cesaretle ortaya çıkar. Ama insan aynı zamanda korku duyan varlıktır. Dolayısıyla korku ve cesaret tamamıyla insansal özelliklerdir. Bu özellikleriyle insan, kendini var etmek isterken, diğer bilinçli varlıklarla da karşı karşıyadır. Öyleyse, insan hem kendi içinde, aslında bir olan ikiliği aşmak, hem de kendi dışında varolan ikiliği aşmak durumunda kalmaktadır: Kendinde kendini özne olarak ortaya koymak, yani duyusal ve akılsal varlığının bilincine varmak, kendinin dışında kendi bilincine varmak, yani nesnelleşmek. Bu durumda, kendinde ve kendisi-için-varlık biçimindeki aşılmaz ontolojik ya da varoluşsal ikilik, insanın sürekli olarak kendini aldatarak varolmasına neden olur. Çünkü “insan-gerçekliğinin kendi-için-varlığı, tamamlayıcı olarak bir başkası-için-varlığı içerir.”<sup>17</sup> Bu anlamda, kişi, bilinçli bir varlık olarak yaşamının belli bir anında eylem, tasarı ve seçimleriyle kendini var eden biri olarak hem her ne olmuşsa o, hem de geçmişinden ve mevcut yaşamından uzaklaşıp özgür biçimde kendini sürekli yeniden oluşturan ve yaratan biri olarak her ne olmuşsa o değildir. Dolayısıyla yaşamının her bir anında kendini seçerek oluşturmak durumunda kalan birey için, herhangi bir anlamda “şu” diyebileceğimiz belli bir özden ve kişilikten söz etmemiz olanaklı değildir. Böyle bir bakış açısından hareket

16 J. P. Sartre, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, s. 75.

17 J. P. Sartre, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, s. 113.

edildiğinde bu olanaklı olmayacaktır; ancak gerçeklikte, bireysel olarak insan kendini belli bir kişilik ve kimlik üzerinden tanıtır ve ortaya koyar.

İnsan doğasının sürekli olumsuzlanarak aşılma durumunda olan, ama hiçbir şekilde sonlanmayacak bu varoluşsal çabası, aslında Hegel'in hiçbir zaman bütünlenebilen mutsuz bilincine karşılık gelmektedir. Çünkü "bu mutsuz, kendi içinde bölünmüş bilinç, özünün bu çelişkisi onun için bir bilinç olduğundan, bir bilinçte her zaman ötekini de taşımalıdır; ve böylece, birliğin utkusuna ve barışına ulaşmış olduğunu sandığında, her birinden yine dosdoğru dışarı atılmaktadır. ...Mutsuz Bilincin kendisi bir özbilincin bir başkasına bakışıdır ve kendisi ikisidir ve ikisinin birliği onun için ayrıca özüdür; ama kendi için henüz bu özün kendisi değil, henüz ikisinin birliği değildir."<sup>18</sup> Bu nedenle, kendini bütünlük ve özünü oluşturmak isteyen kişi, bilincin anbean yönelmişliği içindeki bir niyetlilikle eyleyebilir. Bu niyetlilik, aynı zamanda bilincin her yönelimindeki bir belirlenimsizliği ifade eder. Çünkü niyetler, insanın isteyen yanındaki duygusal yoğunluğu içerirler. Dolayısıyla bilinç "her ne ise o değildir, her ne değilse o'dur" gibi bir çelişkiyi varoluşsal yapısında taşımış olur. İsteyen bilinç, bir şeyin bilinci olarak kendi kendisini bir başkasını nesneleştirmede kuruyorsa, yani "kendisi-için-bilinç" oluyorsa, karşıdaki bilinçli varlık benim niyetli yönelimim esnasında benim nesnem olarak "kendinde-varlıktır". Dolayısıyla, kendisi-için-varoluş olarak birey, bir olanaklılık olarak verili olanı değilleyen bir bilinçli varlıktır. Bu anlamda, bilinçli varlık bu olumsuz yanının olumlanması için olumsuzlarken, olanaklılık olarak bir başkası tarafından olumsuzlanmayı da içermektir. Bu, bilincin başka bilinci nesneleştirmesi, yani ötekileştirmesidir. Çünkü her bilinç bir özgürlük olarak, kendisi olmayan kendindeki var olanı olumsuzlayarak "kendisi-için-var olur". Öyleyse insan, ikili varoluşsal yapısında içeren ve içerilen, özneleşen ve nesneleşen bir özelliكتedir. O, kendi varoluşsal yapısındaki diyalektiği karşısındaki bilinçle ve şeylerle ilişkiye sokan ve sokulandır. Olumsuzlayan bilinç, olumsuzlanana nesneleştirirken "kendisi-için" bir özne olarak var olur. Kendisi-için-var olanın öznellikten kurtulması, bilinip-tanınması, yani nesneleşmesi bir başka bilinç tarafından tanınmasıdır

18 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1986, s. 139/&207.

ki, bu da özgürlükten vazgeçıştır, diğer deyişle tanıyan bilincin nesnesi olmaktadır.

Sartre varoluşçuluğunda, birey özgürlüğe mahkûm olarak görülür. Bu mahkûmiyet, temelde onun varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü Sartre, bilinçten hareket etme anlamında etkilendiği Descartes'tan farklı olarak, bilinci bir "töz" olarak kabul etmez. Dolayısıyla bilincin, ikili varoluşsal özelliği bakımından, yani "her ne ise o" ve "her ne ise o olmaması" nedeniyle yönelimsellik olarak anbean seçmek zorundadır. Kendinde-varlık olarak bilincin saçmalığı, yani kendi içindeki anlamsızlığı kendisi-için-varlık olarak yönelmişliğinde ortaya çıkar. Dolayısıyla bilincin sürekli olarak yönelim halinde olması, onun anlamsızlığından sıyrılması isteğindedir. O, her nasıl isterse kendini öyle yapabilecek varoluşsal bir özelliğe sahip olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, aynı zamanda bireysel insan varlığının "özgürlük için özgürlük isteriz"<sup>19</sup> biçimindeki varoluşsal temel özelliğini ifade eder. Ancak, özgürlüğünü seçmede insan dilediği gibi de davranamaz. Çünkü özgürlüğü istediğimizde, bunun başkasının özgürlüğünden geçtiğini biliriz, dolayısıyla kendi özgürlüğümü isterken başkalarının özgürlüğünü de istemek durumunda kalırım. Bu durum aynı zamanda, insanın, seçim ve eylemlerde bulunurken başkalarının da sorumluluğunu almak durumunda kalmasını ifade eder. Dolayısıyla insanın mutlak anlamda özgür olmasının anlamı, ancak bir başkası aracılığıyla gerçekleşebilmektedir. Diğer deyişle özgürlüğün salt olanaklılık olmaktan çıkması ve gerçekleşmesi ancak bir başkasının varlığıyla olanaklı olmaktadır. Aslında, burada Sartre bilinçten hareket etmekten dolayı, solipsizme düşmemek için insanı mutlak özgürlüğe sahip varlık olarak düşünür. Mutlak anlamda özgür olan insan, bilince hapsolmaksızın sürekli olarak kendi dışına yönelmek, kendini tanımak ve seçmek durumunda kalmaktadır. Ancak diğer taraftan, böylesi mutlak özgürlükten hareketle bireyin sürekli seçimlerde bulunması ve eylemesi onun ahlaki olarak özerk varlık olduğunu ifade etmez. Çünkü Kantçı anlamda ahlaki ve özerk varlık, rasyonel olsun ya da olmasın kendi seçimini kendi yapabilen, kararlar alabilen ve eyleyen varlık değil, salt rasyonel biçimde karar alabilen, seçimlerde bulunabilen

19 J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 93.

ve buna uygun olarak koşulsuz biçimde eyleyen kişi ahlaki biçimde davranır, dolayısıyla özerk biri olabilir.<sup>20</sup>

İnsan, ontolojik olarak sürekli seçimlerde bulunmak durumunda olan sınırsız bir özgürlük olsa da, bu özgürlüğün başkası aracılığıyla gerçekleşmesi gerektiğinin de bilincinde olan varlıktır. Bu anlamda, insan, bir yanıyla düşünsel anlamda kendisi-için-varlık, diğer yanıyla duygusal-bedensel olarak kendinde-varlıktır. Bir yanıyla doğaya ve yasalarına, dolayısıyla kendi doğasına ve yasalarına, diğer yanıyla öteki insanlara ve topluma bağlı ikili bir varlıktır. Dolayısıyla, özgürlük, insanın bu ikili varoluşsal yapısında ortaya çıkan paradoksal bir durumdur. İnsan kendini oluştururken, kendi dışında “nesne-varlık” alanı olarak olgusal varlıklar yanında, kendisi gibi bilinçli varlıklar olan öteki-insanlarla, yani kendisi-için-var olanlarla da bir aradadır. Dolayısıyla, varolma ilişkisi etken ve edilgen biçimde gerçekleşir. Bu ilişki, diyalektik olarak dönüşümlü biçimde kendini açar. Hegelci biçimde ifade edilirse, “özgürlük, iki verilmiş arasında yapılan bir seçimden ibaret değildir; kendimiz olan verilmişin (yani, insandaki hayvansal yan olarak ya da insanda tenleşmiş gelenekler olarak verilmişin) olumsuzlanması olduğu kadar, kendimiz olmayan verilmişin (yani, doğal ve toplumsal Dünyanın) da olumsuzlanmasıdır.”<sup>21</sup> Dolayısıyla varoluşçu anlamda, özgürlük, insanın olgusal ve tinsel varoluşunun, yani doğal ve toplumsal yanının kendi dışındakiyle olumlanması kadar olumsuzlanmasını da ifade etmektedir. Çünkü bilinçli insan varlığı, sürekli bir yönelmişlik içinde olumsuzlayıcı, yani hiçleyici bir kendi-için-varlıktır.

İnsan, kendi-için-varlık, dolayısıyla bilinçli varlık olarak karşısındakini hiçleyerek, yani nesneleştirerek kendi kendisi olmaya ve kendisini tanımaya çalışır. İnsanın bu olumsuzlayıcı tavrı, hem kendisi gibi diğer bilinçli varlıklara hem de nesnelere yönelik olarak işlemedir. Bu anlamda, bireyin, bir başka bilinçli varlıkla ilişkisi, ona yönelişte onu olumsuzlayarak, dolayısıyla nesneleştirerek kendini olumlu kılma çabası bir yabancılaşma biçimi olarak açığa çıkar. Çünkü aynı şekilde, olumsuz-

20 I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. İonna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995.

21 A. Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000, s. 232.

lanarak nesneleştirilen öteki birey tarafından olumsuzlanma, dolayısıyla nesneleştirilme, kendi-için-varlığı bir başkası-için-varlık durumuna sokmaktadır. Bu anlamda da, bir başkasının sınırlaması nedeniyle kendini tanıma bir kendine yabancılaşmayı ifade eder. Dolayısıyla “[...] başkaları karşısında özgürlük olarak dünyaya gelmek, yabancılaşabilir olarak dünyaya gelmektir.”<sup>22</sup> Öyleyse özgürlük, insanın, kendi-için-varlığının aynı zamanda başkaları-için-varlık olduğunun da bilincinde olmasıdır. Peki, bu farkındalık durumu, insanı özgürleştirmeye yeter mi?

Ontolojik olarak insanın varoluşsal ikili yapısından dolayı dünyada sürekli yönelim halinde olmak ve sürekli seçimlerde bulunmak zorunda olmasını, Sartre, “Bulantı” adlı eserinde duygular çerçevesinde ifade etmeye çalışır. Buna göre, kendisi-için-varoluş olarak insan, kendisi-olmayan nesneyi kendinde olumsuzlayarak “kendisi-için-var olur”. Ancak, bu ilişki, sıradan bir ilişki değildir. Çünkü insan, kendini oluşturmada nesnelere olumsuzlarken varoluşsal bir kaygı duymakta ve bu kaygı bir bulantı ve tiksinti doğurmaktadır. Bu, basit nesnelere karşısında duyulan varoluşsal bir bulantıdır.<sup>23</sup> Ancak bu karşılaşmanın ortaya çıkardığı varoluşsal bulantı, diğer insanlardan tiksinti duymaya kadar gider. Çünkü öznenin, diğer varolanlar karşısında belirlenme ve sınırlanma olasılığıyla, bir nesne durumuna indirgenmesi ve şeyleşmesi diğerlerinden tiksinti duymaya neden olur. Aynı zamanda, diğeriyle olan ilişkilerin zamanla aynılaşması, başlangıçta farklılaşma üzerine kurulan ilişkinin süreçte farkında olmaksızın bir olan yaşantı haline gelmesi bir sıradanlaşmayı da beraberinde getirir. Bu sıradanlaşma, bir bulantı ve tiksinti hissinin yaşanmasına da neden olur. Ancak nesnelere ve diğerleriyle ilişkiden kaynaklanan bulantının temel varoluşsal yansıması temelde bir “bunaltı”, bir sıkıntı ve iç-daralması olarak yaşanır.

22 J. P. Sartre, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, s. 656.

23 “Nesneler canlı olmadıklarına göre, insanda bir etki yaratmamaları gerek. İnsanlar bunları kullanır, yerine koyar, ortalarında yaşar: İşimize yararlar, o kadar. Benim üzerimde ise etki yaratırlar, dayanılır şey değildir bu. Onlara değmekten korkarım, canlı hayvanlarmış gibi sanki. Şimdiyse görüyorum, geçen gün deniz kıyısında o taş elimde tutarken duyduğum şeyi daha iyi anımsıyorum. Bir çeşit yavan tiksintiydi bu” (Jean-Paul Sartre, *Bulantı, Çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 1992, s. 16*).

Dolayısıyla bu varoluşsal bunalıtı, aslında seçimlerde bulunurken ve eyleyken bütünüyle sorumluluğu üstlenmektir: “İnsanlık bunalıttır.”<sup>24</sup> Bunalıtı, kendini oluşturmak ve projelerini gerçekleştirmek amacıyla seçimlerde bulunan bireyin, eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen kişi olarak başkalarını, hatta bütün insanlığı seçmek zorunda olmasını ifade eder. Özgürlüğünün başkalarının özgürlüğünden geçtiğini, dolayısıyla herkese karşı kendini sorumlu hisseden bunalır ve bir iç-daralması yaşar. İnsan, eylemleri ve seçimleriyle başkalarının gözünde kendisi olmaya çalışır. Kendi-olmak, kendi-için-varlık olarak, yani dünya ötesinde imgesel bir varlık olarak özgürlük, aşkınlaşma, öznellik ve kaygı içindeki yönelimle insanın kendini oluşturmasıdır. Bütün varoluşsal koşulları kabullenen insan, kendinin bilincinde kendini yeniden oluşturma amacıyla kendini sürekli olarak seçer ve yeniden ve yinelemeden kendini yaratmaya ve özgür kılmaya çalışır. Ancak bu çaba, toplumsal varlık olarak insanın, diğer insanlarla ilişkisinde kendine yabancılaşmasını ve yalnızlaşmasını içeren bir süreci içerir. Bütün olgusal olumsuz koşullara rağmen insanın, kendini seçerek var etmesi gerekir. Çünkü “her somut koşulda özgürlüğü istemekten başka amacımız olamaz.”<sup>25</sup> Ancak bu anlamda da özgürlük, insan için bir gerçeklik değil, bir olanaklılık olarak durur.

İnsanın bir olanaklılık olarak dünyada bulunması anlamında seçimler yapması, projeler ortaya koyması ve bunların sorumluluğunu yüklenerek kendini oluşturmaya çalışması belirlenmemiş özünü anlamlandırmaya çabalamasıdır. İnsan dünyada bir varolan olarak olmakta olan, yani zamansal bir varlıktır. Bu anlamda, Sartre’ın Heidegger’den etkilendiğini görmekteyiz. Heidegger’de insan varlığı, yani *Dasein*, varlığın açıklığında duran bir orada-varlıktır. Zamansallık, insanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak üçlü birliğinin bir arada bulunmasıdır. İnsan bu üçlü birliğin içinde kendini oluşturmaya, açmaya çalışır. Dolayısıyla, bir insan dünyaya olmuş olarak değil, bir olanaklılık olarak gelir ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. İnsanın kendini seçme ve oluşturma özgürlüğü onun olanaklılığındandır. Olanaklılık, bir potansiyellik olarak geleceğin açıklığında duran bir edimselliği ifade etmektedir. Bu edimsellik ise, salt düşünsel anlamda

24 J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 67.

25 J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 93.

soyut bir düşüünsel edimle ortaya konulan özgürlüğü değil, insanın, yani *Dasein*'in varoluşsal "...ile varlık" kategorisiyle toplumsal alanda diğerleriyle birlikte kendini gerçekleştirme de açığa çıkan bir özgürleşmeyi ifade eder.<sup>26</sup> Ancak Sartre'da, başkaları benim cehennemimdir. Dolayısıyla bireysel özgürleşme, diğerleriyle uzlaşısız biçimde sürdürülen bir ilişkiyle değil, çelişme ve çatışkiyla gerçekleşebilecek olan bir süreçtir. Ancak özgürlüğe ilişkin bu çözümleme, bireyin içinde bulunduğu sınıfsal, toplumsal ve tarihsel olguları dikkate almadan yapıldığında eksik kalacaktır.

Sartre, varoluşçuluğa getirilen eleştirilere (Marksistler ve Katolikler) cevap verirken, aynı zamanda varoluşçuluğun ne olduğunu da betimlemeye çalışır. Marksistler, varoluşçuluğun bir burjuva felsefesi olarak egoizmi yücelttiğini, umutsuzluk, miskinlik, eylemsizlik doğurduğunu ileri sürmektedirler. Katolikler ise, insanları başıboş hale getirip her türlü değerden yoksun kıldığını söylemektedirler. Dolayısıyla, iki eleştirinin de benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz. Bireyselliği temele alma tavrı olarak varoluşçuluk, Marksist ve Katolik çevreleri neden rahatsız etmiştir gibi bir soruya, bu düşüncelerin insana bakışından cevap verilebilir. Bu düşüncelerin, kendini genel tasarımlar olarak sunması ve bireyi bu tasarımlar çerçevesinde önceden belirlemesidir. Varoluşçuluğun, özü varoluştan sonraya alması, olması gerekeni dile getiren bu düşüncelerin özcülüğüne yönelik bir karşı çıkıştır. Özün öncelikli olması, onun nesnelliğinin, dolayısıyla genel geçerliğinin ölçüsüdür. Oysa varoluşun önceliği, öznellik olarak özün nesnelliğinin ortadan kalkmasıdır. Dolayısıyla, "buna, öznellikten hareket etmek gerekir de diyebiliriz."<sup>27</sup> Bu anlamda, öznelğin ön plana geçirilmesi, genel dünya tasarımları için birer tehlikedir. Bu tehlike, bir anlamda çoğalan dünya tasarımlarından dolayı, otoritenin sarsılmasıdır. Diğer bir deyişle, bu, herkesin kendi tasarımını kurabileceğinin önünün açılmasını ya da tasarımsız bir dünyanın ortaya çıkmasını ifade eder. Ancak ontolojik olarak özgürlük olanağına sahip olan bireysel insan varlığının özgürleşmesi, salt kendi tasarısıyla ya da tek başına olanaklı değildir.

26 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 2004, s. 176/226.

27 J.P. Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 61.



Sartre, özgürlüklerin çatışkısı olarak iki özgürlüğün bir arada olmayacağına ilişkin daha çok kurgusal ve soyut bir “özgürlük” çözümlemesi yapmıştır. Diğer deyişle, bu çözümleme, ontolojik temelde insanın varoluşsal özgürlük olanaklılığını göstermeye çalışan bir özgürlük kavrayışıdır. Ancak bu özgürlük kavrayışı, salt bir olanaklılık olarak kalır, yani bireysel ve somut olarak bir özgürleşme biçimini ortaya koyamaz. Dolayısıyla daha sonraları, bu özgürlük olanağı, pratik anlamda Marksist anlayışla dolayımına sokularak somut ve pratik anlamda gösterilmeye çalışılır. Özgürlüğe ilişkin bu iki farklı çözümlemeye, Sartre’ın, *Varlık ve Hiçlik*’ten *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’ne doğru farklılaşan yöntem gelişimini de görmekteyiz. Çünkü salt özü görüleme olarak *Varlık ve Hiçlik*’te kullanılan fenomenolojik yöntem, bize soyut özgürlük olanaklılığı üzerine bir kavrayış sağlarken, pratik olarak özgürleşme olanağı ve somut yaşam kavrayışını vermemektedir. Dolayısıyla bu noktada, Sartre, özgürlüğün tikel ve olgusal tarihsel boyutuna yönelir. Bu yöneliş, bir yöntem farklılığını da beraberinde getirir. Buna göre yöntem, insan varoluşunu tarihsel-olgusal yaşam koşulları çerçevesinde çözümleyebilecek ve betimleyebilecek bir ileri gidişli-geriye dönüşlü olarak anlaşılan diyalektik yöntemdir.

Özgürlüğün somut ve pratik olarak yorumlanması, insanın tarihsel süreçteki özgürlük mücadelesini ifade etmektedir. Bu mücadele, aynı zamanda bir uygarlık tarihidir. Sartre, Marksizm’e karşı olmamakla birlikte, Marksçılığa karşı olduğunu ileri sürmektedir. Bu anlamda, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* felsefi bir hesaplaşma aracılığıyla Stalinizm ile politik hesaplaşmayı tamamlamak isteyen büyük ölçekli bir denemeden başka bir şey değildir. Amacı, Sovyet-Marksizm’inin dondurulmuş, kemikleşmiş ve korkunç dogmatik diyalektiğine karşı yenilenmiş materyalist diyalektik kavramını, herhangi bir şematizmi ortadan kaldırmak ve aynı zamanda toplumsal bir pratiğin canlı yöntemi olarak kanıtlamaktır. Bu çerçevede Sartre, diyalektiği tarihsel eylemi ifade eden insani pratiğin asıl bilgi yöntemi yapmak ister.<sup>28</sup> Ayrıca, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, gerçekliğe ilişkin hedefleri ve aynı zamanda pratik özneye bağlantılı olan aklın, hatta bu

28 A. Münster, “Jean-Paul Sartre und die Verantwortung des Intellektuellen in der Gesellschaft”. s. 12-35 in: Horst Müller (Hg.), *Die Übergangsgesellschaft des 21. Jahrhunderts. Kritik, Analytik, Alternativen*. BoD-Verlag, Norderstedt 2007.

pratik öznenin sosyal ve tarihsel yapılarının bir koşulu olarak ortaya konulan bir denemedir.<sup>29</sup> Dolayısıyla bir kişi, varoluşçu olmakla birlikte Marksist de olabilir. Çünkü Marksizm, toplumun nesnel yapısının tarihsel gelişimini ortaya koyarken, varoluşçuluk bu yapı içindeki öznelğin, yani bireyin gelişimini gösterir. Dolayısıyla, birbirini tamamlayan bir özellik göstermektedirler. Sartre, Marksçılığa karşı varoluşçu ideolojiyi ileri sürmekle, hem Marksizm’i yanlış anlayan Marksçıları eleştirmiş, hem de Marksizm’in bireyin psişik özelliklerini göz ardı eden yanını değerlendirmiş oluyordu.

Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde, insanı, her zaman maddeyle pratik-atıl bir ilişki içinde bulunan varlık olarak belirler. Pratikte işlenen maddeyle karşı karşıya gelen etkili birey olarak insana ilişkin bu belirleme kapsamında, diyalektik aklın lokalizasyonun proto-Kantçı görevi, onun sınırlarının ve olanaklarının belirlenmesi olarak kalır. Diyalektik aklın bu “kendi-kendini-anlaması”, sadece “bu pratik öznenin sosyal ve tarihsel yapılarının gerekçesiyle” gerçekleştirilebilir. Sartre’a göre, diyalektik akıl, eğer tarihin yasalarının bilinebilmesini sağlayan bir düşünselliği ifade ediyorsa, aşkınsal anlamda ifade edilmelidir. Bu yasalar, “ortodoks” diyalektik materyalizm hareketi çerçevesinde sıkı bir üst-yapı ilişkisi anlamında mekanik olarak anlaşılabilir, aksine sadece var olanı kanıtlamak ve insan özgürlüğünü korumak için vardır. Dolayısıyla Sartre’ın önemli yeniliği, diyalektik olarak ifade edilen üç aşamalı tez-antitez-sentez gelişiminin yerine, “bütünselleştirme” terimini oluşturmasıdır. Ayrıca, insanlar aracılığıyla maddenin “dolayımını” kaldıran başkası-için-varlık kavramı, “Varlık ve Hiçlikle” karşılaştırıldığında, insanların birbiriyle bağlantısını çalışma ya da emek sayesinde ortaya koyan temeli oluşturur.<sup>30</sup>

Sartre, *Yöntem Araştırmaları* adlı eserinde, Marksizm’den ve Marksizm’in Hegel’den türettiği varlık ve bilgi deviniminden yararlandığını vurgular. Bu devinim, yöntemsel olarak ileri “gidişli-geriye dönüşlü” olarak ifade edilir ve bu gidiş-gelişler bir dolayım sorunudur.

29 (Aktaran C. Leitl), P. Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*. Wien u. München: Oldenbourg Verlag 1975, s. 254.

30 C. Leitl, “Hegels Herr-Knecht-Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* in der Optik von Sartre, Beauvoir und Butler. Zum Problem der Anerkennung der/des Anderen”, s. 52.

Çünkü “tarihte insanların eylemlerinin sonucu olarak ortaya çıkan şey, insanların bu aynı eylemlerle hedef alıp ulaştıkları, dolayumsuz biçimde bilip istedikleri şeyden daha başka bir şeydir.”<sup>31</sup> Bu anlamda, başlangıçta hedeflenen bambaşka bir durumun ortaya çıkması, diyalektik gelişmenin çelişme ilkesine göre işleyen özelliğindedir. Çünkü çelişmenin aşılmasında ortaya çıkan bireşim, önceki iki durağın aşılması olarak onları da içinde barındırır; dolayısıyla yeni bir aşama olarak kendine has bir özellik taşır, ama aynı zamanda kendi çelişkisini içinde taşımış olur. Dolayısıyla, herkesin beklentisi olan başka bir şey olmuştur ya da her bir beklentinin hiçbirinin olmadığı bir şey ortaya çıkmıştır. İşte bu noktada, yani dolayimler sorunu, Sartre için, somut varoluş sorunudur. Çünkü bireyin, “dolayumsuz” isteği, tarihsel süreçte “dolayımlanmış”; seçip-isteyerek kendini oluşturmaya yönelen birey, başlangıçtaki istek ve seçmelerinden tamamıyla farklı bir duruma gelmiştir. Dolayısıyla, bireysel varoluşların anlaşılması onların geçmişiyile ilişkiye sokulması gerekir. Bu ilişki, bireysel varoluşun ideolojik, sosyal, kültürel, ekonomik ve psikik tarihsel varoluşu içinde ele alınmak durumundadır.

Birey, ileri gidişli-geriye dönüşlü bir yöntemle somut varoluş koşulları içinde geçmiş (aile yaşantısı, çevresel ve bağlantısal durumları) ve şimdisinde bağlantıya sokulup, geçmişin-şimdide anlama çabasının diyalektik bir bütünleyle ilerleyen ruh çözümlemesiyle anlaşılması mümkün olabilecektir. Bu, bir tür analiz-sentez yöntemiyle somut varoluşun betimlenmesidir. Birey, olanaklar alanında bir olanaklılık olarak seçimlerde bulunarak kendini gerçekleştirmek, yani nesnelleşmek ister. Dolayısıyla öznellikten kurtulmak, onun nesnel varoluşundan geçer. Bu nedenle de, nesnel varoluş bir “dolayım lamadır”. Bu nedenle, kendi kendini varlaştırma ya da oluşturma çabası, bir anlamda kendinden uzaklaşmayı ifade eder.

Birey, bir toplumda varolan somut ilişkilerle kendini oluştururken, aynı zamanda bu ilişkilerin devamını da sağlamaktadır. Dolayısıyla birey, bu ilişkilerin nesnellığı içinde kendi nesnellliğini gerçekleştirir. Sartre göre, “bu olgu bütünleyleşimin hiçbir zaman bütünlenip bitirilmediğini ve bütünlüğün en iyisinden bütünlenmemiş bir bütünlük biçiminde var olduğunu

31 Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, (Çev. Nejat Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul. 1986, s. 112.

göstermektedir.”<sup>32</sup> Bu, bir anlamda, bireysel yaşamın içinde şekillendiği toplumsal yaşamdan geriye gidiş olarak nesnelleşen özelliklerin diyalektik dönüşümüdür. Bu dönüşüm, bir noktada tamamlanamayacak olan bir devinimdir. Bireysel yaşamın beklentisi olarak bir nesnelleşme ideali, ona yabancılaşan bir görünümle beklenmeyen şey olup çıkar. Bir anlamda bu, öznel ile nesnelin yer değiştirmesidir. Nesnel-olan öznelleşirken, öznel-olan nesnelleşmiştir. Bireysel var olanın özneliğinden kurtulması olarak idealindeki (nesneliğinde) gerçekleşme, mevcut durumun yadsınmasıdır. Beklenti olarak ideal, “dolayumsuz” bir ilişkidir. Ancak, beklentinin “dolayımlanması” bireyi başkalaştırır ve onu kendine yabancılaştırır. Dolayısıyla birey, başlangıçta umulandan farklı şey olarak gerçekleşir. Bu, aslında bireyin “dolayımlanmış” varoluşu olarak nesnelleşmesidir; ama ideal hala “dolayumsuzdur,” yani henüz gerçekleşmemiş bir umut olarak hala beklenilecek ve duyumsanacak olandır.

Sartre, *Yöntem Araştırmaları*'nda, insanın, diyalektik bir bütünlüyle varoluşsal çözümlemesini toplumsal, bireysel ve ruhsal düzeyde yaparken, içinde yaşadığı toplumun tarihi, çocukluğu ve aile yaşantısı, maddi koşulları ve çalışmasıyla ilişkisi bağlamında onun kendine yabancılaşmasını değerlendirir. Bu değerlendirme, aynı zamanda onun özgürleşme olanaklılığının açığa çıkarılışını ifade edecektir. Çünkü özgürlük ve yabancılaşma, insanın somut varoluş koşullarıyla karşılıklı etkileşimi içinde diyalektik olarak anlaşılabilir iki kavramdır. Bu anlamda, daha öncesinde bu tür bir çözümlemeyi Hegel'de görmekteyiz. Yabancılaşma, aslında bir tür nesneleşmeyi de içermektedir: “Hegel, nesneleştirme ve yabancılaşma terimlerini birbirinin yerine kullanır, ona göre bu süreç tarihin asıl motorudur.”<sup>33</sup> Buna göre, Hegel'de özgürlük, sadece hayatı tehlikeye atmakla elde edilemez. Kölenin, Efendi için çalışması, köleyi dönüştürür; onu bilinçli bir varlık haline getirir. Çalışmada, yani dış dünyayı dönüştürmede ortaya çıkan ürün, bilincin bir tür nesneleşmesi ve de yabancılaşmasıdır. Bilinç, çalışmayla nesneyi olumsuzlarken ortaya çıkan ürün, onun nesneleşmesi olarak onun kendine yansımalarıdır. Bu ürün, bi-

32 J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, (Çev. Rifat Serdar Kırkoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, s. 89.

33 F. Jameson, *Marksizm ve Biçim*, s. 30.

lince tekrar dönerek onu olumsuzlar, yani nesneleştirir. Bilincin nesnece olumsuzlanması, yani nesneleştirilmesi, onu özdeşlikten kurtarır, kendi üzerine düşünmesini sağlar. Bilinç, somut gerçekliğe rağmen kendine yabancılaşmada kendi benliğini özgürlük isteğiyle korumak ister de.

Diğer taraftan, Sartre, özellikle Marx'ın üretim sürecinde insanın kendine yabancılaşmasının çözümlemesi üzerinde durur. Bu çerçevede, Sartre, insanın nesnelere ilişkisinde ortaya çıkan nesneleşmenin özgürlüğe dönüştürülebilir olduğunu, oysa bir başka insan için çalışmada ortaya çıkan bir yabancılaşmanın baskıya dönüştüğünü vurgular. Dolayısıyla, Sartre, yabancılaşmayı nesneleşmeden ayırır. Ona göre, “varoluşçuluğun ele aldığı konu, işbölümüyle sömürünün yol açtığı saptırılmış araçlar aracılığıyla yabancılaşmaya karşı savaşım veren ama her şeye karşın direncini yitirmeksizin güç kazanan yabancılaştırılmış, şeyleşmiş, aldatılmış bireydir.”<sup>34</sup> Yabancılaşma, işbölümü ve sömürüyle günümüz kapitalist ekonomik sisteminin içinde var olmaya çalışan bireyin temel sorunudur. Kapitalist ekonomik sistem, ilişkiler ağıyla kuşattığı bireyi nesneleşme ötesinde kendine ve var olana yabancılaştırmıştır. Nesneleşmeden kurtulabilir olan birey, yabancılaşmadan kolay kolay kurtulamaz. Çünkü yabancılaşma tarihsel süreçte, bir dolayım olarak kendini var eden ilişkiler toplamı olarak kurumsallaşmıştır. Bu nedenle, buradaki ilişki, doğrudan kurulan bir ilişki olmayıp, dolaylı olarak kurulan ilişkidir. Bu ilişkinin oluşturduğu nesnelere kültürel nesnelere. Dolayısıyla “yüceltilmiş ve yoğunlaştırılmış bir dil, varlıklarını insandan alan ve buna karşılık yavaş yavaş onun içini boşaltan bu garip, asalak kan emici nesnelere üretmeye başlar.”<sup>35</sup> Bu nesnelere, insanları özgürleştirdiği oranda, içine çekip köleleştiren paradoksal bir durum gösterirler.

Yabancılaşma, tek tek bireylerin birbiriyle özgür biçimde eyleyenler olarak biçimlendirildiği, ama buna rağmen toplumsal pratik aracılığıyla üretilen ve aktarılan bir itaat veya boyun eğme biçimine neden olan söz konusu ilişki biçimidir. Seri biçimde ve sürekli olarak öznelere birbirinden izole edilmeleri, onların bir sınıf olarak birleşmelerine izin vermez. Dolayısıyla bu, bireyler için bütüncü bir durum olarak onların sınıf-

34 J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, s. 141.

35 F. Jameson, *Marksizm ve Biçim*; s. 211.

la dayanışma içinde kalmalarının olanaksızlığını da kanıtlamaktadır. Bu anlamda Sartre, *Varlık ve Hiçlikte* varlık-yoksunluğu olarak kendi-için-varlığın maddeyle ilişkisini belirleyen pratik olarak insanlara sağlanan eksikliği dönüştürür: “Biz, her şeyden önce Stoacıların iddia ettiği gibi insanın bütün durumlardan özgür olduğunu iddia etmiyoruz. Biz, aksini söylüyoruz: Yani, bütün insanlar, yaşam deneyimlerini pratik-atıl alanda sürdürdüğü sürece ve gerçi bu alan başlangıçta eksiklikle koşullu olduğu ölçüde köledirler.”<sup>36</sup>

Kapitalist ekonomik sistemde, “işçi ürettiği şeye yabancılaşmakta, kuramsal-kılgısal düzende, insanbilimin insansal temeli bilgi tarafından yutulmaktadır.”<sup>37</sup> Buna göre, üretim süreci içerisinde insanın nesnesi ve bilgisi tarafından yutulması, aynı zamanda onun özgür istenç ve benliğinin belirlenmesini ifade eder. Böylelikle insan, nesnelere dünyasına kendi bilgisi aracılığıyla bağımlı kılınmış olur. Dolayısıyla, dünyayı ve yasaları yapan ve yöneten artık insan değildir; ama onu yapan, denetleyen ve yönlendiren yasalar ve dizgeler dünyasıdır. Bu anlamda, bireyin, kendinde özgür benliğini koruyarak dış dünyaya yönelmek ve dünyayı değiştirme ve dönüştürme isteğiyle ortaya koyduğu maddi ve manevi nesnellikler tarafından belirlenimden kurtulması ve böylelikle toplumsal-siyasal yapı içerisinde özgürleşmesi çok da olanaklı görünmemektedir. Diğer yandan, Sartre’da, bireysel özgürlük olanaklılığı, ontolojik olarak da olanaklı görünmez. Çünkü ontolojik temelde yer alan ikilik (kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık) nedeniyle, bilincin her an yönelmesi ve seçimlerde bulunmak zorunda olmasından dolayı, diğer insanlar benim yönelmişlik nesnelere olarak vardır. Bu durumda, toplumda ya da devlette özgürleşmem, yani kendi kendim olarak bütünlenmem söz konusu değildir. İnsan her ne kadar diğerleriyle birlikteyse de, ilişkilerinde diğer insanları gözetmek durumunda kalsa da bir o kadar da yalnızdır ve umursamazdır. Bilincin bir töz olmaması ve sürekli bir yönelmişlik halinde var olması, her bir bilinçli varlığın kendinde ve kendisi-için başka bilinçleri nesneleştirerek var olmasının varoluşsal özelliği onun otantikliğini imkânsız kılmaktadır.

36 (Aktaran, C. Leitzl); J. P. Sartre (1960), *Kritik der dialektischen Vernunft. Reinbek bei Hamburg*; Rowohlt 1967, s. 354.

37 J. P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, s. 184.

Çünkü “kendinde ve kendisi-için-varlık”, yani mükemmel bir varlık ancak Tanrısallıktır ki, bu da bir olanaksızlıktır.

### Sonuç

Varoluşçuluk, herhangi bir özsel ve genel tasarım karşısında somut bireysel varoluşa öncelik verir. Bu çerçevede, bireysel insanın, varoluşsal özgürlüğü kendi seçim ve eylemleriyle kendi dışına çıkıp kendini gerçekleştireceğini ve yaşamını anlamlı kılabileceğini varsayar. Bu anlamda, teist varoluşçu anlayış insanın kendini gerçekleştirmesini ve özgür kılmasını nihai olarak Tanrı’ya bağlılıkta temellendirir. Bir başka deyişle, kişi, dünyadan bağımsız ve aşkın varlığa kendi iradesiyle bağlanarak kendi benliğini gerçekleştirip, özünü oluşturup, kendini özgür kılabilir. Ancak burada, salt Tanrı’ya bağlılıkla anlamlı kılınacak bir özgürlük anlayışı, gerçek özgürlüğün ancak öte dünyada olanaklı olabileceğine ilişkin bir anlayış geliştirmeye neden olacaktır. Dolayısıyla inançlı bireyin bu tavrı, gerçek yaşam koşullarını göz ardı edecek ve tevekkülcü bir tutuma neden olacak olan biçimsel bir özgürlük anlayışı ortaya koyacaktır. Çünkü mevcut yaşam koşullarında bireysel insanın kendini gerçekleştirmesi ve özgür kılması, özgürlükleri kısıtlayan ve hatta ortadan kaldıran, eşitsizliğe ve adaletsizliğe neden yapıların dönüştürülmesine karşı verilecek mücadeleyle olanaklı olabilecektir.

Diğer taraftan ateist varoluşçu olarak anılan Sartre, “*Varlık ve Hiçlik*” eserinde fenomenolojik bir ontolojik çözümleme temelinde, insanı, varlık ve hiçlik kutupları arasında bir varolan olarak tasarlar. Bu anlamda özgürlük, ontolojik olarak insanın kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık olma kutupları arası geriliminden kaynaklanan bir olanaklılık olarak ortaya çıkar. Kendisi-için-varlık olarak insan, sürekli seçimler de bulunmak ve eylemek durumunda olan özgür bir varlık olarak düşünülür. Aslında bu, negatif anlamda bir özgür olanağını içermektedir. Çünkü insan, kendinde-varlık olarak sadece olgusal ve olumsal bir varlıktır. Bu anlamda, tamamıyla belirlenimsiz olan insanın herhangi bir özü de yoktur. İşte, insan bu kendinde-varlık olmaktan kaynaklı yanının belirlenimsizliği ve olumsallığını ortadan kaldırmak ve özünü oluşturmak durumunda olan, kendinde aşkınsallaşan bir kendi-için-varolan bilinçli varlık olarak düşünülür. Dola-

yısıyla bilinç, hiçleyici, yani olumsuzlayıcı ve nesneleştirici yönelimselliği içinde sürekli olarak hiçlemek, yani nesnesine yönelmişlik içinde onu olumsuzlamak ve nesneleştirmek böylelikle de bir şeyin bilinci olarak var olmak ve kendi bilinçli varlığının farkına varmak ister. Ancak bu, bireysel varoluşun bir yönünü ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan, eylemsel olarak kendi-için-varlık olmak, aynı zamanda bir başka bilinçli varlığın ona yönelmesi anlamında başkası ya da öteki-için-varlık olmak olanağını da taşımaktadır. İnsan, olumsuzladığı, nesneleştirdiği ölçüde, nesneleştirilen ve olumsuzlanan, dolayısıyla da her zaman için bir kendinde-varlık olma gerçekliği içinde bulunma durumunda olan varlıktır. Bu anlamda birey, ontolojik ve de varoluşsal olarak hiçbir zaman aşılamayacak, dolayısıyla somut olarak gerçekleşmeyecek potansiyel ve negatif bir özgürlüğün taşıyıcısıdır. Buna göre, seçmemenin dahi bir seçiş olduğu, sürekli seçmek ve eylemek durumunda olan birey özgürlüğü çerçevesinde tasarlanan ahlaki varoluş da olumsuz bir nitelik taşıyacaktır. Bireylerin ahlaki varoluşu, dolayısıyla birbirlerine karşı sorumluluğu, karşılıklı olarak birbirlerini seçmek ve eylemek durumunda kalmalarıdır. Burada sorumluluk, bir bireyin öteki bireyin varlığından kaynaklanan bir sorumluluktan ziyade, kendi olumsuz varoluşundan, yani negatif özgürlüğünden dolayı seçmek için seçmek durumunda olan, dolayısıyla öteki bireyi olumsuzlama ve nesneleştirmeden doğan bir kendinde sorumluluk söz konusudur. Dolayısıyla salt kendine karşı sorumlu olmak, gerçek anlamda sorumlu olmamaktır. İşte varoluşsal bunaltı da, aslında bu sorumluluğun anlamsız bir sorumluluk olmasından kaynaklanmaktadır.

Sartre, daha sonra, *Diyalektik Aklın Eleştirisi ve Yöntem Araştırmaları*'nda Hegelci ve Marksist kavramsallaştırmalar –nesneleşme ve yabancılaşma- çerçevesinde insanın, tarihsel-olgusal koşullar içinde somut ve bireysel özgürleşme olanağını göstermeye çalışır. Bu olanaklılık, aslında pozitif bir özgürlük anlayışını ifade etmektedir. Bu anlamda, bireyin özgürleşme olanağı, ancak onun içinde bulunduğu somut yaşam koşullarınca (aile bağları, ekonomik, siyasal, toplumsal, kültürel yapı) belirlenmiş olan ilişkiler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Buna göre, bireyin özgürleşmesi, ancak mevcut modern toplumsal ve siyasal yapıda kişiye tanınacak temel siyasal haklar ve özgürlükler çerçevesinde olanaklı olabile-



cektir. Ancak, bireysel ve toplumsal temelde sömürü ve tahakküm ilişkilerince koşullanmış ilişkiler tarafından belirlenen nesnel yapılar ve dizgeler içerisinde, bireylerin özgürleşebilmeleri çok da olanaklı değildir. Çünkü yasalarca bireye tanınan biçimsel hak ve özgürlükler, gerçek sömürü ve tahakküm ilişkilerini üzerini örtmektedir. Özellikle, kapitalist ekonomik işleyiş ve serbest piyasa koşullarınca belirlenen üretim ilişkileri içerisinde kendi emek ürünleri karşısında nesneleşen bireyler, aynı zamanda kendilerine de yabancılaşmaktadırlar. Her ne kadar üretilen şeylerle ilişkisi bakımından bireyler bu nesneleşmeyi aşabilse de, bu ilişkilerin yansıması ve yeniden üretimiyle nesnelleşen düşünsel ve kültürel dizgeler ve yapılar nedeniyle ortaya çıkan yabancılaşmayı aşamazlar. Dolayısıyla bireylerin, gerçek anlamda toplumsal ve siyasal bir özgürleşme olanağından söz edilemeyecektir. İster teist ister ateist anlayışa sahip olsun, bireysel insanın gerçek özgürleşmesi, ancak böylesi yapı ve dizgeleri oluşturan tahakküm ilişkileri ve söylem biçimlerinin açığa çıkarılıp dönüştürülmesi ve ortadan kaldırılmasıyla olanaklı olabilecektir.

## Öz

### Varoluşçuluk ve Özgürlük Problemi

Varoluşçuluk, insan varoluşunun anlamını onun varoluşsal özellikleri içinde betimlemeye girişirken yaşamın anlamını da sorgulamaktadır. Bu sorgulama, özellikle özgürlük problemi çerçevesinde yapılmaktadır. Bu anlamda Sartre, öncelikle ontolojik-fenomenolojik çözümleme temelinde insanın özgürlük olanaklılığını ortaya koymaya çalışır. Daha sonrasında ise, O, bu olanaklılığı, Hegelci ve Marksist yöntem ve kavramsallaştırmalar çerçevesinde bireysel ve somut olarak göstermek ister. Bu çalışmada, öncelikle varoluşçuluk ve temsilcileri hakkında tarihsel bir bilgi verdikten sonra, Sartre'ın özgürlük sorununa ilişkin çözümlenmeleri ve açmazları ele alınmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Varoluş, Öz, Özgürlük, Özgürleşme, Nesneleşme, Yabancılaşma.

## Zusammenfassung

### Existentialismus und Problem der Freiheit

Der Existentialismus untersucht auch den Sinn des Lebens, während er den Sinn der menschlichen Existenz in seiner existenziellen Eigenschaften darzustellen versucht. Wir sehen insbesondere, dass diese Untersuchung im Rahmen der Möglichkeit der menschlichen Freiheit wird durchgeführt. In diesem Sinne versucht Sartre in erster Linie als ontologische um die Möglichkeit der menschlichen Freiheit zu zeigen. Danach nimmt er die Möglichkeit der Emanzipation im Rahmen der Hegelsche und marxistische Auffassung der Objektivierung und Entfremdung. In diesem Beitrag wird die Problematik der menschlichen Freiheit und Emanzipation von Sartre untergestrichen, nachdem ich die allgemeinen Informationen **über** den Existentialismus und Vertreter gegeben habe.

**Schlüsselwörter:** Existenz, Wesen, Freiheit, Emanzipation, Objektivierung, Entfremdung.

### Kaynakça

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, İstanbul 2004.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Seçilmiş Parçalar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, İstanbul 1986.
- HEIEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2004.
- JAMESON, Fredric, *Marksizm ve Biçim*, Çev. Mehmet Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.
- JASPERS, Karl, *Vernunft und Existenz*, R. Piper&Co. Verlag, München 1960.
- JASPERS, Karl, *Felsefe Nedir?*, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul 1995.
- KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995.

- KOJEVE, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000.
- LEITL, Cristoph, “Hegels Herr-Knecht-Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* in der Optik von Sartre, Beauvoir und Butler. Zum Problem der Anerkennung der/des Anderen”, Magister der Philosophie (Mag. phil.) Professor für Philosophie, Trinity College USA. Dozent für Philosophie, Universität Wien, Wien, 2011.
- MÜNSTER, Arno, “Jean-Paul Sartre und die Verantwortung des Intellektuellen in der Gesellschaft”. S. 12-35 in: Horst Müller (Hg.), *Die Übergangsgesellschaft des 21. Jahrhunderts. Kritik, Analytik, Alternativen*. BoD-Verlag, Norderstedt 2007.
- SARTRE, Jean Paul, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul 2009.
- SARTRE, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 1997.
- SARTRE, Jean-Paul, *Bulanık*, Çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 1992.
- SARTRE, Jean-Paul, *Yöntem Araştırmaları*, Çev. Rıfat Serdar Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998.
- WAHL, Jean, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul 1999.