IRIS MURDOCH'IN FELSEFESİNDE JEAN PAUL SARTRE VE VAROLUŞÇULUK

Sibel ÖZAVCI
211108201

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı
Danışman: Prof. Dr. Güncel ÖNKAL

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Şubat, 2024

IRIS MURDOCH'IN FELSEFESİNDE JEAN PAUL SARTRE VE VAROLUŞÇULUK

Sibel ÖZAVCI
211108201
ORCID: 0000-0003-3558-5099

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı
Danışman: Prof. Dr. Güncel ÖNKAL

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Şubat, 2024



JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

SİBEL ÖZAVCI'ın "Irıs Murdoch'ın Felsefesinde Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk" başlıklı tezi 22.02.2024 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği" nin ilgili maddeleri uyarınca Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezi oy birliğiyle/oy çokluğuyla, başarılı/başarısız olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı. Adı ve Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı)	Prof.Dr. Güncel ÖNKAL (Danışman) Maltepe Üniversitesi	.....
Üye	Doç.Dr. Ceyhun Akın CENGİZ Manisa Celal Bayar Üniversitesi	.....
Üye	Doç.Dr. Bergen ÖZÜAYDIN Maltepe Üniversitesi	.....

Enstitü Müdürü

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli "Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge" ile bildirilen 6698 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

TEŞEKKÜR

Öğrencisi olarak bünyesine dahil olduğum Maltepe Üniversitesi'ne, derslerini keyifle dinlediğim Felsefe Anabilim Dalı'nın değerli öğretim üyelerine, tezimi yazım sürecimde bana destek olup yolumu aydınlatan danışmanım sevgili Sn. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL'a, tez savunmamdaki katkı ve emekleri için sayın jüri üyeleri Doç. Dr. Ceyhun Akın CENGİZ ve Doç. Dr. Bergen ÖZÜAYDIN'a, eğitimime başladığım ilk günden beri hep yanımda olan, fikirleriyle zihnimi açan her çalışmamda tam desteğini gönülle bana sunan sevgili Sedef KARAKAŞ'a, ilgi ve sevgisiyle hep yanımda olan çok sevgili kızım Öykü ÇEVİKEL'e ve aileme sonsuz teşekkürlerimle…

Sibel ÖZAVCI

Şubat, 2024

ÖZET

IRIS MURDOCH'IN FELSEFESİNDE JEAN PAUL SARTE ve VAROLUŞÇULUK

Sibel Özavcı
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı
Danışman: Prof. Dr. Güncel Önkal
Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2024

Özgürlüğüne sahip olduğu oranda sorumlu olan insan, her gün özgür seçimler ve eylemlerle kendini yeniden kurar. Sartre'a göre kendisinden kopup geldiği Varlığa (*kendinde-varlık*), sahip olduğu bilinciyle (*kendi-için-varlık*) dönme isteğinde olan insan, Tanrı olmak arzusunda bir varlıktır. Bunun imkansızlığında insan aynı zamanda beyhude bir varlıktır. Iris Murdoch, betimlemesi yapılan varoluşçu bireyi günümüzün modern insanına benzeterek yalnızca dikkat çekici değil aynı zamanda acıklı ve dokunaklı bulur. Murdoch'a göre, biz insanlar, tamamen özgür olarak seçebilen kişiler değiliz, çünkü bilincimiz dünyadan tamamen yalıtılmış değildir ve düşündüğümüz her şeye hâkim olmamız söz konusu olamaz. Üstelik insan, içinde bulunduğu gerçeğin netliğini hayal gücü ve inançlar gibi irrasyonel yapılarla bozar, gerçekliği deforme eder, çarpıtır. Çarpık gerçekliğinin dibinde ikamet eden insanın özgürlüğe mahkûm olduğunu söylemenin mümkün olamayacağını düşünür. Sartre'ın insanı betimlemek üzere getirdiği kavramların ışığına sevgi ve dikkat kavramlarının ışığını katarak her gün kendini ve özgürlüğünü yeniden kurmak zorunda olan günümüz yalnız bireyinin yolunu biraz olsun aydınlatabilir miyiz? Bu tez çalışmasında, Sartre'ın felsefesi ve varoluşçuluk üzerine yaptığı incelemeler, özgürlük, özneler-arasılık ve bağlanma temalarına getirdiği eleştiriler ele alınarak, Murdoch'ın yapıtlarında dikkat, sevgi ve iyi kavramları doğrultusunda yeni bir ahlak anlayışını vurgulayan yanıtlar aranmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Varoluşçuluk, bulantı, özgürlük, sevgi, dikkat.

ABSTRACT

JEAN PAUL SARTRE AND EXISTENTIALISM IN IRIS MURDOCH'S PHILOSOPHY

Sibel Özavcı
Master Thesis
Department of Philosophy
Philosophy Master's Programme with Thesis
Thesis Advisor: Prof. Dr. Güncel Önkal
Maltepe University Graduate School, 2024

A person, who is responsible for the extent of his freedom, reconstructs himself every each day through free choices and actions. According to Sartre, the human being who desires to return to the Being *(being-in-itself*) from which he came with the consciousness (*being-for-itself*), that he has it, is a being that desires to become God. Within the impossibility of this, human is also a futile being. Iris Murdoch finds the described existential individual not only remarkable but also pathetic and touching, comparing him to today's modern man. According to Murdoch, we humans are not wholly capable to choose, due to fact that our consciousness is not completely isolated from the world and we cannot control everything we think on. Moreover, humans disrupt the clarity of reality with irrational structures such as imagination and beliefs, deforming and distorting reality. She thinks that it is not possible to say that a person who lives at the bottom of his distorted reality is condemned to freedom. Can we shed some light on the path of today's lonely individual, who has to rebuild himself and his freedom every day, by adding the light of the concepts of love and attention to the concepts that Sartre brought to describe humans? In this thesis, through Sartre's philosophy and his contribution on existentialism, his criticisms of the themes of freedom, intersubjectivity and engagement are discussed, and answers are sought on Murdoch's studies that emphasize a new understanding of morality in line with the concepts of attention, love and good.

Keywords: Existentialism, nausea, freedom, love, attention.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI ii

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI iii

TEŞEKKÜR iv

ÖZET v

ABSTRACT vi

İÇİNDEKİLER vii

1. GİRİŞ 1

1.1 Problem 1

1.2 Amaç 2

1.3 Önem 3

1.4 Araştırma Soruları 4

1.5 Sınırlıklar 4

1.6 Tanımlar 5

2. BÖLÜM: GENEL HATLARIYLA VAROLUŞÇULUK 12

2.1 Varoluşçuluk: İnsanı ve Yaşamı Merkeze Alan Felsefi Dönüşüm 12

2.2 Varoluşçuluğun Temel Kavramları 17

2.3 Etiğe Tarihsel Bakış ve Varoluşçu Etik 23

3. BÖLÜM: JEAN PAUL SARTRE ve VAROLUŞÇULUK 36

3.1 “İnsan Özgürlüğe Mahkumdur”: Varoluşçu Kahraman 39

3.1.1 Sartre’ın özgürlük anlayışı: mutlak sorumluluk ile kendini aldatma arasında insan 40

3.1.2 Kendi-için varlık: özgürlüğün ontolojik temeli, bilincin hiçliği 47

3.2 “Başkası Cehennemdir”: Başkası-için Varlık: Medusa Bakışı 50

3.2.1 *Gizli Oturum* Oyunu özelinde bir değerlendirme 52

3.3 “Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır” 62

3.3.1 Sartre’da bağlanma: eylemin değişken pusulası 64

3.3.2 Sartre’ın hümanizm anlayışı 67

4. BÖLÜM: IRİS MURDOCH, SARTRE ve VAROLUŞÇULUK 75

4.1 Murdoch’ın Felsefi Düşünceleri 77

4.2 Murdoch’ta Sartre’ın Yazarlığı ve Varoluşçuluğu 86

4.2.1 Murdoch’ın özgürlük, ben-merkezcilik ve aşkın ilkenin yokluğu eleştirileri 88

4.2.2 “Romantik Rasyonalist”: *Bulantı* ve *Özgürlük Labirenti* üçlemesinde bilinç ve tipleri 97

4.3 Murdoch’ın “Dikkat”, “Sevgi” ve “İyi” Kavramları Özelinde Varoluşçuluğa Kimi Önerileri 108

4.3.1 Mutlak özgürlüğün karşısında “dikkat”, ben-merkezciliğin karşısında “sevgi” ve aşkın ilkenin eksikliği karşısında “iyi” kavramı 110

4.3.2 Varoluşçu deneyimin iki yüzü 117

5. SONUÇ VE ÖNERİLER 121

KAYNAKLAR 131

ÖZGEÇMİŞ 135

1. GİRİŞ

1.1 Problem

Varoluşçuluk, 20. Yüzyılın en önemli düşünce akımlarından biridir. İki Dünya savaşı sonrasında insanlık durumu karşısında umudunu yitiren insanın kendini yeniden keşfetmesi için bir düşünce dünyası açar. Mekanik evrenin içinde özgürlüğün elde edebileceği metafizik bir alan sunar. Yapısı gereği baştan sona etik olan varoluşçu öğreti özcülüğün ötesinde, eyleme vurgu yaparak felsefeyi yaşamla buluşturan pratik karakterdedir. Jean Iris Murdoch'a göre özellikle Sartre'ın varoluşçuluğunun gizli bir tehlike barındırdığını savunur. Bu gizli tehlike, Sartre'ın mutlak özgürlüğü, sunulan özneler arası ilişkinin solipsizme kapı açan ben-merkezciliği ve özgürlüğünün çıpasız olması nedeniyle bireyin ahlaken kendini kurarken bağlanabileceği yüce bir değerden yoksunluğudur. Murdoch, günümüz insanının etik sorunlarına bir çözüm sunabilmek adına Sartre'ın varoluşçuluğunun kurtulması gereken karanlık yönlerini tespit eder ve kurduğu ahlak felsefesinde "dikkat", "sevgi" ve "iyi" kavramları ile önemli önerilerde bulunur.

Çalışmamız, giriş ve sonuç kısımları dahil olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. İlk olarak, Genel Hatlarıyla Varoluşçuluk başlıklı ikinci bölümde varoluşçuluk öğretisinin tanımı, varoluşun öze göre öncelenmesi, insanı ve dolayısıyla insanın yaşamını merkeze alması konu edilecektir. İkinci alt başlıkta "fırlatılmışlık", "özgürlük", "yabancılaşma" ve "bağlanma" temel kavramları diğer kavramları dolayımında tanımlanacaktır. Dünyaya fırlatılmış olması nedeniyle özgür olan insanın özgürlüğü nispetinde sorumlu olmasından kaynaklı yaşayacağı bunaltı incelenecek ve özgürlüğün bir dayanağının olmaması nedeniyle savrulmamak için gerekli olan yaşamının pusulası, bağlanma kavramı çalışılacaktır. Yine aynı bölümde üçüncü alt başlıkta genel olarak etiğin tarihsel gelişimi ve eylemi öncelemesi ile baştan sona etik olarak varoluşçuluğun ortaya çıkışı ele alınacaktır.

Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk başlıklı üçüncü bölümde öncelikle, Sartre'ın özgürlüğe mahkûm kıldığı mutlak sorumluluk ile kendini aldatma arasında kalan

insanın, özgürlüğün ontolojik temeli olarak bilincin hiçliğinde kendi-için varlık kavramında tasviri incelenecektir. Akabinde Sartre'ın *Başkası Cehennemdir* teması altında Murdoch'ın isimlendirmesiyle başkasının Medusa bakışı olarak ortaya çıkan başkası-için varlık konu edilecektir. Gizli Oturum oyunu özelinde özneler arası ilişkide Murdoch'ın öne sürdüğü dikkat, sevgi ve iyi kavramlarının yokluğu durumunda söz konusu olabilecek olan Sartre'ın cehennem tasviri incelenecektir. Son olarak, Sartre'ın *Varoluşçuluk bir İnsancılıktır* teması ile kendindeye doğru kendi-için olarak Tanrı olma arzusundaki insan tasvirine yer verilecektir. Sartre'ın varoluşçuluğunda eylemin değişken pusulası olarak bağlanma kavramı ve Sartre'ın hümanizm anlayışı konu edilecektir.

Iris Murdoch, Sartre ve Varoluşçuluk başlıklı dördüncü bölümde ilk olarak, aynı zamanda seçkin bir roman yazarı olan Murdoch'ın felsefi düşünceleri; dil felsefesi ile dilin bir iletişim aracı olmaktan uzaklaşması ve varoluşçuluk öğretisine ilgisi, Murdoch'ın Ahlak Felsefesi ve temel kavramları ele alınacaktır. Murdoch'ta Sartre'ın Yazarlığı ve Varoluşçuluğu başlığı altında, Sartre'ın özgürlük anlayışına, ben-merkezci yanı ve aşkın bir ilkenin eksikliği yönünde getirdiği eleştirileri ve bu eleştirilerin edebi eserleri üzerinden irdelemesi ele alınacaktır. Devamında Murdoch'ın "dikkat", "sevgi", ve "iyi" kavramları özelinde eleştirdiği yönlere getirdiği önerileri sunulacaktır. Son olarak "Varoluşçu Deneyimin İki Yüzü" başlığı altında Sartre'ın *Bulantı* ve Murdoch'ın *Tek Boynuzlu At* isimli eserlerinden iki kahramanın varoluş deneyimi karşılaştırılacaktır.

1.2 Amaç

Bu çalışmanın amacı, Sartre'ın varoluşçu düşüncesinin açıklaması, Murdoch'ın yorumuyla birlikte okunduğunda, insanı özgürleştiren yanını korumakla birlikte, günümüzde insanın sürüklendiği açmazlardan kurtulmasına olanaklar sunmasıdır.

Kendini özgürce yeniden kuran özgür insanlardan müteşekkil bir toplum tasarlayan Sartre'ın varoluşçuluğu, insanı özgürleştirirken yalnızlaştıran bir yol olarak ortaya çıkabilir. Özgürlük ve kendine yeterliliğin bedeli, yalnızlık ve mutsuzluk olduğunda, bu bedeli ödemeye gönüllü bireylerden meydana gelen toplumlarda etik alanın önemini yitireceği düşünülebilir. Murdoch, Sartre'ın varoluşçuluğunda özgürlük olarak belirlenen bireyin bir üst değer bağlanımı olmaksızın kendine özgü seçim yaparak değer

yaratabilmesini olanaklı bulmaz. Bu nedenle *dikkat* kavramı eşliğinde, *Sevgi* yoluyla *İyi* ilke edinilerek yaşamın şekillendirilmesini önerir.

Murdoch'ın Sartre'ın insan tasvirini ve insanın değerini ortaya koyuşunu oldukça önemli ve değerli bulur. Bununla birlikte Sartre'ın bireye sunduğu mutlak özgürlük üzerinde seçim anında eylemi öncelemesini, özneler arası ilişkide merkezin *ben*de olmasını ve aşkın bir ilkenin eksikliğinde bağlanımın seçimin ve eylemin gerçekleşmesini doğru bulmaz. Bununla birlikte Murdoch'ın varoluşçuluktan etkilenimi de söz konusudur, çalışmalarında varoluşçuluğun tasvir tekniklerini başarıyla kullanmaktadır. Sartre'ın varoluşçuluğunun ben-merkezci yapısı, mutlak özgürlük anlayışı, fırlatılmışlığın ve özgürlüğün getirdiği bunaltı, seçimlerde özgürlüğün öncelenmesi, uç noktada sorun teşkil edebilecek varoluşçu bireyi eleştiren Murdoch, sunduğu alternatif ahlak felsefesi ile *dikkat, sevgi* ve *iyi* kavramları üzerinden varoluşçuluğa yeni bir soluk getirmesi amaçlanmaktadır.

1.3 Önem

Bu tez çalışmasının önemi, Murdoch'ın Sartre okumasının irdelenerek aktarılmasıyla; yalıtılmış ve dünyasından ayrıştırılmış özneyi, özneler arası ilişkiler üzerinden yeniden düşünebileceğimiz prensipleri tespit etmek, mutlak özgürlüğün olanaklılığını kritik ederek mutlak sorumluluğun insan üzerindeki olumsuz etkilerini belirlemek, dünyanın ve kendi *ben*inin belirsizliği karşısında hissedilen duyguların, olumsuz ve yıkıcı bir halden olumlu ve yapıcı bir hale geçişinin olanaklarını tartışmaktır.

Ahlaki değerlere verilen önem ve dikkatin azalması, bireysel ve toplumsal ölçekte, hayatın her alanında kaosa neden olabilir. Varoluşçuluğun özerk bireyi, toplumdan kendini soyutladıkça ahlaki aşınmanın meydana gelmesi oldukça olasıdır. Murdoch'a göre insan bu kaostan sevgi yoluyla çıkabilir. Murdoch'ın Sartre'ın varoluşçu felsefesine katkıları hem özgürlüğünü koruyan varoluşçu özneyi hem de etik ve mutlu özneyi müjdeler. Birey ve toplum arasındaki görünüşte ortaya çıkan gerilimi, en verimli şekilde eriterek toplum içinde birey olmanın etik vurgusunu dile getirir. Murdoch'ın çağrısı, pragmatizmin yaygın olarak benimsendiği toplumlarda yaşayan, gittikçe yalnızlaşan ve değerlerden kopan günümüz insanına Sevgiye, İyiliğe ve Güzelliğe bir davettir.

1.4 Araştırma Soruları

Sartre'ın insanın en karanlık yanlarına tuttuğu ışıktan faydalanılarak *iyi*ye ulaşmak mümkün değil midir? Varoluşçu bireyin kendine özgü seçim yaparak değer yaratabilmesi mümkün müdür? Bu seçimler uç noktada kişiyi pragmatizme götürür mü? Ateist varoluşçuluk çeşidi olan Sartre'ın varoluşçuluğunda giderek yalnızlaşan bireyin anlamsız bir dünyada boşluk, mutsuzluk ve çaresizliğe düşmesine engel olabilecek bir değerler alanına bağlanmak mümkün müdür? Sartre, *Gizli Oturum* oyununda, özneler-arası ilişkide başkasının cehennem olabileceğinin tasvirini yapar. O halde, başkaları ile ilişkide cennetin de mümkün olması söz konusu olamaz mı? Murdoch'ın *dikkat, sevgi* ve *iyi* kavramları kapsamında işlediği bireyin kendisini daha yüce bir değere bağlamasının kabulü mümkün olabilir mi? Sartre'ın varoluşçuluğuna Murdoch'ın getirdiği eleştiriler çerçevesinde bu sorulara yanıt aranacaktır.

1.5 Sınırlıklar

Iris Murdoch aynı zamanda çok yetkin bir yazar olduğu için dilimizde edebiyat alanındaki eserleri hakkında yapılmış çokça çalışma bulunmaktadır. Ancak felsefe alanında ülkemizde çalışılmış bir yüksek lisans tezi ve bir doktora tezi bulunmaktadır. Yüksek lisans tezi olarak, *Iris Murdoch'ın Felsefi Eserlerinde İyilik Kavramı* başlığı altında Ali Taner tarafından çalışılmıştır (Taner, 2019). Bu çalışmada Iris Murdoh'un ahlak felsefesi ve iyi kavramı varoluşçuluk ile ilişkisi içerisinde incelenmiştir. Filozofun yaşamı ve yaşamındaki dönüm noktalarının felsefesine yansımaları, felsefe tarihinde *iyi* kavramı, farklı dönemlere ait düşünürlerin *iyi* kavramı hakkındaki görüşleri ve Murdoch'ta *iyi* kavramı irdelenmiştir. Ayça Boylu tarafından hazırlanan doktora tezi *Morality as Understanding Human Beings* başlığı altında Virginia Üniversitesi'nde çalışılmış ve dili İngilizcedir (Boylu, 2011) (Taner, 2019). Ayça Boylu bu çalışmasında, Murdoch'ın yaygın olan söz konusu ahlak anlayışının odağının kesin seçim yapan insan olmasından memnun olmadığını ileri sürer. Çalışmasında Murdoch'ın görüşlerine oldukça benzeyen bir ahlak anlayışı oluşturmaya çalışır. Önerdiği ahlak anlayışında, "ahlak"ın odağının kesin seçim yapan insanın durumu olarak değil, insanın insanı yaşamının zemininde anlaması durumu olarak belirler. Nazan Aksoy tarafından çalışılmış, *Iris Murdoch, Felsefesi ve Sanatı* başlığı altında basılmış doktora tezi, *Iris*

Murdoch: Bir Ahlak Filozofu Olarak Sanatçının Portresi adıyla Mukadder Erkan'ın kaleme aldığı bir eser ve *Edebiyatta ve Felsefede Varoluşçular ve Mistikler* adı altında toplanmış makalelerinin Süha Sertabiboğlu tarafından çevirisi bulunmaktadır. Ayrıca bu çalışmanın içerisinde bulunan üç makalesi *İyi'nin Egemenliği* başlığı ile Tuğba Gülal tarafından çevirisi ve *Ateş ve Güneş Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?* başlıklı metninin Serdar Rıfat Kırkoğlu tarafından yapılan çevirisi bulunmaktadır. Murdoch'ın Sartre'ın felsefi görüşleri hakkındaki eleştirilerine dair yazılmış bir tez bulunmamaktadır. Bu konuda dilimize, Murdoch'ın *Sartre'ın Yazarlığı ve Felsefesi* isimli eseri Selahattin Hilav tarafından çevrilmiştir. *Edebiyatta ve Felsefede Varoluşçular ve Mistikler* ile *İyi'nin Egemenliği* çalışmalarının çevirilerinde farklılıklar tespit edilmiş ve orijinal kaynağa gidilerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Murdoch'ın dilimize çevrilmemiş *Metaphysics as a Guide to Morals* isimli felsefe çalışması bulunmaktadır.

1.6 Tanımlar

Varoluşçuluk: Bu tez çalışmasında varoluşçuluk Sartre'ın anlayışı ile sınırlandırılmıştır. Varoluşçuluk, özcü bir tanım yapmayıp hatta böyle bir tanım yapılmaması gereğini savladığı için "*varoluşçuluk nedir?*" sorusuna tek bir tanım getirilemez. Tam da bu nedenle tanımların çeşitliliğini Çüçen şu şekilde ifade eder; "*Her varoluşçu filozof, varoluş felsefesini birbirlerinden farklı tanımlamaktadır. (...) Genel ve naif bir tanım olarak, varoluşçu felsefenin insan varlığının somutluğunu açıklayan ve varoluşunu ortaya koyan bir öğreti olduğunun söylenmesi bile bazıları tarafından yanlış bulunabilir*" (Çüçen, 2019, s. v).

İnsanın varoluşunu mercek altına alan yaklaşımın en genel tanımının dahi ona bir sınırlama getirdiği düşünülmektedir. Heinemann'a göre; "*Varoluşçuluğun gerçek bir tanımı yapılamaz. Çünkü varoluşçuluk sözcüğünü kucaklayan tek bir öz ve değişikliğe uğramayan tek bir felsefe yoktur. Bu sözcük, aralarında derin ayrımlar bulunan çeşitli felsefeleri gösterir*". Varoluşçular olarak anılan Kierkegaard, Heidegger, Marcel, Jaspers, Nietzsche, Sartre gibi düşünürlerin anlaştıkları bir ortak ilkeler bütünlüğü bulunmaz. Tanımı yapılmış bir yöntemleri de yoktur. Bu filozofların çağın insanının, farklı varoluşsal sorunlarını tespit edip farklı çözüm önerileri sunması dolayısıyla birden fazla varoluşçuluktan söz etmek mümkündür. Bununla birlikte varoluşçu düşünürler,

farklı fikir ve ilkelere sahip olmakla birlikte birbirlerinden etkilenen, yer yer aynı doğrultuyu işaret eden düşünceler üretirler. Bulundukları çağın sorunlarına çareler arayan filozoflar olarak bir topluluk oluştururlar. Buldukları yanıtlar benzer olmasa da birbirlerine bağlıdır ve yönleri aynıdır. Diğer bir deyişle; "*Varoluşçuluk sözcüğü belli bir düşünme biçimini, özel bir davranışı, ruhsal bir akımı göstermektedir*" (F. H. Heinemann'dan aktaran (Sartre, 2001, s. 9). Wahl'ın sözleriyle "*belli bir iklim ve ortak havayı*" belirten varoluşçuluk düşüncesinin eğilimleri Kaufmann'a göre; bireyciliği öne çıkarmak, insanın varoluşuna önem vermek, bir düşünce sistemine bağlı olmamak, herhangi bir inanç dizgesini "*özellikle sistemleri yetersiz görmek; sığlığını, bilgiçliğini, yaşamdan yoksunluğunu ileri sürerek geleneksel felsefeyi küçümsememek*" şeklinde sıralanabilir (Sartre, 2001, s. 9).

Özgürlük: İoanna Kuçuradi özgürlüğü, taşıyıcıları "*insan, kişi ve toplum*" olarak, üç farklı perspektiften üç ayrı kavram olarak ele almaktadır. Bu üç ayrı kavramı; "*insanın etik bir olanağı*" olarak özgürlük, "*kişinin etik bir özelliği*" olarak özgürlük ve "*toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde bir fikir*" olarak özgürlük belirler (Kuçuradi, 1986, s. 28). İlk tanımda etik olanak olarak özgürlük, herkes için geçerli olmayıp bazı kişilerin gerçekleştirdiği bir olanaktır. Bu olanak, insan türünü diğer canlılardan ayıran bir belirlenim olarak, insanlar arası ilişkilerin ve eylemlerin özellikle "*değer bilgisi*" ile ve "*değer korumaya yönelik ilkeler tarafından belirlenebilmesi*"nin mümkünlüğüdür (Kuçuradi, 1986, s. 30). Bu anlamda özgürlük, değer ortaya koyan eylemi gerçekleştirme olanağıdır. Söz konusu olan bu olanak bir kişi tarafından gerçekleştirildiğinde "*etik özgürlük*" olarak ikinci anlamına tekabül eder. Bu özellik, her somut koşulda değer koruyarak veya minimum değer harcanmasını mümkün kılarak eylemde bulunmaktır (Kuçuradi, 1986, s. 31). Kişilerin özgürlüğünü yaşayabilmesinde çok önemli etmen olarak üçüncü anlamdaki "*toplumsal özgürlük*" tür. Bu anlamda özgürlük bir fikirdir ve insanı insan yapan olanaklar demek olan, insanın değerini koruyacak biçimde toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi ve değer bilgisi ile belirlenmesi gerekliliğidir (Kuçuradi, 1986, s. 34).

Özgürlük, varoluşçuluk düşüncesinin odak noktasında bulunan bir kavramdır. İnsanın verili bir özü olmaması, özünü varoluşuyla seçimleri ve eylemleri doğrultusunda kendisinin yaratması doğrudan özgürlük kavramıyla bağlantılıdır. İnsan değerlerini

kendisi seçer, bu nedenle özgürlük bütün değerlerin temelidir. Özgürlük, insan gerçekliğinde bir boşluk/hiçliktir. "*Özgürlük, tam da insanın yüreğinde oldurulan ve insan-gerçekliğini olmak yerine kendini yapmaya zorlayan hiçliktir*" (Sartre, 2021a, s. 531). Bu bağlamda özgürlük, insanın sıradan bir niteliği değil, sahih eylemin kurucu koşulu olarak, onun varoluşunun zorunlu temelidir ve insan "*özgür olmaya mahkumdur*" (Sartre, 2021a, s. 530). Bu mahkûmiyet, özgür olmaya son verme özgürlüğümüzün olmadığına işaret eder.

Murdoch için özgürlük kavramı ise insanın diğerleriyle olan ilişkisinde açığa çıkar ve sevginin anlamında gizlidir:

> Hepimizde, bir başkası olmayı düşleyebilme konusunda sonsuz bir kapasite var. Bu trajiktir. Çünkü önceden yaratılmış bir uyum yoktur ve keşfetmekten bir dereceye kadar asla vazgeçemeyeceğimiz diğerleri bizden farklıdır. Üstelik belirlenen ve birbiriyle uzlaştırılan farkları kavrayabileceğimiz toplumsal bir bütünlük de yoktur. Elimizde çemberin sadece bir bölümü vardır. Özgürlük, birbirinden indirgenemez şekilde farklı bireylerin sonsuza dek uzanabilen imgelemsel anlayışları bağlamında karşı karşıya gelmelerinde yaşanır. Sevgi, bu ötekiliğin imgelemsel kabulü yani buna karşı saygıdır (Murdoch, 2020, s. 265; Murdoch, Varoluşçular ve Mistikler, 2020).

Murdoch'a göre tüm insanların rasyonel ve tamamen özgür olduğu kabulü, gerçek dünyayla ilgili tehlikeli bir merak yoksunluğuna ve gerçek dünyayı tanımanın/bilmenin ne kadar zor olduğunun farkına varılmamasına yol açar. Biz insanlar, tamamen özgür olarak seçebilen kişiler değiliz, çünkü zihinsel dünyamız diğer her şeyden yalıtılmış değildir ve düşündüğümüz her şeye hâkim olmamız söz konusu olamaz. İnsan içinde bulunduğu gerçeğin netliğini hayal gücü ve inançlar gibi irrasyonel yapılarla bozar, gerçekliği deforme eder, çarpıtır (Murdoch, 2020, s. 347). Çarpık gerçekliğinin dibinde ikamet eden insanın özgürlüğe mahkûm olduğunu söylemenin mümkün olamayacağını düşünür.

Bu tez çalışmasında özgürlük anlayışı, Murdoch'ın tespitine uygun olarak konumlandırılmakta ve eleştirinin olanağı olarak ele alınmaktadır.

Bulantı: Sartre'ın öğretisinde kullandığı ve bir romanına isim olan bulantı, başkasının ve nesnelerin karşısında onların "*olumsallığının konuşlandırıcı-olmayan yakalanışıdır; kendi-içinin kendine ait imkanlarına doğru bu olumsallığın ötesine geçmesidir; varedilen olumsallıktır, maruz kalınan ve reddedilen olumsallıktır*" (Sartre, 2021a, s. 424). Nesnelerin veya nesne edindiğimiz başkalarının akışkanlığı ve yakalanamazlığı karşısında ortaya çıkan ve onların sahip olduğu yapışkan hallerinin içlerinde erime korkusundan kaynaklanan bir durum olarak anlaşılmaktadır. Sartre şu sözlerle betimler:

> Gizli ve üstesinden gelinmez bir bulantı bedenimi durmadan bilincime gösterir: ondan kurtulmak için bazen hoşluğu ya da fizik acıyı bile arayabiliriz, ama acı ya da hoşluk bilinç tarafından varedildikleri andan itibaren bilincin olgusallığını ve olumsallığını göstermeye koyulurlar ve kendilerini bulantı fonu üzerinde açığa çıkarırlar. Bu bulantı terimini, fizyolojik öğürmelerimizden devşirilmiş bir eğretileme gibi anlamak zorunda olmamamız bir yana, tersine, bizi kusmaya götüren bütün somut ve ampirik bulantılar (kokmuş et, taze kan, dışkılar, vb. karşısındaki bulantılar) onun temeli üzerinde ortaya çıkarlar (Sartre, 2021a, s. 419).

Bunaltı: Sartre'da bunaltı, bağlanarak ve bir yasa koyucu gibi kendini seçerken bütün insanlığı seçtiğinin farkındalığında gelen iç daralması, iç sıkıntısıdır. Bir varoluşçu bu sorumluluk duygusundan kaçamaz ve bu sorumluluk onun eyleminin tetikleyicisidir (Sartre, 2001, s. 32-33). Kendi varlığının, başkasının varlığının ve dünyayı mevcut kılan kendindelerin temeli olmayan, "*ama kendisinde ve kendisi dışındaki her yerde varlığın anlamına karar vermek zorunda olan*" insan, bu büyük sorumluluğun farkındalığı ile iç daralması yaşamaktadır (Sartre, 2021a, s. 656). Varoluşun belirsizliği, yabancılaşma ve iç daralması/bunaltı gibi olumsuz kavramlarla ifade edilse de insanın özgürlüğü tam da bu belirsizlikten kaynaklanır. Bu belirsizliğin iç daralmasını duyan insan, seçimleriyle kendini gerçekleştirebilir. Ancak insan bu iç daralmasından çoğunlukla "*kendini aldatma*" ile kaçar. Çünkü insan varlığı, dünya üzerinde olumsuz birimlerin ortaya çıkmasına aracı olabildiği gibi, kendisine karşı da olumsuz tavırlar alabilir (Sartre, 2021a, s. 93).

İçtenlik ve kendini aldatma: İçtenlik, Murdoch'a göre, insan hayatında "*ilk ve temel erdem*" (Murdoch, 1981, s. 40) olarak kendini gösterir ve "*neysek o olmak*" (Murdoch, 2020, s. 184) anlamında samimi oluşu ifade eden "*varoluşçu bir meziyettir*" (Murdoch, 2020, s. 276). Sartre'ın varoluşçu felsefesi ahlaksal erdemleri görmezden gelirken, gerçek bir insan hayatının ancak yaşamın maskesini düşüren ve çevresindeki sahte değerleri yerle bir eden köklü bir düşünce ve yaşam biçimi ile kurulabileceğini vurgular. Varoluş özden önce gelir diyen varoluşçu felsefede, ancak ezbere yönelmeyen içtenlikli bir tutumu yaşama yansıtma çabasıyla gerçekleştirilebilir (Sartre, 2001, s. 70). Bu çabayı göstermeyen bir yaşam ise yalnızca "*kötü niyet (mauvaise foi)*" ile, başka bir deyişle "*kendini aldatma*" ile çevrilidir (Murdoch, 1981, s. 40). Bu bağlamda içtenlik, kötü niyetin karşısında yer alır. Sorumluluğun getirdiği ağır yükten kaçmak için alınan bir tavır olan "*kendini aldatma*", "*insan gerçekliği*" perspektifinde "*asli*"dir ve söz konusu olan durum, bilincin olumsuzlamasını kendisine yöneltmesidir (Sartre, 2021a, s. 94). Murdoch, Sartre'ın Yazarlığı ve Felsefesi adıyla dilimize çevrilmiş eserinde şu cümlelerle anlatır:

> Sartre, kendi kendini aldatış (içtenlikten yoksun bulunmak) ve kötü-niyet (mauvaise foi) dediği şeyi de bilincin bu katılaşması ve donması ile açıklar. Kötü-niyet şudur: düşünümden, az ya da çok bilinçli olarak kaçınmak; dünyanın, düşünümsüzce bir başka biçime sokulmuş (çarpıtılmış kavranışı farkında olunuşu) içine gömülmek; duygusal bir yargıya takılıp kalmak ve onun üzerinde ısrar etmek; ya da bir başkasının verdiği değerin sonucu olan iç rahatlığı ile yetinmek istemek (Murdoch, 1981, s. 72).

İnsanın kendini benimsemek için giriştiği içtenlik, "*doğası gereği, kendiyle bağlarını koparmak için sürdürülen değişmez bir çabadır*", böylece "*insan tam da kendini kendi için nesne*" kılarak kendinden kurtulur. Ancak insanın, kendisinin ne olduğu üzerine sürekli bir kişisel döküm yapması, "*hiç durmadan kendini yadsımaktır, artık hiçbir şey olmadığı, saf ve özgür bir bakıştan başkaca bir şey olmadığı bir alana*" sığınması demektir (Sartre, 2021a, s. 114).

İyi: İyi, yaşamımıza ışığıyla yol gösteren en üstün değer olarak Murdoch'ın düşüncesinin merkezinde yer alır. İyilik, insan yaşamında kendimiz olmayana yönelik

ilgimizi başlatır ve nesnelliğin içinde kendimizi bulmaya yönlendirir, "*gerçek ölümün, gerçek kaderin ve gerçek anlamda geçiciliğin kabulüyle bağlantılıdır ve erdemin ne olduğunu ancak psikolojik olarak çok zor olan bu kabulün oluşturduğu art alanın önünde tam olarak anlayabiliriz*" (Murdoch, 2020, s. 440). Murdoch, İyi kavramını tanımlamayı her ne kadar zor bulsa da İyiyle ilişki kurulabilecek kavramlar üzerinden onu daha iyi anlayabileceğimizi düşünür. Bu bağlamda iyilik her şeyden önce sevgi kavramıyla bağlantılıdır ve "*elbette diğer kavramlardan üstün olduğu gibi Sevgiden de üstündür (...) İyi, sevginin doğal olarak yöneldiği manyetik çekim merkezidir (...) Ruh, gerçek iyiye yöneldiğinde ruhun en yüksek kısmı canlanır*" (Murdoch, 2020, s. 439-440), "*İyi... bizim arzularımızın tasavvur edilemez hedefidir...*" (Murdoch, 2020, s. 27). Murdoch, İyi idealini düşüncesinin merkezinde tutarken Platon'dan etkilenir. İyi ideali, sözle tanımlanamayan, tam olarak temsil edilemeyen üst bir konumda yer alır ve *"insanüstüdür*", "*İyi, erdemli davranmaya niyetliliğin ve görüş bulanıklılığının bir arada varolduğu durumlardaki dikkat odağıdır*" (Murdoch, 2020, s. 412).

Sevgi: Sevgi, bir diğerinin "*değerini ve ebediliğini kabul etme perspektifinde yapılabilen bir bağlanma (angajman)"* durumudur (Koç, 2013, s. 213). Murdoch için sevgi, insan hayatında temel bir yol gösterici kavram olarak yer alır (Murdoch, 2020, s. 154). Ruhun iyiyi arayışında ihtiyaç duyulan tutkudur, "*bizi İyiyle bütünleştiren ve İyinin aracılığıyla da dünyayla bütünleştiren güçtür*" ve ona göre sevginin varlığı, bizim üst bir değerin cazibesine çekilen ve İyiye yönelen ruhsal yaratıklar olduğumuzun açık bir kanıtı olarak görülür (Murdoch, 2020, s. 440). Sevgi sahte de olabilir ve böyle bir durumda sahte bir iyiye yönelir, ancak "*temiz olmayan bir şekilde ve tesadüfen bile olsa gerçek iyi sevildiğinde sevginin niteliği kendiliğinden rafine hale gelir*" (Murdoch, 2020, s. 440). Sevgi, gerçeğin zor bir keşfidir ve insan hayatında temel bir duygu olarak yer alır. Murdoch'a göre, "*Sevgi bireyin idrakidir. Sevgi, insanın kendisinden başka bir şeyin gerçek olduğunun son derece zor farkına varmasıdır*" (Murdoch, 2020, s. 264).

Dikkat: Murdoch, dikkat kavramını Simon Weil'in düşüncesinden alır; "*Dikkat, bireysel bir gerçeğe yöneltilmiş tam ve sevgi dolu bir bakış fikrini*" anlatır (Murdoch, 2020, s. 380). Bir ahlak öznesini gösteren karakteristik bir işarettir. Weil, "*ahlakın bir irade değil, dikkat meselesi olduğunu söyler*" (Murdoch, 2020, s. 347). Dikkat kavramı, sevgi kavramıyla bağlantılıdır. Sevgi, dikkati her şeyi sahte bir tekliğe yönelten benliğin

dışına, dünyanın şaşırtıcı farklılığına yöneltebilme yetisidir (Murdoch, 2020, s. 409). Dikkatin niteliği bizim gerçek bağlantılarımızı belirler ve onu saflaştırarak nasıl daha gerçekçi kılacağımız, iradeyle ilgilidir ve sıradan insanın ahlaki yaşamında yer alır (Murdoch, 2020, s. 411).

Dikkatin hedefi, İyi ideali olduğunda, onun ahlaki yaşantıdaki merkezi rolü daha da görünür olur. Bu bağlamda amaç özgürlük değil, iyidir ancak doğru davranış ve özgürlüğün alçakgönüllülük olarak yansıması "*İyiye yönelik dikkatin yan ürünleridir*" (Murdoch, 2020, s. 412).

2. BÖLÜM: GENEL HATLARIYLA VAROLUŞÇULUK

Bu bölümde, varoluşçuluğun tanımı yapılarak, çeşitlerinden söz edilecek, varoluşçuluğun ana özellikleri ele alınacaktır. Varoluşun öz karşısında hangi düşünceyle öncelendiği, insanı, yaşamı ve eylemi merkeze almasıyla felsefeye getirdiği dönüşüm, fırlatılmışlık, özgürlük ve özgürlüğün taşıdığı sorumluluk ile ortaya çıkan bunaltı ve bağlanma kavramları ele alınacaktır. Felsefede varoluşçuluk öğretisi ile epistemolojiden etiğe yani 'biliyorum' dan 'eyliyorum' geçişin söz konusu edildiği "Etiğe Tarihsel Bakış ve Varoluşçu Etik" alt başlığı çalışılacaktır.

2.1 Varoluşçuluk: İnsanı ve Yaşamı Merkeze Alan Felsefi Dönüşüm

Varoluşçuluk, ana hatlarıyla, bir yandan bireyin varoluşunu, öznelliğini hareket noktası olarak kabul eden bir ontoloji sunarken; diğer yandan, bireyin dünyada oluşunu, öteki ve toplum karşısındaki konumlarını irdeleyen, eylemin temelindeki sorumluluğu güçlü bir şekilde vurgulayan bir değerler felsefesi yaklaşımı sunar (Gürsoy, 1987, s. 38-49). Çağımızın oldukça etkili felsefi akımlarından biri olan varoluşçuluk (*existentialism),* başta felsefe tarihindeki çeşitli tartışmalar olmak üzere psikoloji, edebiyat ve sanat vb. gibi kaynaklardan beslenen bir yaklaşımdır. 20.yüzyılın başta özgürlük, etik, ontoloji, modernite, toplumsallık olmak üzere güncel felsefi sorunlarına bir yanıt arayışı olarak ortaya çıkan varoluşçu düşüncenin, gelişim tarihinde bir uzlaşının olmaması ve savının genel yapısı nedeniyle tek bir tanımının ortaya konması mümkün görünmemektedir. Çeşitlilik gösteren farklı yorumlarına rağmen varoluşçuluk, felsefesinin ana konusu olarak insanı mercek altına alan, insana yönelik, yaşamı ve eylemi kavramla buluşturan bir akım olarak ortaya çıkar.

"*Varoluşçuluk*" sözcük olarak "*varoluş (existence) isminden ilkin varoluşsal (existentiel) ve varoluşla ilgili (existential) sıfatları*" türetildikten sonra "*(culuk) soneki eklenerek*" elde edilmiştir ve bu son ek bir önceliğin kabulünü imler (Foulquie, 1991, s. 7). Bu öncelik, varlıkbilimin (*ontoloji*) yaşantımızda söz konusu ettiği bir diğer "*metafizik ilke*" olan "*Öze (essence) oranla*" gelmektedir. Öz, bir varlığın neliğini gösterir ve bireyin kendine has varlıksal özellikleriyle tanımlanıp belirlenir. Özün

varlığı, varlıkların varolmalarına bağlı değildir; "*Özün varlığı, olabilir (mümkün) olmasıdır*" ve söz konusu mümkün olan "*olabilirlik, varoluşla gerçeğe ulaşır*" ki böylece "*varoluş, özü gerçeğe çıkaran şeydir*". Klasik felsefede 19. yüzyıla kadar özün ilksel olduğundan şüphe edilmezken varoluşçulukta Jean Paul Sartre'ın deyimiyle "*varoluş -yalnız insan için- özden önce gelir*" (Foulquie, 1991, s. 8). Bu bağlamda varoluşçuluğun tanımını yapmak onun ontolojik tavrından bağımsız düşünülemez.

Varoluşçuluğun ontolojik tanımını önceleyen Foulquie, "*Özcü Felsefe*" kuramlarını özlerin ne oldukları sorununa göre üç büyük akım olarak sınıflar: "a) *Önce dinsel özcülük: Buna göre, özler Tanrı'da, ya da bu dünya üstünde bir evrende var olurlar; b) Sonra kavramcı (conceptualiste) özcülük: Buna göre, özler ancak insan zihninde bulunur; c) Son olarak fenomenolojik özcülük: bu Husserl'in özcülüğüdür; çağdaş Fransız varoluşçuluğuna etkisi büyüktür*" (Foulquie, 1991, s. 10). Edmund Husserl'in öz anlayışı, deneyimin değişmez yapılarını ifade eder ve fenomenoloji deneyimin kendisine odaklanır. Bu tanımıyla Foulquie'ye göre varoluşçuluk kendisini, dinsel, kavramsal, fenomenolojik özcülük biçimlerinin karşısında konumlandırır. Varoluşçuluk, gerçeğin açımlamasının sadece ussal kategorilerin aracılığı ile olmasına karşı çıkmaktadır (Mounier, 1986, s. 69). Varoluşçu akım ile, felsefede, yaşamda ve insanda mantık ve dizgeye değil, "*mantıkçılık çabaları*" ve "*dizgeleştirme eğilimleri*"ne karşı çıkıldığını söyleyen Mounier'e göre, bu akımda "*insan varlığı*" hep "*parçalanmaz bir ·bütünlük*" olarak ele alınmaktadır (Mounier, 1986, s. 8).

Varoluşçulukta varoluş, Latince karşılığı olan "*existere*" sözcüğü ile anlatıldığı gibi "*bir durum değil, bir edim*" yani "*olabilirden gerçeğe geçiş etkinliği*"dir (Foulquie, 1991, s. 39). Varoluşçuluk, "*varolanın varoluşuna*" olan ilgisiyle "*somutun felsefesi*"dir. Geleneksel felsefe, somut olanı soyut olarak kavramaya çalışırken bir varoluşçu soyut olan bir düşünceyi somut bir biçimde kavramak ister. Bu yüzden varoluşçu düşünce, genellikle roman ve tiyatro oyunları ile anlatılır (Foulquie, 1991, s. 34). Levinas, varoluşçuluğun "*dört bir yana yayılırken, kendi varlığını*" yadsımaktadır ki "*bu durumda da tek bir varoluşçuluk, varoluşçu dünya görüşü bulunduğunu kabul etmek zorunda*" kalacağımızı iddia eder. Ona göre, tek varoluşçu, kendisini öyle nitelendirmeyen Heidegger'dir, çünkü, Heidegger'in doğaüstü felsefesinin kazandırdığı ışık ile varoluşçuluk, gömüldüğü karanlıklardan çıkarılmıştır. Daha önceleri ruhbilim,

estetik, din bilim veya yazın alanlarında bilinen Kierkegaard'un söylediklerinin, Heidegger sayesinde felsefi bir anlam aldığını öne sürer (Wahl, 1999, s. 50).

Emmanuel Mounier'e göre, temeline inildiğinde "(…) *varoluşçu olmayan felsefe yoktur*" ve varoluşçuluk modern bir düşünce akımıdır. Varoluşçu felsefenin birincil sorununun "*tüm uzanımı içinde varoluş değil, insan varoluşu*" olduğunu söyleyen Mounier, varoluşçuluğun geleneksel felsefeyi, dünya felsefesi veya felsefenin ürettiklerinin yararına insanı yanlış tanımakla suçladığını belirtir (Mounier, 1986, s. 40-45). Dolayısıyla varoluşçuluğun tanımlanmasında olumlu ve olumsuz yaklaşımları görebileceğimiz gibi varoluşçuluğun düşünce tarihine etkisi açısından da farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bütün bu alt yayılımlarına rağmen Mounier, varoluşçuluğun iki ana dal olarak geliştiğini öne sürer. Buna göre biri Hristiyan gelenekten beslenen "*teist varoluşçuluk*", diğeri ise "*ateist varoluşçuluk*"tur. Mounier'e göre teist varoluşçuluk, Kierkegaard ile başlayarak Scheler, Jaspers, Marcel, Paul-Luis Landsberg, Solovyev, Şestov, Berdyaev, Buber, Karl Barth isimleriyle devam eder. Ona göre, teist varoluşçu filozoflar, *"[k]endilerini, nedenlerden çok tanıklıkla iletilen [H]ristiyan gerçekliğinin tanıkları*" olarak görmektedir. Teist varoluşçulukta "*doğa ve Tanrı*" imgelerinin karşısında insanın "*seçkin bir ağırbaşlılık*" ile konumlandırılışı, insana, bu dünyada beden bulmuş İsa'nın seslenişi ile özgürlüğüne çağrı ve kavuşturulma söz konusuyken bu akımda, "*dinsel kurtuluş sorunlarının bilgi ve yarar etkinlikleri*"ne nazaran "*öncelliği*" mevcuttur (Mounier, 1986, s. 49). Ateist akımın öncüsü olarak Nietzsche'yi gösterir ve "*Tanrı'yı öldürüp de bunu kabullenmeyen insanlara, Tanrı'nın öldüğünü bildirerek, İncil çağının sonunun geldiğini söylemek*" istediğini aktarır (Mounier, 1986, s. 49). Nihayetinde Heidegger'den Sartre'a uzandırdığı varoluşçuluğun tanrıtanımaz dalını "*kara sıkıntı felsefesi*" şeklinde isimlendirir (Mounier, 1986, s. 49).

Varoluşçuluğun teizm ve ateizm çatışması içerisinde ele alınmasına karşılık, Sartre'ın dilimize "*Varoluşçuluk*" adıyla çevrilmiş olan Club Maintenant'da verdiği "*Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır*" (1946) başlıklı konferans metninde varoluşçuluğa yapılan eleştirilere cevap verir. Bu metinde Sartre da varoluşçuluğu "*iki okul*" olarak bildirir ve birincisi Hristiyan varoluşçular olduğunu söyleyerek, Karl Jaspers ile Gabriel Marcel'i örnek verir. İkinci tür olarak tanrıtanımaz varoluşçuları belirler ve Heidegger,

Fransız varoluşçular ile kendisini bu okula dahil eder. Her iki okulun "*Varoluş özden önce gelir*" düşüncesini benimsemesiyle ortak yan oluşturduklarını ifade eder (Sartre, 2001, s. 61).

Varoluşçuluğun en belirgin özelliği, insan için önceden verili olan bir özün bulunduğuna karşı çıkmasıdır. Varoluşçu düşünce, insanın kendi özünü varoluşuyla inşa ettiğini öne sürerek, insan söz konusu olduğunda varoluşun özden önce geldiğini vurgular. Verili bir özün, insanın düşünce ve eylemlerini, karakter ve yaşamını belirlemediğinin altını çizerek özgürlüğe gölge düşüren determinist anlayışa karşı cephe oluşturur. Öz varoluşu belirlemez, tersine insan, önce varolur sonra kendini, özünü belirler.

> (…) Her nesnenin bir varoluşu ve bir de özü vardır. Öz bir nesnenin özelliklerinin değişmez bütünlüğüdür; varoluşu ise, evren içinde gerçek olarak bulunuşudur. Birçok kimse, özün önce varoluşun sonra geldiğine inanır; (…) Bütün 18. yüzyıl, "insan doğası" denen, herkeste ortaklaşa bulunan bir özün varlığına inanmıştır. Varoluşçuluğa göre ise, insan da -ve sadece insanda- varoluş özden önce gelir (Foulquie, 1991, s. 52).

Sartre bu görüşü şu sözlerle ifade eder: *"Bu demektir ki, insan önce varolur; sonra şöyle ya da böyle olur. Çünkü özünü kendi yaratır. Nasıl mı? Şöyle: Dünyaya atılarak, orada acı çekerek, savaşarak yavaş yavaş kendini belirler. Bu belirlenme yolu hiç kapanmaz, her zaman açıktır*" (Sartre, 2001, s. 8).

Varoluşçuluk düşüncesinin gelişimiyle, insanın varoluşunun verili bir öz tarafından belirlenmesi düşüncesi yerini kendi özünü varoluşuyla belirleyen insan düşüncesine bırakır. Bakış açısındaki bu değişimin tüm varoluşçuları birleştiren ana özellik olduğunu vurgulayan Sartre bunu "*öznellikten hareket*" olarak adlandırır (Sartre, 2001, s. 61). Bu bakış açısı, dünyada çevrili olduğumuz koşullar ne olursa olsun insanın özünü kendisinin seçtiğini ifade eder. Her seçim önce varolmayı gerektirir. Bu nedenle eylemlerini de seçerek kendini oluşturan insan için "*varoluş özden önce gelmektedir*". Böylece seçim yapan insan kendini oluştururken aynı zamanda "*ne olduğundan sorumludur*" (Sartre, 2001, s. 65). Bu seçimde insan kendini seçerken aynı zamanda "*[o]lmak istediğimiz kimseyi yaratırken, herkesin nasıl olması gerektiğini*"

tasarladığımız için diğer bütün insanları da seçmiş oluruz (Sartre, 2001, s. 65). Kişinin kendini seçmesi özgürlüğü gerektirir. Kişi kendisini özgür olarak seçer, yaratır ve varoluşuna "*benimdir, benim yapımdır*" diyebiliyorsa ancak gerçekten varolur. Bu varoluş, özgür seçimlerle yürüyen, süreklilik arz eden bir kendini aşma ile erişilmez bir yükseliştir (Foulquie, 1991, s. 39).

Kavramlarla işleyen felsefi düşünceyi yaşamın eylem alanına taşıma kararlılığı ile varoluşçuluk, canlı bir düşünce eğilimindedir. İnsanı merkezine alarak öznelliği hareket noktası yapmasının bir getirisi olarak, yaşam, eylem ve insanın yapıp etmeleri varoluşçuluğun sorunları olarak belirir. Varoluşçuluk, kavramların sırça köşküne yerleşen felsefeyi insanın eylem alanına taşımaya kararlıdır.

Özneden bağımsız, insandan ayrı bir hakikat anlayışına karşı öznel, bireysel bir varoluş mücadelesini temel alan Kierkegaard, salt kavramlarla inşa edilen tüm felsefe sistemlerini, "*içinde kimsenin yaşamadığı harikulade bir saray*" inşa etmeye benzetir (Güngör, 2019, s. 6). Sartre, merkezi kavramdan eyleme doğru kayan felsefi düşün hareketini, kavram ve eylem arasındaki ilişki bağlamında yeniden kurar. Bu ilişki, fikir ve eylemin birbirini dışlamadığı, tam tersi fikirlerin eylemlerle beraber ortaya çıkıp dönüştüğü, kaynağını yaşamdan aldığı bir felsefeyi geliştirir. Böylece kavramlar, bu ilişkide yalnızca birer soyutlamadan ibaret olmayıp somut olanın, yani yaşamın taşıyıcısı olarak işlev görür hale gelir (Güngör, 2019, s. 7).

Varoluşçu düşüncede insanın, dopdolu ve coşkulu olması, tutkulu bir yaşam sürmesi söz konusudur. Aksi durumunda kendini ve dünyayı verimli ve tamamlanmış bilgiyle, bilip bilemeyeceği sorgulanır. İnsanın dünya üzerinde kendini yeterince gerçekleştirebilmesi için kendini tanıması gerekliliği düşüncesi vardır. Usçuluk ise, bilginin otomatik olarak, insan varlığının gelişmesi, zenginleşmesi, ilerlemesi yönünde bir öğreti olarak konuşur ve varoluşçuluk tam da buna itiraz eder (Mounier, 1986, s. 52). Usçuluk ile dünyayı bir dizgeye dönüştürebileceklerini farkına varan filozoflar işin başına geçmiş, Hegel ile "*gerçek olan her şey ussal, ussal olan her şey gerçek*" bir hal almıştır. Ancak Kierkegaard varoluşun bu gerileyişine "*Hayır*!" diyecektir. "*Varoluşun dizgesi olamaz*", felsefede "*varolanlar*"la konuşulur, dizge arada yaratılmış üçüncü kişidir. Usçuluk ile

"*bilen tinin varolan tin olduğu*" unutulmuştur (Mounier, 1986, s. 53). Bundan böyle uyanış başlamıştır:

> Varolan, üzerine düşüncelerin, inançların ya da öğütlerin işlendiği bir balmumu değil, örtük bir düşünceden *reflexive* bir düşünceye, körcesine isteyen bir istençten istenen bir istence gidip gelen diyalektik bir devinim olup, fikir, çağrı, düzen gibi tüm aşkın şeyler, bu devinimin bağrında doldurmaları gereken yerleri aramaya gelmek zorundadırlar. Bu nedenle, düşüncenin ete kemiğe bürünmesi, varoluş kazanması ve her insanda o insanın etine kemiğine bürünmesi gerekir. Felsefi bir sorun olan şey, *ölüm* değil, benim *ölümüm*dür. Ruhun ölümsüzlüğü sorunu, yalnızca bir uzmanlar bölüğüne verilmiş bilimsel bir araştırma konusu değildir. Benim kendimin ölümsüz olup olmadığımı bilmem söz konusudur ve tüm yaşamım bunu bilmeye bağlıdır. "Düşünür olmanın herhangi bir insan olmakla en küçük bir farkı bulunmaması ussal bir şeydir" der Kierkegaard (Mounier, 1986, s. 54).

Durumdan bilinçli eylemle edime, yani olabilirlikten edimle gerçeğe geçişin, soyuttan uzaklaşıp somut olanın söz konusu olduğu varoluşçuluk öğretisi, varoluşun özden önce konumlanışı ile yaşamı ve insanı önceleyen felsefi bir dönüşüm etkinliğidir. Ve bu felsefi dönüşüm yeni kavramlar ortaya koyacaktır.

2.2 Varoluşçuluğun Temel Kavramları

Dünyaya fırlatılmış insan, bir öze sahip olmadığı için özgürdür, özgürlüğünün getirdiği sorumluluk nedeniyle bunalırken dünyasına ve en önemlisi kendisine yabancılaşır. Varoluşçuluğun tanrı tanımaz kanadında insan dünyaya bırakılmış, fırlatılmıştır. Sartre'a göre, kişi desteksiz ve yardımsız yeryüzünde tek başınadır ve "*her an insanı bulmak (keşfetmek)*" zorundadır. Söz konusu edilen "*insanı bulmak*", kendini bulmak, kendini keşfetmek, kendini kurmaktır. Bırakılmışlık veya fırlatılmışlık, beraberinde insana kendisinin "*yapacağı bir gelecek*", "*el değmemiş bir yarın*" getirmektedir (Sartre, 2001, s. 72).

İnsan buradadır, ancak bunu kendisi istememiştir, neden buradadır da şurada değildir, her şey saçmadır, buraya fırlatılmıştır, kim atmıştır, neden, nedeni yoktur, insan sadece

"(...) çıplak ve kör bir olgudur" ve Sartre'a göre "*Varlık fazladandır*" (Mounier, 1986, s. 74). En açık haliyle "*Sartre'da «fazladan», büyüleyici, kendisi-için varlık'ın akıcılığını sürekli olarak dondurma tehdidi savuran kendinde-varlık betiminde ortaya çıkmaktadır*" (Mounier, 1986, s. 89). Sartre *Bulantı* isimli romanında Roquentin'in parkta varoluş deneyiminde fazladan olmayı anlatır:

> Utanç ve belirsiz bir tedirginlik duyan her var olan, ötekilerin karşısında kendini fazlalık hissediyordu. *Fazlalık*: Bu ağaçlar, bu kapılar, bu çakıl taşları arasında kurabildiğim tek bağıntı işte buydu. Atkestanelerini *saymaya*, onları Velleda'ya göre *konumlamaya*, yüksekliklerini çınar ağaçlarının yüksekliği ile karşılaştırmaya uğraşıyordum boşu boşuna. Çünkü her biri, kendisini içine sokmak istediğim bağıntıdan kaçıyor, bir kenara çekiliyor, taşıyordu. Bu bağıntıların (ki insani dünyanın, ölçülerin, niceliklerin ve yönlerin dağılıp gitmemesi için onları sürdürmekte inat ediyordum), tarafımdan uydurulduğunu hissediyordum; onlar nesnelere işlemiyordu. Şurada karşımda duran atkestanesi fazlalıktı. Velleda'da fazlalıktı.
>
> Ve *ben*, (yumuşak, güçsüz, müstehcen, sindirim yapmakla meşgul, kara düşüncelerle salınan) *ben de fazlalıktım* (Sartre, 2022, s. 188).

İnsanın varlığın edilgin ve devinimsizliği karşısında varoluşa sıçramasıyla bir zenginlik ortaya çıkardığını öne süren Mounier'e göre, bu sıçramada insan; "*Pascal'da ateşli bir eğlence ve doğruluk avcısı, Nietzsche'de değerlerin ve gücün yaratıcısı, Heidegger ve Jaspers'de ise, bir ola-bilme, bir gelişim, bir sıçrayış (Aufsprung, Absprung), bir kendinin-önünde-varlık (sich-vorweg sein)*" tır (Mounier, 1986, s. 80). Mounier'e göre, "*Aşkınlık*" olarak adlandırıldırılan bu devinimde, insanın seçimleriyle oluşturduğu "*varolma kipleri*" sürekli ve kalıcı, kendine has bir nitelik değildir ve onunla sürekli ve bütünüyle özdeşleşmez. Değişken olabilecek olan "*varolma kipleri*" bir yandan kişiyi diğer insanlar ve olanaklar ile bağımlı kılarken bir yandan da "*kendi serüveninde öne doğru sürükleyen somut varolma biçimleri*"dir (Mounier, 1986, s. 80).

Varoluşun özden önce geldiği kabulünde belirlenimcilik (*determinizm*) ve kadercilik olmadığı için kişi özgürdür, "*insanoğlu özgürlüktür, insan özgür olmaya mahkumdur*". Yaratılmamıştır, hesap vereceği bir yüce kurum yoktur, dolayısıyla yeryüzünde

varoluşundan sonra tüm yaptıklarından ve yapacaklarında sorumluluk da kendisine aittir (Sartre, 2001, s. 37). Sartre'a göre, insanlar somut gerçeklikleri ile birbirlerine bağlı olduğundan dolayı "*özgürlüğün hem tek insan için hem de bütün insanlar için istenmesi gerekir*". Ve bu özgürlük, her gün yeniden elde edilmesi gereken bir özgürlüktür (Sartre, 2001, s. 93).

Sartre'ın varoluşçuluğu insanı, her an yapacak bir işi olan, mutlak olmayan, özgür seçimleriyle değişip dönüşen bir insandır. Sartre insanı, "*bir son, bir amaç olarak ele almaz*". "*Varoluşçu İnsancılık*", insanın kendine mesafe almasıyla, kendisini yitirmesi, özgür seçimleriyle kendini yeniden kurarak dışarıda aşkın amaçların peşinde eyleme geçmesiyle hep bir ilerleyiş, hep bir yeniden oluş, hep bir kendini aşmadır. İnsan nesneleri de kendisindeki bu devinimle birlikte bu kendini aşma, bu oluşun bilincinde yakalar (Sartre, 2001, s. 98).

Varoluşun belirsizliği, yabancılaşma ve iç daralması gibi olumsuz kavramlarla ifade edilse de insanın özgürlüğü tam da bu belirsizlikten kaynaklanır. Bu belirsizliğin iç daralmasını duyan insan, seçimleriyle kendini gerçekleştirebilir. Kendini gerçekleştirmeme olasılığı da her zaman vardır. İnsanı belirleyen, önceden verili bir öz olmadığı için onu sınırlayan hiçbir şey söz konusu olamaz. Bu nedenle varoluşçuluğun insan anlayışı özgürlük düşüncesiyle birlikte ilerler. İnsanın özgürlüğünden kast edilen ise seçme özgürlüğüdür. Her seçim, özgür seçimdir ve bu doğrultuda seçim yapmamak da aslında bir seçimdir ve yine özgürlüğü içerir. Bu bağlamda insanın özgür olmaması söz konusu değildir; "*İnsan özgür olmaya mahkumdur, zorunludur*" (Sartre, 2001, s. 37). Seçim, özgürlüğü insanın kendisine yüklerken sorumluluğu da beraberinde getirir. İnsan seçimlerinde özgürse eğer, eylemlerinin sorumluluğu da kendisinden başkasına ait olamaz. İnsanın yüklendiği sorumluluk, yalnızca kendi eylemlerinin sorumluluğu değildir üstelik, insan bir eylemi seçerken bütün insanlar için seçer ve böylece tüm insanlığın sorumluluğunu üstlenir (Sartre, 2001, s. 55). Böylece insanın özgür seçiminden, öznelliğinden başlayan varoluşçu düşünce, sorumlulukla birlikte insanın toplumsal yanını da öne çıkarır. İnsan, kendisiyle birlikte toplumun tamamından sorumludur. Varoluşçuluğun bu yanı, özellikle sanatçılara önemli bir sorumluluk yükler.

Yabancılaşma, kişinin kendisinden uzaklaşmasına neden olan tehditkâr bir kuşatılmış olma imgesiyle varoluşçuluğun tanrı tanımaz dalının merkezinde yer almaktadır. Bu kuşatma bazen dış dünyada kurulmuş olan dizgeler, gelenekler, kurallar, yaşamın güçlükleri bazen de diğer insanlar hatta eşyalar nedeniyledir. Hristiyan varoluşçulukta ise yabancılaşma, "*günahkâr İnsan*" kavramı ile söz konusu olmaktadır. İnsan varlığı, teist filozoflar tarafından varoluşun en üstüne yerleştirilmiş olsa da "*doğanın efendisi olan insan*" Pascal'ın ifadesiyle "*tacından edilmiş bir kral*"dır. Dinin amacı insanı kendisi ve doğa ile barıştırmak olmakla birlikte, "*günahkâr insan, raslantısal bir yabancılaşmanın kurbanıdır*" (Mounier, 1986, s. 87).

Heidegger ve Sartre'da temel duygu ve dinginliğe ancak bunaltı olarak da isimlendirilen iç daralması ile ulaşılır. Heidegger'de insan varlığının kırılganlığı ölüme yazgılı olmasıyla ilintilidir. Mounier, ölüme doğru olmaklık ve iç daralmasını şu şekilde ilişkilendirir:

> İçdaralması denilen şey, insansal koşulun halis (authentique) duygusunun göstergesidir. Bu duygu, belli bir nesneye karşı duyulan içdaralması olmayıp, dünya-içindeki-varlığımızın ham ve çıplak tamalgısıyla, «salt durumdaki dünyanın dünyalığı» ile, bizim terk edilmiş oluşumuz ve ölüme doğru yürüyüşümüz ile tanınır (Mounier, 1986, s. 85).

Teist varoluşçuluk kanadında insan varlığının kırılganlığı ve iç daralması, özgürlük ve seçme gücünün bedeli olarak da görülür. Özellikle Kierkegaard için seçiş, "*varoluşun ayrıcalıklı anıdır*". Gerçekten seven, sevmiş olan bir insanda görülen "*yanıltmayan*" ışık gibi, "*yaşamında bir ya da birçok kez gerçekten seçiş yapmış bir insanda*" da aynı ışıma vardır. Hatta seçişin, bir yaşam ilkesi bütünü içerisinde değerlendirilerek yapılması ile önemli bir değer yüklenilmiş olabilir ve yanılma ihtimallerini azaltabilir; "*İnsan bir kez seçiş yapmaktan başka seçme olanağının bulunmadığı yol ağzına götürüldüğünde, doğruyu seçer*" (Mounier, 1986, s. 86).

Varoluşçuluğun kavramsallaştırılmasının onun çalışmaları ile olduğu öne sürülen Heidegger'de ölüme-doğruluk, varoluşun ayrılmaz bir parçası olarak insanın, doğduğundan itibaren aynı zamanda sorumluluğunu üstlenmesi gereken bir varoluş tarzıdır. Yani insan, doğduğu andan itibaren ölüme yazgılıdır. İlk önce ölüm ile ontik

bir fenomen olarak karşılaşan insan, kendi ölümünü deneyimleyemez. Ölüm, bir başkasının ölümü üzerinden anlaşılabilir. Ölümün kaçınılmazlığının ontolojik anlamına ulaşan insan varoluşuyla sahip olduğu, yaşamına yansıttığı ya da yansıtmadığı olanaklarının ölümle son bulacağının farkına varır. İnsanının ölüme doğru oluşunun farkındalığı, kaygının nedenidir. Ölüme doğruluğun getirdiği kaygı ile kendi varoluşuna yönelen insan, seçimlerini kendisinin belirlediği haliyle kendini oldurarak, özgürce yaşama imkânını gerçekleştirebilir (Çüçen, 2003, s. 86-88). Jaspers'de varoluş, "*bir fetihtir*" ve bir atılım içinde olmaktır. Bu atılımın kendine özgü ritmi "*bunalımdır*" ki; bu bunalım, hep yeniden bir oluş, başarısızlık ve aynı zamanda bir zafer devinimidir (Mounier, 1986, s. 83). Ateist kanadın temsilcisi Sartre'da ise, doğmuş olmak gibi ölmek de saçmadır (Mounier, 1986, s. 93). Bu nedenle yaşamı seçmek gerekir, ölüm anlamsızdır ve ona bir anlam yüklediğimizde yaşamı olumsuzlarız, oysa yaşamı değerli kılmak gerekir. Burada Nietzsche'nin yeryüzüne sadakat düşüncesinin izlerini görmek mümkündür. Sartre'da bunaltı, bağlanarak ve bir yasa koyucu gibi kendini seçerken bütün insanlığı seçtiğinin farkındalığında gelen iç daralması, iç sıkıntısıdır. Bir varoluşçu bu sorumluluk duygusundan kaçamaz ve bu sorumluluk onun eyleminin tetikleyicisidir (Sartre, 2001, s. 32-33).

Şimdi ele alınacak bağlanma kavramı, varoluşçuluk öğretisi için seçim ve eylemin yanında onlar kadar önemli ve yer tutan bir kavramdır. Çünkü insan bir özgürlüktür ve özgürlüğünü ancak tercih ettiği bir amaca bağlanarak yaşayabilir. Bu anlamda bağlanma yaşamın pusulasıdır.

Sartre'ın "Edebiyat Nedir" isimli metninde çevirmen Bertan Onaran, "bağlanma", "bağlanmak" (*engagement*) kavramını, "*(...) [ç]ağının dünyasına toplumuna ait olduğunun bilincine vararak, basit bir seyirci konumunda kalmayı reddeden, düşüncesini ya da sanatını bir davanın hizmetine sunan aydın ya da sanatçının edimi*" olarak tanımlar (Sartre, 2008, s. 11). Foulquie'e göre, dünyaya gelmekle daha başlangıçta bir bağlanma durumu söz konusu olduğu için bağlanma önemli ve zorunlu bir hal almıştır ve iki anlamı söz konusudur: Birincisi, bir dizgenin içinde bulunarak ona bağımlı olunan "*edilgen anlamda*" bağlanma; ikincisi "*bir koşula girerek*" ve "*o koşul içerisinde*" kalınacağını ortaya koyan yapıp etmeler olarak "*etken anlamda*" bağlanmadır (Foulquie, 1991, s. 44). Kişinin dünyaya geldiğinde kendisini içerisinde

bulduğu dizge edilgen bağlanmaya karşılık gelirken kendi seçimi ile bağlanacağı kurum, kişi, öğreti ve benzerleri etken bağlanmaya karşılık gelir. Bağlanma kavramının kullanımında "*bilince varılmamış bir varoluşçuluğun bulunduğunu*" öne süren Foulquie'ye göre, özgür olarak bağlanma zorunluluğunun yanı sıra "*bağlanmamak da bağlanmanın bir çeşidi*"dir. Kişinin etkisi olmadan ortaya çıkan bu bağlanmanın mümkün olması nedeniyle özgür olarak bağlanmanın zorunluluğu ortaya çıkar. Üstelik yol gösterecek bir ışık olmasa bile özgür ve bilinçli bir tercih ile bağlanmak durumu söz konusudur (Foulquie, 1991, s. 45).

İnsanın yazgısını kendisinde var kılan Sartre, "*bir eylem ve bağlanma ahlakı*" kurduklarını açıkça belirtir (Sartre, 2001, s. 49). İnsanın doğuştan sahip olmadığı, her gün yeniden kurarak oluşturduğu bir evrenselliğe sahip olduğunu, yaşadığı çağın "*her insan tasarısını anlayarak*" ve insanlık tiplemelerinden birine bağlanıp onu gerçekleştirirken kendisini de kurduğunu öne sürer (Sartre, 2001, s. 53). Sartre, Pierre Naville ile tartışmasında bağlanma törelerinin de çağlara göre değiştiğini Marks'ın *Bildiri*'yi yazmasını içinde bulunduğu çağda bağlanmanın devrim yapmak anlamına geldiği örneği ile verir (Sartre, 2001, s. 72). Kendisinin yaşadığı dönemde bağlanmayı devrimci partilere katılmak üzerinden örneklendirerek, katılımın bağlanma için yeterli olmadığını "*bir yandan durumu ortaya koymak, bir yandan da devrimci partileri etkilemek üzere kavramları aydınlatmaya çalışmak*" olduğunu belirtir (Sartre, 2001, s. 72). Bağlanma bu kapsamda, bir topluluğa veya kuruma üye olunduğunda, topluluk veya kurumun etkinliği için çalışmayı öngörür. Bu çalışma içerisinde insanın, diğer topluluk veya kurumlar ile ilişkilerini ve kavramlarını açıklığa kavuşturmasıdır. *Edebiyat Nedir* adlı eserinde Sartre, yazarın gerçek bağlanmasını; kendisi ve aynı zamanda diğer insanlar için bağlanmayı "*anlık olmaktan çıkarıp düşünceye dayadığı an*" olarak niteler. Bağlanmanın bu türünde yazar "*aracı*", bağlanması ise "*aracılık*" tır (Sartre, 2008, s. 86).

Kierkegaard'a göre bağlanma, "(…) *her zaman zorunludur ve her zaman pamuk ipliğine bağlıdır. Bağlanma, etik yinelenme ile dinsel giz arasında, kendisini besleyen zamanla kendisini esinleyen bengilik arasında, gider gelir. Hiçbir zaman tümüyle dünyada olmadan dünyada*" olma durumudur. Varoluşsal bağlanmada ise bu durum tam tersine bir çeşit hareketsiz ve dingin bir sağlamlık olarak görülmekte, kaygı ile eylem

kapsam dışı bırakılmaktadır. Kişi, "*ilgili ya da kayıtsız izleyici olduğu ölçüde*" tüm şeylerin geçici olduğu bilinciyle yararlı kesinlikler içine dahil olur. "*Bağlandığım ölçüde karanlığa ve bahse girerim*" (Mounier, 1986, s. 127).

Varoluşçuluğun özgürleşmesinde, içe dalışın zorunluluğundan dolayı kimilerinde umutsuz bir yalnızlığa yol açabilme ihtimali ile birlikte, bu durum bir yazgı değildir. Bu yazgıdan çıkmanın olası koşulu bağlanma olabilir. İnsan dünyada belli bir yer ve zamanda konumlanmış, bu konumlanmanın ona getirdiği yaşam perspektifini değiştirmesi pek de mümkün olmayan bir dünya içi ve kendi dünyasının varlığıdır. Aynı zamanda insan, sadece beden ve beyinden müteşekkil değil, bilincinin yayılma gücüyle kavradığı ve kapsadığı ailesi, dostları, yazgısını paylaştığı ülkesi, içinde yaşadığı doğadır. Onlarla birlikte kurduğu bir yaşam bütünü içerisinde hem dünyayı hem kendini konumlandığı bu görüş açısından izler. Bu görüş açısına karşı çıkarak içinde bulunduğu durumdan kaçmak, kurtulmak isteyenlerin yaşamlarını riske atıp çeşitli çılgınlıklar ile kaybetme olasılıkları dahi söz konusu olabilir. Bu nedenle bağlanma sadece "*bir olgunun gözlemi olarak değil, aynı zamanda sağlıklı bir yaşam kuralı*" olarak da düşünülebilir (Mounier, 1986, s. 122-123).

Dünyaya fırlatılmış, bırakılmış insan, özgürlüğünü bu belirsizlikten alırken özgürlüğünün sorumluluğunu da yüklenir. Bu sorumluluktan dolayı bunaltı/içdaralması yaşar. Bunaltı sonucu insan *kendini aldatma*lara düşmemeli, eyleme geçmelidir. Bunaltı eylemin tetikleyicisidir. Özgürlüğün bir dayanağının olmaması nedeniyle kişi savrulmamak için bir bağlanımı çıpa edinmelidir. Bağlanma yaşamın pusulasıdır. Özgürlüğe mahkûm insan her an seçimler yaparak bağlanımda bulunabilir ve eyleme geçerek kendini yeniden kurabilir. Varoluşçuluk öğretisi, yaşamda eylemin/pratiğin vurgusu söz konusu olduğu için baştan sona bir etik düşüncedir.

2.3 Etiğe Tarihsel Bakış ve Varoluşçu Etik

Yunanca karakter (*ethos*) sözcüğünden gelen etik, alanını değer dünyası olarak belirleyen, içeriğinde değer yaratan insan deneyimlerini söz konusu eden, teorik olarak ahlaki ilkeleri ele alan, üzerlerinde sistemli olarak düşünen, alternatiflerini sunabilen, ahlaki kavram ve yargıların içerik ve anlamını gözler önüne serip niteliğini tartışan felsefe disiplinidir (Cevizci, 2002, s. 1). Etik yargılar, olgulardan ziyade duygu ve

hislerle ilgilidir; bu nedenle etik, bilimsel bir incelemenin değil, felsefi bir soruşturmanın konusudur (Russell, 2021, s. 31). Ancak bu perspektif farkı, etik yargılarımızda nesnelliğe ulaşmanın imkânsız olduğu anlamına gelmemektedir (Russell, 2021, s. 33). Tersine, tıpkı epistemolojik kaygılarımızı biçimlendiren doğru ve yanlış gibi, etikte de ölçüt arayışı, "iyi" ve "kötü" kavramları üzerinden şekillenir. Platon ve Kant gibi kimi filozoflar tarafından, bu ölçütün peşine düşülmüş ve etiğin bilgi ve akıl ile olan bağı gösterilmek istenmiştir. Hume gibi kimileri ise, etiğin duygusal temelleri üzerinden ilerlemiş, ölçüt görevi görecek "empati" gibi duyguların ortaklığının peşine düşmüştür.

Arapça "*hulk*" sözcüğünden türetilmiş ahlak ise; insanın diğerleriyle olan ilişkilerini düzenleyen, "*norm, ilke, kural ve değerler bütünüdür*" (Cevizci, 2002, s. 3). Kişi bir toplum, bir kültür düzeni içerisinde diğer insanlarla bir arada yaşarken ahlaki hayatı deneyimler, bu deneyim sırasında ait olduğu topluma özgü ahlaki değerleri yapıp etmeleriyle yaşama geçirir. Taşıyıcısı olduğu bu değerlerin ve sözcük dağarcığında kullandığı ahlaki kavramların anlamları üzerinde düşünüp araştırdığında ve ahlakın kural ve ilkeleri üzerine düşünmeye başladığında, ahlak sınırlarını geçmiş etiğin alanına ulaşmış demektir (Cevizci, 2002, s. 4). Böylece, ahlak felsefesi olarak da adlandırabileceğimiz etik, "*ahlakın eylemin pratiği olduğu yerde, (..) eylemin teorisi olmak durumundadır*" (Cevizci, 2002, s. 5).

Etik, çalışma alanları üzerinden ele alındığında betimleyici, normatif ve metaetik olmak üzere üç farklı bölüm altında incelenir. Bilimsel yaklaşımı söz konusu olduğu betimleyici yaklaşımda, olması gerekenlerle değil, olanlarla ilgilenilir, herhangi bir norm bildirilmez, kural konmaz insanların eylemleri gözlemlenerek bu eylemlerin sonuçları tasvir edilir, betimlenmesi yapılır. Bunun tam tersine normatif yaklaşımda; ahlaki doğruların nesnel olduğu öne sürülürken, nasıl yaşanması gerektiği ile ilgili prensipler araştırılır ve insan yaşamına rehber olabilecek normlar sunulur. Normatif etiğe karşı geliştirilen metaetik ise, analitik veya eleştirel yönüyle karakterize edilir. Ahlak kavramlarını açıklamaya ve ahlaki yargıları analiz etmeye odaklanır (Cevizci, 2002, s. 6-9). Kısacası, etik yaklaşımlardan ilki, insan davranışlarını sonuçları bakımından değerlendirir, ikincisi bu davranışların uyması gereken kriterleri belirler,

sonuncusu ise ahlaklılığın kaynağına inerek, sorunların ortaya çıkma koşullarını analiz eder.

Etik yaklaşımlar kronolojik olarak ele alındığında, "İlk çağ Etiği", "Orta çağ Etiği", "Modern Etik"ten söz edilir. Batı felsefesi etiği Sokrates'in mutluluk (*eudaimonia*) etiği ile başlar.

İnsan felsefesini başlatan Sokrates, insanın kendisinden başlayarak toplum ve evren ile ilişkisinin ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini araştırır. Sokrates, iyinin ne olduğunu hiçbir zaman tam olarak belirlememiş, iyinin neliğini bir kural olarak hiçbir zaman ortaya koymamış olsa da (Vorlander, 2022, s. 96) iyinin erdemle olan doğal bağına yapılan vurgu önemli bir ipucu bırakmıştır. Ayrıca, Sokrates, felsefeye katkılarının yanında felsefesine uygun etik bir yaşam sürmüştür; savunduğu değerler ile uyumlu yaşamış, yaşamının sonunda da bu değerler uğruna tereddütsüz ölümü seçmiştir. Hayatın sorgulanarak yaşanması gerektiğini vurgulayan Sokrates, ünlü "*Kendini bil*!" sözünü tekrar eder ve insanın kendi doğasına dair sınırlarını kavraması; kendisini eyleme geçirebilecek veya engelleyebilecek unsurları, yaşamda kendisini zayıf kılan yanlarını ve her şeyden önemlisi "*yaşamanın gerçek amacını*" bilmesi gerektiğinin altını çizer (Platon, 2017). Sokrates'e göre erdem bilgidir ve "*kimse bilerek kötülük yapmaz*" şiarıyla etik-bilgi ilişkisinin ve değer bilgisinin önemini ortaya koymuştur (Cevizci, 2002, s. 38-39).

Sokrates'in erdemli yaşamı amaç edinen mutluluk etiği, Platon ve Aristoteles'te de devam eder. Bu görüşte iyi yaşam ile bağdaşan mutluluk insanın nihai amacıdır ve bu amaca ancak erdemler üzerinden erişilebilir. Erdemli olmak için erdemlerin bilgisine sahip olmak gereklidir. Bu nedenle, temaşa (*theoria*) yaşamı, akıl ile eylemek, akla dayalı eylemek merkezi unsurdur. Hazcılığa ve sofizmin göreliğine karşı, *theoria* yaşamı ile ulaşılan etik bilgi ile eyleyen insan en üst seviyede iyi yaşama ulaşır (Vorlander, 2022, s. 131). Böylece *logos*, teorik alanını aşarak pratik alana da ulaşır (Russ, 2021). Bilgi ve iyi yaşam arasında kurulan bağlantı hem bireysel hem de toplumsal ölçekte belirleyicidir. Adalet kavramı, Yunan düşüncesinde özel bir yere sahiptir ve amaçlanan *eudaimonia* için olmazsa olmazdır. İlkçağ etiği böylece, bilgi ve iyi yaşam arasında doğrudan bir bağ kurulduğu, değerlerin bilgisinin insanın ve toplumun şekillendirilmesi için başvurulan en önemli unsur olduğu dönemdir.

Orta çağ felsefesi, dogma üzerine inşa edilmesiyle karakteristik bir yapı sergiler. Hristiyanlık bu dönemde ahlak alanındaki başat düşünce iklimini oluşturur. Antik bilgelikte bilgisizlik olarak kabul edilen kötülük anlayışına karşın, günah adını alan ve bilerek işlenen bir eylem olan kötülük anlayışı yerleşir (Russ, 2021, s. 113). Bu dönemde felsefe, genellikle dini bilgileri kanıtlama amacıyla kullanılır (Vorlander, 2022, s. 242). Bu çağın anlayışında bir yeti olarak akıl, iyi yaşamı ulaştığı bilgiye göre kuracak olan teorik faaliyetinden ziyade, tanrısal aklın ortaya koyduğu bilgileri analiz edip kanıtlayan bir yeti olarak işler. Bununla birlikte orta çağda etik, yalnızca Tanrının buyrukları üzerinden ödevler dikte eden bir anlayışla sınırlanamaz. Filozoflar bu dönemde "kötülük problemi" ve "Tanrının inayeti" gibi temel metafizik meselelerle de meşgul olmuşlardır. Ayrıca tanrısal buyruklar felsefi argümanlarla geliştirilmiş ve desteklenmiştir. Örneğin, Agustinus ve Aquinaslı Thomas'ın etik anlayışında "*ahlaki iyilik*", "*Tanrı tarafından konulmuş yasaya*" uygunluk durumuna göre belirlenirken, aynı dönem filozofu Abelardus'un niyet etik anlayışında "*failin niyetine ve iradesine*" bağlanır (Cevizci, 2002, s. 73-82). Orta çağ etiği böylece, teolojik temellerini koruyarak bir yandan temel metafizik meselelerin diğer yandan etiğin pratik değerlendirmelerinin tartışıldığı, insanın evrendeki yerinin ve görevlerinin teolojik perspektiften soruşturulduğu bir dönemi yansıtır.

Dante (1265-1321), Petrarca (1304-1374) ve Boccacio (1313-1375) gibi öncü isimlerin ardından özellikle 15. yüzyılda rönesans hareketi, insanın düşünsel evreninin çehresini değiştirir (Vorlander, 2022, s. 339). Felsefe odağını insana ve insani olana doğru kaydırır. 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa'da yaygınlaşan hümanizm hareketi, insanın ruhsal rehabilitasyonunu, yaşamsal güçlerine yeniden kavuşmasını ve aynı zamanda insanlığın daha üstün bir hale gelmesini ifade eder (Russ, 2021, s. 141). Hümanizm (*humanismus*) dünyeviliktir (Vorlander, 2022, s. 339). Hümanizmin temel unsurları ise, insani değerlerin yüceltilmesi, insani bir yaşam sanatı yaratma çabası ve en önemlisi, insanın özgürlüğünün vurgulanmasıdır (Russ, 2021, s. 142). Rönesans döneminin düşünsel ekseni olarak hümanizm, özgür düşünceden beslenerek teorik alanda ve eylem özgürlüğüne dayanarak pratik alanda da belirleyici olmuştur. 15. yüzyılda Floransa'da hayat bulan hümanizm hareketi, Floransa Akademisinde toplanan sanatçı, bilim insanı ve düşünürler tarafından akıl ve özgürlük arasında kurulan güçlü bağ ile birlikte yaşatılmıştır, Russ'un ifadesiyle, "*Dünya üzerinde özgürlüğü keşfetmeyi hedefleyen yeni*

bir ratio burada kendini inşa eder" (Russ, 2021, s. 146). Hümanizm için, tıpkı Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi akıl, iyi yaşamın temel ilkesidir. İstemenin özgürlüğüne yapılan vurguyla birlikte hümanizmin etik sorunsalı, insan aklı ve özgür iradesine dayanan bir ahlak anlayışının olanağını konu edinir (Russ, 2021, s. 152-153).

17. yüzyıla gelindiğinde, kartezyen öznenin hakimiyeti, Galileo'nun doğayı matematikleştirmesi ve Bacon'un deneysel metodu ile birlikte düşünsel bir devrim yaşanır. Meydana gelen bilimsel gelişmeler ve sanayileşmenin etkisi ile değişen sosyo-ekonomik yapıda olduğu gibi etik yaşamla ilgili anlayışlarda da değişiklikler gözlenir. Bu dönem, insan aklının yükseldiği ve aynı zamanda bir şüphecilik dalgasının da yükseldiği modern dönemdir ve rönesansı takiben bir tür yeniden yapılanma görülür. Dini otorite yerini insan aklının otoritesine bırakırken, tanrısal buyrukların yerini bilimsel yasalar alır. Bu dönemdeki baskın görüşlerden biri, evrende içkin bir düzen anlayışıdır. Çağın filozoflarının, örneğin Hobbes ve Spinoza'nın etik anlayışlarının temelinde de bu düzen anlayışı, doğanın mekanik işleyişi yer alır ve insan da davranışlarının önceden tahmin edilebilirliği ile mekanik ve deterministik bir unsur olarak konumlanır (Cevizci, 2002, s. 96). Bu çerçevede, ilahi ve gizemli güçlerin etkisindeki doğa tasavvuru yerini, hareketin akılcı yasalarıyla düzenlenen mekanizma anlayışına bırakır (Russ, 2021, s. 184). İnsan, aklı sayesinde gizeminden kurtulan doğayı açıklayabilir ve onun üzerinde hakimiyet kurabilir bir konumda ele alınır. Doğaya hâkim olduğu gibi kendine de hâkim olan insan, ahlakı da üstün bir güçten değil, kendi yaşamında temellendirecektir. Bu durum İngiliz düşünür David Hume'un tespitiyle felsefede yer bulur; O'na göre, ahlakın kaynağı insanın doğasında aranmalıdır. Bundan böyle "(…) *ahlakın temeli (...) Tanrı'nın tahtına kurulmaya hazırlanan insanın kendisinde, onun biyolojik yapısında veya rasyonel varlığında, serbest pazarın rekabet koşullarında, hemcinsleriyle yaptığı toplum sözleşmesinde, yarattığı sosyal ve politik kurumlarda, geçirdiği evrimde, vs., aranmalıdır*" (Cevizci, 2002, s. 95).

Düşünsel iklimin giderek sekülerleşmesiyle birlikte gerçekleşen Aydınlanma hareketi, bireycilik, ilerleme ve toplumsal iyi kavramlarının öne çıktığı anlayışlar geliştirir. 18. yüzyıl, Aydınlanma ile birlikte, insanın özerkliğini merkeze alarak şekillenen ve aklın ışığını yansıtan bir asır olarak tarihe kazınır. Eleştirel tutum, bağımsızlık, kendini aşma ve özerklik aydınlanma çağının genel karakteristiğidir (Russ, 2021). Modern bilimin

etkisiyle aydınlanmış dünyada insan, geçmişinden ve geleneğinden uzaklaşmış, diğer insanlardan yalıtılmış, "*kendi dinamik varoluşunu yaşama*" uğraşında, sadece "*kişisel çıkarını düşünen modern insana*" dönüşmüştür (Cevizci, 2002, s. 96). Modern dönemde etik türleri, Thomas Hobbes'un "Bencillik Etiği" ile "*insanmerkezci*" ve "*öznelci*" bir anlayışa bürünse de örneğin Hume'un duygudaşlık etiğinde insanın diğerleriyle olan ilişkisinin duyumsal kökenleri ön planda tutulmaya çalışılmıştır. Böylece 17. ve 18. yüzyıl boyunca görülen bireycilik, yararcı, hümanist ve Aydınlanmacı etik anlayışlarının temelini oluşturmuşlardır (Cevizci, 2002, s. 97). Bilimdeki ilerleme ile doğada varlığı belirlenen düzenin sosyal alanda da olduğu varsayılmış, birey ile bireylerden oluşan toplum ve bireyin öz-çıkarı ile oluşturduğu toplum genelinin mutluluğu arasında, bir uyum bulunduğu düşünülmüştür. Buna dayanarak, insan aklı bağımsızlığı ile öne çıkarılıp diğer tüm otoriteler yadsınmış, geriye sadece bireyin vicdanı tarafından kabul görecek "*bağlayıcı davranış kuralları*"nın formalleştirilmesi kalmıştır (Cevizci, 2002, s. 142). Ancak Cevizci, Lucien Goldmann tarafından bunun "*nihilizm*" olarak adlandırıldığını aktarırken, nedenini "*bireyci görüşün bütün ahlak sistemleri ile bağdaşarak tarafsız kalması*" olarak belirler. Bilimsel bilginin ise insana doğa karşısında çok büyük bir güç kazandırırken ahlak karşısında yansız bir tutum alması nedeniyle "*herhangi bir ahlaki konum*" un tesisine katkısı olamayacağını belirtir (Cevizci, 2002, s. 143).

Fransız Aydınlanmacı etik düşüncesinde, bir Aydınlanma düşünürü olduğu kadar bir aydınlanma eleştirmeni de olan Jean Jacques Rousseau, duygu temelli bir etik anlayışı savunarak bilginin erdemi getirmediğini hatta, ahlaklı olmaya zarar verebileceğini öne sürer. Akıl ve gelenek karşısında duygu ve kişiliği savunur (Vorlander, 2022, s. 538). Rousseau'ya göre teorik faaliyet erdem ile aramızda bir engel oluşturur. Antik Yunanda kurulan *theoria* ve iyi yaşam bağı, bu kez tersinden ele alınmıştır: "*Roma filozof ve hatiplerle doluydu. (...) Romalılar erdemli olmaya çalışmakla yetiniyorlardı; ama ne zaman ki erdem konusunu incelemeye başladılar, işte o zaman her şey kaybolup gitti*" (Rousseau'dan aktaran (Russ, 2021, s. 260)). O'na göre bilgi "*hakikati gizlemek*" için kullanılmıştır, hatta "*erdeme katkısı olmayan bilginin ilerlemesi erdemsizlik ya da kötülük tarafından*" desteklenmektedir (Cevizci, 2002, s. 164). Ahlaki fail olmanın özünde asla vazgeçilemeyecek olan "*özgürlüğün*" bulunduğunu öne süren Rousseau'ya göre, insanın daha ileri özgürlüğü yaşayabilmesi, genel iradeye dayanan bir politik

yapıda gönüllü ve zorunlu bir fedakarlıkla itaat etmesini gerektirir (Cevizci, 2002, s. 174).

Etiğin başat öğretilerinden biri olan, Alman düşünürü Immanuel Kant'ın ödev etiği görüşü, "*kendi kendini mutlak ve koşulsuz olarak belirleyen, kendisi ve tüm diğer insanlar için yasa koyan özgür ve bağımsız bir modern özne*" öne sürer (Cevizci, 2002, s. 176). Kant'a göre, "*Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez*" (Kant, 2020, s. 8). İnsan bir yanıyla bir doğa varlığı, bir yanıyla bir ahlak varlığıdır. Ahlak öznesi olarak insan, doğa nedenselliğinden sıyrılarak, tutkularını kontrol altına alabilir ve aklın buyurduğu ahlak ilkesine göre davranabilir:

> (…) [E]ylemin ahlaksal değeri, ondan beklenen etkide bulunmaz, dolayısıyla hareket nedeninin beklenen etkiden kaynaklanmasını gerektiren eylemin herhangi bir ilkesinde de değildir. Çünkü bütün bu etkiler (kendi durumunun memnunluk verici olması, hatta başkasının mutluluğunu sağlama) başka nedenlerden de ortaya çıkabilir, dolayısıyla bunlar için en üstün ve koşulsuz iyinin ancak onda bulunabilecek akıl sahibi bir varlığın istemesine gerek yoktur. İşte bu yüzden, ahlaksal diye adlandırabileceğimiz bu böylesine eşsiz iyiyi, besbelli ki ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan -ve istemeyi, umulan etki değil de, bu tasarım belirlediği ölçüde- yasa tasarımının kendisinden başka bir şey oluşturamaz; bu iyi de, bu tasarıma göre eylemde bulunan kişinin kendisinde zaten vardır, ilk önce etkiden ortaya çıkmasını beklemeğe gerek yoktur (Kant, 2020, s. 16).

Aklın koyduğu koşulsuz buyruğu ödev bilip, ona duyduğu saygı ile eyleminin dayandığı istemesini belirleyen insan, özgür insandır. Kant'ın ödev etiği, saf pratik aklın koyduğu ödevden dolayı eylemeyi temel alır, pratik akıl yasa koyucu olarak ödeve boyun eğmeyi buyurur. Pratik akıl yasa koyucu karakteriyle bizi, bilginin ulaştıramayacağı alanlara taşır ve ahlak alanında gerçek ölçüsünü ifşa eder (Russ, 2021, s. 322). Kant'ın etik anlayışı, temelindeki yasa evrensel karakterde olduğu için "*nesnelci, mutlakçı ve evrenselci*" bir etik anlayışı olarak kabul edilir ve böylece insan, "*nihayet (…) ahlak alanının mutlak hâkimi*" olmuştur; ancak kendi dışındaki tüm otoriteleri reddettiği için

"*bütünüyle bireyci*" bir hal almıştır (Cevizci, 2002, s. 178). Koşulsuz buyruk, içeriksiz formel yapıdadır, normatif etiklerde olduğu gibi ne yapılması ya da yapılmaması gerektiğini bildirmez. Ödevi, her türlü içerikten, deneyimden gelen özelliklerden arındırdığı için adeta bir 'formül' olan saf formel yapıya dönüştürür. Bu bağlamda koşulsuz buyruk, tamamen rasyonel yapıdadır ve yalnızca insanın aklı ile ulaşabileceği bir ilkedir.

Nietzsche, Kant'ın ödev etiğini derinlemesine bir biçimde eleştirmiş ve ahlakın salt akla uygun bir yaşama değil, akıl ve tutkularını dengeleyen trajik insanın yaşamına uygun görmüştür. Ahlakın temelinde, diğer her şeyin temelinde olan 'kuvveti isteme' vardır. "*Nerede bir canlı görsem, orada bir isteme vardır*" diyen Nietzsche'ye göre, isteme canlıların en temel özelliğidir ve insan dahil her canlının istemesi, doğal olarak kuvvete yönelir. Başka bir deyişle her canlı kuvveti ister. Burada kast edilen sadece beden gücü değil aynı zamanda içsel (*geist* anlamında) bir güçtür. *Ahlakın Soykütüğü* adlı eserinin ikinci bölümünde Nietzsche, kuvveti istemeyi yaşamın özü olarak tanımlar (Nietzsche, 2020, s. 30).

Ancak insanlar çeşit çeşittir ve bu çeşitlere göre kuvveti istemeleri farklılaşır. Örneğin sürü insanı, grubunun normlarına uymayı ister, bu itaat onun gücüdür. Özgürlük ve özgünlükten uzak durur. Kendini bir gruba ait hissetmek ona güç verir, kendi zayıflığını ait hissettiği grubun gücüyle ört bas eder. Nietzsche bunu şiddetle eleştirir. Özgür insan ise, gücünü özgürlüğünde bulur, içinde yaşadığı toplumdan, içine doğduğu aileye kadar hiçbir grubun kendi değerlerini belirlemesine izin vermez. Her türlü grubun dikte edeceği moralden kopmalarıyla kazandıkları özgürlükleri, en büyük güçleridir. Nihilizme düşmeden özgürlüğünü yaratıcılığa çeviren üst insanlar ise, gücü değer yaratmakta bulurlar. Onlar geleceği şekillendirenlerdir ve çöküşe uğrayan (*dekadans*) değerleri yeniden değerlendirirler. Kendi koydukları hedefleri takip eder ve bu hedeflere ulaşmak için kendi yollarını belirlerler. Kişilerin ait olduğu tiplere göre değişen kuvveti istemeleri, eylemlerinin ve değer yargılarının karakterini belirler. Buna göre, evrensel bir iyi ya da kötü yoktur, etiğin nesnel karakteri bir mittir, öyleyse "*iyinin ve kötünün ötesine geçmelidir*" (Nietzsche, 2020, s. 136). Nietzsche, bu ifade ile, toplumsal olarak belirlenen değer yargılarının ötesinde olmayı, belirli bir moralin değer yargılarını aşmayı kast eder. İnsan kendi gözleriyle görmelidir. Kısacası, iyinin ve kötünün

ötesinde olmak, her durumda yeniden değerlendirme yapmayı gerektirir. Hiçbir tutum veya davranış mutlak olarak iyi ya da mutlak olarak kötü değildir.

Etik tartışmalar, varoluşçu felsefe içinde ayrı bir disiplin olarak değil, varoluşçu felsefenin bütününe nüfuz eden bir biçimde kendini gösterir. Bu anlamda varoluşçu felsefeyi baştan sona bir etik düşünce olarak okumak mümkündür. Ancak varoluşçu felsefeye kimi zaman örtük biçimde yayılmış olan etik düşünce, sistematik bir biçimde geliştirilmiş bir etik teorisi ile karıştırılmamalıdır. Çünkü böyle bir etik anlayışı, varoluşçu felsefenin genel karakterine aykırıdır. Ancak varoluşçu etiğin teorik meseleleri tamamen göz ardı edip yalnızca pratik sonuçlarla ilgilendiğini söylemek de eksik bir genelleme olacaktır (Warnock, 1967, s. 53). Yine de pratiğe yapılan vurgu, etik düşüncenin tamamında yoğun bir biçimde hissedilir.

Varoluşçu filozofların fikirleri her ne kadar ağırlık verdikleri, önceledikleri kavramlara göre farklılık gösterse de kendilerinden önce süregelen felsefi geleneği güçlü bir biçimde eleştirme noktasında birleşirler. Varoluşçu etik, tıpkı varoluşçu felsefenin bütünü gibi, hakikati ortaya koymanın ötesinde insanı yanılsamalardan kurtarmayı hedefler (Warnock, 1967, s. 53). Bu yanılsamanın kuşkusuz en önemlisi de özgürlüğümüzü görünmez hale getiren determinizm yanılsamasıdır. Varoluşçu etiğin karşı çıktığı durum, en temelde insanın kendi kendini inandırarak özgürlüğünün üzerini örtmesidir. Özgürlüğün inkârı, ahlaki yaşamın temellerini sarsan en önemli yanılsamadır. Bu nedenle varoluşçu etik aynı zamanda bir özgürlük etiği olarak da okunabilir.

Özgürlüğü merkeze alan varoluşçu etikte, düşüncede özgürlük, insanın seçimlerinde özgür olduğu anlamına gelir. Seçim yapmak, hayatımızı şekillendiren en temel unsurdur; bu nedenle varoluşçu metinler genellikle seçim temasında yoğunlaşırlar (Daigle, 2006, s. 8). Her seçim aslında birer özgür seçimdir ve seçimler özünde insanın kendisine aittir. Bu nedenle etik, insanın kendisine ve seçimlerine odaklanmalıdır ki bu odak onu öznelliğe doğru yönlendirir (Warnock, 1967, s. 54). Bireysel tercih ve somut durumlara merkezi yer verilmesi varoluşçu etikte belirgin bir özelliktir (Daigle, 2006, s. 9). Bu doğrultu, öznelliğe yapılan vurguyu güçlendirir ve bu belirleme de elbette öznede

olmayan değerler alanından uzaklaşma anlamına gelir. Buna göre, önceden belirlenmiş, kendinden menkul, insana verili olan nesnel değer alanı bulunmamaktadır.

Özellikle ateist varoluşçu etikte evren, akılla anlaşılabilir bir düzen bulunmadığı için "*saçma ve anlamsız*", dünya ise insana "*yabancı ve kayıtsız*"dır (Cevizci, 2002, s. 271). Böylece başkalarının nasıl davranması gerektiğine karar vermek, hatta herkesin seçimleri için ölçü olabilecek bir evrensel sistem kurmak saçmadır; ancak ve ancak kendi seçimlerini belirlemek söz konusu olabilir. Öyleyse yanılsamalardan kurtulmak için insanın "*mutlak yalnızlığını fark etmesi*" gereklidir (Warnock, 1967, s. 54). Her insan, yaşamı ve seçimi doğrultusunda değerleri kendisi seçer ve kendi seçimlerine yön veren değerleri kendisi yaratır. Pek çok varoluşçu filozof, nesnel değerlerin yokluğu ile ortaya çıkabilecek nihilizmi kabul etmek yerine, değer yaratma konusunda bireyin sorumlu olması ve bunu bir görev olarak üstlenmesi gerektiğini düşünür (Daigle, 2006).

Değer yaratmada temel unsur ise "isteme"dir. İnsanın varoluşunda sahip olduğu ve onu diğer varlıklardan ayıran isteme, tüm değerlerin kaynağı olarak yaratıcıdır (Cevizci, 2002, s. 271). Nesnel değerleri akıl yoluyla teori faaliyeti sonucunda keşfetme değil, isteme yoluyla *praksis* alanında değer yaratma söz konusudur. Bu kavrayış, özne anlayışında bariz bir farklılaşma yaratır. Buna göre varoluşçu etikte özne, "*bilen değil, ahlaken varolan özne veya fail*"dir ve öznenin ahlaken varolabilmesi bilgiye sahip olmasıyla değil, "*kendisine ve kendi hayatına anlam ve ahlaki bir yapı kazandıracak uzun vadeli ilgiler geliştirme imkânı verebilen seçimlerde bulunması ve angajmanlara girmesi*" ile mümkündür (Cevizci, 2002, s. 270). Bu nedenle etik söz konusu olduğunda bilmeden çok isteme ve yapma ön plandadır. Bu bağlamda insan, rasyonel olmaktan önce isteyen bir varlık olarak ahlaki yaşamını kurar.

Kişinin yaşamı, doğarken onunla birlikte hazır gelmez, her birey yaşamını kendisi ele geçirmelidir. Böylece varoluşçu akımların tümü "*bir dönüşüm diyalektiği*" gerektirirken, bu dönüşümlerin "*[h]erbiri, yitik varoluş kutbuyla yeniden ele geçirilmiş varoluş kutbu arasında sıralanan birçok yaşam kipini betimler*" ve "*[ç]özücü bir güç - bu güç varoluşa o kadar içten karışmıştır ki kimi zaman ondan ayrılmaz gibi gözükür- bizi durmadan varoluşun yitimine sürükler*". Aynı zamanda ise "*bir başka güç dur durak bilmeden kendimizle uzlaşmaya çağırır*" bizi (Mounier, 1986, s. 113-114). İnsan,

her seçiminde kendini ve yaşamını dönüştürür, hep olduğu halden olmadığı hale doğru yönelen, bir sonraki adımında bir öncekini yıkan ve dönüştüren, her adımında kendini yeniden kurandır.

İnsan kendini ve yaşamını seçimleriyle meydana getirir ve özgür seçimin muhatabı olan iki temel ilişki biçimi söz konusudur: kendisiyle ve başkasıyla olan ilişkisi (Warnock, 1967, s. 29). Etiğin önemli kavramlarından biri olan ve klasik felsefenin görmezden geldiği "*başkası*" kavramı, varoluşsal felsefenin en büyük keşiflerinden biridir (Mounier, 1986, s. 136). Başkalarının varoluşu, insanın kendi yaşamının ve dolayısıyla kendisiyle olan ilişkisinin kurucu bir öğesidir; bu nedenle de başkası, onun ahlaki yaşamı açısından vazgeçilmezdir (Warnock, 1967, s. 37). Başkası, dünyada diğer nesneler arasında sıradan bir nesne olarak yer almaz. Aksine başkası, kişinin kendi yaşamının temelinde yer alır. İnsan, başkası ile varolur. Bu durumda, "*başkası*", bizim kendimize ait "tinsel" yaşamımızın önemli bir "*işbirlikçisi*" olmaktadır (Mounier, 1986, s. 152). Sartre'ın sözleri ile başkası, "*hem varoluşum hem de kendimi bilişim için*" gereklidir. Başkası, "*gördüğüm kişi*" olduğu kadar "*beni gören"* kişidir, "*bilgide ve kendi'min efendisi olmakta kendimden kendime giden en güvenli yolda, başkasının bakışındaki dolaylı yoldan geçmekte*" önemli bir görev almaktadır (Mounier, 1986, s. 152). Benim kendi benliğimin ortaya çıkarılıp tanınması, bir özgürlük olarak ortaya konmam, "*başkasının da*" beni düşünen, bana karşı durarak ya da benim adıma bir şeyler isteyen "*bir özgürlük olarak ortaya çıkarılmasına*" neden olur. Sartre buna "*özneler-arası*" evren adını verir (YerTutucu1s. 51). Sartre, başkalarının özgürlüğü söz konusu olduğunda, insanın tanımında özgürlüğünün başkalarına bağlı olmadığını bildirmekle birlikte, "*bağlanma*" durumunda "*başkaları*"nın özgürlüğünün de gözetilmesi gerekliliğini vurgular (YerTutucu1s. 59).

Varoluşçu etikte yer alan ana temalara odaklanıldı. Şimdi kısaca varoluşçu filozofların etik anlayışlarına değinilecek. Öncelikle, varoluşçu etiğin kurucusu kabul edilen Soren Kierkegaard, inşa ettiği nesnel ve evrensel sistem içerisinde bireyi sadece bir noktaya indirgeyen Hegel'i eleştirir; felsefede yansıması nesnellik ideali olarak görülen bilimin ve bilimsel bilginin insanı kendi varoluşuna yabancılaştırdığını savunur. Mutlak bir hümanizm çağında büyük bilgi artışının söz konusu olduğu ve hemen her şeyin soyut nesnel terimlerle tanımlanmasıyla "*içselliğin*" neye karşılık geldiği unutularak insanın

kendi öznel gerçekliğine yabancılaştığını öne sürer. Kierkegaard, varoluşun somutluğunu kavramlara değil bireye bağlar ve "*Hegel'in sisteminin gerisinde ne vardır*?" sorusuna cevap verir. Sisteminin arkasında duran Hegel'in de bir birey olduğu belirlenimiyle varoluşa, "*egzistansa ve öznel hakikatlere döner*" (Cevizci, 2002, s. 281).

Varoluşçu etik dendiğinde akla gelen önemli isimlerden biri de Carl Jaspers'dir. Jaspers insan anlayışını, tarihselliğinden koparılamayan bir özne olmak bağlamında geliştirir. Tıpkı diğer varoluşçularda olduğu gibi nesneler arasında bir nesneye indirgenemeyen insan, varoluşuyla (*existenz*) kendisi olmaya (*selbst-werden*) yönelen bir 'ben'dir. Bu bağlamda *extistenz* olarak insan kavramı, özgürlük, iletişim ve durumsallık üzerinden karakterize edilir. Özgürlük, tarihsellik ile beraber ele alınır. Etik, insanın özgürlük potansiyelini gerçekleştirmesiyle ilgilidir ancak insan tarihselliğinin getirdiği belirlenimden azade değildir. Bu bağlamda mutlak özgürlük bir hayalden başka bir şey olamaz (Cevizci, 2002, s. 285-291).

Teist varoluşçuluğun önde gelen isimlerinden biri olan Gabriel Marcel'e göre insanın varoluşu, varolmayı seçmesi, kendini aşarak kendini yaratmasıdır. Bu kendini yaratma ancak başkası ile ilişki içerisinde mümkündür. İnsan kendisini diğerinin vasıtası ile yaratır. Bu bağlamda insanın kendine birinci bakışını ifade eden öznellik ile bilimin üçüncü kişi bakışını ifade eden nesnellik arasında ikici kişinin önemini vurgular (Foulquie, 1991, s. 96). Buna göre insanı insan yapan sadece özne ve nesne oluşu değil aynı zamanda gerçek iletişim kurabilme gücü, başka bir deyişle diğeri ile olan kökensel bağıdır. Marcel felsefesinde, bireyin kendini gerçekleştirme yolunda yaşam tecrübelerinin aracılığıyla kendini bilmek ve dolayısıyla "*Varlığı varlık olarak*" kavramaya doğru bir keşif yolculuğunu amaçlamaktadır (Koç, 2013, s. 203).

Sartre'ın varoluşçuluğuna göre ise, genel bir ahlak yoktur, nedenini kişiye yol gösterecek işaretin dünyada olmaması olarak gösterir. Vardır diyenlerin bu işaretleri yorumlarken verdikleri anlamı yine kendilerinin seçtiklerini hatırlatarak, kişiyi seçimleriyle ahlaki yaşamında özgür kılar. Tüm yorumlamaların türü ve seçiminde sorumluluk, yine kişinin kendisine aittir (YerTutucu1s. 42). Sartre varoluşçuluğunda bir yargı öne sürer ve ortaya koyduğu "*ahlak yargısı*"nda, her gerçekleşen somut koşulda tek amaç özgürlüğü istemek olmalıdır. Bazen somut amaçlar soyut bir özgürlüğü

kapsamak durumunda olsa da söz konusu özgürlük soyut bir özgürlük değil "[*i]yi niyetli, dürüst kişilerin edimlerinde özgür olmaları*"nı gerektiren bir özgürlüktür (YerTutucu1s. 58). Ahlakın içeriğinin değişken olabileceğini düşünür. Biçimini evrensel kılarken Kant'ın ahlak anlayışına katılır ancak "*çok soyut ilkeler eylemi belirleyemez*" söylemi ile karşı çıkar (YerTutucu1s. 59-60). Çünkü ona göre içerik somuttur ve önceden ne olduğu bilinemez, yaşam sürecinde edimlerle ortaya konur. Bu edimler sırasında, kişinin yaptığı seçimler öncesinde amacı özgürlük olmalı yani bağlanma özgürlük alanında yapılmalı. Daha sonra yapılan seçimler, koşullara ve kişiye göre değişebilir. İnsan, seçimleri ile kendi ahlakını kurar, kendi ahlakını seçerken de kendini kurar. Toplumsal şartların koşullaması ile bir ahlak seçmek zorundadır, Sartre için bu, aynı zamanda bir "*bağlanma*" durumudur (YerTutucu1s. 57).

Dünyaya bırakılmış, dünyasına yabancılaşmış yalnız insanı ve yaşamını merkezine alan, varoluşun özden önce geldiğini savunan, biricik konusu özgürlük olan, bireyi özgürlüğü oranında sorumlu kılan, kendisini başkasının dolayımında bilen ve seçimleriyle kendini hep yine yeniden kurabilecek özneyi anlatan varoluşçuluk öğretisi, bir özgürlük ahlakı kurar ve eylemi öncelemesi ile baştan sona etiğin alanı içerisindedir. Bir bağlanma ahlakının da söz konusu olduğu varoluşçuluğun, kendine ve öğretisine en bağlanmış düşünürü Jean Paul Sartre'dır ve en ateşli savunmasını 1946'da Brüksel'de, Club Maintenant'da yapar. Bu konferansın metni dilimize *Varoluşçuluk* adı altında bir derleme olarak çevrilmiştir. Bu derlemenin sonunda bulunan makalesinde Geaton Picon, Sartre'ın basının çok fazla ilgi alanında olması, her zaman kalabalık bir dinleyici topluluğu önünde konuşmalar yapması nedeniyle bir efsane izlenimi yarattığını yazar. Picon'a göre, bu efsanenin bir ucu çalışmalarını yaptığı Cafe de Flor, Bar du Pont Royal gibi kahvelere, diğer ucu yeni edebiyatın ilk büyük öncüsü kabulüne dayanır. Yazılarında belirgin bir üslup görmeyen Picon'a göre: "*Balzac'ın üslubu için söylenenler Sartre'ınki için de söylenebilir: Sözlerin güzelliğinde değil, sayfanın hareketinde görülen bir özü, dil ile iletmek üzere kaleme sarılan bir adamın üslubudur*" der Picon ve böyle bir üsluba romancı ve filozof ancak bir araç olarak başvurur (Sartre, 2001, s. 98). Sartre, anlatacağı kendine ait büyük bir dünyası ve bu dünyanın içerisinde özgür bireyi ile öğretisini anlatmakta bu üslubu özellikle benimsemiştir.

3. BÖLÜM: JEAN PAUL SARTRE ve VAROLUŞÇULUK

Varoluşçu felsefe ile adı özdeşleşen filozof Jean Paul Sartre'dır. O öğretisini kahramanca savunmanın yanında tüm yaşamına yansıtmış, yapıtları yayılmasını sağlamış ve eylemleri ile felsefeyi topluma taşımış ender düşünürlerdendir. Filozof, politikacı, roman ve tiyatro yazarı olarak çağının pek çok sorunu ile ilgilenmiş ve bu sorunlara çözümler getirebilmek adına kendini sorumlu saymıştır. Sadece kendini değil her bireyin kendi yaşamına ve özgürlüğüne sahip çıkması, sorumluluğunu alması için yüreklendirmektedir. Bu bağlamda, insanı insana anlatarak kendini tanımasına yönelik eserler ortaya koymuştur. Bu bölüm onun eserlerinden *Varlık ve Hiçlik*'te geliştirdiği kavramları ve bu kavramları *Gizli Oturum* adlı oyununda karakterler özelinden işlenmesi ve en son öğretisine gelen eleştirilere karşı "Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır" konuşmasının metni ele alınacaktır.

Sartre, insanlığın "ergenlikten erginliğe" geçtiği inanışının yaygın kabul gördüğü bir dönemde yanlış giden birtakım şeyler olduğunun farkındadır ve bu farkındalık ile yaklaşan tehlikeye karşı insanlığı korumakla kendini sorumlu kılar. Tüm yaşamı boyunca, neredeyse dünyanın pek çok yerinde ve içinde bulunduğu yüzyılın pek çok siyasi olayında bir aktivist olarak yer almıştır. Böylece yirminci yüzyılın en çok tanınan filozofları arasında yer alan Sartre, oyunları ve romanlarının yanı sıra "*siyasi bağlılığı ile dünyanın vicdanı*" olma tutumuyla pek çok düşünürü etkileyerek "*bir neslin zihniyetini*" şekillendirmiştir (Gündoğan, 2022, s. 8). Aydınlanma ve modernizmin etkisinde tamamen ilerleme fikri ile güdülenmiş insanlık, bu hedefin kendisine nasıl zarar vereceğini tam olarak öngörememektedir. Sartre'a göre, "*insani olanda insanı korumak gereken bir taraf*" bulunmaktadır (Gündoğan, 2022, s. 13). Descartes'ın kurduğu ikili ontoloji nedeniyle, kendi gücünün farkına varan insan, Kantçılığın getirdiği evrensel insan kavramı ile kendini varoluşundan uzaklaştırmış ve bu kopuş, insanın kendi yaşamına yabancılaşması ve şeyleşmesi sürecine yol açmıştır. Böylece hem hakikat köksüz bir hale gelmiş hem de insan varoluşu arka planda kalmıştır. Bu anlamda Sartre kendine edindiği görevde; özgürlük ile sorumluluk arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken "*filozof, yazar, aydın, Marksist, solcu, eylemci, anarşist gibi tüm*

nitelemelerin hemen hepsine sahiptir" (Gündoğan, 2022, s. 15). Felsefesini kamuoyu ile birlikte yapan ve verdiği edebi eserlerinde felsefi düşüncesini yansıtırken "*yaşadıklarını yazan, yazdığını yaşayan edebi kişiliğine uygun olarak bireysel tecrübelerden evrensel sonuçlar çıkarmaya çalışan bir filozoftur*" (Gündoğan, 2022, s. 15). Bu özelliği ile sadece düşünce üretmekle kalmayan Sartre, felsefesini yaşamına yansıtabilen az sayıdaki yaşam filozoflarındandır.

İkinci Dünya Savaşı öncesi kişiliğinin *"(...) aşağı yukarı Stendhal'in benmerkezci bireycisi*" olduğunu söyleyen Sartre'ın, savaş sonrası toplumsallığa ve toplumculuğa geçişi ile yaşamı ve felsefe anlayışı iki farklı bölümde değerlendirilir (Sartre, 2021b, s. 11). Kendisi de savaşın hayatını ikiye böldüğünü, "*[h]ayatımın asıl dönemeci budur: önce ve sonra*" sözleri ile ifade eder (Sartre, 2004, s. 46). Savaştan önce çalışmalarında "*bulantı verici bir dünyada düş kırıklığına uğramış bireyi*" anlatan düşünür, savaştan sonra angaje (bağlanma) edebiyatın kuruculuğu ve savunuculuğunun yanında "*angaje bir entelektüel*" olarak dünyadaki tüm mazlumlarla dayanışma içerisinde olur (Noudelmann, 2023, s. 16). Bundan sonra ölümüne kadar geçen süre içinde "*Castro, Guevara, Kruşçev, Tito, Mao gibi üst düzey siyasi figürlerle*" görüşmelerde bulunarak "*angaje entelektüelin baş referansı olmuştur*" (Noudelmann, 2023, s. 16). Savunduğu varoluşçuluk anlayışı, kişinin kendisini adamasına olanak tanıması nedeniyle angaje yazarlığa destek verir. Okuma ve yazmayı, insan haklarından sayar ve aynı zamanda başkası ile anlaşabilme yolu olarak değerlendirir (Sartre, 2008, s. 94).

Sartre'a göre, bir ütopya olarak kurguladığı sınıfsız, diktatörsüz ve iç yapısı her an değişim gösteren dinamik bir toplumda sadece yazar, herkes için bir aracı olabilecektir. Edebiyat dünyasında okuyucusunun isterken, yazarının ise karşılığını verirken özgür olduğu; yazın, söz ve eylem arasındaki çelişkinin ortadan kalktığı bir toplum tasarlar. Her zaman edimi önceleyen Sartre'a göre, okuyucular üzerinde yazarın etkinliği yoktur; yazar ancak "*okuyucuların özgürlüklerine çağrıda bulunur; yapıtlarının etkili olabilmesi için, okuyucunun, koşulsuz bir kararla bunları üstlenmesi gerekir. Ama hiç durmadan kendini elden geçiren, yargılayan ve değiştiren bir toplulukta, yazılı yapıt eylemin önemli bir koşulu, yani düşünsel bir bilinç anı olabilir*" (Sartre, 2008, s. 172). Henüz böyle bir toplumun var olmadığını bildirmekle birlikte yazarın bugün yazması gereğini vurgular. Yazarı, insan özgürlüğünün egemen olduğu

bir toplumun kurulup sürdürülebilmesi adına, "*somut evrensel varlığı somut varlığa*" anlatırken, yazınında insanın özgürlüğü için çağrı yapmakla görevlendirir (Sartre, 2008, s. 172). Bochenski, Sartre'ı bu anlamda bir yanılgı içerisinde anlaşıldığını belirtir. Ona göre edebi çalışmaları nedeniyle çoğunlukla sadece yazar yanı ile bilinme yanılgısına düşülen Sartre gerçekte; "*yalnızca belgin, teknik, özgün bir düşünme biçimine sahip uzmanlaşmış bir filozof olmayıp, aynı zamanda bütün varoluş filozoflarının varlık felsefesine en yakın duranıdır*" (Bochenski, 1997, s. 204).

Varlık ve Hiçlik'te, insanın varoluşu üzerinden varlığın bilgisine ulaşmaya çalışmıştır. *Varlık'ın* çözümlenmesinden yola çıkan "*varlıkbilimsel*" denebilecek bir tarzda belirlenen bu dizge, Sartre'ın usçuluğu ile *"(...) özgül alanlara, insan bilimsel sorunlara sıkı bir biçimde uygulanmaktadır*" (Bochenski, 1997, s. 206). Diğer varoluş filozoflarında görülen "*şiirsel-coşumculuk*" Sartre'da görülmez. Daha çok "*Sartre'ın dizgesi, sıkı bir mantıkla, bütünüyle usçu bir doğrultuda kurulmuştur*" (Bochenski, 1997, s. 204). Düşünürün çoğunlukla insan-bilim yapmakta olduğunu söyleyen Bochenski'ye göre Sartre, "*yalınç bir Heideggerci*" olmamakla birlikte ona bağlılığı oldukça görünürdür (Bochenski, 1997, s. 206). Kierkegaard'ın öğretisini takip ederken varoluş sorunlarına ondan çok daha farklı hatta karşıt çözümler sunmuştur. Kuşkusuz her varoluşçu gibi Nietzsche'den etkilenmiş olan Sartre, getirdiği varoluş dizgesinin temel biçimini serimlerken Husserl'in yöntemini tercih etmiştir. Bochenski'nin belirlemesini izlersek varlıkla hiçliğin karşıtlığı gibi bazı temel düşüncelerinde de Hegel'den kaynak almaktadır. Metafizik alanındaki açıklamaları ile eski Yunan filozoflarının düzlemine yerleştirilebileceğini söyleyen Bochenski, Sartre'ın dizgesini "*Aristotelesçiliğe hem yakın hem uzak olan bir felsefe girişimi*" şeklinde yorumlanabileceğini öne sürer (Bochenski, 1997, s. 205). Felsefenin kadim olan varlık problemini insanın varoluşu üzerinden ele alan Sartre, arayışını fenomenolojik yöntemi temel alarak "*genelde fenomenolojik ontoloji özelde ise varoluşçu ontoloji denemesi yapmıştır*". Fenomenolojik yöntemi bilimsel bir inceleme olarak düşünen Sartre'a göre, "*varoluşa, dolayısıyla nesnelere, dünyaya ve varlığa anlamını veren fenomenolojidir*" (Aydoğdu, 2022, s. 148). Edmund Husserl'in öğretisi olan fenomenolojik yöntem; "*fenomen'i yani dolaysız olarak verilmiş olanı betimlemeye dayanan bir yöntem*"dir ve "*nesnesi öz'dür,* bu öz*, (...) dolaysız bir görü içinde kavranmış fenomenlerin düşünülür ideal içeriğidir, özün görülenmesidir (Wessenschau)*" (Bochenski, 1997, s. 159-160).

Fenomenolojik hareketin kurucusu Franz Brentano'nun en seçkin öğrencisi (Bochenski, 1997, s. 40) Husserl'e göre, ussal doğrulamaların tümünün kaynağı "*görü*"dür, diğer bir deyişle "*bu doğruların kaynağı, kökensel doğurtucu bilinç*'tir". Dolayısıyla bilincin önünde görüye sunulan şeyler "*fenomen*" olarak adlandırılır (Bochenski, 1997, s. 166). Husserl'in sistemleştirdiği fenomenolojik yöntem ile Sartre, varlığın ve varoluşun anlamını insan varoluşu üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. İkinci alt başlığına "*Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*" adını verdiği *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre, fenomen, bilinç, hiçlik, zamansallık ve özgürlük kavramlarını merkeze alarak felsefesini kurar ve bu merkezde kurduğu hakikat "*kendini öznellikte, yani varoluşta açımlar. Sartre'da hakikat, öznelliğin yarattığı bir şeydir ve bireyin özgürlüğüne ve bağımsızlığına bağlıdır*". Hakikat onda sadece "*bireyin varoluşu*"dur (Aydoğdu, 2022, s. 127).

3.1 "İnsan Özgürlüğe Mahkumdur": Varoluşçu Kahraman

Sartre'ın varoluşçuluğunda temel olan özgürlük kavramı onun tüm felsefesini kaplar. Sartre, *Varlık ve Hiçlik'te* insanın özgürlüğünü, insan bilincinin hiçlik kavramıyla örtüştürülmesinde ontolojik olarak temellendirir. Bu temellendirme, varlık tarzlarının kategorizasyonu ile belirlenir. Sartre, varlık tarzlarını öncelikle *kendinde-varlık,* buradan doğacak olan *kendi-için varlık* şeklinde serimler. Tanımlamalarının yapılabilmesini "*genel olarak varlık nosyonu*"yla olan asıl ilgilerine ve "*onları birleştiren ilişkileri*"nin kavranabilmesinin önemine değinerek açıklamalarını yapar; "*Kendinde-varlık*" (*en-soi*), kendi kendisiyle dolu, tam da bu nedenle kendine opak, ne ise o olan, "*bir dışın karşıtı olan ve bir yargıya, yasaya, kendinin bilinci*" gibi hiçbir içeriğe, herhangi bir gize sahip olmayandır ve masiftir. Her yerde olan varlık, "*fenomenlerin fenomenötesi varlığı*" olarak dünyanın varlığıdır ve bilinç için yalnızca göründüğü sürece varolmaz, *"(...) olanın, fenomenötesi varlığının*" tam da kendisi olarak "*kendinde*"dir (Sartre, 2021a, s. 37). Oluşun varlığı olarak oluşun ötesinde olduğu için varoluşun gerçekleştirilmesindeki seçim olanakları kendinde-varlığa kapalıdır. Varlığın yoğun olumlanmasıyla "*başkalık nedir bilmez*", kendini bir başkasının karşısında başkası olarak konumlandıramadığı gibi onunla bir ve bütün olduğu için herhangi bir ilişkisi söz konusu olamaz. Varolan her şeyin edimsel olduğunu söyleyen Sartre'a göre, her şey hep edim durumundadır. Varlığın kendinde "*hiçbir olanak, hiçbir güç, hiçbir hexis yoktur ve olamaz*" (Bochenski, 1997, s. 206). Sartre'ın

tümceleriyle aktarırsak; "*Yaratılmamış, varlık nedeni bulunmayan, bir başka varlıkla hiçbir bağı bulunmayan kendinde-varlık, ebediyen fazladır*" (Sartre, 2021a, s. 38-40-41). Sadece olduğu şey olarak kendi başına varlığını sürdürür, maddi varlıklar alanındadır ve bilinçsizdir. Oluşa tabii olmamasıyla "*var*" olduğu söylenebilir ancak "*varoluyor*" denemez. Kendi kendine yeter varlığı ile ne etkindir ne de edilgindir (Aydoğdu, 2022, s. 143). Sartre, devinimsiz ve katı bir oluş ile kendi varlığında temellenen belirleyici bir dünyada, "*bilgi sahibi, özgür bir insan*"ın olabilirliğini ortaya koymaktadır (Bochenski, 1997, s. 207).

3.1.1 Sartre'ın özgürlük anlayışı: mutlak sorumluluk ile kendini aldatma arasında insan

Özgürlük, varoluşçuluk düşüncesinin odak noktasında bulunan bir kavramdır. İnsanın verili bir özü olmaması, özünü varoluşuyla seçimleri ve eylemleri doğrultusunda kendisinin yaratması doğrudan özgürlük kavramıyla bağlantılıdır. İnsan değerlerini kendisi seçer, bu nedenle özgürlük bütün değerlerin temelidir. Özgürlük, insan gerçekliğinde bir boşluk/hiçliktir. "*Özgürlük, tam da insanın yüreğinde oldurulan ve insan-gerçekliğini olmak yerine kendini yapmaya zorlayan hiçliktir*" (Sartre, 2021a, s. 531). Bu bağlamda özgürlük, insanın sıradan bir niteliği değil, sahih eylemin kurucu koşulu olarak, onun varoluşunun zorunlu temelidir ve insan "*özgür olmaya mahkumdur*" (Sartre, 2021a, s. 530). Bu mahkûmiyet, özgür olmaya son verme özgürlüğümüzün olmadığına işaret eder.

Sartre'a göre özgürlük, bir varolan olarak varlıktan kendisini tezahür ettirmek, gerçekleştirmek için kopuşudur. Kendinde-varlığın, kendisi-için varlık olmak üzere kendini oldurmaya doğru kendini seçerek hiçlemesidir. "*İnsan gerçekliği*" der Sartre, henüz "*yeterince olmadığı için özgürdür*", sürekli olarak kendisinden koparak yeniden bir şey olduğu, tekrar "*olacağı şeyden hiçlikle ayrıldığı için özgürdür*" (Sartre, 2021a, s. 531). İnsan, hiçbir yardım almaksızın kendini tümüyle var etmenin mecburiyetine bırakılmış varlık olarak özgürlüğün kendisidir. Dolayısıyla insan, bazen özgür bazen köle olamaz; "*tümüyle ve her zaman özgürdür ya da yoktur*" (Sartre, 2021a, s. 531). İnsan varlığı hiçliğin görünmesini özgürlük ile koşullandırır. Özgürlük, insan varlığının özünden önce olmasıyla öze ait değildir ve insanın özünü oluşturmasını mümkün

kılandır. İnsan özgürlüktür (Sartre, 2021a, s. 69). Önceden belirlenmemiş olan insan seçim yapabilmesiyle aynı zamanda geçmişini de hiçlemektedir; "*Özgürlük, kendi hiçliğini ifraz ederek kendi geçmişini oyun dışı bırakan insan varlığıdır*" (Sartre, 2021a, s. 73). Ona göre insan kendi geçmişi üzerinde içinde bulunduğu duruma göre hep farklı değerlendirmeler yapabilir, hatta kendini geçmişinden muaf kılabilir. Geçmiş küldür, üfle gitsin demektedir adeta. Özgürlük kendinin keşfini iç daralması ile gerçekleştirir:

> Bize iç daralması içinde kendini keşfettiren bu özgürlük, gerekçeler ile edim arasına usulca sokulan o *hiç*'in varoluşuyla nitelendirilebilir. Edimim, ben özgür olduğum için saiklerin belirleyiciliğinden kurtulmuş olmaz, tam tersine, etkisiz oldukları ölçüde o saiklerin yapısı benim özgürlüğümün koşuludur. Ve eğer özgürlüğü kuran bu *hiç*'in ne olduğu sorulacak olursa, cevabımız şöyle olacaktır: hiç *olma*dığı için betimlenemez, ama kendi kendisiyle münasebetleri içinde insan varlığı tarafından *olmuş oldurulduğu* ölçüde en azından anlamı ifşa edilebilir (Sartre, 2021a, s. 79).

Özgürlüğün ontolojik kavranışında yaptığı belirlemelerde Sartre, öncelikle, insan-gerçekliği için olmanın eylemek olduğunu dile getirir. Aksi takdirde "*eylemekten vazgeçmek olmaktan vazgeçmektir*" (Sartre, 2021a, s. 569). Böylece olma yapmaya indirgenmiştir ve yapma yani bilinçli hareket bir edimdir. İnsan-gerçekliğinin eylem olduğu durumda, eylemin öncülü olan kararın kendisi de bir eylem olmak durumundadır. Bundan "*dolayı edimin varlığı özerkliğini gerektirir*" (Sartre, 2021a, s. 570). Edimin öncülü karar olarak kabul edildiğinde ve edim salt bir hareket değilse, edim kendisini duyuran amacın seçimiyle bir yönelimin var edilmesi söz konusudur. Dünya, "*amacın yönelimsel seçimi*" ile oluşan bir düzen içerisinde kendini açığa çıkartır. Kişi öznelliğinin belli bir yapısını icra ile henüz ortaya çıkmamış dünyanın belli bir nesnelliğini amaçlar. Şu an dünyanın nesnelliği daha önce belirlenmiş ve seçimi yapılmış olan amacın veya kararın nesnelliğidir. Yani belli bir amaca yönelim gerçekleştirildiğinde, bu yönelimin getirdiği aydınlanma ile, o an ve o ana kadar içinde bulunulan verilmiş olana mesafe alınır ve yeniden değerlendirilir. Belirlenen amaca uygun ve kişinin kendisi için mümkün olan veya olanlar seçilir. Böylece edime dönüşen seçimle yeni bir dünyanın kurulumu gerçekleştirilir. Sartre'ın tümceleriyle; "*Edim olarak insan-gerçekliği kendini ancak kendi varlığı içinde veriden kopuş olarak*

kavrayabilir. İnsan-gerçekliği veriden koparak ve onu henüz-var-olmayanın [non-encore-existant] ışığında aydınlatarak veriyi var kılan varlıktır" (Sartre, 2021a, s. 571). Bu kopuş ve değerlendirmenin getirdiği hiçleme ile bilinç, "*hiçin bilinci olarak kendi kendisi(nin) bilincidir*". Böylece amacının içeriği olan ne olacağının ışığı altında ne idiyse onu ve ne olacaksa daha olacak olan bir kendi-içinin özgürlüğü, onun varlığı olarak ortaya çıkar ve dünyanın varolmasını sağlar. Kendini seçmek yoluyla beliren kendi-içinin "*özgürlüğü her zaman angajedi*r". Yapılan seçime angaje olan bu özgürlük, seçim öncesinde varolan bir güç değil; "*seçimin hep belirlenmemiş olması durumudur*" (Sartre, 2021a, s. 572).

İnsan gerçekliği kendini dileğine göre seçebilir, seçememezlik durumu söz konusu değildir (seçmemek de aslında seçim yapmamayı seçmektir) ve hatta *olma*yı reddetmesi de olanaksızdır. İnsan varlığında özgür projenin temel olduğunu söyleyen Sartre, özgürlüğün bir dayanak noktasından yoksun olması nedeniyle bu projenin varolabilmesi için sürekli olarak *kendinin* seçimiyle yenilenmeli ve seçiminin önceli olan amacına angaje olmalı yani bağlanmalıdır. Kişi kendisini seçmeyi bıraktığı zaman yeniden "*kendindenin salt ve basit varoluşu*" olarak kendinde-varlık durumuna geri dönecektir:

> Kendimi durmaksızın seçmek zorunluluğu kendisi olduğum kovalama-kovalananla bir ve aynı şeydir. Ama tam da bir seçim söz konusu olduğu içindir ki, bu seçim gerçekleştiği ölçüde genellikle daha başka seçimleri de mümkün olanlar olarak gösterir. Öteki seçimlerin imkânı ne belirtikleştirilir ne ortaya konur, doğrulanamazlık duygusu içinde yaşanır ve yaptığım seçimle, dolayısıyla da varlığımın saçmalığı olgusuyla dile gelen de o imkandır. Özgürlüğüm böylece özgürlüğümü kemirir (Sartre, 2021a, s. 574).

Edim öncesi bir projenin söz konusu olması düşünülünce Sartre, insanın kendisini global proje olarak isimlendirir. Yani bu insanın tüm yaşamı için söz konusu olan temel veya genel diyebileceğimiz tamamen kendisi olan amaçlılık halidir. Diğer edimlerin temelini tikel veya kısmi dediği projeler olarak isimlendirir. Bu tikel projeler birbirini takip eder, biri diğerinin yıkıntılarının üzerinde gerçekleşirken, yeni projenin koşulu nedeniyle hiçlenen her eski proje, kendi-içinin durumuna ait bir hal alır ve tarihini oluşturur:

> Dünya üzerinde tikel bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik tikel projelerimiz, kendisi olduğumuz global proje içinde bütünleşirler. Ama tam da tümüyle seçim ve edim olduğumuz için, bu kısmi projeleri kararlaştıran global proje değildir: bunların kendileri de seçim olmak zorundadır ve her birinde belli bir olumsallık, öngörülemezlik ve saçmalık payı kalır; yine de her proje, kendisine doğru atılımda bulunulduğu ölçüde, durumun tikel öğeleri karşısında global projenin özgülleşmesi olduğundan, her zaman dünya-içinde-varlık bütünlüğüme nispetle anlaşılır (Sartre, 2021a, s. 574).

Özgürlüğün olgusallık ile ilişkisinde dünyadaki varolanların, aralarındaki ilişkilerin ve hatta düzeninin bile özgürlüğün kendini ortaya koyması için gerekli olduğunu, varolanda açığa çıkan direnişlerin bizzat özgürlüğün kendi yapısında mevcut olduğunu şöyle açıklar:

> Özgürlük, bu varolanlar aracılığıyladır ki kovaladığı ve kendisine ne olduğunu bildiren amaçtan ayrı düşer ve yeniden onunla buluşur. Öyle ki, özgürlüğün varolanda açığa çıkardığı direnişler, özgürlük için bir tehlike olmaktan ziyade, özgürlük olarak belirmesine imkân verirler. Özgür kendi-için, ancak direnen bir dünya üzerinde angaje olarak varolabilir. Bu angajman dışında, özgürlük, determinizm, zorunluluk nosyonlarının anlamları bile kalmaz (Sartre, 2021a, s. 577).

"*Değiştirmek-için-özgür olma*"nın söz konusu olduğu durumda özgürlük, değiştirilmesi gereken ortamın varlığını yani aşılacak engelleri ve aşmak için gerekli olan kullanılacak aletleri içerir (Sartre, 2021a, s. 602). Özgürlüğün olgusal sınırları sadece içine doğmak suretiyle verilmiş olan dünya değildir. Aynı zamanda daha önce belirtildiği üzere kişinin amacına göre nesnelleşen dünyanın, yeni bir amaç veya projeye yönelim söz konusu olduğunda halen önceki projenin dünyadaki nesnelliği hüküm sürmekte olması düşünülebilir. İnsanın içine doğduğu dünya ve sürdürdüğü yaşamın getirdiği sınırlamaları ve olanakları kader olarak isimlendirirsek, Rollo May'in ifadesinde olduğu gibi; nehirler akmak için bir yatağa, özgürlük yaşanmak için kadere ihtiyaç duyar (May, 2018). Seçimle belirlenen amaca göre, yani temel projeye göre dünya içindeki olanaklara, engel veya yardımcı olduğu konusunda anlam atfedilmesi söz konusudur.

Sartre'ın "*[ö]zgürlüğüm (...) özgürlüğümü kemirir*" belirlemesiyle, özgürlüğün özgür olamamasının zorunluluğunda, özgürlük olan insan özgürlüğe mahkûmdur (Sartre, 2021a, s. 574). Bu mahkûmiyet sonucunda Sartre, insanı bütün dünyayı omuzlarında taşımakla yükümlü kılar. İnsan, seçimleri sonucunda edimleriyle yarattığı dünyadan ve varoluş tarzıyla kendi-kendisinden "*bir olayın ya da bir nesnenin yadsınamaz faili olma(nın) bilinci*" anlamında sorumludur. Kendi-için varlık olarak insan, kendi varoluşuyla bir dünyanın varolmasını sağladığının farkındalığına vardığında, omuzlarına yüklenen sorumluluk "*bunaltıcı*"dır. Aynı zamanda "*yaratıcısı olmanın gururlu bilinci*" ile kendini varetmenin sorumluluğunu yüklenmek zorundadır, "*çünkü kişiliğime zarar verme tehlikesi taşıyan en beter sakıncalar ya da en beter tehditler ancak benim projemle anlam kazanırlar; bunlar kendisi olduğum angajmanın fonunda belirirler*" (Sartre, 2021a, s. 653). Bu anlamda başa gelen her şey, insanın kendisinin karar, seçim ve edimleriyle yarattığı bir dünyanın getirisi olduğu için, üzülmek, isyan etmek veya sineye çekmek mantıksız ve saçmadır; "*Zaten bu mutlak sorumluluk, kabullenme de değildir: özgürlüğümüzün sonuçlarının mantıksal hak talebidir*" (Sartre, 2021a, s. 653). Özgürlük ve sorumluluk bir ve yan yana ilerlerken, insan özgürlüğe mahkûm olduğu gibi sorumluluğunu da üstlenmeye mahkumdur. Bu durumda özgürlüğün kendisi olan insanın aynı zamanda sorumluluğun da kendisi olduğu söylenebilir.

Bırakılmışlık, umutsuzluk ve bunaltı (*angoisse*) gibi kavramların arkasında bu sorumluluk duygusu gizlidir. Kişinin kendi seçimine bağlanırken diğer insanları da bağladığının bilincinde olmasının yarattığı bu tasalandırıcı düşünceden ancak kendini aldatarak kaçabileceğini öne sürer (Sartre, 2001, s. 33). Kişinin yine de kurtulamayacağını düşünür, çünkü "*yalana verilen evrensel değer*" yalanla birlikte kendisine taşınır ve bu değerin üzeri örtülse dahi bunaltı kendini belli edecektir. Sartre'ın benzetmesiyle, bütün insanlığın gözü kişinin edimi üzerindedir adeta ve insanlığın kendini tasarımında kişinin kendini tasarımı çok önemlidir, bu anlamda kişi her an ediminin uygunluğunu sorgulamak durumundadır (Sartre, 2001, s. 34). Eğer ediminin doğruluğunu sorgulamıyorsa bunaltısının üzerini başka bir şeyle örtüyordur. Ama bu sorgulamanın bunaltısıyla eylemsizliğe, durgunluğa sürüklenmemeli. Yukarıda belirtildiği gibi sorumluluk ile birlikte yaşanan bunaltı, varoluşçu öğretide kişinin eylemlerinin tetikleyicisidir. Bu sayede pek çok olanakla karşılaşılması mümkün hale

gelir. Bu olanaklardan birinin tercih edilmesiyle kişi eyleme sevk edilir ve dolayısıyla bunaltı eylemin bir parçası olarak vardır (Sartre, 2001, s. 35).

Anlamsız bir kuşatılmışlık içerisinde varoluşunu eyleminin merkezine alan insan, bilinci, iradesi ve seçimleri ile yeni değerlerini özgürce oluşturabilecektir. Her an her şeyini kaybetme tehlikesi içindeki ölümlü insan, "*Sisifos gibi kendi eline aldığı yaşamını tasarladığı ve özgürlüğünü sonsuza dek taşımaya yazgılı*"dır (Türkyılmaz ve Er, 2022, s. 455). Dünyanın içine bırakılmış ve dünyasına, amacına bağlanmış insan, ne yaparsa yapsın bir an için bile olsa, kendini özgürlüğünden ve sorumluluğundan kopartamaz, çünkü sorumluluklardan kaçma arzusundan bile sorumludur. Şeylerin veya başkalarının karşısında edilgin veya etkin olmak demek yine kendini seçmek demektir. Bununla birlikte, insanın olgusallığından dolayı, yani doğarak dünyada yer alması onun için kavranılamaz bir durum olmakla birlikte, doğarak içinde mevcut olduğu dünyanın olgusallığını kendisi anlamlandırarak olumlar veya olumsuzlar. Böylece doğumunun anlamını yine kendisi seçmiş olur; bu anlam seçimlerinin her biri *"(...) doğuşu olanca sorumlulukla üstlenme*" ve onu kendinin "*kılma tarzlarından başka bir şey değildir*" (Sartre, 2021a, s. 655); sonuç olarak insan, kendi kendinden sorumlu olma mahkûmiyetindedir.

Varlığı varlığının içinde soru olan insan, dünyadaki her olayı "*bu varlığı gerçekleştirme aracı olarak*" görebiliyorsa ve "*başkaları da aşılmış aşkınlıklar olarak, fırsatlardan ve şanslardan başka bir şey değillerse, kendi-içinin sorumluluğu yaşanan-dünya olarak bütün dünyaya yayılacaktır*" (Sartre, 2021a, s. 656). Kendi varlığının, başkasının varlığının ve dünyayı mevcut kılan kendindelerin temeli olmayan, "*ama kendisinde ve kendisi dışındaki her yerde varlığın anlamına karar vermek zorunda olan*" insan, bu büyük sorumluluğun farkındalığı ile iç daralması yaşamaktadır. Ama içi daralan kendi-için varlık insanın, "*artık ne vicdan azabı ne pişmanlığı ne de mazereti vardır; o artık, kendi kendisini bütünüyle keşfeden ve varlığı bizatihi bu keşifte yatan bir özgürlükten başka bir şey değildir*" (Sartre, 2021a, s. 656). Ancak insan bu iç daralmasından çoğunlukla "*kendini aldatma*" ile kaçar. Çünkü insan varlığı, dünya üzerinde olumsuz birimlerin ortaya çıkmasına aracı olabildiği gibi, kendisine karşı da olumsuz tavırlar alabilir (Sartre, 2021a, s. 93). Sorumluluğun getirdiği ağır yükten kaçmak için alınan bir

tavır olan "*kendini aldatma*", "*insan gerçekliği*" perspektifinde "*asli*"dir ve söz konusu olan bu durum, bilincin olumsuzlamasını kendisine yöneltmesidir (Sartre, 2021a, s. 94).

Kendini aldatma, yalanın yapısına sahiplik içermekle birlikte, hakikati bizzat kişinin kendinden gizlemesi ile yalandan oldukça farklıdır. Burada yalanda söz konusu olan ikilik yoktur ve aldatan ile aldatılan bir ve aynı kişi olması sebebiyle, özünde bir bilinç birliğine gereksinim duyar. Bilincin kendi kendini aldatması olan kendini aldatma, bir ilk yönelim ve bir proje gerektirir; "*bu da, aldatılmış olmam bakımından benden gizlenmiş olan hakikati, aldatan olmam bakımından bilmek zorundayım demektir*" (Sartre, 2021a, s. 95). Bu durum içerisinde bir niyet barındırır. Kendini aldatmanın "*özerk ve süreğen*" bir form ortaya koyması ile pek çok insan bu varlık kipinde ölene dek yaşamını sürdürebilir (Sartre, 2021a, s. 96). Ancak her an ediminin uygunluğun sorgulanarak özgür seçim ve bağlanma ile insanın kendini hep yeniden kurmasını gerekliliğini vurgular (Sartre, 2001, s. 34).

İçtenliğin temel yapısının da kendini aldatmanın temel yapısı ile aynı olduğunu düşünen Sartre, nedenini içten kişinin de "*ne ise o olmamak için ne ise o olarak*" kendini oluşturması şeklinde dile getirir. Bununla beraber, içten olmaya çabalamanın sonunda kendini aldatan bir durumu ortaya çıkarabileceğini de ekler. İnsanın kendini benimsemek için giriştiği içtenlik, "*doğası gereği, kendiyle bağlarını koparmak için sürdürülen değişmez bir çabadır*", böylece "*insan tam da kendini kendi için nesne*" kılarak kendinden kurtulur. Ancak insanın, kendisinin ne olduğu üzerine sürekli bir kişisel döküm yapması, "*hiç durmadan kendini yadsımaktır, artık hiçbir şey olmadığı, saf ve özgür bir bakıştan başkaca bir şey olmadığı bir alana*" sığınması demektir (Sartre, 2021a, s. 114). Dolayısıyla kendini aldatmanın bir kaçış olduğu durumda, içtenliğin de uç noktada bir kaçış olduğu söylenebilir. Geçmişe dönük içtenliğin mümkünlüğü söz konusu olduğunda insan, *"kendini kendinde-varlık olarak*" kurmaktadır. Yani insan geçmiş yaşantısını şimdiye getirip kendini geçmişte kurarken kendini kendinde-varlık olarak kurar (Sartre, 2021a, s. 115). Sartre, inanmanın tanımı, benimsenmek istenen nesnenin verili olmadığı veya belirgin bir biçimde verilmediği halde varlığın benimsemesi olarak alındığında, kendini aldatmanın bir inanış olduğunu ve kendini aldatmadaki gerçek sorunun bir inanma sorunu olduğunun altını çizer (Sartre, 2021a, s. 117).

Sartre'a göre insan sorumluluktan kaçarak kendini aldatma yoluna gitse bile özgürlüğünden hiçbir şey yitirmez, en tutsak olduğuna inandığı anda bile seçim hala mümkündür, dolayısıyla İnsan özgürlüktür. Mutlak sorumluluğu beraberinde getiren Sartre'ın özgürlük anlayışı metafizik temellerini *Varlık ve Hiçlik*'te anlatılan kendi-için varlığın bir hiçlik olmasında bulur.

3.1.2 Kendi-için varlık: özgürlüğün ontolojik temeli, bilincin hiçliği

Kendi-için varlık (*pour-soi*), varlığın farkındalığıdır (Sartre, 2021a, s. 179). Sartre'ın *ne değilse* o olarak ve *ne ise o* olmamak şeklinde de açıkladığı kendi için varlık, kendinde-varlığın kendini hiçlemesi yoluyla olacak olduğu ve olması gereken varlıktır. Kendi varlığının tanığı olarak bir varolan olan kendi-için varlık, bu tanıklıkla varlığa mevcut olur. Aynı zamanda kendi-içinin mevcut oluşu, "*bir kendinde-varlık bütünlüğünün olmasını mümkün kılan şeydir*" (Sartre, 2021a, s. 180). Bütünüyle bilinç olmak durumunda olan kendi-için varlığın, aynı zamanda bütünüyle bir beden olmak zorunda olduğunu öne süren Sartre, aslında insanın tanımını yapmaktadır (Sartre, 2021a, s. 384). Böylece kendi-için varlık olmasıyla insan hiçliğe dayanmaktadır ve hiçlik insan aracılıyla, insanın kendinde taşımasıyla dünyaya gelir. Ancak insan bütünüyle hiçlik değildir, çünkü insan aynı zamanda bir kendinde-varlık olarak bir vücut, ego, alışkanlıklar vb. barındırır (Bochenski, 1997, s. 208). Kendini hiçleyerek kendi-için varlığı temellendiren kendinde varlık, "*kökensel bir olumsallık*" olarak kendi-içinin içerisinde hep mevcuttur (Sartre, 2021a, s. 135).

Söz konusu bu varlığın insan varlığı olduğunu öne süren Bochenski'ye göre Sartre, "*mantıksal uslamlamaya bütünüyle uyarak, bu başka türdeki varlığın bir yok-varlık'tan (non-etre) başka bir şey olamayacağını ve bundan dolayı da söz konusu bu varlığın hiçlik'e dayanması gerektiği sonucunu*" çıkarmıştır (Bochenski, 1997, s. 207). Kendi-için varlık halinde kaybolma amacında var olan kendinde-varlık, "*kendi hiçliğini kurabilir ama kendi varlığını kuramaz, çözülürken hiçleşip bir kendi-için*" varlığı ortaya çıkarır (Sartre, 2021a, s. 137). Hiçlik varlığın sahip olduğu tek imkandır ve bu "*hiçleme*" edimiyle kendini "*bilinç*" olarak temellendirir (Sartre, 2021a, s. 134).

> Böylece bilincin varlığı, "kendi-için"de kendisini hiçlemek için olan kendindedir ve olumsal kalır, yani bilinç, varlığını kendi kendine vermediği gibi başka bir varlıktan da alamaz. (…) kendinde varlık olumsal olsa da bozulmaya uğrayarak kendi için haline gelir ve kendisini yeniden ele alır. Kendinde varlık kendi-için halinde kaybolmak için vardır. Kısacası, varlık *vardır*, olmaktan başkaca olamaz. Ama varlığın kendine has imkânı -hiçleme edimiyle açınlanan imkân-, kendini hiçleyen kurban edici edimle bilinç olarak kendinin temeli olmaktır; kendi-için, kendini bilinç olarak temellendirmek üzere kendinde olarak kaybolup giden kendindedir. Böylece bilinç, bilinç-olmasını kendi kendisinden sağlar ve kendi kendisinin hiçlenmesi olduğu ölçüde ancak kendine gönderme yapabilir, ama bilinç halinde hiçleşen şey, bilincin temeli olduğu söylenemeyecek olan olumsal kendindedir (Sartre, 2021a, s. 134).

Husserl'de varlığın kaynağı olan bilinç, Sartre'da da yönelimselliği ile her zaman "*bir şeyin bilincidir*" ve "*aşkın*" bir nesnede konumlanmayan bir bilincin olmaması anlamında "*bilincin içeriği yoktur*". Her bilen bilinç, bir nesnenin bilgisi olarak bir boşluktur ve bilgiye indirgenemez (Sartre, 2021a, s. 24). Kendiyle var olan bilincin kendinden önce sadece "*bir varlık doluluğu*" söz konusu olabilir ve "*bu varlık doluluğunun hiçbir öğesi, varolmayan bir bilince göndermede bulunamaz*". Bilincin varlığı, bir şeyin bilinci olarak söz konusudur. Bilinç kendini hiçlikten devşirmez, dolayısıyla; "*Bilinç hiçlikten öncedir ve "kendini" varlıktan "devşirir*"" (Sartre, 2021a, s. 29). Her zaman "*bir şeyin bilinci*" olan bilincin kurucu yapısı, "*kendisi olmayan bir varlıkta taşınarak doğması*" anlamında "*aşkınlık*"tır (Sartre, 2021a, s. 35). Bilinç ontik-ontolojik yapısında ontik olanı ontolojik olana doğru aşmasıyla aşkındır. Bilinç varolanın varlığına doğru değil söz konusu varlığın anlamı doğrultusunda varolanın ötesine geçebilir (Sartre, 2021a, s. 37). Saf görüden yola çıkarak "*tüm doluluğu ile varlığa*" ulaşan Sartre'a göre bilinç; "*varoluşuyla özü ortaya koyan bir varlıktır ve (...) özü varoluşu kapsayan bir varlığın, yani görünüşü varlığı talep eden, içeren bir varlığın bilincidir*" (Sartre, 2021a, s. 36). Böylece varoluşun özden önceliğini ortaya koymaktadır.

Sartre, kendisi-için varlığın yani insanın bilicinin üç eğilimi (*extasis*) olduğunu öne sürer; birincisi hiçliğe karşı duyulan eğilim, ikincisi başkasına karşı duyulan eğilim, üçüncüsü varlığa karşı duyulan eğilimdir (Bochenski, 1997, s. 208). Birinci *ekstasis* olan hiçliğe eğilim, bilinç ve özgürlük olarak ortaya çıkar. Bu varlık, yönelimselliği ile hep bir şeyin bilincidir. Her türlü bilgiye eşlik eden, içeriği ve özü olmayan bilinç ve salt varoluş şeklinde yapar, çünkü bilgi olarak içeriği nesneden gelmektedir. Bir şeyleri sayarken sahip olunan bilinç buna örnek teşkil etmektedir. Diğer yandan bu bilinç adeta varlığın basıncından kurtulması yani kendinde-varlığın aşılmasıdır. "*Bilinç olmak anlamında bilincin varlığı, kendi kendine mevcut olarak kendine mesafeli varolmaktır ve varlığın, kendi varlığı içinde taşıdığı bu sıfır mesafe de Hiçliktir*" (Sartre, 2021a, s. 131). Bilincinde olunan şey ile bilinç arasında bir hiçlik kesiti vardır (Bochenski, 1997, s. 209). Sartre'a göre, hiçliği kuran varlıktır ve hiçlikten önce gelir, bu durumda "*Hiçlik varlığa musallat olur*", ödünç aldığı varolan ile dünyaya taşınır (Sartre, 2021a, s. 59). Varlığın bir varlık tarafından soru konusu yapılması ile tamamen bilinçtir ve kendi-içindir. Hiçlik "*(...) varlığa özgü bir imkandır ve onun tek imkanıdır*". (Sartre, 2021a, s. 131). Sartre'ın "*kökensel imkân*" olarak adlandırdığı bu durum ancak mutlak bir edim içinde belirebilir ve dolayısıyla *hiçlik* dünyaya "*insan-gerçekliği*" aracılıyla gelmektedir. Ona göre; "*İnsan gerçekliği, kendi varlığı içinde ve kendi varlığı için varlığın bağrındaki hiçliğin biricik temeli olarak varlıktır*" (Sartre, 2021a, s. 131). Hiçliğin temeli olduğu halde kendi varlığının temeli olmayan varlık, kendini temellendirmek için kendine mesafe alır. Bu durum hem temellendirilen hem de temellendiren varlığın "*belirli bir biçimde hiçlenmesini*" ve "*birlik olacak bir ikiliği*" gerektirmesiyle kendi-için varlık, tekrar kendinde varlık haline gelecektir:

> Kısacası, kendi varlığının temeli olacak bir varlık fikrini tasarlamak için girişilecek her çaba, ister istemez kendinde-varlık olarak olumsal olduğundan, kendi hiçliğinin temeli olacak bir varlık fikri oluşturmaya götürür. Tanrı'yı kendi kendinin nedeni kılan neden olma edimi, zorunluluğun birincil ilişkisinin bir kendine dönüş olması, bir kendi-üzerine-düşünüm olması ölçüsünde her kendini ele alma gibi bir hiçleme edimidir. Ve bu kökensel zorunluluk da olumsal bir varlığın, yani tam da kendinin nedeni olmak için olan bir varlığın temelinde belirir (Sartre, 2021a, s. 133).

Sartre'ın öne sürdüğü kendisi-için varlığın üç temel extasisten hiçliğe eğilimini, aynı zamanda hiçlik oluşuyla özgürlük olarak ortaya çıkışı ele alındı. İkinci extasisi olan başkasına eğilim, başkası-için varlık olarak kendini gösterir ve başkasının özgürlüğü ile doğrudan ilişkilidir. Bu ikinci eğilim, "Başkası Cehennemdir" başlıklı bölümde ele alınacak ve *Gizli Oturum* özelinde bir değerlendirme yapılacaktır. Son extasis, varlığa karşı duyulan eğilimdir ve Sartre bunu "Tanrı olma özlemi" olarak betimler. Bu son eğilim ise "Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır" başlıklı bölümde ele alınacaktır.

3.2 "Başkası Cehennemdir": Başkası-için Varlık: Medusa Bakışı

Başkası kavramı varoluşçu etiğin temel kavramlarından biridir. İnsan kendini ancak başkası üzerinden tanırken başkasının özgürlüğünü de tanıması gerekmektedir. Başkası Sartre'ın ontolojik çerçevesinde başkası-için varlık kavramı altında ele alınır ve *ben* ile sürekli bir gerilim hali söz konusudur. Öyle ki, başkasının yargısı bir Medusa bakışı gibi kendi-için varlığı/bilinci dondurarak hiçliğini başka bir deyişle özgürlüğünü ortadan kaldırır. Bu durum Sartre'da "Başkaları Cehennemdir" ifadesi ile yer bulur.

Doğuştan özgür insan, özgür seçimleriyle edimlerini gerçekleştirirken başka özgür bilinçlerle karşılaşarak bağlantıya girer. Sartre, başka bir özgürlüğü, benin varlığının temeli olarak görür ve insanın, başkasının varlığı ve özgürlüğü dolayımında varoluşunu gerçekleştirdiğini öne sürer. Başkası ile ilişkide ortaya çıkan başkası-için varlık:

> (…) benim insan-gerçekliğimin değişmez bir olgusudur ve ben onu olgusal zorunluluğu içinde, ben-kendim üzerinde oluşturduğum en ufak düşüncede bile kavrarım. Nereye gidersem gideyim, ne yaparsam yapayım nesne-başkasına olan mesafelerimi değiştirmekten, başkasına doğru giden yollara sapmaktan başka bir şey yapmam. Uzaklaşmak, yaklaşmak, falanca tikel nesne-başkasını keşfetmek, başkası-için-varlığımın ana izleği üzerinde ampirik değişimler gerçekleştirmekten ibarettir. Beni nesne haline getiren olarak başkası, her yerde kendisine mevcut olduğumdur (Sartre, 2021a, s. 355).

Başkası-için varlığın, kendi-için varlığın ontolojik bir yapısı olmadığını söyleyen Sartre, kendi-için varlığın başkası-için varlıktan türetilemeyeceğini, her iki varlık halinin eş zamanlı olduğunu belirtir (Sartre, 2021a, s. 358). Yani kendi-için varlık olan insan,

başkaları ile ilişkisinde kendisini eş zamanlı olarak kurar ve bu bir gerekliliktir. Başkasının bilinçte, "*bizzat-kendi*" reddedilen olarak varolduğunu ama bunun aynı zamanda başkasının bilincinde de bakışa maruz kalanın "*bizzat-kendi*" reddedilen olması ile mümkün olduğunu belirtir (Sartre, 2021a, s. 361). Yani her iki tarafın da birbirini hem reddetmesi hem de reddi dolayısıyla kavraması gerekliliğini ortaya koyar. Bu durum kendi-için ve başkasının karşılaşmalarının koşuludur. Reddetmeden ve kavramadan varolabilen tek bilinç kişinin kendi bilincidir (Sartre, 2021a, s. 361).

Kendi-için varlık nasıl somut bir bedense başkası-için varlığın da "*bütünüyle beden*" olduğunu söyleyen Sartre (Sartre, 2021a, s. 384), Kartezyen felsefedeki ruh beden ayrımına karşı çıkar. Çünkü ona göre, olmak eylemektir ve eylem bedeni de kendisine dair tutar. İnsan bir kez başka bir özgür kendi-için varlık nedeniyle başkası-için varlığı kendiliğinde oluşturduğunda onu ömrü boyunca taşımakla yükümlüdür. Söz konusu başkası tümüyle ortadan kalkmış olsa dahi kişi "*başkası-için-varlık boyutunu varlığının devamlı bir imkânı olarak kavramayı hiçbir zaman bırakmayacaktır*" (Sartre, 2021a, s. 499). Başkasının bakışı ve yargılaması sonucunda edinilen tavır, yaşam tarzında tutulmakta direnildiği müddetçe kişi hep bir başkası-için varlık konumunda yaşamını sürdürecektir. Kişi, bu döngüden çıkmak zorundadır. Seçimleri ve edimleriyle kendi-için varlık olarak hep yeniden kendini kurmak durumundadır.

Bu düşünceler eşliğinde insanı, kendinde-varlık, kendi-için varlık, başkası-için varlık ve kendini aldatma kavramlarının etrafında ele alarak kendi varoluşçuluk öğretisini işlediği Gizli Oturum (*Huis Cloe*) oyununu inceleyeceğiz. Bu eserde öne çıkan düşünce, kişinin başkası ile ilişkisinde dikkat ve sevgi ile bir bağlanma içerisinde olmadığı, başkasının özgürlüğünü kavrayıp korumadığı durumda kendi özgürlüğüne de sahip olamayacağıdır. Böyle bir ilişki bağlamında başkası onun için hep bir yargı merkezi durumunda kalacaktır ve başkası onun cehennemi olacaktır. *Gizli Oturum*'da insanın olumsuz yanları sergilenmekle birlikte, insanın kendi sorumluluğu ve dolayısıyla özgürlüğünü her an yeniden ele alabilmesinin mümkünlüğünün gösterilmesi ile gerçekte oldukça iyimser bir oyun olduğu söylenebilir.

3.2.1 *Gizli Oturum* Oyunu özelinde bir değerlendirme

Tiyatro, kurgulanmış karakterler üzerinden yaşamda karşılaşılabilecek olayların sahneye konmasıyla, insanın kendinin bilgisine ulaşabileceği durumların sergilenebildiği en uygun alanlardan biridir. Bunun farkında olan Sartre, varoluşçu etiğin özneler arası ilişkide açıklıkla ortaya konulabileceği alanın sahne olduğu düşüncesindedir (Özcan, 2023, s. 155). Bu anlamda felsefi düşüncesini romanlarının yanında oyunlarla da aktaran Sartre'ın oyunlarında ana tema özgürlüktür ve eserlerinde özgürlüğe dayalı bir yaşamda sorumlu seçimler yapmanın gereğini ve önemini gösterir. Burada incelenecek olan *Gizli Oturum (Çıkış Yok)* olarak dilimize çevrilmiş *Huis Cloe* yapıtı, Fransa'da 1944 yılında sahnelenmiştir. Sahnelendiğinde yeni bir tiyatro dilinin olanağını gösteren bu oyun, Sartre'ın tiyatro anlayışını her anlamda yansıtan bir öze sahiptir (Bozkurt, 2012, s. 84). Varoluşçu tiyatronun temellerini attığı *Gizli Oturum* ile Sartre, üç karakterin "*sonsuz laneti hak etmek için neleri seçmiş ve nelerden kaçmış olduklarının belirlenmesi, oyunun varoluşçu dizgesinin belirgin yapısı*"nı ortaya koyar (Bozkurt, 2012, s. 85). Ölüm kavramının işlenmesiyle hiçliğin temsili olarak kurgulanan oyunda Sartre'a göre, "*hiçlik deneyimlenirken varoluş sorgulanmaktadır*" (Özcan, 2023, s. 159). Birbirinden farklı üç kişinin öldükten sonra kendileri ve birbirleri ile karşılaşmaları, yargılamaları, hatta dekor ve aksesuarların oyundaki yeri, *Varlık ve Hiçlik* eserinde incelenen kavramlara ve insan durumlarına göndermeler yapılarak anlatılır. *Kendinde varlık, kendi için varlık, başkası için varlık* kavramları, *özgürlük* ve *hiçlik* kavramları bağlamında döngüsel olarak karakterler üzerinden sahnede işlenir. Gizli Oturum oyununun "*kendi üstüne kapanmış uzamı*" ile bir yargı sahnesi sunduğunu görürüz:

> Geleneksel metafiziğin ve erkin elinden alınan yargılama gücü, kişilerin olumsal (contingence) varlıklarıyla bütünleşmiş olarak bir ilişki ve tanıma diyalektiği içerisinde, artık *başkası*nın zamanına uzanan bir bakış olarak vardır. Kurduğu bu üçgen yapı aracılığıyla da her birinin *fazladan (de trop)* varlıkları ile bu sürece tanıklık etmemizi ister Sartre. Bu anlamıyla Sartre'ın yapıtının ortaya koyduğu gerçeklik biçiminin dünya içerisinde devam eden varlık ve hiçlik sürecinin bir sonraki aşamasıdır *Gizli Oturum*. İnsanın varoluşundan kaynaklanan olumsallığı ve dünyanın saçmalığının ortaya çıkardığı *bulantı*nın

> *ne ise o* olan varlıktan, yalnızca kendi kendisiyle dolu olan, dolayısıyla da başka hiçbir varlıkla ilişkisi olmayan nedensiz, yaratılmamış, açıklanamaz, fazladan ve saçma olan *kendinde varlığın* olmadığı şey olan ve olduğu şey olmayan *kendisi için*e denk gelen bir yarık gibi hep kendi varlığını oyan, varlığın hiçlenmesine neden olan bir kavrayışın ve sonrasında artık başkasının zamanına geçişin tüm koordinatları ve aşma eşiği bir yargılanma mantığı içerisinde *Gizli Oturum*un teatral dilini oluşturur (Bozkurt, 2012, s. 94).

Bu nedenle Gizli Oturum oyunu, Sartre'ın ontolojisinde kurucu öğelerini de yansıtan bir yapıttır ve "*başkası için varlığın temel olanağı olarak anlaşılması gereken*" bir metafiziğe sahiptir (Bozkurt, 2012, s. 94). Çıkışı olmayan bir odada üçü bir başlarına kalarak, "*başkasının zamanına geçen*" karakterler; "*bu hiçlik durumunun nihai aşamasında kesintisiz ve sonsuz bir hiçlemenin aktörleri olarak*", bilinçlerinin kendileri ve birbirleri haricinde yönelebileceği her şeyden uzaktadırlar. Artık geçmişleri, şimdileri ve bir gelecekleri yoktur; "*Yapabilecekleri tek şey kendi şimdilerine egemen olan varlık durumlarını anlamaya çalışmak, korku ve bekleyiş içerisinde ikili bir karşılaşma eşiği oluşturmak olacaktır*" (Bozkurt, 2012, s. 94). Oyunda başkası için varlık kavramı bağlamında her biri bir diğerinin veya diğer ikilinin, karşılıklı cehennemi olarak kurgulanmış üç karakter, bir döngü halinde birbirlerinin bakışlarına maruz kalarak kendi başkası-içinlerini oluştururlar. Kendilerini başkalarının gözünden görerek onların acımasız yargılarına maruz kaldıkları bu durum onlar için bir işkencedir. Bu anlamda Sartre'ın cehennemi, başkaları tarafından yaratılan bir ortam ve *başka* insanın kendisine bakışı ile kendi benliğinin sınırlarını çizdiği ve içinden çıkamadığı bir yerdir. Karakterler, odada yalnız olduklarından birbirleriyle konuşmak, yaşamlarındaki davranışlarını, eylemlerini ve gerçek özlerini yavaş yavaş ortaya çıkararak, sonsuza dek hem kendilerini hem de birbirlerini de yargılamak durumunda bırakan bir süreç içindedirler.

Oyunda tüm mitlerden çok farklı bir işkence şeklinde sunulan cehennem, o güne kadar yapılmış hiçbir tasvire uymaz ve yaşamın sürdüğü dünya kendisine göre aşağıda konumlanmıştır. Bireyin kimliğinin ve öz değerlendirmesinin büyük ölçüde diğer insanların algılarına bağlı olduğu bir durumun vurgulandığı oyunda Sartre, "*cehennem başkalarıdır*" temasını yansıtır. Karakterlerin başkası olarak birbirleri ile karşılaşma

repliklerinde Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te söz konusu ettiği, başkası ile somut ilişkilerde alınan tavırlar sırasıyla izlenebilir. Yaşamak, bunaltı sonucunda olanaklarını görmek, olanaklardan seçim yapmak, seçimlerini eyleme dönüştürmektir ve Sartre'a göre bu özgürlüktür. Başkasının bakışı ile kendisinin belirlenmesine izin veren insan, özgürlüğünü yitirir. İnsanın başkasıyla kurduğu ilişki ve özgürlüğün karşılıklı bağıntısının konu edildiği oyunda söz konusu edilen 'cehennem başkalarıdır' önermesi, Sartre'a göre yanlış anlaşılmıştır:

> (…) Sartre, "*Bunu söylerken, bizim başkalarıyla olan ilişkilerimizin hep zehirlenmiş, yasaklanmış ilişkiler olduğunu söylediğimi sandılar*" der. Oysa Sartre bambaşka bir şey söylemek istemiştir. Eğer başkasıyla olan ilişkilerimiz kısıtlayıcı ve kusurluysa o vakit başkası cehennem olabilir. Çünkü kendimizle ilgili en önemli olan şey, kendimizi tanımamızdır. Kendimle ilgili ne söylersem söyleyeyim, hep *başkasının yargısı* devreye girer; ne hissedersem hissedeyim, başkasının yargısı vardır. Eğer ilişkilerim kötüyse bütünüyle başkasının egemenliği altında kalırım ve o zaman gerçekten cehennemdeyimdir. Dünyada cehennemi yaşayan pek çok insan var; çünkü fazlasıyla başkasına bağımlılar. Başkalarıyla ilişkimiz olmaması anlamına gelmez bu, sadece başkalarının bizim için ne denli önemli olduğunu gösterir (Bozkurt, 2012, s. 87).

Dolayısıyla *Gizli Oturum* oyunu, insanın kendisini tanıma ve kendi benliğini oluşturma yolunda, bir yandan özgürlüğünü gerçekleştirmeye çalışırken diğer yandan insanlarla kurduğu ilişkilerin iç içe geçişleri kavramsal döngülerle başkası kavramının ortaya konduğu bir oyundur. Oyunda karakterler ölü olduğu için seçim olanakları tükenmiştir, dolayısıyla özgürlüklerinden de bahsedilemez. Tam da bu nedenle karakterler kapalı, çıkışı olmayan bir odada bulunmaktadırlar.

Sahne, üç kanepenin bulunduğu İkinci İmparatorluk tarzında döşenmiş bir odadır. Odada bir şömine, üzerinde tunçtan yapılmış bir heykel, bir kâğıt keseceği ve kapının orada bir zil vardır. Şömine ile ilgili bilgi verilmezken heykelin herhangi bir nedenle kullanılamayacağı yerinden kımıldatılamayacak kadar ağır olmasıyla, kâğıt kesicinin kesmesi için kitap bulunmamasıyla, zilin çalışmamasıyla eşyaların kullanım amaçlarına yönelik işlevlerinin olmadığı seyirciye aktarılır. Eşyalar "ne ise o" olan kendinde

varlıklardır. Odada pencere ve ayna yoktur ve ışık hiç sönmez. Işığı idare bazen kapatmaktadır yalnızca. İnsanın bedensel ihtiyaçları için veya ilgilerini çekebilecek hiçbir nesne bulunmayan, yalın bir mekân tasarlanmıştır. Bu odadan çıkış yoktur ve karakterler sadece kendileri ve birbirleriyle baş başadır. Odanın dışı ile tek temasları onlara odaya kadar eşlik eden ve çok kısa bilgiler veren Garson karakteridir. Ana karakterler, farklı zamanlarda ve şekillerde ölmüş olan Joseph Garcin, Ines Serrano ve Estelle Rigauld'dır.

Bir ay önce ölen Garcin, barış yanlısı bir gazetede hem yazar hem yönetici olarak Rio'da yaşamıştır, arkasından üzülen bir eşi vardır. Bir batakhaneden kurtardığını söylediği eşine *"(...) metresiyle kendisine yatakta kahve servisi yaptıracak kadar kötü biri*"dir (Bozkurt, 2012, s. 86). Kendisini bir kahraman olarak görmesinin ve anlatmasının aksine gerçekte bir savaş kaçağıdır. Ines, bir hafta önce ölmüş bir posta memuru ve eşcinseldir. Başkasının çektiği acıdan beslenmeye ihtiyaç duyan Ines, kuzeninin eşini baştan çıkarmıştır. Kuzeninin bir kaza sonucu ölümü üzerine her gün kuzeninin eşine onun kendileri nedeniyle öldüğünü söyleyerek acı çektirmiş sonunda intihar eden sevgilisi, yanında Ines'i de bu tarafa getirmiştir. Ines günahları nedeniyle cehennemde olduklarının ve olacakların en fazla farkında olan karakterdir. Bir gün önce ölmüş olan Estelle'in ise erkeklere, zenginliğe ve gösterişe zaafı vardır. İyi halli bir burjuva yaşantısından vazgeçemediği için sevgilisinden olan bebeğini öldürmüş ve sevgilisinin ölümüne neden olmuştur. Buna rağmen neden cehennemde olduğunu hiç anlayamaz ve sürekli şikâyet eder.

Odaya ilk alınan Garcin gibi diğerleri de geldikleri yerin cehennem olduğundan emindir, ancak bulundukları yerin yaşamları boyunca kendilerine tasvir edilen cehennem ile hiçbir benzerliği yoktur. Bedensel bir işkenceye maruz kalmayacaklarını öğrendiklerinde yine ilk akıllarına bedensel ihtiyaçlarının gelmesi, diş fırçası imgesi ile anlatılır. Garson, halen bedensel önceliklerini öne sürüp öldüklerinin farkında olmamalarını ironik bulur ve alaycı bir tavır sergiler (Sartre, 1965, s. 6). Odada yatağın bulunmayıp ışığın hiç sönmemesinden burada uykunun mümkün olmadığını anlayan Garcin, Garson'un göz kapaklarının kapanmadığını fark eder. Böylece uyku ve göz kırpma ile dünyanın kısa bir süre için bile olsa *hiçlendiği* ve bunun bir kaçış olarak kişiyi rahatlatıp tazelediği vurgulanır. Garcin'in birinci sahnede "*(...) Gözleri açık. Hem*

de hep. Gözlerimin içi apaydınlık olacak. Kafamın içi de öyle." sözlerinden her an kendilerinin ve diğerlerinin bilincinde olma durumları yansıtılır (Sartre, 1965, s. 8-9). İkinci olarak odaya dahil olan Ines, Garcin'i kendisine eziyet edecek celladı zanneder. Nedeni, aynada kendi içine bakıp gördüğü korkuyu, onun yüzünde de görmüş olduğu "*ayna*" teması ile verilir. Ancak odada hiç ayna yoktur, bundan böyle kendi özlerine, diğerlerinin gözleri ve kendilerine yansıtmaları aracılığıyla bakabileceklerdir. Korku ve umudun seyirciye sunulduğu bu sahnede Ines, "*Korku eskiden, daha umudumuz varken işe yarıyordu*" der (Sartre, 1965, s. 12). Bahsedilen eskidenlik ile gelecek bir umutsuzluk olarak var edilmiştir ve her ikisinin *şimdi*sinde söz konusudur (Bozkurt, 2012, s. 92). Garcin daha acımasız bir tutumla ekler; "*Artık hiç umut yok, ama biz hala eskiden'i yaşıyoruz. Daha acı çekmeye başlamadık Matmazel*" (Sartre, 1965, s. 12). Böylece ilk sahnelerde şüphe ve güvensizlik ile "*geçmişin bir mücadele alanı*" olduğu imgelenmiştir (Bozkurt, 2012, s. 92).

Estelle'in de odaya gelmesi ile Garson başka kimsenin gelmeyeceğini bildirir ve üçünün karşılaşması başlamıştır (Sartre, 1965, s. 11-12-13). Bir eşcinsel olan Ines güzel bir kadın olan Estelle'den hemen hoşlanır ancak Garcin'den hiç hoşlanmaz. Garcin, Ines'ten, Estelle Garcin'den hoşlanır. Döngü halinde birbirleriyle çiftler oluşturarak; "*Önce Ines-Estelle, sonra Ines-Garcin, daha sonra Garcin-Estelle birlikteliği bitimsiz bir şekilde*" devam edecektir (Bozkurt, 2012, s. 87). Üç kişiden birinin fazlalık oluşturduğu bu bitimsiz döngüde, "*cehennem başkalarıdır*" önermesinin hakimiyeti ile; "*insanın başkası ile kurduğu ilişkinin kısıtlayıcılığı, kusurluluğu, insanın kendini tanıma süreci, başkasının yargısı, başkalarına bağımlılık izleklerinin, efendi-köle diyalektiğinin teatral temsili*" sahnelenecektir (Bozkurt, 2012, s. 86). Estelle'in erkeklere zaafı nedeniyle Garcin'i beğenisinde *başkasına yönelik* alınan *tavırlar*dan "aşk" teması düşünülebilir. Henüz hepsinin maskesi vardır ve halen dünyada devam eden kendilerinden sonraki yaşamı görebilmektedirler. Farklı zamanlarda ölmüş olup diğer tarafta hiç tanışmamış olduklarının keşfi ile Estelle ve Garcin rastlantı sonucu üçünün bir arada olduklarını düşünürken Ines tersini söyler ve herkesin "*söylemek yürekliliğini*" gösterip burada yani cehennemde bulunma nedenini açıklamasını teklif eder (Sartre, 1965, s. 18-19).

Estelle ve Garcin'in ilk anlatılarında, Sartre'ın kendini aldatma/kötü niyet/bilinmezlenme (*mauvaise foi*) kavramı ile karşıladığı kendilerini aldatmalarını ve buna inanışları görülür. Çünkü geçmiş eylemlerini eksik, yanlış ve çarpıtarak anlatmaktadırlar. Üçüncü kişi olarak Ines, bu anlatılanlara inanmaz ve onlara cehennemde olduklarını hatırlatarak, "*herbirimiz ötekilerin celladıyız burada*" tespitini yapar (Sartre, 1965, s. 20-21). Bunun üzerine cellat veya kurban olmak istemeyen Garcin'in sessiz kalmayı teklif ve tercih edişinde, Sartre'ın dile getirdiği başkasına yönelik tavırlardan ilgisizlik, bir savunma mekanizması olarak ortaya çıkar. Aynada kendini görmeden varlığını hissedemeyen Estelle, aynada kendisini başkalarının gördüğü gibi görmesiyle bir başkası için varlık örneğidir. Edilgen olarak sürekli kendini karşısındakine göre konumlandırır. Ayna ihtiyacında olan Estelle'e, Ines onun aynası olma önerisinde bulunur. Bu duruma izin veren Estelle, kendi cehenneminin zeminini hazırlamıştır. İlk kızgınlığında Ines ona yüzünde sivilce olduğunu söyleyerek hırpalar. Aralarında geçen diyaloglarla bir ayna imgesiyle, Ines, gerçekliğini görüp kabullenmiş ve bulunduğu yere razı olmuşluğuyla Sartre'ın içtenlik kavramına bir örnek sunar. Garcin ve Estelle için de başkası olarak yargılamalarıyla onların da bir an önce kendi gerçeklikleri ile yüzleşmelerini ister. Ines'in huysuz tavırlarında diğer ikisi için *başkası*nın özelliklerini görürüz. Bu arada Garcin ilgisini aşağı dünyaya yönlendirmesi ve yaşayan arkadaşlarından birinin sözlerini duymaya çalışmasıyla onu kendisine ayna edinmektedir (Sartre, 1965, s. 21-22-23). *Başkası*nın kendilerini nesneleştiren ve yadsıyan bakışı altında kendileri hakkında vardıkları hakikat ile çıplaklıklarını hisseder ve bundan utanırlar. Artık "*her biri ötekinin vicdanında tutsak bir hiçliktir*" (Bozkurt, 2012, s. 87). Garcin'in kendi içlerine kapanma önerisinin işe yaramadığı Ines'in haykırışında kristallenir:

> Unutmak ha! Ne çocukluk! İliklerime varana dek duyuyorum varlığınızı. Susuşunuz kulaklarımda çınlıyor. İsterseniz ağzınızı dikin, dilinizi kesin, varolmanızı engeller mi bu? Düşüncenizi durudurabilecek misiniz? Ben işitiyorum, onu bir çalar saat gibi tik tak edip duruyor; eminim, siz de benimkini işitiyorsunuz? Istediğiniz kadar kanepenin üzerinde kaçıp saklanmaya çalışın, her yanda varsınız, sesler bana boğuk geliyor, çünkü gerçekten onları işittiniz (Sartre, 1965, s. 26).

Gözünü Garcin'den alamayan Estelle'in kendi ilgisine karşılık görmemesi sonucu Ines, bunaltı/iç daralması yaşar ve oyunda ilk varoluşçu olarak ortaya çıkar. Mademki burası cehennemdir, o kendi cehennemini kendisi seçecektir. Kendi aralarında bir çift oluşturup flört eden Estelle ve Garcin'e gözlerini dikerek meydan okur:

> (…)Yüzümü bile çaldınız: siz onu biliyorsunuz bense bilmiyorum. Ya Estelle? ya o? onu da çaldınız benden: siz olmasaydınız bana böyle davranabilir miydi hiç? Hayır, hayır: çekin ellerinizi yüzünüzden bırakmam sizi öyle, çok rahat olur bu. Siz orda bir Buda gibi içinize çekilmiş, duygusuz oturacaksınız. Ben gözlerimi kapatacağım ve onun hayatındaki bütün gürültüleri, hatta elbisesinin hışırtısını bile size adadığını ve size benim gösteremediğim, göremediğim gülüşler gönderdiğini hissedeceğim. Hayır, işte bu olmaz. Kendi cehennemini kendim seçmek istiyorum. Gözümü dört açıp size bakmak ve yüzyüze çarpışmak istiyorum (Sartre, 1965, s. 26).

Garcin, Ines ve Estelle arasındaki bağ *hiçlik*ten müteşekkildir ve "*Ayrı bilinçlerin yalnızlığı arasında herhangi bir bağın mevcut olmayışından*" temel alan bu hiçlik ile aralarındaki karşıtlık var olur. Ines, Garcin için başkası durumunda, bir yandan "kendi olmadığı *ben*" iken bir yandan da içinde "*taşıdığı kendidir*". Bu sarmal yapı üçünün de "*kendi varlıklarından ayrı ve dışındadır*". Dolayısıyla her biri diğeri için ulaşılması mümkün olmayan deneyimler dizgesidir. Aralarında sadece karşılaşmaların mümkün olduğu bu durum sonunda "*ben ve başkası arasında bir kırılma anı oluşur*". Bunun sonucunda birbirlerine bağımlı kalan karakterler; "*ben ve başkası*" olarak, "*Garcin-Ines, Garcin- Estelle, Ines -Estelle bir çift oluşturur*". Bu çiftlerin aralarındaki ilişki; "*İçerisinde sadizmin, mazoşizmin, ihanetin, ilgisizliğin, arzunun, aşkın ve dilin mevcut olduğu cehennemi bir çift politikasıdır*" (Bozkurt, 2012, s. 95). Sessiz kalıp kendine kapanmanın işe yaramadığını gören, bu arada aşağıda kendisi hakkında konuşulanları da kaçıran Garcin, buraya mahkûm olma nedenlerini anlatıp birbirlerinin gerçek yüzlerini görürlerse belki bir kurtuluş umutları olabileceğini dile getirir. Böylece kendilerini başkasının gözünden kendini aldatma içerisinde olduğunu görüp kendini hiçlemesi ve yeniden kurması ile cehennemden kurtulmanın mümkün olabileceğini düşünür.

Estell ilk olmak istemez, bunun üzerine Garcin itiraflarına başlar. Önce kendisini bir kahraman olarak anlatan, oysa bir savaştan kaçtığı için kuşuna dizilmiş olan Garcin, bir kaçak olduğundan değil karısına yaptığı eziyetlerden dolayı buradadır; çekeceği bedele razıdır, ancak pişman değildir. Çünkü bataktan kurtardığını söylediği eşi için "*(...) Yaradılıştan fedai bu kadın*" der ve Garcin'in eziyetleri nedeniyle üzülüp acı çekerken tepkisiz bir kurban olmayı seçtiği için eylemlerinden dolayı kendisini suçlu bulmaz (Sartre, 1965, s. 28). Garcin eylemlerini, eşinin sonunda kendisini bir kurban olarak kurguladığının farkına varıp kendini yeniden kurmasını istediği için gerçekleştirmiş gibidir. Bilinçli bir tercih olarak eylemlerini keyifle anlatmasında Ines ile benzer yanları görülür.

Henüz dünyadayken bile kendisinin lanetli bir kadın olduğunu düşünen Ines, evlerinde kaldığı yeğeninin eşini baştan çıkarmış, onunla ayrı bir oda kiralamış yaşarlarken yeğeni bir tramvay kazasında ölmüştür. Yeğenini başkası-için-varlık durumlarından birini zavallı olmayı seçtiği için eleştirir. Sevgilisine ise her gün "*gördün mü yavrum! Onu biz öldürdük*" diyerek işkence etmiştir (Sartre, 1965, s. 30). Ines böylece, aynı işkenceyi aynı zamanda hep kendine de yapmıştır. Bu tutumuyla Sartre'ın *içtenlik* kavramına bir örnektir. Ines, her an hem kendini hem diğer karakterleri sorgulayan ve buna zorlayan tavrı ile hiç durmadan kişisel döküm peşindedir. Ines'in kendiyle bağlarını koparark "*artık hiçbir şey olmadığı, saf ve özgür bir bakıştan başkaca bir şey olmadığı bir alana*" sığınması ile *kendini aldatma* kavramına da bir örnek teşkil etmektedir (Sartre, 2021a, s. 114). Neredeyse baştan aşağı bir *içtenlik* yansıması ve yansıtıcısı olan Ines, başkalarının acılarından beslenir. Sonunda onun kurbanı olmayı red ederek ölmeyi tercih eden sevgilisi tarafından birlikte havagazı zehirlenmesine maruz kalarak ölmüştür. Ines, kötü olmayı seçen ve bunun bilincinde olan bir karakter olarak yine varoluşçuluğun ilkelerine atıfta bulunulur. Sıra Estelle'in itiraflarına gelmiştir ancak o pek de gönüllü değildir ve halen masum olduğunu öne sürmektedir. Garcin ve Ines, Estelle'in üzerine gider. Kız kardeşi ile ailesini kaybedip yoksul ve yalnız kalmış olan Estelle, küçük yaşta babasının zengin bir arkadaşının evlilik teklifini kabul etmiş ve evlenmiş, bir burjuva olarak bedensel ve tinsel zaaflarının gölgesinde yaşamıştır. Altı yıl sonra evli olduğu halde, kendine ve yaşına uygun bir gence âşık olmuş, gencin yoksulluğu nedeniyle onunla birlikte kaçmayı kabul etmemiş ve ondan olan kız bebeğini öldürmüştür. Bu duruma dayanamayıp intihar eden aşığının

ölümünden de hiçbir sorumluluk almaz. Estelle'de, başkasının bakışlarına savunma olarak "*nefret*" kavramının ifadesi görülebilir. Onu kışkırtan Garcin ve Ines'e onlardan nefret ettiğini haykırır ve gözyaşları olmadan katılarak ağlar. Burada göz yaşına da yer yoktur (Sartre, 1965, s. 32).

Karakterlerin üçü de tüm içini boşaltmış, başkasının bakışı altında cehennemi hak eden edimlerini ortaya dökmüşlerdir. Garcin, üçünün de birbirlerine olan bağlantılarının farkında olarak repliğini okur; "*Ines, bütün ipleri birbirine geçirmişler, ufacık bir hareketiniz, yelpazelenmek için elinizi kaldırmanız, Estelle'le beni sarsmaya yetiyor. Hiçbirimiz tek başına kurtulamaz ya birlikte kurtuluruz ya da birlikte yitip gideriz. Seçelim. (...)*". Garcin, birlikte kurtulmak için seçim yapma ile özgürlüklerine kavuşabileceklerini ve gerekli olanın "*azıcık iyi niyet*" olduğunu söylerken yaşıyor olsalardı bu dramdan bir çıkış yolu olabileceği gösterilir. Bu öneriyi getirebilmesinin nedeni olarak, henüz kendine ve diğerlerine korkak bir kaçak olduğunu itiraf edememiş olması düşünülebilir. Aynı anda Ines, aşağıdaki dünyanın karardığını ve yavaş yavaş artık orada olan biteni göremediğini fark eder. Ölü oldukları bu odada birbirlerine kendi günahlarını anlatana dek yaşadıkları dünyada olup bitenleri izleyebilmektedirler. Buraya geliş nedeni olarak yaşanmışlıklarını paylaşıp diğerlerinin bakışlarına maruz kaldıkları ve kendilerini bu bakışlar altında gördükten ve bu görüye göre kendilerini tanımladıktan sonra aşağıdaki dünyaya ulaşamaz olurlar.

Yaşamın süre gittiği dünyayı göremez oluşları, orada gerçek kişiliklerinin diğerleri tarafından görülüp farkına varıldığı ve kendilerini geride bıraktıklarının gözlerinden de görmüş olmaları ile gerçekleşmektedir. İki tarafta gerçekleşen yüzleşmenin eş zamanlı oluşunda, Sartre bize iki dünya arasında bir dinamizm sergilemekte gibidir. Yaşayan veya ölü olan tüm *başka*larının bakışları altında kendi suçluluklarına ikna olmuş, kendi gerçek kişilikleri ifşa olmuştur. Bundan böyle seçim olanakları kendilerine kapanmış, dolayısıyla özgürlüklerini kaybetmişlerdir. Gerçekten ölmüşlerdir artık. Özgürlük ve ölüm bağlantısı kurulmuştur. Sartre'a göre, insan özgür bir yaşam sürmüyorsa ölü bir yaşama tahammül ediyordur ve bu saçma bir durumdur. Dünyaya bırakılmış insan için başka bir dünyanın olanağı söz konusu değildir, bu yüzden yaşama tutunmalıdır. Ölüme anlamını veren yaşamdır ve yaşam seçimlerle şekillendirildiği gibi ölüm şekli de yaşamdaki seçimlerle gerçekleşmektedir; "*Nasıl yaşarsan öyle ölürsün*" (Özcan, 2023,

s. 160). İnsanın ölümle sona erecek ve böylece tüm anlamını kaybedeceği yaşamına her an sahip çıkmalıdır. Bu durumun yansıması oyunda, Garcin'in kaçmak isterken kapalı olan kapının aniden açılmasına rağmen yine de oradan kaçmaması ile verilir (Sartre, 1965, s. 46). Garcin ölmüş olduğu halde yaşıyormuşçasına, geriye dönüp Ines'in gözünden masum olduğuna dair onay alma peşine düşmektedir. Böylece kendisini hiçleyip yeniden kurabilecektir. Burada yaşamın hep yeni tercihlerle, yeni kurgularla sahip çıkılması gerektiğinin anlamı düşünülebilir.

Son sahnede içinde bulundukları çıkışı olmayan, olsa da çıkamayacakları bu odada üçü gerçek anlamda baş başa kalmışlardır. İlgilerini yöneltebilecekleri kendileri ve birbirlerinden başka hiçbir şey söz konusu değildir. Yapabilecekleri "*tek şey, kendi üzerlerine kapanan benlerinin somut ve kendine özgü durumlarını*" tekrar tekrar deneyimlemektir (Bozkurt, 2012, s. 92). Garcin'in son tiradında içinde bulunduğu durumun kabulünü görürüz:

> Bronz heykel… İşte vakit geldi çattı. Heykel önümde, ona bakıyor ve anlıyorum ki cehennemdeyim. Her şey önceden hesaplanmış diyorum size. Bu şöminenin önüne geleceğimi, elimi heykelin üzerine koyacağımı, hem de bunu bütün bakışlar altında yapacağımı önceden hesaplamışlardı. Beni yiyen bu bakışlar altında… Hah! Yalnız iki kişisiniz öyle mi? Sizi daha kalabalık sanıyordum… Demek cehennem bu. Hiç aklıma getirmezdim böyle olacağını… Acı, ateş, kızgın ızgara hepsi sizsiniz demek… Ayy! Ne gülünç şey…Kızgın ızgaranın ne gereği var: cehennem Başkalarıdır (Sartre, 1965, s. 50).

Kendisinden farklı olanları *başka* kabul edenin yine insanın kendisi olduğuna göre bu son tiradı değiştirmemiz mümkün olabilir. Dünyanın kendinden farklı olanlarla paylaşılmasının baştan kabulü söz konusu edilebilir.

> İnsan, dünyayı başkalarıyla paylaşmaya hazır olmadığında, başkalarına karşı körlük içinde bulunduğunda ve kötülük sıradanlaştığında, başkaları için cehennem yaratan ve yaşanan yerleri cehenneme dönüştüren, kendinden farklı olana "başkası" diyen insanın ta kendisidir.

Belki de Garcin'in sözlerini şöyle değiştirmek gerekmektedir:

> Demek cehennem bu. Buna asla inanmazdım. Hatırlarsınız: Kükürt, odun yığını, ızgara… Ah! Ne gülünç. Izgaraya gerek yok ki: Cehennem benim (Sartre 2009, 62) (Coşkun, 2012, s. 133-134).

Gizli Oturum oyununda Sartre, *Varlık ve Hiçlik* eserinde fenomenolojik bakış açısıyla insanı betimlerken kullandığı pek çok kavramı kurguladığı karakterler üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Burada biz bu kavramların bir kısmını ele alabildik. Daha derin incelemeler yapılacak olursa daha pek çok kavramına ışık tuttuğu görülebilecektir. İki dünyanın bu şekilde sunulması, yaşadığı sürece insanın gerçek yaşamı seçerek, kendini aldatmalardan uzaklaşıp kendi-için varlığa dönüşebileceği fikrini verir.

Üç eğilimde insanı ele alan Sartre'ın hem özgür hem de hiçliği yanında taşıyan ve Tanrı olmak arzusunda bir varlık olarak, başkası ile çevrili dünyasında global proje kendisinin, tikel projelerle hep yine yeniden kendini kurmasıyla kendi tarihini gerçekleştiren insanını anlattık. Kendini kendine nesne kılıp varlığı kendine soru edinerek, özneler arası ilişkilerinde sevgi ve dikkatten yoksun olduğu takdirde başkası ile dolayımında cehenneme dönüşecek dünyayı gördük. İnsanı korumayı kendine görev edinen Sartre, insanın insani yanında bulunduğunu düşündüğü olumsuz yanlarına ışık tutması nedeniyle karamsar ve pervasız bir öğreti olduğu eleştirilerine karşılık hümanist yanını ortaya çıkararak "Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır" diyecektir.

3.3 "Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır"

Bilinçli olarak benimsenmesiyle çağımızın da kültürünün ve insanının bunalımlarının çözümüne bir katkı sağlayabilecek olan hümanizmin/insancılığın anlamının farkındalığı ile Sartre, varoluşçu düşünceye yönelik eleştirilere bu düşüncenin gerçekte bir insancılık/hümanizm olduğu savıyla karşılık verir. Bir hiçlik olan bilincin yüzü kendinde varlığa dönük olmasıyla Tanrı olma özleminde olan insan, özgürlüğün bir çıpasının olmaması nedeniyle bağlanmaya muhtaçtır. Aksi takdirde kendi hiçliğine gömülerek nihilizme düşebilir. Peki insan yalnızca kendi için mi yaşar? Sartre, "hayır" der, varoluşçuluk bu demek değildir. "Varoluşçuluk", sadece kendini değil tüm insanlığı amaç edinmesiyle "Bir Hümanizmadır".

İnsanın amacı nedir, aşkın bir amaca nasıl yönelir? Buraya kadar ifade edilenlere göre, kendi-için varlık, kendinde varlıktan hiçleniş ile koparak dünyada ne ise o olmayan ve hep olmak olanakları taşıyan bir özgürlük olarak varoluşunu gerçekleştirir. İnsanın kendi-için varlık olarak, kopup geldiği kendinde-varlığın eksikliğini hep duyan bir varlık olduğunu belirten Sartre'a göre, kendindenin hiçlenişi olarak beliren kendi-içinin bu hiçleyişi kendindeye yönelik bir projedir ve kendi-için, hiçlenen kendi ile kendisine yönelimli olan kendinde arasında hiçliktir. Bu durumda hiçleyiş "*ben*" olurken, hedefi ve amacı kendinde-varlığa dönmektir. Böylece "*insan-gerçekliği kendinde-olmak arzusudur*" (Sartre, 2021a, s. 666). Bu arzulanan kendinde, kendisinden hiçlenerek fırladığı olumsal ve saçma olan kendinde değildir. Arzulanan, kendi kendisinin temeli olan, kendi-için gibi kendi olgusallığında da varolan bir kendinde varlıktır. Kendi-için hiçlenerek geldiği kendindeye yani önceki mutlak haline dönmek istemez. Kendi-için sahip olduğu nitelikleri koruyarak kendinde varlık haline gelmek ister. Kendi-için *ne değilse o* olan ve *ne ise o* olmayan varlık olarak, *ne ise o* olmak arzusunda parçalanmış bütünlüğünü tamamlamak istemindedir. Olmak istediği kendi-için-kendinde varlık yani "*kendi kendisinin salt bilincine vararak kendinde-varlığının temeli olan bir bilinç olma idealidir. Tanrı diye adlandırabileceğimiz şey de bu idealdir*" (Sartre, 2021a, s. 667). Ona göre insan, yüreğinde eksikliğini duyan ve tamamlanmak üzere kendini olmaya yönlendiren, kendini *ne ise o* olarak belirlemesinin sınırı, aşkınlığın en yüksek hedefi ve değer olan Tanrı olmaya yönelen varlıktır; "*İnsan olmak, Tanrı olmaya yönelmektir; ya da dilerseniz, insan temelde Tanrı olmak arzusudur*" (Sartre, 2021a, s. 667). Tanrı fikrinin çelişkili olması nedeniyle bu durumun mümkünsüzlüğünü dile getirerek insanın beyhude bir varlık olduğu belirlemesini yapan Sartre'a göre:

> Her insan-gerçekliği, varlığı temellendirmek ve aynı anda da kendi kendisinin temeli olarak olumsallıktan kurtulan kendindeyi, dinlerin Tanrı diye adlandırdıkları Ens causa sui'yi*(kendinin nedeni olan varlık) oluşturmak üzere kendini yitirmeye doğru atılımda bulunduğu ölçü de bir çiledir. Nitekim insanın çilesi lsa'nınkinin tersidir, çünkü insan, Tanrı'nın doğması için, insan olarak kendini yitirir. Ama Tanrı fikri çelişkilidir ve kendi kendimizi beyhude yere yitiririz; insan hiçbir şeye yaramayan bir çiledir (Sartre, 2021a, s. 720).

Bu anlamda arzusunu hiçbir zaman gerçekleştiremeyecek olan insan gerçekliğini Sartre, umutsuz bir proje olarak tanımlar. Ancak bu insandan umudunu kesmiş olmak demek değildir. Zaten Sartre, umutlu olmayı değil umutsuz olmayı savunur. Onun insanla ilgili umutsuzluğu, boş inançla umuda bağlanarak bekleme halinde eylemsiz olmak değildir. Tam tersi, insan durumunun bilgisi ve bilincine varıp bir umuda kapılmadan geleceğe projelerle bağlanmak, eylemde bulunmaktır. Eylemde bulunurken, özgür bir kişi olmanın olanaklarını ortaya koyarak, yetkin bir insan kipini insanlık adına gerçekleştirmektir. Tam da bu anlamda, insanın kendisini kendinden korumak için tüm yapıtlarıyla, kendini özgür bir birey olarak gerçekleştirmesine engel olan olumsuz yanlarını betimler. Hatta dikkatli bakılırsa her olumsuz durumdan bir çıkış yolunun mümkün olduğunu göstermek istediği düşünülebilir. Bu yollardan birisi ve belki de en önemlisi "bağlanma"dır. İnsan rüzgârda savrulmaktan bir amaca, bir göreve bağlanarak kurtulabilir.

3.3.1 Sartre'da bağlanma: eylemin değişken pusulası

İnsanın yazgısını kendine ait olduğunu öne süren Sartre, "*bir eylem ve bağlanma ahlakı*" kurduklarını belirtir (Sartre, 2001, s. 49). İnsan doğuştan bir evrenselliğe sahip değildir, her gün kendini yediden kurarken yaşadığı çağın "*her insan tasarısını anlayarak*" ve insanlık tiplemelerinden birine bağlanarak kendini evrensel olarak kurduğunu öne sürer (Sartre, 2001, s. 53). Bağlanmanın çağlara göre değiştiğini, Marks'ın *Bildiri*'yi yazmasını içinde bulunduğu çağda bağlanmanın devrim yapmak anlamına geldiği örneği ile dile getirir (Sartre, 2001, s. 72). Kendi döneminde ise bağlanmayı devrimci partilere katılmak üzerinden örneklendirir. Ancak bir partiye üye olmanın yeterli olmadığını gerçek bağlanmanın "*bir yandan durumu ortaya koymak, bir yandan da devrimci partileri etkilemek üzere kavramları aydınlatmaya çalışmak*" olduğunu belirtir (Sartre, 2001, s. 72). Bağlanma, bir topluluğa veya kuruma dahil olunduğunda, topluluk veya kurumun etkinliği için çalışmayı öngörür. Bu çalışma, diğer topluluk veya kurumlar ile ilişkilerin ve bu ilişkilerde söz konusu kavramların açıklığa kavuşturulmasıdır. *Edebiyat Nedir* adlı eserinde Sartre, yazarın gerçek bağlanma durumunu; kendisi ve aynı zamanda diğer insanlar için bağlanmayı "*anlık olmaktan çıkarıp düşünceye dayadığı an*" olarak niteler. Bağlanmanın bu türünde yazar "*aracı*", bağlanması ise "*aracılık*" tır (Sartre, 2008, s. 86).

Umutsuz bir öğreti suçlamasına karşılık Sartre, "umutsuzluk" tanımını yapar. Bırakılmışlık bunaltısıyla birlikte ilerlediği için ortaya çıktığını imlediği umutsuzluk ona göre; irade/istemenin sonucunda oluşan şeylere ya da "*eyleme yol açan olasılıklara*" güvenmekle yetinmektir (Sartre, 2001, s. 43). Yani umudun insanı gerçeklikten uzaklaştıracağı için olma ihtimali olacak şeylere umutla bağlanmamak gerekir. Bir isteme sonrası ortaya çıkan olasılık öğelerinde, yapılacak eylem için elverişli olup bu eyleme sıkıca bağlı olan öğelere güvenmek, sonrasına önem atfetmemek gerekir. Çünkü "*Hiçbir Tanrı, hiçbir yazgı (kader) dünyayı ve olanaklarını benim istemime uyduramaz*" der (Sartre, 2001, s. 43). Bu nedenle dünya saçmadır, anlamsızdır, insan seçimleri ve edimleriyle ona anlam verirken umutlu değil umutsuz olması gerekmektedir. Descartes'ın da "*Dünyadan çok kendinizi yenin!*" cümlesinde aynı şeyi anlatmak istediğini, umuda kapılmadan edimin kendisine yoğunlaşılması gerektiğini anlatır (Sartre, 2001, s. 44). Umudun yersizliğine, yaşamda alınan bir karar veya amaca bağlanma ile eylemin önemine vurgu yaparak örneklendirir:

> Demek ki gerçekte işler, insan onların nasıl olmasını kararlaştırırsa öyle olacaktır. Peki, bu böyle diye, yan gelip yatmam mı gerek benim? Hiçbir eyleme sarılmamam mı gerek? Hayır! Önce bir şeye bağlanmam gerek, sonra da şu eski kurala uymak: "Bir işe atılmak için umutlanmak gerekmez!" Elbette, "Hiçbir partiye girmemeliyim." demek değildir bu; "Hayal kurmayacağım, ancak elimden geleni yapacağım, demektir. Hani, kendi kendime sorsam: "Acaba ortaklaşacılık (*collectivisme*) gerçekleşecek mi?" Hiç bilemem! Bildiğim bir şey varsa bu konuda, o da şu: Onu gerçekleştirmek için elimden ne gelirse yaparım. Bunun dışında hiçbir şeye güvenemem (Sartre, 2001, s. 45).

Umudun eylemde olduğu bir "*eylem ve bağlanma ahlakı*" kurduklarını söyleyen Sartre'a göre varoluşçuluk, gerçeğe dayanan bir öğretidir ve çıkış noktası öznelliktir (Sartre, 2001, s. 49). Descartes'ın *cogito*'su, yani "*Düşünüyorum, öyleyse varım!*" mutlak gerçeklik kabul edilir ve insan bu sayede herhangi bir aracı olmaksızın kendini anlayıp bilebilir. Üstelik bu kuram, "*insana değer veren, saygı gösteren tek kuramdır; ona nesne gözüyle bakmayan biricik kuram*"dır (Sartre, 2001, s. 50). Böylece bir "*insancıl öznellik evreni*" söz konusudur.

Doğuştan bir öze sahip olmayan kişinin, olduğu ya da olmaya yazgılı olduğu hiçbir şey yoktur ve insan olmak, kişinin varlığına hiçbir sınır ya da biçim koymaz. Her birey seçimleriyle eylemde bulunurken kendi iradesi ile değerlerini yaratır. Tanrı olmadığı için tek başına bırakılmış insanın, din yoluyla sunulmuş bir ahlaktan temel alan değerlerden yoksun kalması düşüncesini, Dostoyevski'nin şu öncülünden hareketle açıklar:

> Dostoyevski, "Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu!" diye yazmıştı. (İşte bu söz, varoluşçuluğun çıkış noktasıdır.) Gerçekten de, Tanrı yoksa her şey yeğdir (mubahtır), hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki, insan kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır, ne de dışında tutunacak bir dal. Artık, hiçbir özür, yaptıklarına dayanak bulamayacaktır. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle, gerekircilik (*determinisme*), kadercilik yoktur burada, kişioğlu özgürdür, insan özgürlüktür (Sartre, 2001, s. 37).

İnsanın özgürlüğü nefes almak, uyumak kadar doğal bir etkinliktir. Yaratılmadığı için insan, "*özgür olmaya mahkumdur, zorunludur*!" ve bu özgürlük ile bütün edimlerinden sorumludur (Sartre, 2001, s. 37). Tasarımını bilinçli bir karar ile kuran insan, ne olduğundan da sorumludur. Böylece insanı, eylemlerinden ve seçimlerinden, dolayısıyla "öz" ünden sorumlu tutar. İnsanın tutkuları da kötü edimlerin özrü olamaz, bir varoluşçu tutkusundan da sorumludur. Aynı zamanda başına gelenlerden kendisine yol gösterici bir işaret yorumlayamaz, çünkü bu yorum kişisel olacaktır ve keyfe bağlıdır. Tanrı'nın varlığı kanıtlanmış olması gibi kendinden üstün bir yargı merkezinin olması durumunda dahi insan kendinden ve benliğinden sorumludur. Bu durumda varoluşçuluk, eleştirildiği gibi kötümser değil iyimserliktir aslında. Edebiyat metinlerinde, zayıflık, korkaklık ve gevşeklik gibi özelliklerin doğuştan gelmediğini insanın kendisini o şekilde kurduğunu işlediği için kötümserlik eleştirisi aldığını, oysa bu betimlemeleri yaparak insanın kendini gerçek olanakları ile kendini kurması gerekliliğini ortaya koymasıyla iyimserlik olduğunu öne sürer (Sartre, 2001, s. 65). Bu durumda varoluşçulukta insan her koşul altında kendini bulmaya yönelmeli, özünü kendi kurarak elde etmelidir.

İnsan bağlanma ile bir insanlık tipini ortaya koyarak kendini gerçekleştirir. Peki insan bunu yalnızca kendisi için mi yapar? "*İnsan kendi kendini seçer*" derken, seçimini yapan insanın aynı zamanda diğer bütün insanları da seçtiğini belirtir (Sartre, 2001, s. 31). Kişinin olmak istediği kimseyi yaratırken, tasarımını herkesin olması gerektiğini düşündüğü, değerli bulduğu biçimde yaptığını vurgular:

> (…) Hiçbir edimimiz yok ki, olmasını zorunlu saydığımız bir insan tasarımı (tasavvuru) doğurmasın bizde. Öte yandan, bütün insanları seçerken insanoğlu kendini de seçmiş olur. Şöyle ya da böyle olmayı seçmek, bir bakıma, seçtiğimiz şeyin değerli olduğunu belirtmek demektir. Çünkü, hiçbir zaman kötüyü seçmeyiz. Hep iyiyi (iyi sandığımızı) seçeriz. Herkes için iyi olmayan şey, bizim için de iyi olamaz (Sartre, 2001, s. 31).

Kişinin seçiminde herhangi bir öncül değer olmasa dahi, bağlanma sonucunda kendisini belirlerken bütün insanlık adına da belirlenim yapmış olur ve bütün insanlığın sorumluluğunu da yüklenir; insan "*her ne yaparsa yapsın, bu sorun karşısında tümel bir sorumluluk yüklenmeden edemeyecektir*" (Sartre, 2001, s. 55). Böylece kendi seçimini yapan insanı, kendisinin yanında herkes için de sorumlu kılar. Bu yüzden varoluşçu disipline göre, bütün insanlardan da sorumludur. Kendisinin kendini tasarımıyla insanlık ve çağı için de değerler ortaya koyan insan, "*bir yasa koyucu olarak bütün insanlığı*" seçtiğinin farkında olarak "*derin ve tümel sorumluluk* duygusundan kaçamaz" (Sartre, 2001, s. 32). İşte bu nedenle Sartre'a göre varoluşçuluk bir insancılıktır.

3.3.2 Sartre'ın hümanizm anlayışı

Peki insancılık terimi ile ne kast edilmektedir? Boğos Zekiyan, *İnsancılık* başlıklı metninde bu soruya kapsamlı ve derinlikli bir yanıt vermektedir. Sartre'ın "varoluşçuluk bir insancılıktır" belirlemesini incelemeye geçmeden önce, Zekiyan'ın metnine odaklanmak, konuyu daha iyi kavramamıza yardımcı olacaktır. Dilimize insancılık karşılığını kullandığımız hümanizm, varlığı bilmek, gerçeği anlamak isteyen insanın, kendi öz gerçekliği ile temasını söz konusu eden bir felsefe akımıdır (Zekiyan, 1982, s. 94). Hümanizm kavramı, dilbilim ve tarihsel olarak Batı kökenlidir (Zekiyan, 1982, s. 3). Latince karşılığı *humanismus* (insancılık) terimi, insan varlığı anlamında *homo* isminden değil, insana dair olan anlamında *humanus* sıfatından dile kazandırılmıştır.

Dilimizde insani veya insancıl sıfatlarının karşılığı olan humanus sözcüğüne "izm" anlamında Latince "ismus" eki getirildiğinde bir öğreti veya düşünce dizgesinin ifadesi olan *humanismus* veya hümanizm genel anlamda, merkezini insanın teşkil ettiği bir dünya görüşüdür (Zekiyan, 1982, s. 15). Ancak ekslüzivist (seçkinci) insanmerkezcilik anlamını içermez (Zekiyan, 1982, s. 94). Soyutlayıcı bir ek ilavesi ile türetilen *Humanitas* (insanlık), içeriğinde insana yakışan ve yaraşanı barındırmakla birlikte insanın zaaflarının da söz konusu olduğu bir derinliğe sahiptir (Zekiyan, 1982, s. 15). Terimi ilk kullanan Marcus Tullius Cicero'ya göre *humanitas*, tasarladığı bir "*insan ülküsü*"dür. Ve bu insan ülküsü; *bilgi, kültür, ahlak ve ruh eğitimi, terbiye ve nezaket, kibarlık, ruh asaleti ve yüceliği, haysiyet, iyilik, iyiniyetlilik, özveri, adalet, eliaçıklık, kadirbilirlik, arkadaş ruhlu olmak, şen ve neşeli olmak, şakacı ve nükteci olmak, ölçülü olmak, zevk sahibi olmak*" gibi başlıca öğeleri içerir (Zekiyan, 1982, s. 17). İyi ve uyumlu insanın gerçekleşmesini hedefleyen bu ülkünün ilham kaynağı, en büyük ilgi ve tutkusu insan olan Grek düşüncesinin olduğu kabul edilebilir (Zekiyan, 1982, s. 18). Bu ülkü, hazır bulunan verilmiş, öze dair nitelikleri ve verilmiş bir gerçeği değil, "*gerçekleşecek bir ereği*" ile dinamik bir yapıdadır. Cicero, *humanitas* terimini aynı zamanda "*insani doğası*"nı (*natura hominis*), "*ölümlü durumu*" nu (*conditio mortalis*), "*insan cinsinin doğası*" (*natura generis humani*) anlamında da kullanır (Zekiyan, 1982, s. 18). Ancak kendini insan olarak nasıl gerçekleştirileceğinin kurgulandığı insan ülküsündeki dinamik yapının, Sartre'ın varoluşçu felsefesi ile oldukça uyumlu olduğu görülebilir.

Getirdiği usçuluk ve kültür hareketi ile bugünkü hümanizm anlayışına köken olan Rönesans hümanizmi, "*İnsanın bir bütün olarak tüm gerçekliği ile bulunuşu ve değerlendirilmesi*" (Zekiyan, 1982, s. 22) ve aynı zamanda, insan ve evren üzerinde bir düşüncedir (Zekiyan, 1982, s. 96). Bu bağlamda hümanizm, transendental (aşkın) bir anlam ile yüklüdür (Zekiyan, 1982, s. 94). Bu aşkın anlam, tüm hümanizm anlayışlarında ortak bağlantı olarak görülebilir. Bu bağlantı; "*çeşitli kültür ve düşünce akımlarında, belki çok değişik hatta bazen birbirlerine karşıt sistemler içinde bile olsa, ilgilerin insanda toplanmasından, başlıca düşüncenin insan sorununa ışık tutmak, insanın değerini olumlamak ve aydınlatmak*" olmasıdır (Zekiyan, 1982, s. 31). Bu anlamda hümanizm, tarihi boyunca düşünceye yol göstermiş, ona bir ışık olmuştur. Bahsedilen *hümanizm* ışığı, eylemlerde, olanakların tercihinde, Sartre'ın deyimiyle

seçimlerde yolu aydınlatan ışıktır. Hümanist düşünceyi çalışma bağlamı üzerinden örneklendirirsek; "*çalışma, yeryüzünü değiştiren, onu daha insancıl ve dostça kılan, toplumu yaratan ve yapılandıran bir etkinlik*"tir (Zekiyan, 1982, s. 23). Böylece hümanist etiğe göre, varlığı ve özüyle içinde bulunduğu dünyaya bütünleşme yöneliminde insan, "*insana yararlı olmak için doğmuş*"tur ve bu edim ancak çalışma ile gerçekleştirilebilir (Zekiyan, 1982, s. 23). Bununla birlikte, temelinde insanı insan yapan onun özgürlüğüdür. Doğada etkin olan tüm varlıklardan sadece insan, sahip olduğu özgürlük ile kendi etkinliğinin bilincindedir. İnsan, "*değer ve haysiyetinin en son temeli*" olarak özgürlüğü ile "*Tanrının özgür etkinliğini paylaşan*" varlıktır (Zekiyan, 1982, s. 25).

Kendi-için varlığın ne değilse o olan ve ne ise o olmayan bir varlık olarak ne ise o olan kendi-için varlığa dönüşmek arzusunu Sartre da, Tanrı olmak arzusu olarak bildirmişti. Sartre, insancılık kavramının birbirinden çok farklı iki anlama sahip olduğunu söyler. Birincisi "klasik insancılık" olarak isimlendirdiği "*İnsanı amaç ve üstün bir değer*" kabul eden kuramdır. Bu kurama göre, insanın varlıkta birincil konuma yükseltilmesinin bir mezhep haline geleceğini Comte örneği ile "*kendine kapanık insancılığa*" vararak faşizme dönüşeceğini bildirir (Sartre, 2001, s. 63). İnsanı, yalnızca bir amaç ve üstün bir değer olarak ele alan klasik insancılık kavramını kabul edilemez bulan Sartre için varoluşçu insancılık, insanı kendinde sonlanan nihai bir amaç olarak görmez. İnsan, kendi dışına çıkıp kendini dışarıda yitirerek dünyada yer alır ve aşkın (*trancen-dent*) amaçların peşinde varolabilir. Bu anlamda insan "*ilerleyiş, aşış, oluştur; ilerlemenin aşmanın göbeğindedir*", nesneleri de bu bağlamda kavrar/yakalar (Sartre, 2001, s. 63). Varoluşçuluğun insan kavrayışında kişi, her zaman yapılacak bir işi olmasıyla hep bir eylem halindedir. Ve gerçeklik eylemin içindedir, insan kendi kendisinin tasarısı olarak kendini gerçekleştirdiği oranda vardır. Yani insan hayatıyla vardır ve edimlerinin toplamıdır sadece. Kişi özgür olarak tercihini yaptığı bir amaca bağlanarak, o amaç uğrunda eylemde bulunarak kendini kuracak, hep kendini aşacak ve insancıl bir yaşam sürecektir:

> İnsanı kurmasından ötürü (Tanrının aşkın oluşu anlamında değil; kendini aşma anlamında) bu aşkınlık ilişkisine 'varoluşçu insancılık' adını veriyoruz. Ayrıca, öznelliği doğurmasından ötürü de, (insanın kendi içine kapanması anlamına değil; hep insancıl bir evren, bir çevre içinde yaşaması anlamında) bu aşkınlık ilişkisini 'varoluşçu insancılık' diye adlandırıyoruz. 'İnsancılık' diyoruz, çünkü kişioğluna bununla, kendinden başka yasa koyucu bulunmadığını hatırlatmış oluyoruz. Ona hatırlatıyoruz ki: Kişioğlu, bu tek başına bırakılmışlık içinde, kararını ancak kendisi verecektir. 'İnsancılık' diyoruz, çünkü kişioğluna bununla, kendi içine kapanarak ve başkalarından koparak değil; ancak dışında bir amaca yönelerek varlığını gerçekleştireceğini göstermiş oluyoruz. Ona gösteriyoruz ki: Ancak şu kurtuluş ya da bu iş için çalışmakla, yani eylemle kendini insancıl bir varlık olarak kuracaktır (Sartre, 2001, s. 64).

Sahip olduğu bu insancılık kavrayışı içerisinde olan Sartre, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Fransa ve Avrupa'da önemli bir yankı yaratan varoluşçuluğa karşı getirilen eleştirilere "Varoluşçuluk bir insancılıktır" sloganı ile yaptığı konuşma ve sonradan yayınlanan metni ile cevap verir.

Sartre'ın Club Maintenanat'da, yaptığı konuşması 1946'da Nagel Yayınlarında basılmış, ülkemizde "Varoluşçuluk" adı altında Asım Bezirci çevirisiyle yayınlanmıştır. Metinin çevirmeni Bezirci önsüzünde, Sartre'ın varoluşçuluğun bir insancılık olduğunu anlatmaktan ziyade varoluşçuluğu tanımlamaya çalışıp yöneltilen eleştirilere cevaplar getirdiği için eserin ismini "*Varoluşçuluk*" olarak belirlemeyi uygun gördüklerini açıklar (Sartre, 2001, s. 20). Bu konferansta Sartre, yöneltilen eleştirilere cevap verirken kendi varoluşçuluk felsefesinin sınırlarını çizerek, öğretisinin insanı önceleğini ortaya koyarken yöneltilen eleştirilere cevap verir. Savaş sonrasında Fransa ve Avrupa'da varoluşçuluk hem sempati hem tepki kazanırken hem de farklı düşünceler tarafından farklı anlaşılmış, hatta yanlış anlaşılmış, akıma karşı çokça eleştiriler gelişmiştir. Sartre, Marksistlerin varoluşçuluğu, praksisten ve nesnellikten yoksun olduğunu öne sürerek eleştirdiğini, Katoliklerin ise Tanrı'nın buyruklarının ve değerlerinin ortadan kalkması durumunda insanın umutsuzluğa ve boşluğa düşeceğini, varoluşçuluğun toplumsallıktan uzak ve kötümser bir düşünce olduğunu öne sürerek eleştirdiğini bildirir (Sartre, 2001, s. 24-25). Kişiyi sadece Descartes'in *cogito* su üzerinden ele aldığı için bütünden

kopararak "*insancıl (humaine) dayanışma*"dan yoksun bulduklarını dile getirir. "*Ulusların bilgeliği*" adı altında birtakım özdeyişler ile gerçek kötülüğün insana iyiymiş gibi sunulduğunu, aslında varoluşçuluğun iyimser bir öğreti olup insana seçme olanağı ile gerçek özgürlüğü hatırlatmaktadır ona göre (Sartre, 2001, s. 26). Varoluşçuluğa karşı tepki verenlerin gizliden gizliye bu durumun belki de farkında olduklarını, geleneklerinden kopacak, seçimlerinin bilincinde özgür bir insanın onları korkuttuğunu sorgulayarak kendini ve öğretisini anlatmak için tüm felsefe alanını gözden geçirir.

Somut bir özgürlük anlayışını savunan Sartre, "*iyi niyetli kişilerin edimlerinde özgür olmaları*"nı temel alır ve tüm somut koşullarda özgürlük *istem*enin amaç olmasını bir ahlak yargısı olarak sunar. Varoluşçuların ise her durumda "*özgürlük için özgürlük*" istediğinin altını çizer ve bağlanma nedeniyle başkalarının özgürlüğünün de isteminde bulunularak gözetilmesi zorunluluğunu ortaya koyar. Bu bağlamda kişinin kendi özgürlüğüne sahipliğini başkalarının özgürlüğüne bağımlı kılar. Böylece, Kant'ın sözleri ile; "*özgürlük hem kendinin hem de başkalarının özgürlüğünü gerektirir*" önermesini onaylar ancak "*[ç]ok soyut ilkeler eylemi belirleyemez*" önermesi ile karşı çıkar (Sartre, 2001, s. 59-60). İçeriğin ise her daim somut olması nedeniyle; çok benzer edimler de farklı seçimler yapılmış görünse de önemli olan özgürlük alanında yapılmış olmalarıdır. Her koşulda amaç olarak özgürlük belirlenmelidir.

Bir insan doğasının olmaması ile yaradılıştan bir özü olmadığını söyleyen Sartre'a göre "*insancıl bir evrensellik hali*" vardır. "*Durum*" olarak adlandırdığı bu hal, "*insanın evrendeki temel koşullarını kabataslak gösteren önsel (deney öncesi) sınırların tümü*"dür (Sartre, 2001, s. 51). Bu sınırlar yaşandıkları için öznel, aynı zamanda her yerde görülebilip tanındıkları için de nesneldir. İnsanın içine doğduğu zaman diliminin şartlarına göre tarihsel durumlar değişebilirken "*dünyada yaşamak, iş görmek, başkaları arasında bulunmak, ölümlü olmak…*" değişmeyen zorunlu koşullardır. Tüm bu durumlar nedeniyle, her ne kadar insan tasarıları çeşitlilik arz etse de kişiye yabancı gelmez ve bütün insanların deneyimine sunulmuştur. Böylece her tasarı bireysel olmakla birlikte "*sonuçta evrensel bir değer kazanır*" (Sartre, 2001, s. 52). Sartre'a göre evrensel olan bu tasarılar insanı ilelebet belirleyemez, söz konusu evrenselliğin doğuştan gelmediğini, her gün yeniden kurularak oluştuğunu söyler: "*Sözgelimi ben, kendimi seçerek bu evrenseli kurarım. Hangi çağda yaşarsa yaşasın, her insanın*

tasarısını anlayarak yeniden kurarım onu. Ama, bu seçişteki mutlaklık hiçbir çağın göreceliğini (relativite) ortadan kaldırmaz (Sartre, 2001, s. 53). Benzer şekilde bir amaca bağlanma (*angagement*) da her çağda ve her kime ait olursa olsun kavranılabilir bir durumdur. Çünkü insan, dünyada yaşarken zorunlu olan birtakım koşullara tabidir ve bu durum bir evrensellik getirir.

Ahlakını kendi seçen insan, insanlıkta bir ilerleme söz konusu edilse de her değişen durumda hep aynı kalır, dolayısıyla ahlak sorunu tarih boyunca hep aynı çizgide kalmıştır (Sartre, 2001, s. 57). Ahlaki seçimi ile insanın kendisini kurmasını, bir tablo ve ressamı dolayımında örneklendiren Sartre, kendini tablosunun yapımına aşk ile veren sanatçı ile amacına bağlanıp tüm sorumluluğunu yüklenerek kendini kuran insanı yaratıcılıkta bir ve aynı kılar. Üstelik her iki edim sonucunda bir yaratım, icat ortaya çıkmaktadır (Sartre, 2001, s. 55). Biri bir sanat eseriyken diğeri insanın kendisidir. İnsan böylece kendi hayatını anlamlı kılar ve gerçek değer de bu verilen anlamdır:

> Tanrıyı yok sayınca, değerleri seçip ortaya çıkaracak başka birinin bulunması gerekiyor. Onun için her şeyi olduğu gibi kabul edelim. Kaldı ki, "Değerleri biz yaratıyoruz" demek de, "Hayatın önsel bir anlamı yoktur" demektir. Evet yalnızca bu demektir. Siz yaşamazdan önce hayat bir şey değildir; ona bir anlam kazandırmak ancak size vergidir. Onu anlamlı kılan sizsiniz. Doğrusunu isterseniz, değer denilen şey de seçtiğiniz bu anlamdan başka bir şey değildir. Öyleyse, siz de görüyorsunuz ki, bir insanlık topluluğu, bir kamu yaratabilir pekâlâ... (Sartre, 2001, s. 62).

Bırakılmışlığın insana, "*el değmemiş bir yarın*" ile kendisinin yapacağı bir gelecek sunmasını, Francis Ponge'un "*insan insanın geleceğidir*" deyiminde anlamlandırır (Sartre, 2001, s. 38). Açıklamasını duygu ve değer ilişkisini ele alarak yapar. Edimler için referans noktası oluşturduğu düşünülen duygu, ancak edimler ile ortaya çıktığı için bir değer olarak kabul edilemez. Kendisine danışmaya gelen bir delikanlı örneği üzerinden ele aldığı duygu ve değer ilişkisinde; edimle kişi için anlamı ortaya çıkan duygunun belki de edimin sorumlusu tutularak bir kısır döngüye girilebileceğini, "*yaşanan bir duygu ile yaşanmış gibi gösterilen bir duygu*" arasındaki ayrımın güçlüğünü ortaya koyar. Burada söz konusu ettiği kendini aldatmadır. Tam da bu

nedenle duygu, yaşamda bir kılavuz olamayacağı gibi gerçekte danışacağı herhangi biri de bir kılavuz olamaz. Çünkü seçeceği her kişinin eğilimini tahmin ettiği için, danışmak üzere gittiği kişi gerçekte kendi seçiminin onayını almak üzere yaptığı bir başvurudur. İnsanın yegâne kılavuzu kendisidir. Böylece "*öğüt*" alacağı kimseyi seçerken insan yine "*kendini seçer*" (Sartre, 2001, s. 40-41). Delikanlıya tavsiyesinde, özgürlüğüyle kendi yolunu kendisinin bulması gerektiğini söyler, çünkü bu genç özgürlüğü arıyordur ve ona yol gösterecek genel bir ahlak yoktur. Kendi amacını belirleyerek tercihini yapacak ve eyleme geçecektir.

Sartre'a göre kişi aslında hep eksiktir, tamamlanmamıştır; her daim eylemlerini ve durumunu aşma özgürlüğü nedeniyle gerçekten sahip olamayacağı bir bütünlük için adeta can atmaktadır. Kişinin kendisini, sıradan deneyimdeki rolüyle yanlış bir şekilde tanımlamasını önermez. Bununla birlikte Roquentin'in amaçsızlığını da tavsiye etmez. Kişinin kendine bir biçim ve düzen getirmek için hareket ettiği ve böylece her an değişip dönüşebilme olanağının hep arzuladığı bütünlüğü engellediğini kabul ettiği bir varoluş tarzı önerir. Bu tarz, kişinin özleminin kaçınılmazlığını ve saçmalığını kabul etmek ve bu özlem tarafından hareketsiz bırakılmayarak, eylemde olmaktır (Allen, 1974, s. 185).

İnsanın insani yanında mevcut olan olumsuz yanlarından insanı korumayı kendine görev sayan, varoluşçu kahraman olarak Sartre'ın, doğuştan özgür kıldığı bireyin kendini gerçekleştirmesinin önünde engel olan olumsuz yanlarını *Varlık ve Hiçlik* yapıtı üzerinden ele aldık. *Gizli Oturum* oyununda, özneler arası ilişkide başkasının cehennem olabileceğinin tasvirini ve her koşulda kişinin kendini yeniden kurabilmesinin olanaklılığını sorguladık. *Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır* metninde öğretisinin ana hatlarını belirlemesini ve hümanizm kavramının varoluşçu yorumlarının izleğini takip ettik. Geldiğimiz noktada şu sorular zihnimizde yankılanıyor: Başkaları ile ilişkide cehennem mümkünse cennetin de mümkün olması söz konusu değil midir? İnsanın en karanlık yanlarına tuttuğu ışıktan faydalanılarak *iyi*ye ulaşmak mümkün müdür? Sartre'ın insanı betimlemek üzere getirdiği kavramların ışığına *sevgi* ve *dikkat* kavramlarının ışığında *iyi*nin merkez alınması ile her gün kendini yeniden özgürlüğünü kurmak zorunda olan günümüz yalnız bireyinin yolunu biraz olsun aydınlatabilir miyiz? Sartre'ı felsefesinde, "*en kabul edilemez olduğu yerlerde bile aydınlatıcı*" bulan Jean

Iris Murdoch (Murdoch, 2020, s. 147), yapıtlarındaki varoluşçu kahramanları günümüzde "*modern insanın acıklı halinin ilginç ve dokunaklı bir simgesi*" olarak görür (Murdoch, 2020, s. 157). Murdoch için, insan tekil ve en yüce değeri taşıyan bir varlıktır ve bu değeri insanlara aktarmayı ve öğretmeyi her düşünür için ahlaki bir görev sayar.

Bu kapsamda Murdoch'ın yapıtlarında, Sartre'ın felsefesi ve varoluşçuluk üzerine yaptığı incelemeler ve kendi felsefesinin satır aralarında, onun "iyi, sevgi" ve "dikkat" kavramlarına yüklediği anlamlar eşliğinde sorularımıza yanıtlar arayacağız.

4. BÖLÜM: IRİS MURDOCH, SARTRE ve VAROLUŞÇULUK

1938 ile 1942 yılları arasında Oxford'da, Sommerville College'da antik tarih, Yunanca, Latince ve felsefe eğitimi alan Jean Iris Murdoch (1919-1999), kariyerinin başlangıcında planının bir Rönesans sanat tarihçisi olarak çalışmalarına devam etmek olduğunu söyler (Murdoch, 2020, s. 22). İkinci Dünya Savaşı nedeniyle bu planından vazgeçerek 1947'de Cambrige, Newnham College'da felsefe çalışmayı seçmiş ve ilk kitabını 1953'de Jean Paul Sartre hakkında "Romantik Rasyonalist" başlığı ile yayımlamıştır. Avrupa'nın savaş nedeniyle yaşadığı insani çöküşünü görmesi, sevdiklerinden kayıplar yaşaması ve 1945'te Brüksel'de Sartre ile karşılaşmasının bu seçimine neden olduğu düşünülebilir. Yoluna etkili bir ahlak felsefecisi olarak devam eden Murdoch, aynı zamanda seçkin bir roman yazarıdır. Her iki alanda da geniş bir okuyucu kitlesine sahip olan Murdoch, yazılarında modern toplumun ahlaki çöküşünden duyduğu endişeleri dile getirmiştir. Materyalizm, varoluşçuluk ve bilimci bakış açısının etkisiyle din, cemaat ve aile kurumlarının arka plana atılmasının bir kaos ve karmaşaya neden olduğunu düşünür. Bu durumun "*ancak ahlaki bir perspektif ve görümle*" aşılabileceğini savunur. Ona göre çağın getirdiği travmalarla kendisine, topluma ve dünyasına yabancılaşan sürgün insan, yaşamın anlamını modern dünyaya ahlaki bir düzen getirmesiyle yakalayabilecektir. (Erkan, 2011, s. 9-10).

1954'te yayımlanan ilk yapıtı *Ağ* ile edebi yazın hayatına başlayan Murdoch, felsefesinde savunduğu görüşleri romanlarında olgular ile somutlaştırmıştır. Edebi metinlerini "*bir felsefi söylem*" dahilinde kurar ve karakterlerine düşüncesine ait felsefe terimlerini ve kavramlarını kullandırır. İlk romanlarında daha fazla görülen felsefenin etkisinin, her birinde ağırlığı değişmekle birlikte hepsinde izleri sürülmektedir. Murdoch'ın edebi metinleri, felsefi düşüncelerinden haberi olmayan bir okur için kavranabilmesi zor metinlerdir (Aksoy, 1989, s. 8-9). Bir yandan felsefe yaparken bir yandan öğreten, diğer yanda da romanlar yazan Murdoch, felsefe yazılarında kimi zaman mitolojik öğelerle desteklediği etik sorunları ve ahlaki meseleleri romanlarına taşırken çoğunlukla "*ahlaki hakikat ve sevgi*" temalarını merkeze alır (Erkan, 2011, s. 25). *Varoluşçular ve Mistikler* başlığı ile derlenen metninin önsözünde, Murdoch'ın

verdiği Gifford Konferanslarının hafızalarda yer ettiğini söyleyen George Steiner, Murdoch'ın en az üç alanda çok önemli katkıları olduğunu söyler; bunlar Platon ve Kant etiği incelemesi, Fransız varoluşçuluğu ve Kerkegaard'daki varoluşçuluğun kökleri ile sanat ve güzelliğin doğasının sorgulanmasıdır (Murdoch, 2020, s. 13).

Varoluşçular ve Mistikler derlemesinin editörü Peter Condradi'ye göre Murdoch, Sartre'a önem veren İngiliz filozoflarının ilkidir. Brüksel'de, Sartre'ın varoluşçuluğu ile kültürel etkisinin doruğunda karşılaşan Murdoch, İngiltere'de bu fikirlerin moda ve gösteriş alanından çıkarılıp felsefe alanında ele alınmasında önemli bir rol oynamıştır. Iris Murdoch'a göre Jean Paul Sartre, İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'da, özgürlüğün temel fikir olduğu ilham verici açıklamalarıyla, yalnızca çoğunun onu yok saydığı düşünürler arasında değil, filozoflardan kendilerine dünyanın bir açıklamasını bekleyen genç insanlar arasında da en iyi tanınan metafizikçidir (Murdoch, 1999, s. 9).

Çalışmalarında fenomenolojik yöntemi kullanan Murdoch'a göre roman, felsefenin somutlanması denebilecek olan "*fenomenolojinin bir kolu*" olarak, "*Bir dünya görüşüne, bir ahlaka ya da inanca bağlanmanın insanda ne gibi yaşantılar uyandırabileceğinin araştırılmasıdır*" (Aksoy, 1989, s. 16). Gerçek bir romancının bir çeşit fenomenolog sayılabileceğini kabul eder. İyi roman yazarlarını, insanın yapıp ettiklerini gözleyerek, insan aklının "*bir kere ve her zaman için geçerli olarak ortaya konmuş bir araç olmadığını*" farkına vardıklarını, tasvirciliği benimsediklerini ve bunu üst seviyede gerçekleştirdikleri için, filozofların insan hakkındaki keşiflerini daha önceden hissetmiş ve rasyonalizmden uzaklaşabilmiş kişiler olarak niteler. Tolstoy örneğiyle gerçek bir romanın felsefe ve bilim yazılarından çok daha etkili ve önemli olduğunun altını çizer (Murdoch, 2023, s. 13).

Murdoch'ın varoluşçu kavramların insan gerçekliğini anlama biçimlerini sınırladığını oysa insanın gerçekliğini anlama biçimlerinin daha karmaşık ve çeşitli olduğunu düşünür. Bu yüzden, insanı anlayabilmek için diğer felsefi ve edebi kaynaklardan da beslenmek gereğini ve ödevini savunur. Varoluşun özünü resmetmek için daha çok kavrama ihtiyaç duyulduğunu, ahlakta ilerlemenin, kavramların zenginleştirilmesi ve derinleştirilmesi ile mümkün olabileceğinin altını çizer. Felsefi yazınına *Sartre'ın Yazarlığı ve Felsefesi-Romantik Rasyonalist* ile başlayan Murdoch'ın, kitabının ikinci

alt başlığının "Romantik Rasyonalist" olmasında ikili bir patolojik durumun teşhisini söz konusudur (Murdoch, 1999, s. 25). İşte bu çalışmada buradaki ikili teşhis, Sartre'ın insanı tasvirindeki son derece rasyonel yaklaşımı ve son kertede insanı Tanrı olmak isteminde beyhude bir varlık olarak nitelemesi üzerinden ele alınacaktır.

Bu bölümde öncelikle Murdoch'ın felsefi düşüncelerine ve ahlak anlayışına genel bir giriş yapılacak. Daha sonra Sartre'ın varoluşçuluğuna getirdiği eleştiriler; mutlak özgürlük, ben-merkezcilik ve aşkın ilkenin yoksunluğu bağlamında ele alınacak ve son olarak bu eleştiriler doğrultusunda "dikkat", "sevgi" ve "iyi" kavramları özelinde getirdiği öneriler sunulacaktır.

4.1 Murdoch'ın Felsefi Düşünceleri

Murdoch'ın felsefi tutumu çağının felsefelerine bir eleştiri olarak ortaya çıkar. "*Bizler*" der, "*dinsel dogma, imge ve buyrukların büyük ölçüde güç kaybettiği, bilimsel ve anti-metafizik bir çağda yaşıyoruz*". (…) "*Aydınlanma'nın, romantizmin ve liberal geleneğin mirasçılarıyız ayrıca*" (Murdoch, 2020, s. 340). Bu ikilem ile birlikte felsefe alanında, insanın kişilik yapısı hakkındaki fikirleri son derece yüzeysel ve güçsüz bulur. En fazla karşısında durduğu anlayışlar Anglosakson felsefesinde, kişiler arası bir iletişim aracı olan dilin şeffaflaşarak bu özelliğini kaybetmesinin nedeni olarak gördüğü dil felsefesi ve bireyi yalnızlığına terk edip bıraktığını öne sürdüğü varoluşçuluk, özellikle Sartre'ın varoluşçuluğudur. Varoluşçuluk ve dilbilimci felsefeye insana sığ bir anlayış, zayıf, yoksul bir iç dünya önerisi nedeniyle karşıdır. Ona göre, dil bilimci felsefe, "*bireyler arası iletişimi dil düzeyine sığdırmak istedikleri, Varoluşçuluk da varoluş fikrini bağsız bir özne üzerinde yoğunlaştırdıkları için gerçek bir iletişim ihtiyacı*"nı görmezden gelmişlerdir (Aksoy, 1989, s. 13).

Anglosakson felsefesinde "*Bilinç*" ve "*ahlaki değer*" tartışmalarını eksik bulduğu dönemde, Sartre ve varoluşçuluğu Murdoch için mükemmel bir alan sunmuştu. Sartre'a pek çok yönden açık bir hayranlığı olmasına rağmen varoluşçuluğa karşı hemen her zaman eleştiren bir yaklaşımı olmuştur. Ancak bu yaklaşımda bir yandan etkilenim söz konusuyken diğer yandan varoluşçuluğun kavramlarının sorunlarını ele almış, derinlemesine incelemiş ve onları geliştirmiştir (Moran, 2011, s. 183).

Murdoch, dilin kendi-bilincine varışı anlamına gelen dil felsefenin, İngiliz felsefesinin geleneğinde olduğunu ve izlerinin Hobbes'ta ve Locke'ta görülebileceğini söyler. İngiliz felsefesinde Hume'den sonra, empiristler tarafından anti-rasyonalist, anti-kartezyen ve anti-essentialist bir aydınlanma çağının dil felsefesi biçiminde ortaya çıktığını belirtir (Murdoch, 2023, s. 12). İçinde bulunduğu yüzyılın "*özcü*" (*essentialist*) düşüncenin sonu olduğu öncülünü emin bir biçimde kullanan Murdoch, dünyanın her alanında bu değişimin yansımasının görüldüğünü savunur. Bu değişimin dilde ortaya çıkışı, ona göre "*dilin saydamlığını kaybetmesi*"dir. Dil artık güvenilir bir iletişim aracı değildir. Bunu bir kimsenin uzun bir süre pencereden bakarken önce aradaki camı fark etmeyip daha sonra birden fark ettiğinde takındığı tutum şeklinde örnekler (Murdoch, 2023, s. 38).

Murdoch, değişimdeki hızın insanı umutsuzluğa götürdüğünü düşünür; sözün kavranamayacak derecede taşıdığı sorumluluğun, "*bırakılmışlık*" duygusu ile artık sadece para düşünen bir toplum ortaya çıkmıştır. Toplumdaki bu değişim, edebiyata, yazarda "tedirginlik duygusu" olarak yansımıştır. Ona göre bundan ilk etkilenenler şairlerdir ve neden olduğu iki tarzı, Rimbaud ve Mallarme'nin şiirleri üzerinden inceler. Günlük kullanımda dilin işlevi "*bildirici/iletişimsel*"dir, kişiler arası uzlaşım aracıdır. Şiirde ise dilin hiçbir zaman bildirici olmadığını, genellikle sözcük ya da cümlelerin dış dünyadaki gerçekleri *gösterdiği*nin kabul edildiğini ancak dilin bu yanının şaire ansızın bir engel olarak göründüğünü belirtir. Dilin çöküşünü duyumsayan şairin aşmak için iki yola başvuracağını öne sürer. Birinci davranış, sözcük ve cümlelere, gereğinden çok fazla anlam yükleyerek dilin gösterici karakterinin zayıflaması durumudur ve bu duruma örnek şairi Rimbaud'dur. Okurun zihninde, kullanılan üst düzey ve güçlü bir imgelem nedeniyle yoğun bir kargaşa oluştuğunu ve aşırı anlam yüklenilmesinden dolayı dilin dağıldığını savunur. İkincisi, sözcük ve cümlelerin, yaşamın gerçeklerinden uzaklaşması, anlamın kelimelerden uzaklaştırılması ve kendi başına varolan ve hiçbir şey göstermeyen bir yapı haline getirilmesidir. Bu ikinci türe Mallarme'nin şiirlerini örnek verir ve "*büyü-şiiri*" olarak tanımlar. Ona göre her iki şiirde de anlam ortadan kalkmıştır ve "*dil böylece bildiricilik karakterini kaybetmiş*"tir (Murdoch, 2023, s. 39).

Dil ve edebiyatta yaşanan bu değişim ve dönüşümden gerçeküstücülüğün gölgesinde yetişen Sartre da yayınladığı "*Edebiyat Nedir"* yapıtıyla rahatsızlığını dile getirmiştir.

İngiliz eleştirmeni D. S. Savage'ın cümleleri ile, anlam ve değer kaybının ahlaki bir başarısızlık ve bir değer krizi olduğunu aktarır:

> "Anlam ve amacın şeyler dünyasında nesnel olgular olarak değil, içsel dinamik devinimle gerçekleşmelerini bekleyen içsel gerçeklikler olduğunun farkında olmadan, kişiliğin bize doğanın bahşettiği bir töz değil, kişinin kendisinin kararlı/belirleyici seçimiyle içsel bir bütünleşme olduğu, hakikatinden habersiz, kişi kendi amaçsallığını bir bütün olarak evrene yükler" (s.137). Ve Joyce'u tartışırken: "Dil yalıtık değildir, büyülü değildir. İletişim aracıdır ve aslen özünde anlamla ilişkilidir, anlam sayesinde de -aşkın bir değer olan- hakikatle. Dil, anlamla doğrudan ilişkili olduğunda sağlıklıdır ve ancak zihnin kendisi, mutlak bir merkez olarak hakikatin dikey biçimde peşinde olduğunda bu şekilde ilişkilendirilebilir" (s.193) (Murdoch, 2023, s. 45-46).

Bundan böyle dilin işlevi sadece nesneleri adlandırma değildir. Cümlenin daha başlangıçta kurulurken, anlatılmak istenen anlam dahilinde, cümlenin taşıyacağı doğruyu gösterecek tikel ve duyusal bir gözlem ile belirlenip bilimsel yöntemle kurulduğunu öne sürer. Burada bir bilinç dönüşümünü anlatan Murdoch, dilin artık empirik, yani nesneleri adlandırma olarak görülmediğini, hatta duyu deneyimlerini sınırlayıp yorumlayan ve önceden hakkında bilgi veren bir yapı haline geldiğini vurgular. Dikkatini dile çeviren filozofun, dili gerçekliği belirleyen bir yapı olarak görmeye başladığını Wittgenstein'ın sözü ile netleştirir; "*Dilimin sınırları, dünyamın sınırlarıdır*" (Murdoch, 2023, s. 40). Dilin tasvirci yani empirik ve duygusal kullanılışı olarak cesurca bölündüğünü ve bu anlayışın olumsuz yanının güçlü bir iletişim aracı olarak kabul edilen dilin, giderek bu güvenilirliğini kaybetmesi hatta ortadan kalkması olarak belirler. Bu güvenin ortadan kalkmasının ise, kelimelerin kesin uzlaşımlarıyla kullanılmasıyla ilişkilendirilen ortak bir dünyanın arka planda ortadan kalkmasıdır ona göre:

> “İyi”nin nesnel bir niteliği, “demokrasi”nin de belli bir yönetim düzenini gösterdiğinden şüphe ediliyordu artık. Nitekim dil felsefesi konusunda bu devrimci görüşleri ileri süren “mantıksal pozitivizm”e, bazı sıradan eleştirmenlerin saldırması ve bu felsefeyi gençlerin inancını bozmakla ve hiçbir şeye güvenmeyen bir görüş ileri sürmekle suçlamaları bundan ötürüdür. İnsanların namuslu ve doğru yargılar ileri sürmesi olanağı kaybolmuş gibi görünüyordu. Ama “umutsuzluk” saçan bu filozoflar, öte yandan, “insan hayatının” karmaşık yanlarına daha sabırlı ve bilinçli bir şekilde eğiliyorlardı. Filozof, dili, duyusal dünyanın bir aynası, hatta bir genel yapısı olarak değil, öteki insan faaliyetleri arasında bir faaliyet olarak görmeye başlamıştı. Dünya ile dil apayrı şeyler olarak görülmüyor ve dil, dünyanın bir parçası olarak ele alınıyordu. Bundan ötürü, etik, politik ve dini önermelerin işlediği kompleks/karmaşık usuller kendi meziyetleri içinde ele alınarak incelenmeye hazır hale geldi (Murdoch, 2023, s. 41).

Dilde yaşanan bu değişimde duygusal ve tasviri anlamlar arasındaki ayrım yapılmasının önemi, insanların ortaklaşa düşünce ve değerler dünyasının ortadan kalkmasına neden olmasıdır. Bu anlam kaybı ile her insanın dünyayı bir diğerinden bambaşka bir biçimde görmekte ve anlamlandırmakta olduğunun farkındalığının izini sürer. Dildeki bu kargaşa edebiyatta, sırasıyla şiiri, düz yazıyı ve romanı etkilemiştir. Ardından toplumsal ve ahlaki dünyanın hızla değişikliği, savaş ve ideoloji, şiddetin ve aşırılığın yeni öğelerle günlük hayat içerisinde ortaya çıkması ve psikanalizin doğması ile edebiyatçıları dile karşı korkunç bir saldırıya geçirdiğini öne sürer. Bu saldırı “*gerçeküstücülük*” tür. Dil böylece, tamamen “*gösterici*” özelliğinden uzaklaşmış, “*gerçekçilik*” in ötesine geçmiş, zihnin derinliklerine inip oraları araştırmak ve bulduklarını yüzeye çıkarıp gerçekliğin sınırlarını genişletmek için kullanabilecekleri bir araç konumuna indirgenmiştir (Murdoch, 2023, s. 43).

Bir ahlak filozofu olan Murdoch’a göre; “*İnsan kendi resmini yapan ve sonra bu resme benzer hale gelen yaratıktır. Ahlak felsefesinin tanımlamaya ve analiz etmeye girişmesi gereken işte bu süreçtir*” (Murdoch, 2020, s. 114). Felsefenin asıl görev edindiği insanın varoluşu ve gerçeğin araştırılması olduğu halde, kendi döneminde felsefenin ahlak alanında bu işlevi yerine getirmediğini, sevgi konusunun temel alındığı bir ahlak

felsefesinin gerekliliğinden söz eder (Murdoch, 2020, s. 391). Tanrı'nın ölümü ile insanın ihtiyacı olan "*tek-kusursuz-asla temsil edilemeyen ve mutlak ilginin gerçek nesnesi*" ortadan kaybolmuştur. Dua, Tanrı ile iletişimin olduğu kadar sevginin de bir biçimidir. Artık o da eksilmiştir insanda. Ahlak felsefesi acilen sayılan bu niteliklere sahip bir kavramsallaştırma yapmalıdır (Murdoch, 2020, s. 62-63).

Ona göre genelde felsefe, özelde ahlak felsefesi, insanın farkındalığının gelişmesi ve böylece anlayıp idrak edebilmesi için imgelerin ortaya çıkarılıp geliştirilmesi ile görevlidir. Ancak metaforlara başvurmadan bu imgelerin ortaya konması mümkün değildir. Ona göre, bu imge kavramlar yapısında metaforik olduklarından, analiz ile bileşenlerine ayrıldıklarında özlerinden kayıplar söz konusudur. Çağdaş davranışçı felsefenin ahlaki kavramlar üzerinde yaptığı bu türde analizleri başarısız bulur. Böylece ahlak felsefesinin etkisiz ve tarafsız kılınması söz konusu olmuştur. Ancak ona göre bu mümkün değildir, en tarafsız görünen filozofun dahi üzeri örtülü olarak bir tarafı olması söz konusudur. İnsan doğası, keşfi mümkün belli başlı bazı özelliklere sahiptir ve incelenmelidir (Murdoch, 2020, s. 83).

Ahlak felsefesi iki temel unsur içerlemelidir. Birincisi bu inceleme gerçekçi olmalı, ikincisi, iyi ve ideale yakın bir etik davranış hipotezi ortaya koymalıdır. Murdoch ahlak felsefesini iki temel varsayım üzerine kurar; insan varlığı doğası gereği bencildir, dışarıda onu belirleyen bir amacı veya *telos*u yoktur. İnsan tini, hep kendi üzerine düşünüp durmadan geriye bakarak tarihsellik üzerine kurulmuştur. Kimi zaman bir makine gibi deterministik hareket eder. Varoluşçuluğun sunduğu seçim özgürlüğünü abartılı ve seçim yapılan alanı yetersiz bulur. Zaten seçim olanaklarını değerlendirebilmek için çoğunlukla yeterli donanımdan yoksun olduğunu düşündüğü insanın can sıkıcı gerçeklerle de yüzleşmek istemediğini çoğunlukla hayal kurmaya eğilimli olduğunu belirtir (Murdoch, 2020, s. 84). Sartre'da bize seçim yapma gerekliliği ve getirdiği sorumluluk nedeniyle ortaya çıkan bunaltıdan insanın kendini aldatma ile kaçtığını söylüyordu.

İnsan hayatının bir amaç veya *telos*a sahip olmadığının tersinin de aynı derece öne sürülebilir olmakla birlikte bu görüşü savunacağını insan yaşamının kendisine içkin bir yanını bulamadığını neden olarak gösterir. Ona göre de Tanrı yoktur, insan nasılsa

öyledir, zorunluluk ve kaderinin olasılıklarına sahip ölümlü bir ahlaki varlıktır (Murdoch, 2020, s. 84). Tanrının "*metafizik yedekleri*", "*Akıl, Bilim*" ve "*Tarih de sahte tanrılardır*" (Murdoch, 2020, s. 420). İnsan deneyiminden başka bir şey söz konusu değilse, dönüp her şeyi insanın yaşamında aramak gerekmektedir. Amaçsız bir şekilde içe dönük yaşam düşüncesini bilimin gelişimine bağlar (Murdoch, 2021, s. 85). Kant'ın ortaya koyduklarıyla Tanrıyı gerçekleştiren insan portresinin nitelikleri, varoluşçu kahramanın nitelikleridir.

Varoluşçuluğun en önemli özelliği ona göre, felsefeyi ortak bir mücadele alanı olarak belirlemesi ve felsefesine toplumu katmasıdır. Bu anlamda Kierkegaard'ın Hegel'ci düşünce için içinde yaşamadığı bir saray inşa edip kendisinin ise bir kulübede yaşadığı benzetmesine katılır ve "*ahlak felsefesinin içinde yaşanmalı*" tezini savunur. Bununla birlikte Sartrean varoluşçuluğun eyleme teşvikini çoğunlukla yanlış yönü gösteren romantik bir kışkırtma olarak görürken, geliştirdiği ahlak felsefesini Kartezyen ve benmerkezci bulur. Abartılmış bir irade gücü ile gerçeklikten uzaklaşıldığını savunur (Murdoch, 2020, s. 392). Ona göre özgür irade kavramı gerçekçi değildir, özgürlüğün tanımı "*meziyetler*" ile birlikte yapılabilir; "*Özgür olmak şöyle bir şey*" der, "*Aklı başında, korkusuzca varolmak ve gerçeği kavramak*"tır. Özgürlüğü doğruluk ile ilişkilendirerek bu koşullar altında gerçeği kavramanın doğru eylemek olarak düşünülebileceğini öne sürer. Çekim alanında merkez *doğru* ise bu alanda gerçekleşen eylemler de "*doğru olmak eğiliminde*" olacaktır (Murdoch, 2020, s. 249).

Başlangıçta belirlenmiş bir amacın net bir şekilde ortaya çıkarılabilmesi için yorulmadan ve vazgeçmeden çalışmaktır özgürlük (Murdoch, 2020, s. 31). Özgürlük ona göre, "*Tam anlamıyla bir irade faaliyeti değil, daha ziyade bir doğru görüş yaşantısıdır ve uygun hale geldiği zaman eyleme yol açar*" (Murdoch, 2020, s. 409). Özgürlük kavramını karmaşık bulan Murdoch, iki yönüyle anlam bulduğunu dile getirir. İlki şimdiye kadar yaptığımız tanımlamalardaki şekliyle, ""*erdemin özellikle görüm açıklığı ve bencil dürtüye hâkim olmasıyla ilgili" yönüdür*". Özgürlüğün daha yaygın kullanımda olan ancak doğru bulmadığı ikinci yönünü ise "*cahilliğimizden dolayı otonom bir şey olarak düşündüğümüz aldanmış bencil iradenin kendinden emin hareketleri*" şeklinde tanımlar (Erkan, 2011, s. 72).

Yeni bir ahlak felsefesine ihtiyacımız olduğunu vurgulayan Murdoch, düşüncesini üç temel kavram üzerinde inşa eder. Bu kavramlar "dikkat", "sevgi" ve "iyi"dir. Bu kavramlar, Sartre'ın varoluşçuluğunun özgürlüğüne hapsettiği, yalnızlaştırdığı ve beyhude hale getirdiği bireyinin ahenkli bir yaşam kurabilmesi için ihtiyacımız olan ahlaki kavramsal çerçeveyi oluşturur. Murdoch, dikkat kavramını gerçek bir varoluşçu olarak tanımladığı Simone Weil'den, sevgi kavramını Gabriel Marcel ve Karl Jaspers'den ve nihayet iyi kavramını Platon'dan almıştır. Farklı ahlaki değerlerin mümkün olmasını savunur ve temel olarak "iyi" kavramını getirir. *İyi*ye ulaşmanın yolu da *sevgi*den geçer. Kişiler arası iletişim Murdoch için çok önemlidir. Weil'den aldığı dikkat kavramı ile iletişimin merkezini özneden diğer tarafa kaydırır. Ancak bu dikkat karşı tarafı nesnelleştirmeyip öznelliği dahilinde görmek demektir ve başkasının özgürlüğüne alan açmaktır. İlerleyen pasajlarda söz edilecek bu kavramlar, çalışmamızın "Murdoch'ın "dikkat", "sevgi" ve "iyi" kavramları özelinde varoluşçuluğa getirdiği kimi öneriler" başlıklı bölümünde detaylı olarak ele alınacaktır.

Dikkat kavramı, özgürlüğüne hapsolmuş bireyin özgür seçim yanılgısı ve sonsuz sorumluluk yükü karşısında bunaltıya düşen bireyin özgürlüğüne denge getiren bir yaklaşım sunar. İnsan ne determinist dizgede sürüklenen bir varlık, ne de Varlıktan izole olabilen şeffaf bilince sahip tamamen özgür bir varlıktır. Dikkat kavramı, arada olan insan için etik bir yaşam olanağı sunar. Weil'den aldığı dikkat kavramını, ahlak felsefesinin merkezi kavramlarından biri olarak konumlandıran Murdoch'a göre, özgür seçim ve determinizm arasındaki üçüncü bir yoldur. Dikkatin merkezi doğru yerde (iyi) konumlanmışsa kişinin ahlaki seçimi kendiliğinden ortaya çıkacaktır (Murdoch, 2020, s. 205-206).

Boşluğu Bilmek (1956) isimli makalesinde Murdoch, antik ve Doğu felsefeleri kaynaklı bir düşünceye sahip olması nedeniyle varoluşçuluğun köklerinden farklı gelişmiş olmasına rağmen Simon Weil'in bir varoluşçu düşünür olduğunu söyler. Varoluşçudur çünkü, kendi kişisel yaşantısını felsefesiyle birleştirmek için tutkulu bir çaba sarfetmiştir ve savunduğu doktrinlere göre kendini kurmuştur. Bu anlamda Weil'de, ilk düşünürler gibi "*bilginin farklı dalları arasında bütünlüğü gören ve bunları düşünerek çağına dair bir ders çıkaran, (...) direngen bir anlayış*" görür (Murdoch, 2020, s. 203). *İyi*yi üstün bir gerçek olarak kabul etmesi, İyi ve Kötü'nün birbirine insanın bilgisiyle

bağlı olduğu tespitiyle, belirgin biçimde Platoncu olarak görülebileceğini ileri sürer. Weil'in yöntemlerini, Platoncu diyalektiğin temelinde söz konusu olan ve "*bakış noktası*"ndan yola çıkan yönelimler şeklinde nitelediği "*çelişki ve benzerlik*" olarak belirler. Ona göre Weil'de, bize inanç ve eylem psikolojisi ile ilgili bir şeyler sunulurken aslında adalet ve inancın rol oynadığı bir ilerleme ve düşünmenin düşünülmesi örneği de verilmektedir. Weil'e göre, insanın "*genel imgesi yerçekimi*" olan bir takım "*mekanik güçlerin*" etkisinde olduğunu, "*yerçekimine direnme*"nin "*boşluğun derdini çekmek*" olduğunu, ilerlemenin düşünmeyle söz konusu olduğunu ve "*[e]ylem dengenin ibresidir. İbreye değil ağırlıklara dokunmak*" gerektiği şeklindeki cümlelerini aktarır (Murdoch, 2020, s. 204).

Weil'in, tutkuyla gerçeği ararken sadece bilgi aktarmadığını, aktardığı bilgiye bir örnek teşkil ettiğini bildirir (Murdoch, 2020, s. 207). Bu yüzden ona göre Weil, tam bir varoluşçudur. Ancak Sartre'ın varoluşçuluğunun aksine eylemden ziyade düşünme öncelenir ve manevi ilerleme düşünme sonucunda kazanılabilir. Düşünme ile ancak "*denge düzeltici*" yani imgelem denetim altına alınabilir. Hep yeniden seçim yapmak ve eylemde bulunmak gerekliliğini öne sürmesi ile teselli verici bulduğu İngiliz felsefesi ve varoluşçuluğun aksine "*içsel yaşamı*" önceledeğini ve yine teselli verici bulduğu popüler anlamında ki varoluşçuluğun *bunaltı kavramı* ile *boşluk* kavramının farkını vurgular. Bunaltının, çoğunlukla koşullar nedeniyle ortaya çıktığının düşünüldüğünü, boşluk yaşantısının ise düşünme ile imgelemin denetim altına alınması olduğunu ifade eder.

Varoluşçuluğun kendine kapanmış bireyini özneler-arası ilişkiye açacak kavram ise "sevgi" kavramıdır. Murdoch, Marcel'den aldığı sevgi kavramını ben'in kendini aşması ve başkasının aşkınlığını tanımasını sağlayan ahlaki bir koşul olarak görür. Marcel'e göre ben, ancak ve ancak benler arası bir bağlanma ile kendini varedebilir ve "*bir insan kendi benliğine kapanırsa, kendini başkalarına kapalı tutarsa kişiliğini bulamaz*" (Aksoy, 1989, s. 18). Bu bağlamda Sartre'da söz konusu olan "*Solipsizm*" Hristiyan Varoluşçularda bulunmaz, tersine *benden başkalık* fikri ahlak felsefesinin merkezinde yer alır. Marcel'e göre başkası ile etkileşimde "*sevgi*" insanın başkasına bağlanabileceği yollardan biridir ve "*[k]işi için varolmak kendini aşarak kendini yaratmaktır*" (Aksoy, 1989, s. 18). Sevgi ile özneler arasında tinsel bir birlikteliğin imkânı doğar ve böylece *"zaman ötesi bir gerçekliğe yani Ebediyete"* ulaşmak da mümkün olabilir

(Koç, 2013, s. 211). Aşkınlık, bilginin ötesinde ulaşılan varlıktır (Foulquie, 1991, s. 101). Murdoch'ın felsefesinde kullandığı "*sevgi, başkaları, aşkınlık gibi kavramlar*" Hristiyan varoluşçuluğundan kaynaklanmaktadır ve başlıca sorunu, "*benler-arası, özneler-arası*" iletişimin kurulmasıdır (Aksoy, 1989, s. 19). Murdoch'ın, *başka*sı ile kurduğu ilişkiyi Marcel'in şu betimlemesinde izleyebiliriz:

> O, ancak, başkası ile ilişkisi içinde, başkası için olan bir varlık olarak kendisi üzerinde durabildiği zaman varolur". (Etre et Avoir [olmak ve sahip olmak]). Ben kendimi başkasının aracılığı ile bulup çıkarabilirim. Elbette, "0"nun kişiliksiz biçimi ile bilinen başkasının aracılığı ile değil, "sen'in kişisel biçimi üzerine kurulu başkası aracılığı ile olur bu (Foulquie, 1991, s. 96).

Değerleri kendi içine kapanık öznenin yarattığı bir ahlak anlayışı sunan Sartre'ın varoluşçuluğunda insan, seçimlerini belirleyeceği bir rehberden yoksundur. Murdoch, insanın seçimlerini kendi değerlerine göre belirleyen insanın, kendisini aşan bir yüceliğin çağrısına kulak vermediği sürece her yolun mubah kalacağını, iki seçim arasındaki farkın silikleşeceğini savunur. İyi kavramı, toplumsal ve tarihsel insanın yarattığı değerlerin pusulasıdır. Ahlaki yaşamın amacı, bu nedenle özgürlük değil, iyidir ve aslında özgürlük bir anlamda, iyiliğe yöneliştir. İyi kavramında Murdoch, Platon'un ideaların ideası olarak belirlediği ve mağara alegorisinde güneş benzetmesi ile anlattığı pasajlardan esinlenir. Platon için İyi, yalnızca etik bağlamda değil, aynı zamanda estetik, epistemolojik ve hatta ontolojik bağlamda da en üstün ilke olarak konumlandırılır.

Amaç olarak özgürlüğün veya doğru eylemenin değil *iyi*liğin hedeflenmesi durumunda sözcüklerle ifadesinden daha öte bir anlam taşır ve "*alçak gönüllülük bağlamında özgürlük, İyi'ye duyulan ilginin doğal ortaya çıkışlarıdır*" (Murdoch, 2021, s. 77). Felsefesinde "*iyinin üstünlüğü*"nü vurgulayan Murdoch'a göre, iyilik kavramı özgürlüğün söz konusu olduğu her "*ideal teoriye*" dahil olmalıdır (Murdoch, 2020, s. 249).

Buraya kadar Murdoch'ın bir yandan beslenip bir yandan karşı durduğu çağının felsefelerinden, dil felsefesi ve varoluşçuluk olduğunu aktarıldı. Özgürlük eleştirisine ve varoluşçuluğun açmazlarına karşı "dikkat", "sevgi" ve "iyi" kavramlarına kısaca

değinildi. Bu temel kavramlar üzerinde derinleşmeden önce ilerleyen bölümde Murdoch'ın Sartre üzerine düşünceleri ve özellikle Sartre'ın varoluşçuluğuna getirdiği eleştirileri ele alınacaktır.

4.2 Murdoch'ta Sartre'ın Yazarlığı ve Varoluşçuluğu

Murdoch, savaş sonrası sefalet ve kaostan daha iyi bir dünya yaratmak gerektiğini ve yapabileceğini düşünen pek çok kişi için Sartre'ın felsefesinin bir ilham kaynağı olduğunu söyler; 1945'in Brüksel atmosferinde "*Varoluşçuluk yeni din" ve "yeni kurtuluş*"tu der. O dönemde Sartre'ın felsefesinin ilgi çeken bir diğer yanının alımı ve kabulü kolay bir politik mesaj taşıması ve bu mesajın beceriksiz mekanizması, yanılsaması, ölümcül hatalarıyla eski burjuva dünyası ve düşmanın "*geçmiş*" olduğunu söyler (Murdoch, 1999, s. 10). Murdoch, Sartre'ı bir filozof olduğu kadar, okurunun yaşamını etkilemek isteyen tutkulu bir yazar, kullandığı psikolojik tasvir tekniği ile bir psikanaliz-sever ve dolayısı ile bir ahlak öğreticisi olarak görür. Dili, kendi düşüncelerini iletirken inandıracak biçimde kullanmasının eleştirilebileceğini söylerken Sartre'ın eserlerinde yaptığı psikolojik tasvirleri önemli ve değerli bulur. Roman türünü fenomenolojide kullanılabilecek bir araç olarak görür ve Sartre'ın bunun farkına varmış olduğunu dolayısıyla bir anlatım aracı olarak kullandığını söyler. Sartre'ın, gerçek bir romanın felsefe ve bilim yazılarından çok daha etkili ve önemli olduğunu iyi bildiğini öne sürer. Bu anlamda Sartre'ın bir fenomenolog olarak roman yazmayı araç edindiğini değil, samimi, içtenlikli bir tutkuyla bir *propaganda aracı* anlamında roman yazmaya bağlanmış olduğunu düşünür. Ona göre Sartre, romanlarına kendine özgü felsefi bilincini taşımıştır (Murdoch, 2023, s. 13).

Duvar (*Le Mur*) koleksiyonundaki kısa öykülerde, otantik varlığın aşırı durumlarında ve topluma karşı isyanından elde edilen varoluşçu bir fikrin araştırıldığını söyler. Sartre'ın takipçilerinde ve aslında genel olarak geç romantik edebiyatta da bu durumun açıkça görüldüğünü belirtir. Burada Sartre'ı büyüleyen figürler genellikle şiddete meyilli, hatta suçludur. Sartre'ın daha sonra Jean Genet hakkındaki uzun kitabında, şık ve yetenekli suçlulara olan hayranlığını abartarak açıkladığını özellikle vurgular. Sartre'ın edebi kariyerine oyun yazarı olarak devam etme nedenini, "*Oyunlar sanat kadar etkili bir propaganda aracıydı ve Temps Modernes'teki savaş makalelerinin tamamlayıcısı olarak*

görülebilirdi" şeklinde yorumlar. Oyun yazmanın zorunlu biçimsel kısalığından zamanla mutlu olan Sartre'ı, bu alanda yetenekli bulur. "*Her şeyi söylemeden hiçbir şey söyleyemeyen metafizikçi*" için tiyatronun mesajını iletebileceği en uygun sanat biçimi olduğunu iletir bize (Murdoch, 1999, s. 12).

Sanatçıların neden aniden iyi oldukları bir şeyi yapmayı bıraktıkları ve hiçbir şey yapmadıkları ya da elbette iyi olabilecekleri başka bir şey yapmadıkları genellikle bir gizem olarak kaldığını düşünürken, Sartre'ın, düşünceler ve insanlarla dolu devasa bir roman yazmamış olmasını soruşturur. "*Yazmadı*" der, bunun yerine *Varlık ve Hiçlik*'te özetlenen bir prosedür olan "*Varoluşçu Psikanaliz*" başlığı altında sayılabilecek; Baudelaire hakkında bir kitap, Jean Genet hakkında uzun bir kitap ve Flaubert hakkında son derece uzun bir kitap yazdığını söyler. *Sözcükler* (*Les Mots*), varoluşsal öz-analizin bir örneğidir ona göre, ancak *Sözcükler*'i sakin ve hatta soğuk bir tonda bulur. Bununla birlikte diğer kitaplarında, söz konusu kişilerin kendilerini oldukları gibi seçmeye nasıl başladıklarını ayrıntılı olarak göstermeye çalışırken daha tutkulu bulur. Bu kitapların bir bakıma, Sartre'ın da seçtiği konularla özdeşleşmesini ve bu yarattığı öznelerin içinde kendini yeniden yaratma niyetini de ortaya koymakta olduğunun altını çizer (Murdoch, 1999, s. 12).

Sartre'ın insanı çok iyi tasvir edebilmesiyle, çözümlemeleriyle birlikte çok iyi bir yazar olduğundan ve yazarlık yeteneğinden şüphe etmeyen Murdoch'ın da Sartre gibi okuruna, dolayısıyla insanlığa iletmek istediği bir mesajı vardır. Ona göre insan, "*(...) tekil ve en yüce değeri taşıyan bir varlık (...)*" tır ve bunun mutlaka diğer insanlara aktarılıp öğretilmesi gerekmektedir. Üstelik bu aktarım her şeyden çok daha önemli bir durumdur ve ancak soyutlamalar, ideolojik terimler ile açıklanarak yapılabilir (Murdoch, 2023, s. 106).

Murdoch Sartre'ı, filozof, romancı, oyun yazarı, edebiyat eleştirmeni, biyografi yazarı, denemeci, gazeteci olarak, evrensel bir yazarın dikkate değer bir örneği kabul eder. Sartre'ın olumsallığın dehşetini kutladığı *La Nausee* (Bulantı), felsefi roman türünün çok az sayıdaki saf/katıksız ve başarılı üyesinden biridir ona göre. Bitmemiş sekans *Özgürlük Yolları*'nı, aksine karakterler, olaylar, hikâye, çeşitli insanlar, çeşitli ahlaki yargılarla dolu geleneksel romanlar olarak niteler. Bu romanların çok büyük bir konusu

vardır, savaş ve Fransa'nın işgalidir. Romantik Rasyonalist için yazdığı ikinci önsözde bu romanların amaçlı anlamda "*varoluşçu romanlar*" olmadığını belirtir ve *"(...) kahramanları Mathieu, didaktik olarak varoluşçu bir kahraman değildir*" diye ekler (Murdoch, 1999, s. 12).

Murdoch Sartre'ı, Marksizm, Fenomenoloji ve Varoluşçuluk'tan oluşan üç düşünce akımının kesişiminde hem bu akımları etkilemiş hem de bu akımlardan etkilenmiş bir düşünür olarak niteler (Murdoch, 2023, s. 11). Felsefesinde ve edebi eserlerinde kullandığı çözümleyici yöntemi ve eylem tutkusunu Marksistlerden aldığını, Husserl'in terminolojisi ve yönteminden yararlanıp insanı anlatırken geniş tasvirler yaptığını imler. Bu tasvirlerin bilinç tasarımını, Husserl'ci ve Hegel'ci terminolojinin Freudcu psikoloji kavrayışlarıyla birleşmesi üzerinde temellendirerek dayandırdığını öne sürer. Kartezyen felsefeye ait ruh-beden ikiliği ve zihinsel sürecin biricikliğini reddettiğini ama aynı zamanda bilincin kendi içeriğini kendisinin belirlemesi düşüncesinde Descartesçı tutumu benimsediğini söyler (Murdoch, 2023, s. 12).

İçinde bulunduğu çağın ihtiyaçlarını çok iyi anlamış ve sezmiş bir aydın olarak nitelendirdiği Sartre'ın, "*bireyin değerini ve geleneksel liberal anlamda özgür ve demokratik bir toplumun var olmasının imkanını ileri sürmek*" istediğini ve bu "*ileri-sürüş*"ün onun için en temel ilgi alanı olduğunu söyler. Sartre, ancak bu perspektiften bakılarak anlaşılabilecektir ona göre. Bununla birlikte Sartre, bir sistem kurmak için değerleri temellendirebileceği doğaya, tanrı'ya, tarihe inanmaz. Onun tek "*inandığı şey akıl*"dır ve bu ayrım, kendisi gibi geleneksel spekülatif metafizikten uzak duran pozitivistlerden onu farklı kılan temel noktadır (Murdoch, 2023, s. 71).

4.2.1 Murdoch'ın özgürlük, ben-merkezcilik ve aşkın ilkenin yokluğu eleştirileri

Murdoch, Sartre'ın insanın kendisini yeniden kurarak özünü oluşturan bireylerden teşkil bir sosyalizm tasarısı üzerinden üç özgürlük tanımı yaptığını anlatır. Sartre'ın önerdiği biçimde, özgürlüğü amaç edinerek zaten özgürlükten müteşekkil kişinin özünü oluşturma yolculuğunu özneler arası ilişkide sakıncalı derecede ben-merkezci bulur. Bu sakınca kişinin kendine ve dünyasına yabancılaşması ve kendi üzerine kapanmasıdır. Sartre'ın tanımladığı özgürlükte dayandığı bir değerin bulunmayıp değerini kendisi

yaratan özgür, bağımsız, rasyonel, güçlü, sorumlu, cesur bireyi uç noktada insanlık için sorunlu bir ahlaki karaktere dönüşmesi söz konusu olabilecektir.

Murdoch için Sartre, özgür insanlara seslenen bir yazardır ve biricik konusu özgürlüktür. Sartre'a göre özgürlük, "(…) *L'Etre et le Neant' dan anlaşıldığına göre",* zihnin, "*reflektif ve hayal edici gücü, hareketliliği, "verilmiş-olanı" olumsuzlayabilmesi, yapışkan reflektif olmayan durumlardan sıyrılabilmesi; kendi kendini fark edebilmesi, yani kendi kendinin bilincine varabilmesi"* tanımını yapar (Murdoch, 2023, s. 63). Böylece bilinçli olduğumuz her anda potansiyel olarak özgürüz demektir ki, Sartre'ın insanın özgürlüğe mahkûm oluşunun fikrinin kaynağı buradan gelir. Bununla beraber Murdoch, Sartre'ın eserlerinden süzdüğü, "*bir hiçlik olarak özgürlük*", "*bir kurtuluş olarak özgürlük*", "*bir toplumun ideal düzeni olarak özgürlük"* şeklinde üç özgürlük tanımını sırasıyla birbirine bağlantılandırır. Bu bağlantı sonucunda Sartre'ın, *"insan doğasının değişikliğe uğratılmış bir sosyalizm biçimini istemekte olduğu*" düşüncesine varır (Murdoch, 2023, s. 70).

Sartre'ın öne sürdüğü bu tanımla, bir hiçlik olarak özgürlük, kişinin refleksiyonla bir şeye yönelimi ile, herhangi bir insan farkındalığının herhangi bir şeye dair farkındalığıdır. Murdoch için, bu tanımdan anlaşılan aslında kişinin "*dengeden yoksun oluşu*"dur. Murdoch bu eleştirisine Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*' te özgürlüğü, "*bilincin içinden bir çatlaklık, evrenin içinde bir yarık*" olarak tanımladığını ekler (Murdoch, 2023, s. 69). Murdoch, ikinci anlamda özgürlüğü ise Sartre'ın *Edebiyat Nedir* eserinden çıkartır. Kant'ın ve Rousseau'nun "*akli iradesi*"nin izlerini taşıdığını öne sürdüğü bu tanımda özgürlüğü "*insanın özgürlüğünün doruğuna ulaşması*" olarak görür (Murdoch, 2023, s. 69). Çünkü bu türden bir özgürlük, manevi bir disiplinle duyguların arıtılarak bencil düşüncelerden uzaklaşılması ve diğer bütün insanların otonomisine saygı duyulmasını öngörmektedir. Murdoch, başka bir deyişle der; "*insanlığı mutlak bir amaç gibi ele almaktır*" der. Bu ikinci anlamda özgürlük ulaşılması bakımından güç, fakat ahlaki olarak hayranlık duyulacak bir şeydir. Bu yüzden Sartre'ın romanlarında özgürlüğü anlatırken bir çırpınış veya bir disiplin olarak ele alarak anlatımında kararsız kaldığını vurgular. Üçüncü anlamda özgürlüğü, kişinin kendisi için isteyeceklerini başkası için de istemesi gerektiği yargısında ideal bir toplum düzeni düşüncesi ile bağlantılı olduğunu ve bunu *Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır*' da gördüğümüzü yazar.

Sartre'a göre kişi bilincini gerçek bir insan gibi kullanacaksa bu anlamdaki özgürlük biçiminin bir zorunluluk olduğunu bize bildirir. Buradaki üçüncü anlayışın, kişiye "*totaliter-olmayan birtakım buyruklar"* yükleyerek, *"hem kapitalizmin hem de komünizmin insan ruhunu kurutmasına karşı bir silah"* olabildiğini imler (Murdoch, 2023, s. 69-70). Bu üç anlamda özgürlüklerden birincisi varlığın/bilincin bir açılımı olarak özgürlüğü, refleksiyon ile insanlığı amaç edinen ikinci anlamına, "Amaçlar Yurdu" kavramı ile üçüncü anlamına bağlamaktadır. Böylece Sartre'ın yeni bir toplum düzeni arayışını sergilemektedir.

"Romantik Rasyonalist"in 1999 basımında sonradan kaleme almış olduğu "Giriş" bölümünde, Tanrının öldüğünü ve insanın kendisinin kendini yarattığının uzun zamandır bilindiğini ve Sartre'ın felsefesinin temel fikrinin ve çekici yanının "*özgürlük*" olduğunu yazar. Sartre, bu kendi-kendine seçilmiş (*self-chosen*) varlığın canlı (*fresh*) ve uygun (*apt*) bir resmini üretmiştir ona göre. Sartre'ın tasvir ettiği, kendinin bilincinde ve kendini aldatmaya düşmeyen ve kaçınılmaz biçimde özgür bir biçimde resmedilmiş bu bireysel benliği Murdoch "*kahraman bilinç*" olarak isimlendirir. Bu resim "*Varlık ve Hiçlik*"in metafizik imgesidir. Bu imgenin uzun bir savaş ve esaretten çıkmış Avrupa'da kolayca kavrandığını ve popüler amaçlar için kabul gördüğünü belirtir. Bu kahraman bilinç, varolan toplum, tarih, gelenek ve diğer insanlar gibi "*verili olan*"la meydan okurcasına karşı karşıya gelmiştir. Murdoch'ın Sartre'ın kavramlarıyla anlattığı bu imgenin; "*kendi için varlık*" yani kendiliğinden özgür bir bilinç olan "*pour-soi*" dır. "*Kendinde varlık*" yani kendi içinde durağan, sabit, özgür olmayan "*en-soi*" ile tezat oluşturduğunu, "*En-soi*"nın, yabancı, anlamsızca koşullu yani saçma olarak tanımladığını aktarır. En-soi/kendinde varlık, düşünümsüz (*unreflectively*) olarak, refleksiyonda bulunmadan deneyimlenen dünyadır. Ancak Murdoch, "*kendi-için varlık asla kendinde varlık*" ile birleştirilemeyeceği için Sartre'ın doktrinini beyhude bir tutku içeren melankolik bir mesaja sahip bulur. Bu mesajın karanlık yanının fark edilmediğini, bir enerji kaynağı haline gelerek, bir canlılık taşıdığını belirtir (Murdoch, 1999, s. 9).

Varoluşçuların insanın özgür olduğunu, dünyasına verdiği anlamın kendisine bağlı olduğunu ve aynı zamanda kısmen verili bir durumun içinde bulunulduğunu da kabul ettiklerini düşündüğümüzde Murdoch, bu durumda "*kahramanca bir miza[c]*"ın

gerekliliğini öne sürer. Kahraman olunması gerekir çünkü, bilinçli, kararlı, tutarlı bir eylem içinde bulunurken dahi herhangi bir garantinin söz konusu olmadığı hep akılda tutulmalıdır. "*Dünyayı değiştirmek isterken kuşku duyma kapasitesini*" kaybetmemek gerekmektedir (Murdoch, 2020, s. 153). Bu kadar kahraman mizacın insanların hepsinde bulunmayacağı göz önüne alındığında, şüphenin teşviki, eylemden kaçınılması veya önceki sisteme geri dönüş söz konusu olabilecektir. Bu durumda da gerçek üstün gelemeyecektir. Bu kahramanlar pek çok romanın, "*özgür, bağımsız, yalnız, güçlü, rasyonel, sorumlu, cesur*" karakteri ve etik üzerine yazılmış yapıtların yazarı olarak aramızdadırlar. Aynı zamanda bilimin yaratıcısı ve bilimin ürünü olan bu kahramanlar, kendi keşifleriyle donandıkça fiziki evrene her gün biraz daha yabancılaşır (Murdoch, 2020, s. 156-157).

Sartre'ın temellendirmesinde insanın özgürlüğü bilincin hiç olmasıyla ilişkilidir. Ancak insan saf bilinçten ibaret değildir, bilinçli olmak dünyada ve bedenli olmak demektir. İnsan, bilinçli beden ya da bedenli bilinçtir. Bu ikisi kartezyen bir ayrımla değil, fenomenolojik bir bütünlükte ele alınır. Bu perspektifte insan bir yanıyla hiçliğe bir yanıyla varlığa aittir. O kendi-için olduğu kadar kendinde varlıktır. Bütünüyle bilinç olmak durumunda olan kendi-için varlığın, aynı zamanda bütünüyle bir beden olmak zorunda olduğunu öne süren Sartre, aslında insanın tanımını yapmaktadır (Sartre, 2021a, s. 384). Böylece kendi-için varlık olmasıyla insan hiçliğe dayanmaktadır ve hiçlik insan aracılıyla, insanın kendinde taşımasıyla dünyaya gelir. Ancak insan bütünüyle hiçlik değildir, çünkü insan aynı zamanda bir kendinde-varlık olarak bir vücut, ego, alışkanlıklar vb. barındırır (Bochenski, 1997, s. 208). Böyle bir insan anlayışında mutlak bir özgürlük nasıl düşünülebilir? Vurguladığı bedenli olma anlayışına rağmen, Sartre yine de bilinci kendinde varlıktan (beden) koparmış gibi görünmektedir. Bu açmaz, özgürlük anlayışında kaotik bir resim ortaya koymaktadır.

Sartre'ın çizdiği dünya resmi saplantılı ve hipnotiktir ona göre. Bu resimde "*en-soi*", büyülenmenin, korkunun, hatta nefretin yabancı bir nesnesidir. Felsefi romanı *Bulantı*'da, *en-soi*/kendinde varlığın, olumsal madde, çevremiz, anlamsız ve korkunç olarak deneyimlenen şeyler olarak tasvir edildiğini söyler. *Varlık ve Hiçlik*'de ve ayrıca *Özgürlük Yolları* (*Les Chemins de la Liberte*) isimli roman sekansında *en-soi*, özgür düşüncenin aksi olan geleneksel görüşler, ölü gelenekler, yanılsamalar olarak

görülürken, halen oynanan ve büyük ilgiyle karşılandığını söylediği, *Gizli Oturum* adlı tiyatro oyununda, "*pour-soi*"yi, kendi için varlığı, "*en-soi*"ye, kendinde varlığa dönüştüren, asimile edilemez *Medusa* bakışıyla yabancı varlık yani *başka* bir kişi olarak imgeler. Özgürlüğü kişinin kendi özgürlüğü ile çelişen bu imgelemin bizi, Sartre'ın felsefesinin erken dönemlerindeki kahramanın, Kartezyen özne gibi yalnız olduğunun farkındalığına götürdüğünü belirtir (Murdoch, 1999, s. 10).

Hem Murdoch hem de varoluşçuluk, insanın kendisini ve dünyayı anlama biçimleri hakkında derinlemesine düşünür ve bu anlama biçimlerinin doğru olup olmadığına dair sorular sorar (Moran, 2011, s. 183). Özellikle Sartre'ın varoluşçuluk anlayışının özneyi merkeze alarak başkası ile kurulan ilişkiyi olumsuz ele almasını doğru bulmaz ve bu durumda ele alınan özne-nesne ilişkisinin efendi-köle ilişkisi olduğunu öne sürer. Murdoch bu çeşit ben-merkezciliği kabul etmeyerek bu ilişkiyi tersi bir biçimde kurar.

Murdoch'a göre, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*' de anlatılan yapayalnız insanın içinde yaşadığı dünya solipsizmin dünyasıdır. Bu dünyaya *başka* insanlar, Murdoch'ın "*Medusa'nın taşlaştırıcı bakışı*" şeklinde isim verdiği, bir sonuca bağlanmayan ve yeterince irdelenmeyen aşk bağlantıları (Murdoch verimsiz olarak niteler) ya da yeterince anlaşılmamış bir düşmanlık görüntüsü olarak girerler. Bu dünyanın resmini, "*sevginin ve nefretin, tasarının ve vazgeçişin, şaşkınlığın ve egemenliğin, düşünceye dalışın ve zorbalığın, büyülenmenin ve aymanın ortaya çıkışı ve kayboluşu*"nu çizerek biçimlendirdiğini söyler (Murdoch, 2023, s. 72). Murdoch, Sartre'ın ben-merkezciliğini ve bilinci ile özdeşleşen insan anlayışını şu sözlerle ifade eder:

> Sartre, klâsik felsefenin suç ortağı-refleksiyondan türediğini söyleyerek yakınmış ve gerçek felsefenin sistematik bir arıtıcı düşünüm olduğunu ve bu düşünümün son ürünlerinin de "varoluşsal psikanalizin" ilk ilkeleri olduğunu belirtmiştir. Sartre, tıpkı Freud gibi, hayatı bir ben-merkezci dram gibi görür; değerlerim, tasarılarım ve olanaklarım bakımından biçimlendirilmiş olduğu için, "dünya, benim dünyamdır." Ama Sartre, katkısız bir refleksiyon ile (bu Husserl'in fenomenolojik indirgemesine benzer) bilincin yapısını açığa vurmak isterken bir anlam kaynağı olması bakımından bireysel ruhun egemenliğini de korumak ister. Onun gözünde, insan ruhu (*psyche*) bilinç ile bir genişliktedir.

> Freud, en derin insansal içtepinin cinsel içtepi olduğunu kabul ettiği halde, Sartre, varlığımızın kökünü "kendi-kendimizle-çakışma" isteğinde bulur (Murdoch, 2023, s. 87).

Ona göre Sartre'ın bireyi, kendine dönüktür, kendi dışına çıkamaz. Kişisel düzeyde, devamlılık içeren, sağlam bağlantılar kuramaz. Bu birey hep insanların birlikteliğini hayal eder ancak hiçbir zaman ulaşamaz. Diğer insanlara sadece uzaktan dokunabilir ve "*Elde edebileceği en iyi şey, cenneti sezdiren bir bağlantı, yani bir acaip dostluktur"* (Murdoch, 2023, s. 36). Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te de karşılıklı kurulan ilişkilerin gerçekte bir mücadele olduğunu gösterdiğini, en fazla zayıf bir denge kurulabildiği mesajını romanlarında da görüldüğünü ifade eder. Bununla birlikte ilişkilerde sevgi ve nefret bağlantısına da önem vermeyen Sartre için, tek bir değer vardır, o da *özgürlük*tür (Murdoch, 2023, s. 56-57). Sartre'ın kitabında yaptığı çözümlemeler sayesinde öz-benliğimiz hakkında çokça bilgi edinebileceğimizi, hayallerimizden sıyrılabileceğimizi, hakikati özgürleşmiş bir biçimde görebileceğimizi vurgular. Murdoch için böylesine bir özgürleşmiş biçim, "*içtensizlikten ve aldanıştan (yanılgıdan) kişisel olarak kurtulabilmenin "özgürlük"üdür ve sadece kişisel (özel) amaçlara adanmış bir hayatın erdemi haline gelebilir*" (Murdoch, 2023, s. 73).

Oysa Sartre'ın ben-merkezciliği pek çok yerde reddettiğini görürüz. Örneğin *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır*'da varoluşçu öznelliğin suçlandığı gibi bireyci bir öznellik olmadığını, çünkü insanın kendini kurarken sadece kendini değil başkalarını bulması hatta kurmasının söz konusu olduğunu ifade eder (Sartre, 2001, s. 50). Çünkü Descartes ve Kant'ın felsefesine aykırı olarak, insanın "*düşünüyorum*" edimine "*başkası*"nın da dahil edilip başkalarının da kavrandığını öne sürer:

> Böylece, "cogito" ile dolaysızca kendini kavrayan insan, aynı zamanda başkalarını da bulmuş, kavramış oluyor; başkalarını kendi varoluşunun nedeni, koşulu olarak görüyor. Anlıyor ki, başkaları kendini zeki, kötü, kıskanç saymayınca gerçekten zeki, kötü, kıskanç olamıyor; ama sayınca da sahiden öyle oluyor. Yani, kendisiyle ilgili bir gerçeğe varması için başkalarından geçmesi gerekiyor (Sartre, 2001, s. 51).

Başkasının varlığı kişinin varoluşu ve kendini bilmesi için önemli bir unsurdur. Aynı zamanda başkasının beni kavraması ve onun bende kavranmasıyla bir başkasının da özgürlük olarak belirlenimi söz konusu olur. Böylece "*özneler–arası*" adını verdiği bir evrenin oluştuğunu ve bu evren sayesinde insanın kendinin ve başkalarının *ne*liğini kavradığını belirtir (Sartre, 2001, s. 51).

Sartre'ın ben-merkezciliği reddeden bu ifadelere rağmen Murdoch, onun ben-merkezciliği aşamadığını düşünür. Çünkü merkez ben'de olduğu sürece hakiki özneler-arası ilişkinin kurulması mümkün değildir. Gizli Oturum oyununda örneğini gördüğümüz bu ben-merkezci ilişki biçimini aşmak için Murdoch'ta merkez ortadan kaldırılır ve dikkat ben ya da ötekinde değil ben ve öteki arasında kurulacak ilişkiye yönlendirilir. Bu ilişkide dikkat, sevgi yoluyla iyide odaklanır.

Murdoch, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te çok başarılı bir şekilde, ardında ne tanrısal amaçlardan kurulu ne Newton fiziğinin güvenilir yasalarının hâkim olduğu ne de çalışmanın ve mücadelenin diyalektik gelişiminden oluşan bir düzenin olmadığı yapayalnız bir insanın psikolojisini serimlediğini anlatır. Değerlerini kendi üstüne kapalı olarak kuran insanın ahlaki yaşamında aşkın bir ilkenin, bir çekim odağının yoksunluğu ile yaşamına yabancılığının farkında, kendinden emin ve mantıklı bireyler, "*despot*" veya "*diktatör*" olarak da ortaya çıkabilir. Hatta durumunu meşru kılmak için güç dahi kullanabilir. Murdoch, romanlarında bu tip karakterlere çokça yer vermiştir (Erkan, 2011, s. 69). Bu tipte, sakıncalı varoluşçu kahraman örneği olarak Adolf Hitler gösterilebilir. Hitler, bütün kalbiyle yaptıklarının hem kendisi hem de tüm insanlık adına doğru olduğuna inanıyordu. Soy-arıtımı programı ve üstün-ırk yaklaşımı, tüm o korkunçluk ve iğrençliğine rağmen kuşkusuz kendince iyi bir niyetin ürünüydü. Eğer Hitler bir varoluşçu olsaydı seçimlerinin eski değerlerin olmadığı bir dünyada değil yeni kurulacak bir dünyaya ait değerler ile yapıldığını ve bu sebeple sadece kendisini değil, tüm insanlığı bağladığını söyleyebilirdi. Sartre'ın savunduğu tipte kasıtlı bir kendi kendini yaratma olarak kabul edildiğinde, Hitler'in faaliyetlerinin meşrulaştırılması söz konusu olabilecektir (Warburton, 1996). Bu anlamda Murdoch'ın varoluşçuluk için; "*her ne kadar büyüleyici bir girişim olarak gözükse, bana nedense gerçeklik tarafından değil de sadece romantik bir ortaya çıkış eylemi olarak gözükmekte*" sözlerine yer verebiliriz (Murdoch, 2020, s. 55).

Sartre'ın çocukluk dönemini anlattığı *Sözcükler* (*Les Mots*) romanında Murdoch, Sartre'ın bir dahi çocuk rolünü belirsiz bir şekilde canlandırarak kendini erkenden bir aktör olarak farkına vardığını, gerçek benliğini bulmayı ve onunla karşılaşmayı beceremediğini söylediğini aktarır: "*Bu zaten dünyayı yutup kendisinin yapmak için can atan, ona ilham veren beyhude metafizik tutkuyla birlikte başarının imkansızlığının eziyet verici ve canlandırıcı bilincinin ifadesiydi"* (Murdoch, 1999, s. 11). Böylesine bütüncül bir felsefi sentezin elde edilmesi mümkün gibi görünen modelin, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* olduğunu ve bu kitabı yeniden yazarak doğru olarak ele almanın, Marx da dahil olmak üzere metafizik üzerine çalışan pek çok düşünürün hayali olduğunu vurgular. Sartre bunu iki kez denemiştir der. Varlık ve Hiçlik'de, Hegel'in *Geist*'ının yerini ana değer ve temel güç olarak özgürlük almıştır ve bu özgürlük, bireysel bir projedir. Heidegger'in mitolojisini laikleştirdiğini öne sürdüğü Sartre'ın bu çalışmasını, Husserl, Freud ve Marx'ın içgörülerinin hepsinin uyum sağladığı bir özne-nesne diyalektiğinin, tarihsel olmayan revizyonu olarak niteler. Bu konuda Sartre'ın ikinci eseri *Diyalektik aklın Eleştirisi*'dir ki bu çalışmasının da Varlık ve Hiçlik'e benzer olduğunu düşünür (Murdoch, 1999, s. 11).

Murdoch Sartre'ı aşkın bir ilke odak olarak alınmadığında her türlü amacın kişisel bir amaca hizmet etme tehlikesi barındıracağını söyler. Oysa Sartre, *Varoluşçuluk Bir İnsancılık*'tır da aşkınlık ilişkisi bağlamında insancılıktan söz eder:

> İnsanı kurmasından ötürü (Tanrının aşkın oluşu anlamında değil; kendini aşma anlamında) bu aşkınlık ilişkisine 'varoluşçu insancılık' adını veriyoruz. Ayrıca, öznelliği doğurmasından ötürü de, (insanın kendi içine kapanması anlamına değil; hep insancıl bir evren, bir çevre içinde yaşaması anlamında) bu aşkınlık ilişkisini 'varoluşçu insancılık' diye adlandırıyoruz. 'İnsancılık' diyoruz, çünkü kişioğluna bununla, kendinden başka yasa koyucu bulunmadığını hatırlatmış oluyoruz. Ona hatırlatıyoruz ki: Kişioğlu, bu tek başına bırakılmışlık içinde, kararını ancak kendisi verecektir. 'İnsancılık' diyoruz, çünkü kişioğluna bununla, kendi içine kapanarak ve başkalarından koparak değil; ancak dışında bir amaca yönelerek varlığını gerçekleştireceğini göstermiş oluyoruz. Ona gösteriyoruz ki: Ancak şu kurtuluş ya da bu iş için çalışmakla, yani eylemle kendini insancıl bir varlık olarak kuracaktır (Sartre, 2001, s. 64).

Ancak burada söz konusu olan dışarıda yönelinilecek olan bu amaç nasıl belirlenecektir? İnsancılığın aşkın bir ilke olarak konumlandırılması ne kadar olanaklıdır? Amacın sadece özgür eylemek olduğu durumlarda, "İnsanlık için" ve "insanlık adına" yapılan eylemlerin faşizme kaymasına engel olan, insanlık adına belirlediğimiz amaçlarımızı zapturapt altına alacak daha üst bir ilkeye ihtiyacımız yok mu?

Sartre, bazılarının koşulların kendisini biçimlendirdiğini öne sürerek düzmece inanç ile kendilerini aldattığını, bu yüzden başkaca dilek, eğilim ve olanaklar söz konusu olduğu halde gerçekleştirilmeden kaldığını söyler. Oysa ona göre varoluşçulukta, "*gerçekten oluşan aşktan başka aşk ve bu aşkta görülen olanaktan başka olanak*" söz konusu değildir ve "*İnsan, bir girişimler zinciri*" olarak *"(...) bu girişimleri yaratan bağlantıların toplamı, örülüşü ve bütünüdür*" (Sartre, 2001, s. 46). Bu cümlelerden bir yandan insana hak ettiği değer verilirken bir yandan da insanın bir amaç olarak söz konusu edildiği çıkarımında bulunulabilir.

Sartre'a göre insan kendini, ancak başkalarının karşısında başkasına göre belirlemesini yaptığı için kimi seçimlerin yanılgıya kimilerinin de gerçekliğe dayandığı söylenebilir. Özgürlüğü kadar sorumlu olan insan, edimlerine tutku yönünde bahaneler dile getirirse düzenbazlık ve kendini aldatma/kötü niyet ile suçlanabilecektir (Sartre, 2001, s. 58). Bu tespitin ahlaki bir yargılama olmadığını bu kişilerin ancak otantik/öze uygun olmamaları nedeniyle yargılanabileceklerini söyler:

> (…) Aslına bakılırsa, gerçek yargısından kaçınılamaz burada. Kötü niyet, düzenbazlık bir yalandır, çünkü tümel bağlanma özgürlüğünü gözden saklar. Eğer benden önce birtakım değerlerin var olduğunu söylersem, yine bir kötü niyet söz konusudur. Öte yandan, bu değerleri hem ister, hem de onların bana kendilerini zorla kabul ettirdiklerini söylersem, çelişkiye düşmüş olurum. Ama kalkıp da bana, "Ya ben düzenbaz olmak istiyorsam?" diye sorarsanız, sizi şöyle cevaplandırırım: "Gerçi düzenbaz olmamız için hiçbir sebep yok, ama siz yine de öyle iseniz, o zaman, tutarlı davranışın dürüstçe davranış olduğunu bildiririm (Sartre, 2001, s. 58).

Peki tutarlı ve otantik olmak ahlaklı olmak için yeterli midir? Murdoch Sartre'ı aşkın bir ilke odağı olmadığı için her türlü amacın aşkın ilkenin yerini alabilmesi ile kişinin kendi amaçlarını evrenselliğe dikte etmesi ile sonuçlanacağını söz konusu ederek eleştirir.

Buraya kadar Murdoch'ın, Sartre'ın mutlak özgürlüğüne, özneler arası ilişkiyi sabote ederek solipsizme kapı açan ben-merkezciliğine, özgürlüğünün çıpasız olması nedeniyle bireyin ahlaken kendini kurarken bağlanabileceği yüce bir değerden yoksunluğuna getirdiği eleştiriler incelendi. İlerleyen bölümde bu eleştiriler, Sartre'ın *Bulantı* ve *Özgürlük Labirenti* başlıklı edebi eserleri üzerinden Murdoch'ın belirlemeleri ile pekiştirilecektir.

4.2.2 "Romantik Rasyonalist": *Bulantı* ve *Özgürlük Labirenti* üçlemesinde bilinç ve tipleri

Sartre'ın "*Bulantı*" romanını "*Romantik Rasyonalist*" adlı eserinde "Nesnelerin Keşfi" bölümü altında inceler. Sartre'ın bu romanda, bir yandan siyasal düşüncelerini yansıtırken aynı zamanda, özgürlük ve kötü-niyet (kendini aldatma), burjuvazinin karakteri, algının fenomenolojisi, düşüncenin, hatırlamanın ve sanatın yapısı konularında düşüncelerini aktarmaktadır. Bu aktarımı romanın kahramanı, Antoine Roquentin'in metafizik buluşunun bir sonucu olarak ortaya koyduğunu belirtir. Bu buluş *Nesnelerin Keşfi*dir. Murdoch'a göre, "*Bu buluş, felsefe diliyle söylenecek olursa, dünyanın olumsal (contingent) olduğu ve dünyaya duyum ve algı yoluyla değil de düşünce ve mantık yoluyla bağlı bulunduğumuz şeklinde dile getirilebilir*" (Murdoch, 2023, s. 15). Ona göre Sartre'ın akılcılığı, modern dünyanın tekniklerinden ve gerçek işlemlerinden uzak kalmış, bilim insanına güveni şüpheli, solipsizme kayan romantik bir akılcılık olduğunu belirtir. Sartre'ı Romantik Rasyonalist olarak isimlendirmesinin nedenini görürüz. Sartre'ın akıl anlayışını şu sözlerle ifade eder:

> Onun Akıl'ı, pratik ve bilimsel bir akıl değil felsefî bir akıldır. Göz önünde tuttuğu Kötülük de insan düşkünlüğü ya da toplumsal koşulların fenalığı; hattâ kötü-niyet bile değil, sonlu varoluşumuzun kavranılmazlığıdır. "Sanatçılar, Kötülüğü her zaman derin bir biçimde kavramışlar ve onun, zamanla ortadan kaldırılabilir bir gerçeklik değil, insanın ve Düşünce dünyasının indirgenemezliği olduğunu düşünmüşlerdir" der (Murdoch, 2023, s. 72).

Romanın, Sartre'ın bilgi problemini konu edindiği, düşüncenin fenomenolojisi üzerine yazdığı bir denemesi olduğunu öne sürer. *Bulantı'*nın en önemli yanını felsefi bir mit taşımasında bulur. Bu yanın, Sartre'ın eksiksiz bir imgesini verdiğini düşünen Murdoch'a göre, Roquentin'in kapıldığı şüphe, eskiden beri bildiğimiz tümevarım ve tikellik sorunun doğduğu metafizik şüphedir. Hem tümevarımdan hem sınıflamadan şüphelenirken "*Adların soyutluğunu ve nesnelerin tikelliğini görüp (tramvay koltuğu, ağacın kökü) tedirgin olur. Gerçekliği bir düşüş ve varoluşu bir yetkinsizlik olarak görür. Dünyanın düzeninde mantıksal bir zorunluluğun bulunmasını ister"* (Murdoch, 2023, s. 18). Roquentin'in şüphe üzerine uzun uzun düşünmesini ve dile getirmesini Hume ve zamanının empiristlerine yakın bulur. Bilgi ve ahlaki kesinliğin mevcudiyetinden şüphesini, dil konusunda duyduğu tedirginlik ve umutsuzluk olarak sayar. Varoluşçu şüphe dediği bu durumun en önemli yanını Roquentin'in kendisinin de anlattığı bu dünya tasvirinin içinde mevcut bulunduğunun farkındalığıdır. Bu farkındalık nedeniyle yaşadığı umutsuzluğu ve tedirginliği, bireysel varlığının bu anlamsız akışta kayıp gitmesine bağlar. Dolayısıyla karakterin en büyük özleminin bir başka biçimde *varolmak* olduğunu vurgular. Tüm bu duyumları, oldukça çağdaş ve sık rastlanan duyumlar olarak kendimize yakın görür (Murdoch, 2023, s. 19-20).

Murdoch'a göre *Bulantı'*nın kahramanı tamamen bir metafizikçidir ve gerçekleri anlayıp aydınlandıktan sonra, anlamı, insan düşüncesiyle yaratılmış akılla-kavranabilir dünyada arar. Roquentin'in felaketleri ancak bir filozofun felaketleridir ona göre. Buna rağmen Sartre'ın, Roquentin'i anlatarak insanın genel durumunu dile getirmek istediğini düşünür (Murdoch, 2023, s. 24). Murdoch, *Bulantı* romanını, insan varlığını felsefi bir ışıkla aydınlatarak, olduğu gibi olan çıplak yapısını ve beyhudeliğini ortaya koyan bir çalışma olarak betimler. Roquentin'in kötülüğü, Sartre'ın *Edebiyat Nedir* eserinde öne sürdüğü, "*Kötülük, insanın ve düşünce dünyasının indirgenemezliğidir*" anlamında tanıdığını ifade eder. Tanıdığı tek "*iyilik*" de, Murdoch'ın yorumuna göre, "*aklın ürünü olan varlık*"tır. Roquentin için tüm d*eğerler* insanoğlunun gerçekleştiremeyeceği bir akıl dünyasındadır. Bu anlamda Roquentin bir Platoncudur (Murdoch, 2023, s. 25).

Murdoch, bulantıya neden olduğunu düşündüğü "*yapışkan*" simgesini, *Varlık ve Hiçlik*' te "*Varlığı Açığa Vuran Olarak Nitelik*" isimli bölümde maddelerin üzerimizdeki büyüleyici etkisi bahsiyle anlattığını söyler; *"Sartre'a göre yapışkan, "dolayımsız ve*

somut bir varoluşsal kategoridir". Yapışkan, varlık biçimimizin tümünü anlamamıza yarayan temel anahtarlardan ve imgelerden biridir" (Murdoch, 2023, s. 24). Yapışkanın cinsel anlamı, onun belirlenişlerinden sadece biridir, bizi büyülemesinin asıl nedeni onun bir bilinç imgesi olması nedeniyledir der. Yani dünyayı anlayıp ve anlamlandırıp kendimizi içinde konumlandırmamızda önemli bir unsur olduğunu öne sürer. Yapışkan maddenin bizi büyülemesinin ve tedirgin etmesinin nedenini, Freudcuların ileri sürdüğü nedenlere değil, zihnimizin duyulur dünyanın yapışkan gerçeklerine benzeten mecazların, çocukluğumuzdan beri kullandığımız kategoriler olduğuna ve bu kategorileri varolmanın temel kategorileri olarak kavramamızdan dolayı olduğunu belirtir (Murdoch, 2023, s. 24). Sartre, su ve yapışkan/cıvık madde örneği ile bunu açıklar. Suya daldığımız zaman suda erimek gibi bir korkumuz, bütünlüğümüzü koruyabildiğimizden şüphemiz yoktur. Oysa bir cıvık madde ile karşılaştığımızda bir arının reçele gömülmesi gibi bir hisle karşılaşacağımızı öne sürer. Çünkü yapışkan, cıvık olan katılaşma ve bizim bütünlüğümüzü kendine dahil etme eğilimindedir. Böyle bir erime düşüncesi dehşet vericidir. Su, bilincin sembolü olduğu için korkutucu değildir, ancak yapışkan/cıvık maddenin "*gevşek katılımlı*" ve "*tüm parçalarının vantuzlarıyla*" birbirine bağlı olması oldukça korkutucudur (Sartre, 2021a, s. 714): *"Sartre, özgürlüğü de bu yapışkan hareketsizliğin ortadan kalkışı olarak açıklar. "Özgürlük" şudur: Bilincin hareketliliği yani refleksiyon yeteneği; belli bir duygusal durumdan kaçınabilme; dünyanın içinde erimekten sıyrılabilme; nesnelerle aramızda uzaklık bırakabilme"* (Murdoch, 2023, s. 59).

Sartre'ın, bir durumdan başka bir duruma kayabilmesi ile diyalektik bir özellik taşıdığını söylediği bilinci üç biçimde ele aldığını bildirir; "*refleksiyonsuz farkında-oluş, refleksiyon ve başkaları için varlık*" (Murdoch, 2023, s. 81). Her üç halde de bilincin bir hareketsizliği söz konusudur yani her an büyülenmeye/donmaya eğilimlidir. Bilinç, kendinin farkında oluş söz konusu olduğunda üzerinde durulamayan eğik bir düzlemi andırır. Refleksiyonsuz durumda kişi kendinin belli belirsiz farkındadır ancak bu farkında olunan kendi varlığı değildir, bu farkındalık, "*belli bir biçimde etkileyen ya da çağıran dünyadır*". Refleksiyon halindeki bilinci Sartre'ın arıtıcı refleksiyon olarak söz konusu ettiğini aktarır. Ancak bu arıtıcı refleksiyonun "*çok daha güç ve çok daha az tatmin edici bir şey*" olduğunu söyler. Üçüncü biçim olarak ileri sürülen, bilincin başkası-için-varlık durumuna eğilimidir. Kişinin kendisini bir başkasının gözünde

izlemesi ile bilincin donması/katılaşması ve belirlenmiş olması halidir. Kendini incelemenin zorluğu nedeniyle ortaya çıkan boşluktan ve bu boşluğun yaratacağı sıkıntılı durumdan kaçınmak için kişi, başkalarının bilincindeki bu değerlendirmeyi kendi değerlendirmesi olarak kabul edebilir. Ancak Murdoch'a göre, bu durumda kişi yani, başkasının üzerinden kendini aynalamasını kendi gerçeği olarak kabul ederse umutsuz ve deli eden bir yaşantıya düşebilecektir (Murdoch, 2023, s. 81-83).

Murdoch, Sartre'ın kendi temel metafizik imgesinin bir tasviri olarak gördüğü ve insan varoluşunun çıplak modelini temsil ettiğini düşündüğü *Bulantı* eserini tamamen anlayabilmek ve ortaya konan sorulara cevaplar bulabilmek için diğer eserlerine bakmamız gerektiğini belirtir. Bu romanda insan bilinci için yapılan açıklamaların gerçekliğe uygunluğunu sorgular. Sartre'ın "*Reflektif bilinç, ahlaki bilinçtir*" tanımlamasında bilinci ahlaki bulmasının nedenini, bu bilincin kişiye bir eksikliğin mevcut olduğunu bildirdiğini ve böylece "*bir yokluğun dile gelmesi*" olarak tanımladığı "*değer*"i insana duyurması olarak açıklar. Ancak Sartre'ın romanlarında, "*Ben*"i gerçek olmayan bir şey, gerçek bireyi ise dışarıdan görülen, sinsi, anlaşılmaz ve indirgenemez bir şey, ulaşılmak istenen refleksiyon ve özgürlüğü içeriksiz bir biçim olarak tasvir ettiğini, anlamsız gevezeliklerden uzaklaşıp idealinin "*susuş*" olduğunu Sartre'ın kendi dilinden söyler (Murdoch, 2023, s. 73). Özgürlük Labirenti/Yolları'nda, Schneider'den söz edişini kısmen ayrı tutarak, bireyin Sartre için, dışarıdan bakıldığında bir tehdit, içeriden bakıldığında ise bir boşluk olarak görüldüğünü imler (Murdoch, 2023, s. 77).

Murdoch *Romantik Rasyonalist* adlı çalışmasında Özgürlük Labirenti başlığı altında, Sartre'ın dört romandan kurduğunu söylediği *Özgürlük Yolları*/*Les Chemmins de la Liberte* eserini inceler. *Akıl Çağı*/*L'Age de Raison*, *Yaşanmayan Zaman*/*Le Sursis*, *Tükeniş/La Mort dans I'Ame* ve *La Deniere Chance* adlı bu yapıtların kahramanları hep aynıdır ve sonuna kadar onların serüvenleri anlatılır. Dördüncü kitabı dilimize Son Şans olarak çevirebileceğimiz *La Deniere Chance* isim verdiği eserini yayımlamadığı için Murdoch bu seriden bitmemiş sekans olarak bahseder. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*' te insan bilincine özgü bir şey olduğunu söylemiş olduğu varlığın arayışının, kahramanlar üzerinden hikâye edildiğini yazar. Bu arayış, bir serüven olarak, kahramanların özgürlüklerini benimsemeleri ya da inkâr edişlerinin hikayeleri aracılığıyla *Bulantı*'da soyut olarak bomboş tasvir ettiği insan tasarımının *Özgürlük Yolları*'nda dopdolu bir

varlığı gerçekleştirme çabalarının anlatıldığını serimler. Bu roman dizisinde, Sartre'ın incelediği bilincin üç ana tipinden birini Mathieu isimli karakter ile pasif aydını, ikincisini sapık olarak nitelediği ve bir homoseksüel olan Daniel isimli karakter ile üçüncüsünü komünist Brunet oluşturur (Murdoch, 2023, s. 26).

En basit bilinç tipi olarak Daniel'ı ele alan Murdoch, onun öz-varoluşunun kaypaklığından tedirgin olduğu için bilincin hiçliğini daimî ve sağlam bir nesnemsi varlık haline getirmek istemesiyle Roquentin'e benzetir. Aynı zamanda *"hayatı, günlük insan amaçlarının izlenmesi olarak değil de, içeriği her zaman değişebilen ama biçimi hiçbir zaman değişmeyen bir tasarı olarak görmesi bakımından"* da benzetir ve yapıtın diğer karakterlerinden ayırır. Ancak Roquentin'in metafizik keşfinin sonucunda kendisini dünyadan ayrı tutmaktan başka bir şey yapmazken, Daniel'in yaşamda bir yapının daima varlığının farkındalığıyla yaptığı keşif, onun bir sinir hastası olarak ortaya çıkmasını, metafizik bir incelemeden ziyade Freudcu bir hastalık olayı olarak niteler ve ekler:

> Daniel, "bir meşe ağacının meşe ağacı olduğu gibi bir homoseksüel *olmak*" ister. Bununla birlikte, benliğinin bu kötü alışkanlıkla tepeden tırnağa çakıştığını ve bir olduğunu hiçbir zaman duyamaz. Kötü alışkanlığına, yani homoseksüelliğine her zaman biraz uzaktan bakar. Her zaman bir gözlemci ya da bir olabilirliktir Daniel. Alışkanlığı ile çakışmağa kalkıştığında, bu davranışı bir kendi-kendini-cezalandırma haline gelir. Böylece kendi içinde, acı çeken ve acı çektirenin birliğini yaratmak amacındadır. Bu çeşit kısmî bir intihar, aynı zamanda, özgürlüğünün de ortaya çıkışı olacaktır. Nitekim Daniel, kendine ve Mathieu'ye, insanın, istediğinin tam tersini yapmasının özgürlük olduğunu söyler. Bu aynı zamanda, geçici bir süre için de olsa, kaypak bilincin kendi kendisiyle çakışır hale getirilmesidir. Demek ki, paradoksal bir biçimde, insan kendisinin bir nesne haline dönüşmesini ve acı dolu bir süre *haline gelmesini* isteyebilir. Daniel, özgürlüğü, özgürlüğün tam karşıtında bulmaktadır (Murdoch, 2023, s. 27).

Daniel, kendini bir nesne olarak, başkasının gözünden görebilmek için sürekli bir tanık arayışındadır. Bu arayışta en son bulduğu suçlayıcı bakış Tanrı'nın bakışıdır. Sartre'ın

yaptığı bu incelemeleri oldukça sağlam ve güçlü bulur. Ona göre, Sartre'ın en korkunç kahramanlarının görevi, doğrudan veya yarı-sembolik bir biçimde özgürlüğün karşısında yüreklerimizde oluşan tedirginliği anlatmaktır. Sartre'ın, bir karakterin ruhsal durumunu tasvir edebilmek için bir zihin tasviri veya mitolojisi kullanmakla birlikte, bir psikanalizci olarak Freud'un aksine daima Descartesçı olduğunu söyler. Freud'la kıyaslaması Sartre'ın da onun gibi anormalin, normalin aşırı durumlarında ortaya çıktığını düşünüyor olmasının tespitinden dolayıdır. Bilinçte ortaya çıkan bir şeyin ancak bilinç sayesinde bir anlam kazanabileceğini ileri süren Sartre'ın, psikanalizcilerin incelediği fenomenler arasında nedensellik ve kavrayış bağlantısının bir arada bulunduğunu ileri sürmelerini derin bir çelişki olarak gördüğünü yazar. Sartre'a göre; "*Psikolojik anormallik, öznenin kendini dünyaya mal edişinin özel bir "biçimi"i ve yine öznenin bile bile kullandığı bir sembolizmin sonucu olarak anlaşılmalıdır"* (Murdoch, 2023, s. 28). Murdoch'a göre Freudyen bir psikanaliz Daniel'in kendine eziyetini homoseksüelliğinden dolayı suçluluk duygusuna bağlayabilecekken, Sartre bu durumu Daniel'in önceden yaptığı ve yarı yarıya bildiği bir tasarı şeklinde açıklar; "*Son sözü söyleyen daima öznedir*" (Murdoch, 2023, s. 28). Sartre'ın böylece bilinçdışı kavramını reddettiğini ve bunun yerine önemli bir kavram olarak, insanın kendi kendisini yarı-bilinçli ve iyice düşünmeden aldatması anlamına gelen "*kötü-niyet*" (*mauvaise foi*) kavramını ileri sürdüğünü ekler.

İkinci bilinç tipi olarak komünist Brunet'e, Sartre'ın sevgi ve saygı duyduğu bellidir diye yazarken, Brunet'i içeriği hiçbir zaman olduğu yerde durmayan, sürekli değişen ve hep bir tamamlanışın peşinde koşan hasta bir bilinç olarak betimler ve onun somut bir tasarıyla hiç düşünmeden körü körüne özdeşleştiğini ekler. Daniel karakterinin serüveni, Sartre'ın *kötü niyet/kendini aldatma* kavramına edebi bir örnektir (Murdoch, 2023, s. 29).

Murdoch, üçüncü bilinç tiplemesi olarak Mathieu'yu ele alır. Roman Mathieu'nun dilinden yazılmıştır, ilk üç cildin tüm serüvenleri onun etrafında yaşanmıştır ve Murdoch onun Sartre'ın kendisi olduğundan şüphe etmez. Mathieu, "*içe bakış yöntemini en geniş biçimde kullanan bir psikanaliz gözlemcisidir*" (Murdoch, 2023, s. 29). Herhangi bir şeye bağlanamayacak kadar berrak düşünceli bir karakter olarak betimlediği Mathieu'un serüveninin, üçüncü ciltte gelebileceği en uç noktaya ulaştığını

ve Sartre'ın kahramanını, anlamsız bir yakıp-yıkmaya, sorumsuz bir kırıp dökmeye sürdüğünü yazarak yapıttan alıntı yapar:

> (…) Kabahatlilik ve masumluk duygularının beklenmedik biçimde karışmış olarak ortaya çıktığı bu acayip bekleme süresi, *Les Chemins*'in öteki bölümlerinde görülmeyen bir şiirselliği dile getirir. Birbirlerine gülümseyerek yürüyen askerler, derin duygulara ve köklü bir yakınlık duygusuna kapılırlar. Mathieu, "Bu, umutsuzluğun cennetidir" diye düşünür. Bir yabancı kendisine yaklaşıp selâm verdiğinde aklından şunlar geçer: İnsanların gözlerinde, insanoğlunun galip geleceğini okumak için, her şeylerini hatta umutlarını bile kaybetmelerini mi beklemek gerekiyor?" Burada felsefenin, hikâye tarafından sunulan imge ile tepeden tırnağa kaynaştığını görüyoruz. Mathieu'nün düşünceleri artık birer konuya-giriş niteliği taşımamaktadır. Burada, gerçek bir heyecan, hikâyeyi derleyip toparlamakta ve kahramanın kendi-bilinci, gerçeklerden uzaklaştıran ve aydıran bir bilinç olmaktan çıkmaktadır.
>
> Karşıkomacıların intihar birliğine katılma konusunda ansızın karar vermesi ile, çan kulesindeki son olay arasındaki sürede Mathieu, kendisine bir soru daha sormak fırsatını bulmuştur. Korkak arkadaşlarının içinde sarhoş bir halde yattıkları mahzene bakarak kendisinin orada olup olmaması gerektiğini düşünür. "Arkadaşlarımı bırakmak hakkım mı? Bir hiç uğruna ölmeye hakkım var mı?" diye sorar. Kuleden ateş ederken ansızın bir gerçeği kavrar. "Korkuluk duvarına yaklaşıp ateş etmeğe başladı. Ayakta duruyordu. İçini boşaltıyordu sanki. Sıktığı her kurşunla daha önceki bir çekingenliğinin intikamını alıyordu... İnsanoğlunun üzerine, erdemin üzerine, Dünya'nın üzerine ateş ediyordu. Özgürlük dehşetin ta kendisidir". Burada yazarın konuştuğundan şüphe edilemez. Bu sorumsuz kırıp dökmeye, Sartre'da aynı işgüzarlıkla katılmakta ve kahramanını anlamsız bir yakıp-yıkmaya sürmektedir (Murdoch, 2023, s. 30-31).

Murdoch'a göre Mathiue sürekli içinde bulunduğu şüphe nedeniyle kendini nedensiz ateşe atarken, şüphesi olmayan Brunet gelecekteki ödevleri için hazırlanır. Sonuncu ciltte Brunet'in Schneider ile tanışması onun da yüreğine şüphe düşmesi ile yazarın okurunu "*insanlar yapayalnızdır*" fikri ile karşılaştırdığını ekler. Böylece *Özgürlük*

Yolları'nın zaman zaman sembolizm, bazen de apaçık çözümlemeler kullanılarak Sartre'ın ortaya koyduğu bir kanıtlama olduğunu ileri sürer. Sartre söylemek istediği şeyleri içebakış yöntemiyle uzun cümlelerle okura aktarmaktadır. Kahramanların düşüncelerini, somut varlıklarını ve tikelliklerini derinleştireceği yerde onların, temsil ettikleri belli bir sorunun taşıyıcısı olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bu nedenle, romanda kullanılan içe bakış yöntemini Sartre'da yetersiz bulur.

Murdoch, yapıtta kahramanların birbirileriyle ilişkilerinde, saydam olarak nitelediği karakterlerin (Matieu, Daniel), kendilerini çok iyi anlayıp çözümlediklerini, ancak diğer karakterlerle bağıntılarında onları anlayamayan, açıklayamayan bir insan olarak tasvir ettiğini söyler ve bu durumu Sartre'ın "başkaları cehennemdir" belirlemesine bağlar. Romanda kardeş olan Ivich ve Boris'in, karanlık ve sır dolu karakterler olarak sunulmasını örnek göstererek, özneler arası ilişkide, gerçek bir iletişim kurulamadığından bir diğer kişinin bir endişe kaynağına dönüşmekte olduğunu ekler. *Özgürlük Yolları* ya tam bir körlük ya da tam bir özgürlük arasında serüvenlerin yaşandığı bir romandır. Sartre, bir insanın *kötü-niyet*ten kurtulmasının çevresindeki sahte değerlerin maskesini düşüren bir düşünce yapısı ve yaşantıya ulaşabilmesi ile mümkün olacağını ve birinci temel erdemin içtenlik olduğunu aktarır. Ancak Sartre'ın, romanlarında kahramanlarını bilgeliğin, kavrayışın ve umutsuzluğun sınırına getirip sonra orada öylece bıraktığını belirtir ve insan erdemlerinin yeniden, farklı biçimde nasıl ele alınması, anlaşılması ve kabul edilmesi ile ilgili açıklamalarda bulunmamasını eleştirir.

Bulantı ve Özgürlük Yolları romanlarının her ikisinde de temel yapının aynı olduğunu, her iki romanda da insanlar arası ilişkinin kirli ve karanlık resmedildiğini savunur. Sartre'ın kahramanları birbirleriyle derinden ilgilenmedikleri için birbirlerini anlamazlar ve birer nesne gibi çarpışıp dururlar ona göre. *Bulantı*'yı okurken anlamsızlığın okurun içine saldığı yılgınlığı, kahramanında *nesnelerin* gereksiz çokluğuyla ilintili olarak ortaya çıkan ve bunlarla baş edemeyen bilince bağlarken, *Özgürlük Yolları*'nda, insan bedenine karşı bir tiksinti ve dehşet duygusunun ortaya konulmasına bağlar.

Üçüncü ciltte Sartre'ın bütün umutların kaybedilmesiyle insanın masumluğa ve bir insan başarısına ulaşabilmesinin mümkünlüğünü söz konusu ettiğini ve ardından

kahramanına "*Durup dururken ölmeye hakkım var mı?*" sorusunu Kierkegaard'ın insanın din uğruna ölmeye hakkı olup olmadığı sorusu ile karşılaştırır. Kierkegaard'ın sorusu bir dini aşkınlık problemi barındırırken Mathieu, düşlediği insanlar arası bir iletişim ve saflığa ulaşamama problemi barındırdığı ayrımını bildirir bize (Murdoch, 2023, s. 34). Mathieu'nun sonuçta "*Özgürlük dehşetin kendisidir*." ile ulaştığı şiddet eylemini, "*düşünmeyi ve bilinci dışarıda bırakan bir davranış bütünlüğünden ve yoğunluğundan başka bir şey değildir."* şeklinde yorumlar. Bu durumun insanın kendinden son uzaklaşması, kendini "*son kaybedişi*" ile romantiklerin aynı soruya cevabında bir tutar ve Sartre'ın da bu cevaba bağlanmış olduğunu öne sürer. Karakterlerden Schneider'in ölümü üzerine "*Bu mutlak acıyı hiçbir insan zaferi silemez*." düşüncesini "*kaybolmuş cennet*" düşüncesiyle bağlantılandırır (Murdoch, 2023, s. 35). Bu kayıp büyük bir değer olarak insan sevgisidir ve dolayısıyla bu kaybı mutlak bir kayıp olduğu düşüncesiyle Sartre'ı Hıristiyan kültüründen gelen bir ahlakçı olarak tanımlayabileceğini ileri sürer ve ekler: *"Sartre'ın dikkati, bireyin topluma katılışına değil, bireyin yapayalnız bilincine yönelmiştir. Sartre'ın dünyasında akli temele dayanan fark ediş ile kişinin topluma katışması arasında ters bir orantı vardır. Onun kahramanları, düşündükleri ölçüde, içinde yaşadıkları çevreden çıkmaya ve uzaklaşmaya başlarlar"* (Murdoch, 2023, s. 35).

Bilincin çözümlenmesini öğretisinin merkezi belirlemesi ve "*cogitonun üstünlüğünü*" kabulü ile Sartre'ı Descartesçı bir filozof olarak gören Murdoch, aynı zamanda bilinci fiziksel etkinlikten ayrı düşünmemesi ile Descartesçı değildir der. Yapışkanı bilinç imgesi olarak kullandığını ve bilinci iki karşıtlık üzerinden ortaya koyduğunu aktarır. Birincisi; "*kendindelik*" olarak bilincin "*titrek, kaypak, yarı-saydam ve kesikli "varlığı" ile şeylerin, sağlam, koyu ve hareketsiz*" halidir, ancak "ne ise o" olma olan bu durum nesneler için geçerli olabilirken insan için söz konusu olamaz. Çünkü insan refleksiyon ile *ne ise o* olma halinden çıkabilmekle birlikte sürekli olarak da refleksiyon içinde değildir. İkinci karşıtlığı, bilincin her an değişim içerisinde olabilirliği ile bilinci hep bir "*tamamlanışa*" ve "*yetkin bir dengeye*" yönelmesi olarak belirlediğini aktarır. Bilincin peltemsi yapısıyla titreşme eğiliminde ve yapışkan bir töz şeklinde düşünülebileceğini, kötü niyet/kendini aldatma söz konusu olduğunda veya bir başkasının bakışına maruz kaldığında katılaşıp donma durumu olacağını dile getirir:

> Kötü-niyet şudur: Refleksiyondan az ya da çok bilinçli olarak kaçınmak; dünyanın refleksiyonsuz bir başka biçime sokulmuş (çarpıtılmış kavranışı farkında olunuşu) içine gömülmek; duygusal bir yargıya takılıp kalmak ve onun üzerinde ısrar etmek; ya da bir başkasının verdiği değerin sonucu olan iç rahatlığı ile yetinmek istemek. (Murdoch, 2023, s. 59).

Sartre'ın gerçekte aradığının kendine-varlığın sağlam yapısını ve bilincin saydamlığı dediği kendi-için varlığın aynı anda bir arada yaşantılanması olduğunu söyler. Bu durum "*tam bir aldanmazlık ve değişmezlik*" olarak gerçekleşmesi mümkün olmayan bir amaçtır. Sartre'ın da bunun Tanrı olmanın bir koşulu olduğunu belirtiğini ve bunun olanaksızlığı içinde yaşam etkinliklerinin beyhudeliğini dile getirir. Murdoch'a göre Sartre'ın insan yorumu; *İnsanın tutkusu, İsa'nın tutkusunun tam karşıtıdır. Tanrının ortaya çıkabilmesi için insanın insan olarak kendini kurban etmesi gereklidir, yani insan kendi yetersiz durumundan uzaklaşarak bir tamlaşmaya ulaşmak özlemini*" duyan varlık olmasıdır (Murdoch, 2023, s. 61). Bu duyulan özlem ile değer ve değer duygusu ortaya çıkmaktadır. Ve insan bu değerlere göre yaşamını kurgulamaktadır.

Murdoch, Sartre'ın bilinç teorisine iki yönde karşı çıkar. Birincisi bu tasarı olasılık dâhinde olmakla birlikte keyfi ve eksiktir. İkinci itirazı metodolojisiyle ilgilidir ve geleneksel felsefeyi suçladığı halde Sartre kendisi de aynı hatayı yapmaktadır. Çünkü Sartre da felsefeyi "*zihinsel, imgesel, tanıtlanamaz bir töz*" şeklinde ortaya koymaktadır. Keyfidir, çünkü öne sürdüğü kategorilerin çıkarımları sağlam değildir. Üstelik de eksiktir. Bilincin başkası ile bağlantılandırdığı "*dil, aşk, nefret, kayıtsızlık, istek, sadizm ve mazoşizm*" den başka bağlanımların da söz konusu olduğunu belirtir. Ona göre, yaşam deneylerimiz çok daha zengin ve çeşitlidir. Biz duygusunu çoğu zaman yaşantıladığımız halde, Sartre'ın bunu varlığımızın temelinde olmayan bir duygu olduğu kabulünü doğru bulmaz. Kendimiz hakkında çok değerli açıklamalar yapmış olmakla birlikte bu anlattıklarının yalnızca bazı insanlar için geçerli olduğunu, başka çeşit insanların da mevcut olduğunu vurgular (Murdoch, 2023, s. 88-89). İnsanın başkaları ile ilişkisini güçlü, dikkatli ve sevgi temelli kurabilmesi durumunda başkasının bir cennet sunabileceği de düşünülebilir. Bu durum, *kendini aldatma*ya yönelinmediği ve daha sonra Murdoch'ın bahsedeceği hayal gücünün esirinin olunmadığı gerçek

ilişkilerin söz konusu olması durumunda doğallıkla gerçekleşebilecektir. İnsanın dış dünyada kullandığı kategoriler nedeniyle sorumlu tutulmasına da karşı çıkar. Çünkü bu kategoriler toplumda hali hazırda mevcut bulunan kategorilerdir. Sartre'ın seçimlerini yapan insanı bu kategorilerden sorumlu kılmasını haksız bulur. Murdoch'a göre bu kategoriler, ancak bilimin etkisi ile değişim gösteren ve yer değiştiren hantal yapılardır ve Sartre bunu göz ardı etmiştir:

> Sartre, toplumsal bir biçimde ortaya çıkan ve "kötü-niyet" diye yaftaladığı ortaklaşa görüşlerimizin dışında, bize geçmişten kalan ortaklaşa görüşlerimizi pek önemsemiyor. (Gerçekte, reflektif-olmayan tüm toplumsal bakış açılarını kötü niyetli olarak görmektedir). Sartre, aslında, insan üzerine evrensel bir teori kuramayan ben-merkezci bir filozofun içine düştüğü güç durumda bulunmaktadır. Bilimsel düşünceye yatkın olan Anglosakson filozoflarının etraflıca inceledikleri nesnel ve kamusal değerler alanını Sartre ihmal etmiştir. Sartre anlamı, dünyanın derin ve zengin bir öznel rengi olarak düşünmek ister. Ama aynı zamanda solipsizm'den de kurtulmak ister. Sartre'ın açığa çıkarmak istediği şey, biricik bir duygusal görümdür (*vision*): yoksa bilim adamının peşinden koştuğu kanıtlanabilir evrensel bir anlam değildir. Burada, Sartre'ın teorisinin dramatik bir renge bürünmesinin, kişisel çatışmanın kolayca kavranmış örneklerinden türemiş olduğunu bir kere daha anlıyoruz (Murdoch, 2023, s. 90).

Birlikte yaşadığı toplumu ve toplumunun sağladığı anlamı reddettiğini söylediği Sartre'ın, refleksiyon temelli bir başkaldırının gerekliliğini ilettiğini vurgular. Ancak bu, disiplinli bir refleksiyon olmalı ve düşünüm günlük yaşamın bir parçası olmalıdır. Ama toplum ve dine karşı çıktığı için "*eylem ve ruh*" birlikteliğini gerçekleştirebileceği tek alanı politik alan olarak görmektedir. Burada söz konusu olan, değerinden uzaklaşmış özgürlüğün arayışıdır. "*Sartre'ın bilinci bütünselleşmemiş bir bütünsellik olarak tasvir etmesi, bizim içinde bulunduğumuz durumun bir mit halinde dile getirilmesi olarak*" düşünülebileceğini öne sürer (Murdoch, 2023, s. 96). Böylece insan, içinde bulunduğu toplumsal yapıdan uzaklaşmış ve ideolojik yapılanmalar ile savrulmaktadır. Bu savrulmanın durdurulup bireyin bütünlüğünün günlük yaşama dahil edilmesi

gerekmektedir. Murdoch marksistlerin bunu başarmış oldukları söylemlerine katılmaz. Kendisi için bir inanç konusu olduğunu söylediği bireyin bütünlüğünün, Sartre için de bir inanç konusu olduğunu ve felsefesinde dile getirdiğini vurgular:

> Onun felsefesi, sorumsuz bir romantizm değildir sadece; bireyin değerine kökten bağlı bir düşüncenin felsefe diliyle açıklanışıdır. Sartre, filozofun geleneksel ödevini yerine getirerek, insan durumu üzerinde düşünmektedir. Felsefenin gerçek ödevinin, insan-bilincini derinleştirmek ve yaymak olduğu söylenebilir. Böyle bir tanım hem çözümlemeyi hem de metafiziği kapsayacaktır. Psikanalizcinin belli bir bireyin bilinci için yaptığı şeyi, metafizikçi, hitabettiği zümrenin reflektif bilinci için ve bu bilincin aracılığı ile belki de bütün bir çağın bilinci için yapmaktadır. Böylece o, anlamaya ve kavramaya yardım edecek bir kavramsal yapı sunar. Metafiziği bir yana atmak isteyenlere, "ahlak"ı ileri sürerek cevap verilebilir ve aydın zümrelerin, kendilerini kavramak için bu tür bir çaba harcamaları gerektiği söylenebilir. İyilik ve kötülük konusundaki bu tür girişimlerin ilgili zümrenin sınırları içinde kalmadığını da felsefe tarihi açıkça göstermektedir (Murdoch, 2023, s. 96-97).

Bu bölümde Murdoch'ın Sartre'ın yazarlığı ve varoluşçuluğunda, özgürlük, ben-merkezcilik ve aşkın ilkenin yokluğu özelinde getirdiği eleştirileri ve bu eleştirileri *Bulantı* ve *Özgürlük Labirenti* isimli eserlerde belirlediği yansımaları ele alındı. Bununla birlikte Sartre'ın, içinde bulunduğu çağın bilinci için bireyin bütünlüğünü ve değerini anlatan kavramsal bir yapı sunarak bir filozofun geleneksel görevini yerine getirdiği yönünde onayladığı ve ona katıldığı yanları sunuldu. Şimdi bir ahlak felsefecisi olan Murdoch'ın, varoluşçuluğu daha derinlemesine ele alıp incelediği ve kendisinin öne sürdüğü kavramlar üzerinden insanın günümüzdeki durumu için getirdiği öneriler araştırılacaktır.

4.3 Murdoch'ın "Dikkat", "Sevgi" ve "İyi" Kavramları Özelinde Varoluşçuluğa Kimi Önerileri

İnsanın kendisini ve dünyayı anlama biçimleri hakkında derinlemesine düşünen Murdoch, varoluşçuluktan hem etkilenmiş hem onu eleştirmiş hem de derinlik kazandırmış bir filozoftur. Etkilenmiştir çünkü varoluşçuluğun temel konusu, tıpkı

kendi felsefesinde olduğu gibi, insanı ve içinde yaşadığı dünyasını anlamaktır. Varoluşçuluğa getirdiği eleştirileri, özellikle varoluşçu kavramlarla ilgili sorunları ele aldığı için önemlidir. Bu bağlamda varoluşçuluğun temel kavramlarını eleştirirken bazı kavramlarını değiştirmiştir. Çünkü ona göre bu kavramlar, insanın gerçekliğini anlama biçimlerini sınırlamaktadır. Oysa insan yapısı daha karmaşık ve çeşitlidir. Bu anlamda varoluşçuluğun kavramlarını felsefesinde hem kullanmış hem de onlara daha derin anlamlar yüklemiştir (Moran, 2011, s. 180).

Murdoch'ın entelektüel gelişiminde varoluşçuluk ile tanışıklığı hakkında anlatılan hikâye; 1950'lerde ve 1960'larda (Sartrecı) varoluşçuluğun ilk ve en iyi yorumcularından biri olmasına rağmen, kısa süre sonra onun siyasi ve entelektüel yetersizliğini görerek; Platon ve Simone Weil'in idealleriyle daha derin bir ilişki kurduğu şeklindedir. Bu hikâyede Sartre ile karşılaşması, gençliğinin heyecanlı bir macerasıdır yalnızca. Bu anlatım, Murdoch'ın düşüncesinin yönü ve içeriği hakkında yanıltıcıdır. Aksine varoluşçu fikirleri yaratıcı yorumlarla eleştirirken yeni cevaplar sunmaktadır (Moran, 2011, s. 183). Murdoch, hem *İyinin Egemenliği* (1967) hem de *Ahlakta Görüş ve Tercih* (1956) isimli ilk makalesinde, kendi başına varoluşçuluk ile sınırlı kalmamış, bir tür felsefi karışım hedeflemiştir. Çünkü ilgilendiği imge, üç düşünce akımının kesişme noktasına yerleşmiş bir kişinin ahlaki imgesidir. Bu imge davranışçıdır; eylemin anlamını ve varlığını kamusal olarak gözlemlenebilir olanla ilişkilendirir. Varoluşçudur; özü ortadan kaldırması ile tek başına her şeye gücü yeten iradeye vurgu yapar. Ve faydacıdır, çünkü ahlakın yalnızca kamusal eylemlerle ilgili olduğu ve olabileceğini varsayar. Dolayısıyla Murdoch'ın varoluşçuluğa yaklaşımı ve eleştirisi bu bağlamda olmuştur (Moran, 2011, s. 183). Ayrıca Murdoch, güncelliği söz konusu olan fikirleri gerçek yaşamın sosyal ve entelektüel ortamlarında incelemek ve bu fikirlerin gerçek insanların yaşamında ve kültüründe nasıl işlediğine bakmak istemektedir (Moran, 2011, s. 182). Eleştirilerini yaparken varoluşçuluğun tanımlayıcı içgörülerinden birkaçını oldukça başarılı bir şekilde kullanmaktadır (Moran, 2011, s. 184).

Varoluşçuluğun tanımladığı yalnız bireyin aksine Murdoch, kişiler arası iletişim ile tüm yaşam arka planlarında özgür ve bağımsız olarak birbirlerinin kabulünde, kendini bir diğerinde var eden ve birlikte bir varoluş sergileyecek bireyin gerçekleşmesinde önemli

gördüğü *dikkat, sevgi ve iyi* kavramlarını öne sürer. Bu kavramları birbirlerine bağlı ve birbirleriyle ilişki içerisinde ele alır.

4.3.1 Mutlak özgürlüğün karşısında "dikkat", ben-merkezciliğin karşısında "sevgi" ve aşkın ilkenin eksikliği karşısında "iyi" kavramı

Murdoch hem varoluşçuluğa hem de liberal teoriye, bireyi kendinden önceki değer düzeninden ayrık ve bu düzene karşı kılarak yalnızca benliğinin yarattığı değerleri geçerli kabul ettiği için karşı durur. Oysa ona göre bireyin "*ahlaki kimliği*", içine doğduğu değerler bütünü dâhilinde kurulmaktadır. Bu kurulumda birey, başkalarının dünyasından soyutlanmadan kendi bütünlüğünü korumalıdır (Erkan, 2011, s. 86-87). Bununla birlikte Murdoch, amaçların ve değerlerin gündelik yaşam faaliyetleri ile temas halindeyken yani büyük küçük tüm aktiviteler kişinin sahip olduğu değerlere ve belirlediği amaçlar dahilinde olduğu müddetçe, düşünce ve duygu birlikte ilerlemektedir. Aksi takdirde her eylem bir dünya içerisinde gerçekleşmeyip de kurgulanmış "*dünyalar arasında seçim yapmayı gerektirdiğinde, bir zamanlar hayatımızın ritmi olan sevmek ve değer vermek*" bir problem olarak ortaya çıkmaktadır (Murdoch, 2023, s. 46). Özgürlük adı altında sadece seçim yapmanın öneminin vurgulanmasına karşı çıkar. Bu seçimler esnasında, başlangıçta ana tema bir karar söz konusu olmadığı bir durumda her seçimin neye göre yapıldığı net olmadan yapılabilecektir. İyi ve sevgi bağlamları söz konusu edilmeden, yalnız seçim ve eylem özgürlüğü göz önünde tutulduğunda, birbirinden farklı dünyalar nesnelleştirilecektir. Zamanla bu dünyalar arasında sevmek ve iyilik kavramları unutulacaktır. Murdoch, sevmenin ve değer vermenin bir kayıp olarak ortaya çıkışını yeni bir değer kavrayışının talebi olarak bildirir ve bu talebe karşılık "dikkat" kavramını öne sürer.

Murdoch'a göre hem akıl hem irade kamusaldır ve "*İrade akla dayanmaz, bu nedenle "iç yaşam" ahlaki bir alan olarak düşünülmemelidir (IP 8/305)*" (Moran, 2011, s. 185). Varoluşçulukta tercih anında, seçme iradesi dünyadan yalıtılmıştır. Oysa insan her şeyiyle dünyanın içerisindedir ve her şeye dahildir. Bu gerçekler dünyasından insan, iradesi sayesinde kendisini bağımsız kılarak tanımlayamaz:

> Bu noktada Murdoch soruyor: "Seçim anlarında dünyadan bu kadar tuhaf bir şekilde ayrıysak, gerçekten hiç seçim yapıyor muyuz, kendimizi bu baş döndürücü boş iradeyle özdeşleştirmekte gerçekten haklı mıyız?' (IP 36/328). Ve aslında, özgürlüğümüzün bu kafa karıştırıcı resminde kendimizi görmenin zorlukları, herhangi bir özgürlük fikrinin tutarlılığı konusunda bir şüpheciliğe yol açabilir. O zaman keyfi, çılgın bir irade fikri ile tam bir determinizm veya kadercilik fikri arasında gidip geliriz. İşte bu noktada Murdoch, karşıt bir ideali, dikkat idealini ikame ediyor (Moran, 2011, s. 186).

Kusursuzluk (1962) makalesinde, *dikkat* kavramını "*bireysel bir gerçeğe yöneltilmiş tam ve sevgi dolu bir bakış*"ın ifadesi olarak Weil'den aldığını belirten Murdoch, "*bir aktif ahlak yükümlüsünü gösteren karakteristik ve gerçek bir gösterge*" şeklinde tanımlar (Murdoch, 2020, s. 380). Weil'in "*ahlakın bir irade değil dikkat meselesi olduğu*" düşüncesine katılarak, "*Dikkat konusunda yeni bir söz dağarcığı*"nın gerekliliğini savunur (Murdoch, 2020, s. 347). Tercih anlarında olan bitenlerin önemine vurgu yapan Murdoch, bu anlarda "*psişik enerjinin*" daha önceden sahip olunan dünya nedeniyle inandırıcı ve tutarlı ancak yanlış olabilecek resimler oluşturmaya hevesle yöneleceğini, dikkatin ise bu yanılgıya düşme hallerine karşı koyma çabası olduğunu belirtir. "*Bekleme*" ve "*dikkat etme*" kavramlarını öne çıkaran Weil'in "*Öyle bir noktaya dikkat etmeliyiz ki artık yapacak seçimimiz kalmamalı*" tümcesini aktarır (Murdoch, 2020, s. 205-206). Dikkat ile bağlantılı görüşüne göre; "*ahlaki değişimde mücadele ve ilerleme daha muğlak, tarihsel koşullara daha çok bağlı ve genellikle de bilinci daha az net bir şeydir*" (Murdoch, 2020, s. 383). Bu yüzden ona göre, ahlaki değişim ve ahlaki başarı birdenbire gelmez, üstün bir çaba ile bu konuda çalışılması gerekir. Dikkat edimi ile ortaya çıkan bir yetenek olan "*imgelem*", dikkatten beslenen bir güçtür ve ne kadar güçlü olursa başka bir öznenin gerçekliği o oranda tanınacaktır (Aksoy, 1989, s. 19). Fantezi/hayal ona göre, görüşü engelleyen, "*benmerkezci amaçların ve imgelerin*" aşırı büyütülmesiyle ortaya çıkan "*güçlü bir enerji sistemi*"dir ve "*irade*" veya "*istem*" denen şeylerin çoğunlukla bu sisteme ait olduğunu söyler. Bu sistemi engelleyebilecek tek şey "*sevginin esinlendirdiği ve sevgiden ibaret olan gerçeğe yönelik dikkattir*" der. Bu dikkatin sanat ve doğa üzerinde gerçekleştirildiği takdirde güzellik ile hemen ödüllendirildiğini, ahlak vakalarında ise ödül olsa bile "*ödül fikri*"nin söz konusu olmadığını dile getirir (Murdoch, 2020, s. 409).

> Önemli olan, eylemlerin ardında ve aralarındaki boşlukta yatan ve onları harekete geçiren şeydir, temizlenmesi gereken bu alandır. Tercih anı geldiğinde eylemin niteliğini belirleyen şey muhtemelen dikkatin niteliğidir. Bilinçli olarak tekrarlanan motifler ile bazen yanlışlıkla bir özgürlük yaşantısı sayılan hareketler (Angst) arasındaki tuhaf ayrımı yaratan şey budur (Murdoch, 2020, s. 409).

Uygun dikkat türü olarak, tekil bir gerçekliğe yöneltilmiş sevgi dolu ve adil bir bakış açısını tanımlar ve bunların en önemli ve en zor olanının başka insanlara yöneltilen dikkat olduğunu belirtir. Bu dikkat, başka bir bireyin gerçekliğinin doğru ve olduğu gibi özgünlüğü ile kavrama çabasıdır. Dikkat etmeyi alışkanlık haline getirmek, hemen hemen estetik bir dönüşümü getirir. Bu sayede günlük yaşamın bencilliğinden sıyrılan rasyonel fail, taraflı perspektifinden uzaklaşarak farklı bir anlayışa sürüklenir. Böylece dikkat özneden başkasına ve nesneye yönelerek gerçek de daha ulaşılabilinir kılınır. (Erkan, 2011, s. 226).

Murdoch, göreli bir ahlak anlayışından uzak, faili aşan özneler arası bir perspektifte değerlendirmeyi söz konusu eder. Dikkatin niteliği, gerçekle olan bağlantıları belirler ve onun saflaştırılarak daha gerçekçi kılınması, iradeyle ilgilidir. Bu irade sıradan insanın ahlaki yaşamında yer alır (Murdoch, 2020, s. 411). Dikkatin hedefi, *iyi* ideali olduğunda, onun ahlaki yaşantıdaki merkezi rolü daha da görünür olur. Bu bağlamda amaç özgürlük değil, *iyi* olmalıdır. Bunun sonucunda ortaya çıkan doğru davranışı ve özgürlüğün alçakgönüllülük olarak yansımasını "*İyiye yönelik dikkatin yan ürünleri*" olarak belirler (Murdoch, 2020, s. 412). Gerçek, ancak sabırla yöneltilen bir *dikkat*le kendini ortaya çıkarır ve böylece "(…) *başka bir kişinin gerçekliğini görmeye başlamak bir sevgi, adalet ve şefkat çalışmasıdır*" (Erkan, 2011, s. 226).

Sevgi, Murdoch için insan hayatında temel bir yol gösterici kavram olarak yer alır (Murdoch, 2020, s. 154). Ruhun iyiyi arayışında ihtiyaç duyulan tutkudur, "*bizi İyiyle bütünleştiren ve İyinin aracılığıyla da dünyayla bütünleştiren güçtür*" ve ona göre sevginin varlığı, bizim üst bir değerin cazibesine çekilen ve *iyi*ye yönelen ruhsal yaratıklar olduğumuzun açık bir kanıtı olarak görülür (Murdoch, 2020, s. 440). *Sevgi*,

dikkati her şeyi sahte bir tekliğe yönelten benliğin dışına, dünyanın şaşırtıcı farklılığına yöneltebilme yetisidir (Murdoch, 2020, s. 409).

Benliğin kurulumunda gerekli olan "*benler-arası, özneler-arası*" iletişimin kurulması, Murdoch için temel bir sorundur. Ona göre, her birinin benzersizliği/indirgenemezliği ile bir diğerinden başka olan özneler arasında iletişim "*sevgi*" yoluyla gerçekleştirilebilir. (Aksoy, 1989, s. 19). Sevgiden geçen iletişim ile bir özne diğerinin benzersizliğini, indirgenemezliğini ve özgürlüğünü kavrayabilir. Ona göre sevgi, dünyayı ve kendinden başkalarını olduğu gibi görme ödevidir, onları kendi yaşam zeminlerinde anlamak ve zihninde tasavvur edebilmektir. Benzersizliği ile özne, "*benden-başka*"dır ve "*indirgenemez*"dir. *Sevgi* yoluyla özneler arası kurulan iletişimde özne, bir diğer öznenin indirgenemezliğini nesneleştirmeden kavrar. "*Dikkat ve imgelem*" bu iletişimde olması gereken bir güç iken "*hayal gücü*" olmaması gereken bir güçtür. Kendi içine bakma sonucunda ortaya çıkan "*hayal*", öznenin kendini başkalarında seyretmesidir (Aksoy, 1989, s. 19). Bu durumda özneler arası iletişimin sağlıklı olmayacağı ortadadır. Çünkü başka olanda ancak kendi yansımasına dair bilgiye ulaşacaktır ki bu durum diğerini olduğu gibi görüp kavrayamaması ve öznelliğini kabul etmeyip nesnelleştirmesi demek olacaktır. Böylece iletişimin sadece kişinin kendisi ile sınırlı kalan, hatta yanılgı içeren bir ilişki söz konusu olacaktır. İnsanın hayatında temel bir duygu olarak yer alan "*Sevgi bireyin idrakidir. Sevgi, insanın kendisinden başka bir şeyin gerçek olduğunun son derece zor farkına varmasıdır*" (Murdoch, 2020, s. 264).

"*Sevginin doğal olarak yönlendiği manyetik çekim merkezi*" ise "iyi" kavramıyla ifade edilir. Sevgi, bu yönelim sonucu oluşan "*bağlantının niteliğinin genel adıdır ve değerini sonsuz derece yitirebilir ve en büyük hatalarımızın kaynağı*" da olabilir ancak "*ruhun İyiyi arayışında gerek duyduğu enerji ve tutkudur, bizi İyiyle bütünleştiren ve İyinin aracılığıyla dünyayla bütünleştiren güçtür*" (Murdoch, 2020, s. 440).

İyi idealini, yaşama ışığıyla yol gösteren en üstün değer olarak düşüncesinin merkezinde tutan Murdoch, Platon'dan etkilenmiştir. İyi, sözle tanımlanamayan, tam olarak temsil edilemeyen üst bir konumda yer alır ve *"insanüstüdür*", "*İyi, erdemli davranmaya niyetliliğin ve görüş bulanıklılığının bir arada varolduğu durumlardaki*

dikkat odağıdır" (Murdoch, 2020, s. 412). Ona göre, yaşamda amaçlanması gereken özgürlük veya doğru davranış değil iyiliktir:

> 'Eğer bana 'İyi olan nedir?' diye sorulsa benim cevabım iyinin iyidir olduğudur ve meselenin sonu budur. Ya da bana "İyi nasıl tanımlanır?" diye sorulsa, benim cevabım bunun tanımlanamayacağıdır ve bu konuda söyleyeceklerim bu kadar. Ancak bu cevaplar ne kadar hayal kırıklığı yaratsa da son derece önemlidir. Felsefi terminolojiye aşina olan okuyuculara bunların önemini ve anlamını şöyle ifade edebilirim: İyiye ilişkin önermelerin hepsi sentetiktir ve asla analitik değildir. Eğer haklıysam, daha popüler bir şekilde ifade edilirse; hiç kimse bize "Zevk tek iyidir" veya "İyi olan arzu edilendir" gibi bir aksiyomu dayatamaz diyebiliriz. (…) Demek istediğim şu ki, "iyi" basit bir kavramdır, tıpkı "sarı"nın basit bir kavram olması gibi; sarının ne olduğunu bilmeyenlere hiçbir şekilde açıklayamayacağınız gibi, iyinin de ne olduğunu açıklayamazsınız... "iyi"nin tanımı yoktur, çünkü basittir ve parçaları yoktur. ... İyi olan her şeyin iyi olduğu doğru olabilir. Ayrıca başka bir şey; tıpkı sarı olan her şeyin ışıkta belirli bir tür titreşim ürettiğinin doğru olması gibi. Ve Ahlâk'ın iyi olan her şeye ait diğer niteliklerin neler olduğunu keşfetmeyi amaçladığı da bir gerçektir (Murdoch, 2003, s. 59-60).

Murdoch'a göre "*İyi'ye dikkat ederek*" kendimizi daha iyi hale getirebiliriz. Temsil edilemeyen bir dikkat nesnesi olarak "İyi" ile karşılaşmanın doğrudan bir yolu yoktur. Ona göre, "*İyi, algılayabildiğimiz değer hiyerarşilerinin ideal son noktası olarak varolur. İyiye ancak dolaylı bir yolla, sevgiyle erişebiliriz*" (Erkan, 2011, s. 225).

Varoluşçu kahraman bireyin aksine sıradan yaşamları içinde sıradan bireyleri daha üstün tutan Murdoch, alçak gönüllü bir insanı, iyi bir insan olmasa da iyi olmaya en çok yaklaşan insan türü olarak belirler (Murdoch, 2020, s. 441). Alçak gönüllülük, insanın kendini bir hiç saymasını ortaya çıkaracağı için diğer şeyleri kendinden bağımsız, olduğu gibi görebilmesine neden olabilecektir: "*İyilik, gerçek ölümün, gerçek kaderin ve gerçek anlamda geçiciliğin kabulü ile bağlantılıdır*" ve erdem ancak çok zor olan böyle bir kabulün söz konusu olduğu bir "*artalan*" önünde anlaşılabilir (Murdoch, 2020, s. 440).

İyinin tanımlanamayışının nedenini değer yargılarının, bireyin tercihine ve iradeye bağlı olması şeklinde görür. Bu yüzden iyinin bir nitelik olarak tanımlanmasını da doğru bulmaz:

> İyi bir insan nasıldır? Kendimizi ahlaken daha iyi bir hale nasıl getirebiliriz? Kendimizi ahlaken daha iyi bir hale *getirebilir miyiz*? Bunlar düşünürlerin yanıtlaması gereken sorulardır. Bunları düşünürken iyi insan hakkında pek bir şey bilmediğimizi fark ederiz. Tarihte, geleneksel olarak iyi oldukları düşünülen insanlar vardır (İsa, Sokrates, bazı azizler falan) ama bu insanlar hakkında daha derin düşünmeye çalışırsak haklarındaki bilgimizin çok kıt ve muğlak olduğunu fark ederiz. (…) İyilik hem çok ender hem de resmedilmesi çok zor görünür. Bunun en inandırıcı şekilde rastlandığı kişiler basit insanlardır -çok çocuklu, kendini iyi ifade edemeyen, fedakâr annelerdir örneğin- ama bu vakalar da hiç aydınlatıcı değildir (Murdoch, 2020, s. 397).

İyilik, insan yaşamında kendimiz olmayana yönelik ilgimizi başlatır ve nesnelliğin içinde kendimizi bulmaya yönlendirir, Murdoch, İyi kavramını tanımlamayı her ne kadar zor bulsa da İyiyle ilişki kurulabilecek kavramlar üzerinden onu anlayabileceğimizi düşünür. Bu bağlamda iyilik her şeyden önce sevgi kavramıyla bağlantılıdır ve "*elbette diğer kavramlardan üstün olduğu gibi Sevgiden de üstündür (...) İyi, sevginin doğal olarak yöneldiği manyetik çekim merkezidir (...) Ruh, gerçek iyiye yöneldiğinde ruhun en yüksek kısmı canlanır*" (Murdoch, 2020, s. 439-440), "*İyi... bizim arzularımızın tasavvur edilemez hedefidir...*" (Murdoch, 2020, s. 27).

Murdoch, doğada insanı (ona kendisinin anlam yüklemesi sonucunda bile olsa) gerçek etkileyenin gizem olduğunu savunur (Murdoch, 2021, s. 90). Bu gizem insanın olan biteni bütünüyle kavrayamamasında temellenir. Dünyayı olduğu gibi bütünüyle kavrayamayan insan için kendisi de dilsel ve matematiksel kavramlar gibi açık değil çok daha karmaşık, anlaşılması zor, muallakta kalan bir doğaya sahiptir. Bu anlamda insanın da bir parça gizemli bir varlık olduğunu düşünür. İnsanın bencil doğasından sıyrılabilmesi sevgi yoluyla, odaklanmış bir ilgi olan dikkat ile "*adalet, gerçeklik ve gerçek bir görüşün pratiğine*" ulaşılabilir. Bu anlamda varoluşçuluğa; bir bağlamı olmayan özgürlük fikrinin erdem ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi belirsizleştirdiği

konusunda eleştiri getirir (Murdoch, 2021, s. 96). İyi kavramının dikkatin merkezi olduğunda "*tıpkı bir terazinin denge noktasında duran bir şey gibi, dengeyi bozmayarak iyiliği gerçekleştirmek için gerekli olan esin kaynağını, kendi sınırlarımızla gerçekleşen edimlerimizdeki gerçekçi bakışla birleştirerek bir arada tutar*". Bir uyum hali olarak nitelediği kusursuz olma fikrinin herkeste bir hassasiyet olarak mevcut olduğu düşüncesinde Murdoch, iyi kavramını insanın bencil yanına savrulmasına karşı bir engel olarak görür. İyi, bilinen dünya ile uyuşmayan bir kusursuzluğa çağrı yapan "*hiyerarşik ve yüce*" bir yapıya sahiptir (Murdoch, 2021, s. 98). Murdoch'a göre amaçsız bir dünyada sistemsiz çeşitliliğinden dolayı onu bütünüyle kavrayamayan kendine dönük bencil insan aynı zamanda güzel yürekli ama mükemmelliği zor fark edilen bir varlıktır (Murdoch, 2021, s. 104):

> Sevgi, bağlılık ve vefanın yarattıklarına verilen genel addır ve sınırsız bir biçimde yıpranmaya açıktır; işte bu nedenle de bizim yaptığımız en büyük hataların da kaynağıdır ancak çoğu zaman kısmen de olsa saflaştırıldığında, İyi'ye yönelişinde ruhun beslendiği, ona enerji ve tutku veren tek kaynaktır. (…) Bu öyle bir enerjidir ki, bizi yalnızca İyi olanın içine dahil etmekle kalmaz, aynı zamanda bizi iyi'nin içerisinden geçirerek dünyayı keşfe çıkarır. Onun varlığı bile, bizim nasıl da tinsel varlıklar olduğumuzu anlatır; öyle varlıklar ki, mükemmelliğe övgüyle çağrılan İyi için yaratılmış varlıklar (Murdoch, 2021, s. 107).

Murdoch'a göre, karşılaşılan her durumda, sabır ve adaletle bir keşif hali olan ahlaki bir disiplinle hareket edilmeli. Böylece, gerçekte olanın net ve dürüst idraki sayesinde edinilen bilgi ile *iyi* gerçekleştirilebilir. Bu anlamda iyiliğin bilgiyle bağlantılandırılabileceğini savunur (Murdoch, 2020, s. 46).

En yüce aşkın ilke olarak *İyi* kavramını Platon'dan aldığını söylediğimiz Murdoch'ın varoluşçuluğa; bir bağlamı olmayan özgürlük fikrinin erdem ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi belirsizleştirdiği konusunda eleştirisini ele alındı. *Sevgi* yoluyla *İyi*ye odaklanmış bir ilgi olarak *Dikkat* ile kişinin bencil doğasından sıyrılarak gerçeğe ulaşabileceği düşüncesi aktarıldı. Kusursuz olma fikrinin herkeste bir hassasiyet olarak mevcut olduğu düşüncesinde Murdoch'ın, bilinen dünya ile uyuşmayan bir

kusursuzluğa çağrısında Dikkat, Sevgi ve İyi kavramlarını birbirleriyle nasıl ilişkilendirdiği serimlendi. Şimdi bu kavramları, Sartre'ın *Bulantı*, Murdoch'ın *Tek Boynuzlu At* eserlerinde iki karakterin deneyimleri özelinde ele alınacaktır.

4.3.2 Varoluşçu deneyimin iki yüzü

Murdoch'ın, eylem, vizyon ve yaşam idealleri hakkındaki düşüncesinin önemi, karakteristik varoluşçu fikirlere yaratıcı ve ayrıntılı açıklamalar ile getirdiği yanıtlar olduğunu söylemiştik (Moran, 2011, s. 183). Bu yanıtlardan birine örnek Diogenes Allen'ın "*Two Experiences of Existence: Jean-Paul Sartre and Iris Murdoch*" (1974) başlıklı makalesinde ele aldığı *Tek Boynuzlu At* romanından karakteri Effingham Cooper'ın deneyimidir. Sartre'ın *Bulantı* isimli romanında Roquentin'in parktaki bulantı verici nesnelerin keşfi deneyimi ile Murdoch'ın karakteri Effingham Cooper'ın bataklıkta nesnelerin görkemini keşfettiği deneyimini konu edinir. Murdoch, dünyanın olumsal fazlalığını Sartre'ın aksine bulantı verici değil yücelik ifşası olarak görür. Bu bulantı kişinin nesnelerin yapışkanlığına dahil olup bütünlüğünü kaybetme endişesidir. Sartre'a göre, bu bulantıdan kişi kendini aldatarak, *mauvaise foi* ile kaçabilmektedir. Böylece kendisine kurduğu dünyasında kendi bütünlüğünü koruyabilmektedir. Murdoch'ın *Tek Boynuzlu At*'ı, Sartre'ın park sahnesine bir karşı duruş olarak kasıtlı olarak sunulmuş gibi görünmektedir.

Zeki ve başarılı bir memur olan Effingham Cooper, bir dizi aksilik geçirerek, arkadaşının ve eski öğretmeninin evine yıllık ziyareti sırasında uzak ve ıssız bir yerde tamamen ve umutsuzca kaybolur. Oldukça aptalca düştüğü bataklıkta kendini yavaşça batarken bulur, birilerinin onu kurtarabileceği konusunda umudu yoktur. Hiçbir zaman tam olarak büyümemiş olan bu son derece kibirli adam, ölüm gerçeğiyle ilk kez yüzleşirken adeta bir aşk deneyimi yaşar (Allen, 1974, s. 180). Ormanda kaybolan Effingham'ın bir ağacın kendisinde uyandırdığı güven duygusunu okuruz. Adeta Roquentin'in ağacını hatırlatır ancak tezat bir biçimde. Ağaçtan ayrılmalı ve karanlık basmadan yolu bulmalıdır. Yola koyulur ancak bir süre sonra karanlıkta aklından geçen; *"Keşke ağacı bırakmasaydı. Hiç olmazsa bir sığınak belirli bir yerdi. Şimdi ise tüm çevresi hiçlik ve yoklukla sarılıydı*" düşüncesidir (Murdoch, 1983, s. 221). Koyu bir karanlıkta bataklığa saplanan Effingham, ölümle yüzleşmesinde her şey gözünde bir

anda basitliğe bürünür. Adeta bir aydınlığa kavuşur ve "*Ola ki ölmüş*" benliği yok olmuş olsa da geriye kalan bir şeyler olduğunu, bunların "*tümü kaps[ayan]* (…) *her şey*" olduğunun farkına varır:

> Bu daha önce hiç bilmediği bir şeydi. Her şeye sevgiyle bakmak. Ölüm, yaşama bakış çevresini genişletiyordu. Ölümsüz olduğuna göre bir hiçti. Bir hiç olduğuna göre, her şey kendi demek değildi. Tüm aydınlık, var olmaktan geliyordu. Sevgi buydu demek. Bakmak, bakmak kendi ortadan silininceye, yok oluncaya kadar bakmak. Bu sevgiydi işte ve ölümle aynı şeydi. Baktı ve gerçeği giderek büyüyen bir aydınlıkta gördü. Her şey apaçıktı. Benliğin ölümüyle, yaşam kusursuz sevginin kaynağı oluveriyordu. Kendi kendine 'Oluveriyor' diye yeniledi. Bu sözcüklere sığınmış gibi mırıldanıp duruyordu. Ne güzeldi (Murdoch, 1983, s. 226-227).

Aşk deneyimi onun başına gelen bir şeydir; onu aramamış, hazırlanmamıştır hatta görünüşe göre böyle bir deneyimin mümkün olduğunu bile bilmemektedir. Bunun "*oldukça otomatik*" olarak gerçekleştiği vurgulanır. Bunun ölüm yoluyla ya da kişinin kendi ölümünün farkına varması nedeniyle olduğunu, başkalarının gerçeklikler olarak algılanmasının söz konusu olduğu vurgulansa da bu durum *varolmak* bırakıldığında gerçekleşecek demek değildir: çünkü ölüm hemen önünde bekliyor olmasına rağmen, Effingham hala vardır ve bilinçlidir. Çünkü başka şeylerin farkındadır. Başka bir şeyin varlığı ve gerçekliği ile o kadar doludur ki, kendi varlığı farkındalığının bir parçası değildir. Ölümün yakınlığı, başka şeylerin varlığıyla dolu olmasını ve öz bilinçten yoksun olmasını sağlamış, onlar üzerinde hiçbir gücü veya kontrolü olmadığının farkına varmıştır. O ölüp dünya üzerindeki hükmü sona erdikten sonra da başka şeyler olmaya devam edecektir. Böylece kendi dışındakiler kendisinden tamamen bağımsız gerçeklikler olarak tanınırlar (Allen, 1974, s. 181). Kişi sadece bir merkez olma gücünü kullanmaktan vazgeçmeli, kendi haricindekileri tamamen bağımsız gerçeklikler olarak kabul etmeli. Bağımsızlıkları olmadan, görkemli ışıltıları ve görkemleri algılanamaz. Bu "*ışıkta yaşamak*" durumudur (Allen, 1974, s. 182).

Effingham'ın deneyimi, varoluş hakkındaki gerçeğin, bir açıklamanın varlığında veya yokluğunda aranmaması gerektiğini göstermektedir. Sevgiyle alımlanan, sevgide ortaya

çıkan gerçekliğin bir açıklamaya ihtiyacı yoktur; yani, onu anlamlı kılmak, anlamlandırmak ya da bir amaç vermek için bir açıklamaya ihtiyacı yoktur. Bu başlı başına bir sondur. Onun ihtişamını tanımak, yalnızca kişinin onun kontrolünü sürdürmeyi bırakmasını gerektirir. Kendinden başka olanın kendinden bağımsızlığı ile karşı karşıya kaldığında, sevgi kendiliğinden ortaya çıkabilmektedir. Effingham, Roquentin'in arzuladığı bütünlüğü (en azından anlık olarak) her şeyi düzenleme arzusunu kaybederek bulmaktadır. Böylece kişinin kendini, dünyayı açıklayarak değil öncelikle onu severek bulduğunu söyleyebiliriz (Allen, 1974, s. 184). Öyleyse dünyayla kurduğumuz dikkat ve sevgi üzerinde temellenen ilişki, epistemolojik değil estetiktir. Epistemolojik ilişki mesafe alır, teorize eder; estetik ilişki ise kökensel bağı açığa çıkarır ve hakiki bir deneyim yaratır, böylece kişi de hakiki benini deneyimler. Bir sanat eseri karşısında hissedilenler gibi, bir tür cazibe ve hayranlıkla gelen dönüştürücü bir deneyimdir.

İki deneyimle iki algı biçiminin sunulduğu bu makalede Allen, sıradan veya normal algımız, tüm nesnelerin mide bulandırıcı veya mükemmel bir şekilde sevilebilir olduğu şeklinde bir algı olmadığını söyler. Kendinde varlığı deneyimlediğimiz veya çevremizle ilgili olarak mutlu bir kopukluk duygusuna yaklaştığımız anlar olabilir. Ama genellikle her iki uçta da olmadığımızı, bununla birlikte, her iki yazarın da olmamız gerektiğini öğretmediğini dile getirir. Bunun yerine her ikisi de bize bir sorun sunmaktadır. Bu sorun, "*Sartre'ın durumunda kendini kandırma*" ve "*Murdoch'ın durumunda ciddi bir çarpıtma olan normal ya da sıradan bir bakış açısına sahip*" olmamızdır (Allen, 1974, s. 185).

Murdoch, sıradan algımızın, kendi kişiliğimize verdiğimiz şişirilmiş önemle çarpıtıldığını düşünür. Aslında bizler birçokları arasında tek bir gerçekliğiz, ama kendimizi bu şekilde deneyimlemiyoruz. Her şeyi kişiliğimizin eşsiz perspektifinden deneyimliyoruz veya etrafımızdaki yörüngedeki her şeyi görüyoruz ya da Roquentin'in yaptığı gibi onları belirlemek için can atıyoruz. Ama hem sıradan deneyimimiz hem de Roquentin'in olağanüstü deneyimi gerçekçi değildir. Görevimiz, nesneleri kişiliğimize ve inançlarımıza göre sıralamak için çarpıtıcı arzumuzdan bağımsız olarak dikkat ile algılamaktır. Yine de Murdoch, Effingham'ın her şeyle ilişkisini bu deneyim doğrultusunda korumaz, Effingham, en ufak bir ahlaki gelişme olmadan, mükemmel aşk

deneyiminden sonra da aynı kibirli kişi olarak kalır. Deneyim, arındırıcı etkinliğe sahip değildir ve bu nedenle, içinde yaşadığımız çarpıklığın düzelticisi olarak aranmamalıdır (Allen, 1974, s. 186). Bizler de kazara ya da tasarım yoluyla onun deneyimine ulaşsak bile bu yaşantıyı sürdüremeyiz. Çünkü bizler de çoğunun farkında olmadığımız, sadece bir deneyimle koşullu olmayan çok sayıda benmerkezci arzuya sahip bireyleriz. Yine de mükemmel aşk deneyimi, Murdoch için bir standart olarak kalır. Bu durum, nesnelerle ya da insanlarla olan ilişkimizde gerçekleştirilemeyen bir mükemmellik idealidir. Kendimiz ile diğer insanlar arasındaki sosyal ilişkileri anlamaya yönelen özenli çabayla, gerçeklik algımızda adım adım gelişebiliriz. Murdoch, bize içsel gelişimle derinleşen bir yaşamı işaret eder, Sartre'ın aksine bizi eylemde dışarıya, başkaları ile ilişkiye yönlendirir. Bir kişinin kendini tanımaya çalışarak gerçekleştirebileceği ahlaki büyüme, kişinin çevresinin ve çevresiyle olan ilişkisinin tekrar tekrar incelenmesi ve yeniden gözden geçirilmesi, mükemmel görme ideali olarak *Dikkat* ile uyarılan, *Sevgi*den ilham alan ve *İyi*ye yönlendirilen düşünüm ile elde edilir.

Burada Murdoch, mükemmel aşk deneyimi ile yaşama alternatif bir bakış açısı sunmaktadır. Murdoch, Effingham karakterini yaşadığı bu deneyimden sonra eski kişiliğine döndürmektedir. Böylece bu deneyimin tercih edilip sürekliliği için çaba harcanırsa ancak değişime yol açan bir olasılık olduğunu ortaya koymaktadır. Kişinin böyle bir bakış açısını tercih edip geliştirdiği takdirde iyiliğe ve özgürlüğe sahip bir birey olarak kendini yeniden kurma olasılığı söz konusudur. Ancak bunun için her seçim, tercih ve karar durumlarının her defasında *dikkat* ve *sevgi* yoluyla ele alınmasını gerektiren azimli bir çalışma yapmak gerekmektedir. Burada göz ardı edilmemesi gereken nokta, tercihin geciktirilmesi veya ertelenmesi durumunda, kişinin dışındaki koşullar tarafından bir tercih, kendisi için yapılacaktır. Çünkü yaşam ama kişisel ama dünyasal her daim akıp gitmektedir.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Jean Paul Sartre ve Iris Murdoch, kendilerine insanı ve içinde bulundukları çağın bilincini kavramsal yapılar kurarak öğretilerinde ve eserlerinde aktararak insanı ve hallerini sorun olarak almış iki filozoftur. Sartre, felsefesini özgür bireylerden oluşan bir sosyalizm biçiminde kurguladığı bir tasarı özelinde geliştirir. Bu nedenle özgürlüğün taşıyıcısı ve hatta ta kendisi olarak tanımladığı insanı kendinden korumak için insanın insani yanında bulunan karanlık tarafını ortaya koymayı görev edinirken; Murdoch ise insanın tekil ve en yüce değeri taşıyan varlık olduğunu insana anlatmak gibi bir görev edinmiştir. Her ikisi de bu bağlamda varoluşçuluk öğretisi içerisinde eserlerini vermiş, kendi ahlak felsefelerini geliştirmiştir.

Varoluşçuluk öğretisi, dünyaya bırakılmış, dünyasına ve kendisine yabancılaşmış yalnız insanı ve yaşamını merkezine alan, varoluşun özden önce geldiği fikrini savunan, biricik konusu özgürlük olan, bireyi özgürlüğü oranında sorumlu kılan, kendisini başkasının dolayımında bilen ve seçimleriyle kendini hep yine yeniden kurabilecek özneyi anlatır. "Bırakılmışlık" kavramıyla insana el değmemiş bir gelecek sunan bu öğreti, eylemi öncelemesi ile baştan sona etiğin alanı içerisindedir.

Aynı zamanda bir "bağlanma ahlakı" sunan varoluşçuluğun, kendine ve öğretisine en sıkı sıkıya bağlanmış düşünürlerinden birisi kuşkusuz Jean Paul Sartre'dır. Basının ilgi alanında olması, kalabalık dinleyici toplulukları önünde konuşmalar yapması nedeniyle Sartre'ın efsanevi bir izlenimi vardır. Bu efsanenin bir ucu mekânsal olarak çalışmalarını gerçekleştirdiği Cafe de Flor, Bar du Pont Royal gibi kahvelere, diğer ucu yeni edebiyatın ilk büyük öncüsü olarak anılması kabulüne dayanır. Felsefi düşüncelerini eserlerine yansıtırken Sartre, felsefesini kamuoyu ile birlikte yapar. O, yaşadıklarını yazarken yazdığını da yaşayan, edebi kişiliğine uygun olarak kendi tecrübelerinden evrensel sonuçlar sentezleyen bir filozoftur demek yanılgı olmayacaktır. Sartre, bu edebi üslubu özellikle benimsemiş, anlatacağı kendine ait büyük bir dünya ve bu dünyanın içerisinde özgür bireyi ile öğretisi vardır. Sartre, insanı özgür ve sorumlu kılan bu öğretiyi tüm yaşamı ve çalışmalarıyla savunurken Murdoch, özellikle Sartre'ın

varoluşçuluğuna getirdiği eleştirilerle bu öğretiye ve kavramlarına yeni tanımlar getirmiş ve derinleştirmiştir.

Murdoch'ın eleştirilerini üç noktada toplarsak; birincisi doğuştan bir öze sahip olmadığı için özgür kılınan bireyin içinde bulunduğu toplumdan soyutlanamayacağı yönündedir ve bu anlamda insan tasvirlerini yetersiz bulur. Bu mutlak özgürlüğün karşısına "dikkat" kavramını getirir. İkincisi; özneler-arasılık da ilişkinin ben-merkezci konumlandığını ve solipsizme neden olduğunu düşünür. Murdoch, özneler-arası ilişkide merkezi özneden kaldırarak ilişkiye odaklanır ve "sevgi*"* kavramını ortaya koyar. Üçüncüsü aşkın bir ilkenin eksikliği ile seçim ve eylemde özgürlüğün amaç olarak alındığı "bağlanma" temasına getirdiği eleştiridir. Murdoch bağlanmayı aşkın bir ilke olarak gördüğü "iyi" üzerine kurar. Sonuç olarak, anılan üç kavramı birbirlerine bağlı ve ilişki içerisinde ele alarak bir ahlak felsefesi öne sürer.

Murdoch özelde varoluşçuluğu, genelde felsefeyi ortak bir mücadele alanı olarak belirler ve toplumun felsefeye katılması anlamında değerli bulur. Kendisi de güncel olan fikirleri gerçek yaşamın sosyal ve entelektüel ortamlarında incelemek ve bu fikirlerin gerçek insanların yaşamında ve kültüründe nasıl işlediğine bakmak ister. Bunu yaparken varoluşçuluğun iç görülerini başarıyla kullanır.

Murdoch'ın Sartre felsefesine yönelik eleştirileri ise üç başkaca eğilim bağlamında gelişmektedir: Sartre, insanın bilicinin üç eğilimi (*extasis*) olduğunu öne sürer; birincisi "hiçliğe karşı duyulan eğilim", ikincisi "başkasına karşı duyulan eğilim", üçüncüsü "varlığa karşı duyulan eğilim"dir. Hiçliğe eğilim, aynı zamanda hiçlik oluşuyla özgürlük olarak ortaya çıkışıdır. İkinci olarak başkasına eğilim, başkası-için varlık olarak kendini gösterir ve başkasının özgürlüğü ile doğrudan ilişkilidir. Son *extasis* ise, varlığa karşı duyulan eğilimdir ve Sartre bunu "Tanrı olma özlemi" olarak betimlenir.

Sartre'ın varoluşçuluk anlayışında dünyada kişiye yol gösterecek işaretler bulunmaması nedeniyle genel bir ahlak yoktur. İşaretlerin olduğunu düşünenler, bu işaretleri yorumlarken anlamlarını kendileri seçerek verir. Böylece kişiyi seçimleriyle ahlaki yaşamında özgür kılar. İnsan, seçimleri ile kendi ahlakını kurar, kendi ahlakını seçerken de kendini kurar. Bununla birlikte tüm bu yorumlamaların türü ve seçiminde sorumluluk, yine kişinin kendisine aittir. Sartre'a göre, ahlakını kendi seçen insan,

insanlıkta bir ilerleme söz konusu edilse de her değişen durumda hep aynı kalması nedeniyle ahlak sorunu tarih boyunca hep aynı çizgide kalmıştır. Ahlaki seçimi ile insanın kendisini kurmasını, kendini tablosunun yapımına aşk ile veren sanatçı ile amacına bağlanıp tüm sorumluluğunu yüklenerek kendini kuran insanı yaratıcılıkta bir ve aynı görür. Her iki edim sonucunda biri bir sanat eseri diğeri insanın kendisi olan bir yaratım ortaya çıkmaktadır. Sartre'a göre insan böylece kendi hayatını anlamlı kılar ve gerçek değer de bu verilen anlamdır. Ona göre, gerçekten oluşan aşktan başka aşk, bu aşkta görülen olanaktan başka olanak söz konusu değildir. İnsan, bu olanaklara göre girişimlerini yapan, bu girişimleri yaratan bağlantıların toplamı, örülüşü ve bütünü olarak girişimler zinciridir. Bu girişimler zincirinde kişi seçimlerinde özgür ve otantik olmalı ve sorumluluğunu almalı. Sartre, bazılarının koşulların kendisini biçimlendirdiğini öne sürerek düzmece inanç ile kendilerini aldattığını, bu yüzden başkaca dilek, eğilim ve olanaklar söz konusu olduğu halde gerçekleştirilmeden kaldığını söyler. Ona göre insan gerçekliğinin yansıyan tüm insan kipleri otantik olarak sorumluluğu alınarak gerçekleştirilmeli.

Murdoch'a göre otantik, tutarlı ve sorumlu olmak etik davranışlar için yeterli değildir. Sartre'da da olduğu gibi modern toplumun bireyi için endişeler taşıyan Murdoch, materyalizm, varoluşçuluk ve bilimci bakış açısının etkisiyle din, cemaat ve aile kurumlarının arka plana atılmasının bir karmaşaya neden olduğunu düşünür. Bu durum ona göre ancak ahlaki bir bakış açısıyla aşılabilecektir. Ona göre, dil bilimci felsefe, bireyler arası iletişimi dil düzeyine indirgediği, varoluşçuluk da fikrini bağsız bir özne üzerinde odakladığı için gerçek bir iletişim ihtiyacı görmezden gelinmiştir. Her iki felsefeye insana sığ bir anlayış, zayıf, yoksul bir iç dünya önerisi nedeniyle karşıdır. Varoluşçu kavramların insan gerçekliğini anlama biçimlerini sınırladığını oysa insanın gerçekliğini anlama biçimlerinin daha karmaşık ve çeşitli olduğunu düşünür. Bu yüzden kavramlarıyla yeni bir ahlak felsefesinin gerekliliğini öne sürer.

Murdoch, varoluşçuluğa çokça eleştiri getirmesine rağmen geliştirdiği ahlak felsefesinde, teist varoluşçulardan etkilenmiş, dikkat kavramını Simon Weil'den, sevgi kavramını Gabriel Marcel ve Karl Jaspers'den iyi kavramını ise Platon'dan almıştır. Murdoch'a göre, ahlak felsefesi iki temel unsur içermelidir. İlk olarak inceleme

gerçekçi olmalı ve ikinci olarak iyi ve ideale yakın bir etik davranış normu ortaya koymalıdır.

Murdoch, sonuç olarak felsefesini iki temel varsayım üzerine kurar: birincisi insan doğası gereği bencildir, ikincisi dışarıda onu belirleyen bir amacı veya *telos*u yoktur. İnsan tini, hep kendi üzerine düşünüp durmadan geriye bakarak tarihsellik üzerine kurulmakla birlikte zaman zaman da bir makine gibi deterministik hareket etmektedir. Amaçsız bir dünyada kendine dönük bencil insan aynı zamanda güzel yürekli ama mükemmelliği zor fark edilen bir varlıktır. Bu varlığın dikkat ile yönelen sevgi ile iyiye ulaşabilmesi mümkündür. Sevgi enerjisiyle insanı iyiye dahil ederken iyinin içerisinden geçirerek dünyanın keşfine yolculuk yaptırır. Bu yolculuk, aşkın bir değer olarak iyiye özel ilginin gösterilmesi yani gerçekçi bakış olan dikkat ile ortaya çıkan *sevgi*nin eşliğinde yapılır. Çizdiği bu resim ile ikinci unsur olan etik davranış normunu ortaya koyar.

Sartre'a göre özgürlük, bir varolan olarak varlıktan kendisini tezahür ettirmek için kopuşudur. İnsan gerçekliğini, henüz yeterince olmadığı, sürekli olarak kendisinden koparak yeniden bir şey olduğu, tekrar olacağı şeyden hiçlikle ayrıldığı için özgür olarak tanımlar. İnsan ona göre, hiçbir yardım almaksızın kendini tümüyle var etmenin mecburiyetine bırakılmış varlık olarak özgürlüğün kendisidir. Dolayısıyla insan, bazen özgür bazen köle olamaz, her zaman tamamen özgürdür veya yoktur. Özgürlük, insan varlığı özünden önce var olmasıyla öze ait değildir ve insanın özünü oluşturmasının koşuludur. Önceden belirlenmemiş ve özgürlük olan insan seçim yapabilmesiyle aynı zamanda geçmişini de hiçlemektedir. Özgürlük, kendi hiçliğini ifraz ederek kendi geçmişini oyun dışı bırakan insan varlığıdır. Ona göre insan kendi geçmişi üzerinde içinde bulunduğu duruma göre hep farklı değerlendirmeler yapabilir, hatta kendini geçmişinden muaf kılabilir. İçinde bulunduğu duruma göre geçmişini yeniden kurabileceği de söylenebilir bu koşulda.

Sartre, her gerçekleşen somut koşulda özgürlüğü istemeyi temel amaç olarak belirler. Bazen somut amaçlar soyut bir özgürlüğü kapsamak durumunda olsa da söz konusu özgürlük soyut bir özgürlük değil, iyi niyetli ve dürüst insanların eylemlerinde özgür olmalarını gerektiren bir özgürlüktür. Ona göre varoluşçu her durumda özgürlük için

özgürlük istemeli ve bağlanma nedeniyle başkalarının özgürlüğünün de isteminde bulunularak gözetilmesi zorunludur. Özgürlüğün olgusallık ile ilişkisinde dünyadaki varolanların, aralarındaki ilişkilerin ve hatta düzeninin bile özgürlüğün kendini ortaya koyması için gerekli olduğunu, varolanda açığa çıkan direnişlerin bizzat özgürlüğün kendi yapısında mevcut olduğunu öne sürer. Sartre, özgürlüğün bir dayanak noktasından yoksun olması nedeniyle bu projenin varolabilmesi için sürekli olarak kendinin seçimiyle yenilenmeli ve seçiminin önceli olan amacına angaje olmalı yani bağlanmalıdır. Kişi kendisini seçmeyi bıraktığı zaman yeniden salt ve basit bir varoluş olarak kendinde-varlık durumuna geri dönecektir.

Murdoch, Sartre'ın eserlerinden üç özgürlük tanımı süzer ve bunları birbiri ile bağlantılandırır; "bir hiçlik olarak özgürlük", "bir kurtuluş olarak özgürlük", "bir toplumun ideal düzeni olarak özgürlük". *Varlık ve Hiçlik*'te tanımlanan bir hiçlik olarak özgürlük, kişinin refleksiyonla bir şeye yönelimi sonucunda, herhangi bir insan farkındalığının herhangi bir şeye dair farkındalığıdır. Murdoch'a göre bu tanımdan kişinin dengeden yoksun oluşu anlaşılmaktadır. Bir kurtuluş olarak özgürlüğü Sartre'ın *Edebiyat Nedir* eserinden çıkartır. Kant'ın ve Rousseau'nun akli iradesinin izlerini taşıdığını öne sürdüğü bu tanımdaki özgürlükte insan, özgürlüğünün doruğuna ulaşır. İnsanlığı mutlak bir amaç olarak ele alan bu özgürlük, ulaşılması güçtür ve ahlaki hayranlık uyandırır. Manevi bir disiplinle duyguların arıtılarak bencil düşüncelerden uzaklaşılması ve diğer bütün insanların otonomisine saygı duyulmasını öngörmektedir. Üçüncü anlamda özgürlük, *Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır*' da gördüğümüz, kişinin kendisi için isteyeceklerini başkası için de istemesi gerektiği yargısında ideal bir toplum düzeni düşüncesi ile bağlantılandırır. Sartre'a göre kişi bilincini gerçek bir insan gibi kullanacaksa bu anlamdaki özgürlük biçimi bir zorunluluktur. Özgürlüğün bu üç anlamından birincisi varlığın/bilincin bir açılımı olarak özgürlüğü, refleksiyon ile insanlığı amaç edinen ikinci anlamına, "Amaçlar Yurdu" kavramı ile üçüncü anlamına bağlamaktadır. Böylece Sartre'ın yeni bir toplum düzeni arayışını sergilemektedir.

Murdoch'a göre özgür irade kavramı gerçekçi değildir ve özgürlüğün tanımı sahip olunan meziyetler ile birlikte yapılabilir; özgür olmak aklı başında, korkusuzca varolmak ve bu varoluşla gerçeği kavramaktır. Özgürlüğü doğruluk ile ilişkilendirerek bu koşullar altında gerçeği kavramanın doğru eylemek olarak düşünülebileceğini öne

sürer. Çekim alanında merkez *doğru* ise bu alanda gerçekleşen eylemler de doğru olmak eğiliminde olacaktır. Başlangıçta belirlenmiş bir amacın net bir şekilde ortaya çıkarılabilmesi için yorulmadan ve vazgeçmeden çalışmaktır özgürlük. Özgürlük ona göre, bir irade faaliyeti değil bir doğru görüş yaşantısıdır ve uygun koşullarda eylemi ortaya çıkarır. Özgürlük kavramının toplum tarafından alımını karmaşık bulan Murdoch, iki yönüyle anlam bulduğunu dile getirir. İlki şimdiye kadar yaptığımız tanımlamalardaki şekliyle, erdemin özellikle görüm açıklığı ve bencil dürtüye hâkim olmasıyla ilgili alımlanmasıdır. Doğru bulmadığı daha yaygın kullanımını ise cahillik nedeniyle öze ait zannedilen aldanmış bencil iradenin kendinden emin hareketleri şeklinde tanımlar.

Varlık ve Hiçlik'de ana değer ve temel güç olarak alınmış olan özgürlüğün bireysel bir proje olduğunu düşünen Murdoch için Sartre'ın özgürlüğü, sadece öznel amaçlara adanmış bir yaşamın erdemi haline gelebilir. Sunulan seçim özgürlüğünü de abartılı ve seçim yapılan alanı sadece özgürlük ve eylem öncelendiği için yetersiz bulur. Zaten seçim olanaklarını değerlendirebilmek için çoğunlukla yeterli donanımdan yoksun olduğunu düşündüğü bireyin, can sıkıcı gerçeklerle de yüzleşmek istemediğini çoğunlukla hayal kurmaya eğilimli olduğunu belirtir. Sartre'da bize seçim yapma gerekliliği ve getirdiği sorumluluk nedeniyle ortaya çıkan bunaltıdan insanın kendini aldatma ile kaçtığını söylemektedir. Sartre, bunaltıdan kurtulması için insanı eyleme yöneltirken Murdoch, düşünmeyi önceleyerek bireyi iyiye özel ilgi ve sevgiyle gerçekçi bir bakış olan dikkat kavrayışına yönlendirir. Bu seçim anında Sartre'ın bireyi içinde bulunduğu toplumun değer düzeninden, anlamından, geleneklerden, ortaklaşa görüşlerden ayrık ve karşı kılmasını doğru bulmaz. Ona göre ahlaki kimlik, içinde bulunulan değerler bütünü dahilinde kurulur. Bu kurulum başkalarının dünyasından soyutlanmadan iyiye odaklanılarak sevgi ve dikkat bağlamlarına dair gerçekleşmeli. Seçim ve eylemde sadece özgürlüğe bağlanılması durumunda birbirinden farklı dünyaların kurulumu ve dolayısıyla keyfi, çılgın bir irade fikri ile tam bir determinizm veya kadercilik fikri arasında bir mekik dokuma gerçekleşecektir.

Her iki filozofun da önemli bulduğu özneler-arası ilişkide merkez, Sartre'da özne belirlenirken Murdoch, merkezi ortadan kaldırır ve ilişkide birlikte kurulacak bir dengeyi önceler. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* eserinde fenomenolojik bakış açısıyla insanı

betimlerken kullandığı pek çok kavramı kurguladığı karakterler üzerinden işlediği *Gizli Oturum* oyununda, başkasının cehennem olabileceği düşüncesi öne çıkarılmaktadır. Özneler-arasılık sevgi ve dikkatten yoksun olduğu takdirde başkası, Murdoch'ın Medusa bakışı olarak isimlendirdiği bir yargı merkezi durumunda kalacaktır ve dünya bir cehenneme dönüşebilecektir. Murdoch'ta merkez ortadan kaldırılır ve dikkat ben ya da ötekinde değil ben ve öteki arasında kurulacak ilişkiye yönlendirilir. *Gizli Oturum*'da insanın olumsuz yanları sergilenmekle birlikte, her iki dünyanın karşılıklı sunulmasıyla insanın kendi sorumluluğu ve dolayısıyla özgürlüğünü her an yeniden ele alabilmesinin mümkünlüğünün gösterildiği düşünülebilir.

Murdoch, Sartre'ın insanı dış dünyada seçimlerini yaparken kullandığı kategorilerden bağımsız kılmasını haksız bulur. Toplumda hali hazırda mevcut bulunan gelenekler, ortaklaşa görüşler ve içinde bulunulan toplumun taşıdığı anlam olan bu kategoriler Murdoch'a göre, ancak bilimin etkisi ile değişim gösteren ve yer değiştiren hantal yapılardır. Ona göre, Sartre bunu göz ardı etmiştir. Böylece insan müdahili olduğu toplumsal yapıdan uzaklaşmış ve ideolojik yapılar ile savrulmaktadır. Bu savrulmanın durdurulup bireyin bütünlüğünün günlük yaşama ve toplumuna dahil edilmesi gerekmektedir. İnsan ne determinist dizgede sürüklenen bir varlık, ne de Varlıktan izole olabilen şeffaf bilince sahip tamamen özgür bir varlıktır. *Sevgi*nin yolu ile *dikkat* her şeyi sahte bir tekliğe yönelten ben-merkezci benliğin dışına çıkarılabilir. Böylece arada olan insanı dengede tutarak etik bir yaşam olanağı sunar.

Bu bağlamda Murdoch, Sartre'ın bilinç teorisine de iki itirazda bulunur. Birinci itirazı, bu tasarı olasılık dâhilinde olmakla birlikte keyfi ve eksiktir. İkinci itirazı metodolojisiyle ilgilidir ve geleneksel felsefeyi suçladığı şekilde, felsefesini zihinsel, imgesel ve tanıtlanamaz bir töz olarak ortaya koymasıyla kendisi de aynı hatayı yapmaktadır. Keyfidir, çünkü öne sürdüğü kategorilerin çıkarımları sağlam değildir. Eksiktir, çünkü bilincin başkası ile bağlanmasında dil, aşk, nefret, kayıtsızlık, istek, sadizm ve mazoşizmden başka bağlanımlar da söz konusudur ve Sartre bunlara yer vermemiştir. Ona göre, insanın yaşam deneyimleri çok daha zengin ve çeşitlilik arz eder. Sartre'a göre *biz* duygusunun, insan varlığının temelinde olmadığını söyler ama *biz* duygusu çoğu zaman yaşantımızda hissedilen bir duygudur. İnsanın tasvirinde çok değerli açıklamalar yapmış olmakla birlikte bu anlattıklarının yalnızca bazı insanlar için

geçerli olduğunu, oysa başka çeşit insanların da mevcut olduğunu vurgular. İnsanın başkaları ile ilişkisini güçlü, dikkatli ve sevgi temelli kurabilmesi durumunda, kendini aldatmaya yönelinmediği ve hayal gücünün esirinin olunmadığı etik bir ilişki doğallıkla gerçekleşebilecektir.

Sartre'a göre insan, kendine-varlığın hiçlenerek kopup geldiği kendi-için varlık olarak, kendinde-varlığın eksikliğini hep duyar ve hep ona dönmek amacındadır. Böylece insan-gerçekliği kendinde-olmak arzusudur. Ancak arzulanan kendinde, kendisinden hiçlenerek fırladığı olumsal ve saçma olan kendinde yani mutlak hali değildir. Arzulanan, kendi kendisinin temeli olan ve aynı zamanda kendi-için gibi kendi olgusallığında varolan bir kendinde varlıktır. Kendi-için sahip olduğu nitelikleri koruyarak kendinde varlık haline gelmek, parçalanmış bütünlüğünü tamamlamak istemindedir. Olmak istediği kendi-için-kendinde varlık, Tanrı idealidir. Bu anlamda insan gerçekliğini umutsuz bir proje olarak tanımlasa da insandan umudunu kesmeyen Sartre, boş bir inançla umuda bağlanarak beklemenin tersine, durumunun bilgisi ve bilincine varıp geleceğe projelerle bağlanarak, eylemde bulunmayı savunur.

Murdoch Sartre'ı aşkın bir ilke odak olarak alınmadığında her türlü amacın kişisel bir amaca hizmet etme tehlikesi barındıracağını söyler. Oysa Sartre, *Varoluşçuluk Bir İnsancılık*'tır da aşkınlık ilişkisi bağlamında insancılıktan söz eder. İnsancılık kavramı ile kişinin kendi içine kapanıp başkalarından kopmasını değil, kendi dışında bir amaca bağlanarak varlığını gerçekleştirmesinin olanağını gösterdiğini öne sürer. Kişi, amacına bağlanmış eylemlerle insancıl bir varlık olarak kendini kuracaktır. Ancak burada Sartre'ın bağlanması değişken bir pusuladır, çünkü özgürlük arayışında her eylemde farklı bağlanmalar gerçekleşecektir. Ve böylece farklı dünyaların kurulumu gerçekleşecektir. Bu farklı dünyaların arasında kişinin erdemlerinden ve kendinden uzaklaşma tehlikesi söz konusudur.

Murdoch için *iyi* kavramı, toplumsal ve tarihsel insanın yarattığı değerlerin pusulasıdır. Değerleri kendi içine kapanık öznenin yarattığı bir ahlak anlayışı sunan Sartre'ın varoluşçuluğunda insan, seçimlerini belirleyeceği bir rehberden yoksundur. Murdoch, seçimlerini kendi değerlerine göre belirleyen insanın, kendisini aşan bir yüceliğin çağrısına kulak vermediği sürece her yolun mubah kalacağını, iki seçim arasındaki

farkın silikleşeceğini savunur. Bununla birlikte değerlerini kendi üstüne kapalı olarak kuran insanın ahlaki yaşamında aşkın bir ilkenin, bir çekim odağının yoksunluğu ile yaşamına yabancılığının farkında, kendinden emin ve mantıklı bireyler, "*despot*" veya "*diktatör*" olarak da ortaya çıkma ihtimali söz konusudur.

Sartre'ın tasvir ettiği, kendinin bilincinde ve kendini aldatmaya düşmeyen ve kaçınılmaz biçimde özgür resmedilmiş bireysel benlik Murdoch'a göre, *Varlık ve Hiçlik*"in metafizik imgesidir. Bu imgenin uzun bir savaş ve esaretten çıkmış Avrupa'da kolayca kavrandığını ve popüler amaçlar için kabul gördüğünü belirtir. Bu imgenin söz konusu olduğu kahramanlar pek çok romanın, özgür, bağımsız, yalnız, güçlü, rasyonel, sorumlu, cesur karakterleridir. Aynı zamanda etik üzerine yazılmış yapıtların yazarı, bilimin yaratıcısı ve yine bilimin ürünü olan bu kahramanlar, kendi keşifleriyle donandıkça fiziki evrene her gün biraz daha yabancılaşır.

İyi kavramı dikkatin merkezi olduğunda bit terazinin ibresi gibi iyiliğin gerçekleşmesinin koşulu olan esin kaynağını gerçekçi bir bakış (dikkat) ile birleştirerek ekişinin kendi sınırları dahilinde ortaya çıkan edimlerini yönlendirir. Zaten bir uyum hali tarzında nitelediği kusursuz olma fikrinin herkeste bir hassasiyet olarak mevcut olduğunu düşünür. Murdoch, iyi kavramını insanın bencil yanına savrulmasına karşı bir engel olarak görür. İyi, bilinen dünya ile uyuşan bir kusursuzluğa çağrı yapan *hiyerarşik ve yüce* bir yapıya sahiptir. Ona göre amaçsız bir dünyada sistemsiz çeşitliliğinden dolayı onu bütünüyle kavrayamayan kendine dönük bencil insan, aynı zamanda güzel yürekli ama mükemmelliği zor fark edilen bir varlıktır.

Murdoch'a göre Sartre, dikkatini bireyin topluma katılışına vermek yerine yapayalnız tasvir ettiği bilincine yöneltmiştir. Eserlerinde bilinçli farkındalık ve topluma katılım ters orantıyla ilerlemektedir. Kişi ne kadar kendini, toplumu ve toplumundaki durumunu idrak ederse o kadar kendini toplumun dışına çıkarmaktadır. Sartre'ın romanlarında karakterlerini bilgeliğin, kavrayışın ve umutsuzluğun sınırına getirip orada öylece bıraktığını belirtir. İnsan erdemlerinin yeniden, farklı bir biçimde nasıl ele alınması ve kabul edilmesine yönelik bir açıklamada bulunmamasını doğru bulmaz. Oysa Murdoch insanı, üst bir değer olan iyinin cazibesine kapılan ruhsal bir varlık olarak tanımlar ve Sevgi'yi buna kanıt gösterir. *Sevgi, dikkati* her şeyi sahte bir tekliğe yönelten ben-

merkezci benliğin dışına, dünyanın şaşkınlık ve hayranlık uyandıran farklılığına yöneltebilme yetisidir. Sevgiden geçen iletişim ile birey bir diğerinin benzersizliğini/indirgenemezliğini ve özgürlüğünü onu nesneleştirmeden kavraması ve imgelem ile zihninde tasavvur edebilmesidir. İyinin aranışında ruhun gerek duyduğu tutkudur ve böylece sevgi, iyinin aracılığı ile insanı dünya ile bütünleştiren güçtür.

Ahlaki yaşamın amacı, bu nedenlerle özgürlük değil, iyi olmalıdır ve aslında özgürlük bir anlamda, iyiliğe yöneliştir. *Gizli Oturum* oyununda örneğini gördüğümüz bu ben-merkezci ilişki biçimini aşmak için ilişkide dikkat, sevgi yoluyla iyide odaklanır. Murdoch'a göre, iyilik kavramı özgürlüğün söz konusu olduğu her "ideal teoriye" dahil olmalıdır. İyinin varlığı sayesinde insanın, mükemmelliğe övgüyle çağrılan İyi için yaratılmış varlık olan tinsel yanı ortaya çıkar. Böylece "İyi" kavramının içerisini doldurmakla görevli, kendi ile gönenç içerisinde olan bir insan resmi çizer.

Iris Murdoch'ın Jean Paul Sartre ve varoluşçu felsefe üzerine ortaya koyduğu belirlemelerden hareketle bu tez çalışmasında, dikkat, sevgi ve iyinin anahtar izlekler olarak seçilerek yapılan karşılaştırmada, genel hatlarıyla varoluşçuluğun temel kavramları etik sorunsalında varoluşçu etiğin yaklaşımı özelinde ilk bölümde özetlenmiştir. Üçüncü bölümde Jean Paul Sartre'ın varoluşçu felsefedeki izleri özgürlük, kahraman mitosu, sorumluluk ve kendi için varlığın ontolojik temelinin bir ifadesi olarak bilincin hiçliği alt başlığında özetlenmiştir. Bu kapsamda özellikle seçilen *Gizli Oturum* özelindeki değerlendirmede "başkası cehennemdir" bakışı tartışılmıştır. Varoluşçuluk salt etik değil aynı zamanda hümanizmaya yönelik bir kaygıda olması bağlamında Sartre'da eylemin doğası ve bağlanma ile ilgisinde hümanizm anlayışına getirdiği açılımlar yine bu bölümde özetlenmiştir. Son bölümde ise tez çalışmasının temel ağırlık noktasını oluşturan Iris Murdoch'ın Sartre ve varoluşçu felsefeye ilişkin yaklaşımı özellikle onun Sartre için kullandığı "romantik rasyonalist" yakıştırmasını açımlayacak biçimde varoluşçu deneyimi özetler biçimde tartışılmıştır. Kuşkusuz gerek Sartre gerek Murdoch eserleri ile zengin birer inceleme alanını temsil etmektedirler. Düşünürlerin, oldukça verimli ve bir o kadar da "dağınık" yazma biçimleri içerisinde bu tez çalışmasının amaç sınır ve kapsamına dahil edilememiş pek çok tespit başkaca çalışmalara konu olabilir.

KAYNAKLAR

Aksoy, N. (1989). *Iris Murdoch, Felsefesi ve Sanatı.* İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Allen, D. (1974). Two Experiences of Existence: Jean-Paul Sartre and Iris Murdoch. *International Philosophical Quarterly, 14*(2), s. 181-187.

Aydoğdu, H. (2022). Sartre'da Fenomenolojik Ontolojinin Kuruluşu. (S. E. Ali Osman Gündoğan, Dü.) *Özne* (36), s. 123-151.

Bochenski, J. M. (1997). *Çağdaş Avrupa Felsefesi.* (S. R. Kırkoğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Boylu, A. (2011). *Morality as Understanding Human Beings.* 01 25, 2024 tarihinde https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp adresinden alındı

Bozkurt, A. (2012). *Varlık Tutulması.* İstanbul: Ayrıntı.

Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş.* İstanbul: Paradigma Yayınları.

Coşkun, B. (2012). Şehirdeki Başkaları. *İkinci Uluslarasrası Felsefe Kongresi*, (s. 131-135). Bursa Uludağ Üniversitesi. Bursa.

Çüçen, K. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman.* Bursa: Asa Kitabevi.

Çüçen, K. (2019, Nisan). Varoluşçuluk. *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*(12), s. v-ıx.

Daigle, C. (2006). *Existentialist Thinkers and Ethics,*. London: McGill-Queen's University Press.

Erkan, M. (2011). *Iris Murdoch: Bir Ahlak Filozofu Olarak Sanatçının Portresi.* Konya: Çizgi Kitabevi.

Foulquie, P. (1991). *Varoluşçuluk.* (Y. Şahan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Gündoğan, A. O. (2022, Bahar). Sartre. (S. E. Ali Osman Gündoğan, Dü.) *Özne* (36), s. 13-24.

Güngör, F. Ş. (2019). Felsefede Bir Sahne Değişimi: Kavramlardan Yaşama Varoluşçuluk. *Düşünbil* (81), 6-9.

Gürsoy, K. (1987). *Sartre Ateizminin Problemleri.* (S. Elibol, Dü.) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Kant, I. (2020). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.* (İ. Kuçuradi, Çev.) İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu.

Koç, E. (2013). Gabriel Marcel Felsefesinde Varoluşsal Bir Problem Olarak Ölüm. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* (29), s. 201-217.

Kuçuradi, İ. (1986). Özgürlük Kavramı. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 1*(1), s. 27-34.

May, R. (2018). *Özgürlük ve Kader.* (A. Babaoğlu, Çev.) İstanbul: Okuyanus Yayıncılık.

Moran, R. (2011). Iris Murdoch and Existentialism. *Iris Murdoch, Philosopher* (s. 180-196). Oxford Academic. 15 Kasım 2023 tarihinde https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199289905.003.0007 adresinden alındı

Mounier, E. (1986). *Varoluş Felsefesine Giriş.* (Y. Şahan, Çev.) İstanbul: Alan Yayıncılık.

Murdoch, I. (1981). *Sartre'ın Yazarlığı ve Feslsefesi.* (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Yazko.

Murdoch, I. (1983). *Tek Boynuzlu At.* (T. Nutku, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.

Murdoch, I. (1999). *Sartre, Romantic Rationalist.* London: Vintage.

Murdoch, I. (2003). *Metaphysics As a Guide To Morals.* London: Vintage.

Murdoch, I. (2020). *Varoluşçular ve Mistikler.* (S. Sertabiboğlu, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Murdoch, I. (2021). *İyinin Egemenliği.* (T. Gülal, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Murdoch, I. (2023). *Sartre, Romantik Rasyonalist.* (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nietzsche, F. (2020). *On the Genealogy of Morals.* London: Arcturus Publishing Digital Limited.

Noudelmann, F. (2023). *Bambaşka Bir Sartre.* (Ş. Aktaş, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Özcan, N. (2023). Sartre'ın "Gizli Oturum" Eserinde Ölüm, Yaşam ve Özgürlük. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22(1), 155-178. https://doi.org/10.20981/kaygi.1190838. *Kaygı, 22*(1), s. 155-178.

Platon. (2017). *Sokrates'in Savunması.* (E. Köylügil, Çev.) İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.

Russ, J. (2021). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antikçağlardan Günümüze Batı Düşüncesi.* (Ö. Doğan, Çev.) Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Russell, B. (2021). *Etik, Toplum ve Siyaset.* (F. Sezer, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Sartre, J. P. (1965). *Gizli Oturum.* (B. Onaran, Çev.) İstanbul: De Yayınevi.

Sartre, J. P. (2001). *Varoluşçuluk.* (A. Bezirci, Çev.) Ankara: Say.

Sartre, J. P. (2004). *Sartre Sartre'ı Anlatıyor.* (T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Sartre, J. P. (2008). *Edebiyat Nedir.* (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Sartre, J. P. (2021a). *Varlık ve Hiçlik.* (G. Ç. Turhan Ilgaz, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Sartre, J. P. (2021b). *Sartre ile Sartre Hakkında.* (Y. Göktürk, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Sartre, J. P. (2022). *Bulantı.* (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Taner, A. (2019). *Iris Murdoch'ın Felsefi Eserlerinde İyilik Kavramı.* 01 25, 2024 tarihinde (Tez no: 602419). [Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi]. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp adresinden alındı

Türkyılmaz, Ü., ve Er, A. (2022). Jean-Paul Sartre'dan Varoluşçu Bir Oyun: Saygılı Yosma (La Putain Respectueuse). E. Cengiz, ve M. H. Arıtürk (Dü) içinde, *Edebiyatın Felsefi Yüzleri.* Ankara: Nobel Yayınları.

Vorlander, K. (2022). *Felsefe Tarihi.* (O. S. Muhammed İzzet, Çev.) İstanbul: Kapı Yayınları.

Wahl, J. (1999, Şubat). *Varoluşçuluğun Tarihçesi.* (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.

Warburton, N. (1996). A Student's guide to Jean-Paul Sartre's Existentialism and Humanism. *Philosphy Now*(15). 01 25, 2024 tarihinde https://philosophynow-org.translate.goog/issues/15/A_students_guide_to_Jean-Paul_Sartres_Existentialism_and_Humanism?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=tr&_x_tr_hl=tr&_x_tr_pto=sc adresinden alındı

Warnock, M. (1967). *Existentialist Ethics.* New York: St Martin's Press Inc.

Zekiyan, B. (1982). *Humanizm (İnsancılık) Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler.* İstanbul: İnkilap ve Aka Kitapevleri.

ÖZGEÇMİŞ

Sibel ÖZAVCI

Eğitim

Derece	Yıl	Üniversite, Enstitü, Anabilim/Anasanat Dalı
Lisans	1988	İstanbul Üniversitesi Diş Hekimliği Fakültesi

İş/İstihdam (Varsa)

1990-2023	Diş hekimi (kendi muayenehanesi)

Mesleki Birlik/Dernek Üyelikleri (Varsa)

Yıl	Kurum
1988-	Türk Diş Hekimleri Birliği
2001-	Estetik Diş Hekimliği Akademisi Derneği