

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

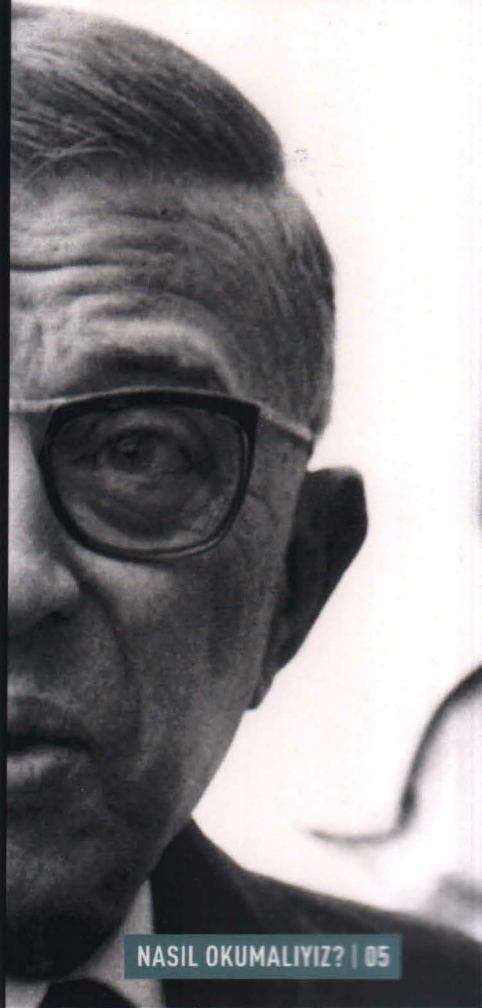
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ROBERT BERNASCONI

SARTRE'I

NASIL OKUMALIYIZ?

**BAŞKA-
LARININ
ÖZGÜRLÜ-
ĞÜNÜ DE
İSTEMEK
ZORUN
DAYIM.**



NASIL OKUMALIYIZ? | 05

Çeviren: Ogun Kılıç

**RUNIK
KITAP**

SARTRE'İ NASIL OKUMALIYIZ?

Robert Bernasconi

RUNİK KİTAP

No: 71 | Nasıl Okumalıyız Serisi: 5 |

SARTRE'İ NASIL OKUMALIYIZ?

Robert Bernasconi

ÖZGÜN ADI

How to Read Sartre

GENEL YAYIN YÖNETMENİ

Kadir Yılmaz

ÇEVİREN

Ongun Kılıç

EDİTÖR

Birdal Akar

REDAKSİYON

Zeynep Direk

SON OKUMA

Zeliha Yılmazer

KAPAK TASARIM

Şevket Dönmezoglu

SAYFA DÜZENİ

Oğuz Yılmaz

BASIM VE CİLT

Repar Dijital Matbaası

BASKI

Mart 2021 - 1. Basım

ISBN

978-625-7757-50-8

SERTİFİKA NO

40675

Originally published in English by Granta Publications under the title
How to Read Sartre, copyright © 2006 by Robert Bernasconi.

Robert Bernasconi asserts the moral right to be identified as the author of this Work.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları Granta Books ile yapılan anlaşmayla alınmıştır.

Runik Yayınları, Repar Tasarım
Matbaa ve Reklamcılık
Ticaret Limited Şirketi'nin
tescilli markasıdır.

Minar Sinan Mah.,
Selami Ali Efendi Cad., No: 5
34672 Üsküdar/İstanbul
Tel: 0 (212) 522 48 45

© Bu kitabın tüm hakları saklıdır.
Tanıtım amaçlı, kısa alıntılar dışında
metin ya da görseller yayınevinin izni
olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

SARTRE'İ NASIL OKUMALIYIZ?

Robert Bernasconi

Çeviren: Ogun Kılıç

**RUNİK
KİTAP**

Robert Bernasconi

Memphis Üniversitesi'nde felsefe profesörü. Yazdığı çok sayıda kitap arasında *Heidegger'in Varlık Tarihinde Dil Sorunu* ile *Meselemiz Heidegger* var. Irk sorunu üzerine hazırlanmış antolojilerin yanı sıra bir dizi Levinas ve Derrida derlemelerinin editörlüğünü üstlenmiştir.

Ongun Kılıç

Koç Üniversitesi Felsefe ve Psikoloji bölümleri lisans öğrencisi. Üniversite bünyesinde kurulan felsefe dergisi *Ergon*'un editörü. Dil felsefesi, metafizik ve psikoloji felsefesi alanlarında Türkiye'de *Cogito*, ABD'de *Aporia* ve *Meteorite* dergilerinde çalışmaları yayınlanmıştır.

Nasıl Okumalıyız?

David Tacey Jung'u Nasıl Okumalıyız?

Slavoj Žižek Lacan'ı Nasıl Okumalıyız?

Mark Ridley Darwin'i Nasıl Okumalıyız?

Neil Gregor Hitler'i Nasıl Okumalıyız?

Keith Ansell Pearson Nietzsche'yi Nasıl Okumalıyız?

John Phillips Sade'ı Nasıl Okumalıyız?

Ray Monk Wittgenstein'ı Nasıl Okumalıyız?

Johanna Oksala Foucault'yu Nasıl Okumalıyız?

Mark Wrathall Heidegger'i Nasıl Okumalıyız?

Peter Osborne Marx'ı Nasıl Okumalıyız?

Nicholas Royle Shakespeare'i Nasıl Okumalıyız?

Penelope Deutscher Derrida'yı Nasıl Okumalıyız?

Stella Sandford Beauvoir'yı Nasıl Okumalıyız?

Barry Kemp Mısır'ın Ölümler Kitabı'nı Nasıl Okumalıyız?

John Cottingham Descartes'ı Nasıl Okumalıyız?

Simon Blackburn Hume'ül Nasıl Okumalıyız?

Derek Attridge Joyce'u Nasıl Okumalıyız?

John D. Caputo Kierkegaard'u Nasıl Okumalıyız?

Mauruzio Viroli Machiavelli'yi Nasıl Okumalıyız?

Terence Cave Montaigne'i Nasıl Okumalıyız?

Richard Kraut Platon'u Nasıl Okumalıyız?

Mona Siddiqui Kur'an'ı Nasıl Okumalıyız?

Miriam Leonard Antik Felsefeyi Nasıl Okumalıyız?

Timothy McDermott Aquinas'ı Nasıl Okumalıyız?

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRÜN ÖNSÖZÜ	9
TEŞEKKÜR	11
GİRİŞ	13
1 - "BEN DE FUZULİYDİM"	17
2 - "DIŞARIDA, DÜNYADA, BAŞKALARININ ARASINDA"	25
3 - "CEHENNEM BAŞKALARIDIR"	35
4 - "KAFFE GARSONU OLMAYI OYNAMAKTADIR"	41
5 - "SAVAŞTA MASUM KURBANLAR YOKTUR"	47
6 - "BAŞKALARININ ÖZGÜRLÜĞÜNÜ İSTEMEK ZORUNDAYIM"	55
7 - "ÖZGÜN YAHUDİ, KENDİNİ BİR YAHUDİ YAPAR"	61
8 - "EN AZ AVANTAJLININ GÖZLERİ"	69
9 - "AZ ÇOK ÖNÜ KAPANMIŞ BİR GELECEK"	79
10 - "İNSAN ŞEDİTTİR"	87
KRONOLOJİ	95
OKUMA ÖNERİLERİ	99
DİZİN	101

EDİTÖRÜN ÖNSÖZÜ

*Nasıl Okumalıyız Dizisi'*ni Nasıl Okumalıyız?

Bu seri hazırlanırken son derece basit, ama yenilikçi bir fiktirden yola çıkıldı. Büyük düşünürler ve yazarlar için daha önce hazırlanmış giriş metinleri çoğunlukla kısa yaşam öyküleri, eserlerin özeti ya da bunların bir arada sunulduğu kitapçıklar şeklindeydi. Fakat *Nasıl Okumalıyız*, uzman gözüyle hazırlanmış bir kılavuzla birlikte okuru doğrudan eserlerle buluşturan bir seri. Bir yazarın söylediklerini bütünlüklü olarak anlayabilmek için kullandığı kelimelere daha yakından bakmak ve bu kelimelerin nasıl okunacağını bilmek gerektiği gerçeği, bu serinin ilk hareket noktasını meydana getirdi.

Serideki her bir kitap okura kendine özgü yönleriyle ustalık düzeyinde bir okuma sunuyor. Yazarlarımız ilgili düşünürün yapıtlarından yaklaşık on özlü metin seçerek bunları ayrıntılı biçimde irdeledi, her birindeki ana fikri açığa çıkararak okura düşünürün fikir dünyasına açılan yeni kapılar gösterdi. Bu özlü metinler düşünürün zaman içindeki gelişim evrelerini göstermek için kimi zaman kronolojik bir sırayla düzenlendi, kimi zaman da farklı bir yol izlendi. Bu kitaplar düşünürlerin meşhur pasajlarının ya da "en iyilerinin" alelade bir derlemesi değildir; daha çok, okurun kendi başına yola devam etmesini ve özgün keşifler yapmasını mümkün kılan bir ipucu ya da anahtar demeti sunmaktadır. Her bir cilde, orijinal metinler ve yorumların yanı sıra kısa bir biyografik kronoloji ve ileri okumalar, internet siteleri vs. için bir öneri listesi eklenmiştir. *Nasıl Okumalıyız* serisindeki kitaplar size Freud, Nietzsche, Darwin, Shakespeare veya Marquis de Sade hakkında bilmeniz gereken her şeyi verme iddiasında değildir; ama daha ileri düzeyde bir araştırma için en uygun başlangıç noktasını sunmaktadır.

Bugüne kadar entelektüel, kültürel, dini, siyasi ve bilimsel birikimlerimizi şekillendirmiş ikinci el düşünür okumalarının aksine, *Nasıl Okumalıyız* serisi okura bu düşünürlerle birinci elden, yenileyici bir karşılaşmalar takımı sunuyor. Bu kitapların, okuru düşünürler konusunda evvela bilgilendirmesi, ardından ilgisini uyandırması, onu teşvik etmesi, yüreklendirmesi ve hoşnut etmesi en büyük beklentimizdir.

Simon Critchley
New School for Social Research, New York

TEŞEKKÜR

Şu isimlere şükranlarımı belirtmem gerekir: Bu cildi yazmaya beni davet eden Simon Critchley; metni el yazmalarından okuyarak düzeltme önerilerinde bulunan Bryan Bannon ve Adam Schwartz; bana olağanüstü güzellikte bir ortak çalışma deneyimini tattıran Granta editörleri George Miller ve Bella Shand; son olarak, hazırladığı el yazması metinden kendi ruh güzelliğini esirgemeyen Cassandra Dotson.

GİRİŞ

Sartre 1980 yılında 74 yaşında öldüğünde, Paris'teki cenaze törenine katılanlar elli bin kişiyi aştı. Herhangi bir zamanda olsa da dikkat çekecek olan bu katılım oranı, Sartre'ın felsefi çalışmalarının *passé* (modası geçmiş) olarak göz ardı edildiği ve radikal olan politik duruşunun, özellikle de aşırı-sol kanattaki gruplara verdiği cesaretin, çağıyla uyumlu olmadığı gerekçesiyle dikkate alınmadığı bir zamanda gerçekleşti. En nihayetinde Sartre'ın ünü, hem felsefi hem de politik fikirlerine verilen statüyü aşıyordu. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yirmi yıl süresince Sartre, yalnızca Fransa'da değil, tüm dünyada göz önünde bulunan entelektüel bir figürdü. Öyle görünüyor ki, herkes her yerde, Sartre'ın ismini bir şekilde duymuştu. Bilinirliği, Batı ile Sovyet bloğunu ayıran politik sınırları ve Kuzey ile Güney'i ayıran ekonomik sınırları aşmış bir haldeydi. Daha geniş bir kitleye ulaşma çabasıyla romanlar, oyunlar ve gazete yazıları yazdı. Fakat günün sonunda katkıları basit bir imaja indirgenmişti: Bir kafede oturup, neredeyse okunmayacak kadar ağır felsefi desteler yazan varoluşçu Sartre.

Sartre'ı okumanın güçlüğünden kısmen kendisinin sorumlu olduğunu itiraf etmek gerekir. Etkileyici bir şekilde düzyazı yazma kabiliyeti vardı fakat bu özelliğini nadiren kullanırdı. Aynı zamanda durmaksızın yazardı. Bu gibi bir kitapta okurların gözlerini kamaştıracak on çarpıcı kesiti ele almak çok basit bir iş olurdu, fakat bu, okuru Sartre'ın düşüncesinin kalbine götürmezdi. Böylesi bir kitapta okur, kitabı bitirdiğinde Sartre'ı nasıl okuyacağıyla ilgili en ufak bir ilerleme kaydetmemiş olurdu.

Bu kitaptaki parçalar Sartre'ın en dahiyane metinlerini içeriyor. Anlaşılması güç fikirlerinden bazılarını Sartre'ın kendi sunumuyla birlikte verdim. Bu fikirleri anlamak için çaba sarf etmek gerekli. Sartre her zaman düzyazı biçiminde yazmadı, çoğu zaman Fransızcaya işkence etti. Dahası,

özellikle ömrünün sonlarına doğru, kendini açıklamak için halihazırda yazmış olduğu eserlerin üzerinden geçmek yerine, yeni metinler yazmayı yeğledi. Beş yüz sayfanın çok üzerinde olan *Varlık ve Hiçlik*'ten ve *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nden yalnızca beş yüz kelime seçmek kolay değildi. Çünkü Sartre, hiçbir zaman beş yüz kelimede kayda değer bir şey söylemeye meyilli olmadı. Dolayısıyla bu kitaptaki parçaları eksilteler kullanmadan seçmek mümkün olmadı.

Sartre, yalnızca anlaması güç değildir, aynı zamanda yanlış anlaşılmayı da davet eder. Abartılı bir anlatım daha çarpıcı olacaksa, ölçülü bir dil kullanmayı neredeyse beceremez. Okuru metinle uzlaştırmaktansa, dikkatini çekmek için yazar. Maalesef bu eğilimi röportajlarında da sezilir haldedir. Bu durum onu her zaman, kendini eleştirenler karşısında kolay bir hedef durumuna koymuştur.

Buna rağmen Sartre'ı dengeli bir biçimde değerlendiren biri, olağanüstü başarıları karşısında etkilenmeden duramayacaktır. Bazı edebi metinleri fazla didaktik olsa da, ikisi de 1930'lu yıllarda yayınlanmış olan *Bulantı* ve kısa öykülerini topladığı *Duvar* birer başyapıttır.

Duygular, ego ve hayal gücü üzerine ilk felsefi denemeleri uzun bir süre ilgi odağı olmuştur. *Varlık ve Hiçlik*'i gereksiz derecede okunması güç bir metin olarak yazması haklı bir eleştiri olabilir, fakat yine de *Varlık ve Hiçlik*, jargona pek tahammül edemeyen analitik felsefecilerin ilgisini çekmeyi başarmış nadir kıta felsefesi eserlerindendir. Benzer bir şekilde, 1940'lı yılların sonlarında yayımlanmış olan "Siyah Orfeus", "Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır", *Yahudi Düşmanı ve Yahudi* gibi Sartre tarafından bir vesileyle yazılmış metinler birer klasik haline gelmiştir. 1947'de yayınladığı *Edebiyat Nedir?* metninde angaje yazar fikrini geliştirmiştir ve bu noktadan sonra dünyayı değiştirme azmi hiç şüphe götürmez. 50'li yılların büyük bir kısmını, varoluşçulukla kuvvetlendirilmiş bir Marksizm olan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni yazabilmek için kendini yeniden eğiterek geçirmiştir.

Sartre bir aciliyet hissiyle yazdı ve örnek vermek gerekirse; işkence, Vietnam Savaşı, dekolonizasyon ve Mayıs 1968 öğrenci devrimi gibi gününün politik sorunlarını ele alırken,

işini sağlığının önüne koydu. Yine de yaşamının sonuna kadar vazgeçmedi. Bazı politik müttefikleri böylesi "burjuva" bir temayı ele aldığı için onu eleştirse de, *Ailenin Budalası* ismini vereceği Gustave Flaubert'in varoluşçu bir biyografisini yazma planında diretti ve 1970'li yılların başında üç büyük cilt üretti. Kısacası, bir romancının, oyun yazarının, felsefecinin, editörün ve aktivistin yaşamlarını başarılı bir şekilde bir araya getirerek angaje entelektüel fikrini vücuda getirdi.

Sartre bugün hala akademik çevrelerde çalışılıyor. Fakat ismi herkese tanındık gelse de, daha geniş kitleler tarafından yeterince okunmuyor. Bunun sebebi, kısmen, metinlerinin rahatça okunamamasıdır: Kişi Sartre'a varoluşsal krizleri içerisinde kaybolmak için gider, fakat ona tüm dünya için sorumluluk alması söylenir. Sartrecı varoluşçuluğun popüler imajı, tek adanmışlığı kendine olan bir birey portresi çizse de, okurunu doğrudan politikaya yönlendirdiği kısa sürede keşfedilir. Sartre'ın felsefesi adanmışlığa bir çağrıda bulunuyor: Kişinin geleceğini bağlayan vaatler manasında değil, bir çeşit müdahil olma ve politik olarak başkaları için çalışma manasında.

Fakat Sartre'ın benimsediği politika anlayışı günümüzde, kendi gününde olduğundan daha da az ilgi çeker durumda. Sartre, sözgelimi birinci dünya ülkelerinde çoğu zaman baskıcı rejimlerin savunucusu olarak addedilir. Bu yargı bütünüyle yanlış değildir: Sartre pek çok ciddi politik yargı hataları yapmıştır. Fakat yine de, geçmişe bakıldığında bu olayların çoğu, o zamanlarda anlaşılandan çok daha berrak bir biçimde anlaşılıyor. İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki yıllarda dünyanın ne kadar farklı gözüktüğünü anlamak, her zaman okur için pek kolay olmuyor. Fransa'yı kurtaran yalnızca Birleşik Devletler ve Birleşik Krallık değil, aynı zamanda da Sovyetler Birliği'ydi. Bunun yanında Sovyetler Birliği, alan yarattığı ırk ayrımcılığı karşısında pişmanlık belirtmeyen Birleşik Devletler'den çok daha yüksek sesle ideallerini savunuyordu. John Gerassi'nin Sartre biyografisinin alt başlığı olarak "Yüzyılının Nefret Edilen Vicdanı" ifadesini seçmesi temelsiz değildir.

Sartre, Üçüncü Dünya'da çok daha farklı görünüyor ve orada hala ezilenlerin önderi olarak okunuyor. Sartre yal-

nızca onların davalarını savunmakla kalmadı, aynı zamanda da seslerinin duyulması için elinden ne geliyorsa yaptı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir grup Parisli entelektüel ile birlikte kurdukları aylık dergi *Les Temps Modernes*'in sayfaları Üçüncü Dünya'nın erkek ve kadın konuşmacılarına açıldı ve Sartre kendi bilinirliğini onlara bir dinleyici kitlesi kazandırmak için kullandı. Onların kitaplarına yazdığı önsözler bugün hala okunuyor. Şüphesiz ki, Sartre'ın kendi zamanlarında göz ardı edilmiş, fakat şimdilerde bilinirlikleri olan bu yazarlara bir ses verme konusundaki hevesi, benimsediği bazı görüşlerin çağdışı ve eleştiriye açık olarak addedilmesine yol açtı. Bu, *Negritude* hareketi ile ilişkilendirilmiş şiirlerin derlemesine önsöz olarak yazdığı "Siyah Orfeus" metninde görülebilir. Bu önsöz 1948'de yayınlanmıştı ve sonraki birkaç sene içerisinde Frantz Fanon, Sartre'a olan hayranlığını da aklından çıkartmayarak, bu önsözden şikayet etmişti. Sartre, benzer şekilde, Maoistlere fikren katıldığından dolayı değil, onların da duyulmayı hak ettiğini düşündüğü için Maoist gazeteler dağıtırken tutuklanmayı göze aldı.

En nihayetinde, onu putlaştırmamak gerekir. Feminizme verebileceği desteğin tümünü veremeyişi, gerekçelendirmesi bir tarafa, açıklaması dahi zor bir durum. *İkinci Cinsiyet*'in yazarı Simone de Beauvoir ile neredeyse bir ömür geçirip, zamanının en ses getiren hareketlerinden birine olan duyarlılığının artmayışı gerçekten şaşırtıcı.

Sartre, ana akım felsefenin, sıradan insanların beklentisinin dışında olarak, sorumluluklarımız ve hayatın anlamına dair sorularla iletişiminin koptuğu bir zamanda yazdı. Sartre herkese kıyasla bu antik soruları hayatta tuttu ve bu yüzdendir ki, bu sorulara verdiği cevapları beğenmeyenler tarafından dahi zamanının *parmakla gösterilen* filozofu oldu. Sartre akademik bir felsefeciden çok gündelik bir felsefeci idi: İkinci Dünya Savaşı için orduya çağrıldığında felsefe öğretmeyi bıraktı ve bir daha da öğretmenliğe geri dönmedi. Varoluşçuluk hala bir felsefe bölümünün verebileceği en popüler dersler arasındadır ve ana akım felsefenin halkla iletişiminin koptuğu günümüzde, Sartre'a geri dönüp ondan bir şeyler öğrenmenin tam vaktidir.

1 - “BEN DE FUZULİYDİM”

Biraz önce parktaydım. Atkestanenin kökü, oturduğum sıranın tam altında toprağa gömülüyordu. Bunun bir kök olduğunu hatırlamıyordum artık. Sözcükler ortadan kaybolmuş ve onlarla birlikte, nesnelerin belirttiği anlam, kullanılış biçimleri ve insanların üzerlerine çizmiş oldukları hafif işaretler de ortadan kaybolmuştu. [...] Sonra birden o kavrayışa vardım.

Soluğumu kesti bu. Şu son günlerden önce “varolmanın” ne demek olduğunu hiç sezmemiştim. [...]

Bir yığın tedirgin, kendinden sıkılmış varolandan başka bir şey değildik. Burada bulunmamız için tek bir sebep yoktu, hiçbirimiz böyle bir sebep ileri süremezdi. Utanç içinde bulunan ve belirsiz bir tedirginlik duyan her varolan, ötekilerin karşısında kendini fuzuli hissediyordu. *Fuzuli*: bu ağaçlar, bu kapılar, bu çakıl taşları arasında kurabildiğim tek bağıntı işte buydu. [...]

Ve ben -yumuşak, güçsüz, müstehcen, sindirim yapıp duran, kara düşüncelerle salınan- ben *de fuzuliydim*. [...]

Saçmalık sözcüğü kalemimin ucuna geliyor şimdi. Biraz önce parkta bulamamıştım onu, ama aramıyordum da, gereği yoktu. Çünkü sözcüklere gereksinim duymadan, nesnelerin *üstüne*, nesneler *ile* düşünüyordum. Saçmalık, ayaklarımın dibinde ölmüş olan o uzun, ağaçtan yılandı. Yılan, pençe, kök ya da akbaba pençesi ... bunların hangisi olursa olsun önemi yok. Açıklığa kavuşturamadığım halde, Varoluşun, Bulantımın ve kendi hayatımın sırrına götüren ipucunu bulduğumu anlıyordum. Nitekim, daha sonra kavradıklarımın hepsi de bu temel saçmalığın alanına girdi. [...]

Esas olan olumsuzluktur. Yani, tanım gereği, varoluş zorunluluk değildir demek istiyorum. Varolmak, *orada olmaktır* sadece; varolanlar ortaya çıkarlar, kendilerini *karşılaşılabilir* kılarlar, ama hiçbir zaman *tümden gelerek çıkarsayamayız* onları. Bunu anlamış kimselerin olduğunu sanıyorum. Ama onlar, zorunlu ve nede ni olan bir varlık uydurarak bu olumsuzluğu aşmaya çalışmışlardı. Oysa, hiçbir zorunlu varlık varoluşu açıklayamaz. Çünkü olumsuzluk bir yanılsama, ortadan kaldırılabilecek bir görünüş değildir; mutlak olanın kendisidir, bu yüzden pekala keyfidir. Şu bahçe, şu kent, ben kendim, her şey keyfidir. [...]

Ağaçlar [...] varolmak istemiyorlardı, ama bundan da kaçamıyorlardı. İşin esası bu. [...] Yorgun ve yaşlı; istemeye istemeye varolmaya devam ediyorlardı. Çünkü ölmek için yeterince güçlü değillerdi, çünkü ölüm onlara ancak dışarıdan gelebilirdi. Ölümlemlerini, içsel bir zorunluluk gibi kendilerinde sevinçle taşıyan yalnızca melodilerdir. Ama melodi varolan bir şey değildir. Varolan her şey, nedensiz ortaya çıkar, zavallılığı yüzünden varoluşunu sürdürür, ve rasgele ölür. Kendimi geriye doğru verip gözlerimi kapıyorum. Ama o anda, imgeler kendilerini toparlayıp sığıyor ve kapalı gözlerimi varoluşla dolduruyorlar. Varoluş, insanın terk edemediği bir doluluktur.

*Bulanıtı*¹

Sartre *Bulanıtı*'yı 1938'in baharına kadar yayınlamamış olsa da, 1934'te elinde bir taslak vardı. İlk olarak kitabın başlığının, Albrecht Dürer'in aynı isimli gravüründen esinlenerek, *Melancholia* olmasına karar verilmişti. Fakat yayıncının önerisi üzerine, geriye dönüp bakıldığında tek ihtimal olarak gözükken şimdiki başlığında karar kılındı. Roman, bir süre seyahat ettikten sonra Marquis de Rollebon'un biyografisini yazmak üzere Bouville kasabasına yerleşen 32 yaşındaki Antoine Roquentin'in günlük girdilerinden oluşur. Roquentin günlüğünü, geçmekte olduğu dönüşüm sürecini kaydetmek için tutar: "Bu masanın, sokağın, insanların, tütün paketimin bana nasıl görüldüğünü söylemem gerekli, çünkü asıl değişen şeyler *bunlar*." Aslında Sartre, fenomenolojinin ona yardım edeceğini umduğu şeyleri Roquentin'e yaptırır: Şeylerin bir betimlemesini yapmak. Buradaki farklılık, romanda yapılan betimlemelerin, bulanıtı içerisindeki birinin şeyleri nasıl gördüğünün bir betimlemesi olmasıdır. Bulanıtı, şeyleri algılamamızda yardımcı olan tanıdık özellikleri görünmez hale getirir. Bu durumda şeylerden geriye kalana Sartre, "varoluş" ismini verir. Simone de Beauvoir'ın *Olgunluk Çağı*'ndan bildiğimiz üzere Sartre'ın taslağı aslında olumsuzluk kavramının bir tartışmasıydı. Eserin uzun soluklu popülerliğini sağlayan kurgusal derinliği kitaba katma fikri de yine Beauvoir'ın önerisiydi. *Bulanıtı* ne kadar felsefi bir kitap olsa da, Sartre'ın sonraki felsefesine bu eseri yedirmeye çalışmak, sıklıkla yapılan bir hatadır. *Bulanıtı* kendi içerisinde değerlendirilmesi gereken bir metindir.

1 Sartre, Jean-Paul *Bulanıtı*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Can Yayınları, 2015 (değiştirilmiştir) (ç. n.)

Yukarıdaki kesitin alındığı park kısmı, pek çok kez romanın merkez sahnesi olarak ele alınmıştır. Fakat dikkat edilmelidir ki, kesit yalnız başına okununca yanıltıcı bir hal alabilmektedir. Öncelikle, kesit büyük bir kısmıyla Roquentin'in şeylerle olan ilişkisine odaklanıyor; kesitte Roquentin'in diğer insanlarla olan ilişkisine dair bir şey yok. Dolayısıyla, bu kesiti doğru okuyabilmek için bir arka plana sahip olmak gerekli.

Roquentin kendini, varoluşunu gerekçelendiremez bir halde bulur. Sorunu yaşamının kalitesi ile ilgili değildir. Aynı zamanda varolmaya devam edip etmeme arasında bir karara varmak istercesine hayatın yaşanmaya değer olup olmadığını da sorgulamaz. Varoluşuna dair gerekçelendirememesi sorununun, Hindîcin seyahatinde gözünün takıldığı ufak bir heykele bakarken, neden burada olduğunu kendisine sormasıyla keşfeder. Bir cevap bulamaması üzerine Fransa'ya döner. Fakat müdavimi olduğu kafelerin, başkalarıyla birlikte olmakla avunan diğer müşterilerinin aksine, varoluşunu bir süre boyunca Rollebon'un biyografisini yazma planıyla gerekçelendirir. Fakat Rollebon onu bir süre sonra sıkımsa başlar ve çok geçmeden bu projeye duyduğu hevesi kaybeder. Böylelikle Roquentin, ele aldığımız kesitte, insanın kendine verdiği görevlerin, varoluşun saçmalığının üstünü örtmek dışında hiçbir işlevinin olmadığını keşfeder. Roquentin, kasabanın önde gelenlerinin portrelerini müzede seyrederken, yaşamlarını ve ayrıcalıklarını sorgulamamış bu adamların, kendisini, varolmaya hakkı olup olmadığını sorgulamaya ittiğini hissederek. Varoluş kavramının anlamını Roquentin için açığa çıkartan parktaki deneyim, Rollebon'un biyografisini yazmaya daha fazla devam edemeyeceğini ona göstermiştir.

Roquentin, şeyler işlevlerini yitirdiğinde, onların varoluşunu doğal olarak görmeyi imkânsız olduğunu keşfetmiştir. Onlara atfettiği rollerden, onları bir araya getirdiği kategorilerden, onları dünyada konumlandığı ilişkilerden ve onları isimlendirdiği kelimelerden sıyrıldıklarında anlamlarını kaybediyorlar; neden varolduklarıyla ilgili görünür bir sebep bulmak olanaksız hale geliyordu. Fakat, şeylerin dünyada anlam ifade etmelerini yitirmelerine yol açan bu dilin kayboluşu, şeylerin varoluşlarını daha da göze batır bir hale

getiriyordu. Roquentin önceleri varoluşu şimdiki zaman ile eş tutuyor ve şeylerin ardında bir şey olmadığını varsayıyordu. Şimdi ise, öyle görünüyor ki, varoluşun kendisi bir hiç; basitçe, hiçbir şeyi değiştirmeyen, içi boş bir form. Kant'ın da söylediği gibi: "Varlık gerçek bir yüklem değildir." Fakat, Roquentin'in keşfettiği, şeylerin "çok fazla" oluşudur. Kullandığı Fransızca terim *de trop*'tur ve anlamı pek belirgin değildir. Roquentin'in anlatmak istediği, şeylerin aşırı olmasıdır, şeyler fuzulidir. *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre "varlık fuzulidir (*de trop*)" ifadesinin insan-biçimci olduğunu söyler. Varlığın olumsuzluğunu açıklamamanın felsefi olarak uygun yolu basitçe şunu söylemektir: Kendinde-varlık, vardır. Varlığın olumsuzluğu, bir şeyden başka bir şeyin türetilmemesinden oluşmuştur; şeyler arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Fakat, fuzuli olanlar yalnızca şeyler değildir, Roquentin'in kendisi de fuzulidir. Tıpkı "şeylerin" varoluşu işlevlerini yitirdiklerinde öne çıktığı gibi, Roquentin'in varoluşu da, biz onun varoluşunun amacını Rollebon hakkında bir kitap yazmakta bulamadığımızda ortaya çıkar.

Öyleyse Sartre için bulantı ne ifade etmektedir? Sartre bulantının birden fazla tanımını verir, bu yüzden bir genelleme yapmak zor. Fakat bu tanımlardaki farklılık bir tutarsızlıktan çok, Roquentin'in bulantıyı anlama sürecini yansıtır biçimdedir. Bu tanımların okurlar üzerindeki etkisi bazı ortaklıklar içeriyor, bazı özellikler açıkça kavranır halde. Örneğin ne zaman deneyimlenirse deneyimlensin, bulantı Roquentin'i zapt ediyor: Roquentin bulantıyı hiçbir şekilde kontrol edemiyor; bulantı dışarıdan geliyor ve onu boğuyor. Sartre, yönelimsellik anlayışıyla tutarlı olarak bulantının "orada, dışarıda" (*là-bas*) olduğunu ve kişinin bu bulantının içerisinde olduğunu söyler. Roquentin saçmalık kavramının hem varoluşunun hem de bu kavramı açığa çıkartan bulantının anahtarı olduğunu söylerken, kendi bulantı deneyiminin daha kesin bir belirlenimini sunar. Başka bir deyişle, Roquentin, varoluş kavramını düşünce yoluyla değil, bulantıyla kavradığını keşfeder. Roquentin, bulantıyla birlikte varoluşun saçmalığını keşfeder: Varolan bir şeyin varolmamak yerine neden varolduğunu söyleyemez bir haldedir. Bu Roquentin'i intihara sürüklemeyebilir, çünkü birey ölümde dahi fuzulidir. Varoluşun tündengelimle yapılan

bir çıkarımla kavranamayacak, zorunlu değil, olumsal bir kavram olduğu önermesi, şimdiden Sartre'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimleriyle nasıl çatışacağına ışık tutar haldedir. Bu, en temelinde ateist bir felsefe.

İlk yayınından beri okurlar bu kesitin ne anlama geldiği hakkında uzlaşmasalar da, sonunda ağaçların ölümü ile melodilerin ölümü arasında bir ayırım yapan kısım, Sartre'ın kitap boyunca birden fazla kez geri döndüğü bir izleği canlandırıyor. Roquentin kafedeyken sürekli "Some of These Days" isimli bir caz parçasının çalınmasını talep eder. Roquentin için şeyleri ve hatta bizzat kendini tanımlayan varoluşun olumsuzluğunun aksine, müzik bir zorunluluk gösterir ve bununla birlikte bulantısına bir son verir. Dolayısıyla Roquentin, kendi yaşamını bir melodinin karakterine büründürüp büründüremeyeceğini merak eder. Daha açık olmak gerekirse, Roquentin sorularının cevabının bir macerada gizli olup olmadığını merak eder, çünkü sıradan bir yaşamın aksine, maceraların, aynı melodiler gibi, bir başı ve bir sonu vardır. Fakat Roquentin bunun çok da basit olmadığını ve bir macera kurmanın içerisinde yapaylık barındırdığını keşfeder. Sartre burada hayata karşı estetik bir tavır almayı reddetse de, *İmgesel*'in sonuç kısmında da vurguladığı üzere o şarkıyı söyleyen zenci kadın veya Roquentin'in o şarkıyı yazdığına inandığı Yahudi adam gibi bireyin, bir tarih kitabı değil, olamayacak şeylerden bahseden kurgu bir metin, bir macera yazarak sanatçı olabilme ihtimali hala saklıdır.

Sartre'ın sonraki yaşamında sanatın kurtuluşu getireceği fikrine karşı durduğunu biliyoruz, fakat bu konuda 1938'deki görüşü ne idi? Elimizdeki tarihi deliller Sartre'ın o zamanlarda, en azından kendisi için, edebiyatın bir kurtuluş olduğuna inandığı yönünde. Fakat bu *Bulantı*'nın söylemeye çalıştığı şeyin tam da bu olduğu anlamına gelmez. Roquentin'in beklediği kurtuluş, o şarkıcı ya da söz yazarı gibi, onu efsanevi kılacak bir sanat eseri ortaya çıkartırsa, insanların onun hayatını tiksinti duymadan hatırlama olanağıdır. Fakat Roquentin, o şarkıcı ve söz yazarının, kendilerini, onun onları düşündüğü şekilde düşünmediğini zaten kabul etmiştir. Peki, Roquentin için başkalarının onu bir efsane olarak görmesi yeterli mi? Pek öyle gözüküyor. Bu yalnız adam aynı zamanda kendi yaşamını da tiksinti

duymadan hatırlayabilmek istiyor. Başarılı olursa, kurtuluşunun kendi romanını yazmaya karar verdiği an olduğunu söyleyebileceğini tahmin ediyor. Sartre'ın buradaki sorunu görmemiş olması pek olası değil: Roquentin basitçe, hayatını gerçek bir başlangıcı olan bir maceraya dönüştürüyor. Bu haliyle Roquentin bir kez daha, gerçekten varolan bir yaşam ile, Sartre'a göre, varolmayan bir sanat eseri arasındaki farkı görmeyi becerememiş haldedir. Bazı yorumcular Sartre'ın yaşam veya gerçeklik dışında estetik bir çözümü tercih ettiğini söylese de, romanın çerçevesinde bu çözüm pek de bir anlam ifade etmiyor gibi. Sartre'ın, 1940 Şubat'ında yayınlanan *Savaş Günlükleri*'nde de onayladığı gibi, bir maceranın parçası olmak "gerçekleştirilemez bir" deneyimdir, zira o maceradan ancak geçmişe geri dönerek bahsedebiliriz. Sartre güzel bir olayın tam merkezinde olma arzusunun, bir resmin ya da bir şarkının yaratıcısı olmak gibi, neden bu denli kuvvetli olduğunu göstermeye çalışır, fakat aynı zamanda varoluşla böylece hesaplaşmanın neden zorunlu olarak başarısız olacağını da göstermeyi dener.

Kesitin son kısmı şu şekildedir: "Varoluş insanın terk edemediği bir doluluktur." Anlaması güç bir cümle, fakat neyse ki Sartre bu fikre Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı ile ilintili olarak *Savaş Günlükleri* metninde geri dönüyor. Sartre 1939'un Aralık ayına ait bir kayıta, insanın kendisi için tasarladığı olanaklar yoluyla kendisiyle ilişki kurduğu savının ışığında, açıkça Heidegger'den devraldığı, insanların gelecekte varolduğu fikrini savunmuştur. Sartre'ın bundan çıkarttığı anlam, insan gerçekliğinin, kendine koyduğu amaçla sınırlı olduğudur. Bu bağlamda, *Bulantı*'da varoluşun doluluğuyla ilgili söylediği şeylere geri döner ve bu doluluğun insanî olduğunu ekler. Diğer bir deyişle, insan kendi projesini her yerde, her zaman keşfeder ve keşfettiği proje sadece budur. Bunun, en azından bir bakımdan, Sartre'ın "Yönelimsellik" yazısında aşmaya çalıştığı sindirici bir felsefe anlayışına geri dönüp dönmediği sorulabilir: Bu açıklamaya göre, her yerde, yalnızca kendimizle karşılaşırız. Sartre, daha sonra da göreceğimiz üzere, insan varoluşunun "olması bakımından" olarak anlaşılmış olan Heidegger'in olgusal kavramına katılmış ve onu zenginleştirmiştir. Fakat burada asıl önemli olan Sartre'ın *Savaş Günlükleri*'nde,

insanlar ve şeyler arasındaki bağlantının *Bulantı* ve "Yönelimsellik" metinlerinde sandığından daha yakın olduğunu görmesine yardımcı olan kişinin Heidegger olduğunu kabul etmesidir. Şeylerin nasıl görüldüğünü, dünyadaki yerlerini ve işlevlerini birey ancak kendi varoluşunun olanaklarını özgürce tasarlayarak kesinleştirebilir. Bu yüzden ki, Roquentin'in tarihsel bir biyografi yazma hevesini kaybettiğinde çektiği ıstırap gibi, bireyin yaşamındaki tasarının tuzla buz olması, yalnızca bireyi yaşamın manasından mahrum etmez, aynı zamanda ona şeylerin önemini de kaybettirir. Bu şartlar altında, Roquentin'in şeyleri kendi dünyasına anlamlı bir şekilde koyabilmesi imkânsız hale gelir. *Bulantı*'yı takip eden felsefi çalışmalarında Sartre, insanlar ve şeyler arasındaki yakın ilişkiyi anlamak üzere yeni yollar keşfetmeyi denemiştir.

2 - "DIŞARIDA, DÜNYADA, BAŞKALARININ ARASINDA"

Sartre'ın kısa denemesi "Yönelimsellik", gerçek anlamda felsefe yapmaya başlamasının ilk ürünlerindendir: Sartre metni 1934'te, halen Almanya'da eğitim görürken yazmış fakat yayımlamak için beş yıl beklemiştir. Metin, Sartre'ın, önündeki on yıl içerisindeki felsefi yayınlarında kendini içerisinde tanımladığı ve hiçbir zaman tam anlamıyla terk etmeyeceği felsefi bir okul olan fenomenolojiyi -tam anlamıyla belirişlerin incelemesi- öğrenmeye duyduğu heyecanı açıkça ifade eder. "Yönelimsellik" metninde Sartre, yine çok açık bir biçimde, felsefeyi neredeyse son 300 yıldır meşgul eden kısır epistemolojik tartışmalardan sıyrılıp, felsefenin somut deneyimlere tekrar dönebileceği fikrine duyduğu hevesi ifade eder. Bu tartışmalardan en bilineni realizm ile idealizm arasındadır. Geleneksel olarak, realizm maddi şeylerin zihnimizden bağımsız olarak varolduğunu söyler; diğer tarafta idealizm ise, hâkim anlamında, sadece zihnimizde ve maddi olmayan idelerin varolduğunu bildiğimizi söyler.

"Kadını gözleriyle yiyip bitirdi." Bu ifade ve başka birçoğu idealizm ve realizmde ortak olan bir yanılsamaya işaret eder: Bilmek, yemektir. Yüzyıl süren akademizmden sonra, Fransız felsefesi bu noktada durmaktadır. [...]

Ampirik-eleştirelciliğin sindirimci felsefesine, yeni-Kantçılığa ve tüm "psikolojizme" karşı Husserl, şeylerin bireyin bilincinde çözünemeyeceğini kabul etmiştir. Şüphesiz ki, bu ağacı görüyorsunuz. Fakat onu, ancak olduğu yerde görüyorsunuz: Yolun kenarında, tozun ortasında, yalnız başına ve sıcakta kıvrılırken, Akdeniz kıyısından 8 mil uzakta. Gördüğünüz ağaç bilinç ile aynı doğaya sahip olmadığından dolayı, sizin bilincinize giremiyor. Burası Bergson'u, ve *Madde ve Bellek* metninin ilk bölümünü hatırlatabilir. Fakat Husserl bir realist değildir: Kavrulmuş toprağın üzerindeki bu ağaç bizimle iletişime girecek bir mutlak değildir. Bilinç ve dünya bir hamlede verilir: Dünya özü itibarıyla bilincin dışındadır, fakat yine özü itibarıyla bilince görelidir. Husserl bilinci, karanlık tarafları olan ve

hızlı bir fışkıрма görüntüsünün dışında hiçbir fiziksel görüntünün açıklayamayacağı, indirgenemez bir olgu olarak görür. Bilmek “-e doğru fışkırmaktır”, o nemli gastrik yakınlıktan kendini kopartmak; dümeni kendinin ötesine doğru kırmak; ağaç kaçtığı ve beni ittiğinden dolayı, ne ben o ağacın yanına giderek kendimi o ağaçta kaybedebilirim, ne de ağaç bende kaybolabilir. Ben onun ötesindeyim; o benim ötemde.

Bu betimlemede kendi koşulunuzu ve izlenimlerinizi buluyor musunuz? Şüphesiz ki, ağacın siz olmadığını, karanlık midenize girmesini sağlayamayacağınızı ve bilginin, dürüstlükten ödün vermeden, sahip olmakla karşılaştırılamayacağını biliyordunuz. [...]

Heidegger, olmak, dünyada-olmaktır der. Buradaki “-de-olmak” hareket olarak anlaşılmalıdır. Olmak, dünyaya uçmaktır, dünyanın hiçliğinden ve bilinçten filizlenerek, dünyada-bilinç olarak fışkırmak. Bilinç kendisiyle daima çakışmak için kendisini sıcak ve rahat bir yere kapatarak tanzim ettiğinde kendi kendisini yok eder. İşte Husserl, bilincin kendisinin dışında bir şeyin bilinci olarak varolma zorunluluğuna “yönelimsellik” der. [...]

Bu şekilde tutkular üzerine yeni bir savın yolunu açmış ve bunu en inceliklilerimizin bile şiddetle göz ardı ettiği basit bir doğrudan ilham alarak yapmıştır: Bir kadını seviyorsak, o kadının sevilesi olduğundandır bu. Burada Proust’tan kurtuluyoruz. Benzer bir şekilde “iç yaşamdan” da kurtuluyoruz.

[...] nihayetinde her şey dışarıdadır, her şey, kendimiz dahi. Dışarıda, dünyada, başkalarının arasında. Kendi başımıza keşfedeceğimiz bir barınakta değil; yolda, kasabada, kalabalığın ortasında, şeylerin arasında bir şey, insanların arasında bir insan.

Yönelimsellik:

Husserl’in Fenomenolojisinin Temel Fikri

Fenomenoloji, felsefeyi “şeylerin kendine” geri döndürmek ve bunu katı bir bilimsel tavırla yapmak için, 1900 yılında Edmund Husserl (1859-1938) tarafından sunuldu. Sartre, fenomenolojinin bilimsel kaygılarından çok, onun somut nesneleri tanımlamak için gerekli araçları sağlamasına ve bunu bir filozof olarak yapabilmeye ilgi duymuştu. 1933 senesinde Husserlci fenomenolojiyi duyduktan sonra bununla ilgili daha fazla bilgi sahibi olmak için Berlin’deki Fransız Enstitüsü’ne gitti. Orada geçirdiği sene içerisinde *Bulantı* romanının taslağının yanı sıra, benlik anlayışında yönelimsellik kavramının felsefi sonuçlarını ortaya çıkarttığı güçlü bir

makale olan “Ego’nun Aşkını”nı yazdı. Fakat, Simone de Beauvoir’ın (1908-86) *Olgunluk Çağı*’nda söylediği gibi, Sartre henüz fenomenolojiyi keşfedişinin heyecanını duyarken, bunun kendi özgünlüğüne dair fikrini nasıl etkileyeceği ile ilgili kaygılarını da dile getirmiştir. Ne var ki, bu kaygıları yersizdi. Yönelimsellik üzerine makalesini Husserl’in duruşunu açıklar bir biçimde yazmış olsa da, Husserl uzmanlarının makalede söylenenlerin Alman felsefecinin meseledeki görüşünün isabetli bir temsili olduğunu kabul etmemeleri şaşırtıcı değildir.

Sartre, Husserl’i keşfettiğinde, rakip görüşler arasındaki yorgun akademik tartışmalar diye bahsettiği ve insanı kabul edilemeyecek mesafelerle dünyadan uzağa konumlandıran durum onu hayal kırıklığına uğratmıştı. Sartre için bunun en iyi göstergesi, filozofların kesinlik arayışında bilincin içeriğine odaklanmalarıydı. Geleneksel görüş, kafanızın içerisindeki ideleri meşru bir şekilde bildiğimizi iddia etmekte. Fakat bu görüş, bilincimizin içeriklerinin dünyanın haline sahiden tekabül edip etmediğini nasıl bildiğimiz sorusunu açık bırakır. Başka bir deyişle, felsefe epistemolojik soruların, bilgi hakkındaki soruların hâkim olduğu bir disiplin olmak zorunda kalmıştır. Fakat filozoflar bu sorunu çözülmesi imkânsız bir şekilde sunmuştur. Sartre şeylere olan somut bakışa geri dönmemizin zaruri olduğunu düşünüyordu ve bunu yapabilmenin tek yolunun insanların şeylerle nasıl bir ilişki kurduğuna getirilen felsefi bakışın dönüştürülmesi olduğuna inanıyordu.

Husserl’in yönelimsellik kavramının Sartre’ı etkilemesinin sebebi, filozofların tam olarak da bunu yapmasına olanak sağlamasıydı. Husserl, yönelimsellik kavramını ödünç aldığı Avusturyalı felsefeci Franz Brentano (1838-1917) gibi, yönelimsellik kavramını “bilinç, her zaman, bir şeyin bilincinde olmaktır” formülü ile tanımlamıştı. Yani, bilinç bir şey-gibi değil, şeylere doğru bir yöneliştir. Sartre yönelimsellik fikrini Husserl’in felsefesinin daha teknik diğer kavramlarından yalıtırken, Husserl’in kendisinin de isteği olan, şeylerin kendilerine dönme amacını yerine getirmek için, yönelimsellik kavramını özgülleştirmenin yollarını aramıştır.

Husserl’in en teknik kavramlarından biri ve Sartre’ın gözünde Husserl’in şeylerin kendilerine varmaktaki başarısız-

lığının başlıca sorumlusu, fenomenolojik indirgeme denen şeydi. Bu, filozofun dünyanın varoluşuna inancını askıya aldığı ve böylece gündelik hayatın naifliğinden, Husserl'e göre, filozofun aradığı türde bir kesinlik alanına geçtiği bir süreçtir. Ortodoks Husserlcilere göre fenomenolojik indirgemeyi reddettiğinden dolayı Sartre, somut varoluşun naifliğinde hapsolmuştur. Onlara göre Sartre, fenomenoloji dahi yapmıyordur. Aslında Sartre'ın, önceki parçada da gördüğümüz gibi, kendine has bir indirgemesi vardır ama bu bir teknik değil, betimlemeye açık bir olaydır. Sahiden de Sartre için, fenomenolojinin gücü, okuru kendi deneyimlerini betimlemelerin içerisinde tanımaya ikna etmesidir. İşte Sartre'ın sorusu burada gelir: *Bu betimlemede kendi koşullarınızı ve izlenimlerinizi buluyor musunuz?* Sartre için betimleme yöntemi yalnızca yönelimsellik kavramını değil, tüm felsefesini meşrulaştırır.

Sartre betimlemeleri, realizm ve idealizmin arasındaki benzer felsefi tartışmaları pas geçmek için kullanır; fakat en nihayetinde, her filozofun durumunda olduğu gibi, belirli bir felsefi pozisyonu dile getirir ve bu yüzden metnin okurları verilen betimlemelerin, bu pozisyonun arkasında mı karşısında mı olduğu sorusunu kendilerine sürekli sorarlar. Sartre'ın "Yönelimsellik" metninde realizm-idealizm tartışmasını nasıl ele aldığını anlamaya çalışan okur, daha ilk paragraflarda ortaya bazı tutarsızlıklar çıktığını görecektir. Metnin ilk birkaç cümlesi yönelimsellik kavramını Sartre için ilgi çekici kılan yegâne şeyin, hem realizmde hem de idealizmde olan, şeyleri bilince masseden indirgemenin ötesine geçirebilmesi olduğunu görünür kılar. Dolayısıyla ikisini de "sindirimi" felsefeler olarak etiketler ve tek hamlede geride bırakır. Buna karşılık, bir sonraki paragrafta Husserl'i yönelimsellik kavramının öncü savunucusu olarak tanıtırken, sadece Husserl'in bir realist olmadığını söyleyebilecektir. Eğer yönelimselliğin kendisi realizmin ve idealizmin ötesine sağlam bir geçit veriyorsa, Husserl'in aynı zamanda bir idealist de olmadığını düşünebilmeliyizdir. Sorun şudur ki, 1913'te *Saf Bir Fenomenolojiye Dair Fikirler* metninde Husserl bir idealizmi sahiplenmiştir; bu bazı takipçilerini, en kayda değer olarak da *Mantıksal Araştırmalar*'daki Husserl'i yeğleyen genç Martin Heidegger'i hayal

kırıklığına uğratmıştır. Dolayısıyla, Sartre'in yönelimsellik üzerine makalesinin başında Husserl ile o zamanların en önde gelen Fransız filozofu Henri Bergson'u (1859-1941) karşılaştırması bir bakıma samimiyetsizdir. Sartre'in bahsetmeden geçtiği şey şudur: 1896'da yayınlanan *Madde ve Bellek* metninden önceki çalışmalarındaki düalizmi geride bırakmaya çabalayan Bergson, halihazırda realizm ve idealizmin ortak noktasını göstermeye çalışmış ve şu sonuca varmıştır: İkisini de geride bırakmak en iyisi olacaktır. Bergson'un bu ikiliği geride bırakmak için duyduğu felsefi arzu, Sartre'in yönelimsellik meselesine önerdiği yaklaşımı belirlemiştir. Eğer Sartre, Bergson'un bir tür realist olarak okunabileceğini ima edebiliyorsa, bu argüman bağlamında, özellikle de Sartre'in tam da bu zamanlarda Husserl'in *Fikirler* metnini *Mantıksal Araştırmalar*'ın karşısında konumlandırarak okuması dikkate alındığında, Husserl'in apaçık idealizmi de Sartre'in yaptığı gibi tartışılmadan geçilmemeliydi. Elbette, Husserl'in idealizmi konusunda sessiz kalırken Sartre bir şey gizlemeye çalışmıyordu: Yalnızca ileride çeşitli yollar-dan yürüteceği doğrudan bir meydan okumayı erteliyordu. Sartre, Husserl'in yönelimsellik ile ilgili orijinal görüşünden taviz verdiğine inanıyordu, özellikle de egoyu düşünümün bir ürünü olarak görmeyip, korunaklı bir yere koyduğu için. Her halükârda, Sartre realizm ve idealizm arasındaki tartışmayı geride bırakmak için yönelimsellik kavramına yaklaşırken yalnız değildi: Heidegger de 1927 yılında yayınlanan *Varlık ve Zaman*'da benzer bir şeyi yapmak istediğinden söz etmişti.

Sartre, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metnini İkinci Dünya Savaşı'na kadar büyük bir dikkatle okumayacaktı. Okuduğu zaman ise, düşüncesi tamamıyla bir dönüşüme uğrayacaktı. Fakat bu dönüşüme tanık olmak için öncelikle Sartre'in Husserl'in yönelimsellik anlayışına verdiği tepkinin, Heidegger'in tepkisinden nasıl farklı olduğu konusunda berraklığa erişmek gerekir. Burada üç farklı noktaya değineceğim.

İlk olarak, Heidegger epistemolojinin (ya da bilgi teorisinin) ontoloji (varlık teorisi) karşısındaki önceliğini aşma arayışındaki bir insan varoluşu açıklaması yapmaya çalışmıştır. Heidegger'in şikayeti ontolojinin böylece ihmal

edilmesiydi; daha kesin bir dille söylersek, Heidegger'e göre filozoflar arasında gitgide artan bir eğilim olarak insanların varoluş biçimi ile, şeylerin varlık türü arasındaki farka dikkat çekmekteki başarısızlık, modern felsefeyi bilgi sorununa odaklanmaya itmişti. Örneğin, Immanuel Kant (1724-1804) dış dünyanın varoluşunun bir kanıt olmamasına skandal gözüyle bakarken, Heidegger'in cevabı dünyanın dışsal olmadığı, orada-olan (*Dasein*) olarak anlaşılan insanın, varoluşunun doğası gereği dünyaya ait olduğu ve asıl skandalın böyle bir kanıt vermeye çalışmak olduğunu söylemektir. Artık Heidegger dünyanın dışsal olmadığını, dolayısıyla insanlardan ayrı olmadığını düşündüğü için, yani dünya belli bir anlamda insanın varoluşuna ait olduğundan, insanı "dünyada-varlık" olarak anlamıştır. Sartre yönelimsellik üzerine yazdığı metinde bu formülasyonu benimse de, üzerinden epey zaman geçene kadar bunun içerimlerini tam olarak görememiştir. Bu zamanlarda, yani 1930'lu yıllarda, Sartre epistemolojinin modern felsefedeki önceliğine Heidegger kadar şiddetli bir şekilde karşı değildi. Fenomenoloji tarafından göz önüne çıkartılan imkân, yani bilincin, nesneleriyle nasıl bir ilişkide olduğunun farklı yollarını -örneğin, amacının yalnızca onları bilmek mi olduğu, yoksa bir çeşit duygusal sürecin de işin içerisinde olup olmadığını- çözümleme imkânı, Sartre'ı epistemoloji dışında çeşitli felsefi sorgulamalara itti. Dolayısıyla, örneğin, sonraki birkaç yıl içerisinde *Ruh* başlığı altında tutkular üzerine yeni bir soruşturmanın taslağını yazdı. Bu çabanın "Yönelimsellik" metnindeki izi, bilincin çözümlemesini bir şeyin bilincinde olmaktan, sevmek ve nefret etmek gibi edimlere genişletmekti: "Eğer bir kadını seviyorsak, bu onun sevilesi olduğundandır." Bir kişiyi seviyorsam bunun sebebinin o kişinin sevilesi olduğu fikrinin muhteşem basitliği, aşkın bahsini takıntılı bir içgözlemden uzaklaştırıp, odağını olması gerektiği yere çeker: Sevilenin ta kendisine.

Bu, Sartre'ın René Descartes'ın felsefesine, etkisinden kurtulmayı kolay bulmasa bile, karşı çıkışının derinliğini doğrular. Özellikle İkinci Dünya Savaşı süresince, fakat sonrasında da, Descartes'ın düşüncesini kendi düşüncesinin habercisi olarak sunma alışkanlığındaydı; üstelik bunu öyle yerlerde yapıyordu ki, suları bulandırmaktan başka bir işe yaramıyordu. İleride bunu açıklamak için, başlıca iham kay-

nağı olan Alman düşünürlerle arasına bir mesafe koymaya çabalarken Fransız bir düşünüre başvurma isteğini bahane etmiştir. Bu ister kabul edilsin ister edilmesin –ve Sartre’ın Descartesçılığına getirilen eleştirilerin ardı arkası kesilmez– Heidegger’in Descartes’ın felsefesini geride bırakma çabasından Sartre’ın alacağı tüm dersleri alması biraz vakit almıştır. Heidegger’e gelirse, insanlarla şeylerin arasındaki ilişkiye özne-nesne modelinden bakması ve epistemolojik mevzulardaki ısrarı yüzünden Husserl hala fazlasıyla Descartesçıydı. Heidegger’in insan varoluşunu dünyada-olmak olarak öne sürmesinin amacı, insanlar ile şeyler arasında bir köprü kurarak aşılamayacak bir boşluk bırakan bu eğilimlerden kaçınmaktı.

Sartre ve Heidegger, felsefenin, ağacı bilincin bir içeriğine indirgerken, ağacın olduğu yerde durmasına henüz izin vermediği konusunda hemfikir olsalar da, bu konuyu farklı yönlerde ele almışlardır. Onların arasında tezat oluşturan ikinci bir noktayı göz önüne çıkartır bu. 1934’te Sartre’ın, Heidegger’in dünyada-olmak kavramını şeylere doğru bir hareket olarak anlaması yanlış değildi, fakat bu Heidegger’in söylediği temel şeyin yalnızca yüzeyine dokunuyordu. Yönelimselliği bir çözümünden çok bir sorunun ismi olarak kullanırken Heidegger, 1929 tarihli “Zeminin Özü Üzerine” makalesinde zaten, dünyanın, içerisinde bulunan şeylerin toplamından ibaret olduğu görüşünden tamamıyla farklı bir ontolojik kavrayışı, yani dünyanın ikamet ettiğimiz yer olduğu kavrayışını meydana getirmeye çalışıyordu. Sartre o zamanlarda revaçta olan bu dünya kavrayışından uzun bir süre sıyrılamayacak ve dolayısıyla Heidegger’in çoktan “açıklık” (*Lichtung*) dediği şeye sağır kalacaktı. Heidegger’in açıklık dediği şey, ormanın açıldığı, ağaçların ve orman sakinlerinin ilk sefer görünmelerine imkân tanıyacak açık alan fikrinden ilham alır. Heidegger açıklığa, insan varoluşunun şeylerle *ilişkisinin*, ilişki kurulan şeyleri önceleğini düşünme girişiminde vazgeçilmez bir unsur olarak bakıyordu. Buna karşıt biçimde, Sartre’ın yönelimselliği daha derinlemesine düşünme çabası, somuta varma ve tüm ontolojik soruşturmaları buna tabi kılma sabırsızlığıydı.

Üçüncü bir belirleyici farklılığa dikkat çeker bu: Sartre’ın “bilinç” kelimesini muhafaza etmesi. Heidegger bilinç

terimini kullanmayı bıraktığı için, Sartre'ın bu terimi hala kullandığını gören zamanın Fransız Heideggercileri, bunu onun, Descartes'ın insan öznesindeki başlangıç noktasını terk edemediğinin kanıtı olarak görmüşlerdir. Bir ölçüde bu suçlama adil değildir. Sartre'ın düşünümünden kaynaklanan kanıt eleştirel bir biçimde incelemesi, bilinç terimini vazgeçilmez hale getirdi. "Ego'nun Aşkınlığı" metninde Sartre birinin kendi içerisine, kendi hallerini incelemek için döndüğünde yeni bir nesne yarattığını söyler, daha önce varolmayan egodur bu. Sartre'a göre, Descartes'taki gibi iç gözlemle, zihinsel tetkik yoluyla erişimi güvence altına alınmış, klasik türde bir bağımsız özne yoktu. Bilinç kendini şeylerle olan ilişkisinden bağımsız olarak bilemezdi. Sartre için iç gözlem, ayrıcalıklı bir kendilik-bilgisi formu olmaktan çok uzak, hatta büyük oranda yanıltıcıdır. Dolayısıyla, yönelimsellik makalesi, fenomenolojik betimlemelerin usulü ile Marcel Proust'un (1871-1922) romanlarında örneklenen iç gözlem tekniğini birbirinden ayırarak kapanır.

Fakat Sartre'ın burada yönelimsellik hakkında, bir fışkıрма veya patlama (*éclatement*) veya bilincin bir uçuşu imgesini sunmanın ötesinde, bilincin indirgendiği bu hareketi açıklamak adına söyleyebildiği olumlu şey nedir? Sonraki felsefi yazıları, özellikle de *Varlık ve Hiçlik*, bu betimlemeleri felsefe olarak ayakta tutmamızı sağlayacak ontolojiyi formüle etmeye girişir. Bu süreçte, betimlemelerin yalnızca terimleri değil, aynı zamanda kendileri de bazı değişimlere uğrar. "Yönelimsellik"te Sartre -Heidegger'i açıklaması bağlamında, burada onunla aynı fikirdeymiş gibi gözüktüğü halde- insan için varolmayı, "dünyada-bilinç olarak aniden fışkırmak için dünyanın ve bilincin hiçliğinden filizlenmek" olarak betimler. Bu, ne bilincin ne de "şeyin" bir önceliğinin olduğunu ve bu ikisinin de birbirleriyle karşılaşmadan önce betimlenemeyeceğini söylemenin bir diğer yoludur.

Fakat *Varlık ve Hiçlik*'te geçen "hiçlik" terimi, "Yönelimsellik"te hem bilinci hem de şeyi betimlemek için kullanılsa da, sadece bilinç için ayrılmıştır. Bilincin bu hiçliği pasif bir var-olmayış değildir, bilincin kendini fırlattığı gelecek dünyaya doğru halihazır dünyadan bir kaçıştır. Dolayısıyla bilincin hiçliğinin Sartre tarafından "bir solucan gibi varlığın kalbine çöreklenmiş" olduğu söylenir. Bunun sebebi, *Varlık*

ve Hiçlik'in, "Yönelimsellik" makalesinde söylenenleri terk etmek olduğu, betimlemeyi bir ontolojiye çevirme çabasının dayattığı basit bir değişiklik olmadığı ölçüde, Sartre'da gitgide artan ve daha sonraki işlerinde de hissedilecek bir etkiyi, Heidegger'in etkisini yansıtmaktadır. Yine de, *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre bilincin kendi-için'i ile şey anlamıyla varlığın kendindeliği arasında ayırım yapmaya kalkışır. Heidegger bir başlangıç noktası olarak bu düalist ontolojiyi asla kabul etmezdi, fakat bunun Sartre'ın söylemeye niyet ettiği son söz olmadığını teslim etmek gerekir. En başından beri, bu bölünmenin betimlemeler yoluyla üstesinden gelinecek bir soyutlamayı temsil ettiğinde ısrarcı olmuştur. Sartre'ın tam da bu işi yapmaya giriştiği eserleri sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

3 - “CEHENNEM BAŞKALARIDIR”

Kaçış Yok metninin arkasındaki fikir muhteşem bir şekilde basittir. Sartre’dan, aralarında Albert Camus’nün de bulunduğu üç arkadaşına, kolayca turneye çıkabilmeleri için sahnede anlaşılır olacak bir oyun yazması istenir. Sartre, oyuncularından birini diğerlerine tercih ediyormuş gibi gözükmemek için bütün oyuncuların oyun süresince hep birlikte sahnede kalmalarını istemiştir. Aklındaki ilk fikir onları, top atışından kaçmak için girdikleri bir kilerde kapana kısılmış olarak anlatmaktı. Sonra aklına, onları cehenneme yerleştirme fikri geldi. Görünen o ki, diğer her şey sorunsuz bir şekilde ilerlemişti. 1943’ün sonlarında oyunu iki hafta içerisinde yazdı ve ilk kez, Paris hala Alman işgali altında iken, 1944’ün yazında sahnede gösterildi. Bir noktada Alman sansürü oyunun gösterilmesine izin vermeyecek gibi olsa da bundan geri durdu. (1946 yılında oyunun, bir lezbiyeni sahnelediği için, Lord Şansölye tarafından yasaklanması ironiktir. Bundan çıkan enteresan sonuç, oyunun Nazi otoriteleri tarafından kabul edilip Britanya’da sahnelenememesidir.)

Garcin: Dinle! Her insanın hayatta bir hedefi, onu yönlendiren bir saik vardır değil mi? Öyle ki, ne zenginlik ne de aşk umurundaydı benim. Benim hedefim gerçek bir erkek olmaktı. Sert biri, söyledikleri gibi. Varımı çoğumu aynı ata yatırdım... İnsan hayatının her dönemecinde bile isteye tehlikeyi davet etmişse, bir korkak olabilir mi? Ve hayat sadece tek bir eylemle yargılanabilir mi?

Inez: Neden olmasın? Otuz yıl boyunca rüyada kendini bir kahraman olarak gördün, binlerce küçük hatayı bağışladın – çünkü bir kahraman, şüphesiz ki yanlış yapmaz. Basit bir yöntem, açıkça. Sonra gerçek tehlikenin kırmızı ışığıyla karşı karşıya kaldığın bir gün geldi – ve sen Meksika’ya giden bir trene atladın.

Garcin: “Rüya gördüğümü” söyledin. Bunlar bir rüya değildi. En güç yolu seçtiğimde, seçimimi bile isteye yaptım. İnsan kendinin ne olmasını istiyorsa odur.

Inez: Kanıtla. Bir rüya olmadığını kanıtla. İnsanın gerçekten neyden yapıldığını başka hiçbir şey değil, yaptıkları gösterir.

Garcin: Fazla erken öldüm. Yapacaklarımı yapmam için gerekli zaman verilmedi bana.

Inez: İnsan her zaman fazla erken ölür – ya da fazla geç. Yine de hayatı o anda tamamlanır, altına titizlikle çizilmiş bir çizgi ile, toplanmaya hazır. Sen – başka hiçbir şey değil, hayatınsın.

Garcin: Sen nasıl zehirli bir kadınsın! Her şeye bir cevabın var.

Inez: [...] Sen bir korkaksın Garcin, çünkü öyle diliyorum. Öyle diliyorum – duydun mu ? – öyle diliyorum. Ve yine de, bana bir bak, nasıl zayıf olduğuma, yalnızca havada bir nefesim, seni izleyen bir bakış, seni düşünen şekilsiz bir düşünce. (Garcin, Inez'e doğru yürür ve ellerini kaldırır). Ah, işte kalktı, o büyük eller, o koca erkeğin elleri! Ama ne yapmayı umuyorsun? Düşünceleri ellerinle boğazlayamazsın. Yani bir seçimin yok, beni ikna etmen gerekir ve merhametime kalmışsın.

Estelle: Garcin!

Garcin: Ne?

Estelle: İntikamını al.

Garcin: Nasıl?

Estelle: Öp beni, bir tanem – sonrasında nasıl zırladığını göreceksin.

Garcin: Bu doğru Inez. Senin merhametine kalmışım fakat sen de benim merhametime kalmışsın.

(Garcin, Estelle'e doğru eğilir. Inez ufak bir inilti çıkartır.) [...]

Inez: Pekala, neyi bekliyorsun? Sana söylenileni yap. Nasıl da güzel bir sahne: Korkak Garcin bebek katili Estelle'i erkeksi kollarında tutuyor. Bahislerinize girin millet. Korkak Garcin hanımı öpecek mi, yoksa bunu göze alamayacak mı? Seni izliyorum, herkes izliyor, ben kendi başıma bir kalabalığım. Kalabalığı duyuyor musun? Mırıldanmalarını duyuyor musun Garcin? Homurdanmalarını ve mırıldanmalarını. "Korkak! Korkak! Korkak! Korkak!" – işte böyle söylüyorlar... Kaçmayı denemenin bir yararı yok, seni asla rahat bırakmayacağım. Onun aptal dudaklarından ne almayı umuyorsun? Unutkanlık? Fakat ben seni unutmayacağım, ben! "İkna etmen gereken kişi benim." Öyleyse bana gel. Bekliyorum. Gel yanıma, şimdi... Baksanıza ne kadar da itaatkar, aynı sahibesi çağırdığında gelen iyi eğitilmiş bir köpek gibi. Onu hiçbir zaman tutamazsın Estelle, tutamayacaksın da.

Garcin: [...] Yani burası cehennem. Hiç inanmazdım. Bize bütün bu işkence odalarından, ateşten ve kükürtten, yanan "ki-reçli toprak"tan bahsedildiğini hatırlarsın. Kocakarı masalları! Kızgın nızraklara gerek yok. Cehennem başkalarıdır!

Kaçış Yok

Sartre en başta oyunun ismini *Başkaları* (*Les Autres*) koymayı planlamıştı ve ilk sahneye koyulduğunda bu isimle seyircinin karşısına çıkmıştı. Bu başlık oyunun en ünlü cümlesine gönderme yapar: "Cehennem başkalarıdır!" (*L'enfer, c'est les autres!*). Karakterlerden biri olan Inez'in, kendilerini içinde buldukları odanın cehennem olduğunu anlamasının sebebi, uzlaşım sal anlamıyla bir işkence odası olması değil, her birinin diğerlerine işkence etmesidir. Daha açıkça, onlara işkence eden şey, tek başlarına olmasalar da yalıtılmış oldukları olgusudur. Hiçbiri kendi başının çaresine bakamaz. Gerçekten de her biri, diğerlerinden birine kuvvetli bir ihtiyaç duyar, fakat yaklaşmak istedikleri kişi üçüncüye yöneldiği için reddedilir. Ne zaman bir çift oluşmaya başlar gibi olsa, üçüncü onların çabalarını alt üst eder. Dolayısıyla, *Kaçış Yok* adı verilmeden önce oyun bazen İngilizcede *Kısır Döngü* adıyla da anılmıştır. Karakterlerden bir diğeri olan Garcin'in de dediği gibi, "Bir kısır döngünün içerisinde birbirimizi kovalayıp duruyoruz, aynı atlıkarınca üzerindeki atlar gibi."

Oyunun içerisindeki çatışmalı ilişkiler, karakterler arasındaki çekim ve acısını çektikleri reddedilişler incelendiğinde en iyi şekilde ortaya çıkar. Garcin, Sartre'in oyun ve romanlarındaki birçok karakter gibi, temeldeki korkaklığının bir sonucu olarak olmadığı bir şey gibi davranır. Bu, Garcin'de daha da belirgin bir haldedir çünkü tüm yaşamını bir kahraman olduğu inancıyla sürdürmüş bu adam, en can alıcı anda bir korkak, bir firari oluverir. Kendilerini doğrulamak için başkalarına bağlı olanlar, başkalarının onlar üzerindeki yargılarına tutsaktırlar. Garcin'i rahatsız eden şey, kendi işine gelecek şekilde yönlendirebildiği olgular değil, diğer karakterlerin gözündeki imajdır ki bunun üzerinde pek de bir hakimiyeti yoktur. Garcin, Estelle'in kanılarına o kadar bağlıdır ki, kapı açık bırakıldığında odayı terk etmeyi denemekten bile geri durur. Yine de, durum bu kadar da basit değildir. Garcin tüm yaşamının bir firar eylemine

indirgenmemesi gerektiği serzenişinde haklıdır. Sartreci temellerde, Garcin bir korkak *olabildiğinden* fazla bir kahraman olamaz, en azından, bir masanın masa *olduğu* gibi.

Estelle de Garcin kadar bir korkaktır. Fakat, öldürmeyi reddeden Garcin'ın aksine, o bir katildir. Estelle kocasını aldatmış, sevgilisinden olan bebeğini boğmuş ve bunun sonucunda sevgilisi intihar etmiştir. Garcin gibi, Estelle de kabul edilmek için başkalarına ağır bir biçimde bağımlıdır. Garcin, Estelle tarafından bir kahraman olarak görülmek isterken, Estelle de Garcin'ın kendisini saygın bir kadın olarak görmesini ister. Fakat, bu kandırmacadaki suç ortaklıkları, onları gözleriyle yargılayan Inez tarafından başarısızlığa mahkum edilmiştir. Bir noktada, Estelle kendini aynada görememesi yüzünden gerçekten varolup varolmadığını dahi yüksek sesle sorgulamış ve böylece başkalarının onu ayna gibi yansıtan bakışlarına daha da ağır bir şekilde yaslanır olmuştur.

Inez, kendisinin de kabul ettiği gibi, başkalarına ıstırap çektiren bir lezbiyendir. Başkalarının onu zalim olarak görmesine, tam da zalim olarak tepki verir. Başkalarının ondan beklentilerini yerine getirir. Bir gece sevgilisinin doğalgazı açık bırakarak intihar etmesi Inez yüzündendi. Bu olay tesadüfen Inez'i de öldürmüştü. Inez, tüm karakterler arasında, cehennemlerinin, üçünün birbirlerine işkence etmesi olduğunu fark eden ilk karakterdir. Muhtemelen bu, diğer karakterlere kıyasla yaşamında daha çok ıstırap çektiğinden dolayıdır. Inez sadece kendisi ıstırap çekmez, aynı zamanda sevgilisine zihinsel olarak işkence eder. Karakterlerden her biri, dolayısıyla, diğerlerine bağımlıdır. Her biri, gerçekten olmak istediği kişi olduğuna diğerlerini ikna etmeyi ve böylece kendi imajını da teyit ettirmeyi umar, buna ihtiyaç duyar.

"Cehennem başkalarıdır" diyen karakter Garcin'dir. Bazı eleştirmenlerin önerdiği üzere, Sartre'ın bu ifadeyi kabul edip etmeyeceği sorusu karşımıza çıkar. "Cehennem başkalarıdır" duygusunu bizzat Sartre'a atfetme eğilimi, çoğunlukla, *Varlık ve Hiçlik*'teki insan ilişkileri açıklamasından kaynaklanır. Bu açıklamaya göre, herhangi bir ikili ilişkide, herkes kendini özne konumunda tutabilmek için diğerini bir nesneye indirgemeye çalışır. Bu açıklamanın en önem-

li noktası, Heidegger'in *Mitsein*, "birlikte-olmak"² olarak ifade ettiği insan ilişkileri betimlemesine bir saldırı oluşudur. Sartre'a göre bu ifade [*Mitsein*], hepimiz sanki aynı takımdaymışız gibi bir hava yaratmaktadır. Sartre şu şekilde noktalar: "Bilinçler arasındaki ilişkilerin özü *Mitsein* değil; çatışmadır."³ Yine de, *Kaçış Yok'u* yazmasından on beş sene sonra Sartre, oyunda buna benzer bir şey söylediğini açıkça reddetmiştir. İnsanlar, "cehennem başkalarıdır" ifadesinin, başkalarıyla olan ilişkimizin zehirli olduğu anlamına geldiğini düşünürken, bu ifadeyi yanlış anladıklarını söyleyen Sartre, anlatmak istediği şeyin tam olarak ifadede saklı olduğunun altını çizmiştir. Benlik anlayışımızda başkaları kadar önemli bir şey olmadığından dolayı, başkalarıyla olan ilişkilerimiz çarpık veya bozuksa cehennem başkalarıdır. Diğer bir deyişle, eğer bizim için cehennem başkalarıysa, burada suçlanması gereken *bizleriz* ve bu pekâlâ öbür türlü de olabilirdi. Bu açıklama ister kabul edilsin ister edilmesin, karakterlerden her birinin yaşamları boyunca başkalarına işkence ettiği olgusu bu açıklamayı kısmen doğrular: Garcin kendinden daha düşük bir sınıfa mensup olan karısına tüm sevgililerini sergileyerek şiddet uygulamış; Estelle sevgilisinin istediği bebeği öldürmüş; Inez sevgilisi Florence'a kocasının ölümünden sorumlu olduğunu hissettirerek işkence etmiştir.

Sartre "cehennem başkalarıdır" ifadesinin açıklamasını verirken, başkalarıyla olan ilişkinin oyunun tek izleği olmadığını söylemiştir. Bu bağlamda, "kabuk tutma" ve özgürlük kavramlarını da dikkate değer izlekler olarak göz önüne çıkartmıştır. Kabuk tutma, başkalarının gözündeki imajımızın altında kendimizi değiştirmenin zorluğuna gönderme yapar, bu imaj hem bizi hem de özgürlüğümüzü kısıtlar. Sartre'ın burada, eğer insan dünyada, hiçbir şey değişemezmiş gibi yaşıyorsa, o kişi bir cehennem yaratmıştır dediği söylenebilir. Bu ölçüde, değişimin imkânsız olduğuna ikna ederek bizi resmen hapseden bir insan doğası fikrini benimsediğimizi hatırlatmanın bir başka yolu olur. En azından Sartre'ın tiyatroyu, insanlara dünyayı değiştirebileceklerini göstermenin bir yolu olarak görmesi, bu noktayı destekler.

2 *Mitsein* ifadesini aynı zamanda "ile-olmak" şeklinde de çevirebiliriz. (ç. n.)

3 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, çev. Hazel Barnes, London: Methuen, 1957, s. 429.

Bu fikir oyunun kapanış dizesinde Garcin'ın şu sözüyle de vurgulanır: "İyi, geçip gidelim madem..." Kulakları bu talimatla çınlayan seyircilerin, yaşamı oyundaki karakterlerden farklı görmeye başlaması amaçlanmıştır. Seyirciler, oyundaki karakterlerin aksine, yaşamlarını hala değiştirebilir. Sartre seyirciye, yalnızca özgür olmadıkları yanlışına düştükleri zaman Garcin, Inez ve Estelle gibi kapana kısılmış ve kabuk tutmuş olduklarını önerir gibidir. Bu demektir ki, seyircilerin oyundaki karakterle özdeşleşmemeleri gerekir. Özdeşleşirlerse bu, kişinin değişemeyeceğine inanmak ve dolayısıyla dünyada bir cehennem yaratmaktır. Buradaki görev, oyundaki karakterlerin kendilerini göremediği bir biçimde kendini görmektir. Her halükârda, "cehennem başkalarıdır" Sartre'ın hakiki insan ilişkileri imkânıyla ilgili söyleyeceği son söz değildir.

4 - "KAFFE GARSONU OLMAYI OYNAMAKTADIR"

Varlık ve Hiçlik metninin 725 sayfalık uzunluğu göz önünde bulundurulduğunda, Sartre'ın kitabı yazmaya 1941'in sonlarına kadar başlamayı ve 1943 yazında kitabın yayınlanması kayda değerdir. Efsaneye göre kitabın manavlarda ağırlık olarak kullanıldığı hala söylenir. Kitabı yazmayı bitirmesindeki sürat, kitabı okumanın güçlüğüne yalnızca bir kısmını açıklar. Bu büyük oranda soyut bir ontoloji metnidir, somut varoluşu hedefler gibi görünse de, en akılda kalan felsefi örnekler arasına girmiş dâhiyane fenomenolojik betimlemeler dışında, oraya hiç ulaşamamıştır. Aslında, bu örneklerin tam olarak neyin örnekleri olduğu da belli değildir, fakat Sartre'ın garsonların tüm jestlerini abartılı bir şekilde yapma eğilimini betimlemesi, felsefe tarihinde en çok dikkat çeken betimlemelerden biri olmuştur.

Eğer insanın ne ise o olduğunu söylersek, kendini aldatmak ebediyen imkansız olur ve dürüstlük de onun ideali olmaktan çıkıp onun varlığı haline gelir; ama insan ne ise o mudur ve genel olarak düşünüldüğünde, bir yandan varlık bilinci olarak var olurken, öte yandan ne ise o *olmak* nasıl mümkün olabilir? Eğer dürüstlük ya da içtenlik evrensel bir değerse besbellidir ki "insan ne ise o olmalıdır" maksimi ne isem onu dile getirirken kullandığım yargı ve kavramlar için yalnızca düzenleyici ilke gibi iş görmez. Bu maksim sadece bir bilme ideali değil, bir *varlık* ideali de ortaya koyar, varlığın prototipi olarak bize varlığın kendi kendisiyle mutlak bir uygunluğunu önerir. Bu anlamda *kendimizi ne isek o öldürmamız* gerekir. Ama burada mademki sürekli olarak ne isek kendimizi o yapma yükümlülüğümüz var, madem ki ne isek kendimizi o yapma zorunluluğunun varlık kipinde varız, o halde *neyiz biz*?

Kafedeki şu garsonu ele alalım. Jestleri canlı ve ısrarlı, biraz fazla kesin, biraz fazla çabuk, müşterilere biraz fazla canlı adımlarla yaklaşıyor, biraz fazla candan bir tavırla eğiliyor, sesi ve gözleri müşterinin siparişi için biraz fazla dikkatli bir ilgiyi yansıtıyor, nihayet, bir yandan ip cambazına özgü bir cüretkar-

lıkla durmadan çarpılıp bozulan dengeyi kolunun ve elinin hafif bir hareketiyle durmadan düzelterek tepsisini taşıırken, hareketlerinde kim bilir nasıl bir otomatın şaşmaz kesinliğini taklit etmeye çalışarak yine geliyor işte. Onun her davranışı bize bir oyunmuş gibi gelir. [...] Kafe garsonu *olmayı* oynamaktadır. [...] kafedeki garson, kendi koşulunu *gerçekleştirmek* üzere kendi koşuluyla oynar. [...]

Şu mürekkep hokkasının mürekkep hokkası *olmasının* tersine, garson dolaysız bir şekilde kafedeki garson olamaz. [...] Garsonun işlevlerini istediğim kadar yerine getireyim, oyuncunun Hamlet olması gibi, benim de garson olabilmem ancak nötr bir kipte mümkündür, bunun için kendi halimin *tipik jestlerini* mekanik bir şekilde yerine getiririm ve “birbirine benzettiğim”⁴ bu jestlerin içinden kendimi garson imgesinde yakalamayı hedeflerim. Gerçekleştirmeye kalkıştığım şey [...] garsonun kendinde-varlığıdır. Bu rolü varoluştta tutuyor olmamdan ötürü onu her bakımdan aşmıyormuşum, kendimi koşulumun bir *ötesi* olarak oluşturmuyormuşum gibi. Yine de benim bir anlamda garson *olduğuma* şüphe yoktur – aksi takdirde kendime pekala diplomat ya da gazeteci de diyemez miydim? Ama eğer garsonsam, bu, kendinde-varlık kipinde olamaz. Ben, *ne isem o olmadığı* varlık kipinde garsonum.

*Varlık ve Hiçlik*⁵

Yukarıdaki betimlemenin bir kendini aldatma (*mauvaise foi*) örneği olarak sunulduğu, bunun bir çeşit kendini kandırma olduğu ve Sartre’a göre yaygın bir eğilim olduğu herkes tarafından bilinir. Yine de, bu örneğin tam olarak neyi göstermeye yöneldiğiyle ilgili daha açık olunmalıdır.

Sartre’ın garson örneğiyle göstermeye çalıştığı asıl nokta bilincin hiçbir zaman basitçe ne ise o olmadığıdır. Bir şey sadece olduğu şey olabilir, fakat kulağa ne kadar garip gelse de, söz konusu bilinç olunca durum böyle değildir: Örneğin, kimse sadece bir garsondan ibaret değildir. Dolayısıyla, Sartre şeye “kendinde-varlık” veya daha basitçe “kendinde-şey” derken, bilince “kendi-için” der, çünkü bilinç kendini doğrudan kendi nesnesi yapmadan kendinin farkında olma anlamında kendinin bilincindedir. Bilincin bu kendinin-farkındalığı, onun kalbinde bir çatlak yaratır ve dolayısıyla basitçe kendiyile hiçbir zaman çakışmaz. Aksine,

4 Krş. *The Imaginary*, çev. Jonathan Webber, London: Routledge, 2004, s.191.

5 Sartre, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2009, ss. 106-108 (değiştirilmiştir) (ç. n.)

kendinden kaçmayı hep bir olumsuzlama biçiminde başarır. Daha önce benliğin dışarıdaki başka bir bilinç tarafından nasıl olumsuzlanabileceğini gösteren Sartre için, bu kendini-olumsuzlama kabiliyeti çok önemlidir: İşçiyle ilişkide patron, mahkûmla ilişkide gardiyan, köleyle ilişkide gözcü, bunların her biri bir olumsuzlamadır. Kendini aldatma konusundaki tartışmanın dolaysız amacı, bilincin kendini olumsuzlayabildiğini göstermektir.

Sartre bunu garson örneğiyle gösterirken, çoğu okur ilk olarak bunu fark etse de, garsonun belirli birkaç kuralı takip ederek garson olmayı oynuyor olduğunu söylemek istemeyecektir. Sartre, örneğinde, garson olmayı bir otomat gibi davranarak oynayan Fransız garsonunun özelliklerini öne çıkartır, oysa, tuhaf bir tersine çevrilmeye, Birleşik Devletler’de garsonlar, müşterinin arkadaşı gibi davranarak garson olmayı oynarlar. Fakat, Sartre’ın söylemeye çalıştığı şey, garsonun hangi oyunu oynaması gerektiği söylenirse söylensin, garsonun takip ettiği nihai kuralın, kuralları ihlal etmek zorunda olması ve bunun için bu kurallara mübalağalı bir şekilde uymasıdır. Başka bir deyişle, garson basitçe yazılı olmayan kuralları izlemez, bu bir tür tiranlığa boyun eğmek olurdu. Bunun yerine, bu kuralları izleyişinde abartılı bir tavır takınır. Garson böylelikle kendini yalnızca bir garsona indirgeme teşebbüsünü defeder; ona verilmiş rolü reddederek değil, o rolden kaçma noktasına varacak bir oyun sergilediği olgusunun altını çizerek yapar bunu. Garson bunu bazı şeyleri abartılı, çok fazla yaparak başarır. Fransız garson, rolün içinde kaybolmaktansa, dikkati, onu bir çeşit otomata dönüştüren hareketlerin üzerine çeker. Buna benzer bir biçimde, tipik bir Kuzey Amerikalı garsonun arkadaşlığı, aşırı arkadaş canlılığıdır. Sartre, *Bulantı*’da insanın fuzuliliğini açıklarken kullandığını hatırlayacağımız *trop* kelimesini burada da kullanır.

Kafenin müşterileri garsonu işine indirgemeye çalışsa da, bilincin yapısı sayesinde garson, zorunlu olarak olanaklarını sınırlamaya kalkışan bu çabayı aşar. Sartre bu yapıyı, “Yönelimsellik”te bir çeşit fışkıрма olarak betimlenen bilinçten çok daha farklı bir biçimde karşımıza çıkan yeni bir bilinç anlayışında ortaya koyar. *Varlık ve Hiçlik*’te bilinç bir hiçlik olarak anlaşılır. Bu Sartre’ın yönelimsellik kavramını

daha Heideggerci bir pencereden yeniden ele almasından kaynaklanır: Bilincin nesnelere yönelimi bilincin aşkınlığıyla, nesneleri kendi olanakları ışığında görüp onları geleceğe yansıtmasıyla mümkün hale gelir. Diğer bir deyişle, bilinç, projesiyle mevcut gerçekliği aşar ve bunu yaparken gerçekliğe bir çeşit olumsuzlamayla yaklaştığından dolayı şeyleri başka bir ışık altında görür. Dünyayı olabileceği şekilde görürüm çünkü dünyayı ne olduğumla değil, ne olabileceğimle tartarım.

Yine de, Sartre'ın içeceğimi masama getiren kişinin bir garson olduğunu reddetmediğini unutmamak gerekir. Manhattan'ım garson kılığına girmiş biri tarafından servis edilmez. Garson, eğlence için garson taklidi yapmanın aksine garson olmaya oynamaktadır çünkü o bir garsondur. Sartre'ın garson betimlemesinde kullandığı anahtar sözcük "gerçekleştirmek"tir. Garson bu koşulu "gerçekleştirmek" için garson olmaya oynamaktadır. Bu terim Sartre tarafından teknik bir anlamda kullanılır. Sartre'ın bu kelimeyi nasıl kullandığına gelince, yukarıdaki parçada da alıntılıdığı *İmgesel* metninin sonuç bölümü iyi bir rehber olur. Sartre o metinde bir ressamın önce yapacağı şeyin zihinsel bir imgesine sahip olup sonra onu tuvalde gerçekleştirdiğine itiraz eder: Ressamın kullandığı malzeme gerçektir, fakat, aksine, sanat eserinin kendisi gerçek olmayan bir nesnedir. Veya, daha açıklayıcı bir örnek kullanmak gerekirse, Hamlet'i canlandıran oyuncu kendi duygularını Hamlet'in duygularına benzer bir şekilde kullanır, fakat aktör ne kadar role girmiş olursa olsun Hamlet aktör tarafından gerçekleştirilmez. Sahnede olan kişi hala bir oyuncudur, Hamlet değil. Tam da bu yüzden, Hamlet'in gerçekleştirildiğini söylemek yerine Sartre, aktörün karakterin içerisinde tamamıyla gerçek olmayan veya kurmaca bir dünyada hayat bulduğu kadarıyla gerçek olmaktan çıkarıldığını söyler. Garson olmaya oynayan adamda vaziyet değişir, çünkü Sartre'ın da söylediği gibi artık gerçek varoluşlarla uğraşmaktayızdır. Yine de, Sartre için, garson asla bir garson olmaya indirgenemez. Sartre buna "gerçek olmaktan çıkarılabilir şey" der. Bununla anlatmaya çalıştığı şey şudur; müşterilerim için ne kadar bir garson olsam da, kendim için bir garson değilimdir, özellikle de hemen yarın istifa edebileceğimden veya bu

işi yalnızca ve yalnızca diğer ihtiyaçlarımı karşılamak için yaptığımdan.

Sartre garson örneği ile gösterdiği şeyin, sadece tüm işler için doğru olduğuna inanmakla kalmaz, aynı zamanda kişinin rasyonallitesi, görünüşü, sınıfı, ırkı ve -bayağı olmak gibi- kişilik özellikleri veya üzgün olmak gibi bilinç halleri için de doğru olduğuna inanır. Bunlar olmaya çabalayabilmemizin yegâne sebebi kendimiz için geriye bir şey kalmaksızın basitçe bunlar olmayışımızdır. Garson örneğini verdikten kısa bir süre sonra Sartre üzgün olma örneğini önerir. Kişi üzgün olduğunda nasıl baktığını ve yürüdüğünü betimler, fakat bu varlık tarzını benimsediğimiz o anda süresiz bir şekilde üzgün kalamayacağımızı bildiğimizi söyler. Birisi bizi ziyarete geldiği zaman belki de, ziyaretçimiz ayrıldığı anda üzgün olmaya devam etmek üzere kendimize randevu verip hemen neşeli bir tavır takınırız. Diğer bir deyişle, nihayetinde kendimizi üzeriz ve bunu ruh hali değişene kadar devam ettiririz. Ve eğer kendimizi üzmemiz gerekiyorsa, bu bir sandalyenin sandalye olduğu gibi üzgün olmadığımız anlamına gelir.

Sartre'a göre her insan basitçe kendisiyle özdeş olsaydı - kendisinden ibaret olsaydı- kendini aldatma imkânsız olurdu. Bu şu anlama gelir; kendini aldatma olanağının koşulu benim olduğum şey olmamamdır. Veya ünlü bir deyişle: "Bilinç olmadığı şeydir ve olduğu şey değildir." Sartre'ın bilinç teorisi kendini aldatmaya bir açıklama getirir, fakat samimiyeti bir sorunsal olarak karşımıza çıkartır. Samimiyetin mümkün olması için, insanın kendisiyle özdeş olması gerekir veya Sartre'ın deyişi ile bir şey olması gerekir. Sartre'ın açıklamasının özeti şudur: En basit, sıradan anlamıyla samimiyet uygunsuz bir taleptir; çünkü bu talep insan varoluşunun karakterini görmezden gelir. Görünüşe göre Sartre, eğer bir çeşit iyileşmenin mümkün olduğunu gösteremiyorsa, kendini kandırma olanağını açıklarken samimiyeti bu açıklamanın dışında tutmak zorunda kalır.

Bölümün sonundaki bir dipnotta Sartre bu iyileşmeye "özgünlük" ismini verir, fakat bu kavramın tartışmasını *Yahudi Düşmanı ve Yahudi* metninde olduğu gibi az sayıda bazı göndermeler dışında bir daha geri dönmek üzere erteler.

Yayımlanmamış olan *Bir Etik için Defterler* metni bu kavramın en genişlemesine ele alındığı yerdir, fakat burada dahi kendini aldatmanın imkânının sadece samimiyet imkânını kurban etmekte -ya da en azından onu insan ilişkilerinin çok farklı olduğu bir dünyaya ertelemekte- bulunduğu sonucuna varmamak zordur. Özgünlük, toplumda bir değişimi beklediği için, ilk bakışta etik bir koşul -ne isek o olma görevi- gibi görünen şey de zorunlu olarak politik bir dönüşümü bekler. Dolayısıyla akabinde Sartre'ın yüzünü politikaya çevirmesi, tamamıyla *Varlık ve Hiçlik*'teki felsefi keşfi olan kendini aldatmayla tutarlıdır.

Sartre garsonun davranışlarının abartılı yönüne dikkat çekerek, ilgisiz müşteriler tarafından yalnızca bir garson olmaya indirgense de, garsonun bu dayatmadan sıyrılabilmesini göstermeye çalıştığını söylemiştim. Sartre bu süreci daha açık bir şekilde aktarmak için Heidegger'den ödünç aldığı "aşkınlık" ve "olguşallık" kavramlarını kullanır, fakat bu kavramların kullanımını kendine has bir şekilde yapar. "Olgusallık" derken Heidegger'in kastı, insan varoluşunun "olduğu şey"dir. Sartre aynı terimi kendimi kısıtlayan olgularımı tarif etmek için kullanır: Kendi tarihim, kendi cinsiyetim, ırkım, milliyetim, sınıfım, görünüşüm ve daha nice. Aşkınlık, kendimin üstesinden gelmem, olguşallıktan ayıramaz bir haldedir; aşkınlık olguşallığı öyle bir şekilde anlamla besler ki, kişi aşkınlığın ve olguşallığın nerede başlayıp bittiğini söyleyemez haldedir: Sartre'ın insan varoluşu açıklamasının kalbindeki muğlaklık budur. Bu Sartre'ın, olguşallığı kaba varoluşunda, en basit çıplaklığıyla hiçbir zaman kavramayacağımızda ısrarcı olmasını sağlar. Bu bir sonraki bölümde Sartre'ın özgürlük açıklamasına döndüğümüzde daha da önemli hale gelecek.

5 - "SAVAŞTA MASUM KURBANLAR YOKTUR"

Sartre, evrensel kabul getirecek nitelikte dengeli ve yatıştırıcı doğruluk iddialarında bulunacak tarzda bir felsefeci değildi. Sartre mübalağanın dilini konuşurdu ve birini düzeltmek istediğinde dahi, bunu tam tersi yönde eşit derecede abartılı bir şey söyleyerek yapardı. Onun amacı düşünceyi ayaklandırmaktı ve mutlak olarak özgür olduğumuz ısrarından yola çıkarak savaşta masum kurbanların olmadığı sonucuna vardığı aşağıdaki parçada olduğundan asla daha kıskırtıcı olmamıştı.

Daha önceki açıklamalarımızın başlıca sonucu şudur: İnsan, özgür olmaya mahkûm olduğundan dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşır; insan dünyadan ve varolma tarzı olarak kendi-kendisinden sorumludur. "Sorumluluk" sözcüğünü, "bir olayın ya da bir nesnenin yadsınamaz faili olma(nın) bilinci" diye tanımlanan sıradan anlamı içinde alıyoruz. Bu anlamda, kendi-içinin sorumluluğu bunaltıcıdır, çünkü kendi-için, bir dünyanın (*var*) olmasını kendi varlığıyla sağlayandır. Aynı zamanda kendini de vareden olduğundan, içinde bulunduğu durum hangisi olursa olsun, kendi-için bu durumu kendine özgü ters düşme katsayısıyla birlikte, bu katsayı kabul edilmez bile olsa bütünüyle üstlenmek zorundadır. Kendim hakkında verdiğim kararlar şeylerin terslik katsayısına ve öngörülemezliğine varıncaya kadar her şeyi belirleyen ben değil miyim?

Böylece, bir yaşamın içinde *arızı* olan bir şey yoktur; aniden patlak veren ve beni sürükleyen bir toplumsal olay dışarıdan gelmez; bir savaşta silah altına alınmışsam, bu savaş benim savaşımdır, benim imgemdedir ve onu hak ederim. Önce, intihar ya da firar yoluyla, kendimi her zaman ondan kurtarabildiğim için hak ederim; bu nihai mümkün olanlar (intihar, firar), bir durumu göz önüne almak söz konusu olduğunda her zaman farkında olmak zorunda olduğumuz mümkün olanlardır. Savaşta kaçınmış olmadığım için, onu seçmiş olurum; bu, pısrıklık yüzünden, kamuoyunun verdiği korku yüzünden olabilir, çünkü birtakım değerleri (yakınlarımların hayranlığı, ailemin onuru, vb.), savaşmanın bizatihi reddinin oluşturduğu değere

yeğlerim. Her durumda, bir seçim söz konusudur. Bu seçim sonradan sürekli olarak savaşın sonuna kadar yinelenecaktır; şu halde J. Romain's'in sözüne katılmak gerekir: "Savaşta, masum kurbanlar yoktur." Dolayısıyla savaşı ölüme ya da onursuzluğa yeğlemişsem, her şey sanki bu savaşın olanca sorumluluğunu ben taşıyormuşum gibi cereyan eder. [...]

Ama ayrıca, bu savaş *benimkidir*, çünkü sırf benim öldürdüğüm bir durum içinde belirttiğinden ve onu ancak bu durum içinde onun yanında ya da karşısında angaje olarak keşfedebileceğimden ötürü, şimdi artık kendimle ilgili seçimimi onunla ilgili seçimimden ayıramam. Bu savaşı yaşamak, kendimi bu savaş aracılığıyla seçmek ve bu savaşı kendi kendimi seçerek seçmektir. [...]

Nihayet [...] kendimi, yavaş yavaş savaşa götüren dönemin mümkün anlamlarından biri olarak seçtim. Bizatihi bu dönemden ayrı değilim, çelişkiye düşülmeksizin bir başka döneme taşınamazdım. Nitekim ben, savaş öncesi dönemi belirleyen ve sınırlayan ve anlaşılır kılan bu *savaşım*. Bu anlamda, kendi-içinin sorumluluğunu daha açık bir biçimde tanımlamak üzere, biraz önce andığımız "masum kurbanlar yoktur" deyişine, şu deyişi eklemek gerekir: "Herkes layık olduğu savaşı bulur." Böylece, tümüyle özgür, anlamı olmayı seçtiğim dönemden ayrılmayan, savaştan sanki onu ben ilan etmişim gibi derinlemesine sorumlu olan ve savaşı *kendi* durumumla bütünleştirmeksizin hiçbir şey yaşayamayan kişi olarak, bütünüyle savaşa angaje olurken ve ona kendi mührümü basarken, hiçbir mazeretimin olmaması gibi, pişmanlık ve vicdan azabı da çekmemek zorundayım, çünkü varlığa çıktığım andan itibaren dünyanın ağırlığını, hiçbir şeyin ve hiç kimsenin hafifletemeyeceği ölçüde tek başıma taşıyorum.

Varlık ve Hiçlik

Yukarıdaki parça neredeyse Hegel'in tarihi bir tür mahkeme olarak yorumlaması kadar kötü görünebilir: "Hiçbir topluluk yanlışlıkla ıstırap çekmemiştir; ne çektiyse, onu hak etmiştir." 1943'te bunları yazarken Sartre'ın etrafında olup biten dehşetin bütünüyle farkında olmadığı gerçeği tüm bunlara bir bahane olamaz. Bu dönemde masum kurbanların varolduğunu anlamayı reddedişini gerekçelendiremem, fakat en azından nasıl oldu da bunları yazdı, buna dair birtakım göstergeler vermek mümkün. Öncelikle, Sartre'ın kalkıştığı gibi bu fikri Jules Romain's'e atfederek arkasına saklanmayacağını göstermekle başlamam gerekli.

1939'un Kasım ayının sonlarında Meteoroloji Birliği'nin bir üyesi olarak orduya çağrılan Sartre, Jules Romains'ın *Verdun: Açılış ve Verdun: Savaş* isimli romanlarını okuyordu. Romains o zamanlar Fransa'nun en önemli edebi figürlerinden biri olarak anılıyordu ve sonraları 27 cilde ulaşacak *İyi Niyetli İnsanlar* isimli roman serisinin parçası olan Verdun hakkındaki iki kitabı yalnızca bir önceki sene yayınlanmıştı. Bu iki kitap, Birinci Dünya Savaşı'nın en kanlı çarpışmalarından birinin kuvvetli bir portresini hem geniş bir ölçekte hem de birey düzeyinde çiziyordu. Merkez karakter Jean Jerphanion piyade sınıfında bir teğmendir ve Paris'te geçen kısa bir izinde yakın arkadaşı Pierre Jallez ile hem çarpışmayı hem de ön cephedeki askerlerin sivillere ve hafif işlerde çalışan diğer askerlere duyduğu nefreti tartışır. Jallez askerlerin basitçe başkasının akılsızlığının kurbanları olduğunu düşünmez: Bir zamanlar onlar da sivildi ve savaşa yol açan aptallığın içerisinde üstlerine düşen rolü yerine getirmişlerdi. Jerphanion bunu kabul ederek Sartre'ın yanlış biçimde alıntıladığı cümleyi söyler: "Savaş bir sürü kurban çıkartır, ama bunlardan çok azı masumdur."⁶ Halihazırda Sartre bu cümleyi *Savaş Günlükleri*'nde de fark edilir bir biçimde değiştirerek alıntılar: Sartre bu cümleyi Romains'e savaşta hiçbir masum kurban olmadığını söyletecek şekilde geneller.⁷ *Varlık ve Hiçlik*'te de yine aynı biçimde alıntılar (ve burada *Verdun: Savaş* yerine *Verdun: Açılış*'a gönderme yapar). Dahası Sartre, Jerphanion'un cephedeki adamlarına karşı duyduğu nefretini ifade edişini ve en çok suçlanması gerekenlerin çoğu zaman en kötü cezayı çekmediği gözlemini karartarak cümlelerin bağlamını göz ardı eder. Bu yolla Sartre bir politik eleştiri ve tiksintinin dışavurumu olarak düşünülmüş bir ifadeyi felsefi bir teze dönüştürür. Bu kısa ifadeyi yanlış bir şekilde alıntılama bizi Sartre'ın özgürlük felsefesinin merkezinde bulunan belirsizliğin kalbine götürür: Ontolojik özgürlük fikri ile politik teori olan özgürlük fikrinin arasındaki geçit. Bir sonraki iki bölümün odak noktası, Sartre'ı yaşamının geri kalan kısmında meşgul eden bu geçit olacak.

Sartre'ın özgürlük hakkındaki ontolojik pozisyonunun belirleyici formülasyonu, *Varlık ve Hiçlik*'te de sunulduğu

6 Romains, Jules, *Verdun*, çev. Gerard Hopkins, New York: Alfred A. Knopf, 1939, s. 443

7 Sartre, Jean-Paul, *War Diaries*, çev. Quintin Hoare, London: Verso, 1984, s. 16

gibi, “Ben özgür olmaya mahkûmum” ifadesidir. Sartre bu formülü öne attığında, özgür olmayı bırakma özgürlüğüne sahip olmadığımız olgusu hariç, özgürlüğün sınırlarının olmadığı manasına geldiğini açıklamıştır. Fakat, Sartre bu cümlelerin Heidegger’in diline “özgürlüğün içerisine fırlatılırız” ya da “özgürlüğe terk edilmişizdir” formülleriyle de yorumlayabileceğimizi eklemiştir. Diğer bir deyişle, zaman zaman böyle anlaşılsa da, Sartre bu formülde özgürlüğü, olgusallık pahasına vurgulamamaktadır. Sartre, özgürlüğün kalbinde yatan olgusalılığı göz önüne sererken, özgürlüğün bireyin istediğini alması olmadığını, daha çok bireyin basit bir biçimde isteklerinden sorumlu olması anlamına geldiğini hatırlatır. Sartre için özgürlük bireyin tasarılarındaki başarı değil, bireyin kendi tasarılarını seçebilmesidir.

Bu, yukarıdaki parçada geçen “terslik katsayısı” kavramında göz önüne çıkar. “Terslik katsayısı” ifadesinin kaynağı Gaston Bachelard’ın (1884-1962) *Varlık ve Hiçlik*’ten bir yıl önce, 1942’de yayınlanan *Sular ve Düşler* isimli denemesidir. Bachelard felsefecinin ancak, ele aldığı konu ne olursa olsun, bu konunun hangi insan uğraşına cevap verdiğini akılda bulundurursa gerçekliği sağlam bir temele oturtabileceğini söylemiştir. Bachelard bu manada, fenomenolojik bir doktrin olan yönelimselliğin dünyadaki “nesnelerin gerçek terslik katsayılarına” uygun olamayacak kadar biçimsel ya da entelektüel olduğunu düşünmüştür. *Varlık ve Hiçlik*’te Sartre açık bir biçimde, fenomenolojideki seleflerini adil bir şekilde karakterize ettiğini de teslim ederek, bu eleştiriye karşı durabilecek bir fenomenoloji geliştirmenin yollarını aramıştır. Bunu nasıl yaptığını anlamak önemlidir.

Sartre, Bachelard’ın felsefecinin işlevselliğe odaklanması gerektiği önerisine ilgi duymaya başlamıştır. Sartre işlevselliği tüm gerçekliğiyle öncelikli olarak bedende konumlandırmıştır. Irk, sınıf ve millet gibi (neden cinsiyeti çok nadir bir şekilde bunun içerisine kattığını merak edebiliriz) olgusallığın tüm görünümüne uyguladığı nokta, bireyin olgusallığının doğrudan algılanmadığı, bireyin tasarılarının önündeki engellerle pazarlığı sırasında keşfedildiğidir. Örneğin, çirkinliği aynaya bakarak değil de, suratımın yol açtığı hoşnutsuz tepkilerle keşfederim. Emin olmak için, yukarıdaki parçada da olduğu gibi Sartre’ın, şeylerin terslik

katsayılarına benim karar veriyor olmam fikrini sıkça önermesi, Sartre'ın özgürlük önündeki engellere yeterli ağırlığı vermediğini söyleyenlere destek verir. Bu Sartre'ın sonraki röportajlarında kabul ettiği bir noktaydı, fakat daha önce de bahsettiğim gibi, o abartılı diliyle. *Varlık ve Hiçlik*'te taslağı çizilen pozisyonun felsefi temelini bulmak için bu gibi retorik tartışmaların ötesine bakmak önemlidir.

En basit haliyle Sartre, hedeflerimi ve tasarılarımı seçebilmemdeki özgürlüğün, bu yolda karşılaşacağım engelleri de seçtiğime işaret ettiğini söyler. Sandalyemin rahatlığında dağı seyrederken bir engel teşkil etmeyen dağın sarplığı ve vücudumun zayıflığı ancak o dağa tırmanmayı seçtiğimde birer engel haline dönüşür. Tabii ki, Sartre'ın söylediği eğer buysa, bireyin hayal kırıklığına uğramamak adına kendi arzularını sınırlandırdığı Stoacılığın alelade bir biçimini kabul etmekten yalnızca birkaç adım uzakta gibi görünürdü. Fakat Sartre'ın adanmışlık felsefesi onu aslında bambaşka bir yöne gönderir.

Bu Sartre'ın, Heidegger'in fırlatılmış proje kavramının kendine has bir şekilde anladığı sırada gerçekleşir. Bu sırada, Sartre fırlatılmışlığın ya da olgusalığın bütünüyle takdir edilmesini ihmal etmek suretiyle, olanakların fırlatılmasını tek taraflı olarak öne çıkarır. Varoluş olanaklarının projesi benim durumumu ve şeylerin nasıl görüldüğünü belirlediğinden ve kendi projemi belirlediğimden ya da seçtiğimden dolayı, belirli bir ölçüde yalnızca projemi değil, aynı süreç içerisinde dünyamı da seçiyormuş gibi gözükürüm. Bunu projeme bağlı olarak bir engel ya da estetik zevkimin nesi olabilecek dağ örneğinde gördük. Sartre, argümanı yalnızca, proje seçimimin sonucunda engellere ya da avantajlara dönüştürülen o tekil şeyleri değil, dünyanın tümünü kaplayacak şekilde genişleterek yukarıdaki parçada görülen politik dönüşü sağlar. Sartre için, kendi dünyamı seçtiğimden dolayı, orada bir savaş dahil ne olursa olsun, her birimizin bundan sorumlu olduğunu söylemek olanaklı hale geliyor. Hakikaten de yukarıdaki parçada, Sartre'ın sanki savaşı ben ilan etmişimcesine savaştan sorumlu olduğumu yazdığını görürüz.

Yukarıdaki parçada Sartre'ın buna verdiği argüman aşamalı bir şekilde ilerler. En başta söylediği şey basitçe, eğer

bir pasifist veya firari olmayıp savaşa gidersem, bu savaşı kabul ettiğim anlamına gelir gibidir. Bu bakımdan bir seçimle karşı karşıyayım. Böyle bir savaşın benim elimde olmadan geliştiği doğru olabilir, fakat böyle bir savaşın olduğunu reddetmek barışı getirmeyecektir. Elimde olan şey savaşa karşı takındığım tavidir ve bu savaşın bana olan etkisini ve savaşımı belirleyen yegâne şeydir. Sartre'ın, masm kurbanlar yoktur denilince genellikle anlatılmak istenene en yaklaştığı yer burasıdır. Son noktada her zaman intihar vardır. Sartre'ın *Bulantı*'da da anlattığı gibi intihar beni daha fazla ya da daha az fuzuli yapmaz. Fakat intihar olanağı, hayatta kalmayı seçtiğimden dolayı bu dünyayı da seçtiğim anlamına gelir, en azından bu dünyanın içerisinde yaşamayı reddedebileceğim sürece.

Yine de, argümanın ikinci aşamasında Sartre, Heidegger'den öğrendiklerini uygular. Dünyadaki şeylere, onlarla ilişkimden bağımsız bir erişimim olmadığından, temel bir seviyede asla kesin olarak onlara ne getirdiğimi ya da onların ne sağladığını söyleyemem. Bu demek oluyor ki, aşkınlık ile olgusallığı birbirinden ayıran keskin hatlar olmadığından, önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi, kendi projemin duruma ne kattığı ile durumun olgusallığına neyin ait olduğunu açık bir şekilde birbirinden ayıramam. Argümanın ileri bir basamağında bu, benlik seçimimle savaş seçimimin bir ve aynı şey olduğu anlamına gelecektir. En nihayetinde ben, kendimi içinde bulduğum durumumdur ve kendimi seçmemle birlikte bu durumu da seçmişimdir.

Bu argüman, sorumluluk anlayışında yine bu argümana tekabül eden bir dönüşümle desteklenir. Sartre okura ilk başta "sorumluluk" kelimesini, kişinin, ancak meydana gelen şeyin "tartışmasız yaratıcısı" ise sorumlu olduğu anlamında kullandığını söyler. Fakat, iki sayfa içerisinde olağanüstü bir sonuca varır: "Aslında sorumluluğumun kendisi hariç, ben her şeyden sorumluyum." Sartre 1948 yılından kalma bir el yazmasında, kişinin istemediği veya yaratmadığı bir durum karşısında bile sonradan sorumluluk üstlenmenin, özgürlüğün doğasında olduğunu söylerken daha da açık sözlü olacaktır.⁸ Fakat sorumluluk öncelikle geriye

8 Sartre, Jean-Paul, Truth and Existence, çev. Adrian van den Hoven, Chicago: University of Chicago Press, 1992, s. 46.

dönük bir bakış değildir. Geçmişin sorumluluğunu yalnızca bir geleceği seçerek alırım. Bu yüzden sorumluluk hesap verebilirlik değildir. Aynı şekilde bir suçluluğu da ima etmesi gerekmez. Sartre kişinin doğası gereği özgür olduğunu söyleyen ontolojik özgürlük anlayışı ile meydana getirilmesi gereken bir şey olarak gördüğü politik özgürlük anlayışını tam da bu aşırı sorumluluk tartışması yoluyla yapar. Dolayısıyla Sartre özgürlük felsefesinin, kendime dağıtılan kartlarla bir şeyler yapmak yerine, kendimi elime gelen kartlara uydurduğum bir çeşit Stoacı kayıtsızlığa düşmesi olasılığına karşı sorumluluk kavramıyla mücadele eder.

Felsefesinin bu kısmı, her zaman, Sartre'ın Paris'in Alman işgaline verdiği tepkinin bir parçası olarak anlaşılmalıdır. Ertesi sene, 1944'teki kurtuluştan hemen sonra Sartre, BBC'de yayınlanan bir radyo konuşmasında şöyle demiştir: "Alman İşgali'nde hiç olmadığımız kadar özgürdük."⁹ Sartre'ın felsefesindeki ontolojik ve politik özgürlük arasındaki karmaşık ilişkiyi bu cümle kadar iyi gösteren bir şey yoktur. Ontolojik olarak özgürlüğün dereceleri yoktur: Hepimiz, her zaman bütünüyle özgürüzdür. Politik olarak ise özgürlüğün dereceleri vardır, fakat bunu bireylerin ifade özgürlüğü veya dolaşım serbestisi gibi sahip olduğu haklarla ölçmektense, Sartre özgürlük sorusunun ne ölçüde ortaya koyulduğuna bakıyordu. Nazi işgali altında Fransızlar, verili kabul ettikleri uzlaşımsal hakların sınırlandırıldığını görmüşlerdi. Yine de, aynı koşullar her Fransız vatandaşını direnişi ve işkence altında nasıl tepki vereceğini düşünmeye itmişti ve özgürlüğü tam da bu gerçek kılmıştı. İşgal, özgürlük sorusunu, bir şey ile başka bir şey arasında seçim yapabilmenin basit olanağı olarak değil, ölümle karşı karşıyayken ifade edilecek bir toplumsal sorumluluk meselesi olarak ortaya çıkarmıştı. Bizleri bir çeşit içsel özgürlüğe götüren politik koşullar aynı zamanda eyleme de çağırabilir.

O halde Sartre'ın asıl isteği, özgürlükten yoksun oluşumuzun sorumluluğunu alıp bu sorumluluğun bizi özgürlük için mücadele etmeye mecbur etmesi ise, onun, varolmanın bütünüyle özgür olmak olarak açıklandığı ontolojik bir anlayışta ısrar etmesinin sebebi neydi? Bu sorunun tatmin edi-

9 Sartre, Jean-Paul, "The Republic of Silence" *The Republic of Silence* içinde, ed. A. J. Liebling, New York: Harcourt, Brace, & Co., 1947, s. 498

ci bir cevabı için diğer bölümleri beklemek gerekir, fakat şu anda kısa bir cevap verebiliriz. Sartre özgürlük politikasını metafizik özgürlükten, “ben bütünüyle özgürüm” iddiasından çıkarsar. Veya, daha basit bir şekilde ifade edilirse, varoluşumun doğası gereği özgürlüğümün bana ait olması, dünyada bu özgürlükten mahrum bırakılmamı düzeltmem gereken bir skandal haline getirir. Dolayısıyla Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’te ontolojiye odaklanması, somut baskıcı koşulların skandalından uzaklaşmaktan ziyade, onlara bir yaklaşım yoludur. Elbette ki, Sartre’ın felsefesinin amacı, yönelimsellik makalesinde halihazırda belirttiği üzere, somuta varmaktır. Dolayısıyla başlangıç noktası, gördüğümüz üzere, kendi-için-varlık ve kendinde-varlık olarak bilinç arasındaki soyut ikiciliktir. Bununla beraber betimlemelerine bu ayrımı doğrulamaktan ziyade aşacak bir destek olarak bakarken, ontolojiye önceliklerimizi kavramamız için bir rehber olarak bakmıştır. Bu ölçüde *Varlık ve Hiçlik*’i, kitabın etik içerimlerini tartışarak kapatmakla tümüyle haklıydı. Yine de, etik konuları sorumluluk altında ele alacağını açıkça söylese de, cevap bir yana, şu sorunun berrak bir farkındalığına bile henüz sahip değildi: “Ben kime karşı sorumluyum?” Fakat, daha sonra göreceğimiz üzere, 1950’li yılların ortalarında, en az tercih edilenin bakışı fikrini öne atarken Sartre, bu sorunun farkında olacak ve sorumluluk etiği tahakkümün karşısında duran bir politika haline gelecekti.

6 - “BAŞKALARININ ÖZGÜRLÜĞÜNÜ İSTEMEK ZORUNDAYIM”

Sartre, 28 Ekim 1945 tarihinde Paris’te “Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır” adlı dersi verirken o kadar çok kişi Sartre’in diyeceklerini duymak için toplandı ki sandalyeler kırıldı, insanlar baygınlık geçirdi ve Sartre’in sesi zorlukla duyuldu. O dönemde varoluşçuluk pek iyi anlaşılmıyordu, fakat varoluşçuluğa duyulan ilgi adeta bunaltıcıydı. Ve yalnızca iki ay önce, Gabriel Marcel bu terimi Sartre’in metinlerine yakıştırdıktan hemen sonra, Sartre varoluşçuluk etiketini kullanmayı reddetmiş, bunun yerine Heidegger’in “varoluş felsefesi” ifadesini tercih etmişti. Fakat Sartre, varoluşçuluğa duyulan ilgi bir ivme kazandığında bu duruşunu sürdürmeyecek kadar kendi reklamını iyi yapan biriydi. Dolayısıyla “Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır”, Sartre’in “varoluşçuluk” terimiyle ne anlatmak istediğini açıklamaya çalıştığı ilk büyük girişimidir.

Temsil ettiğim ateist varoluşçuluk, eğer Tanrı yoksa en az bir varlıkta varoluşun özden önce geldiğini, herhangi bir kavramla tanımlanamadan önce varolan bir varlığın olduğunu ve bu varlığın insan olduğunu ya da Heidegger’in deyimiyle “insan gerçekliği” olduğunu söyler. Burada varoluşun özden önce geldiğini söylerken ne demeye çalışılmaktadır? Öncelikle bu, insanın varolduğu, çıkageldiği, sahnede görüldüğü ve ancak bunlardan sonra kendini tanımladığı anlamına gelir. Eğer insan, varoluşçunun onu anladığı gibi tanımlanamaz ise, bu en başta onun hiçbir şey olduğundandır. Sadece sonraları bir şey olacaktır ve ne olacaksa onu kendisi yapmış olacaktır. [...]

Varoluşçuluğun ilk hamlesi, her insanı ne olduğunun farkında kılmak ve varoluşunun tüm sorumluluğunu onun üzerine yüklemektir. Ve insan kendisine karşı sorumludur derken, sadece kendi bireyselliğinden değil, tüm insanlardan sorumlu olduğunu söylüyoruz. [...]

İnsan kendini seçer derken, hepimizin aynı şeyi yaptığını söylüyoruz; fakat aynı zamanda bu seçimi yaparken tüm insanları da seçtiğini kast ediyoruz. Aslında, olmak istediğimiz insanı yara-

tırken, aynı zamanda olması gerektiğini düşündüğümüz haliyle insanın bir imgesini yaratmayan eylemimiz yoktur. Bu veya şu olmayı seçmek aynı zamanda seçtiğimizin değerini olumlama-
tır, çünkü asla kötüyü seçemeyiz. Biz her zaman iyiyi seçeriz ve herkes için iyi olmayan hiçbir şey bizim için iyi olamaz. [...]

Her somut şart altında özgürlüğün kendini istemek dışında bir hedefi olamayacağını söylerken, eğer sahipsizliğinin içerisinde insan değerler dayattığını bir kez fark etmiş ise, tüm değerlerin temeli olarak yalnızca bir şey ister ve bu da özgürlüktür. [...] Bu özgürlük somut bir şey içerisinde istenmektedir. Biz özgürlüğü özgürlük için ve her tikel koşulda istiyoruz. Ve özgürlüğü isterken bunun tamamıyla başkalarının özgürlüğüne bağlı olduğunu ve başkalarının özgürlüğünün de bizim özgürlüğümüze bağlı olduğunu keşfediyoruz. Tabii ki, insanın tanımı olarak kullanılan özgürlük başkalarına bağlı değildir, fakat bir dahil olma söz konusu olur olmaz, kendi özgürlüğümün yanında başkalarının özgürlüğünü de istemek zorundayım. Özgürlüğü, ancak başkalarının özgürlüğünü de hedeflersem, hedefleyebilirim.

Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır

Sartre'ın bu metni reddettiği birçok kere gündeme geldi, fakat bunun tek kanıtı François Jeanson'un *Sartre ve Ahlak Sorunu* adlı eserinde, Sartre'ın bu konuşmadan bir "hata" olarak bahsettiğini söylemesidir; bunun sebebi, sadece "Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır"ı okuyanların, Sartre'ın "içi hayli boş bir sahte-ahlakı" savunduğunu söyleyecek bir zeminlerinin olmasıdır.¹⁰ Fakat Sartre, diğer tüm teorik metinlerinin arasında özellikle bu metnin daha fazla kişiye ulaşmasından derin pişmanlık duymuştur.¹¹ Bu metnin, diğer eserlerinden yalıtılarak okunduğunda varoluşçuluk hakkında yanlış yönlendirmelere yol açtığını düşünüyordu. Hiçbir zaman bir manifesto olarak değil, yalnızca varoluşçuluğun ahlaki boyutları hakkındaki bazı fikirleri deneme fırsatı olarak düşünülmüştü. Daha önemlisi, Sartre'ın bu fırsatı kendini eleştirenlere, özellikle de felsefesinin etik ifadeler bakımından eksik olduğuyla ilgili şüphe duyanlara, cevap vererek kullanmasıdır.

Sartre'ın sorunu etik hakkındaki fikirlerinin henüz gelişmemiş olmasıydı. *Varlık ve Hiçlik*'teki "Özgürlük ve Sorum-

10 François Jeanson, *Sartre and the Problem of Morality*, çev. Robert V. Stone, Bloomington: Indiana University Press, 1980, s. 22.

11 Sartre, Jean-Paul, *Sartre by Himself*, çev. Richard Seaver, New York: Urizen Books, 1978, ss. 74-5.

luluk" kısmına, bu bölümün ahlakçıların ilgisini çekeceğini söyleyerek giriş yapmış ve kitabı iki sayfalık "etik içerimler"iyle sonlandırmıştı, fakat kitabın etik ve politik kolları yine de zayıf kalmıştı. "Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır" bunu değiştirdi. Maalesef çoğu zaman böyle davranılsa da, bu konuşma varoluşçuluğun manifestosu olma görevini üstlenmiyor. Gösterdiği şey, Sartre'ın etiğe dikkat çekiyor oluşudur. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te de geçen, özgürlüğe mahkûm olmanın dünyaya karşı sorumlu olmak olduğunu söylediği argümanı kullanır ve bu argümanı kısmen muğlak fakat yine de vurucu olan, herkes özgür olmadıkça kimse özgür değildir iddiasına genişletir. Bu bize pek bir etik rehber sunmuyor. Gerçekten de her zaman yaptığı gibi, kişi duymak istediklerini söyleyecek birini yol gösterici olarak seçeceği için rehberliğe veya tariflere yer olmadığını söylerken Sartre, varoluşçu ahlakın içinin boş olduğu izlenimini verir. Fakat, Sartre'ın herkes için özgürlükten yana olan politik adanmışlığında temelsiz bir şey yoktu. Bu yüzden "Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır" Sartre'ın politikasının temelini oluşturduğu için, onun politikasına muhteşem bir giriş niteliğindedir.

Konuşmanın tam metni, *Varlık ve Hiçlik*'te olduğu gibi, Sartre'ın argümanının Heidegger'in proje kavramıyla işlediğini açık ediyor. Fakat Sartre konuşmada tekrar tekrar, yukarıdaki parçada "sahipsizlik" olarak çevrilmiş olan ve insanın yalnızca seçim yapmayı seçmekle varolduğuna dikkat çeken, Heidegger'in "terk edilmişlik" (*Überlassenheit*) kavramının öneminden bahseder. Yine de, bu Sartre'ın felsefesini Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eserindeki felsefesine yaklaştırmış gibi gösterse de, ikisini ayıran bir girdap hala vardır.

Bu Heidegger'in, Sartre'ın varoluşun özden önce geldiği iddiasına yanıt verdiği "Hümanizma Üzerine Mektup" metninde yansıtılmıştı. Platon'dan beri özü ayrıcalıklı kılan Batı metafiziği geleneğini basitçe tersine çevirmekle Sartre'ı eleştiren Heidegger, eleştirisini Sartre'ın "varoluş" ve "öz" terimlerini geleneksel anlamlarında kullandığı varsayımına dayandırmıştır. Fakat, Sartre'ın bu terimleri farklı bir şekilde kullandığı açıktır. Sartre "insan vardır" derken, kişilerin kendilerini bir geleceğe ittiklerini ve bunu bilinçli olarak yaptıklarını söyler. Sartre "varoluş özden önce gelir" dediğinde insanın öncelikle geleceğe ilişkin olduğunu ve He-

gel'in "öz, olmuş olandır" derken yaptığı gibi, ne olduğu ya da ne yaptığıyla tanımlanmaması gerektiğini anlatır. "Varoluş özden önce gelir" derken Sartre, Heidegger'in "*Dasein*'in özü varoluştur" iddiasını yeniden yazar ve böylece bu iddia insan gerçekliğinin özünün özgürlük olduğu ve en önemlisi, bu "özgürlüğün" nihayetinde politik özgürlüğe yöneltmiş olduğu anlamına gelir.

Yukarıdaki parçanın sonlarına doğru Sartre, özgürlüğü insanın tanımı olarak betimlerken, bir insan tanımı fikriyle varoluşun özden önce geldiği iddiası çelişiyormuş gibi görünebilir: İnsanı tanımlamak, geleneksel bir "insanın özü" fikrine geri dönmek değil midir? Burada Sartre sadece özgürlüğün bu problemi savuşturacak nitelikleri doğasında barındırdığını söyleyecektir; argümanı, sadece özgür olmamayı seçmenin imkânsızlığıyla sınırlandırılmış temel bir açıklığı tarif eder. Dahası, Sartre insan tanımını daha önce ele aldığım ontolojik özgürlükten politik ya da somut özgürlüğe geçişi güvence altına almak için kullanır: İnsanın tanımı olarak özgürlük, etiğe bağlı olmasa da, bir dahil olma ya da daha açıkça, bir adanmışlık söz konusu olur olmaz, kendi özgürlüğümü arayışım herkesin özgürlüğü için çalışmanı zorunlu kılar.

Yukarıdaki metinde Sartre'ın argümanının bir kısmı, eylemlerimizle sadece kendimizi gerçekleştirmediğimiz, aynı zamanda insanlığın nasıl olması gerektiğinin bir imajını yarattığımızdır. Bir proje seçimi yoluyla benlik seçimimiz, Sartre'ın sonradan konuşmada da söylediği gibi, bir "insanlık tipi" seçimidir. Bu imaj ya da tip, Aristoteles'in *phronimos*'u gibi işler; bu, doğru zamanda doğru şeyi yaparak pratik aklı sergileyen ve bu yolla insan mükemmeliyeti anlamında insan erdemini örnekleyen kişidir. Sartre, sanki başkaları eylemlerimizi taklit edecekmiş gibi eylememiz gerektiğini etik bir gereklilik olarak ileri sürmüyor; Sartre basitçe eylemenin, zorunlu olarak insanlığın takip etmesi için bir imaj yarattığının farkına varıyor. Örneğin, evlenmeyi seçmek herkes evlenmelidir demek değildir, fakat evlenmeyi seçmek evlilik kurumunu desteklemektir. Her fail eylemleriyle bir varoluş biçimini destekler.

Sartre'ın noktası o denli yanıltıcı biçimde basit ki, çoğu yorumcu bu noktayı kaçırmış gibi görünüyor. Her zaman seçeriz; seçmemek bile bir seçimdir. Dahası, her zaman bulun-

duğumuz koşullar altındaki en iyi seçim olduğunu düşündüğümüzü seçeriz. İki kötünün arasından daha az kötü olanı seçebiliriz, yüz yüze geldiğimiz seçimle rahat hissetmeyebiliriz fakat yine de onu, bulduğumuz koşullar altındaki en iyi seçim olarak seçeriz. Felsefeciler, Immanuel Kant'ın (1724-1804) sadece evrensel yasa olmasını isteyebileceğimiz şeyi seçmemiz *gerektiği* argümanını daha iyi tanır. Örneğin Kantçı, hırsızlık yapmamamız gerektiğini söyler, çünkü başkasından aldığımız şeyin başka biri tarafından çalınmasının meşru olduğu bir dünyada yaşamak istemeyiz. Sartre'ın argümanı bundan biraz farklı: Sartre, çalmayı seçmekle birlikte, mülkün güvence altında olmadığı bir dünyayı seçtiğimi söyler.

Fakat, burada farkına varılması gereken önemli nokta Sartre'ın burada durmuyor oluşudur. Bu argümanı, hepimizin seçtiği şeyin ne olduğunu sormaya yalnızca bir girizgâh olarak sunar ve öngörülebilir cevabı özgürlüktür. Ne zaman bir seçim yaparsak yapalım, her seçim özgürlüğün bir dışavurumu olduğu ve seçmemek bile bir seçim olduğu için kaçınılmaz olarak özgürlüğü seçeriz. Sartre'a göre birinin somut olarak özgür olup olmadığı tartışmasına geçebilmenin tek yolu *insan özgürlüktür* olarak ifade edilen ontolojik iddiadır. Sartre'ın *Bir Etik için Defterler* metninde de söylediği gibi, insan özgür olduğu için ezmenin bir manası vardır.¹² Bu yüzden Sartre'ın özgürlük ontolojisi, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* metninde yapmaya çalıştığı gibi daha kolay ilerleyen ve soyut ontolojiyi göz ardı edip doğrudan somut betimlemelerle başlayan bir politik felsefe için kurban edilebilir bir lüks değildir. İnsan bu ontolojik karakteristiğe sahip olduğu içindir ki, birinin somut varoluşunu somut bir biçimde özgürleşerek o karakteristikle uzlaştırmak bir mecburiyet olarak ortaya çıkar.

Tam da varoluşum yüzünden özgür olmaya mahkûm olduğum ontolojik iddiası ile "herkes özgür olmadıkça kimse özgür değildir" argümanı arasındaki ilişki, Sartre'ın en önde gelen yorumcuları arasında dahi büyük karışıklıklar yaratıyor görünür. Ontolojik iddia başkalarının özgürlüğüyle, hatta kendi özgürlüğümle ilgilenmeyi dışlamıyor, aksine bunu destekliyor. İnsan olmam dolayısıyla özgür olduğum için, benim ve diğer tüm herkesin olgusal olarak özgürlükten mahrum olması bir skandaldır.

12 Sartre, Jean-Paul, *Notebooks for an Ethics*, çev. David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 1992, s. 325.

Özgürlük, değişmez bir biçimde hepimizin örneklediği değerdir ve birey kendisi için seçerken herkes için seçtiğinden dolayı, özgürlüğü ararken kendimizin herkesin özgürlüğünü destekleyen bir imgesini oluştururuz. Böylece, "Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır", bir özgürlük politikasının yolunu açar ki, özgürlük insanların yarısı için gerçekleştirilirken diğer yarısı köleleştirilmeyecek, özgürlük herkes için olacaktır. Bu yüzdendir ki Sartre'ın özgür oluşumuzun başkalarının özgürlüğüne bağlı olduğu iddiasını pratik bir argüman olarak alırken dikkatli olunmalıdır. Çünkü o şekliyle, herkesin değil, en fazla bazılarının özgürlüğünü tesis ediyormuş gibi görünürdü. Sartre "insanın tanımı olarak özgürlük" ifadesi ile ontolojik özgürlük dediğim şeye gönderme yapar. Başkalarının özgür olmasını gerektiren şey somut özgürlüktür.

Sartre herkes için özgürlük arayışında değilsek kendimizi kandırdığımıza inanır, çünkü bu kendimizi özgürlüğün doğasıyla ilgili aldatmakla aynı şeydir. Diğer bir deyişle ezme, temel bir hataya dayanır. Bu yüzdendir ki Sartre'ın felsefesi ezen sınıfa tamamıyla yabancı kalırken, ezilenlere son derece makul gelir. Hakikaten de, Sartre'ın en çok Üçüncü Dünya'da dillendirilen felsefesinin alımlanışının tarihi budur.

Bir de şu şekilde ifade edersem, Sartre'a göre insanın kendi kendine özgün olamamasının basit sebebi, onun her zaman esasen başkalarıyla ilişkili olmasıdır. Bu şekilde, varoluşçulukla çoğu zaman ilişkilendirilen bireysel özgünlük kültürü, önceki bölümlerde bahsedilen kendini-kandırma kavramını barındıran bir çerçevede özgünlük açıklaması vermenin doğurduğu sorunlar bir yana, bir çırpıda azledilir. Çünkü özgürlük insan olmanın anlamıdır, diğer insanları insanlıklarında tanımak, onları özgürlüklerinde tanımaktır ve dolayısıyla desteklemektir. Sartre, kendini kandırma kavramının yalnızca insanın kendisiyle olan ilişkisine değil, aynı zamanda başkalarıyla olan ilişkisine dair yapılarını aydınlattığı andan itibaren, felsefesine ancak toplumu değiştirmeyi savunarak tamamlanabilecek bir yol çizdi. Ama "Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır" da dahi bu argüman açıkça formüle edilmemiştir, sadece "başkalarının yalnızca özgürlüğünü isteyebilirim" ifadesi formunda ima edilmiştir. Bu ilk defa *Yahudi Düşmanlığı ve Yahudi* metninde açıkça ortaya çıkar.

7 - “ÖZGÜN YAHUDİ, KENDİNİ BİR YAHUDİ YAPAR”

[Yahudi'nin] yaşamı, başkalarından ve kendinden uzun bir firardan ibarettir. Kendi bedenine dahi yabancılaşmıştır; duygusal yaşamı ikiye bölünmüştür; kendisini reddeden bir dünyada evrensel kardeşliğin imkansız rüyasını aramaya indirgenmiştir.

Hata kimde? Gizlemeye çalıştığı kabul edilemez imgeyi ona yansıtan bizim gözlerimiz. Onu zehirleyen kelimelerimiz ve mimiklerimiz -*bütün* kelimelerimiz ve *bütün* mimiklerimiz- Yahudi düşmanlığımız, fakat, eş derecede, küçümseyici liberalizmimizdir. Onu kendinden firar yoluyla ya da kendini savunarak bir Yahudi olmayı seçmeye mecbur bırakan bizleriz; onu Yahudi özgünlüğü ve Yahudi özgünlükten yoksunluğu ikilemine zorlayan biziz. [...] Bu durumda *bütünüyle* kabahatli ve hatta suçlu olmayan birimiz bile yok; Nazilerin döktüğü Yahudi kanı hepimizin başına dökülür.

Şöyle cevap verebilirsiniz, Yahudi'nin özgür olduğu olgusu ortada duruyor: Özgün olmayı seçebilir. Bu doğru, fakat öncelikle anlamamız gereken şey *bunun bizi ilgilendirmiyor oluşudur*. Mahkum her zaman firar etmeyi denemekte özgürdür, eğer jiletli telin altından sürünerek geçerken ölüm riskine girdiği açıkça anlaşılmışsa. Onu mahkum eden bu hesapta daha mı az kabahatlidir? [...]

Özgün olmayan Yahudi, Yahudi gerçekliğinden kaçır ve Yahudi düşmanı onu ona rağmen bir Yahudi yapar; fakat özgün Yahudi, *kendini bir Yahudi yapar*, her şeye ve herkese karşı. O her şeyi kabul eder, şehadeti bile ve silahlarından mahrum bırakılan Yahudi düşmanı, geçip giden Yahudi'ye laf atmakla yetinmelidir ve ona artık dokunamaz.

Dolayısıyla özgünlük seçimi bir *ahlak* kararı gibi görünür; etik seviyede Yahudi'ye bir kendinden eminlik getirir, fakat sosyal veya politik seviyede hiçbir şekilde bir çözüm sunmaz: Yahudi'nin durumu öyledir ki, ne yaparsa yapsın bu ona bir şekilde döner.

Yahudi Düşmanı ve Yahudi

Sartre *Yahudi Düşmanı ve Yahudi*'yi 1944'te, savaşın bitiminden önce yazdı. Bir sonraki yıl metnin bir Yahudi düşmanının portresini çizen ilk parçasını yayınladı, fakat bazı Yahudi arkadaşlarının tavsiyesi üzerine metnin büyük bir kısmını kendine sakladı. Metnin ilk parçası iyi tepkiler alınca Sartre dayanamayıp metnin tüm halini 1946 yılında yayınladı. İlk, metnin tüm hali de heyecan verici tepkiler aldı. Özellikle de, Holokost'tan sonra Fransız birliğinin sürdürülmesi iddiasında Fransız Yahudi düşmanlığının göz ardı edilışinden etkilenmiş Yahudiler tarafından hoş karşılandı. Fakat sonraları Sartre, metnin ikinci parçasını yayınlamamış olmayı istemiş olabilir. Sartre yıllar sonra eleştiriler büyüdüğünde, o zamanlarda Yahudi tarihi hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediğini ve cehaletinin onu olmayacak şeyler söylemeye ittiğini kendisi de söylemişti. Özellikle, Yahudi topluluğunun somut değil, yalnızca soyut bir tarihsel topluluk olduğunu ve diasporanın bir sonucu olarak tarihsel bir geçmişinin olmadığını söylemişti.

Sartre'ın kitabı yazdığı sıralardaki bu bilgisizliği adil bir şekilde eleştirildi. Bu başarısızlığın bir sonucu olarak, Sartre'ın Yahudi açıklaması derin bir şekilde hatalıdır, fakat okur Sartre'ın birincil odağının bu olmadığını gözden kaçırmamalıdır. Bu eleştirilerin ilk başta, kitaba verilen İngilizce başlığın, okurları, Yahudi düşmanının portresi karşısında dengeleyici bir unsur olarak Yahudi'nin portresini beklemeye iten Amerika Birleşik Devletleri'nde dile getirilmesi bir tesadüf değildir. Fakat Sartre'ın niyeti asla bu değildi. Muhakkak, *Yahudi Düşmanı ve Yahudi* başlığı, kitabın İngilizcedeki yayıncıları tarafından, doğrudan çevirisi *Yahudi Sorusu Üzerine Düşünceler* olan Fransızca başlıktan duyulan utançtan dolayı seçilmişti. Bu ifade, Yahudi karşıtı metinlerdeki köklü tarihinden dolayı açıkça bir kışkırtmaydı. Sartre bu başlığı, Yahudi sorunu denen şeyin aslında "Yahudi olmayanların sorunu" olduğu konusunda ısrar etmek için bir zemin olarak kullanmıştır, aynı Richard Wright'ın Sartre'a söylediği üzere, Birleşik Devletler'deki siyahi sorunu denen şeyin aslında beyazların sorunu olması gibi. Fakat metnin, Sartre'ın Yahudi tarihiyle ilgili bilgisizliği veya uygun bir başlık bulmanın ötesine geçen daha derin sorunları var. Sartre'ın o dönemde Fransa'daki Yahudileri bekleyen alter-

natifleri betimlemesi küstahçaydı. Fakat Sartre'ın isteği Yahudilere iyi bir seçeneklerinin olmadığını göstermekti, bunu yaparken amacı onları ne eleştirmek ne de seçimlerini göz ardı etmekti, bunu Yahudi düşmanlığının yarattığı sorunlarla başa çıkmanın tek yolunun radikal bir değişim olduğu sonucuna bir arka plan sağlamak için yapmıştı. Şüphesiz ki, Yahudi düşmanlığıyla ilgili bir kitapta Yahudilerle ilgili daha çok şey söylemiş olmalıydı. Bilgisizliğini göz önünde bulundurursak, böyle bir şeyi yapmadığı için hoşnut olabiliriz. Fakat Sartre, şaşırtıcı cahilliğinden dolayı ne kadar kınanmayı hak ediyorsa, bir o kadar da ne yapmaya çalıştığına göre yargılanmalıdır.

Görülebildiği kadarıyla Sartre'ın Yahudi düşmanı portresinin, eşit derecede, tarihsel araştırmayı hiç andırmayan bir şey tarafından yükten kurtarıldığı söylenmelidir. Fakat, Sartre'ın Yahudi düşmanı portresinin nüfuzlu ve yıkıcı olduğu olgusu kadar Yahudi portresinin soyut ve sığ oluşu, Yahudi düşmanın Yahudi kadar eleştirel dikkate mazhar olmadığı anlamına gelir. Sartre'ın Yahudi düşmanlığının aleladelikten kaynaklanan bir önyargı olduğu fikri çok da yeni sayılmaz, fakat bir kişinin yalnız başına Yahudi düşmanı olamayacağı ve Yahudi düşmanlığını alelade bir topluluğun üyesi olmak adına kucakladığı iddiası takdire şayandır. Daha sonra da belgeleyeceğim gibi, Sartre bu fikri sonraki metinlerinde sömürgeciliğin ırkçı temellerinin analizi bağlamında geliştirmiştir. Sartre Yahudi düşmanlığını dışsal faktörlerin sebep olduğu bir şey olarak görmeyi reddeder. Sartre'a göre Yahudi düşmanlığı bir tutku ve insanın hem kendisini hem de dünyayı seçtiği bütünsel bir seçimdir. Başka bir deyişle, Yahudi düşmanlığı bir kişiyle ilgili olumsal bir özellik değildir. Bu, kişinin imgesinden analiz yoluyla Yahudi düşmanlığının çıkartıldığı ve o kişinin bu özelliği dışında gıpta edilecek biri olduğunu söylemeye elverişli bir düşünce deneyinin makul bir şekilde yapılamayacağı anlamına gelir. Yahudi düşmanlığı, Yahudi düşmanın tüm kişiliğini sarmalar. Bu, Sartre'ın konuyu analitik olarak düşünmekten ne kadar uzak olduğunu gösterir niteliktedir. Sartre Yahudi düşmanın görüşlerini ifade etme hakkını reddedecek kadar da ileri gitmiştir. Sartre'ın iddiasına göre, bu argümanı açıkça ortaya koymasa da, "Varoluşçuluk Bir

Hümanizmadır"ı takip ederek herkesin özgürlüğü için çabalamadığından dolayı Yahudi düşmanının özgürlüğünün yanlış bir özgürlük olduğu söylenebilir.

Fakat Sartre'ın, Aydınlanmacı bir kanaat olarak Yahudi düşmanlığıyla mücadelenin en iyi kaynağının "insan"ın evrenselliği olduğu inancının eleştirisinde bunun daha açık bir örneği vardır. Sartre ilk başlarda Aydınlanmacı tutumu benimsemişti. Sartre bunu 1939'da verdiği bir röportajda sunmuş, fakat röportajı yapan kişi bir insan olarak değil bir Yahudi olarak saygı görmek istediğini söyleyerek Sartre'a karşı çıkmıştı. *Yahudi Düşmanlığı ve Yahudi*'de Sartre, Aydınlanmanın "insan"a dair tutumunun analitik düşüncenin hatalı bir sonucu olduğunu söyler. Sartre'ın bu tutuma verdiği cevap Joseph de Maistre'inkiyle (1753-1821) aynıdır. De Maistre şöyle diyordu: "Dünyada *insan* diye bir şey yoktur. Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar vs. gördüm; Montesquieu sayesinde, *insanın Pers olabileceğini* dahi öğrendim. Fakat *insan*'a gelince, onunla hiç tanışmadım; eğer varsa, benim için bilinmezdir."¹³ Yahudi'yi bir "insan" olarak savunan "Yahudi dostu", Yahudi'nin Yahudiliğini kurban eder ve aynı Yahudi düşmanının yaptığı gibi, Yahudi olarak Yahudi'nin yok olmasını ister gibidir. Sartre'ın parçadaki ilk paragrafta Yahudi'nin ikileminin evrensel kardeşliğin "imkânsız rüyası" ile Yahudi'yi reddeden bir dünya arasında olduğunu söylemesi tam da bundandır.

Bu Yahudi düşmanlığı tanısını kendinden uzaklaştırıp vicdanını temiz tutmaya çalışmayışı Sartre'ın tipik bir özelliğidir. Bunun yerine, kendilerini infaz etmeye girişen bir dünya ile pazarlık etme çabasındaki Yahudilerin yüz yüze geldiği bu ikilemdeki suç ortaklığını kabul eder: "Bizim Yahudi düşmanlığımız". Burada Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te öne sürdüğü sorumluluk kavramının etkisini görüyoruz. Hepimizi Yahudi düşmanı yapan şey, sorumluluğumuz ve eyleme geçmekteki başarısızlığımızdır.

Bu *Yahudi Düşmanlığı ve Yahudi* metnindeki en çarpıcı iddiayı açıklamada yardımcıdır: "Yahudi'yi inşa eden Yahudi düşmanıdır." Sartre bu ifadeyi bazıları daha etkileyici olan

13 de Maistre, Joseph, *Considerations on France*, çev. Richard A. Lebrun, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1974, s. 97.

bir dizi iddiayı özetlemek için kullanır. Yahudi düşmanının Yahudi'yi inşa etmesinin yollarından biri onu bir nesneye indirgeyen bakıştır. Bu kimi zaman "kendinden nefret" olarak adlandırılan fenomenin temelidir. Buna tezat, diğer Yahudiler ise kendilerini birer Yahudi yaparak Yahudi düşmanlığını silahlarından mahrum etmeye çalışırlar. Bunlar Sartre'ın "özgün" dediği Yahudilerdir. Sartre sıkça Heidegger'den miras aldığı "özgünlük" terimine başvurmuş, fakat bu onun için sürekli bir sorun kaynağı olmuştur. Kariyerinin bu noktasına kadar özgünlüğün doğasıyla ilgili çok az şey yazmıştı. *Yahudi Düşmanlığı ve Yahudi'*de yaptığı birkaç yorumun da pek bir faydası dokunmamıştı. Sartre, birinin kendisini içerisinde bulduğu durumun farkında olması ve bu durumun içerdiği sorumlulukları üstlenmesi halinde özgün olabileceğini açıklar. Fakat Sartre her ne kadar özgün olan ve olmayan Yahudi'nin, tüm Yahudilerin içinde bulunduğu duruma farklı bir şekilde yaklaştığını anlasa da, bu farklılık sorunu çözümülemiyor. Fakat bu, Sartre'ın özgünlüğü Yahudi olmayanlara sakladığı anlamına gelmiyor. Sartre'ın açıklamasında, özgünlüğü arayan bir Hristiyan'ın önünde de en az bir Yahudi'ninki kadar engel vardır.

Sartre aynı zamanda Yahudi'nin varolmadığı bir yerde Yahudi düşmanının onu icat edeceğinde ısrarcıdır. Bu iddia bizi, bir fenomen olan Yahudi düşmanlığını anlamada Yahudi'ye değil de Yahudi düşmanının kendisine odaklanmaya davet eder ve Yahudi düşmanlığı ile ırkçılık ve diğer nefret biçimleri arasındaki bağı görme yönünde düşünmeye sevk eder. Dahası, Yahudilerin yokluğunda Yahudi düşmanının onu icat etme mecburiyeti duyacağı iddiasının bir meziyeti de, Yahudi'nin, Yahudi düşmanından bağımsız olarak varolduğunu kabul etmesidir. Fakat Sartre'ın bazı okurları ona Yahudi düşmanı Yahudi'yi yaratmasa Yahudilerin varolmayacağını söyleyen aşırı ve en nihayetinde tutarsız olan bir toplumsal inşacılık biçimini yakıştırırlar. Sartre'ın felsefesi, ırk gibi doğal görülen pek çok şeyin aslında toplumun ürünleri olduğuna inanan toplumsal inşacılar için bir ilham kaynağıydı. Oysa Sartre farklı bir noktaya değinir: O, temel olarak, neyin doğada verili olduğu, neyin toplum tarafından eklendiği konusunda belirli bir kanıya varamayacağımıza inanır.

Kitabın dört kısmının üçüncüsünden alınan yukarıdaki parçada Sartre, makalesinin en başındaki Yahudi düşmanı portresine döner, fakat bu seferki yaklaşımı açık bir şekilde farklıdır. Yahudi düşmanını kitabın en başında yaptığı gibi geri kalanımızdan farklı, ayrı bir varlık olarak yalıtılmak-tansa, Sartre şimdi sıradan Fransız vatandaşının da bu aynı Yahudi düşmanlığı içerisinde bulunduğunu söyler. *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* metninde Frantz Fanon (1925-61) yukarıdaki parçanın alındığı sayfaları kapsamlı şekilde alıntılar ve bu sayfaları okuduğu en iyi sayfalar olarak nitelendirir: "En iyisi, çünkü içerisinde tartışılan sorunlar bizi bağırsaklarımızdan yakalar."¹⁴ Fanon, siyahları bekleyen seçenekleri tartışırken, bu tartışmanın Sartre'ın özgün olan ve olmayan Yahudi tartışması tarafından şekillendirilmesine izin verirken, Sartre'ın Yahudi düşmanlığı analizini kendi siyah-karşıtı ırkçılık açıklamasına bir temel olarak kullanır. Fanon, Sartre'ın siyahların, ırksal kimliklerinden sınıfsız bir toplum oluşturma hazırlığında vazgeçecekleri bir zamanı tasavvur eden "Siyah Orfeus"taki açıklamasına hayli eleştirel yaklaşır. Yine de, Fanon'un Sartre'ın ırksız gelecek tasavvuruna cevabı açık bir reddediş olmayıp, "bunu bilmemeye ihtiyacım vardı" ifadesiyle dile getirildiğinden, Fanon'un kendisinin bu konuyla ilgili tutumu hala kesinlikle belirsizdir.

Sartre Yahudi düşmanlığının ancak sınıfsız bir toplumda bütünüyle yok olacağını ve asimilasyonun ancak bu şekilde gerçek bir olasılık haline gelebileceğini söyler. Burada asimilasyonun ne anlama geldiği bütünüyle açık değildir. Sartre aynı "Siyah Orfeus"ta sınıfsız bir toplumun girizgahı olarak siyahlardan kendi siyahlıklarını geride bırakmalarını istediği gibi eğer Yahudi'den de Yahudiliğinden vazgeçmesini istiyorsa, bu Sartre'ın önerisinin Yahudi kimliğinin korunmasına imkan vermediğini gösterir. Bu, gerçekten Yahudi'yi Yahudi yapanın Yahudi düşmanı olduğu fikriyle bağdaşır durumdadır. Fakat Sartre *Yahudi Düşmanı ve Yahudi*'nin son kısmında kendilerini Fransa'ya *Yahudi* olarak entegre etmek isteyen Fransız Yahudilerine karşı duyarsız değildir. En nihayetinde aynı Fanon'un siyah kimliğin geleceğiyle ilişkisindeki belirsizlik gibi, Sartre'ın Yahudi kim-

14 Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, çev. Charles Lam Markmann, New York: Grove Weidenfeld, 1967, s. 181.

liğin geleceğiyle ilişkisinde de bir miktar belirsizlik vardır. Bu belirsizliğin yalnızca bir kısmı söz konusu geleceğin ne kadar uzakta olduğuyla açıklanabilir. Fakat, Sartre'ın Yahudilerden kimliklerini geride bırakmalarını istemediğini fark etmek önemlidir. Hakikaten de, önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, Sartre'ın Aydınlanma eleştirisindeki pozisyonu otantik Yahudi açıklamasının gösterdiğinden çok daha farklı bir yöndedir. Dolayısıyla Sartre'ın "Siyah Orfeus"ta benimsediği pozisyon buna aykırıdır.

Sartre'ın çalışmasının yazılışından altmış yıl sonra, Yahudi düşmanlığından kaynaklanan sorunların karmaşıklığını atlmasına şaşırmamak elde değil. Fenomenin bir araştırılması ve açıklanmasının mümkün bir yolu olarak görülen *Yahudi Düşmanı ve Yahudi* hatalıdır. Bununla tutarlı olarak, bazı yorumcular Sartre'ın şahsen savaşmak istediği Yahudi düşmanlığını istemsizce kendi fikirlerinde yansıttığını göstermek istemişlerdir. Elbette, kendi sorumluluğunu, kendisinin ve Fransız vatandaşlarının Yahudi düşmanlığını kabullenerek Sartre, Yahudi olmayanlara, kendi kaderlerinin Yahudilerinkinden ayrılamayacağını göstermiştir. Önceden de gördüğümüz gibi, Sartre'ın başka metinlerde sorumluluk hakkında yazdıklarıyla tutarlı olarak, Yahudi düşmanlarıyla suç ortaklığımız bizi doğrudan Nasyonal Sosyalizme götürdüğü için, "hepimizi birer cellat yapmıştır". Sartre'ın makalesi akademik bir çalışma olarak değil, o anın yakıcı sorununa ilişkin dramatik bir müdahale olarak anlaşılmalıdır. Bu, Sartre'ın, felsefesinin sadece gerçekliği aydınlatacak değil, aynı zamanda onu değiştirmeye kalkışacak kadar güçlü olduğunu gösterdiği pek çok örneğin ilkidir.

8 - "EN AZ AVANTAJLININ GÖZLERİ"

Vasıflı işçi, taleplerini her zaman işinin gereği olan vasıflara dayandırmıştır. O gerçek üreticidir, tüm refahın yalın kaynağıdır: O, hammaddeyi sosyal ürünlere çevirendir. 1914'ten önce çok yaygın olan genel grev fikri, bu gururlu kendilik-bilincinin meyvesidir. Burjuva toplumu devirmek için işçinin tek yapması gereken şey kollarını birbirine bağlamaktır [...] Hakları, marifetlerinden köklendiği için, bu aristokrasi kendisini kapitalizmin salt kurbanı olarak görmekten çok uzak değildir. [...] Bu emek hümanizmi muğlaktır. Bunun refah hümanizminden bir adım öteye gittiğini itiraf etmek zor değildir. Ve bu yalnızca bir aşamadır; kişi burada durursa, çokluk, insanlıktan dışlanmış kalacaktır. Diyorsunuz ki insan olmayı hak etmek gerekir. Bu payeyi *alabilecek* bir konumdaysak burada bir sorun yok. Fakat bu payeye ulaşabilecek araçlara sahip olmayanlarla ne yapacağız?

Yeni proletarya hiçbir paye üzerinde hak iddia edemez, zira oyunun içerisine dahil edilen her unsur onun hiçbir marifetinin olmadığını anlaması için oradadır. Yine de yorgunluk ve sefalet onu boğmaktadır: Ya ölmeli ya da tatmine ulaşmalıdır. O halde, taleplerini neye dayandıracaktır? Tam anlamıyla hiçbir şeye. Ya da, tercih ederseniz, taleplerin kendisine. İhtiyaç, hakkı yaratır. Yığınların belirmesiyle birlikte değerlerin alt üst oluşu gerçekleşti; otomasyon, hümanizmi radikalleştirdi. Yarı-vasıflı işçiyi, haklarının bilincinde olan gururlu bir insan olarak almayalım: O insan olma hakkı talep eden "alt-insanlığının insan-altı bilincidir". Sonuç olarak, ihtiyaç hümanizmi, tüm insanlığı nesnesi olarak algılayan tek hümanizm çeşididir: Hak etmenin ortadan kalkması, insanları birbirinden ayıran son engeli havaya uçurur. [...]

Günümüzde bu iki hümanizm birlikte varolmaktadırlar ve bu birliktelik suyu bulandırır: İlki yerini sağlamlaştırdığı anda, ikincisinin düşmanı haline gelir. Öteki yanda yığınlar, işçi elitinin ideolojisi tarafından gizlice zehirlenmektedir. Yığınların, burjuva karşısında bir utançları yoktur; çünkü en iyileri dahi, ne yaparsa yapsın, asla sahip olduğu ayrıcalıkları asla *hak etmeyecektir*; ama vasıflı işçi proletaryaya aittir. [...] Koşulların görünürdeki eşitsizliği, onun gözünde değerlerin eşitsizliğini vurgular; vasıflı işçi değerini el emeğinde buluyorsa, yarı-va-

sıfı işçi, tanım gereği yeri doldurulabilir olduğundan, değersizdir. Kısaca, silah arkadaşı olması gerekenlerin karşısında küçük düşmektedir; [...] yığınlara şunu anlatmak bir zorunluluktur: Onlar, tüm insanlığa, toplumun ve insanın *gerçekte* nasıl görüldüğünü, yani en az avantajlının gözlerinden nasıl görüldüğünü anlama fırsatını sunuyorlardı. [...] *Yığınlar* değerli değildir; özgürlüğün ne olduğunu tahayyül bile edemezler: Fakat sırf varoluşları bile, etteki bir kıymık gibi, insanlık dışı bir toplumda insana olan radikal talebi gözler önüne serer.

Komünistler ve Barış

1950'li yıllar boyunca Sartre'ın felsefesi önemli değişimlere uğradı. Bu değişimler büyük ölçüde dünya politikasında gerçekleşen dönüşümlerin bir sonucuydu. Paris'in kurtuluşundan kısa bir süre sonra, 1944'ün sonlarına doğru, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron ve döneminin diğer önemli Fransız entelektüelleri *Les Temps Modernes* isimli dergiyi kurmak için Sartre ile güçlerini birleştirdiğinde, küresel vaziyet ciddi ve belirsizdi. Bir süre için Fransa'nın Sovyet bloğuna mı yoksa Amerika Birleşik Devletleri'ne mi yaklaşacağı açık değildi: Fransa ortadaydı ve Nazi istilasından kurtulmasına katkı sağlamış bu iki büyük güçten herhangi birine yaklaşabilirdi. 1945'in Ekim'inde yayınlanan *Les Temps Modernes*'in ilk sayısı, demokrasiyi el üstünde tutmuş ve "kanunla devrim" fikrine karşı durmuştu. Aynı zamanda Fransa'nın güneydoğu Asya kolonilerini elde tutmak adına dahil olduğu Çinhindi Savaşı'na da tepki göstermişti. Aron, sol-kanat yanlısı olmakla suçladığı dergiden 1946'da çekildi. Nitekim derginin politik pozisyonu geliştikçe evrildiği genel yönün kesinlikle bu olduğu söylenebilir. 1948'de *Les Temps Modernes*'de yayınlanan editör sunumları, Birleşik Devletler'e "ırkçılığından ve üstü kapalı faşizminden" dolayı saldırmaktaydı. 1949'da İngiliz İşçi Partisi'ni emperyalizminden dolayı hedef almışlardı. Fakat, bu dönemde, derginin benimsediği politik pozisyonu büyük ölçüde belirleyen kişi Sartre değil Merleau-Ponty'dir. *Les Temps Modernes*'in yayın kurulu proletaryaya sempati duyduğu için Fransız Komünist Partisi ile anlaşmak istiyorlardı, fakat Parti bu yakınlığa ilgi duydukça Sartre ve Beauvoir da o denli ünlendi ki, yalnızca dikkat dağıtıcı unsurlar olarak değil, neredeyse halkın ve medyanın ilgisi noktasında rakip olarak görülmeye başladılar.

1940'lı yılların sonlarında Sartre, Sovyetler Birliği ile Amerika Birleşik Devletleri'nin arasındaki uzlaşmazlıkta tarafsız bir pozisyon aradı, fakat gelişmeler buna izin vermedi. *Les Temps Modernes* 1950'de Sovyet çalışma kamplarına karşı durmuş olsa da, eğilim hala Rusya'yı insanlığın geleceği olarak görme yönündeydi. Rusya'nın beyan ettiği niyetleri onu çoğu Fransız entelektüelin gözünde aklıyordu. Bunun aksine Birleşik Devletler'deki McCarthyciliğin bu çeşit bahaneleri yoktu. Fakat, Kore Savaşı'nın patlak vermesiyle birlikte Merleau-Ponty ve dolayısıyla *Les Temps Modernes*, iki süper güç arasındaki bu çatışma ve haliyle zamanın en büyük politik meselesi karşısında büyük bir sessizliğe gömüldü. Bu sırada Sartre, bir etik inşasına adanacak olan *Varlık ve Hiçlik*'in beklenen ikinci kitabını yazma fikrinden vazgeçmişti. Sartre, git gide artan bir biçimde, etiğin nasıl burjuva ahlakına indirgendiğini sorguluyordu. Fakirlere ve ezilenlere halihazırda kendilerinin olan bir şeyi geri almaları halinde hırsızlık yapıyor olacaklarını söyleyerek statükoyu desteklemenin yolunu açan etik, en nihayetinde içi boş bir uğraştı. Sartre, politik adalet sorularını incelemeye kendini hazırlamak için tarih, ekonomi ve Marksizm çalışıyordu. Nihayet 1952'nin sonlarına doğru seçtiği taraf, Komünist Parti'yi desteklemek ve bunu daha önce hiç yapmadığı bir ifade biçimiyle yapmak oldu. Artık fikirlere duyduğu tutkuyu, istatistiklerle temsil edilen gerçekleri açıklama girişiyle birleştirmişti.

Sartre, Komünist Parti'nin yardımuna, partinin en zayıf görüldüğü zamanda koştu. Komünist bir denizci olan Henri Martin, Çinhindi Savaşı aleyhinde propaganda yaptığı gerekçesiyle 1950'de mahkûm edilmişti. Henri Martin'in mahkûm edilmesine karşı düzenlenen gösterinin şiddetli bir şekilde sona ermesinin ardından Milli Meclis'teki Komünist grubun başkanı olan Jacques Duclo da hapse atılmıştı. Genel grev çağrısı yapılmış, fakat çağrıya işçilerden gelen tepki zayıf olmuş ve bu sağ-kanat basının çok hoşuna gitmişti. Sartre, *Les Temps Modernes*'in Temmuz 1952 sayısında, sonradan *Komünistler ve Barış*'ın ilk parçası olacak metni bu vesileyle yazdı. Islah edilemez bir burjuva olduğunun bütünüyle bilincinde olan Sartre, kendini işçi sınıfının yanında konumlandırmıştı: "İşçi sınıfıyla, insanlığa ve kendinize düşman

olmadan çatışamazsınız.”¹⁵ Bu görüşün temelinde Sartre’ın herkes özgür olmadığı sürece kimsenin özgür olamayacağı kabulü vardır: Dolayısıyla insan, kendini toplumun en fazla ezilen üyelerinin yanında konumlandırmalıydı. Sartre, hem işçilerin yanında olup hem de Komünist Parti’nin karşısında olunamayacağını da söyledi. *Komünistler ve Barış*’ın ilk kısmı, Sartre’ın, politika ve ekonomiyi birbirinden ayırmayı reddetmesi açısından önemlidir. Bu iki kavramın birbirine bağlılığında ısrar edildiği sürece, burjuvaların, işçilerin insanlığını tanıırken, aynı zamanda onlara hayvan gibi davranmalarındaki çelişki daha açık bir şekilde görülebilecektir. Sartre bu çelişkiyi ortaya çıkarma işine girişmişti.

Komünistler ve Barış’ın ikinci kısmı 1952’nin sonlarına doğru *Les Temps Modernes*’de yayınlandı. Sartre işçiler yığını içerisinde, ayırık bireyler ve onların proletarya denen kolektif sınıf varoluşları arasında bir ayırım yapmakta ısrarcıydı. İşçiler ancak proletarya olarak tarihin öznesi haline gelebilir; Sartre bu yüzden Komünist Parti’nin göz ardı edilemeyeceğini düşünmüştür. Sartre’a göre, işçi sınıfının birlik içerisinde bir varoluşa sahip olabilmesinin tek yolu Parti’den geçmekteydi. Parti olmadan, işçiler kapitalizmin onlara hazırladığı durumda kalacaktı: İhtiyaçları, Marx’ın zaten açıkladığı gibi, onları, içerisinde işlerin de bulunduğu sınırlı kaynaklar için bir rekabete sokacaktı. İşçiler kendilerini birey olarak düşünmeye devam ettikçe, birbirleriyle mücadele ettikleri bir varoluş kavgasından çıkamayacaklardı. Bu şartlar altında işçiler en iyi ihtimalle bir yığın oluştururdu. Tıpkı Yahudi düşmanının Yahudi’yi yaptığı gibi, kapitalizm de işçiyi üretir, fakat burjuva, sınıfın varoluşunu reddeder. Hakiki birliğin sınıfını oluşturma anlamında işçi sınıfını yaratan yegâne şey Partidir, böylelikle daha iyi koşullar ve maaşlar için halkı, işverenlerine karşı verecekleri asıl mücadeleye hazırlar. Sartre’a göre proletaryanın belirleyici özelliği, ancak ve ancak eyleme geçtiği takdirde varolmasıdır.

Sartre, çıkarlarının, bir sınıf olarak proletaryanın çıkarlarını savunmaktan geçtiğini göremeyen ve bu haliyle ayırık bir birey olan işçinin içerisinde bulunduğu toplumun işleme biçiminden gittikçe daha fazla kaygı duymaya başladı. Sartre, modern demokrasilerde başvurulmuş kapalı oy prati-

15 Sartre, Jean-Paul, *Communists and Peace*, New York: George Braziller, 1968, s. 8.

ğini bu eğilimin bir göstergesi olarak tanımlamaya 1950'li yıllarda çoktan başlamıştı. Açık oylama, oy satın almaya ve göz korkutmaya daha çok alan sağlar, fakat aynı zamanda her seçmene sınıfı içerisindeki yalnızlığını deneyimleme olanağı verir. Kapalı oylamadaysa seçmen, toplumun tümünün çıkarları yerine kendi bireysel çıkarlarına hitap eden bir alana kolaylıkla çekilebilir.¹⁶ Sonraları Sartre, *Diya- lektik Aklın Eleştirisi*'nde toplumun bir sürü ayrık bireylere bölündüğü ve bu bireyselliğin atom parçacıkları modeline göre ele alındığı bu sürece "diziselleştirme" ismini vermiştir. Dolayısıyla dizisel düşünce, toplumu parçalarına bölen mesafeleri göz önüne çıkartır. Diziselleştirmeyi yalnızca toplumların örgütlenme biçimi olarak değil, aynı zamanda, özellikle modernlikte, bir düşünce şekli olarak tanımlarken Sartre, *Yahudi Düşmanı ve Yahudi*'de analitik akılla karşı çıktığı şeye getirdiği eleştiriyi burada inceltmeyi başarmıştır. 1950'li yılların başında Fransız Komünist Partisi'nin içerisinde bulunduğu krizi gözlemlemesi, Sartre'ın, proletaryanın sınıf çıkarlarının nasıl görünmez hale getirildiğini açık bir şekilde görmesine imkân sağladıysa da, o hala bu eğilimi tersine çevirme arayışındaydı. Bu, Sartre'ın, *Diya lektik Aklın Eleştirisi*'nde, eylemle sıkı sıkıya bağlı olan bir diyalektik akıl açıklaması yapmasına yol açmıştır. Fakat *Komünistler ve Barış*'ı Sartre'ın düşüncesinin gelişiminde bu denli önemli kılan şey, felsefesinin zaten *Varlık ve Hiçlik*'te işbaşında olan özelliklerinin nasıl göreve çağırıldığını görme imkânı sunmasıdır.

Komünistler ve Barış'ın üçüncü kısmı 1954'te yayınlandı. Metnin en zengin ve yukarıdaki parçanın da alındığı kısmı budur. Fakat, önceki kısımlarla benzer olarak bu kısımdaki açıklamaların da Fransa'nın o dönemdeki gündemiyle sıkı bağlantılar kurması, Sartre'ın düşünce hayatında belirleyici bir adımı temsil ettiği halde tüm cildin günümüzde neden göz ardı edildiğini açıklar. Sartre sadece Fransa'nın o dönemdeki ekonomik sisteminin vaziyetiyle ilgili kasvetli bir tablo çizmekle kalmamıştır; büyük oranda yüzeyin altında saklanan ve sistemin sürekliliğini sağlayan şiddeti de gözler

16 Sartre'ın demokrasilerdeki kapalı oylama sistemine dair bütünlüklü tartışması daha sonraları yayınlanmıştır: "Elections: A Trap for Fools", içinde: *Life/Situations*, çev. Paul Auster ve Lydia Davis, New York: Pantheon Books, 1977, ss. 198-208.

önüne sermiştir. Sartre, işçi sınıfının içerisinde bir birlik olmadığı için ilerleme imkânına da kötümser bakmıştır. 1900 yılındaki proletaryanın “vasıflı elitin diktatörlüğünden” bahsedilecek derecede içsel olarak farklılaştırıldığını göstermek istemiştir. Vasıflı işçi genel grev durumunda üretimi süresiz bir şekilde durdurabilir, fakat, kısmen bu yüzden, kendini vasıfsız işçinin üstünde konumlandırır. Bu, işçi sınıfının içerisinde bir ayrıma yol açar ki, bu ayrımın temeli, bağlı kaldıkları farklı değerler kümesinde bulunur. Durumlar, modern makinelerin ve bu makinelerin onları kullananlara dayattığı örgütlenme şekillerinin bir ürünü olan yarı-vasıflı işçilerin ortaya çıkması ile birlikte iyice karmaşık bir hale gelmiştir.

Bu durumu açık hale getirme çabasında olan Sartre, üç farklı hümanizm arasında bir ayrım yaptı ve böylelikle *Di-yalektik Aklın Eleştirisi*’ne taşınacak olan çerçeveyi de kurmuş oldu. İlkinde, yani burjuvanın klasik hümanizminde (buradaki deyiimiyle refah hümanizmi), burjuva, işçileri insan olarak tanır. Fakat bu, tek başına, burjuvayı işçiye daha iyi davranmaya teşvik etmez. Hatta, işçilerin bir gün haklı intikamlarını alacakları korkusu, onlara daha da acımasız davranmalarına bir temel oluşturur. Bu haliyle klasik hümanizm, özellikle de yarı-vasıflı işçilere yöneltilmiş bir çeşit sınıf ırkçılığına dayanak oluşturur. Daha sonra, ikinci olarak, Sartre’in muğlak diye nitelediği emek hümanizmi gelir. Bunu muğlak diye nitelemesinin sebebi, vasıfların toplum içerisindeki dağıtımını belirleyen koşullara karşı kör olmasıdır. Emek hümanizmi, tüm insanlık için bir hümanizm değildir henüz. Bu yalnızca üçüncü bir çeşit hümanizmde gerçekleşir, ihtiyaç hümanizmi. İhtiyaç hümanizmi yalnızca herkese hayatta kalması için gerekeni sağlamayı değil, aynı zamanda bir insanlık oluşturmayı da kendine ödev bilir. Bunun temelinde şu vardır: Önümüzdeki ödev insanlığın büyük bir kısmı yoksulluk içerisinde bir hayat sürdüğü için, zengin yaşam tarzını daha fazla kişi paylaşsın diye toplumun refahının yeniden dağıtılması değildir, ki bu tipik olarak orta-sınıfa katılmanın eşiğindeki çoğu kişinin duruma bakışıdır; buradaki ödev, daha ziyade, insan olmanın anlamını ilk kez icat etmektir, çünkü refah ve güç farklılıklarının devasa boyutlarda olduğu bölünmüş bir dünyada insanlık

henüz gerçekleştirilemez. Bu bakış açısından şiddet daha iyi veya daha gelişmiş bir toplum hedefine ulaşmak için takip edilen bir yol değil, kendi başına bir çeşit pozitif hümanizmdir. Özgürleştirici şiddet halihazırda eyleme dökülmüş hümanizmdir. Bu düşünceler Sartre'ın 1961 yılında yayınlanan Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* metnine yazdığı önsözde açıkça dile getirilmiştir.

Vasıflı işçiyle proletaryanın geri kalanının arasındaki uçurumu açıklamak için -çıkarlar bakımından birlik içerisinde olsalar da, vasıflı işçiler proletaryanın geri kalanından ihtiyaç hümanizmini reddeden bir emek hümanizmini benimsemeleri bakımından ayrılırlar- Sartre utanç fikrine geri dönüş yapar. *Varlık ve Hiçlik*'te utanç kavramının güçlü bir betimlemesini zaten vermiştir. Verilen örnek anahtar deliğinden bakarken koridordan gelen ayak seslerini duyduğunda yakalanıp yakalanmadığından şüphelenen birinin örneğidir. Röntgenci gözlemleyenken gözlemlenen haline gelmiştir; bir özneyken bir nesne konumuna indirgenmiştir; veya, Sartre'ın kendi terminolojisiyle, kendi-için-varlık, kendinde-varlığa dönüşmüştür. Bu betimleme Sartre'ın genel olarak bakışın gücünü fark etmesini sağlar. Başkalarıyla olan somut ilişkileri açıklarken Sartre, bakışın, birinin içerisinde hapsolacağı bir kimliği ona yansıttığına dikkat çekmiştir. Bu fikri canlı bir şekilde *Yahudi Düşmanı ve Yahudi* tartışmamızda görmüştük: Yahudi düşmanı bakış yoluyla Yahudi'yi yaratır. Bu yapı zaten *Varlık ve Hiçlik*'te burjuvanın bakışıyla tesis edilen işçiler örneğiyle gösterilmişti. Yukarıdaki parçada gösterildiği gibi, Sartre *Komünistler ve Barış* metninde utancın temel yapısını işçi sınıfı içerisindeki ayrımı açıklamak ve ileriye dönük yeni bir yol önermek için değiştirir. *Varlık ve Hiçlik*'te işçilerin kendileriyle özdeşliklerinin açıklamasını yaparken ihtiyaç kavramının pek önemli olmadığını düşünüp burjuvanın bakışına odaklansa da, *Komünistler ve Barış* metninde ihtiyaçlar merkez noktadadır. Dahası, yarı-vasıflı işçiye inisiyatiften yoksun bırakıp eylemsizliğe indirgeyen burjuvanın bakışı değil, vasıflı işçinin bakışıdır: "Silah arkadaşı olması gerekenlerin karşısında küçük düşmektedir." Yine de, vasıfsız işçilerin vasıflı işçiler karşısında deneyimlediği utanç onları felç edip bölse de, Sartre vasıfsız işçinin bakışının da önemini ve neler

getirdiğini fark eder. Sartre burada önceki işlerinde sezilen fakat hiçbir zaman buradaki kadar merkez rol oynamamış bir ilkeyi ifade eder: Toplumun en az avantajlı bireylerinin taleplerinin toplumun gerçekliğini dışa vurduğu fikridir bu; sebebi de, özellikle, bu bireylerin çıkarlarının toplumun değerleriyle açık bir şekilde çelişmesidir.

Gerçekten de Sartre, tüm eylemlerini onaylamasa da, bu zamanlarda hala Komünist Parti'yi savunduğundan dolayı en az avantajlının bakışının gücünü Parti'ye itaatle sınırlandırmıştı. Nitekim makalenin yazılma motivasyonu kısmen Parti'yi Merleau-Ponty'nin eski öğrencisi Claude Lefort'un (1923-) saldırısına karşı korumaktı. Sartre'a göre Lefort, işçiler hakkında yalnızca belirli bir mesafeden konuşabilirdi. Sadece Komünist Parti gerçek anlamda işçiler adına konuşabilirdi. Dolayısıyla *Komünistler ve Barış*'ta en az avantajlının bakışı bağımsız bir yargı ilkesi oluşturmuştu ve Sartre bunu yalnızca Komünist Parti'ye duyduğu inancı geride bırakmak suretiyle kullanabilirdi. 1956 yılında gerçekleşen Sovyetler'in Macar işgali sonrasında Sartre artık Partiye atfettiği role inancını yitirmişti. Parti proletaryayı bir çeşit devrimci topluluk olarak yaratırken kendi varoluşunu varsayar, fakat kendinin nasıl oluştuğu veya meşruiyetinin kaynağının ne olduğu sorularının cevabını vermez. Sartre Komünist Parti'nin birçok durumda meşru olduğundan şüphe duymaya başlamıştır. Hakikaten de Parti yalnızca proletaryanın gerçek temsilcisi olarak davrandığı kadarıyla meşrudur, fakat bu çoğu zaman mümkün olmayabilir. Dolayısıyla Sartre, *Komünistler ve Barış* metninin halihazırda duyurulmuş dördüncü kısmını yazmaktan vazgeçip, yerine, Komünist Parti ve proletarya arasındaki ilişkinin diyalektik bir açıklamasını verdiği *Stalin'in Hayaleti* metnini yazmıştır. Parti göz ardı edilemez aracı bir rol üstlenmiş, fakat kendi içerisindeki yapıları işlevlerini yitirecek derecede katılaştırmıştır.

Komünistler ve Barış daha çok Fransa'yla ilgiliydi ve Sartre metni yazarken dahi metnin analizinin diğer coğrafyalardan yalıtılarak sürdürülemeyeceğini biliyordu. Metnin içerisinde Sartre, Fransız Batı Afrikası'ndaki siyahların en az avantajlı beyazlara oranla daha kötü yaşam koşulları olduğuna dikkat çekmiş ve gelişmiş ülkelerin refahının başka ülkelerin sefaleti üzerine kurulu olduğunu ifade etmiştir. En

az avantajlılar, Avrupa'nın dışındaydı ve Avrupa toplumunun gerçekliği, sömürgeleri sömürmesinde gizliydi. Sartre giderek sıklaşan bir biçimde dezavantajlı olanların yarı-vasıflı işçiler değil, sömürgeleştirilmiş olanlar olduğunu söyleyecekti. Sartre dekolonizasyonun büyük önem taşıdığı küresel bir perspektife geçmiş ve bu görüşünü Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* metnine yazdığı önsözde dile getirmiştir. Dolayısıyla, Sartre'ın *Komünistler ve Barış*'ta tartıştığı bakış kavramının 1948 yılında yayınlanan "Siyah Orfeus" metninde ortaya koyduğu şablona uygun olduğunu hatırlamak gerekir, burada *Négritude* şairlerinin de bakışı tersine çevirdiğini söyler: Bu şiir biçiminde beyazlar siyahları tanımlamak yerine, görülme deneyimini yaşayabilmiştir. Bakışlarıyla ve öncelikli olarak siyahi takipçi kitlesine yazdıkları şiirleriyle, *Négritude* şairleri beyazları utandırmış ve ilk ifadesi dekolonizasyon mücadelesi olacak yeni bir düzenin işaretini vermişlerdir.

Dolayısıyla Sartre, toplumun en az avantajlı bireylerine, ezilenlerine adanmışlığının altında yatan şeye giderek daha sık bir biçimde dikkat çekmiştir: Ona utancını deneyimleme imkânı veren bakışlarına. Sartre'ın burjuvazinin bir üyesi olarak duyduğu utanç, iş Parti hakkında politik yargılarda bulunmaya geldiği zaman onu felç ediyordu. İşçilerle dayanışma içerisinde olduğunu ilk gösterme şekli Parti'yi desteklemektir; şimdi ise kendi eleştirel sesini tekrardan keşfetmiş, fakat yine de dezavantajlı olanların hizmetinde olmuştur. Yığınlar, *Négritude* şairlerinin aksine, *Komünistler ve Barış* metninde neredeyse dilsiz olarak gösterilir, kendileri adına konuşmak için fazla bitkin ve dolayısıyla Parti'ye muhtaçtırlar. Fakat Parti'yle ilgili yanılsamalarını aştıktan sonra Sartre, onlara da önemli bir rol vermiştir; ezilenlerin, mevcut acılarının sebepleri hakkındaki iç görüşlerine daha çok güvenen, şimdilerde de "duruş-epistemolojisi" olarak bilinen teorisinin bir versiyonunu benimsemiştir.

9 - “AZ ÇOK ÖNÜ KAPANMIŞ BİR GELECEK”

Bize göre insan, her şeyden önce, bir durumun ötesine geçmesiyle ve geldiği hale gelirken neler başardığıyla karakterize edilir; kendi nesnelleştirilmesinde kendinin farkına varmasa bile. Bu öteye geçmeyi insanın tam da kökünde buluruz; *ihtiyaç sahibi* insanın. [...] En küçük bir davranış bile, onu hem koşullayan gerçek ve güncel faktörlere göre, hem de henüz meydana gelmemiş ve bu davranışın varlığa getirmeye çalıştığı belirli bir nesneye göre belirlenmelidir. Biz buna *proje* deriz.

Projeye başlarken eşzamanlı çifte bir ilişki tanımlarız. Verilmiş olana göre, *praksis* olumsuzluktur; fakat her zaman için olumsuzlamanın olumsuzlanması söz konusudur. Hedeflenen nesneye göre ise *praksis* olumluluktur, fakat bu olumluluk “var-olmayana” doğru açılır, *henüz olmamış olana*. Bir uçuş ve ileriye sıçrayış, eş zamanlı bir reddetme ve gerçekleştirme olan proje, gerçekliğe üstün gelen o an tarafından reddedilen aşılmış gerçekliği alıkoyup açığa çıkarır. [...] Varoluşunun somut koşulları, insanın olanaklarının çeperini belirler (iş çok zordur, sendikalara veya politik aktivitelere ilgi gösteremeyecek kadar yorgundur). Dolayısıyla olanaklar alanı, kişinin nesnel durumunun üstesinden geldiği hedefi işaret eder. Ve bu alan sıkı bir biçimde toplumsal ve tarihsel gerçekliğe bağlıdır. Örneğin, her şeyin satın alındığı bir toplulukta, bütçelerinin yarısından fazlasını yiyecek almaya ayıran işçiler için kültür olanakları, pratikte oyun dışı kalır. Bunun aksine burjuvanın özgürlüğü, gelirinin git gide artan bir kısmını geniş yelpazedeki masraflara ayırabilmesinde yatar. Yine de olanaklar alanı, ne kadar daralırsa daralsın, her zaman vardır ve onu bir belirsizlik alanı olarak değil, tüm Tarih’e dayanan ve onun tüm çelişkilerini kuşatan, son derece yapılaşmış bir bölge olarak anlamalıyız. Birey, verilmiş olanı olanaklar alanına doğru aşarak ve tüm başka olanaklar arasından bir tanesini gerçekleştirerek kendini nesnelleştirir ve Tarih yapmaya katkı sağlar. Sonrasında proje, kişinin bilmediği bir gerçekliği ele alır. Bu gerçeklik, sebep olduğu ve doğurduğu çatışmalarla olayların gidişatını etkiler. [...]

Her insan kendisine göre olanaksız olanaklarının toplamı olarak, negatif bir şekilde tanımlanır; yani, az çok önü kapanmış

bir gelecekle. Ayrıcalıklı olmayan sınıf için toplumun kültürel, teknik veya materyal olarak zenginleşmesi bir eksilmeyi, verimsizleşmeyi temsil eder; gelecek neredeyse tümüyle parmaklıklar ardındadır. Dolayısıyla, hem pozitif hem de negatif anlamda, toplumsal olanaklar bireysel geleceğin şematik belirlenimleri olarak yaşanır. Ve en bireysel olanak yalnızca ve yalnızca sosyal bir olanağın içselleştirilmesi ve zenginleştirilmesidir.

Yöntem Araştırmaları

Sartre 1957 senesinde Fransız kültürü üzerine özel bir sayı hazırlayan ve Polonya'da yayın yapan bir derginin editörleriyle görüşmüştü. Ondan, varoluşçuluğun mevcut durumu hakkında bir metin yazmasını istemişlerdi. Sartre'ın yanıtı varoluşçuluktan çok Marksizm'den söz ettiği "Varoluşçuluk ve Marksizm" başlıklı bir makaleydi. Bu onun asıl niyetini de ortaya çıkarır nitelikteydi. Aynı yılın sonlarına doğru makalenin üzerinden titizlikle geçilmiş bir versiyonu *Les Temps Modernes*'de "Questions de methode" başlığıyla yayınlanacaktı. Sartre bu makaleyi o kadar önemsiyordu ki, yeni bir sonuç bölümü ekleyerek *Diyalektik Aklın Eleştirisi* metninde yeniden basmıştı. Makalenin İngilizceye *Search for a Method* başlığıyla çevrilen versiyonu, bu son versiyonudur.

Sartre'ın o zamanki görüşü, tarihin herhangi bir anında tek bir yaşayan felsefenin o zamanın genel toplumsal hareketini ifade edebildiği ve mevcut çağın felsefesinin de Marksizm olduğu yönündeydi. Aynı zamanda herkes bir nebze gerçek ve elle tutulur özgürlüğe sahip olduğunda Marksizm'in yerini bir özgürlük felsefesinin alacağına inanıyordu, fakat Sartre'a göre halihazırda bu özgürlüğün veya ondan doğacak felsefenin karakterinin kavramsallaştırılmasının bir yolu yoktu. Bu anlayışa göre, varoluşçuluk geleceğe ait olan özgürlük felsefesi değil, daha çok, tamamıyla Marksizm'e tabi bir felsefeydi. Varoluşçuluğun ödevi, gerçek Marksizm'i, onu tersine çevirerek bir çeşit idealizme indirgeyen Komünistlerin elinden kurtarmaktı. Yönelimsellik makalesinde insanı dışarıda, şeylerin arasında bularak idealizmin üstesinden geldiği gibi, şimdi de Marksizm'in insanı bir fikre indirgeyen biçimini reddediyordu: Varoluşçuluk insanlara yaşadıkları yerde sesleniyordu; işte, evde ve

sokakta. Varoluşçuluk, somutun felsefesi olarak, artık vazgeçilmez tarihi ödevini bulmuştu, ancak somut olanın artık “tarih ve diyalektik eylem” olarak anlaşılması koşuluyla.

Sartre’in varoluşçuluk ile Marksizm’i bir araya getirme çabası her zaman pek de iyi anlaşılmamıştır, çünkü yorumcular bu iki hareketin derin yapılarını incelemek yerine yüzeysel karakteristiklerine odaklanmışlardır. Varoluşçuluk bireysel özgürlüğü el üstünde tutar gibi görülmeye yatkınken, Marksizm materyalist ve determinist bir felsefe olarak görülür. Sartre bu karşıtlığı Friedrich Engels’in Ocak 1894 tarihine ait bir mektubuna atıfta bulunarak bozmaya çalışmıştır.¹⁷ Mektupta Engels, tarihi anlamada ekonominin önceliğini kabul etse de katı ekonomik determinizme saldırmıştır. Sartre’in defalarca geri döndüğü cümle şöyledir: “İnsanlar kendi tarihlerini yazarlar, fakat onları koşullayan mevcut bir çevre içerisinde.” Sartre bu cümleyi bir çeşit ekonomik determinizm vazeden Marksistlere karşı kullanmıştır. Gerçek Marksizm’de sömürü koşulları altında insanın hem tarihi bir özne hem de kendi ürününün bir ürünü olduğunda ısrar etmiştir. Sartre’in kendine verdiği ödev iki fikri bir arada düşündürmektir. Bu diyalektiğin yeni bir anlayışını çağırmıştır ve buna hazırlanmak için analitik aklın sınırlarına ilişkin yaptığı açıklamaları gözden geçirmiştir.

Sartre uzun bir süredir analizin parçaladıklarını bütünleştirmenin zorluğunun farkındaydı, fakat bu problemin farkındalığı yirminci yüzyıl fenomenolojisinde tekrar tekrar su üstüne çıkan bir görüydü. *Yöntem Araştırmaları* metninde yeni olan şey, Sartre’in analitik aklın politik sonuçlarını herkesten daha berrak bir şekilde fark etmesidir. Belirli bir zamanda birden fazla yaşayan felsefe olmadığı iddiasıyla tutarlı olarak Sartre, analitik aklın bir noktada bölme ve çözme kapasitesinden kaynaklanan özgürleştirici bir gücü olduğunu fark etmiştir: Analiz, Fransız burjuvazisini *ancien régime*’in kurumlarına meydan okuyacak kadar güçlendirmiştir. Hakikaten de, Fransız Devrimi, analitik aklın zaten çözdüğü kurumları yıkmıştır. Analitik akıl bir liberalizmi ifade etmeye doğru ilerlemiş, fakat bu süreçte “Proletar-

17 O dönemlerde mektubun Hans Starkenburg’a yazıldığı düşünülse de Sartre, Karl Marx’a yazıldığını söylemiştir. Fakat şimdilerde, mektubu Starkenburg yayınlamış olduğu halde, mektubun alıcısının W. Borgius olduğu ortaya çıkmıştır.

yanın atomize olmasına” katkı sağladığı ölçüde baskıcı bir hale gelmiştir. Liberalizm, bireyselliğe adanmış bir ideoloji olduğundan dolayı grupları açıklayamaz bir haldedir. Dolayısıyla bir sınıf analizine karşı dirençlidir. Bu şekilde, analitik akıl, yeni bir gelecek yaratmaya odaklıyken, belirli bir tarihsel noktada, statükoyu el üstünde tutmaya başlar; o noktada yalnızca birbirinden ayrı bireyler görme ve bu bireylerin toplumda birçok şekilde birbirine bağlanmış olmaları olanağını hiçe sayma eğilimi, mevcut düzeni devirmede ciddi bir engel oluşturmaktadır; tabii, önceki bölümde de gördüğümüz gibi, radikal değişim için sınıf çıkarlarının fark edilmesinin gerekli bir koşul olduğunu varsayarsak.

Sartre’ın, analitik aklın tek akıl biçimi olduğundan duyduğu uzun soluklu şüphe, diyalektiği keşfiyle kendini bulmuştur. “Diyalektik” kelimesini önceki metinlerinde kullansa da, çoğu kimse gibi, bu kelime hakkında, analizden geri kalan katı inşalara hayat verme amacındaki sentetik bir hareket demenin ötesine geçememiştir. *Yöntem Araştırmaları*, Sartre’ın diyalektiği ıslah etme niyetinin bir açıklamasıdır ve *Diyalektik Aklın Eleştirisi* metninin gövdesinde bu sözünü yerine getirmeye çabalamıştır.

Diyalektiği tarihle anlama çabasında olan Sartre, somut insanları maddeselliklerinde, yani emeklerinde ve ilişkilerinde ele alarak başlamıştır. Sartre, Marx’ın somut gerçeklik ile soyut belirlenimi birbirine karıştıran Marksistlere karşı duruşunu desteklemiştir, bu Marksistlerden biri de György Lukács’tır (1885-1971). Lukács’ın, Sartre’ın eleştirel ruhunun ana hedeflerinden biri olma nedeninin çağdaş Marksist teorisyenlerin en kötüsü olması değil, daha çok Sartreci varoluşçuluğa defalarca saldırması olduğundan şüphelenebiliriz. Sartre’ın Lukács’ı iğnelediği noktalardan biri Heidegger’i en fazla diğer Marksistler kadar anladığını düşünmesidir. Bu iddia da epey önem arz eder bir noktadadır, çünkü Sartre’ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi* metni diğer metinleri arasında en Marksist olmasının yanı sıra aynı zamanda en Heideggerci metnidir de. Veyahut, daha açık olmak gerekirse, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, kitapta Heidegger’in ismi önceki eserlerindeki kadar geçmese bile, önceki metinlere kıyasla, *Varlık ve Zaman*’ın daha derin bir anlayışını barındırır. Sartre’ın yeni Heidegger anlayışının en önemli belirtisi

kendi-için ile kendinde'nin, proje ile durumun özgürlüklerini ve olgusalıklarını bir araya getirme denemesidir, bunu yapmaya *Varlık ve Hiçlik*'te başlamışsa da orada tam olarak bu hedefe ulaşamamıştır. Sonraki eserinde, *Varlık ve Hiçlik* metninin proje kavramının eylem yoluyla, bir geleceğe doğru, bir durumu aşmak veya ötesine geçmek olarak anlaşıldığı dili korumuş, fakat buna ilaveten proje kavramının Marksist terimlerle birleştiği ve hem Heidegger'e hem de Marx'a daha çok dayanan bir model oluşturmuştur. Proje, nesnelliğin iki anı arasında konumlanır: Verili durum ve olanaklı bir dönüşüm. Sartre, verili durumun her zaman basitçe bir verili durum olmadığının ve onu her zaman basitçe yaşayarak aştığımızın farkındaydı, fakat, fenomenolojik betimlemeleri her ne kadar bunu gösterse de, kendinde-varlık ile kendi-için-varlığın düalizmiyle sunduğu ontoloji analizi bu betimlemelerin altını oymaktaydı.

Sartre'ın görüşü, Heidegger'in kabulü olan, olanakların fırlatılmasının durumu belirlediğinin en açık bir şekilde iş ve eylemde görüldüğü fikrini benimsemek gerektiği idi. Sartre'ın kendinden eklediği şey ihtiyaçların ve kıtlığın -ki bu kavramlar *Varlık ve Hiçlik*'te en iyi ihtimalle küçük bir rol oynamışlardır- iş ve eylemin altında yatan şeyler olduğudur. Başka bir deyişle, ihtiyacın temel öneminin farkına varmak, Sartre'ın felsefesini maddeselliğe dikkat çekerek dönüştürmüş ve yukarıdaki parçada da görüldüğü üzere bu, proje fikriyle mükemmel bir bütünlük içerisine girmişti. Bunun sonucu eylemin diyalektik bir açıklamasıdır. Veya, daha açık olmak gerekirse, diyalektiğin geleneksel anlamda bir olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak anlaşılmasına temel oluşturacak bir eylem açıklamasıdır. Eylem, veya Sartre'ın dediği gibi praksis, verili olanı olumsuzlar ve verili olan ihtiyaçla tanımlandığından dolayı, praksis olumsuzlamanın bir olumsuzlamasıdır. Yeni bir olumluluğa doğru olumsuzlamanın olumsuzlaması her zaman kesin bir olumsuzlamadır. Dolayısıyla eylem, geleceğin penceresinden bakıldığında varoluşun içerisinde bulunan çelişkiler olarak görünen sınırlandırmaları, verili bir durum içerisinde bulunan sınırlandırmaları açığa çıkartır.

"Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır" metninde Sartre, Francis Ponge'un (1899-1988) "insan, insanın geleceğidir"

ifadesini kabul eder. Sartre *Yöntem Araştırmaları*'nda toplumları, o toplumu oluşturan sınıfların geleceklerinin önünün nasıl kapatıldığı veya açıldığıyla değerlendirebileceği bir bakış açısı bulmuştu. Yukarıdaki parçayı sona erdiren bu fikirle Sartre, bireysel bir bakış açısından toplumsal bir bakış açısına geçiş sağlamıştır.

Yöntem Araştırmaları'nın hedefini varoluşçuluk yoluyla Marksizm'i yenilemek şeklinde ifade etse de, yukarıdaki parçada Sartre'ın, Marksizm'i varoluşçuluğun somut bir felsefe olarak tanınma arzusunu gerçekleştirme amacıyla kullandığını görürüz. Eylem yoluyla verili durumun ötesindeki bir geleceğe geçiş betimlemesinde *Varlık ve Hiçlik*'in dili hala mevcut olsa da, bu aşkınlık hareketinin kökünün ihtiyaçta bulunması, Sartre'ı proje açıklamasını değiştirmeye itmiştir. Önceki bölümlerde Sartre için projenin, mevcut gerçekliğin nasıl görüldüğünü belirleyen ve aynı zamanda herhangi bir koşulda anlaşılan çeşitli olanakları ortaya koyduğunu görmüştük. Örneğin, bir insanın doktor olma arzusu, içinde bulunduğu toplumun bazı özelliklerinin ona engel gibi görünmesini, başka bazı özelliklerininse birer fırsat gibi görünmesini belirler.

Yukarıdaki parçayı takip eden sayfalarda Sartre tam da bunu gösteren bir örnek sunmuştur. Bu örnek Claude Lanzmann'ın (1925-) birkaç yıl önce *Les Temps Modernes*'de yayımlanmış bir makalesinden¹⁸ esinlenerek ortaya çıkmıştır. Bu örnek, toplumun, bir bireyin olanaklarını nasıl kısıtladığını ve bireyin bu kısıtlamalarla nasıl mücadele ettiğini göstermektedir. Örnekte, havaalanında yer personeli olan, fakat ırkından dolayı uçmasına izin verilmeyen siyah bir adam vardır. Sartre bu sınırlamaya verilebilecek çeşitli tepkilerin ne olabileceği konusunu masaya yatırmıştır; bu tepkilerin muhatabı özellikle bu siyah adam değil, onun ırkı olacaktır. Bir uçak çalıp Manş Denizi'nin üstünde süzülen bu asi, kendisi için yasaklanmış bir geleceği üstlenerek isyan eder. Sartre bu isyanın halihazırda siyahları farklı bir geleceğe yönelttiğini düşünür. Hakikaten de hınç, halihazırda verilen koşulların ötesine geçen bir aşmadır. Fakat bu hınç pek

18 Lanzmann, Claude, "L'homme de gauche", içinde: *Les Temps Modernes* 10, 112-13, Mayıs 1955, ss. 1648-9. O dönemde Sartre'ın takipçisi olan Lanzmann, sonraları Holokost'u anlatan dokuz buçuk saatlik *Shoah* adlı belgesel filmin (1985) yönetmeni olarak tanınmıştır.

de ileri gidemez. Sartre'a göre bu asiye, toplumun kendisine çizdiği kalıpları kırıyormuş gibi görmek yanlış olurdu. Bir anlamda isyan olanağı kanunlar tarafından öngörölmüşü ve dolayısıyla sindirilmesi kolaydı. Daha da önemlisi, bu muhalif hareketin yalnızca bir kişi tarafından gerçekleştirilmesi, başkalarının ona katılmamasıdır. Irklar arasında ayırım yapan toplumun çelişkisi, asinin projesi içerisinde hem saklanır hem de aşılr durumdadır.

Sartre'ın değışen toplumun zorluklarını giderek daha çok takdir etmesi, onu, isyanın yalıtılmış dışavurumlarında dahi bir çeşit teselli ve umut bulmaya ikna etmiştir. *Yöntem Araştırmaları* metninde yeni olan şey, Sartre'ın, insanın olanaklı bir geleceğı tanıma yoluyla kendi sınıfının farkına vardığı olgusunun, bir sınıf bilinci üretmesine nasıl katkıda bulunacağı konusunda hiç olmadığı kadar açık sözlü olmasıdır. Sartre kitap boyunca sınıf bilincinden yoksun olmanın bedelinden bahsederken oldukça açık sözlüdür. Sartre, Engels'in verdiği örneğı, on altıncı yüzyıldaki "köylüler savaşında" nasıl bazı köylülerin Almanya'nın diğer bölgelerindeki köylü gruplarından ayrı bir şekilde, ayrı bir barışa imza attıklarını anlatır. Onların görünürdeki zaferleri, onlara görünenden daha geniş bir çerçevede, tüm işçi sınıfı için bir yenilgiydi. Fakat, kendisinin bilincine varan bir sınıf, belirli koşullar altında kendisini tarihte tanıyabilir. Böyle yaptığı ölçüde de o sınıf, o dönemin tarihinin öznesi haline gelir.

10 - “İNSAN ŞEDİTTİR”

Diyalektik araştırmamız sürecinde yaptığımız “keşif” [...] insan ilişkilerinin, farklı seviyelerdeki çifte karakterini açığa çıkartmıştır: Toplumsallığın belirlenimlerinden ayrı, gerçek fakat soyut bireyler arasındaki basit ilişkiler olarak, dolaysız bir şekilde karşılıklı oldukları. Ve bu karşılıklılık –üçüncü kişi ve sonra da grup tarafından dolayımlanmış olarak– topluluğun temel yapısı olmalıdır. [...] Ve çatışmacı karşılıklılığın koşullandırılmasının, bütünüyle ve *soyutta*, insan çokluğunun eylem sahasıyla ilişkisine, yani kıtlığa dayandığı açıktır. Aynı zamanda kıtlığın, ölümcül bir tehlike olarak, bir çokluğun içerisindeki herkesi, Başka için ölümcül bir tehlike olarak ürettiğini gördük. Kıtlığın olumsuzluğu (yani, başka pratik organizmalar ve başka sosyal çevreler arasındaki dolaysız bolluk ilişkilerinin *a priori* anlaşılamaz olmadığı gerçeği) insan gerçekliğinin olumsuzluğunda tekrardan içselleştirilir. İnsan, kıtlık alanında, benzer organizmalar çokluğuyla birlikte yaşayan pratik bir organizmadır. Ama bu kıtlık, negatif bir kuvvet olarak, her insanı ve kısmi çokluğu, yer değiştirebilirlik içerisinde, hem insan hem de insandışı gerçeklikler olarak tanımlar: Örneğin, herhangi biri *benim için* (ve tüm Başkalar için) öncelikli gereklilik olan bir ürünü tüketebildiği kadarıyla vazgeçilebilirdir: Yaşamımı, tam da hemcinsim olduğu ölçüde tehlikeye atar; insandışı bir hale gelir, dolayısıyla, insan olarak kendi türüm bana yabancı bir tür gibi görünür.

[...] Ahlakın öncelikli belirlenimi Maniheizmdir: Başka’da yok edilmesi gereken, onun anlaşılabilir ve tehditkar *praksisidir*. Ama bu *praksis*, ihtiyaçların karşılanması bakımından araçların diyalektik bir organizasyonu olarak, kendini, Başka’nın içindeki eylemin özgür gelişimi olarak tesis eder. Ve bu özgürlüğün, Başka’daki özgürlüğümün, insanlar arasında madde vasıtasıyla oluşan asli ilişkiden, *ölüm tehlikesinden* kaçacaksak, yok edilmesi gereken şey olduğu açıktır. Diğer bir deyişle, kıtlığın, insanlar arasındaki *ölümcül* bir ilişki olarak içselleştirilmesi bizzat maddi koşulların özgür, diyalektik bir aşkınlığıyla gerçekleştirilir ve tam da bu aşkınlığın içerisinde özgürlük, alanın pratik bir organizasyonu olarak ya kendini Başka’da, başka özgürlük olarak ya da yok edilmesi gereken bir anti-*praksis* ve anti-değer olarak algılar ve tesis eder. “Yaşam mücadelesi”nin en sığ seviyesinde, insanlar arasında kör içgüdüler değil karmaşık yapılar

çatışma halindedir, maddi koşulları aşarak bir ahlakı kuran ve Başka'nın, basit bir tehlikeli *nesne* olarak değil, köküne kadar fark edilen ve lanetlenen özgürlük olarak yok edilmesini gözleyen bir *praksistir* bu.

Şiddet adını verdiğimiz tam da budur, zira anlaşılabilir tek şiddet, inorganik madde vasıtasıyla özgürlüğün özgürlüğe karşı şiddetidir. Hakikaten bunun iki farklı yön alabileceğini gördük: Özgür *praksis* Başka'nın özgürlüğünü yok edebilir, ya onu maddi araç vasıtasıyla parantez içine alabilir (aldatma, hile), ya da zorunluluğa (yabancılaşmanın zorunluluğuna) karşı, yani Başka olma (diziselleşmeye gerileme) olanağı olarak özgürlüğe karşı eyleyebilir ki bu, Kardeş-Terördür. Dolayısıyla *şiddet*, *daima* özgürlüğün hem çift taraflı bir tanınması hem de bu dışsallığın ataleti yoluyla özgürlüğün olumsuzlanmasıdır (ya çift taraflı olarak ya da tek anlamlı olarak). İnsan - Tarih boyunca, günümüze kadar (günün birinde kıtlık *tikel koşullarda* sona erene dek)- anti-insana (yani, başka tüm insanlara) ve *kendi Kardeşine* karşı şeditir, kendisinin anti-insan olma olanağı kalıcı olmadığı müddetçe. Bu şiddet, iddia edilenin aksine, pratik bir kendilik-bilgisini kaplar, çünkü o nesnesiyle belirlenir, yani, özgürlüğü imha etme özgürlüğü olarak. Tam da kardeşlik bağını tanımladığında buna *terör* denir; bir veya birden fazla bireye karşı kullanıldığında *baskı* adını alır, onlara kıtlığın işlevi olan aşılamayacak bir yasa dayatır.

Diyalektik Aklın Eleştirisi

Diyalektik Aklın Eleştirisi'nin ilk cildi, yani Sartre hayattayken basılmış tek cildi, Fransızca baskısında kitabın başına koyulan "Yöntem Araştırmaları" makalesini de dahil edersek, neredeyse sekiz yüz sayfa uzunluğundadır. Buna rağmen okurların, Sartre'ın kitap boyunca hedefi olarak belirttiği, Marksizm'in gelecekteki bir antropolojiyi yönlendirecek kaynaklara sahip olup olmadığı sorusunu cevaplamaya doğru nispeten az yol kat ettiğini düşünmeleri bağışlanabilir. Her zamanki gibi Sartre, keşfettiği yapıların zengin örneklerini vermektedir. Otobüs durağında duran insanların birbirleriyle ilişkisinin ve en iyi 10 albüm listesinin başkaları ne satın alıyorsa onu alma alışkanlığından dolayı gelecek haftayı nasıl etkileyeceğinin canlı betimlemeleri, Sartre'ın diziselleşme dediği şeyi muhteşem bir şekilde örnekler, aynı Bastille baskını ele alırken kaynaşmış bir grubu örneklediği gibi. Bu betimlemeler neredeyse *Varlık ve Hiçlik*'teki kafe-deki garson veya anahtar deliğinden bakan adam örnekleri

kadar hatırdaki kalır betimlemelerdir, ama buradaki tehlike bu örneklerin neyi örneklediğini hatırlamaktan ziyade sadece örnekleri hatırlamaktır.

Kitabın büyük bir sorunu, tarihsel bilgi olanağını muhafaza edecek diyalektik rasyonalitenin temelini kurmak olan hedefinden uzak düşmesidir, bir diğer sorun ise, Sartre'da alışılmadık bir özellik olarak, kötü yazılmasıdır. Simone de Beauvoir, Sartre'ın, kitabı yoğun bir şekilde, uyarıcıların yardımıyla uzun saatler çalışıp, hep yaptığının aksine metni tekrar gözden geçirmeden yazdığını söylemişti. Kitabın son kısmı, örneklerin ötesine geçildiğinde, Sartre'ı okumanın zorluğunu ve Sartre'ın en soyut halini gösterir. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin sonlarından alınan kısım, kitaptan doğan temel bakış açısını özetleme girişimlerinden birini temsil eder. Bunu parçanın başında bahsettiği ve önceki bölümde incelediğimiz "keşif" aracılığıyla yapar, praksisin kendisi diyalektiktir. Bu bölümde bu tarz bir yaklaşımın geniş çaptaki içerimlerini inceleyeceğim ve bahsetmiş olduğum kusurlarına rağmen, *Eleştiri*'nin bir başyapıt olduğunu, belki de yirminci yüzyıl politik felsefesinin *büyük eseri* olduğunu öne süreceğim.

Sartre diyalektik akıl açıklamasını, insanın şeyleri "dolayımlandırdığı" ölçüde, şeylerle "dolayımlandığı" keşfi üzerine inşa eder. Sartre buna "diyalektik döngüsellik" der. Bu, Heidegger'in hermeneutik döngü veya "anlama döngüsü" denen fikrine vurucu bir biçimde benzerlik gösterir, *Varlık ve Zaman* metninde halihazırda etkin olan proje ile durum arasındaki karşılıklı ilişkiyle temellenir; daha önceden gördüğümüz gibi Sartre *Varlık ve Hiçlik*'teki özgürlük açıklamasını kurmak için *Varlık ve Zaman*'dan bunu ödünç almıştır. Fakat, Sartre'ın *Eleştiri*'deki pozisyonunu önceki açıklamasından ve böylece Heidegger'in açıklamasından farklı kılan şey ısrarlı bir biçimde odaklandığı noktanın, projeye etkisinden dolayı maddesel koşullar olmasıdır. Hakikaten de, kayda değer bir fikir değişikliği gibi gözükse, Sartre'ın *Eleştiri*'nin bir kısmında Stoacılara atfettiği "insan her durumda özgürdür" fikrini azletmesidir. Tabii ki, bu bütünsel özgürlük fikri Stoacı bir fikirden çok Sartrecı bir fikir olarak anlaşılır, fakat Sartre kendi görüşlerinin bunun tam tersi olduğu konusunda ısrar eder: Kıtlığın koşulladığı bir gerçeklikte ikamet ettikleri ölçüde, tüm insanlar köledir. Doğrusu,

zincire vurulmuş kölenin özgür olmadığını açıkça söyler. Fakat, Sartre'ın pozisyonundaki bu değişikliğin boyutunu gözde büyütmemek gerekir. Daha önce gördüğümüz üzere, açıklamasındaki politik boyut hep oradaydı ve *Eleştiri*'de de özgürlüğün, maddesel durumları pratik alan olarak birleştiren bir proje olduğu ve böylece bu projeyi meydana getirdiği fikrinden geri durmak istememiştir.

Sartre'ın görüşünde çağdaş Marksistler sadece bireylerin maddesel koşullar tarafından hangi ölçüde belirlendiğine odaklanmıştır; bireyler pasif bir şekilde, içinde buldukları ve onlar tarafından koşullandıkları üretim ilişkilerine ve başka kuvvetlere boyun eğer. Bu Marksist açıklamaların doğrudan somut koşulların bir tartışmasına girdiğini ve Marx'ın kendisinin de yaptığı gibi soyut bir açıklamayla başlama ihtiyacını göz ardı ettiğini söyler. Sonuç, Marksistlerin kendilerini diyalektik kaynaklardan mahrum bırakmasıdır. Bu yaklaşıma çare olarak Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te yaptığı gibi, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ne de soyutla başlar ki somuta aşama aşama bir geçiş yapılabilsin. Muhakkak, Sartre bu iki kitabın görevini birbirinden farklı görür. *Varlık ve Hiçlik*'te, gördüğümüz üzere, soyut yerine somutla başlayacak olursak, varolan toplumlara karşı çıkmakta kullanılacak önemli bir radikal araçtan mahrum kalırız, tıpkı kendi özgürlük mefhumunun, bildiğimiz toplum içerisindeki özgürlük mahrumiyetine karşı çıkması gibi. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde de benzer bir şey olmaktadır. Her şeyden önce, varolan toplumu verili olarak anlarsak, o toplumu yaratan tarihi ve özellikle de insanların eylemleriyle o toplumu yarattıklarını ve onun sırf birer ürünü olmadıklarını göstermek ister.

Ama soyutla başlamanın bir diğer yararı da şudur, özellikle de soyut bireyle başlamanın: Bu çeşit soyut birimlere dayanarak, somut toplumu açıklayamayacağımızı gösterir. Bu birimler, açıklama somutlaştıkça radikal dönüşümlere uğrayacaktır. Bu yüzden sadece diyalektik bir sunum, somut toplum betimlemesinin hakkını verebilir, çünkü betimlemenin terimleri, açıklamanın kendisi tarafından üretilmelidir. En önemlisi, toplum, onu meydana getiren bireylerin toplamı olarak anlaşılamaz. Toplum, insan ilişkilerinin bir kümesidir ve bireyi bu ilişkilerin meydana getirdiği bir şey olarak anlamak daha iyi olacaktır. Bu ölçüde, Sartre'ın geç dönemi, yo-

rumcular tarafından da gittikçe daha fazla fark edilen bir nokta olarak, René Descartes'tan (1596-1650) beri felsefeye hâkim olan özne fikrinin gerçekliğe dayanmadığını söyleyen, Claude Lévi-Strauss (1908-) ve Michel Foucault (1926-84) gibi öznenin ölümü teorisyenlerine fark edilenden daha yakındır.

Yani eğer Sartre'ın kitabından alınmış olan yukarıdaki parça soyut görünüyorsa, bir anlamda öyle görünmesi gerekir, çünkü kitap asla tamamlanmamış olsa da aşama aşama daha somut hale gelmiştir. Sartre'ın bazı okurları, *Eleştiri*'nin açılış kısımlarında bulduğumuz soyut insan ilişkileri tartışması Sartre'ın kendi fikirlerini temsil ediyormuş gibi davranır, sanki bu tartışma sonradan somuta doğru geçerken düzeltilmeyecekmiş gibi. Onlara göre, sanki, üst kattaki bir camdan bakıldığında aralarındaki yüksek duvardan dolayı birbirinden habersiz iki işçinin görünüşünden söz eden meşhur örnek, toplumun hakikatini betimler. Daha da kötüsü, Sartre kurumlar ve sosyal koşullar tarafından tamamen yalıtılmış bireyleri başlangıç noktası olarak aldığı için, ona analitik rasyonalitenin ürünü olarak gördüğü sosyal atomizasyonun aynısını yakıştırırlar. Doğrusu, diyalektik rasyonalitenin görevinin tam da bu analitik rasyonaliteyi aşmak olduğuna inanırdı, tümüyle dışsal görünebilen, ama içsel olarak gösterilebilecek somut bağları sergileyerek.

Ana varsayım teorik problemlerin somuta vardığımızda kaybolacağı ve hatta somuta yaklaştıkça her şeyin daha da berraklaşacağıdır. Örneğin, Sartre burada, bireycilik ve toplumculuk arasındaki hatalı ikilik dediği şeyi aşmak istemektedir. Yine de, bireylerin, kolektifin sahip olmadığı bir gerçekliğe sahip olduklarına inanır. Fakat gerçek olan, analitik rasyonalitenin yalıtılmış bireyi değildir. Dolayısıyla Sartre *Eleştiri*'ye, herhangi bir soyut nitelendirmenin yetersizliğini gösterme çabasıyla, yalıtılmış bireyle başlar. Bir çift bireyin arasındaki çift yönlü ilişkiyi çalışarak ve bu tarz bir çalışmanın her zaman, Sartre'ın üçüncü dediğinin ötesine geçmesi anlamına geldiğini göstererek, insanlar-arası ilişkilerin daha somut bir açıklamasını sunmayı dener. Bu yolda soruşturmanın soyut anı vazgeçilmez, fakat yetersizdir. Doğrusu, yetersizliği uygundur.

Sartre'ın açıklaması kendi itirafıyla da şüphesiz bir şekilde biçimseldir ve öyle de olmalıdır. Dolayısıyla bu kendi

başına bir eleştiri oluşturmaz, metnin bazı kısımlarında saçma anlara yol açsa da. Örneğin, pozitif çift yönlülüğün bir örneği olarak Sartre, bir spor takımını ele alır. Her bir takım üyesinin hareketleri, diğer üyelerden uygun hareketleri çağırır ki, bir bütün olarak, her biri diğerlerini destekler biçimde işlediklerinde, ortak praksişte beraber eylediklerini söylemek meşru hale gelir. Yine de, Sartre bu analizi oldukça komik bir dipnotta takım açıklamasının soyutlama seviyesini açığa çıkararak nitelendirir: "Aslında, bir futbol maçında, karşı takımla karşılaşıldığında her şey karmaşılaşır."¹⁹ İki yüz elli sayfa sonrasında dahi, buraya dek geliştirdiği sınıf mücadelesi içindeki sınıfın, kendisiyle olan içsel ilişkilerinin açıklamasının hala düşman sınıf veya sınıfların çatışmacı eylemlerini içine almayacak derecede soyut olduğunu belirtir. Sartre'ın girişiminin absürt yanı ve kitabı tamamlamakta zorlanmasının nedeni tam da budur.

Sartre, yönteminin daha iyi bir örneğini, bir Müslüman hizmetçi tarafından hakarete uğradığına inanan ve bu nedenle ona dayak atan bir sömürgeci vakasıyla vermiştir. Sömürgeci bunu bir birey olarak yapmamaktadır, çünkü bir sömürgecinin bu gibi durumlarda yaptığı zaten budur. Diğer sömürgeciler de hizmetçilerini dövmektedir ve bu sömürgeci kendi hizmetçisine dayak attığında kendi inisiyatifile eylediğini söylemek güçtür, daha çok başkalarının eylemlerinin gerçekleştirilmesidir bu. Benzer bir şekilde, kendisine dayak atılmasına müsaade eden hizmetçi, kendi sınıfından biri tarafından böyle bir muameleye maruz kalacak olsa vereceği tepkiden farklı bir şekilde tepki verir. Kendisine atılan dayacağı bir Müslüman'a, sömürülene atılmış olarak anlar. Sartre tüm kolonilerde tekrarlanan bu pantomimin içerisinde iki gerçek birey olduğunu reddetmez, fakat bu olayın sadece bireylere veya sömürgecinin ve sömürü altındaki gerçek olmaktan çıkarılabilir kimliklerine odaklanarak betimlenebileceğini reddeder. Dördüncü bölümde gördüğümüze benzer olarak, erken dönem Sartre'a göre garson olma kimliği gerçek olmaktan çıkarılabilir: Kişi asla sırf bir garson olmaya indirgenemez. Benzer olarak burada, kişi diğerlerinin -örneğin diğer sömürgecilerin- eylediği gibi eylemektedir. Onun içindeki Başka'ya

19 Sartre, Jean-Paul, *Critique of Dialectical Reason*, çev. Alan Sheridan-Smith, London: New Left Books, 1976, s. 473.

(sömürülenler) dayak atan, benim içimdeki Başka'dır (sömürgeciler). Bu karmaşık ilişki, her bir bireyin yabancılaşmasının işaretidir. Sartre geç döneminde bu yolla, bir tutam Marksizm ekleyerek yapmış olduğu grup kimlikleri analizini zenginleştirmiştir. Daha açıkça, bu noktayla ilgili Sartre'ın geç ve erken dönemini birbirinden ayıran şey şudur: *Varlık ve Hiçlik*'te her bir birey üstünlük adına doğrudan bir çatışmaya dahil olsa da, *Eleştiri*'de düşmanlık, belirli eylem örüntüleri buyuran toplumsal kimlikler ve maddesel seviyedeki kıtlıkla dolayım lanmıştır.

Tarihimizde kıtlık, bireyleri, birlikte varolmayı imkânsız hale getirecek biçimde karşı karşıya getirmiştir. Bu, herkesin, ilke olarak birbirine rakip olduğu bir hayatta kalma mücadelesi olarak içselleştirilmeden önce dahi, insanın kendisini ve başkalarını tehdit eden imha edilme tehlikesi, onun kendi etkinliğinde bulduğu bir şeydir. Fakat, kıtlık içselleştirildiğinde, insanlar birbirini kötülüğün ilkesi olarak ve yok edilmesi gereken hedefler olarak görür. Sartre'ın, etiğin ilk hareketinin Maniheizmin kuruluşu olduğunu söylemesine imkân veren tam da budur. Sartre'ın, iyi ve kötünün bağımsız ilkeler olarak tanındığı bir Babil dinini ifade eden "Maniheizm" terimini kullanmasının sebebi, Başka'nın, maddi yoksunluklar sonucunda, insanın hayatta kalma kapasitesini tehdit eden ve dolayısıyla radikal bir biçimde kötücül kuruluş biçimini betimlemektir.

Yine de, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde Sartre sadece liberalizmin atomik bireyciliğine meydan okumaya değil, aynı zamanda Fransız Devrimi'nin ve Rusya'daki Komünist rejimin vahşiliğini açıklayabilecek bir aygıt sunmaya da girişiyordu. Kısaca, Sartre, bir bütün halinde hareket ederek Devrimi elde eden "kaynaşmış grubun" kaçınılmaz olarak diziselleşme dediği şeye düştüğünü söylemektedir ki burada bireyler arasındaki bağ, müstakbel yolcuların bir sırada durup otobüsü beklerken kurdukları bağdan daha sıkı değildir. Kaynaşmış grubu diziselleşmeye düşmekten kurtarmak için sarf edilen yenilgiye mahkûm çabada, üyeler, şiddet yoluyla kabul ettirilen bir ant içerek birbirlerine bağlanır. Sonuç, kaynaşmış grubun Sartre'ın "kardeş-terörü" dediği şeye düşmesidir. Sartre'ın bir çeşit toplumculuk önermekten ne kadar uzak olduğunu gösterir bu. Toplum,

en azından bizim bildiğimiz toplum, bireylerden oluşur. Yani, bu şekliyle birey bir mit değildir, sadece burjuva liberalizminin soyut atomistik bireyi öyledir.

Diyalektik Aklın Eleştirisi'ni, Komünizmin çöküşü ve bunun sonucunda Marksizm'in tarihsel bir kalıntıya indirgenmesiyle birlikte gereksiz bir kitap olarak göz ardı etmek bugünlerde çekicidir. Fakat, bu yeni koşullar eseri yeni yaklaşımlara açar. Yayımlanmasıyla birlikte, Frantz Fanon gibi bazı Üçüncü Dünya aktivistleri anında bunun önemini gördü; oysa profesyonel Marksistlerin daha çok ilgilendiği şey eserin Marksist ortodoksluğun standartlarını yakalayıp yakalayamadığı oldu. Buna karşın, bugün kitabın hala çözülmemiş felsefi problemleri vurucu bir özgünlükle çözme çabası olarak kendi ayakları üzerinde durduğu kabul edilebilir.

Daha açıkça, Sartre sadece ezilmenin temeli ve işleyişini açıklayan bir felsefe geliştirmemiş; aynı zamanda abartılmış bir bireycilik kabulünün, ezilenlerin ezilmeye karşı mücadele için birleşmesini sağlayacak dayanışma bilincini kısıtlayarak ezilmenin kalıcılığına katkı sağladığını da göstermiştir. Kullanmaya yatkın olduğumuz birey fikrinin insan varoluşu için temel şeylerin çoğunu ardında bırakan bir soyutlamaya dayandığını da göstermiştir. Bireyciliğe karşı bu saldırısıyla eş zamanlı olarak, kendilerini sürdürmek isteyen grupların nihayetinde onları parçalayarak sonlarını getiren araçlara başvurmaları gerektiğini göstermiş ve böylelikle toplumculuğu çürütmüştür. Bu şekilde, günümüz politik felsefesinde çoğu tartışmayı tanımlayan iki kutup olarak hem toplumculuğun hem de bireyciliğin ötesinde bir yola işaret etmekte başarılı olmuştur. Sartre'ın olgun felsefesinin büyük başarısı ve süregelen mirası, "Yönelimsellik" makalesinde de ortaya koyduğu üzere, akademik felsefenin göremediği somut bireyi yerine koymuş olmasının yanı sıra, bunu yaparken kısa sürse bile hakiki dayanışma anlarına izin vermiş olmasıdır. Bu nedenle, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* elbette ihmal edilmiş bir başyapıt olabilir; öyle büyük bir eserdir ki, öneminin anlaşılması için yirminci yüzyıl düşünce tarihinin yeniden yazılması gerekir. Eser, tüm kusurlarıyla birlikte, analitik aklın tüm düşünce biçimleri üzerindeki resmi tekeline kırma gerekliliğini ortaya koymuş ve daha önemlisi, diyalektik düşünme görevinin başlayabileceği yolları işaretlemiştir.

KRONOLOJİ

1905 Jean-Paul Sartre 21 Haziran'da dünyaya geldi.

1906 Babasını kaybetti.

1917 Annesi yeniden evlendi ve aile, Sartre'ın okuma ve yazmaya ufak yaşlardan beri duyduğu ilgiyi geçici bir süreliğine kaybederek mutsuzluk duyacağı La Rochelle'e taşındı.

1920 Paris'e geri döndü, yazma sevgisi yeniden canlandı. Ebeveynleri 1922'ye kadar Paris'e dönmeyecektir.

1924 Prestijli Ecole Normale Supérieure'e başladı. Oradaki dört senesinde yalnızca birkaç derse girdi, ama aralarında Raymond Aron, George Canguilhem, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty olan akranlarının ve çocukluk arkadaşı Paul Nizan'ın da bulunduğu okul arkadaşları bu üç seneyi hayatının en mutlu seneleri olarak anmasına neden oldu.

1927 Sartre ve Nizan birlikte Karl Jaspers'in *Genel Psikopatoloji*'sini çevirmeye başladı.

1928 Yazılı sınavdan kaldı. Sartre'ın aksine Nizan Komünist Parti'ye katıldı.

1929 Simone de Beauvoir ile Temmuz'da tanıştı ve hızla yakınlashılar, başarı sıralamasında Sartre'ın birinci, Beauvoir'ın ikinci olacağı sınavlara beraber çalıştılar. Kasım ayında 18 aylık askerlik görevini St-Cyr'da tamamladı.

1931 Le Havre'daki *lycée*'de felsefe öğretmenliği görevini kabul etti. Sartre ve Beauvoir evlenmeyi düşündü, fakat bunu özgürlüğü kısıtlayan bir burjuvazi kurumu olarak görüp vazgeçtiler.

1933 Eylül'de Berlin'deki Fransız Enstitüsü'nde bir yıllığına çalışmaya gitti. Faşistlerden tiksinsen de, Almanya'da yaşamak onu politikaya yakınlashtıramadı.

1936 Laon'daki *lycée*'de felsefe öğretmenliği görevine geldi; imgelem teorilerine giriş niteliğindeki çalışması olan *Hayal Gücü* yayınlandı, fakat daha özgün olan kısmı dört yıl boyunca tamamlanmayacak ve sonunda *Imgelem (L'Imaginaire)* ismiyle yayınlanacaktır.

1937 Paris'e, bir *lycée*'de felsefe öğretmenliği yapmak üzere taşındı ve böylece oraya bir sene önce taşınmış olan Beauvoir'la yeniden bir araya geldi. "Duvar" adlı kısa öyküsü yayınlandı.

1938 İlk romanı *Bulantı* yayınlandı.

1939 *Duygular Üzerine bir Kuram Taslağı* yayınlandı. Kısa öyküler derlemesi olan *Duvar*'la hem popüler hem de eleştirel anlamda tanınır hale geldi. Eylül ayında askere alındı. Askerlik görevi boyunca yazdığı, okuma ve düşünme sürecinin etkileyici bir kaydı olan metinler ölümünden sonra *Savaş Günlükleri* başlığıyla yayımlanacaktır.

1940 Otuz beşinci doğum gününde tutuklandı. Kampta Heidegger üzerine dersler verdi, dini bir oyun yazdı ve mahkumlarla bir dereceye kadar dava arkadaşlığı deneyimledi, ki bu deneyim başkalarıyla ilişkilere dair felsefi yaklaşımında iz bırakacaktır.

1941 Sağ gözündeki strabismus vakası bahane edilerek, kampa tıbbi gerekçelerle tahliye edildi. Böylece kendisine sağlık hizmetinde bulunması uygunsuz sivil statüsü verildi. Öğretmenliğe geri döndü ve bilgi yayımına odaklanan bir Direniş grubu kurdu: "Sosyalizm ve Hürriyet". Sartre'ın Direniş etkinliklerinde göze aldığı tehlikeler bugün dahi bir tartışma meselesidir.

1943 *Sinekler* isminde bir oyun ve *Varlık ve Hiçlik*'i yayınlandı.

1944 *Kaçış Yok*'un prömiyeri Temmuz'da yapıldı. Sartre öğretmenlik görevinden izinle ayrıldı ve bir daha asla geri dönmedi.

1945 Yılın ilk kısmını Birleşik Devletler'de, savaş çabasının araştırılması için davet edilmiş Fransız gazetecilerden biri olarak geçirdi. Çoğunlukla eleştirel nitelikteki makaleleri tartışmaya sebep oldu. Ekim ayında Paris'te, hıncahınc bir kalabalığın karşısında "Varoluşçuluk bir Hümanizmadır" başlıklı konuşmasını yaptı. *Özgürlüğün Yolları* romanının ilk iki cildi yayınlandı. Üçüncü cildi 1949 senesinde yayınlandı, fakat eser hiçbir zaman tamamlanamadı.

1946 Kadın arkadaşları arasında tekinsiz görünen, özellikle de Beauvoir'ın tehlikeli bulduğu Dolores isimli kadınla buluşmak için yılın ilk aylarını geçirmek üzere yeniden Birleşik Devletler'e gitti. *Yahudi Düşmanı ve Yahudi*'yi tamamladı.

1947 Sonraları *Edebiyat Nedir?* başlığıyla yayınlanacak metinleri *Les Temps Modernes*'de yayımlandı.

1948 Leopold Senghor'un *Négritude* hareketi şairleri derlemesine önsöz olarak "Siyah Orfeus"u kaleme aldı. Katolik Kilisesi Mahkemesi, Sartre'ın tüm eserlerini Katoliklerin okumasının yasak olduğu eserler listesi olan *İndeks*'e ekledi.

1952 Sartre'ın hayatı boyunca zaman zaman meşgul olduğu bir konu olan ve halihazırda Flaubert'e uygulamaya kararlı olduğu varoluşsal psikanaliz sürecinin örneği olmasını hedeflediği *Saint Genet* yayınlandı.

1954 Bir aylığına Moskova ziyareti: Sonrasındaki röportajları çoğunlukla eleştirel değildi. Bir sonraki sene oraya yeniden, iki aylık bir Çin ziyaretinden sonra gitti.

1956 "Sömürgecilik bir Sistemdir" metni *Les Temps Modernes*'de yayınlandı. Ekim 1956'da Sovyetlerin Macaristan'ı işgalinin hemen ardından Sovyetler Birliğini kınadı ve Fransız Komünist Partisi'ne saldırdı. Fakat partiyle ilişkileri tamamen kopmadı, çünkü Fransa'nın Cezayir'deki savaşına ortak muhalefetleri söz konusuydu.

1957 "Varoluşçuluk ve Marksizm" metni bir Polonya dergisinde yayınlandı.

1960 *Diyalektik Aklın Eleştirisi* yayınlandı.

1961 Temmuz ayında, Sartre'ın yaşadığı apartman Cezayir'in özgürlük mücadelesine desteğinden dolayı bombalandı. Aynı yıl ikinci bir bomba daha patladı, fakat Sartre buradan taşınmıştı. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* eserinin önsözünde devrimci şiddetin güçlü bir savunusunu yazdı.

1963 Edebi bir proje üzerinden hayatını yaşama illüzyonuyla nasıl ayartıldığını anlattığı, çocukluğunun otobiyografisi niteliğindeki *Sözcükler* eseri yayınlandı.

1964 Ekim ayında, isminin, bu tip ödüller için hep yaptığı gibi Nobel Edebiyat Ödülü adayları listesinden de çıkarılması isteğini İsveç Akademisi'ne beyan etti, fakat yine de ödül kendisine takdim edildi.

1965 Cornell Üniversitesi'ne ziyaretiyle ilgili fikrini değiştirdi ve Kuzey Vietnam'ı bombalarken Birleşik Devletler'e gitmeyeceğini söyledi.

1966 Bertrand Russell'ın daveti üzerine ABD'nin Vietnam'daki savaş suçlarıyla ilgilenen bir uluslararası mahkemeye katıldı. Londra'daki ilk toplantıda yürütme başkanı seçildi ve sonraki yıl ABD'nin terörist bombalamalara dahil olduğunu gösteren, üzerinde hemfikir olunmuş bulguları paylaştı. Britanya ve Fransa, mahkemelere ev sahipliği yapmayı reddedince duruşmalar Stockholm'de yapıldı.

1968 Paris'teki öğrenci devrimine destek verdi. Sonraları, sadece Sovyetlerin Çekoslovakya işgaline karşı koymakla kalmadı, aynı zamanda *Sinekler* ve *Kirli Eller* oyunlarının Çekoslovakya'daki

gösterimlerine de bizzat katıldı. Oyunlar, direnişi destekler nitelikte görülmüştür.

1970 Maoist gazete *La Cause du peuple*'ün editörü tutuklandıktan sonra Sartre, editörlük davetine olumlu cevap verdi. Sokaklarda satış yaparak polisi resmen kendisini tutuklamaya teşvik etti, fakat General de Gaulle'ün zamanında söylediği ünlü sözü etkiliydi: "Voltaire tutuklanmaz". Ardından başka radikal gazetelerin de editörlüklerini, onları korumak adına üstlenmiştir.

1971 Üzerine yaklaşık yirmi yıl mesai harcadığı, Gustave Flaubert'i konu alan varoluşçu çalışması *Ailenin Budalası*'nın ilk iki cildi yayınlandı. 1972'de üçüncü cilt yayınlandı, fakat aynı yılın sonlarına doğru, planladığı dördüncü ciltten (*Madame Bovary* üzerine) vazgeçti.

1973 "Seçimler, Budalalar için bir Tuzak" metniyle, seçmenlerin yalıtılmış bireylere indirgendiği bir sistemde oy verilmesine karşı çıktı. Baş editörü olduğu günlük gazete *Liberation*'un kurulmasına yardım etti.

1974 Çeşitli uyarıcıları aşırı kullanması ve yıllarca süren uzun mesailer sonucunda ortaya çıkan sağlık sorunlarından dolayı sol-kanat dergilerin editörlüğünü bırakmak zorunda kaldı. Çeşitli politik münazaralara katılmaya devam etti.

1980 Benny Lévy ile sohbetleri, *Umut Şimdi* başlığıyla yayınlandı. Bu söyleşiler hala tartışmalıdır, çünkü bazı gözlemciler Lévy'nin metinlere Sartre'ın ağzından birtakım cümleler eklediğinden şüphe etmiştir. 15 Nisan'da ölür.

OKUMA ÖNERİLERİ

Sartre'in yaşamını anlamamanın en iyi kaynağı yaşam boyu ona yoldaş olmuş Simone de Beauvoir'ın yazdığı otobiyografik ciltler üçlemesidir: *Bir Genç Kızın Anıları*, *Olgunluk Çağı* ve özellikle *Koşulların Gücü* (Penguin). Bunlar diğer iki biyografiyle desteklenebilir: Annie Cohen-Solal'ın *Sartre* (Heinemann, 1987) eseri ve Ronald Hayman'ın *Sartre'ı* (Simon & Schuster, 1987). Bir de tamamlanmamış fakat bilgilendirici bir biyografi, John Gerassi tarafından muhteşem bir başlıkla yayımlanmıştır: *Jean-Paul Sartre. Yüzyılının Nefret Edilen Vicdanı* (Chicago University Press, 1989). Sartre'ın kendi de bir otobiyografi yayınlamıştı, *Sözcükler*, ki bu metin de kendi başına okunmaya değerdir, fakat yalnızca yaşamının erken dönemini konu alır. Bir giriş olarak daha hızlı sonuçlar verebilecek bir kaynak, aynı isimdeki bir filmin transkripsiyonunu oluşturacak şekilde bir dizi röportaj vs. materyali içeren *Kendiyle Başbaşa Sartre*'dir (Urizen, 1978). Fakat Sartre'ın edebi üretimine ilişkin yaşamıyla ilgili bir şeyler öğrenmek için en basit ve güvenilir yol Kenneth A. Thompson'ın yıl yıl, zaman zaman da ay ay açıklamalar verdiği *Sartre. Yaşamı ve Eserleri*'dir (Facts on File Publications, 1984). Bu cilt aynı zamanda bibliyografik bilgi için de kullanışlı bir referanstır, fakat Michel Contat ve Michael Rybalka'nın *Jean-Paul Sartre'in Eserleri'nin* (Northwestern University Press, 1974) yanında ölçek olarak epey kısıtlı kalır. Araştırmacılar için elzem olan bu eserin yeni bir baskısı hazırlanmaktadır.

Sartre düşüncesine en iyi giriş, Ronald Aronson'ın *Jean-Paul Sartre: Dünyada Felsefe* (Verso, 1980) eseridir. Ne yazık ki, Sartre hakkındaki diğer pek çok nitelikli kitap gibi bu da artık basılmıyor. Bernard-Henri Levy'nin angaje fakat rahat bir dille yazdığı *Sartre: Yirminci Yüzyılın Filozofu* (Polity, 2003) daha kolay bulunabilir. Sartre'ın süregelen felsefi güncelliği Christina Howells'in editörlüğünü yaptığı ve kullanışlı makalelerin derlendiği *Sartre, Cambridge Rehberi'nin* (Cambridge University Press, 1992) sonuç kısmında açık bir biçimde anlatılmıştır. Aynı biçimde kullanışlı olan bir diğer eser Nik Farrell Fox'un *Yeni Sartre* (Continuum, 2003) eseridir.

Sartre'ın kısa makalesi "Yönelimsellik" konusundaki temel bilgiler ve yardımlar için Peter Crows'un *Sartre* (Routledge, 1979) eserine bakılabilir. Sartre'ın edebi eserleriyle ilgili en iyi inceleme Rhiannon Goldthorpe'un *Sartre: Edebiyat ve Teori* adlı eseridir,

fakat alıntılar Fransızca verildiği için ne yazık ki her okura hitap etmemektedir. Sartre'ın *Kaçış Yok* ve diğer oyunları için yazdığı kendi notları Michel Contat ve Michel Rybalka'nın *Sartre'in Tiyatro Üzerine Düşünceleri* (Random House, 1976) eserinde bulunabilir.

Politik meselelere ilgi duyanlar için *Varlık ve Hiçlik* eserine ve ayrı zamanda *Yahudi Düşmanı ve Yahudi'ye* de iyi bir başlangıç noktası Thomas Martin'in *Ezilme ve İnsanlık Durumu: Sartreci Varoluşçuluğa Giriş* (Rowman & Littlefield, 2002) eseri olacaktır. "Varoluşçuluk bir Hümanizmadır" üzerine ve doğrusu Sartre'ın tüm toplumsal felsefesi için Thomas Flynn'in *Sartre'in Varoluşçu Marksizmi* (University of Chicago Press, 1984) önemlidir. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ne en iyi girişi sağlayan eser Pietro Chiodi'nin *Sartre ve Marksizm* (Harvester Press, 1976) kitabıdır; aynı zamanda William McBride'in *Sartre'in Politik Teorisi* (Indiana University Press, 1991) kitabını da öneriyorum. Politik felsefe, öne çıkan spesifik politik sebeplere gönderim yapmadan çalışılmamalıdır: her ne kadar cesur ve takdire şayan politik konumlar almış olsa da bunlar, savunulamaz diye nitelendirilebilecek yanlış değerlendirmelerle iç içeydi. Sartre'ın politikasının en verimli özeti Ian Birchall'un *Sartre Stalizm'e Karşı* (Berghahn Books, 2004) adlı eseridir.

Üçüncü Dünya'da ve aynı zamanda sömürgecilik ve ırk tartışmalarında niçin Sartre'ın bu denli değerli bir kaynak olarak görüldüğünü anlamak için Frantz Fanon'un *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* (Grove Press, 1967) eseri yeterli olacaktır. Fakat, Simone de Beauvoir ile süren uzun soluklu ilişkisine rağmen, feminizm alanındaki özgeçmişi pek de etkileyici değildir, yine de felsefesinin işe yarar birkaç kaynağı vardır: Editörlüğünü Julien S. Murphy'nin üstlendiği *Jean-Paul Sartre'in Feminist Yorumlamaları* (Pennsylvania State University Press, 1999).

Michel-Antoine Burnier'nin *Eylem Tercihi* (Random House, 1968) hem *Les Temps Modernes*'nin kuruluşunun bağlamını, hem de Sartre'ın Merleau-Ponty ile yaşadığı politik çatışmanın arka planını anlamak isteyenler için paha biçilmez bir kaynaktır. Bu çatışmanın belgelerinin hem politik hem de felsefi boyutları Jon Stewart'ın *Sartre ve Merleau-Ponty Arasındaki Münazara* (Northwestern University Press, 1998) eserinde etkileyici bir ikincil kaynak dizisiyle birlikte verilir.

William McBride Sartre üzerine İngilizcede yazılmış en iyi makalelerden bazılarını sekiz ciltlik bir seçkide, *Sartre ve Varoluşçuluk* (Garland, 1997) başlığı altında topladı ve yayınladı. Sartre üzerine güncel çalışmalar için Berghahn Journals'ın yayınladığı ve Birleşik Krallık ve Kuzey Amerika Sartre Topluluklarının katkı sağladığı *Uluslararası Sartre Çalışmaları*'na bakmak çok iyi bir seçenek olacaktır.

DİZİN

A

Algının Fenomenolojisi (Maurice Merleau-Ponty), 59

Analitik akıl, 81-82

Aristoteles, 58

Aron, Raymond, 70, 95

Aydınlanma, 64, 67

B

Bachelard, Gaston, 50

Bakış, 75-77

Bergson, Henri, 25, 29

bilinç, 25-33, 41-45

bireycilik/toplumculuk, 91-94

bulantı, 17-18, 20-22

C

Camus, Albert, 35

Canguilhem, George, 35

"Cehennem, başkalarıdır", 35-40

Ç

Çinhindi Savaşı, 77

D

de Gaulle, Charles, 98

de Maistre, Joseph, 64

dekolonizasyon, 77

Descartes, René, 30-32, 91

diyalektik, 82-85

duruş-epistemolojisi, 77

Dürer, Albrecht, 18

E

Engels, Friedrich, 81-85

epistemoloji, 27, 29, 31

epistemoloji, duruş, 77

F

Fanon, Frantz, 16, 66, 75, 77, 94, 97

Feminizm, 16

fenomenoloji, 18, 25-32, 50, 81

fenomenolojik indirgeme, 28

Flaubert, Gustave, 15, 97, 98

Foucault, Michel, 91

Fransa'nın Nazilerce işgali, 53

Fransız Devrimi, 81, 93

Fransız Komünist Partisi, 70, 73, 97

G

Gerassi, John, 15

H

Hegel, G. W. F., 48, 57

Heidegger, Martin, 22, 26, 29-33, 44, 46, 50, 55, 57, 65, 82, 89, 96

Husserl, Edmund, 25-31

hümanizm, 69, 74-75

"Hümanizma Üzerine Mektup" (Martin Heidegger), 57

Hyppolite, Jean, 95

İ

idealizm, 25, 28-27, 80

İngiliz İşçi Partisi, 70

insan ilişkileri, 38-40, 87-90

isyan, 84

işlevsellik, 50

İyi Niyetli İnsanlar (Jules Romain), 49-50

J

Jaspers, Karl, 95

Jeanson, François, 56

K

kabuk tutma, 39-40

Kant, Immanuel, 20, 30, 59

“kendi-için”, 33

“kendinde-varlık”, 42

Kendini aldatma, 41-42, 45-46, 60

Komünist Parti, 71-73, 76

Kore Savaşı, 71

kurbanların masumiyeti, 47-54

kurtuluş, 21

L

La Cause du peuple (gazete), 98

Lanzmann, Claude, 84

Lefort, Claude, 76

Les Temps Modernes (dergi), 16, 70-72, 84, 96

Levi-Strauss, Claude, 91

Levy, Benny, 98

Libération (gazete), 98

Lukács, György, 82

M

Madde ve Bellek (Henri Bergson), 25

Maniheizm, 87, 93

Mantıksal Araştırmalar (Edmund Husserl), 28

Marksizm, 14, 93-94, 97, 100

Medeau-Ponty, Maurice, 59, 70, 76, 95

N

Nizan, Paul, 95

Olgunluk Çağı (Simone de Beauvoir), 18, 27

O

olguşallık, 22, 46, 50-52, 83

ontoloji, 29

Ö

özgürlük, 39, 49-54, 55-61, 87

P

phronimos, 58

Platon, 57

Ponge, Francis, 83

praksis, 79, 83

Proust, Marcel, 26, 32

R

realizm, 25, 28, 29

Romains, Jules, 48

Russell, Bertrand, 97

S

Saf bir Fenomenolojiye Dair Fikirler (Edmund Husserl), 28

Sartre, Jean-Paul

analitik akıl üzerine, 81-82

aşkınlık üzerine, 46, 52-53

Aydınlanma üzerine, 64, 67

bakış üzerine, 75-77

bilinç üzerine, 25-28, 29, 31-32, 42

bilinirlik, 16-18

bireycilik/toplumculuk üzerine, 91-94

bulantı üzerine, 17-18, 20-22

“cehennem başkalarıdır” üzerine, 35-40

dekolonizasyon üzerine, 77

diyalektik üzerine, 81-85

diziselleştirme üzerine, 73

dizisellik üzerine, 73, 88

Fransa'nın Nazilerce işgali üzerine, 53

Hümanizm üzerine, 69-70, 73-74

insan ilişkileri üzerine, 38-40, 87-90

intihar üzerine, 47
isyan üzerine, 84
işçi sınıfı üzerine, 71-72, 74-80
işlevsellik üzerine, 50
kabuk tutma üzerine, 39-40
"kendi-için" üzerine, 33
"kendinde-varlık" üzerine, 41
kendini-aldatma üzerine 41-42, 45-46, 60
Komünist Parti üzerine, 71, 72, 76, 77-78, 95
kurbanların masumiyeti üzerine, 47-54
kurtuluş üzerine, 21
Maniheizm üzerine, 87, 93
Marksizm üzerine, 93-94, 97, 100
olguşallık üzerine, 22, 46, 50
özgürlük üzerine, 49-54, 59-60, 89
politika, 14-15, 57
praksis üzerine, 79, 83
samimiyet üzerine, 45-46
seçim üzerine, 59
sorumluluk üzerine, 47-52
şiddet üzerine, 88-89
utanç üzerine, 76-78
üzgünlük üzerine, 45
Varoluş (saçmalığı) üzerine, 17-24
Varoluşçuluk üzerine, 55-59, 80-81
-ve feminizm, 16
Yahudi düşmanlığı üzerine, 61-68
yazar olarak-, 13-14
yönelimsellik üzerine, 25-34
Sartre, Jean-Paul; yapıtları
Ailenin Budalası, 15, 98
Bir Etik için Defterler, 46, 59
Bulantı, 14, 18-23, 26, 43, 52, 96
Diyalektik Aklın Eleştirisi, 14, 73, 74, 80, 82, 88-89, 90-94, 97

Duvar, 14, 96
Duygular Üzerine bir Kuram Taslağı, 96
Edebiyat Nedir?, 14, 96
"Ego'nun Aşkınılığı", 27, 32
İmgelem, 95
Kaçış Yok, 35-40, 96
Kirli Eller, 97
Komünistler ve Barış, 70-71, 72-77
Özgürlüğün Yolları, 96
Ruh, 30
Saint Genet, 97
Savaş Günlükleri, 22, 49, 96
"Seçimler, Budalalar için bir Tuzak", 98
Sinekler, 96, 97
"Siyah Orfeus", 14, 16, 66-67, 77, 96
Sözcükler, 97
"Sömürgecilik bir Sistemdir", 97
Stalin'in Hayaleti, 76
Umut Şimdi, 98
Varlık ve Hiçlik, 14, 20, 32, 38, 41-42, 48-54, 56, 64, 71, 73, 75, 83, 88, 93
"Varoluşçuluk bir Hümanizmadır", 14, 55-60, 83, 96
"Varoluşçuluk ve Marksizm", 80, 97
Yahudi Düşmanı ve Yahudi, 14, 45, 61, 66-69, 73, 75, 96
Yeryüzünün Lanetlileri'ne (Fanon) önsöz, 75, 77, 97
"Yönelimsellik", 22-23, 25-30, 32, 43, 80, 94
Yöntem Araştırmaları, 80-85, 88
Sartre ve Ahlak Sorunu (François Jeanson), 56
seçim, 48
Siyah Deri, Beyaz Maskeler (Frantz Fanon), 66
sorumluluk, 47-52
"Sosyalizm ve Hürriyet", 96

Sular ve Düşler (Gaston Bachelard), 50

Ü

üzgünlük, 45

T

"terslik katsayısı", 47, 50

V

Varlık ve Zaman (Martin Heidegger), 22, 29, 57, 82, 89

varoluşçuluk, 55-57, 60-61, 80-81

varoluşun saçmalığı, 17-19

Verdun romanları (Jules Romains), 49

W

Wright, Richard, 62

Y

Yahudi düşmanlığı, 61-67

Yeryüzünün Lanetlileri (Frantz Fanon), 75, 77, 97

yönelimsellik, 25-34

Z

"Zeminin Özü Üzerine" (Martin Heidegger), 31

ROBERT BERNASCONI

SARTRE'İ NASIL OKUMALIYIZ?

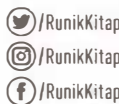
Sartre, yirminci yüzyılda felsefe ve toplum arasındaki zorunlu ilişkiyi güçlü sloganlarla görünür hâle getiren entelektüeller listesinin başında gelir. İnsanın bir özü olduğu düşüncesini çağrıştıracak her türlü tanımdan sakınırken, yine insana "doğal" birtakım haklar atfetme zorunluluğundan ileri gelen büyük çelişki, Sartre'in felsefi mücadelesinin ana hatlarını meydana getiriyordu. Bu çelişki karşısında Sartre, toplum dışında tasavvur edilemeyen insanın varoluşunu yine toplum içinde üstlendiği roller üzerinden inşa ederek özgün bir bakış ortaya koymuştur. Robert Bernasconi bu kısa ve öz metinde, insanlık tarihinin en büyük krizleriyle şekillenmiş bir dekorda Sartre'i bütün canlılığı ve ayrıntılarıyla dahice resmediyor.

*"Nasıl Okumalıyız?" serisi hazırlanırken son derece basit, ama yenilikçi bir fikirden yola çıkıldı. Büyük düşünürler ve yazarlar için daha önce hazırlanmış giriş metinleri çoğunlukla kısa yaşam öyküleri, eserlerin özeti ya da bunların bir arada sunulduğu kitapçıklar şeklindeydi. Fakat *Nasıl Okumalıyız?*, uzman gözüyle hazırlanmış bir kılavuzla birlikte okuru doğrudan eserlerle buluşturan bir seri. Bir yazarın söylediklerini bütünlüklü olarak anlayabilmek için kullandığı kelimelere daha yakından bakmak ve bu kelimelerin nasıl okunacağını bilmek gerektiği gerçeği, bu serinin ilk hareket noktasını meydana getirdi."*

Simon Critchley



**RUNIK
KİTAP**



ISBN 978-625-7757-50-8

