

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI  
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**JEAN-PAUL SARTRE'İN VAROLUŞÇULUK DÜŞÜNCESİNDE  
ÖZGÜRLÜĞÜN SİYASAL BOYUTLARI**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Umutcan TARCAN**

**KOCAELİ 2020**

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI  
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**JEAN-PAUL SARTRE'İN VAROLUŞÇULUK DÜŞÜNÇESİNDE  
ÖZGÜRLÜĞÜN SİYASAL BOYUTLARI**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Umutcan TARCAN**

**Danışman: Doç. Dr. Tuba KANCI DOĞAN**

**Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 29/07/2020-18**

**KOCAELİ 2020**

## ÖNSÖZ

Yirminci yüzyılın en etkili entelektüellerinden biri olan Jean-Paul Sartre'ın özgürlük anlayışını yüksek lisans tezimde inceleme olanağı bulmanın mutluluğu içerisindeyim. Bu hayalimi gerçekleştirmeme katkı sağlayan isimleri anmak isterim.

Yazım sürecinin her aşamasında büyük bir özveri göstererek bana destek olan tez danışmanım Doç. Dr. Tuba Kancı Doğan'a, yeni kaynaklar keşfetmemi ve özgün bilgiler edinmemi sağlayan Doç. Dr. Erkan Doğan'a, bambaşka bir alandan geçiş yaptığım siyaset biliminin temel ilkeleriyle beni tanıştıran ve verimli bir yüksek lisans dönemi geçirmemi sağlayan Prof. Dr. Adem Çaylak'a teşekkürü borç bilirim.

Yazım sürecinde yaşadığım çıkmazları aşmamı sağlayan, entelektüel birikimlerini her daim benimle paylaşan ve uzun yıllar boyunca ayakta kalmasını dilediğim bir düşünce ortaklığı inşa ettiğimiz değerli dostlarım ve sınıf arkadaşlarım Hakan Karadiken ve Yavuz Bülent Bekki'ye içten teşekkürlerimi sunarım.

Öğrenim yaşamımın her aşamasında yanımda oldukları için değerli aileme ve yazım süreci boyunca gösterdiği sabır ve verdiği eşsiz ilhamdan dolayı sevgili eşim Eda Tarcan'a teşekkür ederim. Bu tezi kendisine ithaf ediyorum.

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
ÖZET .....	V
ABSTRACT.....	VI
GİRİŞ.....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. KAMUSAL BİR ENTELEKTÜEL OLARAK SARTRE

1.1. “ENTELEKTÜEL” KAVRAMININ FELSEFİ GELİŞİMİ .....	7
1.2. SARTRE’IN YAŞAMI .....	13
1.2.1. Erken Dönemi.....	13
1.2.2. İkinci Dünya Savaşı, 1940’lar ve 1950’ler.....	18
1.2.3. Geç Dönemi.....	21

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. SARTRE'IN VAROLUŞÇULUK DÜŞÜNCEİ

2.1. VAROLUŞÇULUĞUN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	27
2.1.1. Varoluşçuluğun Felsefi Arka Planı: Stoa Okulu ve Hegel .....	27
2.1.2. İlk Varoluşçular: Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers ve Heidegger .....	30
2.1.3. Varoluşçuluğun Altkültürleşmesi .....	33

2.1.3.1. Yirminci Yüzyılın Kültürel Arka Planı.....	34
2.1.3.2. Savaş Sonrası Paris, Varoluşçuluk ve Sartre.....	36
2.1.4. Geç Dönem Sartre’da Varoluşçuluğun Kavramsal Dönüşümü.....	38
<b>2.2. SARTREGİL VAROLUŞÇULUĞUN TEMEL İLKELERİ.....</b>	<b>40</b>
2.2.1. Varoluşun Özden Önceliği.....	42
2.2.2. Tanrıtanımazlık.....	45
<b>2.3. SARTREGİL VAROLUŞÇULUKTA HÜMANİZM VE LAİK AHLAK .....</b>	<b>46</b>
2.3.1. Varoluşçuluk ve Hümanizm .....	47
2.3.1.1. “Klasik Hümanizm” Kavramı .....	47
2.3.1.2. Sartre’ın Klasik Hümanizm Eleştirisi ve Varoluşçu Hümanizm.....	50
2.3.2. Varoluşçuluk ve Laik Ahlak.....	52

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

<b>3. BİR SİVİL İTAATSİZLİK PRATIĞI OLARAK SARTRE'IN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI</b>	
<b>3.1. SARTRE'DA “ÖZGÜRLÜK” KAVRAMI.....</b>	<b>54</b>
3.1.1. Temel Unsurlar .....	55
3.1.1.1. Eylemsellik Unsuru .....	55
3.1.1.2. Sorumluluk Unsuru.....	58
3.1.2. Sartre’da İki Boyutlu Bir Durum Olarak Özgürlük .....	62
3.1.2.1. Negatif Boyutu: İnsanın Özgürlüğe Mahkûmluğu .....	63
3.1.2.2. Pozitif Boyutu: Eylemin İlk Koşulu Olarak Özgürlük.....	65
<b>3.2. SARTREGİL ÖZGÜRLÜK VE SİVİL İTAATSİZLİK.....</b>	<b>67</b>
3.2.1. “Sivil İtaatsizlik” Kavramı.....	67

<b>3.2.2. Sartregil Özgürlük-Şiddet İlişkisi.....</b>	<b>69</b>
<b>3.2.3. Sartregil Özgürlük-Yurttaşlık İlişkisi .....</b>	<b>71</b>
<b>3.2.4. Sartregil Özgürlük-Sivil İtaatsizlik İlişkisi .....</b>	<b>73</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>77</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>83</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>92</b>



## ÖZET

Yirminci yüzyılın en etkili entelektüellerinden biri olan Fransız düşünür Jean-Paul Sartre, varoluşçuluğu döneminin başat öğretisine dönüştürmeyi başarmıştır. Edebî yetenekleri ve üretkenliğinin yanı sıra felsefe, psikanaliz ve tarih gibi pek çok disipline yönelik ilgisi ile de entelektüel tarihe damgasını vuran Sartre, çalışmaları ve toplumsal bunalımlar arasında özgün bir bağ kurmuştur.

“Varoluşun özden önceliği” anlayışıyla temellendirilen varoluşçuluğun Sartre ile özdeşleşmesinin nedeni, düşünürün çalışmalarını öğretiyeye özgülemesidir. Sartre, öğretiyeye ilkesel bir yaklaşım getirmiş ve onu 20. yüzyıl toplumunun beklentileriyle sentezlemiştir. Öğretinin insana atfettiği mutlak özgürlük, eyleme ve sorumluluğa dayanması nedeniyle aktivist ve bireyci bir dünya görüşü yaratmıştır.

Sartre’ı yalnızca bir yazar veya bir düşünür olarak incelemek, onun öğretisini bizzat yaşama arzusundan ötürü olanaksız duruma gelmiştir. Sartre, varoluşçuluğu asla soyut bir felsefe geleneği olarak kabul etmemiş, onu kendi eylemleri yoluyla gerçekleştirme amacı taşımıştır.

Bu tez, Sartre’ın varoluşçuluğundan meydana gelen özgürlük anlayışını özgün bir bakış açısıyla değerlendirme girişimidir. Birinci bölümde Sartre, kamusal bir entelektüel olarak deneyimlediği siyasal koşullar ile birlikte analiz edilmiş, ikinci bölümde düşünürün varoluşçuluğu tarihsel ve felsefi boyutlarıyla birlikte incelenmiş, üçüncü ve son bölümde ise düşünürün özgürlük anlayışı bir sivil itaatsizlik pratiği olarak ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Jean-Paul Sartre, varoluşçuluk, özgürlük, sivil itaatsizlik.

## ABSTRACT

Jean-Paul Sartre, one of the most inspirational intellectuals in the 20th century, has succeeded in making existentialism into the dominant doctrine of his era. While leaving his mark on intellectual history not only with his literate talents and productivity but also with his great interest in different disciplines such as philosophy, psychoanalysis, and history, he correlated his works with social crises in an authentic way.

The reason why existentialism, the core principle of which is "the precedence of existence to the essence," is identified with Sartre is him dedicating his entire bibliography to the thought. Sartre took a principal approach towards existentialism and synthesized it with the expectations of the 20th-century society. The radical freedom projected by the thought created an individualist and activist worldview.

Studying Sartre solely as an author or a philosopher is impossible because of his ambition to live his philosophy in propria persona. He did not regard existentialism as an abstract tradition of philosophy and aimed to realize it through his actions.

This thesis is an attempt to analyze the Sartrean perceptive of existentialist freedom from an authentic perspective. In the first chapter, Sartre is analyzed as a public intellectual with his era's political events. In the second chapter, Sartrean existentialism is explained with its historical and philosophical aspects. Finally, in the third chapter, the Sartrean concept of freedom is evaluated as a praxis of civil disobedience.

**Keywords:** Jean-Paul Sartre, existentialism, freedom, civil disobedience.



## GİRİŞ

Savaş insanı nasıl değiştirir? Bu soruya verilebilecek meşru yanıtların büyük kısmı, milenyum kutlamalarıyla tarihe gömülen 20. yüzyılın talihsiz toplumunda gizlidir. Dünya Savaşları, tehditkâr gerilimler, iç savaşlar ve ekonomik buhranlar, bu yenilgiye uğratılmış toplumun anılarını ele geçirmiş durumdadır. Hepsi acı birer deneyim olarak kayıtlarda yer almış, dönemin entelektüellerini derinden etkilemiştir.

Fransız düşünür Jean-Paul Charles Aymard Sartre, 20. yüzyıl toplumunun bu büyük yıkımına tanıklık etmiş entelektüellerinden biridir. Düşünür, İkinci Dünya Savaşı ile ikiye bölünen 75 yıllık yaşamının her dönemini yazarlık kimliğiyle bağdaştırmayı başarmıştır. Paris'in merkezinde, varlıklı bir ailenin kitaplar ve müzik aletleriyle dolu evinde başlayan bu yaşam; işçi eylemlerinde, protestolarda ve anti-empyralist söyleşilerde son bulmuştur.

Sartre, böylelikle kendi deyimiyile "içerisine atıldığı" dünyanın iki farklı yüzünü de görmüştür: Önce yazar burjuva bolluğu içerisinde geçirilen, rüya gibi bir çocukluk, École Normale Superieure'de alınan kaliteli bir eğitim, iyi okullarda öğretimlik ve Paris'in en ünlü yayınevinden yayımlanan kitaplar; daha sonra ise nevrotik bir öfkeyle tüm dünyayı tehdit eden faşizm, esaret, sansür ve devlet politikalarına gösterilen tepki. Bu ikirciklilik, onu huzurlu bir öğretmen veya dolabı ödülleriyle dolu bir yazar olmaktan çıkarmış ve 20. yüzyılın insancıl bir izdüşümüne dönüştürmüştür.

Gerçekten Sartre'in yaşadığı bu travmatik dönüşüm, yazdığı onlarca eserin tümünü etkilemiş durumdadır. Düşünürün estetik kaygılarının ön planda olduğu erken döneminde dahi İspanya İç Savaşı'nın, dışavurumculuğun ve yozlaşmış toplumsal normların verdiği acı ilhamlar görülür. Savaşlar kısa bir süre için sona erdiğinde ise artık kaybedilecek hiçbir şey kalmamıştır: Sartre, toplum ile arasına ördüğü uzun duvarı yıkmış ve kendisini ondan aldığı güç ile yeniden gerçekleştirmek için yola koyulmuştur.

Tüm bu nedenlerledir ki Danimarkalı düşünür Søren Kierkegaard'dan beri içe dönük bir öğreti olarak varlığını sürdüren varoluşçuluk, Sartre ile birlikte protest bir ideolojiye, o dönemin gençleri tarafından benimsenen bir dünya görüşüne dönüşmüştür. Sartre, bunu yazınsal yetenekleri ve üretkenliğiyle başarmıştır: Düşünürün imzasını taşıyan günlükler, tiyatrolar, romanlar ve makaleler, varoluşçuluğun felsefi gelişimine ve maruz kaldığı ağır eleştirilerin savuşturulmasına adanmıştır.

Temeli “varoluşun özden önceliği” savına dayanan varoluşçuluk, insanın özgürlüğe mahkûm olduğunu ve bu özgürlüğünü kendi sorumluluğu yoluyla üstlenmesi gerektiğini öne süren bir öğretilerdir. Varoluşçular, ontolojik ilgi alanı olarak insanı ele alırlar ve bütün kuramlarını insanın tasarıları ve eylemleri üzerinden kurgularlar. Bu nedenle varoluşçuluk kendisine özgü bir hümanizmi de beraberinde getirir: Gerek Sartre'da gerekse diğerlerinde görülen başat erek, “insanın kendisini aşmasıdır.” Böylelikle varoluşçuluk, özgürlükçü bir dünya görüşüne dönüşmüştür. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransa’da öğretiyi sahiplenen entelektüellerin toplumdaki özgürlük arzusunu eserlerine yansıtmaları ve Paris başta olmak üzere çoğu Fransız kentinde yeni sanat hareketlerinin ortaya çıkması, öğretiyi felsefi bağlamından öteye götürmüş ve bir altkültür durumuna getirmiştir. Sartre, “insanın özgürlüğe mahkûm olduğunu” öne sürerek bu dünya görüşünü sahiplenmiş, ontolojik bir başkaldırı pratiği yaratmıştır.

Sartre’ın özgürlük anlayışının siyasal boyutlarıyla birlikte incelendiği bu tezde dört adet araştırma sorusu mevcuttur. Bunlardan ilki, Sartre’ın entelektüel tarihteki konumuyla varoluşçuluk arasında felsefi bir bağın kurulup kurulamayacağıdır. Sartre’ı varoluşçuluğu sahiplenmeye ve dönemin entelektüalizminde söz sahibi olmaya iten koşullar ile öğretinin temel ilkeleri arasındaki ilişkinin çözümlenmesi, tezin başat girişimlerinden biri olmuştur.

İkinci soru, varoluşçuluğun ilkesel yapısının hangi unsurlardan oluştuğudur. Öğreti, varlık sorununu ele alış biçiminin yanı sıra insanı başlı başına farklı bir varlık türü olarak açıklaması, Tanrı’nın varlığına ilişkin tartışmalar bağlamında fraksiyonlara ayrılması ve

kendi kavramlarını yaratması nedeniyle özgün bir yaklaşım olarak tanımlanma gerekliliği doğurmaktadır.

Üçüncü soru, Sartre'ın varoluşçuluğu ile özgürlük anlayışı arasındaki ilişkinin farklı bir bakış açısıyla incelenip incelenemeyeceğidir. Tezde düşünürün gerek öncüllerinden gerekse deneyimlediği siyasal koşullardan edindiği izlenimlerin daha sistemli bir şekilde analiz edilmesi ve konu hakkındaki olası çalışmalara ilham kaynağı teşkil etmesi için çaba gösterilmiştir.

Dördüncü ve son araştırma sorusu ise Sartre'ın özgürlüğün siyasal alanda edindiği konunun bir sivil itaatsizlik pratiği yaratıp yaratamayacağıdır. Bunun için düşünürün özgürlükçülüğüne getirilen iki boyutlu bakış açısı ile “yurttaşlık” ve “şiddet” kavramları arasındaki çatışma incelenmiş, düşünür tarafından insana atfedilen radikal özgürlük bir “sivil itaatsizlik” çağrışımı olarak ele alınmıştır.

Literatürde Sartre'ın özgürlük anlayışı ile ilgili çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Serap Boz (2019) tarafından yazılan *Jean Paul Sartre'da Özgürlük Bilinci* ve Nejla Akkoç'un (2018) kaleme aldığı *Jean Paul Sartre'in Özgürlük Anlayışı*, bu konunun incelendiği lisansüstü çalışmalardır. Arife Tansel'in (2006) tezi olan *Jean-Paul Sartre'in Felsefesinde Özgürlük, Sorumluluk ve Yabancılaşma Kavramları* ise Sartre'ın yaşamı boyunca geçirdiği felsefi dönüşüme ilişkin karşılaştırmalı bir analize yer vermektedir.

Akademisyen Vedat Çelebi'nin (2014) *Jean Paul Sartre'in Varoluşçuluk Düşüncesi* isimli makalesinde Sartre'ın erken dönem düşüncesi değerlendirilirken, akademisyenler Zeynep Direk ve Gaye Çankaya (2010) tarafından derlenen *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak* isimli çalışmada düşünürün geç dönemine odaklanılmıştır. Sosyal bilimciler Gisèle Sapiro, Susan Emanuel ve Gabrielle Townsend (2006) tarafından yazılan *Responsibility and Freedom: The Foundations of Sartre's Concept of Intellectual Engagement* ve akademisyen Mindaugas Briedis'in (2009) kaleme aldığı *Phenomenology*

*of Freedom and Responsibility in Sartre's Existential Ethics* ise düşünürün özgürlükçü tutumu ile sorumluluğa verdiği değer arasındaki ahlaki ve felsefi ilişkiyi ele almaktadırlar.

Bu tez, Sartre ile ilgili diğer çalışmalardan üç noktada ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, varoluşçuluğun altkültürel boyutunun ihmal edilmemesi ve Sartre'ın entelektüalizmiyle öğretisi arasında bir bağ kurulmasıdır. İkincisi, Sartre'ın özgürlük anlayışının özgün bir metodolojiyle ele alınması ve özgürlük durumunun “pozitif” ve “negatif” olmak üzere iki farklı boyutta incelenmesidir. Üçüncü ve son nokta ise bu boyutların “sivil itaatsizlik” kavramı üzerinden analiz edilmesi ve siyasal olgulara dayanılarak tanımlanmasıdır.

Çalışmada yapılan biyografik ve felsefi incelemeler için her iki yaklaşıma da uygun bir metodoloji kullanılmasına özen gösterilmiştir. Sartre hakkındaki biyografik inceleme, kronoloji, neden-sonuç ilişkisi ve dönemsel sınıflandırmalar dikkate alınarak yapılmıştır. Felsefi anlatımda ise açıklamaların daha somut bir şekilde yapılabilmesi için metaforlara, örneklere, tanımlamalara ve kaynaklar ile desteklenmiş çıkarımlara yer verilmiştir. Konu ile doğrudan teması olmayan fakat anlatım bütünlüğü içerisinde okuyucunun sahip olmak isteyebileceği bilgiler ise dipnotlar yoluyla aktarılmıştır. Özellikle ikinci bölüm varoluşçu terminolojinin ortaya koyulması amacı taşıdığından kavramsal çerçeveyi burada çizmek, anlatım bütünlüğü açısından daha uygun görülmüştür.

Tezin birinci bölümünde Sartre “kamusal bir entelektüel” olarak değerlendirilmiş ve “entelektüel” kavramına ilişkin felsefi bir izlem oluşturulmuştur. Bu izlem, kavramın etimolojik kökeniyle başlamış, kavram hakkında görüşleri bulunan düşünürler Immanuel Kant, Karl Marx, Antonio Gramsci, Pierre Bourdieu, Michel Foucault ve nihayet Sartre'ın analizleriyle kronolojik olarak tamamlanmıştır. İzleme düşünürlerin eserlerinin yanı sıra bu eserlerin analiz edildiği ikincil kaynaklar da katkı sağlamıştır. Bölümün devamında ise Sartre'ın yaşamı incelenmiştir. Düşünür hakkındaki arşivlere ve resmi kayıtlara dayanan biyografik çalışmaların fazlalığı, onun çocukluğunun, eserlerinin ve aktivizminin ortaya koyulmasını sağlamıştır. Yirminci yüzyıl Fransa tarihi için spesifik olaylara (1968 Mayıs ayaklanmaları, İkinci Dünya Savaşı ve Cezayir Bağımsızlık Savaşı) değinen çalışmalara

odaklanılmıştır. Sartre'ın kendisiyle ilgili anlatımları için ise otobiyografisi *Sözcükler*, savaş günlüklerinin derlendiği *Tuhaf Savaşın Güncesi* ve yazdığı önsözler ele alınmıştır.

İkinci bölüm, “varoluşçuluk” kavramına ilişkin farklı bakış açıları içerir. Öncelikle kavramın felsefi arka planı ve tarihsel gelişimi değerlendirilmiştir. Felsefi arka plan, temel olarak insan özgürlüğüne odaklanan iki ekolden oluşmuştur. Bunlardan ilki Stoa Okulu, ikincisiyse Alman düşünür Georg Wilhelm Friedrich Hegel'dir. Daha sonra ise Sartre'ın öncülleri olan başat varoluşçulara değinilmiştir. Bu izlem, varoluşçu felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Kierkegaard ile Alman düşünürler Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers ve Martin Heidegger'den oluşmaktadır. Tarihsel gelişimin son aşamasında İkinci Dünya Savaşı sonrası Paris'te ortaya çıkan entelektüel yaşam, öğretinin bir altkültüre dönüşümü ve Sartre'ın geç dönem eseri *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde öğretiye getirdiği yenilikler analiz edilmiştir. İzlem için bahsi geçen düşünürlerin çalışmalarının yanı sıra 20. yüzyılın kültürel yaşamını inceleyen makalelerden ve Fransız gazeteci Agnès Poirier tarafından kaleme alınan *Left Bank* isimli araştırmadan faydalanılmıştır.

Bölümün devamında ise varoluşçuluk, felsefi bağlamda incelenmiştir. Sartre'ın ünlü kuramsal çalışmaları *Varlık ve Hiçlik* ve *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* ile beraber roman ve oyunları da öğretinin temel ilkelerinin ortaya koyulması yönünden faydalı olmuşlardır. İncelemeye “varlık” kavramının analiziyle başlanmış, “varoluşun özden önceliği” ilkesi ve tanrıtanımsızlık sorunu ile devam edilmiş, Sartre'ın öğretiye ilişkin iki temel tartışması olan hümanizm ve laik ahlak eleştirileri ile son verilmiştir.

Üçüncü ve son bölümde Sartre'ın özgürlük anlayışının unsur ve boyutları ile bu anlayışın siyasal olgular karşısındaki konumu incelenmiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere düşünürde “özgürlük” kavramının taşıdığı değer, onun özgün bir bakış açısıyla analiz edilmesini gerektirmiştir. Varoluşçuluğu özgürlükçülüğe sürükleyen iki kavram, “eylem” ve “sorumluluk,” temas ettikleri başkaca kavramlar ile birlikte açıklanmış ve “insanın özgürlüğe mahkûm olması” sorunu, bu açıklamalarla birlikte iki boyutlu bir yapıya sahip olmuştur. Sorunun “negatif” boyutu, “insanın özgürlüğünden kurtulamaması” şeklinde ele

alınmış, “pozitif” boyutu ise “insanın özgürlüğünü insanlığa yansıtma yükümlülüğüne” dayandırılmıştır. Bunun için iki temel kavrama yönelik disiplinlerarası bir izlem meydana getirilmiş, tıpkı ikinci bölümde olduğu gibi yine Sartre’ın kuramsal ve kurgusal eserlerine başvurulmuştur.

Bölümün devamında Sartre’ın özgürlükçülüğüyle Amerikalı düşünür Henry David Thoreau’nün *Sivil İtaatsizlik* isimli eseri arasında bağ kurulmuştur ve böylece düşünürün özgürlük anlayışı, mutlak bir sivil itaatsizlik durumuyla özdeşleştirilmiştir. Bu yaklaşım ile hem Sartre’ı siyaset bilimci bir düzlemde analiz etmek hem de “özgürlük” kavramına yönelik tartışmalara katkı sağlamak amaçlanmıştır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. KAMUSAL BİR ENTELEKTÜEL OLARAK SARTRE

Jean-Paul Sartre, eserleri ve aktivizmiyle entelektüel tarihe teorik ve pratik bir katkı sunmayı başarmıştır. Düşünür, deneyimlediği toplumsal olaylarda protest ve özgürlükçü bir tavır sergilemiş, gözlemlediği iktidar ilişkileri içerisinde baskı altına alınan kesimlerin yanında olmaya gayret etmiştir.

Özellikle yaşamının ikinci döneminde Cezayir Bağımsızlık Savaşı, Vietnam Savaşı ve 1968 Mayıs olayları gibi pek çok kırılma noktasında toplumu yönlendiren ve dergisi Les Temps Modernes’de yayımladığı yazılarla tepkisini ortaya koyan Sartre, kamusal bir entelektüel olarak 20. yüzyılın siyasal dizgesinde yerini almıştır. Böylece düşünürün varoluşçuluğu ile yaşamı arasında tarihsel bir nedensellik bağı oluşmuş; düşünür, öğretisini eylemlerinde yaşatma çabası içerisine girmiştir. Bu nedenle Sartre’ın “entelektüel” kavramına dair yaklaşımını ele almak ve düşünürü entelektüel tarihte konumlandırmak, onun varoluşçuluğunu ortaya koymak açısından metodolojik bir ön koşuldur. Birinci bölümde bu ön koşulu sağlamak amaçlanmıştır.

#### 1.1. “ENTELEKTÜEL” KAVRAMININ FELSEFİ GELİŞİMİ

“Entelektüel” kavramının kökeni, Online Etymology Dictionary’ye göre Fransızca “*intellectuel*” sözcüğüne dayanmaktadır (2020). Takriben 13. ve 14. yüzyıllarda “algıları yerine kavrayışına güvenen kimse” anlamında kullanılan kavram, modern felsefede terminolojik bir çeşitliliğe kavuşmuştur.

Orta Çağ skolastizminin hemen ardından gelen Aydınlanma Çağı ile birlikte felsefi terminolojiye dahil olan kavramın modern bağlamdaki ilk kullanımına 18. yüzyıl Alman düşünürü Immanuel Kant'ta rastlamak mümkündür (Çağan, 2003: 164). Kant, “algılanan” ile “kavranan” arasında belirgin bir ayırım yaparak başlangıçta dağınık bir formda bulunan algılananın kavranan tarafından bir araya getirildiğini ve böylece deneyimlerin ortaya çıktığını öne sürer (Cengiz, 2018: 115). Onda “kavrama” eylemi, kavrayan kimsenin “yargılama yetisi” ile belirginleşir. Kavranan, onu kavrayan kimsenin yargılama biçimine göre şekillenir. Deneyimler, kavrananın kullanımı doğrultusunda var olurlar.

Ne var ki Kant'a göre “yargılama yetisi” sıradan bir özellik değildir. Düşünür, ondan mahrum olan kimseleri “aptal” olarak tanımlar ve bu eksikliğin giderilemeyeceğini ifade eder (1993: 112). “Kavrama” entelektüel bir eylem olduğuna göre kavrananı sağlam bir yargılama yetisiyle kullanmayı başarabilen kimseler, “entelektüellik” niteliğine haizdirler. Aptal olanlar ise bu niteliğe eğitim yoluyla bile olsa ancak sentetik bir şekilde ulaşabilirler ve önünde sonunda kendilerini ele verirler (1993: 112).

Dolayısıyla Kant'ın entelektüelliği etimolojik kökenine uygun olarak “kavrama” ve “kavrananı doğru değerlendirebilme” yetenekleriyle bağdaştırdığı görülür. Entelektüeller, düşünürün metodolojisinde büyük önem taşıyan “eleştiri” nesnesini ideal şekilde yaşatan kimselerdir ve siyasal iktidar bu kimselere müdahale ettiğinde eleştiriye de zedeleyecek, böylece toplumsal düzenin yıkılmasına neden olacaktır (1993: 30).

Kant'ın 1804'teki ölümünden 14 yıl sonra, 1818'de dünyaya gelen Karl Marx ise kavramı daha dışa dönük bir bakış açısıyla ele alır ve siyasal alana dahil eder. Düşünür, kavramın etimolojik kökenine ünlü sözü “*Düşünürler dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir.*” ile tepki gösterir ve entelektüelin yalnızca yargı üretmek değil, aynı zamanda eylemde de bulunarak kendisini ifade etmesi gerektiğini öne sürer (1992: 22). Marx'ın bu yaklaşımı, felsefe ile entelektüel düşünce arasındaki ayrımı ortadan kaldırır ve “kavrama” eylemini toplumsal pratikler ile bir araya getirir (Gleberzon, 1978: 82).



Marx, entelektüelliği karşı karşıya bıraktığı bu koşulun yanı sıra, onu sınıflar arası çatışmanın bir unsuru olarak da görür. Düşünür, “orta sınıfın alt tabakalarının kapitalistler ile rekabette yutulup gittikleri için yavaş yavaş proleterleştiklerini, böylece proletaryaya halkın bütün sınıflarından katılımlar olacağını” ifade eder ve bu geçişi “burjuva ideologu” olarak adlandırdığı kimselerin gerçekleştireceğini öne sürer (2012: 58; Gleberzon, 1978: 82). Söz konusu geçiş, en geniş anlamıyla “kavranmış” durumdadır ve aslında entelektüel bir eylemdir; üretim ilişkileri içerisinde yabancılaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalan bir kesim, kendisini proleterlerin arasında bulmakta ve Marksizm ile bağdaşan bir yönelimin içerisine dahil olmaktadır.

Marx’ın entelektüelliğe ilişkin bu yaklaşımı, kavramın felsefi gelişimi bakımından bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Zira kavram, Marx ile birlikte “yargılama yetisi” veya “kavramaya olan bağlılık” gibi dar bağlamlardan uzaklaşır ve onu bir kimlik olarak kabul eden kimselere toplumsal bir rol biçer. Düşününün bu yaklaşımı kısa süre içerisinde etkisini gösterir ve tarihe *Dreyfus Davası* olarak geçen olayla birlikte entelektüelin rolü modern dönemdeki dönüşümünü tamamlamış olur.

1894 yılında Alfred Dreyfus isimli bir Fransız askeri, casusluk ile suçlanır ve yargı önüne çıkarılır. Dreyfus, aleyhine delil bulunamamasına rağmen uzun süre tutuklu kalır ve rütbelerini teslim etmeye mecbur bırakılır. Olaydan iki yıl sonra, 1896’da ise tesadüfen ele geçirilen elyazmaları, Dreyfus’nün suçsuzluğunu ortaya koyar. Mahkeme, genç askeri yeni delillere rağmen serbest bırakmaz ve delillerin işaret ettiği askeri beraat ettirir. Bunun üzerine Fransız yazar Émile Zola, 13 Ocak 1898’de bir gazetede *Suçluyorum* başlıklı bir makale yayımlar ve şu ifadeleri kullanır:

Gerçeği söyleyeceğim, çünkü kendisine kurala uygun biçimde başvuru adaletin bunu eksiksiz olarak yapmaması durumunda, söyleyeceğime söz verdim. Benim görevim konuşmak, suç ortağı olmak istemiyorum. Yoksa gecelerim orada, işkencelerin en korkuncu içinde, işlemediği bir suçun cezasını çekmekte olan suçsuzun hayaletiyle dolup taşacak (2015: 20).

Zola'nın bu yazısı büyük bir infial yaratır ve Dreyfus'ün 1898 yılında aklanarak ordudaki görevine geri dönmesinde önemli bir rol oynar. Bu nedenle Dreyfus Davası, entelektüelin toplumsal olaylara katılımının başat sembolü durumuna gelmiştir. Zira Karl Marx'ın entelektüele yüklediği “dünyayı değiştirme sorumluluğu,” bu dava ile somut bir niteliğe kavuşmuş ve Zola'nın söylemleri üzerinden gerçekleşmiştir. Dava ile birlikte entelektüelin evrenselleşme süreci pratik olarak başlamış, başta Alman düşünür Hannah Arendt olmak üzere pek çok entelektüelin ırk, din ve dil gibi ayrımcılık unsurları üzerinden yürütülen politikalara derinlikli eleştiriler getirmesine sebep olmuştur. Öyle ki Arendt, bir Yahudi olan Dreyfus'ün aklanmasını “*dini antisemitizmin sonu*” olarak nitelendirmiş, “suçta ve cezada şahsilik” üzerinden yaptığı analizlerle Marx'ın mirasını yaşanan olaya ilk uyarlayan isimlerden biri olmuştur (Arendt, 2014: 218). Bunun yanı sıra davanın, Sartre'ın da temsilcilerinden biri olduğu Fransız entelektüalizminin oluşumunda da doğrudan etkili olduğunu söylemek mümkündür (Yaralı Akkaya, 2012: 158).

Marx ile birlikte yaşanan ve Dreyfus Davası ile belirginleşen bu kavramsal dönüşümün en büyük temsilcilerinden biri, İtalyan düşünür Antonio Gramsci'dir. Gramsci, yaşamının büyük bölümünü hapisanede geçirmesine rağmen burada çok sayıda defter doldurmayı başarmış, bu defterler daha sonra *Hapishane Defterleri* ismiyle yayımlanmıştır. Gramsci'nin “entelektüel” kavramına yaptığı Marksist katkı, onun öğretiyeye genel bakışıyla büyük bir tutarlılık sergiler. Düşünür, Marx tarafından ekonomik bir düzlemde ele alınan sınıflar arası çatışmayı kültürel ve ideolojik boyutları ile ele alır. Entelektüel, bu boyutların biçimlendirilmesinde önemli rol oynar. Gramsci'nin “organik entelektüel” olarak isimlendirdiği ve üretim ilişkilerine tabi sınıf eliyle yaratılan kimlik, bu sınıf ekonomik birliğini sivil toplumda da gerçekleştirir ve siyasal bir hegemonyanın oluşmasında önemli rol oynar (1986: 309). Organik entelektüeller, hegemonik bir yönelim içerisinde olan sınıflarının örgütlenme biçimini, gelişimini ve yeteneklerini gözetecektir (1986: 310).

Gramsci, iktidarı ele geçiren her sınıfın önünde sonunda kendi entelektüelini ortaya çıkaracağını öngörür (1986: 311). Düşünre göre organik entelektüel, adalet, eğitim ve sağlık gibi alanlardaki örgütlenme ihtiyacını gidererek altyapı ile üstyapı arasındaki bağın kurulmasını sağlar. Dolayısıyla organik entelektüelin teknik ve teorik bilgisi, hegemonya için büyük önem taşımaktadır.

Gramsci sonrası dönemin entelektüellik tartışmalarına Sartre ile birlikte iki Fransız düşünürün daha yöneldiği görülür: Pierre Bourdieu ve Michel Foucault. Pierre Bourdieu, entelektüelin analizinde yaşadığı dönemin ele alınmasının gerekli olduğunu öne sürer ve entelektüel düşünceyi denk geldiği tarihsel uğraklar ile bağdaştırır (Yaralı Akkaya, 2012: 137). Düşünür, 20. yüzyılın kendi entelektüel tanımını yaratması gerektiğini iddia ederek entelektüelin durumunu “bir savaş alanına” benzetir: Entelektüel, siyasal tartışmaların en gündelik boyutlarına dahi katılım göstermek ve toplumu en sığ biçimiyle değerlendirmek zorunda kalacaktır (2006: 16).

Bourdieu, entelektüelin kendisini akademik ve sınıfsal kısıtlılıklardan soyutlaması ve bir “teknokrat” olmaktan uzaklaşarak kendi karşı-iktidarını yaratması gerektiğini öne sürer (Yaralı Akkaya, 2012: 167). Düşünre göre entelektüel, akademik yaklaşımlara olan bağlılığını sürdürdükçe kendisini tekrarlamaya mahkûm olacak, böylece dünya görüşü ile metodolojisi arasında gönüllü bir ikirciklilik meydana getirecektir (1988: 117). Oysa ki entelektüelin, söylemlerini “özgün sermayesine” göre şekillendirmesi ve siyasal iktidarın kontrolü altında olan her türlü mekanizmayla arasına mesafe koyabilmesi gerekir (Yaralı Akkaya, 2012: 169).

Michel Foucault ise Bourdieu’nün aksine entelektüeli idealize etmeye çalışmaz ve onu işlevsel kılmayı tercih eder. Düşünür, 1973’te bir Renault işçisiyle gerçekleştirdiği söyleşide entelektüelin işlevini şöyle açıklar:

Bence entelektüel, üretim aygıtına değil, enformasyon aygıtına bağlı olan kimsedir. Kendi sesini duyurabilir. Gazetelerde yazabilir, kendi bakış açısını sunabilir. Eski enformasyon aygıtına da bağlıdır. Diğer insanların doğrudan sahip olmadıkları, belli kitapları okumanın verdiği bilgiye sahiptir. Demek ki entelektüelin rolü işçinin bilincini oluşturmak değildir, çünkü bu bilinç vardır; ama rolü, bu bilincin, işçinin bu bilgisinin enformasyon sistemine girmesini, yayılmasını ve sonuç olarak olup bitenlerin bilincinde olmayan insanlara veya diğer işçilere yardım etmesini sağlamaktır (2016: 41-42).

Anlaşıldığı üzere Foucault, entelektüeli temsil ettiği sınıfın bilgisiyle bağlı kılar ve bu bağlılığı “evrensel” ve “spesifik entelektüel” olmak üzere iki farklı kategoride inceler. Düşünre göre “evrensel entelektüel,” toplumsal normları bir kimlik olarak üzerinde taşıy ve “herkesin vicdanına” hizmet eder (Çağan, 2003: 169). Düşünür, bu entelektüel türünün “zayıflamış bir Marksizmden” kaynaklandığını iddia eder ve geçerliliğini yitirdiğini öne sürer (2016: 46). Zira İkinci Dünya Savaşı ile birlikte entelektüelin toplumdaki işlevinde büyük bir dönüşüm meydana gelmiş, entelektüeller “daha spesifik sektörlerde” çalışmaya başlayarak gündelik mücadelelere karşı daha yerel ve dolaysız bir müdahale mekanizması geliştirmişlerdir<sup>1</sup> (2016: 46).

Sartre, çağdaşı olan Foucault’dan ayrılır. Düşünre göre entelektüeli ne evrensel olana kayıtsız şartsız bir bağlılığa, ne de spesifikleşmiş bir eylemselliğe indirgemek mümkündür. Entelektüel “tekil evrenseldir;” deneyimlediği spesifik olayı bir başlangıç noktası olarak kabul ederek temsil ettiği sınıfın değerlerini evrenselleştirmeye çalışmalıdır (2010: 53).

Kuşkusuz, entelektüel, “tekil evrenselliği” gerçekleştirme sürecinde toplumsal çelişkiler ile karşı karşıya kalacak, günlük yaşamındaki zorluklar sebebiyle evrensel bir üsluba sahip olmakta zorluk çekebilecektir. Sartre, bu çelişkilere iyimser yaklaşır ve onları

---

<sup>1</sup> Foucault, İkinci Dünya Savaşı’nı dönüm noktası olarak kabul ederken dönemin Amerikalı nükleer fizikçisi Robert Oppenheimer’i örnek gösterir: “Atom fizikçisi bilimsel bilgiyle ve kurumlarla doğrudan ve yerel bağlarla sahip olduğu içindir ki müdahalede bulunabiliyordu; ancak, nükleer tehdidin bütün insanı ırkını ve dünyanın kaderini etkilemesinden bu yana, atom fizikçisinin söylemi aynı zamanda evrensel olanın söylemi de olabiliyordu. Atom bilgini, bütün dünyayı ilgilendiren bu protestonun gölgesine sığınarak, bilginin düzenindeki kendi spesifik konumunu işin içine soktu. Böylece entelektüel, sanırım ilk defa olarak, ortaya koyduğu genel söylemi nedeniyle değil; kendi denetiminde tuttuğu bilgi sayesinde siyasi iktidarların kendi peşine düştüğünü gördü” (2016: 47).

entelektüelin oluşumundaki “kurucu unsurlar” olarak ele alır (2010: 33). Düşünürde sınıf çatışmaları, siyasal iktidar ve hukuk gibi öznelerin entelektüel bilgiyi ideolojik duruma getirme tehlikesi, ancak entelektüelin kendi çelişkilerinin bilincine varmasıyla aşılabilir.

Düşünür, “tekil evrensel” kavramına sanat disiplinlerini de dahil eder. Böylece sanat eserleri içsel kaygıları evrensel normlar ile sentezleyebilirler. Sanatçı, entelektüelliğin gerekliliklerinden birini üstlendiğine göre yaratıcılığını da bu yönde kullanmalı, topluma özel alandaki özgürlüğünü hatırlatarak söz konusu sentezi eserlerinde canlandırmalıdır (2010: 77).

Sartre’ın entelektüele yüklediği bu nitelik ve sorumlulukları üstlendiği ve yalnızca içsel kaygılarıyla değil toplumsal sorunlarla da sıklıkla mücadele ettiği görülür. Erken döneminde aldığı üst düzey eğitimi ve edindiği felsefi bilgiyi, geç dönemindeki özgürlük tutkusuyla sentezleyen düşünür, “tekil evrenseli” öncelikle kendisi yaşamaya çalışmıştır. Bu nedenle karşı karşıya kaldığı kırılma anlarında her zaman emperyalizm ve ideolojik baskı karşıtı bir tutum sergileyen düşünürün “entelektüel” tanımına yaptığı katkının kendi yaşamında belirginleştiği ve pratik bir niteliğe kavuştuğu söylenebilir. Dolayısıyla tekil evrenselin en büyük örneği, bizzat Sartre’dır. Bu durumda Sartre’ın yaşamını incelemek ve üstlendiği kimliği somut bir şekilde açıklamak gerekir.

## **1.2. SARTRE’IN YAŞAMI**

### **1.2.1. Erken Dönemi**

Jean-Paul Sartre, 21 Haziran 1905’te Paris’te doğar. Düşünürün babası yüksekokul mezunu bir deniz subayı olan Jean-Baptiste, annesi Alsaslı Schweitzer ailesinin en küçük kızı Anne-Marie’dir (2010a: 15).

Jean-Baptiste, denizaşırı seyahatleri sırasında yakalandığı ağır bir hastalık nedeniyle 1906’da yaşamını yitirir (Cohen-Solal, 2005: 37). Düşünürün annesi, henüz bir yaşında

olan minik Jean-Paul'ü yanına alıp Schweitzerlerin yanına yerleşir. Sartre, çocukluğunun büyük kısmını annesi, anneannesi ve büyükbabası ile birlikte geçirir. Protestan bir aile olan Schweitzerler, eğitilmiş ve müzik kültürüne sahip insanlardır<sup>2</sup>. Öyle ki düşünürün kuzeni ve ailenin fertlerinden biri olan tıp doktoru Albert Schweitzer, 1953 Nobel Barış Ödülü'nü kazanmıştır.

Sartre, henüz üç yaşındayken ağır bir enfeksiyon geçirir (Bakewell, 2017: 114) Bu enfeksiyon, düşünürün sağ gözünde dışa şaşılık meydana getirir. Beş yaşına kadar buklemi saçları nedeniyle bu kusuru fark edilmeyen düşünür, bir gün büyükbabası Charles'ın ısrarı ile saçlarını kestirir ve çirkinliğiyle yüzleşmek zorunda kalır:

Haykırışlar duyuldu ama kucaklaşmalar olmadı ve annem ağlamak için odasına kapandı: Küçük kızını bir oğlan çocuğuyla değiş tokuş edilmişti. İşin daha kötü bir yanı da vardı: Güzel buklemim kulaklarımın çevresinde dalgalanırken, annemin, benim apaçık çirkinliğimi kabul etmemesini sağlıyordu. Oysa daha şimdiden sağ gözüm yarı yarıya kararmıştı. Annemin bunu kabul etmesi gerekiyordu. Büyükbabam da şaşırılmıştı: Ona küçük harikasını emanet etmişlerdi ama o, bir kurbağa getirmişti eve; gelecekteki güzel şaşkınlıklarının temelini yıkmıştı (2010a: 82-83).

Sartre, çirkinliğiyle on iki yaşına dek savaştığını öne sürer (2010a: 83). Daha sonra ise sağ gözüne, kısa boyuna ve çirkin bir çocuk olmanın verdiği ilgi mahrumiyetine alışır, farklı bir arayışa girer ve kitaplara yönelir. Yazarlığı bu dönemde keşfeden düşünür, henüz altı yaşındayken kısa öyküler kaleme almaya başlamıştır (2010a: 85). Düşünürün eğitim yaşamının büyük kısmı ise Schweitzerlerin Paris'teki apartmanında, bir öğretmen olan Charles'ın kendisine verdiği özel dersler ile geçer (Flynn, 2014: 2).

Charles, bir süre bu derslere devam ettikten sonra torununu okula göndermeye karar verir. Lycée Montaigne'de, Arachon'daki bir devlet okulunda ve Académie de Poupon'da

---

<sup>2</sup> Sartre, 1975'te gazeteci Michel Contat ile gerçekleştirdiği mülakatta Schweitzerlerin müziğe olan ilgisini şöyle anlatır: "Ailemde herkes müzisyendi: Büyükbabam piyano ve org çalardı, büyükannem oldukça iyi piyano çalardı, annem de öyle ve şarkı da söylardı. Karısı da oldukça iyi bir müzisyen olan Georgeslar mükemmel birer piyanistiler ve bildiğiniz gibi orgda yeğen Albert de fena sayılmaz. Kısacası Schweitzerlerde herkes birer enstrüman çalardı ve ben bütün çocukluğumu müzikal bir atmosferde geçirdim" (2004: 37).

eğitim gören Sartre bu okullarda başarısız olur; öyle ki düşünürün Lyce Montaigne'den ayrılma nedeni, dilbilgisi dersinde yaptığı yazım yanlışlarıdır (Flynn, 2014: 2):

İlk imla dersinden sonra okul idaresi, büyük babamı hemen çağırıldı; o da küplere binmiş olarak eve geldi, çantasından kargacık burgacık yazılarla ve lekelerle dolu berbat bir kâğıt çıkarıp masanın üzerine fırlattı: Bu benim verdiğim kâğıttı. "Le lapen çovache eme le ten" diye yazdığım cümlenin imlasına dikkati çekilmiş ve benim yerimin onuncu hazırlık sınıfı olduğu anlatılmaya çalışılmıştı büyük babama. "Lapen çovache"ı görünce annem katılırcasına gülmeye başlamış ve büyükannem korkunç bir bakışla susturmuştu onu. Büyük babam da beni kötü niyetli olmakla suçladı ve hayatımda ilk olarak bağırıp çağırıldı bana; daha sonra da beni yanlış anladıklarımı söyleyip liseden aldı ve müdürle bozuştı (2010a: 62).

İlk okul deneyimlerindeki başarısızlığının ardından bir süre daha büyük babasından özel ders almaya devam eden Sartre, 1915'te prestijli bir ortaöğretim kurumu olan Lyce Henri IV'e yazılır (2010a: 171). O yıla kadarki yaşamının büyük kısmını ailesiyle geçirmek zorunda kalan düşünür, Lyce Henri IV'de ilk arkadaşlarını edinecektir. Bu arkadaşlarından biri, düşünürün önündeki birkaç yıl boyunca entelektüel yoldaşlığını üstlenecektir: Paul Nizan<sup>3</sup> (Flynn, 2014: 2).

Sartre ve Nizan'ın arkadaşlığı, Lyce Henri IV'deki iki yıllık eğitimleri boyunca devam eder. Ne var ki Anne-Marie 1917'de Joseph Mancy isimi bir adamla evlenerek oğluyla birlikte La Rochelle'e yerleşir ve bu ani evlilik, Sartre'ın Lyce Henri IV döneminin geçici bir süre için son bulmasına neden olur (Cohen-Solal, 2005: 40). La Rochelle dönemi Sartre için oldukça sorunludur; düşünür burada akran zorbalığına ve şiddete maruz kalır (Bakewell, 2017: 115). Yaklaşık  yıl süren bu dönem 1920'de sona erer ve Sartre Lyce Henri IV'e dönüş yapar.

---

<sup>3</sup> Sartre'ın Nizan ile tanışması oldukça rastlantısaldır. Sartre'ın Lyce Henri IV'deki sınıf arkadaşı Bnard, geçirdiği ağır bir hastalık sonucu yaşamını yitirir. Sartre, Bnard'ın ölümünden hemen sonra sınıfa kaydolun Nizan'ın dış görünüşünü Bnard'a benzetir ve ikilinin yakınlaşması böyle başlar: "Bira hafta sonra 5A-I sınıfında şaşılacak bir olay gerçekleşti: Latince dersi sırasında kapı açıldı, yanında kapıcı olduğu halde, Bnard içeri girdi; ğretmenimiz Bay Durry'yi selamladı ve oturdu. Demir çerçeveli gözlüğünü, boyun atkısını, hafif kemerli burnunu, şyeyen civciv halini hepimiz tanımiştik. Bay Durry de şaşkınlığımızı paylaşıyor gibiydi: Durakladı, ağır ağır soludu ve sordu: "Adın, soyadın, niteliğin, ana-babanın mesleği?" Bnard, yarım pansiyoncu olarak okula girdiğini, babasının mühendis, kendi adının da Paul-Yves Nizan olduğunu söyledi. Ben herkesten fazla şaşırmıştım; teneffüste yakınlaşmak için bir şeyler söyledim ona; cevap verdi ve aramızda bir dostluk başladı" (2010a: 176-177).

Sartre ile Nizan, yeniden bir araya geldikten sonra Lycée Henri IV'den ayrılırlar ve üniversite sınavlarına hazırlanmak üzere Lycée Louis-le-Grand'a yazılırlar (Flynn, 2014: 2). Burada iki yıl boyunca devam eden hazırlıklar 1924'te tamamlanır ve ikili, Fransa'nın en prestijli üniversitelerinden biri olan École Normale Supérieure'e girmeye hak kazanır (Bertholet, 2009: 96).

Sartre ile Nizan, École Normale Supérieure'e girdikleri ilk andan itibaren davranışları ve söylemleriyle ilgi odağına dönüşürler ve kısa süre içerisinde kendi arkadaş grubunu oluştururlar. Sartre La Rochelle döneminde Tanrı'yı reddetmiş, Nizan ise Marksizm ile tanışmıştır; bu nedenle ikili okula girer girmez eğitimin ve siyasetin bütün geleneklerine saldırmaya, din sınavlarını boykot etmeye ve toplantılar düzenlemeye başlar<sup>4</sup> (Bakewell, 2017: 115). Bu toplantılara katılan ve ikilinin ekibine dahil olan bir başka École Normale Supérieure öğrencisi, düşünür Raymond Aron, ilerleyen yıllarda Sartre ve Nizan'dan şöyle söz edecektir:

İkisi de Louis-le-Grand'dan geliyordu ve delikanlılarda bile az görülen bir dostlukla birbirlerine bağlıydılar. Her ikisi de kendini hem yazına hem de felsefeye vermişti; her ikisi de arkadaşlarınca sıra dışı kabul edilirdi; kendileri de yeteneklerinin bilincindeydi, yollarına koyulmuşlardı bile (Aktaran: Bertholet, 2009: 96).

Bu destansı arkadaşlık, ikilinin farklı tercihlerinden ötürü son bulur. Sartre École Normale Supérieure'e devam ederken, Nizan okuldaki kaydını dondurur, 1927'de Fransız Komünist Partisi'ne katılır ve partide faaliyet gösterirken yazarlığa başlar. Yazar, 1939'da Sovyetler Birliği ile Nazi Almanyası arasında imzalanan Molotov-Ribbentrop Saldırmazlık Paketi'ne tepki göstererek partiden ayrılır, aynı yıl başlayan İkinci Dünya Savaşı ile birlikte Fransız ordusuna katılır ve 1940'ta Dunkirk'teki çatışmalarda yaşamını yitirir (Flynn, 2014: 285; Sartre, 2019: 8). Nizan'ın partiden ayrılışı, onu Fransız

---

<sup>4</sup> Sartre, Tanrı'nın yokluğuna kanaat getirdiği anı şöyle anlatır: “La Rochelle'de liseye birlikte gideceğimiz arkadaşları bekliyordum: Gecikmişlerdi. Sonra, kendimi oyalamak için ne yapmam gerektiğini bilemeyince, Kadir-i Mutlak'ı düşünmeye karar verdim. Ama Kadir-i Mutlak o anda mavi gökyüzüne yuvarlandı ve hiçbir açıklama yapmadan kaybolup gitti: “O yok.” dedim kendi kendime şaşkınlık içinde ve bu sorunun kapandığını düşündüm. Bir bakıma gerçekten de kapanmıştı; Çünkü daha sonra o yüce varlığı canlandırmaya hiç kalkışmadım” (2010a: 194).



komünizmi için bir persona non grata durumuna getirir ve yazar, ölümünün ardından dahi uzun bir süre boyunca ajanlık ithamlarına maruz kalır (Sartre, 2019: 8). Sartre yazarın ilk eseri *Aden, Arabistan*'a 1960'ta yazdığı önsöz ile onu şöyle anlatacaktır:

Nizan tam bir oyunbozandı. Herkesi silah başına çağırıyordu; nefrete: Sınıfa karşı sınıf. Sabırlı ve öldürücü bir düşmanla uzlaşma olmaz. Ya öldürürsün ya ölürsün, ortası yok. Uyumak yok asla. Bütün yaşamı boyunca, o lütufkâr küstahlığıyla, tırnak uçlarına baka baka, Noel Baba'ya inanmayın, diye tekrarlamıştı. Nizan öldü, savaş bitti; bütün Fransız evlerindeki şöminelerde ayakkabı ve botlar asılıydı ve Noel Baba hepsini Amerikan konserveleriyle dolduruyordu (2019: 10).

Nizan'ın okuldan ayrılması Sartre'ı yıldırılmaz ve düşünür, entelektüel faaliyetlerine devam eder. Okulun en başarılı öğrencilerinden biri olan Simone de Beauvoir, mezuniyet döneminden yalnızca bir yıl sonra, 1929'da düşünürün arkadaş grubuna katılır ve ikilinin yolları bir daha ayrılmamak üzere kesişir<sup>5</sup> (Bakewell, 2017: 116). Sartre ve Beauvoir, 20. yüzyılın en çarpıcı birlikteliklerinden birini yaşarlar; yazdıkları her eserin ilk kontrollerini birbirlerine yaptırırlar ve özgün bir düşünce ortaklığı inşa ederler (Bakewell, 2017: 116).

Sartre, École Normale Supérieure mezuniyetinin ardından öğretmenlik sınavına girer ve sınavda başarılı olarak Le Havre'da bulunan bir lisede felsefe dersleri vermeye başlar (Flynn, 2014: 2). 1930'ların başına denk gelen bu dönemde bir yıllığına Almanya'ya misafir araştırmacı olarak gitme olanağı bulan düşünür, burada Freiburglu akademisyen Edmund Husserl'in fenomenolojisi ile tanışır ve ilk çalışmalarını kaleme alır (Flynn, 2014: 2). Sartre'ın 1943'ta yayımlanan büyük eseri *Varlık ve Hiçlik*'in felsefi arka planını oluşturan bu çalışmalar aynı zamanda düşünürü varoluşçu metodolojiyle buluşturmuştur<sup>6</sup>. Düşünür, varlık kavramını felsefi bir sorun olarak ele aldığı bu dönemde

---

<sup>5</sup> Beauvoir, École Normale Supérieure yıllarında çalışkanlığından ve tüm zamanını derslere ayırmasından ötürü başta Sartre olmak üzere tüm arkadaşları tarafından beaver (kunduz) lakabıyla anılır (Thody ve Read, 2012: 16). Sartre'ın da günlüklerinde ve mülakatlarında Beauvoir'dan söz ederken bu lakabı sıkça kullandığı görülmektedir.

<sup>6</sup> Sırasıyla *İmgelem*, *Heyecanlar Üzerine Bir Kuram Taslağı* ve *İmgesel* isimlerini taşıyan bu eserlerde yoğun bir Husserl etkisi görülür. Sartre, varlık sorununun analizinde Husserl tarafından şu şekilde tanımlanan fenomenolojik metodolojiyi kullanmıştır: "Bilginin tartışılması, yeni bir düşünüş katmanının oluşturulması ve tartışılan bilgi ile yeni düşünüş katmanı arasındaki ilişkilerin araştırılması" (2003: 32, 35, 42).

ilk kurgusal projelerini de yayımlamıştır: İspanya İç Savaşı'ndaki direnişi kısa kesitler ile işlediği *Duvar* ve kendisini büyük bir üne kavuşturan psikolojik romanı *Bulantı* (Stern, 1954: 19). Sartre'ın bu üretken dönemi, yaşanan siyasal gerilimden dolayı askere alınması ve İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla 1939'da son bulur.

### 1.2.2. İkinci Dünya Savaşı, 1940'lar ve 1950'ler

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Sovyetler Birliği'ndeki Marksist deneyimlere karşı başlayan revizyonist akım, Avrupa'yı etkisi altına alır (Hobsbawm, 1996: 150). İtalya'da demokratik yolla göreve gelişinin ardından iktidarı bütünüyle ele geçiren Faşist lider Benito Mussolini ve Almanya'da totaliter Nazi rejiminin başına geçen Adolf Hitler, bu hareketlerin en bilinen örnekleridir.

Söylemlerini antisemitizm üzerinden şekillendiren Hitler, Alman ırkı için siyasal birlik sağlamayı amaçlar ve bunun ilk büyük adımı olarak 12 Mart 1938'de Avusturya'yı işgal eder. Hitler'in sıradaki işgal hedefini Çekoslovakya olarak belirlemesi üzerine Nazi Hükûmeti; Birleşik Krallık, İtalya ve Fransa üçlüsü tarafından müzakereye davet edilir. Bu davete olumlu yanıt verilir ve 30 Eylül 1938'de dört devlet arasında düzenlenen Münih Konferansı ile Çekoslovakya'nın toprak bütünlüğünün güvence altına alınmasına karar verilir. Ne var ki Hitler, konferanstan kısa bir süre sonra Çekoslovakya'yı işgal etmek için harekete geçer (Öncü ve Ekinci, 2014: 246).

Yaşanan bu gerilim ve revizyonizm karşısı blokta yer alan devletlerin izledikleri temkinli politikalar, İtalya ve Almanya arasındaki ittifakı güçlendirir (Çelikçi ve Kakışım, 2013: 93). Bu ittifakın ardından hamlelerini arttıran Almanya, 1 Eylül 1939'da Polonya'yı işgal eder ve böylece İkinci Dünya Savaşı resmî olarak başlar.

Birleşik Krallık ve Fransa'nın savaşın ilk birkaç ayı boyunca Almanlara karşı direniş göstermemeleri ve neredeyse hiçbir kara çatışmasının yaşanmaması, bu dönemin "Tuhaf Savaş" olarak isimlendirilmesine yol açar (Cole, 1987: 455). Özellikle Fransa'nın pasifliği

şaşırtıcıdır. 16 Haziran 1940 tarihinde göreve gelen Philippe Pétain liderliğindeki Fransız Hükûmeti, Almanya ile anlaşma yolunu seçer yalnızca altı gün sonra, 22 Haziran 1940'ta Alman bürokratlar ile gerçekleştirilen görüşmede teslim olduğunu beyan eder. Hükümet anlaşmaya uygun olarak Vichy şehrine taşınır ve Fransa, Almanya'nın uydu devleti hâline gelir. Hükûmetin ilk kadrosunda bulunan ve savaştan sonra Fransa Cumhurbaşkanlığını üstlenecek olan General Charles de Gaulle, bu süreçte Londra'ya kaçmayı başarır ve 18 Haziran 1940'ta İngiliz radyolarından şu konuşmayı yaparak Fransız direnişini duyurur:

Son söz söylenmiş midir? Ümitler kaybolmalı mıdır? Hezimet nihai midir? Hayır, davayı iyi bilen bir adam olarak konuşan ben, size diyorum ki, Fransa için hiçbir şey kaybolmamıştır. Bizi mağlup eden aynı vasıtalar, bir gün bizi tekrar zafere ulaştırabilir. Bu savaş yalnız bahtsız memleketimizin topraklarıyla hudutlanmış değildir. Bu harp Fransa Meydan Muharebesi ile son bulmuş da değildir. Bu harp bir dünya savaşıdır. Bugün zırhlı kuvvetlerle yıldırımla vurulmuş dönen bizler, ileride daha üstün bir zırhlı kuvvetle hasmı mağlup edebiliriz. Dünyanın kaderi bahis konusudur. Ne olursa olsun Fransız mukavemetinin alevi sönmemelidir ve sönmeyecektir (Aktaran: Fransa Büyükelçiliği, 1968: 7).

De Gaulle'ün çağrısıyla temelleri atılan Fransız direnişi, yalnızca Alman ordusuna karşı değil, Almanların himayesindeki Vichy Hükûmeti'ne karşı da istikrarlı ve entelektüel bir gerilla eylemi olarak savaş boyunca devam etmiştir (Porch, 1998: 202).

Savaş başladığında askere alınmış olan Sartre için bu dönemin ilk ayları sakin geçer. Alsas'taki sınır taburunda meteoroloji gözetmeni olarak görev alan düşünür, detaylı bir günlük tutar ve Beauvoir'ya sık sık mektup yazar (Bakewell, 2017: 138). Ne var ki kısa bir süre sonra, Alman ordusunun sürdürdüğü ilerleyiş, aralarında Sartre'ın da bulunduğu çok sayıda Fransız askerinin esaret altına girmesine yol açar (Bakewell, 2017: 139). 1940 Temmuz'unda Almanlar tarafından esir alınan ve askeri hapishaneye sevk edilen Sartre'ın göz rahatsızlığı, orduya katıldığından bu yana çok fazla okuyup yazdığı için giderek şiddetlenir:

Artık hiçbir şey düşünemiyorum, çünkü gözlerim ağrıyor. Gözlerimle düşündüğümü hiçbir zaman bu kadar iyi duyumsamamıştım. Bugün önümde küçülmüş bir ufuk var, belli bir nesneye kıpırdamadan bakamadığımdan düşüncelerimi de bir noktada saptayamıyorum; sanki sağımda solumda koyu renk birer duvar var ve o iki duvarın arasında görüntüler atlı karınca gibi dönüyor. Düşüncelerimin bıraktığı iz, bana sadece onları yüzeyde belli ediyor, kendilerini yakalayamadan kayıp gidiyor hepsi. Yine de keyfim yerinde (2006: 28).

Sartre'in çocukluğundan bu yana maruz kaldığı bu göz rahatsızlığı, aynı zamanda esaretten kurtulmasını da sağlayacaktır. Düşünür hapisane görevlilerinden oftalmoloğa muayene olmak için izin ister. Bu talebi şaşırtıcı şekilde olumlu karşılanır ve düşünürün hapisaneden geçici olarak ayrılması uygun görülür. Sartre raporunu alır ve hapisaneden bir daha geri dönmek üzere ayrılır (Bakewell, 2017: 142).

1941 Nisan'ındaki kurtuluşunun ardından orduyla da ilişkisi kesilen Sartre, Paris'e dönerek Beauvoir'ya kavuşur. Kısa bir süre öğretmenlik yapan düşünür, École Normale Supérieure'de tanıştığı arkadaşları ile birlikte *Sosyalizm ve Özgürlük* isimli bir oluşum kurar ve burada Fransız direnişine ilişkin ideolojik çalışmalar yürütür<sup>7</sup> (Bakewell, 2017: 143).

Sartre, bu dönemde özellikle Fransa'nın güneyinde şiddetli bir şekilde devam eden direnişe yalnızca yazarak katkı sunmayı tercih eder<sup>8</sup>. Düşünürün *The Atlantic Monthly* isimli Amerikalı bir dergide yazdığı makale, bunun en somut örneğidir:

Biz hiçbir zaman Alman işgali sırasında olduğumuzdan daha özgür olmadık. Başta konuşma hakkımız olmak üzere tüm haklarımızı kaybetmiştik. Bizi yüzlerimize bakarak aşağıladılar. Bizi topluca sınır dışı ettiler. Ve aslında tüm bunlardan dolayı özgürdük. Nazi zehri kanaatlerimize sızdıkça, kanaatlerimizin her biri birer keşfedilmiş hâline aldı. Muktedir polisler bizi susturmaya çalıştıkça, sözlerimizin her biri değerli birer ilke hâline geldi. Bizi her takip ettiklerinde, tavırlarımız dayanışmamızın doğasına dönüştü (1944: 39).

---

<sup>7</sup> Sosyalizm ve Özgürlük, kurulduktan kısa süre sonra dağılmıştır. Sartre, bu kısa serüveni "Ne yapacağımızı bilmiyorduk." şeklinde özetlemiştir (Bakewell, 2017: 144). Düşünürün, varoluşçuluğun önemli isimlerinden Albert Camus ile tanışması da bu dönemde gerçekleşmiştir (Bakewell, 2017: 147).

<sup>8</sup> Dönemin bazı entelektüelleri Sartre'in bu tutumunu şiddetle eleştirirler ve onu doğrudan katılım göstermediği bir direnişi sahiplenmek ile itham ederler (Cohen-Solal, 2005: 10).

Sartre'in varoluşçuluğu da tam anlamıyla bu dönemde benimsediğini kabul etmek mümkündür. Savaşın son yıllarından 1950'lerin ilk yarısına dek çalışmalarına devam eden ve Paris'in entelektüel yaşamında yerini alan düşünür; *Varlık ve Hiçlik*'in yanı sıra *Gizli Oturum*, *Aziz Genet*, *Özgürlük Yolları* üçlüsü, *Antisemitin Portresi*, *Baudelaire* ve *İş İştten Geçti* gibi pek çok eserini yayımlama olanağı bulur (Stern, 1954: 19-20).

Savaşın sona ermesi ve Fransa'nın bağımsızlığına kavuşması üzerine konferanslar düzenlemeye başlayan ve görüşlerini Paris toplumuna sunma çabası içerisine giren Sartre, 1945'te *Les Temps Modernes* isimli bir dergi yayımlamaya başlar<sup>9</sup> (Bakewell, 2017: 164). Düşünürün ölümünün ardından da yayın yaşamına uzun yıllar boyunca devam eden dergi; felsefe, tarih, antropoloji, psikanaliz, güzel sanatlar ve sosyoloji gibi pek çok disiplinde derinlikli etkiler bırakmayı başarmıştır (Flynn, 2014: 252).

### 1.2.3. Geç Dönemi

Sartre, derginin ve eserlerinin olumlu tepkiler alması ile birlikte bu dönemde sıkça seyahat etmeye ve başka ülkelerde de söyleşiler düzenlemeye başlar. Küba ve Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelere seyahat eden düşünür, buralarda yaşanan sosyolojik gelişmeleri yakından gözlemler<sup>10</sup>. (Bakewell, 2017: 169).

Yaşamının büyük kısmını Paris'te geçiren Sartre için savaş sonrası seyahatleri bir dönüm noktasıdır. Düşünür bu dönemde Marksizm ile daha yakından ilgilenmeye başlar ve seyahatleri sırasında yaptığı gözlemleri makalelerine aktarır. 1952'de Soğuk Savaş'ın ve iki cepheli yeni dünya konjonktürünün de etkisiyle siyasal duruşunu keskinleştirmiş olan düşünür, Fransız Komünist Partisi ile görüşmeler gerçekleştirir ve dergide parti gündemine dair yazılar yayımlar (Flynn, 2014: 300). Ne var ki düşünürün partiyle olan birlikteliği, ideolojik görüş ayrılıkları nedeniyle kısa sürer. 1955'te imzalanan *Varşova*

---

<sup>9</sup> Derginin ismi verilirken, İngiliz sinemacı Charlie Chaplin'in 1936 tarihinde vizyona giren ve aynı ismi taşıyan ünlü filminden esinlenilmiştir (Bakewell, 2017: 164).

<sup>10</sup> Düşünürün Küba notları daha sonra *Sartre Küba'yı Anlatıyor* ismiyle yayımlanmıştır.

*Paktı* ile birlikte Macaristan'da başlayan ayaklanmalar ve Sovyetler Birliği'ndeki işçi kampları, düşünürü partiden kalıcı olarak uzaklaştırır (Flynn, 2014: 301, 303).

Sartre, Fransız Komünist Partisi ile bağlarını koparmasına rağmen siyasi aktivizmini sürdürür. Çeşitli şehirlerdeki anti-empyalist protestolara katılım gösteren düşünürün en ön planda olduğu olaylardan biri, 1954'ten 1962'ye dek devam eden ve Afrika'daki sömürgeci hareketlerin yenilgiye uğradıkları devrimlerden biri olan Cezayir Bağımsızlık Savaşı'dır (Mészáros, 2012: 239). Fransa'nın Cezayir politikasına tepki gösteren düşünür, ülkedeki bağımsızlık hareketlerini destekler, Paris'teki protestolarda halka hitap eder ve *Les Temps Modernes*'de konu ile ilgili makaleler yayımlar<sup>11</sup> (Flynn, 2014: 305). Hatta düşünürün bu çalışmalarından biri, direnişçi yazar Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* isimli eserine yazdığı ünlü önsözdür:

Bu savaşı kınıyorsunuz ama henüz Cezayir savaşçılarına desteğinizi açıklamaya cesaret edemiyorsunuz. Korkmayın, kararınızı verme konusunda sömürgecilere ve paralı askerlere güvenebilirsiniz. Belki o zaman, sırtınız duvara yaslanmışken, yeniden ısıtılmış eski suçların içinizde uyandırdığı bu yeni şiddeti nihayet serbest bırakacaksınız. Ama, böyle denir ya, başka bir tarih bu. İnsanın tarihi. Vakit yaklaşıyor, eminim; bu tarihi yapanların saflarına katılacağız (2007: 39).

Cezayir, Evian Antlaşması ile sona eren savaştan üç ay sonra yapılan referandum sonucu bağımsızlığına kavuşur. Savaş karşıtı faaliyetlerde bulunmanın yanı sıra 1960'ta varoluşçuluğun tarihsel materyalizm ile olan ilişkisini incelediği çalışması *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni, 1963'te ise otobiyografisi *Sözcükler*'i yayımlayan Sartre, 1964'te Nobel Edebiyat Ödülü'ne layık görülür fakat ödülü *Le Figaro*'da yayımladığı bir bildiri ile reddeder:

---

<sup>11</sup> New York Times'ta yayımlanan bir makaleye göre Sartre bu dönemde halka bildiri dağıtırken kolluk kuvvetleri tarafından gözaltına alınmak istenmiş fakat işleme Cumhurbaşkanı de Gaulle tarafından ünlü "Voltaire'i tutuklayamazsınız!" sözüyle engel olunmuştur (Bishop, 7/6/1987).

Siyasal, toplumsal ve edebî duruşa sahip olan bir yazar, yalnızca kendi ürettikleriyle, yani yazılarıyla var olmalıdır. Böyle bir yazarın kabul edeceği her ödül, asla arzulamayacağını düşündüğüm bir şekilde, okuyucusunu etki altında bırakacaktır (23/10/1964).

Nobel Edebiyat Ödülü'nü reddetmesi, Sartre'ın bölümün başında sözü edilen entelektüel kimliğine ilişkin somut bir örnektir. Düşünürün ödüllere ilişkin tereddütlü tutumuna savaş günlüklerinde de rastlamak mümkündür. Düşünür, *Popülist Roman Ödülü* isimli bir etkinliğe aldığı davet ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanır:

Fark ettim ki, ödülün adı popülist. Adayım diye başvursam kendimi popülist bayrağının altına yerleştireceğim, çünkü verecekleri ödül popülist bir ödül ve ben ona talibim. Bunun üzerine reddetmeye karar veriyorum. Fakat, diplerde saklı neden şu ki, ben ödülü pişmiş aş gibi hazır istiyorum, elimi hiç bulaştırmadan. Bu noktadan bakınca, sahtelik, samimiyetsizlik. Çünkü, doğrusu istenirse, ödülleri hor görüyorsam, geri çevirmem gerek. İstiyorsam, istekli olmamı üstlenmem gerek. Burada sahtekarlık, popülist adını reddetme bahanesiyle o kibirli saldırıyı saklamak (2006: 515-516).

Düşünür, Nobel Edebiyat Ödülü'nü reddettikten üç yıl sonra, 1967'de, Vietnam Savaşı sırasında işlenen savaş suçlarının kovuşturulduğu ve onursal başkanlığını yürüten düşünür Bertrand Russell'dan dolayı Russell Mahkemesi olarak da bilinen Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi'nde heyet başkanı olarak görev yapar. Heyet, Amerika Birleşik Devletleri hakkındaki soykırım, işkence ve esir toplanması gibi bazı suçların varlığını inceler ve yargılama sonucunda bu isnatları kabul eder (Flynn, 2014: 306).

Sartre'ın Cezayir'den sonra Fransız Hükûmeti ile bir kez daha karşı karşıya geldiği ve siyasal aktivizmini perçinlediği olay ise 1968 Mayıs'ında meydana gelen öğrenci protestoları olur. İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde yaşanan siyasal gelişmeler, o dönemin genç jenerasyonunda öncüllerine göre daha özgürlükçü bir bakış açısı meydana getirmiştir (Hobsbawm, 1996: 376). Devrimci ideolojileri benimseyen bu yeni jenerasyon,

yarattığı altkültürler sayesinde düşüncelerini hızlıca yaymaya ve Maoizm gibi Marksist fraksiyonların öğretilerini benimsemeye başlamıştır<sup>12</sup> (Hobsbawm, 2016: 257).

Fransa'nın genç nüfusunu oluşturan ve büyük kısmı prestijli üniversitelerde eğitim gören bu jenerasyonun örgütlenişinin arka planını, Şubat 1968'de Fransız Komünist Partisi ve Sosyalist Parti arasında imzalanan ve de Gaulle Hükûmeti'ne karşı birlik olunmasını öngören bir ittifak bildirisini meydana getirir (Tiersky, 1974: 247-248). Bu ittifak kısa süre sonra etkisini göstermeye başlar ve 22 Mart 1968'de Paris'teki Nanterre Üniversitesinde rektörlüğü protesto eden öğrenciler kolluk kuvvetleri tarafından gözaltına alınırlar (Reynolds, 2011: 10).

Üniversitede liderliğini Alman aktivist Daniel Cohn-Bendit'in üstlendiği çok geniş bir öğrenci grubu, idarenin gözaltı işlemlerine karşı tepki olarak 22 Mart Hareketi isimli bir sivil toplum örgütü kurar (Reynolds, 2011: 10). Giderek yaygınlaşan ve kolektif bir kimliğe kavuşan öğrenci hareketleri 2 Mayıs 1968'de doruk noktasına ulaşır. Nanterre Üniversitesi tüm faaliyetlerini durdurma kararı alır ve karardan bir gün sonra, 3 Mayıs 1968'de yaklaşık bir ay sürecek olan ve yalnızca öğrencilerin değil, işçilerin ve çiftçilerin de katılım gösterdiği 68 Mayıs ayaklanmaları başlar (Reynolds, 2011: 10-11).

Devrimci yönelimler ile başlamış olmasına rağmen 23 Haziran 1968'de erken seçim yapılmasıyla ve de Gaulle'ün yeniden iktidara gelmesiyle sonuçlanan 68 Mayıs'ı, sol teorisi, aktivizmi ve sivil toplum düşüncesi bakımından büyük önem taşıyan bir tarihsel

---

<sup>12</sup> Hint yazar Bernard D'Mello, Çin'de lider Mao Zedong önderliğinde ortaya çıkmış, Marksist-Leninist bir fraksiyon olan Maoizmi şöyle tanımlar: "Kuşkusuz, Mao'nun Marksizmi, Leninist öğretiden türemiştir. Mao; Marksizmi, Marksizmin emperyalist çağdaki ardılı olan Leninizmi ve Leninizmin ayrıksı (...) bir formu olan Stalinizmi, Çin'deki sosyal gerçekliği analiz etmek için bir yöntem olarak kullanmıştır. Bunun yanı sıra ilgili sosyal yapılara Marksist teori tarafından öngörülen bilinçli sosyopolitik eylemselliğe dayanarak müdahale eden Mao, 1920'lerin sonlarından 1960'lara dek yaşanan gelişmelerden sürekli olarak dersler çıkarmış, böylece mevcut Marksist öğretinin zenginleşmesini mümkün kılmıştır" (2009: 39). Sartre da yaşamının son döneminde Maoizm ile yakından ilgilenir ve öğretinin geç dönem siyasal tavrındaki önemini şöyle ifade eder: "Bir insanın politikayla gerçek bağlarının ne olması gerektiğini ve -her insanın politik olduğu anlamında- politik bir insanın konumlanışının gerçekte ne olduğunu ancak altmış yedi yaşına doğru tastamam kavradığıma göre, bir ölçüde Maoizme borçlu olduğum bu kavrayış, benim için daha genç ve daha sağlıklı bir insanla aynı pratik sonuçları getiremedi beraberinde" (2004: 50).



uğraktır<sup>13</sup> (Tiersky, 1974: 253). Sartre da bu uğrağı o dönemdeki entelektüel tavrına uygun olarak sahiplenir ve eylemler sırasında öğrenciler ile dayanışma gösterir. Düşünür, katılım gösterdiği son sivil toplum hareketi olan 68 Mayıs'ının kendisi için önemini şöyle ifade eder:

Bana göre, Mayıs hareketi, birdenbire, özgürlüğe komşu olan bir şeyi gerçekleştiren ilk geniş kapsamlı toplumsal harekettir ve bu noktadan itibaren, eylem hâlindeki özgürlüğün ne olduğunu kavramaya çalışmıştır. Ve bu hareket, bundan böyle, politik hedef olarak kavrandığında özgürlüğün ne olduğunu olumlu biçimde betimlemek gerektiğine karar veren insanları -ki ben de onlardan biriyim- yaratmıştır. Zira, sonuçta, 68 Mayıs'ını barikatlarda yapanlar ne istiyorlardı? Hiçbir şey, en azından iktidarın onlara verebileceği türden, belirgin hiçbir şey. Yani, her şeyi istemekteydiler: özgürlüğü. İktidarı istemiyorlardı ve onu almaya da yeltenmediler, zira onlara göre, bugün de bize göre, iktidarın kullanılmasına imkân veren toplumsal yapının kendisinin ortadan kaldırılması söz konusudur (2004: 49).

Eylemlerin sona ermesinin ardından edebiyata dönüş yapan ve realist yazar Gustave Flaubert'e ilişkin biyografik bir çalışmaya başlayan Sartre'ın göz sorunları son yıllarında giderek artar ve sağlam gözünde de görme zorluğu meydana gelir<sup>14</sup> (Bakewell, 2017: 310). Alkol ve ilaç bağımlılığı da yaşayan düşünür, yazmayı bırakmak zorunda kalır (2004: 12).

Sağlık durumu giderek kötüleşen Sartre hastanede bir ay boyunca tedavi görmesine rağmen 14 Nisan 1980'de organ yetmezliği nedeniyle yaşamını yitirir. Düşünürün Paris'te düzenlenen cenaze törenine büyük bir kalabalık katılım göstermiştir (Bakewell, 2017: 23, 313).

---

<sup>13</sup> Ayaklanmanın devrim ile sonuçlanmamış olmasının temel sebebinin Fransız Komünist Partisi'nin tutumu olduğuna dair görüş, öğretilerde kendisine geniş yer bulur. Bu görüşün en büyük destekçilerinden biri, 20. yüzyıl tarihçisi Arthur P. Mendel'dir. "Fransa'daki komünistlerin de Gaulle'ün Sovyetler Birliği ile olan ilişkileri daha sağlıklı ilerleteceğini düşündüklerini" ve "sosyalistlerin ittifakta daha baskın olmalarından çekindiklerini" belirten Mendel (1969: 3-4), *Fransız Komünistler Devrim Neden Engel Oldu* ismini taşıyan makalesine şu tümceyle başlar: "Mayıs 1968'de Fransa, yalnızca de Gaulle ve kurmayları tarafından değil, aynı zamanda Fransız Komünist Partisi tarafından da devrimden kurtarılmıştır".

<sup>14</sup> Sartre'ın Flaubert çalışması, son yıllarındaki sağlık sorunları nedeniyle tamamlanamamıştır. Ancak eserin tamamlanan kısmı, daha sonra *Aile Budalası* ismiyle yayımlanmıştır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. SARTRE'İN VAROLUŞÇULUK DÜŞÜNCEİ

Kökene 19. yüzyılın ikinci yarısına uzanan bir öğreti olan ve Fransız düşünür Gabriel Marcel tarafından isimlendirilen varoluşçuluk, “varoluşun özden önceliği” önermesiyle özdeşleşir (Flynn, 2012: 247). Varoluşçu düşünürlerin kaygısı, varlığın anlamını dışsal kaynaklarda arama yönelimini terk ederek onu bizzat kendisi yoluyla anlamlandırmaktan ibarettir. Dolayısıyla varoluşçuluk radikal bir özgürlükçülüğü de ifade eder: İnsan, kendi anlamını kendi tasarısı ve eylemleriyle yarattığı için mutlak bir özgürlüğe sahiptir.

Felsefi düzlemde meydana gelen bu ortaklığa rağmen varoluşçular arasında ideoloji, metodoloji ve faydalanılan disiplinler yönünden ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Öğretime katkı sağlayan isimlerin Tanrı'nın varlığı, hümanizm ve tarih gibi konulara oldukça çeşitli bakış açılarıyla yaklaştıkları görülür. Bu nedenle evrensel bir varoluşçuluk tanımından söz etmek mümkün olmayabileceği gibi, öğretime varoluşçuluk ile bağdaştırılan düşünürlerin bu unvanı sahiplenmekten kaçınmaları veya bağlamından uzaklaştırmaları gibi sorunların yaşanması da söz konusu olagelmıştır.

Sartre, 1940'lı yıllarda sahiplendiği varoluşçuluğa ilkesel bir yapı kazandırmış, bu sorunların ortadan kaldırılması için kapsamlı çalışmalar yürütmüştür. Düşünürün kurgusal eserleri, makaleleri ve denemeleri, öğretinin tarihsel izlerinin takip edilebilmesi ve ilham kaynaklarının ele alınabilmesi yönünden büyük önem teşkil etmektedir. Düşünür, en başta “varoluşun özden önceliği” sorunu olmak üzere pek çok ilkeyi özgün bir üslup ile tartışmış ve öğretinin diğer temsilcilerinden daha üretken bir tavır sergilemiştir.

Bu bölümde, Sartre'ın varoluşçuluğunun temel ilkelerinin yanı sıra öğretinin felsefi arka planına, tarihsel gelişimine ve düşünürün hümanizm ve laik ahlak tartışmalarına yer verilmiştir.

## 2.1. VAROLUŞÇULUĞUN TARİHSEL GELİŞİMİ

“Varoluş (existence)” kavramı, Latincedeki “ex” ve “sistere” sözcüklerinin birleşiminden oluşur. Sözcüğün etimolojik anlamı, “bir şeyden dışarı çıkmak, taşmaktır” (Kierkegaard, 1996: 133). Varoluşçuluk da kavramsal kökenine uygun olarak “varlığın kendisini özgür iradesiyle aşmasına ve gerçekleştirmesine” dayalı bir öğretilerdir.

Öğretinin kurucusu, Danimarkalı düşünür ve teolog Søren Kierkegaard olarak kabul edilir (Flynn, 2014: 141). Kierkegaard, varoluşçuluğu bir unvan veya kavram olarak kullanmamasına rağmen, varoluşun anlamlandırılmasına değer vermekten kaçınması ve özgürlük sorununu varlığı önceleyen bir metodolojiyle ele alması sebebiyle öğretiyle özdeşleşmiştir. Ne var ki varoluşçuluğun Kierkegaard ile başlayan kısa tarihine yer vermeden önce öğretinin temel kaygısı olan özgürlük-eylem ilişkisinin iki öncül uğrağına değinmek gerekir. Sartre'ın da kabul ettiği üzere bunlardan ilki Stoacılar, ikincisi ise Alman düşünür Georg Wilhelm Friedrich Hegel'dir<sup>15</sup>.

### 2.1.1. Varoluşçuluğun Felsefi Arka Planı: Stoa Okulu ve Hegel

Antik Yunan yıllarına bakıldığında özgürlüğe ilişkin çalışmalara rastlamak pek de mümkün değildir. Dönemin felsefi terminolojisinde kullanılan “eleutheria” kavramının, günümüzde karşılığı olan “freedom” sözcüğüne yakın bir şekilde, özerklik, eşitlik veya

---

<sup>15</sup> Sartre, Stoacıların öğretisindeki önemini şu sözlerle ifade eder: “Kime karşı, neye karşı isyan etmemi bekliyorsunuz ki? Burada sakın stoacı bir tavır görmeyin -her ne kadar stoacılar karşı, bildiğiniz gibi, her zaman sempati beslemişsem de (2004: 12)”. Düşünür, Hegel'i ise doğrudan doğruya varoluşçuluğun felsefi öncüllerinden biri olarak benimser: “Doğallıkla, Hegel'i varoluşçuluk safına çekmek tümüyle olanaklıdır. Nitekim Hyppolite “Marx ve Hegel üzerine çalışmalar” adlı yapıtında bunu yapmaya çalışmış ve başarılı da olmuştur. “Böylece görünüşün bir görünüş olarak gerçekliği olduğunu” ilk gösteren de Hegel değil miydi? (1998: 22)”.

köle olmama gibi bağımsızlık durumlarını ifade etmek için kullanıldığı görülür (Wallace, 2011: 17). Bunun istisnası ise, Fenikeli Zenon tarafından M.Ö. 3. yüzyılda kurulan ve dönemin etkili öğretilerinde katkısı olan Stoa Okulu'dur.

Erdemden iyilik doğacağını düşünen Stoacılar, bu nedensellik bağına sorumluluk ve irade gibi çağrışımlar ile birlikte incelerler. Okul, ahlaki bağlamda katı ve didaktik bir üsluba sahiptir. Özellikle Zenon ve Cleanthes gibi erken dönem Stoacılar insanın kendi iradesiyle uyguladığı eylem ve kararlardan mutlak bir şekilde sorumlu olması gerektiğini öne sürerler ve özgürlüğün ancak dünyevi talepleri reddetmekten ve erdemli olmaktan doğabileceğini iddia ederler (Russell, 1969: 380; Bobzien, 1997: 73).

Bir başka Stoacı düşünür Epiktetos'ta da özgürlük arayışının büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Kendisi de bir köle olan Epiktetos, kölelik ile özgürlük arasındaki ikiliği inceleyerek insanın hiçbir koşulda kurban olamayacağını, kaybettiğini düşündüğü her şeyi aslında geri verdiğini ve bu nedenle sahip olduğu şeyler üzerindeki egemenliğinin sürekli olduğunu öne sürer (Wehus, 2019: 236).

Stoacılar, ahlaka verdikleri öneme rağmen, evrenin açıklanmasında determinist bir bakış açısı geliştirirler. Onlara göre evreni oluşturan cisimlerin birbirleriyle nedensellik bağları mevcuttur ve yaşanacak her şey yazgı tarafından şekillendirilir (Özkan, 2014: 234). Bu yaklaşım, iradeyi ve ahlaki sorumluluğu dışlar ve her şeyin önceden belirlendiği bir evrende insanın asla değiştiremeyeceği koşulların var olduğu anlamına gelir. Ne var ki Stoacıların bunu göz ardı etmeyerek insanın iradesini kişisel yazgı olarak tanımladıkları ve bir istisna şeklinde yorumladıkları görülür (Bobzien, 1997: 84). Örneğin Epiktetos, "insana bağlı olan" ve "insana bağlı olmayan" iki tür yazgıdan söz eder ve insanın ahlaki ve entelektüel özünü ilk yazgı türüne dahil ederek determinizmin dışında bırakır (Wehus, 2019: 230).

Stoacıları varoluşçuların öncülü durumuna getiren temel yaklaşım, yazgıcılığı en azından dogmatik bir radikallikten uzaklaştırarak insanın iradesine belirli bir değer

atfedebilmeleridir. Nasıl ki başta Sartre olmak üzere varoluşçuların tamamının ilgi alanını insanın varlığından doğan ontolojik sonuçlar oluşturuyorsa Stoacılar da insanı özgün bir varlık olarak ele alabilmişler, böylece varoluşçu hümanizm için büyük bir ilham kaynağı teşkil etmişlerdir.

Hegel'in metodolojisi, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında birey ve toplum arasındaki ilişkileri kendi perspektiflerinden analiz etme çabası gösteren varoluşçular için de değerli bir kılavuz teşkil eder. Düşünür, Stoacılardan farklı olarak, yazgıyı bütünüyle reddeder ve insanın her koşulda eylemde bulunması gerektiğini belirtir.

İronik bir şekilde Stoacı düşünür Epiktetos'un köle metaforuna atıf yapan Hegel, kölenin verilmiş olan ile mücadele ettiği takdirde kendi özgürlüğüne kavuşabileceğini, dolayısıyla ereği özgürlük olan eylemin varoluşsal koşulları değiştirebileceğini savunur (Kojève, 2001: 56). Köle ile efendisi arasındaki diyalektikte köle ancak kendi varoluşunu tehlikeye atarak özgürlük sahibi olabilir; zira efendisiyle arasındaki mülkiyet ilişkisinin yıkılması ve bir serbestlik durumunun söz konusu olabilmesi için mevcut olanın değişmesi gerekir.

Hegel, köle metaforuna burjuvayı da dolaylı bir şekilde dahil ederek burjuva ve köle arasındaki düalizmi "çalışma" kavramı üzerinden açıklar. Düşünüre göre çalışma eylemi, bir farkındalığın ve düşünme sürecinin ürünüdür. Köle bu farkındalığa sahiptir ve aslında verilmiş olanın, yani kendi doğasının aksine bir eylemde bulunur. Böylelikle kölenin çalışma süreci sırasında ürettikleri ile hali hazırda var olmayan nesnelere meydana gelir (Kojève, 2001: 239). Dolayısıyla kölenin çalışması, kime yarar sağlarsa sağlasın, onu özgürlüğe yaklaştıran bir eylemdir.

Burjuva ise kendisi için çalışır, dolayısıyla burjuvanın çalışması köleninkinden farklıdır. Tıpkı efendinin çalışmasında olduğu gibi burjuvanın çalışmasında da mevcut durumunun iyileşmesine yönelik bir isteklilik söz konusu değildir (Kojève, 2001: 243).

Oysa ki çalışma, verilmiş olanı değiştirmeyi veya geliştirmeyi gerektirir. Bu nedenle çalışmanın özgürlük ile bağdaştığı ve bir mücadele durumuna eriştiği tek nitelik köleliktir.

Hegel'in köle diyalektiği üzerinden açıklamayı tercih ettiği bu özgürlük arayışı oldukça radikaldir. Düşünürde özgürlük, mutlak bir gereklilikten doğan bir ektir (Wahl, 1999: 14). Öyle ki düşünür verdiği tarih felsefesi seminerlerinde "tinin özü" olarak tanımladığı özgürlüğün erekselliğini şöyle betimler:

Herkes tinin, diğer özelliklerinin yanı sıra, özgürlük ile donatıldığını öğrenecektir. Ancak felsefe bize; tinin tüm niteliklerinin yalnızca özgürlük yoluyla meydana geldiğini, her şeyin yalnızca özgürlüğü aramak, yaratmak ve elde etmek için birer araçtan ibaret olduğunu anlatır. Bu, özgürlüğün tinin tek gerçeği olduğuna dair felsefi yaklaşımın bir sonucudur (2001: 31).

Hegel'in özgürlükçülüğü, sahip olduğu eylemsel nitelik bakımından varoluşçuluğa metodolojik bir katkı sağlamıştır. Üçüncü bölümde yapılacak "pozitif özgürlük" durumu ve varoluşçuluğun "eylemsellik" unsuru, bütünüyle Hegelyan perspektiften ilerleyen, dinamik ve insanın kendisini aşmasına dayalı bir öngörüdür. Bu nedenle düşünürün sınıf çatışması üzerinden yarattığı "eylem metaforu," başta Sartre olmak üzere varoluşçuların tamamını etkilemiş, öğretideki insanın kendisini aşmasına dayalı tasarımlara ilham kaynağı oluşturmuştur.

### 2.1.2. İlk Varoluşçular: Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers ve Heidegger

Öncüllerinin dünyanın özgürlüğe doğru aktığına yönelik düşüncesine karşı çıkan Kierkegaard, dünyayı olasılıklardan ibaret olarak görür ve bu olasılıkların insanı bunalıma sürüklediğini öne sürer (Wahl, 1999: 14). İnsan sürekli olarak bu olasılıklardan birini seçmek ve yaşam yolculuğunu belirlemek ile yükümlüdür; bu nedenle özgürlük onun elinde kaotik bir şekilde var olmaktadır.

Kierkegaard, insanı mahkûm ettiği belirsizlikler ile dolu bunalımın yanı sıra, varlığı ispatlama çabasına girişmediği için de öncüllerinden ayrılır. Düşünüre göre "insanın akıl

yürütmesi varoluş ile sonuçlanmaz, insan var olduğu için akıl yürütmektedir (2013: 37). Bu durumda ispat edilmeye muhtaç olan tek şey, varlığın var olduğu değil, hangi biçimde var olduğudur. Kierkegaard bunu taş ile örneklendirir: “Bir taşın var olduğunu değil, var olan şeyin bir taş olduğunu ispat ederim” (2013: 37).

Düşünür, varlığın özgürlük yoluyla var olduğunu söyler ve varoluşun, varlığın özgür olduğunun bilincine vardığı anda sonlandığını öne sürer. Ona göre geçmişin, yani olmuş olanın değiştirilemezliği, zorunlu olanın değiştirilemezliği ile bağlantılı değildir: Varlığın özgürlüğü, geçmişteki biçimini değiştirme veya geleceği görme çabasından değil, kesintili ve kopuk bir tarih akışından kaynaklanır (Wahl, 1999: 14). Bu kesintiler, bütünüyle insana özgü bir süreksizlikten, insanın kendisini anlamlandıramamasından doğan bir karanlıktan meydana gelirler.

Varoluşçuluğun Alman düşünür Friedrich Nietzsche'nin nihilizmi ile olan ilişkisi de ihmal edilebilir değildir. Nietzsche'nin nihilizmi ile varoluşçuluğun kesişimi ontolojik ve etik düzlemlerde gerçekleşir. Nietzsche'de özgürlük, Kierkegaard'a benzer şekilde varlık ile özdeşleşen bir güç istenci olarak ortaya çıkar. Özgürlüğü bir “üstesinden gelme süreci” şeklinde tanımlayan düşünür, varlığın arzulanı ele geçirme çabası içerisinde olduğunu öne sürer (Mandalios, 2003: 198).

Nietzsche, yukarıda anılan köle diyalektiğini sürdürür ve kölenin özgürlük algısının yalnızca tabi olduğu mülkiyet ilişkisinden kurtulmaktan meydana geldiğini ifade eder. Bu nedenle ki düşünürde (2002: 378) üç farklı güç istenci türü bulunur: Kölenin veya ezilenin efendisinden veya baskı unsurundan kurtulma istenci, daha güçlüünün diğer güçlülere nazaran daha adil koşullar edinme istenci ve en güçlüünün kendisini feda ederek kahramanlaşma istenci. Kuşkusuz, bu türlerin yalnızca ilki tam anlamıyla özgürlüğü çağrıştırmaktadır.

Nietzsche'de yazgı kavramının farklılaşması da özgürlüğe atfettiği eylemsellik bakımından çarpıcıdır. Düşünür, yazgıyı Stoacılar da görülen belirlenmişlikten ziyade bir

ölümlülük durumu olarak yorumlar. “*Amor fati*” şeklinde isimlendirilen bu ilkeye göre insan yazgısını sevmeli ve geleceğindeki olayları özgürlük arayışına göre yönetmelidir:

Bir filozofun erişebileceği en yüksek ruh durumu: İnsan varlığına coşkusal olarak tavır takınmasıdır. Benim bunun için formülüm *amor fati*'dir. Buna dahil olarak insan varlığının şimdiye kadar onaylanmayan yanlarını sadece zorunlu olarak kavramakla kalınmamak, aynı zamanda onu arzuya değer görmektir (Nietzsche, 2002: 488).

Yazgıyı reddetmeyen, hatta sevilmesi ve değerlendirilmesi gereken bir süje olarak gören Nietzsche'nin nihilizminde gelecek, radikal bir biçimde olumlanır. Düşünür, ahlaki ilkeleri dışladığı bu olumluluğun, dinlerin baskı ve uygulamaları yoluyla yabancılaşmaya maruz kaldığını öne sürer (Sayın, 2013: 121). Zira düşünüre göre insanın kendisini aşkın ahlakçılığa veya başkaları tarafından dayatılan iyiye dayanarak gerçekleştirmesi köle ahlakını, özgürlük arayışına dayalı özgün kararları ile gerçekleştirmesi ise soylu ahlakını meydana getirir.

Kierkegaard ve Nietzsche'den sonra varoluşçuluğun iki farklı fraksiyona ayrıldığı görülür. Bunlardan ilki Alman düşünür Martin Heidegger'in tanrıtanımaz varoluşçuluğu, ikincisiyse bir başka Alman düşünür Karl Jaspers'in teist varoluşçuluğudur. “Varoluşçu” olarak anılmayı dahi kabul etmeyen bu iki düşünürün ortaklığı, varoluş ve öz arasında bir ardışıklığın bulunduğunu kabul etmelerinden doğar. Fakat Heidegger bunu varlığın dünya üzerindeki olmaya bırakılmışlığı üzerinden tarif ederek, onu hiçlik üzerinden betimlemeyi seçerken Jaspers, gizemli bir Tanrı varlığına dayanır: “Tanrı hem dünyada ortaya çıkar, hem de dünyada gizlidir” (Blackham, 2005: 64).

Jaspers'e göre varlığın Tanrı'ya yakınlığı, onun özgürlüğünden kaynaklanır (1981: 77). Düşünür, “insanın sürekli olarak kendisini aşma çabası içerisinde olduğunu” belirtir ve Tanrı'ya bu çabanın sonucunda ulaşıldığını iddia eder (1981: 77). Dolayısıyla Tanrı da insanın tasarılarından ortaya çıkan, aşkınlaşmış bir anlamlandırma girişimidir. Düşünür, Tanrı'yı insanın özünün ortaya çıkması bakımından araçsal bir varlık olarak, bir başka deyişle insanın kendisini gerçekleştirebilmesinin en meşru yolu olarak görür.



Jaspers'in varoluşçuluğun teist fraksiyonuna öncülük eden anlayışı, yazgıcı teizme ve dogmatizme uzaktır. Düşünürde Tanrı, Kierkegaard'daki "belirsizlik" unsuruna karşı öznel bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla Jaspers teizminde mutlak ve aşkın bir Tanrı yerine dinamik ve *seçici-geçirgen* bir Tanrı tercih edilir: İnsan, Tanrı'nın istediği yönünü benimseyebilir, yeter ki onu kendi özünü gerçekleştirebilmek için yeterli bir araç olarak kabul edebilsin.

Sartre'in varoluşçuluğunda büyük öneme sahip olan Heidegger ise varlık sorununun "formüle edilmesi" girişiminde bulunur ve bunun için 1927'de *Varlık ve Zaman* isimli bir makale yayımlar (2008: 4). Düşünür, "Dasein" olarak andığı varlığı kendi-içinde inceler ve varlığın "kendi içinde yatan olanağı" yakalaması gerektiğini savunarak fenomenoloji ile varoluşçuluğu buluşturur (2008: 22). Ona göre varlıkların birbirleriyle olan etkileşimi, birbirlerine yansıttıkları fenomenler ile somutlaşır ve bu fenomenler varlığın bilincindeki gerçekçilik yoluyla dünya içerisinde bir varlıklar silsilesi yaratırlar.

Heidegger'in tanrıtanımazlığı, varlığın evrene bir bilinç akışı içerisinde, yalnız ve kendi kendine "olmaya bırakılmışlığından" ibarettir (2013: 18). Varlık, "düşünerek" kendi olmaya bırakılmışlığını özüne dönüştürür ve kendisini dünya üzerinde gerçekleştirir. Bu eylem, aynı zamanda "varoluş özden önce gelir" ilkesinin Heidegger'deki görüntüsüdür. Düşünür, Kierkegaard'daki belirsizliği, Jaspers'in aksine Tanrı'yla gidermeye çabalamaz ve olmaya bırakılmışlığı insanın otodidaktizmiyle özdeşleştirerek mutlak bir özgürlük durumu meydana getirir.

### **2.1.3. Varoluşçuluğun Altkültürleşmesi**

Amerikalı toplumbilimci John Milton Yinger, "alkültür" kavramını "*toplumun belirli bir kesiminin sergilediği kültürel çeşitlilikler bütünü*" şeklinde tanımlar (1960: 625). Altkültür, çoğu zaman, siyasal koşulların etkisinde ortaya çıkan bir dışavurumdur: İnsanlar olaylara verdikleri tepkileri estetik bir duyarlılık içerisinde bir araya getirirler ve bu tepkiler zaman içerisinde kitleleşir.

İkinci Dünya Savaşı'nın ve Fransa'daki Nazi işgalinin sona ermesi üzerine Paris'te de benzer bir kitleselleşme ortaya çıkar. Şehir bir anda gece hayatının, sanatın ve kültürel etkinliklerin merkezine dönüşür: Pablo Picasso ve Alberto Giacometti gibi ünlü sanatçılar şehre yerleşirler, yönetmenler René Clair, Julian Duvivier ve Marcel Carné yeniden film çekmeye başlarlar ve caz kulüplerinde büyük konserler verilir (Poirier, 2018: 75, 76, 440; Sadoul, 1950: 238). Toplum adeta sonu gelmeyecek bir kutlama yapıyor gibidir ve Paris, temelini yirminci yüzyılın ilk çeyreğinin dışavurumcu kültürel mirasından alan bu kutlamaya ev sahipliği yapar.

### **2.1.3.1. Yirminci Yüzyılın Kültürel Arka Planı**

Sartre İkinci Dünya Savaşı'nın ardından edebiyat ile yetinmeyi bıraktığında dünya bunun tam tersini yapmaktadır. Yirminci yüzyıl entelektüelleri, Sanayi Devrimi öncesinin katı pozitivizmini terk ederek estetik, psikanaliz ve fenomenoloji gibi soyut disiplinler ile ilgilenmeye başlarlar. “Dünyayı değiştirme ereği” ekonomik ve siyasal düzlemleri aşar ve bu disiplinler ile çözümlenmeye çalışılan yeni bir soruna dönüşür.

Yaşanan bu değişim, etkisini kültürel yaşamda da gösterir. Tamamen bireyci, soyut ve ad arbitrium bir akım olan Alman dışavurumculuğu, 19. yüzyıl Fransız izlenimciliğine tepki olarak doğar ve güzel sanatları protest bir perspektife kavuşturur. Dışavurumcular sanatın güzel olanı esere kusursuz bir biçimde yansıtmaktan ibaret olmadığını ve çağın ruhunu kavraması gerektiğini öne sürerler (Haftmann vd. 1957: 125). Almanya'da ortaya çıkan Die Brücke, Der Blaue Reiter, Bauhaus ve Die Neue Sachlichkeit gibi sanat toplulukları bu yeni akımın yaygınlaşmasında ve akademikleşmesinde önemli rol oynarlar (Haftmann vd. 1957: 11).

Bu topluluklar, güzel sanatları bir tepki aracı olarak görürler ve sanatçının günlük yaşamdaki dönüşümlerde etkin rol oynaması gerektiğini vurgularlar. Onlara göre sanatçı toplumsal sorunları eserlerine yansıtmalı; savaş ve yoksulluk gibi acıları tüm açıklığıyla

anlatmaktan çekinmemelidir. Die Brücke'nin kurucu üyelerinden Ernst-Lüdwig Kirchner tarafından hazırlanan bildirisi, bu görüşün en çarpıcı örneğidir:

Yeni nesil sanatçılar olarak tüm gençleri birlikte olmaya çağırıyoruz. Geleceği içinde taşıyan biz gençler, eylemlerimizi ve yaşamlarımızı, hiçbir zorluk çekmeden buldukları yere gelen eskimiş güçlerden kurtararak özgürleşmek istiyoruz (1906).

Alman dışavurumculuğunun etkisi kısa süre içerisinde Dadaizm ve sürrealizm gibi farklı akımlar ile edebiyat, tiyatro ve sinema gibi farklı disiplinlerde varlığını hissettirir (Kennedy, 2015: 3). Böylece 20. yüzyıl, savaşlardan, farklılaşan üretim ilişkilerinden ve emperyalist çıkarılardan doğan gerilimin gölgesindeki bir kültür devrimine de ev sahipliği yapmaya başlar. Savaşın bir “yaşam biçimi” durumuna gelmesine karşı çıkan ve kendi alternatiflerini yaratma çabasına giren genç jenerasyon; meslek sahibi olmayı, evlenmeyi, ebeveyn olmayı ve güzel giyinmeyi reddeder (Huddleston, 2012: 1). Özgürlük “herkes gibi yaşamamak” anlamına gelir ve toplumsal dayatmaların tümü terk edilmeye mahkûm olan birer sömürü aracına dönüşür.

Beat, Hippi ve Punk gibi altkültürler bu düşüncelerden ortaya çıkar (Huddleston, 2012: 7). Bu alt-kültürlerin peşinden giden gençler oldukça isyankârlardır: Farklı müzikler dinlerler, farklı eserler okurlar, kirli elbiseler giyerler, uyuşturucu kullanırlar, okudukları üniversitelerde protestolar düzenlerler, gettolarda otururlar, konser düzenlerler, kendi kitaplarını yayımlarlar. Toplum bu yaşam biçimini bütünüyle dışlamaktadır; buna rağmen 1970'lerde Jimi Hendrix Experience, The Rolling Stones, The Beatles ve The Sex Pistols gibi müzik grupları ile Allen Ginsberg ve Jack Kerouac gibi yazarlar bu altkültürlerden doğarak geniş kitlelere hitap etmeyi başarmışlardır. (Huddleston, 2012: 4).

Farklı disiplinler ile tanışan gençlerin yönelimleri, entelektüelleri de etkilemeye başlar. Bu entelektüellerden bazıları devrimci bir tutumda olmalarına rağmen bu altkültürleri reddeder; bazıları ise onlardan esinlenir. Esinlenen entelektüeller, en azından devrim arzusu yönünden, yeni jenerasyonun kaygılarını paylaşırlar. Bu paylaşımın pek çok örneğine rastlamak mümkündür: Frankfurt Okulu düşünürleri Max Horkheimer ve

Theodor Adorno “kültür endüstrisi” kavramı aracılığıyla toplumsal estetik yargılarındaki yabancılaşmayı ele alırlar Macar kuramcı György Lukács Marksist bir edebiyat eleştirisi yaratır ve Fransız düşünür Michel Foucault “iktidar” kavramı ile farklı yapısal ve psikanalitik özneler arasındaki ilişkiyi inceler. Bu düşünürlerin öğretilerinde, felsefenin önceki uğraklarından türeyen kavramlara ilişkin bir yetinmezlik söz konusudur: Kullandıkları farklı metodolojiler, kendilerini tabi tuttıkları geleneklerin karşısına büyük bir sorun olarak dikilir. Yirminci yüzyıl, felsefeyi ve kültür çalışmalarını fraksiyonlara ayırır ve entelektüellerden öncül ekolleri farklı perspektifler ile yorumlamalarını bekler.

Sartre, bu derin ayrışmaya oldukça geç dahil olur. Düşünür, savaştan önce École Normale Supérieure’den mezun olmuş, edebî yetenekleri ile dikkat çeken ve felsefeye büyük bir tutku besleyen bir öğretmendir. Toplum, onun kısa sürede sahiplendiği varoluşçuluk düşüncesine büyük ilgi göstermekte, yeni jenerasyon bu düşünceden doğan ilkeleri benimsemektedir. Sartre’ın o dönemde yapabileceği tercihler; onu modern edebiyatın en önemli isimlerinden biri olarak tarihe geçirebilecek ve yıllar sonra kazanacağı Nobel Edebiyat Ödülü’nü memnuniyetle kabul etmesini sağlayabilecek kadar caziptir. Fakat savaş başlar, Pétain Almanlara teslim olur, Paris işgal edilir ve Sartre esir alınır.

Altı yıl süren savaş bittiğinde Sartre farklı biridir. Düşünür, Nazi antisemitizmine ve savaş sonrasında belirginleşmeye başlayan iki kutuplu yeni dünya düzenine yakından şahit olur. Edebî projelerinin duyarsızlık ile buluştuğlarında değersizleşeceklerini görür. Böylece düşünür, dışavurumculuğun 20. yüzyılın başında tüm gücüyle saldırdığı “tarafsız sanatçı” modelini reddetmeye ve bir aktiviste dönüşmeye başlar.

### **2.1.3.2. Savaş Sonrası Paris, Varoluşçuluk ve Sartre**

Varoluşçu altkültür, Paris’teki bu atmosferin ürünüdür. Uzun yıllar süren esaretten kurtulan toplumun tek tutkusu özgürlüktür ve varoluşçular bu talebin temsilcileri olurlar.

Çoğunluğu École Normale Superieure mezunu olan varoluşçu entelektüellerin karizmaları ve üretkenlikleri, onları Parisliler için birer ikona dönüştürür.

Sartre, kuşkusuz, bu ikonların en ünlüsüdür. Düşünür, varoluşçuluğun kazandığı ani popülaritede rol oynamak ile kalmaz; onu sistemli bir öğretiyeye dönüştürür. 1940'lı yılların sonunda Paris sokaklarında yayılmaya devam eden “varoluşçuluk” sözcüğünün bağlamını korumasında büyük pay sahibi olan düşünürün kulüplerde yaptığı konuşmalar ve kaleme aldığı eserler, ondan kısa süre içerisinde bir kanaat önderi yaratır<sup>16</sup>. Les Temps Modernes'nin ilk sayısındaki önsöz, düşünürün üstlendiği bu yeni kimliği ne denli ciddiye aldığını gösterir gibidir:

Burjuva kökenli her yazar, sorumsuzluğun cazibesine er ya da geç kapılmıştır. Ben Flaubert'i Komün deneyiminden sonraki baskıdan sorumlu tutuyorum, çünkü onu durdurmak için tek tümce bile yazmamıştı. Belki bana “Bu onun işi değil ki!” diyeceksiniz, fakat Calas davası Voltaire'in işi miydi veya Dreyfus'un lanetlenmesi Zola'nın? Biz Les Temps Modernes olarak yaşadığımız dönemin gerisinde kalmak istemiyoruz. Amacımız toplumu etkilemektir. Les Temps Modernes, taraflı bir yayındır (Aktaran: Poirier, 2018: 210-211).

Sartre'in bu tavrı öğretisine de yansır: Varoluşçuluk, düşünürün elinde adeta protest bir ideolojiye dönüşmeye başlar. Savaştan önce ünlü *Bulanti*'sı ile toplumsal önyargılara meydan okuyan düşünür, savaş bittiğinde faşizme, antisemitizme, geleneksel hümanizme ve emperyalizme saldırır. Düşünürün mücadelesine kısa süre sonra Beauvoir da katılır ve 1949'da yayımladığı *İkinci Cins* ile disiplinlerarası bir patriarka eleştirisi yapar.

---

<sup>16</sup> Varoluşçuluk Sartre ve Beauvoir gibi isimlerin katkılarıyla yükselişe geçerken, toplumun bir kısmı onu marjinal hayat biçimleriyle özdeşleştirmeye başlamış ve sözcüğü bu şekilde yaşayan insanları tanımlamak için kullanmıştır. Sarah Bakewell, bu ilginç durumu şöyle özetler: “1940'ların ortalarından itibaren “varoluşçu” kelimesi serbest aşk yaşayan ve geç saatlere kadar caz müziğiyle dans eden kişilerle eş anlamlı hâle geldi. Gece kulüplerinin müdavimlerinden aktris Anne-Marie Cazalis'in de anılarında değindiği gibi, “1945'te yaşıyor yirmideyse dört yıl süren işgal döneminin ardından özgürlük, aynı zamanda sabaha karşı dörtte beşte yatağa girme özgürlüğü demektir.” Yani büyüklerinizin canını sıkamak ve düzene başkaldırmak anlamına geliyordu. Farklı ırklar ve sınıflarla ayırım gözetmeksizin düşüp kalkmak anlamına da gelebiliyordu. Filozof Gabriel Marcel bindiği bir trende bir kadının, “Bayım, ne korkunç şey şu varoluşçuluk! Arkadaşımın varoluşçu bir oğlu var; bir evin mutfağında zenci bir kadınla yaşıyor!” dediğini duymuştum (2017: 11-12).”

Tiyatro salonları Sartre'ın eserlerine ayrılmışken ve Paris varoluşçuluğa bütünüyle teslim olmuşken öğretiyeye ilişkin bazı tartışmalar da ortaya çıkmaya başlamıştır. Marksist yazar Jean Kanapa, Sartre'ın *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* başlığını taşıyan ünlü konuşmasıyla dalga geçmesine *Varoluşçuluk Bir Hümanizm Değildir* isimli bir kitap yayımlar ve varoluşçuları “taklitçi birer hayvan” olmak ile itham eder (1947: 12) Vatikan, Beauvoir'nın *İkinci Cins*'ini yasaklar ve lanetler (Poirier, 2018: 569). Bu furyaya Michel Foucault ve Jean Baudrillard gibi bazı postmodernistler de katılırlar ve öğretiyeyi “miadını doldurduğu” gerekçesiyle yok sayma girişiminde bulunurlar (Bakewell, 2017: 294-295).

Varoluşçuluğun maruz kaldığı bu saldırılar başarılı olmuş mudur? Bu soruya kesin bir yanıt vermek güçtür. Zira varoluşçuluk, eşi benzeri görülmemiş bir şekilde, genç bir felsefe pratiği modern bir altkültüre dönüşmeyi başarmıştır ve bu başarı onu değerli kılmak için yeterlidir. Ne var ki her altkültür gibi varoluşçuluk da bir süre sonra tüketilme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır: Fransa zafer sarhoşluğunun etkisinden çıktığında, caz kulüpleri boşalmaya başladığında ve sanatçılar memleketlerine döndüklerinde ondan da bir parçanın eksilmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu ikircikli niteliği, varoluşçuluğa kendisini sürekli olarak güncelleme sorumluluğu yükler ve Sartre her zamanki gibi bu sorumluluğu üstlenir ve edebî üretimine devam eder. Varoluşçu altkültürün 1940'lara, 1950'lere ve biraz da 1960'lara sıkışıp kalan bu kısa tarihi, onun en büyük emekçisinin Sartre olduğunu doğrular niteliktedir.

#### **2.1.4. Geç Dönem Sartre'da Varoluşçuluğun Kavramsal Dönüşümü**

Sartre, geç dönem eseri *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni yayımladığında varoluşçuluğa biçilen altkültürel rolün farkına varmıştır ve bu nedenle onu “*bilginin kıyısındaki asalaksı bir ideoloji*” olarak tanımlamıştır (1998: 22). Düşünür, “ideoloji” kavramıyla “kuram ile kısıtlı kalmaktan uzaklaşıp, onu araçsallaştırarak siyasal toplumda somut etkiler doğuran bir dünya görüşünü;” “bilgi” kavramıyla ise tarihsel maddeciliğe dayalı toplum analiziyle varoluşçu hümanizmin sentezini kastetmiştir (1998: 21-22). Gerçekten varoluşçuluk, Sartre ile birlikte özgürlüğü önceleyen bir dünya görüşü durumuna gelmiştir ve artık

toplumsal gelişmelerde söz hakkı olan, kendi entelektüelleri ve söylemleri ile tarihin akışına etki eden bir öznedir.

Sartre'ın klasik Marksizme yönelik eleştirel yaklaşımı bu eserlerde belirginleşir ve düşünür, varoluşçuluğu Marksist ekonomipolitik çıkmazına karşı bir çözüm önerisi olarak sunar. Bu girişim, kaçınılmaz olarak varoluşçuluk ile özdeşleşen temel kavramların dönüşüme uğramalarına ve Marksist terminoloji içerisinde erimelerine yol açar.

Gerçekten Sartre, erken döneminde en temel anlamlarıyla kullandığı ve sistematik bir şekilde ele aldığı bu kavramları her iki eserde de Marksizm tutkusunu için feda etmekten çekinmez. Düşünür, Marx'ın “proleterin dışsal dünyaya emeğiyle sahip oldukça yaşama araçlarından yoksun kalması” olarak tanımladığı “yabancılaşma” kavramını varoluşçuluk ile bağdaştırır ve bağlamsal olarak genişletir. Ona göre insan kendi-için değil, başkası-için var oldukça yabancılaşmaktadır (Marx, 2013: 76; Sartre, 2004a: 181).

“Eylem” kavramını da tıpkı “başkası-için” kavramı gibi Marx'ın “etkinlik yoluyla nesnel bir dünya yaratma” şeklinde tanımladığı “praksis” kavramına terk edilir ve Sartre “insanın kendi sorumluluğunu, kendi geleceğini ve kendi tasarımlarını yaratabilmesini” bu kavrama özgülemiş olur (Marx, 2013: 81; Sartre, 2004a: 181). Böylelikle varoluşçuluk ile Marksizm arasında terminolojik bir uzlaşma alanı doğar.

Sartre'ın Marksizm içerisindeki eleştirel fraksiyonlaşmaya dahil olmasını sağlayan savı, “*Marksizmin durmuş olmasıdır*” (1998: 34). Düşünür, praksisin Marksizmin temel ereği olduğunu öne sürer ve Marksistlerin özellikle Sovyetler Birliği deneyimi ile birlikte kendi ideolojileşmelerini “durdurarak” güvenliğe ve toplumsallaşmaya yenik düştüklerini iddia eder (1998: 34). Ona göre bu yenilgide Marksistlerin birer düşünür olmaktan çıkarak ideolog durumuna gelmeleri ve Marx'ın metodolojisinden uzaklaşarak ilkesizleşmeleri de etkili olmuştur (1998: 35). Sartre bunun için kuram ile uygulamayı yeniden birleştirmeyi önerir ve Marksizmi bir praksis özeleştirisine davet eder.

## 2.2. SARTREGİL VAROLUŞÇULUĞUN TEMEL İLKELERİ

Fransız düşünür Jean Wahl, 1946’da yaptığı bir konuşmaya şöyle başlar:

Geçen gün, Flore Kahvesi’nden çıkarken, bir küme gençle karşılaştım; içlerinden biri yanıma gelip: “Sanırım, beyefendi varoluşçudur” dedi; ben de: “Hayır, değilim” yanıtını verdim. Neden hayır dedim? O sırada, düşünecek zamanım olmamıştı; ama sanırım, bütün “çu” ile biten sözcüklerin genellikle çok belirsiz tanımlamalar çağrıştırmasının etkisiyle bu yanıt vermiştim (1999: 9).

Aidiyet çağrıştıran kavramlara farklı anlamlar yüklenir. Bu kavramların yalnızca ereklere vardır ve bu ereklere ulaşılan yöntemler önünde sonunda çoğalır: Her devrimcinin isteği devrim yapmaktır ancak bazı devrimciler şiddeti meşru görürken bazıları görmez; her milliyetçi milletin üstünlüğünü ortaya koymak ister ancak bazıları bunu etnik kökenlerine, bazıları ise tarihe dayanarak yapar. Wahl’in çekincesi buna örnektir: Ereğe yönelik aidiyet yöntemi belirsiz kılar.

Varoluşçuluğun en büyük çıkmazı, çağrıştırdığı varoluş aidiyetidir. Bunun için kimi Tanrı’ya, kimiye tanrıtanımsızlığa yönelir ve bu iki zıt yöntemin varlığı varoluşçuluğun klasik ontolojiden dışlanması için yeterli olur. Onu Hristiyanlar ahlaksızlıkla, Marksistler burjuvalıkla, entelektüeller akıl dışılıkla ve doğa bilimciler demode olmakla itham ederler. Dünyanın savaşa duyduğu tutkuyu reddeden yeni jenerasyon ona yaklaşırken, konfor alanından vazgeçemeyen tüm gelenekçiler ondan uzaklaşırlar. Hatta İngiliz yazar Sarah Bakewell’e göre savaşın getirdiği büyük bunalım, toplumun gayriahlaki bulduğu her şey için onu hedef göstermeye başlayacaktır:

İdeolojik anlamda farklı çıkış noktalarına sahip varoluşçuluk karşıtlarının neredeyse hepsi varoluşçuluğun, Les nouvelles littéraires dergisinde çıkan bir makalede de ifade edildiği üzere, “felsefi bir gösteriş, muğlak hayaller, fizyolojik detaylar, hastalıklı zevkler ve tutuk bir erotizmin mide bulandırıcı bir karışımı... başını ezmenin büyük bir zevk vereceği introspektif (içe bakişçi) bir cenin” olduğu konusunda hemfikirdi (2017: 11).



Bu saldırılar varoluşçuları da etkiler: Varoluşçu olmaktan vazgeçenler ve varoluşçu olarak anılmayı en başından beri reddedenler ortaya çıkar (Bakewell, 2017: 33). Öyle ki bu düşünürlere göre kavram bağlamından uzaklaşmaya ve popüler bir metaya dönüşmeye başlamıştır. Yeni jenerasyon ile en yakın olan entelektüeller dahi varoluşçuluğa karşı seçkin bir tavra bürünür: Sonuçta bir entelektüelin toplumsal geçerliliğini kaybetmemesi gerekir ve kavramı terk edenler de tam olarak bu kaygıyı taşırlar.

Ne var ki varoluşçuluk ile ilgili tüm olumsuz görüşlerin ortak tutarsızlığı, daha tanımı dahi yapılamamış bir akıma saldırıyor olmalarıdır (Bakewell, 2017: 33). Onunla özdeşleşmiş düşünürlar arasında neredeyse hiçbir konuda kusursuz bir uzlaşma mevcut değildir; hatta bu filozofların dünya görüşleri bile birbirlerinden farklıdır. Akımın yalnızca bazı temel ilkeleri vardır ve bu ilkeler de çeşitli kavramsallaştırmalar yoluyla eklektizme mahkûm edilirler. Karşıtları varoluşçuluğun bu eklektizmini de kabul etmezler ve ona bu kez de “sistemsizlik” niteliğini layık görürler. Onlara göre varoluşçuluk kaotik bir bohemliktir; belirsizlikten beslenir, insanı kaygıya sürükleyerek bu belirsizlik ile baş başa bırakır ve umutsuz bir gelecek betimler.

Görüldüğü üzere varoluşçuluk, modern felsefe için “doctrine non grata” olmuştur. Akımın bu dışlanması, onu tarihten silecek kadar güçlü olmasa bile, 20. yüzyılın küçük bir kısmı dışında değer görmemesini sağlar. Buna rağmen varoluşçuluğun temelinde estetik bir derinliğin bulunmaktadır. Zira akımın çoğu temsilcisi kuramsal çalışmada olduğu kadar kurguda da başarılıdır; hatta roman ve tiyatroların varoluşçular için, diğer akımlarda çok rastlanmayacak bir şekilde, önemli bir araç olduğu söylenebilir. Öyle ki varoluşçuluğun en tutarlı savunmalarını bu eserler verir: Hermann Hesse’deki Harry Haller, Sartre’daki Antoine Roquentin ve Franz Kafka’daki Joseph K. gibi pek çok karakterin radikal bir varoluş analizine sürüklendiği görülür.

Yukarıda da belirtildiği üzere varoluşçuluğun bu meşruiyet savaşındaki en istikrarlı piyade Sartre olur. Sartre, akımı yaşamı boyunca ısrarlı bir şekilde savunur ve bununla da yetinmeyip onu bir ideoloji durumuna getirmeye, ilkeselleştirmeye ve ona modern felsefi

metodolojiler ile uyumlu bir nitelik kazandırmaya çalışır. Dolayısıyla varoluşçuluğun en güçlü kaynakları, başta *Varlık ve Hiçlik* ile *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* olmak üzere Sartre’ın bibliyografyasında yer almışlardır.

### 2.2.1. Varoluşun Özden Önceliği

Sartre’ın varoluşçuluğu varlığı anlamlandırmayı değil, onu anlamın biricik kaynağına dönüştürmeyi amaçlar. Düşünür, varlığı metodolojik bir sınırlılık içerisinde ele almaz ve onu kendi varoluşunu aşabildiği ölçüde incelemeyi tercih eder.

Sartre “varlık” kavramını “ne ise o olan” şeklinde tanımlar (2014: 41). Bu tanım, düşünürün varoluşçuluğunu fenomenoloji ile bir araya getirir. Örneğin bir dolma kalem ancak bir dolma kalem olarak vardır ve mürekkebinin kalitesi, yapıldığı malzeme ve yazı kalınlığı gibi nitelikleri, onun dolma kalem oluşunu etkilemez. “Bu dolma kalem vardır!” önermesi ile “Bu bir dolma kalemdir!” önermesi arasındaki benzeşime, bir fenomen olarak dolma kalemin bilinçteki tanımlılığı ile ulaşılır. İnsandaki dolma kalem çağrışımı, her iki önermenin de doğruluğunun saptanması için yeterlidir.

Bu çıkarım, “Bilinç nedir?” sorusunu da beraberinde getirir. Dolma kalem öylece durmaktadır ve odadaki insan onun var olduğuna dair yargıya ulaşmıştır; onunla yazı yazabilir, onu paramparça edebilir veya başka bir yere koyabilir. Ne var ki dolma kalemin böyle yetenekleri yoktur. O, kendisini bir insanın gözlemlediği yargısına ulaşamaz, onun kendisiyle yazı yazmasına, kendisini paramparça etmesine veya başka bir yere koymasına engel olamaz; bilincini varlığına hapsedmiş, kendi varlığıyla kendisini kaplamıştır. Varlığa hapsolmuş bir bilinç hakkında yargı üretmeye gerek yoktur, zira onun varlığı ne kendisi ne de diğer varlıklar için herhangi bir anlam ifade eder. Oysa odadaki insanın bilinci, bir sorundur, çünkü hem var olduğu insana hem de diğer varlıklara etkiyebilir. İşte, insanın bilinci ile dolma kalemin bilinci arasındaki bu fark, Sartre’ın tanımını oluşturur: “Bilinç, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için soru olan ve de bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde soru olan varlıktır” (2014: 36).

Metafordaki dolma kalemin insan ile aynı varlık türünden olmadığı ise kuşkusuzdur. Sartre bu sorunu da varlığı üç farklı türde inceleyerek çözümler: kendinde-varlık, kendi-için-varlık ve başkası-için-varlık (2014: 37, 125). Dolma kalem, bir kendinde-varlıktır. Onun kendisini etken veya edilgen bir şekilde var etmesi, bilincine açılması veya özgünleşmesi olanaksızdır. O, “kendisini gerçekleştiremeyen bir içkinlikten, kendisini olumlayamayan bir olumlamadan, kendi kendisiyle dopdolu olduğu için etkiyemeyen bir etkinlikten” ibarettir (2014: 40).

Kendi-için-varlık, varoluşçuluğun ilgi alanına giren varlıktır. Metafordaki insan, kendi-için-varlıktır, tasarımlara sahiptir. O, dolma kalemin mürekkebi mavi olsa bile onunla siyah bir yazı yazmayı tasarlayabilir. Belki bunu başaramayacaktır ve ne kadar uğraşırsa uğraşsın dolma kalem mavi yazmaya devam edecektir, yine de tasarısına dair her türlü başarısızlığın farkında olan da odur<sup>17</sup>.

Sartre, kendi-için-varlığın bulunduğu istisnai bir durumu betimlemek için, başkası-için-varlık kavramını kullanır ve bu durumu utanç fenomeni ile örneklendirir (2014: 291). Utanç fenomeni, onu hisseden insanın kendi kendisine gerçekleştirdiği bir düşünceyi çağırırsa da aslında tamamen dışsal bir varlıktan dolayı ortaya çıkmıştır. İnsan utancı, gerçekleştirdiği eylem utanç verici olduğundan dolayı değil, o eylemi başkaları gördüğü için hisseder. Böylece utanç fenomeninin insanın düşünme sürecinden kaynaklanmadığı, başkasının varlığına yönelik bir zaafın ardılı olduğu anlaşılır. Bu nedenledir ki kendi-için-varlık için cehennem başkalarıdır: Onu cogito’dan ve kendi-içinliğinin özgünlüğünden başkaları uzaklaştırır<sup>18</sup> (Sartre, 1965: 50).

---

<sup>17</sup> Düşünür, bu yaklaşımını şöyle örneklendirir: “Kendi için vardır, çünkü içtenliği başarısızlığa sürükleyecek engeller ne olursa olsun, en azından içtenliğin projesi tasarlanabilir. Kendi-için, “II. Philippe vardı.” dediğimizde ve “Dostum, Pierre vardır, var olmaktadır.” dediğimizde kastettiğimiz anlamda, bir olay vasfıyla vardır; Pierre kendisinin seçmemiş olduğu bir koşulda beliren biri olarak, “1842 yılının Fransız burjuvası” olarak vardır, Schmitt ise “1870 yılının Berlinli işçisi idi,” o dünyaya atılmış olarak, bir “durum” içine bırakılmış olarak vardır (2014: 132).”

<sup>18</sup> Sartre, 17. yüzyıl düşünürü René Descartes’ın cogito olarak anılan ünlü “Düşünüyorum, öyleyse varım!” önermesini benimser. Düşünür, düşünme eyleminin varoluşun öze dönüşümündeki rolünü şöyle ifade eder: “Biz burada çıkış noktası olarak Descartes’ın görüşünü (cogito’sunu) benimsiyor, ondan başka gerçek

Sartre, kendinde-varlık ile kendi-için-varlık arasındaki farkın merkezine varoluş ile özün ardışıklığını koyar. Örneğin, *İş İştten Geçti*, eşi André tarafından zehirlenen Eve ve kralın ordusu ile girdiği çatışmada vurulan devrimci Pierre'in öldükten sonra hayaletler olarak uyanmalarını ve birbirlerine âşık olmalarını anlatır (2010b). Çift, ilişkilerine devam etmeleri koşuluyla yeryüzüne bir defaya mahsus olmak üzere geri gönderilirler. Ne var ki Pierre yoldaşlarını, Eve ise André tarafından öldürülmek üzere olan kardeşi Lucette'i terk edemez ve koşulu yerine getirmedikleri için tekrar ölerек hayalet olmaya mahkûm edilirler.

*İş İştten Geçti*, Sartregil varoluşçuluğun "varoluşun özden önceliği" ilkesini estetik bir şekilde örneklendirir<sup>19</sup>. Eserde yaşamlarını belirli amaçlar doğrultusunda sürdüren iki insan mevcuttur: Pierre, kralı devirmek için savaşıyan bir devrimci, Eve ise kendisini ve kardeşini gaddar bir adam olan eşinden korumaya çalışan genç bir kadındır. Öldüklerinde ulaştıkları *alter mundusta* birbirlerini bulurlar ve tek yapmaları gereken dünyaya geri döndüklerinde beraber olmaktır. Bunda başarılı olamazlar, zira özleri varoluşlarından sonra gelmiştir.

Görüldüğü üzere Sartre'a göre insan öyle veya böyle kendi-için var olmuş, dünyaya bir beden formunda atılmıştır. Bundan sonrası için yapılması gereken; tasarılar, kararlar ve eylemler ile bu formu iyi bir biçime kavuşturmak, sınırlılıklar ile bezenmiş yaşamı olabildiğince mükemmel bir şekilde geçirmek için çabalamaktır. Bu nedenledir ki Sartre için kendi-için-varlık olan insanın varoluşu özünden önce gelir:

Yapılmış bir nesneyi, söz gelişi bir kitabı ya da bir kâğıt keseceğini ele alalım. Bu nesneyi bir kavramdan esinlenen (ilham alan) bir zanaatçı yapmıştır. Zanaatçı onu yaparken bir yandan kâğıt keseceği kavramına, öbür yandan da bu kavramla birleşen bir üretim tekniğine, bir yapış reçetesine başvurur. (...) Neye yaradığını bilmeden kâğıt keseceği yapmaya kalkan bir kimse

---

olamaz, diyoruz: "Düşünüyorum, öyleyse varım", bilincin kendiliğinden ulaştığı mutlak gerçek (hakikat) budur. Kişioğlunu, kendini kavradığı bu anın dışında ele alan her kuram, gerçeği ortadan kaldıran bir kuramdır" (1985: 84).

<sup>19</sup> Sartre'da varoluş, varlığın tasarısız bir şekilde var olma eylemi, bir başka deyişle en geniş tanımlı formudur. Öz ise varlığın tasarılarından oluşan özgerçekleşimini ifade eder. Varlık, en geniş anlamıyla her iki kavramın ardışık bir sentezidir.

tasarlanamaz. Bu demektir ki kâğıt keseceğinin özü (yani onu yapmayı ve tanımlamayı sağlayan reçetelerin, tekniklerin, niteliklerin hepsi) varoluşundan önce gelir (1985: 61-62).

Sartre’da kendi-içinlik, tasarısını var olduktan sonra ortaya koyabilme yeteneğidir. İnsanın özü, yani onu dünyada var eden eylemlerinin ve yönelimlerinin birleşimi, dünyaya atılışının ardından tasarlanmıştır. İnsan ne meydana getirilmiş bir eser ne de önceden var olan bir tekniğin veya yöntemin pratik yansımasıdır; yalnızca kendi özünün özgün zanaatçısıdır.

### **2.2.2. Tanrıtanımazlık**

Sartre, varoluşçuluğun Kierkegaard ve Nietzsche sonrası döneminde tanrıtanımaz fraksiyonunda yer alır. Ne var ki düşünürün radikal tanrıtanımazlığına ilişkin pek çok olumsuz eleştiri yapılagelmiştir. Düşünür, Katoliklerden geldiğini öne sürdüğü bu eleştirileri şöyle özetler:

Güya biz gerçekliği tanımıyor, insanların girişimlerinin ciddiliğini inkâr ediyormuşuz. Oysa, tanrının buyurularını ve sonrasızlığa ulaşmış değerleri ortadan kaldırınca gereksizlik ve boşluktan başka bir şey kalmamış geride. O zaman, herkes başıboş kaldığından, her istediğini yapar, kimse de başkalarının yanlış görüşlerini, kötü edimlerini yargılayamaz, suçlayamazmış (1985: 58).

Düşünür bu eleştirileri reddeder ve Rus yazar Fyodor Dostoyevski’nin “Tanrı yoksa her şey mubahtır.” sözüne atıf yaparak tanrıtanımaz varoluşçuluğu aşkın normlardan soyutlar (1985: 58). Zira tanrının yokluğunda insan doğası ile özgülünlüğüne sahip bir kurallar ve yaptırımlar silsilesinin bulunması da olanaksızlaşır ve insan tüm aşkın iradelerden soyutlanarak özgürleşir. Böylece evrenin, toplumsal yaşamın ve siyasal nesnelere tek ve evrensel kural koyucusu insanın kendisi olur.

Katoliklerin kuralsızlığa dair tarihsel kaygıları ise yine insanın sahip olduğu özgürlük ve sorumluluk ile giderilir; zira tanrıyı reddetmek ahlaki ön kabullerin reddi anlamına gelmeyeceği gibi, tanrısal varlığın kabulü, bağlayıcı bir yükümlülük

yöneliminin ortaya çıkması için bir kurucu unsur teşkil etmez. Kaldı ki özgür bir iradenin, belirli bir ceza mekanizması ile bağlı tutulan bir iradeye göre çok daha doğru kararlar alacağı ve bu kararları daha büyük bir içtenlikle uygulayacağı önermelerine, Sartre'da sıklıkla rastlanır:

Heyecanı ancak onda bir imleme ararsak kavrayabiliriz. Bu imleme doğal olarak işlevsel niteliklidir. Böylece bir heyecanın erekliliği konusuna gelmiş oluyoruz. Bu erekliliği heyecanlı davranış üzerine nesnel bir incelemeyle çok somut bir biçimde kavırıyoruz. Birtakım a priori ilkelere ya da koyutlara dayanan az çok belirsiz bir heyecan – içgüdü kuramı değildir kesinlikle buradaki mesele. Olgular üzerine basit bir düşünme bizi heyecanın ereksel anlamının deneysel bir sezgisine götürür. Öte yandan, heyecanın özünü, tam bir sezgi içinde, ruhbilim içi bir olgu olarak saptamaya çalışırsak, bu erekliliği yapısına içkin biçimde kavırırız (2018: 39).

Anlaşıldığı üzere Sartre, heyecanların a priori bir temele sahip olmamalarını, ereksel devinimleri açısından, aksine kıyasla daha olumlu görür<sup>20</sup>. İnsan zaten eylemlerini tasarlaması için gereken sezgiselliğe ve duygudurumsal olgunluğa sahiptir; bu nedenle tanrısal bir itkiye veya baskılamaya ihtiyaç duymaz. Ne var ki Sartre'ın insana atfettiği bu değer, onu doğal olarak kabul edilebilecek bazı özelliklere tabi tuttuğu anlamına gelmez. İnsan doğasının varlığını bütünüyle reddeden Sartre'da insanın yukarıda anılan özellikleri tamamen kendi özünden kaynaklanır (1985: 63-64). Öyle ki insan, somut koşullardan bağımsız bir şekilde kendi özünü inşa etmeyi sürdürmektedir ve bunu doğal dürtüler ile değil, kendi-içinliğinden ötürü sahip olduğu yetenekler ile gerçekleştirmektedir.

### 2.3. SARTREGİL VAROLUŞÇULUKTA HÜMANİZM VE LAİK AHLAK

Sartre, 1946'da yaptığı *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* isimli konuşmasında, varoluşçuluğun karşı karşıya kaldığı bazı eleştirileri yanıtlamaya çabalamıştır (1985). Bu eleştiriler genellikle iki farklı düzlemde konumlanırlar: Birincisi, varoluşçuluğun insanı

---

<sup>20</sup> Düşününün *Esquisse d'une théorie des émotions* isimli makalesi, Türkçeye *Heyecanlar Üzerine Bir Kuram Taslağı* başlığıyla çevrilmiştir. "Émotion" sözcüğünün çeviride heyecan şeklinde anılması isabetlidir. Zira heyecan, özel bir duygu türüdür; diğer duygulara göre daha etkileşimsel ve radikaldir. Eğer çeviride duygu veya duygulanım gibi sözcükler kullanılsaydı, orijinal kullanımda taşınan bu kaygı tam olarak yansıtılamayacaktı. Bu düşünceye uygun olarak yapılan çeviriye bağlı kalınmış ve heyecan sözcüğü kullanılmıştır.

ele almakta yetersiz kalan bir öğreti olduğu ve bu nedenle hümanizmden dışlanması gerektiği, ikincisi ise varoluşçu ahlakın insanlığı kaosa sürüklemeye muktedir, yararsız bir anlayış olduğudur. Düşünür bu önermeleri “hümanizm” ve “laik ahlak” başlıkları altında analiz eder (1985: 58, 70).

### **2.3.1. Varoluşçuluk ve Hümanizm**

Sartre’ın Club Maintenant’daki ünlü konuşmasını bu şekilde isimlendirmesi, onun öğretiyi modern hümanizm uğrakları içerisinde konumlandırma çabasına ilişkin en büyük göstergedir (Bompiani, 1985: 51). Hümanizmin iki tanımından söz eden düşünür, bunlardan birincisinin Rönesans öğretisinin ardılı olan ve “insanı amaç ve üstün bir değermiş gibi” ele alan klasik hümanizm, diğerinin ise “insanın kendisini aşmasına dayalı” varoluşçu hümanizm olduğunu öne sürer (1985: 97, 98). Düşünürün yaptığı ayırım için öncelikle “klasik hümanizm” kavramının Rönesans dönemindeki doğuşuna değinmek gerekir.

#### **2.3.1.1. “Klasik Hümanizm” Kavramı**

İnsan odaklı düşünme pratiği, Batı felsefesi için oldukça değerlidir. Düşünürler tarih boyunca insanı anlamaya çalışmışlar, öğretilerini oluştururken insani deneyim ve niteliklere büyük önem atfetmişlerdir. Her ne kadar temelinde bu pratiğin evrensel mirası bulunsa da kökeni Antik Yunan ve Roma dönemlerine uzanan bir kavram olan hümanizme dair farklı tanımlamalar mevcuttur (Davies, 1997: 2). Günlük yaşamda insanın üstün iyiliğinin savunulduğu, filantropik bir dünya görüşü olarak karşımıza çıkan hümanizm; sanatta anatomik mükemmelliği amaçlayan, seküler bir Rönesans akımını, hukuk biliminde ise insanın eylemlerinden, taleplerinden ve toplumsallaşmasından doğan yasal bir düzen arayışını ifade eder (Delaney, 1978: 853). Ne var ki bu kavramsal çeşitlilik, hümanizme ilişkin tarihsel, felsefi ve bilimsel bir bağlamlar bütününe oluşmasına engel olamamıştır.

Tarih sahnesi; ilk Sofistlerden biri olarak kabul edilen, M.Ö. 4. yüzyıl Antik Yunan düşünürü Protagoras'ın “*Her şeyin ölçüsü insandır. İnsan; var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür.*” şeklinde ifade ettiği ünlü yaklaşımına pek çok kez yer vermiştir (Aktaran: Platon, 2010: 463). Antik Yunan dönemine damgasını vuran bu yaklaşımdan çıkarılabilecek sonuçlar, hümanizme dair somut fikirler meydana getirmektedir. İnsanı her türlü düşünce üretiminin temel birimi olarak ele almak, eylemsel temaları insancıl kaygılar üzerine kurgulamak ve insanı mutlak bir olumluluk içerisinde değil; zaaflarıyla, hatalarıyla ve yetersizlikleriyle birlikte eklektik bir bütün olarak kabul etmek bu fikirlerin başat zorunluluklarıdır.

Bu durumda hümanizmi “*koşulsuz bir insan şefkati*” olarak yorumlamak, sıkça yapılan bir hata olarak karşımıza çıkacaktır. Zira hümanist düşünce, insanın anatomik sınırlılıklarını evrensel bir öz eleştiri bilinciyle benimser ve üstün insancıl iyiliğe erişme mücadelesinde bu sınırlılıkları dışlamaz. Esas olan insancıl kusuru göz ardı etmek değil, onu gidermeye gayret etmek ve statükoyu insan merkezli bir bakış açısı ile nesnel olarak yorumlama yeteneğine erişmektir (Türker, 2017: 5).

Ne var ki Protagoras ve ardıllarının bıraktığı çarpıcı Antik Yunan mirasının hümanizm çatısı altında birleşmesi, oldukça geç kalınmış bir girişimdir. Orta Çağ'ın 14. yüzyıla kadar uzanan döneminde egemen olan skolastik düşünce, siyasal ve felsefi paradigmayı insan merkezlilikten uzaklaştırarak teosentrik bir yaklaşıma sürüklemiş; egemenlik, iktidar ve estetik gibi toplumsal olguları tanrısal bir metodoloji ile gerekçelendirmiştir (Evkuran, 2003: 39). Entelektüel üretimin, bilimin ve düşünsel özerkliğin büyük ölçüde sınırlandırıldığı ve İtalyan Rönesansına dek uzanan bu dönem; baskıcı bir yönetim pratiğinin oluşmasına, estetik algıların tekelleşmesine ve aydınlanmacı yönelimlerin kilisenin dogmatik yapısı içerisinde erimesine yol açmıştır (Coşkun, 2012: 55).

Hümanizmin doğuşunu simgeleyen ve 14. yüzyılda İtalya'da ortaya çıktığı kabul edilen Rönesans akımı, skolastik dönemdeki melankoliyi ortadan kaldıran sanatsal,



kültürel ve siyasal bir gelişmeler bütününe ifade eder. Özellikle Kuzey İtalya'daki ekonomik kalkınmanın da etkisiyle güçlenen bu akım; Floransa ve Venedik gibi şehirlerde farklı fraksiyonlar içerisinde yayılmıştır (Akkaya, 1947: 207).

Orta Çağ'ın önceki dönemlerindeki teosentrik yönelimlerden radikal bir kopuşu simgeleyen Rönesans akımı bu dönüşümü, tarihte eşi benzeri görülmemiş bir şekilde, tamamen geleneksel değerleri yeniden canlandırarak başarmıştır<sup>21</sup>. Öyle ki Britanyalı düşünür Bertrand Russell, Rönesans dönemini şöyle betimlemiştir:

Rönesans'ın olumsuz karakteristiği olan dinsel otoritenin reddi, bilimsel otoritenin kabulü demek olan olumlu karakteristiğinden önce başlar. Bilim, İtalyan Rönesansında çok küçük bir rol oynamıştır. Kiliseye karşı çıkış insan düşüncesinde antikiteyle birleşmişti ve hâlâ geçmişe dönüktü, fakat ilk Hıristiyanlık çağları ile orta çağlardan daha eski bir geçmişe (1970:31).

Gerçekten Rönesans dönemindeki başkaldırının edebiyatta, plastik sanatlarda ve siyasette yarattığı etkiler, yukarıda ifade ettiğimiz Protagorasçı düşüncenin seküler dünya görüşü ile ilk kesişim noktasını meydana getirmişlerdir. Giovanni Boccaccio ve Francesco Petrarca gibi edebiyatçılar, eserlerinde insancıl iradenin tanrı iradesinden üstünlüğünü vurgulamışlar, hümanizmin edebi temellerini büyük bir estetik özgünlük ile inşa etmişlerdir. Boccaccio'nun *Dekameron* isimli eserinde yer alan bu ünlü pasaj, Orta Çağ teosentrizmine verilen tepkileri örneklendirmektedir:

(Roma ruhanilerinin) çoğu on para etmez. Pek çoğunda dindarlıktan ve iyilikten eser görmedim. İsrâf, çatlayıncaya kadar yiyip içme, dolandırıcılık, haset, kibir ve söylenemeyecek kadar kötü şeyler gördüm. Orası iyiliklerin değil, kötülüklerin imalâhanesi. Benim görebildiğim, Hıristiyanlık dinine dayanak olacakları yerde onu dünyadan silmek için ellerinden geleni yapıyorlar (1968: 19).

---

<sup>21</sup> Başta İngiliz tarihçi Peter Burke (2015: 48) olmak üzere bazı yazarlar bu kopuşun varlığını kabul etmemekte, Orta Çağ ile Rönesans arasındaki felsefi ayrımın görüldüğü kadar radikal olmadığını öne sürmektedirler. Bu görüşe katılmak, en azından siyaset bilimci bir bakış açısıyla mümkün olmayacaktır. Zira Rönesans ile birlikte tartışmaya açılan değerlerin gelenekselliği ile skolastik dönemdeki statükocu yönelimler arasında rasyonel bir benzerliğin bulunduğu söylemek güçtür. Bu çalışmada da sıklıkla vurgulayacağımız üzere Rönesans döneminde yeniden canlanan Antik Yunan ve Roma gelenekleri tarihsel gelişmelere başarıyla uyarlanmış, Avrupa konjonktürü ile özgün bir biçimde sentezlenmiştir.

Başlangıç noktası Kuzey İtalya olsa da Rönesans hümanizmi ile ortaya çıkan seküler, ilerici ve aydınlanmacı hareketler, 16. yüzyıldan itibaren tüm Avrupa'ya yayılmıştır (Berker, 1998: 11). Hollandalı Desiderus Erasmus, İspanyol Miguel de Cervantes, İngiliz Francis Bacon ve Thomas More gibi düşünürler Rönesans öğretisine katkı sunmuşlar, hümanizmi eserlerinde birincil unsur olarak konumlandırmışlardır. Ne var ki aynı yüzyıl, siyasal birliğin sağlanmasına yönelik büyük beklentinin karşılık bulamaması ve Antik Yunan mirasının felsefi derinliğinin özgün bir kimlik ile yeniden üretilmemesi gibi sebeplerle Rönesans döneminin sonunu da hazırlamıştır (Akkaya, 1947: 222).

Rönesans'ın sona ermesine rağmen hümanizm, modern zamanlara da damgasını vurmayı başarmıştır. Fransız tarihçi Jules Michelet, Rönesans'ın modernitedeki felsefi konumunu şu şekilde betimlemektedir:

“Rönesans 12. yüzyılda elleri gelecekle, yazgının kitaplarıyla dolu olan, Roma'nın bu eski kralına bir dişi falcı gibi görünmüştü. O duraksıyor, beş ciltten ikisini yakıyor ve üç cildi için beşine istediği fiyatı istiyor, duraksıyor, iki cilt daha alevler içinde yok oluyor, kalamı ondan zorla alıyor ve her ne pahasına olursa olsun onu satın alıyor. İşte Rönesans böylece ilk atılımında, en önce insana çağdaşlaşmanın kestirme ve düz yollarını bağışladı (1998: 55).”

İnsanın algılama, düşünme ve eylem biçimleri bağlamında uğradığı naif, tutarlı ve egosantrik değişim, Rönesans'ın ardından da devam edegelmiştir. Artık insan kararlarını, sorumluluklarını ve siyasal tavrını kiliselerden, dogmalardan, ilahi anlatılardan ve efsanelerden almayı bırakmış; doğrudan doğruya kendi potansiyelini, etik yönelimlerini ve bilgisini kılavuz edinmeye başlamıştır.

### **2.3.1.2. Sartre'in Klasik Hümanizm Eleştirisi ve Varoluşçu Hümanizm**

Sartre'in varoluşçu bir hümanizm yaratma girişimi, hümanizme dair modern yaklaşımlar arasında büyük öneme sahiptir. Zira kavramın koşulsuz bir insan sevgisi olarak değerlendirilmesi durumunda, Rönesans döneminden bu yana şekillenen akılcı ve ilerici yönü aksayacak, kavram, bağlamından uzaklaştırılacaktır. Oysa ki hümanist

düşünce, insanın anatomik ve siyasal sınırlılıklarını evrensel bir öz eleştiri bilinciyle benimser. Esas olan insanın kusurlarını göz ardı etmek değil, onları gidermek için çabalamak ve statükoyu insan odaklı bir bakış açısı ile nesnel olarak yorumlama yeteneğine erişmektir. Sartre'ın varoluşçu hümanizmi, kavramı linguistik bağlamı ile uyumlu olarak tamamen insana özgü kılar.

Sartre'ın klasik hümanizme ilişkin temel eleştirisi, insanın diğerlerini yargılama hakkına sahip olduğu sanrısında ortaya çıkar. Düşünüre göre hiçbir insan, belirli bir yücelik algısı ile yönlendirilemez. İnsanın üstün iyiliği bir totolojidir; zira üstün bir iyilik tanımından söz edildiği takdirde insanın iyiliğe erişmesi mümkün olmayacaktır:

Bu durum (klasik hümanizm) kimi kişilerin yüce edimlerine yaslanarak, insana bir değer verebileceğimizi sandırıyor bize. Oysa, bu çeşit bir insancılık saçmadır. (...) Bir insanın, insanlar üzerine bu yolda yargılar yürütmesi kabul edilemez. Varoluşçuluk bu çeşit bir yargılamadan alıkoyar onu. Varoluşçuluk insanı bir son, bir amaç olarak ele almaz, bilir ki her zaman yapacak bir işi olacaktır onun, asla son bulmayacaktır (1985: 97-98).

Görüldüğü üzere Sartre klasik hümanizmi sonlu ve ereksel bir tavır olarak değerlendirir ve varoluşçuluğundan dışlar. Ona göre varoluşçu insanın amaçları sonsuz ve dinamiktir. İnsan var oldukça amaçları da onunla birlikte var olacak, olgunlaşacak ve değişecektir. Düşünürün bu tutumu tıpkı insan doğası ve tanrı sorunlarında olduğu gibi üstün iyiliğin de reddedilmesine neden olur.

Sartre klasik hümanizmden doğan kavramsal boşluğu kendi yöntemi ile giderir ve ortaya varoluşçu hümanizm ismini verdiği fraksiyonu atar. Varoluşçu hümanizm, insanın kendisini aşma yükümlülüğüne ve sonsuz amaçlılığına dayanır:

İnsan kendi dışında vardır, kendi dışına çıkarak var olur. Yani, ancak dışa atılarak, dışta kendini yitirerek varlaşır; aşkın (transcendence) amaçları kovalayarak var olabilir. Bu yönden alınırsa, insan ilerleyiştir, aşıştır, oluşturmaya; ilerlemenin, aşmanın göbeğindedir. Nesnelere dahi bu ilerleyişe, bu aşışa, bu oluşa göre yakalar. Demek ki insancıl bir evrenden, insancıl öznellik evreninden başka evren yoktur (Sartre, 1985: 98).

Sartre'ın yarattığı bu yeni hümanizm, klasik hümanizm ile arasındaki tüm farklılıklara rağmen cogito'yu, bir başka deyişle düşüncenin egemenliğini özgürlükçü bir formda yeniden ürettiği için ilerici bir ontoloji girişimidir. Düşünür ile birlikte kavramın etimolojik dolaylılığı son bulur ve kavram özüne kavuşarak gerçek bir insancılık niteliği kazanır. İnsanın kendisini aşması; aşkınlaşması veya tanrısal tasarıya muktedir olması anlamına gelmez. Sözü edilen aşma tamamen varoluşsaldir; insanın dışı dönmesini, ilerlemesini ve evrenin ilerleyişini sağlamasını öngörür. Zira dünyaya atılan insan eylemlerinden evrensel olarak sorumludur ve tüm evren onun ellerindedir.

### **2.3.2. Varoluşçuluk ve Laik Ahlak**

On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış bir kavram olan laiklik, siyasal açıdan vicdan özgürlüğü ile ilişkilendirilir. Laik bir toplumda, inancı ne yönde olursa olsun her insan vicdanen diğerleri ile eşittir. İnsanın vicdanı toplum, iktidarlar, dinler veya tanrısal inançlar tarafından zorlamaya tabi tutulamaz (Pena-Ruiz, 2007: 23).

Laikliğe ilişkin bu tanımlama, iki farklı tartışmayı beraberinde getirir. Birincisi, laik bir toplumda dinlere veya tanrı inancına ihtiyaç duyulup duyulmayacağıdır. İnsanların vicdanları doğrultusunda özgürce yaşama hakkına eriştikleri bir düzen, dogmatik yönelimler olmaksızın daha akılcı, tutarlı ve çatışmasız bir şekilde sürdürülebilir. Ne var ki bu yönelimlerin dışlanması laikliğin temel ilkesi olan vicdan özgürlüğü ile bağdaşmaz. Zira bu durumda dinlerin ve tanrısal inançların insanlara uygulamasından çekinilen baskı, inançsızlık tarafında belirginleşerek laik toplumu ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla laikliğin mükemmeliyetçi bir eşitlikçilik yaratması ve iki paradigma arasındaki dengeyi gözetmesi gerekir.

İkinci tartışma ise laikliğin getirdiği ahlaki yükümlülüklerle ilişkindir: Bir norm, ahlaki bir niteliğe kavuşmak için a priori bazı ilkelere sahip olmalı mıdır? Bu soruya verilecek yanıt, laikliğin ahlak kurallarına bakış açısını belirleyecektir. Zira a priori bir ahlak kuralının, a posteriori ve dinamik bir ahlak kuralına kıyasla daha uygulanabilir ve

istikrarlı olduğu açıktır. Laiklik, temel aldığı vicdan özgürlüğünün yapısı gereği sürekli olarak kendisini yenilemek zorundadır. Zira laik ahlak insana vicdanı aracılığıyla verili olsa da soyut ve değişken bir kamusal alan yaratır. Böylelikle onu benimsemek için yeterli yaptırım gücünü ve tümelliği bulamayan insanlar ondan vazgeçebilirler ve içe kapanarak toplumsal yaşamdan ayrılabilirler (Pena-Ruiz, 2007: 71).

Sartre her iki tartışmayı da ele alır. Düşünür, tanrı düşüncesinin bütünüyle yok edilmesi yönelimine olumsuz yaklaşır; zira tanrıtanımazlık kadar tanrı düşüncesinden doğan diyalektik de varoluşçuluk için büyük önem taşır. Bunun yanı sıra düşünürün tanrıtanımazlığı, tanrının yokluğunun kusursuz olduğu anlamına gelmez. İnsanın yaşadığı dünyayı anlamlandırabilmesi ve bulantıdan kurtulabilmesi için tanrı, gerçek dışı fakat faydalı bir özne olabilir. Bu nedenle tanrı olmaması gerektiği için değil, gerçekten olmadığı için yoktur:

Tanrının olmaması çok sıkıntılı bir durum yaratır. Tanrı ortadan kaldırılınca, kavradığımız evrendeki değerleri bulma olanağı da ortadan kalkar: Bizim adımıza iyiyi düşünecek sonsuz ve yeterli bir bilinç (yani tanrı) var olmadığından, “iyi” ve “önsel” bir şey de var olamaz artık; çünkü iyinin var olduğu ve kişiöğlunun dürüst olması, yalan söylememesi gerektiği hiçbir yerde yazılı değildir (1985: 71).

Varoluşçuluk ile laik ahlak arasındaki bu ayrışma, *a priori* değerler konusunda derinleşir. Sartre, bir ahlak kuralından söz edilebilmesi için *a priori* bir değerler bütünüünün var olması gerektiğini kabul eder ancak düşünüre göre insan bu değerleri zaten tasarlayabilmektedir (1985: 70). Bu durumda tanrının yokluğunu ispat etmeye çalışmak da bir varoluşçu için anlamsızdır. Zira Tanrı inancı, bir yaşam aracı ve normatiflik meydana getirirse dahi ondan doğan boşluğu insanın dışsal bir doğrultuda kendisini aşma çabası doldurabilir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. BİR SİVİL İTAATSİZLİK DURUMU OLARAK SARTRE'IN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

Sartre'ın varoluşçuluğunda “özgürlük” kavramı büyük önem taşımaktadır. Kavramı oldukça radikal bir düzlemde ele alan düşünür, “insanın özgürlüğe her koşulda mahkûm olduğunu” ifade eder ve bu önermeyi “eylem” ve “sorumluluk” kavramlarıyla bağdaştırır.

Üçüncü bölümde düşünürün kavrama ilişkin yaklaşımı ve bu yaklaşımın çeşitli siyasal olgular ile ilişkisi incelenmiştir. Bunun için öncelikle “eylem” ve “sorumluluk” kavramları tanımlanmış, daha sonra özgürlüğün bu kavramlar ile olan nedensellik bağı, onun pozitif ve negatif boyutları şeklinde ele alınmıştır. Bölümün ikinci kısmında da Sartre'ın özgürlük bir sivil itaatsizlik pratiği olarak ele alınmıştır.

#### 3.1. SARTRE'DA “ÖZGÜRLÜK” KAVRAMI

Sartre'ın özgürlük anlayışı, “varoluşun özden önceliği” önermesiyle ilintilidir. Nasıl ki kendi-için-varlık atıldığı dünyada kendi bilinci doğrultusunda yaşamak durumundaysa, yaşamını doğrudan doğruya kendi eylem ve sorumluluğu ile sürdürmeye de mahkûm olur. Böylelikle “eylemsellik” ve “sorumluluk,” Sartre'ın özgürlüğün temel unsurları durumuna gelirler. Düşünürün radikal özgürlükçülüğü, bu unsurların oluşturduğu negatif (olumsuz, müdahaleden yoksun) ve pozitif (olumlu, tasarlanabilir) formların sentezinden ibarettir.

### 3.1.1. Temel Unsurlar

Sartre’ın özgürlük anlayışı, iki temel unsurdan meydana gelir. Bunlardan birincisi düşünürün insanı kendi davranışlarına ilişkin farkındalığıyla analiz ettiği “eylemsellik,” ikincisi ise insanı özgürlüğünden dolayı ahlaki bir tasarılar bütününe sürüklediği “sorumluluktur.”

#### 3.1.1.1. Eylemsellik Unsuru

“Eylem” kavramının kesin bir tanımını yapmak güçtür; zira kavrama yönelik bakış açıları arasında disiplinlerarası bir çeşitlilik mevcuttur. Örneğin, pozitif hukuka göre yasal düzlemde sonuç yaratan her türlü davranış biçimi eylem niteliği kazanabilir; bir şey satın almak, hırsızlık yapmak, cinayet işlemek veya oy kullanmak gibi davranışlar, hukuk için önem taşıyan çeşitli düzlemlerde somut değişiklikler yaratırlar. Satın alma işlemi mülkiyet hakkının el değiştirmesine, hırsızlık yapmak bir kişinin sahip olduğu şeyin rızası dışında elinden alınmasına, cinayet işlemek bir kişinin yaşama hakkının ihlaline, oy kullanmak da siyasal iktidarın belirlenmesine yol açacaktır.

Toplumbiliminde ise kavrama ilişkin farklı yaklaşımlara rastlanır. Örneğin, Alman toplumbilimci Max Weber, eylemi “davranışta bulunan kimsenin bu davranışa öznel bir bağlılık geliştirmesi” şeklinde tanımlar ve söz konusu davranışın toplumsal sonuçlarının toplumbiliminin temel konusu olduğunu savunur (Demirel, 2013: 363). Böylece Weber’in öğretilerinde eylem, eyleyenin yönelimiyle özdeşleşir ve bir davranışın “eylem” niteliğine erişebilmesi için toplumsal alanda bir etki yaratması gerekir. Bir diğer toplumbilimci ve düşünür Jürgen Habermas ise eylem ile iletişim araçlarını bağdaştırır ve dilden meydana gelen, karşılıklı konuşma ile ortaya çıkan davranışı “eylem” olarak nitelendirir (Yıldırım, 2006: 254).

Psikanalizde de kavrama ilişkin özgün yaklaşımlar mevcuttur. Psikanalist Sigmund Freud'a göre eylem, "semptomatik veya nevrotik" davranıştan kaynaklanır (Friebe, 2015: 34). Bu davranış, onu gösteren kişinin bilinçaltındaki mutlak kaostan dolayı irrasyonel ve biçimsizdir; kişi, davranışıyla birlikte bu kaosu baskılamaya ve bilinçdışılığını bizzat yok etmeye çalışmaktadır (Friebe, 2015: 36). Psikanalize Freud'un ardından en büyük katkıyı yapan isimlerden biri olan Amerikalı düşünür Donald Davidson ise eylemi "tanıklık etme durumu" ile ilişkilendirir ve bir davranışın "eylem" niteliği kazanabilmesi için ilgili kişi tarafından olası sonuçlarına tanıklık edilmesi ve bu sonuçların arzulanması gerektiğini öne sürer (1963: 685).

Sanatta ise eylem, üretim sürecinde araçsallaşmış bir öge olarak ortaya çıkmaktadır. Sanatçı, eylemi öznel bir yorumlama veya dolaysız bir betimleme ile aktarabilir. Eserdeki eylemi, yakalandığı, tanıklık edildiği veya sanatçının bilinci tarafından oluşturulduğu an belirler. Böylece sanatçının "üretme" eylemiyle eserin ögesi olan eylem bütünleşir ve estetizasyon bu bütünleşmenin ardındaki yansıtma kaygısı içerisinde erir. Hatta sanatçı, kendi eylemini gönüllü bir şekilde pasifize ederek eserdeki eylemi tek başına da bırakabilir. Bunun en temel örneği ise fotoğraf sanatıdır: Amerikalı yazar Susan Sontag, fotoğraf sanatını "özünde bir karışmama, yani müdahil olmama eylemi" şeklinde tanımlayarak sanatçının bu tercihinin olası olduğunu ifade etmiştir (2008: 13).

Sartre'in "eylem" kavramına ilişkin yaklaşımı, bu disiplinlerdeki farklı tanımların bir sentezi olarak ortaya çıkar. Düşünüğe göre eylem, "dünyanın çehresini değiştirmek, bir amaç doğrultusunda araçlara sahip olmak ve aletsel bir bütünlük üretmek" anlamına gelir (2014: 523). Dolayısıyla her eylem en geniş anlamıyla bir üretim sürecidir. Eyleyen insan, eylemsel tasarının, eylemi meydana getiren şartların ve eylemiden doğan sonuçların başat öznesidir<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> İkinci bölümde yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere Sartre, yalnızca kendi-için-varlığı, yani insanı eylemde bulunmaya muktedir olarak kabul eder. Kendinde-varlığın tasarısı yeteneğine sahip olmaması, onu eylemin unsurlarını gerçekleştirmekten alıkoyar.



Bu durumda Sartre'ın eylem anlayışını iki boyutta ele almak gerekir. İlk boyut, eylemin tasarlanmasıdır. Düşünür, tasarımı “insanın kendisini yaşaması” olarak tanımlar ve istençten ayırır (1985: 64). Ona göre bu ayrımın ardındaki gereklilik, istencin, yani bir şeyi gerçekleştirmeyi arzulamanın, öğrenilmiş olgular ile iç içe olmasıdır. Örneğin, kitap okumak veya evlenmek gibi istekler, varoluşun öze dönüşümündeki tasarıdan daha köklü ve verili durumdadırlar (1985: 64). Oysa tasarı, bütünüyle öznedir ve aslında bir yaratıdır. İnsanın evliliğe veya kitap okumaya yüklediği anlam onun tasarısıdır. İstenç, bu tasarıdan doğar ve insanı ya evlenmeye veya kitap okumaya ya da bunları yapmamaya sürükler.

Sartre'ın “tasarı” kavramını edebî eserlerinde de sıklıkla örneklendirdiği görülür. *Özgürlük Yolları* üçlemesinin ilk bölümü olan *Akıl Çağı*'nda, sevgilisi Marcelle'in kürtaşı için para kazanmaya çalışan felsefe öğretmeni Mathieu, onunla girdiği bir diyalogda şöyle konuşur:

Cildini yakından görmedin mi hiç? Ben olsam, elimi sürmeye korkarım, yırtılıverir diye, öyle ince ki. Hiç böyle teni olan güzel bebekler bir kurşunla o cânım deriyi parçalamayı göze alabilirler mi? Ben kendimi, saçım başım birbirine karışmış, elinde küçük bir tabancayla bir koltuğa yığılmış kalmış tasarlayabiliyorum. Ama bu dekor, bu poz içinde o... Olmaz, olamaz! Anladın mı? Tabancalar bizim gibi katır derililer için yapılmıştır (2009: 12).

Mathieu, bu diyalogda sevdiği kadın olan Ivich'in tıp fakültesinde başarısız olduğu takdirde intihar edebileceğinden söz eder. Onun için Ivich'in intihar etmesi olası değildir, tasarlanamaz: O, intiharı ancak kendisi için olası görür. Oysa ki yine de Ivich'in intihar etmesinden korkar, zira istenç (Ivich'in intihar etmemesi) ve tasarı (Ivich'in başarısız olması durumunda intihar etmeye yatkın olması) arasında bir çatışma vardır ve bu çatışma onu büyük bir tereddüte düşürür.

Tasarıdan sonraki ikinci ve son boyut ise üretmek, yani eylemi gerçekleştirmektir. Sartre, “bilinçli olarak sergilenen davranış” ile “taksirli davranış” arasında bir ayrım yapar: Ona göre ancak bunlardan ilki “eylem” niteliği kazanabilmektedir. Düşünür, bu ayrımı şöyle örneklendirir:

Dikkatsizliği sonucu bir barut deposunu havaya uçuran sarsak sigara tiryakisi eylemiş olmaz. Buna karşılık, bir taş ocağına dinamit yerleştirmekle görevli olan ve verilen emirlere uyan işçi, öngörülen patlamaya yol açtığı anda eylemiştir: nitekim ne yaptığını bilmektedir, ya da dilerseniz bilinçli bir projeyi (tasarıyı) yönelimsel olarak gerçekleştirmiştir (2014: 523).

Eylemin Sartre tarafından “yönelimsellik” olarak isimlendirilen bu boyutu, kavramı terminolojik bir daralmaya sürükler ve tasarıyla özdeşleştirir. Bir davranışı “eylem” yapan şey, onun öznesi tarafından tasarlanmasıdır. Bu noktada tasarı ve istenç arasındaki ayrımı da tutarlı bir şekilde sürdürmek gerekir: Özne, tasarlamadığı bir davranışı da isteyebildiği için, her istençten eylem meydana gelmeyecektir. “Taş ocağına dinamit koyan işçi” örneği tam olarak bu önermeyi karşılar: İşçi, ancak dinamit kullanımının sağlayacağı olası yararı ve uygulayacağı yöntemi tam olarak tasarladığı takdirde eylemiştir. Oysa ki aynı işçinin dinamiti tamamen keyfi bir şekilde, bir başka deyişle “canı istediği için” kullanması, onu eylemsellikten uzaklaştırır.

### **3.1.1.2. Sorumluluk Unsuru**

Holokost’un planlayıcılarından biri olan Nazi subayı Adolf Eichmann, 11 Mayıs 1960 tarihinde, savaştan sonra kaçtığı Arjantin’de İsrail’in istihbarat güçleri tarafından yakalanır ve 11 Nisan 1961’de Kudüs’te mahkeme önüne çıkarılır (Arendt, 2012: 246, 250). Eichmann’ın tam yüz on dört celse süren yargılaması, yalnızca kamu vicdanının tatmin edilmesine yönelik tarihsel bir girişim olarak değil, “sorumluluk” kavramındaki terminolojik boşlukların doldurulmasına yol açan bir dava olarak da tarihe geçmiştir; zira sanığın savunmalarında sürekli olarak vurgulanan olgu, baskı ve katı bir hiyerarşik düzen içerisinde kendisine verilen emirlerin uygulanmasıdır (Arendt, 2018: 20):

Alman İç Hizmet Kanunu vicdanın yeterli olmadığını açıkça ortaya koyar. Kırk sekizinci fıkra şöyledir: “Bir şahsın vicdanına veya inancının gereklerine göre hareket etmiş olması, fiilinin veya ihmalinin cezalandırılmayacağı anlamına gelmez.” (...) Eichmann kurala uygun bir biçimde hareket etti, kendisine verilen emri “açıkça” meşru olmasına, yani kurala uygunluğuna göre değerlendirdi; “vicdanına” başvurması gerekmedi, çünkü ülkesinin hukukuna yabancı biri değildi (Arendt, 2012: 297-298).

Gerçekten “sorumluluk” kavramı hukuki bağlamı ile değerlendirildiğinde, hukuk kurallarının yurttaşları yaşama, seçme, ifade ve inanç gibi hak ve özgürlükler ile donattığı ve bunların karşılığında da bazı yükümlülüklerle tabi tuttuğu görülür. “Haklar ve ödevler dengesi” olarak isimlendirilebilecek bu düzende yurttaşlar suç işlememek, kamu gücüne karşı gelmemek ve vergi ödemek gibi yaşamları boyunca taşımaları gereken bazı kolektif sorumluluklar ile karşı karşıya kalırlar. Eichmann’ın savunmasında da öne sürülen olgunun temelinde bu kolektiflik ısrarı mevcuttur: Ne kadar vahşice, tutarsız ve adaletsiz olursa olsun yasalar iki taraflıdır ve taraflardan biri olan yurttaş bunları uygulamak zorundadır.

Eichmann’ın savunmaları kabul edilmez ve sanık, yargılamanın başlamasından yaklaşık bir yıl sonra, 31 Mayıs 1962 tarihinde idam edilir (Arendt, 2012: 255). Tıpkı verilen cezalarda ve yargılama usullerinde olduğu gibi, yaşanan tereddütlerde de Nüremberg ve Kudüs arasında büyük bir benzerlik vardır: Bir yasa ahlaka, eşitliğe veya evrensel temel hak ve özgürlüklere aykırı olmasına rağmen sırf yürürlükte olduğu için uygulanırsa, fail bu uygulamalarından sorumlu olacak mıdır? Her iki mahkeme heyeti de bu soruya olumlu bir yanıt vermiş; bireyin sahip olduğu adalet duygusunun onu yasa neyi emrederse emretsin insanlığa zarar vermesi muhtemel olan eylemlerden alıkoyması gerektiğini öne sürmüştür.

Nazilerin işledikleri suçlar bu ilke doğrultusunda kovuşturulurken, dünya da bir yol ayrımına gelmiştir. Artık pozitif hukuk eski dokunulmazlığını kaybetmiş, adaletin sağlanmasına ilişkin yöntemler doğal hukukun yüzyıllardır ortaya koyduğu söylemlere yaklaşmıştır: Siyasal iktidarın yaptığı hiçbir yasa, adaletin aşkın ve dinamik varoluşu karşısında dokunulmaz değildir.

Birinci bölümde kısaca değinildiği üzere Sartre da Nüremberg ve Kudüs’teki bu yargılamaların bir benzerini Russell Mahkemesi üyeliği sırasında gerçekleştirmiştir. Amerika Birleşik Devletleri askerleri de Vietnam’daki eylemlerini bir emir-komuta zinciri içerisinde icra etmelerine rağmen Mahkeme, bu eylemlerin savaş suçu olduğuna karar

vermiştir. Kuşkusuz Sartre'ın varoluşçuluğunun entelektüalizmiyle kesiştiği en çarpıcı olaylardan biri de bu yargılamadır; zira Sartre'ın sorumluluk kavramına ilişkin çıkarımları Nürnberg'de, Kudüs'te ve Russell Mahkemesi'nde verilen hükümlerin felsefi birer izdüşümüdür.

Sartre “sorumluluk” kavramını “bir olayın ya da bir nesnenin yadsınamaz faili olmanın bilinci” şeklinde tanımlar ve insana atfettiği eylemsellik ile birlikte ortaya çıkan bir “heyecan” olarak değerlendirir (2014: 652). Bu heyecan, insanın mahkûm olduğu bir durumdur; insan her tasarısında kendisini sorumlu hisseder ve böylece eylemlerinin evrensel düzlemde yaratacağı sonuçlardan kaçınamaz. Dolayısıyla Sartre insanın “yalnızca kendinden değil, tüm insanlıktan tepeden tırnağa sorumlu olduğunu” öne sürer (1985: 65). Sartre'ın bu yaklaşımı, sorumluluğu hiç olmadığı kadar geniş bir bağlam içerisine dahil eder. Düşünür, tıpkı yukarıda anılan yargılamalarda olduğu gibi sorumluluk kavramını pozitif hukuktan, siyasal iktidardan ve her türlü otoriteden ayrı, dokunulmaz bir konuma getirir. İnsan dünyaya atıldığı andan itibaren sürekli olarak tasarı üretmek zorundadır ve bunu tüm insanlığı etkileyeceğini bilerek gerçekleştirir (Picon, 1985: 44). Düşünürün verdiği örnek bu önermeyi bütün açıklığıyla ortaya koyar:

Diyelim ki evlenmek, çocuk yetiştirmek istiyorum. Bu evlenme yalnızca benim durumumdan, tutkumdan (ihtirasımdan) ya da isteğimden doğsa bile, yine de ben bununla yalnızca kendimi bağlamış olmuyorum, bütün insanlığı da tekli evlenme (monogami) yoluna sokmaya, bağlamaya çalışmış oluyorum (1985: 66).

Sorumluluğunun bilincinde olan bir insan mazeretsizdir; hatalı tasarılarının kendisinden kaynaklanmadığını, bir başka deyişle bu tasarılarından herhangi bir şekilde sorumlu olmadığını öne süremez (Sartre, 1985: 72). Yasalar onun herhangi bir eylemi icra etmesini zorunlu kılmış, hatta bunu gerçekleştirmediği takdirde cezalandırılacağını öngörmüş olabilir; ancak bu insan tüm insanlıktan sorumlu olduğundan, tasarılarını yasalara göre değil, kendi değer yargılarına göre üretmelidir. Dolayısıyla insanın

sorumluluktan kaçma veya bir sorumsuzluk illüzyonu yaratma amacı taşıyan her eylemi, kendisini aldatması anlamına gelir<sup>23</sup>.

Bu nedenlerledir ki özgürlüğün radikalliği ne kadar olumluysa, sorumluluğun radikalliği de o kadar olumsuzdur. Sartre’da bu olumsuzluk “bulantı” kavramı üzerinden şekillenir. Birey, evrensel sorumluluğu ile yaşamaya mahkûm olduğundan ve seçimleri ile tüm bireyleri bağladığından dolayı bir ıstırap durumuna kapılır. Bazen bu seçimler hatalı veya tedirginlik verici olabilir ve bireyi mutsuzluğa sürükleyebilir. Düşünür bu heyecanı aynı ismi taşıyan romanında şöyle betimler:

Rahatlık ya da hoşnutluk duyduğumu söyleyemem, tam tersine, beni eziyor bu. Ama amacıma ulaştım, öğrenmek istediğimi biliyorum artık; ocak ayından beri başımdan geçenlerin tümünü anladım. Bulantı yakamı bırakmadı. O kadar çabuk bırakacağımı da sanmıyorum. Ama onu, bir dert gibi duymuyorum artık. Bu geçici bir huysuzluk ya da bir hastalık değil; kendi öz varlığım (2019a: 188).

Anlaşılacağı üzere bulantı dünyaya atılan bireyin özünün bir parçasıdır. Buna rağmen birey ile bulantının bu özdeşleşmesi bir eylemsizliği beraberinde getirmez. Tam aksine birey seçimlerini bulantıya kapılacağı kaygısıyla yapmaya başlar ve kendi değerlerini eylemlerine daha başarılı bir şekilde uyarlar. Düşünür, verdiği şu örnek ile bulantının yarattığı eylemselliği açıklar:

Bir saldırının sorumluluğunu üstlenen bir komutan, nice insanı ölüme atmanın sorumluluğunu da yüklenmiş olur. Üstelik, bu sorumluluğu kendisi seçer. Gerçi üstlerinin verdiği komutlar da vardır; ama pek geniştir bu komutlar, enine boyuna yorumlanmak ister. Bu yorumlama on, on beş, hatta yirmi kişinin hayatıyla ilgilidir. İşte bu yorumlamayı yapmak, ona göre bir karar vermek komutana düşer. Bundan ötürü, kararı verirken ister istemez bir bulantıya, bir iç

---

<sup>23</sup> “Kendini kandırma”, Sartre’ın özellikle *Varlık ve Hiçlik*’te sıklıkla kullandığı bir kavramdır. Düşünür (2014: 94, 102) kavramı “insanın bilinç olumsuzlamasını kendisine çevirmesi” şeklinde tanımlar ve şöyle örneklendirir: “Örneğin, ilk randevusundaki bir kadını alalım. Kendisiyle konuşmakta olan adamın onun hakkında beslediği niyetleri çok iyi bilir. Aynı zamanda er ya da geç bir karar alması gerektiğini de bilir. Ama bu kararın aciliyetini hissetmek istemez: partnerinin tavrında nazik ve saygılı olarak görünen ne varsa yalnızca ona tutunur. Bu nazik ve saygılı davranışı, “ilk adımlar” diye adlandırılan şeyi gerçekleştirmek üzere başlatılmış bir girişim olarak kavramaz, yani o davranışın sunduğu zamansal gelişme imkânlarını görmek istemez: o tutumu, o anda olduğu şeyle sınırlar.” Tümcede insanın sorumluluğundan kaçmasının kendisini kandırması olarak nitelendirilmesi, sorumluluğu bilinçli yapılan bir akıl yürütmeyle olumsuzlayarak reddetmesinden kaynaklanmaktadır.

sıkıntıya kapılır. Bütün komutanlar yaşar bu sıkıntıyı. Ama bu, yine de hareketlerine engel olmaz onların. Tam tersine, eylemlerinin baş koşulu (şartı) olur. Çünkü bulantı bir sürü olanakla yüz yüze getirir onları. Komutanlar bu olanaklardan birini seçince, ancak seçildiği için değer kazandığını bilirler onun (1985: 69-70).

Sartre'ın sorumluluk yaklaşımına ilişkin temel eleştirisi, onun kötümser bir öğretiyi ortaya koyduğu ve toplumu bunalıma sürüklediğidir. Düşünür bu eleştiriyi kesin bir dille reddeder ve varoluşçuluğun “*en iyimser öğretiyi*” olduğunu öne sürer; zira varoluşçu bireyin yazgısı yalnızca kendi ellerindedir ve bireyin kendi yazgısını tayin etmesinden daha iyimser, daha değerli bir kazanım olamaz (1985: 83). Zira düşünürün sorumluluğa verdiği değer, yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda ahlakidir. Buna göre birey her deneyiminde başka bireyleri de bir şekilde etkilediğini göz önünde bulundurmalı, günlük yaşamında karşısına çıkan engel ve sorunları çözümlerken dahi evrensel olanı gözeterek hareket etmelidir.

### 3.1.2. Sartre'da İki Boyutlu Bir Durum Olarak Özgürlük

Sartre'ın özgürlük anlayışının iki temel unsurunu meydana getiren “eylem ve “sorumluluk” kavramları, özgürlüğü iki farklı boyut üzerinden analiz etmeyi kaçınılmaz kılar. İlki, özgürlüğün insan tarafından müdahale edilemeyen boyutu olan “negatifliğidir.” İnsan, dünyaya atılışından itibaren koşullar ne olursa olsun özgürdür ve bundan feragat edemeyecektir. İkincisi ise “pozitif” boyuttur: Bu boyut, insanın özgürlüğünü insanlığın üzerine yığmasını ve eyleyebilmek için özgürlüğünün farkına varmak zorunda olmasını ifade eder<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Belirtmek gerekir ki bu ayırım, Alman hukukçu Georg Jellinek tarafından “statü hakları” ismiyle ortaya atılan ve daha sonra düşünür Isaiah Berlin tarafından “pozitif ve negatif özgürlükler” olarak tasarlanan ayırımdan farklıdır. Özellikle liberal hukuk teorilerinde kamu gücünün doğrudan veya dolaylı müdahalesi yoluyla gözetme yükümlülüğü üzerinden tanımlanan “pozitif haklar” ve kamu gücünden arınmış bir noktada konumlanan “negatif haklar,” ahlak felsefecileri ve hukukçular tarafından uzun süre tartışılmıştır. Oysa ki bu tezdeki “pozitif” ve “negatif” kavramları, sırasıyla özgürlüğün ontolojik bağlamda olumlanabilir boyutunu ve insanın üzerine yığılan, onu sorumluluklar ile donatan boyutunu ifade etmektedir.

### 3.1.2.1. Negatif Boyutu: İnsanın Özgürlüğe Mahkûmluğu

Özgürlük, insanlık ile yaşıt bir arayıştır. Tarihin ilk izlerinden bu yana insan, karşısına çıkan sınırlılıkları yok ederek yaşamını kendi yönelimleriyle uyumlu bir şekilde sürdürmeyi arzulamıştır (Adugit, 2013: 64). Tıpkı insanlık için değerli olan diğer arayışlar gibi özgürlük de felsefi bir merak ve inceleme konusu olmuş, düşünce tarihini derinden etkilemiştir. Farklı dönemlerdeki pek çok düşünür, özgürlüğün nitelikleri, kaynakları ve sınırları üzerine akıl yürütmüş bulunmaktadır.

Tarihsel etkilerine ve uğrunda verilen büyük mücadelelere rağmen özgürlüğün siyasal katılıma dayalı bir eşitlik durumuna içkin kılınması, Antik Yunan döneminden bu yana sıkça düşülen bir yanılgıdır<sup>25</sup>. Kavram, siyasal egemenliğin ortaya çıkışı ile birlikte toplumsal düzenin korunması ve kolektif yaşantıya uyum sağlanması gibi zorunluluklardan doğan bir kazanıma dönüşmüştür. Hukuk kuralları, gelenekler ve ahlaki yargılar, özgürlüğün hak edilmesi gereken bir getiri olduğunu dayatmaktadırlar. Dolayısıyla ana akım siyasal düşünce, özgürlüğü pozitivist tanımlamalar ve talepler ile sınırlandırmıştır.

Tarihteki özgürlükçü hareketlerin önemli bir kısmında, siyasal iktidardan veya toplumdaki karşıt görüşlerden doğan çeşitli baskı mekanizmalarına rastlamak mümkündür. Ereği özgürlüğe dair yoksunluğunu dile getirmek ve bu yoksunluktan doğan taleplerini belirli bir insana, kitleye veya güç sahibine kabul ettirmek olan çoğu başkaldırı, olumsuz ve şiddetli dönütler ile karşılaşması muhtemel bir eylemler silsilesi ortaya çıkarmıştır.

Bu gerilimli diyalektiğe rağmen özgürlüğün insanlığın ortak değeri olduğuna dair düşünce, siyasal tarihi etkisi altına almış durumdadır. Yönetime katılımın etkin kılınması, kamusal karar alma mekanizmalarının işletilmesi ve adaletin kusursuz bir şekilde

---

<sup>25</sup> Michel Foucault, bu yanılgıyı efsanevi Atina hükümdarı Theseus'un bir sözü ile örneklendirir: "Özgürlük şu soruda yatar: "Kimin site için yapacak iyi bir önerisi var? Konuşmak isteyen şöhret kazanır; istemeyen sessiz kalır. Daha büyük eşitlik nerede bulunur ki (2019: 52)?"

sağlanması gibi pek çok modern gereksinimin temelinde, insanlığın tarihsel yolculuğuna tüm gösterişliliğiyle eşlik eden özgürlük düşüncesi yatmaktadır.

Gerçekten özgürlük, yoksunlukların ve sınırlılıkların ardılı olarak somutlaşan, a posteriori bir insanlık durumudur. İnsan, esaret altında olduğu fikrine kapıldığı anda özgürlüğü arzulamaya başlar. Bu arzu, insanın içinde bulunduğu zaman ve mekân ile sınırlı bir özgürlük algısı meydana getiren, sübjektif bir beklentiler bütünüdür.

Tüm bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, özgürlüğü hipotetik kalıplar içerisinde ele almak, genelgeçer bir sınıflandırmaya tabi tutmak ve tümel bir özgürlükçülük ortaya çıkarmak oldukça güçtür. Felsefe tarihinde yer edinmiş pek çok düşünür kendi özgürlük anlayışını geliştirmiş olsa da bu anlayışların kavramsal bir bütünlük içerisinde incelenmeleri mümkün olmayabilir. Öyleyse özgürlüğün özüne uygun düşen tutum, onun süreksizliğini kabul etmek ve tarih insanlığı yeni olaylarla karşılaştırdıkça özgürlük mücadelesini sürdürebilmek olmalıdır.

Bu nedenlerle varoluşçuluk, insanın her koşulda özgür olacağını öngörür. Öyle ki Sartre'a göre insan, dünyaya geldiğinde özgürlüğe mahkûm olur ve eylemlerini kendi iradesine göre şekillendirmeye başlar. Düşünür, bu durumu Mathieu'nün ağzından şöyle betimler:

Şiddetli bir frenle otobüs durdu. Mathieu birden doğruldu ve şoförün sırtına korkuyla baktı: Tüm özgürlüğü bir anda üzerine yığılmıştı. "Hayır, hayır," diye düşündü. "Yazı mı tura mı değil. Ne olacaksa olsun ama mutlaka benim elimle olacak." Kendini kapıp koyuverecek bile olsa, hatta yıkılmış, bütün umutlarını yitirmiş olarak, pis bir kömür çuvalı gibi sürüklenip götürülmeye boyun eğse de kendi bitişini, kendi yok oluşunu kendi seçecekti: O özgürdü, her şeyi yapmakta özgürdü. (...) Kendi hükümleriyle yaratacağı iyi ve kötünden öte iyi ve kötü yoktu onun için. (...) Korkunç bir sessizliğin ortasında yapayalnızdı, özgür ve yapayalnız, yardımdan ve aftan yoksun, hiçbir yardım umudu olmadan karar vermeye mahkûmdu, ölünceye dek özgür olmaya mahkûmdu (2009: 245-246).

Linguistik bağlamda düşünüldüğünde, özgürlük ve mahkûmiyet birbirlerine zıt iki kavramdır. Ana akım kullanımı ile özgürlük bir serbestiyi, arzulananı yapabilme yetkisini; mahkûmiyet ise gayriiradi bir kısıtlılığı çağrıştırmaktadır. Mahkûmiyetin en geniş anlamında insan, ya işlediği bir eylem sebebiyle kusurlu bulunarak üstün otorite tarafından



alıkonulur, ya da baskı unsuru tarafından bir edimi yerine getirme mecburiyetinde bırakılır. Bu ikilikteki her öge aslında insanı özgürlük duygusundan uzaklaştırır ve psikopatolojik olarak isteği dışındaki bir konuma yerleştirir.

Sartre “*İnsan özgürlüğe mahkûmdur.*” sözüyle yarattığı retorikte aslında özgürlük ve mahkûmiyet arasındaki bu keskin zıtlığı işler (1985: 72). Zira nasıl ki günlük yaşamda mahkûmiyet istenmeyen bir baskı ve alıkonulmuşluğu çağrıştırıyor ise varoluşçulukta da özgürlük insana o denli radikal bir biçimde sıkı sıkıya bağlanmış durumdadır. Gerçekten tanrıyı ve yazgıcılığı şiddetli bir biçimde reddeden Sartre’a göre insan hiçbir koşulda özgürlüğü terk edememektedir (1985: 71). Dünyaya atılmışlık insanı kendi tasarılarını gerçekleştirmeye zorlamakta ve ontolojik bağlamda özgür olmaya mecbur bırakmaktadır. İnsan, özgür olmanın kendisine verdiği serbestiyi en iyi şekilde değerlendirmekten sorumludur.

Sartre’ın bu yaklaşımı, özgürlüğe verdiği felsefi değeri de ortaya koymaktadır. Düşünürde özgürlük; varoluşu, iradeyi ve nihayet evreni kapsamakta olan aşkınsal bir öznedir. Özgürlüğün kısıtlanmasındaki etik ve ontolojik sorunlar bir yana, böyle bir kısıtlama zaten mümkün değildir. Zira hukuki, siyasal veya tamamen öznel bir şekilde kısıtlanan insan dahi bu kısıtlılığa uymak ile yine kendi iradesini üstün kılmaktadır.

Sartre’ın özgürlüğün ilk boyutu, tüm bu özelliklerinden dolayı negatiftir; müdahale veya dış etkiyi hiçbir şekilde kabul etmemektedir. Dolayısıyla özgürlükten doğan hareket alanı da insanın etrafında yaşamı boyunca sabit kalır. İnsanı toplumun bir parçası durumuna getiren şey, bu özgürlük alanının diğer insanlarınkiyle birleşimidir.

### **3.1.2.2. Pozitif Boyutu: Eylemin İlk Koşulu Olarak Özgürlük**

İnsanın öznel özgürlüğüyle diğer insanların özgürlükleri arasındaki birleşim, tümel bir farkındalık meydana getirir ve bu farkındalık sayesinde insan evrensel sorumluluğuna dair bilinç sahibi olur. Sartre (1985: 72) bu durumu “İnsan insanı bulur.” şeklinde ifade

eder. Bu noktada karşılaşılan temel sorun ise şudur: Tanrıtanımaz varoluşçuluk niteliği itibarıyla Tanrısal tasarımı kabul etmediğinden ve ahlaki bir boşluk olduğundan, insan insanı bulduğunda özgürlüğünün zedelenmesi kaygısı ile nasıl başa çıkacaktır?

Sartre'a göre "*eylemin ilk koşulu özgür* olmaktır (2014: 523)." İnsan eyledikçe, özgürlüğünü tüm insanlığın üzerine yığmakta, bir başka deyişle sahip olduğu özgürlüğü gerçekleştirmektedir. Bu nedenle her ne kadar insanın mahkûm olduğu bir özgürlükten söz edilse de bunun aynı zamanda insana bir tasarlama ve eyleme sorumluluğu yüklediği de göz önünde bulundurulmalıdır. Böylece Sartre'ın özgürlük anlayışının pozitif unsuru, sorumluluktan doğan bir "farkındalık durumu" olarak belirginleşir: İnsan, varoluşçulukta kendisine atfedilen kendi-içinliğe uygun olarak, özgürlüğünün farkına varmalı ve onu bir yaşam biçimiymişçesine benimsemelidir. İnsanın eylemini ontolojik bağlamda olumlayan ve onu kendisini aşabileceği bir düzleme sürükleyen şey de bu farkındalıktır.

Böylece "insanın insanı bulması," özgürlük ile dolup taşmaktan doğan farkındalık ile bütünleşir. İnsan, özgürlüğünü hissetmek ve eyleme geçebilmek için başka insanlara ihtiyaç duyar. Zira eylemin dünyada yarattığı her bir değişiklik, ancak diğer insanları etki altına aldığı takdirde anlamlı olur. Örneğin, bir sendikaya üye olmak, işçi haklarına ilişkin bir memnuniyetsizliğin göstergesidir. Sendikaya üye olma eylemini gerçekleştiren insan, yalnızca kendi özlük hakları için değil, sendika çatısı altında örgütlendiği diğer işçiler için de harekete geçmiştir. Böylece istediği şartlarda çalışma özgürlüğünü, bütün bir işçi sınıfı üzerine yığmıştır: Kendisiyle aynı memnuniyetsizliği taşıyan işçileri "bulmuş" ve kendi-içinliğini tabi olduğu sınıf üzerinden gerçekleştirmiştir.

Özgürlüğün bu iki boyutu, kendi-içini eklektik bir insanlık durumuna sürükler. Bir yandan insan yalnızdır: Kendi özgürlüğüne mahkûm ve onunla baş başadır. Fakat öteki yandan da insan diğer insanlar ile iç içedir: Her bir insanın yalnızlığı diğerlerinininkiyle birleşir ve ortaya bir dayanışma alanı çıkar. Bu alan ne rastlantısal ne de verilidir; yalnızca varoluşun özden önce gelmesinden kaynaklanan tasarıların ve eylemlerin, insanlığa özgü bir getirisidir.

### 3.2. SARTREGİL ÖZGÜRLÜK VE SİVİL İTAATSİZLİK

Sartre'in özgürlük anlayışı, siyasal alanda iki temel sonuç doğurur. Bunlardan ilki, insan eyleminin varoluş yerine öze yönelik olması ve bu nedenle şiddet ile bağdaşmamasıdır. Şiddet, doğrudan doğruya varlığın fiziksel boyutunu hedef aldığına göre eylem değil, davranışsal bir yabancılaşma durumudur. İkincisi ise yurttaşlık kimliğinin, dolayısıyla kamusal otoriteye özgülenmenin varoluşçuluktaki özgürlükçülüğü manipüle ettiği gerekçesiyle dışlanmasıdır.

Bu çıkarımlar, Sartre'in özgürlükçülüğünü her türlü otoritenin şiddetsiz eylemlerle reddine ve insan özgürlüğünün öncelikli kılınması ereğine dayanan "sivil itaatsizlik" kavramı ile bağdaştırır. Aşağıda bu bağdaşma ele alınacak, sivil itaatsizlik durumu ile Sartregil özgürlüğün kesişim noktaları analiz edilecektir.

#### 3.2.1. "Sivil İtaatsizlik" Kavramı

Düşünür Peter Marshall'ın "*kendi başına bir felsefe*" olarak tanımladığı anarşizmin temel ereği de tıpkı varoluşçuluk gibi mutlak özgürlüktür (2003: 71). Anarşistler, bunun için devleti, pozitif hukuku ve öğretilmiş ahlakı dışlamaktan çekinmezler. Öğretide "topyekûn bir yıkımın ardından gelen topyekûn bir inşa" vardır ve bu yıkım, insanın özgürlüğünü tehdit eden her türlü otoriteye karşı uygulanır.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ortaya çıkan anarşist öğretisi, kısa süre içerisinde çeşitli fraksiyonlara ayrılmıştır. Bazı anarşistler insanlar arasındaki yardımlaşmaya (Pyotr Kropotkin gibi), bazıları proleter bir kolektivizme (Mihail Bakunin gibi), bazıları ise sivil itaatsizliğe (Henry David Thoreau gibi) yönelmişlerdir (Çuhadar, 2013: 107).

On dokuzuncu yüzyıl düşünürü Henry David Thoreau, 1849'da yayımladığı *Sivil İtaatsizlik* eserine "*Hükûmetlerin en iyisi hiç hükmetmeyendir.*" sözüyle başlar<sup>26</sup> (2013:

<sup>26</sup> Düşünür, bu kitabı vergi ödemediği için nezarete atıldığı dönemde yazmıştır.

7). Bu söz, düşünürü anarşizmin temel kaygısı olan otoritenin yok edilmesiyle bağdaştırır ve bir sorunsalı da beraberinde getirir: Hükûmetin hükmetmemesi nasıl sağlanacaktır? Thoreau, bu soruyu “*İnsanlar hazır olduklarında...*” diye yanıtlar: Ona göre devletin faydalı olması, onun feshedilmesinden daha iyidir; ancak onun temel erki olan hükûmetin bunu başarma yeteneği hiçbir zaman mevcut olmamıştır. Toplumun mutluluğunun tesis edilmesi ve her yurttaşın ihtiyaçlarının hak ve özgürlüklerini zedelemeyecek bir şekilde giderilmesi, devlete dogmatik bir şekilde karşı çıkmaktan daha gerçekçi bir taleptir. Ne var ki bu başırlamıyorsa ve insanlar orduya katılmaya veya vergi ödemeye zorlanıyorsa, devleti yıkmaktan başka çare kalmamıştır; zira devletin hak ettiği saygı, insanlığın hak ettiği saygının oldukça gerisindedir (2013: 9-10).

Thoreau, insanların hazır olacağı anı adım adım, devlete ait her mekanizmayı teker teker inceleyerek ele alır. Ona göre öncelikle insanı “*devlete sürekli olarak hizmet eden bir makine*” formundan uzaklaştırmak gerekir: Orduya katılmayı reddetmek, entelektüel donanıma önem vererek devletsiz bir dünyaya doğru ilerleyişi sürdürmek, vergi vermeyi bırakmak ve patronsuz bir yaşam sürmek, bu sürecin ilk uğraklarıdır (2013: 11). Devlete ve devletin dayattığı üretim ilişkilerine onları desteklemekten vazgeçerek başkaldırmak, insana insan olduğunu hatırlatacaktır.

Devletsiz toplumun ikinci adımı ise hükûmetin vicdanen sorgulanması ve oy hakkı ile yetinilmemesidir. Thoreau bu noktada “*Akıllı olan işini şansa bırakmaz.*” diyerek oy kullanmanın devamındaki gelişmelere hiçbir şekilde müdahale edilemeyen bir teslimiyet olduğunu vurgular. Parlamento üyeleri, devlet başkanları veya bürokratlar; hiçbiri, seçim sonrasında sorgulanmamakta, halk tarafından görevden alınmamakta ve bazı ülkelerde yargı önüne dahi çıkarılamamaktadır. Bu nedenle atılan her oy, yöneticilerin dokunulmaz kılınmasına sağlanan bir katkıdır. Dokunulmazlık, adaletsizliği de beraberinde getirir ve insanları kendi elleriyle yarattıkları kötülük ile baş başa bırakır (2013: 19).

İnsanlar bu iki adımı başarıyla uyguladıklarında “devletin kendilerinin aklıyla hiçbir yönden yüzleşemeyeceklerinin” farkına varırlar (2013: 32). Böylece düşünürün sözünü

ettiği “hazır olma” koşulu gerçekleşmiş olur: Artık hükûmetlerin başarısızlığı, insanlığın benimsediği tarihsel bir gerçeklik durumuna gelmiştir ve tüm yöneticiler, koltuklarını terk etmek zorunda kalmışlardır. “Sivil itaatsizlik” kavramı, Thoreau’nün öngördüğü bu adımların sentezidir<sup>27</sup>. Yavaş yavaş ve *anestezik* bir biçimde gerçekleşen bu dönüşüm, şiddetsizdir; ne hükûmete, ne de onun destekçilerine karşı herhangi bir saldırı öngörür. Yalnızca insan, kendi özgürlüğünün farkına varmış ve onu zedeleyen olgulara karşı reddedici bir tavır takınarak yeni bir düzen inşa etmiştir.

### 3.2.2. Sartregil Özgürlük-Şiddet İlişkisi

Sartre, Fanon’a yazdığı önsözde şiddetin siyasal bağlamını şöyle ele alır:

Öncelikle şu beklenmedik manzarayla bir yüzleşelim: Hümanizminin striptizi. İşte çırılçıplak, güzel değil: Yalancı bir ideolojiden başka bir şey değil, yağmanın incelikli aklanması; yapmacık tavırları ve sevgisi, saldırgan eylemlerimize kefil oluyor. Şiddet karşıtlarının görüntüsü hoştur: Ne kurban ne işkenceci! Gelin bakalım şimdi! Oy verdiğiniz hükûmet ve kardeşlerinizin hizmet ettiği ordu hiç duraksamadan ve vicdan azabı duymadan “soykırım” işlerken siz kurban değilseniz, o zaman kesinlikle işkencecisiniz. Kurban olmayı seçerseniz, bir iki günü cezaevinde geçirmeyi göze alırsanız, o zaman da kolay yolu seçmeye çalışıyorsunuz demektir (2007:33).

“Şiddet” kavramı çoğu zaman güç ilişkisinden doğan yıkıcı bir tasarıyı çağırıştır. Şiddetin öznesi (faili) ve nesnesi (mağduru) arasındaki ilişki karmaşıktır: Her ikisi de tekil veya çoğul olabileceği gibi, tek bir varlık veya varlıklar grubu üzerinde birleşebilir.

Söz konusu güç ilişkisi iradi veya gayriiradi olarak oluşmuş olabilir. Şiddet, fetişize bir tasarı durumuna geldiğinde özne ve nesnenin kolektif iradesi tarafından olumlanır ve

---

<sup>27</sup> On dokuzuncu yüzyıl anarşist kuramını derinden etkileyen kavram, bir süre sonra Rus yazar Lev Tolstoy ve Hint aktivist Mahadma Gandhi tarafından takip edilir. Otoritenin reddini ahlaki düzlemde ele alan Tolstoy, İncil’e sıkça vurgu yaparak hiçbir insanın başka bir insana karşı iktidar sahibi olmaması ve insanlığın barışçıl bir yaşama doğru ilerlemesi gerektiğini öne sürerken, Gandhi ise “Satyagraha” isimli öğretisiyle Tolstoy’a yakın bir çizgiyi savunarak ahlaki siyasetten üstün görmüştür (Çuhadar, 2013: 118).

icra edilir. Böylelikle güç ilişkisinin ardındaki a priori zorlayıcılık yok olur ve tahakküm ile nesne arasındaki illiyet bağı meşrulaşır.

Sartre'a göre "her şiddet aslında bir karşı şiddettir" ve "başkasının şiddetine yönelik bir başkaldırı olarak ortaya çıkar (2004a: 133)." Dolayısıyla şiddetin kendi içerisinde bir diyalektiği vardır: İlk özne, nesneye uyguladığı şiddetin karşılık bulması sonucunda nesne durumuna gelir ve iki şiddet arasında bir sentez oluşur. Başkasına şiddet uygulayan kendi-için-varlık, bunu başkası-içinleşmemek için yapmaktadır: Nesnede kendi-içinliğini tehdit eden bir çağrışım görmekte ve bunu bertaraf etmek için onun fiziksel varlığını zedelemek istemektedir. Bu nedenle özneyi şiddet uygulamaya iten fenomen, nesnede gördüğü özsel farklılıktır ve özne yanılıklı bir tasarı ile nesnenin özü yerine varoluşuna saldırır.

Böylece şiddetin kendisi de bir başkası-içinlik yaratır. Özne, Sartregil diyalektikteki öncül konumuna yabancılaşır ve maruz kaldığını düşündüğü şiddeti bizzat uygulayarak kendi niteliğini manipüle eder. Örneğin, eril şiddetin temelinde cinsiyete dayalı, sentetik bir güç ilişkisi bulunur. Erkek, kadının çalışmasını, kamusal alanda etkinleşmesini veya kendisini gerçekleştirmesini istemez ve erkekliğini kendi-içinliği üzerinden tanımlayarak kadını yanılıklı bir şekilde suçlar; bu suçlamanın olumlanması için de şiddete başvurur.

Örnekten de anlaşılacağı üzere öznenin şiddet istenci, varoluşçuluktaki hümanist özgürlükçülüğün dışladığı bir süjedir. Zira şiddet uygulayan varlık, bunu tasarılarına dayalı olarak değil, yapay bir diyalektiği sürdürmek amacıyla gerçekleştirmektedir. Öyle ki bu varlık, Sartre'ın "eylem" kavramına yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda eylemiş bile değildir; zira uyguladığı şiddetin nesnenin varoluşunu hedef aldığına dikkat edemez. Bilinci erkeklik veya siyasal iktidar gibi güç ilişkilerine yenik düşmüş ve kendi-içinliğini tamamen dışlayarak varoluşa içrekleşmiştir. Böylece şiddet, varlığın kendi-içinliğinin bir yenilgiye uğraması ve başkası-içinliğine teslim olması anlamına gelmiştir.

### 3.2.3. Sartregil Özgürlük-Yurttaşlık İlişkisi

Devlet ile yurttaş arasındaki ilişki, en geniş anlamıyla sözleşmeseldir. Yurttaş doğumu ile birlikte bazı haklar ile donatılır ve bunun karşılığında devletin kendisinden beklediği bazı yükümlülükleri yerine getirir. Devlet yurttaşın hakkını gasp ettiğinde verdiği zararı tazmin ederken yurttaş üzerine atılı yükümlülüklere uymadığında cezalandırılır<sup>28</sup>.

Bu ilişki dar anlamıyla ele alındığında ise sözleşmesel niteliğini yitirir. “Sözleşme” kavramının ifade ettiği karşılıklı iradilik onda yoktur. Devlet yaptığı yasalarla yurttaşlarını seçme hakkına sahipken yurttaş devletini seçemez ve doğduğu yerin kendisine bahsettiği kimlik ile yetinmek zorunda kalır. Bu nedenle yurttaşlık, yazgıcı ve dogmatik bir insanlık durumudur. Bir insanı yurttaşlık kimliğini kabullenme mecburiyeti ekonomik, milliyetçi veya psikopatolojik bir kaygıdan kaynaklanabilir. Ne var ki tüm bunlar yine devlete bağlı sözleşmeselliğin meydana getirdiği olgulardır. Örneğin herhangi bir devlet ile arasında yurttaşlık bağı olmayan bir insan çoğu zaman toplumsal haklardan mahrum bırakılır. Bir devletin sınırlarından yurttaşlık kimliği olmaksızın geçilemez veya geçildiğinde o devletin yurttaşlarına göre daha kısıtlı haklara sahip olunur.

Devlet ile yurttaş arasındaki ilişkiden doğan bu tek taraflı zorlayıcılık varoluşçu bir bakış açısı ile incelendiğinde ortaya karamsar bir tablonun çıkacağı kuşkusuzdur. Sartre’ın insana atfettiği evrensel sorumluluk, yurttaşlığın beraberinde getirdiği hukuki sorumluluk nedeniyle sürekli olarak kısıtlanır. Zira devlet eliyle yapılan hukuk, resmi bir ahlak üretir ve bu ahlakı toplumsal bir menfaatler silsilesine dayanarak meşrulaştırır. Böylece bir şair yazdığı şiirleri serbestçe yayımlayamaz, bir çiftçi istediği üretimi yapamaz, bir yönetmen

---

<sup>28</sup> Marksistlerin bu ilişkiyi “öznelerarasılık” kavramı ile ele aldıkları görülür. Akademisyen Ahmet Cevizci tarafından “toplumsal ilişkilerin karşılıklı olarak kurulabilmesi; insanların bilgi ya da yaşama dünyalarında deneyimledikleriyle ilgili olarak, mutlak bir nesnellik iddiasında bulunamamaları bile mutabata erişebilmeleri durumu” şeklinde tanımlanan öznelerarasılık, Karl Marx tarafından “bir şeyden özgürleşmek yerine o şeyi sahiplenme hakkına kavuşmak” olarak yorumlanır (Cevizci, 1999: 670; Marx ve Engels, 2016: 136). Hukuk kuramına yaptığı katkılarla bilinen Marksist düşünür Evgeny Paşukanis de “her türlü hukuksal ilişkinin aynı zamanda öznelerarası bir ilişki olduğunu” öne sürmüştür (2011: 109).

çektığı filmleri tüm sinemalarda gösterime sokamaz ve bir sporcu yarışmalara bireysel bir statü ile katılamaz. Tüm bunlar yurttaşlık bağının getirdiği sorumluluklar ile baskılanmış, sahip olunan bazı haklardan vazgeçmeyi gerektiren eylemlerdir.

Varoluşçuluk ile yurttaşlık, “sorumluluk” kavramındaki metodolojik farklılığın yanı sıra özgürlük sorununda da çatışma yaşarlar. Sartre’ın özgürlük anlayışı, devlet tarafından yurttaşlara verilen hukuki özgürlüklere göre daha radikaldir. Devlet hukuka aykırı hareket eden yurttaşını bazı özgürlüklerden mahrum bırakır; onu hapse atabilir, öldürebilir, tedavi altına alabilir veya sınır dışı edebilir. Devletin bu yetkisi iki yapıdır. Altyapıda yurttaşın yukarıda anılan gayriiradi taahhüdü bulunur; insan yurttaşlık kimliğini kazanarak devletin yasalarına uyacağını kabul etmiş sayılır. Üstyapıda ise devletin yargı organı yer alır. Yargı resmi ahlakın ve toplumsal menfaatlerin gözetilmesi için yasaları uygular ve hem devleti hem de yurttaşları sürekli bir denetime tabi tutar. Altyapıda yer alan gayriiradilik, herkesin yasaları bildiği varsayımı ile ortadan kaldırılır ve devlet, yurttaşının özgürlüklerini sürekli bir hesap verebilirlik içerisinde kullanmasını sağlar.

Zaman zaman ise yurttaş, yasaları ihlal etmesine rağmen ödüllendirilir veya cezadan muaf tutulur. Örneğin üzerinden topluma eğitici bir mesaj verilmesi veya ivedilikle açığa çıkarılması gereken bir suç söz konusuysa yurttaşın bu suç ile ilgili detaylı bilgiler vermesi veya pişmanlığını açıkça ifade etmesi durumunda cezası hafifletilir veya kaldırılır<sup>29</sup>. Devlet böylece yurttaşını ıslah etme ve toplumu o suçtan uzak tutma olanağı bulur. Yargı önüne çıkarılan yurttaş akıl sağlığından yoksun veya işlediği suçu kavrayamayacak bir durumda ise devlet tarafından affedilebilir ve zorunlu bir rehabilitasyon sürecine tabi tutulabilir<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Pozitif hukuk kuramına “etkin pişmanlık” kavramı ile dahil edilen bu uygulama için yargıcın onayı, failin suçun aydınlatılması için devlet güçleriyle iş birliği yapması veya mağdurun zararının giderilmesi gibi bazı koşullar söz konusu olabilmektedir (Bandes, 2016: 15).

<sup>30</sup> Bu uygulamaya örnek olarak Louis Althusser’in cinayet davası verilebilir. Althusser, eşi Hélène’i boğarak öldürmesine rağmen “olay anında muhakemeden yoksun olduğu ve cinnet yaşadığı” gerekçesiyle ceza almamıştır (2015: 39).



Varoluşçuluk ise devletten tamamen farklı olarak mazeretsiz ve sınırsız bir özgürlük alanı öngörür. İnsan her koşulda özgür olduğundan icra ettiği her eylemin sorumluluğunu üstlenmelidir. Bu nedenle varoluşçulukta “pişmanlık” veya “sorumsuzluk” gibi olguların varlığından söz etmek mümkün olmaz. İnsanın kendi doğrularını uygulaması ve içerisinde bulunduğu koşullar nasıl olursa olsun tasarılarını eyleme dönüştürmeyi başarması gerekir.

Sartregil özgürlük ile yurttaşlık arasındaki çatışmanın getirdiği temel çıkmaz ise şudur: İnsan yurttaşlığı iradi bir şekilde üstlenirse, bir başka deyişle yurttaş olmaya yönelirse olacaktır? Bu durumda insanın bilinci dışsal bir yönlendirmeye yenik düşmektedir. Yurttaş olmayı tasarlayan insan başkası-için, yani devlet ve toplumun diğer fertleri için var olmaktadır. Yurttaşlık bağı insana kusursuz bir yaşam, sonsuz bir özerklik veya doğrudan doğruya iktidarı vadediyor olabilir; ne var ki tüm bu vaatler onun tasarısı olmayan, verili ve koşullu getirilere işaret ederler. Devletin sunduğu özgürlükler, insanın kendi özgürlüğünün dışında kalır.

Görüldüğü üzere varoluşçu özgürlük ile yurttaşlığın bağdaşması mümkün değildir. Yurttaşın sahip olduğu her şey devletin erkleri tarafından tasarlanmış ve var edilmiştir. Devlet, yurttaşı kendi sorumluluğuna ve özgürlüğüne yabancılaştırır ve onu cogitosundan mahrum bırakır.

### **3.2.4. Sartregil Özgürlük-Sivil İtaatsizlik İlişkisi**

Sartre’da özgürlük eylemin temel koşulu olduğuna göre, eylemde bulunan insanın özgürlüğünün farkında olması da büyük önem arz etmektedir. Zira insan ile herhangi bir cisim arasında ciddi bir farklılık bulunmaktadır: İnsanın özgür bilinci vardır ve bu bilinç onu önce tasarıya, daha sonra ise eyleme sürükler. Bu durumda insan eyleminin meşruiyeti tasarımın geçerliliğine bağlıdır.

Tasarı ve istenç arasındaki terminolojik farklılık, *Akıl Çağı*’ndaki Mathieu karakteri üzerinden ele alınmıştı. Mathieu, sevdiği kadının intihar etmesini hem istememekte hem

de tasarlayamamaktaydı. İstemeyişi tamamen arzularıyla bezeli bir davranıştı ve onu bir tutarsızlığa sürüklemekteydi: Ilich'in ölümünü istemediğinde onun intihar etmesinden çok korkuyordu fakat aynı zamanda bu intiharı tasarlayamıyor, bilincinde gerçek kılamiyordu. Korkusuyla öngörülerini birbirine karışmış, böylece kendisine yabancılaşmıştı.

Varoluşçuluk, bu yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü onda istence ve arzuların manipülasyonuna yer yoktur. Tasarlanamayan hiçbir şey eyleme dökülemez ve kendisini varoluştan öze doğru bırakamaz. İnsan tasarlayabildiği sürece özgür olabilecek, özgür olduğu sürece eylemde bulunabilecektir.

Sivil itaatsizlik ile Sartre'gil özgürlüğü felsefi bir düzlemde bir araya getiren önerme, bu içsel başkaldırıdan kaynaklanır. Şiddetin bir tasarıdan doğması mümkün değildir, zira şiddet, kendi-içinliğin öngördüğü özcülüğün bütünüyle dışındadır. Şiddetin öznesi, hazcı veya özgürlüğünü başka varlıklara verdiği zararda arayacak kadar kibirlidir. Bir nesneye veya insana zarar verdikçe ondan kurtulduğunu, maruz kaldığını düşündüğü bulantıyı yok ettiğini düşünür, oysa ki yanılır. Şiddet, nesnesinin özünü hiçbir şekilde etkilemez, aksine onu güçlendirir ve varoluşundan uzaklaştırır.

Thoreau'nün hükûmetin işlevsizliğine dair açıklamaları, tam da bu noktada Sartre'in öğretisi için değer kazanır. Hükûmeti şiddet yoluyla yıkmak, önceden nesnesi olunan bir şiddet ilişkisinin öznesine dönüşmek anlamına gelir. Siyasal otoritenin uyguladığı somut baskı ortadan kaldırılmış olabilir, ne var ki bu baskı tarihsel bağlamda sonuçlandırılmadığı gibi kendisine yeni bir meşruiyet alanı bulmuştur: Nesneleşmenin kendisini varoluşundan alıkoymasını. Devrimci özne, yıktığı hükûmetin baskısını sahiplenir ve onun iştahını kendi varlığı üzerinden beslemeye başlar. Nefretini bastırma istenci, özgürlükçü bir düzen için verdiği mücadelenin önüne geçer ve tıpkı şiddetsiz bir olasılıkta hükûmetin maruz kaldığı gibi anestezi bir yıkıma başlar.

Oysa ki Sartre'da özgürlük, dinamik ve kendisini güncellemeye muhtaçtır. İnsanın tasarıları her an değişir, gelişir, dünyaya atıldığı andan ölümüne dek bambaşka biçimlerde

yeniden üretilir. Siyasal tasarılar da bu dinamizme dahildir ve öngörülebilir olmalıdır. Her toplumsal ereğin ardında bireysel eylem alanlarının yarattığı bir kesişim kümesi yatıyorsa, bu kümenin de tıpkı tekil bir insan gibi kendisini aşması ve Sartregil hümanizme sarılması gerekir.

Dolayısıyla Thoreau'nün "insanlığın hazır olması" ile kast ettiği aşama, Sartre'daki "insanın kendisini aşması" durumuyla bire bir örtüşür. Nasıl ki Thoreau insanın makineye dönüşmesinden duyduğu kaygıyı dile getiriyorsa, Sartre da bu makinenin insanın özünde egemenliğini ilan etmesinden çekinir. Her ikisi de tamamen içsel bir gerçekleştirmenin ve bütünüyle meşrulaşmış bir eylemselliğin yansımalarıdır. İnsan, "Ben özgür olmalıyım!" tümcesinden önce "Ben içerisinde bulunduğum anda özgür müyüm?" sorusunu sormalı, kendi ontolojik ön koşulunu gerçekleştirmelidir.

Thoreau'nün yurttaşlığa bakışı ile Sartregil özgürlükten yapılan çıkarımlar arasında önemli bir benzerliğin bulunduğunu da kabul etmek gerekir. Thoreau, yurttaşlığın ve ona dair tüm kavramların (haklar ve ödevler) insanı bir yanılığa sürüklediğini öne sürmüştür. Bu yanılığın, onun sahip olduğunu sandığı her şeyin aslında dokunulmaz bir gücün, siyasal otoritenin karşısında bir hiç olduğunun farkına varamamasıdır. Yurttaşın kimliğiyle ilgili her davranışı, ona geçici ve etkisiz bir haz verir: Vergi ödediğinde hapis cezası almayacak, oy verdiği gibi istiyorsa öyle yönetilecek, orduya katıldığında vatani savunmuş olacak ve daima kendisini tanımlamasına olanak sağlayacak bir nitelik kazanacaktır. Oysa ki tüm bunlar, onu yönetenlerin başarısızlığının kamuflemanıdır: Vergiyi ekonomik adalet olmadığı için ödemekte, oyu seçtiği kişiyi daha sonra denetleyemeyeceği için vermekte, orduya ise yapılan diplomatik hataların bedelini bedeniyle ödemek için katılmaktadır. Oysa ki insan olduğunun ve sırf insan olduğu için özgürlüğünü yaşamayı hak ettiğinin farkına varabilse bu kamuflemandan kurtulacak, devlet bütün zaafıyla karşısında diz çökecektir.

"İnsanın özgürlüğe mahkûmluğu," devletin ve her türlü otoritenin mahkûm olduğu bu hazin sonun tam da karşısında durmaktadır. İnsan, bizzat seçme hakkından dahi yoksun olduğu yurttaşlık nedeniyle özgürlüğünü bir otoriteye teslim etmekte ve onun tarafından

temsil edilmeyi göze almaktadır. Fakat insanın “insanlıktan,” yani “kendi içinliğinden” başka hiçbir kimliğe ihtiyacı yoktur. Tek yapması gereken, kendisine dayatılan bu kimliğe adım adım, bütün baskı unsurlarını reddederek başkaldırmaktır.

Tüm bu nedenlere dayanılarak Sartre’ın özgürlük anlayışının bir “sivil itaatsizlik” pratiği olduğu kolaylıkla söylenebilir. Belki Sartre, geç dönemindeki Marksizm ısrarından vazgeçip bu yaklaşımı sahiplenmemiştir, fakat ardında bıraktığı öğretiyile döneminin genç kuşaklarını otoriteye başkaldırmaya teşvik etmeyi ve entelektüel bir bakış açısı yaratmayı başarmıştır. “İnsan insanı bulur.” sözü, bu bakış açısının meydana getirdiği bir örgütlenme biçimidir ve bu örgütlenmede şiddete, otoriteye ve hukukun “özgürlük” illüzyonuna yer yoktur.

## SONUÇ

“Anlamsızlığın anlamın kendisi durumuna gelmesi,” varoluşçuluğa ilişkin en büyük tereddüttür. Felsefenin, özellikle ontolojinin temel amacı varlığı anlamlandırmak ve onun niteliklerini bütün açıklığıyla ortaya koymak ise varoluşçuluk neden vardır?

Görünen odur ki varoluşçuluk, varlığını savaşlar, baskı ve yabancılaşma üzerinden anlamlandıranlara karşı marjinal bir başkaldırıdır. Öğretinin tarih sahnesine İkinci Dünya Savaşı'nın, Holokost'un ve ekonomik buhranların ardından çıkması bunun göstergesidir. Özgürlüğe onu tanımlamayı dahi zaman kaybı olarak görece kadar sıkı sarılmış devasa bir toplum, varoluşçuların karizmatik entelektüalizmlerinin büyümesine kapılmıştır.

Bu olağanüstü başkaldırının en büyük temsilcisi Jean-Paul Sartre'dır. Düşünür, bir burjuva ailesinin biricik çocuğu olarak başladığı yaşamını bütün detaylarıyla beraber tarihi değiştirecek bir felsefe akımına ithaf etmiştir. Tüm yetenekleri, çalışkanlığı ve karmaşık düşünce yapısı, varoluşçuluğun gönüllü bir tamamlayıcısı olarak entelektüel tarihi baştan tanımlamıştır.

Gerçekten Sartre'ın çocukluğundan ölümüne dek felsefi bir kışkırtıcılık içinde olduğu söylenebilir. Düşünür, hem iyi okullara gidip dikkat çekici bir öğrenci oluyor hem de yaşlılarına göre epeyce başarısız bir profil çizerek büyükbabasının özel derslerine geri dönüyordu. Çirkinliği, onu okumaya ve yarattığı kurgusal dünyada yaşamaya itmişti. Babasını görmemiş fakat görseydi ondan nefret edeceğine, en iyi ihtimalle onu terk edeceğine kendisini ikna etmişti.

Şansını bir kez daha denemek üzere girdiği bir okulda, Lycée Henri IV'de Nizan ile tanışmıştı ve nihayet “herkes gibi” olma fırsatını elde etmişti. Ne var ki bunu da geri tepti: Annesiyle birlikte başka bir şehre taşındı. Oradan geri döndüğünde ise kışkırtıcılığı inatla sürüyordu: Sartre Tanrı'yı reddetmişti.

Sonra İkinci Dünya Savaşı başladı. Hitler tüm dünyayı ele geçirecek gibiyken, o da askerdeydi ve meteoroloji gözetmenliği yapıyordu. Esir alındı, çocukluğundan beri peşini bırakmayan sağlıksız gözleri onu kurtardı ve bir kez daha Paris'e döndü. Döndüğünde hiç savaşmadı. Aynı sıralarda öğrenim gördüğü arkadaşları direnişçiler ile birlikte bambaşka şehirlere göç ederken, o Paris'te kaldı. Belki tıpkı Nizan gibi kör bir kurşun ile ölecek ve ne bu tez ne de onun elinden çıkan onlarca eser yazılmış olacaktı. Kör kurşun ile ölmesine "özü" izin vermedi: Sartre'ın özü yazmaktı ve varoluşundan sonra geliyordu.

Paris özgürleştikten sonra Sartre'ın kışkırtıcılığı tüm meslektaşlarına sirayet etmişti. Artık "entelektüel" kavramı, elinde piposuyla beraber Paris kafeteryalarında yazılar yazan bir adam ile bağdaşmış durumdaydı. Sartre bunu da üstlendi. Cezayir'de yurttaşı olduğu devlete, Vietnam'da emperyalizme, 1968 Mayıs'ında baskıcı eğitim sistemine kafa tuttu.

Sartre, 1980'de öldü. Tamamlanmamış çok sayıda eseri, bitirilememiş bir magnum opusu ve yalnız bıraktığı bir hayat arkadaşı vardı. O hayat arkadaşı, Simone de Beauvoir, Sartre'dan kısa süre sonraki ölümüne dek varoluşçuluğu temsil etti.

Sartre'ın yaşamı bir varoluşçunun yaşamıdır. Çocukluğunda karar verdiği yazarlık, onun öğretisini kendi içinde damıtmasını, olgunlaştırmasını ve gerçekleştirmesini sağlar ve ilk tümcede anılan tereddüdü ortadan kaldırır. Tezin birinci bölümü tamamen bu savı ispatlamak üzere kuruludur ve yukarıda özetlendiği üzere bunu başarmıştır. Gerçekten Sartre, modern entelektüalizmin hem teorik hem de pratik liderlerinden biri olmuştur. Düşünürün varoluşçuluğu incelediği eserlerinin yayımlandığı siyasal atmosfer de göz önünde bulundurulduğunda, Sartre'ı ele alan her çalışmanın düşünür ile ilgili biyografik bir anlatımı içermesi gerektiği, böylelikle doğrulanmıştır.

Tezin ikinci bölümünde öncelikle varoluşçuluğun Sartre'a kadarki felsefi ve siyasal yolculuğu ele alınmıştır. Stoacıların insana verdikleri değer ve Hegel'in eylem-özgürlük ilişkisini inceleyiş biçiminin, öğretiye büyük katkı sundukları görülmüştür. Varoluşçuluğa ilişkin terminolojiyi Sartre'daki bağlamıyla kullanan ilk düşünürün Kierkegaard olarak

kabul edilmesi gerektiği öne sürülmüş, bu sav, düşünürde “belirsizlik,” “süreksizlik” ve “anlam” gibi kavramların büründüğü karamsar nitelikler ile birlikte açıklanmıştır.

Kierkegaard’dan sonra ise çoğunlukla nihilist felsefeyle birlikte anılan fakat ahlaki incelemeleriyle varoluşçuluğa da yakınlaşan Nietzsche analiz edilmiştir. Düşünürün Stoa Okulu ve Hegel’de de görülen köle diyalektiğini özgün bir şekilde sürdürdüğü görülmüş, varoluşçuluğun “insanın kendisini aşması” sorununa dolaylı bir katkı sağladığı kanaatine varılmıştır.

Varoluşçuluğun Kierkegaard ve Nietzsche’den sonra iki farklı fraksiyona ayrıldığı görülmüştür. Bunlardan ilki Sartre’in da dahil olduğu tanrıtanımaz ekol, ikincisi ise Karl Jaspers tarafından benimsenen teist ekoldür. Jaspers, ana akım teizmin aksine Tanrı’yı bir kural koyucu veya *deus ex machina* olarak değil, insanın varoluşunu anlamlandırabilmesi için rasyonel bir seçenek olarak ele almıştır. Bu yaklaşım, tıpkı Sartre’in cogito’ya verdiği değer gibi, akıl yoluyla ulaşılabilecek bir ereği temsil etmektedir. Tanrıtanımaz ekolün Sartre ile birlikte en bilinen temsilcilerinden biri olan Kierkegaard ise Jaspers’ten ayrılır ve Kierkegaard’ın geleneğine yakın fakat tanrıtanımaz bir üslupla varoluşun anlamsızlığı üzerinden hareket eder.

Antik Yunan döneminden 20. yüzyıla dek uzanan bu tarihsel yolculuğun son ve en değerli uğrağı olarak da Sartre göze çarpmıştır. Düşünür, yalnızca bir kuramcı olarak değil aynı zamanda bir edebiyatçı olarak da yaşadığı dönemin estetik yönelimlerini başarılı bir şekilde analiz etmiştir. Alman dışavurumculuğuyla başlayıp altkültürel kuşaklara uzanan bu izlem, düşünürün kendisini her daim yenileyebildiği, zorlu bir yolculuk olmuştur. Öyle ki düşünür, bu yolculuğun son uğrağı olarak *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’ni yayımlamış ve varoluşçuluğu bir ideoloji olarak ele almıştır. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, düşünürün akıcı üslubunu ve literatür bilgisini yansıttığı, başarılı bir çalışmadır. Ne var ki üçüncü bölümde yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere varoluşçuluğu bir sivil itaatsizlik hareketi olarak değerlendirmek, Marksizm ile uzlaştırmaya çalışmaktansa daha tutarlı bir girişimdir. Zira Marksizm ile varoluşçuluk arasındaki terminolojik farklılık, iki öğretiden birini terk etme

zorunluluğu doğuracak kadar derindir. Sartre da 60'lı yılların başındaki ideolojik yönelimi sebebiyle bu dengeyi sağlamakta güçlük çekmiş, varoluşçuluğa özgü bazı kavramları ve yaklaşımları Marksist öğretinin içerisinde eritmiştir.

Bölümün devamında varoluşçuluğa ilişkin iki temel ilke ele alınmıştır. İlki, Sartre'ın büyük bir incelikle işlediği “varoluşun özden önceliği sorunu,” ikincisi ise tıpkı öğretinin tarihsel gelişiminde de değinildiği gibi “tanrıtanımazlık” kavramıdır. Her iki ilke de Sartre tarafından sistemli bir şekilde ele alınmış ve tezin bu kısmında da benzer bir metodolojiyle incelenmiştir. Varoluşun özden önceliği, “insanı kendisinin zanaatçısı” kılması yönünden geleneksel varoluşçuluğun başat tutumunu keskinleştirmiş, tanrıtanımazlık ise Sartre'daki Heideggerci yönelimin etkilerinden biri olmuştur. Daha sonra yürütölen hümanizm ve laik ahlak tartışmaları ise “varoluşçu hümanizm” ismini taşıyan, gerçekçi bir tanrıtanımazlığa dayalı bir hümanizm fraksiyonun var olabileceğini bütün açıklığıyla ortaya koymuştur.

Üçüncü ve son bölümde gelecekteki varoluşçuluk çalışmalarına da ilham kaynağı oluşturmaları amacını taşıyan iki temel analiz yapılmıştır. Bunlardan ilki Sartre'ın özgürlük anlayışının sınıflandırılması ve iki boyutlu bir öğreti olarak ele alınmasıdır. Yazım sürecinde düşünürün hem “insanın özgürlüğe mahkûm olduğunu” hem de “özgürlüğünü başka insanları bularak yaşaması gerektiğini” öne sürmesi totolojik bir durum gibi algılansa da *Varlık ve Hiçlik* okundukça bunun bilinçli bir metodoloji olduğu ortaya çıkmıştır: Düşünür hem özgürlüğü insanlık ile özdeşleştirmek hem de bu özdeşleşmeyi sürdürülebilir kılmak istemiştir. Bölümün hemen başında bu girişimi bir kavramsallaştırmayla destekleme çabası içerisine girilmiş, böylece “negatif” ve “pozitif” boyutlardan oluşan, yeknesak bir özgürlük incelemesi yapılmıştır.

Sartre'ın özgürlüğe ilişkin bu inceleme, kuramı Thoreau'nün “sivil itaatsizliğine” götürmüştür. Hem insanın üzerine yığılan hem de insan tarafından tüm dünyaya yansıtılan bu radikal özgürlükçülük, şiddeti dışlamakta ve kendisini kısıtlayan hiçbir otoriteyi kabul etmemektedir. Böyle bir anlayışın Thoreau'nün teorisiyle bağdaşmaması olanaksızdır. Öyle ki tıpkı Thoreau'de olduğu gibi Sartre'da da otoritenin ontolojik bir farkındalık



sürecinde reddedildiği görülür: Önce insan kendi özgürlüğünün farkına varır, sonra onu yaşamaya başlar ve en sonunda eyleme geçerek kendisini aşar.

Böylece girişte belirtilen dört sorunsal da tutarlı bir şekilde çözümlenmiştir. Sartre'ı bir entelektüel olarak ele almak, varoluşçuluğa ilişkin analizlere büyük katkı sağlamış ve düşünürün yaşamıyla öğretisi arasındaki özdeşleşmeyi ortaya koymuştur. Daha sonraysa Paris entelektüalizmi üzerinden altkültürel bir varoluşçuluk incelemesi yapılmış, böylece öğretinin sivil toplumda da somut etkiler yarattığı kanaatine varılmıştır. Sartre'ın özgürlük anlayışı, yukarıda da anıldığı üzere iki boyutlu bir yapıda analiz edilebilmiş, bu yaklaşımın düşünürü daha anlaşılabilir ve siyasal düzlemde konumlandırılabilir kıldığı anlaşılmıştır. Son olarak, Thoreau'nün sivil itaatsizliği ve Sartregil özgürlük arasında tutarlı ve ilerleyen dönemlerdeki çalışmaları etkileyebilecek bir bağlantı kurulmuş, böylece varoluşçuluğun özgün bir anarşist boyutunun da olduğu tespit edilmiştir.

Varoluşçuluk, meydana getirdiği siyasal tavrın her boyutunda evrenin her bileşenine sirayet eden bir özgürlük anlayışı türetir. Öğretinin, siyaset felsefesinin tarihsel yolculuğu içerisinde kendi rolünü var etme ve özgün bireyciliğini toplumsal olayların yorumlanması için makul bir metodoloji durumuna getirmesi mümkündür. İnsanın *kendi içinde* keşfettiği dinamik sorumluluğu bütün insanlığı gözeterek taşıması ve kendi özgürlüğünü başkaları için bir çıkış noktası olarak kabul ettirmesi, varoluşçu felsefenin kendi toplumsal yapısını ortaya koymakta olduğunun en büyük göstergesidir. Bu yapı, gerçekçi, radikal ve Sartre'ın kendi tavrıyla defalarca doğruladığı üzere eylemseldir. İnsanlık, hatalardan korkmaksızın harekete geçmeli ve inşa edeceği otoritesiz düzenin *yadsınamaz faili* olmayı üstlenmelidir.

Bu üstlenmenin yöntemi, tezde de vurgulandığı üzere sivil itaatsizliktir. Öznellik, insanlığı kendi içerisinde inşa ettiği farkındalıktan doğan bir başkaldırı alanına sürükler ve bu alandan şiddeti dışlar. Böylece varoluşçu özgürlük, *özcü* ve bireyci bir mücadeleyi beraberinde getirir. Bu mücadele, tıpkı savaş sonrası Paris entelektüalizminde üstlendiği rolde olduğu gibi, modern toplumun maruz kaldığı tüm acıları ortadan kaldırabilmesi için sistemli bir yöntem olarak varlığını sürdürür.

Çıkarımları ortaya koyulan bu tez ile Sartre'ın edebî üretkenliği sayesinde güçlenen ve 20. yüzyılın bunalımlı toplumuna rehberlik eden varoluşçuluğun insanlığın bundan sonra yaşayacağı çıkmazlarda da varlığını hatırlatacağı ve özgürlüğün, sorumluluğun ve insancıl eylemin değerini vurgulamaya devam edeceği öngörülmüştür.



## KAYNAKÇA

### 1. Kitaplar

- Althusser, Louis (2015). Gelecek Uzun Sürer (Çev. İ. Birkan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Arendt, Hannah (2012). Kötülüğün Sıradanlığı (Çev. Ö. Çelik). İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, Hannah (2014). Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah (2018). Sorumluluk ve Yargı (Çev. M. Serin). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Bakewell, Sarah (2017). Varoluşçular Kahvesi (Çev. E. Gözğü). İstanbul: Domingo.
- Berker, Kazım (1998). Önsöz. Şu kitapta: Michelet, Jules. Rönesans (Çev. K. Berker). İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 11-14.
- Bertholet, Denis (2009). Sartre (Çev. Z. İlkelen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Blackham, Harold John (2005). Altı Varoluşçu Düşünür (E. Uşşaklı). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Boccaccio, Giovanni (1968). Dekameron (Çev. Sadi Irmak). İstanbul: Rek-Tur Yayınları.
- Bompiani, Laffont (1985). "Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır." Şu kitapta: Jean-Paul Sartre. Varoluşçuluk (Çev. A. Bezirci). İstanbul: Say Yayınları, 51-53.
- Bourdieu, Pierre (1988). Homo Academicus. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2006). Karşı Ateşler (Çev. H. Yücel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Burke, Peter (2015). Avrupa'da Rönesans (Çev. U. Abacı). İstanbul: Isık Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (1999). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları.

- Cohen-Solal, Annie (2005). Doğumunun Yüzüncü Yıldönümünde Jean-Paul Sartre (Çev. İ. Yerguz). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Davies, Tony (1997). Humanism. New York: Routledge.
- Direk, Zeynep, Gaye Çankaya (2010). Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak. İstanbul: Metis Yayınları
- Flynn, Thomas Robert (2006). Existentialism: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press.
- Foucault, Michel (2016). Entelektüelin Siyasi İşlevi (Çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2019). Doğruyu Söylemek (Çev. K. Eksen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fransa Büyükelçiliği (1968). General de Gaulle: Fransa Cumhurbaşkanı. Ankara: Bilgi Basımevi.
- Gramsci, Antonio (1986). Hapishane Defterleri (Çev. K. Somer). İstanbul: Onur Yayınları.
- Haftmann, Werner, Alfred Hentzen, William S. Lieberman (1957). German Art of the Twentieth Century. Missouri: New York Museum of Modern Art and City Art Museum of St. Louis.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2001). The Philosophy of History (Tr. J. Sibree). Kitchener: Batoche Books.
- Heidegger, Martin (2008). Varlık ve Zaman (Çev. K. H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, Martin (2013). Olmayabırakılmışlık (Çev. M. Keskin). İstanbul: Avesta.
- Hobsbawm, Eric (1996). Aşırılıklar Çağı (Çev. Y. Alogan). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Hobsbawm, Eric (2016). Sıra Dışı İnsanlar: Direniş, İsyan ve Caz (Çev. I. Gündüz). İstanbul: Yordam Kitap.

Husserl, Edmund (2003). Fenomenoloji Üzerine Beş Ders (Çev. H. Tepe). Ankara: Bilim ve Sanat.

Jaspers, Karl (1981). Felsefeye Giriş (Çev. M. Akalın). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kanapa, Jean (1947). L'existentialisme n'est pas un humanisme. Paris: Éditions Sociales.

Kant, Immanuel (1993). Arı Usun Eleştirisi (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Kierkegaard, Søren (1996). Baştan Çıkarıcının Günlüğü (Çev. S. Sertabiboğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kierkegaard, Søren (2013). Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe (Çev. D. Şahiner). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kojève, Alexandre (2001). Hegel Felsefesine Giriş (Çev. S. Hilav). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Marshall, Peter (2003). Anarşizmin Tarihi (Çev. Y. Alogan). İstanbul: İmge Kitabevi.

Marx, Karl (2013). 1844 Elyazmaları (Çev. M. Belge). İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, Karl, Friedrich Engels (1992). Alman İdeolojisi (Çev. S. Belli, A. Kardam). İstanbul: Sol Yayınları.

Marx, Karl, Friedrich Engels (2012). Komünist Manifesto (Çev. C. Üster, N. Deriş). İstanbul: Can Yayınları.

Marx, Karl, Friedrich Engels (2016). Devlet ve Hukuk (Çev. R. Serozan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Mészáros, István (2012). The Work of Sartre: Search for Freedom and the Challenge of History. New York: Monthly Review Press.

Michelet, Jules (1998). Rönesans (Çev. K. Berker). İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (2002). Güç İstenci (Çev. S. Umran). İstanbul: Birey Yayıncılık.

- Özkan, Elif Burcu (2014). “Stoa Ahlakında ve Seneca’da Özgürlük Anlayışı.” Şu kitapta: Ed. A. Vedat Çelgin, N. Eda Akyürek Şahin. Eskiçağ Yazıları 6 – Akron 8. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 225-270.
- Paşukanis, Evgeny Bronislavovich (2011). Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm (Çev. O. Karahanoğulları). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Pena-Ruiz, Henry (2007). Laiklik Nedir (Çev. Ü. Derkunt). İstanbul: Gendaş.
- Platon (2010). “Theaitetos” (Çev. M. Gökberk). Şu kitapta: Platon. Diyaloglar (Haz. M. Bayka). İstanbul: Remzi Kitabevi, 447-540.
- Poirier, Agnés (2018). Left Bank. London: Bloomsbury Publishing.
- Reynolds, Chris (2011). Memories of May ’68: France’s Convenient Consensus. Cardiff: University of Wales Press.
- Russell, Bertrand (1970). Batı Felsefesi Tarihi: Yeni Çağ (Çev. M. Sencer). İstanbul: Kitap Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul (1965). Gizli Oturum (Çev. B. Onaran). İstanbul: De Yayınevi.
- Sartre, Jean-Paul (1985). Varoluşçuluk (Çev. A. Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul (1998). Yöntem Araştırmaları (Çev. S. R. Kırkoğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sartre, Jean-Paul (2004). Sartre Sartre’ı Anlatıyor (Çev. T. Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul (2004a). Critique of Dialectical Reason (Transl. A. Sheridan-Smith). London: Verso.
- Sartre, Jean-Paul (2006). Tuhaf Savaşın Güncesi (Çev. Z. İlkelen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul (2007). “Önsöz.” Şu kitapta: Frantz Fanon. Yeryüzünün Lanetlileri (Çev. Ş. Süer). İstanbul: Versus Kitap, 15-39.

- Sartre, Jean-Paul (2009). Akıl Çağı (Çev. G. Devrim). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul (2010). Aydınlar Üzerine (Çev. A. Bora). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul (2010a). Sözcükler (Çev. S. Hilâv). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul (2010b). İş İştten Geçti (Çev. Z. Bensen). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul (2014). Varlık ve Hiçlik (Çev. T. Ilgaz, G. Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul (2018). Heyecanlar Üzerine Bir Kuram Taslağı (Çev. K. Sarıalioğlu). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Sartre, Jean-Paul (2019). “Önsöz.” Şu kitapta: Paul Nizan. Aden Arabistan (Çev. Ş. Çiltaş Solmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 7-52.
- Sartre, Jean-Paul (2019a). Bulantı (Çev. S. Hilâv). İstanbul: Can Yayınları.
- Sontag, Susan (2008). Fotoğraf Üzerine (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Stern, Alfred (1953). Sartre: His Philosophy and Psychoanalysis. New York: Liberal Arts Press.
- Thody, Philip, Howard Read (2012). Introducing Sartre: A Graphic Guide. London: Icon Books.
- Thoreau, Henry David (2013). Sivil İtaatsizlik (Çev. M. Olçum). İstanbul: Kafekültür Yayıncılık
- Tiersky, Ronald (1974). French Communism: 1920-1972. New York: Columbia University Press.
- Wahl, Jean (1999). Varoluşçuluğun Tarihçesi (Çev. B. Onaran). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Zola, Émile (2015). Suçluyorum (Çev. T. Yücel). İstanbul: Can Yayınları.

## **2. Makaleler, Tezler, Diğer Basılı Yayınlar**

Adugit, Yavuz (2013). “Özgürlüğün Kısa Tarihi.” Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 16, 63-93.

Akkaya, Şükrü (1947). “Hümanizm’in Çıkışı ve Yayılışı.” Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Dergisi, 5(2), 199-222.

Akkoç, Nejla (2018). Jean Paul Sartre’in Özgürlük Anlayışı. Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

Bandes, Susan (2016). “Remorse and Criminal Justice.” Emotion Review, 8(1), 14-19.

Bishop, Tom (7/6/1987). “Superstar of the Mind.” New York Times: 11.

Bobzien, Susanne (1997). “Stoic Conceptions of Freedom and Their Relation to Ethics.” Bulletin of the Institute of Classical Studies, 41(68), 71-89.

Boz, Serap (2019). Jean Paul Sartre’da Özgürlük Bilinci. Yüksek lisans tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.

Briedis, Mindaugas (2009). “Phenomenology of Freedom and Responsibility in Sartre’s Existentialist Ethics.” Santalka Filosofija, 17(3), 71-82.

Cengiz, Övünç (2018). “Aşkînsal İdealizm Doktrininin Aşkînsal Estetik Bölümünde Gereçlendirilmesi Üzerine Bir Tartışma.” Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 13(26), 113-133.

Cole, Robert (1987). “The Other “Phoney War: British Propaganda in Neutral Europe, September-December 1939.” Journal of Contemporary History, 22(3), 455- 479.

Coşkun, İsmail (2012). “Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme.” İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, 3(6), 45-70.

Çağan, Kenan (2003). “Entelektüel İmgisi Üzerine.” AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 5(1), 161-170.

Çelebi, Vedat (2014). “Jean Paul Sartre’in Varoluşçuluk Düşüncesi.” Beytulhikme: An International Journal of Philosophy, 4(2), 63-76.



- Çelikçi, Abdül Samet, Can Kakışım (2013). "İtalyan Faşizmi ve Tarihsel Gelişimi." Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1(2), 83-99.
- Çuhadar, Cengiz (2007). "Tarihî Süreç İçerisinde Felsefî Bir Kavram Olarak Anarşizm." Dinî Araştırmalar, 10(30), 75-89.
- Davidson, Donald (1963). "Actions, Reasons, and Causes." The Journal of Philosophy, 60(23), 685-700
- Delaney, John (1978). "Towards a Human Rights Theory of Criminal Law: A Humanistic Perspective." Hofstra Law Review, 6(4), 831-918.
- Demirel, Demokaan (2013). "Max Weber'in Sosyoloji Kuramı." Turkish Studies, 8(12), 361-369
- D'Mello, Bernard (2009). "What Is Maoism?" Economic and Political Weekly, 44(47), 39-48.
- Evkuran, Mehmet (2003). "Orta Çağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi." Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2(4), 37-58.
- Flynn, Thomas Robert (2012). "Existentialism." The Journal of Speculative Philosophy, 26(2), 247-267.
- Friebe, Cord (2015). "Psychoanalytic action explanation." Philosophical Explorations, 18(1), 34-44.
- Gleberzon, William (1978). "Marxist Conceptions of the Intellectuals." Historical Reflections, 5(1), 81-97.
- Huddleston, Diane M. (2012). The Beat Generation: They Were Hipsters Not Beatniks. Seminar's Paper, Western Oregon University Department of History, Oregon.
- Kennedy, Shane Michael (2015). Expressionist Art and Drama Before, During, and After the Weimar Republic. Master's Thesis, Portland State University, Portland.
- Lichtheim, Georg (1963). "Sartre, Marxism and History." History and Theory, 3(2), 222-246.

- Mandalios, John (2003). "Nietzsche, Freedom and Power." *European Journal of Social Theory*, 6(2), 191-208.
- Mendel, Arthur P. (1969). "Why the French Communists Stopped the Revolution." *The Review of Politics*, 31(1), 3-27.
- Öncü, Ali Servet, Oğuzhan Ekinci (2014). "İkinci Dünya Savaşı Öncesi Beklenmeyen Gelişme: 23 Ağustos 1939 Tarihli Alman Rus Paktı." *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 18(2), 241-264.
- Porch, Douglas (1998). "Margaret Collins Weitz. *Sisters in the Resistance: How Women Fought to Free France, 1940-1945*. New York: Wiley." *The American Historical Review*, 103(1), 202-203.
- Sadoul, Georges (1950). "The Postwar French Cinema." *Hollywood Quarterly*, 4(3), 233-244.
- Sapiro, E., Susan Emanuel, Gabrielle Townsend (2006). "Responsibility and Freedom: The Foundations of Sartre's Concept of Intellectual Engagement." *Journal of Romance Studies*, 6(1-2), 31-48.
- Sartre, Jean-Paul (1944). "Paris Alive: The Republic of Silence." *The Atlantic Monthly*, 14(6), 39-40.
- Sartre, Jean-Paul (23/10/1964). "Pourquoi je rejette le prix Nobel." *Le Figaro*: 1.
- Sayın, Burak (2013). "Nietzsche'nin Yaşama "Evet" Sartre'ın Öze "Hayır" Diyen İnsanı." *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 5(1), 117-126.
- Tansel, Arife (2006). *Jean-Paul Sartre'in Felsefesinde "Özgürlük, Sorumluluk ve Yabancılaşma" Kavramları*. Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Türker, Sadık (2017). "Hümanizm Hakkında Şüpheli Soruşturmalar." *Felsefi Düşün*, (9), 5-14.
- Wallace, Shane (2011). "The Freedom of the Greeks in the Early Hellenistic Period (337-262 BC): A Study in Ruler-City Relations. PhD Thesis, University of Edinburgh, Edinburgh.

Wehus, Glenn Øystein (2019). "Freedom, Slavery and Self in Epictetus." Teologisk Tidsskrift, 8(4), 227-242.

Yaralı Akkaya, Aysun (2012). Gramsci ve Bourdieu Düşüncesinde Entelektüel Kavramsallaştırmasının Tekel İşçi Eylemi Üzerinden Analizi. Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Yıldırım, Yılmaz (2006). "Jürgen Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı." Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8(2), 249-268.

Yinger, John Milton (1960). "Contraculture and Subculture." American Sociological Review, 25(5), 625-635.

### **3. Elektronik Kaynak**

Online Etymology Dictionary (2020). <https://www.etymonline.com/search?q=intellectual>  
Erişim Tarihi: 23/5/2020.

### **4. Plastik Sanatlar**

Kirchner, Ernst-Ludwig (1906). Manifesto of the Brücke Artists' Group [One from a set of two woodcuts]. New York, The United States of America: Museum of Modern Art.

## ÖZGEÇMİŞ

Umutcan Tarcan, 1994 yılında İzmit'te doğmuştur. İlk ve ortaöğrenimini de İzmit'te tamamlamış, 2017'de Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun olmuştur. Bir sene sonra, 2018'de zorunlu stajını tamamlayarak serbest avukatlık yapmaya ve Kocaeli Üniversitesi'nde Siyaset ve Sosyal Bilimler alanında yüksek lisans eğitimine başlamıştır.

