Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Sciences

Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 7, Sayı: 45, Nisan 2020, s. 1-18

ISSN: 2149-0821 Doi Number: <http://dx.doi.org/10.29228/SOBIDER.41875>

Prof. Dr. Emel KOÇ

Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi A.B.D.

emelkoc20@yahoo.com

J.P. SARTRE ONTOLOJİSİNDE “VAROLUŞSAL SEVİNÇ” ÜZERİNE

Özet

Ateist varoluşçular genelde varoluşun sevinçli yönü hakkında doğrudan konuşmazlar. Varoluşumuzun “karanlık” yönünü-acı, suç, saçma, umutsuzluk, yabancılaşma, yalnızlık, belirsizlik- vurgulayan ateistler için sevinç, yaşamın merkezi bir prensibi olmayıp, salt bir yanılsamadır. Ateist varoluşçuluğun en önemli isimlerinden biri Jean Paul Sartre’dır. Sartre’a göre, bilincin daima “bir şeyin bilinci” olması gibi, sevinç de sadece somut bir şeyden kaynaklanan sevinç olarak mümkündür. Sartre, sevinçten istikrarsız ve asli olmayan bir durum olarak söz etmiştir. Herhangi bir “ontolojik sevinç” kavramı, Sartre için imkansızdır. Sartre için temel varoluşsal tarz, her şeyin anlamsızlığını varsayan bir bulantıdır.

Anahtar kelimeler: Varoluş, Sevinç, Varoluşsal Sevinç, Heyecan, Bulantı.

ON “EXISTENTIAL JOY” IN J.P. SARTRE’S ONTOLOGY

Abstract

Atheistic existentialists usually do not talk directly about the joyful side of existence. For atheists who do emphasize the “dark” side of our existence-suffering, guilt, absurd, despair, alienation, loneliness, uncertainty-joy is a mere illusion and is not a core principle of life. One of the most important philosophers of “atheistic existentialism”, is Jean Paul Sartre. According to Sartre, joy is possible only because of something concrete as the consciousness is always consciousness of something. He referred to joy like to an unstable and unessential state. Any ontological conception of joy is impossible for Sartre. For Sartre, the

fundamental existential mood is a nausea which presupposes the meaninglessness of everthing.

Key Words: Existence, Joy, Existential Joy, Emotion, Nause.

GİRİŞ

“Sevinç”, en genel anlamıyla istenenlerin gerçekleşmesi ya da güzel bir durumla karşılaşılması, hoş giden bir şeyin olması ile duyumsanan olumlu bir his, coşku, aşırı zevk ve mutluluk duygusu olarak tanımlanmakta ve bilmekten, sevmekten, yaratıcılığımızı gösteren ürünler ortaya koymaktan vb. kaynaklanan sevinçlerden söz edilebilmektedir. Bu ifadelerde şüphesiz bireyin bir ereğini gerçekleştirmesinden ya da arzuladığına ulaşmasından kaynaklanan ve dışa yansıyan bir duygulanım durumu olarak sevinç ya da mutluluk hissinden sözedilmektedir.

O halde insanın kendini sevinçli ya da mutlu olarak hissedebilmesi yalnızca her şeyin yolunda gittiği, insanın isteklerini elde ettiği durumlarda mı söz konusu olmaktadır? İnsan adına işlerin “olması gerektiği gibi” değil de “olduğu gibi” olması halinde de sevinç ve mutluluktan söz edilebilir mi? Başka bir deyişle, erekselci bir bakış açısı-ereğe ulaşamama halinde- “sevinçli ya da mutlu” bir yaşam sürdürebilme çabasının önünde bir engel oluşturur mu? Ya da kederden ayrılmayan, kederle adeta dost olmuş sevinçten söz edilebilir mi? Sevinç, salt bir “duygulanım” ya da “heyecan” hali olarak mı ele alınacaktır, yoksa sevinç “ontolojik bir hal” midir? Bu ve benzeri sorular şüphesiz geçmişten bugüne pek çok düşünür ve yazarın ilgi alanına girmiş ve farklı yanıtlar bulmuştur.

Sevinç konusunda dikkate değer düşünceleri olan filozoflardan biri Spinoza’dır. Arzu, sevinç ve keder olmak üzere üç temel duygunun altını çizen Spinoza bu duyguları sıradan duygular olarak ele almaz.

Spinoza felsefesinde “tekil” varlıklar açısından düşünüldüğünde varolmak ya da kendi varlığını sürdürme çabası (conatus) önemli bir yer işgal eder. Kendini koruma çabası “bir şeyin asıl özüdür...erdemlin ilk ve biricik köküdür.” (Spinoza, 2004:215) Tek tek her şeyin varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabaladığını vurgulayan Spinoza’ya göre bu, hiçbir şeyin kendisinde kendi varlığını ortadan kaldıracak bir şey içermediği, daha net bir ifadeyle özünde hem varlığını devam ettiren hem de varlığını sonlandıracak şekilde kendisiyle çelişen bir şey barındıramayacağı anlamına gelir.

Böylece Spinoza felsefesinde yaşam bir bakıma her şeyin varlığını sürdürmek için belirsizce ve sonsuzca harcadığı bir çabanın sürekliliği, çaba ise sonsuz kudret olan Tanrının sonlu olandaki ifadesidir. “Tekil şeylerin, bunun sonucu olarak insanın, varlığını...korumasına sebep olan güç, Tanrının ya da Tabiatın gücüdür.”(Spinoza, 2004:203) Ancak çaba, şüphesiz, aklın öncülüğünde etik bir boyut kazanabilmektedir. Zira akıl, tabiata aykırı bir talepte bulunmamakta, herkesin kendisini sevmesi ve kendisini gerçek anlamda daha mükemmel seviyeye eriştirecek olan şeyi arzulaması, herkesin kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çalışması, kendini erdemli kılacak ilkelere uygun hareket etmesi gibi prensipleri esas almaktadır.

Bu durumda Spinoza, insanı, olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi ele alıp değerlendirir. Olması gereken ya da olabilecek olan değil, gerçeklikte olan şey değerlidir. “Her şey,... Tanrısal tabiatın zorunluluğu ile varlığını sürdürmektedir. Her şey olması gereken

şekildedir.” (Werner, 2000:23) Spinoza’ya göre, varlığın esasını oluşturan yaşama dönük çaba, aynı zamanda yaşamın olumlanması “ontolojik” temelini de oluşturur. Dolayısıyla Spinoza felsefesinde “varlığını sürdürme” çabasının bir ifadesi olan sevinç, bir değer/erdem olmanın da ötesinde iç huzuruna ve iç dinginliğine dayanan “içkin bir sevinçtir”. Spinoza için sevinç varlığını sürdürme, varlıkta kalma çabasını ve eyleme gücünü artıran, teşvik eden temel bir duygu iken, keder varlıkta kalma çabasını ve eyleme gücünü azaltan bir duygudur.

Spinoza gibi Nietzsche de sevinç konusundaki düşünceleri önem arzeden filozoflardandır. Sevinç ve kederin, trajik olan ile komik olanın ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı olduğunu düşünen Nietzsche’ye göre insan o denli derin acı çeker ki, o gülmeyi icat etmeye mecbur kalır. (Zittel, 2019:112)

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı yapıtında en çarpıcı ifadelerinden birinde acı derin olsa da, sevincin yürek ağrısından da derin” (Nietzsche, 1984: 305) olduğunu, sevincin, her şeyin sonrasızlığını istediğini, derin sonrasızlık istediğini vurgular. Her sevinç, kendini istediği için o sebeple “acıyı da” ister. (Nietzsche, 1984:307) Nietzsche’ye göre sevinç ya da neşe trajikle birleşmiş bir sevinç, dinamik bir sevinç ve sonrasızlığı isteyen bir sevinçtir. Bir tek sevince evet demek, Nietzsche’ye göre, tüm acılara da “evet” (Nietzsche, 1984: 306) demek anlamına gelir, zira herşey birbirine bağlıdır.

Öte yandan insan varoluşunu, “pozitif” ve “negatif” tüm yönleriyle irdeleyen varoluşçu filozofların konuya yaklaşımları da dikkate değerdir. Zira onlar çok kısa aralıklarla yaşanan iki Dünya Savaşını izleyen yıllardaki “bunalım” ve “tinsel çöküntü” ortamında düşünsel ürünler veren kişilerdir. Böyle bir ortamda, varoluşçu filozoflar rasyonalist, kavramsal, objektif ve dolayısıyla soyut felsefe sistemlerine karşı tepkisel bir tavır sergileyerek “bireyi” temele almış, onun kendini objektif kriterlerle değil, özgür seçimleriyle gerçekleştireceğini düşünmüş ve korku, kaygı, ölüm, varlığın yurtsuzluğu, fırlatılmışlık, bulantı, yalnızlık, umutsuzluk gibi soyut ve evrensel kategoriler dahilinde anlaşılması mümkün olmayan varoluşsal problemlere yönelmişlerdir. İlgi alanları itibarıyla, acımasız savaş yılları boyunca varoluş felsefesi ile kıyaslanabilir öneme sahip “hiçbir düşünsel akım ortaya çıkmamıştır.” (Barrett, 2003:14)

Ritter’in ifadesiyle varoluş felsefesi, tek biçimli bir görünüş sergilemese, izlenen yollar filozoflara göre farklılık gösterse de, ana problem hepsinde tek olup “yitirme problemi” olmuştur. Zira dönemin ana belirtisi bu yitirim, bu tehdit altında oluşturmıştır. Varoluş felsefesi bu durumdan doğmuştur. Sartre ve Jaspers’in her ikisinin de “sarsılan zemin” imajını kullanarak düşüncelerini dile getirmeleri tesadüfi olmayıp, dönemin bunalımının bir felsefe problemi haline geldiğinin göstergesidir. (Ritter, 1954:6-7)

Ritter’in bu belirlemeleri, sıklıkla yapılageldiği üzere varoluş felsefesini genel olarak bir “bunalım felsefesi” olarak değerlendirme eğiliminin izlerini taşır ve tüm varoluşçuları aynı kalıba yerleştirme tehlikesini beraberinde getirir. Bunun yanı sıra “bunalım felsefesi” nitelemesi doğal olarak bu felsefede “varoluşsal sevince yer var mıdır?” ya da “varoluşsal sevincin yeri nedir?” sorularını da gündeme getirir.

Bu soruların yanıtı ancak ateist ve teist varoluşçuların dünya görüşleri, bireysel varoluşa bakış açıları ve yaşama yükledikleri anlam ile ilintilendirilerek verilebilir. Bu çalışmanın amacı ateist varoluşçuluğun ünlü ismi Sartre’ın ontolojisiinde “sevinç” konusunu değerlendirmektir.

I. SARTRE FELSEFESİ

Varoluş felsefesinin ateist ve teist kanadının filozofları benzeri problemler üzerine odaklanmışlardır, ancak yine de bu problemlere yönelik değerlendirmeleri arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Örneğin ateistlerin varoluşun daha çok mükemmellikten ve tamlıktan yoksun, "karanlık", "eksik" ve "saçma" yönlerine dikkat çektikleri yerde, teistler, Kierkegaard ve Marcel örneklerinde de görüleceği üzere yaşamdaki tüm eksikliklere rağmen "varoluş" ve "umut" ilişkisine vurgu yapmışlardır. (Budriünaite, 2013:133) Dolayısıyla ateist varoluşçulara göre sevincin, yüzeysel bir bakışla bile, yaşamın merkezi ya da aslî bir prensibi olmayıp, saf bir yanılsamadan ibaret olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Bu açıdan bakıldığında Sartre felsefesinde temel varoluş tarzının ne olduğu sorgulandığında, bunun her şeyin anlamsızlığından kaynaklanan "bulantı" ve bulantının aşılmasına ve yaşamın anlamlandırılmasına imkan verecek olan "özgürlük" olduğu söylenebilir. Sartre'ın temel eserleri *Bulantı* ile *Varlık ve Hiçlik* bu düşünciyi doğrular niteliktedir.

I. I. SARTRE FELSEFESİNDE VARLIK TİPLERİ: KENDİNDE VARLIK

Sartre, felsefi düşüncelerini "kendinde varlık", "kendisi için varlık" ve "başkası için varlık" olmak üzere üç varlık alanı üzerinden biçimlendirir. "Kendinde varlık" fenomenin varlığı olarak nitelendirilebilirken, "kendisi için varlık" ve "başkası için varlık" doğrudan insan varlığı ile ilişkilidir.

Sartre "kendinde varlığı" yaratılmamış, sebepsiz, gereksiz, saçma, kaypak, donuk bir şey, aynı'lığın kendisine mutlak anlamda uygulandığı bir yoğunluk hali olarak tasvir eder. "Kendinde varlık"ta"boşluk" ya da "delik" yoktur. "O, varlık ne ise o'dur."

Kendi kendisiyle özdeş olan "kendinde varlık" yaratılmamıştır. Tanrı'nın dünyaya varlık bahşetmesi durumunda varlığın pasiflikle lekeleneyeceğini düşünen Sartre, "yoktan yaratılışın" (creation ex nihilo) varlığın ortaya çıkışını açıklayamayacağını düşünür. Zira varlığın ilahi bir bilinçte/subjektiflik içinde tasarlanması durumunda "kendinde varlık" en önemli özelliği olan "kendinde olma" durumundan mahrum kalacaktır. Sartre'a göre eğer varlık Tanrının karşısında varolmaktaysa, bu varlığın kendi kendisinin dayanağı olmasındandır, Tanrısal yaratmanın en ufak izini bile taşıyamamasındandır. "Kendinde varlık, yaratılmış bile olsaydı, yaratma aracılığıyla açıklanamazdı, çünkü kendinde varlık, varlığını yaratılışın ötesinde sahiplenmektedir. Bu "varlık yaratılmamıştır" demekle aynı şeydir. Ama buradan varlığın kendi kendisini yarattığı sonucu da çıkarılmamalıdır, çünkü o zaman da onun kendinden önce olduğunu varsaymak gerekir. Varlık, bilincin olduğu tarzda *kendi kendinin nedeni* olamaz. Varlık kendi'dir. Bunun anlamı onun ne edilginlik ne de etkinlik olduğudur...Varlığın kendinde kaim oluşu etkin olanın da edilgin olanın da ötesindedir. Aynı biçimde olumsuzlamanın olduğu kadar olumlamanın da ötesindedir..." (Sartre, 2009: 42) Kısacası, kendinde varlık sadece kendi kendisine göre vardır, "*varlık kendindedir*" (Sartre, 2009:43)

Kendinde varlık *vardır*. Bu kendinde varlığın ne mümkün olandan türetililebileceği ne de zorunlu olana indirgenebileceği anlamına gelir. Zorunluluk ideal önermelerin bağlantısını ilgilendirir, varolanlarınkini değil. Fenomenal bir varolan, varolan olduğu sürece asla başka bir varolandan türetilemez. Kendinde varlığın *olumsallığı/kontenjanlığı* denilen şey budur. Aynı şekilde kendinde varlık bir *mümkün olandan* da türetilemez. Mümkün olma, varlığın diğer

bölgesine "kendisi için"e ait bir yapıdır. "Kendinde varlık" asla mümkün de, imkansız da değildir, o *vardır*. (Sartre, 2009: 44)

Yaratılmamış, varlık nedeni bulunmayan, bir başka varlıkla hiçbir bağı bulunmayan kendinde varlık ebediyen fazladandır, "sebepsiz", "izahsız", "kontenjan" bir varlıktır; yani evren diye adlandırdığımız kendinde varlık "saçma"dır

Sartre, insanın bu "saçma" ve "fazladan" varlıkla karşılaşmasını *Bulantı* adlı eserinde kahramanı Roquentin aracılığıyla yansıtır. Roquentin ailesi ile bağlantısı olmayan, arkadaşı olmayan, aslında yalnızlığı seven bir insandır. Kendi ifadeleriyle yalnız, yapayalnız yaşayan, hiçbir zaman hiç kimseyle konuşmayan, ne bir şey alan ne de bir şey veren biridir. Toplumdan uzak durmaya çalışan, hayatının anlamı olmayan, kendi varlığına dahi tahammülü olmayan bir kişidir. Karanlığı seven, güneşten hoşlanmayan, sürekli olarak aynı mekânlarda gezip dolaşan, dışa kapalı bir karakter özelliği sergileyen Roquentin, kendi varoluşu ile yüzleşerek, nesnelere farklı bir gözle bakmaya başladıktan sonra yoğun bir "bulantı" hissi yaşamaya başlar.

Roquentin, ilk bakışta psikolojik açıdan bakıldığında depresyondan dolayı acı çeken bir birey izlenimi verse ve bulantı/tiksinti ise onun durumunun semptomlarından biri olarak düşünülebilse de, Roquentin'in problemi, basit bir depresyon ya da zihinsel hastalık-her ne kadar deneyimleri onu zaman zaman bu noktaya götürebilse de-değildir. Roquentin'in bulantısı "varoluş kaynaklı bir bulantıdır" (Barrett, 2003:243)

Kendisini dünya ile yüzleştiren tuhaf bir metafizik deneyimle karşı karşıya olan ([https://en.wikipedia.org/wiki/Nausea_\(novel\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Nausea_(novel))) Roquentin, bu durumu "Nesneler canlı olmadıklarına göre, insanda *etki yaratmamaları gerek*. İnsanlar bunları kullanır, yerine koyar, ortalarında yaşar. İşimize yararlar, o kadar. Benim üzerimde ise etki yaratırlar, dayanılır şey değildir bu. Onlara değmekten korkarım, canlı hayvanlarmış gibi sanki. Şimdiyse görüyorum; geçen gün deniz kıyısında o taşı elimde tutarken duyduğum şeyi daha iyi anımsıyorum. Bir çeşit yavan tiksintiydi bu. Ne de tatsız şeydi hani! Taştan geliyordu, eminim, taştan ellerimin içine geçiyordu. Evet, tamam, ta kendisi: Ellerimin içinde bir çeşit bulantı...Bulantı yakamı bırakmadı, kolay kolay bırakacağını da sanmıyorum; ama katlanmıyorum ona artık, o ne bir hastalık ne de geçici bir nöbet. O, ben'im. (Sartre, 1983:15) ifadeleriyle dile getirir.

Nesneleri farklı bir perspektiften görmeye başlayan Roquentin kendisinin de bu dünya içindeki nesnelerden biri olduğunu fark ettiğinde kendi varlığını da aynı derecede "lüzûmsuz" bulmaya başlayacaktır. Beden, insanın olumsuzluğunun aldığı mümkün bir formdur. İnsan bedeni de diğer tüm şeyler gibi "saçma" ve "fazladan"dır.

Bu durumu Sartre şu ifadeleriyle dile getirir: "Benliklerinden sıkılan, rahatsızlık duyan bir sürü varlıklardık biz. Ne birimizin ne öbürümüzün orada olmasına hiç bir neden yoktu. Utanan, için için kaygılanan her varlık öbürleri karşısında fazla görüyordu kendini. *Fazla*: Bu ağaçlar, bu parmaklıklar, bu çakıl taşları arasında kurabildiğim tek ilişki buydu....Ve *ben*-kafamda tatsız düşünceleri olgunlaştıran, evirip çeviren cansız, bitkin, edepsiz-*ben de fazlaydım*....Bu fazla varlıklardan hiç olmazsa birini yok edeyim diye kendimi yok etmeyi düşünüyordum için için. Fakat ölümüm bile fazladan olacaktı....Sonsuzluğa dek fazlaydım ben." (Sartre, 1983:141-142)

Bu suretle kendisinin ağaçlarla, çakıl taşlarıyla ve nesnelerle kurabildiği tek bağın "fazladan"lık olduğunu fark eden Roquentin, bir bakıma yaşamın, varoluşun anahtarını da bulmuş olduğunu anlar: *Saçmalık*.

"Şimdi de kalemimin ucunda saçmalık sözü beliriyor...Varoluşun anahtarını, Bulantımın, kendi yaşantımın anahtarını bulduğumu anlıyordum: Nitekim, bütün sonradan anladıklarım da gelip bu temel saçmalığa dayanıyor. Saçmalık: Bir söz daha; sözlere karşı debeleniyorum; orada ise dokunuyordum buna: Fakat burada bu saçmalığın saltık niteliğini belirtmek isterim: İnsanların renkli küçük dünyasındaki bir davranış, bir olay bir dereceye dek saçmadır ancak: Ona eşlik eden hallere, koşullara göre yani...Fakat demin ben saltık'ın-saltık'ın ya da saçmanın-deneyimini yaptım. Şu kökün kıyaslanınca saçma görüneceği hiç bir şey yoktu ortada. Ah! Sözlerle nasıl belirtebileceğim bunları? Çakıllara, sarı ot tutamlarına, kuru çamura, ağaca, göğe, yeşil bahçe kanepelerine göre saçma. Saçma, indirgenmesi olanaksız..." (Sartre, 1983:142)

Roquentin, bu suretle saçmalığın yaşama ve dünyaya atfedebileceğimiz yegâne nitelik olduğunu ve bu saçmalığın kendi bağlamında bir "mutlaklığa" sahip olduğunu bulgular; bu bulgusu doğrultusunda asıl olanın "zorunluluk" değil, "olumsallık" olduğunu düşünür.

"Aslanan olumsallıktır. Tanımlama bakımından varoluş, zorunluluk değildir. Varolmak, *ortada olmaktır* sadece; varolanlar görünürler, kendileriyle karşılaşılır, fakat hiçbir zaman varlıktan düşürülemez, indirilemez onlar. Bunu anlamış olan kimseler var, sanıyorum. Yalnız bunlar zorunlu ve nedeni yine kendisi olan bir varlık icat ederek bu olumsallığı yenmeye çalışmışlardır. Oysa hiçbir zorunlu varlık varoluşu açıklayamaz: Olumsallık yalancı bir düzen, yok edilebilir bir görünüş değildir; saltık'ın kendisi, dolayısıyla tam bir hasbilik'tir. Her şey hasbidir, şu park, şu kent ve ben kendim. İnsan bunu farketmeye görsün, midesini bulandırır bu, her şey başlar dalgalanmaya...Bulantı budur işte." (Sartre, 1983:144-145) Bulantının sebebi "doğrulanması mümkün olmayan" "ham varoluşu" farketmektir.

Dünyanın bu denli sebepsizliği, değersizliği, varlığın zorunlu olmayışı ve saçmalığın kuşatıcılığı karşısında öfke duyan Roquentin kendisinin ağaçlarla, çakıl taşlarıyla ve nesnelerle kurabildiği tek bağın "fazladan olmak" olduğunu fark ederek, "varoluşsal bir bulantı" duyar.

Bulantı'nın kahramanı üzerinden de serimlendiği üzere Sartre'a göre, temel metafizik deneyim, nesnelerin "ham varoluşunu", olumsallıklarını ve saçmalıklarını fark etmekten kaynaklanan "bulantı"dır. Sevinç, az ya da çok "temel" ya da "aslı" bir "anlam" gerektirdiği için Sartre felsefesinde "temel bir sevinçten", "varolmanın sevincinden" söz etmek mümkün görünmemektedir. Başka bir deyişle "sevinç" problematik bir fenomen olarak, "bulantı" ise insan varoluşunun esası/temeli olarak görünmektedir.

Bu durumda zihinlere Sartre felsefesinde insan adına "olumsallık" ve "saçmalıktan" kurtulmanın, "bulantının üstesinden gelebilmenin" bir yolu yok mudur? sorusu takılır. Yanıt Sartre'ın "özgürlük" anlayışı ile ilintilidir.

Sartre, *Bulantı*'da bu konuyu çözüme ulaştırmadan bırakmış olsa da, sonraki eserlerinde olumsallığı fark etmenin ve olumsallık ile saçmalıktan kaynaklanan bulantı/tiksintiyi aşmanın gereğine vurgu yaparak, "yaşamın anlamını" "özgürlük" ile ilişkilendirir. Yaşama anlam kazandırmak bireyin elindedir, "değer" denilen şey ise seçilen anlamdan başka bir şey değildir.

I.II. KENDİSİ İÇİN VARLIK

Sartre felsefesinde "sebepsiz", "izahsız", "kontenjan" olma nitelikleriyle karşımıza çıkan "kendinde varlık"ın yanı sıra ikinci varlık tipi "kendisi için varlık"tır. Sartre, insan bilincinin ya da ben'inin varlığına karşılık gelen "kendisi için" varlığın özelliklerini ise "eksik", "akıcı", "belirsiz" olarak ifade etmektedir.

Sartre da bilinç söz konusu olduğunda Husserl'in ifade etmiş olduğu gibi, "her bilincin bir şeye ilişkin bilinç" olduğunu düşünür. "Bu, aşkın bir nesnenin konumu/pozisyonu olmayan bilinç yoktur anlamına gelir, ya da diyebiliriz ki, bilincin içeriği yoktur...Bir masa, tasavvur edilme kimliğiyle bile bilincin *içinde* değildir...felsefenin birinci adımı, şeyleri bilinçten def etmek ve onunla dünya arasındaki gerçek ilişkiyi yeniden kurmak, yani, bilincin dünyayı konumlandıran bilinç olduğunu göstermektir. Her bilinç, bir nesneye ulaşmak için kendine aşkınlaştığı ölçüde konumlandırıcıdır ve bu konum içinde kendini tüketir: şu anki bilincimde *yönelim* adına ne varsa, dışarıya doğru, örneğin masaya doğru yöneltilmiştir" (Sartre, 2009:26-27) Bilinç, Sartre'a göre, yönelimden yani entansiyonel faaliyetten başka "hiç bir şey" değildir.

Sartre felsefesinde bilinç, bir nesnenin kendisi ya da kendisi için bir nesne değildir. Bilinç "yalnızca başka bir şeyin bilincinde olmak olarak kavranır. Bilinç, daima olmadığı bir şey için mevcuttur ve bu nedenle kendi için mevcuttur, ama her zaman bir şey "olmamak" biçiminde. Bilinç dünyaya bir "Hayır" olarak gelir ve sonsuz bir "Hayır" olarak kendinin farkındadır-var olan her şeyden ayrı bir saf olasılık olarak..." (Blackham, 2005:114)

Daha net bir ifadeyle, bilinçli olmak her zaman bir şeyin bilincinde olmak anlamına geldiği için, bilinç açık bir biçimde nesnel bir dünyayı gerektirir. Bilincin/"kendisi için"in "kendinde varlık" ile ilişkisi bilgi ve eylemin tek koşuludur. Tüm deneyimlerin temel koşulu budur. Nesne tanımlanıp yorumlanmadan önce, bilinç, kendini ondan ayırt ederek oluşturur...Bilinç, yalnızca kendisinin "o nesne" olmadığını farkındadır ki, bu, bilginin ve eylemin ilk aşamasıdır. (Blackham, 2005:117)

"Bilinç her ne ise o değildir; her ne değilse odur." "O, kendi varlığı içinde, varlığı kendisi için sorun olan varlıktır. Bunun anlamı bilincin varlığının tam uygunluk içinde kendi kendisiyle örtüşmemesidir" (Sartre, 2009:134) Bu sebeple Sartre, bilincin özelliklerinden eksik, akıcı, belirsiz olarak söz ederek, sözcüğün en güçlü anlamı dahilinde, "varlık" ifadesinin "kendinde"nin tarafında bulunduğunu düşünür.

Zira bilincin varlığı, "hiçliğin" varlığıdır. Daima kendi dışındaki bir varlıkla ilinti halinde değerlendirilen bilinç, kendi dışındaki varlığın kimliğine bürünemediği gibi, kendi kendisiyle de tanımlanamamaktadır. Bu "kaypak" varlık türü tek bir kelime ile Hiçlik" olarak nitelendirilebilmektedir.

Bilinç, "kendinde varlık tarzında değil de, "hiçleyici" davranışları yoluyla kendisini varlıktan ayırmakta ve böyle yaparken de dünyayı, bilincin dünyası yapan "olumsuzlamaları" yoluyla varolmaktadır. Dolayısıyla sorgulama, olumsuzlama, hayal kurma, şüphe etme vb. türünden hiçleyici faaliyetler "kendisi için" varlığın asli varolma tarzlarıdır. Yoklukları algılamak, eksiklikleri fark etmek, olmayandan söz etmek, olmayan bir geçmişini anımsamak vb. Sartre'ın bilincin hiçleştirme gücü dediği şeylerdir. (Droit 2013: 128)

Bu sebeple Sartre "hiçlik dünyaya insanla girmiştir." (Sartre, 1966: xxi) ifadesini kullanır. Bu hiçliğin dünyaya insan bilinciyle girdiğini söylemekle aynı şeydir. "İnsan

gerçekliğinin varlığı, Sartre'da varlık bilimsel bir fazlalık olarak değil, bir varlık eksikliği, varlığın tamlığındaki bir çatlak" (Mounier, 1986:97) olarak belirdiğinden dolayı insan gerçekliği ile birlikte dünyaya "eksiklik" de gelir.

Bilinç, "varlık eksikliği" ile yani "kendinde varlık" karşısında "hiçlik" olarak karakterize edilmesi sebebiyle, bu eksiklikten kurtulmak arzusunu ve kendisinin temeli olan bir "kendinde kendisi için varlık olma"nın özlemini duyar, ama bu hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir özlemdir. Bu özlem ya da "kendinde varlık" ile "kendisi için varlık" sentezi -kendi kendisinin temeli olan bilinç ideali- dünya plânında gerçekleşme imkanı bulunmayan bir idealdir ve Sartre'da "Tanrı" fikri bu şekilde doğmaktadır.

Sartre'a göre Tanrı fikri, insan yaşamının tüm gidişini yöneten "ana proje" olsa da, bu fikir özü itibarıyla çelişiktir ve gerçekleşme imkânı yoktur. Çünkü bir varlık aynı zamanda "kendinde varlık" ve "kendisi için varlık", dolu ve boş, kendine özdeş ve özdeş olmayan olamaz. İnsan ne yaparsa yapsın "insan olma" koşulundan kurtulamaz. Böylece Sartre felsefesinde Tanrı olmayı istemekten kendini alıkoyamayan, ancak bu amaca ulaşamayan, imkansız bir Tanrı'yı doğurmak girişimiyle kendini tüketen insan, genel olarak "mutsuz" insandır.

Sartre bir eksiklik ve hiçlik olarak belirlenen bilincin, kendini tamamlama ve kendisini, ancak bir Tanrı varlığında temellendirmeye çalışma çabasına dikkat çekerken, insan gerçekliğinin mutsuzluğu vurgusunu yapar: Tanrı baştan sona olumluluk ve dünyanın temeli olarak hem ne ise o olan bir varlık, hem de kendinin bilinci ve kendinin zorunlu temeli olarak ne ise o olmayan ve ne değilse o olan bir varlık değil midir? İnsan gerçekliği kendi varlığında ızdırap çeker, çünkü "kendi için" olmaktan çıkmaksızın "kendinde"ye erişemeyeceğinden ötürü, o olmaya muktedir olmadığı bir bütünlüğün sürekli istilasını altında varlıkta ortaya çıkar. Şu halde insan gerçekliği, doğası gereği mutsuz bilinçtir ve bu mutsuzluk halinin ötesine geçmesi imkansızdır. (Sartre 2009:153) Bu sebeple Sartre'a göre bilinç, kendisini bir şey yapmak isteyen ve en yüksek tutkusu Tanrı olmak olan varlıktaki "delik"tir. Bilincin en belirgin özelliği bu "boşluk"tur.

Ancak insanın Tanrı olma isteğinin gerçekleşmemesinden kaynaklanan genel mutsuzluk durumu onun dünyadan vazgeçmesi anlamına gelmez. Aksine Sartre insanın "kendini gerçekleştirme" ve dünyayı "anlamlandırma" çabasına ciddi bir vurgu yapar.

Başka bir deyişle, nesnelerin değişmez nitelikleri, doğal özellikleri varken, bilinçli bir varlık olarak insanın özelliği ise belli bir doğası ya da özünün olmamasıdır. Ancak "özünün olmaması" durumu onu "varolma" iddiasından alıkoyamamakta; kararlarıyla, eylemleriyle her zaman kendini dönüştürmesi ve sürekli "kendini yaratmasının" gerekliliğini ifade etmektedir. Verilmiş bir insan doğasından söz edilemeyeceğini düşünen Sartre'a göre, değerleri yaratan ve yazgısını kendi özgür istenciyle belirleyen insanın bizzat kendisidir.

Bu nedenle bilinç, daima olduğunun ötesinde bir şeydir, özgür olmaya mahkûmdur. İnsan gerçekliği tam tamına olmadığını olan ve olduğunu olmayan varlık olduğu için özgürlüğünden kaçamaz. "Kendisi için, eksikliğinden dolayı seçer, özgürlük...eksiklik ile eşanlamlı" (Sartre 1966:692,149) olup insanın kendi olanaklarına doğru sürekli bir yönelimdir. Sürekli bir "yaratma zorunluluğu", yaşamı anlamlandırma ve edimlerimizin yönünü belirleyebilme, "Hayır diyebilme" vb. biçimlerde görülen özgürlüğümüzün göz ardı edilmesi

kendimizi bir bakıma "nesneye dönüştürmek" anlamına gelir. İnsan her gün yeniden tasarlamak, yeniden edimlerde bulunmak ve edimlerinin sorumluluğunu taşımak mecburiyetindedir.

Sartre felsefesinde “hiçleyici” davranışlara sahip olan "bilinç" in ontolojik gerçekliği kaçınılmaz olarak özgürlüktür. Ancak bu özgürlük “olumsuz”dur. Bilinç bir “hiçlik” olarak tanımlandığından özgürlük de, her ne kadar bu hiçliğin giderilmesi hareketi olarak anlaşılırsa anlaşılsın, temelini hiçlikte bulan bir seçim olmaktadır. İnsan gerçekliği kendisini istediği gibi seçebilir, ancak seçmemeyi seçemez.

Bilinç bir varlık olarak değil de, “hiçlik” olarak belirlendiğinden kendini sürekli seçmek durumundadır. “Bu seçim gerekçesiz olduğu için değil, seçmeme imkanı bulunmadığı için saçmadır.” (Sartre 2009:603) Bu seçim adeta hiçlikte, insanın “varlık durumunu” ortaya çıkartması sebebiyle insan açısından temel olandır. Bu durumda insan özgürlüğe mahkum edilmiştir; yani özgürlüğün kendisi özgürce seçilmemiştir.

Daha net bir ifadeyle, Sartre'ın varlık olarak tanımlanamayan, hiçlik olarak tanımlanan "bilince ilişkin fenomenolojisinin en yüksek...amacı bilinci bütünüyle tözleştirmekten çıkarmaktır, onun hiç bir karakteristiğe sahip olmadığını göstermektir. Onun şeylerin yasalarından hiç birine tâbi olmadığını ortaya koymaktır. Bilincin...şu ya da bu niteliğe sahip olamayacağını, ancak ona, onun çok değişik şekiller alabilen hiçleyici davranışlarına ilişkin bir inceleme yoluyla yaklaşılabileceğini göstermektir. Bu bilinç aktarının birlikli yapısı olumsuz olarak "hiç bir şey olma" tecrübesi ile ya da olumlu olarak "özgür olma" tecrübesi (Edie 1967:163) ile dile getirilmiştir

Bu durumda Sartre felsefesinde bilincin diyalektik yapısı ve bununla ilintili özgürlük anlayışı gereği, daima kendini ve her şeyi aşmak durumunda olan ve hiçbir zaman kendi varlığı, edimleri ve hisleri ile bütünleşemeyen insan varoluşu, yakasını acı, düş kırıklığı, tatminsizlik, olumsuzluk, sıkıntıdan kurtaramaz bir haldedir.

Hal böyle olunca Sartre felsefesinde “sevinçliyim” gibi bir ifade adeta “ontolojik bir imkansızlık” (https://dalspace.library.dal.ca/dalrev_vo179_iss1_pp23_3...) içermektedir. Özgürlük insan varlığının sürekli bir yapısı” (Sartre 2009:87) olarak tanımlanmakta ve insan özgürlüğünün bilincine “iç daralması” ile varmaktadır. Bir tecrübe olan içdaralması özgürlüğün kendine özgü ve dolaysız bilincidir. Bu sebeple içdaralması/kaygı Sartre felsefesinde insan durumundan ayırlamayıp, insan varlığının devamlı bir yapısıdır. (Reneaux 1994: 71-72)

Dolayısıyla Sartre felsefesinde sevinç; üzüntü ve diğer bu türden varolma biçimleri gibi, hiçbir zaman bütün ve birleşik bir etkinlik ya da his (feeling) olarak ortaya çıkamayacağı için, “sevinçliyim” tarzında bir önerme insan gerçekliğinin esasını tanımlamaktan uzaktır; (https://dalspace.library.dal.ca/dalrev_vo179_iss1_pp23_3...), yani temel varoluşsal tarz Sartre’a göre sevinç değildir.

Marcel’in bakış açısıyla dile getirilecek olursa, bir bakıma Sartre, bunalım ve iç daralmasına odaklanarak temel varoluşsal tarz olan “varlık keyfini” ve “varolmanın sevincini” keyfi bir biçimde gözden kaçırmıştır.

Sartre’a göre “her bilinç, daima bir şeyin bilinci” olduğu ve insan da eylemleri ya da davranışlarının herhangi biri olmadığı için, ancak somut bir sebepten kaynaklanan sevinçten söz edilebilir. Bireyin sevinci hiçbir zaman tüm deneyimlerini kuşatamaz. Bu durumda birey ne “ben sevinçliyim” tarzında sevinçli olduğunu onaylayabilir ne de sevinç tam anlamıyla

deneyimlenebilir. “Kendimi sevinçli olan olarak kavradığım vakit, sevinç tüm yönleriyle benden uzaklaşır, aynı edimin birliğinde reddedilir.” (https://dalspace.library.dal.ca/dalrev_vol179_iss1_pp23_3...)

Zira “kendisi için” ya da bilinç , şeyden kalkarak ve bu şeyin olumsuzlanması olarak oluştuğu için onun varlıkla ilk münasebeti olumsuzlamadır; “kendisi için”, kendisi içinin kipinde vardır, yani kendi kendisine varlık-olmayan olarak açındığı ölçüde, dağılmış varolan olarak “vardır”. Gizli dağılma ve açık olumsuzlama aracılığıyla, iki yönden birden varlıktan kurtulur. Ve şimdiki zaman tam da varlığın bu olumsuzlanmasıdır, varlık kendisinden kaçılan şey olarak “orada” olduğu ölçüde varlıktan kaçıştır. “Kendisi için”, kaçış formu altında varlığa mevcuttur; şimdiki zaman, varlık karşısında sürekli bir kaçıştır.Hatalı bir biçimde şimdiki zaman diye adlandırılan şey, şimdiki zamanın kendisine mevcut olduğu varlıktır. Şimdiki zamanı an formunda kavramak mümkün değildir, çünkü o taktirde an, şimdinin “olduğu” an olurdu. Oysa şimdiki zaman yoktur, kendini kaçma formu altında şimdileştirir. (Sartre 2009:192)

Hal böyle olunca Sartre felsefesinde ontolojik temele dayalı bir sevinç/varoluşsal sevinç, imkansız görünür. Varoluşsal boşluk ve hiçlikten kaynaklanan kaygı ve teistlerin aksine “Varlık ile bütünleşememek” , tamlığa erememek, somut bir nedenden kaynaklanan, gelip geçici sevinçlerin yerine tüm deneyimleri kuşatan “temel” bir sevinç ya da “varolma keyfine” imkan vermemektedir.

I. III. BAŞKASI İÇİN VARLIK

Sartre aynı zamanda “başkası için varlık” adı verilen başka bir varolma kipinden de söz etmektedir. Başkası için varlık diğer bilinçlerle ilişki içinde düşünüldüğünde ortaya çıkan bilinçtir. Sartre felsefesinde bilincin “hiçlik” olarak karakterize edilmesi bilinçlerarası ilişkilerin anlaşılması açısından da hayati öneme sahiptir. Zira "ben"im gibi başkası da bir bilinçtir ve her bilinçli varlık "özne" olma, kendini gerçekleştirme arzusunu taşır. Her bilinç, kendini "kendinde varlık"tan olduğu gibi diğer bilinçli varlıklardan da ayırarak oluşturmazsa başkaları ile “özdeşleşme” riskini taşır.

Sartre bilinçlerarasında ancak temel bir ilişki olabileceğini, bunun da her bilincin diğerini “nesneleştirme”ye çalışma arzusu olduğunu ifade ederek, bilinçlerarası ilişkiyi "bakış" fenomeninden hareket etmek suretiyle değerlendirmiştir. Bu değerlendirme esnasında başka insanlarla olan birlikteliğimizin boyutlarını da göstermeye çalışmıştır. Sartre'a göre, "bakış" sıradan bir fizyolojik olay değil, bana başkalarını olduğu gibi kendi "ben"imin inceliklerini de keşfetme imkânı veren bir “yaşantı” halidir. Kendi varlığımı tam olarak anlayabilmem için kendi dışındaki "başka"sına gereksinme duyarım.

Sartre'a göre başkasının bana göre mevcudiyet tarzlarından biri onun benim için bir “nesne” konumunda bulunuşudur. Ancak "nesne olarak başkası" deneyimi bana, başkasının gerçek varlığını tam olarak açıklamakta yetersizdir. Zira "ben", bakış fenomeni açısından değerlendirildiğinde "bakan" olduğum gibi "bakılanım" da. Ben, bana bakıldığının farkına varmamla birlikte kendimin "nesnelleştirilmiş bir ben" yani "başkası için bir ben" olduğumu da fark ederim. Bana yöneltilmiş bir bakışı kavramak, bir nesneyi kavramak değil, bana bakıldığının bilincine varmaktır. Sartre felsefesinde başkasını yaratan işte bu deneyimdir. Bakış fenomeni nesnesini kökten bir "başkalaşıma" (Lloyd, 1993: 121,122) uğrattır. Bakan bir "özne", bakılan bir "nesne"ye dönüşür.

Bu, benim "nesne başkası"nı (other-as-object) gördüğüm; ama aynı zamanda "özne başkası" (other-as-subject) tarafından görüldüğüm yani bir nesne olarak görüldüğüm (Mounier, 1986:139) anlamına gelir. O halde başkası yalnızca bizim bakışımızın kendisine yöneldiği birey değil, aynı zamanda "İlke itibarıyla bana bakandır da. Başkası tarafından görülme, başkasını görmenin hakikatidir." (Sartre, 1966:315)

Başkası'nın kökten bir dönüşü, bana bakışı onun nesnellikten kurtulması için gereklidir. "Bu sebeple ben, başkasının, bana yönlendirdiği bakışını, onun nesnel varlığının mümkün tezahürlerinden biri olarak düşünemem. Zira başkası bana çimene baktığı gibi bakamaz." (Sartre, 1966:315) Bakışı ile içime, adeta "benliğime" nüfuz eder. Bu bakışın öncesinde ben kendi dünyamın merkezindeydim. Dünyam "benim için olma" özelliğine sahipti. Çevremdekilerin tümü benim için vardı. Ancak "başka" bir insanın belirmesiyle her şey hala yerli yerinde olmasına rağmen, dünyamın elimden alındığını, merkezi pozisyonumun sarsıldığını, gerçek dünyam olan tasarımlarımın dağıldığını fark ediyorum.

O halde insanın diğer insanlarla ya da "başkası" ile ilk bağlantısı Sartre'a göre düşmancadır. Başkası, benim sandığım dünyamı elimden alan, bana haksızlık edendir. Benim dünyama girerek beni tedirgin edendir. Ancak Sartre felsefesinde başkaları dünyamı elimden alan düşmanca ilişkilerimin olduğu varlıklar olarak görülse de, bu durum başkalarıyla birlikteliğime mani değildir.

Çünkü ben "başka insanlar olmadan kendi kendimi teşkil edemem. Başkası bana kendi "ben"imi gösterendir. "Ben"imi kendi kendime belirleyemeyeceğimi bildiğim için, başkasının bakışı "ben'den bana yollama yapan bir araçtır." (Biemel, 1984:53) Ben, kendim için ancak özne olabilirken, kendim için nesne olabilmem ise "kendi görüntümü kendi üzerime geri fırlatıp atan" (Biemel, 1984:57) başkasının varlığıyla mümkündür.

Zira ben, başkası için ve onun yargıları için bir nesne olmaktan öteye gidemem. Başkasıyla iletişime geçmeden önce yalnızca eylemleriyle yaşayan ve "ben bilinci"nden yoksun biri olarak ben, başkasının bana yönelimiyle kendime dönüp, kendimle hesaplaşıp "ben" diye bir şey yakalarım. Başkasının bakışının üzerimde odaklaştığını fark eder etmez, başkasının bakışlarına teslim olup, dikkatimi dış dünyadan kendi üzerime çeviririm. Böylece "Kendimle ilgili bir gerçeğe varmam için başkalarından geçmem gerekir (...) başkası hem varoluşum, hem de kendimi bilişim için gereklidir." (Sartre, 1985:85) Sartre'a göre, benim bakılan olduğumun farkına varışım, esas itibarıyla kendimi öznel bir varlık olarak değil, "nesnelleştirilmiş bir varlık" yani başkaları için varlık olarak (being-for-others) fark etmemdir. Zira bakış fenomeni nesnesini kökten değişime uğratar, "aşkın varlık", değersizleştirilmiş bir bilince dönüşür. (Lloyd, 1996: 120-121) Aşkınlık insanın olanaklar tasarlama, seçme ve onları gerçekleştirme yeteneğidir. Oysaki bakılma anında başkasının bakışı altında bir nesne haline dönüştüğüm için aşkınlığımı yitiririm.

Sartre'a göre "ben bilinci"ne sahip bir varlık olarak benim gerçek varoluşum başkasının beni tanıması olgusuna değil, başkasının beni nasıl, ne tür bir "ben" olarak tanıdığına bağlıdır. Başkasının benim hakkımda edindiği fikirde, benim olmak istediğim şey-ki bu benim varlığımı oluşturur-kesinlikle göz önünde tutulmaz. Eğer ben kendimi savunmaya geçmezsem, o ne olmamı isterse, o olurum. Onun bakışı beni sarar sarmalar ve "özne olan ben"den, bir nesne, bir araç yaratır. Ben de kendimi nesneler arasında yerini almış, başkalarının ereklereni gerçekleştirmek için bir araç ya da gerçekleştirmelerine bir engel olarak bulurum. İşte buradan bir

utanç doğar. Bu utanç bir nesne düzeyine indirgenmenin, başkasının bakışı karşısında donup kalmanın ve özgürlüğünü yitirmenin utancıdır. (Foulquie, 1998: 73)

Başkasının bakışı aşkınlığımı ve özgürlüğümü reddeder. Başkasının bakışını eylemimin tam merkezinde kendi imkanlarımın taşlaşması ya da yabancılaşması olarak kavrarım. (Sartre, 1966:322) Sartre'a göre başkasının bakışı utanma gibi duyguların özünde yatar.

Utanç "ben"in utancı olup, kişinin kendisini yeniden tanımasına imkân verir. Başka bir deyişle "utanç, benim gerçekten başkasının baktığı ve sorguladığı bir nesne olduğum olgusunun yeniden kavranışıdır". (Sartre, 1966:320) Bu utanç, bir yanılgıya düşmüş olmamdan kaynaklanan bir duygu olmayıp, başkasının gözünde özgürlüğümü ve değerimi yitirişimden kaynaklanan bir "ilk düşünüş" duygusudur. Böylece Sartre'a göre, "bana başkasının bakışını ve o bakışın sonunda da kendimi açan "utanç" ya da "gurur" dur." (Sartre, 1966:320)

Bana kendi ben'im bir kez daha bulduran başkası, benim ne olmak istediğimi" hiç dikkate almaksızın, beni gerek bedenim gerekse geçmişimle sınırlamak suretiyle bakışlarıyla ve ifadeleriyle yargılayandır. Savunmaya geçmediğim sürece ben, başkasının bakışına ve yargılarına "teslimiyet" halindeyim. Çünkü "başkası, kendisi için benim "bu nesne" olduğum varlıktır. Benim düşüşüm, onun varoluşudur." (Sartre, 1966:322-331)

Zira başkasının bakışına ve yargılarına teslimiyet onun özgürlüğüne feda edilmiş olmam anlamına gelir. Kendime "başkaları için" olduğum gibi görünmem. Yargılarına, bakışlarına teslim olduğum başkaları, beni geçmişimle ya da o an'ki davranışlarımla, "iyi", "kötü", "güzel", "çirkin" gibi kelimelerle nitelendirirler.

Sartre felsefesinde kendi gerçeğimi bana bulduran başkaları, değerlendirmeleriyle beni sürekli "tehdit" altında tutup, aşkınlığımı bile tartışabilir bir hale getirdiklerinden, benim onlarla ilişkim son noktada bir "korku ve köleleştirme" ilişkisine dönüşür. Başkaları "korkulacak" ve tedirgin olunacak varlıklardır. Başkalarından korkarız. Çünkü korku, aşkınlığımızın tehdit altında olmasından, başkasının özgürlüğüne mahkum olmamızdan ve onun bu durumda bizi köleleştirme olasılığından kaynaklanan bir korkudur. Bu sebeple Sartre felsefesinde her bir bilinç, başkası tarafından tanınmak, başkasının nesnelleştirici bakışını reddedip kendi özgürlüğünü korumak ve muhatabını nesneye dönüştüren taraf olmak çabası içindedir. Dolayısıyla her "ben" başkasının kendisini tanıması için riskleri göze almak, bir "kendisi için varlık" olarak aşkınlığını ve özgürlüğünü fark etmek durumundadır. Bu, aynı zamanda, benim bir özne olduğumu, kendi varlığımın sorumluluğunu taşıdığımı ve bununla da kalmayıp başkalarının sorumluluğunu da taşıyabilen bir varlık olduğumu fark edişimdir.

Sartre'a göre bilinçlerarasında, doğası itibarıyla, "karşılıklı olarak birbirini tanıma" düşünülmesi mümkün olmayan bir ilişki durumudur. (Lynch, 1997:96) Bir başkasıyla birlik içinde olma, ne teoride ne de olgusal olarak gerçekleşebilir bir şey değildir. Çünkü bu, başkasındaki başkalığın zorunlu olarak ortadan kalkmasını gerektirir. Bu sebeple Sartre'a göre kişilerarası çatışma ya da ihtilaf kaçınılmaz olup, aşkın ben'ler arasında "karşılıklı tanıma" olasılığı yoktur. Başkasının bakışının "nesnelleştirici" ve "taşlaştırıcı" etkisi her zaman karşı bir tavırla karşılanabilir.

I. III. A.BAŞKASI İÇİN VARLIK’IN TEMEL KİPİ: AŞK/SEVGİ

Sartre bilinçlerarası ilişkileri “çatışma” ve “nesneleştirme” bağlamında değerlendirdiği için, o aşkın imkanını ve aşktan kaynaklanan sevinci de bu bağlamda değerlendirerek reddedecek ve aşkı bir “kendini sevdirmeye” tasarısı olarak nitelendirecektir.

Sartre, aşk sözkonusu olduğunda gündelik terminolojide sevgilinin *seçilmiş* olması ifadesine vurgu yapıldığını belirterek bu konuda şunları söyler: Ama bu seçilişin görece ve olumsal olmaması gerekir. Aşık, sevgilinin onu başkaları arasından seçtiğini düşündüğünde irkilir ve kendini değersizleştirilmiş hisseder...Bu düşünce aşığı yıpratır: duyduğu aşk, rastlaşmaların olumsallığıyla birlikte birçok benzerleri arasından herhangi bir aşk haline gelir...Aslında aşkın talep ettiği şey, sevgilinin “mutlak seçimi” onda yapmış olmasıdır. Bu demektir ki, sevgilinin dünya içindeki varlığı, bir seven varlık olmak zorundadır. Ve sevgili benim “nesne-varlığımın” temeli olduğunda, başkasından, varlığının özgür belirişinin yegâne ve mutlak ereğinin ben’le ilgili seçimi olmasını, yani varlık seçimini benim nesnelligimi ve olgusallığımı temellendirmek üzere yapmış olmasını talep ederim. Böylece olgusallığım kurtulmuş olacaktır. (Sartre, 2009: 478-479)

Aşkın, sevmenin esasını oluşturan şey, Sartre’a göre “kendini sevdirmeye” projesidir. (Sartre, 2009: 483) Nitekim sevilme istemek, başkası tarafından her türlü değerlendirmenin koşulu ve bütün değerlerin nesnel temeli olarak getirilen her türlü değer sisteminin ötesinde yer almak istemektir. (Sartre, 2009:476)

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Sartre’a göre aşk sevincinin temeli, bu sevinç varolduğunda, varoluşumuzu doğrulanmış olarak hissetmemizdedir. Zira bireysel varoluş, aşkla birlikte olgusallığını başka türlü kavramakta ve önceden kendini “fazladan” hissederken ve “kaygı” duyarken aşkla birlikte “istendiğini” hissetmektedir.

Hal böyle olunca severek, sevdiğim kişinin bir “nesne” olarak yalnızca beni seçmesini ve bu yolla başkası için varoluşumun kökeni olmayı talep ederim: Bana varoluşu, yalnızca *filen* değil, fakat *yasal olarak* veren şey de budur ve varoluşunu kendi özgürlüğümlle birlikte arzuladığım ötekinin özgürlüğü tarafından arzulandırmıştır. Kendisi için bir nesne olduğum bir başkasının iradesine, özgürlüğüne tecavüz etmeden hükmedebilirsem, kendi “temelim” ve “doğrulamam” olabilirim. Ama bu şekilde sevilme için aşık kendisini, sevdiğini baştan çıkartabilecek bir nesneye dönüştürmek zorundadır, tüm dünyanın yerini alabilecek tüm dünyaya bedel bir nesne. Bu amaçla aşık, sevdiği kişi açısından nasıl yorumlanacağını bilemese de, zaman zaman kendi çıkarlarına en iyi hizmet edeceğini düşündüğü bir dil kullanmaktan çekinmeyecektir. Ancak o, aşğının, kendisinin de tam olarak aynı şekilde seilmeyi talep ettiğini anlamasını sağlayana dek başarılı olamayacaktır. Çünkü başkası beni asla bir “nesne” olarak sevmeyebilir ve beni ancak benim için dünyaya bedel olan ve beni baştan çıkartan bir nesneye dönüştürmek yoluyla, bir “özne” olarak sevebilir. Ve sevilen kişi ancak sevilme arzusuyla dolup taşıtığında bir sevgiliye dönüşür. (Blackham, 2005:124) Bu durumda her iki sevgili de bir diğeri için bir “hayranlık nesnesine” dönüşmeye çalışır ve ötekinin kendisini yalnızca bir nesne olarak arzulamasını ve var etmesini talep eder. Dolayısıyla özü itibarıyla sevmek kişinin, kendini sevdirmeye tasarısıdır.

Başkasının beni sevmesini talep ederim ve bu projeyi gerçekleştirmek için tüm imkanlarımı devreye sokarım, ama başkası beni severse bizatihi aşkıyla beni radikal bir biçimde hayal kırıklığına uğratar. Ben ondan karşımda salt öznellik halinde durarak, varlığımı

“ayrıcalıklı nesne” olarak kurmasını talep ederim; ama o beni sevdiği andan itibaren beni “özne” olarak duyumsar ve benim öznelliğim karşısında kendini “nesnelliği” içinde yıpratır. Dolayısıyla başkası-için-varlığıma ilişkin sorun çözümsüz kalır.

Bu, aşkın daima “bir yoldan çıkartma girişimi” olduğu ve aşğın öznelliğini açıklamayı değil, aksine “büyüleyen”, dikkati çeken ve bakışı tutan “nesne” olmayı araştırdığı anlamına gelir. (Reneaux, 1994: 76) Sartre’a göre, başkası için en büyük değer ve onun tüm dünyası olma yolundaki bu girişim başarısızlığa mahkumdur, çünkü bir “nesne” olarak sözü edilen bu şekilde seviyemem ve bir başkası için bir nesneden ötesi olamam.

Dolayısıyla aşk bir aldatmadır. Sevmek, sevilmeyi istemek, kendi sevdiğini başkasının istemesini istemek, sevgilinin onun için dostlarına ihanet edip edemeyeceğini, neler yapıp neler yapamayacağını bilme kaygısı vb. bu korkunç döngüye bir kez girince durmak imkansızdır. Bu suretle seven insan varolmanın sevincini değil, içdaralmasını yaşar ve bu içdaralmasından kurtulamaz.

Sartre’a göre sevmek, özünde “kendini sevdirmek projesi” olduğu için burada şöyle bir çelişki vardır. Aşıklardan her biri kendini herhangi bir başkası dışında karşısındakine sevdirmek istediği ölçüde tümüyle onun tutsağıdır, ama aynı zamanda da her biri, ötekenden hiçbir biçimde “sevilme projesine” indirgenemeyen bir aşk talep etmektedir. Gerçekten de talep ettiği şey, başkasının kökensel olarak kendini sevdirmek peşinde koşmaksızın, özgürlüğünün nesnel sınırı olarak, aşkınlığının vazgeçilmez ve seçilen temeli olarak, varlık bütünlüğü ve en üstün değer olarak sevdiği hakkında hem temaşacı hem de duygusal bir görüşe sahip olmasıdır. Başkasından böyle talep edilen aşk hiçbir şey isteyemez, salt karşılıksız angajmandır. (Sartre, 2009: 483)

Ancak bu aşk tam da aşğın gerekliliği yani sevilmiş olma gerekliliği olmaksızın varolamayan şeydir. Aşık bambaşka bir tarzda tutsak edilmiştir, gerekliliğinin tutsağıdır. Nitekim sevilmiş olma gerekliliği olarak, aşk “beden” olmak isteyen ve bir dışarıyı talep eden özgürlüktür; dolayısıyla başkasına doğru kaçışı taklit eden bir özgürlük, özgürlük olduğu ölçüde yabancılaşmasını talep eden bir özgürlüktür. Aşğın başkası tarafından nesne olarak sevilmek için gösterdiği çaba içindeki özgürlüğü bile başkası-için-bedende kalıplanarak yabancılaşır... Ama özgürlüğünü yabancılaştıran, kendisini sevmelerini isteyen olarak, sevilmek isteyen aşkıttır. (Sartre, 2009:484)

Dolayısıyla aşk, özü gereği bir aldatmaca ve sonsuza göndermedir. Çünkü sevmek, beni sevmelerini istemek, dolayısıyla da başkasının kendisini sevmemi istemesini istemektir. Ve bu aldatmacanın preontolojik bir kavranışı bizatihi aşk atılımının içinde verilidir. Aşğın devamlı bir tatminsizlik içinde olması buradan gelir. Öte yandan aşk başkaları tarafından durmaksızın “göreceleştirilen” bir mutlaktır. Aşkın, mutlak atıf ekseni olma özelliğini koruyabilmesi - yani sevgilinin mutlak anlamda seçilmiş olması - için dünyada sevgiliyle yalnız olmak gerekirdi ki, bu da imkansızdır. (Sartre, 2007:486)

Bu durumda Sartre, sevgi projesinin başarısızlığa mahkum olduğu ya da beraberinde acı ve yabancılaşmayı getirdiği düşüncesine ulaşır, dolayısıyla ona göre aşktan kaynaklanan sevinçten söz etmek pek olası görünmemektedir. Buna rağmen Sartre doğrudan ve samimi bir biçimde birbirleri seven kişiler arasında, yani iki özgürlük arasında karşılıklı pozitif bir güven olanağının varolduğu yerde aşk sevincinin olanağından sözeder.

I.III. B. HEYECAN OLARAK SEVİNÇ

Sartre “Heyecanlar Üzerine Bir Kuram Taslağı” adlı eserinde sevinç konusunu “sevinç-duygu” ile “sevinç-heyecan” ayırımına dikkatimizi çekerek değerlendirir. Ona göre bir denge, adaptasyon durumunu temsil eden “duygu olarak sevinç” ile “heyecan olarak sevinç” birbirinden ayrılmalıdır. (Sartre, 2017:57)

Sartre günlük yaşamımızda kendimizi gerçekleştirirken “rasyonel” ve “heyecansal” olmak üzere iki temel davranış sergilediğimizi belirtir. İlkinde dünya, kendimizi gerçekleştirmemiz gereken olanakların pragmatik ve nedensel bir bağlamı olarak düzenlenmiş gibi görünmektedir. Bu durumda biz belli bir amaca yönelirken ya da bir problemi çözmeye çalışırken “kritik” ve “ihtiyatlı” bir tavır almaya özen gösteririz. Ancak ikincisinde, özgürlüğümüzü, heyecan veren şeye yönlendiririz; rasyonel ve nesnel dünyanın zorlukları karşısında yeni bir davranış, heyecansal bir davranış sergileyerek “bilincimizi indirgeme” yani özgürlüğümüzü heyecana yönlendirme kararı veririz. Zira “heyecan dünyayı belirli bir şekilde anlamaktır.” (Sartre, 2017:46)

Sartre heyecanın dünyanın bir dönüşümü olduğunu, çizilen yollar çok zorlaştığında ya da yolu görmediğimizde, bütün yollar kapandığında yine de hareket etmek gerekiyorsa, o zaman dünyayı değiştirmeye, yani dünyayı nesnelerin kendi potansiyelleri ile ilişkileri belirleyici süreçlerle değil de, “büyü” ile düzenlenmiş gibi yaşamaya çalışacağımızı belirtir ve bu konuda şunları söyler:

Burada “bir oyunun söz konusu olmadığını iyi anlayalım. Buna zorlanırsınız ve var gücümüzle bu yeni davranışa atılırız. Bu denemenin bu haliyle bilinçli olmadığını, zira o zaman bir düşünme (reflection) nesnesi olacağını da anlayalım. O her şeyden önce yeni ilişkilerin ve yeni taleplerin kavranılmasıdır. Buna basitçe, olanaksız olan ya da dayanılmaz bir gerilim yaratan bir nesnenin kavranılması da diyebiliriz. Bilinç, heyecan veren nesneyi kavrar ya da başka türlü kavramaya çalışır, yani bilinç, nesneyi dönüştürmek için kendini tümüyle dönüştürür. (Sartre, 2017:51)

Bilinç, kendini kuşatan dünya üzerine duygusal anlamlar yansıtmakla yetinmez. Henüz oluşturduğu yeni dünyayı “yaşar.” Onu doğrudan yaşar, onunla ilgilenir, davranışların tasarladığı niteliklere izin verir...Bütün yollar tıkandığında, bilinç kendini heyecanın büyüdü dünyasına bırakır, yoğunluğu azalarak tamamen bu dünyaya dalar, o yeni dünyanın karşısında yeni bilinçtir; kendi içinde çok büyük bir yakınlık kurarak, dünyayı, kendine ait bu varlığıyla, mesafe olmaksızın kendi dünya görüşünden hareketle kurar.

Sartre’a göre heyecanlanan bilinç, uyuyan bilince çok benzer. O da diğeri gibi yeni bir dünyaya atılır ve bedenini bu yeni dünyayı içinden yaşayıp kavrayabileceği şekilde, sentetik bir bütün olarak dönüştürür. Başka bir deyişle, bilinç beden değiştirir, ya da şöyle diyebiliriz: Beden-doğrudan bilince özgü bir evrene dair bir bakış açısı olarak-davranışların seviyesine gelir.(Sartre, 2017:63) Sartre’a göre büyük sıradanlık gösteren sıkıntıların altında fizyolojik belirtilerin yatmasının sebebi de budur. Bunlar ateş, aşırı uyarılma vb. bozukluklara benzeyip, bedenin beden olarak bütünüyle ve şiddetli bir biçimde alt üst oluşunu gösterirler. Bu alt üst oluşun “yaşamda azalma” mı yoksa “artma” mı yaratacağına ancak davranış karar verecektir. Alt üst oluş kendi başına bir şey değildir, çok basit olarak bilincin nesnelere bakışında bir “kararmayı” –bilincin bu kararmayı gerçekleştirip kendiliğinden yaşadığı kadarıyla-temsil eder.

Dolayısıyla heyecanın kökeni, bilincin dünya karşısında kendiliğinden ve yaşanmış bir suskunluğu ya da indirgenmesidir. Bilinç belli bir biçimde taşıyamadığı şeyi bir başka biçimde uyuyarak, uykunun, düşün ve histerinin bilinçlerine benzeşerek kavramaya çalışır. Bedenin altüst oluşu da, dışarıdan görüldüğü kadarıyla, bilincin yaşanmış inancından başka bir şey değildir. (Sartre, 2017:63)

Başka bir deyişle bilinç kendi tuzağının kurbanıdır. Dünyanın yeni boyutunu ona inanarak yaşadığı için, tam düşteymiş, histeri içindeymiş gibi, inancına tutulmuştur. Bilinç, atılmış olduğu sihirli dünyayı yaşarken tutsağı olduğu bu dünyayı sürdürmeye çalışır: Heyecan sürmek ister. Bu anlamda ona maruz kalındığı söylenebilir. Bilinç kendi heyecanına heyecanlanır, sınırı aşar. Kaçtıkça daha da korkar hale geliriz.. Büyülü dünya ortaya çıkar, biçim alır, sonra da bilincin üzerine kapanarak onu sımsıkı sarar. Bilinç ondan sakınmak isteyebilir, sihirli nesneden kaçmaya çalışabilir, ama ondan kaçmak ona çok daha güçlü bir sihirli gerçeklik vermek demektir. Bilinç bu tutsaklık karakterini kendi içinde gerçekleştirmez, nesneler üzerinde kavrar onu; nesneler tutsak edici bağlayıcıdır, bilinci ele geçirirler. Kurtuluş, artııcı bir düşünmeye ya da heyecanlandırıcı durumun tümüyle ortadan kalmasına bağlıdır.

Sartre söz konusu eserinde heyecanın ne olduğunu belirtip, farklı heyecanlar üzerinde durduktan sonra sevince değinir ve gerçek sevincin heyecan alanına ait olduğunu belirtir. Sartre’a göre “heyecan olarak sevinç” kendini belli bir “sabırsızlıkla” belli eder. Sevinçli özne, “sabırsız” bir insan olarak davranır. Yerinde duramaz, zihninde bir sürü proje vardır, kalkıştığı işlerden çabuk vazgeçer. Onun sevinci arzularının nesnesinin görülmesiyle alevlenir. Ona çok miktarda para çıktığı ya da sevdiği ama uzun zamandır görmediği birini az sonra göreceği söylendiğinde, ancak bu nesne “eli kulağında” olduğunda o hala nesnesiyle ilgili değildir. Belirli bir “süre” onu, o nesneden ayırır. Ve orada olsa bile, çok arzu edilen dost peronda görünse bile, bu ancak yavaş yavaş kendini veren bir nesnedir yine de, o anda onu görmekle elde edilecek haz az sonra uçup gidecektir: Bu hazı orada, karşımızda mutlak mülkümüz gibi tutmayı ve bir bütün olarak bir defada yakalamayı asla başaramayız. (Sartre, 2017:58)

Bu sebeple sevinç, arzu edilen nesnenin anlık bir bütün olarak ele geçirilmesini efsunla gerçekleştirmeye yönelik “sihirli” bir davranıştır. Bu davranışa, ele geçirmenin er ya da geç gerçekleşeceği inancı eşlik eder, ancak özne bu ele geçirmeyi “öngörmeyi” yeğler. Kaslarda yoğunlaşma, hafif damar genişlemesi gibi farklı sevinç etkinlikleri, onların üzerinden dünyayı amaç edinen bir yönelim tarafından canlandırılmış ve aşılmıştır..Her davranış daha ileri götürülmüş bir onamadır. (Sartre, 2017: 58) Dans etmek, sevinçten şakımak simgesel olarak benzer davranışları, sihirli sözleri ifade ederler. Onlar üzerinden, nesne-ki ancak ihtiyatlı ve her şeye karşın zor davranışlarla gerçekten elde edilebilir- bir defada ve simgesel olarak elde edilir.

Örneğin bir kadının “seni seviyorum” dediği bir adamın dans edip şarkı söylemeye başlaması böyle bir durumdur. Böyle davrandıktan sonra adam, bu aşka yaraşmak ve bu aşkı büyütmek için ve binlerce küçük ayrıntı-gülücükler, küçük ilgiler vb.- arasında ele geçirmeyi gerçekleştirmek için takınmak zorunda kalacağı ihtiyatlı ve zor davranıştan vazgeçer. Canlı bir gerçeklik olarak, bütün bu kibar davranışların tam ilgi merkezini oluşturan kadından da vazgeçer. Biraz soluklanır: Daha sonra tavrını sürdürecektir. Ama şimdilik nesneye büyüyle sahip olmuş gibidir, dans, nesnenin ele geçirilmesini taklit eder niteliktedir. (Sartre, 2017: 59)

Anlaşılabacağı üzere Sartre’a göre heyecanlandırıcı davranış diğer davranışlarla aynı düzlemde değildir, “etkili” değildir. Özel bazı araçlarla, gerçekten nesneye nesne olarak etki

etmeyi amaçlamaz. Nesneye kendi başına, gerçek yapısında değişiklik yaratmadan başka bir nitelik, daha az bir varoluş ya da daha az bir mevcudiyet ya da daha büyük bir varoluş vb. vermeye çalışır. Kısacası heyecanda bilinç tarafından yönlendirilen dünyanın kendi niteliklerini değiştirmesi için dünyayla ilişkilerini değiştiren, bedendir. (Sartre, 2017: 52)

Dolayısıyla Sartre’a göre heyecansal olan bir durum kötü niyetlidir. Zira o hiçbir zaman amacına ulaşamayıp, boş bir çaba olarak kalacaktır. Böylece Sartre felsefesinde “heyecan olarak sevinç” ve “duygu olarak sevinç” yani makul sevinç dışında, bunlara indirgenemeyen, asli anlamda bir “varolma sevincinden” ya da gerek dünyada olmaktan gerekse insan ilişkilerindeki memnuniyetten kaynaklanan bir varoluşsal sevinçten söz etmek olası görünmemektedir.

Sonuç olarak, Sartre, insan varoluşunun “tamlık” ve “mükemmellikten yoksun” olan yönlerine vurgu yaparak, “eksiklik”, “boşluk”, “saçmalık”, “yabancılaşma” gibi vurgularla yola çıktığı için, onun felsefesinde sevinç, insan varoluşunun “asli olmayan” bir yönünü oluşturur. Sartre’ın eserlerinde sevinç, salt bir heyecan, gelip geçici olan ve esas itibarıyla değersiz bir durum, ya da varoluşun yapay, “otantik olmayan” bir ifadesi olarak görünür. Sartre felsefesinde “ontolojik anlamda bir sevinç”ten yani “Varlık’a açılım” ve “Varlık ile bütünleşme”den kaynaklanan ve devamlılık gösteren bir “varolma sevincinden ya da keyfi”nden söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple ona göre temel varoluşsal tarzımız sevinç olamaz. Sartre’a göre şüphesiz insan varoluşu eksikliğini gidermek üzere kendisi için anlamlar yaratabilir ve memnuniyet duygusunu zaman zaman deneyimleyebilir, ancak bu “kendini anlamlandırma” ve “gerçekleştirme” çabasından kaynaklanan memnuniyet, bütünsel bir nitelik arzetmez. Dolayısıyla Sartre için sevinç, öncelikle bir duygudur ve duygular Sartre için ancak koşullu bir öneme sahiptir.

KAYNAKLAR

- Barrett, W. (2003). *İrrasyonel İnsan*, (Çev. S. Özer), Ankara: Hece Yayınları.
- Blackham, H.J.(2005), *Altı Varoluşçu Düşünür*, Ankara: Dost Kitabevi
- Biemel,W.,(1984), *Sartre*, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Budriünaite,A.,(2013). “The Half-full and Half-empty Glass of Water: The Theme of Joy in Existentialism and Classical Daoism”,*Journal of Comparative Scripture*,2:127-157
- Droit, R.,(2013). *20.Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*, (Çev. İ. Yerguz), İstanbul: Say Yayınları.
- Edie,J.M.,(1967). *Phenomenology and Existentialism, Essays Six, Sartre as Phenomenologist and as Existential Psychoanalyst*, Baltimore.
- Foulquie,P.,(1998),*Varoluşçunun Varoluşu*,(Çev.Y.Şahan), İstanbul:Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Lloyd, G. (1996), *Erkek Akıl, Batı Felsefesinde ‘Erkek’ ve ‘Kadın’*, (Çev.M.Özcan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lynch,S. M. (1997), *Dostluk Üzerine*. (Çev. F. Lekesizalın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mounier,E.,(1986). *Varoluş Felsefelerine Giriş*,(Çev.S.R.Kırkoğlu), İstanbul: Alan Yayıncılık.

- Nietzsche,F.,(1984),*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev.T.Oflazoğlu), İstanbul: Cem Yayınevi.
- Reneaux R. (1994) *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (Çev.M. Korlaelçi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Ritter,J.,(1954). *Varoluş Felsefesi Üzerine*, (Çev.H.Batuhan), İstanbul:İstanbul Matbaası.
- Sartre, J.P.,(1966). *Being and Nothingness*, (Tr.H.E.Barnes). New York: Washington Square Press Inc.
- Sartre, J.P.,(1983). *Bulantı*, (Çev. S. Tiryakioğlu), İstanbul: Varlık Yayınları.
- Sartre, J.P.,(2009). *Varlık ve Hiçlik*, (Çev. T. Ilgaz; G.Ç.Eksen), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre,J.P.,(2017). *Heyecanlar Üzerine Bir Kuram Taslağı*, (Çev.K.Sarılioğlu), İstanbul: Kırmızı Kedi.
- Spinoza,B.,(2004).*Etika*. (Çev.H.Z.Ülken), Ankara: Dost Kitabevi.
- Werner,C.,(2000). *Kötülük Problemi*,(Çev.S.Umran), İstanbul: Kaknüs Felsefe
- Zittel,C.,“Nietzsche’nin Zerdüşt’ünde Trajik Sevinç ve Ciddi Parodi”, Felsefe Arkivi, S.48. 2018/I, ss. 109-122.
- (https://dalspace.library.dal.ca/dalrev_vo179_iss1_pp23_3...)
- ([https://en.wikipedia.org/wiki/Nausea_\(novel\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Nausea_(novel)))