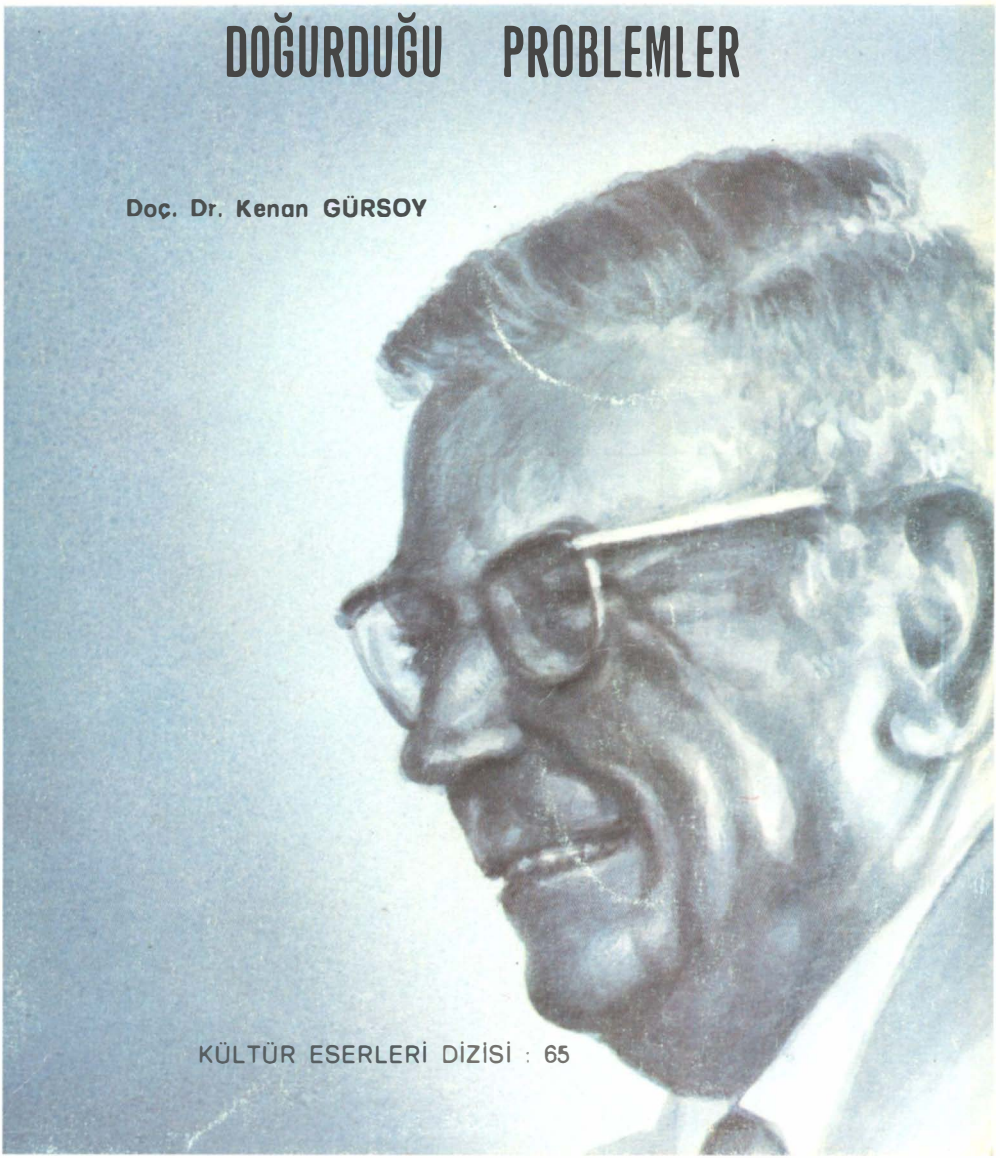
KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI YAYINLARI : 724

J. P. SARTRE ATEİZMİ'NİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER

Doç. Dr. Kenan GÜRSOY



KÜLTÜR ESERLERİ DİZİSİ : 65

KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI YAYINLARI : 724

J. P. SARTRE ATEİZMİ'NİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER

Doç. Dr. Kenan GÜRSOY

KÜLTÜR ESERLERİ DİZİSİ : 65

Kapak Düzeni : Salın ONAN

Onay : 9.3.1987 tarih ve 928.1 - 780 sayı.
Birinci baskı, 1987
Baskı sayısı : 5.000
Fon Matbaası — ANKARA

İ Ç İ N D E K İ L E R

ÖNSÖZ V

BİRİNCİ BÖLÜM

SARTRE ONTOLOJİSİNİN İMKÂN VE SINIRLARI 1

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK TİPLERİ 12

1 — Kendisinde Varlık 13

A — Özdeşlik İlkesinin Kendisinde Varlığa Uygulanması 14

B — Kendisinde Varlık ve Yaradılış Nazariyesi 16

C — Kendisinde Varlık'ın Kontenjanlığı 18

2 — Kendisi İçin Varlık 23

A — Spritualist Gerçekçiliğin Reddi ... 24

B — Kendisi İçin Varlığın Yokluk Olarak Tasviri 24

C — «Kendisi İçin»in «Kendisinde Varlık» Olma Çabası 30

3 — Tanrı Fikri 32

A — İdeal Ontolojik Saha 32

B — Tanrı Kavramının Klâsik Felsefedeki «Ens Causa Sui» Mefhumu İle Karşılaştırılması 39

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EKZİNTANSIN BELİRLENMESİ 48

1 — Umûmi Mâ'nâda Ekzistans 48

2 — Yaradılış, Öz, Varoluş 56

3 — Ekzistansın Kendi Kendisini Aşması ... 66

A — Öz Boşluğunun Doğurduğu Problemler 69

B — Varoluştan Varlığa 74

4 — İnsanın Varlık Karşısındaki Tedirginliği 79

A — Bulantı 79

B — İnsan Hayâtının Kontenjanlığı ... 83

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AHLÂK 89

SONUÇ 103

BİBLİYOGRAFYA 109

ÖNSÖZ

Jean Paul SARTRE — ülkemizde daha ziyade, roman, tiyatro ve denemeleriyle tanınmış çağdaş bir Fransız filozofudur. (1) Düşüncesinin asıl yapısını oluşturan felsefi değerlendirmeleri ise, pek fazla önemsenmemiş, üzerinde durulmak lüzumu hissedilmemiştir. Fakat diğer bütün filozoflar için olduğu gibi, onun düşüncesini, gerçek boyutları ve ana problemleri çerçevesinde kavramaya gayret etmedikçe, bir başka ifâdeyle felsefi sistematiği içerisine yerleştirmedikçe, ciddi bir şekilde ele almak mümkün değildir.

Bilindiği gibi felsefe, sorularıyla önem kazanan ve ilerleyen bir bilgi türüdür. Soruların beklediği cevaplar ise, soru dinamizmine bağlı yeni gelişmelere zemin hazırlayabildiği ölçüde bir değer kazanır. Bu gelişmelerin yeri ise, felsefe tarihidir. Felsefenin «tartışılabilirlik» ya da «tartışmaya dayanarak ulaşılabilirlik» özelliğini, işte bu keyfiyet çerçevesinde anlıyoruz.

O halde bir felsefe sisteminin ciddi bir analize tâbi tutulması herşeyden önce onun oluşmasına imkân veren temel soru veya problemleri kavramak ve onlarla yakınlık kurmaktan geçer. Çünkü sistem ancak bunlar çerçevesinde bir anlam ve de-

(1) Doğumu 1905, Ölümü 1980.

ğer kazanacaktır. Bundan sonra yapılması gereken ise, bu temel üzerinde örülen konu ve kavramları, problemlere getirilen çözüm denemelerini bir bütün içerisinde değerlendirerek sistemin iç bütünlüğüne ulaşmaktır.

Bu yüzden, bir filozof olan Jean Paul Sartre'ın eserine sağlam bir anlaşılabilirlik imkânı sağlamak ve onun felsefe tarihi içindeki yerini belirlemek, yukarıda sözünü ettiğimiz biçimde gerçekleşecek bir iştir.

Filozofumuz, kendini ilk defa XIX. yüzyılın ikinci yarısında duyurmaya başlamış olan Ekzistans Felsefesi'ne mensuptur.

Dilimizde Varoluşçuluk adı altında da tanınan bu felsefe kendisine hareket noktası olarak insanı, hattâ daha da belirgin olarak onun ferdî ve yaşanmış tecrübesiyle belirlenen ekzistansını (varoluşunu) seçer. Burada insan herhangi bir nesne ya da, herhangi bir kavram değildir; fakat, yaşayan, kendi hayat tecrübelerini şuur ve irâdesiyle temellendiren, bu yönüyle de kendi kendisini yine kendi eliyle oluşturan bir hürriyet hâlidir. Fakat bu hürriyet değerlendirildiğinde karşılaşılacak Tanrı'nın varlığı (teizm) ya da yokluğu (ateizm) fikri, yine ekzistans filozofları arasında önemli bir bölünme sebebidir. Jean Paul Sartre ise, ateist (inkârcı) gruba dâhil olmakta, hattâ onun eserlerinin kendi sistematiği içinde bu ateizm, anahtar kavram rolü oynamaktadır.

Fakat kitabımızın başlığından da anlaşılacağı üzere, Jean Paul Sartre'ın düşünceleri bir bütün olarak ele alındığında, bu ateizm fikrinin, sistemin sağlıklı kuruluşuna engel olan tarafları vardır. Öyle ki, bu fikir onu bazı noktalarda çelişkilere ve çıkmazlara götürecektir. İşte amacımız, meseleyi kesinlikle felsefî zeminin dışına taşırmadan bu problemleri ortaya koymak, bazı temellendirme ve karşılaştırmalarla konuyu açıklığa kavuşturmaktır.

Bunun için filozofun başlıca felsefe kitabı olan **L'Etre et Le Néant** *ana kaynak olarak alınmış ve bu, diğer eserleri ve ikinci elden kaynaklar ile de beslenmiştir. Ana kaynak olan kitabın bir ontoloji (varlık felsefesi) denemesi olduğu düşünülerek, Filozof'un varlık teorisi ön plânda ve önemle işlenmiş ve bunun, diğer felsefî görüşlerin inşâsında nasıl temel ve etkin rol oynadığı vurgulanmıştır. Fakat meselenin bir de bilgi ve ahlâk teorilerine ilişkin tarafı vardır ki, bu da, ontolojinin sağladığı temel üzerinde değerlendirilmiş olacaktır.*

Bu çalışmamın gerçekleşmesinde ilgi, teşvik ve rehberliğini esirgemeyen değerli Hocam Prof. Dr. Necati ÖNER'e minnettarlığımı ifâde etmeyi zevkli bir görev addederim.

Kenan GÜRSOY

BIRİNCİ BÖLÜM

SARTRE ONTOLOJİSİNİN İMKÂN VE SINIRLARI

Jean Paul Sartre'ın felsefî eserlerinin başında gelen **«Varlık ve Yokluk»**. (L'Etre et le Néant) adlı kitabının bir diğer ismi de, **«Fenomenolojik Ontoloji Denemesi»** (Essai d'Ontologie Phénomenologique)dir. Bilindiği gibi «Ontoloji» kelimesi Lâtincedeki «ontologia» kelimesinden dilimize geçmiş bulunup, Yunancada «varlık» anlamına gelen «on» ile yine aynı dildeki söz veya bilim manâsına gelen «logos» kelimelerinden türetilmiş bir bileşik isimdir. Bu etimolojiden de anlaşılacağı üzere, ontoloji kendisine mevzu' olarak varlığı, hattâ daha da kesin bir şekilde söylemek icâb ederse, «kendi kendisinde olduğu şekilde varlık»ı (1) seçen felsefî disipline verilen addır. Aristo'ya göre, felsefede temel olanı arayan veya diğer felsefî katları taşıyan esaslarla uğraşan bilgi kendi ta'biriyle «İlk Felsefe»dir. Felsefe ise varolanın ilmidir; bir başka deyişle ona göre temel suâl varlık karşısında olan suâldir. Bu varlık ayrı ayrı bilimlerin ele aldıkları belirli ve sınırlı bir varlık sahasından farklı olarak, bunların kendisine dayandığı veya bağlandığı genel ve bütünleyici manâda ele alınan «Ana

(1) Dictionnaire de la Langue Philosophique, S. 497 P. Foulquié et R. Saint - Jean : P. U. F., 1969

Varlık» mefhumudur. Prof. Dr. Heinz Heimsoeth'un ifâdesine göre : «Bu manâdaki İlk Felsefe'ye sonraları ontologie adı verildi. İlk def'a XVII. ve XVIII. asrın metafizik kitaplarında felsefî temel disiplin için ontologie adını kullanmak âdet hâline geldi» (2).

Fakat dikkat edilecek olursa, burada konusu ontologiye âit bulunan «İlk Felsefe» tamamiyle metafizik bir görüşü yansıtmaktadır (3). Nitekim L. Meynard'ın bir yazısından da anlaşılacağı üzere, «kesin manâda metafizik» ontoloji yani varlığı en genel husûsiyetleriyle ve onun mutlak cephesiyle incelenmesi demektir. Bu şeylerin sadece görüntülerini veya ayrı ayrı sıfatlarını ele alan telâkkinin tersine olarak, onları kendi kendilerinde, derûnî ve en öz vechelerinde ne şekilde iseler öyle değerlendiren bir araştırmadır» (4). Burada ilk sebepler, umûmî olarak varolabilme şartı veya bir başka deyişle, mutlak gerçeklik bir araştırma konusu hâline gelmektedir. Akıl, aldatıcı görüntüler âleminden sıyrılarak, varlığı hakîkî hâlinde keşfetmeli ve onun bilgisine erişmelidir. Bu ilk sebep veya mutlak gerçek; metafizikçilere göre Allah'dan başka bir şey değildir.

Demek oluyor ki, bir manâda gelenekçi felsefede ontoloji kelimesi ile metafizik bir anlam kastedilmekte, hakîkî ve ana varlığın araştırılması derken, mutlak gerçeklik olan Allah'a giden yol anlaşılmakta, insan rûhunun Allah'a doğru tekâmülü söz konusu edilmektedir. Acaba, Jean Paul Sartre'ın kitabına başlık olarak seç-

(2) Prof. Heinz Heimsoeth, Felsefenin Temel Disiplinleri, S. 25, İ.Ü.E.F.Y., No : 509, 1952

(3) Zaten daha sonra Aristo'nun İlk Felsefeye ait konuları ihtivâ eden kitapları Rodoslu Andronikos tarafından metafizik kelimesi altında sınıflandırılacaktır.

(4) L. Meynard, Métaphysique, S. 15

tiği ifâdedeki ontoloji ta'bîri böyle bir anlayışı mı taşımakta, duyulardan ve tecrübeden gelen bilgilerle yetinmeyip, görüntüler âleminin ötesinde bir hakîkî varlık sahasının araştırılmasından mı bahsedilmek istenmektedir? Eğer hâl böyle ise, filozofun bu ontoloji dene mesini, ta'birden geleneksel olarak anlaşıldığı gibi, mutlak varlık olan Allah'a giden yolun imkân ve şartlarının gözden geçirilmesi şeklinde nitelendirmek gerekir. Halbuki Sartre genel olarak düşüncesine bakıldığında, böyle bir neticenin tam aksi bir sonuca varmış; gerek felsefesinin hareket noktası, gerekse varmış olduğu netice i'tibariyle ekzistansialist inkârcılığın bayraktarlığını yapmıştır. Acaba düşünürü böyle bir istikamet değişikliğine götüren en büyük âmil ne olmuştur? Hiç şüphesiz suâlin cevabını aynı zamanda «gnoséologique» (bilgi teorisine ait) bir değer taşıyan ve mevzu' bahis olan başlığın ikinci önemli terimine (fenomenolojik) temel teşkil eden «fenomen» kavramında aramak gerekir.

Felsefi bakımdan inceleyecek olursak «fenomen», algılayan şuura göründüğü şekliyle varlığa delâlet eder (5). O, kendi kendisinde varlığı söz konusu etmeden belli ve sınırlı bir idrâk imkânına sahip olan bizlere göründüğü veya belirdiği şekliyle varlıktır. Bir başka deyişle şuurumuzun algısı dışında ve onun uzanamayacağı bir yerde olması icâb eden kendi kendisinde bulunduğu hâlde varlık veya mutlak hakikate sahip varlık değil, bizlere göre varlık, bizim için varlıktır. Fenomenleri tecrübenin vasıtasız (immédiat) verilerinden ibâret sayan fenomenistlere göre, tek gerçeklik izâfe edebileceğimiz varlık sahası fenomenlerinkidir ve zihnin doğru-

(5) P. Foulquié - R. Saint-Jean, Dictionnaire de la Langue Philosophique, S. 535, Fenomen Maddesi : B.

dan doğruya kavrayamayacağı, onun algı imkânı sahasının dışında, görünmeyen, bilinemez bir «kendi kendisinde varlık yoktur. Daha «**Varlık ve Yokluk**» adlı eserinin ilk cümlesinde J. P. Sartre'ın böyle fenomenist bir geleneğe bağlı kaldığı açıkça görülmektedir : «Modern düşünce varolanı (existant) onu ortaya koyan bir görünüşler dizisine ircaa etmekle son derece önemli bir merhale gerçekleştirmiştir» (6). O hâlde bu eserin ikinci başlığındaki fenomenolojik terimin Sartre ontolojisinde taşıdığı değeri hemen görmemek kabil değildir : fenomenolojik denmekle mes'ele bir fenomenler teorisine veya bilimine bağlı kalınarak işlenecektir ve bu sıfat, Sartre'ın felsefesinin bütün gelişme çizgisini ortaya koyacak ve ontolojisi için kendisine temel postulat olarak, «sadece fenomenler hakiki gerçekliğe sahiptir» düşüncesini seçtiği rahatlıkla anlaşılacaktır.

Kant, fenomenlerin arkasında onlara temel teşkil eden, fakat birer tecrübi veri olmadıkları için, bilme imkânımız olmayan, buna rağmen gerçekliklerinden şüphe etmememiz gereken bir «numen» sahası olduğunu söyler. Numen, zarûri olarak mevcudiyeti düşünülen, görüntüler âleminin dışında bir «kendi kendisinde varlık» sahasıdır. J. P. Sartre'da ise «numen» fikri tamamiyle reddedilmiş tek gerçeklik göründükleri gibi olan «fenomen»lere izâfe edilmiştir.

Roger Verneaux, Sartre'ın fenomenist görüşünü incelerken, «varlığın bir fenomene ircaa edilmesi eğer istenirse bir «genel ontoloji» olarak isimlendirilebilir, fakat bana göre bu bir «kritik»tir, zirâ mes'ele, varlığın kendisinin ne olduğunu bilmek değil, onun sadece bilgi noktai nazarından ne olduğunu bilmek ve buna gö-

(6) J. P. Sartre, L'Etre et le Neant, S. 11

re de, varlıkla bilgi arasındaki münâsebetleri ta'yin etmektir» (7) der.

Burada söz konusu olan, varlığın kendi kendisindeki hâli değil, «şuur için varlıktır» veya şuura kendisinin verdiği kadarıyla varlıktır. Bir başka söyleyişle varlık dediğimiz şey onun görüntüleri (apparences) dizisine indirgenmiştir ve bu görüntüler, hakikî diyebileceğimiz her hangi bir varlığı saklamadan kendileri varlık hüviyetine sahiptirler. Demek oluyor ki J. P. Sartre, bilinmeyen, tecrübe edilmeyen, kendisini şuura vermeyen her hangi bir varlık sahasını kökünden reddetmektedir. Şuur ise ancak karşısındaki «obje»yi tanımakta olan bir şuurdur. Onun kendi dışındaki her hangi bir obje ile alâkası düşünülmeden, varlığını ortaya koyma imkânı, yani kendi başına bir varlığı yoktur. Filozofumuzun Husserl'den mülhem olarak kesinlikle ortaya koyduğu gibi, «Her şuur, bir şeyin şuurudur» (8). Demek oluyor ki, nasıl fenomen kendisini idrâk etmekte olan bir şuur olmayınca varlığından söz ettiremiyorsa, şuur da kendi başına bir varlık olmaksızın, mevcûdiyetini kendi dışındaki objelere borçludur ve kendini onlarla alâkalı tuttuğu ölçüde vardır. Buna göre, ne bir tarafta şuurun kendisine dayanabileceği bir mutlak subjektivite, ne de diğer tarafta şuur için bir görünüşler dizisinden ibâret olan şeylerin arkasında her hangi bir saf, bağımsız, yâni mutlak bir varlık düşünülmediğinden, bunların bilgisi olabilecek bir metafizik de, Sartre için tamamiyle imkânsız görülmektedir. O hâlde onun fenomenolojisi, kendi varlığını bunlara bağımlı olarak ortaya koyan şuurun hallerini, yâni bu şuurun objeler-

(7) Roger Verneaux, Leçons Sur L'Existentialisme, S. 106
(8) J. P. Sartre : L'Imaginaire, S. 23
L'Etre et le Néant, S. 28

le olan alâkasını veya bunun bir başka şekilde söylenişi ile şuur tarafından bilindiği kadarıyla varlığı, kısaca fenomeni ve sadece fenomeni ele alan bir tasvir çalışması olacaktır.

M. Roger Troisfontaines **«J. P. Sartre'ın Seçimi»** adlı eserinde, varlığın sadece fenomenlere izâfe edilmesi keyfiyeti karşısında, «ontoloji, bu kelime hâlâ bir manâ ihtivâ ediyor mu? Fenomenizm (9) varolanı (existant) bir belirmeler dizisine ircaa etmedi mi? Görünmekte olanın (apparaître) dışında, varlığı (être) nerede bulabilme imkânı vardır?» (10) diyerek felsefe geleneğinde, ontoloji araştırmasına mevzu' teşkil etmesi gereken Mutlak Varlığın, bir görüntüler âlemine indirgenmesiyle, tamamen ortadan kalktığını söylüyor. Zîrâ ona göre, bunun aksi söylense de, artık varlık tamâmiyle şuura bağımlı, kendi başına hiçbir gerçekliği olmayan bir hâle gelmiştir. Yine aynı müellifin şu sözleri ilgi çekicidir. «Ancak şuurla olan münâsebetinde beliren bir varlığın, şuura izâfi (göreli, relatif) olmadığını iddia eden fenomenolojik metod benimsenebilir mi?» (11) Roger Troisfontaines'in bu tenkitlerinde asıl olarak objektif bir sahayı incelemesi beklenen ontolojinin, zaruri olarak subjektifleşmesi hâli söz konusu edilmekte, ortaya bir paradoks çıkarılmak istenmektedir. Acaba gerçekten de burada varlık, tamamen sujeye (şuura) bağımlı olarak mı ortaya çıkmakta ve objektivitesini yitirmiş olmaktadır. J. P. Sartre'ın kendi yazılarına baktığımızda, durumun bu kadar basit olmadığını görmekteyiz.

(9) Fenomenizm : Fenomenlerden başka gerçek tanımayan felsefî doktrine verilen ad. (P. Foulquié - R. Saint Jean. Dictionnaire de la Langue Philosophique, S. 537

(10) R. Troisfontaines, Le Choix de Jean Paul Sartre, S. 11

(11) Aynı eser. S. 11

Zîrâ kendisi mes'eleyi daha da derine götürmekte, fenomeni, onun arkasında görünmeyen ve bilinmeyen bir saha olan numen ile temellendirmekten kaçtığı gibi, onu doğrudan doğruya şuura bağlı bir dış dünyada yer almayan, hiç bir objektivitesi olmayan izâfî bir varlık hâline getirmekten de korkmaktadır.

B. Troisfontaines'in aksine J. P. Sartre, fenomenin kendine göre bir mutlak varlık hüviyetine sahip olabileceğini ve bir objektivitesi olduğunu söylüyor. Bunu da tabiî, fenomenin kendi içerisinde aramak gerekmektedir. «Fakat bir def'a Nietzche'nin öte dünyalar hayâli (illusion)» diye isimlendirdiği (şeyden) soğuduk mu ve görünüşün arkasındaki varlığa (L'être de derriere l'apparition) inanmayı bir kenara bıraktık mı, bu görünüş aksine tamamiyle müsbet bir hâle gelmekte, özü (essence), artık varlıkla (l'être) tezat teşkil etmeyen, tersine onun bir ölçüsü olan «görünmekte olma hâli» (apparaître) olarak nitelendirmektedir. Zîrâ varolmakta olanın (existant) varlığı, işte onun «görünmekte oluşu» (ce qui apparaît) hâlidir». Buna göre Husserl'in veya Heidegger'in fenomenolojisinde rastlanabilen bir fenomen fikrine ulaşmış olmaktayız: fenomen veya «izâfî-mutlak» (relatif-absolu). Fenomen izâfî olarak kalmaktadır. Zîrâ «görünmekte olma hâli» esas i'tibariyle kendisine göründüğü birini (bir sujeyi) gerektirmektedir. Fakat onda, Kant'ın Erscheinung'undaki (12) çifte izâfiyet yoktur. Arkasında, kendisinin mutlak olacağı bir hakîkî varlığı işaret etmez.

(12) Erscheinung : Kant'ın felsefesinde kendi kendisinde varlığın, bizim tarafımızdan bilinmekte olduğu şekilde görünüşü (apparaître) veya tecellisi (manifestation). P. Foulquié - R. Saint Jean, **Dictionnaire de la Langue Philosophique**, S. 536

Bulunduğu hâl (ce qu'il est), işte mutlak olarak (fenomen) odur, zîrâ kendisini olduğu şekliyle açığa çıkartır. (Il se dévoile comme il est). Fenomen bu şekliyle incelenebilir ve tasvir edilebilir, çünkü mutlak olarak o kendi kendisini işaret etmektedir (indicatif de luimème)» (13). Demek oluyor ki, Sartre bir taraftan fenomenin ortaya çıkışında sujenin varlığının şart olduğunu söylerken, diğer taraftan onun mutlak bir varlık olduğunu da belirtiyor.

Buna göre demek ki, Sartre'ın fenomeni her ne kadar bir sujenin varlığı ile meydana çıkıyorsa da, haddîzâtında, onun varlığı bu subjektivitenin içerisinde hapsedilip kalmamakta, düşünce fenomen varlığının gerçekliğini kendi içinde eritmeye muvaffak olamamaktadır. Bunun da sebebi eşya (chose)nın yani dış gerçekliğin, kendi içinde bir sonsuz (infini) olma keyfiyetidir ki, her tecrübe onun varlığının ancak bir vechesini (aspect) idrâk etme imkânı vermekte ve şuur bir deney sırasında bu vechelerden ancak sınırlı bir kısmını algılayabildiğinden, «şey» sujenin dışındaki gerçekliğini muhafaza edebilmektedir. Buna göre sadece şuur ile münâsebetinde kendini ortaya koyan fenomen, yine de bu münâsebeti aşan bir yapıya sahip olarak, sadece düşünceye veya bilgiye bağlı bir varlık olmaktan kurtularak, dış gerçekliğini sağlama almaktadır. Bir manâda şuurun dışında kendini temellendirebilme imkânı demek olan «fenomenin varlığı» onun bütün «görünmekte olan hâllerine »çekirdek teşkil etmekte, fakat yine de kendini, Kant'ın «kendi kendisinde varlık»ında olduğu gibi, fenomenden ayrı bir şekilde ortaya koymamaktadır. Böylece, R. Verneaux'nun ifâdesine göre, Sartre'da «bir

(13) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 12

şeyin özü, yine o şeyin görünüşünden (apparence) ayrı olmamakta, onun değişik zuhûrlarının (manifastations) bir sebebi, bağı durumunda bulunmaktadır; (öz) bu zuhûrlarla birlikte ve onların bizzat kendilerinde verilmiştir» (14).

Artık yavaş yavaş Sartre ontolojisi ile klâsik ontoloji anlayışı arasındaki mevzu' ve metod farkını görme imkânını elde etmekteyiz. Klâsik ontoloji metafizik bir anlayışa sahip olup, görünmekte olan dünyayı genellikle bir gölge varlık sahası olarak kabul ederek, hakîkî gerçekliği tecrübe edilebilir dünyanın dışında, izâfi olmayan bir mutlak varlık sahasında aramakta ve bütün olayların sebebini bu ikinci sahaya dayanmak sûretiyle, izâh etmeye çalışmakta idi. Sartre için hakîkî varlık insan tarafından yaşanmakta olan dünyadan ibarettir. Varlık, insan şuuru ile münâsebetinde kendini açığa vurmakta, bir bilgi alâkasının dışında tasavvur edilememektedir. O hâlde filozofumuzun ontolojisi de böyle bir varlık anlayışını hareket noktası olarak kabul edecek, müşahhas (concret, somut) dünyayı yaşamakta olan insanın durumunu ihmâl edip, ulvî gerçeklerle uğraşan metafiziği kökünden reddedecektir. Tanınmış bir Sartre tenkitçisi olan Francis Jeanson'un ifâdesine göre «... rahatlıkla şunu söyleyebiliriz ki, metafizik boş bir nazariye iken, Sartre'ın anladığı manâda ontoloji müşahhas (somut) bir psikolojik tasvirden (description) çıkan ve pratiğe yönelen bir nazariyedir. Kısaca ontoloji, tasvirin uzantısında bulunmakta ve açıklığa kavuşturucu (explicite) olmaktadır» (15). De-

(14) R. Verneaux, Leçons sur l'Existantialisme, S. 107
(15) Francis Jeanson, Le Problème Moral et la Pensée de Sartre, S. 146

mek oluyor ki, Sartre'ın ontolojisi, dünyanın felsefî bir tasviri şeklinde anlaşılmaktadır. Elbetteki, yukarda belirtildiği gibi, fenomenler şuurun dışında bir gerçekliğe sahip bulunmaktadırlar, fakat onlar, şuur olmaksızın hiçbir kesinliğe sahip değildirler ve sadece onun müdâhalesi ile anlamlarını kazanmakta ve gerçekliklerini ortaya koymaktadırlar. O halde ontoloji, objektif varlığı şuurla münâsebeti dahilinde ele alır ve dünyayı tasviri aynı zamanda yaşamakta olan insanın tasvirinden başka bir şey değildir.

J. P. Sartre **«Varlık ve Yokluk»** adlı eserinin sonlarına doğru [16], metafizik üzerine mülâhazalarını ileri sürerken bu safhada iki önemli sualin ortaya atılabileceğini söylüyor. İlki varlığın menşei problemidir, yani kendi başına gerçekliği olan «kendisinde (en soi)», şuurun dışında varlığını nasıl temellendirecektir? Bir başka deyişle varlık nereden gelmektedir? Sartre'a göre saf bir metafizik problem olan bu suâl tamamiyle saçmadır. Zîrâ bu sualin sorulabilmesi dahî bir varlığın mevcûdiyetini gerektirir ki, şuurun müdâhalesi olmaksızın, kendi şartları içinde «kendi kendisinde» (en soi) izâh edilemez, sebepsiz ve gereksizdir. Bu mes'eleyi böylece mevzu' ve mantık dışı ilân eden Sartre ikinci olarak şu suali sorar : «Niçin varlık vardır?» [17] Bunun cevabı ise kolaydır. Zîrâ cevaplandırması gereken artık metafizik değil; ontolojidir. Varlık mevcuddur; zîrâ şuur bunu gerektirir. «Fenomen karakteri, varlığa şuur (pour-soi, kendisi için) vasıtasıyla kazandırılır» [18].

(16) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 713
(17) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 713
(18) Aynı eser, S. 713

Edindiğimiz bu bilgilerin ışığında artık Sartre ontolojisinin ana hatlarını görme imkânına sahip bulunmaktayız. Sartre, bizim için bilgi edinilmesi mümkün olan bütün gerçeklerin ancak şuurun tecrübesi ve bilgisi vasıtasıyla ortaya çıkmakta olduğunu söylemek sûretiyle, şuuru incelenmesi gereken en mühim saha olarak kabûl eder. Buna göre de tümelden tikele giden ve her şeyi, önceden ta'yin edilen mutlak ve bütünü izâh edici bir ilk sebebe dayandıran geleneksel metafizik anlayışından uzaklaşır.

Hareket noktası olarak şuur-varlık münâsebetini ele alan, varlık olarak da sadece fenomenler dünyasını kabûl edip, buna bir objektivite izâfe eden bir ontolojik görüşün Mutlak-Aşkın bir varlık olarak düşünülen Tanrı anlayışına yönelmesi kesinlikle imkânsız görünmektedir. Her ne kadar varlık kendi başına bir gerçekliğe sahipse de, yukarıda ifâde edildiği gibi özü, ancak şuura görünüşleri dizisinde ortaya çıkmakta ve bir «şuur için varlık» hüviyetinden ileri gitmemektedir. Yine şuur, kendini tek başına ortaya koyamamakta ve eşyâ ile olan alâkası dâhilinde belirmektedir. Bu durumda ontoloji tamamen ayrı olmakla beraber birbiriyle olan bağımlılıkları çerçevesinde beliren bu iki varlık sahası içinde sıkışıp kalacak, aşkın, mutlak ve bütünü ihâta edici olması icâb eden bir ilâhî varlığa doğru, yaşanan dünyayı aşma imkânı bulamayacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK TİPLERİ

Jean Paul Sartre, kendisi için yıpratıcı bir teşebbüs olan Allahsızlık fikrini sonuna kadar götürdüğünü söylemesine (1) felsefesinin prensiplerini Allah'ı inkâr düşüncesi üzerine vaz etmesi ve tam bir dinsizliğin ahlâkî noktai nazardan tahlilini yapmasına rağmen, eserlerinde Tanrı fikrinin reddine dair, temellendirilmiş bir bilgi olarak sayabileceğimiz uzun izâh ve ispat denemeleri yoktur. Ignace Lepp Sartre'ın dinsizliği hakkında şöyle söylemektedir : «Allah'ın varolmadığı, onun için o kadar kesin bir gerçektir ki, kendisi O'nun varlığı hakkında ileri sürülen geleneksel eski veya yeni hiç bir delili incelemek ve reddetmek lüzûmunu görmez» (2). Mes'ele ana noktayı (veya düşüncesinin özünü) teşkil etmekle beraber her zaman doğrudan doğruya ele alınmamış, derinlemesine etüd edilmemiş intibaını uyandırır. Fakat filozof, gerek varlık hakkındaki sistemini kurarken, gerek insanın özünü, bir başka deyişle meydana gelişini ele alırken veya onu sonsuz bir hürriyet mefhumuyla tanımlarken, ister istemez hareket noktası olarak aldığı, Tanrı'nın yokluğu düşünce-

(1) J. P. Sartre : Les Mots, S. 210-211
(2) Ignace Lepp : Psychanalyse de l'Athéisme Moderne, S. 193

sine dönmekte, kurmuş olduğu sistemin bütünü içinde onun varlık olarak imkânsızlığını bir kere daha söylemekte, fikrinin getirebileceği çelişkiyi açığa çıkartmakta veya keşfedebildiği şekildeki «insanın durumu» ile yaratıcı kavramının kabili te'lîf olmadığını ileri sürmektedir.

Buna göre biz, Sartre'ın Allah hakkındaki düşüncesini ele alırken, kendisinin çoğu zaman derinleştirmek ihtiyacını duymadığı görüşleri felsefesinin umûmî vechesini göz önünde bulundurmak suretiyle temellendirmeye çalışacağız. Bu suretle filozofun sistemini Allahsızlık mefhumu etrafında merkezîleştirmek suretiyle bir bütün olarak görme imkânını elde edeceğiz. Bu merhalede önümüze çıkan ilk fikir Sartre'ın mes'eleye varlık noktai nazarından baktığında karşılaştığı çelişkidir. Ona göre Allah fikri tenakuzlara yol açmaktadır. Bu tenakuzu da iyi bir şekilde anlayabilmek için onun fenomenolojik tahlil sonunda ortaya koyduğu varlık tiplerini gözden geçirmek gerekecektir. Demek oluyor ki, «Tanrı kavramı çelişiktir» düşüncesi bizi **«Varlık ve Yokluk»** adlı eserinin temel kavramları olarak nitelendireceğimiz, «kendisinde varlık (être en-soi)» ile «kendisi için varlık (être pour-soi) mefhumlarının ifâde ettikleri iki apayrı varlık mıntıkasını incelemeye sürüklemektedir.

1) Kendisinde Varlık (Etre en-soi) :

J. P. Sartre evreni (kâinatı) «kendisinde varlık» olarak nitelendirir. Bu varlık mâhiyeti i'tibâriyle, şuurun teşkil ettiği «kendisi için» diye isimlendirdiğimiz varlık tipine tamamiyle zıt fakat bir bakıma da onun simetriği diyebileceğimiz bir oluşa sahiptir. Bu terim Kant'ın felsefesinde bilinmekte olan şeyin (fenomenin) bilgimiz

dışındaki asıl hâlini tanımlayan (3) varlık sahasını (numeni) işaret ediyor görünmekle beraber, burada çok daha sınırlı bir manâda kullanılmış, fenomenin varlığı olarak anlaşılmıştır. Şüphesiz filozofumuzun önümüze serdiği varlık, fenomenal bir varlık düzeyinde mütalaa edilmektedir. Fakat yukarıda işaret ettiğimiz şekilde, bu fenomenal sahanın «kendi kendisindeki» hâli yani şuur-obje münâsebetine ircaa edilmeyen bir «varlık»ı da yok değildir. Bu nasıl bir varlıktır? Şuur tarafından değerlendirilmeyen şekliyle «kendi başına» nasıl bir mâhiyetle karşımıza çıkmaktadır? Bu varlık Kant'ın numeni gibi fenomenin ötesinde değil, bizzat onun içindedir ve onun asıl gerçeğini teşkil eder. Bu durumda ona nasıl bir varlık karekteri izâfe etmek gerekecektir?

a) Özdeşlik İlkesinin Kendisinde Varlığa Uygulanması :

«Kendisinde varlık» için söylenebilecek ilk vasıf filozofumuzun «totolojik» (eş söz-iâde-i manâ) bir ifâde ile yansıtmaya çalıştığı, «kendisinde varlık»ın kendi kendisiyle özdeş olduğu keyfiyetidir : «Varlık ne ise odur» (4) (L'Etre est ce qu'il est). Sartre burada özdeşlik ilkesini varlığa son derece ciddi ve şümûllü bir şekilde tatbîk etmiştir. Aklın ilkelerinden olan bu prensip: «Bir şey ne ise odur veya A A dır» (5) şeklinde ortaya konulabilir. Varlığın kendi kendisinin özdeşi olması, her ne kadar ilk bakışta bilgimize bir şeyler katmıyor görünse de, aslında bu ifâdenin Sartre için, düşünce açısından bir çok gelişmelere sebebiyet vereceği ve «kendi-

(3) Kant : Critique de la Raison Pure, S. 60
Trad. Française par Tremesaygues - B. Pacaud P.U.F., 1968
P.U.F., 1968
(5) Necati Öner, Klâsik Mantık, S. 177
(4) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 33

sinde varlığın» mâhiyeti hakkında anahtar rolü oynayacağı muhakkaktır. Şunu da hemen belirtmekte yarar vardır ki, bu «varlığın kendi kendisinin aynı» olması keyfiyeti, sadece «kendisinde varlık» mıntıkası için geçerli bir prensiptir. Zira ileride göreceğimiz gibi, bu varlık sahasının tam bir simetriğini teşkil edecek olan «kendisi için» varlık, söz konusu prensibin tamamiyle zıddı bir görünüşe sahip olacaktır.

Bu «kendisinde varlık»ın kendisiyle tam bir mutabakat arzetmesi, M.Ö. 535 - 460 yılları arasında yaşamış olan Parmenides'in varlık hakkındaki fikirlerine son derece benzemektedir. «Aslında, varlık (kendisinde varlık)» kendisine göre (tam bir) kesafet gösterir, zîrâ o tam manâsıyla kendi kendisiyle doludur. İşte varlık ne ise odur demekle bunu ifâde etmekteyiz (6). «Kendisinde varlık»ın kesafeti, onun tam manâsıyla kendi olduğuna (som=massif) işaret etmektedir. «O bütün sentezler içerisinde en çözülemeyeni, kendinin kendisiyle sentezidir. Bundan çıkan netîceye göre de tabiatıyla varlık kendi varlığı içerisinde tecrid edilmiştir ve kendisi olmayan ile hiçbir münâsebeti bulunmamaktadır» (7). Böylelikle «kendisinde varlık» kendisinin olmayan veya kendisini reddeden hiçbir varlık sahası ile ortaya konulamaz. Bu ifâdeler «varlık vardır, hiçlik yoktur» (8) diyen Parmenides'in kendi kendisi ile özdeşlik hâli olarak nitelendirdiği «bir olan varlık»ına tam bir uygunluk göstermektedir. Yunan Filozofu için «bu varlık, (biricik varlık) vahdetten ibarettir;» kendi içine kapalı, doğmamış, yok olmayacak, değişmez, bölünmez, yoğunlaşmaz, seyrekleş-

(6) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant. S. 33
(7) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant. S. 33
(8) Parmenides, Diels B_6 (Gérard Legrand. Les Présocratiques, S. 108, Ed : Bordas)

mez» (9) bir varlıktır. Sartre'ın «kendisinde varlığı»da yokluğa karşı çıkar, tamamen kendisi ile vardır, bu varlık tam, kesin, sonsuz, başlangıçsız, değişmez, kendinden başkası ile gösterilemez.

b) Kendisinde Varlık ve Yaratılış Nazariyesi :

Kendisinde varlık yaratılmamıştır. Sartre «kendisinde varlık»a özdeşlik ilkesini o derece şümûllü ve köklü uygulamıştır ki, bu prensipten hareket bizi «kendisinde varlığın» hattâ umûmiyetle varlığın yaratılmamış olacağı fikrine rahatlıkla götürür. Ona göre bir «yoktan yaratılış» (création ex nihilo) imkânsızdır. «Varlık fenomenininin doğru mütealaası (claire vision) çoğu zaman yaratılışçılık (veya varlığın Tanrı tarafından yaratıldığını savunan görüş taraftarlığı) (créationisme) diyeceğimiz bu peşin hükümle karanlıklaştırılmıştır. Tanrı'nın dünyaya varlık (être) bahşettiği varsayıldığından (on supposait) varlık her zaman için bir pasiflikle lekelenmiş durumda beliriyordu. Fakat yoktan yaratılış (création ex nihilo) varlığın ortaya çıkışını izâh edemez, zirâ varlık ilâhi olan bir subjektiflik içinde tasarlanıyorsa, (bu hâlde) o intrasubjektif (sujeler arası) bir mahiyette kalmakta devam edecektir» (10). Bu subjektiflik içinde bir objektiflik ortaya çıkamaz. Bu ifâdeyle Sartre, varlık şayet yaratılmış ise, bir ilâhî şuurda (subjektiflikte) mevcut olacağını ve «kendisinde varlığın» da en mühim vasfı olan kendisinde olma hâlinden mahrum kalacağını söylemeye çalışmaktadır. Şayet bu durum vârid ise varlığın kendi varlığından söz edilemez

(9) Macit GÖKBERK : Felsefe Tarihi, S. 35
(10) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 32

ve bu, Tanrı varlığından başka bir şey değildir. Bu hipotezi böylece bertaraf ettiğine inanan Sartre ortaya bir diğerini koyuyor. Şayet varlık, Tanrı'nın dışında kendi kendisi olarak düşünülebiliyor ise, yani Tanrı'nın karşısında kendi varlığını kurabiliyor ise, o zaman filozofumuz, yaratılış nazariyesinin son derec lüzûmsuz olduğunu ileri sürüyor. «Şayet varlık, Tanrı'nın karşısında mevcut ise (exister) bu onun kendi kendisine istinâd ettiği ve ilahî yaradılışa âit en ufak bir iz taşımadığı içindir. Tek kelimeyle, yaratılmış olsa bile, «kendisinde varlık» yaratılış ile izâh edilemez, zîrâ varlığını (bu yaradılışın) ötesinde (veya dışında) (par de là) kazanmaktadır. Bu, varlığın yaratılmadığını söylemekle aynı şeydir» ([11]).

Varlık mademki, kendi dışında bir Tanrı tarafından yaratılmamıştır, o hâlde acaba onun kendi kendisini yarattığı düşünülebilir mi? Sartre, bu suâle de menfî cevap vermektedir. «Fakat» diyor, «bundan (yukarıdaki netîceden) varlığın kendi kendisini yarattığını da çıkarmamak gerekir. Zîrâ bu onun kendi kendisinden evvel olmasını gerektirecektir. Varlık, şuur gibi kendi kendisinin sebebi değildir» ([12]). Demek oluyor ki Sartre, işin başında ortaya koymuş bulunduğu «özdeşlik» prensibine dayanmak sûretiyle yaratılış nazariyesinin bu son şeklini de, reddetmektedir. Varlık kendi dışında bir başka varlık (Tanrı varlığı) tarafından sebeplendirilemediği gibi, kendi kendisinin de sebebi olamamaktadır. Zîrâ varlık «kendi kendisidir» (l'être est soi) ([13]) ve bu kendi kendisiyle özdeşliği (ayniyeti) dışında hiç-

(11) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 32
(12) Aynı eser, S. 32
(13) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 32

bir şekilde tasavvur edilemez. O varlığını kendinde bulmakta, bir başka varlıktan kabul etmemektedir.

«Varlık ve Yokluk» adlı eserinde, filozof, «kendisinde varlığın» husûsiyetlerinden bahsederken onun ne aktif, ne de pasif olduğunu beyan eder. Zirâ bunlar insan şuuru için mevzu' bahis olan şeylerdir. «Şuurlu varlık bir gayeye ma'tuf olmak üzere vasıtalar kullandığı zaman, faaliyet (aktivite, aktiflik) vardır ve faaliyetimizi üzerinde sürdürdüğümüz objeler (şeyler) kendiliğinden onları, uğrunda hizmet ettirdiğimiz gayeyi gözetmezler ise, bunlar için biz pasif demekteyiz» (14). Bu mefhumlar mutlak bir tarzda düşünüldüğünde değerlerini kaybetmektedirler. «Kendisinde varlık» mutlak ve sadece kendi kendisine göre vardır, yani o kendi kendisindedir. Onun hiçbir varlığa bağlantısı olmadığı gibi, ona bir oluş, bir zamanlılık da izâfe edilemez.

c) «Kendisinde Varlık»ın Kontenjanlığı :

Sartre'ın ifâdesine göre «kendisinde varlık» ne mümkün olandan (possible) çıkarılabilir, ne de «zorunlu olan»a (nécessaire) bağlanabilir (15). O hiçbir şekilde hiçbir şeyden çıkarılmamıştır. Mümkün olana dayandırılamaz. Zirâ mümkün, şuur veya düşünceye bağlı bir «mod» (kip) dur, bunun için de «kendinde varlık» sahasına değil, «kendisi için» (pour soi) varlık sahasındadır. Zorunlu olana da dayandırılamaz, zirâ zorunluluk varolanları değil, ideal önermeleri alâkadar eder (16). O hâlde, bundan şu netîceyi çıkarma imkânı bulabiliyo-

(14) Aynı eser, S. 32

(15) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 34

(16) Aynı eser, S. 34

ruz : «kendisinde varlık» «kontenjan» (17) (contingent) bir varlıktır. Bunu söylemek aynı zamanda «kendisinde varlık»ın sebepsiz, izâhsız bir varlık olduğunu ifâde etmek demektir. Yani mantıkî bir ifâde ile dünya diye isimlendirdiğimiz «kendisinde varlık» «saçma»dır. Çünkü onu ne başka bir varlıkla açıklama imkânı vardır, ne de «mümkün» (possible)den veya zorunludan (nécessaire)den türemiş olduğunu ortaya koyabilme durumu mevcuttur. O mutlak olarak hiçbir şeye dayanmaksızın vardır. Sartre bunu «fazladan» (de trop) (18) ta'bîri ile karşılıyor ve saçmalığını gözler önüne seriyor. Kendisinde varlık için özet olarak son söylediği şeyler

---

(17) Contingent kelimesini, mümkün veya olumsal, olağan kelimeleri ile dilimizde karşılama imkânı vardır. Fakat biz bu terimlerin, bazı hâllerde «possible» kelimesinin karşılığı olarak kullanıldığını göz önünde bulundurarak, Türk alfabesine göre yazmak şartıyla, daha uygun bir karşılık bulununcaya kadar, Fransızcadaki şekliyle kullanılmasını tercih ettik. Kontenjan (contingent) Lâtincedeki «contingent» kelimesinden Fransızcaya aktarılmış olup, tesâdüfen, beklenmeden ortaya çıkan manâsına gelmektedir. Ne zorunlu, ne de imkânsız demek olan kontenjan aslında zorunluluk mefhumuna tam bir tezat teşkil etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Sartre, «kontenjan» mefhumunu zorunlu ve mümkün gibi düşünceye bağlı bir modalite için değil de, varlık söz konusu olduğunda o varlığın kendisinde her hangi bir varolma prensibi taşımadığını göstermek amacıyla kullanılmıştır.

(18) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 34

şunlardır : «Varlık vardır, varlık kendisindedir, varlık ne ise odur» (19).

Sartre, insanın bu fazladan (de trop) ve «saçma» (absurde) varlıkla karşılaşmasını, **Bulantı** adlı romanında, bir tiksinme veya bulantı reaksiyonu ile izâha çalışır. Zîrâ insan dünyanın sebepsiz, saçma ve fazladan (de trop) varlığı ile karşı karşıya gelmiştir. Sonra romanın kahramanı Roquentin kendisinin de bu dünya içindeki nesnelerden biri olduğunu farkedecek ve kendi varlığını da, aynı derecede saçma ve lüzûmsuz bulacaktır. Yazar Roquentin'e şunları söyletir. «Biz, bir kendi kendisinden sıkılmış, bunalmış varoluş (existant) lar yığını idik. Ne birimizin, ne de diğerlerimizin burada bulunmak için en ufak bir sebebi yoktu, her «varolan» (existant) kendi içinde, karmaşık (confus) olarak belli ve belirsiz bir endişeli tavırla kendini diğerlerine nazaran fazla hissediyordu. Fazladan (de trop) olmak; bu benim, bu ağaçlarla, bu parmaklıklarla, bu çakıl taşları ile kurabildiğim tek münâsebet (bağ) idi» (20). Bu varoluşun mâhiyeti, yani saçma ve kontenjan olan ile karşılaşma Roquentin için bir buluştur ve artık hayatının akışını değerlendirmek için bir anahtar vazîfesi görecektir. Saçma, hayata, dünyaya izâfe edilebilecek yegâne vasıftır. «Ve kesin olarak hiçbir şeyi formule etmeksizin, varoluşun anahtarını bulmuş olduğumu anlamaktaydım. İşte bundan dolayı daha sonraki bütün sezebildiklerim, bu, temeldeki saçmalığa bağlanır» (21). Bu saçma oluş aslında kendi çerçevesinde tam bir mutlaklığa sahiptir. Zîrâ «şey» bundan başka bir şey olamaz. Varoluş hiçbir zorunluluğa sahip değildir. «Asıl olan

(19) J. P. Sartre. L'Etre et le Néant, S. 34
(20) J. P. Sartre, La Naussé, S. 181
(21) Aynı eser, S. 182

kontenjanlıktır (contingence, olumsallık). Tanım olarak şunu söylemek isterim. Varoluş zorunluluk değildir. Varolmak (exister) sadece «orada olmak» (être-là)dır; varoluşlar ortaya çıkarlar, birbirleriyle karşılaşırlar. Fakat onlar hiçbir şeyden ta'lîl (déduire) edilemez. Sanıyorum, bunu anlayan insanlar vardır. Yalnız bu kontenjanlığı (contingence) bir zorunlu varlık ve bir kendi kendisinin sebebi (fikri) icât ederek, aşmak istemişlerdir. Halbuki hiçbir zorunlu varlık varoluşu açıklayamaz : kontenjanlık (contingence, olumsallık) bir sahtelik, bir görüntü değildir ki düzeltilebilsin; bu bir mutlaklıktır, bunun için de mükemmel bir sebepsizlik (gratuité)dir» (22). Sartre, dünyayı öyle bir sebepsizlik ve saçmalıkla değerlendirmektedir ki, bu değersizlik ve manâsızlık karşısında insan bir şaşkınlığa ve bir kızgınlığa dûçâr olur. Her şey o kadar manâsız ve varoluşları o kadar lüzûmsuzdur ki, âdeta varolmaktan onlar da şikâyetçidirler. Onları oraya koyan, onlara bir sebep ve mâna bütünü içinde yer gösteren, daha açık bir ta'birle onları yaratan hiçbir zorunlu varlık yani Tanrı söz konusu edilemez. Hiçbir şeyin ne evveli, ne de sonrası vardır. Kendi kendisinde şey sadece «oradadır». «Ne bütün bunların nereden çıktığını ne de nasıl oluyor da, hiçbir şey yerine dünya vardır diye sorabilmenin imkânı vardır. Bunun bir manâsı yoktur, dünya her yerde mevcuddur, önde, arkada. Ondan önce hiçbir şey mevcud olmadı. Hiçbir zaman onun varolmamış olabileceği bir an olmadı» (23). İşte Sartre, «kendisinde varlığı» en güzel şekilde tasvir ettiği **Bulantı** adlı eserinde, romanın kahramanını böyle bir dünya ile tanıştırır : lüzûmsuz, sebepsiz ve mutlak bir saçmalık olan varlık.

---

(22) J. P. Sartre, La Nausée, S. 190
(23) J. P. Sartre, La Nausée, S. 190

Bu «kendisinde varlığın» mâhiyet bakımından ortaya çıkartılışı Sartre'ın yaratılmamış dünya telâkkisini bize öğretmektedir. Aslında, umûmî olarak inkâr ettiği Tanrı hakkında da uzun açıklamalardan kaçınan filozof, bu «hayasız bolluk» (surabondance obcène) olarak nitelendirdiği kontenjan (cotingent, olumsal) varlık sahası için de bizi tatminkâr bir şekilde aydınlığa kavuşturmamaktadır. Bu son keyfiyet, belki düşünürün hadiselere umûmî olarak bakışında takındığı o kendine mahsus tavırdan, belki de saçma ve sebepsiz olarak ilân ettiği «kendisinde varlık»ın üzerinde söyleyecek pek fazla bir şeyi olmayışından ileri gelmektedir. Fakat şunu bu varlık sahası üzerinde kısaca fakat kesinlikle söyleyebiliriz ki özdeşlik prensibini mümkün olan en keskin biçimde kullanmak sûretiyle Sartre, objeler dünyasını, kendi dışında herhangi bir zorunlu, universel (küllî) mutlak bir varlığa bağlamamış ve onu doğrudan doğruya kendi içinde mütalâa etmiştir. Böylelikle varlığın yaratılmamış, ebedî bir husûsiyeti olduğunu ortaya koymuş, onu bir semâvî âlemle ilişkisi içerisinde değerlendirmenin imkânsız olduğunu söylemiş ve böyle sebepsiz, manâsız fakat gerçek bir «kendisinde varlık»ın da sadece bir «mutlak saçmalık» olduğu görüşünü savunmuştur.

Aslında kendi kendisinde varlık mutlak bir saçmalık olarak mütalâa edilirken, yukarıda bahsettiğimiz gibi, ancak şuurun müdâhalesi ile bir mânâ kazanmaya başlayacak ve onun bu fenomenal sahayı değerlendirmesi sayesinde bir «benim için» yani «şuur için» varlık hâlini alacak ve «belli bir şey» hüviyetine geçecektir. Şuurla münâsebet hâline geçmeden bir «lüzûmsuz varlık» veya kendi kendisi ile doluluk olarak nitelendirilen dünya sadece ve sadece bir şuur olduğu nisbette

(şuur için) bir şey hâline gelecektir. Sartre'ın da **«Varlık ve Yokluk»** adlı eserinde ifâde ettiği gibi (24) ancak «kendisi için varlık»ın yani şuurun ortaya çıkması dünyanın varlığını ortaya koyabilir. O hâlde biz incelememizin bu safhasında yeni bir mevzu'a ulaşmış bulunmaktayız. Bu da «kendisinde varlık» sahasının tam bir simetriğini teşkil eden «kendisi için varlık»ın yani «şuur» (conscience)un bölgesidir ve yapı i'tibârı ile de «kendisinde varlık»a tam bir tezat teşkil etmektedir. «Kendisinde varlık»ı kendisi ile özdeş tam bir varlık sahası olarak tasvir etmiştik. Fakat şuurun müdâhalesi olmaksızın bu varlık bir mutlak saçmalıktır. Müdâhalesi ile «kendisinde varlık» a hüviyet kazandıran şuur acaba bir kendisinde varlığa sahip midir? Yoksa varlığa hüviyet kazandırırken, kendi varlığını da ancak ona bağlı olarak mı ortaya koymaktadır?

2 — Kendisi İçin Varlık :

Kendisi için varlık (l'être pour soi) kesinlikle söylemek icâb ederse, idrâk mekanizmasını yürüten şuurdan başka bir şey değildir. Fakat şuurun Sartre'da ve mensubu bulunduğu fenomenolojik felsefede ne manâya geldiğini bilmek, felsefî temellendirmelerimiz çerçevesinde önemli bir yer işgal edecektir. Her şeyin şuur-eşya münasebeti içerisinde değer kazandığı bir felsefede şuurun merkezî nokta vazifesini ifâ ettiği kendiliğinden ortaya çıkan bir gerçektir. Fakat, acaba Sartre, bu temel saha olarak nitelendirdiği şuuru varlık noktai nazarından nasıl değerlendirecek, ona nasıl bir statü ta'yin edecektir?

---

(24) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 305-502

a) Spritualist Gerçekçiliğin Reddi :

Bütün fenomenologlarda olduğu gibi Sartre'da da klâsik psikoloji ile karşımıza çıkan spritualist realizm (réalisme spritualiste) yani subjektif sahayı ayrı bir cevher hâlinde mütalâa eden görüş reddedilmiştir. «Şuurun cevherle hiçbir alâkası yoktur o saf bir görüntüdür ve bu mânâda ancak kendisine göründüğü (apparaître) ölçüde mevcuddur» (25). Filozof ruhun varlığına inanmadığı için subjektiviteyi de kendi kendisinde (en soi) bir varlık hâlinde görmeye imkân bulamamaktadır, böylelikle de şuur kendi başına belli bir muhtevâya sahip olamamakta ve daima kendi dışındaki bir varlıkla münâsebeti içinde ele alınabilmektedir. Zîrâ şuurun en mühim vasfı, hiçbir zaman kendi kendisi ile tanımlanamaz olmasıdır. Şuur her zaman için kendi dışındaki bir objeye çevrilmiştir ve Sartre'ın Husserl'in düşüncesinden mülhem olarak ifâde ettiği gibi «her şuur bir şeyin şuurudur» (26). «Bu şuur ortaya koyar ki, kendi dışındaki bir objenin pozisyonu olmayan şuur, şuur değildir veya şayet bir başka şekilde ifâde etmek istenirse, şuurun «muhtevası» yoktur. Meselâ bir masa, bir tasavvur (représentation) mâhiyetinde de olsa, şuurun içinde değildir» (27). Şuura âit her şey kendisinin dışında bulunan şeylere çevrilmiş olarak değerlendirilmek mecburiyetindedir. Bu yüzden şuura kendi başına bir varlık izâfe etmek imkânımız yoktur.

b) Kendisi İçin Varlığın Yokluk Olarak Tasviri :

Sartre, **Varlık ve Yokluk** adlı eserinin bir yerinde «kendisi için varlık»'ın (être pour soi) kendi başına

(25) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 23
(26) J. P. Sartre, L.Imaginaire, S. 28
(27) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 17

mütalâa edilemeyeceğini ortaya koyarken, şöyle demektedir : «Bu şu demektedir ki, bilmek denilen bu varlık tipi çerçevesinde, karşılaşılabilecek tek varlık ve daimâ orada bulunan (ce qui est perpétuellement - là) «bilinmekte olan» (le connu)dır. Bilmekte olan (le connaissant) var değildir (n'est pas; yoktur), onu farketme imkânı yoktur» (28). Fakat bilinmekte olan kendi başına hiçbir şey ifâde etmediğine göre, onun bir bilmekte olan tarafından mevcûdiyetinin ortaya konulması gerekecektir. Fakat yine düşünürümüzün ifâde ettiği gibi bu şey «yokluk»dan ibarettir yani hiçbir şey (rien)dir : «... bilinmekte olanın (le connu) bu mevcûdiyeti «hiçbir şey» (rien) önünde mevcûdiyettir...» (29). Her ne kadar «bilinmekte olan» dünya ancak «kendisi için varlık» (l'être pour soi) sayesinde ortaya çıkmış olsa da bir şuurun varlığından söz etmek imkânımız yoktur. Bir yerde kendisinin dışındaki varlığı varlık hâline getiren şuur kendini yokluğa ircaa etmektedir. «Sadece kendisi için» (le pour soi) dünyaya göre aşkın bir husûsiyete sahiptir, o kendisi sayesinde şeylerin mevcud olduğu bir hiçlik (le rien)dir» (30).

Şuurun bir «hiçlik» veya bir «yokluk» ile tanımlanması, daha doğrusu onun bir varlık olarak tanımlanamaması acaba fenomenolojik tahlilde nelere bağlı olarak, beliren bir keyfiyettir? Sartre bunun cevabını, bilmekte olan varlığın (şuurun) bilinmekte olan varlığa ircaa edilemeyeceği düşüncesini ileri sürmek sûretiyle veriyor. İdrâk mekanizması o şekilde işlemektedir ki, bir şeyi idrâk etmek her şeyden önce o şey olmadığı-

(28) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 17
(29) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 250-251
(30) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 502

mızın farkına varmaktır. Meselâ bir bardağı algılarken, algılayan şuur o bardak olmadığını ortaya koymakta ve daha da açık bir ifâde ile kendisini «o bardak olmayan şey» olarak nitelendirmektedir. «Algılanan şey bütün mukayeselerden ve bütün inşa'lardan önce, şuur karşısında şuura âit olmaksızın (veya o şuur olmaksızın) hazır olan (varlık)dır.» (31) Demek ki daima kendi dışındaki bir varlıkla temas içinde nitelendirilen şuur; bir ikinci safhada karşımıza o dış varlığa ircaa edilemeyecek vasfıyla çıkmaktadır. «Kendisi için», ne kendi kendisi ile tarif edilebilmekte, ne de kendi dışındaki varlığın hüviyetine girebilmektedir. O hâlde bu «kaypak» varlık türü bir tek şekilde ifâdelendirilebilir : Yokluk (Le Néant)

Mes'eleye bir başka istikametten yaklaşma imkânımız daha vardır, fakat burada da erişeceğimiz netice şuurun yine bir yokluk olarak vasıflandırılması keyfiyetini perçinlemekten başka bir şey yapamayacaktır. Acaba şuur kendi kendisini idrâk edebilme imkânına sahip midir? Sadece bir idrâk etme durumunda, karşımıza çıkan şuur acaba kendi kendisini bir «kendisinde» (en soi) varlık olarak yakalayabilir mi? Yani yukarda «kendisinde varlık»ı tarif ederken en bâriz vasıf olarak gösterdiğimiz, özdeşlik prensibini, böyle bir yaklaşmada «kendisi için varlık»da bulabilir miyiz? Sartre, bu suâle de menfi bir cevap vermekte ve özdeşlik prensibine tamamen ters düşen tarafını gözler önüne sermek sûretiyle «kendisi için varlık»ı bir yokluk olarak değerlendirmede bir adım daha atmaktadır.

Yukarıda da ifâde etmiş olduğumuz gibi, ideal bir varlık hüviyetine sahip olan «kendisinde varlık»ın (être

(31) Aynı eser, S. 222

en soi) husûsiyeti, kendi kendisi ile doluluk, kesafet ve kendisiyle tam bir özdeşlik hâlinde bulunmasıdır. Halbuki «kendisi için varlık»ın kendisini algılayabilmesi, yani şuurun kendi şuuruna varabilmesi için, bu şuurun varlığında bir ikileşme (dédoublement) ortaya çıkmaktadır. «Kendisi için»in kendi kendine görünmesi (présence à soi) şuur için bir kendinden uzaklaşmayı veya kendini kendinden başka bir yerde ortaya koymayı gerektirmektedir. Bu ise «kendisinde varlık»ın kendisi ile mutlak özdeş olması durumuna tamamen tezat teşkil etmektedir. Bu hâl Sartre'a anlaşılması çok güç bir ifâde ile şunu söyletecektir : «Şuurun, şuur hâlindeki varlığı (onun) kendi kendisine bir görünüşü olarak, kendisiyle mesafeli varolmasıdır (exister) ve varlığın, varlığında taşıdığı bu hiç uzaklığındaki mesafe (distance nulle), yokluktur» (32).

Demek oluyor ki, kendi kendisini idrâk etmek isteyen şuur, büyük bir problemle karşılaşmakta, böyle bir idrâke sahip olabilmek için bir kendisinden uzaklaşma faaliyetine girme mecbûriyetinde kalmaktadır. Sartre'ın bir başka yerde (33) «eksiklik» (manque) olarak nitelendirdiği bu hâl aslında bir kendi kendisinin dışında olan varlığı işaret ederek, «kendisi için»in varlık hü-

(32) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 120
Bu cümle Fransızca olarak şöyle ifâde olunmuştur. «L'être de la conscience en tant que conscience c'est d'exister à distance de soi comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être c'est le néant.»

(33) Aynı eser, S. 145
«Ainsi le pour soi en tant qu'il n'est pas soi est une présence à soi qui manque d'une certaine présence à soi et c'est en tant que manque de cette présence qu'il est présence à soi.»

viyetinde olamayacağını ortaya koymaktadır. Eğer «kendisi için» (le pour soi) kendisi değil ise, bu hâl özdeşlik prensibine ters düşmekte ve «kendisinde varlığın» (l'être en soi) o kendi kendisine tam intibak etme durumunun tersi ortaya çıkmaktadır. Şuurun varlık açısından bir «eksiklik» olması yokluğu gerektirmektedir. Zirâ şuurun kendi kendisine görünüşü (présence) onu kendi içinde hem «bilen», hem «bilinen» hâline getirmekte ve bir kendi kendisi olamama durumuna sevketmektedir. O hâlde şuuru kendi içerisinde mütalâa ettiğimizde onun varlığından değil, sadece bir boşluk olarak değerlendirilebilecek, «yokluk»undan söz edebiliriz.

Bu hâl, elbette ki varlık noktai nazarından bizi onulması kabil olmayan bir çatlaklıkla karşı karşıya bırakmakta ve bu varlık, birbirlerine irca edilebilmeleri imkânsız iki sahaya ayrılmaktadır. Biri madde veya kendi kendisinde varlık, diğeri şuur veya yokluk. Bunlardan ilki tam bir özdeşlik gösterdiği için ideal varlık sahasını teşkil etmekte, «kendi kendisi olmakla» varlığını kesinlikle belirleyebilmektedir. Diğeri ise özdeşlik prensibine meydan okurcasına, kendi kendisi olamamakta ve «ne ise o olmadığını» söylemeye çalışarak, kendi kendisinin problemi (mes'elesi) hâline gelmektedir. Buna göre Sartre, şuuru tarif ederken şöyle söyleyecektir : «Şüphesiz, şuura Heidegger'in Dasein'a ayırdığı şu tarifi uygulama imkânımız vardır ve onun, kendisi için, kendi bünyesinde varlığının mes'elesi (question) olan varlık olduğunu söyleyebiliriz, fakat bu tarifi tamamlamak ve aşağı yukarı şu şekilde formüle etmek gerekir : «Şuur, kendisi için, bu varlığın bünye-

si içinde kendinden başka bir varlığı gerektirmesi sebebiyle, kendi varlığının mes'elesi olan varlıktır» (34).

Şuur, kendi varlığının mes'elesi olmaktadır, zîrâ aynı anda ne kendisi, ne de bu varlığının gerektirdiği ve kendisi dışındaki varlık olabilmektedir (35). Bu da tabîatıyla onu bir yokluk hâline ircaa etmektedir.

Misâl olarak, nefret etmekte veya sevmekte olan bir insanın bu hâlini idrâk etme durumunu ele alıp, Sartre'a göre mes'eleyi tahlil edebiliriz. Bu insan kendi nefretini veya sevgisini müdrik olabilmek için kendini kendisinin dışına çıkarmak mecbûriyetinde kalacak ve bu nefret veya sevgiyi bir «obje» gibi dışardan incelemek ve değerlendirmek faaliyetine girişecektir. Bu da tabiidir ki, şuurun «kendi kendisi» (en soi) olma durumunu bozacak ve onu bir «yokluk» hâline getirecektir. İdrâk edilmekte olan varlık artık «suje»nin kendisi değildir, zîrâ o şuur için bir «bilinen obje» hâline gelmiştir. İdrâk etmekte olan şuur da, mecbûrî olarak bu nefret veya sevgi hâlinin dışına çıktığından «suje» kendi varlığının dışında kalmaktadır. O hâlde bu yokluk fikrini şu paradoksla da, ifâde edebiliriz : «kendisi için varlık» ne ise o değildir veya ne değilse odur.

---

(34) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 29
Sartre'ın şuur hakkındaki bu ta'rîfi Fransızca olarak şöyle yazılmıştır : «La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui.»

(35) Aynı fikir, Sartre tarafından bir başka şekilde şöyle ifâde edilmiştir : «Le pour-soi est un être pour qui son être est en question dans son être en tant que cet être est essentiellement une certaine maniére de ne pas être un être qu'il pose du même coup comme autre que lui.»
(L'Etre et le Néant, S. 222)

c) *«Kendisi İçin»in «Kendisinde Varlık» Olma Çabası :*

Acaba şuurun kendini, varlık açısından karşılaştığı bu zor durumdan kurtarma imkânı en azından kurtarma çalışması yok mudur? «Kendisi için» yine bu durumunu muhafaza edebilmek kaydıyla bir varlık hüviyeti kazanamaz mı? Yani «kendisi için» aynı zamanda bir «kendisinde varlık» sahibi olamaz mı? Aslında bu yokluktan kurtulma ve bir «kendisinde varlık» olma çabası şuurun en mühim hususiyetlerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Gerçi «kendisi için» bir varlık değildir ama bir varlık olmaya yönelme, var olma çabası sürdürme ve kendisini daima «kendisinde varlık»a doğru bir hamle olarak gösterme durumundadır. Fakat acaba bu çabası gerçekleşme imkânına sahip midir? Ve gerçekleştiği anda «kendisi için» hakikî hüviyetini kaybetmiş olmaz mı? Zîra anlaşılmaktadır ki, bir yerde, insan kendini bu kendinde varlık olabilme arzusu ile tanımlamaktadır. Bu arzusu gerçekleştiğinde kendini kaybetmiş olmayacak mıdır?

Yukarıda gördüğümüz gibi, ontolojik olarak «kendisi için» (pour soi), varlık karşısında bir «eksiklik» bir yokluktur, o hâlde o bu durumdan kurtulma çabası sürdürecek ve «yok olma» idrâkının tâbii bir neticesi olarak, varlık için bir hasret duyacak ve varolmak isteyecektir. Bilindiği gibi «kendisi için» (le pour soi) kendisinde kendi varlığının eksikliği olan varlıktır (36). Ve onun ihtiyaç duyduğu şey, bu kendisinde olabilme hâlini ele geçirmektir. Şuur kendi kendisine intibak ede-

(36) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 653

bilmek isteyecek ve kendi yokluğundan kendi varlığına sığınmak mecbûriyetini hissedecektir. Varolabilmek çabası kendi kendisi ile dolu olmak, kendi varlığının temeli olmak içindir. Bu varolma arzusu, «kendisi için»in (pour-soi) kendi dışındaki «kendisinde varlık»a (l'être en soi) bir atılma hamlesi olarak tezâhür eder. Sartre, bunu «kendisi için»in projesi (projet-öne doğru atılma) olarak nitelendirecektir. Fakat şuur kendi yokluğundan kurtulmak ve bir kendisinde varlık hâline gelmek isterken, onun istediği yukarıda mâhiyetini izâha çalışırken söylediğimiz kontenjan (contingent) ve saçma (absurde) bir «kendisinde varlık» değildir. «Kendisi için» (le pour-soi)in, arzusunu teşkil eden varlık, kendi kendisinin temeli olan bir «kendisinde» (en soi)dir. İnsan kendi benliğini sağlamlığa kavuşturmaya çalışmakta, fakat bunu ne şuurun o kaypak ve yokluk olan vechesinde, ne de yalnız başına «kendisinde varlık»ın kontenjan hüviyetinde gerçekleştirebilmektedir. O hâlde şuur, bu iki varlık türünü de içinde toparlayabilecek bir «kendisinde kendisi için» (en soi pour soi) olabilmek mecbûriyetindedir. Ancak böyle bir terkipte aranılan şey elde edilmiş olacak, şuur hem kendisinde varlığın o değişmez ve kendi kendisi ile dolu olma hâline ulaşacak, hem de ancak böyle bir «kendisinde varlık» o kontenjan ve saçma durumdan kurtularak, kendi kendisinin temeli olabilme imkânına sahip kılınacaktır (37). Bu hâl şuurun kaypaklığını ortadan kaldıracak, «kendisinde varlık» ise kendi kendisinin şuuru hâline gelmekle bir mânâ ifâde edecektir. Bu sentez, kendi kendisinin şuuru olmakla kendisinde varlığının temeli olacak bir şuurun ideali olarak karşımıza çıkmaktadır (38).

---

(37) L'Etre et le Néant, S. 653
(38) Aynı eser, S. 653

Fakat burada aşılması güç bir paradoksun varlığı sezilmektedir. Zîrâ şuur, hem kendisi olmak hem de kendisinden kurtulmak kendi dışındaki bir diğer varlık siferine atılmak istemektedir. Üstelik de, şuur daha evvelce temas ettiğimiz gibi, kendisini ortaya, «kendisinde» (en soi) varlığın bir olumsuzluk (négation)u olarak koymaktadır. Kendi içinde yine kendisinin zıddı olarak tarif ettiği varlığa bir geri dönüş olarak nitelendireceğimiz «kendisi için» (pour soi)in «kendisinde» (en soi) varlık olma hâli bir imkânsızlık, en azından insan varlığının gerçekleştiremeyeceği bir husûs değil midir? Bu yüzden de Sartre, bir önceki paragrafta şuurun ideali olarak gösterdiğimiz durumun gerçeklik plânında tahakkuk edemeyeceğinden bahisle, bunun ancak bir Tanrı olma ideali şeklinde vasıflandırıyor : «İşte Tanrı diyebileceğimiz şey bu idealdir» (39). Bundan anlaşıldığına göre Sartre'ın düşüncesinde Tanrı; işte bu beşerî plânda gerçekleşme imkânı bulamayan ideal mefhumu çerçevesinde belirmiş bir kavramdır. Bir sınırlı olma durumu ile karşı karşıya gelen insan, temelindeki «proje»ye bir hayâlî gerçekliği hedef göstermiş, bunun da tecrübe edilebilir dünyanın dışında bir yere yerleştirerek, adına Tanrı demiştir.

3) Tanrı Fikri :

a) İdeal Ontolojik Saha :

Yukarıda elde ettiğimiz neticeleri kısaca özetleyecek olursak, şöyle söyleme imkânımız vardır : «Kendisinde varlık» karşısında «bir yokluk» olduğunun farkına varan «kendisi için» bu yokluktan kurtul-

(39) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 653

mak ve kendisinin temeli olan bir «kendisinde varlık» olmak arzusuna kapılır. Bu isteği bir başka ifâdeyle «kendisinde varlık» ile «kendisi için» arasında bir sentez idealidir. Fakat böyle bir terkibin dünya plânında gerçekleşme imkânı bulunmadığından, ideal, bir Tanrı kavramı hâline dönüşecek, böylelikle de Tanrı fikri Sartre'ın felsefesinde bir sentez düşüncesi hâlinde ortaya konmuş olacaktır.

Düşünürümüz, Tanrı fikrinin insanın kendi imkânsızlığının farkına varması ile ortaya atıldığını ileri sürmüş olmaktadır. Şuur, kendisinde varlık olma idealindeki gerçekleşmemenin meydana getirmiş olduğu hayâl kırıklığı içerisinde bu ideal sentezi, kendi ve temas hâlinde bulunduğu varlık sahasının dışında bir müteal Tanrı varlığı içinde tasavvur edecektir. Yani şuur içinde bulunduğu durumun sınırlı ve imkânsızlıklarla dolu vechesini aşmaya çalışacak, kendisini ancak bir Tanrı varlığında temellendirmeye yönelecektir. «İnsan Tanrı olmaya atılan (pojetter) varlıktır» (40). «Şayet insan Tanrı varlığı hakkında preontolojik (ontoloji öncesi) bir anlayışa sahipse, bunu ona bahşeden ne eşsiz tabîat manzaraları (ilhamı), ne de cemiyetin zoru olmuştur. Fakat aşkınlığın (transcendance) değeri ve ulvî gayesi olan Tanrı, insanın ondan hareketle kendi varlığını ortaya koyduğu daimî sınırı teşkil eder. İnsan olmak Tanrı olmaya yönelmektir ve bunu bir başka şekilde ifâde etmek gerekirse, insan temelde Tanrı olma isteğidir» (41).

Mes'eleyi bir başka noktadan ele alacak olursak, Tanrı kavramının, şuurun macerasına ve onun çabalarına bağlı olarak ortaya atıldığı fikrinden hareketle

(40) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 653 - 664
(41) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 653 - 654

L. Feuerbach'ın (1804 - 1872) Tanrı anlayışı ile Sartre'ınki arasında bir paralellik sezebiliriz. Bu XIX. asır Alman filozofu da Tanrı'yı insanın gerçekleşmeyen ideallerinin bir başka varlık sahasına yansıması şeklinde görmektedir. Din, Feuerbach'ın düşüncesinde temellendirilmiş bir objektif gerçekliğe sahip olmayıp, insan şuurunun bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Feuerbach'ın dini tenkidi psikolojik bir tahlil çerçevesinde yapılmış olmaktadır. Düşünür, aslında insan şuurunun sıfatları (attributs) olup, dünyada tam manâsıyla gerçekleşmeyen, fakat onun ideallerini teşkil eden adâlet, hikmet, aşk gibi kavramların bir başka dünyaya yansıtılmış olduğundan ve bu ideallerin kendisinde gerçekleşebildiği bir ilâhî saha hayâl edildiğinden söz eder. Böylelikle insan ideali hayâlî bir şekilde Tanrı'ya yansıtılmıştır. Ona göre insan, kendini inceleyecek olsa, Tanrı'yı idrâk etmenin aslında kendini idrâk etmekten başka bir şey olmadığını görecektir. «Tanrı'nın sırrı insanın kendine duyduğu aşkın sırrından başka bir şey değildir» (42). Demek oluyor ki, burada Tanrı'nın, insan dileklerinin gerçekleşebildiği bir yer olarak, hayâl edilmekte olduğu görüşü savunulmakta ve bir yerde bu da Tanrı'nın insanı değil de, insanın Tanrı'yı yarattığı düşüncesiyle bağdaşmaktadır. Zîrâ Tanrı kendisinde varolabilen bir gerçeklik değil, fakat insan ideali için hayâli olarak tasavvur edilmiş, bir gerçekleşme zeminidir, insanın şuurlu oluşuna ve bu şuura bağlı olarak da, bir öte dünya tasavvuruna dayanılarak ortaya atılmıştır. Sadece insan psikolojisi ile açıklanabilir hiçbir gerçek kriterе sahip değildir. «Tabiatta bir Tanrı

(42) Emile Bréhier, Histoire de la Philosophie, C. II, F. 3, S. 788 den naklen :
L. Feuerbach, L'Essai du Christianisme, S. 333

bulabilmek için, onu daha önce oraya yerleştirmiş olmak gerekir. Tabiat olaylarından hareketle Tanrı'yı ispât eden deliller (aslında) insanın onlardan hareketle kendi zekâ ve tabiatının sınırlarını ortaya koyan cehalet ve kibrinin delilleridir» (43). Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, böyle bir anlayış, insan şuuru ile doğmuş, bu şuura izâfi olarak varlığını bulan bir Tanrı düşüncesini işaret eder; kişi kendi eksikliğini bir Tanrı fikri ile tamamlamakta ve etik değerlerinin doğru ve temellendirilmiş olduğuna, böyle bir hayâlî varlık düşüncesiyle, kendini inandırmaktadır. Feuerbach'a göre, ne çare ki bu varlık sahası, insanın kendini tatmin için uydurmuş olduğu ve hiçbir gerçekliği olmayan bir aşkınlık (transcendance)dır.

Sartre'a gelince, anlaşılmaktadır ki, Tanrı fikri onda da böyle bir şuur faaliyeti olarak ortaya çıkmakta, kendini kendi dahilinde bulamayan «kendisi için» bir «kendisinde varlık» hâline gelmek isteyerek, ideal sentez sahası olarak tasavvur ettiği Allah düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu, kendini eksiklik ve yokluk mekânı olarak gören insanın, varlığını tamamlamak ve yine kendisi ile bütünleşmek imkânını bu dünyâda bulamayınca, öte dünya plânında bu durumun gerçekleşebileceğini düşündüğü bir ideal ve müteal (aşkın-transcendant) varlık hayâl etmesi ile belirmiş ve «kendisinde - kendisi için» terkibini elde edebilmiş, ontolojik bakımdan mükemmel diyebileceğimiz bir varlık fikridir. Demek oluyor ki, gerek Feuerbach, gerekse Sartre'da Allah; şuur için ve şuurla ortaya çıkmış bir durumdadır;

---

(43) Aynı eser, S. 333
E. Bréhier, Histoire de la Philosophie, C. II. F. 3 S. 788'den naklen.)

onun olmadığını veya ortadan kalktığını düşünürsek Tanrı'nın objektif gerçekliğinden söz etmek de imkânsızlaşacaktır. Böyle bir anlayışla elbette ki Tanrı varlığının ortaya koyuluşunda büyük bir izâfilik belirmektedir. Hattâ daha da ileri gidilerek, şuurun sebebinin Allah değil de, Allah varlığı fikrinin sebebinin şuur olduğu görüşünü iki filozofun da düşüncelerinde ileri sürme keyfiyeti ortaya çıkabilir.

Fakat bize göre, mes'eleye sadece bu açıdan yaklaşma «psikolojizm» adı verilen ve felsefî akıl yürütmelerde karşımıza tehlikeli bir tavır alış olarak çıkan, bir peşin hükümler sisteminin tuzağına düşmektir. Bilindiği gibi psikolojizm «psikolojiyi felsefeye temel telakki etmek sûretiyle, bütün felsefî problemleri, psikolojik problemlere ircaa eden bir eğilim» (44) olarak tanımlanabilir. E. Boutroux da «psikolojizm, her şeyden önce dinî hâdisenin sadece bir fenomen, bir şuur hâli (état de conscience) olduğunu göstermeye uğraşır» (45) der. Fakat gerek dinî vakıanın veya Tanrı fikrinin gerekse herhangi bir diğer felsefî problemin kendi başlarına mütalâa edilmeleri dururken, şuurun hâllerine veya psikolojik ihtiyaçlara bağlı kalınarak, ele alınması felsefî açıdan bir hata olarak ortaya çıktığı düşünülebilir. Zîrâ böyle bir prensip, mes'eleleri doğrudan doğruya, felsefenin kendine has metodu olan akıl yürütme ile incelemek ve mevzu'ları kendi içinde aklî sebep ve delillerle temellendirmek varken, onları dolaylı bir yola saptırmak da, sistemlere psikolojik bir temel göstermek sû-

(44) P. Foulquié - R. Saint-Jean : Dictionnaire de la Langue Philosophique, S. 593

(45) E. Boutroux, Science et Religion, 1, IV. Psychologisme et Sociologisme, S. 197 - 198

retiyle, onların birer felsefî problem olarak varlıklarını şüpheli kılmakta ve kavramların rasyonel yolla münakaşa edilebilirliğini lüzûmsuz, hattâ imkânsız telakki ettirmeye çalışmaktadır. Tabîatıyla bu tarz bir yaklaşım, felsefî ve metafizik bir mes'eleyi bambaşka bir sahaya intikal ettirmekle çözülemez hâle getirmektedir. Aslında bir fikrin ortaya çıkışı olarak her ne kadar psikolojik ve hayâlî bir temel göstersek de, bu bizi o fikrin direkt olarak objektif gerçekliği hakkında sorulması icâb eden suâllerden alıkoymamalıdır. Hattâ böyle bir dolaylı tutumla Tanrı varlığını, Feuerbach'ın yaptığı gibi inkâra kadar gitmek, kanaatimizce mes'eleyi doğrudan doğruya ele almaktan kaçmak ve münakaşa zeminini ortadan kaldırmak olacaktır.

Netekim J. P. Sartre, Alman Filozofu'ndan farklı olarak, mevzu'u böyle bir seviyede kestirip atmamış, bir merhale daha ileri gitmek isteyerek, kavramı kendi içinde ele alıp, mantıkî bakımdan tahlîlini yapmaya çalışmıştır. Yani Sartre, Tanrı fikrinin insanda ona bağlı bir proje olarak ortaya çıkmasından dolayı, «şuur olduğu için Tanrı fikri doğmuştur» diyerek, Tanrı'nın varlığının gerçekliğini hemen reddetmemiş, fikrin mantıkî imkânlarını araştırmıştır. Yukarıda bir «kendisinde» ve «kendisi için» sentezi olarak düşünülen Tanrı kavramı acaba mantıkî bir doğruluk taşıyabilir mi? Yoksa mütenakız mıdır? Bu sualin cevabı aynı zamanda Tanrı varlığının bir «kendisinde varlık», «kendisi için varlık» olması sözünden ne anlaşıldığının açığa kavuşturulması ile ilgili görülmektedir.

Sentez, fikrinden de anlayacağımız gibi, şayet Tanrı'nın varlığı düşünülecek olsaydı, doğrudan ve kesin olarak kendisine intibak eden bir «kendisi için» (pour-soi)den söz etmemiz gerekecekti. Bu ise saf ve mutlak

bir şuurdur. Şuur burada, sentezin yapısı icâbı bir «kendisinde varlık» (être en soi) hâline gelmektedir. «Kendisinde varlık» daha önceki bahislerde de görüldüğü üzere, kendisinden başka hiçbir varlıkla münasebette bulunmayan, sadece kendi kendisi ile doluluk olarak vasıflandırılabilen, kendi kendisinin bilgisi olmaktan mahrum bir sonsuz yalnızlık ve bütünlük olarak tarif edilmekte idi. Fakat, mademki mevzu' bahis olan «kendisi için» varlığın bir «kendisinde varlık» olması durumudur, hükmün tezat ihtivâ ettiği hemen göze çarpacaktır. Zîrâ şuur, sadece ve sadece kendi dışında bir başka varlık ile münâsebet dahilinde mevcuddur, onun kendi kendisi olması düşünülürken, aynı zamanda kendisinde varlığın başka hiçbir varlıkla münâsebeti olamayacağı keyfiyeti aşılması güç bir çelişki olarak belirmektedir. Buna göre sentez mümkün olabilse idi; düşünülen varlığın hem mutlak bir şuur, hem de kendisini bir «kendisinde varlık» olarak idrâk eden şuur olması gerekecektir. Halbuki şuur mefhumunun gerektirdiği şey kendi dışındaki bir «kendisinde varlık»ın mevcûdiyeti ve onun idrâkidir. O hâlde, sentez sonucunda ortaya çıkması istenen varlık, ister istemez kendisinin dışına taşması icâb eden bir varlıktır ki, aranılmakta olan şuurun kendi kendisi olabilmesi durumu elde edilemez. Ayrıca bir bütün ve kendi kendisi ile doluluk olması gereken «kendisinde varlık»da bu vaziyetini kaybeder. Sartre'ın da ifâde ettiği gibi, «ontoloji burada derin bir tenakuzla karşılaşmaktadır» (46). Bu sentez gerçek gerçekleşebilme imkânına sahip değildir. Tanrı kavramı mütenakızdır ve böyle olduğu için de, mantıkî bakımdan bir imkânsızlık ifâde eder.

(46) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 715

b) Tanrı Kavramının Klâsik Felsefedeki «Ens Causa Sui» Mefhumu İle Karşılaştırılması :

Felsefe tarihinin klâsik hududları ve terimleri muvâcehesinde mes'eleyi inceleyecek olursak, Sartre'ın «kendisinde, kendisi için» (en-soi, pour-soi) sentezi ile göstermeye çalıştığı varlığın aslında «kendi kendisinin temeli olan varlık» olduğunu hemen anlayabiliriz. Yani Sartre, burada felsefesinin umûmî çizgileri içinde «kendi kendisinin sebebi» olabilen bir varlığın imkânı münakaşasını yapmaktadır. Buna göre Sartre'ın sentezle meydana koymaya çalıştığı ideal varlık sahası «kendi kendisinin sebebi olan varlık» (47) sahasından başka bir şey değildir. Aslında «kendisi için varlık»ın projesi bir kendi kendisinin sebebi olma durumunu gerçekleştirme çabasıdır. Burada bir bütün varlık (48) dan söz edilmekte ve bu bütün varlığın «kendisi için» tarafından temellendirilen bir «kendisinde varlık» olması düşünülmekte, bu i'tibârla da «kendisinde varlık»a özdeş (identique) bir «kendisi için» varlığın da ortaya çıkması beklenmektedir : «... bu ideal varlık «kendisi için» ile temellendirilmiş ve kendini temellendiren «kendisi için»e özdeş bir «kendisinde»dir, yani «ens causa sui» dir» (49). Sartre, bu senteze tahakkuk imkânı vermediğinden böyle bir «kendi kendisinin sebebi olma» durumunu da reddetmiş bulunmaktadır. «Şüphesiz ki bu «ens causa sui» imkânsızdır ve kavramı, gördüğümüz gibi, bir çelişki ihtivâ eder» (50).

---

(47) Lâtincede «ens causa sui» : kendi kendisinin sebebi olma.
(48) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 717
(49) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 717
(50) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 717

Bu ifâdeleri teolojik bir sahada yeniden ele alacak olursak, Allah'da «kendisinde varlık» ile «kendisi için varlık»ın özdeş olduğu görüşü ortaya çıkacaktır. Yani Tanrı varlığında şuur ve varlık birbirinden ayrı mütalâa edilemez düşüncesi Sartre'ın ontolojik terimleri çerçevesinde tekrarlanacak ve tabii yine filozofumuzun bu kendine has ontolojik değerlendirmelerine göre de, böyle bir ideal varlık fikir i'tibârı ile tenakuz teşkil edecektir. Bundan hareketle de Tanrı'ya izâfe edilen ve «causa sui» veya «kendi kendisinin temeli olan bir varlık» düşünülemez hükmü ile Allah kavramı reddedilmiş olmaktadır.

Demek oluyor ki Sartre, Klâsik Felsefe'de (bilhassa İskolastik Düşünce ve İslâm Felsefesinde) üzerinde çok durulan «kendi kendisinin sebebi olan varlık» veya «kendi kendisiyle varolan varlık» mefhumlarını düşüncesinin sınırları içinde çürütmüş olmaktadır. Ona göre herhangi bir varlığın kendi kendisinin temeli veya «ens causa sui» olması fikri tenakuz teşkil ettiğinden, böyle bir varlıktan söz edebilme imkânımız kat'i sûrette yoktur. Fakat acaba bu mefhumları asırlar boyu işlemiş olan filozoflar, mes'eleyi, Sartre'ın gördüğü gibi mi görmüşler, Tanrı varlığını bu kadar basit ölçüler içinde mi mütalâa etmişlerdir? Yani düşünürümüz tarafından tenkit edilen ile klasik felsefede ele alınan «kendisinin temeli olan varlık» fikri aynı şeye mi delâlet etmektedir? Yoksa aralarında köklü bir ontolojik seviye farkı mı mevcud bulunmaktadır?

Aslında gerek İslâm Felsefesinde Fârâbî (H. 259 - 339, M. 872 - 950) ve İbni Sinâ (H. 370 - 425, M. 980 - 1037) gerekse Batıda İskolastik devir filozoflarından Aquinolu St Thomas (1227 - 1274) da görüldüğü gibi imkân dahilindeki varlık iki önemli kademede incelenmekte-

dir. Bunlardan ilki varlığı mutlak olarak mevcud olan ve herhangi bir sebebe veya başka varlığa bağı düşünülmeksizin, mütalâa edilebilecek **vâcib-ül-vücûd** (zorunlu varlık) (l'être nécessaire) diğeri ise ancak bir sebep ve netîce zincirine bağlı olarak ortaya çıkan ve varoluşlarında her hangi bir zarûret tespit edemediğimiz **mümkün-ül-vücûd** (l'être possible)dur. Vacib-ül-vücûd asıl varlıktır ve bu asıl varlık her üç filozofun düşüncelerine göre Tanrı'dan başka bir şey değildir. İbni Sina'nın da **El İşârât ve't-Tenbîhât** adlı eserinde zikrettiği gibi, zarûri varlıkda varlık, zâtının bir icâbı olarak varolmuştur : «Varlık onun kendi zâtının bir icâbı ise o, bizzât kendiliğinden varolmuştur. Vâcib varlık onun kendi zâtındandır ve o kayyûmdur» (51). Mümkün-ül-vücûd'a gelince o da Tanrı'dan başka her şey, yani onun tarafından yaratılmış olan kâinattır. Bu varlık kademesi, Tanrı karşısında asıl varlık olmayıp, bir sebeplilik zinciri çerçevesinde vücûd bulmuş ve varlığı kendi zâtından ileri gelmeyip, mevcûdiyetini kendisinden başka bir varlığa borçlu olan varlıktır.

J. P. Sartre ise, araştırmamızın başında göstermiş olduğumuz gibi (52) her türlü metafizik sahayı reddedip, sadece fenomenist bir görüş içerisinde varlığı ele aldığından, mâhiyeti icâbı ancak böyle aşkın bir plânda yer alması gereken «vâcib-ül-vücûd»u (L'Etre Nécessaire) mütalâa edebilme imkânına sâhip değildir. Zîrâ en azından bu XX. asır Fransız Filozofu'nun tasvir mıntıkasında karşımıza çıkan benin yani şuurun

---

(51) İbni Sina : El İşârât ve't-Tenbîhât 294/111-447 (Fahreddin Olguner, Basılmamış Ders Notları, S. 23'ten naklen)

(52) Bkz. S. 11

idrâkları ve imkânları çerçevesinde beliren bir varlık niteliğindedir.

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz filozoflar, vâcib-ül-vücûd (l'être nécessaire) ile mümkün-ül-vücûd (l'être possible) arasında bu ayrımı yaparlarken, öz ve varlık arasındaki münâsebeti göz önünde bulundurmuşlar, hattâ iki kademe arasındaki farkı bu münâsebet üzerine inşâ etmişlerdir. Bilindiği gibi öz «bir şeyi o şey yapan» (53) dır. Veya Aristo'nun ifâdesi ile «her nesnenin en esâslı vasfını teşkil etmektedir....» (54). Varlık ise bir şeyin gerçekliği, yani onun gerçekte varolması hâlidir.

Bu duruma göre şayet bir nesnenin varlığı onun özünden ayrı ise, biz bu varlığa mümkün varlık, yani mümkün-ül-vücûd demekteyiz. Burada özü düşünüldüğünde, zorunlu olarak varlığı düşünülmeyecek olan bir varlıkla karşı karşıya bulunmaktayız. Mümkün-ül-vücûd'un düşünülebilmesi için onun özünün dışında kendisini varedecek bir sebebe bağlı olarak belirmesi icâb etmektedir. Vâcib-ül-vücûd (l'être nécessaire)a gelince, basit ve tek olan bu varlık da öz ve varlık birbirinden ayrılmamakta ve öz düşünüldüğünde, zorunlu olarak varlık akla gelmektedir. Buna göre öz ile varlık arasında bir zorunluluk bağı bulunmakta ve varlık kendi dışında hiçbir sebebe müstenid olmadan kendisi olabilmektedir. O kadar ki Sartre'ın anlayışının aksine, özünden veya varlığından biri düşünüldüğünde, diğerinin düşünülmemesi tenakuz teşkil eden vâcib-ül-vücûd diğer bü-

(53) Prof. Dr. Bedia AKARSU, Felsefe Terimleri Sözlüğü, S. 135

(54) Aristotales Metaphysica, Z. 4-10296 (13) (Prof. Dr. Nihat Keklik, Sadrettin Konevî'nin Felsefesinde Allah —Kâinât— İnsan, S. 33'ten naklen)

tün varlıkların kendinde sebep ve asıllarını bulduklarından zorunlu varlıktır. Varolmak için diğer bütün mümkün varlıkların kendini gerekli kıldıkları bu «Mutlak Varlık» kendi varlığı için kendinden başka hiçbir varlığa ihtiyaç göstermeyen Tanrı'dır. Emile Bréhier'in ifâdesinden de anlaşılacağı gibi «bir şeyin varlığının özü ile özdeş olduğunu söylemek, o şeyin kendisiyle varolduğunu, zorunlu olduğunu söylemek demektir : O (varlığa) sadece Allah'a has olan bir imtiyazı vermektir. Diğer, bütün tabiatlara ise sadece mümkün (possible) olmak düşer; onların varlığı kendilerine başka şeyden gelir; özünün varolmak olduğu tek varlığın dışında öz mümkündür ve varlığı dışında düşünülebilir» (55). Demek oluyor ki, bu öz ile varlık arasındaki ayırım Tanrı varlığının düşünülebilir olmasında ehemmiyetli bir rôl oynamakta, hattâ Fârâbî'de olduğu gibi, onun bu görüşünden büyük ölçüde etkilenen İbni Sinâ ve Aquinolu St Thomas'da da bir Tanrı varlığı delili malzemesi olarak değer kazanmaktadır (56).

Bu şekilde ele alınan vâcib-ül-vücûd, yani Tanrı, «varlığın, bütün dolgunluğu ile adem (yokluk)den hiç bir iz taşımadan, ilkin ve doğrudan doğruya âit olduğu şeydir» (57). Ancak böyle bir varlık tabakasında varlığın tamlığından, Sartre'ın bir «kendisinde kendisi için varlık» sentezi olarak tasavvur etmeye çalıştığı «eksiksiz oluş» dan söz edebiliriz. Fakat J. P. Sartre'ın görüşü ile «vâcib-ül-vücûd»u kabul edenler arasında bu noktada son derece belirgin bir fark bulunmaktadır, buna göre

---

(55) Emile Brehier, L'Histoire de la Philosophie Tome. I, S. 672
(56) Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukcu, İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri, S. 20-22-31
(57) Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel, Aristotales ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, S. 82

Fransız Filozofu «tam varlık», şayet mümkün ise, bunun ancak bir sentez olabileceğini ileri sürerken, diğerleri zorunlu varlığın ancak tek ve basit olacağı üzerinde kuvvetle durmuşlardır. Bu mevzu'da İbni Sinâ şöyle der: «Zarûrî varlığın zâtı iki şeyin birleşmesinden veya bir çok şeyin toplanmasından meydana gelmiş olsaydı zarûrî varlık bu şeylere bağlı ve ondan zarûret almış olacak, dolayısıyla bu çeşitli şeylerden biri veya her birisi zarûrî varlıktan önce meydana gelmiş ve onu meydana getirmiş bulunacaklardı... Oysa zarûrî varlık ne manâ, ne keyfiyet olarak, ne de sayıca bölünüp parçalanabilir» (58). Buna göre zorunlu varlık, yani vâcib-ül-vücûd, Sartre'ın bize bir sentez tasavvuru olarak göstermeye çalıştığı «kendisinde» ve «kendisi için»den elde edilmiş varlıktan tamamen farklı olarak, mâhiyeti itibariyle basit ve tektir.

Zorunlu varlığı ilk ve doğrudan doğruya varlık olarak nitelendiren Fârâbî, bu keyfiyete dayanarak, onu «Evvel» olarak isimlendirir (59) ve «Evvel»in tanımının dahî yapılmayacağını söyler. «Nasıl madde ve sûret bir şeyin varlığının sebebi ise, bir şeyin tanımının parçaları da tanımı yapılan şeyin sebebidir. O bakımdan, Evvel sözle de cevherini teşkil eden parçalara ayrılamaz. Çünkü cevherin manâsını ifâde eden bir sözün onun parçalarından bir parçaya delâlet etmesi mümkün değildir.. Eğer bu mümkün olsa idi, tanımın parçalarının onun varlığının sebebi olması lâzım gelirdi. Halbuki Evvel'in sebebi yoktur o hâlde tanımı yapılmaz» (60).

---

(58) İbni Sinâ, El İşârât ve't-Tenbîhât, 318/II, 472-473, (F. Olguner, Ders notlarından naklen, S. 36)

(59) Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel, Aristotales ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, S. 83-84-85

(60) Aynı eser, S. 84

Bu durum vâcîb-ül-vücûdun yani kendi kendisi tarafından varolan varlığın tamamiyle müteal bir saha içerisinde ele alınması îcap ettiğini göstermektedir. Şu halde yukarıda adı zikredilen filozofların düşüncelerinde «ens causa sui» olmak hakkı sadece müteal bir varlık olan «vâcib ül-vücûd» (l'être nécessaire) a tanınmış bir keyfiyet olarak karşımıza çıkmakta ve bu da temelde öz (essence) ile varlık (être) arasındaki ayrılık ve münasebetine bağlı görülmektedir. J. P. Sartre ise felsefesinin o dar alanı içerisinde her ne kadar bir «ens causa sui» mefhumundan bahsetse de, temelde idrâk etmekte olduğu varlığın dışında, ondan önce ve ayrı bir öz düşünemediğinden bir «vâcib-ül-vücûd» kavramı ortaya koyamamakta, sözü edilen «kendisi ile varolabilme» mefhumunu temellendirememekte ve böylece de, onun imkânsızlığını isbâta çalışmaktadır.

Bilindiği gibi, Sartre'ın kuvvetle mülhem olduğu fenomenoloji de «görünmekte olan» (ce qui apparaît)la yetinme ve tek gerçek olarak fenomeni kabul etme durumu vardır. Şayet bir öz aranmakta ise, bunu fenomenal sahanın dışında, yani fenomenden ayrı bir yerde bulmak imkânsızdır. Âdeta «öz» ile «fenomen» birbirinden ayrı mütalâa edilemez. Daha Kant'tan i'tibâren, bir «öz metafiziği» (métaphysique de l'essence) olarak nitelendiren şuurun kendi deney imkânları ile idrâk edilmekte olan varlığın dışında bir öz arama düşüncesi yerini sadece fenomenle iktifâ eden «fenomenist» bir görüşe bırakmıştır. Sartre'ın **Varlık ve Yokluk** adlı kitabının ilk cümlesini yeniden ele aldığımızda, «Modern düşünce varolanı (existant) onu ortaya koyan bir görünüşler dizisine ircaa etmekle son derece önemli bir merhale gerçekleştirmiştir. Bunu yapmakla felsefeyi kıskaç altında tutan çok sayıda dualizm (ikilik)in or-

tadan kaldırılması ve onların yerini fenomen(in) monizm (tekçilik)inin alması hedef tutulmaktadır» (61) dediğini görüyoruz. Bütün ekzistans filozoflarında olduğu gibi, Sartre'da da insanı ilgilendiren belli başlı nokta onun denemekte veya yapmakta olduğu kendi «varoluş»u (existans) dur. Buna göre eğer bir «öz» söz konusu ise, insanın kendi fenomenal sahası demek olan bu «varoluş»un içerisinde veya ondan i'tibâren mütalâa edilmelidir.

Böylece tecrübe edilmekte olandan (filozofumuza göre alacak olursak, varoluştan) mücerret kılınmış bir özün varlığını bilebilme sınırlarının dışına koyan Sartre, her türlü öz ve cevher metafiziğini reddeder; buna göre varlıktan ayrı, fakat yine bu varlıkla münâsebeti çerçevesinde mütalâa edilebilecek özden hareketle elde edilen «vâcib-ül-vücûd» (l'être nécessaire) fikrine yabancı kalmaktadır. Bu da, ancak müteal (aşkın; transcendant) bir sahada tasavvur edilebilecek «ens causa sui»yi aksine deney alanına ircaa ederek, bu mefhumu çıkmaza sürüklemektedir. Paul Foulquié düşünürün bu tutumunu tenkîd ederken, şuurun kendisinde varlıkla sentezinde gerçekleştirmeye çalıştığı Tanrı varlığı ve «ens causa sui» fikrini antropomorfik (antropomorphique insanbiçimsel) bir anlayış olarak nitelendirerek, mesele bu şekilde ele alındığı taktirde saçma olduğu neticesine varılmamasının imkânsız olacağını beyan eder (62). Ona göre yapılan hatâ «kendisiyle» (kendisi tarafından : être par soi) sıfatına yukarıda bu husûstaki düşüncelerini vermeye çalıştığımız Ortaçağda yaşayan mütefekkirlerin ileri sürdük-

(61) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 11
(62) Paul Foulquié, L'Existentialisme S. 82

leri «vâcib-ül-vücûd» (l'être nécéssaire) (zorunlu varlık) fikrinin manâsını vermemekten ileri gelmektedir (63).

Paul Foulquié, temelinde zorunlu bir varlığa dayanmayan varoluşun kontenjanlığı (contingence) düşüncesinin Sartre felsefesinde hareket noktasını teşkil ettiğinden bahisle aynı varoluş mefhumunun Tanrı'ya izâfe edilmesi hâlinde ortaya ancak kontenjan (contingent) bir Allah fikri çıkacağını söyleyerek, filozofun düşüncesinin özünü pek güzel bir şekilde şöyle özetler : «Şüphesiz ki Sartre için «varoluş» (existence) «kontenjanlık» (contingence)ın müterâdifidir, buna göre de şayet Tanrı varolsa idi kontenjan olurdu. Fakat (kendisi), kontenjan varoluşlar üzerinde bir zorunlu varoluş (existant nécéssaire) kabul etmemek hatası yüzünden, bu kontenjanın varoluşunda da (l'existence du contingent) zorunlu varoluş (existence nécéssaire) mefhumunda tenkid ettiği saçmalığı (absurdité) tespit etmek zorunda kalacaktır» (64).

Demek oluyor ki Sartre kendisine mevzu' olarak seçmiş bulunduğu varlık sahası itibari ile sadece tecrübe edilmekte olanla sınırlı kalmakta ve bu varlığı temellendiren, ona varlık olma imkânını bahşeden müteal ve zorunlu bir varlık düşünemediğinden gerek «ens causa sui» gerekse Tanrı mefhumlarında çıkmaza varmakta ve bunların fikir itibariyle tenakuz teşkil ettiğini ifade mecburiyetinde bulunmaktadır.

(63) Aynı Eser, S. 83
(64) Aynı Eser, S. 83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EKZİSTANSIN BELİRLENMESİ

1) Umûmî Mânâda Ekzistans :

Bundan önceki bölümlerde Sartre Felsefesi'ni daha ziyade ontolojik bir tahlilden geçirmiş ve varlık teorisi açısından ele alındığında, Tanrı fikrinin zihnimizi tenakuza sürüklediğini söylemiştik. Şimdi sıra filozofun, fenomenolojik tasvire bağlı ontolojisine dayanan düşüncesinin hareket noktası olduğunu ifâde ettiği, «ekzistans» mefhumunun incelenmesine gelmiştir. Bu bir manâda mevzu'un, düşünüre şöhretini içinde bulduğu hattâ bunun günümüzde en önemli temsilcilerinden sayıldığı «ekzistansialist felsefe» açısından değerlendirilmesi olacaktır.

Fenomenolog Sartre'ın mı, yoksa ekzistansialist Sartre'ın mı öncelik taşıması icâb ettiği felsefî bir münâkaşa konusu olabilir. Fakat biz böyle bir teşebbüsü mevzu'muz i'tibârı ile faydasız, hattâ mahzurlu görmekteyiz. Zîrâ bu durum bizi en azından iki vecheyi ayrı mütalâa etmek mecbûriyetine götürecektir, bu da filozofun düşünce sistemini bir bütün olarak kavramamıza mâni' teşkil edebilir. Gerçek olan şudur ki, (bu aşağı yukarı bütün çağdaş ekzistansialist filozoflar için böyledir,) fenomenoloji «ekzistans»ı, temel alan filozoflara sadece bir tasvir metodu olmakla

kalmamış ekzistansializmin bir felsefe sistemi hâline gelmesinde en büyük rolü oynamıştır. Bu husûsta Roger Verneaux şöyle demektedir : «Her hâlûkârda, Kierkegaard'ın muhteviyâtını, prensiplerini ve kendinden sonra geleceklerin ele alacakları fikirleri getirmesi bakımından ekzistansialist okulun temelini oluşturduğu söylenebilir : kısaca bu, bir insana âit varoluş doktrinidir. Fakat Kierkegaard'ın eserinin bir felsefe eseri olduğunu söylemek için daha pek çok şey lâzımdır... Bir ekzistansialist felsefeden bahsedilmek için, bilgin bir Alman Filozofu olan Husserl'in XX. asrın ilk on yılı içerisinde fenomenolojiyi ortaya koymuş olmasını beklemek icâb etmektedir. Bu metod Kierkegaard'ın sezgilerine «felsefî bir şekil» verilmesine imkân vermiştir. Böylelikle Kierkegaard'dan gelen «ekzistans» (varoluş) doktrini ile Husserl'den gelen fenomenolojik metodun birleştiği nokta ve anda, form ve muhteva birleşmiş ve ekzistansialist ekol ortaya çıkmıştır» (1). Demek oluyor ki, felsefe tarihi açısından «ekzistans» mefhumu çok daha önce sahneye çıkmasına rağmen, «ekzistansialist felsefe» fenomenolojik tahlil metoduna bağlı olarak zuhur etmiştir. Sartre'ın düşüncesini de incelediğimizde, fenomenoloji ile ekzistansializmi iç içe ayrılmaz bir bütün olarak görmemiz kâbildir. Tabii burada ekzistans (varoluş) hareket noktasını teşkil etmekte ve filozof fenomenolojik tasvir sahasındaki araştırmalarından faydalanarak, onu aydınlatmaya çalışmaktadır.

Her ne kadar fenomenolojinin ekzistansialist düşüncenin bir felsefî sistem olmasındaki önemini belirtmişsek de, bu «sistem» kelimesi bizi bir tek ekzistansialist doktrin vardır şeklinde düşündürtmemelidir. Zîrâ

(1) Roger Verneaux, Leons Sur L'Existentialisme, S. 15

belki de, felsefelerinin özü i'tibârıyla ferdî dikkat ve tecrübelerine diğerlerinden daha fazla ehemmiyet verdiklerinden ekzistansialist filozofların herbirinin düşüncesi kendine mahsûs, hattâ sistemlerinin yapısına te'sîr eden ayrı ve derin husûsiyetler taşır. Fakat E. Mounier'nin de ifâde ettiği gibi «çok genel terimlerle, bu düşünceyi ,insan felsefesinin (philosophie de l'homme) ideler (idées-fikirler) ve nesneler felsefesinin aşırılıkları karşısında bir reaksiyonu olarak nitelendirebiliriz» (2). Bütün ekzistansialist düşünürlerin müşterek yanı kendilerine başkaca araştırma sahası olarak ferdî ve yaşanmış bir tecrübe ile belirlenen «ekzistans»ı (existence, varoluş), seçmiş olmalarıdır. Ve onlar için felsefe bu konkre (müşahhas) «ekzistans»ı tahlil ve tasvîr çalışması olacaktır. Söz konusu tecrübe ferdin müşahhas ve dünyaya bağlı şartlar çerçevesinde, doğrudan doğruya kendisini tanıma imkânı veren, insanı bir «nesne» (obje) olarak değil de, tam bir subjektivite hâli olarak yakalamaya çalışan, bu izâfî durumu dolayısıyla da, tanımlanmakta güçlük çekilen «ekzistansiyel» (existentielle) bir tecrübedir. F. Magil'e göre böyle bir tecrübeyi felsefenin ağırlık merkezi hâline getirmek «her şeyden önce insanı gerçek yönüyle tanıma endişesini ifâde eder» (3). Bu da geleneksel felsefenin ihmâl eder göründüğü, felsefenin hakîkî vazîfesini yerine getirmek, onu doğuş noktasından ele almaktır. Buna bağlı olarak E. Mounier şöyle söyler : «İcâbında ekzistansialist olmayan (düşüncenin) felsefe sayılmayacağı ifâde edilebilir. Bilim, zahirî görünüşler (âlemini) düzenlemektedir. Endüstri ise, fayda getiren şeylerle uğraşır. Varoluş-

(2) Emmanuel Mounier, Introduction aux Existentialismes, S. 8-9

(3) Frank Magil : Egzistansialist Felsefenin Beş Klasiği, S. 10

lar (les existans) üzerine eğilmeyen bir felsefenin yapacağı şeyin ne olduğu problem konusudur» (4) der.

Felsefenin bu doğuş noktasından ele alınması keyfiyeti insanın merkez kabul edilerek, ona mümkün olan en konkre ve doğrudan bir yolla yaklaşılmasını öngörür. Böylelikle de, ekzistansializm bütün mücerret (abstrait) ve rasyonel izâh denemelerini bir tarafa bırakarak, ferdî orjinalliği içerisinde insana, yaşamakta ve hayatı «kendine göre» değerlendirmekte olan sujeye yönelmeye çalışır. Burada ekzistansializmin, umûmî manâda rasyonel felsefenin mücerret düşüncelerine ve bunların mantıkî bir izâh hamlesiyle bütün bir kâinatı anlayabilme iddialarına karşı tavır alış olduğunu belirtmekte yarar vardır. Zîrâ insan bu felsefede bir «kavram» değil, ferdî bir tecrübedir. R. Verneaux ekzistansializmi umûmî manâda rasyonalizme karşı daha dar anlamda da Hegel'de görülen mutlak rasyonalizme karşı bir «kıpırdanma» (5) şeklinde nitelendirirken, burada mevzu'ların insanın geçirmekte olduğu sıkıntı, aşk, mesuliyet, ölüm korkusu, hürriyet gibi tamamiyle ferdin «ekzistansiyel» yapısı ile ilgili olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Burada ferd, kendi başına müstakil bir ana varlık sahası teşkil etmekte ve felsefî düşünce için kaynak mevzu' hâline gelmektedir.

O hâlde ekzistansialist felsefenin hareket noktasının «subjektivite» olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Sartre, subjektif temelin «hakîkat» için tek temel olduğunu söyler. «Başlangıç noktasında, şuurun dışında hiçbir hakîkat (verité) olamaz : düşünüyorum, o hâlde varım» bu kendi kendisini yoklayan şuurun mutlak

(4) Emmanuel Mounier : Introduction aux Existentialismes S. 8
(5) R. Verneaux, Leçons Sur L'Existentialisme, S. 9

hakîkatidir» (6). Sartre, burada ilk bakışta kendini, dekartcı bir filozof olarak göstermekte şuurun kendi muhtevasını kendi belirlediğini savunan felsefî bir an'aneye bağlı gibi görünmektedir. Subjektivitenin gerçekliğinin ilk ve en önemli şey olduğunu ifâde eden düşünür, «insanı, bu kendi kendine erişdiği (atteindre) durum dışında ele alan her nazariye önce hakîkatı (la verité) ortadan kaldıran bir nazariyedir, çünkü, bu kartezyen (dekartcı) «cogito»nun dışında kalan bütün nesneler sadece muhtemel (probable)dir ve bir hakîkate bağlı olmayan ihtimâliyet doktrini yokluk (néant) içinde yıkılır; muhtemel (probable) olanı tarif edebilmek için «hakîkî» (le Vrai) olana sahip olmamız lâzımdır,» der (7). Tabiatiyle burada «cogito», «ekzistans»ın yani varolabilme keyfiyetinin en açık bir delili olduğu için, Sartre tarafından yine Descartes'a benzer bir yaklaşımla ilk hakîkat olarak benimsenmiştir. Zîrâ «ekzistans», «vasıtasız» (sans intermédiaire) olarak idrâk edilmiş ve bu durumuyla da, «mutlak gerçeklik» olarak vasıflandırılmıştır (8).

Dikkat edilecek olursa, burada çoğu zaman yanlış olarak Sartre'ı bir materyalist filozof olarak vasıflandırmak isteyenlere karşı açık bir cevap mevcûddur. Fransız düşünürüne göre, materyalizm insanı bir nesne (objet) olarak ele almakla, onun şerefini zedelemiştir, halbuki ekzistansializm, bu şerefi iade etmek ve insanı ve ona bağlı olan değerleri maddeden ve madde düzeninden ayrı mütalâa etmek mecbûriyetindedir. «Materyalizm ferdin kendi de dahil olmak üzere, bü-

(6) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 64
(7) Aynı eser, S. 64
(8) Aynı eser, S. 64-65

tün insanları onları bir masayı, bir iskemleyi veya bir taşı husûle getiren vasıf ve olaylardan ayırma durumu olmaksızın, objeler gibi telâkki eder, yani önceden tayin edilmiş bir reaksiyonlar bütünü olarak ele alır. Biz ise, işte madde hükmünden ayrı bir değerler bütünü olarak, insanî hâkimiyeti te'sîs etmek istiyoruz» (9). Bu hâl ise ancak, ferdin kendi tecrübesinde ve hür değerlendirmelerinde kaynağını bulan ekzistans felsefesinin ortaya çıkması ile meydana gelecek, insan kendini kendi dışında bir nesne (obje) gibi değil de, her şeyin kendinde başlayıp, kendisiyle belirlendiği merkezî bir varlık sahası hâlinde mütalâa edecektir. Demek ki ekzistansializm insan problemlerinde inceleme sahasını bulacaktır. Sartre'ın düşüncesini daha yaygın bir hâle getirmek için romanlarından stifâde etmsi, bu insan problemini dile getirmek endişesinden dolayı olsa gerektir. Bir yerde düşüncesinin bu husûsiyetlerinden dolayı Sartre'ı antropoloji ile uğraşan bir düşünür olarak nitelendirebiliriz. Fakat bizce mes'elenin yine ontolojik vecheye bağlı kalmak suretiyle, mütalâa edilmesi filozofun eserine daha sadık olunmasına imkân verecektir. İnsanın yaşamakta olduğu hayatta ve şahsi problemleriyle ele alınması ve bu probleme getirilen izâh, **«Varlık ve Yokluk»** adlı eserdeki ontolojik temellerine yerleştirilmektedir. Bu da âdeta «ontoloji üzerinde yerleşen antropoloji» (10) görünümü vermektedir.

J. P. Sartre ekzistansialist tek filozof değildir fakat ekzistansialist filozoflar arasında apayrı bir yer işgal eder. Bilindiği gibi temelleri XIX. asırda Kierkegaard tarafından atılan bu akımı çağımızda iki önemli

(9) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 65
(10) J. P. Sartre L'Existentialisme est un Humanisme, S. 94

ana grupta toplama imkânı vardır. Bunlardan ilki başlıca temsilcileri Karl Jaspers (1853 - 1963) ve Gabriel Marcel (1889 - 1972) olan maneviyatçı ekzistansializm diğeri ise, Martin Heidegger (1889 - 1976) ve Jean Paul ın (1905-1980) temsil ettikleri ateist ekzistansializmdir. Fakat yukarıda da söylediğimiz gibi, hiçbir ekzistansialist filozofun düşüncesinde diğerleri ile tam bir benzerlik görülmez. Her birinin «ekzistans» mefhumunu değerlendirişleri ötekilerden farklıdır. Fakat bu farklılığı ifade etmekle birlikte, «Tanrı varlığı» mes'elesinin en önemli gruplandırma sebebi olduğunu kabul ediyor ve mevzu'un problemlerin ele alınış ve değerlendirilişi açısından da bir anahtar rolü oynadığını i'tirâf ediyoruz. Mes'eleye açık açık dokunmamayı tercih eden Heidegger'i bir tarafa bırakırsak, Gabriel Marcel ve Karl Jaspers, ekzistansı Tanrı'ya doğru bir «kendi kendini aşma» olarak nitelendirirken, J. P. Sartre'ın izinden gidenler, «Tanrı'nın yokluğu fikrini» «ekzistans»ın ortaya çıkabilmesi ve tam olarak yaşanabilmesi için ihtiyaç duyulan ana unsur olarak nitelendirirler : «Ekzistansializm, kendi içinde çelişkiye düşmeyen (cohérent) bir ate (inkârcı) pozisyonunun bütün neticelerini ortaya çıkarma gayretinden başka bir şey değildir» (11). Artık şu suâlleri sorma zamanı gelmiştir. Sartre Ateizmi «ekzistans» mefhumunu ele alışımızda ve bu mefhumun belirlenmesinde ne gibi bir vazife görmekte, insanın tanımlanmasında ve ona ait mes'elelerin çözümlenmesinde ne gibi bir te'sîr icra etmektedir? Bizce Sartre'ın da ifâde ettiği gibi, Allahsızlık filozofun düşüncesinin özünü teşkil etmekte ve umûmî ma'nâda ekzistansialist düşünce içerisinde de bir orijinaliteyi ortaya koymaktadır. Mademki Tanrı yoktur, o hâlde insanın

(11) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 94

varoluşu yaradılış açısından nasıl mütalâa edilmelidir? Şayet yaratılmamışsa varlığından ve varlığındaki insan olma özünden nasıl bahsedilecektir? Hürriyet mefhumu nasıl bir veche alacaktır? İnsan nasıl ve kimin önünde mes'ûldur? Onu idare eden, hayatına yön veren kurallar ne üzerine inşâ edilecektir, kısaca ahlâkî değerler nasıl ortaya çıkacak, insanın diğer insanlarla olan münâsebeti ne şekilde tanzim edilecektir?

Umûmi olarak insanı ve varoluşunu konu alan fikir sistemlerinde ve bilhassa dinî ekzistansialistlerde, insanın kendi ekzistansının şuuruna varması ve onu en iyi derecede değerlendirmesi Tanrı varlığına imân ile at başı yürüyor görünmektedir. Zîrâ bu tarz düşüncede, bir Hadisi Kudsî olan «Kendini bilen Rabbini bilir» (12) hükmünün de işaret ettiği gibi, insan kendini ancak bir aşkın varlık karşısında sınırlılığını ve yetersizliğini kavrayabilmek suretiyle tanıyabilmekte ve yine kendini bu Aşkın Varlığa doğru yönelme durumunda yakalamaya çalışmaktadır. Zaten Etienne Gilson'a da «varolmanın felsefesi diğerleri içinde dinî hayâttan kopmuş bir dünyayı tasvir etmeyen tek felsefedir» (13) sözünü söyleten böyle bir anlayış değil midir? O hâlde nasıl oluyor da, Sartre, şahsî subjektif varlığı, ferdi sınırsızlık sıfatları ile aşan bir başka subjektif varlık karşısında, ayırt etme ihtiyacı duymadan tanımlayabilmekte ve ekzistansından söz edebilmektedir? Bundan böyle çalışmamız bu suallere cevap niteliği taşıyacaktır.

---

(12) El Müfessir, el Muhaddis el Şeyh bin Muhammed. el'Aclûnî Keşfü'l-hefa ve Mezit el-İlbâs II. Baskı. 1351. H., Cilt II. S. 632

(13) Etienne Gilson, L'Existence, S. 84

2) Yaradılış - Öz ve Varoluş :

Bundan önceki bahislerimizde Sartre'ın «yaratılışcılık (créationisme) nazariyesini kökünden reddettiğini ifâde etmiş (14) ve filozofun bir Tanrı fikrine tahammülü bulunmadığını bu fikirde ortaya çıkarmaya gayret ettiği tenakuzları göstererek (15) belirtmeye çalışmışidik. Tanrı'nın yani bir yaratıcı varlığın yokluğu «ekzistans» mefhumunun bu felsefede yerini ta'yînde en önemli rolü oynuyor görünmektedir. Zîrâ, ancak kendini tam olarak bağımsız ve yalnız nitelendirdiği takdirde, insan, «ekzistans»ına aktifliği kazandırabilecek ve insanlık şerefinin temelini teşkil eden mutlak hürriyete bir imkân sahası bahşetmiş bulunacaktır. O kadar ki Tanrı varlığına inanç, «ekzistans»ın ortaya çıkabilmesine bir engel durumunda bulunmakta, âdeta birinin varlığı diğerinin mevcudiyetini silmektedir. J. P. Sartre'ın **Şeytan ve Yüce Tanrı** adlı tiyatro eserinin bir yerinde piyesin kahramanı olan Goetz şöyle haykırır. «Başımız üstündeki şu boşluğu görüyor musun? İşte Tanrı. Kapıdaki şu gediği görüyor musun? İşte Tanrı. Topraktaki şu çukuru görüyor musun? İşte o da Tanrı. Sessizlik, Tanrı, yokluk Tanrı. Tanrı; insanların yalnızlığı... Şayet Tanrı mevcud ise, ... Henrich sana kurnazca yapılmış kocaman bir şakanın ne olduğunu bildireceğim. Tanrı yoktur» (16).

Tanrı varlığı ve onun insan varoluşunu yaratmış olabileceği fikri insanın tam bir etkinlikle kendini ortaya koyabilmesine mâni' olduğu gerekçesiyle J. P. Sartre tarafından i'tirâzla karşılanmıştır. Ekzistans

(14) Bkz. S. 16 - 17 - 18
(15) Bkz. S. 39 - 40 - 41
(16) J. P. Sartre, Le Diable et le Bon Dieu, S. 228

böyle bir durumda âdeta pasiflikle lekelenmiş bulunacak (17). Kendi kendinin farkına varacağı ve ancak bu şekilde varlığından bahsedebileceği zamandan evvel, bir başka varlık tarafından ta'yin edilmiş olduğunu görecektir. Burada yaradılmış olma fikri insan için bir tehlike hâlini almaktadır, zîrâ «ekzistans»ın önemli husûsiyetlerinden biri olarak ileride göreceğimiz insanın «kendi kendisini yapması» keyfiyeti şayet önceden ta'yin edilmiş bir öz veya yapı söz konusu ise, değerini kaybediyor duruma düşecektir. O hâlde mes'elenin bu noktada bir de öz ve varoluş münâsebeti çerçevesinde değerlendirilmesinde, kesin zarûret vardır.

Sartre'a göre «her şeyin (obje) bir özü ve bir ekzistansı vardır. Bir öz, yani değişmeyen bir husûsiyetler bütünü, bir ekzistans, yani bu dünyada fiili mevcûdiyet şekli. Pek çok insan özün önce, ekzistansın ise sonradan geldiğini sanır (...) Bu fikrin kaynağı ise, dinî düşüncede bulunmaktadır» (18). Daha açık bir ifâdeyle söylemek icâb ederse, özün ekzistans karşısındaki bu önceliği ekzistansializmin tam bir zıddı olan özcülüğe (essentialisme) işaret etmektedir ve Sartre için yaratılmış olma keyfiyeti işte bu özcülük fikrini de beraberinde getirir : «Allah'ın insanları yarattığına inanan herkes için Tanrı bu yaratma faaliyetini insan hakkında (umûmi) bir fikre dayanarak sürdürmüştür» (19). Bu «fikir» ise, insanın ekzistansiyel varlığından önce bir öz olarak ortaya çıkmakta ve onun varoluşunu önceden ta'yîn etmiş olmaktadır. Halbuki Sartre Ekzistansiyalizmi, ekzistansa tam bir öncelik vermek isteyerek,

(17) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 31
(18) J. P. Sartre, Action, 29 Aralık, 1944, S. 11
(19) J. P. Sartre, Action, 29 Aralık 1944, S. 11

özcü düşünceyi ve temelindeki yaratılış mefhumunu ortadan kaldırmaya gayret etmekte ve bunun sadece insana has olduğunun da altını çizmek suretiyle onda ekzistansın öze nazaran öncelik taşıdığını söylemektedir.

Mademki yaratıcı Tanrı kavramı özün ekzistans karşısındaki önceliği fikrini doğurmaktadır, mevzu'un aydınlatılması için Sartre düşüncesi çerçevesinde bu özcülük mefhumunu biraz daha açmak yerinde olacaktır. Anlaşılmaktadır ki, filozofun ele aldığı özcülük, kendisinin araştırma sahası içerisine girebilecek İlkçağ Yunan ve Ortaçağ İskolastik özcülüğüdür ve teolojik bir veche taşımaktadır. Böyle özcü bir yaklaşımda nesneler ve varoluşlar (ekzistanslar) sadece özlerini meydana getiren mücerret kavramlarla izâh edilmektedir; ancak özler bize dünyayı ve hayatı anlayabilme imkânını sağlayabilmekte, insanı ve onun davranışlarını değerlendirmemizde vasıta olmaktadırlar. Bu i'tibârla insan denen varlık sahasını ele alırken onun ferdî ve ekzistansiyel vechesi ile uğraşmak büyük bir hatâ olacaktır. Zîrâ en başta «insan tabiatını» (la nature de l'homme) ve onun özünü teşkil eden umûmî husûsiyetlerini tanımak icâb etmektedir. Buna göre meselâ Eflatun Felsefesi'nin temelini teşkil eden idealar nazariyesi birer gölge olan tek tek eşyayı, olayları ve ferdleri tanımaktansa, gerçek bilgiye erişmek için bütün bunların hakikatleri olan ve yaradılışlarında onlara model teşkil eden özleri temaşâ etmemiz gerektiği fikrini ortaya koymaktadır. Yine bu felsefede insanı ve hayatını anlamak, ona ta'kîp edeceği yolu göstermek ancak özlerin ve özlerin özü diyebileceğimiz İyi İdeası'nın rehberliğinde gerçekleşecek bir iş olarak belirmektedir. Ortaçağ İskolastiğinde de, ekzistans öz önünde bir hayli ehemmiyetsiz bir yerde bulunmakta-

dır. Bilhassa Eflâtuncu bir görüşü Hristiyanlık prensipleriyle bağdaştırmak sûretiyle sürdüren St Augustin ve onun izinden gidenler için öz merkezî bir rol oynamaktadır : «Bütün varolanlar, özler dünyâsına iştirak ederler. Aklî bilgi, eşyanın kendisine değil, onun özüne ulaşabilen bilgidir» (20). Buna göre insan da önceden Tanrı tarafından ta'yîn edilmiş bir öze sahip bulunmakta ve bu özün veya insan yapısının aslının araştırılması ancak bir yaratıcı Tanrı mefhumuna müracaatla olabilmektedir. Böylelikle insanın kendine has bir yaşayış tarzını bulması da, yine bir insan tabîatına veya özüne uygun bir şekilde yaşamakla gerçekleşmektedir. Bu durum ise, J. P. Sartre'ın tam bir bağımsızlık ve hürlük olarak nitelendireceği ekzistans mefhumunun tanımına ters düşmekte, öz ve bunun temelinde yatan Tanrı fikri ortadan kaldırılması elzem bir durumda nitelendirilmektedir.

Filozofun öz ve ekzistans münasebetini inceleyiş tarzı ilgi çekicidir. Zîrâ kendisi, eşyanın hattâ insanın özlere göre yaradılışını teknik bir olaymış gibi değerlendirir. «Bir kitap veya kâğıt keseceği gibi, imâl edilmiş bir nesneye bakılacak olursa, bunun her hangi bir kavramdan etkilenen bir zenaatkâr tarafından yapılmış olduğunu görürüz, bu zenaatkâr, bir kâğıt keseceği kavramına ve yine bu kavrama bağlı ve aslında bir usûl olan yapım tekniğine mürâcaat etmiştir... O hâlde şunu söyleyeceğiz ki, kâğıt keseceği için öz yani onu yapmaya ve tanımlamaya müsâade eden usûller ve vasıflar bütünü, varoluştan (ekzistans) önce gelir, böylece kâğıt keseceğinin veya kitabın karşımdaki mevcûdiyeti ta'yin edilmiş olmaktadır.» (21) Gösterilen bu modele

(20) P. Foulquié, L'Existentialisme S. 17

(21) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 17-18

göre hareket etme fikri şüphesiz endüstriyel bir plânda geçerliliği münakaşa edilmez bir durumdur. Fakat aynı şeyi ilahî yaratış, hattâ Allah'ın insanı yaratması için söylemek abes olsa gerektir. «Yaratıcı bir Tanrı tasavvur ederken, bu Tanrı'yı ekseri üstün bir zenaatkâra benzetmekteyiz ve göz önünde bulundurduğumuz doktrin ister Descartes'ın, isterse Leibniz'inki olsun, her zaman iradenin az veya çok müdrikeyi (entendement) takip ettiğini ve Tanrı yarattığı zaman neyi yarattığını bildiğini kabul ediyoruz. Buna göre Tanrı'nın zihnindeki insan kavramı imâlatçının zihnindeki kâğıt keseceği kavramına benzetilebilir; ve Tanrı, tıpkı, zenaatkârın kâğıt keseceğini bir tarife ve tekniğe göre yapması gibi, insanı belli tekniklere ve anlayışa bağlı kalarak, meydana getirir. Buna göre ferdî insan ilâhî idrakte bulunan bir kavramın gerçekleşmesidir» (22). Burada «ekzistans» âdeta özün kuvveden fiil hâline intikalidir ve gerçeğini yine o özde bulduğu için de, her ne kadar ferdi bir zuhûr olsa da, külli bir takım husûsiyetler taşır ve bunlar onun ortaya çıkışından önce kendi dışında bir başka varlık tarafından ta'yin edilmişlerdir. İşte bu nokta özün ekzistans karşısındaki önceliğine işaret etmekte ve Sartre'ın getirmeğe çalıştığı ekzistans mefhumuna gölge düşürmektedir. Fakat burada şaşırtıcı olan filozofun imâl edilmiş bir kâğıt bıçağı ile subjektif olarak yaratılmış olması gereken insanı aynı paralelde göstermek istemesidir.

Düşünürün, kâğıt bıçağı gibi bir eşyayı misâl olarak almak istemesi boşuna değildir. Zirâ o, yaratılmış olmakla objektif, yani herkes için geçerli ve belli bir tanıma uygun olması eş anlamda tutmakta ve ekzistansın

(22) Aynı eser, S. 19-20

subjektifliğini kurtarabilmek için, bir yerde Tanrı fikrinin reddine gitmek istemektedir. Eğer şuur, kendinin üstünde bir başka varlık tarafından yaratılmış olmayı kabul ediyorsa, «ekzistans»ına temel teşkil eden bir mutlak şuurun faaliyetiyle varlığını buluyor demektir. Bu da o şuurun yaratmış olacağı diğer yaratılmışlarla kendini bir tutmak olacak ve insan subjektivite olarak tanımlanması gerekirken, diğerleri arasında ve onlar gibi bir başka objektivite olarak ortaya çıkacaktır. Francis Jeanson'un bu hususta söyledikleri enteresandır : «Öz varlığın pasifliğidir, bilinmiş olmak için mevcûddur; (buna göre) kendimi, özümü tasarlayabilecek (aynı zamanda yaratma ve bilme olarak) hayalî bir varoluş (Tanrı) vasıtasiyle tanınmış olmam icâb eder» (23). Bu ise kendisini, doğrudan idrâk edebilme imkânı olarak bildiren ekzistansiyel tecrübe anlayışına karşı çıkmaktır.

Özden müstağni kılınmak ve bilhassa bu özün gerisinde bir yaratıcı Allah fikrine isyan etmek, işte yaşamakta olan «ben»i, ekzistansımı ortaya çıkartmak ve ona en büyük mes'ûliyeti tevdî etmek demektir. Zîrâ bu suretle insan her türlü ferdîlikten önce ve bütün insanlar için aynı olan bir öz tarafından tanımlanmaktan kurtarılmakta ve bir nev'i «kendi kendini yaratma» hususiyetine sahip bir varlık hâline getirilmiş bulunmaktadır.

Mademki Tanrı ortadan kalkmaktadır, o hâlde insan, ferd olarak, kendisiyle yaşanmakta olan bir tecrübe hâlinde karşılaşmasından önce, bir öz ve tabiat olarak tanımlanabilir, düşüncesi de kendiliğinden ortadan kaybolmaktadır.

---

(23) Francis Jeanson, **Problème Moral et la Pensée de Sartre**, S. 280

Gerçekten de Sartre Felsefesi'nde ekzistansı ele aldığımızda tanımı dahi olmayan bir varlık hükmü ile karşı karşıya gelmiş bulunuyoruz. Prof. Dr. Necati Öner' in ifâde ettiği gibi, «bir kavramın karakteristik içlemini ta'yin eden zihin işlemi» (24) olan tanım özün araştırılmasını ifâde etmektedir. Tanım ister gerçeklik dünyasında varlığı bulunan bir şeye (gerçek tanım), isterse gerçeklik dünyasında varlığı bilinmeyen veya olmayan bir mâhiyete ait olsun, kesinlikle bir özün tanımı olarak belirmektedir. Burada ekzistans kavramında mademki, veriliş anında öz reddedilmektedir, o hâlde tanımdan mahrûm kalınmış olunmaktadır.

Ekzistansialistin tasavvur ettiği insan, şayet tanımlanamıyorsa, bu onun önceden hiçbir şey olmadığına delâlet eder. O ancak kendi kendini yaptığı gibi olacaktır. Buna göre bir «insan tabîatı» (la nature humaine) yoktur, zîrâ onu tasarlıyan bir Tanrı yoktur» (25). Böylelikle ortaya Sartre'ın meşhûr bir sözü ile ifâde edilen «ekzistans özden önce gelir» (26) prensibinin gerçeği çıkmış olmaktadır. Bu insanın önce var olduğunu sonra da kendi kendisini tanımladığını ortaya koyar, Fert kendini ancak bir faaliyet esnâsında ortaya koyarken tanımlar; Tanrı'nın onun üzerinden elini çekmesiyle insan var oluşunun bütün yük ve mes'ûliyetini yüklenmiştir. Sartre, bunu «insan, hiçbir dayanağı ve hiç bir yaratanı olmaksızın, her an insanı (yeniden) icâd etmeğe mahkûmdur» (27) sözüyle izâh etmeye çalışır. Bir

(24) Prof. Dr. Necati Öner, Klâsik Mantık, S. 32
(25) J. P. Sartre, L'Existentialisme, est un Humanisme, S. 22
(26) Aynı eser, S. 21
(27) Aynı eser, S. 38

bakıma filozofun düşüncesinde varlık ile yapmak kelimeleri müterâdif kullanılmıştır, denilebilir. «İnsan gerçekliği üzerinde ilk mütalâa bize onda varlığın, yapma (faire)ya ircaa edilmiş olduğunu öğretir... (onun için) varlık faaliyette bulunmaktır (agir) faaliyeti durdurmak ise varolmayı durdurmak manâsına gelir» (28). Demek oluyor ki, sadece dünya plânında ve bütün bir varoluş ağırlığını yüklenmiş olarak karşımıza çıkan insan kendi özünü kendi yapmak durumunda bulunmakta ve kendini hür bir irâde ve seçme gücü olarak belirleyebilmektedir. Bir yerde insan Tanrı'yı reddetmekle, kendi varlığını ele geçirmiş olduğunu savunmakta ve onun bıraktığı boşluğu kendi başına doldurmaya çalışmaktadır. «Ateist ekzistansializm, şayet Tanrı mevcûd değilse, hiç olmazsa ekzistansın özden önce geldiği bir varlığın, herhangi bir kavram tarafından tanımlanmadan önce, varolan bir varlığın bulunduğunu ve bunun insan olduğunu ilân eder» (29). Yaratıcılık vasfını, âdeta insan Tanrı'nın elinden almış ve kendi özünü kendi yaratır hâle gelmiştir.

Mademki insan, ferd olarak ve faaliyet hâlinde yaşadığı, ekzistansiyel tecrübenin dışında ve ondan önce bir tanıma veya yapıya sâhip değildir, onu genel olarak tavsif etmek gerekirse, daha önceki bahislerimizde ontolojik noktai nazardan müşâhade ettiğimiz gibi bir «yokluk» veya tam bir «belirsizlik» (ambiguité) olarak değerlendirmek icâb eder. Belli ve müşterek bir insan tabiatı fikri ancak yaratıcı mefhumunun müdâhalesi ile mümkündür. Sartre'a göre kendi içinde tenakuzlara düşmeyen gerçek bir ateizmin gerek gayesi, gerek-

(28) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 555 - 556
(29) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 21

se neticesi ekzistansiyel tecrübesi anından önce hiçbir müşterek yapı veya örnek tip tarafından ta'yin edilemeyen insanı yakalamaktır. Bu noktadan hareketle Fransız Filozofu, Diderot, Voltaire ve hattâ Kant (onu da bu kategoriye dahil ederek) gibi ateizmi savunmakla beraber, ekzistans öncesi düşünülen belli bir insan tabiatı fikrinin veya özün varlığından bahseden XVIII. asır feylezoflarını tenkid eder. Onlara göre «insan bir insan tabiatına sahiptir; insan kavramı demek olan bu tabiat bütün insanlarda mevcûddur, bu da her insanın universel (küllî) insan kavramının husûsî bir örneği olduğuna işaret eder» (30).

J. P. Sartre'ın ekzistans mefhumunu ele aldığında Tanrı fikrine karşı duyduğu infial, şüphesiz insan oğluna ait ve saçma sayabileceğimiz bir gurûrun neticesi olsa gerektir. Zirâ ferdi ekzistans kendi üstünde, ona müdâhale edebilecek hiçbir kuvveti kabul etmeme cüretini göstermekle, hakiki vasfını ortaya koyabileceğine inanmakta, kendisini kendisinin dışında yani subjektif varlığını bir objektiflik şeklinde herhangi bir nesne imiş gibi mütalâa etmekten kaçmış olmaktadır. Hedef yaratılmışlar içinde herhangi bir yaratılmış olmaktan kurtulmak, kendi varlığının temeli yine kendi olmak istemektir. Bunun için yine kendisi hakkında hayati ve şuuri faaliyetinden önce mevcûd olduğu düşünülen, her türlü genel kavramı veya özü reddetmekte, Tanrı olsa idi, kendisine bahşetmeyeceği yaratıcı olma, kendi özünü kendi yapma vasfını, ele geçirmeye çalışmış olmaktadır.

Ekzistansın sadece ferdle beraber yalnız ve terkedilmiş bir sûrette değerlendirilmesi mecbûriyeti bütün

(30) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 21

ekzistansialist felsefelere şâmil bir husûsiyet değildir Hattâ fikrin dinî ekzistansialistlerin ileri sürdükleri ile arasındaki fark, o kadar bârizdir ki, birinin Tanrı olmadığı düşüncesini insan varlığının mutlak temeli saydığı yerde, diğeri insanın, ancak kendini aşan bir başka varlığı nazarı i'tibâre almakla ortaya çıkabileceğini söyler. Gabriel Marcel (1889 - 1972)'e göre, «ekzistans»ın kendini tam manâsıyla gösterebilmesi kişinin kendi dışındaki bir başka varlıkla alâkası dâhilinde olacak bir iştir. «O (insan) ancak kendisini bir başkası için (pour autrui), bir başkası ile münâsebet hâlinde ele aldığı zaman vardır» (31). Yalnız bu başkası üçüncü şahıs değil, samimiyet ve dostluğun sembolü olabilecek ikinci tekil şahısdır. Böylece «ben» ve «sen» bağı içinde Marcel, her türlü objektifleşme tehlikesini ber-taraf ederek, gayri şahsileşme (impersonnalisation)ye mâni' olur. Bu «sen»ler içerisinde öyle biri vardır ki, en sıcak ve derin alâkanın mevzu'unu teşkil eder. Bu, «Mutlak Sen» yani Tanrı'dır. Ve insan onunla bir sevgi ve dostluk alışverişi içerisinde hakikî varlığından söz edebilecektir. Bu alışveriş ekzistans için bir temeldir : «Varolmak, beraber varolmaktır» (32).

Böylece Sartre'ınkine tamamen ters düşen bir başka ekzistans mefhumuyla karşı karşıyayız. Zîrâ G. Marcel, Tanrı'yı ekzistans için bir mâni' değil, tam bir gereklilik olarak değerlendirecektir. Şu sözler bir hayli enteresandır: «Şayet böyle ise, Sana (Tanrı'ya) ait olduğumu kabul etmek, ancak bu takdirde kendime ait olduğumu kabul etmek demektir» (33). O hâlde burada ek-

(31) Gabriel Marcel, Etre et Avoir, S. 151. Journal Métaphysique, S. 235
(32) G. Marcel, Présence et Immortalité, S. 162
(33) G. Marcel, Du Refus à l'Invocation, S. 134

zistans ancak Tanrı karşısında bulunduğu için kendi kendisinden bahsedebilir bir duruma gelmekte ve bir imân olarak nitelendirebileceğimiz bu insanın Tanrı'ya açılışı, insanın en derûni varlığını oluşturmaktadır. Buna göre R. Verneaux'nun da Marcel Felsefesi için ifâde ettiği gibi : «İnsan imân ettiği ölçüde vardır. Zirâ ancak bu şekilde varlığa açılabilir ve (onun kendisine kazandırabileceğine) hazır olur» (34).

İlk bakışta, Sartre'ın Tanrı fikrini reddi, ekzistansın kendi kendisine yabancılaşmasını, yani objektifleşmesini önlemeye çalışmak, ekzistansiyel bağların dışında kalan bir Yaratıcı Varlık düşüncesini ortadan kaldırmaktı ve böylece de kişiye hür olarak varolabilme imkânı verecekti. Fakat Marcel'de Tanrı karşısındaki ekzistans mefhumuna baktığımızda bir Aşkın Varlığın hiç de ekzistans için bir engel olmadığını, aksine böyle bir fikrin zarûret kesbettiğini müşâhade ettik; filozof pekâlâ Tanrı'yı «Ben» - «Sen» münâsebeti içerisine alarak, ona olan imânı ekzistansa ait tecrübelerin, en önemlisi hâline getirmektedir. Sartre'a gelince, onun böyle bir çözüm yoluna gitmeyip, Allah'ı insan için bir objektiflik kaynağı olarak görmesi kendisinin peşinen varmış olduğu birtakım hükümlerin, incelemeleri plânında yansıması değil midir?

3) Ekzistansın Kendi Kendini Aşması :

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bütünüyle ekzistansialistler, öz ve ekzistans mefhumları söz konusu olduklarında, ekzistansın öz karşısında önceliğini ve ehemmiyetini savunan düşünürlerdir. Yine bu filozofların

(34) R. Verneaux, Leçons Sur L'Existentialisme, S. 147

düşünceleri içinde umûmiyet kesbeden bir diğer husûsiyet vardır ki, o da ekzistansın daima kendi dışında veya derûnunda bir diğer varlıkla mütalâa edilmesi keyfiyetidir. Mademki ekzistans kendinden evvel sahneye çıkan bir mâhiyeti veya bir tanımı reddetmektedir, o hâlde bir kendini aşma faaliyetine girişecek ve bu dinamizm içerisinde de kendini tanımlamaya, özünü kazanmaya gayret gösterecektir. Bu faaliyet de ekzistansın zamana ve günlük ferdî tecrübe imkânlarına göre düşünülen, kendi dışındaki şartlara ve sınırlara kayıtlı durumuyla varlık kavramını tam ve ideal ölçüleri arasındaki hesaplaşma söz konusudur.

Kierkegaard, insanın bâriz bir husûsiyeti olarak gösterebileceğimiz bu ekzistansiyel hareketlilikte bir sentez çabası müşâhade eder ve bu sentez teşebbüsünde bulunma hâli, onun âdeta bir tanımı durumundadır : «İnsan sonsuzla sonlu, fâni ile ebedî, hürriyet ile zarûrilik arasında bir sentezdir, kısaca bir sentez» (35). Danimarkalı filozofa göre ferd ancak bu sentez hâliyle oluş plânında yer alabilecektir, onu sadece ebedî veya sadece sonlu olan vechesiyle değerlendirmek büyük bir hatâdır. Zîrâ her ikisiyle, kendisini fâniliğinden ebedî şekline doğru gerçekleştirdiği hamleler bütününde ortaya koyacaktır. Demek oluyor ki, insan önceden kurulmuş bir vahdet içerisinde bulunmamaktadır ve varlık açısından henüz tamlığa erişmiş değildir; buna göre de «kendi kendisini yapma» mecburiyetindedir. Sentezin amacı insana kendisini elde etme imkânı vermektir, bu da ancak Tanrı varlığı ile kişi arasındaki münasebetin idrâkine varılmakla meydana gelecek bir husûstur (36).

(35) S. Kierkegaard, Traité du Désespoir S. 62
(36) Aynı eser S. 62

Gabriel Marcel'e gelince o da insanın yapısında bir ikilik (dualité) müşâhade edecek, onun sınırlandırılmış ve belirlenmiş hâlinin üzerinde her türlü ta'yin edilmişliği aşma imkânını sağlayacak bir güce sahip olduğunu söyleyecektir. Fakat bu ikilik birbirleri ile tezat teşkil etmemekte veya birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmış bulunmamakta, hattâ iki hâl birden ekzistansın en belirgin hususiyetini ortaya koymaktadır. F'erd kendini ancak bu varoluşun bir müteal varlığa doğru aşılma pozisyonunda tanıyabilmekte ve varlığını «Mutlak Sen» (Toi Absolu) diye adlandırdığı varlıkla temellendirmeye çalışmaktadır. «Ben neyim? Doğrusu, beni olduğum gibi bilen sadece Sensin. Sadece Sen ekzistansımın köklerine nüfûz etmektesin. Sadece Sen'de tam manâsıyla varolabilirim, zîrâ sadece Sen, beni ebedi bir sevgiyle sevmektesin ve yine sadece Sen'de her şeyle, herkesle, kendimle birleşebilirim» (37).

Böylece görmekteyiz ki bu son saydığımız iki eksiztansialist düşüncenin özünde, varoluşun hakiki varlığa kavuşma imkânı ancak ve ancak müteal bir varlığa yani Tanrı Varlığına doğru aşma hareketinde vuku' bulmaktadır. Âdeta Tanrı varoluşun bir garantisi olmakta, (sebep ve netice bağı gibi bir takım akıl yürütmelere dahi lüzum görülmeksizin) ekzistans kendi varlık temelini müteal varlıkta görmektedir. Acaba Sartre için de durum öyle midir? Daha önceki bahislerde ele aldığımız gibi «kendisi için varlık» kendi kendini temellendirmekten acizdir; bunun için de varlığını tam olarak ortaya koyabilmek amacıyla kendinin dışına taşmak

(37) G. Marcel : A) Du Refus à l'Invocation, S. 189-190
B) Basılmamış el yazmalarından XIV, Bkz, Roger Troisfontaines, De l'Existence à l'Etre, II. C, S. 381

daha doğrusu atılmak mecburiyetindedir ve bu taşma faaliyeti içinde ekzistansını belirleyecektir (38). Fakat bu atılım kime ve neye doğrudur? Mademki Tanrı reddedilmiş veya bir bilinemezlik örtüsü ile örtülmüştür, o halde kendisine doğru aşma eylemi yürütülen şey nedir? Sualin cevabı büyük bir ehemmiyeti haizdir, zîrâ ekzistansın temellendirilmesi, varlığı veya yokluğu söz konusudur.

a) Öz Boşluğunun Doğurduğu Problemler :

J. P. Sartre'ın yaradılış ile ilgili mülahazalarını ele alırken gördüğümüz gibi, Tanrı varlığı düşüncesi ortadan kalktığına göre, ilâhî bir müdrikede yer alması düşünülen ve insanın umûmî yapısını ta'yîn eden bir öz fikri de ortadan kaldırılmıştır. O hâlde bu ilk pozisyonda insan özü i'tibarı ile hiçliktir (rien), zîrâ özü yoktur. Fakat öyle ki, bu öz olmayışı durumu onu «varolmuş olmak» iddiasından alıkoyamamaktadır. Buna göre de, ilk nazarda karşımızda her ne kadar anlaşılması güç olsa da, özü olmayan bir varlık nev'i bulunmaktadır. Burada i'tirâf etmeliyiz ki, Sartre Ateizmi bizi mantıkî bakımdan izâhı güç, hattâ belki de imkânsız bir mecraya sürüklemektedir. Zîrâ insan zihni için, özü olmayan bir varlığı tasavvur edebilmek kadar zor bir şey yoktur. Varoluş aynı zamanda herhangi bir özün varoluşunun ifâdesi, aktuel hâlde bulunuşudur. O hâlde ne olduğu belli olmayan bir «şey»in varlığından nasıl söz edebilme imkânımız olabilir? Bu bir problemdir.

Batı Felsefe tarihinde subjektif sahanın varlığını emin adımlarla bir bütün olarak su yüzüne çıkartan

(38) Bkz. S. 30 - 31 - 32

Descartes'ın bu noktada, mes'eleye yaklaşımı bir hayli dikkat çekicidir. «Ben varım» kaziyesinin ortaya koyduğu ilk ve kesin gerçeklik, hiçbir zaman boş bir ekzistansın ifâdesi değildir : «Cogito ergo sum», «Düşünüyorum, o hâlde varım» (39). Ben düşündüğüm için varım, bir başka deyişle, ben düşünmekte olan bir varlığım. Burada varolma keyfiyetinin yanında düşünen bir varlık olmak da söz konusudur. «İmdi ben hakiki bir şey hakikatte varolan bir şeyim, fakat hangi şeyim? Söyledim : Düşünen bir şey» (40). Burada Cogito veya subjektivite düşünen bir tabiat olarak belirmekte, ben varım demekle düşünen bir nesne olarak varım fikri aynı anda ortaya çıkmaktadır. Cogito'da varlığımın katiyetini, kendimi ancak düşünmekte olan bir şey olarak bildiğim zaman elde edebilmekteyim. O hâlde düşünme faaliyeti veya melekesi, subjektivite kendi kendini bağımsız bir bütün, bir cevher olarak ortaya koyduğunda bu cevherin özünü teşkil etmektedir. Burada varlık kat'iyetini göstermek yeterli olamamakta, bu varlığın ne olduğunu da beyan etmek mecburiyetinde bulunulmaktadır. Varlığı söz konusu edilen şey, işte bu bilebilme veya düşünebilme durumudur ve bütünüyle benim subjektif gerçekliğimin tabiatıdır. Ben varım veya ben.....im. (Je suis) demekle kalınmamakta, bu varolan şeyin ne olduğu da, belirtilmiş olmaktadır : «Ben...im, ben varım : bu kesindir, fakat ne kadar zaman için? Bilmelidir ki, bu düşündüğüm süre boyunca vâriddir. Çünkü belki de düşünmeyi ortadan kaldırırsam, varlığımı (être) veya varolmamı (exister) da ortadan kaldırmış olacağım... O hâlde ben kesinlikle

(39) R. Descartes, Metafizik Düşünceler, II. Düşünce : 9 S. 19

(40) Aynı eser, S. 19

konuşmak icâb ederse, düşünen bir şeyim; yani bir ruh, bir müdrike veya bir akıl» (41) (Mens, sive animus, sive entellectus, sive ratio) (42). Demek ki şuurun varlığının kesin ve bağımsız olarak ortaya konulması demek olan «cogito» hiçbir zaman tek başına bir varlık hükmü değil, aynı zamanda bu varlığın «ne»liğinin bir ifadesidir : Subjektivitenin tanımı düşünmekte olma hâlidir. Sartre'da ise subjektivite, varlığını her ne kadar ekzistansla ortaya koymuş olsa da, varlık hükmünün yanında bir öz ifâdesi bulunmadığından problematik bir durum arzetmekte ve bizi anlaşılması güç bir kavramla karşı karşıya bırakmaktadır.

Sartre, şayet subjektiviteyi bir öz veya tanımla belirleyemiyorsa, bunun en önemli sebeplerinden biri de, ekzistansı kendi başına bağımsız bir varlık sahası olarak görmeyişidir. Zîrâ ekzistans bir varlık hükmüdür, fakat varlığın kendisi yani bağımsız bir bütün olarak varolabilen bir cevher değildir (43).

Cevher kelimesinin ilk ifâde edebileceği manâ kendi kendisinin temeli olan varlıktır ki, bu herşeyin kendisine tâbi' olduğu, fakat kendisi hiçbir şeye tâbi' olmayan Tanrı Varlığına delâlet eder. Varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye muhtaç olmayan Tanrı, şahsında varlık ile özün özdeş olduğu hakikî ve tam varlık, bir başka deyişle, varlık kavramının kaynağını teşkil eden varlıktır. Onun varlığından söz edebilmek için, kendinden başka hiçbir varlık sahasına ihti-

(41) R. Descartes, Méditations Métaphysiques II. Düşünce IX S. 21
(42) R. Descartes, Méditations Métaphysiques II. Düşünce VII S. 27 (Latince Metin)
(43) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 23

yâcı yoktur. Tam bir bağımsızlık ve mükemmellik söz konusudur. Sartre'ın ele aldığı ekzistans, her ne kadar yaratılmamış olduğu iddia ediliyorsa da böyle bir bütünlüğe ve bağımsızlığa sahip değildir. Ekzistansın merkezî durumunda olan «kendisi için»in vaziyetinden anlaşılacağı gibi (44) subjektif varlık sahası filozofumuzun düşüncesinde dolaylı olarak ortaya çıkmakta, bir tamlık olmaktan uzak bulunmaktadır (45). Buna göre ekzistans, her ne kadar varlık hükmü olsa da bizzat varlığın kendisi, varlığın kaynağı olamaz.

Ekzistans, mademki varlığın kaynağı veya her şeyin kendisine tâbi' olduğu ana varlık değildir, hiç değilse, onun dekartcı düşünürlerde olduğu gibi Cogito'ya bahşedilen bir «düşünen cevher» olduğu söylenebilir mi? Yani tamamen subjektif bir sahada kalınmasına rağmen, acaba bu subjektivite kendi dışında bir madde dünyasının müdâhalesini gerektirmeksizin, kendisini temellendirme imkânına sahip olabilir mi?

Esasen Descartes, şayet dış dünyadan farklı, hattâ ona nazaran öncelik taşıyan bir subjektif özden söz edebilmişse, bunda bu subjektivitenin yine dış dünyadan bağımsız ve yapı i'tibâriyle tamamen ayrı bir bütün olarak, yani bir cevher olarak ortaya koyabilmesinin tam tesiri olsa gerektir. Sartre ise, çalışmamızın birinci bölümünde gösterdiğimiz gibi, şuuru kendi başına bağımsız bir bütün hâlinde görme imkânına sahip değildir. Ve Husserl fenomenolojisine bağlı kalarak, bunun tam aksini müdafaa etmiştir (46). «Her şuur bir

(44) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 28, L'Imaginaire, S. 28
(45) Bkz. S. 25
(46) Bkz. S. 5, 25

şeyin şuurudur» (47). Şuur, bütünüyle idrâk etmekte olduğu ve kendi dışındaki objektif sahada yer alan, bir şeye izâfi olarak ortaya çıkmaktadır. Bir dış dünya ve onun idrâki olmaksızın, onu bildiği ve düşündüğü tasavvur edilen müdrikeden kati' surette bahsedilemez. Buna sebep Sartre'ın bilinmekte olan fenomenlerden ayrı ve kendisine kıyasla sujenin varlığını ortaya koyabileceği bir başka varlık sahasının, yani bir aşkın varlığın bulunmadığını söylemesidir. Zirâ şuur kendi idrâk saha ve imkânları içine giren fenomenlerin dışında ne kendi varlığına, ne de bu varlığın bilgisinin objektif değerine bir te'minât bulabilmektedir. Söz konusu olan karşılıklı ve ikili kesin bir izâfiyet ve bunun dışında hiçbir şeydir. Halbuki Descartes, uzam (etendue) diye isimlendirdiği, dış dünyadan bağımsız bir subjektif sahayı kurabilmiş ve yine bu dış sahaya müracaat etmeksizin, Cogito'nun objektif gerçekliğini savunabilmiştir. Buna sebep, bu iki ayrı cevher dışında bir üçüncüsünün, yani ana cevherin, müteal bir Tanrı kavramının söz konusu edilebilmesidir.

Gerçekten de Tanrı'nın tamlık ve mükemmellik fikrinin kendisine ait olabileceği tek varlık olarak mevcûdiyeti bir def'a ortaya konulduğunda, bundan onun aldatıcı bir hassaya sahip olamayacağı ve sonsuz bir iyilikle sıfatlandırılabileceğini söyleyen Descartes, açık ve seçik olarak kavrayabileceğimiz her şeyin, bu arada Cogito'nun bilgisinin işte bu İlahî İyilikle (La Bonté Divine) temellendirir ve garanti altına alır : «Bir Tanrı'nın varolduğunu öğrendikten sonra, aynı zamanda her şeyin ona tâbi' olduğunu ve onun asla aldatıcı olmadı-

(47) J. P. Sartre, L'Imaginaire, S. 23
J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 28

ğını öğrendiğimden ve bunun netîcesinde açık ve seçik olarak düşündüğüm her şeyin muhakkak doğru olacağına hükmettiğimden.... bundan beni şüphe ettirecek hiçbir zıd sebep gösterilemez ve böylece bunun hakkında hakîkî ve kesin bir ilim elde etmiş olurum» (48). Burada Descartes, subjektif varlığı iki bakımdan temellendirmiş olmakta, önce yaradılış nazariyesini kabul etmekle, ilahî müdrikede subjektif özü temellendirmekte, sonra da yine kendi varlığının objektif gerçekliğini İlahî İyilik (Le Bonté Divine)le garantiye almaktadır.

J. P. Sartre ise, Descartes'in yapabilmiş olduğu gibi düşüncesinde bir sonsuz ve müteal varlık fikrine yer vermemiş, bu yüzden subjektif varlık sahasının bilgisine kendi başına ele alındığında, hiçbir kesinlik (certitude) kazandırma imkânı bulamamış, onu sadece dış dünyaya izâfi olarak beliren kontenjan bir varlık olarak görme mecbûriyetinde kalmıştır.

b) Varoluştan Varlığa :

Mademki ekzistans kendi kendini temellendirmekten âcizdir ve bir tanım ve mâhiyet boşluğu içindedir, o hâlde bu kontenjan durumu aşmaya çalışacak, bir öz ve kaynağa doğru yol almak faaliyetine girişecek ve bu kendine doğru yöneldiği tam varlıkta sağlam bir ontolojik temele oturmaya çalışacaktır (49).

---

(48) R. Descartes, Meditations Métaphysiques, V. S. 15

(49) «İnsan devamlı olarak kendi dışındadır, yani kendi dışına atılımlar yaparak, kendisini dışarda kaybederek insanı vareder, diğer taraftan da, aşkın gayeler ta'kib ederek varolabilir; insan aşma hareketinin kendisi olmakla ve eşyayı ancak bu aşma hareketine nisbetle sezmekle, bu aşma durumunun kalbi ve merkezi vaziyetindedir.
(J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 92)

Varoluş herhangi bir özün ifâdesi olmadığına ve bu bakımdan başlangıç noktasında kesin bir boşluk arzettiğine göre, elde bulunandan, yani ekzistansın kendinden hareket etmek mecburiyetimiz vardır. Bu ekzistansı belli bir varlık bütünü olarak belirleyemeyeceğimizi yukarda görmüş bulunuyoruz. Peki, hareket noktamız nedir? Sartre'a göre bu, varlığımızın ne olduğunu bilmek değil, sadece varolduğumuzu idrâk etmiş olmamızdır. ve bu da tâbii doğrudan değil, kendi dışındaki objektif sahanın idrâkı ile dolaylı olarak ortaya çıkan bir husûstur: «İdrâk edilen şeyler subjektif olarak varolduğumu ifâde ederler» (50). Demek oluyor ki, varolduğumu (que j'existe) biliyor, fakat bu varlığın ne olduğunu bilmiyorum. Burada, Descartes'ın «cogito» kavramında olduğu gibi, varolmuş olmanın idrâki bana bu varlığın ne olduğu hakkında herhangi bir bilgi veremiyor. O hâlde ekzistansı bir varlık değil, sadece «bir varlık durumu» olarak mütalâa etmek zorundayız. Bu sefer de şu gerçeği peşinen ifâdede zarûret vardır: varoluş varlığın bizzat kendisi olmadığı ve bu i'tibârla da kendi bünyesi içerisinde mütalâa edilemeyeceğine göre, onu bu kaynaklanmakta olduğu ana varlık kavramı ile aralarında bulunan münâsebet müvâcehesinde ele almak gerekir.

Kanaatimizce varlık olmak (être) ile varolmakta olmak (être existé) arasında çok büyük ve önemli farklar mevcuttur. Kelimenin etimolojisinden de pekalâ anlaşılacağı gibi «exister» (Lâtince : sistere ex), varlıktan intişâr eden, ondan zuhûr eden, beliren manâsına gelir. Bundan da çıkartabileceğimiz gibi felsefi anlamda varolmakta olmak, (être existé) varlığını bir başka varlık-

(50) J. P. Sartre. L'être et le Néant. S. 420

tan almakta (51), varlık kaynağını, yani varlık olma hâlini kendi dışında bir yerde bulmaktır. Buna göre de varlık olma bakımından bağımlıdır ve mutlak değildir. Ancak ve ancak hakîkî varlık diyebileceğimiz varlık sebebini kendinde bulan bir varlık söz konusu olduğu müddetçe vardır. Demek oluyor ki, varoluşta varlık, zorunlu olarak söz konusu değildir: «Asıl olan kontenjan olmaktır. Tanım olarak şunu söylemek istiyorum ki, varoluş bir zorunluluk değildir. Varolmak (exister» sadece «orada olmak» (être là) demektir (52). Burada şayet yukarıdaki bahislerde yapmış olduğumuz gibi Ortaçağ Felsefesi'ne ait terimlerle konuşmak icâb ederse, hakîkî varlıkta zorunlu olan şey, yani varolmak keyfiyeti varoluşta ancak mümkün bir şekilde ortaya çıkmış olmaktadır. Tıpkı Eflatun'un düşünce sisteminde bulunan idealarla gölge dünya varlıkları arasındaki münâsebet gibi nasıl ideanın kendisi olan şey, gölge varlıklarda sadece tezâhürden ibaretse, burada da varlık kavramında asıl olan şey varoluşda bu asıl olana tam bir bağımlılıkla ortaya çıkmış durumdadır.

İşte varoluş, kendini bu ana varlık kavramına mürâcaat ile tanımlamaya çalışacak, kendini ona doğru dinamik bir aşma hareketinde varlık özünü kazanmak isteyecektir. Fakat burada Sartre Ateizmi, yani onun müteal ve her şeyi ihâta edici bir varlık sahası kabul etmeyişi bizi bu varoluşun temellendirilmesi mevzû'nda büyük bir problemle karşı karşıya bırakmaktadır. İzâh etmeye çalıştığımız ve varoluşun kendini varlık özüne doğru aşması keyfiyeti ancak bir yaradılış fikriyle at-

(51) P. Foulquie - R. Saint Jean. Dictionnaire de la Langue Philosophique S. 245
«Etre» maddesi
(52) J. P. Sartre, La Naussé, S. 185

başı gidiyor görünmektedir. Zîrâ ekzistans kendine sebep ve kaynak teşkil eden bir tam ve müteal varlığa muhtaçdır. Ve varlığını ondan kabul etmekte, böyle bir varlık mevzu' bahis olduğu için kendini temellendirebilme imkânına sahip görünmektedir.

Sartre felsefesinde ise, mükemmel varlık olan Tanrı kavramı kesinlikle reddedildiğinden, böyle bir aşma hareketi müteal bir Allah varlığına doğru değil, fakat subjektivitenin kendi dışında rastlayabildiği tek ve müşahhas varlık olan «kendisinde varlık» (être en soi)a doğrudur. «Kendisi için varlık» (être pour soi) bu atılımlar bütününde kendini «kendisinde varlık»da temellendirmeye çalışmaktadır (53). Ama işte bu hareket neticesiz kalmaya mahkûmdur. Zîrâ her ne kadar «kendisinde varlık» için bir tamlık (54) söz konusu ise de, bu tamamen dünyevi plânda kalan bir mükemmellik, madde ile sınırlanan bir tam varlık kavramıdır. J. P. Sartre «kendisinde varlık»ın yaratılmamış olduğunu açıkca beyân etmiştir (55). Yaratılmamış olan bir varlık kavramı şüphesiz ebedî ve ezelî bir madde fikrine götürecektir. Maddî olan ise, daha önce gördüğümüz gibi subjektifliğin değil, objektifliğin bir işaretidir (56). «Kendisinde» (en soi) kesin bir objektiflikten ibarettir. Ekzistans ise subjektifliğin sembolüdür. O hâlde ekzistans mefhumunu «kendisinde varlıkta» temellendirme imkânımız kesinlikle söz konusu olamaz. Zîrâ ikisi arasında hiçbir homojeneite yoktur, tersine bir zıddiyet hâkimdir.

---

(53) Bkz. S. 30-31-32
J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 652 - 653
(54) Bkz. S. 14 - 15 - 16
J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 33
(55) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 31 - 32 - 34
(56) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 64-65

Bir yerde Sartre, yapmak istediği şeyin tamamen tersine ulaşmış olmakta, subjektiviteyi objektif alandan uzakta bir yerde kurmaya çalışırken, müteal bir varlık alanı kabul etmeyişi yüzünden yine objektifliğin pençesine, hem de bu sefer varlık sebebini (fenomen olduğundan) bu temellendirilememiş subjektivitede bulan (57) bir objektifliğin pençesine düşmüş bulunmaktadır. Zaten öz bakımından bir eksiklik olan ekzistans varlık bakımından da hiçbir kaynağa bağlanmadığından varoluş bu sefer tam bir yokluğu dönüşmekte ve kendisine doğru aşılma faaliyeti yürütülmesi icâb eden bir Müteal Varlık olmadığından Sartre Ontolojisi, kendine hareket noktası olarak seçtiği felsefî unsurlar ve düşünce imkânları içinde çıkmaza sürüklenmektedir.

Dindar ekzistansiyalistlerde bu varoluşun kendini varlık kaynağına doğru aşması mes'elesi Tanrı varlığı kavramını müdâhalesi ile çözümlenmiş olmasına rağmen Sartre, bu durumu bir problematik hâlinde terketmiş görünüyor. Aslında filozofun düşüncesinde bir aşma hareketi söz konusu olamaz gibidir. Charles Moeller'in dediği gibi «Sartre, duyularla yaşanan, tecrübeye ait bulunan dünyanın bir tanığıdır. Onun insanın tasarılarına —öne aksettirdiği tasavvurlarına (pro-jets)— cömertçe atfettiği aşkınlık (transcendance) gerçek aşkınlık değildir. Fakat Jean Wahl'ın «aşağı doğru inen aşkınlık» —transdescendence— adının verilmesini teklif ettiği aşkınlıktır» (58). Emmanuel Mounier ise aynı

(57) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 305-502

(58) Charles Moeller, J. P. Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi, S. 194

mefhum için «transproscendance» —öne doğru aşma— terimini teklif eder (59).

Her hâlûkârda durum kanaatimizce düşünürün felsefesi açısından bir eksikliktir. Yine Mounier, «Sartre'ın paradoksu daha önce Heidegger tarafından da yapılmış olduğu gibi, varlık hareketini bir varlık tamlığının (plénitude) değil, bir güçsüzlüğün eseri hâline getirmiş olmasıdır» (60) der ve devam eder: «aslında bu doktrin garip bir paradoks neticesi varoluşçuluk yani ekzistansializm ismini lanse etmiştir. (Halbuki) Varolmayışçılık (inexistentialisme)dan bahsetmek daha doğru olurdu» (61).

Gerçekten de Sartre, aşma faaliyeti bir Müteal Varlık'a doğru değil de fenomenal bir sahada belirlediğimiz kendisinde varlığa doğru olduğundan bir tenakuza sürüklenmekte ,ekzistans, kendini, ne kendinde ne de kendi dışındaki bir objektif-maddî dünyada temellendirme imkânı bulamadığından yokluk bataklığı içerisinde anlaşılmazlıklarla dolu bir varlık kavramına ve ümitsizliğe doğru çökmektedir.

4) İnsanın Varlık Karşısındaki Tedirginliği :

a) Bulantı :

Daha 1938'lerde Sartre'ın **«Bulantı»** adlı romanında ortaya koyduğu bu his, insanoğlunun trajik cephesini aksettirmesi bakımından incelenmeye değer bir veche taşır. Mademki insan ve kâinat, fenomenal bir sahanın

(59) Emmanuel Mounier, Introduction aux Existentialismes, S. 46
(60) Emmanuel Mounier, Introduction aux Existentialismes, S. 48
(61) Emmanuel Mounier, Introduction aux Existentialismes, S. 49

dışında metafizik bir uzantıya ve değerlendirmeye kapalı bir şekilde tasvir edilmiştir, buna bağlı olarak insan-varlık münasebetinin de ümitsizlik, hayal kırıklığı ve tedirginlik gibi birtakım menfî psikolojik durumlarla çerçeveleneceği tâbiidir. Bulantı işte bu durumlardan biri, hattâ belki de en mühimi, insanın, varlığın manâsızlığı ve hayatın beyhûdeliği karşısında dûçâr olduğu irkilme ve tiksinmenin bir ifâdesidir.

Araştırmamızın başından i'tibaren, ontolojik temellendirmelerinde J. P. Sartre'ın Tanrı'nın yokluğu fikrini bir hareket noktası olarak aldığını tespitle varlığın yaradılış nazariyesi ile izâh edilemeyeceği hükmüne vardığını müşâhade etmiş ve yine bu tam varlık hüviyetine sahip olan «kendisinde» (en soi)nin kendi dışında hiçbir varlıkla münâsebet hâlinde ele alınamayacağını söylediğini ifâde etmiştik (62). Burada varlık sadece «kendisinde» değerlendirilebiliyor ve hiçbir sebebe dayandırılmıyordu. Yaratılmamış ve hiçbir sebebe bağlı olmayan bir varlığı tabiatiyle izâh etme imkânımız da olamaz, zîrâ o «ma'nâsız» sebepsiz ve zarûrî olmayandır (63). Ne doğum, ne hayât, ne de ölüm hiçbir anlam taşımaz. «Bütün var olanlar ma'nâsızca doğar, zaaflarla yol alır, tesâdüfen ölür» (64).

İşte bulantı ekzistansın dünyayı ve hayatı çevreleyen bu kontenjanlık ve boşlukla karşılaşmasının getirdiği bir tecrübedir. İnsan bir taraftan varlığın bütün ağırlığını ve kendi hayatı üzerindeki müessiriyetini hissetmekte, diğer tarafdan ise bu varlık diye isimlendirdiği şeyin bir manâsızlıktan ibâret olduğunu idrâk et-

(62) Bkz. S. 15-16-17-18
(63) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 713
(64) J. P. Sartre, La Naussé, S. 179

mektedir. J. P. Sartre, **«Bulantı»** adlı eserinde bu duyguyu eserin kahramanı olan Roquentin'in ağzından şu şekilde anlatır : «Bu hâl nefesimi kesti, bu son günler dışında hiçbir zaman «varolma»nın (exister) ne demek olduğunu hissetmemiştim. Diğerleri gibi idim; ilkbahar elbiseleri içinde deniz kenarında dolaşan diğerleri gibi, onlar gibi, «deniz yeşildir, havadaki şu beyaz nokta martıdır» demekteydim. Fakat onun varolmakta olduğunu, martının «varolmakta olan martı» (mouette existante) olduğunu hissetmiyordum, bayağı zamanlarda varoluş saklanmaktaydı ve sonra işte : birdenbire, orada, bu gün gibi açık, varoluş (ekzistans) âniden örtüsünden sıyrılıverdi. Karşı koyulmaz mücerret kategori tavrını kaybetmişti.... şeylerin farklılıkları sadece bir görünüş, bir cilâ idi. Bu cilâ erimiş, dağınık bir hâlde canavarca ve gevşek-korkunç ve hayâsız bir şekilde çıplak yığınlar kalmıştı» (65). Varoluşun bu yalın, fakat o nispette de ürkütücü tavrıyla karşılaşan Roquentin daha sonra bütün bağların yavaş yavaş kopmaya başladığını farkedecektir: «İnsan hayatının çökmesini geciktirmek için bütün gücünle tutmaya çalıştığın bu bağlar, ölçüler, kemiyetler, istikametler, hepsinin boşu boşunalığını hissediyordum... Saçmalık kelimesi, şu anda kalemimin ucunda doğuyor; demin, bahçede onu bulmamıştım, fakat aramamışdım da, ona ihtiyacım yoktu : Şeyler üzerine ve şeylerle kelimesiz düşünüyordum. Ve kesin olarak hiçbir şeyi formüle etmeksizin, varoluş (ekzistans)un anahtarını, bulantılarımın, husûsî hayatımın anahtarını bulduğumu anlamaktaydım. İşte bundan dolayı sonraki bütün sezebildiklerim bu temeldeki saçmalığa bağlanır» (66).

---

(65) J. P. Sartre, La Naussé, S. 179 - 180

(66) J. P. Sartre, La Naussé, S. 179 - 180

Bu yukarıda bir bölümünü vermeye çalıştığımız parça, varlığın köklü kontenjanlığını ve saçmalığını aksettiren «metafizik bir tecrübe» mâhiyetindedir ve Roger Verneaux'nun da ifâde ettiği gibi (67) klâsik olmaya lâyık bir tefekkür havası taşır. Metafiziktir, zîrâ mutlak olanın ne olduğunu görmüştür. Fakat bu bir «saçmalık»dan ibârettir. Ateist görüş varlıkta hiçbir sebep ve gaye görmediğine göre bu varlığın izâhı imkânsız, hattâ boşunadır, varlıkla karşı karşıya geliş, saçma ile karşı karşıya geliştir: «şaşırmadım, biliyorum ki, bu dünya idi, kendini birden bire gözler önüne seren çırılçıplak dünya ve ben bu kocaman saçma varlık karşısında kızgınlıktan çatlıyordum» (68).

İris Murdoch, Sartre'ın tahlillerinde bulunan bu insanın varlığa yaklaşımını bir şüphe duygusu olarak nitelendirir, ona göre eserin özü metafizik bir şüpheyi çağdaş kavramlarla yeniden ele alıp çözümlemeye çalışmaktır ve «bu şüpheye kapılan kimse» günlük gerçekler dünyasının gerçek varlık alanından varoluşun alanına düşmüş ve kirlenmiş bir alan olarak görür» (69) der. filozofumuz, fenomenal sahanın dışında hiçbir varlık sahası tanımadığına göre, müşâhade imkânları içine giren varlığın da her türlü temelden mahrum ve saçma oluşu gayet tabiidir. **Bulantı** adlı romanın umûmî vechesinden de anlaşılacağı gibi, aslında insanoğlu olaylar arasında mantıkî bir bağ, varlık hakkında bir izâh bulunabileceği düşüncesindedir. Fakat tecrübe bunun aksini gösterecek ve hayatın boşluğu ve sebepsizliği onu bulantı duygusuna götürecektir.

---

(67) Roger Verneaux, Leçons sur L'Existentialisme, S. 110
(68) J. P. Sartre, La Naussé, S. 190
(69) İris Murdoch, Sartre Yazarlığı ve Felsefesi, (Çev. S. Hilav) S. 14

Aslında gerçek dindar bir insanla, Sartre'ın tasvirini yapmakta olduğu ateizmin salikinin aynı dünyaya bakış açıları birbirinden ne kadar farklıdır. Biri, Müteal ve mükemmel bir Tanrı Varlığı kudretinin tecellisinden ibaret olan dünya plânını bu kudretin bir temâşâ imkânı olarak ele alırken, diğeri aynı sahneyi arkasında ve temelinde hiçbir aşkın sebep ve ma'nâ bulunmadığından bir bunalım ve ümidsizlik kaynağı olarak değerlendirir ve bunu bulantı hissiyle ifâde eder.

b) İnsan Hayatının Kontenjanlığı :

Şüphesiz ki, «kendisinde varlık» (être en soi) olarak nitelendirdiğimiz bu umûmî manâda «şey»ler âlemi, şayet kendi için bir izâh edilmezlik veya sebepsizlik ihtivâ ediyorsa bu, onunla münâsebet hâlinde olan insan için aşılması mümkün olmayan bir tedirginlik kaynağıdır. Herhangi bir ilmî endişe veya objektif değerlendirme Sartre düşüncesi için önem taşımadığına göre dünya içinde müşâhade edilen bu saçmalık, olaylarda mutlak bir sebep-netice ilişkisi arayan ayrı ayrı ilimleri değil, sadece bu keyfiyetin objektif sahadan kendine yansıyacağından korkan insanı rahatsız eder. Bir yerde zaten bu saçmalık fikri, insanda her şeyi izah etme eğilimi ile ortada izah edilebilecek hiçbir şey olmayışı durumunun karşılaşmasından vücûd bulmuştur. Bu hal tabiatıyla «kendisinde varlık» dışında hiçbir tam varlık sahası düşünemeyen ve subjektif varlığını ona izâfî olarak söz konusu edebilen insanın değerini de ortadan kaldırmaya vesile olacaktır.

Albert Camus **Sisifos Efsanesi** (70) adlı kitabında, eski Yunan efsanelerinden birini yeniden ele alarak, saç-

(70) Albert Camus, Mythe de Sysyphe Edition Gallimard.

ma fikrini bu hikâye çerçevesinde ifâde etmeye çalışır. Sisifos, her seferinde kendiliğinden yine aşağıya yuvarlanacak olan bir kayayı dağın tepesine itmeye mahkûm edilmiştir. Binbir zahmet ve meşakkatle dağın tepesine kadar çıkarılan taş, bir kaç saniye içinde tekrar aşağı doğru düşecek ve bu nihayetsiz çabalar kalburla su taşıma misali Sisifos tarafından sonsuza kadar tekrar edilecektir. Camus'ye göre hikâye kahramanının beyhûde çabaları anlamsız bir dünyanın yaşanması keyfiyeti ile aynıdır. Fakat Camus, insanın bu durumu idrâk etme hareketinin, onu bu acı vaziyetinin üstüne çıkarabileceğini savunur : «Beni bu dönüş ve muvakkat dinleniş esnâsında Sisifoş ilgilendirmektedir (.....). Bu adamın sonunu hiç de tanıyamayacağı bir işkenceye doğru ağır ve eşit adımlarla inişini görmekteyim. Bu saat, mutsuzluğu kadar kesin bir soluk olan bu saat, idrâk saatidir. Tepeleri bırakıp, tanrıların kulübelerine doğru yollandığı bu anların her birinde kaderinden daha üstündür, kayasından daha kuvvetlidir. Bu efsane şayet trajikse, bu kahramanın idrâk sahibi olmasındandır. Sisifos, tanrılar işçisi, güçsüz ve başkaldırmış, acınacak hâlinin bütün boyutlarını bilmektedir, inerken bunu düşünmektedir. İşkencesine sebep teşkil etmesi gereken basireti aynı zamanda zaferini ortaya koyuyor. Küçümsemekle alt edilmeyecek hiçbir alın yazısı yoktur» (71). Demek oluyor ki, Camus, dünya ve hayat ne kadar boş olursa olsun, insanın idrâki ile bu durumu aşabileceğini savunuyor. Yeni yaşamakta olan âlemin saçmalığı ve temelsizliği insanı bir yerde etkilememekte, o yine subjektif gerçekliğin değer ve üstünlüğünü kabûl etmektedir. J. P. Sartre ise çağdaşı olan bu yazardan daha karamsardır. Bu da kendisinin bir filo-

(71) Albert Camus, Mythe de Sysyphe, S. 163

zof olmasından ileri gelmekte, müteal bir varlığı kabul etmediği ve fenomenal sahayı da izah edemediğinden, subjektiviteyi temellendirememekte, onun da kontenjan hattâ saçma olduğu görüşüne saplanmaktadır. Ona göre idrâk etmesi gereken insan da, ancak kontenjanlıkla izâh edilebilmektedir.

İnsan varlığının kontenjanlığı, bir başka ma'nâda daha söz konusudur, zîrâ her ne kadar subjektif bir vecheye sahip ise de, vücûdu, yani maddî cephesiyle insan bir «kendisinde varlık» (l'être en soi) durumundadır. Böylece de, bütün kendisinde varlıklar (les êtres en soi) gibi o da, sebepsiz ve saçma olmaya mahkûmdur: «Vücûd kontenjanlığımın zorunluluğunun aldığı kontenjan şekildir» (72). Onun için insan kendi varlığı karşısında tedirgindir. Roger Verneaux, bu husûsta şunları söylemektedir: «Kendi kaba ve doğrulanamıyan varoluşunu algılamak; bu da **bulantı**dır ve menşeindeki kontenjanlık hissi insana devamlı musallat olur» (73). «Bu durum bir kere anlaşıldığında artık hiçbir şeyin önemi kalmamıştır; yaşandıkça hiçbir şey olmaz. Dekorlar değişir, insanlar girerler çıkarlar, işte bu kadar. Hiçbir zaman bir başlangıç olmaz. Günler günlere düzensiz ve ma'nâsızca eklenir, bu bitmez tükenmez ve monoton bir toplamadır (74). İnsan varlığı, bir kendisinde varlık olarak da, hiçbir ma'nâya sahip değildir. «Böylece sun'ilik (facticité) yani «oradaki varlık»ımızın (être là) onulmaz kontenjanlığı, gayesiz ve sebepsiz varoluşumuz ortaya çıkar» (75). İnsanın bu gerçekle karşılaşması, kendini hiçbir sûrette haklı çı-

(72) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 371
(73) Roger Verneaux, Leçons Sur L'Existentialisme, S. 110
(74) J. P. Sartre, La Naussé, S. 61
(75) J. P. Sartre, Situations I, S. 154

karamıyor olması, onun kendi varlığı karşısında da **bulantıya** kapılmasına sebep olacaktır. **Bulantı** işte, şuurun kendi kontenjanlığını ve kendi yapma varoluşunu yaşayarak anlamasıdır» (76). Dünya varlığı gibi kendi hayatının da hiçbir gereği, gayesi yoktur. Beyhûdelik kendi faaliyetleri içinde söz konusudur. Olması ile olmaması arasında hiçbir fark yoktur. Tek bir şey vardır : kontenjanlık.

Bu durumu kabul etmeyip, hayatı ciddiye almak, işlenecek olan en büyük suçtur. J. P. Sartre, bu ciddiye alma durumunun mutsuzluk ve hayal kırıklıklarımızın belli başlı sebebi olduğu görüşündedir. Hattâ dîne karşı aldığı tavır bir bakıma onun insana, hayatını ciddiye aldırıcı tabiatinden olsa gerektir. Aynı zamanda bir romancı olan filozofumuz, eserlerinde, kendilerini ciddiye alan insanlarla alay eder ve onlar için «alçak» (lâche) «mendebur» (salaud) gibi sıfatlar kullanır : «... Varoluşlarının boşunalığını ve onun tam hürriyetini kendilerinden saklamaya çalışanlar için hükümler verebilirim. Bazıları ciddiyet vehmiyle veya determinist oyunlarla, tam hürriyetlerini kendilerinden saklarlar, onları «korkak» (lâche) diye isimlendireceğim! diğerleri, insanın yer yüzünde belirmesi tam bir kontenjanlık olduğu hâlde, varoluşlarının zarûrî olduğunu göstermeye çalışanlardır, bunlara da mendebur (salaud) diyeceğim» (77).

Bütün bunlardan Sartre felsefesinde, ateizmin ortaya koyduğu bir husûsiyet olarak her şeyin «saçma»lığa mahkûm edilmiş olacağı hükmünü çıkartıyoruz. Dünya ve onunla alış-veriş hâlindeki insan, ikisi de her

(76) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 394
(77) J. P. Sartre, 'Existentialisme est un Humanisme, S. 84-85

türlü zorunluluktan ve gayeden uzak tamâmen ma'nâsız birer yığın hâlindedirler. İnsan ekzistansı işte bu gereksizlik, bu kontenjanlık karşısında bir dehşete düşme hâli, yani bulantı hissiyle belirlenmektedir. «Düşüncem, benim : İşte bunun için kendimi durduramam. Varım, çünkü düşünüyorum... ve kendimi düşünmekten alıkoyamam. Şu anda bile —bu korkunç bir şey— şayet var isem varolmaktan dehşete düştüğüm içindir. Benim, kendimi ona doğru yönelmekte olduğum yokluktan çeken benim : varolmak nefreti, iğrençliği, bunların hepsi kendimi varedebilme, ekzistansın içine dalabilme durumlarıdır.»

Roger Verneaux, Sartre'da insanın ölümüyle de bir «kendisinde varlık» (l'être en soi) olduğunu ve ekzistansın tabiî bir neticesi olan bu durumuyla da, onun yeniden kendine ait bir diğer saçmalıkla karşılaştığını ifâde eder : «Nihâyet insan, sun'iliğin (la facticité) ve saçmalığın zaferi olan ölümü ile de bir şey hâline ircaa edilmiştir» (78). Ölümü hiçbir anlam ifâde etmez : «Doğmuş olduğumuz saçma ve öleceğimiz saçmadır» (79). Ölüm, sadece kendi içinde bir saçmalık olarak kalmaz, aynı zamanda hayatın akışına da herhangi bir anlam kazandırıcı değildir. Buna göre ne kendi mevcûdiyetine gerekli bir sebep, ne de dünya hayatına bir izâh bulamayan tedirgin insanın bunlardan bir kurtuluş hareketi olarak ölümü seçmesinde de, bir sebep yoktur. İntihar, herhangi bir kurtuluş çaresi getirmeyecektir. Hayatta ne kazanılmış, ne de kaybedilmiş herhangi bir şey yoktur, ölüm de bunun sonucunda müsbet veya menfî hiçbir şey getirmez. Saçmadan kurtuluş yoktur : «Herhan-

(78) Roger Verneaux, Leçons Sur L'Existentialisme, S. 11
(79) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 631

gi bir hayâtın hikâyesi bir başarısızlığın hikâyesidir (80). J. P. Sartre, «Altona Mahkûmları» adlı eserinde Frantz'a aynı fikri şu şekilde söyletecektir : «Boş bir göğün altında meydana çıkan bir hayât, gülünç bir şeydir. Bu... hiçbir anlam ifâde etmiyor... İşte sonu. Ben bir bulutun gölgesiyim; sağnak hâlinde yağan bir yağmurum, güneş de yaşamış olduğum yeri aydınlatacak gerisi vız gelir bana : kazanan kaybediyor» (81).

Demek oluyor ki, Sartre Felsefesinin insanı, Tanrı'yı ortadan kaldırmakla, bir büyüklüğe erişememiş, aksine kendini ve dünyayı kesinlikle temellendiremeyerek, ekzistansını hayat karşısında bir tedirginlik olarak belirlemek mecburiyetinde kalmıştır. Böyle bir felsefe, Roger Verneaux'un da ifâde ettiği gibi tam bir «saçma felsefesi»dir. Bu durum, ne kadar ustaca ve sağlam bir tarzda şekillendirilmiş olursa olsun, sadece saçmalığın bir sistem hâline erişmesine katkıda bulunmuştur (82).

(80) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 561
(81) J. P. Sartre, Altona Mahkûmları, S. 218
(82) Roger Verneaux, Leçons Sur L'xistentialisme, S. 126

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AHLÂK

J. P. Sartre'ın felsefî eserlerini disiplinlere göre sınıflandıracak olursak, onun bu sahada yazdıklarının daha ziyâde bilgi teorisi ve ontolojiyi ilgilendirdiğini görürüz. Halbuki gerek düşüncesinin ana hatları i'tibârı ile mücerret olandan kaçması, gerekse hareket noktası olarak yaşamakta, tecrübe etmekte olan insanı, yani ekzistansı ele alması, ister istemez bizi düşüncesinin bütünü içerisinde bir ahlâk nazariyesi aramaya sevk ediyor. Zîrâ faaliyetler ve çeşitli olaylar karşısında davranışlarıyla kendini belirleyecek olan fert, hangi ahlâkî prensipleri kendisine düstûr olarak benimseyecektir? Mes'uliyetini kimin veya neyin önünde hissetme durumunda olacaktır? Şahsiyetine temel teşkil edecek olan değerleri nasıl ve nereden bulacaktır? Esasen J. P. Sartre, düşüncesinin umûmî vechesi içerisinde bir ahlâk nazariyesinin bulunması gerektiğinin farkında görünmekte ve bu fikri «**Varlık ve Yokluk**» adlı eserinin son paragrafında, «Ontoloji kendi başına ahlâkî hükümler formüle edemez. O sadece varlık ile meşgul olur ve gösterdiği şeylerden birtakım buyruklar (impératif) çıkarmak mümkün değildir. Buna rağmen, (ontoloji) vaziyet hâlindeki insan gerçeği (la réalité humaine en situation) karşısında mes'ûliyetlerini elde edecek bir et-

hiğin ne olacağını sezme imkânı verir» (1) diyor. Sartre söz konusu eserini Ahlâk problemlerine hasredeceğini söylediği bir kitabın haberini vererek bitirir (2). Bu kitap, hiç yazılamamıştır , çıkmış değildir. Fakat biz, genel ontolojik spekülasyonlarının ışığında, gerekse müellifin roman tiyatro gibi, felsefesini daha geniş bir halk kitlesine duyurmak amacıyla yayınladığı, edebî ürünlerine bakarak bu husûsta fikir edinebileceğimiz kanaatindeyiz.

Ahlâk nazariyesinin ontolojik temellendirmeler üzerinde mütalâa edilmesi önemli bir hususdur; hele ontoloji merkez varlık sahası olarak insan ekzistansını kabul ediyor ise, Sertillanges'ın da son derece haklı olarak belirttiği gibi «her ahlâk insanın, içinde bulunduğu varlık durumunun zarûrî kıldığı hâllerinin nasıl olması icâbettiğini gösteren ilimdir» (3). J. P. Sartre, ontolojisinde insanoğlunun «varoluş»dan önce bir öz ve tanımla belirlenmediğini söyleyerek ideal bir insan tasvirini kesinlikle reddetmiş bulunmaktadır. Buna göre ahlâk görüşü de, klâsik ahlâk nazariyelerinde rastladığımız ideal bir insan tipini reddedecektir. Aksine hiçbir mücerret kavramın yer bulamayacağı bu felsefede, her insan kendi «yapma» hareketiyle başbaşa bırakılmakta ve tam bir ta'yin edilmemişlik durumu içinde «hür seçim» gücünün ortaya koyacağı, objektif ve universel herhangi bir kritere bağlı olmayan değerlere yönelecektir. Mes'eleyi bu değerler açısından ele almadan önce tam bir bağımsızlık ve kayıtsızlık olarak vasıflandırılan ve «hür seçim» faaliyetine temel teşkil

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 720
(2) Aynı eser, S. 722
(3) A. D. Sertillanges : Grandes Thèses, S. 216

eden hürriyet kavramını tahlile tâbi tutmak gerek mektedir.

J. P. Sartre'da hürriyet kavramının ortaya çıkışı onun yaradılış nazariyesi hakkındaki menfî değerlendirmeleri ile yakından alâkalı görülmektedir. İnsanın yaratılmamış olduğu ve ekzistansının bir özle belirlenemeyeceği fikri, bundan önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi, insan gerçekliğini bir varlık bütünü olarak mütalâa etmemize mâni teşkil etmektedir. Mademki Tanrı yoktur, o halde insan yaratılmamış ve varoluşundan önce herhangi bir şekilde ta'yin edilmemiştir, onda varoluş özden önce gelir ve kendini tanımlayabilmesi dünya plânında bir faaliyet neticesinde olabilecektir (4). Buna göre bir varlıktan değil, bir «yapma» hareketinden söz edebiliriz : «Varlık yapmaya ircaa edilmektedir;» (5) «insan gerçekliği bir faaliyettir (action) bu da tabii, bir faaliyetin belirlenmesinin de yine bir faaliyet (çerçevesinde) olduğuna delâlet eder... Fiilin varoluşu onun bağımsız olmasını gerektirir» (6). J. P. Sartre bu son ifâdeyle, şahsın kendini içinde tanımlayabildiği faaliyetler bütününün, bu faaliyetlerin kendilerinden önce hattâ yaşanmakta olunan dünyanın ötesinde, hiçbir şekilde ta'yin edilmemiş olduğunu izaha çalışmaktadır. «Fiil (acte) bir kasıtla (intention) ta'rif edilmelidir, ne şekilde değerlendirirsek değerlendirelim, bu kasıt, veri (donné)nin elde edilecek neticeye doğru açılmasından başka bir şey değildir» (7). Kasıt mefhumunun fiili tanımlaması ve belirlemesi keyfiyeti bu fiilin kendi dışında herhangi bir sekilde ele alınamayacağını anlatma-

(4) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 21
(5) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 555
(6) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 556
(7) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 556

sı bakımından büyük bir önem taşır. Kendini bir fiil durumunda ortaya koyacak olan ekzistans, bu fiilden önce hiçbir şekilde varlık olarak kendini gösteremediğine ve kendi dışında herhangi bir şeyde de temelini bulamadığına göre, içinde bulunduğu faaliyetin tam bir bağımsızlık hâli olarak mütalâa edilmesi gerekmektedir. Yani ekzistans öz boşluğunun ortaya koyduğu bir hürriyet; bu hürriyetin bünyesinde kendini gösterebildiği fiil, bir kasıtlılık (intentionnalité) olarak ta'rîf edilen hür seçim hareketidir.

Demek oluyor ki, ekzistans için hürriyet, insan tabiatına bağlı bir husûsiyet değil, bu tabiatın ta kendisidir. Subjektif plân bir «yokluk» olarak ta'rîf edildiğinden hürriyet de bu «yokluk»un giderilmesi hareketi olarak belirmektedir. Hürriyet âdeta «varlığın seçimi» dir, (8) fakat her ne kadar paradoksal görünürse görünsün temelini yoklukta bulan bir seçimdir ve bir yerde mutlak bir hürriyet gibi görünse de, kendisinden başka hiçbir şeye dayanmadığı için sınırlı bir hürriyettir : kendisi ile sınırlandırılmıştır. Bu durumu Max Müller, şöyle ifade eder : «Sartre'da, hürriyet ne kadar mutlak ve yaratıcı olursa olsun yine sınırlı kalmaktadır. Bu nasıldır? Mutlak, köklü bir bağımsızlık ma'nâsında ele alındığından, hürriyet kendisinden başka hiçbir yerde meydana çıkamaz» (9). Buna göre Sartre'ın kendisinin de söylediği gibi, «İnsanın gerçekliği istediği gibi kendisini seçebilir, fakat seçmemeyi seçemez» (10). Sübjektivite bir varlık olmadığından kendini devamlı seçmek mecburiyetinde kalmıştır. Bu seçme insanda te-

(8) Aynı eser, S. 558
(9) Max Müller, Crise de la Métaphysique, S. 52
(10) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 558

mel olandır, âdeta, yoklukta, onun «varlık durumu»nu ortaya çıkartır. Böylelikle de «insan hür olmaya mahkûm edilmiştir» (11). Bana seçme imkânını bahşeden hürriyetin kendisi hür bir şekilde seçilmemiştir. «Aslında biz seçen bir hürriyetiz, fakat hür olmayı seçmemekteyiz. Hürriyete mahkûm edilmişiz, yukarda söylediğimiz gibi hürriyet içine atılmış, Heidegger'in belirttiği gibi «terkedilmişiz (délaissés) ve görüldüğü gibi bu terkedilmişliğin menşe, hürriyetin varoluşundan başka hiçbir şey değildir» (12). Bu duruma dayanarak seçme hareketinin de Sartre düşüncesinde bütün varolanlar gibi saçma bir vecheye sahip olduğu görüşünü ortaya atabiliriz «bu seçim saçmadır, bu, sebepsiz olduğu için değil, seçmeme imkânının bulunmayışındandır» (13).

Fakat insan sadece kendisi ile var değildir, münâsebet hâlinde bulunduğu bir dış dünya ve kendini ona izâfi olarak ortaya koyduğu değerlendirilmesi gereken bir âlem vardır ve ekzistansı belirleyen faaliyet (action) işte bu âlem içinde bir faaliyettir. Bir yerde bu dış dünya, fiillerimiz için bir determinasyon unsuru en azından hürriyetimiz için bir sınır değil midir? Eğer hürriyet yukarıda kendisine verdiğimiz anlamda muhafaza edilmek isteniyorsa, umûmî manâda hayat nasıl değerlendirilecektir? J. P. Sartre, hayatın değerlendirilmesinin, ekzistansın dışında ve ondan önce herhangi bir objektif düzenin arayıp bulunması ile değil de, bu ekzistansın hür seçim faaliyetinin ve bağımsızlığının dünya plânına yansıması ile olacağını ifâde etmek ister : «Kasıt gâyenin (la fin) seçimi demek olduğundan ve dünya

(11) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un **Humanisme**
(12) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 565
(13) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 559

bizim davranışlarımız çerçevesinde ortaya çıktığından (se révélant), dünyayı açığa vuran (qui révèle) gayenin kasıtlı seçimidir (choix intentionnel) ve dünya şu veya bu şekilde (şu veya bu düzende) seçilen gayeye göre (selon la fin choisie) kendini açığa vurur» (14). Bu son cümle içinde bulunduğum durum (situation) ne olursa olsun ona bir anlam verenin ben olduğumu izâha çalışmaktadır. Şeyler benim onlara kazandırdığım değerlerle benim için varolmakta, benim «hür» «proje»lerim dâhilinde yerlerini almaktadırlar. Roger Verneaux, Sartre'ın bu görüşünü «dünya ben nasılsam o şekildedir ve fakat karşılığında da ben kendimi nasıl yapıyorsam, o şekildeyim» (15) demekle ifâdelendirir.

Varlıktaki objektif düzenin hiçe sayılması, Sartre felsefesindeki ateist düşüncenin neticesi olarak ele alınabilir. İnsan hürriyetinin, dünyaya anlam kazandıran tek unsur olması keyfiyeti, ekzistanstan önce varlığı düşünülebilecek bir objektifliğe ve onu oraya koyan bir yaratıcı kavramına baş kaldırmadan başka bir şey değildir. **Sinekler** adlı piyeste, Jupiter, eserin kahramanı olan Oreste'e âlemdeki düzeni göstermeye çalışır : «Bak, (hiç çarpışmadan) düzenle yörüngelerini çizen şu gezegenlere bak... Her birinin yolunu adâlete uygun bir şekilde ben ayarladım. Kürelerin âhengini her yıldızın katıldığı şu muazzam, ilâhiyi dinle» (16). Oreste ise bu düzene hiçbir alâka duymamaktadır, hayat plânındaki davranışlarının özünü böyle yaratılmış ve Tanrı tarafından sebep ve manâ bahşedilmiş bir düzene sırt çevirmek teşkil edecektir. Kendisinden başka hiçbir şey ona,

(14) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 557
(15) Roger Verneaux, Leçons sur L'Existentialisme, S. 117
(16) J. P. Sartre, Les Mouches, III. Sahne, 3. Bölüm, S. 98-99

tabiata anlam kazandırmada müdâhale edemez: «İsterse çöksün toprak, varsın kayalar yuvarlanıp kapasın yolumu, varsın geçtiğim yerde kurusun bitkiler.... Sen tanrıların şahısın Jupiter, taşların yıldızların kralı, deniz dalgalarının kralısın ama, insanların değil» ([17]). Demek oluyor ki, **«Sinekler»** adlı eserinde Sartre, bir Tanrı ve onun kurduğu düzen olsa bile, insanın onları dikkate almaması icâb ettiği fikrini savunur, zîrâ Tanrı ve yaratılışçılık (créationisme) mutlak olması gereken hürriyet için birer tehlikedir. Fakat ontolojik temellendirmelerde de gördüğümüz gibi, filozof Allah fikrine kesinlikle yer vermemekte, buna bağlı olarak da, âlem de varolduğu düşünülen düzenin aslında tamamen saçma olduğunu söylemektedir. Bu noktada Sartre'ın hürriyet mefhumu, bu saçma düzenin reddi demek olacak ve insan bir terkedilmişlik» (délaissement) içinde her türlü mes'ûliyeti kendi üzerine alacaktır.

Sartre felsefesinin üzerinde en fazla durduğu şey, insanın kendi mes'ûliyetini bulması imkânını ona vermeye çalışmaktır ve Tanrı fikrinin reddi işte bu temel görüş çerçevesinde bir sebep kazanmaktadır: «... Zîrâ, biz kesinlikle sadece insanların bulunduğu bir plânda yer almaktayız. Dostoyevski Tanrı mevcud değil ise, her şeye cevaz vardır diye yazmıştı. Bu ekzistansializmin hareket noktasıdır. Aslında Tanrı yoksa her şey serbesttir ve bunun bir netîcesi olarak da, insan terk edilmiş (délaissé)dir, çünkü ne kendisinde ne de kendi dışında bağlanacak bir imkân bulamamaktadır» ([18]). Hiçbir şey onun davranışlarında bir prensip veya yol gösterici durumunda olamaz. Hayatta, önce-

(17) J. P. Sartre, Les Mouches, III. Sahne, 3. Bölüm, S. 99
(18) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 36

den belirlenmiş yapılması veya yapılmaması gereken hiçbir şey yoktur. «Bu mes'ûliyet dışardan bir şey kabul etme anlamına gelmez : O hürriyetimizin neticelerinin basit ve mantıkî bir hak iddiasıdır. Başıma gelen benim tarafımdan gelir ve (onun karşısında) ne müteessir olabilir, ne isyan, ne de tevekkül gösterebilirim. Zaten, başıma gelen her şey bana âittir. (est mien)» (19). Bu ifâdelerden de anlaşılacağı gibi, Tanrı'nın yokluğunun doğurduğu tam hürriyet, Sartre da, insanın davranışlarına bir başı-boşluk meydana getirmiş, hareketlere istikamet verecek herhangi bir dış sebep veya onları doğrulayacak herhangi bir müeyyide, ateizmin tabiî bir icâbı olarak reddedildiğinden fert bütün ağırlığı kendi omuzlarına yüklenmiş ve bir yalnızlık içine âdeta itilmiştir. «Her şey, sanki ben sorumlu olmaya mecbur kılınmışım gibi cereyan eder. Hayat içinde terkedilmiş olmamı, su üstündeki tahta parçası gibi, düşmanca bir dünyada kimsesiz ve pasif kalmam manâsına değil, kendimi birden yalnız ve yardımsız hissetmem, sorumluluklardan kaçma isteğimden bile sorumlu olduğumdan bir an bile bu mesuliyetten kopamadan, bütün yükümlülüğünü taşıdığım bir dünyaya bağlanmış olmam anlamına gelir. Kendimi pasif hale getirmem, şeyler ve insanlarla alâkalı faaliyetleri reddetmem, bir yerde yine kendimi seçmem demektir ve intihar, diğerleri gibi bir dünyada olma biçimidir» (20).

Demek oluyor ki, bütün bu yukarıda açıklamaya çalıştığımız görüşler istikametinde, hürriyet herhangi bir dış sebep, kaide veya değerler bütünüyle sınırlandırılmadığı gibi, bizzat kendisi bu kaide ve değerlerin te-

(19) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 639
(20) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 641

melinde bulunmaktadır (21). İnsanın bu «terkedilmiş» oluşu, bütün sorumluluğu kendi üzerine alışı, onu bir yerde kendi değerlerini kendi yapma mecburiyetine sürüklemektedir. Bu durumda, nasıl insan hiç olmaya mahkûm edilmişse, yine aynı şekilde değerlerini tek başına seçmeye zorlanmış olmaktadır. Herkes, kendi değerlerini kendisi icâd etmekte ve bu değerler yalnız onu için bir mânâ taşımaktadır. Hürriyet, «değer için tek kaynaktır» (22). Madem ki değerler kişinin hür seçiminin bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. O halde bu değerlerin sistematik bir bütünü olan ahlâk da o kişiye göre değişen bir hususiyet taşıyacaktır.

J. P. Sartre, **Ekzistansializm bir Ümanizmdir**, adlı eserinin bir yerinde, hür seçime bağlı değerlerin ciddiyetten uzak olduğunu ifâde edenlere cevaben şöyle söyler : «Bunun böyle oluşuna ben de çok kızgınım, fakat Tanrı'yı (Dieu le Père) ortadan kaldırdığıma göre, değerleri icâd etmek için birine ihtiyaç vardır.Gerçekleri oldukları gibi kabul etmek lâzım. Öte yandan, değerleri kendimiz icâd ettiğimizi söylemek sadece şu demektir: Hayat (a priori) hiçbir manâya sahip değildir. Hayatı yaşamamızdan önce o hiçbir şey değildir. Ona bir manâ atfetmek sizin işinizdir ve değer sizin seçtiğinizden başka bir şey değildir» (23). Temelde hür seçim hareketi ve onun zarûrî kıldığı hürriyet olduğuna göre, seçilen değerler arasında hiçbir hiyerarşi bulunamaz. Önemli olan seçimin en hür bir şekilde yapılmış olmasıdır. «Buna göre; yalnız başına bir yerde sarhoş olmak-

(21) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 82

(22) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 721

(23) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 89

la beşer kitlelerini idare etmek arasında fark yoktur» (24).

Bu değerlerin kişilere izafi ve tamamiyle bürriyet üzerine kurulmuş olmaları keyfiyeti, Sartre'a göre Tanrı'nın yokluğu fikrinin tabii bir neticesidir. Böylece filozof Tanrı mevcut değilse, ferdin davranışlarına te'sir etmesi gereken a priori ve mutlak hiçbir değerin olamayacağını da belirtmektedir. Bir taraftan Tanrı'nın olmadığını söylerken, diğer taraftan bazı a priori değerlerin mevcut olacağını ifade etmek, Sartre'a göre bir tenakuz durumudur. Bunun için de Ekzistansialist Ahlâk, Lâik Ahlâk'a ve Radikalizm'e karşı çıkar çünkü bu ahlâklarda her ne kadar ateist bir görüş söz konusu ise de değerler kişinin hür seçimine nazaran aşkınlıklarını korumaktadırlar: «1880 yıları civarında, Fransız Profesörler, bir lâik ahlâk meydana getirmeyi denediklerinde aşağı yukarı şunları söylediler : «Tanrı, lüzumsuz ve pahalı bir faraziyedir, onu ortadan kaldırıyoruz. Fakat bununla beraber bir ahlâkın ve kanunlara riayet eden bir dünyanın olabilmesi için bazı değerlerin ciddiye alınması ve a priori olarak mevcut telâkki edilmeleri zorunludur (.....) Böylece, Tanrı mevcut olmasa bile bu değerlerin, metafizik bir göğe kaydedilmiş olarak söz konusu edilebilir olduğunu gösterecek küçük bir çalışma yapacağız» (25). Sartre aynı hataya «Tanrı olmasa bile, hiçbir şey değişmeyecektir» (26) diyen radikalizmin de düştüğünü söyler. Halbuki inkârcı ekzistansialistler için, değerlerin a priori oluşlarını muhafazaları, sadece Tanrı var ise imkân dahilindedir.

(24) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 721
(25) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 34-35
(26) J. P. Sartre, Aynı Eser S. 35

Eğer O yoksa onunla beraber bütün aşkın değerler de çökmek mecburiyetindedirler. Buna göre temel ya Tanrı olmalıdır ya da hür bir seçimle nitelendirilen kişinin kendisi. Madem ki Tanrı mevcut değildir o halde ağırlık kişinin omuzlarına yüklenmektedir. Ekzistansialist, lâik ahlâkçıların ve radikallerin aksine, Tanrı'nın varolmamasının hiç de hoş olmadığını düşünür, çünkü onunla birlikte metafizik bir göğe kaydedilmiş değerler bulma imkânı da ortadan yok olmaktadır; artık a priori iyilik olamaz, zirâ onu düşünecek sonsuz ve mükemmel bir şuur yoktur, hiçbir yerde iyiliğin mevcut olduğu, dürüst olmak ve yalan söylememek gerektiği yazılmamıştır (27).

Filozofun tanınmış bir eserinin (28) isminden de anlaşılacağı gibi, Sartre ekzistansiyalizmi, ahlâk görüşü söz konusu olduğunda, ümanist bir veçhe taşır ve bu ümanizma diğerlerinden farklı bir manâya sahiptir. Terimden anlaşılan klâsik anlam, insanın değerler bütününün merkezini teşkil etmesi ve ideal bir insan tipinin bütün insanlar tarafından gerçekleştirilmeye çalışılmasıdır. Düşünüre göre bu ümanizma «insanı gâye ve en yüksek değer olarak kabul eden nazariyedir» (29).

Fakat ekzistansialist ümanizma, objektif ve ideal bir insan fikrini ihtiva eden bu görüşü reddetmekte onu saçma olmakla suçlamaktadır. Sartre'a göre hakiki ümanizma insanı kendine hapsetmeyen ve ona kendini aşma imkânı veren, onun belli kalıplarla tarif edilmesine karşı çıkan bir anlayış taşımaktadır. Ancak böyle bir anlayış, hür seçim hareketinin insanda tam olarak muhafaza edilmesine imkân verecektir: «Ümaniz-

(27) J. P. Sartre : L'Existentialisme est un Humanisme, S. 36
(28) J. P. Sartre : L'Existentialisme est un Humanisme
(29) Aynı eser, S. 90

ma(dır) çünkü insana kendisinden başka kanun koyucu olmadığını ve terkedilmişlik içinde, kendisi hakkında tek karar verici olduğunu hatırlatıyoruz ve çünkü, kendisine dönerek değil, fakat kendi dışında, daima bir birleşme, bir şahsî gerçekleşme demek olan gaye arayarak, insanın insana yakışır bir şekilde kendisini ortaya koyacağını gösteriyoruz» (30).

Fakat bütün bir değerler sisteminin hürriyet mefhumu üzerinde temellendirilmesi ve hürriyetin bizzat kendisinin yönelinmekte olan tek gaye haline getirilmesi, Sartre Felsefesi'ni bir nihilizm durumuna dönüştürmekte değil midir? Yukarıda, hürriyetin insan tabiatını meydana çıkartan yegâne unsur, seçme gücünün de gâye ve değer belirleyen tek sebep olduğunu söylemiştik. Başka hiçbir sebep ve temel bulunmadığına göre, bu, her şeyin temelinde yer alması düşünülen hürriyetin kendisinin temelsiz olduğunu gösterir. O kadar ki, subjektif insanın saf bir hürriyet hâlinde düşünülmesi, bu hürriyetin kendisi dışında hiçbir şey ile izâh edilemez olduğu fikrine bizi götürecektir. Hiçbir şey bu hürriyeti gerektirmiş veya onu haklı kılmış değildir. İnsan ise hürriyeti seçmiş değil, ona mahkûm edilmiştir. Bu durumda Sartre, ontolojik temellendirmeleri sırasında göstermiş olduğu subjektivitenin yokluğu fikrine bir def'a daha saplanıp kalmakta, ekzistansı bu yokluk vaziyetinden çıkarabilecek tek imkân olan hürriyeti de aynı derecede temellendirememektedir. Max Müller, Sartre'da hürriyetin «kendisi için varlık»ın özünü teşkil etmesi bakımından, aslında onun varlığın yokluğu (néant de l'être), her türlü sabitliğin bizzat kendi yokluğuna doğru terki olduğunu (31)» söyler. Düşünür bu

(30) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 93-94
(31) Max Müller, Crise de la Métaphysique, S. 33

son ifade ile böyle bir hürriyetin köklü bir yokluk olduğunu izâh etmek istemiştir. Demek oluyor ki hürriyet sadece kendisi ile sınırlandırılmış ve kendinden başka hiçbir temele oturmamış ise bu durumun bir icabı olarak *nihilizim* fikrini de beraberinde getirmektedir.

Sartre'ın ateist bakış açısı, kanaatimizce burada en mühim rolü oynamakta, «kendisi için varlık» sahasında olduğu gibi, bu sahanın, bir kendini ortaya çıkarma durumu olan hürriyet hareketinde de, Tanrı'nın olmayışı fikri, bütün bir ekzistansiyel sahayı yoklukla perçinlemektedir. Madem ki hürriyet izâh edilememektedir, buna göre temellendirilmemiş bir hürriyetin merkezî rol oynayacağı, değerlerin seçimi faaliyeti de aynı derecede saçma ve anlamsız olmaya mahkûmdur. Hiçbir ahlâkî norm ve içtimâî baskı bu seçimde rol oynayamayacağı gibi, rasyonel bir sebeplilik de söz konusu edilemez. Karar vermek, sebepleri değerlendirmek değil, içinden nasıl geliyor ise onu seçmek demektir.

İşte bu temellendirilmemiş bir hürriyet çerçevesinde seçme ve her şeyin mes'ûliyetini kendi üzerine alma insanı bir sıkıntı (angoisse) hâline sevkedecektir. Bu, insanın «tam ve derin mes'ûliyet hissinden kurtulamayacağının» (32) ifâdesidir. Kendilerine bağımlı kalarak davranışlarıma yön vermem icâp eden aşkın değerler olmadığına göre, bütün bunları benim yaratmam gerekmektedir. Ve fiillerimden dolayı ne bir mükâfat ne de bir cezâ hak edemeyecek kadar terkedilmiş olduğumdan, bütün bu hürriyetim gâyesiz ve anlamsızdır. Demek ki, Sartre'da sıkıntı hem hürriyete mahkûmiyetin, hem de saçma bir hayat içinde terkedilmiş olmanın

(32) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 28

doğurduğu bir olaydır. Tabiatıyla bunun kökünde, kendimi aşkın bir varlık karşısında temellendirememiş olmam yatmaktadır: «İşte böylece, «kendisi için» kendini sıkıntı içinde, yani ne kendinin ne de başkasının, ne de dünyayı teşkil eden «kendisinde varlıklar»ın temeli olmayan, fakat hem kendisindeki, hem de kendi dışında her yerdeki varlık hakkında karar vermeye mecbur kılınmış bir varlık olarak bulur» (33).

Bu, insanın Tanrısız bir dünyada terkedilmiş olmasının doğurduğu bir huzursuzluktur. Prof. Dr. Necati Öner'in ifadesiyle«insan, aşkın ve mutlak olan başka ifade ile Allah'a ve onun kayıtlayıcılığına inanmayışının sıkıntısını çekmektedir» (34). «Kendisi için»in yoklukla tarif edilişi hürriyetin temelsizliği, tamamen bağımsız bir hür seçim faaliyetine mahkûm edilmiş olmanın doğurduğu huzursuzluk, Sartre felsefesinde insanın durumu hakkında bizim bir neticeye varmamıza imkân vermektedir. Buna göre Sartre, Nietzsche ve Marx, Ateizminde görüldüğü gibi, Tanrı'dan boşalan yere insanı koyamamakta onu ne şuur ne de hürriyet olarak temellendiremeyerek bir eksik varlık hükmü ile terketmektedir. Ignace Lepp'in de ifâde ettiği gibi «Sartre, en azından Fransa'da, belli bir şöhrete sahip olup da, insanı yücelteceği yerde, alçaltan ve «yokluğa ircaa eden» ilk inkârcı filozoftur.» (35) Zirâ onda Tanrı'nın yokluğu insanda tam bir temelsizlik meydana getirmekte ve insan bunu kendi imkânlarıyla giderme imkânına sahip bulunmamaktadır. Bu da Sartre Ümanizmi'nin çıkmazını göstermektedir.

---

(33) J. P. Sartre : L'Etre et Le Néant S. 642

(34) Prof. Dr. Necati Öner : Aşkın Değer Bunalımı, Töre Der. Mart 1978, Sayı : 82, S. 17

(35) Ignace Lepp : Psychanalyse de l'Athéisme Moderne, S. 196

S O N U Ç

Çağdaş ve tanınmış bir Fransız Filozofu olan J. P. Sartre'ın, daha ziyade ontolojik temellendirmelerini kaynak olarak aldığımız bu incelemede, düşünürün felsefesinin umûmî hatları ile Tanrı düşüncesi arasındaki münâsebeti ortaya koymaya çalıştık. Bir bütün içerisinde ele alındığında gerek bilgi teorisi, gerek varlık sahalarının tasviri, gerekse ekzistansın belirlenmesi ve değerlerin meydana gelişinde tam ve kesin bir ateizm olan bu sistemin, yine aynı noktalarda doğurduğu birtakım menfî neticeleri ve hattâ çıkmazları göstermek istedik.

Düşüncesinin felsefî temellerini ihtiva ettiğine inandığımız, **«Varlık ve Yokluk»** (L'Etre et le Néant) adlı eserinin, her şeyden önce bir ontoloji kitabı olduğunu göz önünde bulundurarak, umûmî manâda varlığın bilgisi söz konusu olduğunda, böyle bir bilginin imkân ve sınırlarını araştırdık. Gördük ki. fenomenolojiyi kendisine metod olarak benimseyen Sartre, fenomenlerin dışında hiçbir varlık türünden bahsedilemeyeceğini söylemekte, her türlü cevher metafiziğini reddederek, ontolojiyi küllî bir izâh denemesi olarak değil, varlığın geniş bir tasvir biçimi olarak nitelendirmektedir. Böyle

bir değerlendirmede de, Tanrı kavramına yer olmayacağı gayet tabiîdir.

Bu tarz bir anlayışla ontolojisini kuran filozof başlıca iki varlık alanı olduğundan bahseder : subjektif sahanın dışında kalan şeyler demek olan «kendisinde varlık» ve subjektif sahanın kendisi demek olan «kendisi için varlık». Bir yaratıcı Tanrı mefhumundan bahsedilemeyeceğine göre, âlemin, kendisine sebep ve manâ bahşeden hiçbir Aşkın Varlıkla münâsebeti söz konusu edilemez. Sadece bir «kendi kendisi ile doluluk» olarak tarif edilen «kendisinde varlık» insan şuurunun müdâhalesi olmaksızın, kendi başına hiçbir izâhı, gereği olmayan kontenjan bir varlıktır. Müdâhalesi ile dünyaya bir anlam kazandıran «kendisi için» ise, böyle bir dünya ile münâsebeti söz konusu olmaksızın bir hiçlikten ibârettir, kendisini bağımsız bir bütün olarak kesinlikle ortaya koyamaz. «Kendisinde varlık»ın tam bir özdeşlik durumu olması karşısında, «kendisi için» ne ise o değildir. İşte şuur, bu eksik varlığını bütünlemeye çalışacak, «kendisinde varlık»a doğru atılımlarda bulunacaktır, bir başka deyişle, «kendisi için - kendisinde varlık» sentezini elde etmeye uğraşacaktır. Bu kendi kendisinin temeli olan bir şuur ideali, insanda Tanrı olma isteğidir. Ve işte Tanrı fikri onda bu şekilde doğmaktadır. Ne yazık ki, bu sentez, çelişkiler ihtiva ettiğinden gerçekleşme zeminine sahip değildir, yani Tanrı fikri mantıki bakımdan imkânsızdır. İnsan da kendini, ne kendinde, ne de kendi dışında temellendirebilme imkânı bulabilmektedir.

Bütün ekzistansialist düşüncelerin temel kavramı olan ekzistans, Sartre da işte subjektivitenin bu kendi kendisi ile bütünleşme çabası muvâcehesinde belirecektir. Bir yaratan olmadığına göre, insanı varoluşundan önce belirleyecek hiçbir öz de mevcud değildir. Kişinin hayât plânındaki faaliyeti bu özü meydana çıkartacaktır. Ekzistans kendi kendisini aşma hareketine girişecek, böylece varlığını temellendirmeye çalışacaktır. Fakat bu aşma hareketi, varlığa menşe' teşkil eden bir Tanrı bulunmadığına göre yokluk içinde gömülüp kalacaktır, zîrâ subjektivitenin muhatabını teşkil eden tek varlık bir objektivite olmakta ve ekzistans onda temelini değil, zıddını teşhis etmektedir. Aşma hareketi neticesiz kalmaya mahkûmdur. Diğer taraftan sebepsiz ve saçma bir âlemle karşı karşıya bulunan ve hiçbir Aşkın Varlık ile varoluşunu temellendirmeyen insan, bu çifte anlamsızlık karşısında derin bir tedirginliğe dûçâr olacaktır.

Bir Tanrı olmadığına ve faaliyetlerini kendisinin dışında belirleyebilecek herhangi bir kuvvet bulunmadığına göre, insan, tam bir boşluk ve terkedilmişlik içerisinde, bütün değerlerini kendisinin yaratması icâb ettiğinin farkına varacak ve mutlak bir hürriyet ile zincirlendiğini görecektir. Yaşamakta olduğu dünyaya ve kendisine ait her şeyin sorumluluğunun sadece kendi omuzlarında olduğunu hissedecek, suç, günah, pişmanlık, tövbe, af ve rızânın söz konusu olamayacağı Tanrısız bir hürriyet içinde mutlak yalnızlık ve huzursuzluğu aynı anda yaşayacaktır.

Francis Jeanson, «Sartre Ateizmi'nin hakikî anlamının, beşeriyetin kendini su üzerine çıkarabilmesi ve insana âit hükümrânlığının kurulabilmesi için pratik bir

endişe olduğunu» (35) söyler. Bunun için de, insanın tam bir etkinlikle kendini ortaya koyabilmesi demek olan mutlak hürriyete engel olduğu düşüncesiyle, Tanrı fikri reddedilmek istenmiştir. Varolma keyfiyetinin sadece insanla ve insana bağlı olarak ortaya çıktığı görüşü savunulur. Fakat incelemelerimizde görülmüştür ki, Tanrı olmadığına göre özden önce mütalâa edilmesi gereken ekzistans, kendi başına tam bir belirlenemezlik içerisinde kalmıştır. Bunun giderilmesi demek olan ekzistansın kendi kendisini aşması ise, varlığa temel teşkil edecek bir müteal varlık bulunmadığından çıkmaza sürüklenmektedir. Hürriyet mefhumunun bizzat kendisi de, böyle temellendirilememiş bir varlık tipinin tezâhürü olduğundan izâh edilememekte, «kendisi için»in yokluğunun bir ifâdesi olmaktan öteye gidememektedir. Kaldı ki, S. Kierkegaard ve G. Marcel gibi ekzistansialist filozoflarda, hürriyet ve Aşkın Varlık, kavramları hiç de birbirlerine tezat teşkil etmemekte, aksine insanın, hürriyetine tam mânâsıyla sahip olabilmesi, Allah'ın varlığına imân etmesi, kendi varlık temelini onda bulması ile mümkün görünmektedir.

Aslında kanaatimizce, J. P. Sartre, Tanrı'nın yokluğu fikrini aklî delillerle de ispat etmiş değildir. Sadece **«Varlık ve Yokluk»** adlı eserinde «kendi kendisinin temeli olan varlık» (ens causa sui) kavramının mütenakız olduğunu söylemiştir. Fakat incelememizde de üzerinde durduğumuz gibi, yapmış olduğu mantıkî tahlil, müteal bir sahada yer alması icâb eden «ens causa sui»yi alâkadar etmemektedir. Mes'elenin ele alındığı yer feno-

(35) Francis Jeanson, **Sartre**, S. 65

menal bir platformdur, buna göre çelişkiye varılması son derece tabiîdir. Eserlerinin bütünü içinde mevzua' ait, bunun dışında herhangi bir mantıkî izâh çabasına rastlanmamıştır. Öyle ki, Tanrı'nın yokluğu fikri, varılan bir netice değil, seçilen temel bir postulattır. Filozof âdeta, önce Tanrı'nın olmadığına kendisini inandırmış, sonra bütün sistemini bu inanç etrafında kurmuştur. Belki de içinde bulunulan ekzistansialist düşüncenin özü icâbı, mes'eleyi felsefî sınırlar içerisinde kestirip atmamak, bir ekzistans veya imân psikolojisi çerçevesinde tekrar ele almak gerekecektir.

BİBLİYOGRAFYA

A. J. P. SARTRE'IN ESERLERİ

Felsefi Eserler :

1 — **L'Imagination**, P.U.F. 1936

2 — **Esquisse d'une téorie des Emotions**, Hermann 1939,

3 — **L'Imaginaire**, Gallimard, 1943

4 — **L'Etre et le Néant**, Idées, Gallimard, 1943

5 — **Critique de la Raison Dialectique**, Idées, Gallimard, 1960

Romanlar :

1 — **La Naussé**, Gallimard, 1938

2 — **Le Mur**, Gallimard, 1939

3 — **Les Chemins de la Liberté**

I — **L'Age de Raison**, Gallimard, 1945

II — **Le Surcis**, Gallimard 1945

III — **La Mort dans l'Ame**, Gallimard, 1949

Tiyatrolar :

1 — **Les Mouches**, Gallimard, 1944

2 — **Huis Clos**, Gallimard, 1944

3 — **Morts Sans Sépulture**, Gallimard, 1946

4 — **La Putain Respectueuse**, Gallimard, 1946

5 — **Les Mains Sales**, Gallimard, 1948

6 — **Le Diable et le Bon Dieu**, Gallimard, 1951

7 — **Kaen**, Gallimard, 1954

8 — **Nekrassov**, Gallimard, 1955

9 — **Les Séquestrés d'Altona**, Gallimard, 1960

Denemeler ve Hatıralar :

1 — **L'Existentialisme est un Humanisme,** Collection Pensée, Nagel, 1946

2 — **Les Mots,** Gallimard, 1964

Senaryo :

1 — **Les Jeux Sont Faits,** Nagel, 1947

2 — **L'Engrenage,** Nagel, 1949

B. FAYDALANILAN DİĞER KAYNAKLAR

1 — Albérès R. M. **Jean Paul Sartre,** Ed : Universitaires, Paris, 1964, Classique du **XX**. siècle

2 — Bochenski I. M. **La Philosophie Contemporaine en Europe,** 1967 Paris

3 — Bréhier Emile, **Histoire de la Philosophie,** P. U. F. I

4 — Çubukçu İbrahim Agâh, **İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri.** A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları 1971 - Ankara

5 — Descartes, R. **Méditations Métaphysiques,** P. U. F., 1968 Paris

6 — Foulquié Paul, **L'Existentialisme,** Presses Universitaires de France, 1974 - Paris
Dictionnaire de la Langue Philosophique P.U.F. 1969 (R. Saint Jean ile beraber)

7 — Heimsoet Heinz, **Felsefenin Temel Disiplinleri,** İ. Ü. E. F. Y. No: 509, 1952 İstanbul

8 — Kant Emmanuel, **Critique de la Raison, Pure,** P. U. F. 1968 Paris

9 — Kaufmann Walter, **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşculuk,** Çev. Akşit Göktürk, DE. Yayınevi İstanbul

10 — Keklik Nihat, **Sadrettin Konevi'nin Felsefesinde Allâh-Kâinat-İnsan,** İ. Ü.E. F. Yayınları No: 1208 1967 İstanbul

11 — Türker Küyel, Prof. Dr. Mübahat, **Aristotales ve Farabi'nin Düşünce Öğretileri,** Ankara Üniversitesi Basımevi, 1969 Ankara

12 — Legrand Gerard, **Les Présocratiques,** P. U. F. 1971 Paris

13 — Lepp Ignace, **Psychanalyse de L'Athéisme Moderne** Grasset, 1961 Paris

14 — L. Shınn Roger, **Ekzistansializmin Durumu,** Amerikan Bord, Neşriyat Dairesi, 1963 İstanbul

15 — Marcel Gabriel, **Présence et Immortalité,** Flammarion, 1959 Paris

16 — Marcel Gabriel, **Journal Métaphysique,** Gallimard, 1927 Paris

17 — Marcel Gabriel, **Etre et Avoir,** Aubier, 1935 Paris

18 — Marcel Gabriel, **Du Refus à l'Invocation,** Gallimard, 1940 Paris

19 — Moeller Charles, **Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi,** Çev. Mehmet Toprak, Remzi Kitabevi, 1969 İstanbul

20 — Mounier Emmanuel, **Malraux Camus Sartre Bernanos L'Espoir des Déséspérés,** Le Seuil, 1970 Paris

21 — Mounier, Emmanuel **Introduction aux Existentialismes** Gallimard, Coll, Idées, 1962 Paris

22 — Murdoch Iris, **Sartre Yazarlığı ve Felsefesi** (Çev. S. Hilav) DE. Yayınevi, İstanbul

23 — Olguner Fahrettin, **İbni Sina'nın Düşüncesinde Varlık ve Varoluş,** (Basılmamış Ders Notları)

24 — Öner, Prof. Dr. Necati, **Klâsik Mantık,** A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 118 - 1970 Ankara

25 — Öner, Prof. Dr. Necati, **Aşkın Varlık Bunalımı,** Töre Dergisi, Mart - 1978

26 — Ritter Joachim, **Varoluş Felsefesi Üzerine,** (Çev. Hüseyin Batuhan) İ.Ü'E.F. Konferansları, 1954 İstanbul

27 — Jaspers Karl, **Felsefeye Giriş,** Çev. Mehmet Akalın, Hareket Yayınları, 1975 İstanbul

28 — Jeanson Francis, **Sartre, Camus Çatışması,** (Çev. Bertan Onaran, İzlem Yayınları, 1965 İstanbul

29 — Jeanson Francis, **Le Probléme Moral et la Pensée de Sartre,** Ed : Sevil, Paris 1965

30 — Jeanson Francis, **Sartre,** Ecrivains de Toujours, Seuil Paris, 1974

31 — Troifontaines R. **De l'Existence à l'Etre** (2 volumes) Nouwelaert et Vrin, 1953 Paris

32 — Troifontaines **R. Le choix de J. P. Sartre,** (Aubier) Aubier - Paris