T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

ATEİZMİN TEMELİ OLARAK ÖZGÜRLÜK
"J. P. SARTRE'IN YAKLAŞIMI"

Yüksek Lisans Tezi

MEHMET ŞÜKRÜ ÖZKAN

İstanbul, 2009

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

ATEİZMİN TEMELİ OLARAK ÖZGÜRLÜK
"J. P. SARTRE'IN YAKLAŞIMI"

Yüksek Lisans Tezi

Mehmet Şükrü ÖZKAN

DANIŞMAN: DOÇ. DR. RAHİM ACAR

İstanbul, 2009

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi MEHMET ŞÜKRÜ ÖZKAN nın ATEİZMİN TEMELİ OLARAK ÖZGÜRLÜK:"J.P.SARTRE'IN YAKLAŞIMI" adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 16.06.2009 tarih ve 2009/10-28 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından ~~oybirliği~~/oyçokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
Tez Savunma Tarihi :	06/07/2009	
1) Tez Danışmanı :	DOÇ. DR. RAHİM ACAR	.....
2) Jüri Üyesi :	DOÇ. DR. HASAN HACAK	.....
3) Jüri Üyesi :	PROF. DR. ALİ DURUSOY	.....

ÖNSÖZ

Jean Paul Sartre, 20. yüzyılda, varoluşçu felsefesinin yanında ateizmiyle de ön plana çıkan bir filozoftur. Sartre'ın ateizmi, ortaçağdan günümüze kadar gelen, teizme sistemli bir eleştiride bulunan ateist görüşlerden farklılık arzeder. Çünkü Sartre ateizminin temeli, özgürlük fikrine dayanır. Sartre, ateizm görüşünde, ne teist argümanları ne de kötülük meselesini ele almıştır. Sartre, insanın özgür olmasının zorunlu olduğu fikriyle Tanrı'nın varolmaması gerektiği sonucuna varmıştır. Bu yönüyle, Sartre ateizmi tezimizin ana konusunu oluşturmaktadır.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, modern dönem öncesi ateizmine kısaca değindikten sonra, modern dönemde Sartre ateizmine etkide bulunan Comte, Feuerbach, Marx ve Nietzsche gibi filozofların ateizm görüşlerine yer verdik. Birinci bölümde, Sartre'ın Tanrı'nın varolmasının gereksiz ve anlamsız olduğu düşüncesini işledik. İkinci bölümde ise, Sartre'ın, özgürlüğü temel alarak ateizmini nasıl kurduğuna yer verdik.

Bu çalışmanın oluşması sürecinde, bize kıymetli vakitlerini ayıran, birikimlerini aktaran, yol gösteren değerli hocalarım Prof. Dr. Necip Taylan'a ve Doç. Dr. Rahim Acar'a, çalışmalarımız sırasında bize her türlü destekte bulunan aileme şükranlarımı sunarım.

Mehmet Şükrü ÖZKAN

İstanbul, 2009

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **III**

İÇİNDEKİLER ..... **IV**

KISALTMALAR ..... **VI**

GİRİŞ **1**

I. KONUNUN ELE ALINIŞI **2**

A. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ **2**

B. ÇALIŞMANIN SINIRLANDIRILMASI VE YÖNTEMİ **4**

II. MODERN DÖNEM ÖNCESİ ATEİZM **5**

III. MODERN DÖNEMDE ATEİZM-ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ **8**

A. AUGUSTE COMTE (1798-1857) **8**

B. LUDWİNG FEUERBACH (1804-1872) **10**

C. KARL MARX (1818-1883) **14**

D. FRİEDRİCH NİETZSCHE (1844-1900) **21**

E. SİGMUND FREUD (1856-1939) **24**

SARTRE VE ATEİZM **27**

I. SARTRE'DA VARLIK TÜRLERİ VE TANRI **28**

A. KENDİNDE VARLIK **28**

B. KENDİ İÇİN VARLIK **32**

C. KENDİNDE VARLIK İLE KENDİ İÇİN VARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ VE TANRI **35**

II. TANRI'NIN GEREKSİZLİĞİ **39**

A. EREKSELLİĞİN ELEŞTİRİSİ **39**

B. ÖZDEŞLİK İLKESİ VE SEBEPLERİN SONLULUĞU **41**

C. YARATILIŞ ÇELİŞKİSİ **44**

D. FENOMENOLOJİK BAKIŞ **47**

E. ARGÜMANLARIN GEREKSİZLİĞİ **49**

III. TANRI'NIN ANLAMSIZLIĞI **51**

A. İNSANIN SAÇMA HİSSETMESİ **52**

B. TAMLIĞA ERME ARZUSU **53**

İKİNCİ BÖLÜM **56**

SARTRE'DA ATEİZM ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ **56**

I. SARTRE VE ÖZGÜRLÜK **57**

A. TEİST VAROLUŞÇULARDA ÖZGÜRLÜK..... 57
B. SARTRE'DA ÖZGÜRLÜĞÜN ANLAMI 62
1. Teorik ve Pratik Özgürlük 62
2. Varoluş Öz İlişkisi 68
3. Özgürlüğe Mahkum Olma 71
II. SARTRE'DA ATEİZMİN ÖZGÜRLÜKLE TEMELLENDİRİLMESİ..... 73
A. İNSANDA SEÇME VE İRADE 73
B. İNSANIN MUTLAK ÖZGÜRLÜĞÜ 76
C. TANRI'NIN YOKLUĞUYLA GELEN ÖZGÜRLÜK 78
SONUÇ 82
KAYNAKÇA 85

KISALTMALAR

a. g. e.	:	adı geçen eser
A. Ü.	:	Ankara Üniversitesi
bkz.	:	bakınız
çev.	:	çeviren
M. Ü.	:	Marmara Üniversitesi
s.	:	sayfa
S.	:	sayı
SBE	:	Soysal Bilimler Enstitüsü
vb.	:	ve benzeri
vs.	:	vesâire
Yay.	:	yayınları
Y. Y. T.	:	Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi

GİRİŞ

I. KONUNUN ELE ALINIŞI

A. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Tanrı'nın varlığı, bir problem olarak, düşüncenin belirmeye başladığı ilk çağdan itibaren ortaya çıkmıştır. Bu problemle ilk çağda, orta çağda ve yeniçağda pek çok düşünür hemhal olmuştur. İlk çağda filizlenen birçok görüş orta çağda bilimlerin ilerlemesiyle birlikte şekil değiştirmiştir. Modern dönemde, Tanrı'nın varlığı problemi farklı paralellerde ele alınmasıyla, günümüze kadar gelen ve düşünce var olduğu sürece devam edecek olan bu problemin, her düşünce sisteminde mutlaka değinilmesi gereken bir konu olduğu muhakkaktır.

Tanrı'nın varlığı problemi çerçevesinde ateizm, Tanrı'nın olmadığını iddia eden düşünce biçimi, önemle vurgulanması gereken bir konudur. Çünkü Tanrı'nın varlığı problemi genel hatlarıyla teizm- ateizm karşıtlığıyla meydana gelmiştir. Günümüzde ateist düşünürler iddialarını, globalleşen dünyamızda herkesin ulaşabileceği ve her insanın problem haline getirebileceği şekilde ifade etmektedirler. Problemin tarihi seyrinde, düşünürlerin tartıştığı ateist iddialar, günümüzde teknoloji ve iletişimdeki gelişmelerle her insanın, her yerde tartıştığı bir konu haline gelmiştir. Bu yönüyle ateizm, var olan önemini günümüz şartlarında daha çok belirginleştirmiştir.

Tanrı kavramına sahip dinler söz konusu olduğunda, bu dinler üzerine düşünecek bir din felsefesini, tanrının yokluğu üzerine temellenen düşüncelerin teşkil edeceği açıktır. Evrenin yaratılış sorunu, vahiy, ruhun ölümsüzlüğü vs. önemli konuların yanında ateizm din felsefesinin ilgilendiği en temel problemlerden biridir. Ve din felsefesinin diğer problemleriyle sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Akademik platformda din felsefesi alanında yapılan çalışmaların ciddiyeti ve çokluğu da bahse konu olan problemin, özellikle modern dünyada ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Ateizm, tarihte olduğundan daha fazla, günümüzde hem iddialarının çürütülememesi hem de daha geniş alanlarda söz konusu olması yönüyle, önemli bir meseledir. Bu öneme binaen de bu konu üzerine yapılan çalışmaların özellikle de bizim coğrafyamızda, daha ciddi ve daha çok olması gerekmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı, bazı ateist düşünürlerin modern çağda daha çok vurguladığı "insanın özgür bir varlık olduğu" düşüncesi etrafında görüşlerini nasıl serdettiklerini betimlemektir. Özellikle ortaçağ ve yeniçağda vurgulanan materyalist eksenli fikirler ve kötülük problemini temel alarak ileri sürülen yaklaşımlardan sonra, modern dönemde ateist düşünürlerin en çok üzerinde durduğu iki konu evrim düşüncesi ve özgürlük problemidir. Bu çalışmada bu iki problemden "özgürlük" kavramını ele alarak oluşan ateist görüşlerin ana fikri sunulacaktır. Aynı zamanda bu görüşler tarihteki temellerine de vurgu yapılarak, çok geniş bir alana yayılan bu konu batı düşüncesi perspektifi temel alınarak aktarılacaktır.

Özetle, özgürlük temel alınarak oluşturulan ateizm düşüncesini betimlenecektir. Sartre'a gelinceye kadar ateizmdeki değişmenin nasıl olduğunu gösterip modern dönemde hümanizmin nasıl ortaya çıktığına değinilecek ve A. Comte, Feuerbach, Freud, Marx ve Nietzsche çizgisiyle beliren hümanizm kökenli ateizmin son hali Sartre düşüncesi işlenerek verilecektir. Çünkü din ve Tanrı kavramları önce pozitivizmle tarihin ilkel dönemlerine hapsedilmiş, daha sonra Freud üzerinden insanlığın bir tür psikolojik hastalığı olarak lansedilmiştir.[1] Sartre'a gelmeden önce, insana öyle bir güç verilmiş ki Nietzsche Tanrı'yı öldürüp yerine insanı koymuştur.[2] Hümanizmi her türlü metafizik ve insanüstünden arındırmaya çalışan Sartre ise, nihilizm tehlikesine rağmen Nietzsche'nin insana yüklediği aşkın sıfatları da kaldırarak hümanizm kökenli ateizm anlayışına son şeklini vermiştir.

---

[1] Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri,* çev. Selçuk Budak, İstanbul: Öteki Yay., 2006, s. 31

[2] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Kemal Eren, İstanbul: İkon Yay., 1998, s. 313

B. ÇALIŞMANIN SINIRLANDIRILMASI VE YÖNTEMİ

Düşünce tarihinde ateist fikirleri savunan pek çok düşünür vardır. Bu düşünürlerden her biri, ateizmi oluşturan iddiaların bir veya birkaçını temel alarak fikirlerini beyan etmiştir. İlk çağda, ortaçağda ve modern çağda ateizmin iddiaları her ne kadar birbirine bağlı olsa da, çağın getirilerine paralel olarak değişmiş ve gelişmiştir. Bu nedenle ateizm bir kavram veya düşünür üzerinden tamamen anlatılamayacak boyuta ulaşmıştır. Buna binaen bu çalışmada, ateizm düşüncesinin belli bir döneminin belli bir iddiası ele alınacak ve belli sınırlar içinde Sartre ateizmi işlenecektir. Sartre – ateizm, Sartre-özgürlük ilişkileri ele alınacak ve Sartre'ın ateizmini özgürlük kavramının üzerine nasıl kurduğu betimlenecektir. Yani tezimiz, ateizme temel olarak özgürlük kavramını alması, ateizm ve özgürlük kavramlarını bir arada işlemesi bağlamında Sartre'la sınırlı tutulacaktır. Sartre'a etkide bulunan bazı ateist filozoflara yer verilecektir. Onun fenomenolojisine, varlık hakkındaki görüşlerine etkisi bulunan Heidegger ve Husserl'a yer verilmeyecektir. Çünkü böylesi bir durumda tezimizin sınırlarını aşacağımız kanaatindeyiz. Kısacası onun özgürlük fikriyle kurduğu ateizm çizgisinde bulunan ve modern dönem düşüncesine şekil veren bazı filozofların düşüncelerini işlemekle yetineceğiz.

Çalışmamızın giriş kısmında ateizmin tarihin ilk dönemlerinden ortaçağa kadarki tarihi dokusuna vurgu yaparak, Sartre ateizminin oluşmasında etkili olan modern dönem ateist filozofların, ateizm-özgürlük ilişkisini nasıl kurduklarına değinilecektir. Birinci bölümde ise, Sartre'ın evren ve insanı ateizmiyle nasıl bağdaştırdığı sorgulanarak, tanrının gereksizliği ve anlamsızlığı konuları işlenecektir. Son bölümde ise Sartre'ın ateizm ve özgürlük kavramı arasında nasıl bir ilişki kurduğu ve "insanın özgür olması zorunludur" düşüncesiyle ateizmini nasıl kurduğu açıklanacaktır.

Çalışmamızda mümkün olduğunca birinci kaynaklardan faydalanmaya çalıştık. Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche ve Sartre'ın eserleri temel kaynaklarımız oldu. Daha sonra ikinci kaynaklardan, makalelerden ve tezlerden faydalandık. Sartre'ın en önemli eseri olan "varlık ve hiçlik" dışında bütün kullandığımız kaynakların tercümesi mevcuttur.

II. MODERN DÖNEM ÖNCESİ ATEİZM

Ateizmi geniş çerçevesiyle alırsak, tarihin ilk dönemlerinden beri tanrıtanımazlığın her hangi bir şekilde tezahür ettiğini görürüz. Fakat bunun yansımaları ya geçerli inanışa ters düşmek veya ilahi olanı kabul etmemek olarak tezahür etmiştir.[3] Yani dini metinleri de hesaba katarsak, yazılı kaynakların bize ulaşmadığı dönemlerde de ateizm kavramının içinde kabul edebileceğimiz durumlarla karşılaşırız. Tabiî ki bu genel anlamıyla ateizm olmaktadır.

Felsefi boyutta konuya yaklaşacak olursak, delillerle tanrının varlığını kanıtlamaya çalışan teizme karşı gelişen ateizm, daha çok yakın tarihte yoğunluk göstermiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki ateizmin ister genel anlam ister felsefi yönüyle ele alınması olsun, konuya genişçe bakmak ve mümkün olduğunca meselenin köküne inmek gerekir. Ateizm daha önce yapıldığı şekliyle ilkçağ, yeniçağ ve modern dönemdeki işlenişleriyle sınıflandırılacaktır. Genel hatlarıyla sınıflandırmada verilen ayrıma uygun olarak genel bilgiler verilecektir. Çünkü ortaçağda ateizmin ne kadar revaçta olduğu, olmadıysa da bunun sebeblerinin ne olduğu ve bir de İslam düşüncesinde konunun nasıl işlendiği gibi hususları hesaba katınca, sorunumuzun merkezinden uzaklaşacağımız kanaatindeyiz.

Antik dönemde ateizmin nasıl meydana geldiği üzerinde durulması gerekir. Batının biliminin, sanatının, siyaset ve kültür tarihinin köklerinin bulunduğu bu dönemde tanrı anlayışıyla ilgili etraflı ve kesin sonuçlara ulaşmak şu anda zor gibidir. Bunun sebebi, yeni bir ilahi dinin bu çizgiyi kesintiye uğratması olabilir, fakat bunun üzerinde durulmayacaktır. Ateizmin merkezi noktasının, teizmin belirli sıfatlarla çeşitli şekillerde kanıtlamaya çalıştıkları tanrı tasavvurlarını reddetmek olduğunu kabul edersek, antik dönemde böyle bir ateizm anlayışının olmadığını anlarız. Bu dönemde ateizm, genel kanaatlere ve mitolojik unsurlara ters düşmek olan bir inançsızlık olarak

[3] Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Şehir Yay., 2000, s. 165

görünür. Yani bu bahsettiğimiz dönemde tanrı inancını savunan belli bir otorite ya da kaynak yoktur.[4]

Yukarıda bahsedilen duruma örnek olarak, İonia'lı Ksenophanes'in zamanındaki politeist özellikteki mitosları eleştirmesi gösterebilir. O "Tanrılar arasında tek ve ulu bir tanrı vardır, o insanlara benzemez" demekle Homeros ve Hesiodos'un politeist tanrı anlayışını eleştirmiştir.[5] Anaxagoras, güneşi dört atlı arabasının üzerinde tanrı Apollon'un yürütmediğini iddia ettiğinde tanrıtanımazlıkla suçlanmıştır.[6] Bunların yanında, Sokrates'in savunmasında yer alan, idam olayının, toplumun genel inancına muhalif olmak, gençleri yoldan çıkarmak şeklindeki gerekçeleri ve bunun gibi pek çok örnek verilebilir.

Ateizmin materyalizmle beslendiğini ve materyalizmin modern bilimsel ateizmce kaynak olarak alındığını belirtmekte fayda vardır. Burada da önemli husus, bu materyalist görüşlerin antik dönemle esaslı bağlantılı olduğudur. Antik dönemde işlenen ve ateizmi andıran bu fikirler, maddenin yaratılmış olmadığı, ezeli olduğu, bilinç dahil varolan her şeyin maddeye indirgenebileceği şeklindedirler ve modern dönemde de teizme karşı kullanılan temel argümanların dayanağı konumundadırlar. Örnek olarak, Sartre'ın kendinde varlığın yaratılmamış olduğunu söylerken, ilkçağ filozoflarından Parmenides'ten ilham aldığını söyleyebiliriz.[7]

Kısaca; antik dönemde ateizm, nasıl olursa olsun herhangi bir toplum kültüne veya tanrı tasavvuruna ters yorum ve davranışlardır, mitolojik verilere de karşı olması bakımından, bir inançsızlık ve materyalist bir ontolojidir. Yani anladığımız tarzda

---

[4] Aydın Topaloğlu,*Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, *Teizm Ya Da Ateizm,* İstanbul: Furkan Yay., 2001, s. 20

[5] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, s. 16.

[6] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967, s. 62.

[7] Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Ankara: Elis Yay., 2004, s. 59, ayrıca Parmenides'inmaddenin yaratılmadığı, ezeli ve ebedi olduğu vs. görüşlerine bakmak için bkz. Weber, s. 17.

[8] Topaloğlu, s. 20.

mutlak bir ateizm değildir.[8] Fakat bu dönemin modern dönemdeki ateizm savunmalarına kaynaklık etmesi sebebiyle tezimiz için önemlidir.

Ortaçağda, sistematik olarak ateizmden söz etmek mümkün değildir. Bu durum, monoteist dinlerin o zamanın düşünce konularına bir şekilde etki etmesiyle açıklanabilir. Yine bu dönemde dini otorite ve devlet otoritesi beraber yürüdüğünden dolayı, özellikle batı toplumlarında, ateizm değişik şekillerde yansımıştır. Yani batıda genel otoriteye ters düşenler ateist olarak lansedilmiştir. Buna örnek olarak ta L'hospiral gibi, hükümdarın halkı ezmesi karşısında itiraz edenler veya Vanini gibi teist olup da zamanının din adamlarıyla arası bozuk olması hasebiyle ateist ilan edilenler ve daha birçok örnek verilebilir. Çünkü batıdaki engizisyonlar, büyücü yakıştırmaları, aforoz ve endülijans gibi kavramlar bu dönemdeki ateizm vakalarını açıkça gösterir.[9]

Ateizm, yeniçağda ve özellikle modern dönemde sistem olarak en gelişmiş şeklini almakla birlikte, temel eleştirisi ortaçağdaki tanrı ve tanrı alem ilişkisi üzerinde olacaktır. Bu iki dönem ateizminin elinde iki temel koz vardır. Bunlardan ilki; ortaçağ düşüncesinin aleyhine gelişen Rönesans ve reform hareketlerinin, doğa bilimlerinin de gelişmesi sonucu materyalist bir bakış açısıyla ateizm lehine kullanılmasıdır.[10] İkincisi ise; yukarda bahsettiğimiz temel iki hareketle beraber meydana gelen ve modern çağda ateizmin en temel dayanaklarından biri olan hümanizmdir.[11] Gilson modern dönemde farklı bir ateizm algılamasının oluşmadığını, ateizmin daha çok materyalist temelli olduğunu ve günümüz materyalizminin eski halinden pek farklı olmadığını belirtir. Geçmişte materyalist olan birinin günümüzde Marksist olacağını söyleyerek materyalizmin yine aynı temel üzerine görüşlerini serdettiğini savunur.[12]

---

9 Voltaire, s. 65.

[10] Topaloğlu, s. 21.

[11] Topaloğlu, s. 23.

[12] Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay.,1994, s. 105.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi, ateizmin sistemleşmesi ve son şeklini alması, argümanlarının net bir biçimde oturması modern dönemde vuku bulmuştur. Yukarıda bahsettiğimiz etkileri bünyesinde barındırmaya devam eden ateizm, belirli ölçüde materyalizmi reddederek kendine zemin hazırlayan, Kant'ın metafizik ve teolojik bilgiyi insanın bilme sınırlarının dışına çıkarmasıyla da, Tanrı'nın varlığını reddeden pozitivist eğilimlerle modern dönemdeki yerini sağlamlaştırmıştır. Bildiğimiz gibi Kant bilmeyi, bilimsel bilgiyle sınırlandırmıştır. İnsanın metafizik ve teolojik bilgi elde edemeyeceğini belirterek pozitif bilimlere temel hazırlamıştır. Aynı şekilde insanın ahlaki otonomluğunu koruyabilmesi için Tanrı'nın ahlaki alana sokulmasına anlamına gelen teolojik ahlakı da eleştirmiştir. Onun üzerinde durulmasını istediği temelde fenomendi. Tezimizin ana konusunu oluşturan Sartre da diğer ateist varoluşçular gibi Kant'ın çıkış noktasını benimsemiştir. Ve ilerde göreceğimiz gibi Sartre, ateizmini, Kant'ın bu görüşlerini de temel alarak teolojik ahlakın eleştirisi üzerine bina etmiştir.[13]

Neticede, modern döneme gelinceye kadar ateizmin temelinde insan yoktu. Ateizm çoğunlukla teist delillere eleştiri getiren bir üslupla ifade ediliyordu. Modern dönemde Rönesans ve reform hareketleriyle birlikte, düşüncenin merkezine insanın kaymaya başlamasından sonra, ateizm de bakış açısını değiştirmeye başlamış, özellikle Nietzsche ve Sartre gibi ateist filozoflarda göreceğimiz gibi tanrının yerine insanı koyarak ateizme yeni bir şekil verilmiştir.

III. MODERN DÖNEMDE ATEİZM-ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

A. AUGUSTE COMTE (1798-1857)

Modern dönemde pozitivist düşünürler, ateizmi bilim üzerinden temellendirmeye çabalamıştır. Bilimi esas alarak ateizmi temellendirenlerin başında da August Comte gelir.[14] Pozitivizmin kendi adıyla eşleşmiş olması ve yine ateizmini bu minvalde temellendirmeye çalışan en önemli pozitivist olması yönüyle Comte'un fikirlerine yer verilecektir. Feuerbach, Marx, Nietzsche ve Freud gibi düşünürlerin de bilimsel ateizm

[13] Talip Karakaya, *J.P.Sartre Ve Varoluşçuluk*, Ankara: Elis Yay., 2004, s. 137.

[14] Topaloğlu, s. 47.

teşebbüsüne katkıda bulunduklarını belirtmekte fayda vardır.[15] Modern dönemdeki bu düşünürlerin ateizmi, Tanrı-insan karşıtlığı üzerine bina ettiklerini[16] ve hümanizm çerçevesinde fikirlerini inşa ettiklerini belirtmek gerekir. Çünkü batıdaki devrimlerden sonra gelen hümanizm, özellikle modern dönemdeki düşünüşte önemli ve esas teşkil eden bir noktada bulunmaktadır.

"Pozitif Felsefe Kursları" adlı kitabında Comte, bilimlerin sadece olgulardan hareket etmesinin ve onların arkasındaki yasaları araştırması gerektiğini savunur.[17] Ona göre, kendi zamanına gelinceye kadar yapılmış olan teolojik ve metafizik araştırmalar başarısızdır. Kurduğu pozitif felsefede gerek ilk gerekse ereksel nedenler anlamsız ve erişilmezdirler. Çünkü bilim, "niçin" sorusuyla değil "nasıl" sorusuyla şeyleri açıklama uğraşıdır. Pozitif felsefenin amacı da, doğa yasalarına bağlı olan fenomenleri incelemektir.[18] Comte din ve Tanrı inancı bakımından insanlık tarihini üç devrede inceler. Bunlar teolojik, metafizik, ve pozitif safha olmak üzere sıralanır. İlk safhada olgular ilahi güçle açıklanmıştır. İkincisi, ilkinin basit bir dönüşümü ve bir sonraki pozitif safha için geçiş evresi olan, ilahi açıklamaların yerini soyut ilkelerin aldığı safhadır. Sonuncusu ise, yukarda bahsedildiği üzere mutlak kavramları elde etmenin imkansız olduğunun anlaşıldığı, düzenli akıl yürütmeyle ve gözlemle fenomenlerin gerçek yasalarının incelendiği pozitif safhadır.[19]

Bu sınıflama, Comte'un tarih felsefesinin temelidir. Bizim açımızdan önemli olan tabii ki dini ve Tanrı'yı bu felsefenin neresinde gördüğüdür. Gördüğümüz gibi bu sınıflama bir tarih felsefesi olmanın yanında bir inanç ve eylem sınıflamasıdır. Yani bu sınıflama "din" kavramı ile şekillenmiştir. Comte "din" kavramına özel bir önem atfetmiş ve sisteminde bu kavramın, kurduğu "insanlık dini" açısından da vazgeçilmez olduğunu belitmiştir.[20]

---

[15] Topaloğlu, s. 47.

[16] Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi Üzerine*, çev. Hüseyin Batuhan, İ.Ü.Edeb. Fak. Yay., 1954, s. 15.

[17] Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yay., 2001, s.37.

[18] Comte, *Pozitif Felsefe Kursları,* s. 38.

[19] Comte, *Pozitif Felsefe Kursları,* s. 33.

[20] Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, çev. Peyami Erman, İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1952, s. 9.

İnsanlık düşüncesinin hareket noktasında bulunan din, pozitif bilim çağı gelinceye kadar, insanın alın yazısında önemli bir rol oynamıştır. Dinlerin tekamül kanununu ortaya koyduğunu söyleyen Comte bu tekamülün Fetişizm'den Politeizm'e oradan da monoteizme geçiş şeklinde olduğunu iddia etmiştir. Pozitif çağa gelindiğinde ise artık pozitif bir dine sahip olunması gerektiğini savunmuştur. Bu dinin ismi de "İnsanlık Dini"dir. Ve bu sosyolojik bir vakıadır.[21] Comte, kurmaya çalıştığı bu yeni dinde ayin ve törenlerine dek Katolik dinin bütün biçimlerine bağlıdır; ama Tanrı'nın yerine "insanlık"ı ermişlerin yerine bilginleri koymuştur.[22]

Görüldüğü gibi Comte pozitivizmden yola çıkarak, Tanrı'yı reddetmiş ve onun karşısına insanı koymakla yeni bir din oluşturmaya çabalamıştır. Bu dinde, ibadetinden kurallarına kadar her şey mevcuttur. Onun dininde en önemli iki erdem başkası için yaşamak ve sevgidir.[23] Fakat din ve Tanrı başta olmak üzere her şeyin insanlıkta bulunacağını benimsemiştir. Diğer düşünürlerde de görüleceği gibi Comte'un ateizminde Tanrı'nın yerine insan konulmuştur.[24]

B. LUDWİNG FEUERBACH (1804-1872)

Modern dönemde ateist düşünce, teorik anlamda, genelde bütün dinleri ve her türlü Tanrı kavramını, özellikle de Hıristiyanlığı eleştirip reddetmiştir. Pratik anlamda ise, filozofların şimdiye kadar dünyayı hep yorumladıklarını belirterek, bundan sonra onu değiştirmenin asıl amaç olduğunu ve ateizmin bir dünya görüşü, yaşama şekli olması gerektiğini savunmuştur. 19. yüzyıl filozoflarından Feuerbach'ta da ateizm, antropolojik bir hüviyet kazanmıştır. Filozof felsefesinin merkezine insanı koyarak, dini ve tanrıyı yorumlamaya çalışmıştır.[25] 1843'te yayımlamış olduğu "Geleceğin Felsefesi" adlı kitabında, yeniçağın önündeki görevin Tanrı'nın gerçekleştirilmesi ve insanileştirilmesi, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi ve antropolojinin içinde

---

[21] Enver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 139.

[22] Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkilap Yayın Evi, 1994, s. 103.

[23] Comte, *Pozitivizm İlmihal*i, s. 40.

[24] Topaloğlu, s. 47.

[25] Bülent Sönmez, *Modern Batı Düşüncesi, Hıristiyanlık Ve Din Algısı*, İstanbul: NKM Yay., 2008, s. 61.

eritilmesi gerektiğini vurgulamıştır.[26] Buna göre Feuerbach, felsefesinde kararlı olarak herhangi bir tanrısal ilkeden ya da mutlak varlıktan yola çıkmamaktadır. İnsanın ilk konusu insandır demektedir. Yani yalnız ve yalnız insandan hareket etmektedir.[27] Kendisi de gelişmesini şu ünlü sözünde özetler: "Tanrı benim ilk, akıl ikinci, insan üçüncü ve sonuncu düşüncemdi"[28] Bu söz, onun teoloji ile başladığı düşünce serüveninin antropoloji ile neticelendiğini ve düşüncenin merkezine insanı aldığını açık bir şekilde göstermektedir.

Feuerbach'ın ateizmindeki en önemli nokta, Strauss'un tarih ve tanrıbilim bakımından sarstığı dini inancı aynı zamanda ruhsal kaynaklara kadar geri götürmesidir. Bir kez daha vurgulamak gerekirse o, idealizminden sonra gelen materyalizmiyle din ve tanrı hakkındaki değişen görüşlerini, antropolojiye kaymasıyla da daha farklı bir boyuta taşımıştır. Feuerbach, modern çağın da getirisi olduğu bilindiği üzere konuya psikolojik cihetten yaklaşmıştır. Bilmemiz gereken diğer bir husus da, onun düşüncesinin temelinde her zaman din olageldiğidir. Bütün yapıtları, felsefe tarihi ile ilgili olanları dahi, kendisinin de kabul ettiği gibi, son ereğinde din sorunuyla alakalandırılmıştır.[29]

Felsefi görüşünde, fiziküstünün, duyuüstünün gerçekdışılığından ve özsüzlüğünden, cismani olanın gerçekliğine döndüğünü belirten Feuerbach, cisimlerin nasıl meydana geldiği gibi yaratma ile ilgili soruların anlamsız olacağını söylemiştir. Zaten ona göre yaratma diye bir şey de yoktur. Çünkü doğal olanı, olmayanla açıklamak anlamsızdır. Hiçten hiç birşey meydana gelemez diyerek de yaratmanın saçma olduğunun altını çizerek bunun insanın düşüncesinden ibaret olduğunu serdetmiştir. Teolojik deliller, insanı saçmaya götürür, varolan varolmuştur ve daha öteye gidilmesi de anlamsızdır.[30]

Bu noktada Feuerbach, tanrıbilimden insanbilime yani antropolojiye kaymaktadır. Özü tanrısal bir düşüncede değil insanın kendisinde aramanın gerektiğini belirtmektedir.

---

[26] Ludwing Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, çev. Oğuz Ozügül, İstanbul: say yay., 2006, s. 61.

[27] Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İstanbul: İz yay., 2001, s. 322.

[28] Akarsu, s. 109.

[29] Akarsu, s. 108.

[30] Ludwing Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut, Ankara: Öteki yay., 2004, s. 12.

Böylece tanrısal olanın alanı, tüm kapsamıyla insana indirgenmektedir. Gördüğümüz gibi ateizm, Feuerbach'ta da insandan yola çıkarak bir yaşama şekli oluşturarak şekillenmektedir.[31]

Feuerbach, din hakkındaki görüşlerini Hıristiyanlığı göz önünde bulundurarak açıklamaktadır. Ona göre Hıristiyanlık dinin en üst aşamasıdır. Bu sebeple de Hıristiyanlığı anlamak dini anlamaktır. Aynı şekilde yukarıda belirtildiği üzere, Comte, Katolikliği temel alarak görüşlerini temellendirmekteydi. Feuerbach da Hıristiyanlığın insanlığın din olarak en üst seviyesine ulaştığı nokta olduğunu belirtir. Ve eleştirilerini de bu din üzerinden bütün dinlere yöneltir. Hatta kendi sistemini bile Hıristıyanlık'tan yola çıkarak temellendirir. Mesela Tanrı'yı insan olarak ele almasında Hıristiyanlıktaki Tanrı anlayışının insan olarak tecessüm etmesini temel almıştır.[32] Yani Tanrı'nın İsa olarak algılanması dinin esasını teşkil etmektedir. Bu da bütün dinlerin varması gereken son noktadır.

Ona göre din, insanın düşünceyle değil daha çok duyguyla ortaya çıkardığı bir olgudur. Feuerbach bu görüşünü Hume'dan alır. Hume dinin kökünün insanın korku ve umutları olduğunu söyler. Yani din insandaki gerçekleşmeyen ideallerin bir yansıması şeklinde tezahür eden bir olaydı.[33] Feuerbach'ta da bu düşünce aynı şekilde işlenmektedir. Ona göre, Tanrı inancını meydana getiren, insanın içindeki kudreti ve güçleridir. Buna her şeyden önce bağımlılık duygusu dahildir. İnsan kendini bağımlı gördüğüne Tanrı diye tapmaktadır.[34] Tanrı inancının diğer kökünün ise insanın bencilliği olduğunu söyler. İnsan kendi gücüyle doyuramayacağı bencilliğini doyuma ulaştırmak istemesi nedeniyle Tanrı fikrini ortaya atmıştır. Yine insanın her şeyi bilmek istemesi ve ebedi olma gibi istekleri onda Tanrı düşüncesinin ortaya çıkması şeklinde tezahür etmiştir.[35] Yani Tanrı düşüncesi, yaşama gereksinimlerinin insanda uyandırdığı bir takım istek ve dileklerin düş gücü ile birleşerek, insanın ideal tasarımları olarak

---

[31] Sönmez, s. 62-63.

[32] Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü,* s. 12.

[33] David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 39-41.

[34] Sönmez, s. 82-85.

[35] Weischedel, s. 325.

Tanrıları yaratması şeklinde meydana gelmiştir. Bu düşünce tarih boyunca bu şekilde ola gelmiştir.[36]

Kısaca Feuerbach'a göre insan her zaman her yerde düşlerine ve dileklerine uygun olan Tanrılar yaratmıştır. Bu da dinin aslında insanın kendini Tanrılaştırması olduğu anlamına gelir. Peki ona göre Tanrı ve din olmamalı mıdır? Ona göre şimdiye kadar dini görüşler insanın kendine yabancılaşması sonucunu doğurmuştur. Temel noktadan saptırarak, saçma varsayımlar olan teolojik kanıtlamalarla doğruyu bulmasına mani teşkil etmiştir.[37] Dinin insanı hiç gibi görmesi kabul edilemez bir durumdur. İnsanın varolmasının anlamı olan düşünebilmesi, isteyebilmesi, sevebilmesi olgularını köreltmiş bir din, insanın özgürlüğüne sekte vurmaktadır. Bu sebeple insan tanrısal varlığın kendisi olmalıdır. Yani insanın ve insan çalışmalarının ereği, insan, insanın yetkinleşmesi ve insanlık ülküsü olmalıdır. İnsanın tek amacı, onu değersiz gören ve küçümseyen teolojinin karşısında, insanın önemini teslim etmektir.[38]

Engels'e göre de Feuerbach her ne kadar materyalist bir felsefeye sahip olsa da dini ortadan kaldırmaya değil, bilakis onu mükemmelleştirmeye çabalamaktadır. Onun din tanımında, insanların birbirlerini fark etmesi, kabullenmesi ve sevgi bağlarını kevvetlendirmesi önemlidir. Yani din Feuerbach'a göre, insan niteliklerinin gerçeksiz yansımaları olan bir ya da birçok Tanrı'nın aracılığı ile kendi gerçeğini arayan ve şimdi onu doğrudan ve dolaysız olarak sen ile ben arasındaki sevgide bulan insanların kendi arsındaki sevgi ilişkisi, kalp ilişkisidir. Buradan da insanlar arası her türlü birlikteliğin din olabileceği bir durum ortaya çıkar.[39]

Yine Feuerbach dini şöyle tasvir eder: Din insanın kendine tapma biçimidir. İnsan bunu, önce fiziksel nesnelere tapınarak daha sonra bunların yerine kendini koyarak gerçekleştirmiştir. Dinin esas bilgisi, insanın kendi doğasını ortaya koymasıdır. Bunun

---

[36] Weischedel, *a.g.e.*, s. 326.

[37] Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü,* s. 128.

[38] Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü,* s. 283.

[39] Friedrich Engels, *Ludwing Feuerbach Ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev.Sevim Belli, Ankara: Sol yay., 1992, s. 38.

sonucu da insanın mutluluğa erişmesidir. İnsan mutluluğu Tanrı'da bulur çünkü Tanrı zaten insandır.[40]

Neticede, Feuerbach'a göre mutlak olan Tanrı değil insandır. Dinde insan, Tanrı'ya inanmakla kendine ait değerleri başka bir varlığa vermiş olur ki bu da insanı yabancılaştırır. Adalet, hikmet ve aşk gibi kavramlar dünyada tam anlamıyla gerçekleşemeyeceği için başka bir dünyaya yansıtılmıştır. Demek ki, Tanrı, mutlak akıl, adalet, sevgi değil; mutlak akıl, adalet ve sevgi tanrıdır. Bu durum insanın psikolojik ve düşünsel yapısının kökeninden kaynaklanmıştır.[41]

Gördüğümüz gibi Feuerbach'ta da insan türü ve doğa Tanrı'nın yerini aldığı gibi, insanın oluşum süreci dinin yerini, insan sevgisi de Tanrı sevgisinin yerini alacaktır. Önemli olan insan ve insanın özgürlüğüdür. Velhasıl, Feuerbach bütün Tanrı tasarımlarının insan yapımı olduğunu söylemenin ateizm olarak alınabileceğini fakat insan olan bir Tanrı'yı kabul etmesinin ateizm olmayacağını söylemektedir.[42]

C. KARL MARX (1818-1883)

Feuerbach'ın ateizmini işledikten sonra, onun düşüncelerini hem tamamlayarak hem de eleştirerek, sosyopolitik ateizmini meydana getiren Marx'ı incelemek gerekmektedir. Marx, iki zıt düşünceli, fakat kendi düşünce çizgilerinde önde gelen birer filozof olan Hegel ve Feuerbach'tan etkilenmiştir[43]. Bu etki ondaki iki temel görüş olan diyalektik düşüncesini ve materyalizmi felsefesinde ana temalar yapacak kadar yoğun olmuştur. İmdi, hem bu iki temel düşünceye bağlı olan sosyopolitik ateizmi, hem de toplumun içinde insanı nasıl konumlandırdığı ve insandan yola çıkarak ateizmini nasıl şekillendirdiği işlenebilir.

Marx'ın ateizminden bahsetmek için, onun Hegel ve Feuerbach'ın düşünceleriyle nasıl hesaplaştığına değinmek gerekir. Hegel'e göre, tüm realite mutlak Geist' in saf ve

---

[40] Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü,* s. 73.

[41] Taylan, s. 181.

[42] Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, s.11.

[43] Topaloğlu, s. 55.

yetkin sergilenişidir. Bu, her varolanın arkasında bir idenin olduğu anlamına gelir. Buradan anlaşıldığı gibi, Hegel tüm varolanları mutlak bir ruhun veya bilincin timsali olarak görmektedir.[44] Yani Hegel, idealist bir dünya görüşüyle bütün realiteyi tanrısal bir bakış açısıyla yorumlamaktadır. Bunun yanında Hegel, realitenin diyalektik bir süreçle oluştuğunu ve bu oluşun mutlak idenin ortaya çıkmasına kadar tez, antitez, sentez üçgeninde yürüyüşüne devam edeceğini belirtmektedir.[45] Marx ise, Hegelin düşüncelerini ve onun üzerinden bütün idealist bakış açısını eleştirmiştir. O, tüm realitenin mutlak bir ruhtan çıkarsanarak anlaşılması gerektiği fikrine itiraz ederek, bütün realitenin tanrısal bir bakış açısıyla yorumlanmasını eleştirerek felsefesini tanrıtanımaz bir boyuta çekmektedir.[46] Ona göre, bütün düşünüşün çıkış noktası somut realite olmalıdır. Somut realite ise insan realitesidir. Marx'ın Hegel'den farklı olarak ve Feuerbacha katılarak anlatmak istediği, insan varoluşunun üzerinde yoğunlaşmak gerektiği ve bunun da tanrısal bir bakış açısıyla olamayacağıdır. Yani insanın kökü insanın kendisidir. Marx'ın felsefesi bu nedenle "reel hümanizm" olarak adlandırılmaktadır. İnsan için ilk ve kökensel olan şey insandır.[47]

Marx'ın Hegel'i eleştirisi, sadece bir takım kavramları reddetmekle kalmamış, her dinin ve Tanrı'nın bir düş olarak yorumlanmasında Feuerbach'la aynı görüşte bulunarak Tanrı'ya ve her türlü metafizik bir öteki dünyaya inancına karşı çıkmıştır.[48] O, ateizmini toplumun içindeki insan ilişkilerinde, siyasi eylemin eleştirisinde özgürlük ve yabancılaşma kavramlarıyla açıklayarak kendine özgü yorumunu dile getirmiştir.[49]

Marx, Hegel'deki tinsel özü maddeye indirgemeye çalışmış ve materyalist bir tarzda ifade etmeye çalışmıştır. O burada, her gerçeği maddi sayan, maddenin dışında hiçbir gerçeklik alanı kabul etmeyen, ruhun, zihnin ve kutsal varlıkların ayrı bir gerçeklik alanına ait olduğunu reddeden klasik maddecilik fikrinden hareket etmiştir.

---

[44] Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din Ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yay., 1999, s. 326.

[45] Weber, s. 348.

[46] Barbier, s. 322.

[47] Weischedel, s. 392.

[48] Sönmez, s. 98-100.

[49] Kurt Shilling, *Toplumsal Düşünce Tarihi*, çev. Nihal Önol, İstanbul: Varlık Yay., 1971, s. 360.

Bir farkla ki klasik maddecilik mekanik ve statik bir özellik taşırken, Marx'ın materyalizmi dinamik bir yapıdadır. Temelde Marx, Hegel gibi, diyalektiğin tarihi bir süreç olduğunu düşünür. Fakat maddi yaşamın gelişiminin esas olduğunu iddia eder. Ve Hegel' deki diyalektik düzenin sıralanışını değiştirir. Fakat Marx, materyali bir ideal değer olarak kabul etmez. Mesela ekonominin, din ve manevi yaşam konusunda belirleyici ilke olduğunu savunur.[50]

Toplumsal değişimlerin, tarihsel değişimlerin diyalektik bir tarzda olduğunu belirterek dünyanın da sadece bir atomlar yığını olmadığını ve bu alanlarda bağlantıların hakim olduğunu söyler.[51] Ekonomik- Materyal etkenlerin itici güçler olduğunu savunur. O, temelde insanı, bilinçli, özgür ve yaratıcı bir varlık olarak betimler. Güçsüzlük ve idealist maddecilik bu insani özellikleri bozar. Yani Marx insanı motive edenin temel olarak madde olduğu fikrine karşı çıkar. Mekanik materyalizmden ayrıldığı düşünceleri böyle özetlenebilir.[52]

Marx'ın materyalizmi Feuerbach kaynaklıdır. O, Feuerbach'ın önemini idealizmden ayrılmanın yanında her türlü dine, tanrıbilime ve fizikötesine karşı çıkan materyalizminde bulur.[53] Ayrıca Feuerbach'ın felsefesinin temeline insanı koymasından etkilenen Marx hümanist bir eğilim kazanmış ve oluşturacağı Marksizm görüşünde bunu ayrıntılı bir şekilde, pratik yönleriyle işlemiştir.[54] Marx'ı ateizmini özgün kılan tabii ki Hegel'e olduğu gibi Feuerbach'a da eleştiriler yönelterek sistemini oluşturmasıdır. Feuerbach'ın Hıristiyanlığa ve Tanrı kavramına yönelttiği eleştiriler, Marx tarafından da kabul görmüştür.[55] Onun Tanrı kavramıyla fazla ilgilenmemesi de Feuerbach'ın teorik olarak bu kavramı ayrıntılı bir şekilde eleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Marx, Feuerbach'ın bıraktığı yerden devam etmiş ve bireyin toplumsal varlığıyla ilgilenmiştir. Ve toplumsal düzende dinin olmaması

---

[50] Shilling, 365.

[51] Gunnar Skirkberk, Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1999, s. 415.

[52] Skirkberk, N. Gilje, s. 416.

[53] Barbier, s. 326.

[54] Şükrü Günbulut, *Küçük Felsefe Tarihi*, Ankara: Maya Matbaacılık Yay., 1983, s. 58.

[55] Barbier, s. 325.

gerektiğini savunmuştur.[56] Tabii ki bu görüşünü de yine Feuerbach'ı eleştirerek yapılandırır. Ona göre Feuerbach'ın en önemli yanlışlarından birisi, görüşlerini toplumdan bireyi soyutlayarak oluşturması olmuştur. Oysa insan beninin oluşumu içinde bulunduğu toplumla alakalıdır. Toplumdan soyut bir ben tasarımı mümkün değildir.[57] Yani burada Marx, hem Feuerbach'ın materyalizminin teorik olmasından yakınır hem de teorik hümanizmden kopar. İnsanın özünün toplumda emek aracılığıyla şekilleneceğini belirtir. İnsanı teorik olarak değerlendirmek idealizm ağına düşmektir. İnsanın doğa ürünü olduğunu kabul etmekle beraber, onun doğayı değiştirecek özelliğe sahip olduğunu unutmamak gerekir. Marx, Feuerbach'ı oluşturduğu sevgi dininden dolayı ideaizm ağına düşmekle eleştirir. [58]

Marx'ın din ve Tanrı kavramlarının eleştirisine fazla vakit ayırmaz. Çünkü ona göre Feuerbach, bu işi daha önce teferruatıyla yapmıştır ve yapılması gereken onun kurduğu yapının eleştirisini yaparak meseleyi daha ileri bir boyutta ele almak olacaktır. Zaten felsefe tarihindeki kavram tartışmalarına girmek idealizme kaymak ve konuyu saptırmak olacaktır.[59] Din ve Tanrı konularını Feuerbach gibi insandan yola çıkarak değerlendirmeye başlamak ve yeni bir bakış açısıyla toplumla ilişkilendirip bir neticeye varmak ve meselenin pratik boyutları üzerinde durmak Marx'ın ateizminin temel metodudur.[60]

Din konusunda, Marx'ın teorik anlamda çok fazla meşgul olmadığı belirtildi. Fakat Marx için din, düşüncelerinde çıkış noktası olması yönüyle çok merkezi bir yere sahiptir. 1844'ten itibaren dinin eleştirisinin tüm eleştirilerin başlangıç koşulu olduğunu yazar. Marx, dinin varoluşunu, tarihsel materyalizm ışığında açıklar.[61] Bu da onu ekonomik yapıların ve toplumsal sınıfların dinin varoluşunda etken oldukları fikrine götürür. Yani din, toplumsal, siyasal, kültürel üst yapı tarafından; son tahlilde de üretim

[56] Shilling, s. 90.

[57] Shilling, s. 91.

[58] Sönmez, s. 98.

[59] Topaloğlu, s. 55.

[60] Barbier, s. 325.

[61] Skirkberk, N. Gilje, s. 413-418.

ve mübadele ilişkilerince belirlenmiştir.[62] Buradan anlayacağımız şudur ki; din, insan ve toplum tarafından üretilmiştir. Dini ortaya çıkaran insanın kendisidir. Marx insanın yapısıyla açıklamalarını serdetmeye devam eder. Ona göre din, insanın kendilik bilincidir. Gerçek insan, dünyanın dışında her hangi bir yere çekilmiş soyut bir varlık değildir. İnsan insanın dünyasıdır. Din kendi kendisinin ideal, dolayısıyla da deforme olmuş bir imgesini üreten insan ve toplumun bir yansıması ve iz düşümüdür. Din, ideal ama gerçek dışı bir dünya yaratarak, toplumsal adaletsizliklerin bir damgasını taşır ve gerçek dünya karşısında bir teselli ve haklılaştırma işlevi icra eder.[63] Bu düşünceleri ise "din halkın afyonudur" şeklindeki sözüyle kalıplaşmıştır. Dinin toplumun afyonu olması halkın ekonomik koşullarından kaynaklanan adaletsizlik ve mutsuzluk sonucu ona sarılmaları ile açıklanabilir. Yani din ve Tanrı düşüncesi sosyal kavgalar sonucu, yenilen tarafın sığındığı hayali bir sığınaktan başka bir şey değildir. Başka bir açımlamayla din, vicdansız bir üst sınıfın halkı aldatmak için kullandığı bir unsur olmaktan çok, bizzat insanların kendilerini olayların yüzeyinde tutabilmek için kullandıkları bir aldatmacadır.[64]

Marx'ın dinin varoluş nedeni hakkındaki görüşlerini açıkladıktan sonra, kurduğu felsefenin ve sahiplendiği ateizmin en ciddi savunucuları olan Engels ve Lenin'in görüşlerine de kısaca değinmek yerinde olur. Engels, Marx'tan sonra tarihsel materyalizm ışığında tektanrıcılığın ve tanrıların nasıl ortaya çıktığını açıklar. Ona göre gerçekte, tanrılar ilkin doğal güçlerinin, daha sonrada toplumsal güçlerin yansıması veya kişiselleştirilmesidir.[65] Tektanrıcılığı ise, çeşitli doğal ve toplumsal güçlerin aynı tanrısallığa yansıması olarak açıklar. Dinsel dünya, insanların gündelik hayatlarını kontrol eden doğal güçlerin insan beynindeki fantastik yansımasından başka bir şey değildir. Bu yansıma belirli bir noktadan sonra da toplumsal bir özellik kazanmaktadır.

---

[62] Topaloğlu, s. 56.

[63] Barbier, s. 324.

[64] Taylan, s. 182.

[65] George Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri,* çev. Sevim Belli, Ankara: Sol-Onur Yay., 2002, s. 105.

Evriminin son aşamasında ise bu yansıyan güçler, toplumsal platformda soyut insanın yansımasından başka bir şey olmayan tek, her şeye kadir bir tanrıya dönüşür.[66]

Lenin ise din eleştirisini idealizm eleştiriyle açıklar. Ona göre, idealizm dinin arıtılmış ve inceltilmiş şeklinden başka bir şey değildir. Evrenin karanlıklar üstünde yüzmekte olan bir ruh tarafından yaratılmış olduğunu, Tanrı'nın maddesiz olduğunu, konuştuğunu ve bir olduğunu söylerken dinle aynı fikri yapıdadır.[67] Yine marksizimdeki dinin köklerinin vahşilik dönemindeki cahil görüşlere dayandırılması, dinin büyüye dayanan açıklamalarının olması, mistik ve moral değerlerin, bunun yanında ibadet gibi davranışların insanın duygu ve düşünce planındaki güçsüzlüğünü göstermesi vs. açıklamalar bu düşünürlerin görüşlerini desteklemektedir.[68]

Diğer ateist filozoflarda olduğu gibi Marx'a göre de insan kendine yabancılaşmış durumda mutsuz ve umutsuz bir halde yaşamaktadır. Din bu yabancılaşmada en önemli etkenlerden biridir. Din gibi, felsefe, sanat, ahlak vs. sistemler üretim gücünü elinde bulunduranlar tarafından üretilmiş yapay ve baskı unsuru mekanizmalardır.[69]

Tanrı'nın varlığını savunmak da bir yerde burjuvaziye hizmet etmek demektir. Çünkü toplumsal sınıflaşmalarda yabancılaşmayı doğurur. Görüyoruz ki, yabancılaşma Marx'ta Feuerbach'taki gibi felsefi ve metafizik mahiyette değil, sosyolojik bir nitelik olarak açıklanmaktadır. Feuerbach'a göre, insanlar tanrılar yarattılar ve kendileriyle tanrılar arasında bir ikilemde kalarak, yarattıkları tanrıların kendilerinin bir yansıması olduğunu unutarak, kendilerine yabancılaştılar.[70]

Marx'a göre ise sadece bu kuramsal eleştiri yeterli olmayacaktır. İnsanlar tahammül edilemez maddi koşullar neticesinde dinin sağladığı huzura muhtaç duruma gelmiştir. Bu da, insanın toplumsal alanda ve bizzat kendi idrakte yabancılaşmasına sebebiyet vermiştir. Ve yabancılaşma insanların pratik hayatlarında çeşitli şekillerde

---

[66] Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yay., 1998, s. 125.

[67] George Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri,* çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yay., 1996, s. 157.

[68] Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri,* s. 105., ayrıca bkz. Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri,* s. 159.

[69] Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri,* s. 158.

[70] Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri,* s. 160-161.

kendini göstermiştir. İnsan mutluluğu, adaleti ve bilhassa kendi özünü dinde ve tanrıda ara hale gelmiş, kendine yabancı bir hüviyete bürünmüştür.[71]

İnsanı yabancılaşmadan kurtarmanın tek yolu ise, insana özgür olduğunu tekrar hatırlatmak ve özünü kendinde aramasına yardımcı olmaktan geçer. Çözüm özgürlükle gelecektir. Marx'a göre özgürlük insanın özüdür ki; ona karşı çıkanlar bile onu gerçekleştirir. Hiç kimse özgürlükle savaşmaz, olsa olsa başkasının özgürlüğüyle savaşır. Özgürlüğü, toplumsal düzenin sınırlamalarının ve zorlamalarının daha az sınırlanmış bir başka toplumsal düzenin varlığa getirilmesiyle aşılması çerçevesinde tasarlar.[72] Yani toplum veya devlet dini hüviyetten kurtularak özgürleşmelidir. Bireyin özgürlüğünün sağlanması için devlet dini kisveyi bir kenara koymalıdır. Devlet inşasında ve gelişiminde dinden değil, rasyonalite ve özgürlükten faydalanmalıdır. Özgürlüğün hem devletin hem de insanın inşasında temel bir işlev vardır.

1844 el yazmalarında Marx tanrıtanımazlığın, bir kaçış, bir soyutlama, insan tarafından oluşturulmuş nesnel dünyanın yitirilmesi, insanın özsel güçlerinin kaybedilmesi olmadığını söyler. Tanrıtanımazlık, doğaya aykırı ve henüz gelişmemiş yalınlığa dönüşmemiş bir yoksulluk değildir. Tanrıtanımazlık daha çok, insanın kendi özünü, kendisinin oluşturmasıdır.[73] Belirtildiği üzere, tanrıtanımazlık özgürlüğün, insanın kendini inşa etmesinin, yabancılaşmadan kurtulmanın ta kendisidir. Ve dinin eleştirisi de toplumsal platformda, insan için en yüce varlık insandır öğretisiyle, yani insanı aşağılanmış, köleleştirilmiş, bir kenara atılmış, hor görülecek bir varlık haline getiren tüm toplumsal ilişkilerin baş aşağı edilmesiyle sonuçlanacaktır.[74]

---

[71] Aktay Y., M. E. Köktaş, s. 121-124.

[72] Alasdair Maclntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2001,s. 239.

[73] Karl Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, İstanbul: Payel Yay., 1975, s. 152.

[74] Marx, s. 167-169.

D. FRİEDRİCH NİETZSCHE (1844-1900)

Nietzsche, ateizme, geleneksel anlayışlardan farklı olarak modern dönemde yeni bir temel oluşturmuş ve yaşamında bu farklılığı sergilemiştir. Tanrı inancını içeren bütün gelenek ve değerlere eleştirel ve kuşkucu bir yaklaşım sergileyen Nietzsche, Tanrı'yı inanılmaya değer bir varlık olarak bulmamış, buna karşılık nihilist bir dünya görüşü savunmuştur. Moral ve varoluşsal gerekçelerle Tanrı'nın varlığını reddetmiş ve insanın özgürlüğüne dikkat çekmiştir.[75] Ona göre geçmişin bütün mutlak değerlerine eleştirel bir gözle bakılmalı ve evrensel bir moral dünyanın olmadığı belirtilmelidir. Bu anlayışın bir benzerini de Sartre da görmekteyiz. Sartre da her türlü ahlaki ilkeyi yadsıyarak ateizmini oluşturur ve bu iki düşünür ahlak eleştirisini yaparken Kant'ı hedef alırlar.[76] Normal olarak Kant'ın çıkış noktasına hak vermekle birlikte vardığı sonuca karşı çıkmışlardır. İkisi de Tanrı'nın ahlak alnına konmasına karşı gelmiş ve yaptıkları eleştirilerle bunu açık bir şekilde göstermişlerdir. [77]

Nietzsche'ye göre, Tanrı fikri reddedilmeli, bununla da kalınmayıp her türlü etkisi insan bilincinden söküp atılmalıdır. Çünkü bu fikir, hem bireysel hem de toplumsal çöküntüye yol açmaktadır. Bu çöküntüye yol açan Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinleri, insanı her türlü özgürlüğünden eden ve sahteleştiren ahlak yapılarına sahip oldukları için eleştirmektedir.[78] Ve bunu kilise eleştirisiyle mümkün olduğunca şiddetli bir söylemle vurgulamaktadır. Belli bir zümrenin bir takım kavramlarla insanlar üzerinde tahakküm kurduğunu, insanların yaşama hevesini ve gücünü engellediklerini belirten Nietzsche bu kavramların günah, Tanrı, kutsal, merhamet vs. olduğunu söyler. Ona göre klise bu yolla insanları baskı altında tutmaktadır.[79] Aynı eleştiriyi insanın doğal bir varlık olduğunu söyleyerek Marx'ın da yaptığını belirtelim. Bu görüşlerin fazla üzerinde durmasa da Sartre da aynı şekilde düşünmektedir. Çünkü ahlaki değerleri eleştirirken bunu bariz bir şekilde gösterir. Yine Nietzsche ahlakın doğaya ters

---

[75] Sönmez, s. 103-105.

[76] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İfav. Yay., 2002, s. 225.

[77] Aydın, s. 226.

[78] Fridrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Hil Yay., 1995, s. 109.

[79] Sönmez, s. 107.

düştüğünü, insanı pasifleştirdiğini söylerken, özellikle dini yaşamın insana uygun olmadığını belirtiyor. "Tanrı'nın ülkesinin başladığı yerde yaşamın sonu gelir" ifadesiyle temel olarak hristiyanlığı eleştiriyorsa da genel olarak bütün dinlere bu eleştiriyi yöneltmektedir.[80]

Nietzsche Tanrı'nın öldüğünü söyleyerek ateizmini açıklamıştır. Tanrı'nın ölmesi ise Tanrı kavramının ve bu kavram üzerine kurulan bütün sistemlerin ortadan kalkması demektir. Ona göre bütün tanrılar ölmüştür ve yaşatılması gereken insandır. Tanrı'nın kendisi de bizzat insan olmalıdır. Çünkü insan kendi kaderini yapmak ve hatta tanrı olmak kudretine sahiptir.[81] Nietzsche'nin bu düşüncelerini en iyi ifade eden "Tanrı öldü, artık üstinsan var" sözüdür.[82] Tanrı'nın ölmesiyle insan özgürlüğüne kavuşmuştur. Böylece insanın önü açılmış, ileriye doğru, yani üstinsanı (übermensch) gerçekleştirmeye doğru daha cesurca adım atması sağlanmıştır. İnsanın bundan sonraki amacı üstün insanın gerçekleşmesi için gerekenleri yapmak olmalıdır.[83]

Nietzsche'nin Tanrı öldü cümlesi modern dönemin bir getirisi olarak, Sartre'la doğrudan alakalıdır. Descartes ve Kant'ın ben'e yükledikleri gücü kullanarak, öznenin güçlenmesi sonucu artık ideal değerler bir bir gözden düşer hale gelmiştir. Tabii ki bu da batıdaki yeni keşifler, Rönesans ve Reform hareketleriyle bağlantılıdır. Nietzsche bütün ideal değerlerin yıkıldığını, tek güç olarak insanın kaldığını belirtmek istemiştir.[84] Tanrı yoktur fakat insan vardır. Nietzsche ve Sartre insanın temel özne, kendi özünü ve varoluşunu oluşturan güce sahip olduğunu savunurken Descartes ve Kant'tan yola çıkarlar fakat ulaştıkları sonuç onlarınkinden tamamen farklıdır.[85]

Nietzsche'ye göre inanç zayıflığın, korkaklığın, bozulmanın, kısaca yaşama karşı "hayır" diyen bir tavrın ifadesidir. Bütün öte dünyaları doğuran şey acı ve

---

[80] Friedrich Nietzsche, *Putların Alaca Karanlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, İstanbul: Babil Yay., 2003, s. 39.

[81] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Kemal Eren, İstanbul: İkon Yay., 1998, s. 283.

[82] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* s. 313.

[83] Nietzsche, *Deccal,* s. 88-100.

[84] Sönmez, s. 120.

[85] Aydın, s. 225.

kudretsizliktir. Aynı şekilde yaratılan bütün Tanrı'lar da insan eseri ve hülyasıdır.[86] Onun için Tanrı düşüncesini eleştirip çürütmeye bile gerek yoktur. Yasa koyucu ve değerlerin yaratıcısı olarak onun yerine insanı koymak gerekir.[87]

Sartre'dan önce özgürlüğe en çok vurgu yapan ve ateizmini oluşturmada buradan yola çıkarak en açık düşünceleri serdeden Nietzsche olmuştur. Ona göre insanın gücünün bir değeri olacaksa, onun özgürlüğünden söz edilecekse, sonsuz kudreti olan bir varlığın olmaması gerekir.[88] Aynı düşünceyi Sartre'da benzer ifadelerle serdeder.

Geleneksel ateizm, temelini Tanrı'nın var olup olmaması tartışması üzerine kurarken, Nietzsche ve Sartre ateizmi Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu irdeleyen kanıtlamalarla uğraşmamışlardır. Onlar daha çok Tanrı'nın yokluğu durumundaki insan hayatının nasıl olacağını konu edinmişlerdir. Tanrı'nın olmaması gerekir gibi bir ifade iki filozofun da duygusal ve ahlaki ateist sıfatlamasıyla karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur. Onlara göre hürriyete kavuşmak için Tanrı'dan kurtulmak gerekir. Onlar bir haykırış içindedirler. Bu haykırışları da bunalım içinde olan insanadır. Bu söylemleri de Tanrı'nın yok olduğu değil, olmaması gerektiği üzerine bina edilmiştir.[89] İnsanı özgürce yaşayabileceği bir gelecek beklemektedir. Bunun için de insanın " ben böyle istedim ve böyle de isteyeceğim" deyinceye kadar, dinlerle ve Tanrı'larla dolu mazisini terk etmesi gerekir. Yeni bir "ben" yaratma ancak bu sayede olur. Nietzsche için hürriyet her şeydir. Kader diye bir şey yoktur. İnsanın geleceğinin belirlenmesi diye bir şey mümkün değildir. İnsanın kendi kendini özgürce yaratması ve kendi geleceğini kendi belirlemesi gerekir. Bu da, insanın kendi özünü kendisini oluşturması gerektiği anlamını taşır. Karmaşık bir akış içinde olan insanın, Tanrı'nın var olması durumunda önceden belirlenmiş bir öze de sahip olacağı için, Tanrı'yı bir kenara itmeli, kendini gerçekleştirmeye çalışmalıdır. Çünkü sonsuz bir varlıkla sonlu bir varlık bir arada bulunamaz. Bulunması durumunda ise insan özünü yaratamaz.[90]

---

[86] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* s. 26.

[87] Sönmez, s. 113-115.

[88] Sönmez, s. 107.

[89] Aydın, s. 226.

[90] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye giriş*, Ankara: Akçağ Yay., 2004, s. 287.

Görüldüğü gibi Nietzsche Tanrı'nın varlığını eleştirirken, dini bakış açısından yola çıkmamıştır. Tam aksine insandan bağımsız olduğu söylenen değerlerin objektifliğini hedef almıştır. İnsandan bağımsız gerçeklerin olamayacağı düşüncesinden yola çıkarak, Tanrı tarafından verilen tüm değerleri, "Tanrı öldü" deyişiyle ortadan kaldırmıştır. Artık zamanın ve maddenin ötesinde bir dünya yoktur. Kendini zaman ve mekanda ortaya koyan duyusal bir dünya mevcuttur. Gerçek dünya yaşanılan dünyadır. İnsan görünen aleme önem vermelidir.[91]

Nietzsche birçok yönden Sartre'la benzer fikirler taşısa da bazı noktalarda Sartre'ın tasavvur ettiği özgürlük düşüncesine ters düşer. Nietzsche Tanrı'yı reddettikten sonra nihilizme düşmeme çabasının bir sonucu olarak üstün insan fikrini ortaya atmıştır. Bu bir anlamda Tanrı'yı dünyada tekrar diriltmek anlamına gelir. Üstinsan (übermensch) böyle bir şeydir.[92] Nietzsche üstün insanı meydana getirmek adına insanlara verdiği özgürlüğü tekrar geri almak durumunda kalmıştır. Ona göre insan doğaya uygun yaşamak mecburiyetindedir.[93] Bu üstün insanın gerçekleşmesi için önemli bir şarttır. Bu uğurda güçlüler hep yaşama hakkının sahipleri olacaktır. İnsanüstü ideal bir değerdir. Ona göre doğada adeta bir doğal ayıklanma olması gerekir.[94] Bu düşünce hem Sartre'ın özgürlük anlayışına hemde Nietzsche'nin klise eleştirisini yaparken söylediği ifadelere tersdir.[95] Oysa Sartre Tanrı yok derken, özgürlüğün bütün insanlar için olduğunu savunur. Ve bunu yaparken insanlar arasında her hangi bir sınıflanmaya gitmemiştir.

E. SİGMUND FREUD (1856-1939)

Freud, psikanaliz yöntemini kullanarak ateizmini temellendirmeye çalışmış ve yanılma teorisi üzerinde durmuştur. Marx'ın afyon teorisi gibi Freud'un yanılma teorisi

---

[91] Skirkberk, N. Gilje, s. 452.

[92] Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi,* İstanbul: Varlık Yay., 1976, s. 242.

[93] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* s. 10.

[94] Sönmez, 131.

[95] Sönmez, s. 103.

de Feuerbach'ın yansıtma teorisine dayanmaktadır.[96] Freud'a göre bütün dini inanışlar, insanın arzularından kaynaklanmışlardır ve gerçekleşmesi mümkün olmayan hayali birer yanılgıdırlar. Tanrı fikri çocukluktaki "Baba" imajının bir yansımasıdır. Dindeki düşünceler bir illüzyondur ve bu yanılgılar insanın arzularından kaynaklanır.[97]

Freud, dinin ve Tanrı inancının bir yanılgı olduğunu söylemekle birlikte, onların gerçekliklerinin kanıtlanamayacağını ama çürütülemeyeceğini de savunur. Ona göre, idealist felsefeciler, Tanrı kavramı söz konusu olunca belli soyutlamalar yaparak din savunuculuğu yaparlar. Freud, Tanrı inancının, öteki dünya inancının, dünyanın düzeni olduğu gibi görüşlerin, gerçek olmadığını belirtir. Ona göre, artık insanlar, dinin vaatlerini daha az inanılır bulmakta ve daha çok bilime inanmaya başlamaktadır. İnsanlar dini baskılara ve buyruklara yönelmeyi bırakmakacak ve laik güdülere, akla, mantığa ve bilime teslim olacaklardır. Çünkü Freud, dinin ve Tanrı düşüncesinin yüzyıllardır insanlığın hizmetinde olmasına rağmen onları mutlu edemediklerini söylemektedir. Bu iki inanış, insanları korku içerisinde bırakarak yaşam değerlerini ve isteklerini baskı altına almıştır. İnsalık geliştikçe hayali varlıklara ihtiyaç duymayacaktır. Dolayısıyla modern insan, bu boyunduruktan kurtulmak istemektedir. [98]

Freud, pozitivist yaklaşımı esas alarak ilerleme fikrini kabul eder. Ona göre ilkel insan, nevrotik, yani ruh hastasıdır. İnsanlık basitten mükemmele doğru gelişir. Ve insan geliştikçe bu hastalık halini üzerinden atacaktır.[99] Freud, bu görüşüyle Feuerbach'tan etkilendiğini de kabul eder. Ona göre insanın üç evresi vardır. Bunlar, animistik, dini ve bilimsel evrelerdir.[100]

Freud, dinin ve Tanrı inancının bir hastalık durumu olduğunu belirtmekle, bu iki kavramın gerçek olmadığını ve insan tarafından ortaya çıkarılmış olduğunu belirtir.[101]

---

[96] Topaloğlu, s. 64.

[97] Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği,* çev. H. Zafer Kars, , İstanbul: Kaynak Yay., 1995, s. 50-52

[98] Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği,* s. 56-58

[99] Freud, *Dinin Kökenleri,* s. 53

[100] Sönmez, s. 145

[101] Freud, *Dinin Kökenleri,* s. 136

İlerleme fikriyle de insanlığın baskıdan kurtulup, her hangi bir Tanrı inancı altında yaşayamayacağını vurgulayarak insan özgürlüğüne işaret eder.

Erich Fromm da, Freud'un psikanalitik ateizminin özgürlük vurgusu üzerine kurulduğunu savunur. Ona göre Freud, insanın gizli kalmış güdülerini nesnel bir açıdan incelemiş, her şeyi bilen tanrı düşüncesinin kökünün insan varlığının çaresizliğinden ve bu çaresizliğe bir çözüm bulmak için her işte kendine yardımcı bir baba ya da anaya benzettiği, yerlere göklere egemen bir tanrı inancında saklandığını fark etti. Freud ancak insanın kendi çabasıyla kendini kurtarabileceğini anladı. İnsan varoluşunun sorumluluğunu yüklenip bütün gücüyle kendine yardımcı olmalıdır ona göre.[102]

Fromm'a göre Freud'un üç temel ideali vardır. Bunlar: insan sevgisi, gerçek ve özgürlüktür. Özgürlük ve akıl, Freud'a göre, değişmeli olarak birbirleriyle bağımlıdırlar. İnsan babasal bir tanrı illüzyonundan vazgeçtiği anda, evrendeki yalnızlığının ve anlamsızlığının bilincine varır. Baba evini terk etmiş bir çocuk gibi, mahzun ve şaşkın kalıverir. İşte bu hastalıklı ve basit fikrin aşılması, insancıl evrimin en önemli amacıdır. İnsan, kendini acıda olsa gerçeği tam olarak görebilecek ve kabul edebilecek biçimde geliştirmek zorundadır. Kendi gücünden başka güvenecek hiçbir şeyi olmadığına inanırsa, o güçlerini doğru bir şekilde kullanmayı öğrenecektir. Kendini, tehdit eden ve koruyan bir otoritenin bilinçaltı baskısından kurtarabilen özgür insan, aklının gücünü kullanıp, dünyayı ve onun üzerindeki kendi yerini, görevini kavrayabilir. Yani insan özgürlüğünü kazanıp aklını serbestçe kullanabildiği oranda kendi benliğini kazanır.[103]

---

[102] Erich Fromm, *Psikanaliz Ve Zen Budizm*, çev. İlhan Güngören, Ankara: Yol Yay., 1997, s. 18.

[103] Erich Fromm, *Psikanaliz Ve Din*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul: Arıtan Yay., 2004, s. 28.

BİRİNCİ BÖLÜM

SARTRE VE ATEİZM

Bu bölümde, genel olarak, Sartre ateizminin değişik yansımalarını ve onun düşünce sisteminde ateizmi nasıl işlediğini görülecek. Bunun için de Sartre'ın varlığı nasıl sınıflandırdığına, Tanrı'yı bu varlık görüşüne bağlı olarak nasıl gereksiz gördüğüne ve insan psikolojisine bağlı olarak neden Tanrının olmaması gerektiği vurgusuna yer verilecek.

I. SARTRE'DA VARLIK TÜRLERİ VE TANRI

A. KENDİNDE VARLIK

Sartre'ın bütün düşüncesine sisteminin temelini birazdan açıklayacağımız varlık görüşü belirler. Sartre'daki bu varlık görüşü özellikle ateizmi ve varoluşçuluğunda çok net bir şekilde göze çarpar. Varlık tasnifine geçmeden önce, bahsedeceğimiz varlık tasnifindeki varlık türlerinin arasında nasıl bir bağlantı kuracağımıza değinmek yerinde olur. Yukarıda söylenildiği gibi Sartre'ın varlık sınıflandırması, ateizmiyle doğrudan bağlantılıdır. Oluşturduğu varlık görüşüyle Sartre Tanrı'ya gerek görmez ve yer bırakmaz. Aynı zamanda bu varlık alanında Tanrı'nın olup olmamasının bir anlamı olmadığını söyleyerek Tanrı'nın gereksiz olduğunu belirtir.[104]

En önemli eseri olan "Varlık ve Hiçlik"[105] adlı kitabında Sartre, varlık türlerinin ne olduğuna, "Kendinde varlık" la "Kendi için varlık" ın anlamının ne olduğuna, bu iki varlık şeklinin birbirine karşı nasıl bir konumda bulunduğuna ve aralarındaki ilişkinin nasıl açıklanabileceğine, bu iki varlık türünü kendinde toplayan bir başka varlığın olup olmadığına değinir.[106]

---

[104] İ. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev. S. Rifat Kırkoğlu, İstanbu: Yazko Yay., 1983, s. 201-203.

[105] Sartre, *Being And Nothingness: an essay on phenomenological ontology (Varlık ve Hiçlik)*, ing.Çev. Hazel E. Barnes, New York, Philosophical Library, 1989

[106] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 31-33.

Kendinde, bir şeyin ya da bir nesnenin bilinçten bağımsız olarak var olması, başka hiçbir şeyle alakası olmadan, kendi başına, kendi özünde sınırlanan manasına gelmektedir. Sartre'ın 'kendinde varlık'ı ne ise odur. Kendisi ile doludur. Yokluk içermez, kesin sonsuz, başlangıçsız ve değişmezdir. Yani kendisinden başkası ile gösterilemez.[107] 'Kendinde varlık' kendisinden başka bir şey olmayan varlıktır. Örneğin; bir masa ne ise odur, başka bir şey olma olasılığı yoktur. Burada gördüğümüz gibi Sartre kendinde varlık kavramını cansız varlıklar için de kullanır. Ek olarak bu kavramı Sartre pasif insan durumu içinde kullanmaktadır. Söz gelimi bu durum, pasif olup etkinlikten kaçınan, kendisine ve başkasına karşı var olan sorumluluğa önem vermeyen, bulantıdan, boğuntudan, sıkıntıdan kaçarak kendisini aldatıp özgür bir iradenin ürünü olan kararların söz konusu olduğunu görmezden gelerek, varolan sıradan bir şeymiş gibi davranma durumudur.[108]

Sartre'a göre 'kendinde varlık' sadece vardır, yani ona varoluyor diyemeyiz, o sadece vardır ve değişime ve oluşa gerek duymaz. Onun için doluluktan, kapalılıktan ve içkinlikten bahsedilemez. O, ne aktiflik ne de pasifliktir. Her hangi bir şeyden türememiştir ve zorunlu olana da indirgenemez.[109] Kısaca "Kendinde varlık" vardır, var olması ya da olmaması birbirine denktir. Yani o olumsal bir varlıktır. O yaratılmamıştır ve kendi kendini yarattığı da söylenemez. Böyle bir varlık olanaksız ve mantıken de kabul edilemezdir. Şayet yaratılmış dahi olsa bunu ispatlamanın her hangi bir yolu ve tarifi de mevcut olmayacaktır. Sartre "Kendinde varlık"ı saçma, kaypak ve donuk bir şey olarak betimler. Onda hiçbir boşluk ya da delik yoktur. O ne ise odur, saf pozitivitedir, hiçbir negativitesi yoktur.[110]

'Kendinde varlık' aynı zamanda fenomenin varlığıdır ve mutlak bir ilişkisizliktir. Uzam ve zaman Sartre'a göre kendi için varlık olan insana özgü belirlemeler olduğu için, kendinde varlık zaman dışıdır. Ayrıca o, bilinç olmayandır. Zaman insan için vardır. Varlıkların insan bilincinde hiçlenmesi sonucu ortaya çıkar. "Kendinde varlık"

---

[107] Kenan Gürsoy, *Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Ankara: Akçağ yay., 1991, s. 16.

[108] Bochenski, s. 204.

[109] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 33.

[110] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 37.

kendinde şey olarak yalnızca oradadır.[111] Nereden çıktığı bütün bu dünyanın ve içerdiklerinin nasıl meydana çıktığı sorusunu sormanın bir anlamı yoktur. Sartre'a göre dünya her yerdedir, ileride ve geridedir. Ondan öncede varolan hiçbirşey yoktur. Hiçbir zaman da onun varolmamış olduğu bir an mevcut değildir. Yani o, diğer bir anlatımla, hiçbir iç ve dış yüzeye sahip değildir. Her şeyden çok yalnız bir olanaktır. Varlığının nedeni bulunmayan, başka bir varlıkla bilinmeyen bir varlıktır.[112]

Görüldüğü üzere Sartre, bilincin dışında kalan dünyaya kendinde varlık adını verir. Bu dünya, bilinç aracılığıyla bir varoluşa kavuşur. Tabi bu fark edilme, bilinç tarafından bir fenomen olarak algılanma anlamındadır. Bu sebeple kendinde varlık kendi kendisiyle baş başa kaldığı durumda söz konusu olduğunda anlamsız ve fazladan bir şey olarak kalır. Yani Sartre'a göre "Kendinde varlık" mutlak bir saçmalık olarak kabul edilir.[113] Ancak bilincin etkisiyle bir anlam kazanır. Bilinç tarafından bir fenomen olarak değerlendirildikten sonra bilinç için bir varlık durumunu alacak ve belli bir şey kimliğine girecektir. Bilinçle bir ilişki durumuna geçmeden önce bir luzumsuz varlık veya kendi kendisiyle doluluk olarak nitelendirilen bu varlık yalnız ve yalnız bilinçle irtibata geçtiğinde bir nesne halini alacaktır. Anladığımız kadarıyla "Kendinde varlık" "Kendi için varlık" olmadan donukluğunu, hiçliğini, manasızlığını üzerinden atamaz. Sadece insanın onu fark ettiği durumda bir mana arz eder.[114]

Bu ifadeleriyle Sartre kanaatimizce daha varlık görüşünün temelini atarken Tanrı'yı saf dışı bırakmıştır. Birazdan bahsedeceğimiz üzere dünyanın yaratılmamış olduğu, insan olmadan bu fenomen aleminin her hangi bir varlık tarafından fark edilemeyeceğini ve anlamsız olacağını belirtmekle Sartre dünya ile Tanrı bağını koparmaya çalışmıştır. Bir mana da da bu görüşler, geleneksel felsefenin varlık-Tanrı ilişkisine ket vurma ve bu felsefenin varlık anlayışının yanlışlanmasıdır. Kendinde varlığın diğer durumlarından bahsedecek olursak konuyu daha net bir şekilde ortaya koyabileceğimizi düşünüyoruz.

---

[111] Bochenski, s. 204.

[112] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 188.

[113] Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu,* s. 65-66.

[114] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 304.

Sartre'a göre 'kendinde varlık'ın özelliklerinden biri de kendi kendisiyle özdeş olmasıdır. Kendinde varlık ne ise odur. Özdeşlik yasasına göre de her varolan kendisiyle özdeştir.[115] Simgesel olarak A, A'dır, şeklinde gösterilir. Bu yasa, her varolanın bir özdek içinde bulunduğunu her hangi bir değişmeye tabi olmadığını gösterir. İlkçağ filozoflarından Parmenides de varlığın var olduğunu, varolmayanı düşünmenin çelişki yaratacağını ve varlıktan hiçlik çıkmayacağını söyler. Yani Parmenides'e göre bir şey hem var hem de yok olmaz.[116] Sartre'ın kendisinde varlığı da aynı şekilde açıklanır. Ona göre de varlık kendi içinde bir bütündür, kendi kendinin bileşimidir, kendi olmayanla hiçbir münasebeti yoktur. Yani zorunlu olmayan, başlangıçsız, değişmez ve olumsal olan 'kendinde varlık' anlayışıyla Sartre yokluğa karşı çıkar. Kendinde varlık hiçbir şeyden çıkmamıştır, kendi kendisiyle özdeştir.[117]

Burada Sartre özdeşlik yasasını kullanarak kendinde varlığın yaratılmamışlığına vurgu yapar. Bu yasaya göre varlık kendisiyle özdeştir. O dışardan hiçbir neden kabul etmez. Yani Sartre'a göre şayet kendisiyle özdeş olan "Kendinde varlık" Tanrı tarafından yaratılmışsa, bu durum özdeşlik yasasınca geçerli değildir. Ona göre zaten saçma olan bu dünyanın varolmasının apriori olarak bir manası olmayacaktır.[118] Yaradılış çelişkisini anlatırken bu konuya daha ayrıntılı olarak yer verilecektir.

Sartre varlığı, aynı zamanda fenomenolojik bakış açısıyla ele almıştır. O, görünüşlerin gerisine Kant gibi "numen" veya her hangi bir "kendinde şey" yerleştirilmesine karşı çıkar. Çünkü o, varlığı göründüğü şey olarak tasvir eder ve yukarda bahsettiğimiz gibi her hangi bir apriori ilkeyi tasvip etmez.[119] Fark edilen her hangi bir fenomen gizli bir numenin ya da kendisinden ayrı bir olgusallığın fenomeni değildir. Örneğin; bir kalem düşünelim. Bunun bir kalem olarak varlığı insanın ona verdiği anlam zaviyesindendir. Yani bilinç onu bir kalem olarak görünür kılmaktadır. Bu bilincin nesneyi yarattığı anlamına da gelmemektedir. Bunu kendinde varlığa

---

[115] Frederick Copleston, *Sartre*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2000, s. 25.

[116] Copleston, s. 26.

[117] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 34.

[118] Ritter, s. 13.

[119] Jean Paul Sartre, *Egonun Aşkınlığı,* çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Alkım Yay., 2003, s. 53.

uygulayacak olursak bilincin fark etmesi dışında onun da saydam, ayrımlaşmamış ve manasız bir varlık olarak kaldığı görülür.[120]

Neticede, Sartre "Kendinde varlık" olarak dünyayı kendisiyle özdeş, bilincin yani insanın onu fark etmediği sürece anlamsız, hiçbir apriori ilke veya Tanrı tarafından belirlenmemiş, insana bulantı hissini vermesiyle de saçma bir varlık olarak görmektedir. Bizim için önemli olan, onun dünyayı Tanrı'nın yaratmadığı görüşüdür. Bu görüşüyle ve dünyayı algılayış biçimiyle Sartre daha varlık görüşünün ilk aşamasını oluştururken ateizmini şekillendirmeye başlamıştır.[121]

B. KENDİ İÇİN VARLIK

Kendinde varlık nasıl nesnel dünyaya karşılık geliyorsa, "Kendisi için varlık" da insan bilincinin varlığına karşılık gelir. "Kendinde varlık", "Kendi için varlık"tan önce gelir.[122] Değişmez ve kendinde olarak tamdır. Varlığının sebebi olmayarak oluştan da yoksundur. Yaratılmamış başka bir varlıkla da ilişkisizdir. Kendisi için varlık ise kendinde varlık olmadan anlaşılamaz.[123] O hiçlik sayesinde kendinde varlıktan meydana gelmiştir ve hiçliğin kaynağı bilinememektedir. Kendisi için varlık kendini kendinde varlıktan uzakta bulur. İlk başta yalnızca kendinde varlık vardı. Bu varlık kitle halindeydi. Sağlam, hareketsiz ve bölünmeyen bir haldeydi. Bu temelsiz varlık kendi kendini temellemeye çalıştı ve bunu yapabilmek için de hiçliğe doğru hareket etmeye başladı. Bu hiçlikten de, yine kendi haline dönebilmesi için kendini hiçlemesi ve yadsıması gerekti. Bu şekilde bu varlıkta bir delik açıldı ve bu delikten 'kendi için varlık' kendinin farkında olarak ortaya çıktı. Yani kendinde varlığın hiçlik sayesinde delinmesiyle bu boşluktan kendi için varlık çıktı. Böylece 'kendi için varlık' kendinde varlığın bilgisiyle su yüzüne çıkar.[124] Fakat kendi kendini yeniden oluşturmak ister.

---

[120] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 714.

[121] Sartre, *Egonun Aşkınlığı,* s. 17-20.

[122] Bochenski, s. 205.

[123] Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu,* s. 100-104.

[124] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 93.

Bundan dolayı yeniden kendini aşıp tekrar hiçliğe atılır. Böylece de 'kendi için varlık' olan bilinç meydana gelir. [125]

Sartre'a göre "Kendisi için varlık" bilinçtir. Bu varlık özerk bir töz değildir, kendi başına tözlüğü yoktur. Fakat o nesne olan fenomeni elde eder, fark eder ve onun üzerinde etkindir. Bilinç kendi kendine soru soran olumlu ya da olumsuz yanıtlar alan, nedensel sonuçlardan kendini ayrı tutabilen özgür bir varlıktır. Bu anlamda söylenirse, kendi için varlık olan insan, bilinçli öznedir. Varolduğunun bilincindedir. Kendi kendini bilmekte, kendi kendini oluşturmaktadır.[126] Bundan dolayı da ona daha önceden her hangi bir öz verilmesi mümkün değildir. O kendisi üzerine düşünür, onu düşünmeye zorlayacak hiçbir varlık yoktur. Bilinç kendinde varlık gibi ne ise o değildir, aksine ne değilse odur. Yani bilinçli bir varlık olan insanda sonsuz değişme kapasitesi vardır. Onu şimdi olduğu şeyle asla tanımlayamazsınız.[127] Tanımladığınız anda o, başka bir şey başka bir birey olma yoluna girmektedir. Yani kendi için varlık sürekli kendisini yenilemekte ve değişmektedir. Bu anlamda bilinç özgürlük ve geleceğe doğru yöneliştir.[128]

Sartre'ın özgürlük kavramı, bilinçli insan varlığını anlatan kendisi için varlığın çözümlenmesi üzerine dayanır. Kendisi için varlık dış dünyanın varlığını anlatan kendinde varlık ile birlikte iki varlık düzeninden biridir. Sartre kendisi için varlığı hiçlikle bir tutar. Yani aracılığıyla dış dünyanın anlamını bildiğimiz bilinç, sadece bir hiçliktir, varlık olmayandır ya da yok varlıktır.[129] Bu demektir ki bilinç hem vardır hem de yoktur. Bir gölge olayı gibidir. Çünkü Sartre'a göre bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir. O hiçbir zaman saf bilinç değildir. Yani hiçbir zaman bilinç olan saf bir nesneye ya da özneye rastlanamaz. Bilincin özü, onun nesnel dünyasının nesneleriyle olan yönelimsel ilişkisidir. O yalnızca göründüğü şeyle aynı derecede var olması

---

[125] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 38.

[126] Gürsoy, *s.* 23-29.

[127] Karakaya, *J.P.Sartre Ve Varoluşçuluk,* s. 91-96.

[128] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 715-716

[129] Sartre, *Egonun Aşkınlığı,* s. 19.

bakımından arı bir görünüştür. Burada belli bir döngü içinde kalırız.[130] Çünkü arı bir görünüş olan bilinç, daha açık belirtirsek dünyadaki bir şey değildir.[131] Diğer taraftan dünyadaki gerçek nesnelerin varlığı için, onların bilince görünmelerinden veya algılanmış olmalarından daha fazla bir şeye gerek vardır.

Hem kendine hem de dış dünyaya açık olan bilinç, kendinde varlıkta bir boşluktur. Bu boşluğun hiçbir zaman hiçbir yoğunluğu yoktur ve sürekli doldurulmak zorundadır. Bununla birlikte "Kendisi için varlık" maddi varlıktaki bir çeşit boşluk olduğundan dolayı sürekli yenilenmesi ve doldurulması bakımından özgürdür. Kendisinde özgür bir etkinlik mevcuttur.[132] Kendi için varlığı daha açık bir şekilde anlamak için biraz daha ayrıntıya inmek gerekmektedir.

Sartre insan özgürlüğü üzerinde diretmektedir. Bundan dolayı da varlık sisteminde kendisi için varlığın çok ehemmiyeti vardır. Özgürlük kuramı, kendisi için varlığın, yani insanın çözümlemesi üzerine dayanır.[133] "Kendisi çin varlık" aynı zamanda bilinçtir ve tüm bilinç bir şeyin bilincidir. Yani göründüğü biçimiyle varlığın. Bu durumda öyle görünüyor ki, bilinç yokluk olmalı ya da kendinde varlığın yoksanması yoluyla doğuyor olmalıdır. Bilincin kendisi varlık olmayandır cümlesinin manası şudur: Bir kağıt parçasının ayrımsadığım zaman, kendimi ondan uzaklaştırırım, kağıt olduğumu yadsırım ve sadece kağıdı görünür kılarak onu başka varlıklardan yadsırım. Böylece de bilincim görünür kıldığım nesne olmuş olur.[134]

Sartre, bilincin kökeni konusunda gerçekten açık olduğunu söyleyebilecek her hangi bir açıklama veriyor gibi görünmez. Bununla birlikte, kendinde varlıkta bir yarılmanın ya da aralığın yer alması yoluyla doğduğuna göre, büyük bir olasılıkla şu ya da bu yolla varlıktan geliyor olmalıdır. Sartre varlık niçin vardır, sorusunu dışlar fakat

---

[130] Walter Biemel, *Sartre*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Alan Yay., 1984, s. 150-156

[131] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 41.

[132] Sartre*, Being And Nothingness*, s. 682.

[133] Biemel, s. 152.

[134] Copleston, s. 20.

bilinç niçin vardır, sorusunu irdeler ve meydana geliş biçimini açıklamaya çalışır. Fakat "Kendisi için varlık"ın varoluşu hakkında tatmin edici bir sonuca varamaz.[135]

Ateizmi açısından değerlendirecek olursak; kendinde varlık zaten oradadır, Tanrı tarafından yaratılmamıştır. Kendisi için varlığın ise tam olarak nasıl meydana geldiği meçhuldür. Hiçlikten mi yoksa kendinde varlık olan bir varlıktan mı oluşmuştur. Burada Sartre'ın belirtmek istediği ana tema şudur ki; o, kendisi için varlığın özgürlüğünü temellendirmek için her hangi bir yaradılış hususiyetini reddeder.[136] Çünkü bilinç özgür olmalıdır ve dünyada sadece bu özgür varlığın onu fenomenal bir şekilde fark etmesiyle bir anlam kazanır. Belirmekte fayda gördüğümüz bir diğer mevzu da Sartre'ın bu varlık tiplerini oluştururken özellikle Heidegger ve Husserl'dan çok etkilenmiştir.[137] Zaten varlık şekillerini incelerken fenomenolojik bakış açısından bahsedilmişti. Şimdi de bu iki varlık türünün, birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını görerek aralarındaki farkları daha ayrıntılı olarak inceleyerek, Sartre'ın bu varlık şekillerinin arasında Tanrı'nın olmaması gerektiğini nasıl izah ettiği irdelenecektir.

C. KENDİNDE VARLIK İLE KENDİ İÇİN VARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ VE TANRI

Sartre'a göre "Kendinde varlık" ile "Kendisi için varlık" varlığın iki değişmesi olup, yan yana konulmamışlardır. Yani, kendisi için varlık, kendinde varlık olmadan olamaz. Daha önce de belirttiğimiz gibi varlık türlerinden kendinde varlık dünyaya, kendisi için varlık ise bilince eşittir. Kendisi için varlık, yani insan, eksik bir varlık olarak yaşar. Bu eksikliğin bilincine varmak yaratılacak olan değerin kaynağını oluşturur. Sartre'a göre, değerler, insanın temel tasarısı olan varlığın ve bilincin bireşiminin gerçekleştirilmesi isteğinden doğar.[138]

---

[135] Gürsoy, s. 14.

[136] Bochenski, s. 205.

[137] Sartre, *Egonun Aşkınlığı,* s. 13.

[138] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 683.

Fakat Sartre'ın dünyada bilincin birleştirici rolü kavramı, değerin insani kaynağını basit bir şekilde vurgulamaktan öteye gider. Bilinç bir hiçlik olabilir, o varlığı hiçleyebilir, fakat o dünyada olmaksızın ondan söz edilemez. Kendisi için varlık varlığı yaratmaz ya da değiştirmez, basit bir şekilde onu açığa çıkarır. Kısaca, o varlığı hem farklılaştıran hem de bütünleştiren "Kendisi için" varlıktır. Kendinde varlık ise şudur: kendisi için varlığın onu, uzaklık ve çoğulluk içeren mekansal olarak farklılaşmış bir dünya yapmasıdır. Kendinde varlık kendisi için varlığın varlığı olmaksızın ortaya bile çıkamayandır. O nesnel ve evrenseldir fakat zorunlu olarak kendisi için varlığa bağlıdır.[139]

Sartre'a göre, kendi için varolmak kendi içindeyi hiçleştirmektir.[140] Bu koşullarda, özgürlük bu hiçleştirmeden başka bir şey olamaz. Onun aracılığıyla "kendisi için" özünden olduğu gibi varlığından da kurtulur, onun aracılığıyla her zaman kendisinden söz edebilecek şeyden farklıdır. Sartre'a göre insan temelinden özgürlüktür. O olmuş bitmiş ve son bulmuş değildir. İnsan gerçekleştirebileceği olanaklar toplamıdır. İnsan ne ise o değildir, ne olmuşsa odur. Kendinden ne yapabilirse odur insan. Eylemleri de salt özgürlük içinde gelecek içinde bulunur. Onu özgürlüğünden kimse kurtaramaz, ne kendisi ne de Tanrı. Burada Sartre insanın özgürlüğe mahkum olduğunu belirtmek ister. O istese de istemese de özgürdür ve özgür olacaktır.[141]

Sartre'a göre varlığın bu iki şekli birbirine tezat teşkil etmez. Bilinç açık bir şekilde verili nesnel dünyayı gerektirir. Ancak orada olandan bir ayrılış şeklinde olabilir. Bilinç bağımsız ve kendi kendine yeterli olan dünyadan çıkartılamaz. Dünya bu bilinçten çıkartılabilir. Bilinç birincil ve bağımsız olduğundan değil, dünyaya bir hiçlik olarak geldiği ve orada olan dünyaya verildiği için bu böyledir. Diğer taraftan o, dünyadan farklı bir şey değildir, çünkü bu kendi başına bilinç için bir nesne, bir

---

[139] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 165.

[140] Gürsoy, s. 25.

[141] İrish Murdoch, *Sartre Yazarlığı Ve Felsefesi*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: De Yay., 1964, s. 100-108.

kendinde varlık olurdu. Bu nedenle kendinde varlık ve kendisi için varlık bir araya getirilemez bir ayrımla ilişkili olan birer varlık şeklidir.[142]

Sartre'a göre eylem ve bilginin olabilmesi için, "Kendisi için varlık" olduğu şekliyle anlaşılmalıdır; dünyada, tarihsel varoluşta dışa vurulan, yine de onun sahibi ya da bütünlüğü olarak bu varoluşla özdeşleşmemiş ama sürekli kendini yineleyen ve kendine dair gerçek bir bütünlüğü olan bir varlık. Varlığı sınırlayan ve tanımlayan ve ne onun ne de başka bir şeyin malı olmayan bu saf hiçlik, dünyadaki insani mevcudiyetimizi mümkün kılan tek koşulun tanımında ortaya çıkar.[143] Daha önce belirttiğimiz gibi "Kendi için varlık"ı, "Kendinde varlık"tan ayırt eden en önemli özellik bilinçtir. Çünkü Sartre, bilinç-nesne uyuşmazlığına önem vermez. O, kendisi için varlığı uygun koşullarda dış gerçekliği algılayabilenlerden biri olarak değil, gerçekliğin oluşturulmasına katılan bilinçli varlık olarak ele alır. Bilincin cevherle hiçbir ilişkisi yoktur, o saf bir görüntüdür.[144]

Bilincin varolabilme uğraşı, kendi kendisi ile dolu ve kendi varlığının temeli olmak içindir. Sartre bunu kendisi için olma projesi olarak adlandırır. Dolayısıyla bilinç, her iki varlık türünü de kapsamına alabilecek bir 'kendinde-kendisi için' olmak zorundadır. Bununla bilinç kendinden bekleneni sağlayacak, kendi kendisi ile dolu olacak, saçma olma durumundan kurtulacak ve özellikle kendi kendisinin temeli olabilme olanağına kavuşacaktır.[145] Yani burada Sartre, felsefesinin umumi çizgileri içerisinde 'kendi kendisinin sebebi' olabilen bir varlığın imkanı tartışmasına girmektedir. Buna göre Sartre'ın sentezle meydana koymaya çalıştığı ideal varlık sahası 'kendi kendisinin sebebi olan varlık'tan başkası değildir. aslında kendisi için varlığın projesi bir kendi kendisinin sebebi olma durumunu gerçekleştirme çabasıdır. Burada bir bütün varlıktan söz edilmekte ve bu bütün varlığın 'kendisi için' tarafından

[142] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 170-175

[143] Murdoch, s. 63.

[144] Murdoch, s. 106.

[145] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 625.

temellendirilen bir ‘kendinde varlık’ olması düşünülmekte, bu itibarla da kendisinde varlığa özdeş bir kendi için varlığın da ortaya çıkması beklenmektedir.[146]

Tanrı konusunda açıklamalardan kaçınan Sartre, bu olumsal varlık sahası için de bizi doyurucu bir biçimde aydınlığa kavuşturamamaktadır. Bu durum onun kendisinde belki de saçma ve nedensiz olarak açıkladığı kendisinde varlığın üzerinde söyleyecek çok fazla şeyi olmayışından ileri gelmektedir.[147] Sartre, özdeşlik ilkesini en keskin biçimde kullanarak, nesneler dünyasını kendi dışında her hangi bir zorunlu, tümel yani hepsini kapsayacak biçimde mutlak bir varlığa bağlamamış, onu doğrudan doğruya kendi içinde ele almıştır. Böylece varlığın yaratılmamış, sonsuz bir özelliği olduğunu ortaya koymuş, onu bir semavi dünya ile bağıntı içerisinde değerlendirmenin olanaksız olduğunu söylemiş ve böyle nedensiz, anlamsız, ancak gerçek bir kendisinde varlığın da yalnızca mutlak bir saçmalık olduğu görüşünü savunmuştur.[148]

Sartre’ın varlık görüşünün tamamında önceliğin “kendisi için”e verir. Kendinde varlık kendi halinde donuk, anlamsız olarak orada durmaktadır ona göre. Sadece bilincin onu fark etmesiyle bir anlam kazanır. Yani, Sartre da en önemli unsur insandır. Ve onun kendi kendisini kurmada ve hatta kendinde bir kendisi için varlık olma yolunda onun en temel dayanağı olacak özgürlüğüdür. Hatta bu özgürlük insanı kendinde kendisi için varlık yapmanın tek yoludur. Sartre bu varlık anlayışıyla pek tatmin edici olmamıştır.[149] Kendisi için varlığın meydana gelişi, kendinde varlığın neden orada olduğu, bu iki varlığın niçin birbirleriyle olmak zorunda oldukları, hiçliğin varlık görüşünün temelinde bu kadar bariz rol oynamasının nasıl açıklanacağı gibi konularda Sartre’ın kendisi de muallaktadır. Dahası zaten kendi de bu varlık anlayışıyla saçmaya ulaşmakta ve bir şekilde insanın bunalımıyla bu varlık görüşü arasında bağlantı kurmaktadır. En önemli husus da bütün bu tartışma seyrinde Sartre’ın, Tanrı konusunda açıklamalara girmeye lüzum görmemesidir.[150]

---

[146] Gürsoy, s. 43.

[147] Gürsoy, s. 47.

[148] Gürsoy, s. 21.

[149] Gürsoy, s. 28.

[150] Gürsoy, s. 95.

Varlık görüşünde Tanrı'ya gerek duymayan Sartre, Tanrı'nın bu sistemde gereksiz olduğunu pek ayrıntılı olmasa da vurgulamıştır. Bilindiği gibi Nietzsche geleneksel teolojik delilleri kale almamıştır. Normalde Sartre da aynı Nietzsche gibi davranmış ve delillerle fazla ilgilenmemiştir. Fakat Tanrı'nın gereksizliği sonucuna kendinde varlığı tasvir ederken ulaşır. Tanrının gereksizliği sonucuna kendinde varlığın yaratılmamış bir varlık olması, kendisiyle özdeş olarak varolması, fenomen üstü bir ilkeyle bu varlığın açıklanmasının saçma olması ve özellikle de bu varlığın yapısı gereği ereksellik ve zorunluluk taşımaması gibi özelliklerden yola çıkarak ulaşır.[151]

II. TANRI'NIN GEREKSİZLİĞİ

Sartre'ın varlık görüşünü ve bu varlık sistemi içerisinde Tanrı'yı nasıl saf dışı bırakmaya çalıştığı görüldü. Ve onun için, kurduğu bu sistemde Tanrı veya her hangi bir apriori ilkenin gereksiz olacağını belirtildi. Bu kısımda da, Sartre'ın bu görüşünü temellendirdiği düşünceleri ele alınacaktır. Bu kısımda Sartre'ın doğada bir erklilik görmediği, varlığın zorunlu olmadığı, teolojik delillerin boş, saçma ve gereksiz olduğu söylemi, fenomenolojik bakış açısıyla dünyayı nasıl ele aldığı ve yaradılış konusunda nasıl bir tavır takındığı işlenecektir. Ele alacağımız bütün başlıklar altındaki süreç Sartre'ın Tanrı'yı gereksiz gördüğü düşüncesiyle doğrudan bağlantılıdır.

A. EREKSELLİĞİN ELEŞTİRİSİ

Sartre doğal dünyayı ele alırken varlıkların varolmasıyla Tanrı arasında salt sözsel bir bağlantı dışında, hiçbir ilinti kurulamayacağını kabul eder. Tanrı'ya inanılması durumunda bile dış dünyada ona işaret edebilecek her hangi bir durumun olmadığını söyler. Bunun yanında Sartre dış dünyada göreceli de olsa bir düzenliliğin sıralılığın olduğundan bahseder. Fakat bunun sahici olmadığını, sadece öyle göründüğünü belirterek bunu "ereksiz ereklilik" diye açıklar.[152]

"Ereksiz ereklilik" karanlık bir şeydir. Doğada meydana gelen olayların bağlantısını net bir şekilde ortaya koyamayız Sartre'a göre. İki neden raslantısal olarak

---

[151] Bochenski, s. 205-209.

[152] Jean Paul Sartre, *Edebiyat Nedir?,* çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yay., 1967, s. 52.

meydana gelir ve bunun asla bir buyruk tarafından bir sistemle oluştuğu iddia edilemez.[153]

Sartre bu eserinde erekselliği şöyle eleştirir:

> "Tanrı'ya inansam bile, evrensel Tanrı çağrısıyla gözümün önündeki özel görünüm arasında, salt sözsel bir ilinti dışında, hiçbir ilinti kurama: Şu mavi ile şu yeşil arasındaki uyum isteyerek mi yaratılmıştır? Nasıl bilebilirim bunu? Evrensel yaratıcı düşüncesi hiçbir özel niyetin doğruluğunu güvence altına alamaz… İki neden dizisinin rastlaşmasıdır bu. Yani ilk bakışta bir rastlantı sonucudur. En iyi durumda bile, ereklilik karanlık bir şey olarak kalmaktadır. Bulunduğumuz bütün ilintiler birer varsayımdır; hiçbir erek önümüze bir buyruk gibi çıkmamaktadır. Çünkü bu ereklerin hiç biri bir yaratıcı tarafından istenmiş olduğunu açıkça belli etmemektedir… Bakışlarımızı bu düzenlilik üzerinde gezdirmeye başladığımız an, çağrı yok olur, bir başımıza kalırız… Bir an için algılanan erekselliğin bana hiç kimse tarafından verilmemiş oluşundan, yani sahici olmayışından büyük bir üzüntü duyarak, doğal görünümlerde beliren ereksiz ereklilik ile öteki insanların bakışı arasına girerim…"[154]

Gördüğümüz gibi Sartre doğada kesin olarak her hangi bir erekliliğin olduğunu kabul etmemektedir. Varolan aldatıcı erekselliğin de Tanrı tarafından yönetildiğine karşı çıkmaktadır. Sartre'ın bu görüşleri kendinde varlığın olumsal olmasıyla yani zorunlu olmamasıyla da bağlantılıdır.[155] Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Sartre'a göre kendisinde varlık hiçbir şeyden çıkmamıştır. Onun varlığı, açıklaması olmaksızın mevcuttur. Bu açıklamalardan da anlıyoruz ki, Sartre kendinde varlığın varoluşu gibi onun düzeni ve erkselliğini de sahici olmamakla eleştirip sınırlı açıklamalara yer vermektedir. Doğadaki erekliliği belli bir sınıra kadar kabul etmiş gibi görünen Sartre daha çok bunun fenomenler aleminde olabileceğini savunarak, bütün felsefesinin ana vurgusu olan, teolojik ve ya ilahi bir alanın müdahalesini dışta bırakmaya çalışıyor.[156]

---

[153] Sartre, *Edebiyat Nedir*?, s. 53.

[154] Sartre, *Edebiyat Nedir*?, s. 54, ayrıca bkz. Sartre, *Varoluşçuluk,* çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yay., 2002, s. 85.

[155] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 83.

[156] Sartre, *Edebiyat Nedir*?, s. 57.

Velhasıl tamamen bir erekliliğin olacağı durumda bile Tanrı'ya gerek duyulmayacağını belirtiyor.[157]

B. ÖZDEŞLİK İLKESİ VE SEBEPLERİN SONLULUĞU

Sartre Tanrı'nın gereksizliğini öne sürerken kullandığı tezlerden bir tanesi de özdeşlik ilkesidir.[158] Bunun yanında apriori bir varlığın kendi sebebi olduğunu kabul etmenin de çelişkili olacağını söyleyen Sartre sonsuz sebepler çelişkisine düşmemeye çabalar.

Sartre'da kendide varlık için söylenebilecek ilk özelliklerden bir tanesi, onun kendisi ile özdeş olmasıdır. Kendinde varlık ne ise odur. Bu totolojik bir önermedir. Yani bir şey ne ise odur.[159] Özdeşlik yasası: her varolan kendi kendisi ile özdeştir. A, A'dır şeklinde gösterilir. Her varolanda her zaman bir özdeş çekirdek bulunduğunu ve bunun değişmediğini, bu anlamda onun töz olduğunu ifade eder. Bunun dışında özdeşlik yasası, her varolanın tek ve biricik bir şeydir.[160] Örneğin, Leibniz özdeşlik yasasında evrende birbirine özdeş iki şey yoktur. Yasanın bu yorumu özellikle insan hakkındaki kullanımı bakımından önemlidir. Her insan başka hiçbir insanla özdeş olmayan bir tekliktir. Teklik aynı zamanda kişinin kendi bilincine varmasına, kendini tanımasına olanak sağlar. Özdeşlik yasasında ontolojik ilkeler öbür şeylerin de temeli iseler, bu her şey onlardan türetilebilir ve çıkarsanabilir anlamına gelir. Diğer bir anlatımla ontolojik ilke mantıkça da geçerlidir. Çünkü mantığın unsurları bize varlığın upuygun düşünsel örneğini verir. Bilindiği gibi mantığın unsurları ise kavramlardır. Dolayısıyla ontolojik özdeşlik aynı zamanda mantıksal özdeşlik olur. Her kavram kendisiyle özdeş olmak zorundadır. Bu açıklamaya bağlı olarak bir Sartre'ın bu kuralı hem ontolojik olarak varlık alanına hem de mantıksal olarak Tanrı kavramına uyguladığını göreceğiz.[161]

---

[157] Bochenski, s. 55.

[158] Gürsoy, s. 16-17.

[159] Sartre, *Being And Nothingness,* s. 28.

[160] Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 63.

[161] Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 62.

Özdeşlik ilkesinin başlangıçta öznenin yüklemde tekrar edilmesi ve hiçbir yeni bilgiyi vermediği düşünülebilir. Fakat Sartre felsefesinde kendinde varlığın mahiyeti hakkında anahtar bir rol oynar.[162] Bu düşünce yalnızca kendinde varlık için geçerlidir, kendisi için varlık'da geçerli değildir.

Kendinde varlığın kendi kendisi ile özdeş olması düşüncesi Parmenides'in varlık anlayışına işaret eder. Parmenides'te varlık kendisine göre kesafet gösterir, zira o tam manasıyla kendi kendisi ile doludur. İşte varlık ne ise odur demekle bunu ifade etmekteyiz. 'kendinde varlık'ın kesafeti, onun tam manasıyla kendi olduğuna işaret etmektedir. O bütün sentezler içerisinde en çözülemeyeni, kendinin kendisiyle sentezidir. Bundan çıkan neticeye göre de tabiatıyla varlık kendi varlığı içerisinde tecrid edilmiştir ve kendisi olmayan ile hiçbir münasebeti yoktur. Böylelikle kendisinde varlık kendisinin olmayan veya kendisini reddeden hiçbir varlık sahası ile ortaya konulamaz. Yani Parmenides'te varlık vardır, yokluk yoktur ifadeleri yukarıdaki açıklamaları tam manasıyla özetler. Bu filozof için varlık sadece vahdetten ibarettir. Kendi içine kapalı, doğmamış, yok olmayacak, değişmez, bölünmez, seyrekleşmez bir varlıktır.[163]

Sartre'a göre Tanrı kavramı, kendisiyle çelişiktir. Bu kavram, kendinde varlığın ve kendisi için varlığın imkansız bir harmanı olan bir varlık bütünü olarak ele alınır. Seçimler yapan ve kararlar veren bir varlık olarak Tanrı bir anlamda kendisi için varlık olmak zorundadır, diğer yönüyle de tam ve kendine yeter biri olarak da kendinde varlık olmak zorundadır. Tanrı, bir kişinin özgürlüğüne ve bir şeyin tamlığına sahip olmak zorundadır.[164]

Burada Sartre Tanrı kavramının kendi ile çelişkili olduğunu öne sürer. Çünkü bu kavram karşılıklı olarak dışlayıcı iki kavramı, kendindeyi ve kendi içini birleştirmeye çalışır. Gerçekten de bütünüyle açıktır ki; eğer bilinç kendinde varlığın bütünüyle olumsuzlaması ise, kendinde temellenmiş ve türetilmemiş bir bilinç olamaz ve bu da

---

[162] Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 61.

[163] Gürsoy, s. 15.

[164] Alasdair Maclntyre, *Varoluşçuluk*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2001, s. 39.

kendinde bir kendi için kavramı ile çelişkilidir. Bu analiz tamamen özdeşlik ilkesine bağlı olarak yapılmıştır.[165]

Sartre, özdeşlik ilkesini "Kendinde varlık"a uygulamakla, varlığın yaratılmamış olduğu fikrine ulaşır. Ona göre yoktan yaratılış imkansızdır. Tanrı'nın dünyayı yarattığı varsayıldığında, varlık her zaman pasiflikle lekelenmiş olur. Varlığın yaratılmış olması halinde, ilahi olan bir subjektiflik içinde tasarlanır. Bu durumda da, "Kendinde Varlık" en önemli özelliği olan kendinde olma halinden mahrum kalır.[166]

Tanrı düşüncesi, hem dünyanın özdeşlik prensibine bağlı olarak hem de yine bu özdeşlik prensibiyle ilişkili bir şekilde mantıksal olarak imkansız ve gereksizdir. Bizce buradaki temel sorun Sartre'ın sahip olduğu varlık görüşüyle alakalıdır. Yani kendinde ve kendi için varlıklar ve Sartre'ın onlara yükledikleri mana düşünüldüğünde zaten Tanrı veya her hangi bir semavi ilke devre dışı kalacaktır. Ve bu sistem içinde manasız bir şekilde gereksiz konumuna düşecektir. Özetle; bu durumda kendisinde varlık ile kendisi için varlığın özdeş olduğu görüşü ortaya çıkacaktır. Yani Tanrı varlığında şuur ve varlık birbirinden ayrı mütalaa edilemez düşüncesi Sartre'ın ontolojik terimleri çerçevesinde tekrarlanacak ve tabii yine filozofumuzun bu kendine has ontolojik değerlendirmelerine göre böyle bir ideal varlık haliyle tenakuz teşkil edecektir. Bundan hareketle de kendi kendisinin temeli olan varlık düşünülemez hükmü ile tanrı kavramı reddedilecektir.[167]

Sartre sebeplerin sonsuza gidemeyeceğini belirterek Tanrı'nın zaten kendi kendisinin sebebi olamayacağı yanında kendisinden öncede her hangi bir sebebinin bulunamayacağını belirtir. Daha önce görmüştük ki, kendinde varlığın nasıl meydana geldiği hususunda da Sartre açıklamadan kaçınmıştı. Fakat Tanrı'nın varolması durumunda sebeplilik ilkesini öne sürer. Ona göre şayet Tanrı'nın varlığını kabul edersek, onun varolmadan önce de varlığını kabul etmek gerekir. Veyahut da kendi kendisinin varlığının sebebi olan Tanrı'nın, netice olarak var olmadan önce sebep olarak

---

[165] Copleston, s. 33.

[166] Gürsoy, s. 18.

[167] Murdoch, s. 74.

varolması gerekir. O zaman da onun sebep olma vasfını izah etmek güçleşir ve çelişkiye düşülür.[168]

Bu görüşlerini Sartre "varlık ve hiçlik" kitabında serdetmiş fakat bu kanıtı geliştirmemiştir. Burada Sartre'ın teolojik delileri eleştirerek ateizmini kurmaya çalışmaması rol oynamıştır. O zaten baştan beri bu delillerle uğraşmayı düşünmez. Bu sebeple de bahse konu olan bu görüşler yeri gelince sadece kısaca vurgulanıp geçiştirilmiştir.[169]

Gördüğümüz gibi Sartre özdeşlik ve nedensellik konularındaki görüşleriyle Tanrı'nın gereksizliğine bir kez daha vurgu yapıyor. Özdeşlik prensibini uygulamaktaki amaçlarından biri de yaradılış problemine değinmektir. Çünkü özdeş olan bir dünyanın yaratılmış olabileceği görüşü de Sartre'a göre saçmadır.[170] Her ne kadar mantıksal analizler yapmadığını söylediğimiz Sartre en önemli eserinde çoğu meseleye gönderme yapmıştır. İnsanın varoluşunun temelinde Tanrı'nın olmaması gerektiğini söyleyen Sartre'ın ateizmini temellendirdiği özgürlük fikriyle Tanrı'nın gereksizliğinin mutlak bir paralelliği mevcuttur.[171]

C. YARATILIŞ ÇELİŞKİSİ

Sartre yukarıda bahsi geçen özdeşlik ilkesine de paralel olarak hatta onu çıkış noktası yapması noktasında yaradılış olayını reddeder. Varlık görüşünde varlığın başlangıcını açıklamaktan kaçınan Sartre hem kendinde varlığın hem de kendisi için varlığın yaratılmamışlığını vurgular.

Sartre'a göre kendinde varlık yaratılmamıştır. Özdeşlik ilkesini bu varlığa o kadar derin bir şekilde uygulamıştır ki, bu ilk gereği kendinde varlığın yaratılmamış olduğunu düşünür. Sartre'a göre yoktan yaratılış mümkün değildir.[172] Özdeşlik prensibinde

---

[168] Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi*, İstanbul: Dergah Yay., 1999, s. 38.

[169] Paul Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, çev. Yakup Şahan, İstanbul: Gelişim Yay., 1976, s. 96.

[170] Foulquie, s. 97.

[171] Foulquie, s. 99.

[172] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 28.

olduğu gibi yaradılış konusundaki fikirlerinde de Sartre Parmenides'ten etkilenmiştir.[173] Parmenides varlığın ezeli ve ebedi olduğunu, yaratılmış olmadığını söyler. Ona göre varlık kendinden çıkmıştır, kendi kendini doğurmuştur ki yeni bir şey olmaması, ezeli ve ebedi olması demektir. Varlığın yokluğa geçtiğini veya yokluktan geldiğini kabul etmek imkansızdır. Sonuç olarak Parmenides varlığın ezeli, ebedi ve yaratılmamış olduğunu düşünür.[174]

Sartre'ın düşüncesine göre, varlık fenomeni, yaratıcılık hükmü ile karanlıklaştırılmıştır. Tanrı'nın dünyaya varlık bahşettiği varsayıldığında, varlık her zaman bir pasiflikle lekelenmiş durumda ortaya çıkar. Yoktan yaradılış varlığın yaratılışını açıklamaz; çünkü varlık öznellik, tanrısal bir öznellik içinde tanımlanıyorsa bu durumda o özneler arası kalmayı sürdürecektir.[175] Böylece öznellik bir nesnelliğin temsilcisi olamaz ve sonuç olarak o, nesnel yaratma isteği ile açıklanamaz. Eğer varlık yaratılmış olsa idi, bu kendinde varlığın, kendinde olma halinin olmamasını ifade edecek, ve bu Tanrı'nın varlığından başka bir şey olmayacaktı. Fakat Sartre bu düşüncenin olamazlığını "Varlık ve Hiçlik" adlı eserinde şöyle ifade etmiştir.

> " Eğer varlık Tanrı karşısında var ise, bu onun kendi kendisine dayandırdığı ve tanrısal yaratılışa dair en küçük bir iz taşımadığı içindir. Kısacası o, yaratılmış olsa bile, kendisinde varlık, yaratılış terimi ile açıklanamaz. Çünkü varlığını yaratılışın ötesinde kazanmaktadır. Bu da varlığın yaratılmadığını söylemekle aynı şeydir."[176]

Eğer varlık Tanrı tarafından yaratılmadıysa, o zaman varlığın kendi kendisini yarattığı düşünülebilir mi diye sorduğumuzda Sartre'ın buna cevabı hayır olacaktır. Ona göre varlığın kendi kendisini yarattığı sonucu çıkarılamaz. Zira bu onun kendi kendisinden önce olmasını gerektirecektir. Varlık bilinç gibi kendi kendisinin nedeni değildir. Dolayısıyla Sartre özdeşlik ilkesine dayanarak yaratılış kuramının bu son şeklini de kabul etmemektedir. Ona göre varlık, kendi dışında bir varlık yani Tanrı varlığı tarafından nedenlendirilemediği gibi, kendi kendisinin de nedeni olamamaktadır.

---

[173] Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 59.

[174] Weber, s. 17.

[175] Murdoch, s. 68.

[176] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 32.

Çünkü varlık, kendi kendisidir ve bu kendi kendisiyle özdeşliği dışında hiçbir biçimde algılanamaz ve düşünülemez. O, varlığını kendinde bulmakta, bir başka varlıktan kabul etmemektedir.[177] Çünkü o ne etken ne de edilgen bir varlıktır. Bunlar insan için geçerli olan şeylerdir. Yani bu varlık ne mümkün olandan çıkarılabilir ne de zorunlu olana indirgenir. O sadece mutlak ve kendine göre vardır, onun hiçbir varlığa bağlantısı olmadığı gibi ona bir oluş ve zamansallık ta verilemez. Bu varlık başka varolanların nedeninden çıkarılamaz. Yani o, yaratılmamış olup başka bir varlıkla da birleşmeyen bir varlıktır.[178]

Sartre yaratılmamışlığı kendi için varlık yönünden de aynı şekilde kabul eder. İnsan ona göre varoluşu özünden önce gelen varlık konumundadır. Bu varlık bir kavrama göre tanımlanamaz ve belirlenemez. Sartre varoluşsal varlığın Tanrı tarafından yaratılmadığını, onun kendisi için varlık olduğunu ve kendi dışında hiçbir şekillendirmeyi kabul edemeyeceğini savunur. Böylece Nietzsche'nin öldürdüğü Tanrı'yı o da kendi felsefesini oluştururken ortadan kaldırır.[179]

Sartre yaratılışın varoluşun ortaya çıkmasını engellemek anlamına gelmesi açısından da çelişkili bir düşünce olacağını savunur. Tanrı varlığına inanç, varoluşun ortaya çıkışına bir engel olarak bulunmakta adeta onun mevcudiyetini silmektedir. J.P.Sartre "Şeytan ve Yüce Tanrı" adlı 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, insanların yalnızlığı…..Şayet Tanrı mevcut ise…..Henrich sana sana kurnazca yapılmış bir şakanın ne olduğunu bildireceğim. Tanrı yoktur."[180] Burada Tanrı varlığı ve onun insan varoluşunu yaratmış olabileceği fikri insanın tam bir etkinlikle kendini ortaya koyabilmesine engel olduğu gerekçesiyle Sartre tarafından itirazla karşılanmıştır.

---

[177] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 33.

[178] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 28.

[179] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 63.

[180] Jean Paul Sartre, *Şeytan Ve Yüce Tanrı*, çev. Eray Canberk, İstanbul: Ataç Yay., 1964, s. 39.

D. FENOMENOLOJİK BAKIŞ

Sartre'ın en önemli felsefi eserlerinin başında gelen "Varlık Ve Hiçlik" adlı kitabının diğer ismi "Fenomenolojik Ontoloji Denemesi" dir. Sartre bu başlıkla acaba neyi kasdetmektedir? Duyulardan ve tecrübelerden gelen bilgilerle yetinmeyip, görüntüler aleminin ötesinde bir hakiki varlık sahasının araştırılmasından bahsetmek istemiş midir? Felsefi bakımdan inceleyecek olursak, "fenomen" algılayan bilince göründüğü şekliyle varlığa delalet eder. O, kendi kendisinde varlığı söz konusu etmeden belli ve sınırlı bir idrak imkanına sahip olan bizlere göründüğü veya belirdiği şekliyle varlıktır.[181] Bir başka deyişle bilincimizin algısı dışında ve onun uzanamayacağı bir yerde olması icab eden kendi kendisinde bulunduğu halde varlık veya mutlak hakikate sahip varlık değil, bizlere göre varlık, bizim için varlıktır. Fenomenleri tecrübenin vasıtasız verilerinden ibaret sayan fenomenistlere göre, tek gerçeklik izafe edebileceğimiz varlık sahası fenomenlerinkidir ve zihin doğrudan doğruya kavrayamayacağı, onun algı imkanı sahası dışında, görünmeyen, bilinmez bir kendi kendisinde varlık yoktur. Sartre'ın da böyle fenomenolojik bir geleneğe bağlı kaldığı görülür.[182]

Kant, fenomenlerin arkasında onlara temel teşkil eden fakat birer tecrübi veri olmadıkları için, bilme imkanımız olmayan, buna rağmen gerçekliklerinden şüphe etmememiz gereken bir "numen" sahası olduğunu söyler. Numen, zaruri olarak mevcudiyeti düşünülen, görüntüler aleminin dışında bir kendi kendisinde varlık sahasıdır. Sartre'da ise numen fikri tamamıyla reddedilmiş, tek gerçeklik göründükleri gibi olan fenomenlere izafe edilmiştir.[183] Demek oluyor ki, Sartre, bilinmeyen, tecrübe edilemeyen her hangi bir varlık sahasının kökünden reddetmiştir. Husserl'den ilham alarak "her bilinç bir şeyin bilincidir diyen" Sartre'a göre nasıl fenomen kendisini idrak etmekte olan bir bilinç olmayınca varlığında söz ettiremiyorsa, bilinç de kendi başına bir varlık olmaksızın varlığını kendi dışındaki objelere borçludur ve kendini onlarla alakalı tuttuğu sürece vardır. Buna göre ne bir tarafta bilincin dayanabileceği bir mutlak

---

[181] Sartre, *Egonun Aşkınlığı,* 15.

[182] Gürsoy, s. 46.

[183] Sartre, *Egonun Aşkınlığı,* s. 52.

subjektivite, ne de bilinç için bir görünüşler dizisinden ibaret olan şeylerin arkasında her hangi bir saf, bağımsız, yani mutlak bir varlık düşünülmediğinden, bunların bilgisi olabilecek bir metafizikte Sartre için tamamen imkansız görünmektedir.[184]

Böylece Sartre fenomenolojik ontolojisinde Kant'ın fenomen ve numen, görünüş ve gerçeklik ikiliğini ortadan kaldırmakta ve her şeyi fenomenleştirmektedir. Varlık ve Hiçlik'in ilk cümlesinde Sartre, modern düşüncenin, varolanı, kendisini ortaya koyan görünüşler dizisine indirgeyerek büyük bir gelişme kaydettiğini belirtir. Böylelikle, felsefeyi rahatsız eden çok sayıda düalizmi aşmak ve onların yerine fenomenin tekliğini koymak mümkün olabilecektir. İlk söylenmesi gereken, fenomen, numen karşıtlığının ortadan kalkmasıdır. Bir başka deyişle varolanın gerçek doğasını görünüşten gizleyen anlamında bir numen yoktur. Kant'çı anlamda bir numen, fenomenlerin ardında yatan ve hiçbir zaman bilinemeyecek olan bir öz yoktur. Ayrıca fenomen kavramı sadece duyulur görünüşlerle de sınırlı değildir. Bütün duygular, arzular, politik kurumlar, bunların hepsi birer fenomendir. Varolanın varlığı tamamen göründüğü şeydir. [185]

Sartre bu konuyla ilgili, nesnelerin gerçekliğini öznel bir izlenimler çokluğunda ve onun nesnelliğini varlık olmayanda bulmaya kalkışmak yararsız bir çabadır, demiştir. Ne nesnel olan öznel olandan, ne aşkın olan içkin olandan, ne de varlık olan varlık olmayandan hiçbir zaman çıkmayacaktır.[186] Sartre'a göre, bilinç ve fenomen birbirinden ayrı varolamaz; bilinç daima bir şeyin bilincidir, fenomen de daima bir bilince görünür. Böyle bir durumda özne ve nesne arasındaki ilişki için anahtar bir kavram olarak görülmüş olabilen niyetsellik tartışılacaktır.[187]

Buna göre demek ki Sartre'ın fenomeni her ne kadar bir sujenin varlığı ile meydana çıkıyorsa da, haddizatında, onun varlığı bu subjektivitenin içerisinde hapsedilip kalmamakta, düşünce fenomen varlığının gerçekliğini kendi içinde eritmeye muvaffak olamamaktadır.[188] Bunun da sebebi dış gerçekliğin yani eşyanın, kendi içinde

---

[184] Gürsoy, s. 5.

[185] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 3.

[186] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 23.

[187] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 167.

[188] Sartre, *Egonun Aşkınlığı,* s. 63.

bir sonsuz olma keyfiyetidir ki, her tecrübe onun varlığının ancak bir vechesini idrak etme imkanı vermekte ve bilinç bir deney sırasında ancak sınırlı bir kısmını algılayabildiğinden, "şey" sujenin dışındaki gerçekliği muhafaza edebilmektedir. Buna göre sadece bilinç ile münasebetinde kendini ortaya koyan fenomen, yine de bu münasebeti aşan bir yapıya sahip olarak, sadece düşünceye bağlı bir varlık olmaktan kurtularak dış gerçekliğini sağlama almaktadır.[189]

Neticede, Sartre için hakiki varlığın insan tarafından yaşanmakta olan dünyadan ibaret olduğunu anlarız. Varlık, insan bilinci ile münasebetinde kendini açığa vurmakta, bir bilgi alakasının dışında tasavvur edilememektedir.[190] O halde filozofumuzun ontolojisi de böyle bir varlık anlayışını hareket noktası olarak kabul edecek, müşahhas dünyayı yaşamakta olan insanın durumunu ihmal edip, ulvi gerçekle uğraşan metafiziği kökünden reddedecektir.

E. ARGÜMANLARIN GEREKSİZLİĞİ

Sartre felsefe tarihinde Tanrı'nın varlığını öne süren teolojik delillerin saçma olduğunu, bu delillerle bir şeye ulaşılamayacağını belirtir. Ona göre bu deliller gereksizdir.[191] Bu fikri ateist olsun veya olmasın diğer varoluşçu filozoflarda da görmekteyiz. Ayrıca Nietzsche ve Feuerbach gibi Sartre'ın felsefesinde etkili olmuş filozoflarda teolojik delillerle uğraşmayı zül addederler. Onlar ateizmlerini her hangi bir delilin saçmalığı üzerine bina etmemişlerdir. Bazısı ahlaki olarak yani daha çok özgürlüğü temel alarak, bazısı da varoluşu temel alarak Tanrı'nın yokluğuna veya olmaması gerektiğine karar vermişleridr. Aynı durum bazı teist görüşlerde de mevcuttur. Bu tarz değerlendirmeler Tanrı'nın varlığını klasik kanıtlamalarla ispat yoluna gitmek istemezler. Ya iman yoluyla ya da ahlaki hükümlerle Tanrı'nın varolması gerektiğine hüküm verirler.[192]

---

[189] Bochenski, s. 207.

[190] Murdoch, s. 114.

[191] Günbulut, s. 74.

[192] Aydın, s. 220-228.

İgnace Lepp Sartre'ın ateizmi hakkında şöyle demektedir: "Tanrı'nın varolmadığı, onun için o kadar kesin bir gerçektir ki, kendisi onun varlığı hakkında ileri sürülen geleneksel eski veya yeni delili incelemek ve reddetmek lüzumunu görmez."[193] Sartre gerçekten bu kanıtları gereksiz bulur fakat, gerek varlık hakkındaki sistemini kurarken, gerek insanın özünü, bir başka deyişle kendi kendini meydana getirişini ele alırken veya onu sonsuz bir hürriyet mefhumuyla tanımlarken, ister istemez hareket noktası olarak aldığı, Tanrı'nın yokluğu düşüncesine dönmekte, kurmuş olduğu sistemin bütünü içinde onun varlık olarak imkansızlığını bir kere daha söylemekte, fikrinin getirebileceği çelişkiyi açığa çıkartmakta veya keşfedebildiği şekilde insanın durumu ile yaratıcı kavramının bir arada kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir.[194] Yani Sartre sistemi bir şekilde her ne kadar bu delillere değinmese de gerek edebiyat üzerine yazdığı yazılarda gerkse roman ve piyeslerinde bu delillendirmelere göndermelerde bulunmaktadır.

Sartre'a göre Tanrı sorunu insanca bir sorundur. Bu soruna her insan ancakbütün yaşamıyla çözüm getirebilir. Bu çözüm de insanın başkalarına ve kendine karşı seçtiği davranışın ta kendisidir. Bunun aksine Tanrı'ya Bonaventure ya da Anselm'in kanıtlarıyla gidilmez. Aynı şekilde tersi kanıtlamalarla da inancını yitirme diye bir şey de olamaz.[195]

Genel olarak varoluşçu filozofları değerlendirirsek, insana subjektif bir açıdan yaklaşma ve insan hürriyetinin imtiyazlı mevkii, bütün egzistansiyalistlerin ittifakla benimsedikleri hususlardır. Onlar için Tanrı'ya inanmak yahut inanmamak soyut ve evrensel açıdan değil, insan hürriyetinin sağlamlığı bakımından önemlidir. İman konusunu soyut bir problem olarak inceleyen geleneksel teoloji, isbatlamalarında neticesiz kalmaya mahkumdur. Kant bunu bütün açıklığı ile göz önüne sermiştir.[196] Nietzsche ve Sartre Kant'ın geleneksel kanıtlamalarla Tanrı'nın varlığının ispatlanamayacağı görüşüne katılmakla birlikte onunla aynı düşünceye sahipti. Bilindiği gibi Kant teolojik ahlaka karşı olmasına rağmen ahlaki bir teoloji kurma

[193] Gürsoy, s. 12.

[194] Jean Paul Sartre, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, İstanbul: Say Yay., s. 102.

[195] Jean Paul Sartre, *Denemeler*, s.101.

[196] Frank Magill, *Egsiztansiyalist Felsefenin Beş Klasiği,* çev. Vahap Mutal, İstanbul: Dergah Yay., 1992, s. 24.

düşüncesindeydi. Sartre ve Nietzsche Kant'ın çıkış noktasını kabul etmekle beraber vardığı sonucu eleştirmektedirler. Ne Nietzsche ne de Sartre kılı kırk yaran serin kanlı birer düşünür gibi çıkmazlar karşımıza. Onların ispat etmeye, hatta ikna etmeye ne vakit ne de sabırları vardır.[197]

Sartre varoluşçuluğu tanımlarken de ispatlamarın gereksizliğine dikkat çekmiştir. Ona göre varoluşçluk, tutarlı bir tanrıtanımaz konumdan bütün sonuçları çıkarmak uğruna yapılan bir çabadan başka bir şey değildir. Varoluşçuluk, Tanrı'nın yokluğunu ispata uğraşmaz. Böylesi bir çabayla kendini yormaz.[198]

Bu sebeplerden dolayı Sartre Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu iddaa eden her hangi bir kanıt üzerinde ayrıntılı olarak durmaz.[199] Her hangi bir delilin eleştirisini bir başlık altında ele almaz. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi bu tamamen Sartre'ın bu tartışmalara uzak kaldığı anlamında okunmamalıdır. O, birçok eserinde bu teolojik kanıtlamalara göndermeler yapar. Fakat unutmamak gerekir ki Sartre, ateizmini daha çok kendi için varlık üzerinden temellendirmiştir. Bu sebeple tamamen insadan yola çıkarak özgürlüğe yaptuğı vurguyla ve özgürlüğü temel alarak ateizmini oluşturmuştur. Bu sebeple onun ateizminin genel yapısına bakıldığında da teolojik kanıtlamalarla çok fazla haşir neşir olmadığını kolaylıkla fark edilir.

III. TANRI'NIN ANLAMSIZLIĞI

Tanrı'nın gereksizliği bölümünde Sartre gerekçelerini "Kendinde varlık" üzerinden ileri sürmüştü. Tanrı'nın anlamsızlığını belirtirken de "Kendi için varlık"ı temel almıştır. Tanrı'nın varlığının anlamsızlığını savunurken insana ve onun çeşitli durumlarına göndermelerde bulunan Sartre bilinçli insan varlığında insan psikolojisine dayanarak Tanrı'nın varlığının anlamsız olduğunu ileri sürmüştür.[200]

---

[197] Aydın, s. 226, Kant'ın teolojik delilleri eleştirisine daha ayrıntılı olarak bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., ayrıca Kant'ın vardığı sonuç olan ahlaki kanıta bkz. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Küçüradi, Hacettepe Üniversitesi Yay.

[198] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 64.

[199] Jean Paul Sartre, *Denemeler*, s. 101-103.

[200] Gürsoy, *a. g. e.*, s. 20. Sartre, insan psikolojisinden yola çıkarak Tanrı'nın anlamsız olduğu sonucuna nasıl ulaştığını "*Bulantı"* adlı romanında işlemiştir. Bkz. J. P. Sartre, *Bulantı"* çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Ataç Yay., 1964

Sartre'da Tanrı'nın anlamsızlığı konusunun temeli Feuerbach ve Freud'un psikolojik düşünceleriyle bağlantılıdır. Önceki bölümde Feuerbach'ın dinin ve Tanrı fikrinin insanın kendi şuuru tarafından ortaya çıkarıldığından bahsettik. Bu sebeple Sartre'ın görüşlerini eleştirmekle beraber düşüncelerinden etkilendiği Freud'un Tanrı hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek gerekir.

Freud psikanaliz yöntemini kullanarak ateizmini temellendirmeye çalışmıştır. Freud'a göre bütün dini doktrinler insanın arzularından ve gerçekleşmesi mümkün olmayan hayallerinden türemiştir. Tanrı da Freud için çocukluk dönemi psikolojik haliyle ilgili bir mevzudur.[201] Dinin ve Tanrı düşüncesinin duygusal bir hal olduğunu belirten Freud bu durumun ileriki aşamada hastalık seviyesine ulaşan bir illüzyon olarak okunmasını söyler. Ona göre korku ve eksiklik hissindeki insan bir yandan kendini güçlü hissetmek diğer yandan da boşluk ve saçmalık duygusundan kurtulmak için Tanrı düşüncesine bağlanmıştır.[202] Sartre da da bu gibi fikirlerin insanın şuurunun bir sonucu olduğu fikri vardır.

Sartre'a göre Tanrı fikrimizde her şey açık seçik değildir. onun ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için yapılmış olan ilk girişimlerden beri gizemler ortasında bocalamaktayız ve en ileri gitmiş gizemciler bile, onun hakkında söylenebilecek en iyi şeyin, ona yakışır hiçbir şey söylenemeyeceği olduğundan öteye geçmemektir. Ona göre varlığın nasıl meydana geldiğini sorgulamak anlamsızdır, zorunluluğa bağlanmak anlamsızdır ve en sonunda da Tanrı'yı kabul etmekte anlamsız olacaktır.[203]

A. İNSANIN SAÇMA HİSSETMESİ

Sartre, dünyayı öyle bir sebebsizlik ve saçmalıkla değerlendirmektedir ki, bu değersizlik ve mantıksızlık karşısında insan bir şaşkınlığa düçar olur. Her şey o kadar manasız ve varoluşları okadar lüzumsuzdur ki, adeta varolmaktan onlar da

---

[201] Sönmez, s. 140-143.

[202] Freud'un din ve Tanrı hakkındaki görüşlerine bkz. Freud, *Dinin Kökenleri,* 1995, ayrıca bkz. *Bir Yanılsamanın Geleceği*, 2006

[203] Foulquie, s. 98.

şikayetçidirler. Onları oraya koyan, onlara bir sebep ve mana bütünlüğü içinde yer gösteren, daha açık bir tabirle onları yaratan hiçbir Tanrı'dan söz edilemez.[204]

Görülüyor ki, Sartre felsefesinde, insan her şeyden önce, kendisini manasız bir varlık ve beyhude bir hayat karşısında bulmaktadır. Zira bu varlık yaratılmamıştır, hiçbir sebebe dayandırılamayacağı için de gereksiz, fazla ve saçmadır. Bu durum ile karşı karşıya gelme, insanda bir irkilme ve tiksinme hali vücuda getirir. Sartre, buna "bulantı" adını vermektedir.[205] İnsan, bir yandan varlığın bütün ağırlığını kendi omuzlarında hissetmekte diğer yandan da onun bir saçmalıktan ibaret olduğunu kavramaktadır. Sonuçta Sartre böyle saçma bir dünyayı yaratan bir Tanrı'nın varolmasının anlamsız olacağını belirtir. Bu bir varoluşsal sıkıntıdır insan için. Anlamsız ve yetersiz hisseden ve hiçbir aşkın varlık ile kendisini temellendiremeyen insan tedirgin olur.[206] Bu varlıklar karşısında da kensidinde bir eksiklik hisseder. Bu sebeple insan bu tedirginliği, eksikliği ve bunalımı atmak için kendinde varlık, yani tanrı olma gibi bir isteğe kapılır.

B. TAMLIĞA ERME ARZUSU

Yukarıda gördüğümüz gibi kendisi için varlık kendinde varlık karşısında bir eksiklik, yokluktur. Bu sebeple, bu durumdan kurtulmak için, yok olma idrakinin bir neticesi olarak, varlık için bir hasret duyacak ve varolmak isteyecektir. Onun ihtiyacı olan şey ise, kendinde varlık olmaktır.[207] Bilinç, kendi yokluğundan kurtulmak ve bir kendinde varlık haline gelmek isterken, onun isteği yukarıda söylediğimiz saçma bir kendinde varlık olmak değildir. Onun gayesi, kendi kendisinin temeli olan bir kendinde varlık olmaktır. Yani, insan kendi için ve kendinde özelliklerini bir arada barındıran bir Tanrı olmak arzusuna sahiptir.[208]

---

[204] Bochenski, s. 207.

[205] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 32-35.

[206] Ritter, s. 13.

[207] Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu,* s. 163-165.

[208] Gürsoy, s. 31.

Sartre, Tanrı fikrinin insanın kendi imkansızlığının farkına varmasıyla ortaya atıldığını ileri sürmüş olmaktadır. Bilinç, kendinde varlık olma idealindeki gerçekleşmemenin meydana getirmiş olduğu hayal kırıklığı içerisinde bu ideal sentezi, kendi ve temas içinde bulunduğu varlık sahasının dışında bir müteal Tanrı varlığı içinde tasavvur edecektir. Yani bilinç içinde bulunduğu durumun sınırlı ve imkansızlıklarla dolu vechesini aşmaya çalışacak, kendisini ancak bir Tanrı varlığıyla temellendirmeye çalışacaktır. Sartre bu durumu insanın Tanrı olmaya atılan varlık olduğunu söyleyerek özetler.[209]

Sartre'ın Tanrı olma düşüncesinin bilinçten neşet ettiği göz önüne alındığında Feuerbach'ın düşünceleriyle Sartre'ın düşüncelerinin paralelliği söz konusu olmaktadır. Feuerbach, Tanrı'yı insanın gerçekleşmeyen ideallerinin bir başka varlık sahasına yansıması şeklinde görmektedir. Din ve Tanrı insan bilincinin bir ürünüdür. Bu durumda Feuerbach da dini tenkidini psikolojik bir tahlille yapmış olmaktadır. Feuerbach'ta Tanrı kendisinde varolabilen bir gerçeklik değil, insan ideali için tasavvur edilmiş, insanın bilinçli oluşuna bağlı olarak ortaya atılmıştır.

Sartre'a gelince, anlaşılmaktadır ki, Tanrı fikri onda da böyle bir bilinç faaliyeti olarak ortaya çıkmakta, kendini kendi dahilinde bulunmayan 'kendisi için' bir 'kendinde varlık' haline gelmek isteyerek, ideal sentez sahası olarak tasavvur ettiği Tanrı düşüncesini ortaya koymaktadır.[210] Bu, kendisini eksiklik ve yokluk mekanı olarak gören insanın, varlığını tamamlamak ve yine kendisiyle bütünleşmek imkanını bu dünyada bulamayınca, öte dünya planında bu durumun gerçekleşebileceğini, düşündüğü bir ideal ve aşkın varlık hayal etmesi ile belirlenmiş ve 'kendinde kendisi için' sentezini elde edebilmiş, ontolojik bakımdan mükemmel diyebileceğimiz bir varlık tipidir. Demek ki, hem Feuerbach'da hem de Sartre'da Tanrı, bilinçle ortaya çıkmış bir durumdadır.[211]

---

[209] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 653.

[210] Foulquie, s. 95.

[211] Murdoch, s. 75.

Bu görüşleri sebebiyle Sartre "psikolojizm"e düşmekle itham edilmiştir. Bilindiği gibi psikolojizm, dini hadiselerin bir şuur hali gibi gösterilme çabası olarak tanımlanmaktadır.[212] Neticede, Sartre, saçma fikrinden ve insan psikolojisiden yola çıkarak Tanrının anlamsızlığını göstermeye çalışmıştır. Görüyoruz ki bu düşünceleri varlık görüşü ile yakından ilgilidir. Sartre ateizminin temel dayanağı olan özgürlük fikrini işledikten sonra bu konuların tamamen aydınlığa kavuşacağını düşünüyoruz.

[212] Gürsoy, s. 35.

İKİNCİ BÖLÜM

SARTRE'DA ATEİZM ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

I. SARTRE VE ÖZGÜRLÜK

Yukarıda Sartre ateizminin temel unsuru olan özgürlüğü değil, sadece özgürlüğe dayanarak oluşturduğu ateizminin yan unsurlarına değinildi. Sartre-ateizm ilişkisini işlerken öncelikle bütün felsefesinin temel dayanağı olan varlık görüşüne yer verildi. Neticede karşılaştığımız ana tema, Sartre'ın varlık alanında, Tanrı'nın gereksiz ve anlamsız olacağı oldu. Sartre'ın Tanrı'nın gereksiz ve anlamsız olduğu sonucuna erekselliği eleştirerek, mantıksal analizlerle ve yaradılış problemine değinerek ulaştığı belirtildi. Ek olarak, bütün bu görüşlerin onun fenomenolojik bakış açısıyla da bağlantılı olduğuna değinildi. Son olarak insanın psikolojik yapısını inceleyen Sartre'ın, böyle bir varlık için, Tanrı'nın anlamsız geleceğini savunduğu irdelendi.

Tezimizin ana konusu olan bu bölümde ise Sartre'ın özgürlük anlayışını ve bu özgürlük fikrinin nasıl ateizmle bağdaştırıldığı işlenecektir. Bunun için de ilk önce, Sartre'ın da içinde bulunduğu varoluşçu felsefe akımının diğer üyelerinin özgürlük-Tanrı karşılaştırmasına nasıl yaklaştıkları irdelenecektir. Tabii ki burada bahse konuolacak filozoflar Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel olacak. Bunu takiben Sartre'ın özgürlük anlayışını işlenip, Sartre'ın bu özgürlük anlayışından yola çıkarak ateizmini nasıl temellendirdiği ortaya koyulacaktır.

A. TEİST VAROLUŞÇULARDA ÖZGÜRLÜK

Varoluşçu felsefede teist ve ateist olmak üzere iki kesim vardır. Ateist olarak Heidegger ve Sartre, teist olarak da Kierkegaard, K.Jaspers ve G.Marcel bu akım içinde düşüncelerini serdetmişlerdir. Ateist ve teist varoluşçu düşünürler arasında birçok ortak yön bulunmaktadır. Fakat bu ortak yönleri felsefelerinin orta kısmında yer almaktadır. Çünkü ortak noktalarının çok olmasının yanında, çıkış noktaları ve vardıkları sonuçlarda tam bir zıtlık söz konusudur.[213]

---

[213] Hakan Gündoğdu, *Varoluşçu Felsefenin Bazı Ortak Özellikleri***,** Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII (2007) S: 1, s. 105-110.

Varoluşçu filozofların ortak yönlerinin başında insanın temel ilgi konusu olması vardır. Bütün varoluşçu filozoflar felsefelerinde insanı merkezi noktaya almıştır. Ayrıca bu filozoflar insanı somut bir özne ve birey olarak tasavvur etmişlerdir. Her türlü insanın nesnelleştirilmesine karşı çıkmışlardır. Diğer ortak yön ise bu filozofların öznelliği vurgulamaları ve insanın özünü kendisinin oluşturacağını kabul etmeleridir.[214]

Varoluşçu felsefenin her iki kanadına göre varoluşun özden önce geldiği kabul edilir. Bu düşünce varoluşçuluğun insanı tanımlamada veya açıklamada en başa koyduğu bir tezdir.[215] Onlara göre eğer varoluşun özden önce geldiği kabul edilmezse, insan nesnelleşecek ve varoluş da tamamen anlamını yitirecektir. İnsanın hür olmadığını ve aslında onun her davranışının belirlenmiş ve öze göre gerçekleştiğini söylemek, varoluşu boyunca yapacağı her şeyin belirlenmiş bir öze göre oluştuğunu savunmak insan varoluşuna ve realiteye uygun olmayan bir düşüncedir.[216] Her nesne belli bir öze sahiptir ve onun varoluşu sadece bu özün ortaya çıkmasından ibarettir, noktasından hareketle, insanı da nesnelerle bir tutarak onun belli bir öze sahip olduğunu, varoluşunun da sadece bu özün tezahürlerinden başka bir şey olmadığını kabul etmek, varoluşu anlamsızlaştıracak ve insan şuurluluğunu, sorumluluğunu ve yaratıcılığını elinden alacaktır.[217]

"Varoluş özden önce gelir" iddiası, Sartre'ın kullandığı manada, Kierkegaard, Marcel ve Jaspers için aynen kabul edilebilir değildir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu filozoflar Tanrı'nın varlığını olumlarlar. Kierkegaard'ın öz karşısında varoluşa öncelik veren ve böylelikle de "varoluş" kelimesine varoluşçu bir anlam atfeden ilk kişi olduğu doğrudur. Ona göre insan form aracılığıyla yaşamaz, yaşam aracılığıyla bir forma kavuşur. Fakat Kierkegaard'ın dünyası Sartre'ın dünyasından oldukça farklıdır. Bu dünya, birey ve Tanrı ilişkisinin esas olduğu bir dünyadır. Ona göre yaşamdaki çelişkiler Tanrı'ya teslimiyetle sona erer. Bu nedenle onun için "varoluş özden önce

---

[214] Gündoğdu, s.106.

[215] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 6.

[216] Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut Yay., 2004, Varoluşçuluk Mad., s. 185.

[217] Gündoğdu, s.107

gelir" demek, aslinda "Hıristiyan değiliz; Hıristiyan oluruz" demenin bir başka ifadesidir.[218]

Kierkegaard'a göre insanı tanımlamak, onu belli bir öz çerçevesine yerleştirmek olacaktır. Böylece de gerçek varoluştan bahsedilemeyecektir. Herkes kendi varlığına sahiptir ve insana kabul ettirilebilecek hiçbir genel sistem veya öz yoktur. Ona göre bireysel varlığın orijinal ve anlamlı olabilmesi için varoluşun kendi oluştan önce gelmesi gerekir.[219] Böyle bir düşünce ile hem varlık anlam kazanacak; hem de kendi oluş veya nasıl bir bireyin oluşacağı önceden belli olmadığı için orijinal bireyler ortaya çıkacaktır. Kierkegaard, kendi olmanın varoluştan sonra geldiğini savunurken, bireyin kendisini yaratmadığını, seçtiğini belirtir. çünkü yaratmada var olmayan bir şeyin var edilmesi, seçmede ise varolanlar arasında bir seçim yapmak söz konusudur. Dolayısıyla özün veya benliğinoluşturulma süreci bir yaratma değil, seçme sürecidir.[220] O, her şeyiyle bireyin kendini oluşturma sürecinde kendi seçimleriyle ve hür olarak yolda olması gerektiğini savunur. Toplumun içinde dahi bireyin özgürlüğünün ve özünü meydana getirmesinin engellenmemesi gerektiğini belirtmiştir.[221]

Kierkegaard'a göre kendi varlığına Tanrı'yı şahit tutmayan, yani Tanrı ile karşı karşıya gelmeyen insan, gerçek varoluşa ulaşamaz. Böyle bir insan ne biricikliğini ne de oluşunu tamamlayabilir. Yani özgürlüğü de yok olur. Nitekim Kierkegaard Tanrı'yı sevmenin, onun karşısında olduğunu hissetmenin nasıl bir şey olduğunu şöyle açıklar: " Herkes kendi yolunca ve sevdiğinin büyüklüğünce büyüktü. Kendini seven kendi kendine büyüktü. Diğerlerini seven fedakar bağlılığıyla büyüktü. Oysa Tanrı'yı seven herkesten büyüktü. "[222] O halde Kierkegaard'a göre Tanrı, son merhalede insan için varolması zorunlu olan, insanın gerek varoluşunu huzurunda bulunmakla kazanabileceği tek varlıktır. Ona göre Tanrı yoksa hayatın ve özgür olmanın anlamı yoktur. İnsanın hem sonlu hemde sonsuz ve hür yapısındaki sonsuzluk ve hürriyet hali ancak Tanrı ile

---

[218] Gündoğdu, s.109.

[219] Nusret Hızır, *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Çağdaş Yay., 1976, s. 71

[220] Gündoğdu, s**.** 110.

[221] Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yay., 2002, s. 82.

[222] Kierkegaard*,* s. 16.

gerçekleşebilir. Kierkegaard Tanrı'ya bağlanarak sonsuzluğun ve hürriyetin nasıl gerçekleşebileceğini Tanrı'nın en büyük aşk olduğunu söyleyerek betimler.[223]

Karl Jaspers'a göre de öz ilk plana alınırsa bireysel olan önemsizleşir; bu yüzden varoluş öncedir. Bireyin genel olanla veya ortak tabiata göre var olduğunu söylemek yanlış olur. Bireyin ham varoluşu vardır, fakat bu onun gerçek varoluşu değildir. Somut varlık varoluş değil, sadece bireyi diğer türlerden ayıran yöndür.[224] Ona göre insanın ne olduğuna yeterli cevap verilemez. Çünkü insanın ne olabileceği, o, insan olduğu sürece onun özgürlüğünde gizlidir. İnsanın özü sabit değildir, nasılsa öyle kalamaz. İnsanın kendi varoluşunu bulması kendini fethetmesi ve özünü meydana getirmesi gerekmektedir.[225]

Jaspers, Sartre'dan farklı olarak, Kierkegaar'da benzer şekilde dinin, insanın aşkınlığını, vakarını ve özgürlüğünü koruduğunu düşünür. Özgürlüğün ancak Tanrı'sız varolabileceği inancı ile insanın tanrılaştırılması arasında yakın bir bağ olduğunu düşünen Jaspers, Sartre'ın tersine, insanın mutlak ve keyfi bir özgürlüğe sahip olduğu iddiasının bir yanılgı olduğunu ileri sürer. Özgür olduğumuz olgusunu Tanrı'nın hikmetine dayandırır.[226]

Tanrı'nın bize verdiği özgürlüğü kabul etmenin yanında varoluş veya gerçek varlığın verili olmadığını söyler.[227] Çünkü bütün hiçbir zaman bize verilmemiştir. Verili olan bir şey varsa o da insanın nesnelliği, yani varolmasıdır. Verili olmak belirlenmişliği, donukluğu ve insanın nesnelliği sonuçlarını getirir. Oysa insan hürdür, verili değil kendi kendini oluşturan bir benliktir. Yine Jaspers'a göre eğer insan varoluş olarak varolmasaydı, hiçlik durumuyla karşı karşıya kalırdı. O halde insan varoluşu olan

---

[223] Kierkegaard, s. 29.

[224] E. Lange, D. Alexander, *Çağdaş Felsefe*, Çev. Aziz Çalışlar, İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 1985, s. 169.

[225] Karl Jaspers, *Felsefe Nedir*?, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yay., 1986, s. 310.

[226] Gündoğdu, s. 111.

[227] Jaspers, s. 308.

değil, olabilendir. Dolayısıyla insan olma insanı oluşturma özünü bulma anlamına gelir.[228]

Kiergaard'da olduğu gibi Jaspers'a göre de, eğer insan kendi varoluşunu yaşamıyorsa, Tanrı ile bağlantı kurmamış demektir. Dolayısıyla Tanrı olmayınca hem varoluş gerçekleşemez, hem de böyle bir durumda insan tanrılaştırılmış olur.[229] Bu ise keyfiliğin, hürriyet adı altında görülmesinden başka bir şey değildir ve gerçek olmayan bir hürriyettir. Çünkü bu durum, insanın, her şeyin boş olduğunu düşünmesine ve umutsuzluğa kapılmasına yol açan yalnızlık halini doğurur. Jaspers'ın bahsettiği bu durum Sartre'ın 'kendi için varlık'ın hiçlikle karşı karşıya kalması durumunun betimlenmesidir. Jaspers'a göre hürriyetle Tanrı içi içe olup, hürriyetin kesinliği, Tanrı'nın varlığını gerektirdiği gibi, hürriyetin inkarı da Tanrı'nın inkarı anlamına gelir.[230] Yani Jaspers insanın kendini ne kadar hür bilip tanımasına bağlı olarak Tanrı'nın da onun için o kadar kesin bir varlık olarak belireceğini kasteder. Hürriyete tam olarak sahip olduğuna inanarak varoluşunu kazanan insan, kendini kazanma sürecinde Tanrı'ya yönelmek zorunda kalır.[231]

Marcel, her ne kadar felsefi araştırmanın insani deneyimden, yani dünyadaki bireysel insani öznenin somut yaşam deneyinden başlaması gerektiğini söylese de, Sartre'ın "Varoluş özden önce gelir" iddiasının ima ettiği insan zihni tarafından keşfedilecek özler olmadığı fikrini kabul etmez,[232] Felsefe yapmaya öz ya da ide kavramıyla başlamanın doğru olmadığını kabul eder ve öznelliğin felsefi araştırma için başlangıç noktası olması gerektiğini savunur. İnsanı anlayacak Tanrı'nın olmaması durumunda insanın da olamayacağını belirten Marcel, Sartre'ın "varoluşun öze önceliği" ile kasdettiği kendine özgü ateistik anlayışını kesin olarak reddeder.[233]

---

[228] Jaspers, s. 309.

[229] E. Lange, D. Alexander, *Çağdaş Felsefe*, Çev. Aziz Çalışlar, İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 1985, s. 169.

[230] Jaspers, s. 72

[231] Jaspers, s. 86.

[232] Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, İstanbul: Sarmal Yay., 1998, s. 135.

[233] Gündoğdu, s. 108.

Sartre'ın " Tanrı varsa insan özgür değildir" anlayışına karşı, Tanrı inancı ile insanın özgürlüğü arasında sıkı bir ilişkinin mevcut olduğunu belirten Marcel, imanın, hem kendi içimizden olanlarla, hem de Tanrı ile samimiyet bağı kurduğundan, bizzat bir özgürlük hareketi olduğunu belirtir. insan Tanrı ile olan sevgi bağını ve itimadı gerçekleştirmek üzere onunla bir sözleşme yapmakta özgür olduğu gibi, onu yıkıp feshetmekte de özgürdür.[234] Sonuçta Marcel, imanın sadece hür bir varlıkta mümkün olduğunu savunur.

Teist varoluşçu filozoflar her ne kadar insanın kendi özünü kendisinin belirlemesi gerektiğini ve kendi seçimleriyle özgür bir varlık olduğunu savunmuşlarsa, o kadar da bütün bunların bir Tanrı'nın varlığı ve onun inayetiyle mümkün olduğu üzerinde durmuşlardır. Varoluşun özden önce gelmesi noktasında Sartre ile ortak paydada buluşan bu düşünürler, sonuçta Tanrı'nın varolması gerektiği düşüncesiyle ondan farklı bir sonuca gitmişlerdir.[235]

B. SARTRE'DA ÖZGÜRLÜĞÜN ANLAMI

1. Teorik ve Pratik Özgürlük

Sartre, yaşamı ve felsefesi arasında bir denge, bir uyum olan düşünürlerden biridir. Çünkü onun felsefesi eylem planında ortaya çıkan ve kişinin nasıl yaşadığını doğrudan ilgilendiren bir felsefedir. Kendisi burjuva bir aileden gelmiş olmakla beraber burjuva hayatını reddettiğini sadece dile getirmemiş, yaşantısıyla da bunu göstermiştir.[236] Dolayısıyla burada ele alacağımız özgürlük çeşitleri onun hem pratik hayatta hem de teoride özgürlüğü nasıl işlediğine bağlıdır. Genel olarak Sartre'ın felsefesini irdelediğimizde, onun düşüncelerini yaşamına paralel iki ayrı alanda işleyebiliriz. Birinci alanda insanın varoluşsal olarak özgürlüğünü ilan ettiği, ikinci

---

[234] Taylan, s. 192.

[235] Gündoğdu, s. 111.

[236] Jean Paul Sartre, *Sözcükler*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yay., 1989, s. 14-16, Sartre'ın kendi hayat hikayesini yazdığı bu kitapta onun geniş bir otobiyografisini bulabiliriz. Ayrıca bkz. J. P. Sartre, Sanat, *Felsefe Ve Politika Üstüne Konuşmalar*, çev. Ferit Edgü, İstanbul: Çan Yay., 1968, s. 87

alanda ise bireyin karşılıklı ilişkilerinde ve toplumsal konumunda özgür olması gerektiği Sartre tarafından işlenmiştir.[237]

Sartre'a göre batı dünyasındaki özgürlük anlayışı muhtevasız, anlamsız ve uygulamada başarısız bir idealdir. O, insanın, bulunduğu çevrenin, tarihsel ortamın ve zamanının özgürlüğünü belirlediğini ve batı dünyasındaki özgürlük anlayışının insan için hiçte iç açıcı olmadığını ileri sürer.[238] Batı'da genel bir özgürlük anlayışının olduğunu belirten Sartre, kendisinin somut bir özgürlük uygulamasının peşinde olduğunu vurgular. O, somut özgürlüğü ise "bir çiftten fazla ayakkabısı olmak ve karnını doyurabilmek" sözüyle özetlemiştir.[239]

Sartre, özgürlüğü hem pratik boyutuyla hemde teorik boyutuyla işlediğini belirtir. Sartre'ın ilk tanımladığı anlamda özgürlük, insanın kendinin farkında oluşu, bir hale yönelişi yani varoluşunu oluşturabileceğini fark etmesidir. Özgürlüğün ikinci anlamı ise, bencil düşüncelerin bir yana atılması, bir başka kişinin yaratıcı gücünün bağımsızlığına saygı duyulması ve böylece bütün öteki insanların bağımsızlığına karşı duyulan bir saygı edinilmesidir.[240] Sartre özgürlüğün bu iki anlamını vurgulamanın yanında toplumsal ideal düzeni istemekle de sosyalizm düşüncesine yaklaşır. Yani pratik özgürlük düşüncesinde bireyin kendi somut özgürlükleri yanında toplumsal alanda da özgür olması gerektiğini vurgular.

Sartre'ın pratik özgürlüğü işlemekteki amacı özgür demokratik bir toplumun var olmasının mümkün olduğunu belirtmektir. Yani o, gelecekte gerçekleşecek bir sosyalizm özlemiyle bekler.[241] Sartre bireyin değerini ve geleneksel anlamda özgür demokratik bir toplumun varolması gerektiğini ileri sürer. Filozof olarak Sartre bu

---

[237] Murdoch, s. 85-88.

[238] Sartre, *Sanat, Felsefe Ve Politika Üstüne Konuşmalar*, s. 95.

[239] Sartre, *Sanat, Felsefe Ve Politika Üstüne Konuşmalar*, s.89.

[240] Murdoch, s. 86.

[241] Murdoch, s. 88.

görüşleri temellendirmek için gerekli alt yapıyı ateizmiyle bağlantılı olarak kurmaya çalışır. Ne Tanrı'ya, ne tabiata, ne de tarihe inanır. İnandığı tek şey akıldır.[242]

Sartre'ın pratik özgürlüğe önem vermesindeki bir diğer gaye, insanların insanca yaşamasını sağlamaktır.[243] Ona göre, herkes özgür değilse hiç kimse özgür değildir, yaşam düzeyinin, çalışma koşullarının herkese fırsat eşitliği çerçevesinde sunulması gerekir. Bu manada pratik özgürlüğün, metafizik bir anlamda değil insan gereksinimlerine bakılarak değerlendirilmesi önemlidir.[244] İnsanlar, açlıktan kurtulduğu, uğraşlarını ona yakışan koşullar altında yapabildikleri gün, yaşam insanca olacaktır. Fakat, yalnız bu yaşam düzeyinin yükselmesi için değil, aynı zamanda bütün herkes için demokratik yaşamın gerçekleşmesi, ezilmiş, sömürülmüş kişilerin kurtulması gerekir.[245] Görüldüğü gibi Sartre sosyalizm düşüncesini bu görüşleriyle betimler.

Sartre yaşama özgürlüğünü düşünce özgürlüğünün önünde tutmuştur. Onun için her gün kösele delmek zorunda olan bir kadın için düşünce özgürlüğünden bahsetmek çok da anlamlı değildir.[246] Sartre bireyin bu durumunu şöyle betimler: "Yasa bakımından, toplumun her üyesi mal, mülk sahibi olmakla özgürdür; ama, birey ancak elindekinin sahibi olmakla özgür olduğuna göre, bunun anlamı şuna varıyor: kapitalizm iş araçlarına, işçi de ücretine sahip olmakla özgürdür. Bunun sonucu olarak, mülkiyet hakkı, toplumsal eşitsizlik düzenini sürdürmeye varıyor. Açlıktan, soğuktan ölen bir kimse için düşünce özgürlüğünün anlamı ne olur? Burjuva demokrasilerinde görülen özgürlük, aldatmacadan başka bir şey değildir. Bu yönetimlerin bize verdikleri soyut haklardan yararlananlar varsa, onların, somut hakları da var ondan; yani onlar ekonomik güce sahiptirler. Açlık özgürlük isteğidir başlı başına, açlık olsun, iş alanında düzen

---

[242] Murdoch, s. 89.

[243] Sartre, *Sanat, Felsefe Ve Politika Üstüne Konuşmalar*, s. 20.

[244] Jean Paul Sartre, *Denemeler*, s. 46.

[245] Sartre, *Sanat, Felsefe Ve Politika Üstüne Konuşmalar*, s. 19.

[246] Jean Paul Sartre, *Denemeler*, s. 47

isteği olsun, barış isteği olsun, bütün bunlar insanın hak olarak istediği, aradığı somut özgürlüktür.[247]

Sartre'da pratik özgürlüğün gerçekleşmesi için geleneksel ahlak yasaları da eleştirilir.[248] Ona göre insan doğuştan boyun eğmek zorunda kaldığı koşulların içine atılır. Bu andan itibaren de kendisinin yazgısını, yani durumunu değiştirmesi zordur. Toplumda yer alan bazı kurallar insanları belirli alanlara hapseder. Bu sebeple insanlar birbirlerini göremezler. Aslında koyulan geleneksel yasalar, yani ahlak yasası denen kısıtlayıcı kurallar, toplumda bir kesimin menfaatine işlemektedir.[249] Yine Sartre, adalet gibi kavramların da eski tanrıbilimci bir tabakadan geldiğini söylemektedir. Ona göre eğer Tanrı'ya inanmıyorsanız, adalet, bir takım kişileri korumaktan başka bir işe yaramıyor demektir.[250] Burada Sartre toplumsal anarşizmi desteklememektedir. Sadece insanların birbirlerini fark etmelerini ve insanca yaşamada birbirlerine şans tanımalarını kasteder. Bu da kendine karşı sorumlu olan insanın, tüm insanlığa karşı sorumlu olması anlayışıyla Sartre tarafından beyan edilmiştir.[251]

Bireysel somut özgürlüğün toplumsal alana sıçraması gerektiğini savunan Sartre, tüm insanlığa karşı sorumlu olma ilkesiyle, sosyal sorumluluğa doğru bir adım atmıştır. Bu da yukarı da bahsettiğimiz sosyalizm görüşüyle bağlantılıdır. Bu dünya görüşünde insanların birbirine saygı gösterdikleri, birbirine karşı saydamlaştıkları bir durum söz konusudur.[252] İşte Sartre bu varoluş ve yaşayış tarzını, tepesinde her türlü yetkiyle donatılmış, buyuran bir yöneticiye boyun eğen insanların varoluş tarzına yeğ tutar.

Bu özgürlük görüşünde herkes kendi görüşü ve kavrayışı doğrultusunda eylem yapacaktır. İnsanlar ancak kanaat getirdikleri sürece eylemde bulunacaktır. Burada

---

[247] Sartre, *Denemeler*, s. 70.

[248] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 42.

[249] Sartre, *Sanat, Felsefe Ve Politika Üstüne Konuşmalar*, s. 81.

[250] Sartre, *Sanat, Felsefe Ve Politika Üstüne Konuşmalar*, s. 15.

[251] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 32.

[252] Bozkurt, s. 125.

özgürlük karşılıklılık özelliği üzerine kurulur. Özgürlük yalnızca toplum üyelerinin birbirlerine karşı saygı duyduğu bir ortamda gerçekleşir.[253]

Sartre'ın düşünceleri pratik alanda sürekli gelişim halindedir. Pratik özgürlüğün başlangıcında birbirlerine karşıymış ve birbirlerini öteki şeklinde gören insan, daha sonra karşılıklılık anlayışına bürünecektir. Bu değişim belki de anarşist toplum özelliğine bürünmekten kaçmak için yapılmıştır. Fakat kesin olan bir şey var ki; Sartre gerek pratik gerekse de teorik özgürlük düşüncelerinde her hangi bir ahlaki ilke ve Tanrı'nın varlığına ihtiyaç duymamıştır.[254]

Sartre'ın toplum ve özgürlük ilişkisinde Marx'tan etkilenmiştir. Bilindiği gibi Marx ateizminde her hangi bir ahlaki ilkeyi ve Tanrı inancını reddediyordu. Apriori kavramların toplumun yapısını bozduğunu, Tanrı inancının ve dini inanışın toplumun belli kesimleri menfaatine kullanıldığını söylüyordu. Marx'a göre bu teorik eleştiri pratik alanda da yapılmalı ve toplum özgürlüğüne kavuşturulmalıydı. İşte tam da bu noktada Sartre Marx'çılığın bu saf haline katıldığını, hatta ondan epeyce de etkilendiğini söyler. Felsefi mana da bu görüşlere katılan Sartre Marx düşüncesinin bu ilk çıkışının pratik tezahürlerini de desteklemekteydi.[255]

Sartre'ın insanın yaptığı eylemleri kendi isteği ile yapması noktasında, yine bu eylemlerin sorumluluğunu insanın üstlenmesini ister. Bu da bir bakıma Sartre varoluşçuluğunun, bireyi toplumsal bir sorumluluğa çağıran bir hümanizm olduğunu gösterir.[256] Bu anlamda Sartre varoluşçuluğu Marx sistemi içerisinde ele alınabilir. Ancak belirlenmemiş olduğunu düşündüğü bireye verdiği yerle ve insana şu ya da bu olmak veya olmamak özgürlüğünü tanımasıyla da Marksçılıktan köklü bir biçimde ayrılır.[257]

---

[253] Bozkurt, s. 126

[254] Biemel, s. 186.

[255] Biemel, s. 187.

[256] Jean Paul Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, çev. Rıfat Kırkoğlu, İstanbul: Yazko Yay., 1981, s. 33.

[257] Biemel, s. 188.

Son dönem marxizmi için ise Sartre amansız bir eleştirici konumundadır. Sartre'a göre Marx'çı düşünürler, ondan sonra hem düşünsel hem de siyasi alanda Marx'ın saf düşüncelerini bozmuşlar ve özgürlük anlayışına bağdaşmayacak düşünceler serdetmişlerdir. Sartre'a göre onlar temelde Tanrı'nın yerine kendi düşüncelerini koyamamakla birlikte politik eylemlerine özgürlük fikrini feda etmektedirler.[258] Böylece de insanı merkeze yerleştirmek yerine eleştirdikleri genel aklak kaideleri gibi onlar da kendilerini merkeze yerleştirme düşüncesindedirler. Marx'çılar da Sartre'ı insanı, toplum dışı ve tarih dışı bir varlık olarak görmekle suçlarlar.[259]

Sartre için gerçek özgürlük, bilincin kendi kendisini fark etmesi demek olan teorik anlamdaki özgürlüktür. Ona göre bilinç kendi kendisini fark ederek oluşturur. Yani bilinç dışı zihin diye bir şey yoktur. Bu dış dünyanın her hangi bir rasyonel akıl tarafından meydana getirilmemiştir. Bilinç kendi görüşüyle kendi geleceğini kurmakta özgürdür.[260] Bütün bu düşünceler insanın varoluşunun özünden önce geldiği düşüncesinin bir yansımasıdır. Teorik, yani gerçek özgürlük varoluş-öz ilişkisi incelenirken açıklanacaktır.

Sartre, hem pratik özgürlük anlayışında hem de teorik özgürlük anlayışında Tanrı inancına yer vermemiştir. Pratik özgürlük alanında, insanın özgürce hareket edebilmesi gerektiğini vurgulayan Sartre, bu özgürlüğü sınırlayan veya belli statü çerçevesinde değişik kesimlere değişik oranda özgürlük veren, Tanrı inancını içeren dini ahlaki sistemleri ve laik ahlak sistemlerini eleştirir.[261]

Sartre, pratik özgürlük anlayışında yazgı düşüncesini de eleştirir. Tanrı inancının yol açtığı kader anlayışı, insanların özgürlüğüne engel olmaktadır. İnsalar belli sınıflara

---

[258] Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, s. 30- 35

[259] Sartre'ın Marx'çı düşünürlerin fikirlerini eleştirisini ayrıntılı işlemiştir. Bkz. Jean Paul Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, 1981

[260] Murdoch, s 114.

[261] Murdoch, s 116.

bölünerek, özgürlüklerini hak ettikleri seviyede yaşayamamaktadır. Bu sebeple Tanrı düşüncesi ve dini inanç reddedilmelidir.[262]

Sartre'ın teorik özgürlük düşüncesinde de Tanrı inancını kabul etmediği açıktır. Sartre'ın kastettiği gerçek özgürlük olan teorik özgürlük, insanın "Kendi için varlık" olarak, kendi bilincinde hiçbir Tanrı kavramını veya her hangi bir ideal ilkeyi barındırmamasıdır. İnsan hem pratik özgürlük alanında hem de teorik özgürlük alanında, özgürlüğünü gerçekleştirmesi Tanrı inancının olmaması ile gerçekleşir.[263]

Neticede, Sartre'ın pratik ve teorik alanda insanın özgürlüğünü savunarak ve düşüncesinin temeline koyarak Tanrı'nın varlığını yok saydığını görmüş olduk. Pratik özgürlük anlayışında önceleri bireylere radikal bir şekilde sorumsuzluk manasında özgürlük veren Sartre, sonraki dönemlerinde bireysel ilişkilere dikkati çekerek birbirlerinin varlığını fark ederek bireysel özgürlüğün yaşanması gerektiğini savunmuştur.[264] Bütün bunların yanında Sartre için daha da önemli olan bilincin kendi varoluşu ve özünü oluşturacağı özgürlüğe sahip olabilmesidir.

2. Varoluş Öz İlişkisi

Varoluşçu düşünürlerde varoluşun özden önce gelmesi gerektiği fikrini yukarda işlemiştik. Sartre varoluşun özden önce gelmesi noktasında diğer varoluşçu filozoflardan daha çok durmuştur.[265] Çünkü diğer varoluşçu filozoflar insanın kendi özünü kendinin oluşturması gerektiği yanında Tanrı'nın da var olması gerektiği fikrini ileri sürmüşlerdi. Sartre ise Tanrı'nın olmadığını varoluş-öz ilişkisi düşüncesi etrafında ayrıntılı olarak işlemiştir.[266]

---

[262] Sartre, *Sanat, Felsefe Ve Politika Üstüne Konuşmalar*, s. 39.

[263] Foulquie, s. 110-113.

[264] Biemel, s. 141.

[265] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 27.

[266] Gündoğdu, s. 111-112.

Sartre tam bir bağımsızlık ve hürlük olarak nitelendirmekte olduğu egzistansın tanımına ters düşen, öz ve bunun temelinde yatan Tanrı fikrinin ortadan kaldırılmasının zorunluluk arzettiğini söyler. İnsan hürriyetinin dünyaya anlam kazandıran tek unsur olması keyfiyeti, varoluştan önce olabilecek bir öze ve o özü meydana getiren Tanrı'ya baş kaldırmayı gerektirir. Şayet Tanrı varsa insanın özüde var demektir.[267] Yani öz varoluştan önce gelir. Bu ise özgürlüğün olmaması manasını taşır.[268]

Sartre " varoluş özden önce gelir" görüşünü, insan varolur, dünyaya gelir, sonra tanımlanıp belirir ve kendi özünü meydana çıkarır şeklinde açımlamıştır.[269] İnsan önceden tanımlanamaz. Çünkü o, başlangıçta hiçbir şey değildir. insan sonradan yani kendisini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Onu tanımlayacak bir Tanrı olmadığına göre insanın doğası yoktur. İnsan kendini nasıl anlıyorsa öyle olmak zorundadır. Varoluşun da ilk temel kuralı olan öznelliğin tanımı budur.[270]

Diğer yandan Sartre'a göre insan, ilk olarak öznel olarak yaşayan bir taslaktır. Bu taslağı hazırlayan hiç kimse yoktur, gök boştur, insan nasıl olmayı tasarladıysa ilkin odur, yoksa olmak isteyeceği değildir. Çünkü istemek kavramından anladığımız bilinçli karar vermedir ve çoğumuz için, ancak kendimizden, kendimizi ne yapmışsak ondan söz edilebilir.[271]

Sartre'a göre insanın doğası, insan tarafından üretilmiş olan bir ürünü tanımladığımız gibi tanımlanamaz. Sartre'ın bu tezine göre, her hangi bir alet, nesne yapacak olsaki, önce bu nesnenin nasıl olacağını tasarlarız. Örneğin, bir masayı ele alalım. Masa, kafasında bir masa fikrine sahip olan, masanın ne için kullanılacağını ve nasıl üretileceğini bilen bir insan tarafından imal edilmiştir. Buna göre, masa, meydana getirilmezden önce, belirli bir amacı olup, bir sürecin bir ürünü olarak tasarlanmıştır. Masanın özüyle, masanın meydana getiriliş sürecini ve onun yapılma amacını anlarsak

---

[267] Gürsoy, s. 59.

[268] Aydın, s. 226.

[269] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 29.

[270] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 92.

[271] Karakaya, *J.P.Sartre Ve Varoluşçuluk*, s. 90.

eğer, masanın özü, onun varoluşundan önce gelir. Sartre'a göre insanda durum böyle değildir.[272]

İnsanın önceden belirlenmiş bir özü olmasa da, o, Sartre'a göre, bir taş ya da sopa gibi, basit ve bilinçsiz bir varlık değildir. O, bir taş parçasının her ne ise o olduğunu söyler; taşın varlığı, kendi içine kapanık, kendisinden başka bir şey olmayan varlıktır. Söz konusu taş parçasının şöyle veya böyle olma imkanı yoktur; o ne ise daima odur. Bu Sartre'a göre, kendinde varlıktır. Buna karşın insan, kendinde varlık olmak dışında, kendisi için varlığa sahiptir.[273] Yani, insan bilinçli öznedir, insan, varolduğunun bilincindedir. Bilinçli olabilen insanda sonsuz bir değişme kapasitesi vardır. Bilinci insanı daima başka bir şeye, bir öteye götürür. Bilinçli bir özne, sürekli olarak bir gelecek önünde duran varlıktır. Ve bilinç, özgürlük ve bir geleceğe doğru yöneliştir.[274]

Sartre her insanın bu bilinçle hareket etmesini ister ve bunu da şöyle dile getirir:

> " İnsan, varoluşu özünden önce gelen bir varlıktır; çeşitli koşullar içinde özgürlüğünü istemeden yaşayamayan özgür bir yaratıktır, derken, aynı zamanda başkalarının özgürlüğünden ayrı bir özgürlük isteyeceğimi de belirtmiş bulunuyorum. Böylece, özgürlüğün kapsadığı bu özgürlük istemi adına, varoluşlarının nedensizliği ile tümel özgürlüğünü gizlemeye yeltenenler üzerine yargılar yürütebilirim. Bazıları ciddilik taslayarak ya da gerekirci bahaneler öne sürerek tümel özgürlüklerini saklarlar. Bunları 'korkaklar' diye çağıracağım. Bazıları ise varoluşlarını zorunlu göstermeye çalışırlar. Bunları da 'alçaklar' diye çağıracağım."[275]

Nitekim, Sartre, insanın kendisini gelenek ve göreneklerle, Tanrısal iradeyle, insan doğası ya da özüyle ilgili herhangi bir düşünce ile sınırlamaması, bu gününü ve yarınını kendisinin seçmesini ister. Bu bağlamda, insana seçeceği yolu kendisinin belirlemesi gerektiğini vurgular. Yol gösterici bir ahlak, öğüt, din türünden söylemleri

---

[272] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 2002, s. 909.

[273] Cevizci, s. 909.

[274] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 30.

[275] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 60.

kabul etse de etmese de her iki durumda da her birey kendine göre bu söylemleri yorumlar ve ona göre seçmiş, belirlemiş olur.[276]

Sartre'ın korkak veya alçak diye tanımladığı insanlar işte kendini seçemeyip, insanın özünün özgürlük olduğunu bilmeyen insanlardır.[277] Varoluşun özü özgürlükse bu tür insanların yaşamlarını toplumun gelenek ve göreneklerine, dine, bir insanlık doğasına göre ayarlamaları aynı zamanda gerçek varoluşları olmadığını gösterir. Çünkü yaptıkları seçimler kendilerine ait değildir. Bu tür kimseler kendi varoluşu için, bu benim varoluşumdur, diyemez. Bunlar kendilerine bağlı değillerdir. Kendi hayatlarının dizginlerini yerleşik değerlere ve Tanrı'ya vermişlerdir. Fakat son merhalede bu insanlara özgür olduklarının benimsetilmesi ve özlerini kendilerinin oluşturmasıyla varlıklarının bir anlam kazanacağı düşüncesi kabul ettirilmelidir.[278]

Neticede, Sartre, özün varoluştan gelmesinden dolayı Tanrı'nın varolmaması gerektiğini savunur. Varoluşun özden önce gelmesi durumunda özgürlükten söz edilemeyeceğini söyleyen Sartre, özü belirleyecek bir Tanrı düşüncesine de karşı çıkarak, özgürlüğün ancak bu şekilde varolabileceğini belirtir.[279]

3. Özgürlüğe Mahkum Olma

Sartre'a göre insan öncelikle vardır, insanın varoluşu, onun ne olacağından önce gelir. İnsanın ne olacağı, bilincin belli bir mesafeden gördüğü dünya karşısında nasıl bir tavır alacağına bağlı olacaktır. İnsan dünya karşısında bir tür özgürlüğe sahip olduğu için, dünya insanın bilincini ve tercihlerini etkileyemez. Dünyayı aştığı, dünyaya uzaktan bakabildiği ve sürekli olarak tercihlerde bulunmak durumunda olduğu olgusunu değiştirmek, insan için asla söz konusu olamaz. Kısacası, Sartre'a göre, insan özgürlüğe mahkumdur. İnsan özgür edimleriyle kendisini tanımlar ve yaratır.[280]

---

[276] Cevizci, s. 910.

[277] Biemel, s. 46.

[278] Biemel, s. 47.

[279] Sartre, *Sanat, Felsefe Ve Politika Üstüne Konuşmalar*, s. 79.

[280] Cevizci, s. 910.

Sartre'a göre, özgürlük, insan varlığının temel şartıdır. Özgürlüğe mahkum olma, insanın varolmasıdır. Çünkü bilincin özü her zaman özgürlüğe taşınmıştır. Bilinç kendi özüyle ve özgürlüğüyle oluşmuştur. Burada her varlığın özü vardır. Bilinç aynı zamanda bütün özleri içine alan mutlaktır. Dolayısıyla bilinç, kendi özgürlüğüyle değerleri yaratmış olacaktır. Sonunda Sartre "özgürlüğün mutlak olduğunu kabul eder."[281] Ona göre gerçekten de ben, özgürlüğümden önce değilim. Hiç kimse ve hiç bir şey onu etkilemez.

Sartre'a göre insan, özgürlüğe mahkumdur. Çünkü insan kendini yaratmamıştır. Bununla birlikte özgür insan dünyaya bir kere gönderilmiştir. İnsan yaptığı her şeyden sorumludur. Özgürlük mutlak olmak zorundadır.[282] Sartre bu noktada, insanın seçen bir özgür varlık olduğunu, fakat özgür olmayı seçemediğini söyler. Bundan dolayı bu özgürlükle insan, hiçbir dayanağı, hiçbir yaratanı olmaksızın, yaratmaya veya yeniden keşfetmeye mahkumdur. Buna bağlı olarak insan, kendi kendisini meydana getirmekte ve varoluş seçme eylemiyle ortaya çıkmaktadır. [283]

Sartre'da özgürlüğe mahkum olma Tanrı'nın ve her hangi bir belirlenimciliğin olamaması anlamına da gelir.[284] Çünkü Sartre'ın insanı yaratılmış değil, varolmuş bir insandır. Belirlenmiş değil, oluşum içinde olan bir insandır. Onu belirleyen bir Tanrı yoktur, dünyasını kendi özgür edimleriyle özgürlüğe mahkum bir şekilde oluşturur. Onun için önceden yasaklanmış, günah sayılmış hiçbir şey, davranışlarını kontrol altında tutmasına neden olacak bir üst ilke yoktur, kendi kısıtlamaları, kendi yasakları ve kendi ilkeleri dışında.[285]

Sartre felsefesinde özgürlük, kendi için varlığın yalnız ne içinde, ne dışında, ne de karşısındadır, o tamamındadır. O mutlak ve sınırsızdır. Her şeyi seçen bu özgürlüktür. İnsan özgürlük tarafından yakalanmıştır. Bu sebeple de özgürlük varoluşun temeli

---

[281] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 495

[282] Karakaya, *J.P.Sartre Ve Varoluşçuluk*, s. 113

[283] Sartre, *Being And Nothingness*, s. 495

[284] Karakaya, *J.P.Sartre Ve Varoluşçuluk*, s. 110.

[285] Karakaya, *J.P.Sartre Ve Varoluşçuluk*, s. 113-115.

olmak durumundadır. İnsan ne yaparsa yapsın özgür olmaktan vazgeçemez. Sartre bunu yine insanın özgürlüğe tamamen mahkum olduğunu dile getirerek belirtir.[286]

II. SARTRE'DA ATEİZMİN ÖZGÜRLÜKLE TEMELLENDİRİLMESİ

A. İNSANDA SEÇME VE İRADE

Sartre'da seçme ve irade, bir yönüyle varoluş-öz ilişkisiyle bir yönüyle de insanın özgürlüğü çerçevesinde kendi kendini tasarlayabilme özelliği ile bağlantılıdır.[287] Genel anlamda bütün bu kavramlar ve etraflarında oluşan düşünceler, Sartre felsefesinde birbirinin açılımı ve açıklaması durumundadır ve Sartre'ın sisteminin köküne özgürlük fikrini koymasıyla oluşmuş düşüncelerdir. Bu sebeple buradan genel itibari ile Sartre felsefesinin kuvvetli bir yapıda olduğu izlenimini verir. Fakat dünyanın yaratılışı, özgürlüğün nasıl meydana geldiği ve insanın özgürlüğe neden atıldığı, özgürlüğe mahkum olmasının neyle açıklanacağı noktalarında çelişkiler vardır. Daha doğrusu genel itibariyle çok uyumlu görünen Sartre felsefesi, belli düşünceleriyle ve tezleriyle ikna edici değildir.

Sartre felsefesinde Tanrı fikrinin reddi, insanın kendi mesuliyetini bulması imkanını ona vermeye çalışması uğraşının bir sonucudur.[288] Sartre için kişinin, kendi kararını kendinin vermesi gerekir. Varoluşun ortaya konulabilmesinin yolu budur. İnsan içinde bulunduğu andan ne kadar sorumlu ise geleceğinden de o kadar sorumludur. Kişi tek başına bırakılmışlık içinde kendi kararını kendisi verecektir.[289]

Sartre düşüncesinde insan önceden tanımlanamaz, belirlenemez bir şey değildir, o sonradan bir şey olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir Tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şeyde varolmayacaktır. İnsan kendini anladığı gibi değil olmak isteyeceği şey gibidir. [290] Özgürlük, insanın kalbinde olan yoklukla oluşur diyen Sartre'a göre kişinin istediği, tasarımladığı fakat henüz var olmayan bir şeyi gerçekleştirmek üzere eylemde

---

[286] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 72

[287] Sartre, *Varoluşçuluk,* s. 71.

[288] Gürsoy, s. 95.

[289] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 74.

[290] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 30.

bulunması, onun özgürlüğünü ifade eder. Buradaki özgürlük belirlenmemişlik anlamındadır. Sartre'a göre insanın varoluşunu önceden belirleyen hiçbir şeyin olmaması, insanın özgür olması demektir. Dolayısıyla bu özgürlük ve belirlenmemişlik özgür seçim ve eylemin koşuludur.[291]

Sartre'ın seçme kavramına yüklediği mana özgürlük düşüncesinin daha açık bir şekilde anlaşılmasının anahtarıdır. Sartre'a göre, insan eylemini bir neden-sonuç bağlamı ile karşılaştırıp ele aldığımızda, onu diğer her türlü sonuçtan ayıran bir özellik göze çarpar. Neden-sonuç ilişkisinde, belirli bir sonuca yol açan etmen, sonucun ortaya çıkmasından önce varolmak zorundadır.[292] B sonucunun A durumunun sonucu olabilmesi için, daha önce A durumunun varolması gerekmektedir. Daha önceden varolan, oluşanın yani olmakta olanın nedenidir. İnsan eylemi söz konusu olunca da neden-sonuç ilişkisin durumu değişir. Eylem, daha önce varolanla değil, henüz varolmayanla belirlenir.[293] Bu eylem tasarı ilişkisi Sartre felsefesinde çok önemli bir yer tutar. İnsanın, varolmayan, nesne anlamında varolmayan bir şeyce belirlenmesi, henüz varolmayanın, insanı belirlemesi, insanın özünün bir hiçliğin denetimi altında olduğunun kanıtıdır.

Sartre'da insanın kendini seçmesi aynı zamanda bütün insanları da seçmesi manasına gelir. Yani insanın kendisi için seçtiği şey hep iyidir, iyi olduğu zannıyla seçilir, böylece de seçilen bütün insanlar için seçilmiş olur. Herkes için iyi olmayan şey bir kişi içinde iyi değildir. Burada Sartre insan seçimleriyle belirli bir "insan" tasarısı kurmaya çalışıyor.[294] Bir anlamda kendi kendisini gerçekleştiren insan bu "insan" idealini gerçekleştirmiş oluyor. Burada Sartre ileride göreceğimiz gibi laik ahlak anlayışını da eleştirmiş oluyor. Laik ahlak anlayışı insanın özgür olduğunu söylemekle birlikte belli ideal değerler konularak, belirli ahlaki ilkelere göre hareket etmesi gerektiğini iddia ediyordu. Sartre her insanın özgür seçimiyle zaten bir "insan" idealine

---

[291] Murdoch, s 118.

[292] Copleston, s. 28.

[293] Biemel, s 125.

[294] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 32.

hizmet ettiğini söyleyerek bu görüşün önüne geçmeye çalışıyor.[295] Tabii bu insan ideali Sartre'ın kendinin de eleştirdiği belli bir ideal ilke yani apriori ilke değil, her insanın sahip olduğu özgürlüğü, mutlak manada gerçekleştrme çabası manasındadır.

Sartre, insanın kendi kendisini seçmesi durumunda kalması halinde hala özgürlükten bahsedilebileceğini belirtir. ona göre bu durum da insanın özgürlüğe mahkum olmasının bir sonucudur. Özgür olmak istiyorsak sürekli kendimizi de seçmek durumunda kalmamız gerektiğini vurgulayan Sartre, sürekli kendimizi tekrarlayarak özgürlüğe ulaşabileceğimizi söyler.[296] Fakat bu eylemi yaparken de insan kendini seçmeyi de reddedebilir. Bu noktada özgürlüğün ve seçimin niteliğinin biraz karıştığı fark edilir. Bunu da Sartre yaptığımız seçimin, koşullarca, verilmiş olanla belirlenmemiş olmasıyla açıklar. Ona göre özgürlüğün bu durumu onun verilmiş, bitmiş bir şey değil, oluşan bir şey olduğunun kanıtıdır. Bu konuda da Sartre sürekli özgürlüğün mutlak özgürlüğü ifade ettiğini ve sonunda varoluşla özgürlüğün bütünleştiğini belirtir.[297]

Sartre'da seçim eylemi ve özgürlük ilişkisi, kader inancının ve Tanrı'nın belirlemişliği düşüncesinin bir reddinin ifadesidir. Sartre'a göre yazgı, doğaüstü bir varlığın gücünü işaret eder. Yazgı, kişinin bütün edimlerini yönlendiren, en iyi niyetlilerinden bile çok kötü sonuçlar doğurabilen bir yasadır. Bu yasa, sadece Tanrı'ya inananlar için bir anlam ifade eder.[298]

Görüldüğü gibi Sartre insanın seçme ve irade özgürlüğünün başlangıcına belirleyici olarak Tanrı'yı veya her hangi bir apriori ilkeyi koymamaktadır.[299] Hatta laik ahlak düşüncesini de redderek her hangi bir ilkeyi de redderek insanın bu özgür olma halini hiçliğe hapseder bir görüntü çizmektedir.

---

[295] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 31-37.

[296] Biemel, s. 134.

[297] Biemel, s. 135.

[298] Jean Paul Sartre, *Yazınsal Denemeler*, Çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yay., 1984, s. 29

[299] Sartre, *Yazınsal Denemeler,* s. 28.

B. İNSANIN MUTLAK ÖZGÜRLÜĞÜ

Sartre'ın kasdettiği mutlak özgürlük, insanın, özünü oluşturma sürecinde en önemli dayanağının kendi özgürlüğünün olduğunu fark etmesi ve bu özgürlüğü tam olarak benimsemesidir. Böylesi bir durumda insan kendini ve eylemlerindeki seçim özgürlüğünü fark ettikten sonra, mutlak manada özgürlüğe sahip olduğunun bilincine varır.[300] Sartre felsefesinde Tanrı'ya baş kaldırma ve onun yerini almak biçiminde olmasa da, bir yüce varlık olma arzusu bu noktada başlar. Kendinde bir kendi için varlık olma arzusunundan yukarda bahsetmiştik. Bu noktada artık her şeyin belirleyicisi durumunda insan bulunmaktadır.

Sartre, Dostoyevski'nin "Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu" sözünün varoluşçuluğun çıkış noktası olduğunu, buradan yola çıkarak da her türlü gerekirci ve kaderci inanışın reddeilmesi gerektiğini ve insana mutlak özgürlüğünün teslim edilmesinin şart olduğunun belirtir.[301] Bununla birlikte Sartre, bütün değer sistemlerinin de temeline insanın özgürlüğünün konulması gerektiğini söyleyerek, insanın özgürlüğünün her şeyin mutlak belirleyicisi olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.[302]

Sartre'a göre mutlak özgürlük, insan varlığıyla özdeştir. Egzistans için hürriyet, insan tabiatına bağlı bir hususiyet değil, bu tabiatın ta kendisidir. Bu sebeple onun mutlak özgür olması, yani kendi özgürlüğünü bütün benliğiyle hissetmesi gerekir. İnsan hiçbir varlık karşısına bir obje gibi konulamaz. Bu insanı insan yapan hürriyetini yok etmek demektir. İnsanın özgür olmaması durumunda dünyada olmasının veya olmamasının hiçbir anlamı yoktur.[303] Böyle bir durumda varoluş boşuna olmuş olur ve insan öznellik özelliğini yitirir. Onun için, insan özgürlüğü ne bir başkası tarafından ne de aşkın addedilebilecek bir varlık tarafından sınırlandırılamaz. Çünkü insan mutlak

---

[300] Sartre, *Egonun Aşkınlığı,* s. 26.

[301] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 37.

[302] Gürsoy, s. 100.

[303] Foulquie, s. 96.

olarak özgürdür. Pratik olarak bunun farkında olmayabilir ama, o, mutlak özgürlüğünün farkına vardığında kendinin de varoluşunu tam olarak anlamış olur.[304]

Sartre'a göre özgürlük, insan doğasının ya da özünün bir özelliği değil bilinçli varlığın yani insanın yapısına aittir. Özgürlüğünse belli bir tanımı yoktur, özgürlük ancak tasvir edilebilir. Bilincin belli bir özü olmadığı gibi özgürlüğünde belli bir özü yoktur. İnsan gerçekliği özgürlüğün kendisidir. İnsan aldığı kararlarıyla, yaptığı seçimlerle, özgürlüğün vermiş olduğu sorumluluğu sürekli omuzlarında taşımaktadır. Özgürlük bu bağlamda göreceli değil, mutlaktır. Özgürlüğün tek sınırı yine kendisidir. Daha açık bir anlatımla böylesi bir özgürlük sayesinde insan, varoluşçu düşüncenin temel ilkesi olan varoluş özden önce gelir ilkesince hareket ediyorsa, mutlak özgürlüğü sayesinde de verilmiş bir özden mutlak bağımsızlığını ilan eder.[305]

Diğer yandan insan kendisinin, geleneksel ahlak veya tanrısal irade tarafından sınırlanmasına izin vermesi, onun özgürlüğünü yadsıması anlamına gelir. [306] Sartre nesnel ve öncesiz-sonrasız bir doğruluk tanımaz; çünkü böyle bir şey insanın mutlak özgürlüğünü boğabilir. Öncesiz-sonrasız doğrular olmadığı gibi ahlak yasaları da yoktur. Biricik mutlak değer özgürlüktür. Biz özgürlüğü özgürlük uğruna seçeriz.[307]

Sartre varoluşçuluğunda özgürlüğün amacı koşulsuz olmaktır. Bu bağlamda bırakılmışlığı ve terkedilmişliği içinde kendisine gelen insan, değerler yaratır ve o zaman yalnız bir şey isteyebilir. Bu tüm değerlerin temeli olan özgürlüktür. Sartre böylece varoluşçuluğu hümanizm olarak tanımlar.[308] Gördüğümüz gibi, teist varoluşçularda Tanrı'ya ulaşma, özgürlükle Tanrı'nın fark edilmesi oln varoluşçuluk, Sartre'da insanın mutlak özgür olması noktasında durur. Daha ileri gitmez ve her türlü aşkınlığı ve sınırlandırmayı reddeder. İnsancıl benlikten başka evrenin dışında hiçbir şey yoktur. Aşkınlığın insan varlığını korumak anlamında bu durumu, yani kendi benliğini gaye edinmesi, insanın kendi içine kapalı olmayıp her zaman bir insancıl

---

[304] Sartre, *Edebiyat Nedir*?, s. 53.

[305] Karakaya, *J.P.Sartre Ve Varoluşçuluk*, s. 99-101.

[306] Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 92.

[307] Akarsu, s. 234.

[308] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 91.

evrende hazır olma anlamındadır. Buna varoluşçu hümanizm denir. [309] Çünkü varoluşçuluğa göre insan, kendi kendisini sürekli bulmalı ve kendini kendinden başka kurtaracak hiçbir güç olmadığına inanmalıdır. Sartre insana kendinden başka kanun koyucu olmadığını, bırakılmışlığı içinde kendi kendini yargıladığını sürekli hatırlatıyor. İnsan ancak bu yoldan insanca varoluş niteliği kazanabilir. [310]

Neticede, Sartre insanın mutlak özgür olduğunu, her türlü sınırlandırmayı veya ilkeyi kendisinin koyabileceğini belirtir. Tanrı'ya ya da her hangi bir aşkın ilkeye bağlanmanın, inanmanın insanın özgür varlık olmasını engelleyeceğini ve onun varoluşu anlamına gelecek her türlü özgürlüğünü kısıtlayacağını, benliğini yok edeceğini söyler. Böylesi bir durumda, insanın bu dünyada yaşamasının bir anlamı kalmaz. Teist vroluşçuların aksine Sartre, Tanrı inancının insan hürriyeti için tehlikeli olacağı kanaatindedir.[311]

C. TANRI'NIN YOKLUĞUYLA GELEN ÖZGÜRLÜK

Sartre'da özgürlüğün Tanrı'nın yokluğuyla gelmesi, Tanrı'nın yokluğunu gerektirmesi onun, varoluş-öz ilişkisiyle, ahlaki görüşüyle ve varoluşçu felsefeye bakış tarzıyla alakalıdır.[312] Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Sartre'ın genel olarak felsefesinin hem çıkış noktası hem de vardığı sonuç, Tanrı'nın varolmadığı hususudur. Özgürlük ise bu düşünce sisteminde anahtar kavram durumundadır. Çünkü Sartre düşüncesinin temelinde bu fikir yatmaktadır.

Sartre ateizminin nasıl başladığını şöyle açıklar:

> "Büyükbabamın Katolik, büyükannemin Protestan olması sebebiyle hem Katolik hem de Protestan idim, eleştirici akıl ile boyun eğici ruhu birleştiriyordum. Aslında, bütün bunlar çok canımı sıkıyordu; ben inansızlığa, doğmaların çatışması sonucunda değil, büyükbabamla büyükannemin ilgisizlikleri sonucunda vardım. Bununla birlikte

[309] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 39.

[310] Karakaya, *J.P.Sartre Ve Varoluşçuluk*, s. 126.

[311] Biemel, s. 127.

[312] Sartre'ın görüşüyle tam bir karşıtlık arzeden Kierkegaard'ın varoluşçuluğunda, Tanrı'nın varolması ile insanın özgürlüğü arasında hiçbir tezat yoktur. Kierkegaard'a göre, insanın tam manasıyla özgür olması Tanrı'nın varlığını kabul etmesiyle mümkün olur. Bkz. Kierkegaard, s. 41.

> inanıyordum: gecelikle yatağımın kenarına diz çöküp ellerimi birleştirip, her gün dua ediyordum, ama gittikçe daha seyrek düşünüordum Tanrı'yı. Bir suç işlediğimde Tanrı'nın beni gördüğünü, hissettiğini düşünüyordum. En son kızgın bir anımda, hay Tanrım, ya Tanrım, diye mırıldandım. Bundan sonra artık hiç bakmadı bana.
>
> Başarısızlığa uğramış bir Tanrı deneyimini anlattım size. Tanrı'ya gereksinmem vardı, verdiler, ne aradığımı bilmeden aldım onu. Yüreğimde kök salmadığı için, bir sürü sıkıntıyla yaşadı içimde, sonra öldü. Bugün bana ondan söz edildiğinde, eski bir güzele rastlayan yaşlı bir delikanlının üzüntüsüz gönül hoşnutluğuyla: elli yıl önce aramızda o anlaşmazlık, o yanılma olmasaydı, belki bir şeyler olabilirdi, diyorum."[313]

Bu açıklamalarıyla Sartre her insanın bu durumu yaşadığını ve yine her insanın kendisi gibi çıkış yolunu bulabileceğini belirtir. İnsanın özgür olduğunu anlaması durumunda içindeki Tanrı'yı atabileceğini de açıklamış olur.[314] Bu durumu "Sinekler" adlı oyununda şöylece açıklamıştır.

> "Tanrılar ve krallara acı veren giz, insanların aslında özgür olmalarıdır. Sen bunu bilmiyorsun ama onlar biliyorlar. Eğer bir gün özgürlük insanın ruhunda patlarsa, Tanrılar artık bir daha bu insanı karşılarına alamazlar. Çünkü bu insan sorunudur."[315]

Burada Sartre'ın açıklamaya çalıştığı, özgürlük düşüncesinin herkese ulaşabileceği ve özgür kişinin hiçbir otoritenin hakimiyetine boyun eğmeyeceği durumudur. Bu durum hem Tanrı inancının hem de ahlak otoritesinin reddi anlamına gelir.[316]

Sartre kendi varoluşçuluğunun çıkış noktasını Dostoyevski'nin bir sözüne dayandırıyor. " Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu". Eğer Tanrı yoksa, kaydedilmiş özler, objektif değerler de yoktur.[317] Ona göre varoluşçuluk, tutarlı bir Tanrıtanımaz konumdan bütün sonuçları çıkarmak uğruna yapılan bir çabadan başka bir şey değildir.

---

[313] Sartre, *Sözcükler*, s. 80.

[314] Jaspers'ta bu durumun tam tersi söz konusudur. Jaspers'a göre Tanrı inancı hürriyetin sonucudur. Hürriyetiyle kendi varlığını tam olarak algılayan insan, Tanrı'nın da varlığından emin olur. Bkz. Jaspers, s. 57.

[315] Jean Paul Sartre, *Sinekler*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Dönem Yay., 1965, s. 28.

[316] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 42.

[317] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 36.

varoluşçuluk Tanrı'nın yokluğunu ispata çalışmaz. Böylesi çabayla da uğraşmaz. Onun gayesi insanın özgürlüğünü teslim etmektir.[318] Sartre insanın kendini bulmasını, özünü elde etmesini ve Tanrı'nın varlığını gösteren en güçlü kanıtın bile, kişioğlunun kendinden, benliğinden başka bir şeye bağlanamaz gerçeğini iptal edemeyeceğini savunur. İnsan adına, iyiyi düşünecek sonsuz ve yeterli bir bilinç var olmadığından, önsel değerler de varolmayacaktır. Çünkü iyinin varolduğu ve kişioğlunun dürüst olması, yalan söylememesi gerektiği hiçbir yerde yazılı değildir. Ancak insanların varolduğu bir ortamda yaşarız Sartre' göre. [319] Dolayısıyla insan mutlak olarak özgürdür.

Sartre, Tanrı'ya inanmanın insan hürriyeti için tehlikesine dikkat çekmiştir. Çünkü Tanrı'ya inanmak, bize sorumluluklarımızı unutturan, kadercilik anlayışı ile birlikte yürür. Böyle bir kadercilikte evren Tanrı'nın isteğine uygun olarak kendiliğinden manalıdır. Gerçek olan şudur ki, biz dış dünya ve başkalarıyla bağlantı halindeyiz. Bu nedenle her birimiz evren içinde bir duruma sahibiz. Evrenin manası da, her birimizin sorumluluklarını tanıyarak, kendi durumumuzu, hürriyete yükselterek ortaya çıkacaktır.[320] Francis Jeanson da, Sartre'ın, insanın tam bir etkinlikle kendini ortaya koyabilmesi demek olan mutlak hürriyete engel olduğu gerekçesiyle Tanrı'yı reddettiğini belirtir.[321]

Sartre, Tanrı'nın varlığını redderken ve insan hürriyetini temellendirmeye çalışırken, yukarıda bahsedildiği gibi daha çok ahlak ve değerler üzerinde durmuştur. Sartre'a göre değerler izafidir ve hürriyet mefhumu üzerine kurulmaları gerekir. İnsan insanın geleceğidir, anlayışıyla da Sartre, Tanrı'yı ve geleneksel ahlakı kabul etmeme ve insanın kendi eylemlerini kendi iç dünyasında dikkate alması gerektiğini belirtmiş olur.[322] İnsan bir tür belirlenimciliği seçerek, sorumluluğu Tanrı'ya atarsa kendini

---

[318] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 65.

[319] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 37.

[320] Magill, s. 23.

[321] Gürsoy, s. 106.

[322] Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 39.

kandırmış olur. Bu ise mutlak özgür olan insan varlığına tamamen ters bir durumdur.[323] Öyleyse insanın değerlerini seçmek için apriori bir ilkeye ihtiyacı yoktur. İnsan mutlak olarak özgürdür. Toplumun her hangi bir değeri ise insanın onu kabullenmesi noktasında kabul edilebilir. Sartre, çeşitli haller içinde hürriyetini istememezlik edemeyen hür bir varlık olduğunu söylemekle bu görüşlerini daha da vurgulamıştır.[324] Ona göre hürriyetini inkar edenlerin, bir Tanrı buyruğu içinde gizlenenlerin aptal ya da korkak olduğunu belirtmiştik. Böylece insan merkezli ahlak anlayışını kuran Sartre, hümanizmayı da, insanı gaye olarak, üstün değer olarak alan bir nazariye diye almaktadır. Ona göre, bazı insanların en yüksek idelerine bakarak, insana bir değer verebileceğimizi düşünen hümanizma saçmadır.[325]

August Comte gibi kendisine bir din verilebilecek bir insanlık anlayışı, özgürlük anlayışı kabul edilemez bir şeydir. İnsan yaratılmamıştır ve insan gerçekliği hiçbir Tanrı tarafından belirlenemeyecek kadar tabii bir faaliyettir. Sartre ateizminin özgürlükle temellenmesinin manası da budur.

---

[323] Copleston, s. 26.

[324] Copleston, s. 36.

[325] Sartre, *Edebiyat Nedir*?, s. 73.

SONUÇ

Sartre ateizminin özgürlük düşüncesi üzerine bina edilmesi, modern çağdaki hümanist düşüncelerin metafizik konulara da yansımasının bir sonucudur. Modern dönem öncesi genellikle teistik argümanların eleştirilmesiyle savunulan ateizm, modern dönemde özellikle Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche vb. filozofların insanı, düşüncelerinin merkezine alması sonucu, hümanizm temelli bir düşünce şekline bürünmüştür. Tabii ki hümanizmin bu dönemlerde bariz bir şekilde vurgulanması da, batıdaki Rönesans ve Reform hareketlerinin vuku bulması sonucu olmuştur. Bu tarihi seyirde, eşitlik, refah, yenilik vs. düşüncelerle birlikte özgürlük kavramı da hem pratik hem de teorik alanda birçok yeni düşüncenin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Birçok filozof ateizm düşüncelerini özgürlük düşüncesini esas alarak temellendirmiştir. Ve 21. yy'da özgürlük düşüncesi esas alınarak temellenen ateizm, Sartre'da zirve noktasına ulaşmıştır.

Modern dönemdeki ateist görüşler birçok düşüncenin ortaya çıkmasına yol açtığı gibi, Sartre'ın felsefi sisteminin ve bilhassa ateizminin hazırlayıcısı olmuşlardır. Comte insanlık tarihini üç safhaya ayırmış ve pozitif safha diye adlandırdığı son safhanın modern dönemi ve sonrasını kapsadığını belirtmiştir. Pozitif safha, insanlığın her türlü dini inanıştan koparılıp, yeni bir insanlık dininin oluşması gerektiğine işaret eder. Comte bu insanlık dininde Tanrı'nın yerine insanı, ermişlerin yerine bilginleri koymuştur.

Feuerbach, antropolojik ateizmiyle, Tanrı ve din gibi düşünceleri insanlığın kendinin ortaya çıkardığı fikirler olduğunu belirtmiştir. Fakat ilerleyen süreçte din insanı tamamen nesne konumuna sokarak hiçleştirmiştir. Bu sebeple insanlığın temel gayesi insanı yüceltmek olmalıdır. O, Hıristiyanlığın insanlığın ulaşacağı en son merhale olduğunu söylerken de, insan olan İsa'nın Tanrı olarak kabul edilmiş olduğu

görüşünü esas alır. Feuerbach, sevgi, adalet, aşk vs. kavramların insanlığın dininin temel taşları olduğunu kabul ederek, insanın Tanrı'nın yerini aldığını, insanlık sevgisinin de Tanrı sevgisinin önüne geçtiğini vurgulamıştır.

Marx ise, din ve Tanrı gibi inanışların toplumda düzensizliğe yol açtığını söylemekle sosyopolitik ateizmini temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre, bu kavramlar insanların her türlü sömürülmesini beraberinde getirmişlerdir. Dinin insanlığın afyonu olması düşüncesiyle özetlediği bu durumu, artık insanın ve toplumun özgürlüğüne kavuşması gerektiği sonucuna vararak neticelendirmiştir. İnsanlık için mutlak olan realite ve insan olmalıdır.

Tanrı'yı inanılmaya değer bir varlık olarak bulmayan Nietzsche ise, ahlaki ve varoluşsal gerekçelerle Tanrı'nın varlığını reddetmiş, insanın özgürlüğüne değinmiştir. Ona göre Tanrı inancı tamamen reddedilmeli ve her türlü etkisi de insan bilincinden söküp atılmalıdır. Bu da ancak ve ancak Tanrı'nın öldüğünü kabul edip yerine insanı ve onun özgürlüğünü koyarak gerçekleştirilebilir. Ona göre insanın bir değeri olacaksa ve onun özgürlüğünden sözedilebilecekse, sonsuz kudret sahibi bir Tanrı'nın olmaması gerekir. İnsanlığın temel çabası üstün insanı gerçekleştirmek olmalıdır.

Modern dönemin bu ateist filozofları Tanrı düşüncesini mantıksal argümanlarla eleştirmemiştir. Belki yaptıkları çıkarımlar belli bir düşünce hareketliliğinin bir sonucudur fakat onlar düşüncelerinin temeline insanı ve onun özgür olması gerektiğini almışlardır. Ateizm düşünceleri ister sosyopolitik, ister antropolojik isterse de ahlaki gerekçelerle temellendirilsin, insanın özgürlüğüne verdikleri önemle Sartre ateziminin hazırlayıcısı olmuşlardır.

Sartre, ateizmini ilan ederken yukarıda bahse konu olan düşünürler gibi belli bir sistem içerisinde, teistik argümanların eleştirisiyle yola çıkmamıştır. Ateizminde ne kötülük problemine ne de evrim görüşüne yer vermiştir. Onun ateizmine temel aldığı esas, insanın özgür olması gerektiğidir. Bu sebeple insanın özgürlüğünü kısıtlayacak bir Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi onun için kabul edilemezdir.

Varlığı "kendinde varlık" ve "kendi için varlık" olarak ayıran Sartre, bu varlık görüşünde Tanrı'ya yer vermemiştir. Bu varlık sınıflamasının bir getirisi olarak,

Tanrı'nın gereksiz ve anlamsız olduğu sonucuna varmıştır. Kendinde varlık olarak düşündüğü evrende her hangi bir düzen ve gayeliliğin olamayacağını söyleyen Sartre, Marx gibi temel olanın realite olduğunu, mutlak bir ideadan söz edilemeyeceğini belirtmiştir. Bu görüşünü Husserl'in fenomenolojisini esas alarak, "kendi için varlık" olan insanın evrenle ilişkisini, evrenin içindeki konumunu, fenomenolojik bakış açısıyla açıklamaya çalışmıştır.

Varoluşçu felsefe içinde kendisini varoluşçu filozof olarak tanımlayan Sartre, Tanrı'nın varlığı noktasında diğer bazı varoluşçu filozoflarla da ters düşmüştür. İnsanın özünün varoluşundan önce geldiği, insanın hür bir varlık olduğu ve kendi özünü kendisinin oluşturabileceği vs. düşüncelerle Sartre'la aynı paralelde bulunan Kierkegaard, Jaspers ve Marcel, insanın mutlak özgürlüğünün Tanrı'nın varlığıyla gerçekleşebileceği ve Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi gerektiği noktasında farklı fikirdedirler. Sartre ise, onların aksine insanın mutlak özgürlüğünden bahsedebilmek için Tanrı'nın reddedilmesi gerektiği düşüncesinde ısrar eder.

Sartre, özgürlüğü; insanın fırsat eşitliği, hak ve özgürlüklerin adaletli bir şekilde dağıtılması vb. konularda toplumsal alana da yansıtarak pratik, insanın kendi bilincine varması ve kendi özgürlüğü dışında her hangi bir mutlak kavram veya düşünceye saplanmaması özelliği ile de teorik olmak üzere ikiye ayırır. Pratik özgürlük kavramının içeriği, daha çok Marksizm anlayışıyla paraleldir. Teorik özgürlük kavramının içerdikleri ise, Sartre'ın Nietzsche düşüncesinin ahalaki ve varoluşsal temellerini içerir.

Sartre'da varoluş-öz düşüncesi de özgürlük düşüncesinin temel dayanaklarından biridir. O, insanın kendi özünü kendisinin oluşturacağını söyleyerek, bu durumun insanın özgür olması gerektiğini gösterdiğini belirtir. Hatta insanın özgürlüğe mahkum olduğu düşüncesiyle Sartre, her hangi bir belirlenimciliği ve yaratılmışlığı da reddetmiş olur. Ona göre mutlak varlık insandır ve insan mutlak özgürlüğe sahiptir. Özgürlük Tanrı'nın yokluğuyla gelir. Zaten Sartre, varoluşçu felsefesini açıklarken varoluşçuluğun, atezimin her türlü getirisi olduğunu söylemiştir. Bu görüşleriyle Sartre özgürlüğü esas alarak, Tanrı'nın var olmaması gerektiği sonucuna varmıştır. Yani ateizmini özgürlük düşüncesiyle temellendirmiştir.

KAYNAKÇA

Akarsu Bedia, *Çağdaş Felsefe,* 6. Basım, İstanbul: İnkilap Yay., 1994

Aktay Yasin, M. E. Köktaş, *Din Sosyolojisi,* 2. Basım, Ankara: Vadi Yay., 1998

Aydın Mehmet, *Din Felsefesi,* 10. Basım, İzmir: İ.F.A.V. Yay., 2002

Barbier Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din Ve Siyaset,* çev. Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yay., 1999

Biemel Walter, *Sartre,* çev. Veysel Atayman, İstanbul: Alan Yay., 1984

Bochenski İ. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, 2. Basım, İstanbul: Yazko Yay., 1983

Bolay S. Hayri, *Felsefeye Giriş,* Ankara: Akçağ Yay., 2004

Bozkurt Nejat, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları,* İstanbul: Sarmal Yay., 1995

Cevizci Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü,* 5. Basım, İstanbul: 2002

Copleston, *Sartre,* çev. Aziz Yardımlı, 2. Basım, İstanbul: İdea Yay., 2000

Comte Auguste, *Pozitivizm İlmihali,* çev. Peyami Erman, M. E. B. Yay., 1952

- *Pozitif Felsefe Kursları,* çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yay., 2001

Engels Friedrich, *Ludwing Feuerbach Ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu,* çev. Sevim Belli, 2. Basım, Ankara: Sol Yay.

Descartes, *Metafizik Düşünceler,* çev. Mehmet Karasan, 3. Basım, M. E. B. Yay., 1967

Feuerbach Ludwing, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri,* çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Ara Yay., 1991

- *Hıristiyanlığın Özü,* çev. Devrim Bulut, İstanbul: Öteki Yay., 2004

Foulquie Paul, *Varoluşçu Felsefe,* çev. Yakup Şahan, İstanbul: Gelişim Yay., 1976

Freud Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği,* çev. H. Zafer Kars, 3. Basım, İstanbul: Kaynak Yay., 1995

- *Dinin Kökenleri,* Selçuk Budak, 4. Basım, İstanbul: Öteki Yay., 2006

Fromm Erich, *Psikanaliz Ve Din,* çev. Aydın Arıtan, İstanbul: Arıtan Yay., 2004

- *Psikanaliz Ve Zen Budizm,* çev. İlhan Güngören, 5. Basım, İstanbul: Yol Yay., 1997

Gilson Etienne, *Ateizm Çıkmazı,* çev. Veysel Uysal, 2. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İ. F. A. V. Yay., 1994

Günay Enver, *Din Sosyolojisi,* 6. Basım, İstanbul: İnsan Yay., 2003

Günbulut Şükrü, *Küçük Felsefe Tarihi,* Ankara: Maya Yay., 1983

Gündoğdu Hakan, *Varoluşçu Felsefenin Bazı Ortak Özellikleri,* Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII(2007) S. 1

Gürsoy Kenan, *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* 2. Basım, Ankara: Akçağ Yay., 1991

Hançerlioğlu Orhan, *Özgürlük Düşüncesi,* 3. Basım*,* İstanbul: Varlık Yay., 1977

- *Düşünce Tarihi,* 4. Basım, İstanbul: Varlık Yay., 1976

Hızır Nusret, *Felsefe Yazıları,* İstanbul: Çağdaş Yay., 1976

Hume David, *Din Üstüne,* çev. Mete Tunçay, 3. Basım, Ankara: İmge Yay., 1995

Hübscher Arthur, *Çağdaş Filozoflar,* çev. İsmail Tunalı, 2. Basım, İstanbul: Tur Yay., 1980

Jaspers Karl, *Felsefe Nedir?* çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yay., 1986

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,* çev. İoanna Küçüradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1982

- *Arı Usun Eleştirisi,* çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 1993

- *Pratik Aklın Eleştirisi,* çev. İoanna Küçüradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1980

Karakaya Talip, *Jean Paul Sartre Ve Varoluşçuluk,* Ankara: Elis Yay., 2004

- *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu,* Ankara: Elis Yay., 2004

- *Sartre Felsefesinde Kendisi İçin Varlığın Ontolojik Analizi,* Felsefe Dünyası, S. 39, 2004, s. 73-88

Kaufmann Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk,* çev. Akşit Göktürk, 3.Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2002

Kierkegaard Sören, *Korku Ve Titreme,* çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yay., 2002

Koç Emel, *J. P. Sartre ve A. Camus Felsefelerinin Absürd Kavramı Açısından Değerlendirilmesi,* Felsefe Dünyası, S. 27, 1998, s. 54-66

Küçük Nimet, *J. P. Sartre'da Yabancılaşma Problemi*, Y. Y.T., İstanbul Üniversitesi S. B. E. 1991

Lange E. Ve D. Alexander, *Çağdaş Felsefe,* çev. Aziz Çalışlar, İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 1985

Maclntyre Alasdair, *Ethik'in kısa Tarihi,* çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2001

- *Varoluşçuluk,* çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2001

Magill Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği,* çev. Vahap Mutal, 2. Basım, İstanbul: Dergah Yay., 1992

Marx Karl, *1844 Felsefe Yazıları,* çev. Murat Belge, 2. Basım, İstanbul: Payel Yay., 1975

Michel Georges, *Sartre Yıllarım,* çev. Zihni Küçümen, İstanbul: Adam Yay., 1985

Murdoch İris, *Sartre Yazarlığı Ve Felsefesi,* çev. Selahattin Hilav, İstanbul: De Yay., 1964

Nietzsche Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü,* çev. Hüseyin Karalman, Ankara: Yönelim Yay., 1990

- *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* çev. Kemal Eren, İstanbul: İkon Yay., 1998

- *Deccal,* çev. Oruç Aruoba, 3. Basım, İstanbul: Hil Yay., 1995
- *Ecco Homo,* çev. Emel Tan, Ankara: Seren Yay., 1993
- *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, 2. Basım, İstanbul: Ara Yay., 1990
- *Putların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, İstanbul: Babil Yay., 2003

Picon Gaeton, *Çağdaş Felsefe,* çev. Bertan Onaran, Mahmut Garan, İstanbul: Kitapçılık Ticaret Lid. Şrt. Yay., 1966

Politzer George, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri,* çev. Sevim Belli, 15. Basım, Ankara: Sol Yay., 2002

- *Felsefenin Temel İlkeleri,* çev. Muzaffer Erdost, 12. Basım, Ankara: Sol Yay., 1996

Ritter Joachim, *Varoluş Felsefesi Üzerine,* çev. Hüseyin Batuhan, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1954

Sartre Jean Paul, , *Being And Nothingness: an essay on phenomenological ontology (Varlık ve Hiçlik), ing.Çev. Hazel E. Barnes, New York, Philosophical Library,1989*

- *Bulantı,* çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Ataç Yay., 1964
- *Denemeler,* çev. Sebahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, 6. Basım, İstanbul: Say Yay., 1994
- *Diyalektik Aklın Eleştirisi,* çev. Rıfat Kırkoğlu, 2. Basım, İstanbul: Yazko Yay., 1981
- *Dünyanın Lanetlileri,* çev. Ali Uzunisa, İstanbul: İzlem Yay., 1965
- *Edebiyat Nedir?* çev. Bertan Onaran, 2. Basım, İstanbul: Payel Yay., 1982
- *Sözcükler,* çev. Bertan Onaran, 3. Basım, İstanbul: Payel Yay., 1989
- *Sanat Felsefe Ve Politika Üzerine Konuşmlar,* çev. Ferit Edgü, İstanbul: Çan Yay., 1968

- *Sartre Sartre'ı Anlatıyor (Otoportre),* çev. Turhan Ilgaz, 2. Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1994
- *Sinekler,* çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Dönem Yay., 1965
- *Şeytan Ve Yüce Tanrı,* çev. Eray Canberk, İstanbul: Ataç Yay., 1969
- *Varoluşçuluk,* çev. Asım Bezirci, 17. Basım, İstanbul: Say Yay., 2002
- *Yabancının Açıklaması,* çev. Bertan Onaran, İstanbul: De Yay., 1965
- *Yazınsal Denemeler,* çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yay., 1984

Schilling Kurt, *Toplumsal Düşünce Tarihi,* çev. Nihal Önal, İstanbul: Varlık Yay., 1971

Skirbekk Gunnar, Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi,* çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitabevi Yay., 2004

Strathern Paul, *90 Dakikada Sartre,* çev. Necmiye Uçansoy, İstanbul: Gendaş Yay., 1998

Sönmez Bülent, *Modern Batı Düşüncesi Hıristiyanlık Ve Din Algısı,* İstanbul: NKM Yay., 2008

Tansel Arife, *Jean Paul Sartre Felsefesinde Özgürlük Sorumluluk Ve Yabancılaşma Kavramları,* Y. Y. T., A. Ü. S. B. E. 2006

Taylan Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu,* 2. Basım, İstanbul: Şehir Yay., 2000

Timuçin Afşar, *Felsefe Sözlüğü,* 5. Basım, İstanbul: Bulut Yay., 2004

Tokat Latif, *Teist Varoluşçulukta Hürriyet Problemi,* Y. Y. T., Selçuk Üniversitesi S. B. E., 1991

Topaloğlu Aydın, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları Teizm Ya Da Ateizm,* İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001

Topçu Nureddin, *Varoluş Felsefesi,* İstanbul: Dergah Yay., 1999

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü,* çev. Lütfi Ay, 3. Basım, İstanbul: M. E. B. Yay., 1967

Weber Alfred, *Felsefe Tarihi,* çev. H. Vehbi Eralp, 5. Basım, İstanbul: Sosyal Yay., 1998

Weischedel Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, 3. Basım, İstanbul: İz Yay., 2001