

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**DESCARTES VE SARTRE FELSEFESİNDE BEN
KAVRAMI**

ÖZLEM ACIMERT

YÜKSEK LİSANS

**DANIŞMAN:
Dr. Öğretim Üyesi Hacı KAYA**

KONYA-2022

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**DESCARTES VE SARTRE FELSEFESİNDE BEN
KAVRAMI**

ÖZLEM ACIMERT

YÜKSEK LİSANS

**DANIŞMAN:
Dr. Öğretim Üyesi Hacı KAYA**

KONYA-2022



T.C.

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Özlem Acımert		
	Numarası	18810101002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Descartes ve Sartre Felsefesinde Ben Kavramı			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı

İmzası



T.C.

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Özlem Acımert		
	Numarası	18810101002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe/Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğretim Üyesi Hacı Kaya		
Tezin Adı	Descartes ve Sartre Felsefesinde Ben Kavramı			

Bu çalışma insanın, ben olarak doğa karşısında ön plana çıkmasını ve kendisine dair bir bilgi edinmesini konu almaktadır. İlk olarak Descartes'ın, sistemleştirmek istediği bilgi sorununun temeline bilen ben kavramını yerleştirmesiyle ortaya çıkan özne anlayışına değinilmiştir. Descartes, sezgiden hareketle kavradığı ben kavramını açık ve seçik olarak sahip olduğu ilk bilgi olarak temellendirir. Ardından bilim ve teknolojinin gelişmesi ve dünyaya hâkim olan kaos bireyi etki alanına alıp kendisine yabancılaştırmış ve bir varoluş sorunu oluşturmuştur. Sartre'da varoluşçu gelenekten hareketle somut olarak ele alınan ben, dünyaya fırlatılmış bir halde kendinden sorumlu bir şekilde vardır. Bu çalışma, Descartes'ın ben kavramını, ruh tözü üzerinden, Sartre'ın ise "kendinde varlık", "kendisi için varlık", "hiçlik", "özgürlük" ve "başkası için varlık" gibi kavramlar üzerinden açıklamaya çalıştığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilen Özne, Cogito, Hiçlik, Kendisi İçin Varlık, Özgürlük, Sezgi.



T.C.

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Özlem Acımert		
	Student Number	18810101002		
	Department	Philosophy/ Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree	X	
		Doctoral Degree		
	Supervisor	Assistant Professor Hacı Kaya		
Title of the Thesis/Dissertation	The Concept of Me in Descartes and Sartre Philosophy			

This study is about the forefront of human against nature and the obtaining of human knowledge. Firstly, Descartes' comprehension of the subject that appeared when he placed the concept of the knowing Self on the base of the knowledge problem which he wanted to systematize, was mentioned. Descartes grounds the concept of the knowing self as a first knowledge based intuition which he has clearly and distinctly. Then, the development of science and technology and the chaos that dominates the world took the individual into its sphere of influence, alienated him from himself and created an existence problem. In Sartre, the self, which is considered concretely based on the existential tradition, exists in a self-responsible way, thrown into the world. This study reveals that Descartes tried to explain the concept of self through the substance of the soul, while Sartre tried to explain it through concepts such as "being in itself", "being for oneself", "nothingness", "freedom" and "being for others".

Keyword: The Knowing Subject, Cogito, Nothingness, Being for oneself, freedom, Intuition.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTARCT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: DESCARTES'DA BEN KAVRAMI.....	17
1.1.Yeni Bir Yöntem İhtiyacı.....	17
1.2. Şüphe ve Kesinlik	29
1.2.1. Rüya Argümanı	33
1.2.2. Kötü Cin Hipotezi.....	37
1.2.3. Cogito	40
1.3. Tanrı, Ruh ve Beden	45
2. BÖLÜM: SARTRE ONTOLOJİSİNDE BEN KAVRAMI	61
2.1. Varoluşçuluğun Oluşumu	61
2.2. Sartre Ontolojisinde Ben'in Açıklanması	79
2.2.1. Kendinde Varlık	87
2.2.2. Bilinç	91
2.2.3. Kendisi İçin Varlık Ya Da Ben Kavramı	96
2.2.4. Özgürlük, Sorumluluk ve Sıkıntı İçinde Benlik	101
2.2.5. Başkası İçin Varlık	111
SONUÇ	114
KAYNAKÇA	118

TEŞEKKÜR

Yüksek lisansa başladığım günden beri gerek bilgisi gerek fikirleriyle beni yönlendiren, emek veren tüm hocalarıma teşekkür ederim. Özellikle tez sürecim boyunca beni destekleyen ve başarabileceğime inanan sevgili danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hacı KAYA'ya emekleri ve sabrı için ayrı bir teşekkürü borç bilirim. Her koşulda beni destekleyen ve attığım her adımda her zaman arkamda olduklarını hissettiren aileme ve dostlarıma yanımda oldukları için sonsuz teşekkür ederim.

Giriş

Felsefe tarihinde insan probleminin felsefi bir problem olarak şekillenmesi daha çok yakın zamanlara, 20. yüzyıla denk gelmektedir. İnsanın araştırmaya konu edilmesi temelde iki yönde ilerlemiştir. Birincisi, içinde bulunduğu ilişkiler ağında yani bir toplum içerisinde bulunması bakımından, ikincisi, bütün bağlarından ayrı olarak neliği bakımından araştırmaya konu olmuştur.

İşlevsel yönünün ağırlıkta olduğu birinci yönüyle insan, beşerî bilimlerin araştırma konusudur. Bu anlamda beşerî bilimler, gözlenebilir özelliklerinden hareketle insanı anlamaya ve açıklamaya çalışır. İnsanın bütün bağlarından ayrı olarak ne olduğunun araştırılması ise, felsefenin araştırma konusudur. Burada felsefenin insana dair sorduğu en temel soru şudur: “İnsan nedir?”. Bu anlamda çalışmamızda esasında René Descartes (1596-1650) ve J.P. Sartre (1905-1980) felsefesinde bu sorunun nasıl cevaplandırıldığı analiz edilmektedir. Descartes ve Sartre “İnsan nedir?” sorusuna ve sorununa farklı yaklaşım ve yorumlarla cevap üretmiş olsalar da her iki filozofun ortak noktası, insanın “Ben” bilincine sahip bir varlık olduğu düşüncesinde düğümlenmektedir.

Çalışmamızda öncelikle düşünce tarihinde insana ilişkin değerlendirmelerin kısa bir aktarım ve anlatımına yer vereceğiz. Bununla amacımız insan probleminin bağımsız bir şekilde ortaya çıkma sürecini ortaya koymak, düşünce tarihinde insan problemine yönelik geliştirilen çözümlenmeleri bir değerlendirme ve tasnife tutarak insan probleminin gelişmesine dair bir çerçeve oluşturmak olmuştur. Çalışmamızda “Ben”in var olma gerçekliğini vurgulayan iki düşünür; René Descartes ve J.P. Sartre’da Ben kavramını ele alma ve irdelemeyi tercih ettik. Her iki düşünürde ön plana çıkanın ben bilinci olduğunu görmekteyiz. Descartes ben bilincini bilinmesi gerekli olan ilk bilgi olarak ifade ederken, Sartre ben’in kendinde varlık olarak adlandırdığı nesneden bilincin farkındalığı ile ayrılması olarak açıklamaktadır. Her biri kendi yorumuyla geliştirmiş olduğu Ben kavramı sonucunda insanın kendisini gerçekleştirmeyi başarabileceğini ileri sürmüştür. Burada önemli olan iki nokta vardır. Birincisi Ben’in varlığı, bir diğeryse var olan Ben’in kendini gerçekleştirmesi ve tamamlamasıdır. Her iki düşünür de bu doğrultuda tutarlı olabileceğine inandığı

yorumları geliştireceklerdir. Bu doğrultuda Ben'in ne olduğuna dair bir fikir sahibi olabileceğimizi varsayarak, öncelikle 17. yüzyıl filozofu René Descartes'ın "bilen özne" kavramını, sonra da günümüze yakın bir tarihte, 20. yüzyılda yaşamış Jean-Paul Sartre'ın varoluşçu çerçevede şekillendirdiği özü "özgürlük" olan insana dair açıklamalarını incelemeye çalışacağız.

İnsanlık tarihi kadar eski olan *insan* problemi birçok açıdan ertelenmiş ve gecikmiş bir problem alanıdır. İnsanı insan yapan onu değerli kılan şey, düşünebilme, sorgulama ve karar verebilme gibi içsel davranışları bir arada sergileyebilmesidir (Cottingham, 2018: 12). Tüm bunların yanı sıra bir başka ve belki de en önemli özelliği de *Ben bilincine* sahip olmasıdır. Bu *bilince* sahip olmasının altında yatan birçok neden vardır. Onun akıl sahibi bir varlık olması, bir ruh taşıması, iradesinin olması hatta Tanrı'nın onu bu şekilde yaratmış olması vb. birçok neden ileri sürülebilir ve sürülmüştür de. Ancak bu nedensel açıklamaların hangisinin tam ve doğru bir açıklama olduğu elbette ki tartışma konusudur.

İnsan, canlılar içerisinde ben bilincinin farkındalığıyla ön plana çıkan bir varlıktır. Doğal olarak birey, sahip olduğu bu ayrıcalığın nedenlerini araştırmak ve öğrenmek istemektedir. Hatta nasıl varlığa geldiği de son derece merak konusudur. İnsana dair bu gibi araştırmalar yakın zamanda daha bir derinlik kazanmış, giderek felsefi düşüncenin merkezinde konumlanmaya başlamıştır. 20. Yüzyılda "Varoluşçuluk" düşüncesinin de ortaya çıkmasıyla beraber, doğaya ilişkin veya teolojik ve metafizik problemlerin felsefenin gündemini meşgul ettiği yüzyılların karanlığında kaybolmuş olan insan yeniden kendisini aramaya, bulmaya ve şekillendirmeye çalışmıştır. Böylece "İnsanın bir özü var mıdır?", "Varsa nedir?", "İnsan gerçekte özgür müdür?", "Özgürlüğünün bir sınırı var mıdır?" vb. soruların yanıtlarını bulmak felsefi düşüncenin merkezini teşkil etmeye başlamıştır.

Felsefe ve düşünce tarihinde elbette zaman zaman bu sorular gündeme getirilmiş ve cevap üretilmeye çalışılmıştır. Ancak bu cevaplar, doğrudan insanın kendisinden değil, doğadan, Tanrı'dan, metafizik ve ontolojik ön kabullerden yola çıkılarak üretilmiştir. Doğrudan insanın kendisinden yola koyularak onun neliğini ortaya koymaya çalışan ilk ciddi adım, modern felsefenin kurucusu René Descartes'a

aittir. Bununla birlikte bu konuyu yalnızca Descartes'la sınırlamak eksik bir başlangıç olacağından İlk Çağ düşüncesinde de insana ve onun her şeyin ölçüsü olduğuna dair yapılmış birkaç yorum daha bulunduğunu söylemek gerekir. Çünkü bu ilk yorumlar Descartes'ın görüşlerinin şekillenmesinde kaynaklık etmektedirler. Yanı sıra idealist bir düşünür olan Platon düalist dünya görüşüyle temellendirdiği varlık anlayışıyla insan aklına ve bilebileceklerine dair önemli yorumlar getirmiştir (Cevizci, 2011: 93). Ancak yine de biz gerçek anlamda, insan, daha doğrusu *Ben* için yapılmış bireysellik içeren varoluşsal yorumları, felsefi düşüncenin doğduğu ilk çağlardan ziyade ağırlıklı olarak son zamanlarda yani 20. yüzyılda görmekteyiz.

İnsanlar birtakım amaçlar edinirler. Bu amaçlar doğrultusunda bir arayışa girer ve yaşamlarını dizayn ederler. İnsanın kendisini bulmak istemesi de tam olarak böyle bir arayışın ürünüdür. Bireysel olarak insanlar birbirlerinden farklı olsalar da kendilik bilincine sahip olmaları ve bunu biliyor olmaları bakımından aynıdırlar. Her insan farklı ihtiyaçlara sahip olabilir farklı yaşamlar isteyebilirler ama bu onların özlerinde aynı oldukları gerçeğini değiştiremez. “Ben bir şeyim”, “Ben insanım”, “Ben varım” önermelerinin vurgulamış olduğu gibi özne olarak *benin* varlığı, söz konusu bu gerçekliğin bir sonucudur.

Bir konu hakkında yorum ve değerlendirme yapabilmek için ilk olarak o konunun düşünce tarihinde nasıl başlamış olduğuna bakmak gereklidir. Felsefe tarihinde insan kavramının evrimsel sayılabilecek bir izleği vardır. Nitekim insanın neliğini ortaya koymak için ileri sürülmüş olan zihin, ruh, bilinç, töz gibi kavramlar, insan kavramının muhtevasını da belirlemiştir

İnsan kavramının tarih içerisinde farklı yorumları söz konusu olmuştur. Konuya ön hazırlık mahiyetinde öncelikle kimlerin nasıl yorum getirdiklerini incelemek gerekir. Doğal olarak bilgi, birikerek ilerler ve biz önceki bilgilerimizden hareketle bir yargıya varabiliriz ya da onları kökten değiştiririz.

İlk olarak değinilmesi gereken nokta, insanın kendisiyle neden bu kadar geç ilgilenmiş olduğu meselesidir. Bu duruma iki neden gösterilebilir. Birincisi, felsefi düşünce hareketinin ilk doğduğu zamanlarda merak edilen konular arasında Arkhé (ilk neden) probleminin yer almasıdır. Daha da önemli olan nokta, Arkhé'den önce

sorulmuş olan “Evren nereden gelmiştir?”, “Evren nasıldır?”, “Yaratıcı var mıdır, varsa nedir ya da kimdir?”, “Ben kimim?” gibi soruların yanıtlarının mitolojinin ve dinsel inanışların sınırları içinde verilmiş olmasıdır (Russ, 2018; 23). Zaman içinde varlığı meydana getiren ilk nedenlerin ne olduğu araştırılmaya başlanmıştır. İkinci önemli neden ise tartışılan problem alanları içerisinde insanın başlıca ve bağımsız bir problem olarak ele alınmamış olmasıdır. Yani insanın hep bir şeyle açıklanmaya çalışılmış olmasıdır. İnsanın ahlâk, varlık, siyaset vb. problemlerle ilişkilendirilerek anlaşılmaya çalışılmış olmasıdır. Ahlâk, siyaset ve varlık problemlerinin içinde değerlendirilmiş, daha çok insanın ahlâki ve siyasi boyutu söz konusu edilmiştir (Gökalp, 2014: 1).

Elbette ki “İnsan nedir?” sorusuna net bir cevap bulmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü “insan” kavramı, tanımlanması en zor kavramlardan biridir. Kavramın sahip olduğu derin anlam ve çok boyutlu olması nedeniyle her düşünür “insan” kavramının farklı bir yönüne değinmiş ve buna bağlı olarak birden çok tanım ortaya çıkmıştır. İnsanın ne olduğuna yönelik her sorgulama ve ulaşılan her düşünce, felsefi düşüncede bu problemin derinleşmesi ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır (Gökalp, 2014; 3).

İlk Çağ düşüncesinde insana dair ilk önemli açıklama ve yorumlar *Sokrates sonrası* olarak da adlandırılan, Yunan felsefesinin ikinci yarısına denk gelir (Gökalp, 2014; 3). *Sokrates öncesi doğa felsefesi* olarak adlandırılan ve Yunan’da felsefi düşüncenin ilk yarısını teşkil eden dönemde düşünürler, daha çok doğa ile ilgilenmiş, varlıkların kökeni ve sebebi olan *Arkhé*’yi formüle etmeye çalışmıştır (Russ, 2018; 26). Yunan felsefesinin ikinci yarısına denk gelen süreçte, tam manasıyla salt insanın kendisi olmasa da, onun içerisinde bulunduğu problem alanlarıyla –varlık, ahlâk, siyaset- ilişkili olarak ele alındığı görülür. İlk olarak sofistlerde bunu görmemiz mümkündür. “İnsanın her şeyin ölçüsü” olduğunu savunan Protagoras (MÖ 481-411), bilinebilecek olan tüm doğruların ölçütünün insan olduğunu ileri sürmüştür. Ölçü-insan anlayışıyla hareket eden Sofistler, duyum ve algılarımızın algıladıklarının ötesinde bir varlık alanının bulunmadığını, bilinebilecek tüm şeylerin insanların nasıl algıladıklarıyla alakalı olduğunu savunmuşlardır. Bu aynı zamanda felsefenin üç

temel alanı; varlık, bilgi ve değerde görecelilik problemini de doğurmuştur. (Cevizci, 2011; 70).

Sokrates'le (MÖ 469-399) çağdaş Sofistleri daha çok politika üzerine dersler verirken görmekteyiz. Onların uzmanlığı bu doğrultuda bakıldığında hitabet sanatı üzerinedir (Russ, 2018; 34). Ancak bilgide insanı bir ölçüt olarak görmeleri ve bilgininse duyumlara dayalı olduğunu düşünmeleri nedeniyle, bilginin doğruluğunun ölçütünün insan olduğunu savunurlar. Ahlâk konusunda da değerlerin kişiden kişiye ve zamandan mekâna göre değiştiğini savunurlar (Gökberk, 2016; 39-42). Sofistler, insanı felsefi düşüncenin merkezine koyan ilk düşünürlerdir ancak insanın ne olduğuna dair tam bir açıklık getirememişlerdir. Bu anlamda sofistlerin insana yönelimi, onun neliğini açıklama girişiminden ziyade gündelik zorunlu ihtiyaçları da dahil olmak üzere yaşamını nasıl sürdürmesi gerektiğine ilişkindir. Dolayısıyla sofistlerin insan tasavvuru faydacılık temeline oturmaktadır (Gökalp, 2014; 5-7).

Sokrates, Sofistlerin aksine yaşanılan hayatın derin bir anlamı olduğunu ve insanın etik bir varlık olduğunu savunmuştur. Sokrates'in ahlâklı ve erdemli yaşayışını gerek öğretisinde gerekse pratik yaşamında somut bir biçimde görmekteyiz (Russ, 2018: 40). Sokrates, insanı ahlâksal bir varlık olarak tanımlar. Ona göre ahlâkın temeli bilgidir, neyi bilip bilmediğini bilmek önemli bir ayrımdır. Onun savunduğu şey ruhu kurtarmak üzerinedir (Russ, 2018; 41). Ruhun kurtuluşunun bilgili olmaktan geçtiğini söylemiştir. Çünkü bilen kişinin hataya düşmeyeceğini savunur (Gökalp, 2014: 8). “Düşünce doğurtma yöntemi (maiotik yöntem)” olarak adlandırılan yöntemiyle Sokrates, kişiye kendini yine kendi içinden çekip çıkartmayı öğretir. Onun amacı “kendini bil” öğretisiyle, doğru bir biçimde düşünmek ve böylece insanı kendi ruhuna yöneltmektir. Böylece insan ne olduğu ve neyi istediğine dair bir iç sorgulama ve değerlendirme yapabilecektir. Neyi bildiği ve en önemlisi neyi bilmediğine dair bir bilgiye sahip olması, insanın kendini gerçekleştirebilmesi için dikkat edilmesi gereken son derece önemli bir husustur (Cevizci, 2011: 79.80).

Sokrates'in görüşlerinde insanın bir amacı vardır. Yaşadığı toplum içerisinde kendisini şekillendirmesi bu amaçlardan bir tanesidir. Onun görüşlerinde ahlâk ve bilgi bir bütünlük içerisinde yer edinmiştir, “Erdem bilgidir” çünkü insan

bildiği ölçüde ahlâklıdır. Bilmek iyi ve ahlâklı bir yaşamın ön koşuludur. Sokrates'e göre insanın İyi'ye ulaşabilmesi ancak bilgi sayesinde mümkündür. Onun görüşlerinde iyinin bilgisine ulaşmak insanın ve yaşamının bir parçasıdır. *Sophia* ya da *phronesis* adını verdiği bu bilgi, tek gerçek bilgi ve bilgeliktir, o var olan tüm bilgiler içerisinde tüm bilgileri açan, insan yaşamının nihai hedefine, gerçek amacına ilişkin bilgidir. Sokrates'te bu amaç, mutluluk olarak tanımlanan *eudaimonia*'dır. Neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin bilgi mutluluğa götüren tek yoldur. Tüm insanlığın bunu kazanması gerekir (Cevizci, 2011: 78).

İdealist bir düşünür olan Platon'da (MÖ 427- MÖ 347) akıl merkezli bir düşünce sistemi görülmektedir. Platon, insanın ayırıcı özelliği olan düşünebilme yetisi üzerine temellendirmiş olduğu bir sistem geliştirmiştir. Platon, Ruh-Beden ayırımından söz ederek insanın maddi olmayan bir öz olduğunu ileri sürer. Maddi dünyayla bir ilişki kurmasının onun beden boyutuna bağlı olduğunu, maddi dünyayla bir ilişki kurduğunu ancak özü itibariyle onun bir parçası olamayacağını savunur (Gökberk, 2016; 9).

Platon insan zihnine çok fazla önem vermektedir. Düalist âlem düşüncesinde birbirinden farklı olan iki dünyanın varlığından söz etmekte ve insanın zihni aracılığıyla bu iki dünyayı birbirinden ayırt edebileceğini savunmaktadır. Bu düalist dünya anlayışı bağlamında insanın da ruh ve bedenden meydana geldiğini ileri sürmüştür. Platon gerçek dünyanın, tıpkı insanın gerçek özü olan Ruh gibi, idealar dünyası olarak adlandırdığı bir dünya olduğu görüşüne sahiptir. *Devlet* adlı eserinde, duyular dünyası olarak adlandırdığı görünüşler dünyasının, içinde bedenin de bulunduğu ve ideaların birer kopyasını barındıran sahte bir dünya olduğu görüşünü savunur (Platon, 2015). Gölgeden ibaret olan duyular dünyası bize gerçek bilgiyi veremez, gerçek bilgi zihnin ulaşabileceği bilgilerdir. Platon'un insanın ruhsal boyutuna vurgusu ön plandadır ve insanın hedefinin ise ideaları bilmek hatta ideaların en üstünde bulunan iyi ideasına ulaşmak olduğunu söylemiştir (Cevizci, 2011; 93-100).

Platon'da akıl ve düşünme yetisi ruhun bir özelliği olarak kabul edilmektedir (Platon, 2010: 174). Beden insanı hakikate ulaşmada yanıltır. Bu yüzden bedenden ayrılmamız yalnız ruhla beraber hakikate yönelmemiz gerekir

(Platon, 1980: 19-20). Tamamen ölümsüz olan zihinle hareket edilirse ancak o zaman özgür olunabilir. Platon, bedeni kırılğan olarak görmektedir ve bedenin zaafı vardır. Beden, ruhu yegâne gerçeklikten uzaklaştırır. O, ruhun bu bilgilere önceden sahip olduğunu fakat bu bilgilerin sonradan kaybedilmiş olduğunu söylemektedir (Russ, 2018; 58). İnsanın amacı da yeniden bu bilgileri hatırlama ve elde etme yönünde olmalıdır.

Duyuların bilgisini bir tarafa bırakarak, asıl bilgi olan ideaların bilgisine zihnin kendisine dönüşü ile ulaşılabilir. Zihnin kendisine dönüşü hem Descartes'ta hem de Sartre'da göreceğimiz önemli bir noktadır. Her ikisinin görüşlerinde de insan, kendi zihnine olan güveni ön plana çıkartıp, kendi zihninin farkına varmasıyla, varoluşsal olarak diğer her şeyden ayrılmaktadır. İnsan kendi zihnin farkındalığına erişerek varoluşsal bir sorgulama başlatır, bu da insanın ve amacının yegâne anlamıdır. Ancak burada Platon'un zihne odaklanması, matematik bilgi, idealar evreni ve özellikle İyi ideası söz konusu olduğunda sezgisel bilgiyi temellendirmeye yöneliktir. Platon'da etik de böyle bir zihin temeline bina edilir. O yüzden bilmek ahlâklı ve erdemli olmak demektir (Platon, 2010: 149).

İnsanın neyi bilebileceği, doğru bilginin imkânı ve buna nasıl ulaşılabilmesine dair yanıtlar, Antikçağ düşünürlerinde ağırlıklı gündemi teşkil etmektedir. Onlar insanı bilmesi yönüyle ele almaktadırlar. Platon'un buradaki amacı da insanın doğru bilgi olan ideaların bilgisine ulaşmasının yol ve yöntemini ortaya koymaktır. İnsan iyi ideasına ulaştığı zaman kendini tamamlamış olacaktır. Bunun ilk adımı da akılla ulaşılması gereken bir bilgidir. Gökalp, bu bağlamda Platoncu idealist insan anlayışını şöyle resmetmektedir:

“Platon'un idealist insan anlayışında maddi olmayan bir öz olarak anlaşılan insan, maddi dünya ile ilişki kurar ama onun bir parçası değildir. İnsan kendisini cansız şeylerden ve elbette hayvanlardan da farklılaştıran kendine özgü yeteneklere sahiptir. Bunların en üstünde de akıl yer alır. O, akıllı bir varlıktır. İnsan, akıl yürütme kapasitesiyle hakikatin özünü oluşturan idealar tecrübesinin mantıksal çözümlemesine bağlı olarak kendini ve amacını kavrayabilir” (Gökalp, 2014; 15).

Aristoteles her ne kadar Platon'u eleştirse de görüşlerine baktığımız zaman Platon'un izlerini görebiliriz. Bununla birlikte Aristoteles (MÖ 384- MÖ 322)

Platon'dan farklı olmayı başarmıştır. O, insanın madde ve form'a aynı anda sahip olduğunu savunmaktadır. Aristoteles için form, maddeye şeklini veren yegâne şeydir. İnsanın bedeni onun maddi yanını oluştururken, ruhu biçimsel yanını tamamlar (Aristoteles, 1999; 69). Platon'da görüldüğü gibi ruh ve madde ayrımını onda göremeyiz. Aristoteles maddenin formsuz, formun da maddesiz var olamayacağını söyler. Aristoteles tabiatın bir parçası olan insanı madde ve özünü oluşturan ruhtan meydana geldiğini kabul eder (Gökalp, 2014: 15).

Ruh Aristoteles'te ruh insanın yaşamsal ilkesidir. İnsanın yaşama sebebi olarak gösterilen ruh, bütün bedene yaşamsal bir hareketlilik kazandırmaktadır (Russ, 2018; 92). Aristoteles de tıpkı Platon'unkine benzer bir ayrım ile ruhun üç bölümden oluştuğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki *bitkisel ruh* olarak adlandırdığı, sadece beslenme ve büyüme özelliğine sahip ruh bölümüdür; ikincisi, *hayvansal ruh* olarak adlandırdığı hareket edimi ile özdeş bölüme karşılık gelmektedir; nihayetinde *insani ruh* olarak adlandırdığı bölüm de akletme özelliğine sahip olan bölümdür (Aristoteles, 1990). Bitkilerde sadece ilk bölüm bulunmaktadır, hayvanlarda ilk ikisi bulunur ve insan söz konusu olduğunda ise ruhun üç bölümü de aynı anda mevcuttur. İnsani ruh sadece üst düzey ruh faaliyetlerini içermektedir. Bunlar kavrama, anlama ve düşünme gibi akli faaliyetlerdir (Gökalp, 2014; 78).

Aristoteles Platon'dan farklı olarak duyu verilerini önemsemekte, duyumlama ve harekete sahip olan bütün canlıların imgeleme ve buna bağlı olarak da, acı, haz gibi duygulanımlara da sahip olduğunu gerçekçi felsefi perspektifle ortaya koymaktadır (Aristoteles, 1990: 69). Aristoteles ruh ile duyular arasındaki bağın kopartılamayacağını söyler. Onun düşüncesine göre insanlar sahip oldukları bilgileri duyu ve akıl verilerine dayanarak elde etmektedirler. Aristoteles epistemolojisinde duyu verileri bilginin elde edilmesinin çıkış noktası ve dayanağıdır. Bu açıdan duyu verileri, Aristoteles tarafından son derece önemsenmiştir. Ancak duyu verilerinin zaman zaman yanıltıcılığı ve de kesin bilgi sağlamaması nedeniyle bunun için akla ve aklın yasalarına ihtiyaç vardır. Bu anlamda. Aristoteles zihnin hataya düşmemesi için mantık bilimini sistemleştirerek doğru bilgiye ulaşmanın kurallarını ve yöntemini belirlemiştir. Mantık bilimi sayesinde akıl, öncüllerden bir sonuç çıkarma işlemiyle sahip olduğu bilgiyi

doğrulama yoluna gidebilecektir (Cevizci, 2011: 115). Ortaçağ boyunca etkisinde kalınacak Aristotelesçi mantık modern dönemle birlikte eleştirilecektir. Özellikle Descartes, Aristotelesçi mantığın doğru bilgiyi vermediği sadece savunulan düşünceyi karşı tarafa kabul ettirmekten öteye geçemediğini ileri sürecektir (Descartes, 2013: 61).

Tıpkı Sokrates ve Platon gibi Aristoteles de nihai amaç olarak iyiye ulaşmayı ister. Bu konu hakkında varolan her şeyin iyiye yönelmiş olduğunu söyler (Russ, 2018; 94). Fakat Aristoteles sözünü ettiği erdemlilik durumu için diğerlerinden farklı bir tutum sergiler. *Orta nokta* dediği anlayışıyla iki kötülükten kaçınmak gerektiğini söyler. *Aşırılık* ve *eksiklik* olarak betimlediği iki kötülük, insanı olması gereken yerden uzaklaştırır. Aristoteles açısından erdemli olmak için altın ortayı yani orta noktayı kavramak ve eyleme dökmek gerekir. *Orta noktayı* görmek için de akıl yetisi gereklidir. Dikkat edilirse Aristoteles'te de ahlâk, akletme ve bilme ile elde edilebilecek bir şey olarak betimlenmektedir. (Gökalp, 2014; 19).

Aristoteles bireysel sorumluluktan söz eder. Buna göre insan, eylemlerinin, kusurlarının bütün sorumluluğunu üstlenir. *Nikomakhos'a Etik*'te, insanların iyiliklerinin ve kötülüklerinin hatta mutluluklarının veya mutsuzluklarının asıl sahibi olduklarını belirtir. Kısaca insan kendi eylemlerinin sahibidir (Aristoteles, 1997: 45-51; Russ, 2018; 96). Aristoteles buna ek olarak bireyin potansiyellerini keşfederek kendisini oluşturması gerektiğini ve böylece toplumu da beraberinde oluşturduğunu ifade etmektedir. Toplum da nereden bakılsa devlet demektir (Russ, 2018; 94-102).

Aristoteles'in akli ve realist insanı Platon'un idealist insanına bir alternatif olarak görülebilir. Ona göre insanın amacı, ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğini, yani ruhun erdeme uygun etkinliğini gerçekleştirmektir (Aristoteles, 1997: 10-11). Stoacı felsefede de insanın akli bir varlık olarak değerlendirildiğini görürüz. Aynı zamanda insanı değerli kılan şey ruhudur. Tüm bunların ışığında ilerlediğimizde Stoacılar *ben*'in üç öğeden meydana geldiği görülür; beden, soluk ve zihin. Stoacı düşünce bundan, biraz et, yaşam solluğu ve yönetici ilke olarak bahseder (Aurelius, 2021; 13-20).

Stoa felsefesinde odak kavram Akıl'dır (Logos). Logos tüm kozmoza nüfuz etmiştir, yani evrensel bir aklın varlığı söz konusudur. Evrensel aklın olduğu yerde evrensel yasalar da söz konusu olur ve kozmik aklın bir parçası olan insan akli bu evrensel yasalara ulaşabilmektedir (Gökalp, 2014; 20-21). Stoa felsefesinde görmekte olduğumuz şey aslında Sokratik bir ahlâk anlayışıdır. Stoa da tıpkı Sokrates'in önerdiğine benzer bir yaşama biçimi önerir: Dışsal olan her şey karşısında insanın özgürlüğü. Bunun için de insanın hazlardan ve çıkarlarından uzak durması, ahlâksal bakımdan iyi evrensel olana yönelmesi gerekir (Russ, 2018; 112).

Stoa felsefesinde görmekteyiz ki insan varoluşsal bir neden aramaktadır. Bir bakıma burada *Ben*'in, bilince sahip bir varlık olduğu ve bilinciyle yapabileceklerinin gücü anlatılmaktadır. İnsanın nihai amacı ruhunun doğasını düzeltmektir. Stoa'da doğayla bir bütün olmakla bunu mümkün kılabileceğimizi görmekteyiz (Molacı, 2020: 205). Çünkü insani akıl kozmik akli anlayabilecek güce sahiptir (Gökalp, 2014: 20).

Stoa felsefesi biraz daha ileri giderek doğanın evrensel bir akılla yönetildiğini ve insanın da kendi ruhunu bu yasaların düzenine uydurması ve de kendisini aklın kontrolüne sokması gerektiğini savunmuştur. Akla uygun yaşamak doğaya uygun yaşamaktır. *“O halde doğaya uygun yaşamak, erdemli olmak hayatın temel gagesidir. Bu da içimizdeki koruyucu ruhu el değmemiş ve arı olarak koruyabilmekle ilgili olup; her zaman hazlara ve acılara egemen, rastgele ve yapmacık amaçları ya da ikiyüzlülükle davranmayan başkalarının belli bir şeyi yapmalarından ya da yapmamalarından bağımsız davranabilmektir”* (Gökalp, 2014; 22-23).

Doğaya uygun yaşamak insanın kendi öz doğasından gelenleri iyi tanınması ve ona uygun bir yaşam biçimi geliştirmesiyle alakalıdır. Stoa felsefesi insanın içinde akli olanların dışında var olan arzu ve dürtülerden de söz eder. Ancak arzu ve dürtüler hayvani duygular olarak sınıflandırılmaktadır. Bu duyguların insanı kontrol etmesine izin verilmemelidir. Erdemli olabilmek için ahlâki iyi dediğimiz davranışlara yönelmeli, bunu sağlamak için de doğaya uygun yaşamalıdır. İnsanın akıl aracılığıyla iyiyi ve ahlâklılı olanı seçip uygulayabilme yeteneği vardır (Molacı, 2020: 208).

Stoacıların diğer düşünürlerden farkı, toplumsal bir yapı içerisinde yer alan insanın dürüstlük, hayırseverlik, sadakat gibi duygularına da önem vermeleridir. Burada sadece akıl ve zihin sahibi bir varlık olarak insandan söz etmek onu eksik tanımlar. Tüm bunların ışığında yaşayan ve yaşadığını hisseden her insan bu türden duygularla var olur. Önemli olan bu duyguları akılla kontrol etmek, doğru ve de ahlâki bir boyutta bunu yansıtabilmektir (Cevizci, 2011: 151-155).

İnsan akıl aracılığıyla evrensel olanı araştırıp bilebilir ve yorumlayabilir. Akıl çoğu zaman ruhun bir özelliği olarak dile getirilmiştir. Çünkü beden sadece bize duyu verileriyle imgeler sağlar. İmgeler zihinde şekillenir ve zihin sahibi olduğumuz bilgileri bize sunar. Her zaman için daha iyi bir yaşama sahip olmak isteyen insan, erdemli olmayı da bilmelidir. Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoacı filozoflar gibi entelektüalist etik görüşe sahip filozoflarca, erdemli olmak iyi olanın bilgisine sahip olmak, demektir. İyinin bilgisine ise akıl aracılığıyla ulaşılabilir. İnsan boşlukta süzülen bir varlık değildir, Stoa düşüncesinde görüldüğü gibi, içerisinde yaşadığı doğa ile birlikte var olur. Doğa kimi zaman birtakım zorlukları beraberinde getirirse de insan içinde yaşadığı bu doğanın da tıpkı kendi zihni gibi bir zihne ve bir düzene sahip olduğunun farkına varmalı ve kavramalıdır. Doğanın içinde kendi konumunu belirlemelidir. İnsan sahip olduğu ruhun yanında bu doğayla bütünleşecek olan bir bedene de sahiptir. Onun ihtiyaçlarını da tıpkı zihnin ihtiyaçlarını karşılar gibi karşılaması gereklidir. İnsan yaşayan bir varlıktır. Yaşamak demek sadece maddesel olarak var olmak değildir. Yaşamak aynı zamanda düşünmek, anlamak ve yargıda bulunmak gibi zihinsel edimleri de kendi içinde taşımaktadır. Yaşamak Stoacı anlamda tüm yönleriyle doğayla bir bütün olmaktır.

Ortaçağda Hıristiyan dininin yayılmaya başlamasıyla birlikte yaşamsal faaliyetlerde ve düşünsel meselelerde teolojik bir bakış açısı gelişmeye başlamıştır. Problem alanı olarak ele aldığımız “insan” anlayışında da bu teolojik bakış tarzının yansımalarını görmek mümkündür. Dinlerin kuralları, inanç merkezleri ve yaşayış biçimleri, kültürel ve düşünsel manada toplumu etkilemektedir. Öğrenilmek istenilen bu kurallar neticesinde insanın bakış açısı değişir. İlgilenilen alanlarda buna bağlı olarak şekillenir. Genel olarak bu dönemin dini dogmaların ağır bastığı bir dönem olduğunu ifade etmek doğru bir tespit olacaktır.

Ortaçağa geldiğimizde bizi, teolojik düşüncenin ağır bastığı bu dönemde biricik hakikat olarak, evrenin yaratıcısı, kaderin belirleyicisi *Tanrı* kavramı karşılamaktadır (Gökberk, 2016; 125-134). Ortaçağ düşüncesinin ilk döneminde din ve etik teolojik perspektiften ele alınan önemli iki meseledir. Daha sonraki dönemlerde ise yavaş yavaş bilimsel düşünceye doğru bir evrilme söz konusu olmaya başlayacaktır (Gökberk, 2016;130).

Bu dönemde karşımıza iki düşünce ekolü çıkmaktadır; *Yeni-Platonculuk* ve *Aristotelesçilik* (Gökalp, 2014; 47). Özellikle Aristotelesçilik düşüncesi klasik mantık yöntemiyle vahiylerin kanıtlanmasında en çok başvurulan düşünce sistemidir. Ancak modern çağla birlikte bu düşüncelerin yerleri temellerinden sarsılacaktır. Gelişmekte olan bilim ile daha sağlam yeni görüşler, Ortaçağın otoriter düşüncesini ve baskısını yıkacaktır. Bu konuda özellikle Descartes'ı görmekteyiz. Descartes, Aristoteles mantığını eleştirerek onun insana yeni bir bilgi kazandırmadığını, bilinen bilginin karşı tarafa kabul ettirilmesine yönelik çıkarımlar yaptığını söylemektedir. O yüzden Descartes bize yeni bilgiler kazandıracak ama öncelikle sağlam bir temel oluşturmamıza olanak tanıyacak yeni ve güvenilir bir bilime ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmektedir (Descartes, 2013; 25-45).

Ortaçağ felsefesini, ilk olarak kilise babalarının felsefesi olarak bilinen Patristik felsefe ile ele almak gerekir. Patristik felsefenin önemli bir ismi olan Aziz Augustinus'un (MS 354-430) felsefi çabası da dahil olmak üzere bu dönem Hristiyan dininin öğretisini oluşturma, bu öğretiye bir biçim verme yönündeki çaba ve denemeleri kapsar. Hristiyan dininin öğretilerini felsefi teoloji bağlamında sistemleştirenlerden biri Augustinus olmuştur (Gökberk, 2016; 135).

Augustinus akademiacı şüphe'ye karşı bir savaş açarak doğrunun olduğunu ve var olduğunu savunur. Descartes'da da göreceğimiz üzere Augustinus, "Şüphe ediyorum demek ki varım" diyerek kendi varlığını, algılarının ve bir yaşantısının olduğunu ispatlar. Buradan hareketle mutlak bir doğruya ve onu var eden bir yaratıcıya, yani *Tanrı*'ya ulaşır. Augustinus için iki önemli konu vardır: *Tanrı* ve *Ruh*. İnsanı da bu iki kavram içerisinde değerlendirir. Augustinus insanın tamamlanmasının ancak kendisini *Tanrı*'ya tam anlamıyla vermesiyle mümkün olduğunu söyler. İnsanın, doğru olanı, kendi ruhu ve kutsal kitaplarda

bulabileceğinin de altını çizer (Gökberk, 2016; 136). İnsanın ilk günahtan ötürü düşmüş olduğunu, bundan ancak Tanrı'nın inayeti ile kurtulmanın mümkün olduğunu savunur (Gökberk, 2016; 137). Dolayısıyla insanın doğası kötüdür ve bu kötülük Tanrı ışığında ilerlemek suretiyle silinebilir. Augustinus insan zihninin Tanrı tarafından aydınlatıldığına inanır. İnsan yaşamının temel amacı mutluluğu aramaksa bu ancak Tanrı'yı aramakla ve ona inanmakla mümkündür. Çünkü ona göre "Tanrı dışında hiçbir şey mutluluk vermez" (Augustinus, 1999; 332).

Augustinus'un Hristiyan dili ile yoğunlaşmış düşüncelerinde insanın öncelikle inanan ve inanması gereken bir varlık olarak ele alındığı görülür. Hristiyan dilinin bu etkisi bütün Ortaçağ boyunca devam eder. Skolastik felsefenin ortaya çıkmasıyla birlikte bu düşünce tarzı da değişime uğrar. Bu değişikliğin kökeninde Platon felsefesinin etkisinin azalıp Aristoteles felsefesinin etkisini artırması yer alır. Bunun sonucunda da skolastik dönemde Aristoteles düşünce sistemi Hristiyan düşüncesinde büyük bir etkiye sahip olmuştur (Gökalp, 2014; 50).

Skolastik felsefenin en ünlü düşünürü Aquinalı Thomas'tır (1225-1274). O Aristoteles'in öğretisini yeniden yorumlayarak çelişkilerin çözülmesinde etkili olmuştur. Thomas inanç ve akılı birleştirmiştir. Onun felsefi sisteminde rasyonel akılla, inancın birleştiği görülmektedir. İnsanın bir ruh ve maddi bir cevherden meydana geldiğini, öncelikle insanın doğasına sonra nasıl yaratıldığına bakmak gerektiğini savunmuştur. Ona göre ruh, hem cisimsel hem de zihinsel bir ilkedir. Yani maddi olanın bilgisine erişilebilir ancak intellekt olarak adlandırdığı zihin gücüne tabi olarak o bilgiye sahip olunabilir. İntelekt, insanın bilme gücü olarak tanımlanır (Gökalp, 2014; 51).

Aristoteles gibi Thomas da ruhun beden formu olduğunu düşünür. Thomas canlılık belirtisi olarak beslenme, duyumlama ve hareketi ele alır. Bunlar beden özellikleridir. Ruhta ise zekâ ve irade söz konusudur. Beden yok olsa bile ruhun özellikleri varlığını sürdürecektir. Ruh sahip olduğu özellikler ile beden elde etmiş olduğu verileri alarak onları bilir. Burada önemli olan, akıl ve iradenin ruhun bir özelliği olduğu ve Tanrı'nın bilgisine erişmenin mümkün olduğunun bilinmesidir (Gökalp, 2014; 53). Ortaçağ düşüncesinde hakim olan gelenek burada da etkisini sürdürür. Thomas akıl ve irade ile bedensel duyumların elde ettiği bilgileri, zihinde

işleyerek Tanrı varlığının bilgisine kadar gidilebileceğini söyler. Bilgi, insanın en yüce olanı benimsemesi ve anlaması için bir ilk adımdır. Asıl doğrulara ulaşmak için kapıyı açan bir anahtardır. Tanrıyı bilmek Thomas için ulaşılabilecek son noktadır. Ona göre bilmek için inanmak ve inanmak için bilmek gereklidir.

Skolastik felsefe ile amaçlanan, inanç ve bilgiyi sentezleyebilmektir. Ancak bu sentezleme girişimi çok da mümkün olmamış ve bilgi giderek inançtan ayrılmıştır. Bunun sonucunda da Rönesans karşımıza çıkar. Rönesans'ta akıl, kendi ışığıyla yeni bir yol izleyecektir (Gökberk, 2016; 157). Rönesans ile başlayan değişimle birlikte felsefi problem alanlarının da yeniden biçimlenmeye başladığı görülmektedir. Rönesans, akla gelebilecek her alanda bir değişim hareketidir. *“Bu dönemde İlk Çağ ve Ortaçağın vardığı tüm sonuçlar tamamen yeni bir biçimde görüntülenmiş ve daha önceki dönemlerin tanımadığı yepyeni bir insan tarih sahnesine çıkmıştır. Bu insan, çağı biçimlendiren ve kendi de çağa göre biçimlenen bir insan modelidir”* (Gökalp, 2014; 58).

Ortaçağda hakim olan felsefe daha çok dini karakterliydi. Felsefe dine hizmet eden ve belli bir kesimin ilgilendiği alandı. Rönesans ile birlikte farklı felsefi sistemler keşfedilmiş ve felsefe sadece belli bir kesimin uğraştığı bir alan olmaktan çıkmış daha çok halka indirgenmiştir. Araştırmacılar, yazarlar ve öğrenciler artık rahatça felsefe ile ilgilenmeye başlamışlardır. Rönesans'taki yenilik hareketi sadece düşüncede değil bilim, sanat ve edebiyatta da bir değişimi beraberinde getirmiştir (Gökalp, 2014; 58). Rönesans ile birlikte evren ve insan yeniden ve fakat farklı bir perspektifle ele alınmıştır. Felsefe teolojiye hizmet etmeyi bırakıp kendine ait yöntem ve araçları doğrultusunda yeniden kendi özerkliğine kavuşmuştur. Buna bağlı olarak insan merkezli dünya görüşü çerçevesinde insanın kendini temele alan bilgiler şekillenmeye başlamıştır (Gökalp, 2014; 59).

Rönesans'ın doğurduğu *hümanizm*, insanı arayan, insanın özü ve bu dünyadaki yerini bulmaya çalışan bir akımdır. Hümanizm, insanın yeni hayat anlayışını ve duygusunu dile getiren bir düşünce yapısıdır. Ortaya çıkan bu düşünce akımının İtalya'da başlamasının nedenlerinden birincisi, ağırlıklı olarak Antik Çağ kültürüne sahip olması; ikinci nedeni, orta çağ kültürünün de ağırlıklı merkezi olması; bir başka nedeni, siyasi sosyal yapısının elverişli olması, yani birçok şehir

devletine bölünmüş olması ve Yunan şehir devletlerinde görüldüğü gibi bu şehir devletlerinin de birbirleriyle savaşmasıdır. Tüm bu çalkantılı süreç içerisinde bir de parti savaşları sonucunda bireylerin kendilerini geliştirmeleri ile bireysel olarak insanın ön plana çıkarılması sayılan nedenlere eklenebilir (Gökberk, 2016; 168). Bu gelişmeler içerisinde bizim için Rönesans'ın ilk adımı ve başarısı, bütün otoriter düşünce ve yaklaşımlardan arındırılmış insan benini açığa çıkarma girişimidir.

Rönesans'ın ardından 17. yüzyıl daha durgun bir dönemdir. 17. yüzyılda elde edilen verilere yeniden biçim kazandırılır. Bu dönemde matematik ve fizik temelli bir felsefe, kendisine eşlik eden bir akıl ile birlikte ilerler. Akılcılık, kendisinde tümel ilke, kural ya da bilgileri barındırdığı kabul edilen akıl yetisi ile gerçeği bilme ve açıklama eğilimidir. Ayrıca akılcılık matematik ve fizikten etkilenmiştir (Gökalp, 2014; 59).

17. yüzyıl felsefesi, geleneği yok sayarak özneyi temele alan bir anlayış sergilemektedir. Otoriteye karşı bir başkaldırı ve bir özgürlük savunmasına girer. 17. yüzyıl felsefesi Ortaçağ teolojisinden tamamen uzak, insan aklının bağımsız olduğu ve insan merkezli bir felsefedir. Bu dönemde insan düşünen öz olarak da tanımlanmaktadır. İnsan aklının doğayı yenebileceğine olan inanç son derece güçlüdür. Nihayet insana ve yapabileceklerine olan inanç ona hak ettiği değeri kazandırmaya başlamıştır. İnsanın aklıyla neleri başarabileceği, neleri değiştirebileceğine dair yorumlar gelişmiştir. Bu dönemde bilimsel felsefi bir dünya görüşü söz konusudur. Öznen hareket eden modern felsefede yeniden biçimlenen bilim, bilgi ve varlık alanının yanı sıra etik alanının da değiştiği görülür. Burada insandan ama bu kez onun hazları, arzuları ve onun doğal yapısından hareket edilmiştir. Toplumsal ve politik noktalarda da insan iradesine ve onun insan tarafından yaratılmış olmasına vurgu yapılmıştır (Cevizci, 2011; 439-443).

Tüm bunların neticesinde insan zaman içerisinde kendisini bulmuş ve düşünce sisteminin merkezine yerleştirmiştir. Sonuç itibariyle, belki de tarihte hiç olmadığı kadar otonom ve özne varlık olarak algılanan insan, felsefi düşüncenin ilgisini üzerine çekmiş ve çekmeye devam etmektedir. “İnsan nedir?”, “Onun verili bir özü var mıdır”, “İnsanın varoluş amacı nedir?”, “Bu amaca nasıl ulaşılacaktır?”,

“Düşündüğü için mi vardır yoksa var olduğu için mi düşünür?” gibi sorular insan felsefesinin gündemini meşgul eden temel sorulardır. Biz çalışmamızda bu ve benzeri sorular etrafında, Descartes ve Sartre felsefesinde Ben’in varlığını mukayeseli olarak incelemeye çalışacağız.

1. DESCARTES'DA BEN KAVRAMI

1.1. Yeni Bir Yöntem İhtiyacı

Batı felsefesinin kabul görmüş büyük düşünürlerinden biri olan René Descartes (1596-1650), aynı zamanda modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilir (Cottingham, 2021: 13). Descartes 17. yüzyılda zihnin yapısı, bilginin temelleri, bilimin yöntemi gibi konulardaki fikirleriyle düşünce dünyasına hızlı bir giriş yapar (Cottingham, 2021: 14). Akı ve bilimi her şeyin ölçüsü yapıp, sağlam bir yere oturtmak istemektedir (Cevizci, 2011: 483). En önemlisi özne kavramını düşünce dünyasında yeniden gündeme getirmiş olmasıdır. Bilginin temellerini yeniden inşa ederken akıl sahibi bireyi, düşünen özneyi temele alır. Teoloji temelli dünya görüşlerinin yerini aklın ve bilimin almaya başlamasında etkili isimlerdendir.

Her çağ kendine has özelliklere sahiptir ve bu özellikler zamanla o dönemde yetişmiş olan düşünürlere de yansır. Ancak çok az düşünür çağının özelliklerini yansıtabilir. Descartes kendi çağının bir bilinci olmayı başarmış önemli isimlerdendir. O, yaşamış olduğu düşünce çağında hem bir bilim adamı hem de bir felsefeci olarak büyük bir etki gücü yaratmıştır. O, büyük yüzyıl olarak da adlandırılan bir çağın yansıtıcısıdır. 17. yüzyıl içinde büyük çatışmaları barındıran bir yüzyıldır. Bu yüzyıl, eskinin direndiği ve yeninin güçlü bir şekilde var olmaya çalıştığı aynı zamanda temellerin değiştiği ve yeni bir yaşam biçiminin, yeni bir dünya görüşünün ortaya çıktığı bir yüzyıldır (Timuçin, 2015: 14-15).

Descartes felsefe yapmayı gözü kör olmaktan kurtarmak olarak görmektedir. Ona göre felsefe bütün bilimlerin önünde gelir ve onlardan daha üstündür (Altuner, 2019: 13). Düşünmeyi seven ve yaşamını düşünerek sürdürmeyi isteyen biri için doğruların ve en önemlisi de doğrulara götüren yolların büyük bir önemi vardır. Bir konu hakkında düşünürken şaşmaz bir akılla hareket etmemiz mümkün değildir. Bu yüzden doğruya ulaşmada zihni en etkili ve tutumlu bir biçimde kullanmamızı sağlayacak olan bir yöntem ihtiyacı vardır. Bu yöntem ne tür bir yöntem olmalıdır? Yöntem sorununu bilimsel araştırmalar çerçevesinde ele alan

Bacon (1561-1626) bir yana, Descartes'tan önce bu sorun başlı başına bir problem olarak ele alınmamıştır (Timuçin, 2014: 65).

Descartes'ın doğru bir yöntemin bulunmayışına ilişkin duyduğu kaygı, onu doğru bir yöntemi ya da bizi yanlışlardan kurtarmanın en etkili yolunu arama çabasına iter. Aradığı yöntem sadece bir araç olarak görülmeyecek, zihnin işleyişinde doğrudan sapmamak adına devamlı olarak yola bağlı kalmasını sağlayacak bir düşünme biçimi de olmalıdır. Descartes bunu yaparken aynı zamanda kendi deneyimlerini doğruyu bulmak isteyenlere yol göstermek adına sunmaktadır. Descartes'ta yöntem, bilgiye yönelmede belli bir tutumu ifade etmektedir (Timuçin, 2015: 66). Aklın doğru çalışması için hazır bir yöntem sunmak yerine, kendi yolunu kendi arayışını sistemli bir şekilde göstermeyi seçmiştir. Descartes'ın burada asıl olarak anlatmak istediği şey, doğruyu aramada bir yönteme bağlı kalınması gerekliliğidir (Timuçin, 2015: 67).

Bilindiği üzere insanları diğer canlılardan ayırdığı düşünülen yegâne şey, insanın akıl sahibi bir varlık olduğu gerçeğidir. Descartes varolan bu genel kabulü, *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinin birinci bölümünde sağduyudan bahsederek destekler. Sağduyu kavramıyla ele aldığı şeyin düşünebilme kabiliyeti olduğunu açıkça dile getirirken, aynı zamanda da düşünebilme kabiliyetinin herkeste olduğunu ve herkese eşit bir şekilde paylaştırılmış olduğunu ileri sürmüştür. Descartes bu görüşe dair açıklamalarını şöyle dile getirmektedir:

“Sağduyu dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir; zira herkes onunla öylesine iyi donatılmış olduğunu düşünür ki, başka her şeyde çok zor memnun olanlar bile sahip oldukları sağduyudan fazlasını hiç arzu etmezler. Bu konuda hepsinin aldanması olası değildir; ama daha ziyade, tam anlamıyla sağduyu ya da akıl diye adlandırılan iyi yargılama ve doğruyu yanlıştan ayırt etme gücünün tüm insanlarda doğallıkla eşit olduğuna delalet eder. Öyle ki kanılarımızın farklılığı bazılarımızın diğerlerinden daha sağduyulu oluşlarından değil, sadece düşüncelerimizi değişik yollarla yürütmemizden ve farklı farklı şeylere değer vermemizden meydana gelir.” (Descartes, 2018: 31).

Her insan bu sağduyuya sahipse eğer, insanlar arasındaki farklılığın sebebi ne olabilir? Sağduyu eşit olarak pay edilmişse insanlar neden ayrı ayrı sonuçlar elde etmektedirler? Descartes, bu noktadan sonra oluşabilecek farklılıkların tümünün

zihnin kullanımıyla meydana geldiğini söyler. Zihin, kullanıcıya bağlı olarak ilerlemektedir. Zihin, onu kullanım şekli ve kullanırken uygulanan yöntemlere bağlı olarak insanı bir yere vardırabilir. Eğer bilinçli bir şekilde ilerler ise kişi, her ne kadar yavaş yürüse de her zaman doğru olanı bulacaktır (Descartes, 2018: 31). Descartes doğru yonteme dair sunmuş olduğu görüşlerinde, herkese karşı bir üstünlük kurma veya tavır alma gayesinde hiçbir zaman olmamıştır. Onun söylemeye çalıştığı daha ziyade, kendisinin diğer zihinlerden nasıl daha farklı düşünmeye başladığı ve zihnini yanılgılardan nasıl temizlediğidir. Yöntem olarak sunmaya çalıştığı şey de bu farklı yönelimdir. Descartes'ın açıklamak istediği daha ziyade zihinlerdeki farklılığın asıl sebebinin özsel değil ilineksel bir farklılık olduğudur (Descartes, 2018: 32).

İnsana bir us'un verili olması, doğru bilginin de beraberinde var olacağı anlamını taşımamaktadır. Verilmiş olan us, sağlam bir yargı çıkarabilmek adına iyi belirlenmiş bir yöntemle hareket etmelidir. Descartes, etkili bir us'un yönteminin de etkili olması gerektiğini savunmaktadır. Böylece sıradan bir us'dan yetkin bir us'a kavuşulmuş olacaktır. Ussallık ve yöntemlilik karşılıklı etkileşim içerisinde, bu yüzden yöntemli olmak bir bakıma zorunluluktur (Timuçin, 2015: 71). Doğru düşünebilmek için gerekli olan doğru yöntemi bulmak adına kendisini gözlemlemeye başlayan Descartes'ın, bu andan itibaren her şeyin temel dayanağı ve başlangıcı olarak kabul edeceği *ben* düşüncesini sistemli bir şekilde nasıl şekillendirdiğini göreceğiz.

Descartes öncelikle işe gençliğinden itibaren sahip olduğu tüm fikirleri yeniden gözden geçirerek başlamıştır. Her zaman dış dünyadan gelen verilerle doğru bilgiler edinmeye çalışılmış olduğunu fark eden Descartes, burada bir kuşkuya kapılır ve doğruyu ararken yanlışı elde etmiş olabileceğini düşünür. Örneğin, değersiz bir madeni, altın suyuna batırılıp çıkartılmış bir demir parçasını, altın sanmak mümkündür. Görsel duyumuzun burada bizi yanılgıya düşürdüğünü görebilmemizin mümkün olması gibi bir de bu yanlışı doğru bilmememiz de söz konusu olabilir. Bilginin ölçütü sağlam olmazsa bulunan bilgilerin doğruluğu şansa bağlı kalacaktır. Gözümüzle görmüş olduğumuz her şey doğru olmayabilir. Görme duyumuzun bize sunmuş olduğu bu bilgi bir kuşku oluşturmaya başlar.

Descartes'ın yöntemine temel olacak olan kuşku burada başlamaktadır. Bu kuşku, kuşkulanmak için kuşkulanmak değil daha çok doğruyu bulmak için kuşkulanmak demektir. Kuşku bir başlangıçtır ve aşıldığı zaman da doğrular açığa çıkmaktadır. Descartes, kuşkuyu bir araç olarak görür. Kuşkuyu gidebileceği yere kadar götürerek, derinleştirip her alana yayarak, sağlam bir dayanak bulmayı istemiştir. Bulduğu zaman da kuşku kendiliğinden ortadan kalkacaktır (Timuçin, 2015: 74). Descartes, bunu daha çok kendi iç gözlemiyle elde etmeye, kendi deneyimlerini sunarak bunu göstermeye çalışır. Nitekim Descartes bunu açık bir dille şöyle ifade etmektedir:

“Kimse benim burada insanlara akıllarını doğru kullanımları için izlemeleri gereken yöntemi onlara öğretmeye çalıştığımı sanmasınlar; niyetim sadece kendi izlediğim yolu göstermektir” (Descartes, 2013: 29).

Descartes için kuşku, yönteminin çıkış noktası olmuştur. Descartes kuşkuya dayandırılmayan her araştırmanın hataya sürüklendiğini ekleyerek; olabildiğince her şeyden kuşku duyulması ve kuşku duyulamayacak yere varıldığında ise buradan ilerlemeye başlanılması gerektiğini söylemektedir. Ona göre etkili ve doğru yöntem için de yine kuşkuyu kullanmak ve varolan yöntemleri kuşkucu bir perspektifle yeniden gözden geçirmek gereklidir.

Almış olduğu eğitim ve yapmış olduğu yolculukların sonucunda Descartes, diğer tüm yüzyılları yargılama ve dünyada bir zamanlar var olduğu umudu verilen türden hiçbir bilginin bulunmadığını düşünme özgürlüğünü tatma imkânı elde etmiş olduğunu söyler. (Descartes, 2018: 34). Descartes bu deneyimini *Yöntem Üzerine Konuşma*'da şöyle betimler:

“Çocukluğumdan beri ruhumu özgür sanatlarla besledim. Öğretmenlerimden yaşama yararı dokunacak her şeyin kesin ve apaçık bilgisine bu sanatlar aracılığıyla erişebileceğimi işittiğimden beri, bunları öğrenmek için nasıl da inanılmaz bir arzuyla yanıp tutuştum. Ama adet olduğu üzere beni aydınlar arasına katacak olan bu sanatlarla ilgili derslerimi tamamlar tamamlamaz tümüyle farklı düşünmeye başladım. Çünkü kendimi o kadar çok kuşku, o kadar çok yanılma arasında buldum ki, bütün bu öğrenme çabamın aslında bana cahilliğimi ilmek ilmek dokumaktan başka bir yararı olmadığını anladım. Oysa Avrupa'nın en ünlü okullarından birinde eğitim görüyordum ve yeryüzünün bir yerlerinde bilim adamları varsa, kesin buradadır diye

düşünüyordum. Başkaları ne öğrendiyse ben de aynısını öğrendim burada. Üstelik ben bana öğretilen bilgilerle yetinmeyip çok daha merak uyandırıcı ve sıradan insanın dokunmaya bile çekindiği ne kadar kitap varsa hepsini hatmettim... dahası içinde bulunduğumuz çağın önceki çağlar kadar verimli ve güçlü zihinlerle dolu olduğuna kesinlikle inanıyordum; üstelik bundan cesaret alıp kendi kendime öteki çağları yargılama ve evvelce ümit ettiğim türde bir bilimin yeryüzünde henüz bulunmadığına karar verme cüretini bile gösteriyordum” (Descartes, 2013: 31).

Descartes’ın aradığı, düşüncelerini yaslayabileceği gerçek bir dayanaktır. Bunun için tarihin derinliklerine ve bilimin akla gelebileceği her köşesine bakmaktadır. Yeter ki ona doğru bilgiyi başlatabileceği ve bu bilgiyi sağlam temeller üzerinde inşa edebileceğine inandığı bir dayanak bulsun. Bu nedenle öncelikle okullarda verilen eğitimler hakkında bir değerlendirmede bulunmuştur. Örneğin, Descartes’a göre, orada öğretilen dillerin eski kitapların anlaşılmasında yararı büyüktür. Geçmişteki tüm kitapların okunması bunları yazmış olan en saygın ve ilginç kişilerle bir sohbet yapmak gibidir. Onların fikirlerini doğrudan onlardan öğrenmeyi sağlar. Şiiri ele alan Descartes, şiirin büyük hayranlık sağlayacak yönleri ve tatlılıkları olduğunu ifade etmekle yetinir. Matematik, merak edenleri hoşnut eder ayrıca onun tüm sanatları kolaylaştırmak gibi ve hatta insanı zahmetten kurtarmaya yarayan birtakım yönleri vardır. Felsefenin ise, her şey hakkında konuşma özelliğine ve hatta az bilenleri kendine hayran bırakacak özelliklere sahip olduğunu düşünür. Hukuk, tıp ve diğer bilimlerin de uğraşlarına saygınlık ve zenginlik getirdiğini söylemiştir (Descartes, 2013: 37-41).

Ancak Descartes bunların hiçbirinin doğru bir yöntem sunmadığı kanaatine varır. Her biri kendi içerisinde onlarla uğraşanlara bir şey kazandırır fakat Descartes’ın sözünü ettiği doğru bilgiyi vermede eksik kalır. Descartes, döneminin görüşlerini eleştirmeye devam eder; ilâhiyât iliminin tanrısal bilgiler içerdiğini söyler. Ancak Descartes, ilâhiyât yolunun üstün bir çaba gerektirdiği, orada vahiy edilen şeylerin insanın anlama kabiliyetinin üstünde olduğu kanaatindedir. Ona göre vahiy edilenleri anlama konusunda ya Tanrı’nın bir yardımının olması ya da insanın kendisinin insanüstü bir şey olması gereklidir. Bundan dolayı doğru olana, ilâhiyât yolundan da ulaşamayacağını söylemiştir (Descartes, 2018: 37). Descartes sonrasında felsefenin de beklentiyi çok fazla karşılamadığını dile getirmektedir. Aynı

konuya dair birden fazla doğru görüş olamayacağı halde bilgin kişilerce savunulan çok fazla doğru olduğu görülmektedir. Diğer bilimlerin de felsefeye bağlı olduğunu dile getirerek onların da sağlam ve tutarlı bir temel inşa etmeye elverişli olamayacağını ekler (Descartes, 2018: 38).

Descartes'ın kendi yolunu ve doğruyu bulması için gerekli olan şey ısrarla üzerinde durduğu yöntemidir. Ancak yaptığı değerlendirme de göstermektedir ki doğruya ulaşmak için eldeki yöntemler bir işe yaramamaktadır. Descartes'a yeni, daha sağlam ve güvenilir bir yöntem gerekmektedir. Çünkü mevcut yöntemlerin ve bilgilerin doğruluğundan artık emin olamaz ve içinde bulunduğu şüphe durumu bunu iyice tetikler.

Düşüncelerini oturtmak için sağlam bir temel arayışında olan Descartes, bu sırada yöntemi için gerekli olan temeli, mantığı oluşturan yığınla kural yerine daha basit dört kuralla sınırlandırır. Henüz düşüncelerini oturtacağı bir dayanak bulamasa da bu dört kurala bağlı kalındığı zaman, insanın sağlam ve kesin bilgilere ulaşması mümkün olacaktır. Bu kurallardan ilkinin *apaçıklık* kuralı olarak şöyle tanımlar:

“İlk kural doğru olduğunu açık bir şekilde bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek; yani bir yargıya varırken çok dikkatli davranıp acelecilikten ve ön yargıdan kaçınmak ve en ufak bir kuşku bile duymayacağım şekilde açık ve seçik kavradığım bir sonuca ulaşmaktır” (Descartes, 2013: 63).

Descartes'ın herhangi bir bilgide savunduğu ilk kural, o bilginin açık ve seçik olarak bilinebilmesidir (Descartes, 2015: 93-94). Örneğin, bir acı hissettiğimizde bu acının varlığına dair zihnimizde oluşan bilgi ya da izlenim bizim gözümüzde açıktır. Fakat bu, sözü konusu acıya ilişkin edindiğimiz bilginin her zaman seçik olduğunu göstermez. Çünkü bu acının niteliği üzerine yanlış yargıda bulunabiliriz. Açık olan duygu ya da düşünmeden başka bir şeyin ayırında olmasak da yaralanan kısımda bulunan şeyi, zihindeki acı düşüncesi ile karıştırmış olabiliriz. Bu durumda bazı durumlarda bir bilgi seçik olmaksızın açık olabilir. Bu benzetmeden hareketle Descartes, bir bilginin apaçık olması için onun aynı zamanda seçik de olması gerektiğini savunmaktadır (Descartes, 2015: 94; Altuner, 2019: 23). Seçiklik, var olan bilgi yığını içerisinde istenilen bilgiyi diğerlerinden kolaylıkla

ayırabilmeyi gerektirir. Bir bakıma bu istenilen bilginin diğer bilgilerden farkını ortaya koymak, farkını bilmek anlamına gelmektedir.

Descartes apaçıklık ilkesini, sezgi ve çıkarım olmak üzere zihnin sahip olduğu iki işlem yeteneğine indirger. Descartes sezgiyi zihindeki aydınlanma ve bir biliş olarak tanımlar. Sezginin *ben*'in kavranışında ve de Tanrı'nın var olduğunun bilgisini bulmada büyük bir öneme sahip olduğunu, bu anlamda Descartes'ın *sezgi*'ye birçok görev yüklediğini göreceğiz. Descartes ussallığı, anlak olarak tanımlamaktadır. Sezgi ve çıkarım *anlak*'ta meydana gelmektedir. Anlak duyumsama ve algılama değildir; zihnin kavrama yetisidir. Herkes belli bir yetkinlikte ussallığa sahiptir. Zihin bize her zaman doğru bilgiyi söz vermez, us ne ölçüde etkin kılınırsa yöntem o ölçüde sağlam olur (Timuçin, 2014: 72).

Apaçık olarak bildiğimiz her şey sezgi aracılığıyla gerçekleşmektedir. Sezgi, anlak'ın hiçbir yanılgıya düşmeden kavrayabileceği bilgileri bize sunmaktadır. Descartes, imgelem ve duyu verilerinin sağlamış olduğu bilgilerin oluşturulmasında, duysal algıların, işleyişte hataya düşme olasılıklarından ötürü şüphe içerdiğinin altını çizmişti. Varolan bu yetilerin olgulara dayandığı için yanılma payı yüksektir. Sezgi ise zihinde arı olarak bulunur (Descartes, 2019: 35). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*' da sezgiyi şu şekilde açıklamaktadır: “*Sezgi, sağlıklı ve dikkatli bir zihnin açık algısıdır; yalnızca aklın ışığından doğmuştur*” (Descartes, 2019: 35).

Sezgi, doğrudan doğruya kavrama yetisidir. Ancak bu, onun her bilgiyi verebileceği anlamına gelmemektedir. Descartes, sezginin sağladığı en doğru ve güvenilir bilgilerin yanında, tümdengelinin sağladığı bilgilerden de söz etmiştir. Yargıların oluşturmuş olduğu bir bilgiyi görmekte sezginin bir işlevi söz konusu değilken, tüm basamaklarıyla ve nedenleriyle var olan bilgiyi kavramak tümdengelim sayesinde mümkündür. Zihinde bize yargıların oluşturmuş olduğu bilgiyi gösteren tümdengelimdir (Altuner, 2019: 23).

Zihnin işlevleri, bize bilgi edinmede gerekli olan gücü sağlamaktadır. Tümdengelim de sezgi gibi kesin olan bilgileri sunmaktadır. Tümdengelim kesin olarak bilinen olgulardan yapılmış zorunlu bir çıkarımdır. Tümdengelimi sezgiden ayıran şey yapmış olduğu çıkarımlardır. Tümdengelimimin temelinde olan tek tek

olayları bilmek ve akılda tutmak belleğin bir işidir. Belleğin bir bütünün parçalarının hepsini akılda tutması ve bunu sürekli olarak hatırlaması zor bir işlemdir. Descartes'ın savunduğu tündengelim, bütünü bilmeyi sağlamakla birlikte aynı zamanda parçaları da zihnin kavrayabilmesini kolaylaştırır. Tümevarım olarak da tanımlayabileceğimiz diğer kurallar Descartes'ın tündengeliminin sağlamasıdır. Apaçıklık ilkesini sözünü ettiğimiz bu iki edim üzerine kurmaktadır. O halde sezgi ve tündengelim apriori olarak vardırırlar. Zihinde yalın halde bulunurlar (Altuner, 2019: 27).

Descartes'ın sözünü ettiği dört kuraldan ikincisi *analiz* kuralıdır. Bu kurala göre sahip olunan bilgi onu meydana getiren parçalarının tek tek sorgulanmasıyla oluşur. Bilginin analizi onu açık ve seçik olarak görene kadar devam ettirilir. Bu sayede onu meydana getiren parçaların bütün bilgisine ulaşılır. “*İrdelenecek problemi rahatça çözmeye olanak tanıyacak kadar bölümlere ayırmak*” bütünü görebilmeyi mümkün kılar (Descartes, 2013: 63).

Analiz kuralı karmaşık olan bilginin en basit parçasının saptanmasına doğru tersine bir yol izlemektedir. Bilginin oluşumunda bir araya gelen tüm parçaların çözümlenmesi esas görevdir. Descartes şeylerin bilgisine ulaşmak için bu kuralın mutlaka uygulanması gerektiğinin ısrarla altını çizer. Bu yöntemi uygulamamak yukarı çıkmak için merdiveni kullanmadan doğrudan o kata atlamak olarak tarif edilebilir (Altuner, 2019: 24-25). Bu atlayış zor olduğu gibi bir o kadar da tehlikelidir. Descartes'a göre böyle bir atlayışı gerçekleştirmek bilgide gözümüzden kaçan yanlışlıklar yüzünden hataya düşmemize neden olur. Çözümlemeyle birlikte bütünü oluşturan bilgi gözden geçirilerek gereksiz olduğu kabul edilen ve hatta yanlış olduğu görülen bilgiler ayıklanmış olur.

Üçüncü kural *sentez* kuralıdır. İkinci kuralda ayrılmış olan parçaları tek tek inceleyerek ilerlemek söz konusudur. O bilgiyi meydana getiren parçaların apaçık bilgisine varıp sıralı bir şekilde onun tamamına ulaştıracak şekilde yeniden dizilmesidir. Yani analiz kuralıyla bölünmüş olan parçaların tekrardan doğruyu verecek şekilde baştan oluşturulmasıdır. Descartes'a göre bu kural sayesinde; “*Doğruyu araştırmak üzere sarf edeceğim bütün düşünceleri daima belli bir düzende*

ilerletmek, yani en basit ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayıp yavaş yavaş adım adım daha zor ve daha karmaşık olanların bilgisine yükselmek, hatta doğası bakımından birbirinin önünden veya ardından gelmeyen şeyleri bile düşüncemizde belli bir düzene oturtmak” mümkündür (Descartes, 2013: 63).

Aristoteles’in kategorilerine karşı çıkan Descartes, varlıkların bir türe bağlanması yerine, şeylerin dizilere dağıtılabılır ve birinin diğeri sayesinde bilinebilir olduğunu belirtmiştir. Sentez kuralında ilk bilgiler yalın halde bulunurken sonrasında gelenler ilk gelene uyarak bilgiyi oluşturur. Basitten karmaşığa doğru bir yol izlenmektedir ve çözümlenmeden sonra parçaların tutarlı bir birleşimi son derece önemlidir (Altuner, 2019: 28).

Descartes sonuncu kurala gelindiğinde bu kuralın yaptığı tek şeyin *sayma* işlemi olduğunu söylemiştir. Sayma kuralı, ayrılmış olan *tümel*’in tekrardan birleştirildiği esnada atlanılan bir bilginin olup olmadığını gözden geçirmeye yarayan bir kuraldır. Bu kuralla dışarıda atlanılan bir bilginin kalıp kalmadığının kontrolü sağlanmış olmaktadır. Descartes bu son kuralı da şöyle betimlemektedir:

“Sonuncusu, hem genel bilgileri elde etmeye çalışırken hem de bölüm bölüm ayırdığım zorlukların üzerinden geçerken, her şeyi kusursuz bir şekilde tek tek sıralamak ve hiçbir şeyi atlamadığımdan emin olmak için her şeyi etraflıca gözden geçirmektir.” (Descartes, 2013: 65).

Bu dört kuralla birlikte, hakkında bir şeyler bildiğimiz doğruları veya gelecekte yeni şeyler öğrenmemiz için sahip olduğumuz tüm bilgileri tekrardan gözden geçirme ve onları sağlamlaştırabilmek için doğru bir yöntemle sahip olma imkânı elde etmiş oluruz. Descartes hiçbir şeyi sorgulamadan körü körüne kabul edip, başka hiçbir yola sapmadan aynı yolu defalarca kez gidip gelenlerden olmak istemez. Kendisi, düşüncesine güvendiği iyi bir öğretmenin gölgesinde kalmaktan da razı değildir. O bilgede otoriteye bağlılığı şu cümlelerle reddetmektedir:

“Doğruluğunu kolay kolay ispatlayamayacağımız meselelerde çoğunluğun görüşüne hiç itibar etmemek gerekir. Çünkü bu doğruyu görme ihtimalinden çok daha yüksek. Kısacası insanlar arasında fikirlerine güvenilir hiç kimse kalmamıştı ki fikirlerine sıkı sıkıya sarılmak mümkün olsun. Bu yüzden yaşamımızı inşa etmek için yalnızca tek bir şey kalır; kendi zihnimiz.” (Descartes, 2013: 59).

Descartes yönteminin, uzun uzadıya açıklama yapmayı gerektirmeyecek kadar basit ve açık olduğu görülmektedir. Onun yönteminin sunduğu şey, en basit ve kolay yolla, kesin ve açık olanın bilgisine ulaşabilmeyi hedefler. Bu yolda güvenilecek tek şey kendi zihnimizdir. Açık ve kesin olanın bilgisi, kendi zihnimizde başlatacağımız sorgulamayla doğru olanın araştırılıp açığa çıkartılması ile mümkündür. Descartes'ın savunmuş olduğu yöntemle karmakarışık olan diğer bilgi alanlarının basite indirilmesi söz konusudur. Tek bir yöntemle bilinmesi mümkün olanın bilgisine erişebilmeyi hedeflemiştir. Bunun için yapılması gereken şey son derece basittir, öncelikle bütünü tek tek parçalara bölmek ve sonrasında her birini açık ve seçik olarak kavrayıp sırasıyla bir sonraki bilgiyle birleştirmektir. Çünkü en basit ve genel olandan başlayıp her birinin arasında bir sıra ve düzen olduğu, bu yöntemle fark edilecektir. Bulunacak her doğru, başka sorunları incelerken kullanılacak bir yol olarak görülecektir (Descartes, 2013: 71).

Descartes kendisine değişmez ve kesinliği sarsılmaz olan bir ilk ilke arayışı içerisindeyken, ilk önce gerekli olan en doğru yöntemi bulmuştur. Böylece zihninde doğruluğu şüphe içermeyen bilgilerle sağlam bir yapı kurabilecektir. Uzun yıllar boyunca bunun peşinde koşan Descartes aradığı cevaba yaklaşmıştır. Bunun için ilk iş bulduğu dört kuralla bildiği her şeyi sorgulamak olacaktır.

Descartes doğru yöntemi ararken yapmış olduğu incelemelerin sonucunda dışarıda var olan hiçbir bilginin bize aslında doğruyu veremeyeceğinin farkına varır. İşte o zaman kendi doğal ışığına yönelmesi gerektiğini, dayanak noktasını dışarıda arayarak boşa zaman harcadığını fark eder. Descartes'ın doğal ışık olarak kastettiği, her insanın doğuştan sahip olduğu doğru düşünme kapasitesidir (Descartes, 2018; 39). Gitgide yanılgılardan zihnini arındırarak hakiki doğruların peşine düşer. Sonrasında Descartes, sadece kendisini incelemeye ve kendi aklından en iyi ne elde edebileceğine odaklanma yoluna gider (Descartes, 2013: 45).

Rasyonalist bir düşünür olan Descartes, yöntemini akla dayalı bir biçimde oluşturmaktadır. Çünkü kendi akli doğruya ulaşmada güvenebileceği tek kaynaktır. Zihin soyut bir kavramdır; yanılmasına neden olacak tüm etmenler ortadan kaldırıldığında saf düşünceye dönüşecek olan zihin kendi kendisine yönelerek

değişmeyen, mutlak olan bir bilgiye her türlü ulaşacaktır. Ancak Descartes öncelikle akla güvенеbileceğinden emin olmak istemiştir.

Aradığı bu yöntemi yaptığı değerlendirmeler sonucunda mantık, matematik ve geometrinin özel bir senteziyle oluşturduğu yeni bir yöntemde bulur. Descartes akla ve onun gücüne son derece güvenmektedir. Yöntemini oluşturmadan önce yine de akli analiz etmektedir. Bunu yapmasındaki amaç; aklın temel yapısını ortaya çıkarmak ve bunun sonucunda ona yol gösterecek olan yöntemi en doğru şekilde oluşturmaktır. Analitik geometrinin kurucusu olarak da bilinen Descartes, akli analiz etmek için matematiğe başvurur (Cevizci, 2012: 488). Matematik saf düşüncedir. Descartes'a göre hiçbir bilim matematiğin sağladığı gibi bir kesinlik sağlamamaktadır. Matematiğin göstermiş olduğu açıklık ve matematiksel kavramların bir kesinliğe sahip olması, akıl yürütmelerin sağlam sonuçlar sunması anlamına gelir. Bu yüzden matematik verilerinin güvenilirliği onu etkilemiştir. Yapılan işlemlerin her zaman ve her koşulda aynı sonucu vermesi ve sağlaması yapılan işlemlerde tutarlı olması Descartes'ın yönteminde de istediği şeydir. İnsanın bilgi sahibi olmak istediği konuda akıl, doğru sonuca ulaşmada en sağlam ölçüttür. Bu durumda Descartes'e göre ilk bilgiye ulaşmada da aklın en sağlam ölçüt olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Aklına güvенеbileceğini düşünen Descartes'a, onu en etkili kullanma imkânı verebilecek bir şey lazımdı. Descartes'a göre matematik ve geometrinin getirdiği bilgiler dış kaynaklı değillerdir. Eğer dış kaynaklı olsalardı duyu verilerinin yanılabilme özelliğinden de etkilenmiş olurlardı. Matematik ve geometri bilgileri akılda oluşan bilgilerdir. Saf aklın ürünüdürler, o yüzden Descartes'ın onlardan yaralanmaması düşünülemez. Matematiğin basitten karmaşığa doğru olan çözümlenmeleri de onun her alana uygulanabileceği düşüncesine yönlendirir. Descartes Almanya'da konaklamak zorunda kaldığı bir dönemde derin düşüncelere dalmış ve o zaman görmüş olduğu rüyanın da etkisiyle, aradığının matematik ve geometrinin bir sentezi olan yöntemle mümkün olduğunu düşünmüştür (Descartes, 2013: 45). Descartes bu öngörüsünü şöyle paylaşmaktadır: “*Mantığa ve matematik disiplinlerinden de analitik geometri ve cebire özel bir ilgim vardı. Bu üç sanat ya da*

bilimle kendi tasarımıma hayata geçirebileceğimi düşünüyordum.” (Descartes, 2013: 61).

Bununla birlikte Descartes, mantık, geometri ve cebirin istediği doğrultuda kullanılabilirliği konusunda bu üç sanatın eksik yanlarının çok olduğunu söylemektedir. Bu sanatlardan ilki olan mantığa dair gerek kıyas biçimleriyle gerekse bunun gibi başka türlü teknikleriyle onun bilmediğimiz şeyleri araştırmak yerine sadece bildiğimiz şeyleri başkalarına açıklamaya yaradığı yönünde bir değerlendirmede bulunur (Descartes, 2013: 61). Yine de mantığın bunun yanında işlevli bir yanı da mevcuttur. Mantık doğru bilgiyi vermez ama çıkarım yapmamızı sağlar. Analitik geometri ve cebiri inceleyen Descartes bu disiplinlere ilişkin değerlendirmesini ise şöyle paylaşmaktadır:

“Analitik geometri sembollerin üstünde öyle dönüp duruyor ki zekanızı bileyip keskinleştireceğim derken, hayal gücünü zorluyor, yordukça yoruyor. Cebirse, öğrenebildiğim kadarıyla, öyle kesin kurallara ve sayısal formüllere bağlı ki, bana göre zihni besleyip daha açık hale getiren bir bilimden çok onu allak bullak eden ve bulanıklaştıran, karmakarışık bir sanattır” (Descartes, 2013: 61).

Descartes bu yorumlamalardan sonra bir sonuca ulaşamadığı için kendisine kesin sonuç verecek ve bir o kadar da basit olacak, gereksiz yorum kalabalığı oluşturmayacak bir yöntemin nasıl olması gerektiği konusunda kafa yorar. Ulaştığı sonuç ise, bu üç bilimin işe yarar bütün iyi yanlarını bir araya getirip, gereksiz işlem kalabalığı yapan kısımlarından kurtularak yeni ve basit bir yöntem oluşturmaktır (Descartes, 2013: 62).

Descartes işe mantığı oluşturan yığınla kural yerine daha basit dört kuraldan bahseder. Bu dört kurala bağlı kalındığı zaman insanın ömür boyunca sağlam ve kesin kararlar alabilmesi mümkündür. Bu dört kural az önce yukarıda bahsettiğimiz apaçıklık, analiz, sentez ve sayma kuralıdır. Doğruyu bulmada kendi zihnine yönelen Descartes, zihninde açık olarak verili olanla sahibi olduğu tüm bilgileri, baştan kurabileceğine inanmaktadır. Descartes tüm bilgisini silemeyeceğini ama doğruları ayıklayabileceğini dile getirir (Descartes, 2013: 53).

Matematiksel yöntem olarak da adlandırılan bu yöntemi kullanarak sağlam bir çıkış noktası, bir dayanak bulmak ister. Descartes yapmış olduğu bu analizlerinin sonucunda, en değerli olan ilk ilkesi olarak adlandırabileceğimiz Ben'in bilincine bir adım daha yaklaşmış olmaktadır. Şüpheyi bir metot olarak kullanarak neyi kesin olarak bilebileceğine dair derin bir araştırma yapan Descartes, böylece "*cogito ergo sum*" argümanı ile Ben'in bilincini ve oradan da Ben'in varlığını temellendiren aksiyomatik temel ilk ilkeye ulaşacaktır.

1.2. Şüphe ve Kesinlik

Rönesans'ın getirmiş olduğu yenileşme hareketi sonucunda Ortaçağın, sert otoritesi yumuşamış ve akli, insanı, evreni, bilgiyi konu alan yeni fikirler ortaya çıkmaya başlamıştır (Büyükyaka, 2019: 45). Rönesans, eski yapıtların gün yüzüne çıkarıldığı ve onların tekrar okunduğu bir dönemdir. Bu yapıtların tekrar okunması eski dönemlere ait insanı görüşlerin hatırlanmasına ortam hazırlamıştır (Timuçin, 2015: 21). Bundan dolayı Rönesans'ın daha çok hümanizmin yeşerdiği bir tarihsel dönem olarak nitelendirilmesi doğru olacaktır (Faure, 1992: 121).

Rönesans ile yeniden gündeme gelen insana ve insan aklına önem verme anlayışı, daha sonra 17. yüzyıl felsefesinde yeni birtakım görüşleri beraberinde getirecektir. Rönesans ile ortaya çıkan hümanizma Descartes'ın felsefesini beslemiş, bir anlamda da 17. yüzyıl akılcılığına kapı aralamıştır (Büyükyaka, 2019: 45). İnsan aklına verilen önem bu dönemde büyük bir gelişme gösterir. Descartes, skolastik düşünceyi ve Aristoteles mantığını eleştirerek, yeni bir bilgiye ulaşmanın bu yöntemlerle mümkün olamayacağını; bunun ancak matematiksel yöntemi esas alan bir akılla mümkün olacağını söylemiştir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Descartes matematiği saf bir akıl yürütme olarak görmektedir. Descartes savunduğu görüşe bağlı olarak, matematik ve metafiziğin doğrularının bile duyu verilerinden elde edilebileceği görüşünü benimseyen Aristotelesçi-skolastik geleneğe karşı rasyonalist yönelimli bir epistemoloji geliştirmiştir (Ağırman, 2018: 55).

Rönesans'ın getirmiş olduğu yeni arayışlar ve onların oluşturduğu dağınık araştırma yöntemlerinin yerine, 17. yüzyılda Descartes sayesinde sistemli bir yöneme kavuşulmuştur (Timuçin, 2015: 23-26). Descartes kuşkucu görüşleri, duyu verilerine dayanan Aristotelesçi-skolastik rasyonalist bir epistemoloji yerine doğrudan matematiği temel alan rasyonalist bir epistemoloji inşa etmede kullanılır. Descartes'ın ihtiyaç duyduğu şey, yeni ve kolay uygulanabilen sistemli bir yöntemdir. Bu arayışını matematiğin kesinliğini temel alarak kurduğu matematiksel yöntemle bulmuştur. Çünkü matematik doğrudan akla dayanır ve akıl, verilerin doğruluğu konusunda kendine dayanarak ilerler. Descartes'a göre bilgedeki doğruluk duyu inançlarıyla ispatlanmaz. Descartes'ın esas amacı aklın doğru düşünebilmesini sağlayacak yöntemi bulmaktan ziyade, zaten doğası gereği doğru düşünme yetisine sahip olan akli yanılığa düşüren temelleri ortadan kaldırmaktır (Büyükyaka, 2019: 50).

Descartes, tüm bilgilerin birbirleriyle bağlantılı olarak oluştuğunu savunmaktadır. Söz gelimi, ben kavramının, doğruluğu apaçık kavranan bilgi olmakla birlikte bilinebilecek diğer tüm bilgilerin kendisinden hareketle elde edildiği en temel/dayanak bilgi olduğunu görmekteyiz. Temelini bulduğumuz zaman sistemli bir şekilde bu bağlantının açıklığa kavuşacağını ve aklın ulaşabileceği her şeyin bilgisine sahip olunabileceğini söylemiştir. Bu doğrultuda Descartes, bilgi sistemini bir ağaca benzetmiştir. Bilgi ağacının temel özelliği bilgileri hiyerarşik bir sıra düzen içerisinde vermesidir. Ağacın kökleri metafiziği; gövdesi fiziği; dalları ise mekanik, tıp ve ahlâk gibi bilimleri içerir. Her biri bir sonrakini geliştirmektedir. Biri olmadan diğerinin anlaşılması veya var olması olası olmayacaktır. Descartes'ın sisteminin temelinde bilgi epistemolojik sorgulamaya dayanır ve *ben*'in bilgisine de buradan yola çıkarak varılır. “*Düşünüyorum o halde varım*” argümanı Descartes'ın bütün felsefesinin temel dayanağıdır. *Ben*'in varlığının ispatı ontolojik bir problemdir. Descartes *ben*'in varlığını ontoloji ile temellendirse de bunun arkasında *düşünüyorum* önermesinin kesinliği yatmaktadır. Yani Descartes epistemik bir sorgulama ve buna dayalı olarak epistemik bir kesinlikten yola çıkarak ontoloji ve metafiziği temellendirmektedir. Ulaştığı bu sonuçtan hareketle tözsel özelliği yaratmak olan birincil töz *Tanrı* ardından özsel özelliği düşünmek olan ikincil töz

zihin ve en son da özsel özelliği yer kaplamak olan bir diğer ikincil töz *madde* gelir (Fouillee, 2009: 6; Oral, 2019: 6). Descartes'ın istediği, temeli sağlam bir bilgi üzerinde ilerleyen bilgi sistemi kurmaktır. Bunun için gerekli olan ilk adımı yeni bir yöntem kurarak, ikinci adımı da bu temeli oluşturacak bilginin ne olduğu sorununa çözüm bularak atmaktadır. Bunun için Descartes sahip olduğu tüm bilgilerden elinden geldiğince şüphe duyarak onları yeni baştan değerlendirmek gerektiğinin altını çizer (Descartes, 2015: 67).

Descartes ortaya koyduğu matematiksel yöntemle birlikte araç olarak kullandığı şüpheyi hareket eder. Descartes'ın şüphesi, septiklerdeki gibi her şeyden şüphe duyup onları yok sayma ve yerine yeni ve doğru bir bilgiyi ikame etme kaygısı taşımama yönündeki bir şüphe değildir (Descartes, 2013: 87-89). O şüpheyi, septiklerden farklı olarak şimdiye kadar doğru bildiğini varsaydığı bilgilerin göründükleri kadar doğru olup olmadıklarını görmek, onları daha sağlam ve sarsılmaz bilgiye ulaşılarak yeniden gözden geçirmek ve inşa etmek için kullanmıştır (Topdemir, 1996: 45).

Descartes, çocukluğumuzdan öğrenmiş olduğumuz bilgilerin doğruluğunu ispatlamak ve ayrıca doğruluğu konusunda kararsız kaldığımız yeni bilgilerin doğruluğunu kanıtlamak amacıyla şüpheyi kullanmıştır. Bu durumda şüphe, doğruluğu kesin olan bilgiye ulaşıncaya kadar elde ne varsa hepsine temkinli yaklaşım, doğruluğunu ispatlayana kadar onu sorgulamak için kullanılır (Descartes, 2019a: 57). Descartes'ın kendi zihnine uyguladığı şüphe yöntemsel bir kuşku ortaya çıkarmıştır. Bu “metodik şüphe” olarak da adlandırılır. Bu şekilde kesin olmayan, yanlış olma olasılığı bulunan bilginin reddi ile kesin ve yanlış olma olasılığı söz konusu dahi olmayan bir başlangıç noktası ortaya çıkmaktadır (Cevizci, 2011: 493).

Bir inanç ya da görüş, hakkında en ufak bir kuşkuya yer veriyorsa derhal reddedilmelidir. Descartes, sahip olduğu tüm inanç ve bilgilerin tamamını tek tek sorgulama yapmanın bir sonunun olmayacağını düşünmüştür. Bu yüzden tüm inançları ve bilgileri üç ana başlık altında toplamanın işleri daha kolaylaştırabileceğini söylemiştir. Böylece genel olarak bir değerlendirme yapıp, hakkında şüphe duyulan bilgi ve türevlerini tek tek sorgulama işlemine girmeden,

daha kısa yoldan tüm bilgilerimizin kesinliğinin ve doğruluğunun temel ilkesi ve ölçütüne ulaşmak mümkün olacaktır (Cevizci, 2011: 494). Descartes, temeli sağlam bir bilgi sisteminin oluşumunda, hakkında şüphe duyulan ya da duyulması olası olan tüm verilerin zihinden temizlenmesi gerektiğine inanmaktadır. Zihinden temizlenen yanlış bilgiler, zihnin doğruya ulaşmasında bir anlam karışıklığına yol açmayacak olup, temiz bir zihinle düşünmeyi ve ilerlemeyi kolaylaştıracaktır.

Descartes'ın bir önceki bölümde sözünü ettiği dört kuralı burada kendi zihnine uyguladığını görmekteyiz. Kendi zihninde kuşku uyandırdığına inandığı ve ileride bir sorun yaratabileceğini düşündüğü tüm bilgisini yeniden ele alır. Descartes zihinde açık ve seçik olarak bilinebilecek bilgi ya da bilgileri aramaktadır. Bu dört kuraldan ilki olan apaçıklık kuralına uyarak tüm bilgisini gözden geçirmiştir.

Descartes'ın üç başlık altında değerlendirdiği bilgi ve inanç türlerine bakıldığında birinci sırada duyu ve deneyime dayanan inançlar, ikinci sırada basit doğa bilgileri, üçüncü sırada ise akılla elde edilen inançlar ve matematiksel doğrular yer almaktadır. Descartes, duyu ve deneyimden elde edilen bilgilerin, var olan bilgilerimizin büyük bir çoğunluğunu oluşturduğunu görmüştür. Ancak duyuların getirmiş olduğu bilgilerin zaman zaman bizi yanıltıklarına şahit oluruz (Topdemir, 1996: 45). Bizi yanıltan bu tür bilgilerin ya da inançların bizi her zaman yanıltmadığından emin olamayız. Descartes'a göre zaman zaman bunu yapan bilgilerimiz neden her zaman bunu yapmasın? Bu belirsizlikten kurtulmak adına duyu verilerinin oluşturduğu veriler ve önermeler kuşkulu bulunup reddedilirse bu kategoride yer alan inançların da genel olarak reddedilmesi gerekmektedir (Cevizci, 2011: 494).

Descartes'ın sözünü ettiği duyu yanılsamaları, özel şartlar altında meydana çıkan durumları kapsadığı gibi gerçekten yaşanıp yaşanmadığının ayırdına varamadığımız bir takım yaşamsal faaliyetleri de kapsamaktadır. Örneğin, bir bardak suyun içerisinde bulunan kaşığın ışığın kırılma özelliğine bağlı olarak, dışarıdan gözlemleyene sanki kırılmış gibi gözükmesi özel bir durumun varlığını gösterir. Bununla beraber ateşin yanında ellerinin arasında bir kâğıtla oturuyor olmasına rağmen bunun rüya mı yoksa gerçek mi olduğunun ayırdına varamaması ikinci

duruma işaret etmektedir. Descartes bu durumu aynı biçimde rüyasında da deneyimleyebileceğini söylemiştir (Descartes, 2019a: 48-49). Rüyası o kadar gerçekçidir ki ona uyanık olduğu izlenimini verir. Duyularının onu şüpheye düşürdüğü bu durumla birlikte uyku haliyle uyanıklığı birbirinden net bir biçimde ayırt etmemizi sağlayacak kesin bir gösterge ya da belirgin bir işaret olmadığını açıkça görmesi onu şaşırtmıştır (Descartes, 2019: 49). Duyu verilerine olan bakış açısını bir başka boyutla, rüya argümanı ile açıklamaktadır.

1.2.1. Rüya Argümanı

Descartes'ın şüpheli tavırları onu başka bir boyuta götürür. Şüpheli varsayımlar, her şeyin bize gözüktüğünden farklı olabileceğine ilişkin varsayımsal durumlar öne sürerek, bilginin epistemolojik değerini radikal biçimde sorgulamaya açmaktadır. Yani bir sorunun birden çok nedeni olabilir (Ağırman, 2018: 55). Bu nedenlerden bir tanesini asıl neden olarak seçmediğimiz takdirde sorunun ne olduğunu anlayamayız. Şüpheli anlayışa göre varsayımsal durum çözümlenmedikçe çoğu önermenin bilgisine sahip olamayız. Bu varsayımsal durum birtakım inançlarımıza ilişkin yanlışlıklar oluşturacaktır. İnançlarımızın yanlış olma olasılığını bertaraf etmedikçe bu inançların bilgi statüsü kazanması imkânsızdır. Descartes'ın sunmuş olduğu rüya ve kötü cin argümanları da söz konusu olan bu duruma dayanır. Descartes rüya argümanını kendi deneyimi ile şöyle betimlemiştir:

“Burada ateşin yanında üstümde bir sabahlık, ellerimin arasında bir kâğıtla oturuyor olmam ya da buna benzer başka şeyler... Yatağında soyunmuş yatarken kim bilir kaç gece düşümde kendimi bu ateşin yanında giyinik olarak görmüşümdür? Ama şu anda, şu kâğıda bakan gözlerim, sallanan başım uykladığım için öne düşmüyor ve elimi bilerek ve isteyerek uzatıyor, onu hissediyorum, oysa uykuda başıma gelenler hiç de bu hissettiklerim kadar açık ve seçikmiş gibi görünmüyor. Ama bunu dikkatlice düşündüğümde, uyurken bu tür yanlışlıklara sıklıkla düştüğüm aklıma geliyor. Bu düşüncemin üzerinde biraz durunca uyku haliyle uyanıklığı birbirinden net bir biçimde ayırt etmemizi sağlayacak kesin bir gösterge ya da yeterince belirgin bir işaret olmadığını öyle açıkça görüyorum ki şaşırıp kalıyorum ve hatta şaşkınlığım o kadar büyük ki, neredeyse beni uyuduğuma ikna edecek” (Descartes, 2019: 48-49).

Geçmişten bugüne sahip olduğumuz ve öğrendiğimiz bilgilerin temelinde ilk olarak duyu izlenimleri yer almaktadır. Descartes her ne kadar duyuların bize bilgi sağladığından söz etse de duyu verilerinin zaman zaman bizleri yanılgıya düşürdüğüne de altını çizer (Topdemir, 1996: 45). Algısal inançların temelinde yeri olan duyu deneyimlerinin yanılgıya fazla müsait olduklarını görmekteyiz. Örneğin, çok uzaklardan gördüğümüz bir evin yanına vardığımızda aslında biraz önce gördüğümüzden daha büyük bir ev olduğunu anlarız. Anlaşılacağı üzere gözlerimiz bizi bu tarz yanılgılara soktuğundan, duyu verilerinin bize bazı durumlarda doğruyu yansıtıp yansıtmadıkları şüphe uyandırır. Duyu verilerinin bizi bazen aldattığını bildiğimize göre, onların bize yansıttığı şekilde hiçbir bilginin bulunmadığını düşünebiliriz. Bu durumda bir dış dünyanın varlığı da şüphe uyandırmaktadır. (Altuner, 2019: 38)

Bilgi hiyerarşisinin temelinde yer alan duyu deneyimlerinden birkaç tanesi hatalı çıktı diye onları toptan silmek, Descartes tarafından anlamsız bir hareket olarak değerlendirilmiştir. Descartes, bugüne kadar en doğru ve güvenilir olarak kabul ettiği her şeyi duyulardan ya da duyular yoluyla öğrendiğini; bazen bu duyuların aldatici olduğunu ve öyleyse bu durumda bizi bir kez aldatmış olan şeylere tam anlamıyla güvenme konusunda dikkatli davranmak gerektiği vurgulanmıştır. (Descartes, 2019: 48). Descartes'ın bazı yanılsamalar bağlamında sözü edilen örneklerin özel koşullar altında meydana geldiklerini de ifade etmek gereklidir. İnsanlar bu özel durumların dışında, duyuların aracılığıyla kazandıkları bilgilerden kuşku duymazlar. Kâğıdın beyaz olduğunu, iki ellerinin olduğunu bilirler ve hatta bu konuda emindirler. Ancak Descartes bu kadar emin olsalar bile pekâlâ yanılmakta olabileceklerini söylemiştir. İnsanlar bir tür delilik içerisinde olabilirler (Descartes, 2019: 48). Örneğin, bir deli, öyle olmadığı halde kendini kral zannetmesi, zihninin onu kandırması gibi bir durumun içerisinde olabilir.

Descartes uykuyla uyanıklık arasında bir kararsızlığa düşmektedir. Ona göre o halde gerçek sandıklarımız aslında bir rüyadan ibaret olabilir. Bu durumda duyularla bilgisine sahip olunan her şey gerçek olmayabilir. Bunun böyle olmadığından insan nasıl emin olacaktır? Uyku haliyle uyanıklığı birbirinden kesin

olarak ayırabilecek bir şeyin, kesin bir ölçütün olmadığını ve hatta bunların bir rüyadan ibaret olduğunu düşünmeye başlar. Yine de Descartes şunu der:

“Şimdi varsayalım ki uyuyoruz ve bütün bu özel olaylar, yani gözlerimizi açmamız, başımızı sallamamız, ellerimizi uzatmamız ve benzeri şeyler sadece aldatıcı yanılsamalardan ibaret ve düşünelim ki belki de bedenimiz onları gördüğümüz gibiler. Bununla birlikte en azından, düşlerimizde gördüklerimizin ancak gerçekten var olan bazı şeylere benzetilerek yapılan tablo ve resimler gibi olduklarını; böylelikle de en azından, bu genel şeylerin, yani gözlerin, bir kafanın, ellerin ve bedenin geri kalanının hayali değil, gerçekten var olduklarını kabul etmek gerekir. Çünkü işin doğrusu, ressamalarda denizkızları ve satirler gibi gerçekte var olmayan yaratıkları garip ve olağanüstü bir biçimde temsil etmek için tüm hünerlerini gösterirken bile, onlara yine de o güne kadar hiç görülmemiş yepyeni biçim ve özler vermezler, sadece çeşitli hayvanların belli bir karışımını ve bileşimini yaparlar ya da belki de hayal güçleri o güne kadar benzerini hiç görmediğimiz yepyeni bir şey üretecek kadar uçuktur, böylece eserlerinde bize tümüyle sahte ve düzmece bir şey sunsalar da en azından kullandıkları renkler gerçek olmak zorundadır.

Aynı sebeple bu genel şeyler, yani gözler, kafa, eller ve benzeri şeyler hayali olabilseler bile, yine de gerçekten var olan daha basit ve evrensel şeylerin olduğunu; bunların karışımından, tıpkı bazı gerçek renklerin karışımından olduğu gibi, şeylerin, düşüncemizde bulunan ister doğru ve gerçek ister uydurma ve fantastik tüm imgelerinin oluştuğunu kabul etmek gerekir” (Descartes, 2019: 49-50).

Duyu algıları zihni doğru olana ulaşmada engellediği gibi bir de başka kuşkuyla beraberinde getirmiştir. Bu kuşku varlığın temeline yerleşecek ontik kaçmadır. Duyu ile elde edilmiş bilgilerin sorgulanmasının yanı sıra duyuların gerçekliğinden de şüphe duyulmaktadır. Çünkü bir varlığı olmayan şeyin kendisinden söz edince bu zihni kandırmak anlamına gelir (Altuner, 2019: 38). Yani var olmayan şeylerin insana sağladığı düşünülen bilgiler hakkında konuşmak zihni kandırmaktan başka bir şey değildir. Descartes’ın rüya argümanı bu şüphesini destekler niteliktedir.

Descartes’ın rüya argümanı duyu verilerine bağlı inançları zedelemiştir. Descartes, şu an uyuyor olabileceği varsayarak uyanık ya da uykuda olalım, her iki durumda da duyu verilerinin bize sağladığı bilgilerin nitelik bakımından aynı olduğunu söylemiştir. Bu durumda duyu verilerinin doğru olma olasılığı söz konusu

olamayacaktır. Duyu verilerinin kaynağı dış dünyadır ancak dış dünyanın varlığı hakkında Descartes henüz bir yargıya varmamıştır. O halde, rüya görmediğimiz hiçbir kanıtı yoktur. Uykuda mı uyanık mı olduğumuzun ayırdına varmadığımız takdirde algısal inançlara dayalı her şeyin yanlış olması söz konusu olmaya devam eder (Ağırman. 2018: 58-61).

Descartes dış dünyanın varlığı henüz bir kanıtla dayandırılmadığından doğanın basit bilgilerinin de aynı şekilde bir gerçekliğinin olup olmayacakları yönündeki şüphesini rüya argümanı ile destekler. Çünkü nesnel uyku esnasında gördüğümüz şeylerden başka bir şey olmayabilirler. Tüm bunlar uzun zamandır olmadığı halde bize varmış gibi gösterilen birtakım şeyler olabilirler. Bize böyle düşünmemizi sağlayan yaratıcı bir Tanrı da olabilir (Descartes, 2019a: 50). Doğa bilimlerinin de bu denli kuşku barındırması Descartes'ın, tekrar matematiğe ve ona benzer bilimsel verilere yönünü çevirmesini sağlamıştır (Descartes, 2019b: 32).

Dış dünyanın nesnesi hakkında bize veri sağlayan duyu algılarının yanılabilirliği, aynı zamanda basit doğa bilgilerinin de hataya yer vermesi, onların bize sağlamış olduğu bilgilerin doğruluğunu temellerinden sarsmıştır. Doğada var olup olmadıklarına bakmaksızın gayet basit ve genel şeyleri ele alan aritmetik, geometri ya da buna benzer nitelikteki başka bilimlerin kesin ve kuşku götürmeyen bir şeyler içerdiğini söylemek mümkündür. Buna göre ister uykuda olalım ister uyanık, iki artı üç her zaman beş edecektir, karenin dörtten fazla kenarı asla olmayacaktır. Descartes böylesine hakikatlerin yanlış olabileceğini kabul etmez. Ancak yine de aldatıcı bir Tanrı'nın varoluşu hakkında bir varsayımda bulunur. Descartes'ın burada Tanrı'nın bizi yaratılıştan beri kandırıyor olabileceği ihtimalini ileri sürer. İnsanı yaratırken iki artı üçün beş olduğu bilgisine sahip bir şekilde yaratmış olabilir; bilgileri ona en başında hatalı bir şekilde vermiş olabilir. Descartes aldatıcı Tanrı'nın bizi matematik bilgileri kesin bilgilermiş gibi düşündürmüş olabileceğini ileri sürmüştür (Descartes, 2019a: 50). Descartes, birazdan değineceğimiz üzere, Tanrı'nın iyi varlık olduğu ve dolayısıyla onun bizi aldatmayacağı düşüncesiyle matematik bilgiler noktasında bizi aldatmış olabilecek kötü bir cin varsayımı geliştirmiştir.

1.2.2. Kötü Cin Hipotezi

Descartes rüya argümanını açıklarken gördüklerimizin ve hissettiklerimizin gerçek mi, yoksa bir rüya mı olduğu konusundaki kafa karışıklığının ardından, bu durumdan çıkmak ümidiyle akla dayalı verilerin doğru olabileceğini düşünmektedir. İster uyku halinde olalım ister uyanık, her durumda da iki artı üçün beş ettiğini bildiğimizi ifade ederiz (Descartes, 2019a: 51). Descartes duyuların tamamının yanıltıcı olduklarını kabul etmemiştir ama uyanıkken mi yoksa uykudayken mi bu bilgilere sahibiz, bunun ayırdına varamamıştır. Bunun yanında aritmetikle geometrinin daha büyük bir kesinliğe sahip olduğunu dile getirmiştir. Aritmetik ve geometrinin konuları doğada elle tutulur bir gerçekliğe sahip olmadıkları için onların bizi yanıltmasının da zor olacağını söylemiştir. Çünkü biliriz ki, sayı ve şekiller gibi basit doğaları içerisinde barındıran bu bilimlerin, doğada yanlışlanması mümkün değildir. Bir sayının veya bir şeklin öyle olmadığını söyleyemeyiz; örneğin, bir dikdörtgenin dikdörtgen olmadığını söylemek, bu tür terimleri zihinle yarattığımız için anlamsız olur. Bir düş sırasında dahi hayata geçirilen geometrik kanıtlar, doğrulukları söz konusu olduğunda geometrik nesnelere bir varoluşa bağlı olmadığı için doğrudurlar (Cevizci, 2011: 496).

Kendisine şüpheyi metod edinen Descartes, sağlam bir çıkış noktası bulma ümidiyle çıktığı yolda akla tabi olan matematiksel doğruların da onlardan kuşku duymak için geçerli bir sebebe sahip olduklarını söylemiştir. Bu sebep, insanları aldatabilecek bir güç, kötü bir cin veya bir Tanrı'nın varlığı olabilir. Descartes böylelikle sahip olduğu ve bildiği tüm bilgilere artık tamamen kuşku ile bakmaktadır. Bu yüzden de doğru oluşuna inanabileceği bir bilginin var olabileceğine inancı azalmıştır.

Bununla birlikte Descartes'ın aklın verilerine olan inancı tamdır; zira onu doğruya götürecektir olanın bilgisinin akılla elde edileceğinden şüphe duymamaktadır. Ama Descartes tüm şüphelerden kurtulmak istemektedir ve kötü bir cin tarafından, öyle olmadığı halde, öyleymiş gibi kandırılmadığından emin olmak ister. Kötü bir cin, bizim farkında olduğumuz bir etkiyle bizleri aldatıyor olabilir. Bizler içinde bulunduğumuz şartlardan ötürü aldatıldığımızın farkında olamayabiliriz. Descartes

böyle bir durumda sürekli bir aldatmanın içinde olacağımız için doğruya hiçbir zaman ulaşamayacağımızı söylemiştir. Descartes bu duruma şöyle açıklık getirmiştir:

“Bununla birlikte uzun zamandır, her şeyi yapmaya kadir, beni olduğum gibi yaratan bir Tanrı'nın var olduğu idesi zihnimde yer ediyor. Fakat hiçbir yeryüzü, hiçbir gök, hiçbir uzamlı cisim, hiçbir biçim, hiçbir büyüklük ve hiçbir yer olmadığı halde benim tüm bunların duygusuna sahip olmamı ve tüm bunların gördüğümde başka şekillerde var olmaları mümkün değilmiş gibi gelmesini sağlayanın Tanrı olmadığına beni kim ikna edebilir? Keza bazen, başkalarının kesinlikle bildiklerini düşündükleri şeylerde bile yanıldıkları hükmüne vardığıma göre, O'nun ikiyle üçü her toplayışında, bir karenin kenarlarını her sayışında ya da eğer bunlardan daha basit bir şey hayal edilebilirse, daha da basit yargıda bulunduğum her seferinde aldanmamı istemiş olması da olasıdır. Ama belki de Tanrı bu şekilde yanılgıya düşmemi istememiştir, zira onun fevkalade iyi olduğu söylenir. Bununla birlikte, eğer beni her zaman yanılacağım şekilde yaratmış olması onun iyiliğine ters düşüyorsa, ara sıra yanılmama müsaade etmesi de onun iyiliğiyle bağdaşmazdı, gelgelelim buna müsaade ettiğinden kuşku duyamam” (Descartes, 2019: 50-51).

Yaşamın kendisine dair olan bilgi ve inançların düş olup olmadığına dair bilginin karmaşıklığı, görülen her karenin dörtkenarının olması veya ikiyle üçün toplamının beş etmesinin bir yanılısamadan ibaret olup olmadığı konusu artık geri dönülmez bir kuşku içermektedir. Bunlara dair bilinen her ne varsa bir aldatmacadan ibaret olması muhtemel bir durumdur. Descartes tüm bunları yapanın Tanrı değil de kötü bir cin olabileceğini söyler. Çünkü bütün bunlar her bakımdan mükemmel olduğu düşünülen iyi bir Tanrı'nın varlığına ters düşecek görüşlerdir.

Descartes bildiği her şeyin artık bir kuşkudan ibaret olduğunu söyleyerek kuşkusunun son sınırına ulaşmıştır (Topdemir, 1996: 45). Tamamıyla kesin bir kararla dış dünyaya ait bildiği her ne varsa hepsini askıya aldığını ifade eder. Descartes yanıltmak için tüm hünerini kullanan, güçlü ve bir o kadar da hilekâr olarak gördüğü aldatıcı kötü bir cinin var olduğunu farz ederek; gökyüzünün, yeryüzünün, şekillerin, seslerin ve dışarıda görüp duyulan her ne varsa, insanın aldatılabilir yanını kullanarak aldatmaya çalışan bir aldatıcının oyunu olduğunu düşünmektedir. Öyleyse bu kötü cin, bizi kedimize, var olmadığımız halde elleri, kolları ve gözleri olduğuna inanan bir varlık olarak düşündürtebilir. Descartes bu düşünceye inatla bağlı kalarak, hakikatin bilgisine ulaşmasa bile en azından

yargılama yetisini askıya almanın kendi elinde olacağını söyler. Tüm bu yaşananlar doğrultusunda bile bütün bu yargılara kendi zihniyle ulaşmaktadır. Böylece aldaticının hiçbir hilesine kanmadan, inandığı şeylerin arasına bir yanlışın girmemesine özen göstereceğini söyler. Aldaticının her türlü hilesine karşı ne kadar güçlü olursa olsun herhangi bir şeyi kendisine dayatamayacağını söyler (Descartes, 2019: 52-53). Dolayısıyla Descartes burada tıpkı Grek felsefesinde ilk septiklerden Pyrrhon gibi *epokhé* yani yargıdan kaçınmayı alınması gereken bir tutum olarak benimsemiş görünmektedir (Gökberk, 2020: 112). Ancak o, Pyrrhon ve diğer septiklerden farklı olarak *epokhé*'yi ahlâki kavramlardan öte matematik kavramlar dahil bütün kavramlara yaymıştır. Fakat bize bunu düşündürten kötü cinin var olduğunu veya var olmadığını bilebilmemiz mümkün değildir. Bu varsayımsal durumu çözümlersek ne dış dünya ile ilgili önermelerin ne de matematik ve geometri ile ilgili önermelerin bilgisine sahip olabiliriz (Ağırman, 2018: 63). Descartes kuşkusunu şöyle devam ettirir:

“Nasıl ki uykusunda hayali bir özgürlüğün tadını çıkaran bir köle, özgürlüğünün sadece bir düş olduğundan kuşkulandıktan başladığı anda uyanmaktan korkar ve bu hoş yanlısamların olabildiğince uzun sürmesi için onlarla gizli bir iş birliğine girerse, ben de benzer şekilde hiç farkına varmadan eski görüşlerimin peşine takılıyor ve bu dinlencenin sakinliğinin ardından gelecek zahmetli uyanıklık hallerinin, bana hakikatin bilgisinde birkaç gün ışığı getirmek yerine, zihin karıştıran güçlüklerin karanlığını dağıtmak için yeterli gelmeyecek korkusuyla, bu uyuklama halinden çıkmaktan çekiniyorum” (Descartes, 2019: 53).

Descartes *Meditasyonlar* kitabının ikinci bölümünde yukarıda varmış olduğu nokta da dahil olmak üzere sahip olduğu her şeyden tamamıyla kuşku duymaya başlar. Arşimet yer küreyi yerinden kaldırıp başka bir yere taşımak için sağlam ve sabit bir nokta bulduğu gibi, Descartes da sağlam bir çıkış noktasının kesin olarak belirlenmesi gerektiğinin farkına vararak bunun sonucunda ya dünyada kesin olan bir şeyin olmadığı sonucuna varacak ya da ilerleyebileceği bir çıkış noktasının varlığını ispatlayacaktır. Descartes bu arayışını şöyle betimlemektedir:

“O halde, gördüğüm her şeyin yanlış olduğunu varsayıyorum; kendimi, yalanlarla dolu belleğimin sunduğu hiçbir şeyin asla var olmadığına inandırıyor, hiçbir duyuya sahip olmadığını düşünüyorum; bedenim, biçimin, uzamın, hareket ve yerin sadece zihnimin

kurguladığı şeyler olduğuna inanıyorum. Peki bu durumda hakiki sayılabilecek olan nedir?” (Descartes, 2019: 57).

Yukarıdaki pasajda dile gelen radikal kuşkucu tavrın ardından son bir nokta olarak, Descartes, aklın kendi yetilerini kullanmaya başlamasıyla, karşılaştığı açık ve seçik şeyi sezer. *Seziş*, zihnin doğal ışığından kaynaklanmaktadır. Ne duyu verilerine ne de onlardan üretilen imgeleme dayanmaktadır (Topdemir, 1996: 43). İnsan sadece akıldan oluşan bir varlık değildir. Onun bir de bedensel yönü bulunmaktadır. Bu iki yönün birleşmesinden kaynaklı olarak birtakım sorunlarla karşılaşmaktadır. Bunlar bir yargıya varmakta, acele etmeye ve peşin yargılara saplanmaya neden olmaktadır (Lacombe, 1943: 25). Bundan kurtulmanın tek yolu yöntemsel şüphe ile doğrudan kavranılacak olan ilk şeyin bilgisine ulaşmaktır.

1.2.3. Cogito

Descartes'ın ulaştığı bu nokta da gördük ki öznenen önce sahip olduğu tüm bilgiler ve hatta yöntemler şüphe içermektedir. Descartes'ın burada sözünü ettiği özne bilen öznedir. Bütün varoluşçuların, Descartes'ı çıkış noktası olarak almalarını sağlayacak olan bu düşünce olmuştur (Akarsu, 2014: 192). Descartes bilen özneyi merkeze almakla birey kavramının ortaya çıkmasına ışık tutmuştur. Descartes sahip olduğu tüm inançların ve bilgilerin şüphe içerdiğini gördükten sonra kesinliği hakkında emin olunabilecek bir bilginin var olamayacağını düşünmüştür. Böyle bir bilginin varlığı bir yana biz böyle bir bilgiyi bilebilir miyiz? Descartes araştırmasının en başında hiçbir şeyin sorgulanmadan kabul edilemeyeceğini, her şeyden bir kez olsun şüphe duyulması gerektiğini söylemekteydi. Ancak gelmiş olduğu noktada hakkında şüphe barındırmayan tek bir şey bile kalmamıştır. Fakat Descartes her şeyi sorgulayan böyle bir kuşkunun olduğu yer olan zihni fark eder. Bu yüzden bir zihnin var oluşunu görmezden gelemeceğimizi söyler. Bu durumda yapmış olduğu tüm araştırmalar Descartes'ı şüphe eden bir zihnin varlığına götürecektir. Bu da düşünen özne'nin doğuşu olacaktır.

Her şeyden kuşku duyulabilir fakat kuşkusuna düşmediğimiz bir noktanın var olması gerekir. Descartes ulaştığı bu fikrin bir Tanrı tarafından mı yoksa

kendimizin mi ürettiği konusunda bir araştırmada daha bulunur. İlk başta bir duyuya ve bir beden varlığına dair şüphenin içerisine girmiş olan Descartes, bir yerin, göğün, şekillerin hatta sayıların olamayacağını düşünmüştü. Çünkü bir aldatıcının bunları varmış gibi göstererek insanı kandırıyor olabileceği görüşündeydi. Tüm bunların ışığında Descartes bu düşünceyi düşünebiliyorsa ve bir aldatıcının sürekli olarak onu kandırma işinde olmasını göz önünde bulunduruyorsa bu durumda o var olmak zorundadır. Zira var olmayan bir zihin veya bir insan kandırılmaz. Bu düşünce doğrultusunda Descartes, herhangi bir şeyi düşünebiliyorsam kuşkusuz var olmak durumundayım, demektedir (Descartes, 2019: 57)

Descartes böylece var olduğuna dair ilk kanıtı bulmuş olur. Tüm gücüyle beni aldatan bir güç, sürekli olarak beni aldatmaya çalışıyorsa o halde kesin olarak var olduğuna dair bir kuşkudan söz edilemez. Descartes, ben bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, aldatıcının sürekli bir şey olmadığıma dair beni düşündürmesi mümkün olmayacaktır; çünkü artık biliyorum ki bu *Ben'im* ve *varım* demektir. Zihnim “*Düşündüğüm için varım*” önermesi her ileri sürüldüğünde artık *cogito*'nun kuşkusuz doğru olduğunu ve bunun değişmeyeceğini kabul eder (Descartes, 2019: 57)

Descartes şüphesinin onu ulaştırmış olduğu son noktada aradığı kesin ve açık bilgiyi (*evidentia*) bulur. Bu kesinlikle şüphe ettiğinin bilgisidir. Şüphe etmek, şüphe diye bir şeyin olduğunun açık bir göstergesidir. Dolayısıyla şüphe edebilen bir şeyin varlığı, yani şüphe edebilen bir zihnin varlığı, Ben'in varlığı da söz konusu olacaktır. Böyle bir bilince sahip olan ben, şüphe ettiğinden şüphe edemez. Bu apaçık (*evident*) olarak ortada durmaktadır. Bu farkındalık yaşayışın ta kendisidir. Descartes'ın *sezgisel (intuitif)* olarak tanımladığı ben kavramı deyim yerindeyse, doğrudan doğruya olan bir bilinç, bir bilgidir. Şüphe etme burada bir düşünmedir; düşünmenin bir eylemidir. Bir eylemlilik söz konusuysa o eylemi gerçekleştiren bir şey var olmak durumundadır. Ben, bu düşünme gerçekleşirken, düşünmenin varlığını apaçık olarak hissetmekte ve aynı zamanda bilmektedir (Gökberk, 2016: 233). Böylece Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde dile getirdiği meşhur “Düşünüyorum o halde varım” argümanına ulaşır (Descartes, 2015: 71).

Ben'in varlığını ispatlayan Descartes, bundan sonraki etapta var olan şeyin ne olduğu konusuyla ilgilenir. Gerçekte var olan şeyin ne olduğu sorunu Descartes'ı bir ayrıma götürür. Kartezyen düalizm olarak Descartes'la önem kazanan bu görüşle, zihnin bedenden ayrılığı ve zihinsel tözün maddî tözden özgür olduğu anlaşılmaktadır. Zihnin beden olmadan da varlığını sürdürmesinden çok, her iki töz nitelik olarak da birbirlerinden tamamen ayrıdır. Zihinle elde edilen kavram, bedenden edinilenden önce gelmesinin nedeni zihnin düşünen şey olmasıdır. İlk olarak bedenin bilinmemesinin sebebi budur. Varlığından söz edilebilir bir ben vardır. Zihin, onun varlığının artık farkına varmıştır. Peki, bu ben denilen şey tam olarak nasıl ifade edilebilir? Descartes'ın bu konu hakkındaki fikir yürütmesi şu şekildedir:

“Olduğumdan emin olan ben, ne olduğumu yeterince bilmiyorum. Kendim hakkında yeniden bir şüpheye düşmeden ben, kendimi ne sandığım konusunda bir kez daha bir irdelemenin içerisine girmeliyim. Ben daha önce insan olduğumu düşünmüştüm, ama burada insan nedir? sorusu bu kez karşıma çıkmaktadır. Bu soruya yanıt ararken de insan, mantıklı bir hayvandır diyebiliriz ve bu durumda hayvanın ne olduğunu ve mantıklı olanın ne olduğunu cevaplamam gerekir. Bu kadar çok soru daha çok kafa karışıklığı demektir.” (Descartes, 2019: 58-59)

Descartes kafa karışıklığına düşmeden daha basit ve açık bir ifade bulmak ister. Öncelikle kendisini ellere, kollara, kafaya, bir bedene sahip et ve kemik yığını olarak görmüş, sonrasında yemek yiyen, yürüyebilen, hissedebilen ve düşünebilen bir varlık olarak tasarlamıştır. Descartes, eylemlerinin tamamını ruhuna bağlar çünkü cisimsel olarak bir eylemde bulunmasının, itici bir güç tarafından hareket ettirilmesine bağlı olduğunu söylemiştir (Descartes, 2019: 60).

“Bedenime gelince, doğası hakkında hiçbir kuşku beslemiyordum zira onu açıkça tanıdığımı düşünüyordum ve eğer onu sahip olduğum mefhumlara göre açıklamak isteseydim, şu şekilde betimlerdim: cisim deyince; dokunma, görme, işitme, tat alma, koku alma duyularıyla hissedebilen; kendi kendine değil de, kendisine temas eden ve tesirinde kaldığı yabancı bir şey tarafından birçok şekilde hareket ettirilebilen her şeyi anlıyorum. Çünkü kendinde hareket etme, hissetme ve düşünme gücü taşımanın, hiçbir şekilde cismi doğaya yüklenemeyeceğine inanıyordum aksine, benzeri yetilere bazı cisimlerde rastladığımı gördüğüme şaşırıyordum.” (Descartes, 2019: 60).

Descartes yukarıda yer verdiğimiz satırlarda maddi doğanın varoluşu konusuna bir geri dönüş yapmaktadır. Descartes aldatıcı bir gücün varlığını bilirken, insanın cismi bir doğaya sahip olup olamayacağı konusunda bir şüpheyeye düşer. Bu durumda yemek yediğime, yürüdüğüme dair bir bilgiye de sahip olamam. O, bu yüzden öncelikle bildiği tek şeye, ruha ait olan şeylere bakıp, içerisinde ne olduğunu tanımlayacak bir özellik aramanın daha doğru olacağını düşünür. Hissetmekle başlar ama hissetmek beden aracılığıyla olan bir özelliktir. Bir beden yoksa hissetmekten söz edilemez. Hareketi duyumsamak, yenilen yemekten tat almak var olduğundan emin olmadığımız bir doğanın eylemlerinin bir parçasıdır. Bir doğa yoksa bunların gerçekliği söz konusu değildir. Sonrasında Descartes, düşünmenin de ruhun bir özelliği olduğunu fark eder. Bu durumda düşünmek sadece ruha ait bir özelliktir (Descartes, 2019: 61). Zihin, insanın sahip olduğu tüm gerçekliktir. Descartes burada bir zihnin sahip olduğu en yegâne özelliğin düşünebilmek olduğunu söyler. Bu durumu Descartes, özetle şöyle ifade etmektedir:

“Ben'im varım: bu kesin, ama ne kadar süre için? Ancak düşündüğüm sürece; zira ola ki düşünmeye son verseydim, aynı zamanda olmaya ya da var olmamaya da son verirdim. Şimdi de ille de doğru olmayan hiçbir şeyi kabul etmiyorum: öyleyse ben, kesin olarak söylersek, sadece düşünen bir şeyim; yani bir zihin'im...” (Descartes, 2019: 61).

“Düşünüyorum, öyle ise varım” önermesi Descartes'in uzun bir şüphey yolundan geçerek vardığı, artık sarsılmaz ve kesin bir doğruyu ifade etmektedir. Çağdaşı olan Gassendi onun bu önermesine bir itirazda bulunur; “gezmeye gidiyorum, öyle ise varım” önermesinin de bu önermenin yerine pekâlâ kullanılabileceğini söyler. Descartes bu önermenin yerine göre doğru ve yanlış yönlerinin olabileceğini ifade ederek bu itiraza cevap verir. “Gezmeye gidiyorum” önermesinde var olan ben'in, hareket sahibi bir beden olarak ifadesi söz konusuysa, o zaman bu önerme cisimler dünyasına ait olduğundan, doğruluğu şüpheli bir önerme olur. Buna karşılık “gezmeye gitmek” derken, gezmek'le bilinçli olarak zihnimde duyduğum ve yaşadığım bir olgu kastediliyorsa, o zaman o önerme şüphey içermeyen bir bilgi olur. Gezmeye gitmeyi, bilincinde duymak, bir bakıma onu düşünmek bir bilinçlilik halidir. Bu durumda “gezmeye gitmek” önermesi cogitonun özel bir biçimi olur (Gökberk, 2016: 234). Bunu daha yalın bir cümleyle şöyle ifade edebiliriz: Bir

nesnenin dışarıda var olup olmadığından emin olunmasa da onun *ben*'de bulunan algısından şüphe duyulamaz.

Descartes, zihinle bedeni birbirine karşı tözler olarak nitelendirmektedir. Ortaya koymuş olduğu düalist ayrıma göre zihin ve beden sırf yapı olarak değil, nicelik olarak da karşıttır. Zihin düşünme olarak vardır, beden ise yer kaplayan/uzamda bulunan olarak vardır. Descartes, bundan dolayı zihnin bir cisme bağlı olmadan var olabileceğini düşünmüştür. Yani zihin başlı başına bir öznedir, dolayısıyla bir bedenin içinde veya bir bedenden bağımsız bir şekilde vardır. “*Ben*”, tamamıyla zihinsel bir aşamadan geçirilerek elde edilen ilk bilgidir; insanın kendisini düşünen ve düşündüğünü bilmesiyle somutlaşan bir öznedir. Bu durumda ben ruhsal bir tözdür (Atış, 2008: 4). Descartes böylelikle öznenin, nesnenin varlığına ihtiyaç duymadan kendi varlığını yine kendisine dayandırarak temellendirmiştir. Felsefe tarihinde öznellik kavramını öz bilinç olarak sistematik bir şekilde ortaya koymuştur (Budak, 2010: 38).

Kendi bilincimizin var oluşunu şüphe götürmez bir kesinlikle biliyoruz. Çünkü bu var oluşu açık ve seçik olarak kavrayabiliyoruz. Descartes’a göre bir şey aracısız olarak bilinebiliyorsa bu açıklıktır. Açık olmak demek, o bilginin doğrudan doğruya verili olmasıyla alakalıdır. Bilinç de bu şekilde vardır. Seçiklik ise bilginin objesinin, birbirine karışmamış olarak, ayrı olduğu seçilerek kavranmasıdır. *Cogito* önermesi bilinç ve bilincin dışındaki dünyayı kesin olarak ayırmaktadır ve bu yüzden seçiktir. Descartes’a göre, açık ve seçik olarak bilinmesi demek bir bilginin doğru olduğu anlamına gelir. Böylece *cogito* tüm bilimlerin kendisinden üretileceği ilk doğru bilgi olma özelliği taşımaktadır.

Düalizmin kabul ettiği içebakış yöntemini kabul etmenin, bir tür farkında olmanın farkındalığı gibi bir durumu savunmayı gerektirir. Bu da bizim iki zihinsel eylemi eşzamanlı olarak aynı anda yerine getirdiğimiz anlamına gelir. Ryle, bu türden bir zihinsel işlemleri kabul etmez. Bireyin kendisi tarafından, bir içebakış ile bilinebileceği veya bir bireyi tanımak için, onun içebakış yöntemiyle bilinebileceği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Düalist anlayışı tanımlamak için “makinedeki hayalet” ifadesini kullanan Ryle, zihin hakkında yapılmış olan açıklamalarda

“kategorik bir hata”ya düşüldüğünü ve bu şekilde zihnin olmadığı bir şeye dönüştürüldüğünü düşünür. Zihinsel süreçlerin bedenın işleyişinden farklı olarak düşünülmesi bu hataya neden olur. Birtakım olgular ve yatkınlıklardan ibaret olan zihin durumlarını açıklarken düalizm alternatif kabul edilemez. Ona göre, zihinsel faaliyetlerin düalizm mantığından hareketle açıklanması mümkün değildir (Ryle’dan akt. Çelebi, 2015: 155-156).

Bilinç, bize doğrudan doğruya verilmiş bir gerçekliktir. Bilinç gerçeğin sadece bir parçasını oluşturmakta, sadece kendi var oluşunu öne sürmektedir ve ilerlemez ise bu solipsizm ile sonuçlanacaktır. Ancak kendi varlığından yola çıkan Descartes, tüm bilgisini inşa etmeye başlar ve ilk olarak bilincin dışında bilebileceğimiz bir Tanrı idesi ve bu idenin varlığının söz konusu olduğunu söyler. Böylelikle aldatıcı olmayan yaratıcı Tanrı’yla birlikte maddi doğanın da varlığı doğrulanabilecektir.

1.3. Tanrı, Ruh ve Beden

Descartes’ın kendi varoluşuna dair yapmış olduğu açıklama gerçeğin sadece bir kısmını içermekteydi. İnsanın varoluşunu tamamlayabilmesi için sadece ruh yeterli gelmeyecektir. Doğayla bağlantılı maddesel bir boyutunun da var olduğu unutulmamalıdır. Bu yüzden dış dünyanın varlığını ve kanıtlanması gerektiğini fark eden Descartes, öncelikle varlığından kuşku duyduğu bir gerçeklik olan Tanrı’nın varlığının ispatına ihtiyaç duymaktadır (Topdemir, 1996: 46). Modern felsefede metafiziğin şekillenmesinde önemli bir rol oynayacak olan Descartes, felsefesinin temeline Tanrı’yı yerleştirmiştir (Altuner, 2012: 33). Çünkü Tanrı var olmazsa nesnel bir dünyadan bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Duyuların yanılabilirliğinin söz konusu olduğu her durumda dış dünyanın bütün varlığı hayalden ibarettir. Çünkü aldatıcı bir gücün varlığı düşüncesiyle Descartes, hiçbir şeyin doğru olarak var olamama ihtimalini ortaya koymuştur. Tanrı varlığını kabul etmeden, fiziksel dünyanın varlığı da imkansızlaşır. O halde, maddi dünyanın anlaşılması ve kendi var oluşunun metafiziksel ispatı ancak Tanrı varlığıyla

mümkün kılınır (Üzümcüoğlu, 2019: 85). Her var oluşun bir nedene ve daha önemlisi onu var eden bir güce ihtiyacı vardır.

Descartes, Tanrı kavramının kendisini araştırırken, ilk olarak Tanrı fikrinin nereden gelmiş olabileceği meselesi üzerinde düşünmüştür. Bu düşüncenin duyular yoluyla elde edilemeyeceğini, zihnin bu kavramı yoktan yere var edemeyeceğini fark eder (Altuner, 2019: 52). Bunun üzerine Tanrı fikrinin doğuştan beri insanda var olabileceği fikri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu düşünceyle Descartes, zihinde Tanrı idesinin bir şekilde yerleşik halde bulunduğunu fark etmektedir. Descartes'a göre Tanrı kavramının varlığı, var olan Tanrı'nın bir gereği olmalıdır. Tanrı idesinin zihinde açık ve seçik olarak bulunması söz konusu olmasaydı, insanın bu kavramı kendiliğinden bulması ya da üretmesi dahi mümkün olamazdı (Descartes, 2015: 76).

Descartes'ın zihinde bulunan Tanrı idesinin anlaşılması için, onun ide konusundaki fikirlerine açıklık getirmek gereklidir. Descartes, üç tür idenin varlığından söz etmiştir: Doğuştan gelen ideler, dışarıdan gelen ideler ve kendimizin yapmış olduğu ideler. Bu ide türlerinden yalnızca bir tanesi Descartes'ın sözünü ettiği, açık ve seçik olarak ele aldığı bilgilere karşılık gelmektedir. Söz konusu bu ide, doğuştan gelen idelerdir. Doğuştan gelen ideler ruhumuzda yerleşik olarak bizimle birlikte var olurlar (Gökberk, 2016: 236). *Ben*'in varlığı, Tanrı fikri gibi bilgileri bu türden ideler olarak gören Descartes, onların doğruluğundan kuşku duymamanın imkânsız olduğunu, bu kavramların doğuştan edinilmiş kazanımlar olduğunu söylemiştir.

Descartes, duyuların sağlamış olduğu idelere dışarıdan gelen ideler; hayal gücüyle ve zihinde birleştirilip oluşanlara da kendi yapmış olduğumuz ideler demektedir. Hayal gücüyle oluşan ideler her ne kadar zihinde üretilmiş olsalar da temelde duyulara bağlı olarak oluştuğundan onların doğrulukları bulanık olacaktır. Örneğin ejderha gibi dış dünyada bir karşılığı olmayan bir yaratığın fikrini zihnimize kurgularız. Bunu yaparken de duyu verilerinin bize sağladığı bazı bilgileri birleştirerek yeni bir kavram elde ederiz. Tanrı kavramı da zihnimize bulduğumuz bir kavramdır. Ancak o hiçbir zaman kendi ürettiğimiz bir kavram olamaz. Descartes bunu Tanrı kavramının anlamından hareketle açıklar.

Descartes, sadece doğuştan gelen idenin açık ve seçik olabileceğini söylemiştir. Doğuştan gelen ideler hazır bir şekilde zihinde var olamazlar. Her ne kadar zihne yerleştirilmiş olsalar da onların açığa çıkartılması gereklidir (Altuner, 2019: 18-209). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'da sözünü ettiği gibi, insan aklında doğruyu bulma konusunda doğuştan bir yatkınlık vardır. Akli yöneten kurallarla çalışan zihin rastlantısal bir bilgi olmadığını görür (Gökberk, 2016: 237). Böylelikle bilgilerin belli bir sıra düzende ilerlediğini ve bunları anlamamanın veya öğrenmenin güçlük gerektirmediğini kavrayabilir.

Tanrı kavramına geri dönüldüğünde, Descartes Tanrı idesinin '*ben varım*' önermesi gibi sezgisel olduğunu ve birdenbire ortaya çıktığını söylemiştir. Bu idenin de tıpkı '*ben varım*' önermesi gibi açık ve seçik olarak zihinde kavrandığını ekler. Duyularla algılanabilir ve tahayyül edilebilir olanları bir kenara bırakarak Descartes, düşünen bir varlık olarak sahip olduğu idelerin farklı olduğunu söyler. Kuşku duyan ve eksik bir varlık olduğunu düşünen Descartes, eksiksiz ve mükemmel varlık olarak Tanrı'yı görmektedir. Descartes Tanrı idesinin tüm açıklığıyla zihninde belirlediğini, buradan hareketle Tanrı kavramının içerdiği anlam gereği hem kendi varlığına hem de Tanrı'nın varlığına eriştiğini söyler (Descartes, 2019a: 93). Bu durumda Tanrı'nın bilgisi ve onun yetkinliği, her zaman insanın yetkinliğinden önce geleceği için bu ideyi sonsuz yetkinlik olan Tanrı'dan başkası insan zihnine koymuş olamaz (Altuner, 2012: 34-35). Bu durumda Tanrı kavramı hayal gücüyle elde edilen ejderha kavramından farklı bir kavramdır.

Zihinde varolan Tanrı kavramının anlamından başlayarak ve 'Tanrı nedir?' sorusunu ele alarak Descartes "*Tanrı adıyla ben sonsuz, ezeli değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her güce sahip, beni ve benim dışındaki her şeyi yaratmış bir özü anlıyorum*" demiştir (Descartes, 2019a: 82). Descartes'a göre bu durumda sonlu bir varlık olarak benim, bu denli sonsuz bir ideyi zihnimde yaratmış olmam imkansızlaşır. Descartes, kendi varlığı da dahil, açık ve seçik olarak kavrayabildiği her şeyin ve yaşamın tamamının da Tanrı'ya bağlı olduğunu görür (Descartes, 2019a: 93). Descartes'a göre Tanrı'nın var olmaması durumunda *ben*, kendi kendisinin yaratıcısı ve hiçbir şeyden kuşku duymayan bir varlık olurdu. Descartes "*oysa ben*

Tanrıyı şu an zaten çok üst düzeyde bir sonsuzluk olarak algılıyorum.” diyerek (Descartes, 2019a: 84) düşüncelerini şu şekilde devam ettirir:

“Bu nedenle Tanrı idesini taşıyan ben, acaba Tanrı hiç varolmasaydı var olabilir miydin sorusunu ele almak istiyor ve var oluşumu kime borçlu olduğumu soruyorum. Var oluşumu belki kendime, belki ebeveynime, belki de onun kadar mükemmel olmayan başka bir şeye borçluyum diyelim.” (Descartes, 2019a: 85)

Descartes’a göre böyle bir varlığın var olmadığı düşünülecekse eğer geriye bu kavramı zihnimde kendim yaratmış olduğum düşüncesi kalacaktır. Böyle bir kavramı kendim yaratabiliyorsa neden kendimden üstün bir varlığın benim üstümdeki varoluşunu kabul etmem gereksin? Bu gücü elinde barındıran insan, Descartes’a göre hiçbir sıkıntıya girmeden kendi varoluşunu meydana getirirdi. Ancak varoluşundan kuşku duyan Descartes’a göre durum böyle değildir. Sonlu bir varlık olarak kendisini var etmesi imkânsızdır (Descartes, 2019a: 85). *Meditasyonlar’da* kendi varoluşu ve Tanrı idesinin kaynağının Ben’in kendisi olamayacağını, ancak bu ideyi Ben’e veren bir şeyin var olmasının zorunlu olduğunu ifade etmiştir. *Ben*, kendi varlığını kendi meydana getirebilecek kadar bağımsız olsaydı kuşkusuz her türlü mükemmelliğe sahip olurdu, hiçbir şeyden kuşku duymaz her şeyi kendine verirdi. Ayrıca Tanrı kavramının içerdiği şeylerden kendini yoksun ya da aşağı bırakmazdı. Çünkü bu durumda Tanrı’nın kendisi o olacaktı. “Ben” böyle bir güce sahip olsaydı bu güç üzerine düşünebilir ve bu gücü açık ve seçik olarak bilirdi. Ancak “Ben” böyle bir güçten bağımsızdır. Dolayısıyla *Ben*, dışarıdan farklı bir güce bağımlı olduğunun bilincindedir (Descartes, 2019a: 85-87). Sonuç olarak bakıldığında Descartes kendi kendisinin sebebi olamayacağını anlamıştır. Ben’in varlığı kendisi olamaz, aynı şekilde ebeveyni veya başka bir varlık da olamaz. Aynı gerekçeye dayanarak Descartes bunu şu şekilde değerlendirir:

“Nedenin en az yarattığı etki kadar gerçeklik de içermesi gerektiği son derece açık bir husustur. Bu noktadan hareketle, madem ben düşünen bir şeyim ve bir Tanrı idesine sahibim, benim doğama atfedilecek neden ne olursa olsun, benzer şekilde, düşünen ve kutsal doğaya atfettiğim tüm mükemmelliklerin idesini bünyesinde barındıran bir şey olmak zorundadır... Eğer bu neden kaynağını kendisinden almaktaysa, daha önce sürdürdüğüm nedenlere bağlı olarak, Tanrı olmak durumunda olup, var olma ve kendini yaratma erdemine sahip olması nedeniyle de algıladığı tüm idelere; yani benim

Tanrı'da bulunduğunu düşündüğüm tüm idelere ilişkin mükemmelliklere sahip olma gücünü de hiç kuşkusuz taşımak zorundadır. Bu neden kaynağını kendi dışında bir güçten almaktaysa, bu kez aynı akıl yürütmeye bu ikinci neden sorgulanacak, bu nedenin kaynağını kendisinden mi yoksa başka bir şeyden mi aldığı araştırılacak, böylece derece derece yükselerek sonunda son neden, yani Tanrı'ya ulaşılacaktır”
(Descartes, 2019a: 87).

Böylece Descartes, Tanrı'nın var olması gerektiğini söyler. Ben'i yaratan varlık ve kendi idesini tıpkı bir marka gibi yaratılıştan itibaren insan zihnine yerleştiren varlık, tam olarak Tanrı'nın kendisidir.

Descartes başka bir açıdan, Tanrı'yı “en” kavramına göre de ele alır. Tanrı, en gerçek ve en yetkin varlık olarak vardır. En gerçek ve en yetkin varlık olan Tanrı'nın olmaması düşünülürse bu durum “en” kavramlarına bir eksiklik getirmektedir. Bu durumda bu kavram sıradanlaşır. En gerçek ve en yetkin varlık olarak Tanrı'nın olması durumu, olamamasına kıyasla bir şey olmaktadır. Var olmadığını düşündüğümüzde onun sıfatlarından eksildiğini görürüz. Descartes'a göre Tanrı'nın varolmaması en yetkin ve en gerçek oluşuyla bir çelişik durum yaratacaktır. Ortaya çıkan bu çelişiklikten elde ettiği sonuçla Descartes, Tanrı'nın var olmadığını düşünmenin bir çelişik olduğunu söylemiştir (Gökberk, 2016: 235). Öyleyse Tanrı, sahip olduğu bu “en” sıfatlarının bir gereği sonucunda zorunlu olarak vardır.

Descartes ‘en’ argümanıya, düşünce ile gerçeklik arasında bir köprü kurmayı amaçlamıştır. Hedeflediği şey, Tanrı kavramının salt düşüncede var olmadığı, onun düşüncenin dışında da bir gerçekliğinin olduğunu göstermektir. Gökberk'in de ifade ettiği gibi, Descartes açısından her türlü bilginin başlangıcı bilincin içindeki düşünce ve kavramlardır. Bunların arasında Tanrı özel bir yere sahiptir. Tanrı kavramı mantiki olarak geliştirildiği takdirde onun bilincimizin dışında bir objenin kendisine karşılık geldiği de ispat edilmiş olacaktır (Gökberk, 2016: 236). Elbette ki burada objeden kasıt nesnel anlamda bir varlık değil, zihnin dışında bir tür varlığı olandır.

Descartes, evrenin ereği olarak da Tanrı'nın kendisini görür. Tanrı bunu istemiş ve var etmiştir. Ancak Tanrı evreni yarattıktan sonra zorunlu yasalara bağlı

bir halde kendi haline bırakmıştır (Descartes, 2015: 136). Descartes Tanrı'nın yaptıklarını insan zihninin anlamaya yeterli olmadığını söylemiştir. Yaratılmış şeylerin Tanrı tarafından neden ve nasıl yarattığını anlamamak da Tanrı'nın varlığından kuşku duymak için hiçbir neden yoktur. İnsan son derece sınırlı bir doğaya sahipken, Tanrı sonsuz ve engin bir doğaya sahiptir. Descartes kuşku duymayı sürdürse de kendi varoluşu ve Tanrı varlığından emin olduğu kadar Tanrı'nın sonsuz gücüyle insanı ve evreni yaratmış olabileceği gerçeğini yadsımaz (Descartes, 2019a: 96).

Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasının ardından Descartes için önemli olan bir başka soru ön plana çıkar. Bu "Töz nedir?" sorusudur. Bu sorunun yanıtlanması Descartes'ın 'Ben' kavramının anlaşılmasında son çözümlene olacaktır. Töz Descartes'da eş anlamlı bir ad değildir. Öncelikle onun töz tanımına bakmak yerinde olacaktır: "*Tözü kavradığımız zaman, onu varolmak için 'ancak kendine gereksinen' bir şey olarak kavriyoruz*" (Descartes, 2015: 97). Bu tanımdan anlaşılıyor ki varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey yalnızca Tanrı'dır. Tanrı'nın gücü gözetilmediği takdirde yaratılmış hiçbir şey varolamaz. Töz sözcüğünün seçikçe anlaşılabilir anlamı dışında başka bir anlamı söz konusu değildir. Ancak Descartes'a göre bazı yaratılmış olanlar Tanrı'nın günlük yardımını gereksinmeyen bir yapı sergilemektedir. Bunlara ise *yaratılmış töz* demiştir (Cevizci, 2011: 506).

Ancak Descartes'ta *töz* terimini ruh ve bedeni tanımlarken de görmekteyiz. Onları yaratılmış ama kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan şeyler olarak ifade etmiştir. Descartes, onların yaratılmamış bir şeyin yardımı olmaksızın varolamayacaklarını ama onların varlıklarını yaratıcıdan bağımsız sürdürdüklerini görmek gerektiğini, gerçekte varlıklarını yani bulunup bulunmadıklarını bilmek istediğimizde ise onları gözle görmenin yeterli olmayacağını söylemiştir. Düşüncelerimiz de onların bilgisini üretmekte pek bir şey sağlayamaz. Bu yüzden Descartes, bu tözlerin öz niteliklerinin olması gerektiğini söylemiştir. Her töz'ün temel (ana) bir öz niteliği vardır. Descartes bunu şöyle dile getirmektedir:

“Genel kavramlarımızdan biri şudur ki yokluğun ne bir öz niteliği ne de niteliği olabilir: Bundan bir tözün öz niteliği olduğunu ve bu tözünde var olduğunu çıkarmak gerekir” (Descartes, 2015: 97).

Ruh ve bedenin nasıl töz olduğuna daha net bir açıklık getirmek gerekmektedir. Descartes’ın Ruh-Beden ayrımı *Kartezyen Düalizm* olarak adlandırılmaktadır. Yaratılmamış ve yetkin olan Tanrı’nın karşısında, mekanik bir yapı sergileyen, canlılık ve akıldan yoksun olan bir maddi varlık bulunur. Tanrı-madde, yaratılmamış ve yaratılan düşüncesi Descartes’ın kartezyen düalizminin ilk durağı olmuştur. İkinci durak, bir önceki kadar önemli olan zihin-beden düalizmidir. Skolastik gelenekten bir kopuş olarak da nitelendirilen bu düalist anlayış modern düşüncenin seyrini değiştirecek bir farklılık göstermektedir (Cevizci, 2011: 507). Ruh-beden ayrımı yukarıda da belirttiğimiz üzere cogito argümanının bir sonucudur. Bu argümanda kısmen de olsa bir töz anlayışı bulunur. Descartes ruh ve bedeni ayrı birer töz olarak görme konusunda onların yaratılmış töz olduklarını söylemişti. Buna bağlı olarak ruh ve beden, varoluşu için Tanrı dışında, kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey olarak ifade edilir (Descartes, 2015: 97). Zihin bu anlayış doğrultusunda bedenden bağımsız olduğu sürece bir töz olacaktır. Bu düşünce skolastik anlayıştan tam anlamıyla bir kopuşu da ifade etmektedir (Timuçin, 2014: 148-149). Descartes’ın görüşünde madde ve ruh ayrı ayrı var olurlar; skolastik anlayışın aksine ikisinin birbirine indirgenmesi söz konusu değildir.

Ben’in varlığı sadece zihne hapsedilip bırakılamaz. Ben’in kendisi olan insanın var olması gereklidir. Descartes Tanrı kanıtlamasıyla bilincin dışına çıkmış ve bir madde dünyasının varlığına açıklık getirmek istemiştir. Buna ilişkin Descartes, *“(...) başka her şeyin kesinliğinin bu gerçeklik üzerine kurulduğunu o kadar iyi görüyorum ki, bu olmadan herhangi bir şeyin tam olarak bilinmesi asla mümkün değil”* ifadesiyle ancak Tanrı’nın varlığının bilgisinin, her şeyin bilgisini mümkün kıldığını göstermektedir. Artık Tanrı’nın bilgisi sağlandıktan sonra *“açık ve seçik şekilde anladığım şeylerin de doğru olmak zorunda olduğunu anlamış bulunuyorum”* diye ekler (Descartes, 2019: 97). Tanrı yaratılmamış bir töz olarak sistemin dışındadır (Cevizci, 2011: 506). Evrenin yaratıcısı olan Tanrı, evreni yaratıp ona ilk

hareketini kazandırdıktan sonra bu sistemin dışında konumlanır ve artık ona müdahale etmez.

Descartes altıncı *meditasyon*'unda maddi şeylerin var oluşu ile ruh ve beden arasındaki ayırmadan söz etmektedir. Buna *anlama yetisi* ve *hayal etme yetisi* arasındaki ayırmadan söz ederek açıklık getirmeye çalışır (Descartes, 2019a: 119). Bu ayrımı daha net bir hale getirmek adına Descartes matematiksel bir örnek verir. Bu örneğinde bir üçgen düşünülmesini ister. Üçgeni düşünmeye başladığımızda sadece üç kenarı olan bir şekli düşünmekle kalmaz aynı zamanda bu üç kenarın bir araya gelerek oluşturduğu şekli zihinde canlandırabiliriz. Aynı şekilde bir bingeni düşünmek istediğimizde zihinde oluşacak olan şekil bulanıktır (Descartes 2019a: 119-120). Çünkü onun nasıl görünebileceğine dair bir sezimiz yoktur. Anlama ve hayal etme ya da imgelem arasındaki ayrımı bu şekilde gösteren Descartes, anlama yetisinin salt zihne ait bir etkinlik olduğunu, imgelemin ise dış dünyanın da varlığına ihtiyaç duyduğunu söylemiştir. Descartes'ın böyle bir ayrımla esas olarak yapmak istediği maddi dünyanın varlığını göstermektir (Clarke, 2016: 100-103). Zihinde bir imgenin oluşması için o imgenin bir şekilde dış dünyayla ilişkili olması gerekir. Ancak imgenin oluşması için onun dış dünyada birebir bir karşılığının bulunması zorunluluğu yoktur. Örneğin, kanatlı at bir imgedir, fakat dış dünyada tam bir karşılığı yoktur, ancak dış dünyayla ilişkilidir. Çünkü dış dünyada birebir karşılığı olan “at” ve “kanat” terimleri olmadan biz kanatlı atın imgesini yaratamayız.

Maddi nesnelere var oluşunu bu şekilde dolaylı bir biçimde kanıtlayan Descartes, onların doğaları ve nitelikleri hakkında neyi bilebileceğimiz sorusuna bir açıklık getirmektedir. Yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere ruh ve maddenin töz olabilmesi için bir öz niteliğe ihtiyaç vardır. Nesnelere niteliklerini birincil ve ikincil nitelikler olarak ayırmaktadır. Öncelikle bizim nesnelere kendisinde bulunduğu inandığımız kimi niteliklerin aslında nesnelere var olmadığını söylemiştir. Tat, ses, koku, renk gibi niteliklere *ikincil nitelik* adını vermektedir (Cevizci, 2011: 504). Bunlar sadece zihindeki duyular olup nesnelere gerçek niteliğine dair bize bir bilgi sunmazlar. Bizde cisimlerin tatları, kokuları gibi bir algının oluşmasını sağlayan şey bizim cisimlere yüklediğimiz anlamlardır. Cisimlerin özünü sertlik, ağırlık, renk vs. değil uzam oluşturur (Descartes, 2015: 108). Bizim cisimlere yüklediğimiz tüm bu

algılar değiştiği halde cismin yer kaplaması değişimden etkilenmez. Burada Descartes'ın balmumu örneğine kısaca değinecek olursak; kovandan çıkarılan balmumunun bir rengi, kokusu, biçimi söz konusudur. Balmumunun ısıya maruz bırakılarak değişimine neden olunduğunda zihnimize balmumuna ait tüm özelliklerin değişmediğini görmekteyiz. Balmumuna dair bilgimiz her zaman ilk haliyle kalır. Ancak maddesel olarak değişim söz konusudur. İlk baştakiyle aynı balmumu değildir. Dolayısıyla balmumunun asıl hali ısıtılmış şekildeki halidir. Descartes'a göre değişmeyen tek gerçeklik onun uzamsal varlığıdır (Descartes, 2019: 64). O halde, uzamsal varlığa sahip olan madde *ben*'den bağımsız olarak kendi özü olan bir tözdür.

Yer değiştirme ve şekil değiştirme gibi özelliklerin yer kaplayabilen bir töze ait yetiler olması gerekir. Descartes cisimler dünyasındaki her değişimin asıl nedenini, onların uzayın içerisindeki hareketlerine bağlamaktadır (Descartes, 2015: 127). Aynı zamanda yer kaplama düşüncesi Descartes'ın fizik öğretisinde büyük rol oynamaktadır. Maddenin içerisinde yer alabileceği bir mekânın var oluşundan söz eder. Yer kaplama maddeyi tanımlar ve uzamı olamayan bir cisim var olamaz. Descartes uzayı maddenin kapladığı yer olarak görür ve boş bir uzayın söz konusu olamayacağını söyler (Descartes, 2015: 123-124). Descartes'a göre uzayı katı değil sıvı, homojen bir yapıya benzeyen maddeyle dolu gibi görmek gerekir. Sürekli bir hareket halinde olan bu maddede durmayan akıntılar mevcuttur. Uzayın içerisindeki bu maddeler, onun içinde yüzerler. Ancak hareketleri kendiliğinden değildir. Uzayın kendi hareketinden meydana gelir (Gökberk, 2016: 238).

Cisimler dünyasının sahip olduğu bu hareketi ona kazandıran doğal olarak Tanrı'dır (Descartes, 2015: 136). "*Her şey başka bir şey onu değiştirmediği sürece, bulunduğu durumda kalır. Bu doğanın birinci yasaıdır*" (Descartes, 2015: 137). Başlangıçta Tanrı, cisimler dünyasını belli bir miktar hareketle var etmiştir. Bu hareket başlangıçtan bu yana hep aynı miktarda sürüp gitmektedir. Miktarın değişmesi söz konusu değildir ancak bir değişim söz konusu olacaksa bu maddelerin doğrudan doğruya birbirleriyle çarpışması ile mümkün olacaktır. Basınç ve çarpma bu durumu etkileyerek hareketi meydana getirir (Descartes, 2015: 137). Descartes,

doğayı mekanik bir yapı olarak görür ve maddi doğa bir makine gibi belli bir yasaya tabi olarak işler (Gökalp, 2014: 69).

Descartes mekanist doğa anlayışını sadece cansız doğayla sınırlamaz, aynı zamanda canlı doğayı da buna dahil etmiştir. Canlı sistemler de, mekanik doğada olduğu gibi aynı yasalara bağlıdır, tek farkları daha karmaşık bir makine olmalarıdır. Canlı cisimlerde olan soluma, kan dolaşımı, beslenme gibi olayların işleyişi tıpkı cansız doğadaki gibi mekaniktir. Ancak canlı doğadaki insan söz konusu olduğunda, ruhun kendisinden kaynaklı vücut hareketleri (istençli hareketler) mekanik açıklamaya ters düşer. Descartes bu durumu sadece insan için kabul eder. Hayvanları ve bitkileri istençli hareketleri olamayacağından bu durumun dışında tutmuştur. Dolayısıyla onları mekanik olarak sınıflandırır.

Descartes'a göre insan vücudu maddedir ve maddenin hareket yasalarına göre işler. Ruh ise hiçbir şekilde maddeye karışmaz. Descartes, Aristoteles'in geliştirmiş olduğu, maddeye şekil veren form öğretisine karşı çıkarak her ikisi de kendi başına bir töz olan madde ve ruhu birbirinden ayırır. (Gökberk, 2016: 240 ; Cevizci, 2011: 507). Descartes'a göre ruh kendi başına canlı bir şeydir; ona canlılığını veren gizli bir hayat gücü yoktur. Beden yok olduktan sonra bile ruh varlığını sürdürür. Aristoteles'e göre çoğu zaman bedene canlılık ve hareket veren şeyin ruh olduğu düşünülmüştür. Ancak Descartes tam tersine beden öldüğünde bu canlılığın bittiğini, beden hareket etmesine yarayan organların işlemez hale gelmesi sebebiyle de ruhun bedeni terk ettiğini söyler (Descartes, 2015; 35).

Ruh düşünen bir töz olup maddesizdir. Kuşku duyan, anlayan, doğrulayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeleyen ve duyumsayan bir şeydir. Zekâ, istenç, tüm bilme ve isteme biçimleri zihnin özü olan düşünmeye aittir. Peki bu iki töz, yani ruh ve beden insanda nasıl bir araya gelmektedir? Sadece düşünme özsel özelliğine sahip ruh, bedeni nasıl harekete geçirmektedir? Bu iki tözün birbirini nasıl etkilediği problemi Descartes'ın ruh-beden probleminin de düğüm noktasını oluşturmaktadır. *Ruhun Tutkuları* adlı eserinde, ruhun beden bütünü bölümleriyle birleşik olduğunu söylemiştir (Descartes, 2019b: 55). William Harvey'in (1578-1657) kan dolaşımını bulması Descartes'ın canlı doğa hakkındaki görüşlerini büsbütün desteklemektedir.

Kanın vücuttaki dolaşımı kalbin bir tulumba gibi kasılıp gevşemesiyle sağlanmaktadır. Ruhun işe karışması veya kanın kendi gücüyle bunu sağlaması söz konusu değildir (Gökberk, 2016: 241).

Descartes bu açıklamayı daha da ileri taşıyarak sinirler fizyolojisine kadar geliştirmiştir. Sinirlerde can ruhlarının dolaştığını tasarlar. Çok hafif ve hareketli akıcı bir madde olan can ruhları, kanın en ince kısımlarının kalpte ısınıp kandan ayrılmalarıyla meydana gelirler; ilk olarak beyne akarlar, ardından sinirler yoluyla kaslara ulaşırlar. Can ruhlarının sinirlerdeki dolanımı, bizim algılayamadığımız izlenimlerle harekete geçerler. Descartes istemsiz hareketleri (refleksler) buna bağlar. Hayvanlarda mekanik olarak görülen bu hareketleri içgüdüsel olarak tanımlar ve buna bağlı olarak açıklar (Gökbalp, 2014: 69).

Can ruhlarının hareketini de basınç ve çarpma kanununa bağlar. İnsan devreye girdiğinde can ruhları beyne ulaşır ruhla etkileşir, böylelikle can ruhlarının hareketleri kontrol edilebilir. Descartes ruh ve maddeyi iki ayrı töz olarak ele almıştı. Bu noktadan itibaren bu ayrılığı ortadan kaldırmaya yönelik bir görüş geliştirmenin içerisine girer ve *Kartezyen uzlaşım* olarak bilinen ünlü çözümü ortaya koyar (Cevizci, 2011: 509).

Descartes düşünen ve yer kaplayan tözlerin bir birleşimi olan insanın bu varoluşunu iki ayrı tözün çalışma birliği olarak tasarlamıştır. Ruh ile beden birbirlerinin uyarılarını karşılıklı olarak gerçekleştirir. Descartes, bedenin sağlamış olduğu duyuları ruhun algıladığını, ruhun istençlerini ise bedenin yerine getirdiğini söylemiştir. Descartes'ın yaratmış olduğu bu düalist ayrım, iki ayrı tözü birleştirmede birtakım güçlükler doğurmuştur. Descartes bu durumu toparlamak adına *Ruhun Tutkuları*'nda ruhun, beyinde var olan *kozalaksı bez*'de (*glans pinealis*) yer aldığını söyler (Descartes, 2019b: 56). Descartes duyu organlarından gelen uyarıların beyinde bulunan bu noktada toplandığını ve aynı şekilde beyinden giden uyarıların bedene iletilmesinin yine kozakalsı bez tarafından mümkün olduğunu söylemiştir. Beden bir makine gibi otomatik kurallarla yönetilmektedir. Bedenin tüm fonksiyonlarını sağlayan can ruhlarıdır. Beyinde kanın ısınmasıyla harekete geçen can ruhları sinirler boyunca hareket ederek kaslara hareket kazandırır. Ruh bedene

bir hareketlilik kazandırmaz. Ruh, maddi bedenden bağımsızdır. İnsan hayatının nihai kaynağıdır ve ruhun tam olarak uyarınları algılayabilmesi adına, Descartes onun *kozalaksı bez*'de bulunması gerektiğini söylemiştir. Ruhun yer kaplamadığını söyleyen Descartes, ruhun, kozalaksı bezde asılı bir halde bulunduğunu ve bedenle etkileşimini buradan gerçekleştirdiğini söylemiştir (Gökalp, 2014: 70). Bu açıklama kendisinden sonra bir tartışmayı beraberinde getirmiştir. Ruh yer kaplamayan bir töz olarak varolurken, o, özü yer kaplamak olan maddede, *kozalaksı bez*'de nasıl bulunur? Bu anlaşılması güç bir durumdur.

Descartes'ın kendisinden sonra gelen onu sadece yöntem olarak izlemiş olan Kartezyen filozoflar Spinoza, Leibniz ve tam bir Descartesçı olan Malebranche bu problemi çözümlenmek isterler. Spinoza, Descartes'ın yaratmış olduğu bu güçlüğü aşmak için Tanrı'ya indirgenen monist bir töz anlayışı benimser. Tanrı'yı tek töz olarak görür. Bütün diğer kavramlar, kavrananlar ve var olanlar Tanrı'nın ya sıfatı ya da kipleridir. Leibniz çoğul töz anlayışına uygun *monadlar* kuramını oluşturmuştur. Varlıklar monad adı verilen parçaları olmayan yalın durumda bulunan çok sayıda tözden oluşur. Her bir monad bir diğeriyle etkileşim kurmaz hepsinin kendi içyapısı ve yasallığına göre gelişir. Ruh ve beden ise önceden kurulmuş olan uyum ilkesi gereğince bir arada olurlar. Tanrı, evreni yaratırken birbirinden bağımsız olarak çalışmalarını gereken monadları bir araya getiren en yetkin güç olarak bulunur. Malebranche ise Descartes'ın çıkmazını kapatmak amacıyla maddi olan ile olmayan arasındaki etkileşimi *araneden* ile Tanrı'ya bağlayarak çözmek istemiştir. Ruh ile madde arasındaki etkileşimi Tanrı'nın gerçekleştirdiğini söyleyerek çözmeye çalışır (Altuner, 2019: 93-94).

Ruhun kendi işleyişi konusunda Descartes *Ruhun Tutkuları*'nda eylemler ve edilginler olarak iki gruptan söz eder. Eylemler doğrudan kendimizden kaynaklı istemlerimizdir. Edilginleri ise hem ruh hem de beden kaynaklı tutkular olarak tanımlamıştır (Descartes, 2019b: 46). Descartes ruh öğretisinde, duygulanımlardan da söz etmiştir. Temel duygulanımlar olarak tanımladığı birinci dereceden duygulanımları; şaşma, tiksinti, sevgi, şiddetli istek, üzüntü ve sevinç olarak tanımlar. Geriye kalan bütün duygulanımların bu birinci dereceden olan duygulanımlardan türemekte olduğunu söylemiştir. İkinci derece olarak tanımladığı

duygulanımlar ise daha çok bedenle alakalıdır. Buna örnek olarak korku durumunda kaçma hareketi gösterilebilir (Gökberk, 2016: 242).

Sözünü ettiği bu duygulanımlar Descartes'ın ahlâk görüşleriyle de yakından ilgilidir. Descartes'ın ahlâk konusundaki temel görüşü, iyiye yönelmede ruhun istençlerini akıllıca yönetebilmesi için bedenin istençlerine kapılmaması gerektiği ile ifade edilebilir. Yani ruhun kendi gücünü bedenden değil de kendisinden alması gerekir. Beden kontrol edilebildiği takdirde gelip geçici hazların yerine gerçekten değerli olan istenir bu istek de değerli olanın yani doğru olanın açık ve seçik bilgisine erişmeyi getirir. Erdemli olan ve gerçek mutluluk budur. Mutluluğu dışarıda arayamayız, onu kendimizden beklememiz gerekir (Gökberk, 2016: 243-244). Descartes bu konuda Prenses Elizabeth'e yazmış olduğu mektubunda, mutluluğun üç aracından söz etmiştir: Birincisi doğruyu açık olarak bilmek, ikincisi doğruyu iyice istemek ve son olarak da elimizde olmayan şeylerle ilgili bütün isteklerimizden vazgeçmektir (Descartes, 2019c: 46).

Descartes aslında her zaman için açık ve seçik olanın bilgisiyile ilgilenilmesi gerektiğini savunmuştur. Buna ek olarak zihin her ne kadar güçlü bir yetenek olsa da her zaman için her şeyin bilgisine tam anlamıyla erişemez. Descartes bu durumu yokluk olarak açıklamaktadır. Bu yokluk aslında yanılığa düşmemizin de yegâne sebebi olacaktır. Tanrı'nın bize her şeyi vermek zorunda olmadığını söyler (Descartes, 2015: 86-87). Bizde verili olanlarla ilerlemek durumundayız. Bu durumda Descartes neyi bilip neyi bilemeyeceğimizi zihnin yeteneğine bırakmıştır. *Düşünen ben*, yönelebildiği şeylerin bilgisine erişebilmektedir. Bulanık olan duyu algıları ve duygulanımlardan aklın açık ve seçik olan düşüncesine bağlanarak kaçınabileceğimizi, bu sayede de mutluluğa giden yolu bulmanın mümkün hale geleceğini söylemektedir (Descartes, 2015: 92).

Descartes'a göre aslında insanın yanılması imkansızdır; çünkü insanın, Tanrı'ya ait bir özellik olarak gördüğü istenç özgürlüğüne sahip olduğunu düşünmektedir. Yine de insanın tam manasıyla mükemmel olmadığını söyler. Çünkü Tanrı sonsuz bir iradeye sahipken insanın iradesi sınırlıdır (Descartes, 2015: 84). Bu durumda insanın sonsuzluk hakkında bilgi sahibi olmasını şu şekilde dile getirir:

“sonsuzu anlamaya çalışmanın zor olmadığını bunun için hiçbir sınırını bulamadığımız her şeyin sınırsız olduğunu düşünmemiz yeterlidir” (Descartes, 2015: 83). Özgür irade ve anlamayla ifade ettiği şey, seçme gibi kişisel iradeye bağlı olan edimlerdir. Ancak anlama yetisiyle zihin bir şeyin var olduğu sonucuna varamaz, sadece o şeye ilişkin ideyi algılayabilir. Özgür irade ise yapıp yapmadıklarımızla daha doğrusu seçip seçmediklerimizle alakalıdır (Descartes, 2019a: 98). Bu seçim iyi ya da doğru arasında olabileceği gibi Tanrı’nın o şekilde yönlendirmesiyle de olabilir. Tanrı’nın yönlendirmesi özgürlüğü kısıtlamaya neden olmaz aksine onu güçlendirir. Özgürce seçebilmek ve seçtiğini benimsemek bir özgürlüktür. Bir seçim yapamamak iradenin mükemmel olmamasını değil bir bilgi eksikliğini gösterir. Bir yokluğun göstergesidir. Bunun sebebi bazı şeyleri açık ve seçik olarak bilememekle alakalıdır. Tanrı’nın bize vermediği ya da vermek istemediği bilgilerdir.

Descartes, insanın sahip olduğu özgür iradenin, sahip olduğu diğer şeylerden daha engin ve daha mükemmel olduğunu söylemiştir (Descartes, 2019a: 97). Buna örnek olarak, algılama yeteneği sınırlı ve dar olduğu halde insanın yine de başka bir yeteneğinin çok daha engin olduğuna dair bir ide oluşturabilmesi ve bu idenin de Tanrı’nın doğasına ait olduğunu algılayabilmesinden söz etmiştir. Aynı şekilde bellek ve hayal etmenin de Tanrı’da sınırsız ve sonsuz olduğunu, insanda bu gücü göremediğini söyler. İnsanın kendisinde deneyimlediği tek yüce güç özgür iradedir. Özgür irade konusunda Descartes, Tanrı’nın insana sınırlı bir irade vermediğini – Tanrı’nın kendi iradesine göre sınırlı- aksine sahip olduğu iradenin herhangi bir sınır tanımadığını söyler. Tanrı’nın insana verdiği irade insana göre sınırsızken Tanrı’nın kendisine göre sınırlıdır. Fakat yine de insan sahip olduğu *sınırsız iradesiyle* her şeyi kavrayabilir. İnsanın kuşku ya da hataya düşmesinin sebebininse iradenin sınırsız olduğu yerde anlağın sınırlı olmasından kaynaklandığını söyler (Descartes, 2019a; 96-103). Bu durumun bilgi yoksunluğundan kaynaklandığını ve yeterli ölçüde bilmediğimiz bir şey üzerine karar verdiğimiz zaman bu hataya düşeceğimizi söyler (Descartes, 2015; 87).

Sonuç olarak düşünen varlık olarak ben’in varlığını kabul eden Descartes, düşünen bir varlıkla ruh’u kastetmektedir. Düşüncenin dışında var olan hiçbir şey olmadığını varsaydığımızda varoluşumuzu anlamak için ne bir uzama ne de bir

maddeye gereksinim duymayız. Düşündüğümüz için var olduğumuzu biliriz. Düşünmeyi bıraktığımız zaman, her şey doğru bile olsa var olduğumuza inanmak için elimizde hiçbir şey kalmaz. O halde, Descartes'a göre '*Ben*' bütün özü düşünmek olan, var olmak için hiçbir yere ihtiyacı olmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir tözdür (Timuçin, 2015; 91). Bedenle birleşmiş olsa da bedenden ayrı bir varlıktır. Tanrı evrenin ve insanın yaratıcısıdır. Her ne kadar Tanrı yaratıcı olsa da yarattığı evrenin dışında bir yerde konumlanmıştır. Evreni belli yasalar doğrultusunda oluşturmuştur. Bu yasalar doğrultusunda mekanik bir şekilde işleyen doğa ve onun karşısında, her ne kadar maddeyle (bedenle) ilişkili olsa da ruhsal bir töz olan *Ben*, bir şey olarak vardır. Descartes insanın varoluşunu yalnızca düşündüğü için var olan bir varlık olarak tanımlamamıştır. Sahip olduğu özgür irade ve anlama yeteneği sayesinde hataya düşmemenin yollarını ve daha da önemlisi hakikatin bilgisine nasıl erişeceğini görmüştür. İnsanı salt anlama ve irade yeteneğiyle sınırlandırmamak da gerekir. En başında doğru düşünmenin kurallarından da söz ederek insanın kuşku duymasını sağlamış ve sahip olduğu tüm gerçekliği yeniden görebileceği hakikat penceresini aralamıştır.

Descartes felsefesini "Düşünüyorum öyle ise varım" önermesi üzerine kurarak Yeniçağ'da bireye bir geri dönüş yapmıştır. Varoluşçu düşünürler onu bu bakımdan çıkış noktası olarak almışlardır. Her şeyin öznesi olan bireye, düşünen bir varlık olarak insana vurgu yapar. Ancak varoluşçu düşünürler, Descartes'ın *Ben*'in düşünen bir varlık olması üzerinde durarak gerçekte *Ben*'in varlığını göremediği düşüncesiyle Descartes'ın bu görüşünden ayrılırlar. Düşünen varlık tasarımı Hegel ile son sınırına ulaşır. Her şeyin temelinde düşünce vardır. Dünya tarihinde diyalektik olarak gelişen şey, Hegel'e göre ide'dir (Akarsu, 2014: 192). Böylece bireyin varoluşu yeniden unutulur. Bir kahraman bile bir idenin sürükleyicisi olduğu ölçüde kahramandır. Çünkü dünya tarihinde her şey akla uygun bir şekilde olup biter ve dünya tarihi bir tür mantıksal çıkarımdır.

İnsanın tekrar merkeze alınmasında ilk olarak Schelling'i (1775-1854) görmekteyiz. Aristoteles'ten günümüze kadar önemli bir sorunun gözden kaçtığına dikkat çeker: Yalnızca bir defa olan varoluş (*existentia*) sorusu (Akarsu, 2014: 192). Sahip olduğumuz tek bir yaşam vardır. Sahip olduğumuz yaşamın, bu varoluşun

mantıkla açıklanabilecek bir yapısı yoktur. Varoluşçu tüm düşünürler bundan dolayı varoluşu tanımlamazlar. Varoluş yaşamın kendisi olarak vardır. Bu gelenekle yapılmak istenen daha çok insana yol göstermeye çalışmak, içinde bulunduğu her türlü kaostan kurtulmasına aracılık etmektir. Böylelikle insan varoluşunun anlamı, varoluşçu felsefeyle yeniden tartışma konusu olmuştur.

2. SARTRE ONTOLOJİSİNDE BEN KAVRAMI

2.1. Varoluşçuluğun Oluşumu

Varoluşçuluk (*existentialism*), 20. yüzyılın ikinci yarısında Kıta Avrupası'nda özellikle de Fransa'da büyük yankılar uyandırmış felsefi bir akımdır. Sistemli bir düşünce akımı olarak 20. yüzyılın başlarında kendisini gösteren varoluşçuluğun temellerinin 19. yüzyılda Søren Kierkegaard (1813-1855) tarafından ortaya konulduğu söylenir. Aslında “varoluşçuluk” bir sistem ya da okul değildir. Genellikle felsefe akımları kişi ya da bir okul etrafında toplanırken varoluşçuluk bu özelliklerin dışında yer alır. Varoluşçuluk bir takım ortak kabullerin etrafında bir araya gelmiş, belli bazı özelliklere sahip bir felsefe türü olarak tanımlanabilir (Cevizci, 2011: 1141). Bu bir araya gelişte bile ortak hiçbir kural söz konusu değildir.

Varoluşçuluk, kolayca tanımlanacak bir düşünce değildir. Her varoluşçu felsefe, varoluşçu düşünceyi değişik yorumlarla açıklar. Varoluşçu felsefenin özü gereği, genel bir tanımının yapılması doğru olmaz. Yine de genel bir çerçeve oluşturulmak istenirse; en genel anlamıyla insan varlığının somutluğunu açıklayan ve insanın varoluşunu ortaya koymaya çalışan bir öğretiler, demek yanlış olmaz. Varoluşçuluk tarihsel bir hareket olup, bir düşünürden diğerine yansıyan bir tür düşünce biçimidir. Her ne kadar bir düşünürden diğerine aktarıldığını söylesek de iki düşünürü tek bir alt başlıkta göremeyiz. Varoluşçu felsefeciler birbirlerinden etkilenseler bile, hepsi farklı fikir ve ilkelere sahiptir.

Dolayısıyla varoluş felsefesini anlamada ilk güçlük onun bir tanımının yapılamamasıdır. Kierkegaard kendisini varoluşçu olarak adlandırmadığı gibi belli bir öğretinin düşünürü de olmak istemiyordu; Martin Heidegger (1889-1976), verdiği derslerinin birinde, varoluşçuluk adı verilen şeye karşı konuşmuştur; Karl Jaspers ise varoluşçuluğun varoluş felsefesini öldürdüğünü söylemiştir. Bu söylemler gösteriyor ki, varoluşçular varoluşçuluğun konuşulması bir yana varoluşçuluk hakkında net bir tanım yapmamışlardır. Çünkü varoluşçuluğun adlandırılması veya bir tanımının

yapılması bir bakıma onun anlamına aykırı bir durum oluşturmaktadır. Karşılaşılan ikinci güçlük ise durmadan varoluşçuluk hakkında konuşulmasıydı. Heidegger ve Sartre ise bundan kaçınmak istemiştir. Zira varoluşçuluk, üzerine konuşulması gereken değil, bir köşede sakın bir şekilde düşünülmesi gereken bir sorundur. (Wahl, 1999: 10). Tüm bunların yanı sıra, başta Sartre olmak üzere, kendisini varoluşçu olarak adlandıran isimler Simone de Beauvoir (1908-1986) ve Maurice Merleau-Ponty'dir (1908-1961) (Cevizci, 2011: 1143).

Her ne kadar tam olarak bir tanımı yapılamasa da -ki buna varoluşçuların kendileri de karşıdır- yine de varoluşçuluğun terim ve kavram anlamına bakmak, onun ilgili olduğu problem alanının anlaşılmasında bir yarar sağlayabilir. Varoluşçuluk, bireyin deneyimini ve bu deneyimin tekilliğini insan doğasını anlamının temeli olarak gören bir felsefi düşüncedir. İnsan varoluşuyla nesnelere varlıkları arasındaki ilişkiye değinen varoluşçuluk, bilinci olan insanın nesnelere dünyasına fırlatılmış olduğunu öne sürer. Bu bakımdan dünyada insan olmanın ne anlama geldiğini analiz eder. Somut olarak varolmayı ifade eder (Çüçen, 2018: 19).

Varoluşçu felsefe aynı zamanda bir karşı çıkış, bir başkaldırı ve bir isyan felsefesidir. Bu yüzden varoluşçu düşünürler metafiziksel ontolojiye karşı çıkarlar. Metafiziksel ontoloji Platon'dan itibaren idea, ruh, töz, Tanrı gibi tinsel kaynaklarla açıklanmıştır. Varlığın ve insanın, soyut kavramlarla ele alınması somut olandan uzağa taşınmasına sebep olmuştur. Bir evrensellik iddiasında bulunan tüm ontolojiler, varlığı metafiziksel boyutuyla açıkladıkları için somut yaşayan bireyin deneyimini yok saymaktadır.

Evrensellik iddiası kendisini en çok G. W. Friedrich Hegel'in (1770-1831) varlık kuramında gösterdiğinden varoluşçu felsefeciler en çok onun mantıksal sistemine karşı çıkmaktadırlar. Çünkü Hegel'de birey, tinin tarihteki açılımının bir göstergesidir. İnsan tarihteki görevini yerine getirir. İnsan bir amaç değildir ve evrensel ruhun bir piyonudur (Cevizci, 2011: 841-844). Ortaçağ'da ise birey Tanrı'nın sevgisi, bilgisi ve yardımına yönelen yaratılmış ve özü belli bir varlıktır. Birey, kendi varoluşu yerine Tanrı'nın biçtiği rolü üstlenen bir itaatkardır. Varoluşçu

filozoflar tüm bunlara karşı çıkararak, insanın bireysel deneyimleriyle kendi varlığının varoluşunu bulabileceğini öne sürmektedir (Çüçen, 2018: 23).

Varoluşçular, epistemolojik ve bilim temelli varlık ve insan anlayışlarına karşı çıkarlar. Özellikle Descartes'la başlayan epistemolojik temeller üzerine kurulmuş varlık anlayışına karşıdırlar. Çünkü *cogito*'nun kendi bilgisi üzerine kurulan her türlü kuram, varlığın kendisini doğrudan açığa çıkartmak yerine, varlığı nesne haline getirip özne tarafından bilinmesini sağlar. Özne-nesne dualizmine giden bu yaklaşımda nesne ikincil olandır. Özne merkezli olarak açıklanan varlık epistemolojik olarak kavranmaktadır. Çünkü varlığı kendisine varoluşsal olarak açmamakta, bilimin nesnesi konumuna sokmaktadır. Varoluşçu filozoflar, bireyin, modern felsefedeki kesinlik yerine belirsizlik, bulantı, iç sıkıntısı, kaygı, saçma, endişe gibi anlık yaşantılarla kendi varoluşunu açığa çıkartabileceğini ileri sürerler.

Varoluşçu felsefede geleneksel etik değerlere bir karşı çıkış da söz konusudur. Varoluşçu felsefe etik temelli bireyin deneyimlerini çözümleyen bir anlayış olmasına karşın geleneksel etik yaklaşımlara karşı çıkar. Geleneksel etik gereklilik bildiren evrensel buyruklarla oluştukları için evrensel ahlâk öğretileri, tüm bireyleri aynı görerek, bireyselliği yok eder. Varoluşçuluk bireyselliği temele almaktadır. Varoluşçular metafiziksel ya da evrensel etik yasalara bağlı kalınması yerine bireyin özgürlük ve sorumluluğunu öne çıkartacak etik yaklaşımdan yanadırlar (Cevizci, 2011: 1141).

Tümdengelimsel, ussal çıkarımlara karşı da bir tavır içerisinde olan varoluşçu düşünürlere göre tümdengelim türündeki bir çıkarım ya da düşünce doğru kabul edilmiş bir tümeli öncül olarak almaktadır. Burada bireyin deneyimi, hisleri, öznelliğini ortaya koyamadığı gibi tümelin dışına çıkamadığı bir durum söz konusu olacaktır. Özne olan genelleştirilecektir. Yani genel kabullerle kişinin kendini oluşturması bireyselliğe aykırı bir durum yaratır. Kierkegaard'la başlayıp Nietzsche ile devam eden bireyin bu varoluşçu çözümlemesi, tümdengelim yerine, tikelin kendisini açtığı duyguyu, sezgiyi, yaşam deneyimlerini ve kaygıyı açığa çıkaran varoluşsal anları betimler (Çüçen, 2018: 25). Birey kendi varoluşunu kendi deneyiminde anlar. İnsanın bir sistem içerisinde önceden belirlenmiş bir görevi

yoktur. Bu yüzden ussal bir yönelişle kendini keşfetmesi mümkün değildir. Varlığa dair ussal bir çözümleme varlığın varoluşunu vermez. Ancak varoluş çözümlenmeleri ile varlığın ne anlama geldiği araştırılabilir.

Tüm bu karşı çıkışların ardından varoluşçu felsefenin kabul ettiği bir takım yaklaşım ve yöntemler vardır. Varoluşçular tarihselci yaklaşımı kabul ederler. “Varoluş” dediğimiz kavram bir süreci, mekânı, bedeni, toplumu ve tarihi içinde barındıran bir kavramdır. Zamandan ve tarih olgusundan bağımsız düşünülemez. Birey bir tarih içerisinde doğar, büyür ve kendisini gerçekleştirir. Varoluşçulara göre bireyin tarihsel varoluşu, onun varoluşunu zamansallaştırır. Her varoluş bir kez yaşanır ve sona erer. Her birey varoluşunu zamansallık içerisinde açığa çıkarmaktadır. Birey ve tarihsellik karşılıklı bir etkileşimle oluşur. Tarihsel olduğunun farkında olan birey kendisinin sonlu olduğunu bilir ve tarihselliğinde bireye göre değişen zamansallık olduğunu anlar. Tarihsel ve sonlu olan birey böylece kendi varlığını kendisinde gerçekleştirir (Çüçen, 2018: 26).

Varoluşçu felsefenin amacının, bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirebilmesi olduğu bilinmekle birlikte, varoluşçu felsefe kişinin kendi varoluşunu analiz edebilmesinde en etkili yöntemi Husserl’in geliştirmiş olduğu fenomenolojik yöntemde görür. Varoluşçu düşünürlerin büyük çoğunluğu bu yöntemi kullanır. Çünkü fenomenoloji varlığın hakikatinin açığa çıkartılmasında ona engel olabilecek iç ya da dış etmenleri ayrıç içerisinde alarak, varlığın hakikatinin özünü bilince doğrudan veren bir yöntemdir. Heidegger, Sartre ve Ponty bu yöntemi kendi varlık analizlerinde kullanırlar. Fenomenolojiyle varlığın kendisini nasıl doğrudan açığa çıkartacağını yollarını araştırırlar. Fenomenoloji, öz bilimi olarak, varlığı varlıkta veren bir çözümleme haline dönüşür (Çüçen, 2018: 27).

“Hermeneutik” sözcüğü, bir metnin asıl maksadının anlaşılması anlamında kullanılmaktadır. Hristiyan teolojisinde yorumsal tartışmalarda ortaya çıkar. Daha sonraları genel anlamda yorum araştırmalarıyla ilgili felsefi bir disiplin haline gelmiştir (Çüçen, 2018: 28). Heidegger, varlığın ancak kendi üzerine açılmasıyla anlam kazanacağını söyleyerek, varlığın hermeneutiğini felsefenin temel amacı yapar. *Dasein*’ın fenomenolojisi, terimin ilk anlamındaki yorumlanmasıyla açığa

çıkar. O halde *Dasein*'in yorumu varoluşsalıdır. Hermeneutik varlığın varoluşunu anlamlı kılar (Cevizci, 2011: 1127).

Varoluşçu felsefede bireysellik önemli bir yaklaşımdır (Taşdelen, 2017: 28) Varoluşçu felsefeciler, varoluşun doğası gereği bireysel olduğunu söylerler. Bu sebeple ancak benim, senin, onun varoluşundan söz edilebilir. Birey kişisel deneyimleri, kendi inançları, duyuları doğrultusunda eylemde bulunur. Varoluşçu felsefe de, bireyci felsefe olmasına rağmen varoluşçu düşünürler solipsizme düşmezler. Çünkü bireyi ele alırken izole ve tek başına bir varlığı değil, dünya içinde, toplumla beraber, diğer bireylerle birlikte var olan bir varlığı dikkate alırlar. Bireysellik merkezde olmasına rağmen, birlikte yaşamı, ötekini, zamanı, tarihselliği her daim varlığın deneyimlerinin olanaklı olmasının bir koşulu kabul ederler (Çelebi, 2013: 247-262).

17. yüzyıldan başlayıp 19. yüzyıl ortalarına kadar gelen sistemci ve kuramcı felsefe anlayışı, evrenin objektif ve nesnel bir boyutla anlaşılmasını sağlamıştır. Özellikle Hegel ussalcılığı, ulaşabileceği en üst sınırdaki insanı bir birey olmaktan çok mutlak tinin gerçekleşmesinde bir araç olarak görmüştür (Cevizci, 2011: 827). Varoluşçuluk bu ussallığa, sistemciliğe, nesnellığe ve soyutluğa karşı bir tepki felsefesi olarak Kierkegaard tarafından ilk defa ele alınmıştır. Kierkegaard kendi bireyci felsefesini Hegel'i eleştirerek ortaya koymuştur. Hegel'in sisteminde insan özgürlüğü ve akli, mantıksal ve kavramsal bir yapının parçalarıydı (Cevizci, 2011: 827-835).

Öncelikle varoluş felsefesini geleneksel felsefe kavramlarıyla karşılaştırmamız gerekmektedir. Platon'da felsefe, varlık'ın öz'ünün aranmasıdır. Çünkü öz değişmeden kalandır. Baruch Spinoza (1632-1677) ilksiz yaşama ulaşmak ister, bu da mutluluktur. Felsefe aslında tüm zamanlar için geçerli olabilecek bir gerçek bulmak istemektedir. Bunu ararken de us'la hareket etmiştir. Hegel felsefesi ussal felsefenin doruk noktasıdır. Dünyayı usla kavrama çabasını en uca götüren odur (Wahl, 1999: 13-14). Ancak onu diğer düşünürlerden ayıran özelliği oluş'a vermiş olduğu önemlidir (Akarsu, 2014: 80). Bu da onu Platon, Spinoza ve Descartes'tan ayırmıştır.

Hegel evrensel bir usun varlığına inanmaktadır. Bir duygu ya da düşünce kişiliğimize uygun olduğu için anlamlıdır. Kişiliğimiz bir tarih içerisinde, belli bir durumda, evrimsel bir düşünce evriminin belli bir döneminde yer aldığı için anlamlıdır. Bizde oluşan bir şeyi anlamak için önce kendimize, sonra insan türünün ait olduğu bütüne, en sonunda da bir çok nesnenin oluşturduğu Mutlak tin'e bakmak yeterlidir (Wahl, 1999: 11). Tek başına yaşayan hiçbir insan yoktur. İnsan bir toplumun, bir çağın insanıdır.

Varoluşçuluğun Kierkegaard kanadı teist bir tavır sergilemektedir ve düşünceler Hristiyan teolojisinin etkilerini taşımaktadır. Kierkegaard, Hegel'in savunduğu nesnellik ve bütünsellik görüşlerine karşı öznelliği savunmuştur (Wahl, 1999: 14). Gerçek öznelliktedir. Kierkegaard'a göre bütünün bir parçası olarak görülmek hiç olmaya eş değerdir. Sürekli bilgi ile uğraşan insanın varoluşu tehlikededir. Kierkegaard evrende bilginin kavrayamayacağı şeylerin de var olduğunu söylemiştir. Bu yüzden de ona göre varoluşun esas sorunu bilgi ve bilme sorunu değil bizzat varolmanın kendisidir. Aksi olan her durum insan olarak varolmanın anlamını ve gerçek yaşamda varolan kişiyi unutturur (Kierkegaard, 1997: 233). Kierkegaard'a göre nesnel bilgi insanı öznel varoluşuna duyarsızlaştırır ve varoluşun özünü yani bireyi ortadan kaldırır. Çünkü ona göre varoluş yaşamın ta kendisidir. Bunun anlaşılması da varoluş içindeki insanı anlamakla mümkündür (Blackham, 2005: 11).

Kierkegaard'a göre varoluşu soyutlayarak onun hakkında genel bir tanıma ulaşmak mümkün değildir. O'na göre, "*Soyutlama içindeki modern felsefe, metafiziğin belirlenimsizliği içinde salınır. İnsanları varoluşa götürmek yerine, onları hayaller kurma yeteneğine büründürür*" (Collette, 2006: 13). Varoluşu anlamak saf akılla mümkün değildir. Hegel'in sunmuş olduğu bireyi küçümseyen sistem bir kenara bırakılmalıdır (Kierkegaard, 2002: 38). Burada bireyselliğin ortaya çıkışını görmemiz mümkündür. Hegel'in tüm varlığı bir sistem içerisinde açıkladığı yerde birey ve onun değişken yapısı yoktur. Kierkegaard her şeyin akla indirgenemeyeceğini, bireyin varoluşunun akılla açıklanamayacağını söylemiş, böylece varoluşçuluğun akıldışılığını ortaya koymaya çalışmıştır (Kierkegaard, 2001: 21-24).

İnsan her daim oluş içerisinde ve insana sadece şimdiki zaman verilmemiştir. Kierkegaard'a göre sürekli bir değişim içerisinde olan insanın varoluşunu bir kalıba sokmaya çalışmak manasızdır. İnsan varoluşu üzerine ne kadar düşünülürse düşünülün, onu gerçek anlamda anlamak mümkün değildir (Kierkegaard, 2004: 104).

Kierkegaard'da üç tür varoluş alanı vardır. Bunlar estetik, etik ve dinsel varoluş alanlarıdır. Kierkegaard'a göre insanın özü gereği Tanrı ile ilişkili olması gerekir. İnsanın varoluş hali, Tanrı'dan uzaklaşmasının bunun beraberinde Tanrı'ya yabancılaşmasının bir sonucudur. O halde, insanın yapması gereken tek şey vardır, o da seçimleriyle tekrar Tanrı'ya ulaşmaktır. Bunun için insanın seçim yapması gerekir. Estetik varoluşun temelinde duygusallık vardır. Estetik birey, haz yoğunluklu bir yaşam peşinde koştuğundan bu onu bir süre sonra acı ve sıkıntıya sürükler. Tutkuları olan bireyin sorumluluk ve ödev duygusu olamayacağından sıkıntıdan kurtulmak için her defasında hazza başvuracaktır. Bireyin bu umutsuzluktan kurtulması için sığrama yaparak etik veya dinsel varoluş alanına geçmesi gereklidir. Birey etik varoluş alanında ödevlerini ve ben olma sorumluluğunu yerine getirmektedir. Bu da çoğunluktan farklı olarak Kierkegaard'a göre hem evrensel hem de toplumsal etik değerlerinin yerine getirilmesiyle mümkündür. Birey ben olma ödevini yerine getirmek için sorumluluk üstlenmektedir. İnsanı sıkıntı ve umutsuzluktan kurtaracak olan tek şey Tanrı'dır. Dinsel varoluş aşamasında birey, eylemlerinde sadece Tanrı'ya karşı sorumludur. Bireyin bu dünyada varolan varlığını sürdürebilmesinin tek yolu olarak kendini Tanrı'ya bırakmasıdır. Tanrı'ya yönelebilmek için iman gereklidir. İmanla birlikte Tanrı karşısında olan birey tüm umutsuzluğundan kurtulur (West, 2016: 202-206). Kierkegaard'ın sunmuş olduğu bu varoluşçu felsefede bireysellik söz konusudur fakat bu bireysellik dinsel bir içeriğe sahip olup, günahlardan arınmayla mümkündür. Nitekim Kierkegaard günahkâr olarak gördüğü bireyin bu günahlarından ötürü bir kaygı içerisinde olduğunu bundan da ancak Tanrı'ya yönelmesiyle kurtulacağını söyler.

Varoluş felsefenin bir sonraki durağı Kierkegaard'ın düşüncesinin iki Alman düşünürce daha bilimsel terimlerle anlatılması olmuştur. İlk olarak Jaspers'in

dünya görüşünü, Kierkegaard felsefesinin dinden arıtılması ve genelleştirilmesi sayabiliriz; bu dünya görüşünde artık kendi varlığımızla daha çok ilgilimiz (Wahl, 1999: 16). İnsan bilim veya dinin otoritesi altında ezilmekte, kendine her geçen gün biraz daha yabancılaşmaktadır. Gerçek dünyanın saçmalığı ve kavranılamazlığı insanı da içine çeker ve onu da kendisi için anlaşılmaz kılar. Buna karşın insanın anlamlı bir eyleme yönelmesi gerekir. Düşünce bu eylem için gereklidir ve bu evrende yararlı ve zorunludur (Akarsu, 2014: 200).

Jaspers, varoluşun insana burada oluşuyla (*Dasein*) ile verilmediğini söyler, ama gerçekleştirilebilir olduğunu ekler. İnsan, burada olan içinde olanaklı olarak bulunan varoluştur (*existenz*). Ama bilmekle varolunmaz, eylemle olunur. Bize sürekli olarak yeniden verilen varoluş, *Dasein*'in karanlığında bırakılabileceği gibi açığa da çıkarılabilir. Varoluşa sürekli olarak sahip olmamız imkânsızdır. O bir anlık açığa çıkmaz (Akarsu, 2014: 205). Bu açığa çıkışta onu bir anlığına kavrarız.

Jaspers'a göre insanın durumu, teknolojinin gelişme hızı ve kitle hareketlerinin ortaya çıkışı ve dinin bağlarının daha da gevşemesiyle daha da kötüleşmiştir. O, değişmez bir doğası, istikrarlı bir özü olmayan, sadece bir takım imkânlardan ibaret olan bu somut bireye *existenz* adını verir (Cevizci, 2011: 1146). İnsandaki gerçek benliğin kavramlarla sınırlandırılmayacak olduğunu, nesnel olarak bilinmeyeceğini söylemiştir. "Existenz", sürekli bir oluşum içerisinde olan ben'dir. İnsan bir boyutu ile nesne iken diğer boyutuyla bir varoluştur. Jaspers'a göre insan, kendisinin gerçek anlamda bilincine vardığında nesnelleştirilemeyen insanın da farkına varır. Kendimizi ancak düşüncelerimizde ve eylemlerimizde deneyimleyebiliriz (Jaspers, 2019: 55).

Existenz düşünce eylemin kaynağıdır. İnsanın kendisi olmaya çalışmasının bir sonucu olarak varoluşsal aydınlanmayla keşfedilir. Gerçek benlik nesnel olan bir şey değildir. Jaspers ruh-beden dualizmine karşı bir tavır sergilemekle birlikte insanın iki boyutlu olduğunu söylemiştir. Birinci boyutu, zamansal ve mekansal olarak incelenmesini mümkün kılan *Dasein* (var olma) boyutudur. İnsan bu haliyle evrenin bir parçası, nesnel arasında var olan bir canlıdır. Gerçek boyutu *existenz*dir; varoluş bilimlerle keşfedilemez, varoluşa insanın bilinçli bir istemle yönelmesi ile

varılır. Varoluşsal aydınlanma *Dasein*'in kendini aşması ile gerçekleşir (Jaspers, 2014: 204-212).

İnsan yaşadığı dünyada yalnız değildir. Çoğunlukla diğer insanlarla iç içe bir yaşam sergiler. Bunun sonucunda insan içinde bulunduğu dünyaya bağlanmakta, kendi kendisinin farkında olma durumundan uzaklaşmaktadır. *Existenz*'ini belirleyebilen insanın üç temel özelliği bulunur. Bunlardan birincisi özgürlüktür. İnsanı kendisi olan biricik haline getiren şey özgürlüktür. Jaspers'ta özgürlük ahlâkî sorumluluk problemini ortaya çıkaran seçimlerle doğrudan ilişkilidir. Seçim yapabilmek tüm varoluşçu filozoflarda olduğu gibi Jaspers'da da özgürlük anlamına gelir. Çünkü ben özgürce seçim yaptığım sürece varım. Kendi kendimi yaratabildiğim, aynı zamanda kendi değerimi yaratabildiğim ölçüde varım. Bu bağlamda var olmak kendi bilincinde olmak demektir.

Ancak özgürlük mutlak ve koşulsuz değildir. İnsan bir tarihsellik içerisinde vardır. Bu da insanın aşkın bir varlık tarafından yaratılmış olduğunu gösterir. Bu yüzden mutlak bir özgürlüğe sahip olamayız. Kendi kendimizi yaratma duygusuna sahip değiliz. Açık bir şekilde göremediğimiz bu özgürlük sayesinde kendi varoluşumuza ulaşabiliriz.

Jaspers'a göre insanın kendisini gerçekleştirebilmesi için öncelikle yalnız kalması gerekmektedir. Ancak bu yalnızlık kişinin kendisini her şeyden soyutladığı ya da uzaklaştığı anlamında bir yalnızlık değildir. Bu yalnızlık, varoluşun yalnızlığı olarak varoluşsal nitelikte bir yalnızlıktır. İnsan bu yalnızlığı sıradan bir inzivadan veya tecrit edilmeden farklı olarak, varoluşsal bir düzeyde yaşar. Böylece bu yalnızlık içinde kendi varoluşunu duyumsar. Bu duyumsama kendi varoluşuyla ilk temasıdır. Jaspers'e göre yalnızca, yalnızlığa tahammül eden ve varoluşunun bilincinde olanlar hakiki anlamda bir iletişimi gerçekleştirebilirler (Jaspers, 2001: 150).

Yalnızlık kendi varoluşunu gerçekleştirme sürecinde ilk koşul olmakla birlikte, insan bu yalnızlığı sonsuza kadar sürdüremez. Çünkü yalnızlık onu başkalarını özlemeye ve başkalarına özlem duymaya götürür (Cevizci, 2011: 1150). Bu özlem sonucunda yalnız olan insanlar kendilerini birbirlerine açmaya başlar. Bu

açmayla birbirlerine yaklaşırlar ve kendi olma bilincine ulaşırlar. Bu existenzi belirleyen ikinci durumdur. Jaspers'e göre biz kendi kesinliğimize, yani varoluşumuza karşılıklı olarak girdiğimiz açık iletişim sayesinde ulaşıyoruz (Jaspers, 2010: 108). Kendini başkasına açan kişi *Dasein* durumundan sıyrılır, başkasıyla yakınlaşır ve bu sayede kendisi olur. Kendisini diğerine açan her varoluşun kendi varoluşunu diğerine dayatması sonucunda bir kavga ortaya çıkar (Blackham, 2005: 62). Benler arasındaki varoluşsal iletişim sonucunda üçüncü basamak olan sevgi dolu bir kavga yer alır. Bu kavga sevgi içinde varoluşunu ortaya koyabilmek için karşılıklı dayanışmanın etkin olduğu bir kavgadır. İnsanlar ancak sevgi dolu bir kavga içinde karşılıklı olarak varoluşlarını gerçekleştirebilir, bu kavgada varoluşun varoluşla yaptığı iletişim gerçek iletişimdir (Jaspers, 1981: 42).

İnsan yalnızca başkalarıyla kurduğu iletişim ya da bilincine vardığı özgürlüğü vasıtasıyla kendi varoluşuna ulaşmaz. Varoluşunu ayrıca içine düştüğü bazı özel durumlar sayesinde de fark eder. Bunlar öyle durumlardır ki onları ne seçebilir, ne onlarla ilgili planlar yaparak onları değiştirebilir, ne de onlardan herhangi bir şekilde kaçabilir. Söz konusu özel durumlar, ölecek olmamız, acı çekmek, suçluluk hissettiğimiz her durum karşısında azap çekmek, varlığımızı korumak adına her zaman mücadele etmemizin gerekiyor olması, hayatımızın tesadüflerin hâkimiyeti altında oluşu, yaşlılık vb. gibi durumlardır (Jaspers, 2019: 17). İnsan bu durumları değiştirme, onlarla ilgili plan yapma ya da seçimde bulunma konusunda yetkili değildir, o sadece onları yaşar ve yaşamaya da mahkûmdur (Jaspers, 1981: 37). Jaspers insanın iradesi dışında ortaya çıkan bu durumlara, “sınır durumlar” adını verir (Jaspers, 2001: 64). Ona göre bu durumlar, üstesinden gelinemeyen, aşılması olanaksız olan durumlardır. Birey kendini ansızın onların içinde ve onlara tabi olarak buluverir, onlara ne hâkim olabilir ne de onların içinden çıkıp kendini kurtarabilir, aksine bu durumlar bireyi adeta kısıkaçlarına alır ve onların içinde bırakır. Fakat tam da bu noktada varoluşunun bilincine varmaya başlar ve varoluş olmak için uyanır (Akarsu, 2014: 209).

Doğası gereği dünyaya ve dünyadaki rahatlığa düşkün olan, bu rahatlık içinde adeta kaybolan insan, onu derinden sarsan ve böylelikle ona varlığını hatırlatan etkili bir etken olmadan kendi bilincine varıp varoluşunu hatırlayamaz. İşte

Jaspers'in felsefesinde insana varoluş olduğunu hatırlatan, onu varoluş olmaya teşvik eden söz konusu bu etken, insanın kendisinden asla kaçamadığı, bu nedenle de karşı karşıya gelmiş olduğu bu sınır durumlar ve bunlar sayesinde edindiği tecrübedir. Sınır durumları insana dünya içindeki kaybolmuşluğunu gösterir ve onu varoluşunu idrak etmesi için gayret etmeye zorlar. Jaspers düşüncesinde ölümü unutmak, görmezden gelmek ve ondan kurtulmaya çalışmak yerine onu varlığımızın bir parçası olarak kabul etmek gerekir. Bu nedenle insanın varoluş olabilmesi ancak ölüm, acı, suç, mücadele ve yaşlılık gibi sınır durumlarına evet deyip onları kabullenmesiyle mümkündür. O halde, bunu tam bir ciddiyetle yapan, yani bu durumların varlığını kabul edip onaylayan birey, söz konusu durumlara katlanmak suretiyle varoluşunun bilincine erişir.

Heidegger fenomenolojik geleneğin içerisinde yer almasına rağmen onun ilgileri farklılık göstermektedir. Heidegger henüz bir teoloji öğrencisi olduğu sırada Aristoteles gibi varlığın farklı türlerden şeylere ve farklı anlamlara yüklenmesinden hareket ederek, onun en temel anlamda ne olduğu sorusuyla ilgilenmiştir (Cevizci, 2011: 1123). Heidegger tek tek varlıklardan ziyade, genel olarak varlığın kendisi ile ilgilenmiş ancak varlığı, varoluşa aramıştır (Wahl, 1999: 17).

Heidegger insanı, bilen bir varlıktan ziyade, yabancı bir dünyadaki kaderiyle ilgilenen, varlığıyla ilgili kaygılara kapılan bir varlık olarak ele almıştır (Cevizci, 2011: 1124). İnsan, varlığını anlamaya çalışan tek canlıdır. Bu yüzden Heidegger insana, “orada olma”, “oradaki varlık” anlamına gelen *Dasein* adını verir. *Dasein*'in doğasıyla ilgi her tasvir, insan varlığını anlamaya, insan varlığını anlamada varlığı anlamaya götürecektir (Cevizci, 2011: 1126). İnsan varoluşu dünyanın varoluşuna bir katkıdır.

Heidegger düşüncelerinde insanın bu dünyaya öylece bırakılmış olduğunu söylemiştir. Bırakılmışlık düşüncesi bir anlamda da varoluşçu felsefenin temel argümanlarından birisidir. Heidegger'de insanın bırakılmışlığı beraberinde kendi varlığını oluşturma özgürlüğünü de zorunlu kılmıştır. Bir de ölümün kaçınılmazlığı meselesi vardır. Ona göre insanın orada bir varlık (*Dasein*) olarak atılmışlığı, ölümüne kadar, kendi varlığını gerçekleştirilmeye mecbur bırakır. Daha doğrusu kendi

varlığını gerçekleştirmek için seçimler yapmak zorundadır. Heidegger'de ölüm fikrinin önemli olmasının sebebi ise, insanın ölüme yazgılı bir varlık olmasıdır.

Heidegger'e göre *Dasein*'in özü onun varoluşunda yatar. *Dasein*'i tanımlarken onun temel varlık yapısının “Dünya içinde varlık” olduğunu belirtir. Heidegger'e göre, dünya içinde olmak belli bir zamanda ve belli bir toplumda olmak demektir. Bu aynı zamanda insanın varoluşunun ya da varlığının belirli, değişmeyen ve kendi isteğinin dışında bir yerde önceden bulunması anlamına gelir. O kendi buradallığına atılmış bir varlıktır. Bu anlamda atılmışlık da *Dasein*'in varoluşsal varlık yapısı olarak ikinci bir temel belirlenimdir; “*Dasein*'in söz konusu varlık karakterine, yani öylelik haline, *Dasein*'in kendi şuradallığına fırlatılmışlığı diyoruz” (Heidegger, 2008: 142).

Dünya içinde varoluş, başkalarıyla beraber paylaştığımız dünyadır; “*Dasein*'in dünyası birlikte dünyadır. İçinde varolmak demek, başkalarıyla birlikte olmak demektir. Onların dünya içindeki bizatihi varlığına birlikte *Dasein* denir” (Heidegger, 2008: 124). Bir anlamda *Dasein*, dünya içinde her zaman başkalarıyla beraber varolur. Onun yalnızlığı bile dünya içinde birlikte değildir. Çünkü yalnızlık dünya içinde kendisini başkalarından ayırma anlamına gelir.

Dasein dünya içinde olması yönünden iki varlık olanağına daha sahiptir. Bunlar; anlama ve bulunmadır. *Dasein* bunlar sayesinde ancak kendi özgünlüğünü yakalayabilme olanağına sahip olur. Heidegger'e göre, anlama ile *Dasein* kendi varoluşunun ne olduğunu çözümleyebilmektedir. Dünya içinde fırlatılmış ve düşkünlük haliyle var olan *Dasein*, bu bakımdan bir projedir. *Dasein* kendini sürekli tasarlayan bir varlıktır. O, özünü henüz oluşturmamıştır ve var olduğu sürece kendini imkân olarak anlamaktadır: “*Tasarım olarak anlama, Dasein*'in kendi imkanlarını birer imkân olarak yaşayıp kendini var ettiği varlık minvalidir” (Heidegger, 2008: 153). Bir tasarı olarak *Dasein* kendi fırlatılmışlığı ve düşmüşlüğü içinde, kendi var oluşunu burada bulunuşundan anlayabilir. Can sıkıntısı, korku, kaygı gibi ruh hallerini anlayabilen *Dasein*, buradan kendi özgünlüğüne yükselebilir. Heidegger tıpkı Kierkegaard'da olduğu gibi kaygı ve korku kavramlarını birbirinden ayırmaktadır.

Heidegger de korkuyu bir şeyden korku olarak nitelemektedir ancak kaygıyı ondan farklı tanımlar. Kaygı'nın nedeni belli değildir, onun ortaya çıkması *Dasein* için kaçınılmaz bir durum olacaktır. Çünkü insan, fırlatılmışlığı içinde sonlu bir varlık olduğunun bilincindedir. *Dasein* aynı zamanda zamansal bir varlıktır. O, kendi zamansallığı içerisinde kendi varoluşunu dolayısıyla varlığı anlayabilir. *Dasein*'in zamansal oluşu onun aynı zamanda sonlu bir varlık olduğunun da bir göstergesidir. *Dasein* zamansal olduğunun farkına varırsa, yani ölüme doğru ilerleyen bir varlık olduğunu kavratsa, içinde derin bir kaygı oluşur. Bu kavrama uzun süreli olmayıp anlık bir durumdur. Genellikle kişi bunu ya başkalarının ölümü ile ya da başına gelebilecek belirli bir durum vasıtasıyla yaşar. Böylelikle *Dasein*'in eksiztensiyalitesinin asli ontolojik temelinin zamansallık olduğu da ortaya çıkmış olur (Heidegger, 2008: 246). Zaman varolmadır. Varolma benim şu andalığımdır. Ölüm kaygısıyla birey kendi yaşamının sorumluluğunu üstlenir ve tükenmiş bir varlık olmaktan çıkar.

Tekrar fenomenolojik yöneme dönecek olursak, bu yöntemin varoluşçuluk anlayışına ışık tutan bir yöntem olduğunu ifade edebiliriz. Kuşkusuz fenomenoloji, 20. yüzyılın hemen ilk yıllarından başlayarak bütün yüzyılı etkilemiş, biçimlendirmiş ve neredeyse tüm tartışmaların içinde yer almıştır. Heidegger'le başlayan ve sonrasında Sartre, Merleau-Ponty gibi yüzyılın önde gelen filozoflarınca devam ettirilen varoluşçu felsefe, köklerini fenomenolojide bulmaktadır. Ancak varoluşçu filozoflar, varoluşun paranteze alınamayacak bir hakikat olduğunu söyleyerek Husserlci fenomenolojiden ayrılmaktadırlar (Sartre, 2016: 12).

Husserl açısından fenomenoloji özlerin kavranılışıdır. Onun sözünü ettiği öz, fenomenlerin sezgisel bir biçimde kavranmasıdır. Yöntem olarak fenomenoloji, fenomenin basit anlamda bilincimize görüldüğü halinin kavranması anlamına gelmektedir. Husserl için fenomenin özü, tıpkı nesnenin algılanmasına benzer şekilde algılanabilir olan sezgisel bir içerik bilgisidir. Bunun için fenomenler hakkında ön yargıların paranteze alınması gerekir. Fenomenoloji Husserl'de şeylerin kendilerine dönüş çağrısıdır. Husserl fenomenolojinin çıkış noktası olarak bilincin yönelimselliğini geliştirir. Husserl bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğunu iddia etmiştir. Bilinç her zaman yönelimseldir. Sürekli olarak bir şey üzerine yönelir.

Bilincimiz dış dünyanın içerisine doldurulduğu bir kap gibi düşünülemez. Bilinç her zaman bir şeyle ilişkili olarak düşünülmelidir, bilinçli olmak, daima bir şeyin bilincinde olmaktır (Çüçen, 2018: 140). Husserl fenomenolojiyle öz ve gerçeklik ayrımını ortadan kaldırır. Fenomenoloji özne-nesne dualizmini ortadan kaldırarak rasyonalizm, idealizm, materyalizm ve realizm gibi akımların doğurduğu problemlerin de ötesine geçebilmiştir.

Husserl'in amacı, bilginin yeni bir temellendirmesini yapmaktır. Bunun yapılabilmesi için felsefenin de yeniden ele alınmasını gerekir. Felsefe, nesnel biçimde temellendirilebilecek kuramsal bir içeriğe henüz sahip değildir, bu yüzden bir bilim olarak da değerlendirilemez. Felsefenin kesin bir bilim olabilmesi için onun doğa bilimlerinden birisi gibi olması gerekmez. Burada, temellere yönelik bir çalışmanın yapılması gereklidir. Söz konusu olan temel, bilmeye ve bilginin kaynağı olan özneye yönelmeyle gerçekleştirilebilir. Bilinçli olarak öznenin incelenmesi ise bilincin fenomenolojik incelenmesi olarak gerçekleşecektir. Bilincin fenomenolojik olarak incelenmesi, bilmenin imkânına yönelik bir soruşturmadır. Burada daha önce var olan bütün bilginin elenmesi ve bir parantez içine almak (epokhe) söz konusudur (Sartre, 2016: 51). Yargıda bulunmamak anlamına gelen bu yaklaşım, 'doğal tavır almak' olarak adlandırılır. Amaç, şeyleri her ne iseler o şekilde oldukları gibi görebilmektir. Geride kalması beklenenler ise, 'saf bilinç' veya 'saf bilinç'tir. Saf bilinç, insanın tüm tasarımlarına eşlik eder. Saf bilincin kaçınılmazlığı karşısında, rastlantısal olan dünya bulunur. Dünyanın rastlantısallığı, onun başka türlü de olabileceken böyle olmasıyla ilgilidir (Çakmak, 2010: 57).

Husserl fenomenolojiyi sağlam temele oturtmak istediği için “yaşama dünyası” kavramına başvurur. Doğa bilimlerinin ön kabullerini paranteze alarak insan yaşamının bilim öncesi deneyimlerine geri dönmenin önemini vurgular. İnsanların da içinde olduğu aynı zamanda bilimin de ana karasını oluşturduğunu düşündüğü yaşam dünyasının, hakikati bulmada bize veri sağlayan tek şey olduğuna inanır. İnsanın içinde bulunduğu dünya “yaşama dünyası”dır (Çakmak, 2010: 57). Buna içinde sanat ve bilim gibi alanları barındıran bir kültür dünyası da diyebiliriz. Fenomenolojinin bütün bu çalışmalardaki asıl önemi ve rolü, insan yaşamının kavranmasına imkân sağlayacak şekilde belli bir öz kavrayışı geliştirmeye ve

dolayısıyla da bir ontoloji yapmaya imkân tanınmasında saklıdır. Husserl yararlı bilime erişme amacıyla ruhu özgürleştirme doğrultusunda dünyanın bilim tarafından yorumlanmasından önce neye benzediğini, yaşama dünyasının analizinde bulmuştur (Cevizci, 2011: 1123). Aynı zamanda felsefeciyi doğa bilimlerinin bakış açısından kurtaracak olanın da yaşama dünyası olduğunu söyler. Felsefeyi insanın somut deneyimlerini kapsayacak şekilde genişleten fenomenoloji, çok büyük bir avantaja sahiptir; bu da özgürlük alanıdır. Fenomenoloji Husserl'den sonra da etkisini sürdürmektedir. Daha önce kendisine sağlam bir zemin bulamayan insani olgu bu yöntemle kendisini felsefi düşüncenin temeline geçirmektedir (Çüçen, 2018: 141).

Varoluşçuluk düşüncesinde etkili olan bir diğer isim Frederich Nietzsche'dir (1844-1900). Nietzsche toplumda yalnızlaşan insanın varlığına vurgu yapar. Gelişen çağda bir sürü anlayışıyla hareket etmekte olan insanı eleştirir. Sürü anlayışıyla hareket eden insan bireysel özelliklerini unutmuş ve toplumla bir olmuştur. Sürü insanı tek başına kalamadığından yönetilmeye gereksinim duyar (Nietzsche, 2012: 76). Sürü insanının toplumun içindeki bireyselliği erimiş ve yok olmuştur.

Nietzsche'nin felsefesinin temelinde yatan *Decadance* kavramı önemli bir noktadır. Çürüme, bozulma anlamına gelen bu kavram, ona göre yaşamın farklı boyutlarında ortaya çıkar ve insan yaşamında kendine ve yaşadığı çağa yabancılaşma olarak tanımlanır. Sartre'ın da Nietzsche'den etkilendiği nokta *Decadence* kavramıdır (Cevizci, 2011: 947-964). Nietzsche'nin insanlara olan uyarısı *Decadence* olmayı bırakmaları gerektiğiyle ilgilidir. Nietzsche *Decadence* olmaya karşıtlığını şu cümle içerisinde dile getirir: "...kanıtım ise diğer başka şeylerin yanında, rahatsızlıklarım için hep uygun tedaviyi seçmiş olmamdır. Asıl decadentler ise her zaman kendilerine zarar veren yolları seçerler" (Nietzsche, 2012: 13).

Nietzsche bütün insanlara yol gösterme iddiasındadır. Nietzsche'ye göre her insanda aydınlığa çıkma potansiyeli vardır ancak kendi varoluşunu fark edebilen insan, üst insan olabilir. Herkes bu potansiyele sahiptir ama ortaya çıkması yapı ve beceri gerektirir. Nietzsche'nin düşüncesi, insanın nasıl daha iyi kendisi olabileceği üzerine kuruludur. Bu arayış Nietzsche'yi geleneksel değerlerin eleştirisine ve kendi

insan anlayışının ortaya çıkmasına yönlendirir. Varolan ahlâki değerlerin ve insan anlayışının yıkılması olan bu yorumu, Nietzsche'nin kendi dönemine ve nihilizme bir eleştiri barındırır (Dok, 2019: 17-19).

Düşünce tarihinde geriye gidilecek olunursa insanla ve onun iradesiyle belli başlı şekillerle ilgilenmiş pek çok isimle karşılaşmak mümkündür. Bu isimler bir varoluşçu olarak görülmeseler de bireysel insana verdikleri değerle bilinmektedirler. Örneğin, ilk çağ düşünürü olan Sokrates, “Kendini bil!” mottosuyla insan hayatının sorgulanması gerektiğine dair önemli noktalara değinmiştir (Cevizci, 2011: 71-80). Varoluşçulukta da insan kendisini sorgulamaktadır. İnsanın kendisini bilerek ilerlemesi ona bir amaç ve anlamlılık kazandırmaktadır. Varoluş felsefesinin de günümüzde bunu yarattığı görülür. İnsan, yaşamının bir amaç ve anlam doğrultusunda biçimlenmesi için çalışmaktadır.

Modern çağa baktığımızda insan çok şey kazanmıştır. Ancak kendisi konusunda bir korku ve kaygı içerisine girmiştir. Varoluşçuluk tam bu noktada insanı yaşamının bir kölesi olmaktan kurtarmakta, kendi yaşamını kendi eline alması gerektiğini söylemekte ve insanı kendi yaşamından sorumlu tutmaktadır. Sorumluluk kavramı varoluşçu düşüncede çok sıklıkla karşılaşılabilecek bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Varoluşçuluk, insanları kendi kararlarını verebilme konumuna yükseltmektedir. İnsan düşünen bir varlıktır. Bu noktada bireyi konu edinen ve bireyi konu edindiği için de varoluş felsefesinin şekillenmesine bir şekilde etkide bulunmuş Descartes'a yeniden dönmemiz gerekmektedir.

Descartes, çalışmamızın birinci bölümünde de değinildiği üzere “Düşünüyorum öyleyse varım” önermesiyle düşünce sisteminde düşünen bir varlık olarak insanın öneminden bahsetmiştir (Cevizci, 2011: 483-510). Düşünen bir varlık olarak insan anlayışı varoluşçuluğun temellerinden birini oluşturur. Akarsu'nun, Descartes'ın varoluşçular tarafından bir çıkış noktası olarak alındığına ancak ondan hangi yönden ayrıldıklarına ilişkin değerlendirmesine yer vermemiz uygun olacaktır:

“İlkin Descartes yeniçağda bir dönüş olarak ortaya çıkıyor, felsefesini şu ünlü önerme üzerine kuruyor; ‘düşünüyorum öyleyse varım.’ Bütün varoluşçuların Descartes'ı çıkış noktası olarak almaları bu bakımdan anlaşılır bir şeydir. Ama hepsi de ondan yeniden

ayrılır. Çünkü Descartes 'düşünüyorum' un üzerinde durmuş, ama 'varım' ı unutmamıştır. 'Ben' Descartes'ta 'düşünen bir şeydir', oysa 'var olan bir şey' olarak ele alınmamıştır” (Akarsu, 2014: 192).

20. yüzyılda ortaya çıkan akımlar ve bu akımlar çerçevesinde yapılan çalışmalarda bireye verilen önemde bir artış gözlenmektedir. Bunlardan biri olan hümanizm anlayışı tüm dikkatleri bireye yöneltmekle birlikte bireyin ve bireysel olanın artık ön planda tutulduğu çalışmaların başlıca kaynağını yapmaktadır. Varoluşçuluk akımı da hümanizmden etkilenen bir akımdır. Bunun neticesinde existentialism yepyeni bir hümanist anlayışla seslenerek, varoluşçu olduğunu, başka hiçbir şeye değil, kişiye dayandığını ve kişiye kendisinin önemini ve değerini göstereceğini iddia etmiştir (Işık, 2006: 63).

Tüm bunların ışığında varoluş felsefesinin geldiği son noktaya dair genel bir değerlendirme yapmamız mümkündür. Varoluş felsefesinin ortaya çıkış sebebinin en temel kaygısının insanın yaşadığı toplumda geri plana atılması ve insancıl problemlerin unutulmasına ilişkin olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Varoluşçuluk bu bakımdan bireyi konu alan bir çerçevede şekillenmektedir. Yaşanılan toplum tekno-ekonomik imkanlar bakımından bireyi ileri bir seviyeye taşımıştır ancak bu teknolojik ve bilimsel durumlar insanı bir yalnızlığa sürüklemiştir. Birey çağındaki acıya ve korkuya katlanmış, güçlü olmaya çabalamıştır, bu çağda dünya savaşlarının çalkantılarıyla, ekonomik ve toplumsal bunalımlarla karşı karşıya kalmıştır. Kaosun hâkim olduğu 20. yüzyılda birey iyice yalnızlaşmaya, bunun neticesinde yıpranmaya ve içinden çıkamayacağı bir bunalıma doğru sürüklenmeye başlamıştır. İnsanın içinde bulunduğu iç sıkıntılı halleri, gelecek kaygısı gibi problemlere aranan çözümler varoluş felsefesinin üzerinde yoğunlaştığı ve açıklamaya çalıştığı sorunlardır (Çüçen, 2018: 20). Varoluşçuluğun başlıca kaygısı da insanın yeryüzündeki yazgısını değiştirmek adınadır.

Varoluşçuluk anlayışında insanı evrensel bir kabulle açıklamak yerine insanın tek tek bireysel varlıklar olduğu kabul edildiği görülmektedir. Bireylerin kendi somut düşüncelerinin sadece kendi varoluşları üzerinde bir etkisi vardır. Bundan dolayı varoluşçu felsefe evrensel bir genel kabulle insanı ele almaz, varoluşçu düşüncenin merkezine aldığı, “öznel olan insan” dır (Çüçen, 2018: 19-20).

Varoluşçuluk insanın tecrübelerini ve bu tecrübelerin sonuçlarını ele alarak, onları bireyin doğasını anlamak için kullanır. İnsanın varoluşuyla nesnel varlık türleri arasındaki ilişkiyi açığa çıkaran varoluşçuluk, bilinçli bir varlık olan bireyin nesnel dünyasına fırlatılmış olduğunu öne sürer. Dolayısıyla dünyada bilinç sahibi bir birey olarak var olmanın ne anlama geldiğini sorgular ve çözümler (Akarsu, 2014). Varoluşçuluk insanın baştan verilmiş bir doğası olmadığını, önceden belirlenmiş bir öze sahip olmadığını da özellikle altını çizmektedir.

Varoluşçuluk, sadece özgürlük üzerine düşünmek değil aynı zamanda özgürlüğü tecrübe etmek gerektiğini, hayata geçirmek gerektiğini söylemiştir. Şimdiye kadar özgürlüğün bir yanılısıma olarak düşünülmesine ve görülmesine karşı varoluşçular özgürlüğün sahip olunabileceğini kanıtlamak istemişlerdir (Akarsu, 2014: 187-190).

Varoluşçuluğun kaynağında varoluşçuluğu besleyen iki ana damar bulunur. Bunlardan ilki 19. yüzyılda Kierkegaard ve Nietzsche'nin temsil ettiği irade sahibi insana yaptıkları vurguyla öne çıkan *etik gelenek*'tir. Bu etik gelenek ise Nietzsche'nin temsil ettiği seküler kol ve Kierkegaard'ın temsil ettiği teolojik kol olmak üzere iki dala daha ayrılmıştır. Ana damarlardan ikincisi ise ilkinin tabana zıt olan Husserlci fenomenolojidir. Bu iki damarın bir araya gelişi varoluş felsefesinin özünü oluşturur. İnsanın özgürlüğüne ve dünyadaki durumuna odaklanan varoluşçu filozoflar insanın dünyayla ilişkisini sistematik bir şekilde açıklamaya çalışırlar. Bu açıklamayı yaparken de Husserl'in fenomenolojisini araç olarak kullanırlar (Cevizci, 2011: 1142-1143).

Varoluşçu düşünürler Husserl'in geliştirmiş olduğu bir yöntem olan fenomenolojiyi, insanın doğadaki varlığını anlamlandırmak için kullanmışlardır. Özellikle Sartre fenomenolojiye *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde değinmektedir. "*Sartre fenomenolojiyi, transandantal bilinç yapısına ilişkin, bu yapıların özelliklerinin sergisine dayanan, bir betimleme olarak tanımlamıştır*" (Işık, 2006: 14). Bilincin dünya ile olan ilişkisinde Sartre da Husserl'in ifade ettiği gibi yönelimsellikten söz etmektedir. Bilinç her zaman bir şeye yöneliktir. Her zaman bir şeyin bilinci olacaktır. Sartre'ın Fenomenolojiyi ontolojileştirmesi, Husserlci yönelimselliğin

infilakı olarak kavranabilir. Gerçeklik ile yaşantı arasındaki ayrımı aşan ‘bir şey olarak bir şey’in önemli farkı, biçimsel olarak *hiçbir şey* ile aşılan ontolojik bir uçuruma dönüşür. Kendini gösterenin varoluşu, varlığın çift varoluş kiplerine doğru ayrışıp çözülür. Her ne iseler kendilerinde varolan şeyler, salt anlamsız olumlamadırlar ve bilinç, kendisi için salt hiçlemeden, anlam koyucu olumsuzlamadan, salt özgürlükten başka bir şey olmayarak bu kendilerinde varolan şeylere anlam verir (Waldenfels, 2010: 73).

Varoluşçuluğun ateist kanadında bulunan Sartre varoluşçuluğun en iyi tanınan filozofudur. İnsanın özgürlüğe mahkûm olması ve bunun getirdiği sorumluluk ve bunaltı onun düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır. İçinde bulunduğu dönemde Descartes’ın yöntemsel şüphesinden, Husserl’in fenomenolojisinden, Heidegger’ in ‘dünya içinde varlık’ anlayışından etkilenerek kendi düşüncelerini oluşturmuştur.

Descartes’ın ben kavramıyla çıktığımız yolda, geldiğimiz nokta itibariyle artık ben kavramı, bilimin de esas aldığı bilen özne konumundan tamamen çıkmıştır. Bilen özne durumundan çıkıp kendi varoluşunu anlamaya çalışan birey konumuna yükselmiştir. Artık kendi varoluşunu gören bir özne, bir ben bilinci söz konusudur. Kendini ve yaşamını anlamlandıran, bir amacının olup olmadığını gözlemleyen varlık daha doğrusu bir varoluş olmuştur. Kendi bilinciyle kendini anlamlandırması söz konusudur. Tüm bu varoluşçu çalışmalar göstermektedir ki kendi bilincimiz üzerine dair yapmış olduğumuz bu yükseliş, insanın düşmüş olduğu dipten bir kurtuluşudur. Ben’in kurtuluşunda izleyeceği en doğru yol kendi varoluşu ve varoluş tecrübesidir.

2.2. Sartre Ontolojisinde Ben’in Açıklanması

Çalışmamızın Descartes üzerinde durduğumuz birinci bölümünde zihin olarak görülen insan anlayışı yerini ikinci bölümden itibaren varoluş kaygısı güden “insan” kavramına bırakmaktadır. Birinci bölümde insan, “bilen özne” olarak vardı, her şeyin üstünde yer alan, hâkim olabileceği her alana temas edip o alana dair her

şeyi bilebilen, akıllı kullanan bir varlıktı, bilimin öznesiydi. Bilimleri kuran ve onların ilerlemesinde bir araç olan insan, sadece akıl olarak görülmüş bu nedenle insanın varoluşsal boyutu çoğu zaman açıklanmamıştır. İlk bölümde ele aldığımız Descartes'ın görüşlerinde de görmüş olduğumuz üzere insan düşündüğünü bilen ve düşündüğü için var olan bir varlık olarak ele alınmıştı (Atış, 2008: 4). Descartes, insanın bilginin merkezine alınması gerektiğini vurgularken, varoluşsal -bir şeyleri yaşayan, yaşadığı için var olan- boyutunu atlamıştır. Hatta insan kavramı çoğu zaman yerini örneğin, İlkçağ düşüncesinde doğaya, evrene, arkhé arayışlarına; Ortaçağ'a gelindiğinde ise Tanrı'ya bırakmıştır. Antik düşüncedeki varlık problemi, görünenlerin yani dünyanın var olup olmadığı, dünya varsa varlığa nasıl geldiği gibi sorular etrafında felsefenin temel problemi olmuştur (Çüçen, 2011). Antik düşünceyi takip eden yüzyıllarda düşünce tarihinin büyük bir kısmında, insanın neyi bilebileceği, hakikate nasıl bir yöntem kullanılarak ulaşılması gerektiği vb. problem alanlarıyla ilgilenilmiştir.

Varoluşçu düşüncede insana dair çalışma yeni bir problem alanıdır. Burada *insan* varoluşunun değeri, insanın yaşadığı yaşamını şekillendirme ve kendini bulma isteği daha çok ele alınır. Varoluşçu gelenekte görünenin –nesneler dünyasınınardındaki hakikati bilmeye dair olan bilimsel merakın önemini azalttığı yerde insana dair çalışma filizlenmeye başlamıştır. Üzerinde çalışılan doğa bilimlerinin yanında önem kazanmaya başlayan yeni bir meraktır bu. İnsan var olan canlılar içerisinde özgür olduğunun bilincine sahip olan tek canlıdır. Var olduğunu bilen ve kendi varoluşunu anlayan, onu tasarlama kabiliyetine sahip bilinç sahibi tek varlıktır.

19. ve 20. yüzyıllar insanın insan olması bakımından varlığının tehlikede olduğu dönemlerdir. Bu dönemlerde insan her şeyini toptan bir yitirme içerisine girmiştir. Değerlerinden ve bütün bağlarından kopmuş hatta kimi zaman koparılmıştır. Geçmişten, şimdiden ve geleceğinden kopmuş olan insan, tüm değerlerini yeniden onarma çabası içerisine girer. Sartre'a göre içinde yaşanan bu dönem bir sallantı içerisindedir. Meydana gelmekte olan hızlı ve sürekli gelişmeler insanı huzursuz etmekte ve dayanma gücünün sınırını zorlamaktadır. Egzistansiyalizm işte bu huzursuzluğun, durmadan değişim içerisindedir olan her şeyin,

insan ayaklarının altından kayıp gitmekte olan toprağın başkalaşmasının bir felsefesidir (Bozkurt, 1990: 85).

Yeni gelişmelerin sebep olduğu hızlı yaşam koşullarının yanı sıra, ihlal ve savaşların, toplumsal olayların ve sömürgeleştirme arayışlarının sonucunda ortaya çıkan evrensel kaosun insanın ruhundaki etkileri öyle bir boyuta ulaşmıştır ki insanlar kendilerini artık tanıyamaz hale gelmiştir. Teknolojide başarı kazanan insanlık, savaşın yıkımı ve tahribatı karşısında aynı başarıyı kendisini tanımada gösterememiştir. İnsanoğlunun geliştirmiş olduğu bilimsel ve teknolojik başarılar zaman zaman kendi varoluşunu da tehlikeye sokmuştur. Günümüzde dahi kontrolsüz bir hızla gelişen teknoloji insan yaşamını tehlikeye sokmaya devam etmektedir.

Bu gelişmeler sonucunda insanlarda içsel bir yaşantı biçimi olan stres, kaygı, umutsuzluk, korku, çaresizlik, tükenmişlik ve bulantı gibi duygular ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz egzistansiyalizm, insanın varoluşsal sorunlarının, yaşam problemlerinin, ölüm gerçeğinin, insan varoluşunda yaratmış olduğu sorunları çözümlmek adına fikirler üretmektedir. Kendisinden önceki yüzyıllardan farklı bir biçimde insanı ama sadece insanı ele almaktadır. Onu bir şeyin sınırı ya da ölçüsü yapmamaktadır. Bir şeyin sınırı olacaksa insan kendi sınırı olmalıdır. Bu şekilde başlayan varoluşçuluk çıktığı bu yolda henüz tamamlanmamış bir akım olarak karşımızda durmaktadır.

Varoluşçuluğun önemli filozoflarından biri olan Sartre, varoluşçuluğun ateist kanadını oluşturur. Varlık anlayışını Tanrı'nın yokluğu üzerine kuran Sartre, varlığı iki kategoriye ayırmaktadır. Bunlar *kendinde varlık* ve *kendisi için varlık*'tır. Kendinde varlık, kendisi için varlıktan öncedir (Magill, 1992: 84). Sartre'a göre, varoluş; belirlenmiş, şekillenmiş ve olup bitmiş bir durum değildir. Kendisini ele verecek bir özden de yoksundur. Kavradığımızı sandığımız anda o çoktan yeni bir biçime girmiştir. Varoluş, bu kendi halindeki doğası içinden çıkarılıp tanımlanmaya, belirlenmeye, saptanmaya, bir bilgi, bir kavram ve bir kuram haline getirilmeye çalışıldığında kendine özgü doğasını da yitirecektir (Sartre, 1999: 37).

Sartre'a göre, varoluş, kendini gizleyen, bu nedenle de düşünilemeyen ve kavranamayan, ancak soyut bir kategori olmaktan çıkarak, somut olmak için

gerçekleşen bir yaşantı halidir (Akarsu, 1998: 193). Varoluş-öz ilişkisi gündeme geldiğinde ve yalnız insan söz konusu olduğunda Sartre'a göre, *varoluş özden önce gelmektedir*. Sartre'da "varoluşun özden önceliği" ilkesinin temeli, özgürlüğe dayanmaktadır. Eğer insan özgür bir varlık olmasaydı, varoluşu özden önce gelmezdi. İnsan kendi özgür eylemleri ile kendi özünü inşa eden bir varlıktır. Bir öze doğmak, bir belirlenmişlik içerisinde kalmak onun özgürlüğüne ters düşmektedir. Bu nedenle varoluş, özün oluşması yönünde bir imkandır. Sartre *Varoluşçuluk* adlı eserinde Dostoyevski'den yaptığı bir alıntıyla bu durumu şu şekilde açıklar:

"Dostoyevski 'Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu!' diye yazmıştı. (İşte bu cümle varoluşçuluğun çıkış noktasıdır.) Gerçekten de Tanrı yoksa her şey yeğdir, hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki insan kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır ne de dışında tutunacak bir dal. Artık hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez elbet. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle gerekircilik, kadercilik yoktur burada, kişi özgürdür, insan özgürlüktür" (Sartre, 2015: 46-47).

Sartre'a göre insan kavramı tümel bir anlama sahip olup, tikel olan birey kendisini şekillendirdiği zaman insanlığın bütün değerlerini de yaratacaktır. İnsan kendini seçerek başkalarını da seçer (Sartre, 2015: 41-42). Sartre'da, Tanrı'nın varlığını kabul etmediğinden dolayı insanın yaratılmış olduğu düşüncesi imkânsız görülür. İnsan Tanrı tarafından belirlenmiş bir öze sahip olmadığından, kendi özünü kendi yaratmak zorundadır. Sartre'a göre, Tanrı olmadığı için insan özgürdür. Bu durumu daha net ifade etmek isteyen Sartre şu cümleyi kullanır: "*İnsan özgür olmaya mahkumdur.*" (Sartre, 2015: 47). Çünkü insan yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü dünyaya fırlatılmıştır, bu yüzden tüm yaptıklarından kendi sorumludur. İnsanın ardına sığınabileceği bir *kader* anlayışı da yoktur. Bu da demektir ki, insan önce var olur daha sonra özünü kendi istediği gibi şekillendirir. Sartre'ın düşüncesinde insanda bu kendini yaratma, özünü oluşturma gücünün olması için Tanrı'nın kabul edilmemesi gerekmektedir. Birey içine fırlatıldığı dünyada yalnız başınadır, eylemlerine tak başına karar vermek zorundadır. Kendini inşa etme

içerisinde olan insan, bunu yaşamında sürekli bir eylemde bulunarak yapacaktır (Sartre, 2015: 44-45).

Öncelikle özgürlük kavramının tarih içerisindeki gelişimine sonra da Sartre'ın özgürlük kavramına bakmalıdır. Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri* adlı eserinde, felsefe tarihinin, düşüncenin, kendisini dalmış olduğu doğadan kurtarıp özgürleştiği anda başlayacağını söylemiştir. Felsefe tarihi aynı zamanda, özgürlük kavramının da tarihidir (Özlem, 2015: 126). Birtakım filozoflar ısrarla insanın özünde özgür olduğunu söylerken diğer bir kısmı da özgürlüğün bir sanı, yanılsama olduğunu savunmuştur. Özgürlük sorunu Sokrates öncesi filozoflardan Plotinus'a gelinceye kadar eylem özgürlüğü, siyasi özgürlük yani dış özgürlük olarak anlaşılmıştır. Daha sonraki dönemde Hristiyanlığın ortaya çıkmasıyla özgürlük, istenç özgürlüğü ve iç özgürlük olarak felsefede yeni bir anlam kazanır (Sartre, 2018b: 8).

Klasik felsefenin uğraş alanı olan varlık, hiçlik, ruh, doğa, zaman, sonsuzluk gibi konulara, Hristiyanlıkla birlikte özgürlük sorunu da dahil olur. Ortaçağ Hristiyan düşüncesiyle birlikte *özgürlük* kavramı bir anlam değişimine maruz kalır. Yeni anlamıyla siyasi bir kavram olan *özgürlük*, iç yaşantıya dair bir anlama bürünür. Yani dış dünyada köle olduğun için bir özgürlüğe sahip olamasan da iç yaşantıda özgürsündür. İç yaşantı senin inanç boyutunu içerdiğinden orada seçim sana ait olacağından özgürlük senin elindedir. İçeriğin değişimi bu şekilde dinsel bir vaaz biçiminde gerçekleşir (Sartre, 2018b: 9).

Sartre ontolojisinde *özgürlük* kavramı geniş bir yer tutar. Sartre ateist görüşlerinden dolayı monist bir varlık anlayışı ortaya koymaktadır. Onun savunduğu *özgürlüğün* iç özgürlük anlayışına yakın olduğu söylenebilir. Bu durum, iç ve dış özgürlük olarak düalist bir anlam ortaya çıkarıyor gibi görüneceğinden dolayı kısaca onun anlayışında özgürlük, bilincin mutlak özerkliğine karşılık gelir, diyebiliriz (Sartre, 2018b: 10). Sartre'a göre özgürlüğün kaynağı bilinç olmalıdır. Sartre felsefesinin ilk dönemi, özgürlük kavramına verdiği mutlak değerden ötürü bilinç idealizmi olarak da adlandırılabilir. Sartre'ın ortaya koyduğu ilk dönem ontolojisi, insanın ahlâksal değerlere uyması değil eylemleri arasında seçim yapabilme özgürlüğüdür. Burada bahsi geçen içsel özgürlük, insanın eylemlerinden birine

yönelebilmesi, edinimini özgürce seçip seçmemesi, kendisini oluşturacak değerler konusunda bir karar verebilmesidir.

Sartre düşüncesinin birinci döneminde istencin belli bir şekilde kullanılmasını ön gören iç özgürlük ön planda iken, bir sonuca ulaşmak için yapılan eylemin yapabilirliğine bakan dışsal (siyasi) özgürlük bu dönemde görülmez. Özgürleşme kavramının ağırlık kazanması ikinci dönemde, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı eserinin ortaya çıkmasıyla birlikte görülür. Bu eser sosyal bir ontolojidir. Sartre özgürlüğü Karl Marx'ın (1818-1883) düşündüğü anlamda “zorunluluğun bilinci” olarak kabul eder. Sartre ikinci döneminde marksizmin toplum felsefesi aracılığıyla, düşüncesini daha çok özgürlük, *baskı*, *yabancılaşma* kavramlarına yöneltmeye başlamıştır. Bu yüzden özgürlük Sartre'ın ikinci döneminde marksizmin de etkisiyle “olmadığı şeyle”, yani özgürlüğün uğradığı *yabancılaşma* kavramıyla tanımlanır. Yabancılaşma özgürlükten uzaklaşmadır (Sartre, 2018b: 11). Çalışmamızın bu bölümünde daha çok Sartre'ın birinci dönemindeki özgürlük kavramıyla ortaya koyduğu bir *benlik* açıklamasına bakacağız. Birinci dönemde etkisi görülen *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinden hareketle fenomenolojik bir *benlik* kavramını analiz etmeye çalışacağız.

Sartre'ın, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde görülen hem idealizm hem de realizmle olan hesaplaşmada tercihini daha çok realizmden yana kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte açıklamaya çalışacağımız *kendinde varlık* ve *kendisi için varlık* kavramlarında bilinçli idealizmi benimsemiş olduğuna dair ipuçları bulunmaktadır.

Öncelikle değinmemiz gerekirse; Sartre *Ego'nun Aşkınılığı*'nda geleneksel felsefi düşüncelerin aksine bilinci her türlü içeriğinden arındırır ve ego'yu -ben'i-bilince dışsal bir nesneye dönüştürür. Sartre sadece bilinci aşkınsal (transandantal) olarak kabul eder. Aşkınsal olanda ‘ben’ yoktur (Sartre, 2018b: 50-54). Sartre deneyimin zorunlu koşulunu aşkınsal egoda değil, ‘dünya içinde olma’ varoluşsal kategorisinde bulur (Akgündüz, 2013: 26). Bununla birlikte Husserl'in yönelimsellik düşüncesini benimseyen Sartre için bilinç, yönelmişlikle tanımlanır, kendinden kaçarak birlik kazanır (Sartre, 2018b: 56). Dolayısıyla bilinç farkındalığı, bilincin

kendi dışındaki bir şeye yönelmişliği açısından deneyimlenir. İnsan öz bilincini, bilince dışsal bir dünyayla etkileşimi sonucunda gerçekleştirir. Sartre düşünümü ‘pre-refleksif ve refleksif’ biçiminde ikiye ayırır ve *ben*’i pre-refleksif bilinçten dışlar. Pre-refleksif bilinç, yalnızca nesnenin bilincinde olduğunun bilincindedir ve bu bilincin nesnesi bilincin kendisi değildir. Böylece eylemle meşgul olan bilinç, bu esnada kendi ben’inin pre-refleksif farkındalığına sahiptir.

Sartre pre-refleksif bilincin bu konumsal olmayan ben farkındalığını ‘etkin ben’ olarak adlandırır. Ama etkin ben, *ben*’in yalnızca bir yönüdür. Sartre’in ‘edilgin ben’ olarak adlandırdığı *ben*’in diğer kutbu, refleksif bilinç etkinliğinde açığa çıkar (Sartre, 2018b: 72). Dolayısıyla ego etkin ve edilgin *ben*’den oluşan bir bütünlüktür. Sartre’in vurgulamak istediği şey, *ben*’i açığa çıkaran refleksif bilincin daha önceden yaşanmış bir deneyim üzerine yönelerek kendinin konumsal farkındalığını elde etmesidir. Ama refleksif bilinç aracılığıyla açığa çıkan ego, bir insanın karakteri konusunda kesin bir bilgi vermez, çünkü ego yalnızca profilden görünür (Akgündüz, 2013: 27).

Ego’nun dışarıdalığı, başkası olarak açıkladığı diğer insanların varlıklarına gönderim yapar. *Ben* olarak bilinç tamamen özgürken, bilincin nesnesi olarak alınan *ego*, kişinin geçmiş eylemleri üzerine bir düşünüm sonucunda açığa çıktığı için, özgür değildir. Böylece Sartre, *ben*’in özne ve nesnel yönlerinin varlığını kabul eder. O halde, *ben* dünya içinde var olurken özgür bir *ben*’e sahip olduğunun konumsal bilincine, *ben*’in ötekilerle olan ilişkisi aracılığıyla farkına varır. İnsana özgürlüğünü fark ettiren şey, başkasının ona bakışıdır (Sartre, 2018b: 67-85).

Sartre bilincin içini sürekli boşaltmak istemektedir. Bu epistemolojik tutumu açısından son derece tutarlıdır ama aynı zamanda bazı zorluklar da çıkarmaktadır. Sartre egoyu bilinçten tamamen koparmak ister. Ona göre bilinçle özdeş olan insan gerçekliğinin, yani “kendisi için varlık” kategorisinin içinde *kendinde varlık* kategorisinin izini taşıyan hiçbir yabancı unsur olmamalıdır. Bu durum varlıkbilimsel görüşlerinin yıkılmasına neden olur.

“Fenomenolojik Varlıkbilim Üzerine Bir Deneme” alt başlığını taşıyan *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde fenomenlerin kendilerini bilince açtığı çeşitli durumların birçok tasviri bulunmaktadır. Felsefi düşünce sisteminde çok fazla nesne-özne ayrımı olduğundan bunu aşmak için fenomenin tekilliğinden yararlanılır. Çünkü böylelikle var olanın anlamı ya da gerçek doğasını gizleyen ayrı bir dışsallık olmayacaktır. Varoluşunu gösteren görünüş ne içsel ne de dışsaldır; ne ise onu yansıtır. Varoluşunun varlığı tam olarak görüldüğü şeydir. Ne görünüş ne de gerçekliğin birbirinden ayrıcalıklı bir özelliği yoktur.

Fenomen hem görece hem de mutlak özellik taşımaktadır. Bunun nedeni görünmek ediminin kendisine görüneceği bir bilinci var saymasıdır. Bu durumdan çifte bir görecelilik anlaşılmaz, çünkü varlığın görünüşü tektir. O, mutlak bir şekilde kendisini gösterir. Ayrıca bir fenomenin varlığı varlık fenomenine indirgenemez. Bir fenomenin varlığı fenomenle aynı anda uzay ve zamanda yer alır. Varlık fenomeni varlığın bir fenomenötesiliğini gerektirir. Oysa fenomenler ne ise o şekilde vardır (Sartre, 2018a: 23). Husserl’in fenomenolojik indirgemeye yapmaya çalıştığı da budur. Sartre düşünme ediminin kendisini gerçek olarak görürken, düşünmeye konu olan nesneyi gerçek dışı sayar. Husserl fenomenolojisinde, bilgi ve anlam edimlerinin dünyanın var oluşuyla kazanılacak bir şeyi olmadığı gerekçesiyle bunları paranteze alır. Böyle bir anlayış Sartre’a göre usçu bir geleneğin izlerini taşır. Heidegger ve Sartre için fenomenoloji, var olanın varlığını ortaya çıkarmaya yönelik bir yöntemi ifade eder. Bu yüzden sadece görünüşlerin dolaysız algısıyla uğraşırlar (Sartre, 2018b: 16).

Sartre’a göre bilinç temelde bir şeyin bilinci olduğu için, kendisi bilinç olmayan, bilgiden önce var olan, bilgiden bağımsız bir şeyin varlığını içermektedir. Bilinç mutlak bir varlık ya da bir töz değildir. Bilinç Sartre’a göre tözsel olmayan mutlak’tır (Sartre, 2018b: 17). Bilincin varlık sebebi sadece dünyayı anlama ve onu açığa çıkarma ile sınırlıdır. Sartre’ın varlığı bu bağlamda iki temel kategoriye ayırdığını görmekteyiz. Sartre’daki bu varlığın varlık kipleri; *kendinde varlık (L’etre en soi)* ve *kendisi için varlıktır (L’etre pour soi)*. Bir de kendisi için varlığın bir

başka kendisi için varlıkla ilişkisinden doğan *başkası için varlık* (*L'etre pour autrui*) vardır. Sartre başkası için varlığı kendisi için varlığı temellendirirken kullanmaktadır.

2.2.1. Kendinde Varlık

Sartre modern varlıkbilim'e, varlığı iki var olma biçimine ayırarak katkıda bulunmuştur. Bunlar *kendinde varlık* ve *kendisi için varlık*'tır. Kendisi için varlık bilince, kendinde varlık da nesnelere varlığına karşılık gelmektedir. Sartre'a göre Ben'in ne olduğunun belirlenmesinde *kendinde varlık*'ın yeri önemlidir. Varlık herhangi bir neden ya da zorunluluk olmadan var olur. Bu iki varolma biçimi birbirlerinden kopuk olarak bulunmazlar, birbirleriyle kaynaşmış, birbirleriyle alakadar bir halde bulunurlar. Örneğin, formsuz bir renk var olamayacağı gibi tınlaması ve yüksekliği olmadan da bir ses düşünülemez. Buradan sesin tınlama ve yüksekliği kendinde varlığa, renk ve ses de kendisi için varlığa karşılık gelir (Demirdöven, 2006: 10).

Sartre'ın varlık görüşü fenomenolojik-ontolojik bir çalışmadır. Sartre, felsefenin temel problemi olan varlık sorununa varoluş sorunu olarak bakmaktadır. Onun ontoloji anlayışı klasik ontolojik görüşlerin tersine metafizik öğeler içermemektedir. Dünyanın dışında bir tanımının yapılamayacağı varlık alanı yerine Sartre, varlığın insanın yaşamakta olduğu bu dünyada olduğunu söyler. Ona göre bilince bağlı olan yönelimsellik var olan dış gerçekliğe dayanarak açıklanmaktadır. Dış dünyanın varlığı kesinliği olan bir doğruluktur. Sartre'ın fenomenolojik-ontolojik çalışması da bu çerçevede şekillenmektedir. Fenomenolojik ontoloji çalışmasında nesnelere özlerinin yine nesnelere kendisinde bulunduğunu dile getirmektedir.

Sartre var olan bu nesnelere dünyasının, çıplak varoluş olarak anlaşılmasını ister. Sartre'ın fenomenolojisinde fenomenlerin ardında gizlenen ve açığa çıkartılması gereken başka bir görünüş, başka bir gerçeklik yoktur. Sartre görünüş ve gerçeklik düalizmini ortadan kaldırarak, görünenin gerçek olduğunu söyler. Yani görünen ve anlam bir ve aynı şeyi temsil eder. O bu konuya dair düşüncelerini *Varlık ve Hiçlik*' te; var olanın mutlak olarak olduğunu, çünkü var olanın bir öz olarak var

olduğunu dile getirerek işlemeye çalışır. Ona göre varlık fenomenin kendisidir. Ne önünde ne de arkasında bir başka varlık kaynağı yoktur. Çünkü onun varlığını meydana getiren bir başka kaynak yoktur. Fenomen olduğu gibi araştırılabilir ve betimlenebilir, çünkü o kendisini mutlak olarak gösteren şey olarak tanımlar (Sartre, 2014).

Sartre'a göre *kendinde varlık*'ın özelliklerinden biri de kendi kendisiyle özdeş olmasıdır (Sartre, 2018a: 40). Özdeşlik ilkesi, öznenin yüklemde tekrarından başka bir şey değildir, yani her varolan kendisiyle özdeştir. Formel olarak "A, A'dır" biçiminde gösterilir. Ancak bir bilgi vermeyen bu ilke, bir şeyin ne olduğunu apaçık bir şekilde ifade etmektedir. *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde 'kendinde varlık' bütün sentezler içerisinde en çözülmeyeni, kendi kendisinin sentezi şeklinde yorumlanmaktadır. Yani *kendinde varlık* ne ise o olandır. Sartre bu yargıda kendinde varlığı açıklarken onun yokluğundan söz edilemeyeceğini dile getirir çünkü, onu var eden bir Tanrı'dan söz etmez. O halde, kendinde varlığın yokluğundan söz edilemeyeceği gibi varlığa gelmesinden de söz edilemez. Sartre bunu şu şekilde ifade etmektedir:

"Eğer varlık, Tanrı'nın karşısında varolmaktaysa, bu, varlığın kendi kendisinin dayanağı olmasındandır, tanrısal yaratmanın en ufak izini bile taşınamasındandır. Kısacası kendinde varlık yaratılmış bile olsaydı yaratma aracılığıyla açıklanamazdı, çünkü 'kendinde varlık' varlığını yaratılışın ötesinde sahiplenmektedir. Bu varlık yaratılmamıştır demekle aynı şeydir" (Sartre, 2018a: 39).

Sartre'ın görüşlerinde bir Tanrı kavramı yoktur. Tanrının varlığını kabul edersek, onun var olmadan önce de var olduğunu kabul etmemiz gerekir (Topçu, 1999: 38). Tanrının varlığı Sartre'a göre kendisiyle çelişiktir. Tanrı kavramı, kendinde varlığın ve kendisi için varlığın bir harmanı olan bir varlık bütünü olarak ele alınır. Seçimler yapabilen ve kararlar alabilen bir varlık olan Tanrı bir anlamda kendisi için varlık olmak zorundadır. Diğer yönüyle de tam kendisine yeten biri olarak kendinde varlık olmak zorundadır. Yani Tanrı, bir kişinin özgürlüğüne ve bir şeyin tamlığına sahip olmak zorundadır (MacIntyre, 2001: 39).

Ancak eğer varlık yaratılmış olsaydı bu durumda varlığın *kendinde varlık* olma ihtimali de ortadan kalkacaktı. Çünkü yaratılan şey belli bir amaç için ve onu gerçekleştirmek için yaratılmış olacaktır. Sartre'a göre eğer *kendinde varlık* yaratılmış bir varlık olsaydı bu, varlığın varlığını yaratılışından önce kazanacağı anlamına gelirdi. Yani önce tasarlanacak sonra varlığa gelecekti. Bu durumda yaratılması kadar yaratılmaması da söz konusu olurdu. *Kendinde varlık* kendisinin dışında bir şeyden yaratılmamıştır. O aynı zamanda kendi kendisinin sebebi de değildir. Varlık, bilincin olduğu tarzda kendi kendisinin nedeni olamaz. Sartre'a göre *kendinde varlık* kendi kendisidir. O sadece orada durur (Sartre, 2015: 38-52; Sartre, 2018a: 39).

Sartre, *kendinde varlık* için “o ne etken ne edilgendir; olumsuzlamanın olduğu kadar olumlamanın da ötesindedir; başkılığı bilmediği gibi, zamansallığa da tabi değildir. Mümkün olandan türetilmediği gibi zorunda olana indirgenemeyen *kendinde varlık* (...) yaratılmamış kendisini hiçbir zaman vermemek anlamında sınırsız bir varlıktır” ifadesini kullanır (Cevizci, 2011: 1158). Bu durumu netleştirmek gerekirse; kendisini gerçekleştirebilmesinin söz konusu dahi olmadığı bir varlıktır. Sartre'a göre varlığın, etken ya da edilgen olması ‘insan bilinci’ için geçerli olan bir şeydir. Etkenlik veya edilgenlik *kendisi için varlıkta* söz konusudur.

Kendinde varlığın ne mümkün olandan çıkarılması ne de zorunlu olana indirgenmesinin söz konusu olmadığını Sartre, *kendinde varlığın* olması da olmaması da eş ölçüde olasıdır, diyerek açıklar. Yani *kendinde varlık*, kendisini tam ve eksiksizce tanımlamamızı boşa çıkartan, bir düşünce sistemi veya bilimsel bir çerçevede kavranması mümkün olmayan, bütün ayrıntıları çıplak fizikselliğinde saklı tamamen olumsal bir varlıktır. Yaratılmamış, sebepsiz, diğer varlık ile bağlantısı olmayan sonsuzluk içinde fazladan olan bir varlıktır (Sartre, 2018a: 41). *Kendinde varlık*, kendi kendisiyle özdeş olduğundan Sartre onu faydasız ve saçma olarak görmektedir. *Kendinde varlığın* bir faydası olacaksa ancak bilinç sayesinde mümkün olacaktır (Kılıç, 2006: 32). *Kendinde*'nin bir varlık nedeni ve anlamı söz konusu değildir. Hiçbir varlık zorunluluğu bulunmadığı için, varoluşu anlamsızdır.

Kendinde varlık mümkün olandan çıkarılamaz. Çünkü mümkün olma durumu *kendisi için varlığa* ait bir yapıdır. Sartre *kendinde varlığı* hiçbir şeye indirgemez. Fazladan olan bu varlık onun felsefesinde saçma bir varlıktır. Bilincin *kendinde varlığı* nasıl fark ettiği *Bulantı* adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Romanın kahramanı dünyanın sebepsiz, saçma ve fazladan varlığı ile karşı karşıya gelmektedir. Nesnelere sürekli düşündüğünde onların bir süre sonra, fazla ve lüzumsuz olduğunu ve bu durumun saçma bir şekilde değişmekte olduğunu fark eder ve meydana gelen bu değişimin bir sıkıntı hissine nasıl dönüştüğünü şu şekilde anlatır:

“Sözgelimi ellerimde bir değişiklik var. Pipomu ya da çatalımı tutuşum değişti. Belki de çatal elime yeni bir biçimde geliyor; bilmiyorum. Biraz önce odama girmek üzereyken olduğum yerde kaldım; avucumda, kişiliği varmışcasına dikkatimi çeken soğuk bir nesnenin varlığını duydum. Avucumu açıp baktım: kapının tokmağını tutuyordum şu son haftalar içinde bir değişiklik ortaya çıktı. Ama nerede? Hiçbir şeye bağlanılamayan soyut bir değişme bu. Değişen ben miyim? Ben değilsem şu oda, şu kent; seçmek gerek” (Sartre, 2002: 12).

Sartre, insanın fazladan ve saçma varlıkla karşılaşmasını bu eserinde bir tiksinti ve bulantı tepkisiyle açıklamaktadır. Böylece giderek nesnelere karşı yaşadığı yabancılaşma, kendi varlığına yönelik olarak da gerçekleşmektedir (Çüçen, 2018: 245). Yani kişi önce kendisinin bu dünya içindeki varlığının bilincine varır ve bir süre sonra kendisini de saçma bulmaya başlar. Kendi varlığı bile ona tuhaf görünmektedir. Bu durum kendisi için varlık düşüncesinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İnsan kendisinden sıkılmış ve bunalmış, bu varoluşlar yığını içerisinde bulantı hissiyle kendi bilincinin farkına varmıştır. Buradan hareketle kendinde bir varlıktan öteye geçmiş, artık *kendisi için varlık* olma yoluna adım atmıştır. İnsan artık *kendinde varlık* gibi fazladan ve sıradan değildir; kendisinin farkına varmıştır (Sartre, 2018a: 132).

Sartre *kendinde varlığın* ortaya çıkışını tam olarak açıklığa kavuşturamamaktadır. Yaratılmamış bir varlık öğretisi ile *kendinde varlık* olarak nesnel dünyanın varlığını kabul eder. Sartre özdeşlik ilkesini olanaklı bir biçimde kullanarak kendinde varlığı doğrudan doğruya kendi içinde ele alarak açıklamıştır.

Onun, dünyanın ötesinde başka bir dünya veya varlıkla var olabileceği düşüncesini ortadan kaldırmıştır. Nedensiz olan bu *kendinde varlığı* mutlak bir saçmalık olarak adlandırmıştır. Bu durumda *kendisi için varlık* olarak adlandırdığı insanın kendi varlığını *kendinde varlık* olan bu mutlak saçmalıktan ayırması söz konusu olmalıdır. Sartre'ın açıklamaya çalıştığı *kendinde varlık* onun ateizminin doğurduğu bir problem olarak da görülmektedir. Ancak yine de burada Sartre'ın sözünü ettiği nesnel varlık olarak *kendinde varlık* ve insan olarak *kendisi için varlık* ayrımı tam olarak anlaşılabilir (Gürsoy, 1987: 12-39).

Kendinde varlık sadece vardır, onun hakkında varoluşa sahip olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bir oluşa tabi değildir. Mutlak bir doluluk ve kapalılık içerisindedir; o ne aktif ne de pasiftir. *Kendinde varlık* olanaklı olandan türetilmeyeceği gibi zorunlu olana da indirgenemez (Sartre, 2018b: 17). Çünkü olanaklı, bilinç veya düşünceye bağlı bir kiptir. Sartre *kendinde varlığın* kendi kendisini yaratmış olduğu sonucunu çıkarmaz. Çünkü böyle bir belirleme kendine öncel olduğu varsayımını doğurur ve bu imkânsızdır. Kendini yaratmış olması aynı zamanda bir Tanrı varlığına veya bir yaratıcı gücün varlığına işaret eder. Ancak Sartre Tanrı varlığını kabul etmemektedir. Bu yüzden *kendinde varlık* bir şekilde vardır. Sartre'ın bu konu hakkında kapsamlı bir açıklaması bulunmamaktadır. *Kendinde varlığın* yaratılmış olduğunu varsaysak bile yine de açıklanamaz çünkü Sartre'a göre o, varlığını yaratılışın ötesinde varsaymaktadır (Sartre, 2018b: 18). *Kendinde varlık* fenomenin varlığıdır. Böylece onun hakkında sahip olduğumuz bilginin üzerinden kayıp gider. Bu anlamda belli bir zamansallığı dahi yoktur. Sartre zamansallığı daha çok kendi bilincinde olan varlığa ait bir özellik olarak görür. *Kendinde varlık* zaman dışıdır. *Kendinde varlık* bilinç olmayandır.

2.2.2. Bilinç

Kendinde varlık bilinçsiz, değişmez, yaratılmamış, gizlilikten yoksun, oluştan yoksun ve hiçbir neden olmaksızın var olan bir şeydir. Bu varlık, yalnız başına ele alındığında, ona yönelen bir bilinç olmadığında anlamsız, gereksiz, fazla bir varlık

olmak zorunluluğunu da yapısında barındıran bir varlıktır. *Kendinde varlık*, ancak bilinç sahibi bir varlıkla anlam kazanmaktadır. Bu bilinci veren de benlik sahibi olan insandır. İnsan kendini hiçleyerek bu varlıkla içten bir bağ kurabilir. Sartre'a göre insanın "*kendinde bir varlık olan kendisi için varlık*" olmayı arzulamasıdır. Ancak bu nafile bir tutkudur (Sartre, 2018b: 18). Ama *kendinde varlık*'a göre eksik olan *benlik*, kendini gerçekleştirebilmek için hiçliğe tekrar atılır.

Bilinç, var olmanın hafiflemesidir. *Kendinde varlık*, hiçliğin içine işlemesiyle dönüşerek *kendi için varlık* olur (Sartre, 2006: 215). Böylece Sartre'a göre *bilinç* doğar. Sartre düşüncesinde bilinç ile varlık arasındaki ilişki önemli bir temeli oluşturmaktadır. Sartre'ın düşüncesinde kendisi için varlık tamamlanmamış eksik bir varlık olarak ele alınmaktadır. Bu düşüncenin oluşumunda bilincin nesnel olan *yönelimsel* ilişkisi yatmaktadır. Bilinç her zaman nesnel olana yönelmektedir. Kendisini gerçekleştirmek için bilincin nesnel olandan ayrılması gereklidir. Sartre kendi başına var olan bir bilinçten söz etmez. Ona göre bilinç her zaman *bir şeyin bilinci* olmak zorundadır. Bir şeyin bilinci olan bilinç hep eksiktir ve kendi kendisiyle tam bir örtüşme sağlayamaz (Sartre, 2018a: 24)

"*Kendinde, kendi kendisiyle doludur ve bundan daha bütüncül bir doluluk, içerilen ile içeren arasında bundan daha mükemmel bir uygunluk düşünülemez; varlıkta hiçliğin sızabileceği en ufak bir boşluk en ufak bir çatlak yoktur*" (Sartre, 2014: 126). Ancak bilinçte bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde bilincin özelliğinin bir varlık çözülmesi olduğunu söyler. *Bilinç*, kendisi için varlığa ait bir özelliktir. Nesnel dünyasından bir masayı ele aldığımızda o sadece masadır ve asla bir masa olduğunun bilincinde değildir. *Kendisi için varlığın* ona yönelmesiyle sadece masa olduğu bilinebilir ya da onun varlığına dair bilgi, *bilincin* ona yönelmesiyle mümkündür. Sartre, bilinç yardımıyla varlıktan ayrılarak var olan bir varlık tanımlamasına gitmektedir. Burada altı çizilmesi gereken önemli nokta, *bilinç* ile kastedilenin algılamak anlamında bir bilmek olmadığıdır.

Sartre *bilinç* olarak ortaya çıkmayı algılanmış olmaktan ayrı tutar. Algı, çok zengin ve geniş bir kavramdır. O, algının özü itibarıyla saf bilince ait olmayan bulanık bir bilgi birikimi olarak görüldüğünü vurgular. Bu yüzden Sartre algının

yerine imge ve imgelemi yerleştirir. Ona göre imgelem algıdan hem daha kesin hem de daha zengindir. Algı tüketilemez bir durumdur; imge ise bir nesnenin varlığının birebir yansıması, onun direkt olarak bilgisidir. Bilincin algılamak olması insanın daha karmaşık daha derin durumlara saplanmasına neden olacaktır. O yüzden “*imge hiçbir şey öğretmez. Asla bir yenilik izlenimi yaratmaz ve öznenin yeni bir yönünü hiçbir zaman açığa çıkarmaz*” (West, 2016: 231). Algı nesnelere iletişim esnasında insana belli birtakım bilgiler sunmaktadır. Bilindiği üzere insanlar farklı algılama deneyimlerine sahiplerdir. Bu yüzden bir nesneden algılama yoluyla alınan bilgiler duruma, zamana ve kişiye göre farklılık göstermektedir. Sartre bir nesnenin algısıyla elde edilen verilerin yerine genel bir nesnenin imgesine sahip olmanın, insana daha sağlam sonuçlar elde edebilmesine olanak sağlayacağını ifade etmektedir. Sartre imgelem ve algı arasında yapısal bir farklılığın da bulunduğunu dile getirmektedir. İmge örneğin öznenin bir sembolü iken algı onun bir resmidir. Algı yorumlanmaya, farklı açıklamalarla değerlendirilmeye çok yatkındır (West, 2016: 232).

Sartre kendisi için varlığı açıklarken Descartes’ın “*Düşünüyorum o halde varım*” argümanı ile dile getirdiği *cogito*’sunu, onun pistemolojik zemin üzerinde açıklanmasını tartışmaya açar.. Bildiğini bilen bilinci eleştirir. Sartre bilinci daha çok refleksif olmayan bilinç olarak ontolojik bir biçimde anlamamız gerektiğini söyler (Sartre, 2018a: 26-27). Burada bilince *benlik* üzerine düşünümü mümkün kılan bir farkındalık –ben farkındalığı- eşlik eder. Sartre’ın pre-refleksif bilinç görüşü, geriye gidişten kurtulabilir, *bilinç* burada artık, başka nesnelere belirli bir ilişki içinde bulunan bir nesne olarak görülmez. Pre-refleksif bilinç ‘nesnelere(in) bilinci’ dir, öyle ki ‘in’ burada hiçbir özne ve nesne düalizminin söz konusu olmadığı hususunu ifade etmek amacıyla parantez içine alınır. Buna göre Descartes’ın bilişsel ya da *refleksif cogito*’sundan önce şu hâlde epistemolojik olmaktan ziyade ontolojik olan, daha temel bir *pre-refleksif cogito* gelir (West, 2016: 234).

Sartre Descartes’ın *cogito* kavramını, *kendisi için varlığın* yönelmişliği olarak kabul eder. “*Cogito’yu kendisi için varlığın (bilincin) yapısını kuran katmanlar*” olarak tanımlar (Yavuz, 2010: 45). *Cogito’yu*, *benlik’in yönelmişliği* bağlamında, bir nesnenin farkına varılması ve nesnenin farkında olunmasının farkına varılması

şeklinde ele alır. Sartre'a göre *cogito*'nun sahip olduğu katmanlar olarak *cogito refleksif*, nesnenin farkında olmak; *cogito pre-refleksif*, nesnenin farkında olunmasının farkına varılmasıdır. Sartre *cogito*'yu, benlik'i *kendinde varlık*'tan ayırt eden belirlenimi olarak görür.

Sartre, yukarıdaki bahsedilen bilincin *yönelimselliği* konusunda Husserl'le aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Çünkü Husserl, her türlü bilme ediminin yapısının aydınlatılmasına ve bu bilinç edimlerinin yönelimselliklerini çözümlenmeye çalışmış ve bunu şöyle açıklamıştır: “*Algılama, duyumsama, arzulama, sevme, inanma edimlerinde, bilinç işlemleriyle kendisiyle bağlantı kurabileceğim şey bana bir biçimde verilmiş olmalıdır. Bu anlamda, her bilinç ediminde bir 'nesne'yle bağlantı kurulmaktadır ya da her bilinç ediminin yöneldiği bir 'nesne' vardır*” (Husserl, 2003: 14). Husserl'e göre her algılamada, duyumsamada bir şey söz konusu olur ve her bir edimin yöneldiği, bağlantı kurduğu “bir şey” vardır. Husserl, bilinç edimlerinin bu yapısını *yönelimsellik* kavramıyla açıklar. Yani o edimlerinin her birinde her zaman bir şeyin bilinci söz konusudur. Burada insanın eylemliliği öne çıkmaktadır. *Yönelimsellik* içerisinde olan insan aktiftir. *Bilinç* sahibi olan insan neyi algıladığını, neyi hissettiğini, neye yöneldiğini ve de neyi sevdiğini pekâlâ bilebilir. Yönelimsellik olmasaydı bilinç ya da insanın, bir nesneden farkı olmayacaktı (Çüçen, 2018. 225). Sartre, *bilinç*'in kendi üzerine düşünmesi yoluyla bir varlık kazandığını ve böylelikle de nesne olarak görünür olduğunu belirtir. Ona göre bu durumda bilinci yaratabilecek hiçbir aşkın “ben” söz konusu olamaz. Bilinç doğmuştur. Bu doğuş Sartre'da varlıkta bir yarılma ya da kopmanın yer alması olarak yorumlanır.

Sartre'a göre *kendinde varlık* ve *bilinç* ancak *benlik*'in, *kendinde varlık*'a geri düşmesi yoluyla birleşir. Sartre bunu imkânsız olarak görür. Bilinç, *hiçleme* yoluyla var olmaktadır (Çüçen, 2018: 226). *Bilinç*, varlık ile ilişkili olmasına karşın varlıktan başka bir şey olmaktadır. Bilinç, varlıktaki bir kendini bölme sürecidir; kendinde varlıktan doğmakta ve varlıkları yani nesnel varlığı böylece görünür kılmaktadır. Sartre da bilinci Husserl gibi bir şeyin bilinci olarak ele almaktadır. Bundan ötürü bilincin bir özü yoktur. Çünkü her bilinç bir şeyin bilincidir (Sartre, 2018a: 24).

Sartre buna Şu rneği verir; bir masa tasavvur edilebilme kimliği bile bilincin içerisinde yer almaz. Ona göre masa, mekânın içindedir ve pencerenin yanındadır. Sartre'da felsefenin birinci adımı, Şeyleri bilinçten defetmek ve onunla dünya arasındaki ilişkiyi yeniden kurmak; yani, bilincin dünyayı konumlandırın bilinç olduğunu göstermektir (Sartre, 2018a: 25). Sartre, bilincin dünyayı nasıl konumlandırığını *Varlık ve Hiçlik* eserinde Şöyle açıklamaktadır:

“Her bilinç, bir nesneye ulaşmak için kendine aŐkınlaŐtıęı ölçüde konumlandırıcıdır. Ve bu konum içinde kendini tketer: Şu anki bilincimde yönelim adına ne varsa, dışarıya doğru, masaya doğru yönelmiŐtir; yargılayıcı ya da pratik, bütün etkinliklerim, Şu andaki tüm duygulanımlarım [affectivite] masayı hedeflemekte ve onda emilmektedir. Her bilinç [conscience] bilgi [connaissance] değildir (rneğin, duygulanıma dair bilinçler vardır), ama her bilen bilinç ancak nesnenin bilgisi olabilir” (Sartre, 2018a: 24).

Kendinde varlık olarak kabul edilen nesnelere ancak bilinçle bir anlam kazanır. Bu durumda bilinç yoksa anlam da yoktur. Özne yoksa gerçekten Şey'ler de yoktur. nk onları bilecek bir varlık kalmaz. Böylelikle onların olması ya da olmamasının hiçbir anlamı olmayacaktır. Ancak bilincin devre dışı olması söz konusu olursa *kendinde varlık*'ın kütleli varlığı kalır. Yani yer kaplayan bir madde kalır. nk Şeylerin de varlığı söz konusudur. Şeyler yalnızca bilinçten bağımsız olarak değil, onları göz önünde tutan bilincin de üstünde vardır.

Sartre'ın bilinç konusunda anlattıklarını toparlayacak olursak Şunu ifade edebiliriz; *bilinç* benliğin varoluşunu n gerektirmez. Yani bilincin varoluşu için onun oluşu dışında hiçbir Şeye gerek duyulmaz. Bir bakıma bilincin varoluşu yönelimsel olmasıdır. Ama bu ynelinmiŐlik duyu aracılığıyla bilmek anlamını içermez, daha çok var olmanın bir farkındalığıdır. YnelinmiŐlik nesnelere var oluŐlarının gerek koşulu ama yeter koşulu değildir. Bilindiği üzere nesnelere onlara bir yönelen olmadığında da vardılar. *YnelinmiŐlik*, insanın kendi varoluşunun yeter koşuludur. Bilincin özünü oluŐurmaktadır. Nesnenin kendi kendisinin bilincinde olması, bilincin özüdür. Bilincin var oluşu bilincin kendisinden çıkar. Sartre'da bilinç varoluşun sahip olduğu bir öz olarak anlaşılmaktadır. Bilinç tözsel hiçbir Şeye sahip değildir, o sadece göründüğü Şeyle aynı derece var olması anlamında saf

görünüştür (Karakaya, 2004: 83). Ve elbette ki bilinç yalnızca kendisine görülebilir. Bilinç *kendinde varlık*'tan ziyade *kendisi için varlık*'tır. Bilinç dünyadaki bir şey değildir, o, hiçbir şeydir (Taşkın, 2021: 469).

Sartre her ne kadar bilincin *kendinde varlık*'la olan olumlu ve olumsuz etkileşiminden bahsetse de *ego*'yu yani *ben*'i bilinçten tamamen çıkarmak istemektedir. Sartre'a göre *kendisi için varlık* kategorisinde, hiçbir yabancı unsur bulunmamalıdır: “*Yoksa deyim yerindeyse bütün devasa varlıkbilimsel mimari, tıpkı iskambil kağıdından inşa edilmiş minyatür bir şato gibi, hafif bir vuruşla çöker gider!*” (Sartre, 2018b: 15). Sartre buradan *ben*'le ilgili açıklamalarına geçer. Bu açıklamaları yaparken *ben*'in kendine ait özelliklerinden hareket etmektedir.

2.2.3. Kendisi İçin Varlık ya da Ben Kavramı

Sartre'ın ontolojisinde ikinci temel kavram *kendisi için varlık*'tır. Kendisi için varlık kısaca bilinç ya da bilinç sahibi insanla özdeşdir. *Kendinde varlık* tam, oluştan yoksun, cansız bir dünyaya karşılık gelirken, *kendisi için varlık* mükemmel olmayan ama canlı olan insana karşılık gelmektedir. *Kendisi için varlık* özneliktir. Yine de kendisi için varlık, kendinde varlık olmadan anlaşılabilir. Çünkü kendisi için varlık kendinde varlığın olumsuzlanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Kendisi için bilgi edimiyle varlığın içerisine olumsuzlamayı sokar. Sartre'a göre olumsuz yargı, sorgulama, yıkım edimleri *kendisi için varlık*'ın asli var olma tarzıdır.

Kendisi için varlık bir *hiçlik*'tir. Dolayısıyla insan, *hiçlik*'in dünya üzerine açılmasını sağlayan bir varlık olarak vardır. Bu *hiçlik*'i varlığa getiren bilinç sahibi insan varlığıdır (Çüçen, 2018: 226). *Kendisi için varlığın* bu durumdan kurtulmak için kendisini yeniden *hiçliğin* içerisine atması gerekir. Çünkü kendinde bir kendisi için varlık olmak istemektedir. Kendinde varlık gibi tam bir doluluk olmak istemektedir. O halde insan bir hiç midir? Gerçekten var olan insanın dışındakiler midir?

Sartre'a göre hiçliğin kendine ait bir varlığı yoktur, çünkü o bütün varlığını *kendinde varlık*'tan almaktadır. Nasıl ki, bilinç bir şeyin bilinci olarak vardı hiçlik de aynı şekilde bir şeyle beraber vardır. Bilinç bir varlık eksikliği, bir varlık arzusu olarak tanımlanır. Değer olarak nitelediğimiz olguyu ortaya çıkaran da budur. Sartre, *hiçlik*'in, *varlık*'ın dışında olduğunu ileri sürer. Varlık, önce gelir, hiçlik onu izler. Sartre'a göre, hiçliğin araya girmesiyle *kendisi-için-varlık*, *kendinde-varlık*'tan ayrılır. Çünkü ona göre bu hiçlik, insanla veya insan bilinciyle dünyada vardır (Tansel, 2006: 59).

Başlangıçta var olan yalnızca *kendinde varlık*'tır. İnsanın *kendinde varlık*'tan ayrılması gerekir. Bu nedenle kendinde varlık kendisini temellerinden sarsarak yeni bir şey açığa çıkarır. *Kendinde varlık*'ın ilk olarak kendisini açması ve hiçliğe adım atması gerekir. Nasıl ki, yabancı bir yerde olmadan insan kendi yurdunun farkını ya da bütün yönlerini tam olarak bilme imkanına sahip olamayacaksa, bu kendini aşma olmadan da insan kendi varlığının, var olduğunun bilincine erişemeyecektir. Bu hiçleme kendinde varlıktan bir sıyrılmadır. Bu ayrılmayı yapan bilinçtir, bilinç tek başına hiçbir şeydir. Bu ayrılmayla birlikte *kendinde varlık*'ta bir çatlak oluşur, bu sıyrılmaya ya da ayrılma, tıpkı çatlak bir duvardan içeriye sızan temiz hava gibi, kendi bilincine erişen bir varlık olarak *kendisi için varlık*'ı ortaya çıkarır. “*Hiçlik varlığın deliğidir, kendindenin çökmesiyle kendisi için meydana gelir*” (Akarsu, 2014: 227). Bu anlamda Sartre, kendisi için varlığı bir olumsuzlama olarak, kendinde varlık olmayan olarak tanımlamaktadır. Olan şey değil de olmayan şey olarak tanımlanan *kendisi için varlık*, insanda bir kaygıyı beraberinde getirir. Bu kaygı kendini gerçekleştirme kaygısıdır. İnsan kendi sorumluluğunu omuzlarına yüklenmiştir. Tabi ki insan bu sorumluluktan kaçmak istemekte ve sadece kendinde varlık olmaya devam etmeyi arzulamaktadır.

Varoluşçu gelenek içerisinde yer alan düşünürler gerçekten var olanın somut varlıklar olduğunu söylemektedirler. Bu nedenle insanın bedenden aşkın bir boyutunun olduğu görüşlerine karşı çıkarlar. İnsan bu bedenle birlikte dünyadadır ve vardır. Onu bedenden ayırıp fizikötesi bir yerde konumlandırmak anlamsız bir çabayı gerektirir. Bedenden ayrı bir varlık olarak ruhun varlığını kabul eden geleneksel

düşünce, ruhu var eden ve sadece bir amaç doğrultusunda şekillenmesini isteyen bir yaratıcının varlığına dair düşünceler esastı. Ancak varoluşçu görüş insanın kendi sorumluluğunu kendi omuzlarına yükleyerek ve insanın bir şekilde varolduğu gerçeğini kabul ederek sadece insanın varoluşsal problemlerine yönelir. İnsan kendi varlığının bilinciyle hareket edip sorumluluğunu üstlenen bir varlık konumuna yükselmiştir. Bilinç sahibi bir varlık olarak o, kendinde varlıktan ayrılmış ve başka bir şeye dönüşmüştür. Bu ayrılış dünyadan farklı bir boyuta geçiş olarak görülmemelidir. Çünkü kendinde varlıktan ayrılan bir bilinç olarak bu dünyadaki varlığını sürdürür:

“Her ne kadar bilinmekte olan dünya ancak kendisi için varlık sayesinde ortaya çıkmış olsa da bir şuurun varlığından söz etme imkânımız yoktur. Bir yerde kendisinin dışındaki varlığı, varlık haline getiren şuur kendini yokluğa indirgemektedir. Sadece kendisi için dünyaya göre aşkın bir duruma sahiptir, kendisinin sayesinde şeylerin mevcut olduğu bir hiçliktir” (Gürsoy, 1987: 25).

Buradan yola çıkılarak da dünyanın varlığı bilinç sayesinde, denilebilir. Kendisi için varlık, kendinde varlıktan bilinci sayesinde ayrılmaktadır. Sartre ayrıca bilinci hiçlik olarak tanımlamakla birlikte, bilmekte olan varlığın bilinmekte olan varlığa indirgenemeyeceğini, onun o şey olmadığının farkına varmasının sonucunda açığa çıktığını söyler (Sartre, 2014: 123). Bu da gösterir ki, Sartre’da varlığa açılan bu çatlakla, hiçlikle bir kendisi için varlık belirmektedir, tıpkı açılınca boş çıkan hazine sandığı gibi. Sandığın boş zemininde kendi bakışınla karşılaşsın. Hiçbir şey yoktur ve orada bulduğun tek şey sandığın boşluğunda gezinen kendi bilincidir.

Buradan yola çıkılarak şöyle bir benzetme daha yapılabilir; eğer bir soru olumlu ya da olumsuz olarak cevaplanabiliyorsa Sartre’a göre varlık da yokluk olarak hiçlenebilmektedir. Yokluk varlığın olumsuzudur. Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde bu durumu şöyle ifade etmiştir: *“Hiçlik olumsuzlamanın temelidir, çünkü hiçlik olumsuzlamayı kendinde barındırmaktadır, çünkü varlık olarak olumsuzlamadır”* (Sartre, 2014: 73). O halde, yokluktan önce varlığın var olduğu kesindir. Çünkü yokluktan söz edebilmek için bir şeyin önceden olması gereklidir, böylelikle onun olmadığı durumda onun yokluğundan söz edebilmemiz mümkün olsun. Sartre aynı eserde bu yokluğun, kendisi için varlığın bilince sahip olarak

kendini ayırmasından geçtiğini şöyle dile getirir: “*Bilinçli varlık geçmişi karşısında kendi kendisini bu geçmişten bir hiçlikle ayrılmış gibi oluşturmalıdır; bilinçli varlık, bu varlık kopuşunun bilinci olmalıdır ama maruz kaldığı fenomen gibi değil de kendisi olduğu bilinçsel bir yapı gibi*” (Sartre, 2014: 73).

Kendisi için varlık kendinde varlığın bilgisi içinde su yüzeyine çıkmaktadır, tıpkı sütün içindeki kaymağın ısıtılınca açığa çıkması gibi. West bu hiçliği şöyle açıklar: “*Sartre’in felsefi romanı Bulantı’da Raquentin parkta oturmuş bir ağacın köküne bakarken, çıplak isimsiz varoluşun yarattığı tedirgin edici deneyimi yaşar; nesnelerin çeşitliliği, bireyselliği bir dış görünüş bir ciladan başka bir şey değildi*” (West, 2016: 237). Kendisi için varlık olarak kendinin onlardan ayrıldığına tanık olur.

Sartre ayrıca Hegelci anlamda varlık ve hiçlik diyalektiğini reddeder. Çünkü hiçlik varlığın dışındadır. Önce varlık gelir, hiçlik onu izler. Sartre aynı zamanda Heidegger’den almış olduğu bir kavram olan *zamansallıktan* da söz etmiştir.¹ *Zamansallık*, kendisi için varlığın kendinde varlığı sürekli hiçleme sürecinde deneyimlediği öznel bir durum olup, insan gerçekliğinin özünü oluşturur. Zaman, tıpkı uzam gibi insana özgüdür (Sartre, 2018b: 19). Bir zamansallık içerisinde insan varoluşundan söz edilir. Hegelci anlamda bir *tarihsellik* değildir bu. Sartre’in sözünü ettiği zamansallık insanın doğması, büyümesi ve ölmesi bağlamında bir *zamansallık*’tır. İnsan bu süreç içerisinde kendini nasıl şekillendiriyorsa o doğrultuda varoluşunu ortaya koyar. *Kendisi için varlık* kişisel bir özellik sergilememektedir.

Sartre bilincin kendi nesnesi olma girişimine *düşünüm* (refleksif) demektedir. *Düşünüm* kendisi için varlığın, kendine olduğu şey olarak görünme etkinliğidir (Sartre, 2018b: 20). İki düşünüm etkinliği vardır: Birincisi *düşünümlü* (refleksif) bilinç, üzerinde düşünülen bilinçtir. Saf bilinç de denebilir; ikincisi ise *düşünümsüz* (pre-refleksif) bilinç, saf olmayan bilinçtir. Sartre buna konumsal olmayan kendi

¹ Heidegger’de zamansallık basit bir deyişle zamanda varolan üç boyutun birliği olarak kavranmaktadır. Zamansallık, geçmişin, geleceğin ve şimdinin bir birlik oluşturması; üç boyutlu bir süreçtir.” Zamansallık farklı imkân ve minvallerde husul bulabilmektedir. Varoluşun temel imkanları, yani Dasein’in sahilik ve gayri sahilik, ontolojik bakımdan zamansallığın olası husul bulmaları üzerine temellenmektedir” (Heidegger, 2011: 321).

bilinci demektir. Bilincinde olunan nesnenin örtük bir farkındalığı vardır. Bir bilgi olduğu yönünde değerlendirme içermez. Bundan yola çıkarak Sartre'ın bilgi anlayışına da değinmek gerekir.

Sartre her türlü bilginin sezgisel olduğuna inanmaktadır (Sartre, 2018b: 20). Bu sezgi bilincin şey karşısındaki mevcudiyetidir. Yani herhangi bir şeyin bilinç için mevcut olması, olumsuzlama ile mümkündür. Bu yüzden bilgi adı verilen olgu ne bir ilişki ne bir nitelik ne de bir etkinliktir. Sartre'da bilgi, ayrılmış nesnelere bağlamında varlığın var olması gerçeğinden başka bir şey değildir. Kendinde varlık ayrılmış nesne olmadığından, yani bir bütünsellik içerisinde olduğundan, onun bilgisi mümkün değildir. Bilginin var olabilmesi için tikel bir karakter kazanması gereklidir. Bu da demektir ki bilgi onu var edene, kendisi için varlığa ait bir olgudur.

İnsan kendisinin nesnel bir varlık olmadığı farkındadır. O halde, kendisi için varlık, yani insan, kendisini varlıkta hiçleyerek açığa çıkarmaktadır. Kendisi için varlık, kendinde varlıktan tamamıyla ayrıdır. Toparlayacak olursak, kendinde varlığın karşısında *bilinç*'in varlığını ifade eden *kendisi için varlık* bulunmaktadır. Sartre'da hiçliğin kaynağı bilinemez ve bir sır olarak kalır. *Ben*, nesneden bağımsız ama bir yönüyle ona bağlı bir gerçekliktir. Bilinç sayesinde kendinde varlıktan kendisinin ayrıldığını görür. Bu bir şeydir, *ben* bir şey olarak, vardır. Bir bilince sahip olmak bakımından var olmak, yetersiz bir varoluştur. Bir şey olan *ben*'in bir amacı olmalıdır. Yoksa varlığının diğer varlıklar içerisinde sürüklenip gitmesine göz yummuş olur.

Sartre'a göre bilincin bir kendine özgü içeriği yoktur. Bilinç bir varlık eksikliği, bir varlık arzusu olarak tasarlanmıştır. Değer ve anlamlılık olarak nitelendirilen olgular bu sebeple ortaya çıkar. Kendisi için, kendinde bir kendisi için olmanın peşinden koşar ama bu Sartre'a göre hiçbir zaman mümkün değildir. *Kendinde varlık*'ın ne ise o olduğu yerde, *kendisi için varlık* ne değilse odur.

2.2.4. Özgürlük, Sorumluluk ve Sıkıntı İçinde Benlik

Sartre'ın buraya kadar yaptığı açıklamalarında *Varlık ve Hiçlik*'te fenomenolojik incelemelerini görürüz. Eserin sonlarına doğru insan özgürlüğüne ilişkin konulara değinir. Özgürlük fenomeni sorumluluk, istek ve yönelimleriyle ele alınıp tartışılır. Bilinç sahibi olmayı özgürlüğün bir koşulu olarak görmez. İrade sadece özgürlüğü görünür kılar. İrade tam tersine özgürlük temeline gereksinim duyar, çünkü irade düşünce ve kararlarla oluşturulur. Daha açık bir deyişle özgür olan irade değildir, insandır (Karakaya, 2004: 92).

Varoluşun özden önceliği ilkesi temelini *özgürlük*'te bulmaktadır. İnsan özgür bir varlık olmasaydı, varoluşu özden önce gelmezdi. İnsan kendi özgür eylemleri ile kendi özünü inşa eden bir varlıktır (Çelebi, 2014: 65). Sartre'a göre *özgürlük* ontik bir boyuttur. *Özgürlük* Kant'ta, ödev ahlâkından ayrı düşünülemez (Kant, 1994: 69-71).

Sartre'da özgürlüğün deneyimine varmak için zorunlu bir ahlâk yasasıyla karşılaşma söz konusu değildir. Çünkü insan yaşamındaki kendi yönelimleriyle özgürlüğünü her an omuzlarına yüklü bir yük olarak hissetmektedir. Yani insanın sahip olduğu özgürlük, yaşamının her anında kaçınılmaz bir sisypnos'tur (Sartre, 2018b: 24). "*İnsan özgürlüğe mahkumdur.*" Özgürlüğü omuzlarında bir yük gibi taşıyan insan, yürüdüğü yer düz de olsa yokuş da olsa özgürlük adı verilen bu kayayı taşımaya mahkumdur.

İnsan dolayısıyla gerçekleştirdiği her eylemde, yöneldiği her seçişte ve aldığı her kararda özgürlüğün getirmiş olduğu bu sorumluluğu her anında hissetmektedir. Bu anlamıyla özgürlük göreceli değil, mutlaktır. Sartre'ın bilinçle özdeşleştirdiği bu özgürlük kavramı kendi içerisinde hiçbir şey taşımadığından, insan özgürlüğüne dışarıdan hiçbir şey etki edemez. Yani bu özgürlük birinin insana kazandırdığı bir özellik değildir, özgürlük insana verili olmadığı gibi özgürlüğün ondan alınması da olası değildir. Her türlü belirlenmişlik bilinç ve özgürlüğün dışındadır. İnsan özgürlüğünden kaçamaz.

Özgürlük bilince eşittir ve onunla özdeşdir. İnsan varlığı ve onun özgürlüğü arasında hiçbir ayırım yoktur. “İnsanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir ve bunu mümkün kılar, insan varlığının özü, onun özgürlüğü içinde askıdadır. Dolayısıyla bizim özgürlük dediğimiz şeyi, insan gerçekliğinin, varlığından ayırmak imkansızdır. İnsan, hiçbir şekilde, daha sonra özgür olmak için önce olmakta değildir, insanın varlığı ile özgür oluşu arasında fark yoktur” (Sartre, 2014: 69). Varoluşun özden önce geldiğini savunan ilke gereği birey için önceden belirlenmiş bir durum veya bir amaç olmadığı için insan kendi tasarımlarını kendisi kurmaktadır. Bu durumda varoluşumuz kendi hayatlarımızı ve değerlerimizi yaratmakta özgür olmamız anlamında, özümüzü belirler. Kendi hayatını kurma veya sorumluluktan kaçmak gibi durumlar *kötü niyet* ya da *kendini aldatma* olarak adlandırılır.

Kendisi için varlık yokluk yoluyla kendinde varlıktan ayrılmış ve özgür bir varlıktır. Sartre özgürlüğü insanın doğasına ait bir özellik olarak görmez, çünkü bu durum bilinçli varlığın yapısına ait bir gerçekliktir. İnsan özgür olamaya mahkumdur, derken, bilincin belli bir özü, bir varlığı olmadığı gibi özgürlüğün de bir özünün olmadığını kasteder. O insanın varlığıyla var olur. Kendisi için varlığın özgür olmasıyla bir hiç oluşu arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü *kendinde varlık* gibi mükemmel, kendisiyle dolu bir varlık değildir, o bir tarafı eksik bir tarafıyla da kendisiyle tam dolu bir kendinde varlık olmak istemektedir. Onun özgürlüğü onun fırlatılmış olmasından meydana gelmektedir. Bir hiç oluşuyla bağlantılıdır. “Dünyaya insan varoluşuyla giren hiçlik, başka bir isimle daha tanınmaktadır: ‘O özgürlüktür.’ Kendi başına alındığında varlığın yalnızca ‘varlığı yaratabildiği’ yerde, insanın özgürlük imkânı, varlık döngüsünden –yani şeyler dünyasının determinizminden- kurtulabilme olanağı, bilinç ve olumsuzlama ile söz konusu olur” (West, 2016: 238). İnsan, bilinci sayesinde bir hiç olmaktan kurtulabilir. O halde, vereceği kararlar onun özünü meydana getirecektir. Bu durumda insan bir şeyler tasarlayıp kendisi için onu gerçekleştirme veya gerçekleştirmemesi konusunda özgürdür.

Sartre için özgürlüğün uygulanmasında Kant'ta olduğu gibi bir ahlâk yasasına ihtiyaç yoktur.² Bunun nedeni, özgürlüğün insanın omuzlarına yüklenmiş bir *sorumluluk* olmasıdır. İnsan sorumluluğundan kaçamaz. O halde, denilebilir ki özgürlük sorumluluğu da beraberinde getirmektedir. *Sorumluluk* bilincin bir parçasıdır. Sorumluluk beraberinde seçim yapmayı da getirir. Seçim yapmak bir bilinç gerektirir. “*Eğer özgürlük bilincin varlığıysa, bilinç de özgürlük bilinci olmak zorundadır*” (Sartre, 2014: 73). Bilincin varlığıyla kendisi için varlık sorumluluklarının farkına varır. Bir *benlik* oluşturabilmesi için yaşamının tüm sorumluluğunu kendi eline alır.

Tanrı'nın varlığını hiçbir şekilde düşüncelerine katmamış olan düşünür, bu konuda insan denilen varlığın dünyaya *fırlatılmış* olduğunu dile getirmektedir (Sartre, 2015: 48). Kendinde varlık, mevcut bir biçimde evrende yerini almaktadır. Kendisi için varlık ise bilincinin yardımıyla kendisini kendinde varlıktan ayıran bir farkındalık ile var olmaktadır. Burada Sartre'ın ateist bir görüşe sahip olmasının meydana getirdiği problemler de söz konusudur. Kendinde varlığın var oluşu konusunda ya da bilincin varlığı konusunda yeterli bir açıklamaya gidememiştir. Ancak varlığı ele alış tarzında ve kendisi için varlık anlayışında açıklamalar tatmin edici olabilir. Sartre'ın kendi sözlerinden bakmak gerekirse, o bu durumu şöyle açıklar:

“Gelgelelim, benim bağlandığım Tanrıtanımaz varoluşçuluk daha tutarlıdır. Ona göre eğer Tanrı yoksa, hiç olamazsa ‘varoluşçu özden önce gelen’ bir varlık vardır. Bu varlık, bir kavrama göre tanımlanmazdan, belirlenmezden önce de vardır. Bu varlık insandır. Heidegger’ in de değişiyse ‘insan gerçeği’dir. Varoluş özden önce gelir. İyi ama ne demektir bu? Şu demektir: ilkin insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır” (Sartre, 2015: 39).

² Kant felsefesinde özgürlük ve ahlâk fikri birbirinden ayrılmaz, yani karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler. Gerçek özgürlük onun için ahlâk yasasına uyulmasından ibarettir ve hiçbir ahlâk yasası da özgürlük olmadan düşünülemez. Ahlâk yasasının temel kaynağı ise insan aklıdır. (Kant, 1994: 47). Kant teorik felsefesinde özgürlüğün imkanını gösterirken, pratik felsefesinde ahlâklılığın tek gerçekliliği olarak aklın olgusu olarak nitelendirdiği ahlâk yasasının bilincine dayandırır. Ahlâki eylem bütün hissi ve amaçsal edimlerden arındırılarak, sadece ahlâk yasasına olan saygıdan doğan ödev bilinciyle yerine getirilebilir (Kant, 1994: 69-71).

Varoluşçu geleneğin yaptığı en önemli şey insana varlığının sorumluluğunu yüklemektir. Sartre'ın da düşüncesinde bunu görürüz. Bilinç'in varlığıyla insan varlığının varoluşu şekillenir ve bu bilincin zorunlu olarak kendisinde barındırdığı özgürlükle insan varoluşunun sorumluluğunu omuzlarına alır. Bu durum *kendisi için varlık* olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumdan ne kaçabilir ne devredebilir ne de sıradan bir *kendinde varlık* olabilir. Varoluşunun sorumluluğunu omuzlarına yüklenmiş olan insan kendisini seçme yoluna gitmelidir. Bu düşüncesinden ötürü Sartre, öznellik suçlanmaktadır ama Sartre'ın özneliği suçlandığı tarzda bir öznellik anlayışı taşımamaktadır. Bu durum öznel bir kendini seçme değildir. Sartre'ın öznellik suçlanması; "*insan kendini nasıl yaparsa öyledir*" görüşünden çıkar. Sartre öznelci eleştirilere karşı çıkmaktadır. Sartre bu konuya *Varoluşçuluk* adlı eserinde şöyle değinmektedir:

"Varoluşçuya göre insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez; hiçbir şey değildir o zaman. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir Tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de. İnsan var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan sonra olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani. Varoluşçuluğun baş ilkesi de budur işte. Buna öznellik adını verenler de var. Onlar bizi öznelcilikle suçluyorlar" (Sartre, 2015: 39-40).

Onun düşüncesinde birey seçimlerinde bulunurken yalnızca kendisi için seçim yapmamaktadır. Aldığı tüm kararları tüm insanlık adına almaktadır. Kendisini seçerken insan için olması gereken tasarımları da oluşturur (Karakaya, 2004: 93). Ona göre eylemlerimiz olmasını zorunlu saydığımız bir insan tasarımı doğurmaktadır. İnsanlar kendileri için her zaman en iyi olanı isterler. Herkes iyi olana yönelirse seçilen şey değerli olur. Bu durumda herkes için değerli olan bizim için de değerlidir. Sartre bu düşüncesiyle bireycilikten kurtulur, çünkü kişi sadece kendisi için değil tüm insanlık için bir seçim yapmıştır. Bunu Sartre'ın sözleriyle tekrar dile getirelim:

"Gelgelelim gerçekten de varoluşçuluk özden önce geliyorsa, insan ne olduğundan sorumludur öyle ise. İşte, varoluşçuluğun ilk işi de her insan kendi varlığına kavuşturmak, varlığının sorumluluğunu da omuzlarına yüklemektir. Ne var ki biz insan

sorumludur derken, yalnızca kendinden sorumludur demek istemiyoruz. Bütün insanlardan sorumludur demek istiyoruz. (...) insan kendini seçer, dediğimizde, her birimizin kendi kendini seçmesini anlıyoruz bundan. Ama insan kendini seçerken bütün insanları da seçer. Kendini seçmesi bütün öbür insanları da seçmesi demektir aynı zamanda. Olmak istediğimiz kimseyi yaratırken herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlarız. Hiçbir edimimiz yok ki olmasını zorunlu saydığımız bir insan tasarımı doğurmasın bizde.

Öte yandan, bütün insanları seçerken insan kendini de seçmiş olur. Şöyle ya da böyle olmayı seçmek bir bakıma seçtiğimiz şeyin değerli olduğunu belirtmek istemektedir. (...) Ayrıca varoluş özden önce gelince ve biz tasarıma göre varlaşmak isteyince bu tasarı herkes için, bütün çağımız için bir değer ve gerçeklik kazanır. Böylece sorumluluğumuz düşünemeyeceğimiz kadar büyümüş olur; giderek bütün insanlığı kucaklar. (...) Gelelim bu hareketimle, bu seçimle yalnızca kendimi bağlamış olmakla kalmam, herkes adına tevekkülü salık vermekle bütün insanlığı da bağlamış olurum” (Sartre, 2015: 41-42).

O halde, insanın bu sorumluluğu birtakım sorunlar doğuracaktır. İnsanın sadece kendinden sorumlu olmaması, aldığı kararlarla insanlık denilen tümel bir kavramı da oluşturur. Sartre birey olarak her insanın, her zaman iyi olana yöneleceğini ifade etmektedir. Çünkü seçtiği her eylem kendisinin de içinde bulunacağı varlık türünü meydana getirecektir. Burada yazılı bir ahlâk kuralının varlığı hissedilebilir, ancak Sartre evrensel bir doğma ile belirlenmiş ahlâk yasasından hiç söz etmemektedir. İnsan kendisini bir sorumluluğun içerisinde hapsolmuş olarak bulur. Bu mutlak sorumluluk kendisi için varlığın özgürlüğünün bir sonucudur. Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde sorumluluğundan bile sorumlu olmaktan bahseder. Bu durumu; “*Dünyanın içine bırakılmış durumdayım; ama bu, suyun üzerinde yüzen tahta parçası gibi düşman bir evrenin içinde terk edilmiş ve edilgin olarak kalacağım anlamına gelmez. Bu, tersine, kendimi aniden tek başına ve yardımsız olarak olanca sorumluluğunu taşıdığım bir dünyanın içinde angaje olmuş bir halde bulmam demektir ve ben, ne yaparsam yapayım, bir an için bile olsa, kendimi bu sorumluluktan koparamam, çünkü sorumluluklardan kaçma arzumdan bile sorumluyum*” diye açıklamaktadır (Sartre, 2014: 654-655).

Bu kadar sorumluluğu üzerinde hisseden insan bütün bunlardan ötürü sorumluluktan kaçma eğilimindedir. Bu sorumluluk onda bir *bulantı* meydana getirir.

O bu bulantıdan kaçmak ve sıradan bir kendinde varlık gibi olmak istemektedir. Böylece tüm sorumluluklarından kendini uzaklaştırabilir. Ancak *kendisi için varlık* sorumluluklarından kaçamaz ve *kendini aldatma* yolunu seçer. Kendini aldatma, bizi *bilinç* kavramına yeniden götürür. Ancak bilinçli olan bir varlık kendisini aldatma yolunu seçer. Bir tek insan hakikati bildiği halde bunu dışarıya farklı aktarır. Sartre bunun nedenini de *iç daralması* olarak adlandırır. Sartre'a göre iç daralmasından kurtulmak mümkün değildir. Çünkü bu durum bizim insani yanımızı gösterir. Bu konuda Sartre, iç daralması ortaya çıktıkça ilerlemek gerektiğinden bahseder. Ne var ki bu ilerleyişlerin sonucunda da iç daralması hep var olmaya devam edecektir (Sartre, 2014: 74).

Sartre'a göre eğer insan özgürlüğünü inkâr eder veya başka bir otoriteye bağlarsa bu durum onun *kötü niyet* içinde olduğunu gösterir. Kötü niyet, kişinin kendisini aldatması anlamına gelir (Karacakaya, 2004: 117). İnsanın kendisini aldatmayı seçmesi içinde bulunduğu durumu inkârdır. Sartre burada insanın seçimlerinden bahseder. Çünkü insanın seçimleri onu belirlemektedir. Sartre verdiği bir örnekte savaşa gitmek veya hasta annesine bakmak arasında bir seçim yapmak zorunda kalan insanın psikolojisinden bahseder. İnsan iki tür ahlâk arasında bocalayacaktır. Bir yanda bireysel sevgi, duygudaşlık ve bağlılık ahlâkı var, öbür yandaysa daha geniş ama etkisi ve yararı daha kuşkulu bir ahlâk var. İnsanın birini seçmesi gerekir. Bu seçişi yapmasında ona kimse yardım edemez. Eğer değerlerimiz tasarladığımız belirli bir durumu aşıyorsa kesin bir yol göstermiyorsa, içgüdülerimize uymak ve ona göre davranmak yapılacak tek iştir. Burada bahsi geçen insan savaşa gitmek mi hasta annesinin yanında kalmak mı ikileminden kurtulmak adına duygularına boyun eğmeyi seçer. Annesini her şeyden çok sevdiğini hissederse onun yanında kalmayı ama tam tersine annesine olan sevgisi yeterli değilse savaşa gitmeyi tercih edecektir. Pek bir duygunun değeri neye göre belirlenir? Duygunun değerini ancak onu doğrulayan bir edimle belirleyebilir. Örneğin annesinin yanında kalması onu ne kadar çok sevdiğinin bir göstergesidir. Sartre hareketi doğrulayacak bir duyguyu istemekle insanın kendisini bir kısır döngüye soktuğunu söyler. Başka bir deyişle duygu yapılan hareketlerle oluşur. Duygunun değeri edimlerden sonra ortaya çıkar. Bu sebeple duygunun kılavuzluğunda yürümek doğru değildir. Yani kendimde

ne beni harekete geçirecek gerçek durumu arayabilirim ne de hareketimi sağlayacak bir ahlâktan bekleyebilirim. Hiçbir genel ahlâk bize yapacağımız şeyi söyleyemez. Ancak insan kendi karar verebilir. (Sartre, 2015: 50).

İnsan neyi seçerse o olacaktır. Seçtiği karardan pişmanlık duymaması gerekir. Pişmanlık Sartre'ın istediği en son şeydir. Seçim yapması halinde insan kendisine bir yol çizmektedir. Sartre da seçim önemlidir, çünkü insan dünyaya fırlatılmıştır. Akarsu, Sartre'ın insanın sorumluluktan kaçma düşüncesini şu şekilde aktarır: “*İnsan anlamsız bir dünyada kaygılı bir korku içinde şaşkın şaşkın dolaşır ve barış arar. Bir nesne olmayı isterdi: şöyle sağlam kendi içinde huzurlu, sorunsuz ve sorumsuz olarak. Ama böyle bir isteme bilinç ve özgürlük olan kendi özüne ihanettir. Böylece insan aldatma içine sığınır*” (Akarsu, 2014: 229). Bu durum insanın kötü niyete neden gitmek istediğini de açıklar.

İç daralması yani *sıkıntı*, insanın kendi özgürlüğünün bilincine varması ya da bir varlık bilinci olarak özgürlüğün habercisidir. Sartre bu durumun insanın dünyaya *fırlatılmış* olmasından kaynaklandığını belirtmişti. Sartre bu dünyanın saçmalık olduğunu da dile getirmektedir. Bu yüzden iç daralmasının bir başka nedeni de dünyanın saçmalığına karşı duyulan bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Sartre'a göre dünya düzensiz ve pistir. İnsana karşı duran bir şeydir. Dünya insana göre bir yer değildir, çünkü acımasız, düşmanca ve saçmadır. Bundan dolayı insan dünya karşısında anlamsız bir *kaygı* ve *endişe* içinde dolaşmaktadır (Çüçen, 2018: 244-246). Bu durum da insanda bir *bulantı* meydana getirir. Bulantı, iç daralmasının bir sonucudur.

İnsanın kendini seçmesi kendisini seçerken de başkalarını da seçmesi insanı bulantıya sürüklemiştir. Bu bulantı karşısında insan hareketsiz kalabilir, diye düşünülebilir. Ancak bu bulantı duygusu insanı eylemsizliğe sürüklememektedir. Aksine içinde bulunduğu bu sıkıntılı durum onu seçim yapmaya itmektedir. Kendisi için varlık bu bulantılı halden seçim yaparak kurtulur ki, Sartre bu durumu bir örnekle şöyle açıklar:

“Sorumlulukları olan herkes bilir bu bunalıyı. Nitekim bir saldırının sorumluluğunu yüklenen bir komutan, nice insanı ölüme atmanın sorumluluğunu da yüklenmiş olur.

Üstelik bu sorumluluğu kendisi seçer. Gerçi üstlerinin verdiği komutlar da vardır; ama pek geniştir bu komutlar, enine boyuna yorumlanmak ister. Bu yorumlama on, on beş, hatta yirmi kişinin hayatıyla ilgilidir. İşte bu yorumlamayı yapmak, ona göre bir karar vermek komutana düşer. Bundan ötürü karar verirken ister istemez bir bulantıya, bir iç sıkıntısına kapılır. Bütün komutanlar yaşarlar bu sıkıntıyı. Ama bu, yine de onların hareketlerine engel olmaz. Tam tersine, eylemlerinin baş koşulu (şart) olur.

Çünkü bulantı bir sürü olanakla yüz yüze getirir onları. Komutanlar bu olanaklardan birini seçince, ancak seçildiği için bir değer kazandığını bilirler onun. Ayrıca, varoluşçuluğun sözünü ettiği bu çeşit bir bulantı, ancak sorumlulukla açıklanır; ancak bağladığı öbür insanlar karşısında doğruca beliren bir sorumlulukla anlaşılır. Görüldüğü üzere bizi eylemden ayıran bir perde değildir bulantı; tersine bizi eylemle birleştiren, harekete götüren bir olaydır, eylemin bir parçasıdır” (Sartre, 2015: 44-45).

*İç daralması ve korku kavramları birbirinden tamamen farklı iki kavramdır. Bir olay karşısında duyulan sıkıntı ile korku arasında fark vardır. İç daralması yapmak üzere olduğumuz seçim durumundan duyulan bir sıkıntıdır. Korku ise dünyadaki varlıkların düşüncesiz bir anlayışıdır. Oysaki sıkıntı kendi için varlığın düşünceli bir anlayışıdır. Korkunun ise bir nesnesi vardır ve korkunun bu nesnesi ortadan kaldırıldığında korku da ortadan kalkar, fakat sıkıntının bir nesnesi yoktur. Sıkıntı yaşayışın bir parçasıdır ve kendisi için varlık, yaşamının getirmiş olduğu bu duygudan ancak bir karar vererek, bir seçim yaparak kurtulabilir. Sartre bu sıkıntılı durumun yalnızca bir seçimle tamamen ortadan kalkmayacağını farkındadır. O karşılaşılan tüm sıkıntılı durumlarda bireyin her zaman için bir seçim yapmak zorunda kaldığını da ifade etmektedir. Böylece her seçim başka bir sıkıntıyı beraberinde getirecek olup, kısır bir döngü yaratacaktır. Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde korku ve iç daralmasını şöyle bir ayrımla dile getirmiştir “Eğer beni yeni bir yüksek onura çıkartmış, önemli ve itibarlı bir göreve atamış olsalar, belki bu görevi yerine getiremeyeceğim düşüncesiyle, olası başarısızlığımın sonuçları konusunda en ufak bir korku duymaksızın içim daralabilir” (Sartre, 2014: 74).*

Hiçlik, özgürlük, sorumluluk ve sıkıntı arasında içten bir bağlantı bulunmaktadır. Bunlar insan varlığının ayırt edici özellikleridir. Ayrıca bu kavramlar kötü niyet’in ortaya çıkma koşullarını da hazırlamaktadır. Sartre insanın kendisini aldatmasını kötü niyet olarak ifade etmiştir. Kendini aldatma, özgürlüğün inkâr

edilmesidir. Kişi ödev, kahramanlık ya da erdemlilik gibi maskeler altına saklanmaya çalışarak bütün varlığını yadsımaktadır. İnsan bir varlık nedeni ile var olmamıştır. İçine düşmüş olduğu *bulantı* sebebiyle tutunabileceği bir dal arar. Özgür olmasına rağmen hiçbir tutanağı, hiçbir dayanağı yoktur. Hayat onu hep *hiçlik* içine atar. Kötü niyet özgürlükten faydalanarak onu ortadan kaldırmayı amaçlar. O yalan söylemeye benzer bir şeydir, ama yalan değildir. Kişi *kötü niyet*'le bir başkasını değil kendisini aldatmayı hedefler.

Hiçlik, sıkıntı ve özgürlük kötü niyetin koşullarını harlarken, kendisi için varlık aynı zamanda *değer* ve *olanak* olma özelliğine sahiptir. *Değer*, varlıkla birleşmek için imkânsız bir çabayı ortaya koymaktadır. *Kendisi için varlık* sürekli olarak *kendinde varlık* olmak için bir atılım içerisindedir. Bunun nedeni ise kendisi için varlığın kendindeki boşluğu kapatmak istemesidir. O da kendinde varlık gibi tam ve dolu olmak istemektedir. Sartre'ın bunun nafile bir çaba olduğunu söylemesinin nedeni; kendisi içinin kendinde varlık ile birleşmesinin onun yok oluşu anlamına geleceğinden ötürüdür (Karakaya, 2004: 119). *Kendisi için*'in tamlığa ulaşması demek onun *kendinde varlık* olması demektir. Kendisi için kendi varlığında hastadır. Kavuşmak istediği kendinde varlık, tamlık olarak onun tam karşısında var olup onu rahatsız etmektedir (Magill, 1992: 91).

Olanak ise kendisi için varlık'ın doğrudan yapısıyla ilgilidir. Olanak, tamlık yönündeki isteğinde kendisi için varlığın eksikliğini ona gösterir. Diğer bir anlamda *olanak* insan gerçekliğinin henüz bitmemiş olduğunu, sürekli çaba içerisinde olduğunu gösterir (Magill, 1992: 91). İnsanın bir şey olmaya olanaklı olduğunu gösterir. İnsan varlığı her ne ise o olmayıp, her ne değilse odur. Bunun bilincine ancak kendini kandırmayan gerçekçi bir insan varabilir. “*Kendisini hiçbir biçimde aldatmayan, özgürlüğünü ve kişisel durumunu kendisine getirdiği sınırlamaları kabul eden ve kendine yabancılaşmayan kişidir*” (Karakaya, 2004: 121).

Kendisi için varlık değer ve olanaklarını bir *zamansallık* içerisinde değerlendirmektedir. Geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırılan zamanın yönleri, şimdilerin sonsuz bir serisi ya da bir kısmı geçip gitmiş ve bir kısmı henüz gelmemiş belirli anlar toplamı değildir (Magill, 1992: 93). Zaman şimdilerden oluşan sonsuz

bir dizi olarak görülmelidir. Zaman bu şekilde algılanırsa geçip giden şimdiler artık gerçek değildir. Gelecek şimdiler henüz gerçekleşmemiştir. Gerçekte yaşanan şimdiki anlardır ve böylelikle zamansallığın uçup gitmesi önlenir.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adı eserinde zamanı; geçmiş ve geleceğin şimdide birleştiği an'dır, şeklinde açıklamıştır (Sartre, 2018a: 162). Sartre, Heidegger gibi geleceğe bir öncelik tanımaz,³ zamanın hiçbir türünü, başkasına tercih etmez. Hepsi bir bütünsellik içerisinde vardır. Eğer birine daha fazla önem vermek gerekirse bu şimdi olmalıdır. Geleceğe öncelik tanımayan Sartre, geçmişin Ben'in varlığının bölünmez bir parçası olduğunu ekler. Geçmiş hiçbir zaman Ben'in varlığından ayrı tutulamaz. İnsan her zaman geçmişine bağlıdır; ancak insan, geçmiş olarak kendisinden geldiği ve gelecek olarak kendisine yöneldiği durmayan bir hareketin içerisine düşünceye kadar. Bu durumda geçmişinden ayrı bulunur, geçmiş katılaşmaya ve kendi başına bir özellik olmaya başlar (Magill, 1992: 93). Sartre'a göre şimdi, sürekli bir kaçış hareketidir; olduğu varlıktan kaçış ve olacağı varlığa yöneliştir (Sartre, 2018a: 181).

Kendisi için, kendi önünde ve kendi arkasında şimdide, kendisinin dış tarafında bir varlığa sahiptir. O kendisinin geçmişiyken, bundan sonra gelecek olacaktır (Sartre, 2018a: 186). Şimdi olarak, kendisi için olduğu şey, geçmiş değil, olmadığı şey yani gelecektir. Geleceği *kendisi için*'in olması gereken varlık yönünü ifade eder. Gelecek, ben'in öznelliğini oluşturan eksikliklerdir. Gelecek *olanak* için temel hazırlar. Bir bakıma gelecek şimdide, kendisi içinin tasarladığı olanaklar içindeki niyettir. O, kronolojik bir anlamda gelmemiş olan şimdilerin serisi değil, insanın varlığıyla ilgili olanakları içerisinde barındıran bir alandır (Karakaya, 2004: 123).

³ Heidegger, varoluşun her zaman bir yöne ait olduğunu belirtir. Ona göre zaman kendisini şimdiler dizisi içerisinde sonsuza kadar açar. Şimdiler dizisi kesintisiz ve eksiksizdir. Her şimdinin içinde bir şimdi vardır. Her bir son şimdi, bir başka şimdi olacak ve hemen şimdi-değil haline gelecek, yani artık-şimdi-değil olan zaman olarak geçmişe ait olacaktır. Her bir yeni şimdi ise, az-önce-şimdi değildi olarak henüz-şimdi-değil olan zaman olarak istikbale ait olacaktır. Bu nedenle zaman her iki yöne sonsuz olacaktır (Heidegger, 2011: 449).

2.2.5. Başkası İçin Varlık

Sartre, varoluş felsefesinde dikkati insanın yalnızlığı üzerine çekmiştir. Ancak *kendisi için*'in dışında *başka bir kendisi için varlık* da vardır. “*Başkası, ben olmayan ve benim olmadığım kişidir*” (Sartre, 2018a: 301). Sartre, kendisi için varlığın başka varlıklarla olan ilişkisini sorgular. *Hiçlik* her ilişkide bir karşıtlık oluşturduğundan *Ben* ile *başkası* arasındaki ilişki *hiçlik* aracılığıyla meydana gelir. *Başkası* benim varlığımdan ayrıdır, dışındadır. Onun da tıpkı bende olduğu gibi kendisi için olan bir varlığı vardır. Başkası ile olan ilişki *utanç* anında ortaya çıkar. *Utanç*, bir bilinç olayıdır. Bilinç'in verdiği bir tepkidir. İnsan başkasına benzediği için utanmaktadır. Yani her utanma bir şeyden ya da birinden utanmadır. İnsan utanma aracılığıyla kendisini yeniden bulur (Sartre, 2018a: 356).

Başkası için varlık'la, *kendisi için varlık*'ın başkasının bakışıyla nesne durumuna düşmesini anlatır. “*Gerçekten de, bana bakıyorlarsa, nesne olduğumun bilincine varırım. Ama bu bilinç ancak başkasının varoluşu içinde ve bu varoluş aracılığıyla ortaya çıkabilir*” (Sartre, 2018a: 346). Başkası'nın *bakış*'ı altında biz kendimizi nesne gibi hissederiz. Başkası'nın *bakış*'ı, kendisi için varlığı bir kendinde varlığa dönüştürmektedir. Onun *bakış*'ı beni anlamsızlaştırır. Bunların hepsinden de önemlisi kendi değer yargılarıyla beni şu ağaç, şu bank gibi, sıradan bir nesne olarak yeniden oluşturur.

Başkasının varlığı ben'i içinde bulunduğu özgürlükten alıkoyar. Sartre başkası için varmış olduğu yargıda “başkası cehennemdir” demiştir (Sartre, 1965: 50). Başkası'nın *bakış*'ı altında özgürlüğüm tehlikededir. Başkasının bakışını ben'e yapılmış bir saldırı olarak değerlendirir. Başkasının bakışı karşısında ben, kendisi için varlık olmaktan çıkıp kendinde varlığa dönüşür. Bu *bakış*, “*Bana bakan bir varlık, benim olmayan bir özgürlük uğruna, beni savunmasız bir varlık durumuna sokar*” (Karakaya, 2004: 128). Bu tutsaklık içerisine giren kendisi için varlık, kendinde varlığın saçmalığı ve anlamsızlığı içinde bir bulantı'ya kapılır. Başkası ile sürekli bir çatışma içindedir. Kendisi içinin düşüşü *başkası*'nın varoluşundan kaynaklanmaktadır. Sartre'da kendisi için varlık başkası içindir. Başkası'nın iletişimi, birinin özne ve diğerinin nesne olarak sürekli kendilerini ortaya koydukları

bir çatışmadır. Başkası'nı düşünerek onu dünyada bir obje haline getiriyorum. Başkası *ben* olmanın sırrını elinde tutuyor. Onun bakışının aracılığı ile *ben* varlığımı kuruyorum (Kılıç, 2006: 57). Sartre *Varoluşçuluk* adlı eserinde bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Demek ki başkası hem varoluşum hem de kendimi bilişim için gerekli. Nitekim benliğimin tanınmasına; beni düşünen, bana karşı ya da benim için bir şeyler isteyen özgürlük olarak onun da ortaya çıkarılmasına yol açıyor. Bundan sonra, ‘özneler arası’ adını vereceğimiz bir evren buluyoruz karşımızda. İşte bu evren içindedir ki insan kendinin ve başkalarının ne olduğunu anlıyor” (Sartre, 2015: 61).

Kendisi için, bakış ile nesne haline indirgenmiştir. Bu bakış karşısında kendisi için, kendi özgürlüğünü feda etmektedir. Başkasının varlığı, onu nesneleştirir (Sartre, 2018a: 350). Kendisi için varlık olan *Ben* bu durumdan tersine bir bakışla kurtulabilir. Karşılaşacağı her bakış onu her defasında nesne konumuna düşürecektir. Sartre bu durumdan çıkmanın olanağının aynı şekilde başkasına bakışla mümkün olduğunu söylemiştir. Başkasına bakış, bana kendi özgürlüğümü tekrar verecektir (Sartre, 2018a: 357). Başkasının bakış'ı karşısında rahatsız olan *ben*, kendi bakışıyla onu başkası konumuna geri döndürecektir. Karşılıklı olarak birbirlerini nesne durumuna düşürecek olan *benler*, kendilerini özgürleştireceklerdir.

Kendisi için varlık'ın başkası ile olan bakışı sırasında *beden*, temel bir fenomen olarak ortaya çıkar. Sartre *beden*'i hiçbir zaman salt bir cisimsel kütle olarak görmemiştir. Sartre'a göre *beden* dünya içindeki insanın olanaklarını tamamlamasına yarayan bir fenomendir. Sartre için insan beden'i *başkası* söz konusu olduğunda bir nesne konumundadır (Sartre, 2018a: 419). Başkasının etki alanına sokarak kişinin kendi dünyasının yok olup gitmesine neden olur. *“İşte bu feda ediliş, utangaçlık gibi duygularla açığa çıkartılır. Örneğin; yüz kızarması benim için değil ancak başkaları için yaşanan bir beden, sıkılma utanma duygusuna neden olur”* (Karakaya, 2004: 130).

Başkası için varlık, bireyin özgürlüğünün sınırınıdır. Sartre'ın düşüncelerine göre, kendisi için varlık, başkasını nesneye dönüştürmek veya kendisinin nesneleştirilmesine izin vermek zorundadır. Çünkü kendisi için varlık, ancak *başkası*

için varlıkla bilinebilir (Compleston, 2010: 30.31). O halde şunu söyleyebiliriz; Sartre'da kendisi için varlık, bir yönüyle içkin olduğu gibi başka bir yönüyle aşkındır. Bilinç ne vardır ne de yoktur. Bir olumsuzlamadır. Aynı zamanda tam olmaya çalışır. Kendinde varlık olmazsa bilincin de bir varlığından söz edilemez. Kendisi için varlık başkasının bakışı altında kendisini kavrar. Başkasının bakışı ona bir bulantı hissettirir. Var olmanın o dayanılmaz hafifliğini, başkasının bakışı ona kazandırır. O da başkasının kendisine yaptığını ona yapar, bu karşılıklı etki bir paradoks halinde sürekli devam eder.

Var olmanın sorumluluğu karşısında ezilen insan bundan kurtulmanın yollarını arar. Ancak özgürlüğünün sağlamış olduğu mahkûmiyet, onu seçim yapmaya zorlar. Bir seçim yapmayı kendisinden ve sorumluluklarından kaçması kötü niyet olan kendini aldatmanın ortaya çıkmasına neden olur. Sartre insanın kötü niyeti seçmemesini, yaşamının tüm sorumluluğunu ellerine alması gerektiğini söyler. Çünkü bir Tanrı yoktur, Tanrı yoksa *kader* kavramı da yoktur. Bundan dolayı insan doğuştan ona verili bir amaca sahip olmadığı için kendisini, kendi amacını bulmalıdır. Sorumluluğundan kaçarak bundan kurtulamaz. Kendisini aldatma yine kendisinin varlığı konusunda kendisine yalan söyleme ve bu durum tekrar kendisi için var olduğu gerçeğinin yeniden tekrarlanması anlamına gelecektir. Yani kişi kendini aldatma yoluna gitse bile, yine kendi varlığıyla karşılaşır. Çünkü varoluş, özünden önce gelir.

Benlik hep kendinde bir kendisi için varlık olmayı arzular. Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde, insanın temel özleminin en temel isteğinin bu birleşme olduğunu söyler. Bu düşüncenin de “Tanrı olmak” olarak adlandırılabileceğini ekler (Karakaya, 2004: 119). Ancak Sartre'a göre insanın Tanrı olmak istemesi boşuna bir tutkudur. Dolayısıyla Sartre'a göre nihai kertede:

“İnsan kendini bulmalı, özünü elde etmeli ve şuna da inanmalıdır: Hiçbir şey, Tanrı'nın varlığını gösteren en değerli kanıt dahi, kişiyi kendinden, benliğinden kurtaramaz. Varoluşçuluk bir çeşit iyimserliktir bu anlamda, bir çeşit eylem, çalışma öğretisidir”
(Sartre, 2015: 74-75).

Sonuç

“Ben” kavramı bilinç sahibi bir varlık olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada ben kavramının dile getirilişinde, sistemli bir şekilde insan kavramının ilk yüzyıllardan itibaren nasıl yorumlandığına dair bir görüş elde etmeye çalıştık. Yapmış olduğumuz araştırma bize göstermektedir ki, başlıca felsefi bir problem alanı olarak insan kavramı üzerine kimi zaman yeterince durulmamış, kimi zaman belli kalıplara sokulmuştur. Modern düşüncenin gelişmesiyle beraber insan kavramı merkeze alınmaya başlamıştır. İnsan kavramının modern düşünceyle birlikte felsefi düşüncenin asıl problemlerinden biri olarak kıymetlendirilmesi sevindirici olsa da bir yanıyla o hep eksik ele alınmıştır. Yine de 17. yüzyılda Descartes’ın “bilen özne” kavramı temelleri yerinden sarsmıştır. Daha sonra Hegel’le birlikte tarihin içerisinde, ama tarihin bizzat kendisi olmayan özne kavramını görüyoruz.

Bilgi sorunu felsefe tarihinin başlarından itibaren filozofları ilgilendiren, felsefenin temel sorunlarından biri olsa da 17. yüzyılla birlikte başlıca felsefi bir disiplin haline dönüşmeye başlamıştır. Descartes bir sistem filozofu olarak felsefede yeni çığır başlatır. Kendisinden önceki tüm bilgileri eleştirerek “ben” ve “akıl” merkezli bir sistem kurar. Descartes insanın doğa karşısında bir özne olarak ön plana çıkması, doğaya ve kendisine dair bir bilgi edinebilmesi için öncelikle bir yöntem arayışına girmiş, dört kuraldan oluşan basit bir sistem kurmuştur. Daha sonra sistemli bir şüphe yöntemini uygulayarak “Düşünüyorum öyleyse varım” sonucuna vararak, *Cogito* ’yu bilgi sisteminin temeline yerleştirmiştir.

Descartes cogito bilgisini sezgisel bir şekilde zihninde açık ve seçik olarak “gördüğünü” söyler. Duyu yetilerine, imgelem ve hafızaya güvenmeyip, doğru bilginin kaynağı olabilecek tek yetimizin akıl olduğunu ispatlar. Akla güvenmesinin nedeni ise aklın bilgiyi açık ve seçik olarak görebilmesidir.

Descartes felsefi sisteminde sezgiye büyük önem vermiştir. Ben’in bilgisi ve Tanrı bilgisini ispatında temelde sezgiyi kullanır. Onun tümevarımdan bile daha kesin olduğunu söyler. Descartes’ta akıl, kurallara uygun olarak kullanıldığında bizi hakikate ulaştıran tek yetimiz ve sezgi de bu kuralları uygularken kullanabileceğimiz

tek araç niteliğindedir. Sezgi, berrak ve dikkatli zihni şüpheden tamamen, kolay ve seçik bir şekilde kurtaran bir yetidir.

“Düşünüyorum öyle ise varım” önermesinden hareketle insanın düşündüğü sürece var olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir. Ancak Descartes’ın bilen özne kavramıyla temellendirdiği ben kavramı bir yönüyle eksik kalmıştır. Ben sadece düşündüğü sürece var olan bir şey olarak görülmüştür. Descartes insanın bedensel yönünü ilk etapta şüphe ile karşılamış, ancak metodik kuşkunun vardığı nihai noktada insan bedeni de dahil olmak üzere maddenin varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Descartes insan kavramının iki boyutu olan ruh ve bedeni temellendirirken, ruha ait bir özellik olan akla büyük bir yük yükler. Aklın, sahip olduğu öz olan *düşünmeye* sıkıca bağlı kalması, hatta sahip olduğu potansiyeline ulaşması için izlemesi gereken kurallar doğrultusunda ilerlemesi gerektiğini söylemiştir.

Descartes’le ben kavramının bilen yönünü esas almıştır. O, özneyi sosyal ve nesnel dünyadan bağımsız bir düzlemde, kişinin kendi düşünsel boyutunda incelemiştir. İnsanı kartezyen düalizm olarak bilinen bir ayrımla birbirlerine indirgenemeyen iki ayrı töz’e; *ruh* ve *beden*’e ayırır. Ruh tözünün öz niteliğini *düşünme* olarak belirtir. Bedenin öz niteliği ise *yer kaplamasıdır*. Bedeni bir yasaya tabi olarak işleyen mekanizma olarak görür. Bu yasaya göre Tanrı maddeyi oluşturduktan sonra ona yetecek kadar bir hareket verir ve sonrasına müdahale etmez. Maddi doğa sahip olduğu bu doğal harekete bağlı olarak bir değişim sergilemektedir. Descartes bedeni de maddenin sahip olduğu bu değişim ve oluşa tabi bir mekanik varlık olarak görür. Bedendeki çürümenin, ruhun onu terk etmesi sonucunda değil onu meydana getiren maddenin harekete bağlı olarak dağılması sonucunda gerçekleştiğini ileri sürer.

Ruh, özü düşünmek olan tözdür. Descartes ruhu Ben’in gerçek boyutu olarak ele almıştır. Dolayısıyla Descartes’ta ben, hiçbir maddi şeye bağlı olmayan, bütün özü ve doğası düşünmek olan bir tözdür. Bilen, düşünen, düşünmeye bağlı işlemleri yerine getiren ruhumuzdur. Düşünen şey; şüphe eden, anlayan, kavrayan, onaylayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, hayal edebilen ve duyan bir şeydir.

Descartes akıl ve ruh kavramları arasında bir ayırım yapmamıştır. Ona göre zihin kendi içeriklerinin açık ve seçik olarak farkındadır. Bütün bilme işlemleri zihne aittir. Descartes böylece bilginin ben de gerçekleştiğini söylemiştir. Burada Descartes'ın ben kavramıyla özneye yaptığı vurgu önemlidir. Çünkü bu yaklaşımıyla felsefede özneye dayalı yeni yorumların önünü açmıştır. Descartes'ın insanı belirlemesinde içten dışa, öznenen nesneye doğru bir çözümleme esastır. Özne olan insan zihni açık ve seçik bilgisini kavrayor ardından nesnelere dünyası ve diğer kavramları tanımlıyor.

İnsana dair kapsamlı çalışmaları 20. yüzyılın başlarından itibaren görmekteyiz. Artık insan bilimsel bir kaygı değil varoluşsal bir kaygı çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmektedir. Ben'in varoluş zemininde araştırılmasına dair çalışmaları çok geç görmekteyiz. Varoluşçulukla birlikte insan soyut bir varlık olarak değil daha ziyade somut bir varlık olarak ele alınmaya başlanmıştır. Varoluşçu düşüncede unutulmuş bir yalnızlık içerisinde kaybolan insanın kendini arayışı söz konusudur.

Varoluşçuluk denildiği zaman karşımıza çıkan en önemli isim kuşkusuz Sartre'dır. Sartre da insanın bu dünyaya fırlatılmış olduğunu savunarak "varoluş özden önce gelir" düşüncesinden hareket eder. Sartre varlığı iki varlık kipine ayırmıştır. Ancak Descartes'da görmüş olduğumuz gibi kesin bir ayırma gidip insanı birbirine indirgenemeyen iki farklı töz olarak açıklamaz. Kendinde varlık ve kendisi için varlık olarak ayırdığı varlık düşüncesinden hareketle, varlığın fenomenolojik bir açıklamasını yapar. Kendinde varlık nesne'ye, kendisi için varlık bilinç'e karşılık gelmektedir. Kendinde varlık öncesiz ve sonrasızdır. Kendi kendisiyle tam bir doluluk içerisinde var olur. Varlığa gelmediği gibi yokluğa da gitmesi söz konusu değildir.

Bilinç yani *kendisi için varlık*, kendinde varlığın hiçlenmesinden başka bir şey değildir. Sartre bilincin görevinin varlığı hiçlemek olduğunu söyler. Hiçliğin kaynağı bilinmez. Bilinç aynı zamanda sorular soran ve yanıtlar alan insanın bir yetisidir. Hiçlik insan bilinciyle bu dünyaya girmiştir. İnsanın bilinci *özgürdür* çünkü Sartre, kendisi üzerine düşünmesini zorlayacak bir Tanrı varlığını kabul etmez. Aynı zamanda kader anlayışına da karşı çıkar. Bu dünyada özgür halde

bulunan insan nedensel tüm sonuçlardan kendisi sorumludur. Bu sorumluluk onda bir *bulantı* bir *sıkıntı* meydana getirir. Sartre bu sıkıntıyı insanın yaşaması gereken bir durum olarak görür. Bu kendisini gerçekleştirme sorumluluğunun omuzlarına yüklü olmasının bir sonucudur. İnsan kendisinden sorumludur. Sorumluluğundan kaçmasını *kötü niyet*, *kendini aldatma* olarak görür. İnsan kendini aldatmayı değil sorumluluğunu üstlenmelidir. Ben sahip olduğu bilinç aracılığıyla kendisini gerçekleştirmeli, ben kendisini gerçekleştirirken de tüm insanlık adına karar verdiğinin farkında olmalıdır.

Başkasının varlığı ben'i içinde bulunduğu özgürlükten alıkoyar. Sartre başkası için "başkası cehennemdir" demektedir. Başkasının bakışını ben'e yapılmış bir saldırı olarak değerlendirir. Başkasının bakışı karşısında ben, kendisi için varlık olmaktan çıkıp kendinde varlığa dönüşür. Ben başkasının bakışından kurtulmak için aynı şekilde karşılık vermelidir. Böylece kendinde varlık olmaktan sıyrılıp kendisi için varlık olarak yeniden ortaya çıkabilir. Sartre'da kendinde varlık olmadan kendisi için varlık yani benlik de var olamaz. Kendisi için varlık yani ben olması gereken değil, ne değilse odur.

Sartre insanın, tam bir varlığa ulaşma arzusu taşıdığını söylemektedir. Ben, *Kendinde bir kendisi için* olmak için çabalar. Ancak Sartre bunu imkânsız bir çaba olarak değerlendirir. Sartre'ın amacı, ontolojik bakımdan kendi kendine yeterli bir varlık kurmaktır. Sartre beni maddeden bağımsız bir şekilde ele almaz. Sonuç olarak Sartre, ben'in varoluşunu, onun özgür bir varlık olarak dünyada bulunduğunu ve kendisini tamamlamaktan sorumlu olduğunu savunmuştur.

Sonuç olarak Descartes benliğin düşünen ve ölümsüz bir ruh olduğu görüşünü ortaya koymuştur. Benliğin mahiyetine rasyonel bir sezgi ile ulaşılabileceğini söyler. Ben'in bilgisinin diğer bilgiler içerisinde en kesin bilgi olduğunu iddia etmiştir. Ünlü cogito argümanını ilk bilgi olarak ele alır. Ardından ruh ve beden olarak iki ayrı töz ayrımında bulunur. Descartes benliğin nesne yönünden ziyade özne yönünü vurgular. Ben'in kendisini sezgi yoluyla kavramasından ötürü ben beden olmadan da var olabilir. Sartre ise ben'i dünya içinde

bir varlık olarak ele alır. Sartre'da kendisi için varlık alanı olan benlik bilinçli bir varlık alanıdır. Benlik dünya içinde ve ötekiler arasında yer alır.

Sartre'ın benlik anlayışı sosyal bir benlik anlayışıdır. Kendisi için varlık kendinde varlık olan nesne alanının hiçlenmesiyle oluşan bir boşluktur. Benlik bu boşluğu kendi eylemleriyle ve düşünceleriyle doldurmak zorundadır. Sartre, insan gerçekliğine yönelmiş ve varlığı tehlikeye giren insana felsefesiyle bir çıkış yolu sunmuştur. Ortaya koyduğu ontolojisiyle insanı kendinde çevreleyen dünyadan ayırt etmiş; böylelikle ona bir varoluş kazandırmıştır. Kaygı duyan, kimi zaman öteki yüzünden utanç duyan insan sonunda gerçek yaşama ulaşacaktır. Kendi varoluşunu kendisi oluşturacaktır.

KAYNAKÇA

AGUSTİNUS, (1999) *İtiraflar*, Çev. D. Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

AĞIRMAN, F. (2018) "Descartes'ın Şüpheli Hipotezleri", *Felsefe Dünyası*, (67), ss. 55- 65.

AKARSU, B. (2014) *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, İnkılap Kitapevi.

AKGÜNDÜZ, G. Ö. (2013) "Sartre'da Benliğin Oluşum Serüveni: Mekanın Çağrısı." *Akademik Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*: ss. 19-30.

ALTUNER, İ. (2019) *Descartes Felsefesine Giriş*, İstanbul: Hiper Yayınları.

ARİSTOTELES, (1990) *Ruh Üzerine I*, Çev. C. Gürbüz, İstanbul: Ara Yayınları.

ARİSTOTELES, (1997) *Nikamakhos'ta Etik*, Çev. S. Babür, Ankara: Ayraç Kitapevi.

ATIŞ, N. (2008) *Descartes Felsefesinde Öznenin Epistemolojik Olarak Konumlandırılışı*. Ethos , ss. 1 - 4.

AURELİUS, (2021) *Kendime Düşünceler*, Çev. Y. Emre Ceren, İstanbul: İş Bankası.

BLACHAM, H.J. (2005) *Altı Varoluşu Düşünü*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ankara: Dost Yayınları.

BOZKURT, N. (1984) “J.P. Sartre’ın İnsan Anlayışı” *Felsefe Arkivi*, (25), ss. 133- 167.

BUDAK, B. (2010) *Descartes Ve Öncesinde Özne Ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek lisans, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

CEVİZCİ, A. (2011), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.

CLARKE, D. M. (2016) *Descartes*, Çev. Nur Nirven, Berkay Ersöz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

COPLESTON, F. (2010) *Sartre*, Çev. Azra Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

COTTİNGHAM, J. (2018) *Akılcılık*, Çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Dergah Yayınları.

COTTİNGHAM, J. (2021) *Descartes’i Nasıl Okumalıyız*, Çev. Fatma Erkek, İstanbul: Rumik Kitap.

ÇAKMAK, C. (2010) *İstanbul Üniversitesi Açık Eğitim Fakültesi Lisans Programı Ders Notu, Scribd*.

ÇELEBİ, V. (2013) “JP Sartre ve S. Kierkegaard’ın varoluşçuluk düşüncelerinin karşılaştırılması”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(2), ss. 247-262.

Çelebi, V. (2015): "Gilbert Ryle’ın Düalizm Eleştirisi Ve Kategori Hatası Saptaması", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, ss. 138-157.

ÇÜÇEN, A. Kadir, (2018) *Varoluş Filozofları*, Ankara: Sentez Yayınları.

DEMİRDÖVEN, İ. H. (2006) Filozof Olarak Jean-Paul Sartre. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 7, ss. 7-20.

DESCARTES , R. (2013) *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabcacı Yayınları.

DESCARTES, R. (2019c) *Ahlak Üzerine Mektuplar*, Çev. Sanem Sollers, İstanbul: Say Yayınları.

DESCARTES, R. (2015) *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.

DESCARTES, R. (2017) *Metot Üzerine Konuşma : Aklını İyi Sevk Etmek Ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin*, haz. Atakan Altınörs, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları.

DESCARTES, R. (2018) *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları.

DESCARTES, R. (2019) *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları.

DESCARTES, R. (2019) *Ruhun Tutkuları*, Çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları.

DESCARTES, R. (2019a) *Meditasyonlar*, Çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları.

DOK, B. (2019) *Nietzsche'nin Nihilizmi*, Motto Yayınları

FAURE, P. (1992) *Rönesans*, İletişim Yayınları.

FOUÏLLEE, A. (2009) *Descartes*, Çev. Atakan Altınörs, Ankara: Eflatun Yayınevi.

GÖKALP, N. (2014) *İnsan Felsefesi*, 1. Basım, Ankara, Nobel Kitapevi.

GÖRKBERK, M. (2016) *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitapevi.

HEİDEGGER, M. (2011) *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.

HUSSERL, E. (2003) *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim-Sanat Yayınevi.

İŞİK, E. (2006) *20. Yüzyılda Felsefeye Karşı Çıkışlar ve Yeni Arayışlar*, Bursa: Asa Yayınları.

JASPERS, K. (1981) *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Dergah Yayınları.

JASPERS, K. (2001) *Felsefi İnanç*, İzmir: İlya Yayınları.

JASPERS, K. (2010) *Felsefe Nedir?*, İstanbul: Say Yayınları.

JASPERS, K. (2019) *Felsefe Konuşmaları*, Çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul: Pinhan Yayınları.

KAMBOUCHNER, D. ve BUZONZ, F. (2012) *Descartes Sözlüğü*, Çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları.

KANT, I. (1994) *Ahlak Metafiziğini Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KARAKAYA, T. (2004) *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Ankara: Elis Yayınları.

KILIÇ, S. (2006) *Jean Paul Sartre'in varoluş felsefesinde öteki kavramı*, Yüksek Lisans, Akdeniz Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.

KIERKEGAARD, S. (1997) *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KIERKEGAARD, S. (2002) *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları.

KIERKEGAARD, S. (2004) *Kaygı Kavramı*, Çev. Vefa Taşdelen, Ankara: Hece Yayınları.

KIERKEGAARD, S. (2001) *Ölümcül Hastalık*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MACLNTYRE, A. (2001) *Varoluşçuluk*, Çev. H. Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

MAGİLL, F. (1992) *Egzistentialist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev. Vahap Mutai, İstanbul.

MOLACI, M. (2020) Efendi-Köle İkilğine İlişkin Üç Açıklama. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* , (13), ss. 33-46.

NİETZSCHE, F. (2012) *Aforizmalar*, İstanbul: Tutku Yayınları.

ORAL, S. (2019) *Descartes'in Epistemolojisinin metafizik temelleri*. Yüksek Lisans, Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mardin.

ÖZLEM, D. (2015) *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap.

PLATON, (1980) *Phaidon*, Çev. S.K. Yetkin, İstanbul: MEB.

PLATON, (2010) *Diyaloglar*, Çev. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitapevi.

PLATON, (2015) *Devlet*, Çev. Selahattin Eyyüboğlu, İstanbul: İş Bankası.

RUSS, J. (2018) *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, Doğu Batı Yayınları.

RUSS, Jacqueline ve Arkadaşları, (2017), *Modern Dünyanın Yaratılması*, 2. Cilt, Çev. İsmail Yerguz, 3. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.

SARTRE, J.P. (1965) *Gizli Oturum*, Çev. Bertan Onaran, De Yayınları.

SARTRE, J.P. (2018) *Bulantı*, Çev. Selahhatin Hilav, İstanbul: Can Yayınları.

SARTRE, J.P. (1981) *Yöntem Araştırmaları*, Çev. S. Rıfat Kırkoğlu, İstanbul: Yazko.

SARTRE, J.P. (2005) *Altona Mahpusları*, Çev. Işık M. Noyan, İstanbul: İthaki Yayınları.

SARTRE, J.P. (2006) *Duvar*, Çev. Eray Canberk, İstanbul: Can Yayınları.

SARTRE, J.P. (2009), *İş İşten Geçti*, Çev. Zübeyir Bensen, İstanbul: Varlık Yayınları.

SARTRE, J.P. (2015) *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları.

SARTRE, J.P. (2018a) *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları.

SARTRE, J.P. (2018b) *Ego'nun Aşkınlığı*, Çev. S. Rıfat Kırkoğlu, İstanbul: Hil Yayınları.

TANSEL, A. (2006) Jean Paul Sartre'in felsefesinde "özgürlük, sorumluluk ve yabancılaşma" kavramları. *Yayımlanmamış yüksek lisans tezi*. Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

TAŞDELEN, V. (2017) *Kaygıdan Umuda Varoluşun Renkleri*, Ankara: Hece Yayınları.

TAŞKIN, F. (2021). Sartre'in Fenomenolojisi: şeyler ve Bilinç. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (31), ss. 457-478.

TİMUÇİN, A. (2014) *Descartes Felsefesine Giriş*, İstanbul: Bulut

TİMUÇİN, A. (2015) *Descartesci Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, İstanbul: Bulut Yayınları

TOPÇU, N. (1999) *Varoluş Felsefesi*, Dergah Yayınları

TOPDEMİR, H. G. (1996) "Descartes'in Yöntem Çalışması", *Felsefe Dünyası*, (19), ss. 39 – 52.

ÜZÜMCÜOĞLU, A. (2019) *Descartes*, İstanbul: Parola Yayınları.

WAHL, Jean, (1999), *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Çev. Bertan Onaran, İstanbul Payel Yayınları.

WALDENFELS, B. (2010). *Fenomenolojiye giriş*. Çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları.

WEST, David, (2016), *Kıta Avrupası Felsefesi*, Çev. A. Cevizci, H. Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları.

YILDIRIMER, Ş. (2020) *Varlığı Düşünceye Bağlamak*, Ankara: Gece Yayınları.