

54398

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

TEİST VAROLUŞÇULUKTA HÜRRİYET PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM

54398

Hazırlayan
Latif TOKAT

KONYA - 1996

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar	II
ÖNSÖZ	III
GİRİŞ	5
1. Problemin Ele Alınışı.....	5
2. Varoluşçu Felsefeye Genel Bir Bakış	7
a. Öz, Varoluş ve Varoluşçuluk	7
b. Varoluşçu Felsefeyi Doğuran Sebepler	13
c. Varoluşçu Felsefenin Fikri Temelleri	17
d. Teist Varoluşçuluğun Temsilcileri	22

I. BÖLÜM VAROLUŞ VE İNSAN HÜRRİYETİ

A. Varoluşun Önceliği ve İnsan Hürriyeti	27
1. İnsan ve Nesnelere	28
2. İnsan ve Varoluş	33
3. Varoluşun Önceliği	37
B. Kendi Olma ve Hürriyet	43
1. Gerçek ve Gerçek Olmayan Varoluş	44
2. Kendi Olma	56
3. Seçme	60
a. Seçme ve Yaratma	62
b. Seçme ve Kriter	63
c. Seçme ve İrade	65

II. BÖLÜM FELSEFE SİSTEMLERİ VE İNSAN HÜRRİYETİ

A. Varoluşun İrrasyonelliği ve İnsan Hürriyeti	71
1. Varoluşun İrrasyonelliği	71
2. Varoluş ve Felsefe Sistemi	80
B. Varoluşun Bireyselliği ve İnsan Hürriyeti	87
1. Varoluşun Bireyselliği	87
2. Birey ve Felsefe Sistemi	95
C. Tarih ve İnsan Hürriyeti	99

III. BÖLÜM TANRI VE İNSAN HÜRRİYETİ

A. Tanrı Fikri ve Varoluş	104
1. Ateist Varoluşçu Bakış	105
2. Teist Varoluşçu Bakış	109
B. Tanrı ve Hürriyet	114
1. Hürriyet İçin Tanrı'nın Zorunluluğu	115
2. İman ve Hürriyet	119
3. İnsanın Yaratılmışlığı	125
4. Kader Problemi	127
5. Günah, Suç ve Hürriyet	128
6. Din ve Hürriyet	132
SONUÇ	134
BİBLİYOGRAFYA	136

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı, basım
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
D.E.Ü.	: Dokuz Eylül Üniversitesi
der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Ens.	: Enstitü
haz.	: Hazırlayan
hk.	: Hakkında
İ.Ü. Ed. Fak.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
md.	: Madde
s.	: Sayfa
st.	: Saint
sy.	: Sayı
Ünv.	: Üniversite
v.dğr.	: ve Diğerleri
Yay.	: Yayınevi, yayınları

ÖNSÖZ

“*Teist Varoluşçulukta Hürriyet Problemi*” adı altında bir tez çalışması yapmaya bizi sevkeden husus, teist varoluşçuların, ateistlerin aksine Tanrı’yı reddetmeden de varoluşçu bir felsefenin mümkün olabileceğini ve insanın gerçek bir hürriyete sahip olduğunu savunuyor olmalarıdır. Merak ettiğimiz nokta, ülkemizde daha çok ateist kanadının tanındığı varoluşçu felsefenin, teist bir şeklinden gerçekten bahsedilip bahsedilemeyeceği ve eğer böyle bir düşünceye imkan varsa bunun nasıl olacağı idi.

Bu noktadan hareketle teist varoluşçu filozofların en önde gelenlerinden üçünün düşüncelerini araştırarak problemi açıklığa kavuşturmaya çalıştık.

Çalışmamızın giriş kısmında varoluşçu felsefeye genel bir bakış başlığı altında, varoluşçuluğun mümkün bir tanımını verdikten sonra, bu felsefeyi doğuran sebepleri ve fikri temellerini, ardından da sadece teist temsilcilerin kısa bir tanıtımını yaptık. Çalışmanın bölümleri içinde zaten değinildiği için varoluşçu felsefenin ortak noktalarına burada ayrıca yer vermedik.

Birinci bölümde varoluşçu felsefenin temel tezi olan varoluşun, öze, benliğe veya kendi olmaya önceliği düşüncesi ile hürriyet arasındaki ilişkiyi ve önemini; insanın diğer varlıklardan tamamen farklı olarak bir varoluş; varoluşun ise hürriyetle gerçekleşen bir “*kendi olma*” süreci olduğunu anlattık. Bu bölümde Kierkegaard’ın “*seçim doktrini*”ne ayrıntılı olarak değindik.

İkinci bölümde, özellikle Kierkegaard’ın kesinlikle reddettiği, sistemci felsefe ile insan hürriyeti ilişkisini ele aldık. Bireysel varoluş ve hürriyet açısından, esas olarak Hegel sistemciliğine yöneltilen eleştirilere değinerek, sistemci düşüncenin hem varoluşu, hem de hürriyeti anlamsızlaştırıp yok ettiğinin savunulduğunu ortaya koymaya çalıştık. Aynı şekilde tarih felsefesi açısından hürriyet problemine de değindik.

Üçüncü bölümde ise “*Tanrı ve insan hürriyeti*” ilişkisini ele aldık. Burada Tanrı’nın varlığı ile insanın hür oluşunun karşı karşıya getirilmediğini, aksine Tanrı ile varoluşun yan yana ele alındığını, hem varoluşun hem de hürriyetin Tanrı ile mümkün

olabileceğini tesbit ettik. Dolayısıyla konunun çerçevesini, “*hürriyet için Tanrı gereklidir*” noktasından hareket ederek belirledik.

Çalışmamızda, varoluşçu felsefe hakkında Türkçede yer alan çeviri ve telif eserler yanında, ilgili maddelerinden büyük ölçüde istifade ettiğimiz, “*The Encyclopedia Of Philosophy*”’ye ve mümkün olduğunca da Kierkegaard’ın İngilizceye çevrilmiş, konuyla ilgili üç temel eseriyle *Journal*’ine başvurduk.

Araştırmamız boyunca iki zor’un biraraya geldiğini gördük. Zira hem hürriyet problemi felsefenin en ciddi problemlerinden birisidir, hem de varoluşçu felsefenin kendisi, “*yaşananın felsefesi*” olduğu için her filozofta, filozofun kendisine özgü bir yapıya bürünen ve belli bir sistematiği olmayan, anlaşılması zor bir felsefedir.

İfade etmeliyim ki, böyle bir problemle ilk olarak tanışmam, kendilerinden büyük oranda istifade ettiğim danışman hocam sayın Prof. Dr. Hüsamettin Erdem’in dersleri sayesinde olmuştur. Gerek dersleri esnasında, gerekse bu çalışma boyunca beni motive eden ilgi, teşvik ve yaptığı açıklamalarından dolayı kendilerine teşekkür etmeyi bir görev sayıyorum. Rize İlahiyat Fakültesi’nde aynı odayı paylaştığım değerli araştırma görevlisi arkadaşlarım Nebi Gümüş, Duran Terzi, Yavuz Köktaş ve Ö. Faruk Yavuz’un katkılarını da burada anmak istiyorum.

Faydalı bir çalışma olmasını ümit ediyorum.

Latif TOKAT
Konya 1996

GİRİŞ

1. Problemin ele Alınışı

İnsanın bireysel anlamda hür davranışlara sahip olup olmadığı, felsefe tarihi boyunca pek çok düşünürü meşgul etmiştir. İnsanın “kim” veya “ne” olduğu sorularına verilecek cevapla birlikte ele alınarak araştırılması gereken “hürriyet problemi”, gerçekten de onun varoluşunun anlamını veya anlamsızlığını açıklığa kavuşturacak bir konumdadır.

Meseleye din felsefesi açısından bakıldığında esas olarak karşımıza çıkan nokta, Tanrı ile hür insanın nasıl bir ilişki halinde olduğunun çözümlenmesi gerektiğidir. Bu durumda, Tanrı ve insanın hürlüğü ile ilgili olarak iki yaklaşımla karşı karşıya kalındığını görmekteyiz. Ateist filozoflar Tanrı’ya, belirlenmişliğe yol açacağı veya hürriyeti yok edeceği gerekçesiyle, inkar ederek sorunu çözmeye çalışmışlardır. Teistler ise, ya tek hür varlığın Tanrı olduğunu ve insanın gerçek bir hürriyete sahip olmadığını; ya da Tanrı’yla birlikte, sınırlı da olsa insanın da bir hürriyet alanına sahip olduğunu ve ancak bu sayede sorumlu tutulup, varoluşunun da anlam kazanabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Son iki yüzyıla damgasını vurmuş felsefelerden birisi olan varoluşçu düşünce, esas olarak varoluşun anlamını sorgular. Buna göre, insan hürdür ve varoluşu süresince benliğini kendisi oluşturur. Onun varoluşu benliğinden veya özünde önce gelmektedir. Dolayısıyla hürriyet probleminin, varoluşçu felsefede çok farklı bir tarzda ele alındığı görülmektedir.

1813-1855 yılları arasında yaşamış olan Danimarkalı teolog *Sören Aabye Kierkegaard* ile başlatılan varoluşçu felsefe, çağdaş felsefi akımların en önemlilerinden birisidir. S. Kierkegaard’dan sonra *Gabriel Marcel* ve *Karl Jaspers* teist kanadın, *Martin Heidegger* ve *Jean-Paul Sartre* ise ateist kanadın başlıca temsilcileridir.

Ele aldıkları konular bakımından pek çok ortak yanları olmasına rağmen, varoluşçu filozoflar esas olarak Tanrı’nın varlığının kabul edilip edilmemesi açısından iki kanada ayrılırlar. “*Teist Varoluşçulukta Hürriyet Problemi*” adlı bu çalışmamızda teist kanadın ileri gelen temsilcileri olan *S.Kiergaard*, *G. Marcel* ve *K. Jaspers*’in

düşünceleri etrafında olmak üzere, “*din felsefsi açısından hürriyet problemi*”ni ele almaya çalıştık.

Murtaza Korlaelçi'nin de belirttiği gibi varoluşçuluk, din felsefesinin doğrudan ilgi sahasına giren bir felsefedir¹. Zira, hem “*Tanrı olmamalıdır*” temennisinden hareket eden Sartre’cı düşüncede, hem de “*Tanrı yoksa varoluşun anlamı da yoktur.*” “*Tanrı olmalıdır ve vardır*” noktasından hareket eden teist kanatta, Tanrı-olumlu veya olumsuz-merkezi bir konumda yer alır. İnsanın varoluşunun anlamını sorgulayan her varoluşçu felsefe, işin en başında Tanrı-insan ilişkisini bir çözüme kavuşturmak zorundadır.

Çalışmamızın sınırlarını belirlerken, adı geçen üç teist filozofun problem hakkındaki düşüncelerini bütün ayrıntılarıyla ele almaktan çok, üçünün de teist olması nedeniyle “*acaba genel olarak teist kanat bu probleme nasıl bakmaktadır?*” noktasından hareket ettik. Ancak, gerek bu felsefenin ilk temsilcisi ve kendisinden sonra gelen varoluşçu filozoflara temel teşkil etmesi, gerekse diğerlerinden farklı olarak, başlı başına bir “*seçim doktrini*” ortaya koymuş olması sebebiyle Kierkegaard’a daha fazla yer vermeyi uygun bulduk. Kierkegaard hakkında ülkemizde bu güne kadar hemen hemen hiç çalışma yapılmamıştır. Biz bu çalışmamızda konuları bütün onun fikirleriyle işleme yerine, zaman zaman ve yeri geldikçe ele alarak onu öne çıkarmaya çalıştık. Bazı önemli noktalarda adı geçen filozofların birleştikleri ve ayrıldıkları yönleri mümkün olduğunca ifade etmeye çalıştık.

Varoluşçu felsefenin bilhassa teist kanadında görülen önemli noktalardan birisi, hürriyetin amaç değil, “*gerçek varoluş*” un imkanını sağlayan bir araç olduğunun kabul edilmesidir. Çünkü onlara göre, “*Gerçek varoluş*”a ancak hürriyetle ulaşılır. Hürriyet yoksa, “*gerçek varoluş*” da yoktur. Varoluşun veya “*kendi olma*” sürecinin bitmemiş ve hürriyetle oluşmaya devam ediyor olması nedeniyle, hürriyet ve varoluş kavramları aşağı yukarı aynı olguyu ifade eder. Dolayısıyla bu felsefede -özellikle de Kierkegaard’ın felsefesinde- hürriyet problemini incelemek, felsefenin bütününe gözönünde bulundurmayı gerektirmektedir. Ancak çalışmamızda bölümleri ve

¹ Murtaza Korlaelçi, Roger Verneaux'nun *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler* adlı eserine *Önsöz*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1994, s. 1.

bölümlerin alt başlıklarını, sadece hürriyet problemleriyse doğrudan ilgili olan konular çerçevesinde kalarak tesbit etmeye çalıştık.

2. Varoluşçu Felsefeye Genel Bir Bakış

a. Öz-Varoluş ve Varoluşçuluk

Varoluşçu felsefenin mümkün bir tanımının yapılabilmesi için öz ve varoluş kavramlarının genelde felsefe tarihinde, özelde de bu felsefede ne anlama geldiğinin açıklanması gerekmektedir. Zira varoluşçu felsefede, varoluşun öz'den , benlikten veya "kendi olma" dan önce geldiği, temel tez olarak savunulur. O halde varlık felsefesinin önemli bir kısmını teşkil eden, öz ve varoluş kavramları ne anlama gelmektedir?

Varoluşçuların bu iki kavrama, özel olarak insan için yükledikleri anlamı ortaya koymadan önce, bu kavramların genel olarak felsefe tarihinde nasıl ele alındığına kısaca değinmek istiyoruz.

Varlık kavramını felsefi bir kavram olarak ilk kullanan filozof Parmenides'tir². Parmenides, varlıkla varoluş kavramlarını ayırmış ve asıl gerçeğin, sahte ve görünüşten ibaret olan varoluş değil; değişmeden duran varlık olduğunu ve varlık'ın, tek, küre şeklinde ve duyularla kavranamaz, sadece düşünce ve akıl ile kavranabilir olduğunu savunmuştur³. Aynı şekilde Eflatun'a göre de asıl gerçek, ideler aleminde gerçek bir varlığa sahip olan, mahiyetler veya özlerdir. Varoluş ise bu idelerin ya da özlerin eksik birer kopyası olup, ideler aleminde bütün varlıkların birer modeli vardır⁴. Her ne kadar ideal özleri yakalama çabası şeklinde insana açık bir alan bırakılmış gibi ise de, Eflatun bu haliyle tam bir özcüdür. Özel olarak insanın varoluşunu düşündüğümüz zaman mutlak bir belirlenmişlikle karşılaşırız. Aristoteles ise, Eflatun'un ideler alemindeki özlerinin, varlığın özünü meydana getirmesinin mümkün olmadığını, eğer bunlar varlıkların özü ise, varlığın içinde bulunması gerektiğini savunmuş⁵, Eflatun'un idelerini gökten yere indirmiştir. Ona göre soyut "at" ve soyut "insan" kavramları

2 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi Yay., 5. bs, İstanbul 1994, s. 189.

3 Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2 bs. Konya 1993, s. 63-64

4 H. Erdem, a.g.e. , s. 96, 97.

5 H. Erdem, a.g.e., s. 117.

ölümsüzdür. Ancak, ferdi olan “at” ve “insan” ölümlüdür. Bütün fertler ise tek tek bu ölümsüz özden pay alırlar. Mesela, aslında insanların akılları eşittir, bireysel farklılıklar ise çevresel etkilerin sonucu oluşmuştur⁶. Dolayısıyla Aristoteles’e göre öz her varlığın içinde, potansiyel olarak bulunur; fakat varlık alanına çıkarken birtakım dış faktörlerin etkisinde kalarak şekillenir. Her ne kadar ideleri gökten yere indirmişse de, aynı özü varlığın içinde kabul eden Aristoteles de tam bir özcüdür.

Sonuçta iki tür özcülük ortaya çıkmıştır. Birincisi Eflatun’un savunduğu özlerin tabiat üstü alemde varlığını kabul eden “teolojik özcülük”; ikincisi ise Aristoteles’in savunduğu özlerin ancak insan zihninde varlığını tanıyan “kavramcı özcülük.”⁷ Kavramcı özcülüğe göre özler mantık alanındadır ve ancak a priori olarak bilinebilir. Bu mantıksal formlar veya özler reel olan varlığı determine ederler⁸.

“Teolojik özcülük” Ortçağ’da Thomas d’Aquinas ve St. Augustinus tarafından savunulmuştur. Thomas d’Aquinas, Eflatun’a paralel olarak varoluş kavramını yalnızca görüntü bir kavram olarak kabul etmiştir⁹. St. Augustinus ise Eflatun’un özcülüğünü halkın anlayışına biraz daha yaklaştırmıştır. Ona göre varlıklar var olmadan önce “ilahî zeka”da bulunmaktadır. Bizim bilgilerimizin kaynağı da “Kelam” adı verilen bu “ilahî zeka”dır. Ancak St. Augustinus, Eflatun’a nazaran varoluşçulara daha yakın görülmektedir. Çünkü ona göre bu dünyanın varlıkları gölge değil, gerçek varlıklardır¹⁰. Bu yakınlığa rağmen, St. Augustinus insanın önceden Tanrı tarafından tayin edilmiş bir öze sahip olduğunu; insana özgü bir yaşayış tarzına ulaşabilmesi için özüne uygun bir şekilde yaşaması gerektiğini; insanın araştırılması ve tanınması için Tanrı’ya müracaat edilmesi gerektiğini;¹¹ savunması sebebiyle varoluşçulardan uzaklaşmaktadır.

Descartes’da ise, “düşünüyorum” un varlığa önceliğini ve düşünmenin insan

⁶ Sabri Büyükdüvenci, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, Ankara 1994, s. 25-26.

⁷ Paul Foulquie, *Varoluş Felsefesi*, der. Nurettin Topçu, Hareket yay. İstanbul 1976, s. 14.

⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi kitabevi Yay., 5 bs. İstanbul 1992, s. 144.

⁹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe-Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları- İnkılap Kitabevi Yay., İstanbul 1987, s. 191.*

¹⁰ P. Foulquie, *Varoluş Felsefesi*, s. 17, 18.

¹¹ Kenan Gürsoy, *Jean-Paul Satre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Akçağ yay., 2. bs., Ankara 1991, s. 59.

varlığının özünü teşkil ettiğini görmekteyiz¹². Daha sonra Hegel, öz ve varoluşu “Mutlak Ruh (Geist) ”ta birleştirmiş; materyalist ve naturalist felsefeler ise yalnızca varoluş üzerinde durmuş ve özü inkar etmişlerdir¹³.

Birçok felsefe mesleğini yıllarca uğraştıran, bazen yüceltilen, bazen inkar edilen öz nedir?

Öz, bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu olgusu; bir şeyi o şey yapan, öyle oluşunu sağlayan, bir varlığın yapısını kuran şeydir¹⁴. Buna göre öz, evrensel ve tûmeldir; türü diğer türlerden ayıran şeydir. Varoluşçu felsefelerin dışındaki felsefelerde insan için de aynı öz tanımı geçerlidir. Varoluşçulara göre ise bu tanım nesnel dünya için kabul edilebilir; ancak nesnelardan tamamen farklı olması sebebiyle insan hakkında kabul edilemez.

Varoluş ise “var olan, gerçeğe dayalı olarak var olan, gerçek varlık; özün karşıtı, bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu değil, var olduğu olgusu, şöyle ya da böyle biçim almış her türlü özelliklerin dışında burada olma, nitelikçe belirlenmemiş salt var olma olgusu”¹⁵ dur. Başka bir deyişle özü gerçeğe çıkararak şey veya varlığın somut biçimidir¹⁶. Dolayısıyla varoluş tûmel değil bireyseldir.

Öz ile varoluş arasındaki ilişkiyi ele alan Necati Öner’e göre öz ile varoluş birbirinden ayrılmazlar. Öz varoluşla varlığını hissettirir, varoluş ise öz ile anlam kazanır¹⁷.

Acaba böyle bir ayırım niçin yapılmıştır? Böyle bir ayırım, gerçekten var mıdır ve yapılmalı mıdır? Varlığı sadece varlık olarak ele alsak, onda öz ve varoluşu ayırmasak varlığı eksik mi tanırız?

XIX. yüzyıla kadarki klasik felsefede hep böyle bir ayırım yapılmıştır.

¹² K. Gürsoy, *Sartre Ateizmi*, s. 70-71.

¹³ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, A.Ü.I.F. Yay., Ankara 1968, s. 465.

¹⁴ B. Akarsu, *Felsefe Terimleri...* s. 143.

¹⁵ B. Akarsu, *Felsefe Terimleri...*, s. 190.

¹⁶ Paul Foulquie, *Varoluşunun Varoluşu*, Çev.: Yakup Şahan Toplumsal Dönüşüm yay., 2. bs. İstanbul 1995, s. 9;

¹⁷ Necati Öner, “İnsanda Öz ve Varoluş” *Felsefe Dünyası* sy.1, Temmuz 1991, s. 10.

Düşünürleri bu ayırma sevkeden şey, her şeyden önce, bilimsel, epistemolojik ve ahlakî açıdan bu ayırımın gerekli olmasıydı¹⁸. Zira bilimin konusu bireyler değil türlerdir. Bu bakımdan, türün bütün bireylerini içine alan bir özü kabul edilmesi sayesinde, bilim çeşitli sonuçlara varacak ve evrensel bilgiyi üretebilecektir. Yine, ahlakda da ortak bir insan özü araştırması vardır. Örnek alınan ya da ideal olarak kabul edilen insan tipi, aslında bir insan özüdür. Nitekim Aristoteles'e göre, ahlaki yaşayış insan tabiatına veya insanlık özüne uygun yaşayıştır¹⁹.

Öz-varoluş ayırımını yapmadığımız zaman, ne sadece nesnel dünyayı araştıran bilim, ne de suje-obje ilişkisinden doğan bilgi sözkonusu olacaktır. Varlıklarda gerçekten bu ayırımın olup olmadığı bir yana, yukarıdaki sebeplerden dolayı öz-varoluş ayırımı yapılmak zorundadır. Çünkü varlığı sadece varlık olarak ele almak bizde hiçbir varlık bilgisi sağlamayacaktır. Ya da sağlasa bile bu bilgi hep eksik ve bireysel olma durumuyla karşı karşıya kalacaktır. Zihin böyle bir ayırımı yapmak zorundadır.

İbni Sina'ya göre varlık, ruhta ilk yer alan bir kavram olup, kendisinden daha iyi bilinen bir kavram yoktur. Varolanda varlık bizzat onun kendisidir. Ancak onu varlık ve mahiyete veya öze ayıran zihindir²⁰.

Varoluşçu felsefeye gelinceye kadar, klasik felsefede insan ve nesnelere ayırımı yapılmaksızın hep özü varoluştan önce geldiği düşüncesi hakim olmuştur. Felsefenin görevi de bu özü araştırmaktır. XIX. yüzyılda Kierkegaard ile birlikte başlayan varoluşçu düşünce, ilk önce insanı nesnel dünyadan tamamen ayırdı; her insana tek tek birer varoluş olarak baktı ve sonuçta da insan sözkonusu olduğu zaman, varoluşun özden önce geldiğini öne sürdü. Böylece insan sadece bir varoluş olarak bakılacak, onda belirlenmişliğe yol açan bütün özler reddedilecekti.

Kierkegaard, teist ve ateist varoluşçulara kaynaklık eden ilk varoluşçu düşünür olmuştur. Varoluşçuların- özellikle de teist kanadın- öz ve varoluş kavramlarından ne

¹⁸ P. Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 9.

¹⁹ P. Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 18, 19.

²⁰ Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri İbn Sina Fahreddin Râzî Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş, Kültür ve Turizm Bak. Yay., 1. bs. Ankara 1985, s. 19-21.*

anladıklarını ve bunun için nasıl bir öneme sahip olduğunu ileride ele alacağımız için burada ayrıntılı olarak değinmeyi uygun bulmuyoruz.

Öz ve varoluş kavramlarını genel olarak tanımladıktan sonra, acaba bir felsefe olarak varoluşçuluk nedir?

Varoluşçu felsefeler ailesinin içerisinde yer alan Emanuel Mounier'in personalizmi hakkında doktora çalışması yapan Bilal Dindar'a göre, çağımıza hakim olan iki büyük düşünce sisteminden biri Varoluşçuluk, diğeri ise Marksizm olup; öteki akımlar ya bunlardan kaynaklanmış, ya da etkisi altında kalmıştır²¹. Bu çağa damgasını vuran Varoluşçu düşüncenin ilk temsilcisi ise, her ne kadar varoluşçuluk terimini kullanmasa da 1813-1855 yılları arasında yaşamış olan Danimarka'lı teolog Sören Kierkegaard'dır; ancak bu felsefeye kesin tanımını kazandıran ise Sartre olmuştur²².

Savundukları felsefenin gereği olarak başlıca varoluşçu filozoflar bu terimi kullanmak istememişlerdir. Çünkü varoluşçu felsefelerin en belirgin özelliklerinden birisi de, varoluşun sistem içinde ele alınamayacağını kabul etmesidir. Nitekim Kierkegaard her türlü sistemciliğe karşı çıkmış; düşüncelerinin kendisinin ölümünden sonra bir sistem halinde inceleneceğini düşündükçe endişelenmiştir. Heidegger ve Jaspers, kesin bir öğretiye yol açacağını belirterek varoluşçuluk deyimini kullanmaktan kaçınmışlar; hatta Jaspers varoluşçuluk teriminin varoluşun ölümü olacağını vurgulamıştır²³. Marcel ise kendisine yakıştırılacak sıfatın varoluşçudan çok "*Sakratesçi Hıristiyan*" olabileceğini ifade ederken, Sartre varoluşçuluk teriminin düşüncüyü kalıplaştırdığını düşünmüş; ama yine de bu terimi kullanmıştır²⁴.

Varoluşçu felsefenin amacı dünyayı açıklamak ya da metafiziğin her hangi bir soyut sorununu çözmek değil, daha çok insanı açıklamaktır²⁵. Buradan hareketle

²¹ Bilal Dindar, *Emmanuel Mounier'in Personalizmi*, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1988, s. 10.

²² Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, Çev.: Akşit Gökçürk, DE yay. 1. bs, İstanbul 1964, s. 23; Edward McNall Burns, *Çağdaş Siyasal Düşünceler -1850-1950-* Çev.: Alaeddin Şenel, Birey ve Toplum yay. 2. bs, Ankara 1984, s. 285.

²³ Jean Andre Wahl, *Existentialisme'in Tarihi*, Çev.: Bertan Onaran, Elif yay., İstanbul 1964, s. 7; Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS yay., İstanbul 1992, s. 698.

²⁴ Serdar Rifat Kırkoğlu, "Varoluşçuluk ve Emmanuel Mounier", *Emmanuel Mounier'in Varoluş Felsefelerine Giriş* Adlı Eserine Tanıtım Yazısı, Alan Yay., İstanbul 1986, s. 24; J. Wahl, *Existentialisme'in Tarihi*, s. 7.

²⁵ E. Burns, a.g.e., s. 286.

kimilerine göre varoluşçuluk bir felsefe değil, gelenekçi felsefeye karşı birbirinden ayrı birkaç başkaldırmadan ibarettir. Bu haliyle de bilginler dünyasından çok uzaktır²⁶.

O halde, acaba amacı sadece insanı açıklamak ve bunu bir sistem içinde değil de, yaşanandan yola çıkarak yapmak isteyen bu felsefe bir realizm midir?

Varoluşçuluk, her ne kadar yaşanandan yola çıkıyorsa da, varlığın insan bilincinden bağımsız ve nesnel olarak varolduğunu ileri süren Realizmle²⁷ eş anlamlı değildir²⁸. Zira realist düşüncede, varolan olduğu gibi kabul edilmekte ve hem özneye, hem de bilince yer verilmemektedir.

Varoluşçular her türlü formülü aşarlar ve bir "izm" altında toplanmayı da istemezler. Fakat incelemede kolaylık olması bakımından böyle bir terim kullanılmaktadır²⁹.

Varoluşçu felsefede ana mesele "varlık"tır; ancak bu genel anlamda evrenin varlığı değil, bireyin kendi varlığıdır. Bu haliyle o kendisine insanı problem edinmiş bir varlık felsefesidir. Izutsu'nun ifadesine göre "varoluşçuluk, başka hiçbir varlığa indirgenemez bir biçimde benim olan ve 'ister hoşlanayım, ister hoşlanmayayım', yaşamak zorunda olduğum bu özel varlığı başlangıç noktası kabul eden ve bunun etrafında gelişen felsefi bir dünya görüşüdür"³⁰. Kenan Gürsoy'a göre, varoluş felsefesi, bir yandan insanın bireysel varoluşunu hareket noktası alan bir ontoloji; diğer yandan da, insanın dünyadaki vaziyet alışlarını, başkaları ve toplum karşısındaki yerini, değerini anlamaya çalışan ve eylemlerindeki sorumluluğunu hisseden bir etik ve değerler felsefesidir³¹. Roger Verneaux ise, varoluşçuluğu tanımlamanın tehlikeli bir girişim olacağını belirttikten sonra mümkün bir tanım olarak, varoluşçuluğun, soyut düşünceye ve mantıkla hareket eden, sistem kuran ve bütün evreni açıklama çabası

²⁶ Roger Lincoln Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, Çev. Şehnaz Tiner, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, İstanbul 1963, s. 8; W. Kaufmann, a.g.e., s. 5.

²⁷ B. Akarsu, *Felsefe Terimleri*, 85.

²⁸ Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Murtaza Korlaeçi, Erciyes Ün. Yay., Kayseri, 1994, s. 32.

²⁹ R. Shinn, a.g.e. s. 30.

³⁰ Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, Çev.: İbrahim Kalın, İnsan yay., İstanbul 1995, s. 48-49.

³¹ Kenan Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler Akçağ yay.*, Ankara 1988, s. 29-30.

içinde olan rasyonel felsefeye muhalif olarak, insan üzerinde yoğunlaşan somut ve tasvir edici bir düşünce olduğunu söyler³².

Birey ve sistem, varlık ve anlamsızlık, insan tabiatı ve seçmenin anlamı, eylemlerde kasıtlılık, iletişimin mahiyeti ve insan için yaşananın önemi gibi konular varoluşçu filozofların çokça ele aldıkları konulardır³³.

O halde, acaba klasik felsefeden çok farklı bir yapı arzeden ve hatta onu reddeden, ilk kez varoluşun özden önce geldiğini öne süren, rasyonel açıklamalara değer vermeyen, bireyi ön plana çıkaran ve insanı bütün çıplaklığı, yalnızlığı ve tutarsızlıkları içinde yakalamaya çalışan varoluşçu felsefenin ortaya çıkışını hazırlayan sebepler nelerdir? tepkisel ve moda bir felsefe midir? Yoksa kaybolan insanı arama çabaları mıdır?

b. Varoluşçu Felsefeyi Doğuran Sebepler

XIX. yüzyılın insanı makinalaşmanın, kapitalizmin, endüstri devriminin, katı akılcılığın ve determinizmin; çağımızın insanı ise bilim ve teknolojinin kurbanı olmuştur. Bireyin varlığı kaybolmuş ve insanın ürettikleri kendisinin önüne geçmiştir. Bireysel olarak değil, toplumsal olarak bile insanların gerçek manada varlıkları tehdit altında kalmıştır. Nitekim iki büyük savaşta milyonlarca insan, bir anda yok oldu. Dün vardılar, yaşıyorlardı ve fakat bugün herşeylerini bırakıp gittiler. Acaba var olmakla yok olmak bu kadar kolay olabilir miydi? Dün var olan insanlar bugün burada yok, yoklar, oysa değişen hiçbir şey yoktu. Peki bu insanların ya da bireylerin varlıklarıyla yoklukları bir miydi? Bir olmamalıydı; aksi halde hayatın hiçbir anlamı kalmayacaktı.

Makinalaşmanın, kapitalizmin, teknolojinin, bilimin ve katı akılcılığın sunduğu tek düze ve insanı tam olarak kuşatmayan bir yaşayış şeklinde insan gerçekten var değildir. Bu durum son iki yüzyılın insanını derinden sarsmıştır.

Kierkegaard ilk olarak, kendi çağında Hegel örneğinde zirveye ulaşan sistemci

³² R. Verneaux, a.g.e. s. 5.

³³ Alasdair Macintyre "Existentialism", *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, Macmillan Company- New York, Collier Macmillan Ltd. London 1967, C.III, s. 147.

felsefenin bireyi ve *varoluşu* yok ettiğini düşündü. İkinci olarak, birey geniş halk yığınları içinde kaybolmuştu. Bireysel hayat ise tek düze, kendi hakkında karar vermeden ve varlığının farkına varmadan akıp gidiyordu. Kurtuluş vadeden Hıristiyanlık ise kendisine bazı rasyonel temeller bulmaya çalışıyordu. Kierkegaard'a göre Hıristiyanlığın bu tutumu insan iradesini yok saymaktı. Her ne kadar 1920'li yıllardan itibaren ortaya çıkan çağdaş temsilcilerin içinde bulunduğu sosyal ve siyasal ortam, Kierkegaard'ı varoluşçu düşünceye ulaştıran ortamdan farklı ise de; gerek onun, gerekse çağdaş varoluşçuların esas amacı, kaybolan insanı gerçek yerine oturtmak, onu nesnel dünyadan ayırarak, kendi varoluşunu gerçekleştirmesini sağlayan bir hürriyete sahip olduğunu hatırlatmaya çalışmaktır.

XVIII. yüzyıldan itibaren, Kapitalizm insanı ekonomik bir varlık olarak görmüştü; Marksizm onu diğer maddi varlıklarla bir tutmuş; Katoliklik veya genel olarak Hıristiyanlık insanı iradesiz bir oyuncak kabul etmiş; Diyalektik Materyalizm ise insanı bu diyalektiğin bir parçası saymıştı.

Kapitalizm ile birlikte gelen kazanma ve daha çok kazanma hırsı ve bu yoldaki acımasız rekabet XIX. yüzyıl insanını endişelendirmişti³⁴. Bilim ve teknolojinin yol açtığı bunalım ve yalnızlık,³⁵ toplumun tinden uzaklaşma süreci,³⁶ böyle bir felsefenin doğuşunu hazırlamıştır.

I. ve II. Dünya Savaşı yıllarında insanlık büyük yoklaştırma hareketiyle karşı karşıyaydı. Ölüm, vahşet, atom bombası, idealleri hiçe sayan ve yalnızca kendilerine inanılmasını isteyen diktatörler, insanlığı tehdit ediyordu. Tarih ve idealler atom bombasıyla yok ediliyordu. İki büyük savaş insanın tüm benliğini sarsmış, onu manevi dünyadan ve tarihsel bağlardan koparmıştı. Milyonlarca insanın bir anda yok olması, insanları hayatın anlamı üzerinde düşünmeye sevketti. İnsan terkedilmişlik ve yalnızlıkla karşı karşıyaydı³⁷.

³⁴ Afşar Timuçin, *Niçin Varoluşçuluk Değil, Süreç* yay., 1. bs. İstanbul 1985, s. 23; Wolfgang Eichon, Manfred Buhr v. dğr., *Çağdaş Felsefe, Çev. Aziz Çalışlar* 1. bs. Altın Kitaplar yay. İstanbul 1985, s. 157.

³⁵ E. Burns, a.g.e. s. 282.

³⁶ Joel Kövel, *Tarih ve Tin, Çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı yay.*, 1. bs. İstanbul 1994, s. 113.

³⁷ Ülken, a.g.e. s. 414; Pyama P. Gaidenko, Adam Schaff, *Marxizm Varoluşçuluk ve Birey, Çev. Evinç Dinçer, DE HZ* yay. İstanbul 1966 s. 34; Eichorn, a.g.e. s. 157; Frederick Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe, Çev. Vahap Mutal,*

Çağdaş teologlardan Paul Tillich'e göre makineleşmeyle birlikte insan, özünü, benliğini ve bilincini yitirmiş, dönen bir çarkın vidası haline gelmiş ve yaşamı anlamsızlaşmıştır³⁸. Öte yandan insana mekanik bir varlık olarak bakılmış, umutları, korkuları ve bütün duyguları kısacası benliği yok edilmiştir. İnsanın sadece bir rahatlık arayıcısı olduğu, hayattan daha çok zevk almanın peşinde koştuğu, koşması gerektiği kabul edilerek artık karar verme, fedakarlık ve suç gibi şeyler kullanılmaz olmuştur. İnsanın bir imalat aleti olarak görülmesi benliğinin satılması demektir. Darwinizm'de olduğu gibi insanın bir hayvan olduğu düşüncesi de insanı aşağılamıştı. Bu tehditler, karar vermek, suç işlemek, fedakarlıkta bulunmak, kahramanlık göstermek ve yaratmak gücünde olan sorumlu ve hür insanın şuurunu ezince, varoluşçu isyan başlamış oldu³⁹.

Son iki yüzyılın insanı açısından sosyal, siyasal ve ekonomik durumu genel hatlarıyla böyle iken, varoluşçuları rahatsız eden önemli bir nokta da, Parmenides'ten bu yana süregelen felsefi geleneğin artık güven vermemesi ve hakikatin sözcüsü olamamasıydı. Varoluşçuluğa kadarki felsefe günlük hayatın içine girememişti⁴⁰. Hegel metafiziğinin verimsizlikleri⁴¹, ideler ve nesnelere felsefesinin aşırılıkları karşısında, insan felsefesinin bir reaksiyonu söz konusu olmuştu. Çünkü Varoluşçulara göre felsefenin birincil sorunu "insan varlığı" dur. Geleneksel felsefe ise çoğu kez insanı, dünya felsefesi veya düşünce yararına yanlış anlamıştır⁴². Varoluşçulara göre en büyük hata burada yatmaktadır. İnsanın nesnel varlıklarla neredeyse bir tutulması, bir felsefe sisteminin parçası olarak görülmesi onlara göre büyük bir yanılgıdır. Oysa insan bir "varoluş"tur.

Acaba bu felsefe, sanat ve edebiyat eserleriyle ortaya koyulmuş bir moda felsefe midir? Çeşitli düşünce akımlarına bir tepki olarak mı doğmuştur?

Dergah Yay., 2. bs. İstanbul 1992, s.32; Ali Bulaç, *İnsanın Özgürlük Arayışı*, Beyan yay., 4. bs. İstanbul 1993, s. 187.

³⁸ Asım Bezirci, Jean-Paul Sartre'ın Varoluşçuluk adlı eserine Önsöz'den, Ataç Kitabevi yay., İstanbul 1960, s.5

³⁹ R. Shinn, a.g.e. s. 21-25.

⁴⁰ Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi Üzerine*, Çev. Hüseyin Batuhan, İ.Ü. Ed. Fak. Yay., İstanbul 1954, s. 5-6.

⁴¹ Cavit Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, A.Ü.I.F. Yay. Ankara 1977, s. 277.

⁴² Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Alan Yay., İstanbul 1986, s. 44-45.

Bilhassa teist varoluşçuluk ne bir moda felsefe, ne bir tepki felsefesi ve ne de bunalımın sonucu ortaya çıkan bir felsefedir. Nitekim Mehmet Aydın teist varoluşçuluğu, materyalist, ateist ve nihilist düşünceler karşısında gösterilen bir tepki olarak değerlendiremeyeceğimizi; bu düşüncenin çeşitli felsefe sorularına verdiği cevapların ışığında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir⁴³. Bu felsefe, her felsefede olduğu gibi döneminin düşünsel isteklerini karşılamak için doğmuştur. Onun moda felsefe olarak görülmesi ve zedelenmesinin sebebi ise, herkesin olabilen bir felsefe olmasıdır. Herkesin olan bir felsefe ise artık felsefe olarak kabul edilmez⁴⁴. Ne kadar popüler ve moda olarak görülürse görülsün, varoluşçuluk son derece ciddi sorunlarla doludur⁴⁵. Kısacası varoluşçuluk, zamanının sesiyle seslenen bir felsefedir⁴⁶. Bunalım olarak görülen şey de, aslında insanın varlığıyla gelen ve Jaspers'ın da belirttiği gibi, onun bu dünyada tedirgin, kaygı içinde ve çözemediği sorunlarla karşı karşıya oluşundan kaynaklanan bir şeydir⁴⁷.

Son iki yüzyıla gelinceye kadar insanın, doğru ya da yanlış birtakım dayanakları vardı. Nitekim Antik çağda insan, evrenin bir parçası olarak görülüyordu; Ortaçağ insanı kendini Tanrı'ya adanmıştı; Yeniçağ insanı aklın gücüne dayanma gayreti içindeydi; son iki yüzyılın insanı ise bütün dayanaklarını yaktı... Tanrı'yı yitirdi; benliğini kaybetti ve kendine kendini problem etti⁴⁸. İşte varoluşçuluk kaybolan insanı yeniden bulmak ve onu bütün çıplaklığı ve yalnızlığı içinde yeniden keşfetmek istemiştir.

Aslında insanın kendini kendine problem edinmesi ilk defa varoluşçulukta görülen bir şey değildir. İlkçağda Sokrates'in insana yöneldiğini ve felsefesine esas olarak insanı konu edindiğini bilmekteyiz. Dolayısıyla varoluşçuların ele aldıkları konular ilk defa ele alınmış konular değil, aksine fikri temelleri ilkçağa kadar uzanan konulardır.

43 Mehmet S. Aydın, Etienne Gilson'un Tanrı ve Felsefe adlı esrine Önsöz, D.E.Ü. yay. İzmir 1986, s. 2.

44 S. Kurkoğlu, a.g.e., s. 6.

45 B. Akarsu, Çağdaş Felsefe, s.187

46 J. Ritter, a.g.e., s. 5

47 Nejat Bozkurt, Çağdaş Felsefelerden Kesitler, Sosyal Yay..İstanbul1990, s.130

48 B. Akarsu, Çağdaş Felsefe, s. 188

c. Varoluşçu Felsefenin Fikri Temelleri

Varoluşçu felsefe esas olarak Kierkegaard ile başlatılır. Ancak ondan önce ilkçağdan itibaren pek çok filozofun çeşitli açılardan, varoluşçuların ele aldıkları konulara değindikleri ve gerek Kirkegaard'a, gerekse sonraki temsilcilere ışık tuttıkları bilinmektedir. Biz burada Sokrates'ten itibaren varoluşçuların ele aldığı konulara değinen belli başlı filozofların ne açıdan varoluşçulara temel teşkil ettiklerinden kısaca bahsetmeye çalışacağız.

Sokrates'de kuvvetli bir varoluşçu eğilim görülür⁴⁹. O, eğer eşyanın mahiyet ve menşesine dair problemlerin çözümü mümkün olmuyorsa, o zaman insana yönelmek gerektiğini savunur. Bunun için ahlak felsefesine eğilir ve "kendini bil" sözünü ilk başa koyar⁵⁰. Sokrates, insanları hayatın anlam ve amacını düşünmeye, aydınlatmaya ve uyanmaya çağırır. O sadece insan hayatının sorunlarıyla ilgilenmiş, doğru bir yaşayışı aramış, tabiat felsefesiyle hiç uğraşmamıştır⁵¹. Bu bakımdan Sokrates'in sofistler kuşağından sonra felsefeyi yeniden yeryüzüne indirmiş olduğu söylenir. Sokratesci okullardan hemen sonra ise Stoacılar'da felsefe her şeyden önce bir yaşama yoludur⁵². Sokrates'in öznelciliği, yaşama ilişkin görüşler öne sürmesi ve kendini bilmeyi ilk başa koyması onu varoluşçulara yaklaştırır⁵³. Fakat bu onu tam bir varoluşçu yapmaz. Nitekim öznelci bir açıdan insanı ve yaşamı incelemeye yönelen pek çok filozof vardır⁵⁴. Sokrates'in "kendini bilme" düşüncesinin Kierkegaard üzerinde büyük etkisi olmuştur. Nitekim O da Kopenhag sokaklarında dolaşarak insanları uyandırmaya çalışmıştır. Bu nedenle kendisine "Kopenhag'lı Sokrates" denilmiştir. O da tıpkı Sokrates gibi insanların kendilerini bulmalarını istemiştir⁵⁵.

Hayata ilişkin görüşler ortaya koymaları ve "kendine egemen olma" gibi

⁴⁹ R. Shinn, a.g.e., s. 20

⁵⁰ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., 5. bs. İstanbul 1993 s. 42.

⁵¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yay., 6 bs. İstanbul 1990 s. 47-50.

⁵² W. Kaufmann, a.g.e., s. 7.

⁵³ E. Mounier, a.g.e., s. 45; Timuçin, *Niçin Varoluşçuluk...*, s. 21.

⁵⁴ A. Timuçin, *Niçin Varoluşçuluk...*, s. 62,63.

⁵⁵ B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 196.

fikirleriyle stoacılar da varoluşçuların fikri temellerini teşkil ederler⁵⁶.

Aziz Bernard ise Kierkegaard gibi imanın sistemleştirilmesine veya rasyonel olarak ele alınmasına karşı çıkmış ve bir değişim ve kurtuluş Hıristiyanlığı adına çabalamıştır⁵⁷.

St. Augustinus'un bu dünyanın varlıklarının gölge değil, gerçek varlıklar olduğunu düşündüğünü ve bu haliyle varoluşçulara yaklaştığını daha önce belirtmiştik. St. Augustinus "kendimi bileyim, Seni bilirim" ilkesinden hareketle, insanın kendini veya ruhunu kaybetmesi durumunda geriye kalan her şeyin; şeylerin bilgisinin ve açıklanmasının hiçbir şeye yaramayacağını düşünür. Bilhassa Kierkegaard'da görülen "endişe (iç sıkılması)" halini ve Tanrı olmayınca bunun çaresizlikle sonuçlanacağını onda da görüyoruz⁵⁸. Yine onun "ben" temeli üzerine oturttuğu felsefesinin teist varoluşçulara kaynaklık ettiği söylenebilir⁵⁹.

Descartes'ın "ben" merkeziliği varoluşçuların dikkatini çeker. Hatta bütün varoluşçular Descartes'ı çıkış noktası olarak alırlar; fakat hemen sonra ayrılırlar. Çünkü Descartes "düşünüyorum" üzerinde durmuş; fakat "varım"ı unutmuştur. Ona göre "ben" düşünen bir şeydir. Fakat "varolan bir şey" değildir⁶⁰. Descartes'da düşünme varlığın önüne geçmiştir. Nitekim Kierkegaard onu bu noktada eleştirirken⁶¹; Marcel ise "Cogito ergo sum" düşüncesinde, "ben" in yalnızlığı damgasının olduğunu ve bunun da solipsist yaklaşımdan kaynaklandığını görerek itiraz eder⁶².

Pascal varoluşçuluğun müjdecisi sayılabilir. O hemen hemen bütün varoluşçu konulara değinmiştir⁶³. "Başka yerde değil de burada bulunma" onu hayret ve dehşete düşürür. Zira ona göre başka yerde bulunmayıp burada olmanın; sonra olmayıp da

⁵⁶ E. Mounier, a.g.e., s. 45, Timuçin, Niçin Varoluşçuluk... s. 21.

⁵⁷ E. Mounier, a.g.e., s. 45.

⁵⁸ R. Verneaux, a.g.e., s. 4,5.

⁵⁹ A. Timuçin, Niçin Varoluşçuluk...s. 19; "Augustinus" md. Meydan Larousse, Büyük Lügat ve Ansiklopedi, Meydan Yay., İstanbul 1969, C.II, s. 302-303.

⁶⁰ B. Akarsu, Çağdaş Felsefe, s. 192.

⁶¹ P. Foulquie, Varoluş Felsefesi, s. 23.

⁶² Muammer Celalettin Muşta, Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu, Kültür ve Turizm Bak. yay., Ankara 1988, s.2.; Nermi Uygur, Kültür Kuramı, Remzi kitabevi Yay., İstanbul, 1984, s. 64-65.

⁶³ R. Verneaux, a.g.e., s. 5.

şimdi varolmanın, ortada hiçbir sebebi yoktur. Bu çıkış, Marcel'de de gördüğümüz "hayretle başlayan" varoluşçu bir çıkıştır⁶⁴.

Pascal fizik ve matematik formüllerin meseleleri çözmeye yeterli olmadığını gördü. İlk önce insan aklının gücü onu çok heyecanlandırdı; ama ardından rasyonalist ruha isyan etti. Bilimin ve objektifliğin keşfetmeye çalıştığı bu evrende "kişi" olmanın anlamını sorguladı. Kalbin, aklın ermediği sebeplerle ilgilendiğini keşfetti. Burada oluşunu, zamanı ve mekanı tespit edenin kim olduğunu düşündü. Tanrı'nın bilmekle değil, sevgi, merhamet ve güvenmekle ilgili olduğunu; O'na, güvenle ve kişisel olarak verilen bir kararla ulaşılacağını düşündü⁶⁵.

Pascal, insanın kendi içine daldığı zaman ben'ini bulabileceğini, kendi haline bırakılınca, ben'in kendini unutup eğlenceye dalacağını; ölümü, bilgisizliği ve sefaleti yokedemediği için zavallılığını eğlence ile örteceğini düşündü. Pascal'ın eğlenceye dalan insanı, Kierkegaard'ın estetik insanına benzemektedir⁶⁶.

Özetle, kişisel deneylere başvurması, objektiflikten ayrılıp içe yönelmesi, kaygı ve suç keşfetmesi, gerekli bireysel kararlar için sorumluluğu kabul etmesi⁶⁷, sıradan formüllerin karşısına kişiye ve bireye daha yakın bir düşünmeyi ortaya koyması⁶⁸ gibi özelliklerinden dolayı Pascal'ın varoluşçulara yaklaştığını ve onlara kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz.

Kierkegaard'ın Fransız öncüsü Maine de Biran ise XVIII. yüzyılın duyumcu felsefelerinin insanı tek boyutlu olarak ele almalarına karşı çıkmış, bu yolda çaba harcamış ve varoluşun etkinliğini savunmuştur⁶⁹.

Varoluşçu felsefenin ilk temsilcisi Kierkegaard olduğu için ondan sonra yaşayan ve varoluşçu düşünceye yaklaşan Dostoyevski gibi düşünürlere burada değinmiyoruz.

⁶⁴ Foulquie, *Varoluş Felsefesi*, s. 24.

⁶⁵ R. Shinn, a.g.e., s. 26, 27.

⁶⁶ Nusret-Hızır, *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yay., İstanbul 1976 s. 66-67.

⁶⁷ R. Shinn, a.g.e., s. 27.

⁶⁸ J. Wahl, *Existentialisme'in Tarihi*, s. 12.

⁶⁹ E. Mounier, a.g.e., s. 45,46.

Kierkegaard öncesi düşünürlerle beraber Hıristiyanlığın da bu felsefe üzerinde izleri görülmektedir. Modern varoluşçuluk, Hıristiyan felsefesinin kaynaklarından etkilenmiştir⁷⁰. E. Mounier'e göre Kierkegaard'ın varoluşçuluğu Hıristiyanlığın başka bir tarzda ifadesidir. Nitekim Kierkegaard felsefesini yeni bir adla ortaya koymuştur⁷¹. Kierkegaard ve Marcel'in fikirleri, birbirlerinden haberdar olmamalarına rağmen benzerlik arzeder, bunun sebeplerinden biri de fikirlerinin kaynağında Hıristiyanlığın yer almasıdır. Marcel hakkında doktora çalışması yapan M. Celalettin Muşta'ya göre "esasen hıristiyan öğeler tarafından mıknatıslanma her varoluşçulukta vardır. Fakat bu negatif de olabilir. Sartre felsefesinde, Hıristiyan mıknatısın reddinden doğan trajik bir şey buluruz."⁷²

İlk önce Hıristiyanlığın Tanrı'sı düşünürlerin soyutlamalar dünyasında O'nu kapatmak zorunda kaldıkları sınırlanmış bir Tanrı değil; bir "Varolan" dır. Tanrı'nın insan biçimine bürünüp görünmesi anlayışı, bu dinin varoluşçu özelliğini güçlendirir. Hıristiyanlığa göre günahkar olarak doğan insan, bu günahlardan kurtulma çabaları sayesinde kurtuluşu umabilir. Bu çabalar ise ancak varoluşçu bir yaklaşımı gerektirir. Nitekim Hz. İsa'nın ahlakı, varoluşçu ahlak gibi açık bir ahlaktır. Hıristiyan kişi, içinde bulunduğu durumdan, hiçbir zaman hoşnut olmaz⁷³.

İkinci olarak Hıristiyan dogmaları da her şeyi açıklamayı ve anlamayı isteyen akla fazla önem vermez. Bu yönüyle irrasyonalist bir eğilim içinde olan varoluşçu felsefeye kaynaklık etmektedir. Diğer taraftan Hıristiyan inancı akıldan bir vazgeçişte bulunmayı gerektirir.⁷⁴ Kierkegaard tıpkı Sokrates gibi anlaşılılmayı yeğlerken aynı şekilde anlaşılmayı istemeyen Hıristiyanlığa da uygun davranıyordu⁷⁵. Ancak şunu belirtmek gerekir ki; Kierkegaard, "oluşum"a kapalı olduğunu düşünerek dinsel özgürlükçülük adına, "kurulu" Hıristiyanlığı eleştirmiş ve Hıristiyanlığın "oluş" halinde olması

⁷⁰ P. Foulquie, *Varoluş Felsefesi*, s. 33.

⁷¹ E. Mounier, a.g.e., s. 46.

⁷² M. Muşta, a.g.e., s. 167,177.

⁷³ P. Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s.125-126; A. Timuçin, *Düşünce Tarihi*, 701.

⁷⁴ P. Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s.127.

⁷⁵ E. Mounier, a.g.e., s. 183.

gerektiğini savunmuştur⁷⁶. Onun bu protestan çıkışını ilk protestanlarda da görüyoruz. İlk protestanlık aslında varoluşçu bir çıkıştı. Onlar kendilerine ulaşan kalıplaşmış dini fikirleri ve töreleri sadece adet olduğu için kabul etmemişlerdir. Protestanlar herkesin İncil'i incelemesini istemişler; fakat zamanla Protestanlık ta günlük alışkanlıklar haline gelmiştir⁷⁷. Bu yüzden Kierkegaard'a protestanın protestanı denilmektedir.

Sıralamaya çalıştığımız fikri köklerinin yanında, Kierkegaard'dan sonra gelen başlıca temsilcilerin teist kanadından Jaspers ve Marcel'in; ateist kanadından ise Sartre ve Heidegger'in özellikle metod olarak benimsedikleri çağdaş filozof E.Husserl'in geliştirdiği ve bir öz araştırma felsefesi olan fenomenolojiden de kısaca bahsetmek istiyoruz.

Tam bir felsefi görünüm arzetmeyen Kierkegaard'ın varoluşçu düşünceleri, Husserl'in fenomenolojik metoduyla felsefi bir ekol olmuştur. Fenomenoloji, Kierkegaard'ın sezgilerine felsefi bir şekil kazandırmış; etkileri ise daha çok ateistler üzerinde olmuştur⁷⁸ Heidegger ve özellikle Sartre ile birlikte teist kanattan Jaspers ve Marcel bu metodu kullanmışlardır.

Takiyettin Mengüşoğlu'na göre "fenomen", bir şeyin açığa çıkması, kapalı ve gizli kalmaması, kendisini göstermesi demektir. Varlık, "varolan" kendisini fenomenlerinde bize gösterir⁷⁹. Buna göre fenomenolojik metodda varlık, "varolan" olarak ele alınacak ve hiçbir ön kabul olmadan tasvir edilmeye, ne olduğu sezilmeye çalışılacaktır. Fenomenolojide bir öz'den yola çıkılmaz; ama yapılan iş sonuçta yine bir öz araştırması olur. Onun farklı olan yanı ise tasvire ve sezgilere dayanarak bunu yapmasıdır. Varoluşçular bir öz araştırması olan fenomenolojinin tam karşısında yer alırlar; ancak onun metodunu, varlığı tasvir etmede kullanırlar.

* Roger Verneaux'ya göre bu felsefe, zihnimize doğrudan takdim edilen şeyi, açıkça bildirmek, aydınlatmak ve ortaya koymak ister; fakat amacı verilmiş olanı açıklamak

⁷⁶ E. Mounier, a.g.e., s. 74.

⁷⁷ R. Shinn, a.g.e., s. 58.

⁷⁸ R. Verneaux, a.g.e., s. 6, 23.

⁷⁹ T. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.115.

olan akı, bir kenara bırakır. Kesinlikle araçsız veri ile yetinen fenomenoloji tam manasıyla pozitivist ve ampirist değildir. Çünkü bunlar tecrübeyi algılanabilir tecrübeye indirgerler; oysa fenomenolojide aşkın bir tecrübenin ve yaşanmışın ortaya çıkışının bir sezgisi vardır. Verneaux'ya göre bu felsefe, "kendiliğinden kesinlikler"i paranteze alır. Buna göre varlık sezgiyle kavranacaktır. Husserl'in amacı "veriyi tasvir" etmektir. "Kendiliğinden kesinliği" paranteze alma aslında Descartes'ın metodik şüphesiyle hareket etmek demektir⁸⁰.

Fenomenoloji öz'ün önceliğini reddeden varoluşçular tarafından bir metod olarak kullanılmıştır. Bu metoddaki paranteze alma bir bakıma varoluşçular için özün reddedilmesi anlamına gelir. Buna göre varlık, "varlık" olarak tasvir edilerek ele alınacak ve bütün ön faraziyeler kabul edilmeyecektir.

d. Teist Varoluşçuluğun Temsilcileri

Felsefe tarihi boyunca, bir ekol manasındaki varoluşçuluğun ele aldığı konulara pek çok filozof değinmiştir. Nitekim Sokrates, St. Augustinus, Pascal ve Dostoyevski gibi düşünürler, hayatın anlamı, ölüm, acı, endişe, insanın yalnızlığı ve duygulu oluşu gibi konularla yakından ilgilenmişlerdir; ancak onlar bu problemleri ele almış olmalarına rağmen varoluşçu sayılmazlar. Çünkü varoluşçular onlardan farklı olarak bu konulara işleyiş ve çözüm tarzında bir yenilik getirmişlerdir⁸¹.

Bir ekol olarak varoluşçuluk Kierkegaard ile başlatılır. Biz bu başlık altında kimlerin gerçek manada varoluşçu olup olmadığını tartışmaktan ziyade, çalışmamızda hürriyet hakkındaki düşüncelerini ele alacağımız üç teist filozoftan kısaca bahsedeceğiz

Danimarka'lı bir teolog, edebiyatçı ve sanatçı olan Sören Aabye Kierkegaard, (1813-1855) kendisinden sonra gelen gerek teist, gerekse ateist temsilcilere temel teşkil etmiştir. Kendi döneminde fazla tanınmamasına rağmen, XX. yüzyıl başlarından itibaren gelişen fenomenoloji ile birlikte bir ekol haline gelen varoluşçu düşüncenin temsilcilerine kaynaklık ederek ün kazanmıştır.

⁸⁰ R. Verneaux, a.g.e., s. 23,26.

⁸¹ Kamuran Birand "Existentialisme Üzerine II", A.Ü.İ.F.D.,C. XII, Ankara1964, s. 99.

Kierkegaard'ın karakteri üzerinde, melankolik bir kişiliğe sahip olan ve çocuklarını sert bir Tanrı korkusu ile yetiştiren babasının büyük bir etkisinin olduğu görülür. Babasındaki suçluluk duygusu ona da sirayet etmiş ve felsefesinin içine işlemiş olan umutsuzluk, kısmen bu duygudan kaynaklanmıştır⁸².

Kierkegaard'ın sonradan vazgeçtiği bir evlilik girişimi onun hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Nişanlandığı kızın kendisinin iç dünyasını anlamasının mümkün olmadığını ve bir kadını kendisine bağlama hakkına sahip olmadığını düşünerek nişanı bozmuştu. Ardından hakkında gazetelerde çıkan iftiralar onu daha da derinden etkilemiş; içine kapalı ve yalnız bir hayatı tercih etmesine sebep olmuştur. Onda varoluşçu düşüncenin oluşmasında bu olayların etkisi büyük olmuştur.⁸³

Kierkegaard, bireyi ve varoluşu yok eden Hegel sistemciliğini şiddetle reddeder. Onun felsefesinde birey ve özne daima ön plandadır. Bir Protestan olan Kierkegaard'ın dine dair olmayan eserlerinde kesin ve açık bir imanın izleri görülmediği gibi, bu yazılarında imansızlığa yaklaşan bir görüş noktasından kalkıp, yavaş yavaş imana benzeyen bir ruh durumuna yaklaştığı görülür. O hiçbir zaman bir din otoritesi olarak ortaya çıkmak istememiş, kişiyi inanmakla inanmamak arasında seçim yapma durumuyla karşı karşıya getirmek istemiştir⁸⁴.

Kierkegaard'ın düşüncelerini anlamak için en faydalı yol, onun biyografisini incelemektir. Çünkü o, felsefi tahlilleri ne bir sistem kurma, ne de kavram analizi olarak gördü; aksine bireysel varoluşun bir ifadesi olması gerektiğini düşündü. O, bireysel varoluşu o kadar öne çıkarır ki, kendisi için mezar taşına "o birey" ifadesini yazdırmıştır. Sistemci felsefeyi şiddetle reddeden Kierkegaard, kitaplarının bazılarında takma adlar kullanmıştır. Böyle yapmasının sebebi ise sistematik ve büyük bir düşünce kurmaya yönelmiş görünmekten sakınmaktır⁸⁵.

⁸² Alasdair Macintyre "Sören Aabye Kierkegaard" *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards Macmillan Company-New York; Collier Macmillan Ltd. London 1967. C.4, s. 336; R. Verneaux, a.g.e., s. 9; R. Shinn, a.g.e., s. 31; E. Burns, a.g.e., s. 284; Vahab Mutal "Kierkegaard II", *Dergah Dergisi*, sy. 38 Nisan 1993, s. 18; Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umrar, İz Yay., İstanbul 193, s.319; H.J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, Harper Torchbooks, New York, 1959, s.1.

⁸³ Macintyre "Kierkegaard", s. 336; W. Weischedel, a.g.e., s. 317, 318.

⁸⁴ Kamuran Birand, "Existentialisme Üzerine I" *A.Ü.İ.F.D.C.X*, Ankara 1962, s. 41-42.

⁸⁵ A. Macintyre "Kierkegaard", s.336-337.

Kierkegaard'dan büyük ölçüde etkilenen Karl Jaspers (1883-1969)'ın felsefesine "Kierkegaard'ın felsefesinin bir dinden kurtarılması ve genelleştirilmesidir" diyebiliriz. Kierkegaard'dan başka Kant ve Nietzsche'den de etkilenen Jaspers, "Aşkınlık" kavramıyla metafiziğe en yakın duran filozoftur⁸⁶.

Jaspers'ın açıkça ifade etmediği ve dindeki Tanrı'dan ayırdığı "Aşkınlık" kavramı, onun Tanrı hakkındaki düşüncesini tam olarak belirlememize imkan vermiyorsa da, Jaspers'ın teist bir filozof olduğunu söyleyebiliriz. O dinin verileriyle ulaşılmış bir Tanrı anlayışından çok, felsefenin çabalarıyla ulaşılan bir "Aşkınlık" anlayışını savunur. Klasik manadaki teizmi, panteizmi; vahyedilmiş dini ve ateizmi reddeden Jaspers, bunların yerine "felsefi iman" dediği bir dini reçeteyi sunar⁸⁷. Jaspers'a göre felsefe, bir etkinlik; bir oluşturma; varlığın bir duruşu ya da olayların bir kütlesi değildir. Jaspers'ın metodu genel olarak şüphecidir. Ona göre ne felsefede, ne de bilimde kesinlik yoktur. Kesinlik olmadığına göre birey kendisini, sezgilerine ve beninin kararları üzerine dayanmaya zorlayacaktır⁸⁸.

Yaşamı boyunca "iletişim" ve "Aşkınlık" olgularıyla çokça ilgilenen Jaspers üzerinde bilinçsiz de olsa Husserl'in izleri de görülür⁸⁹.

Fransız Katolik filozof Gabriel Marcel (1889-1973), tiyatro yazarı ve eleştirmenidir. Protestan ahlakçılığının hakim olduğu bir ailede yetişen Marcel, skolastik bir düşünceyle beslendi; sonraları idealizmde sığınak aradı. Birinci dünya savaşının getirdiği sarsıntı döneminde, soyut felsefelerin insan varlığının trajik yapısıyla başa çıkmasının mümkün olmadığını anladı. Fenomenolojik metodu sık sık kullanan Marcel, katılma, yaratma, insanın dünyada varlığı ve varoluşun soyut düşünceye önceliği gibi konuları felsefenin çıkış noktası olarak kabul etti. Onun idealizmi eleştirmesi ve imana dayanması, Kierkegaard'ın Hegel'i eleştirmesine

⁸⁶ J. Wahl, *Existentialisme'in Tarihi*, s. 12; W. Kaufmann, s. 31; R. Verneaux, *α.g.e.*, s.49.

⁸⁷ Peter Koestenbaum, "Karl Jaspers" *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Company-New York; Collier Macmillan Ltd. London 1967, c.4, s. 257.

⁸⁸ P. Koestenbaum, "Jaspers", s.255.

⁸⁹ P. Koestenbaum, "Jaspers", s. 255.

benzer⁹⁰.

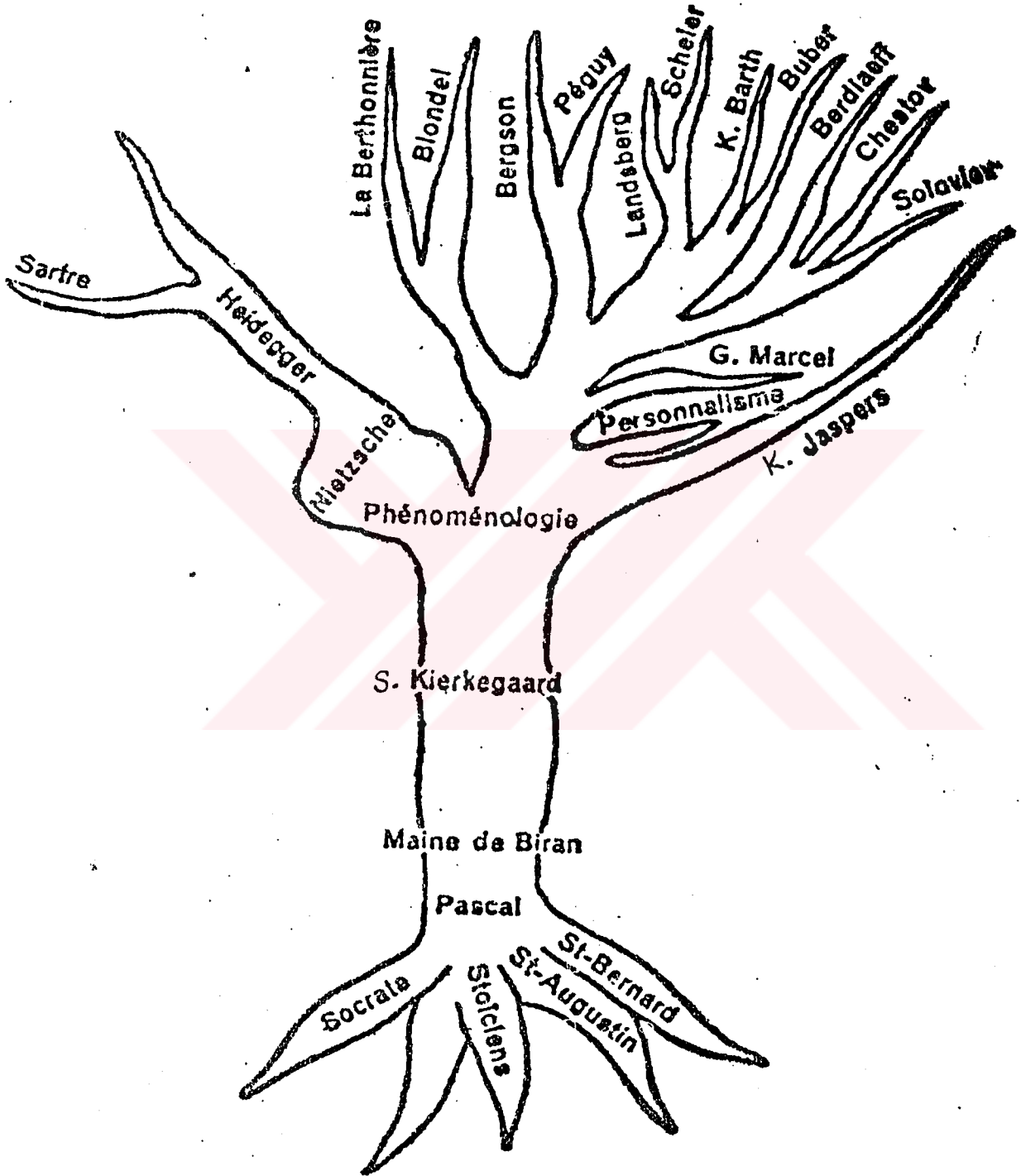
Tanrı-insan ilişkisini “Ben-Sen” bağı şeklinde ele alan Marcel’in felsefesi, sadakatin ve ontolojik sırrın felsefesi olarak adlandırılabilir⁹¹.

Varoluşçu felsefenin teist ve ateist kanadına mensup belli başlı temsilcileriyle, felsefe içinde ele alınan felsefe ekollerini ve bu felsefenin fikri temellerini oluşturan filozofları gösteren bir tabloyu sonraki sayfada sunduk.



⁹⁰ Samuel Mc Murray Keen “Gabriel Marcel” *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Company-New York; Collier Macmillan Ltd. London 1967, C. 5, s.153.

⁹¹ M. Muşta, a.g.e., s. 17.



VAROLUŞÇULAR AĞACI

(Mounier, s.48'den alınmıştır.)

I. BÖLÜM

VAROLUŞ ve İNSAN HÜRRIYETİ

A. Varoluşun Önceliği ve İnsan Hürriyeti

Diyebiliriz ki, hiçbir felsefe mesleğinde varoluşçulukta olduğu kadar insan yüceltilmemiş ve o oranda da sorumluluğu artırılmamıştır. Varoluşçu felsefe, subjektif bakış açısı, insan varoluşunun irrasyonel ve aşkın olduğunu ileri sürmesi, teist kanatta kabul edildiği gibi, insanın Sonsuz Varlık önünde bir benlik olarak, tek başına ve O'ndan ayrı bir şekilde varolduğunu düşünmesi, insanın hürriyetiyle kendi gerçek varoluşunu yine kendisinin kazanacağını kabul etmesi gibi yaklaşımlarından dolayı insanı en çok yücelten bir felsefedir.

Varoluşun özden, kendi olmadan veya gerçek varoluştan önce olması; her ne kadar diğer varlıklara nazaran insanın değerini artırıyorsa da, sorumluluğunu ve yükünü de o oranda artırmaktadır. Bütün belirlenmişliklerin reddedilip, her şeyin ama her şeyin insana bırakılması, acaba insanın kaldırabileceği bir yük müdür?

Varoluşçu felsefenin esas problemi varolanlar arasında bir "varoluş" olarak yer alan insandır. Klasik felsefede olduğu gibi bu felsefede bütün evreni açıklama endişesiyle yola çıkılmaz. Çünkü varoluşçuluğa göre insanı tanımak dünyayı ve onun yasalarını tanımaktan çok daha önemlidir⁹². Varoluşçu felsefe, kendisine sadece insanı problem edinmesi itibarıyla klasik felsefeden ayrılırken, insanı ele alış tarzı bakımından da tekrar ayrılmaktadır. Zira bu felsefeye göre insan, bu dünyanın yabancı ve adeta dışarıdan bırakılmış bir varlık olup nesnel dünyadan tamamen farklıdır.

İnsanın hür oluşunu, varoluşun özden veya benlikten önce gelmesi teziyle savunan varoluşçu felsefe, her şeyden önce insanı nesnel dünyadan ayırır ve sadece insan sözkonusu edildiği zaman böyle bir düşünceden bahsedilebileceğini ileri sürer.

⁹² E. Mounier, a.g.e., s. 51.

O halde insanın nesnelere farklı olduğu ve ayrı bir kategoride ele alınması gerektiği en başa konulmalıdır.

1. İnsan ve Nesnelere

Hiçbir felsefe nesnel dünya ile insan arasını varoluşçuluk kadar ayırmamıştır. M. Celalettin Muşta'ya göre varoluşçu felsefenin çıkışında rol oynayan önemli bir etken de, insanın adeta bir nesne gibi telakki edilmesi ve varoluşun anlamını yitirmesidir⁹³.

Hemen hemen bütün felsefeler dünyayı insana uyumlu ve onun doğal yeri sayarken⁹⁴, varoluşçuluk insanı nesnelere tamamen ayırır. Varoluşçu felsefenin en başa koyduğu ilkelere birisi budur. Onlara göre bir "şey" için "ne" sorusunu sorabiliriz; ama insan için ancak "kim" sorusunu kullanabiliriz⁹⁵. Çünkü "ne" sorusu nesneliği ifade etmektedir. İnsanı açıklarken böyle bir nesnel bakış ile yola çıkmak, insanı nesne gibi görmek, "şeyler arasında bir şey" gibi ele almak; onun sorumluluğunu ve hürriyetini elinden almak, onu dondurmak ve "kendinde şey" haline getirmek demektir⁹⁶. Üstelik nesne, insan için nesnedir; bununla birlikte insanın kendisine nesnelere baktığı gibi bakması, kendini nesnelleştirmesi ve dahası kendine yabancılaşması demektir⁹⁷.

Kierkegaard'a göre nesneyle özne aynıysa; o halde, insan da bir nesnedir ve nesnelere arasında bir nesne gibi yaşamak zorundadır. Oysa bu, insan olmaya tamamen aykırıdır. İnsan olmak bir özne veya birey olmak ve bir özne gibi yaşamak, yani varolmak demektir. İnsan nesnel değil öznedir. Kierkegaard insanın nesnel dünyadan farklılığını ortaya koymaya çalışırken, daha çok insanın bireysel oluşunu vurgulamak istemiştir. Çünkü insanı nesnelere bir tutmak onun biricikliğini ortadan kaldıracak; insan olmanın ve tamamen bireye özgü seçimler yapmanın anlamını yokedecektir. Kierkegaard'a göre nesnellik her şeyi bitirmek, seçen, suç işleyen ve sıkıntı duyan insanı evrenin nesnel bir parçası saymak demektir.

⁹³ M. Muşta, a.g.e., s. 6.

⁹⁴ A. Timuçin, Niçin Varoluşçuluk...s. 45; A. Timuçin, Düşünce Tarihi, s. 699.

⁹⁵ Jean Andre Wahl, Bugünün Dünyasında Felsefe, Çev. Ferit Edgü, Çan yay., İstanbul 1965 s, 19; S. Büyükdüvenci, a.g.e., s. 4

⁹⁶ K. Gürsoy, Ekzistans ve Felsefe... s. 9.

⁹⁷ E. Mounier, a.g.e., s. 134.

Diğer teist varoluşçu Jaspers ise şu sözleriyle insanı nesnel dünyadan ayırmaktadır. “Biz cansız maddenin evreninde yalnızız... Evren bizim için var değildir.”⁹⁸ Jaspers insanın evrende yalnızlığını belirtirken, bu evrene yabancı oluşumuzu ve evrenin varlığı ile bizim varlığımızın uyum halinde olmadığını da vurgulamaktadır. Jaspers’a göre nesnel dünya ile insan ayrı alanlarda yer almaktadır. Nitekim o sistematik olarak varlığı üç alana ayırmıştır. Bu ayırımı göre birinci alan nesnelliğin sözkonusu edildiği ve bilimin geçerli olduğu “dünya alanı”dır. Bu alanda varlık ampiriktir. İkinci alan, insanın sözkonusu olduğu, bilimin değil de, varoluşu açıklayan veya aydınlatan felsefenin geçerli olduğu “varoluş alanı”dır. Teolojinin geçerli olduğu üçüncü alanda ise “Kendinde Varlık” veya “aşkınlık” sözkonusudur.⁹⁹ Buna göre Jaspers, Tanrı’yla insan arasına koyduğu mesafeyi, insanla nesnelere arasına da koymaktadır. Ona göre insan ve nesnel dünya gibi ayrı alanlarda yer alan varlıkları birleştirerek insanı açıklamaya çalışmak, daha başta yanlışla düşmek demektir.

Marcel insanın nesnel dünyadan farklı olduğunu belirtmek için “varlık olmak, malik olmak, problem ve sır” kavramlarını kullanır. Ona göre nesnelere malik olunan şeylerdir. “Ben”, asla bu malik olunanlardan olmayıp malik olandır. “Ben” kendisini nesnelere aynı statüde görürse kendisinin dışına çıkmış ve yabancılaşmış demektir. İnsan malik olunanlar arasındadır; fakat onların kendisiyle değer kazanacağı bir varlıktır. Marcel’e göre nesnel dünya problematik; “ben”i ilgilendiren konular ise “sır”dır. Bilim nesnel dünyayı ele alır ve oradaki problemleri çözmeye çalışır. İnsana ait durumlar ise sadece insanı veya bireyi ilgilendirir ve problematik olarak ele alınamaz. Eğer bilim insana da nesnelere baktığı gibi bakarsa, insan bir hürriyet olmaktan çıkacak ve kendisine yabancılaşacaktır¹⁰⁰.

Görüşlerini ele aldığımız üç varoluşçu filozof da insana merkezi bir kavram olarak bakmakta onu nesnelere tamamen ayırmaktadır. Onlara göre insan bir nesne gibi değil, tam bir subjektiflik içinde ele alınmalıdır¹⁰¹. Aksi halde insanın ne aşkınlığından, ne hürriyetinden ne de şuurlu oluşundan bahsedilecektir¹⁰².

⁹⁸ Karl Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, Çev. Sedat Umrhan, Birleşik Yay., İstanbul 1995, s. 36.

⁹⁹ R. Verneaux, a.g.e., s. 46.

¹⁰⁰ K. Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe...* s. 40-44.

¹⁰¹ K. Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe...*, s. 38.

¹⁰² K. Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe...*, s. 10

Acaba insan bilimsel olarak ele alınabilir mi? İnsan davranışlarını ruhsal açıdan inceleyen psikoloji ile toplumsal yaşamın yasalarını araştıran sosyoloji gibi bilimler insanı nesnelleştirmekte midir?

XIX. yüzyılda tabiat bilimleri ulaşabileceği en yüksek noktaya ulaşmıştı. Artık insan, tabiatta olup biten herşeyi çözebilme ve bir formüle yerleştirme gücüne sahip olduğundan emindi. Böylece bu yüzyılda “Bilimcilik” denilen bir dünya görüşü gelişti. Bilimci anlayış sadece tabiatı incelemekle kalmadı, aynı bakış açısıyla insana da yöneldi. Naturalizm, insanı doğal determinizmin bir ürünü ve bir gözlem nesnesi olarak görerek, insanın bireysel varlığını ve dolayısıyla hürriyetini tanımadı¹⁰³. Materyalizm, onu madeye indirgedi; Diyalektik Materyalizm ise tarihin bir kurbanı olarak kabul etti. XX. yüzyıla girerken Psikolojizm ve Sosyolojizm gibi anlayışlar din ve ahlak gibi insanî değerlere pozitif bir muhteva vermeye çalıştılar. Bu anlayışlara göre, evrendeki her şey birtakım değişmez ve kesin kanunlarla birbirine bağlanmış durumdaydı¹⁰⁴.

Personalist felsefenin savunucularından E. Mounier, fiziğin tabiata mahsus olayları incelediği gibi psikolojinin de aynı yöntemlerle insanı inceleyebileceğinin sanıldığını ve insanın matematik kuralların uygulanabileceği bir eşya gibi ele alındığına dikkat çeker. Oysa ona göre insan bir eşya değildir ve gözlemlere her zaman aynı cevabı vermez. İnsanın hür ve aşkın fiilleri vardır ve bunlar inceleme sahasının dışındadır¹⁰⁵.

Çağdaş psikiyatlardan Laing de, hastayı bir insan olarak görme yerine onu bir nesne gibi ele aldığı gerekçesiyle modern psikiyatriyi eleştirir¹⁰⁶. Aynı şekilde Amerikan psikolojisinin önde gelen isimlerinden Rollo May'e göre ise varoluşçu analizin insanı anlama noktasında önündeki en büyük engel, “teknik” üzerindeki aşırı vurgudur. Bu aşırı vurgu, insanı hesap edilip yönetilecek ve analiz edilecek bir nesne olarak görmek anlamına gelir¹⁰⁷.

103 S. Büyükdüvenci, a.g.e., s. 97.

104 Sadettin Elibol, *Felsefe Konuşmaları*, “E. Boutroux'un Anlattığı” Hasan Katipoğlu ile Yapılan Mülakat, Kültür Bak. Yay., Ankara 1987, s. 30-31.

105 B. Dindar, a.g.e., s. 37-39.

106 Saffet Murat Tura, “Laing ve Psikiyatrinin Meşruluğu Sorunu” R.D. Laing'in *Böflünmüş Benlik'e Tanıtım Yazısı*, Çev. Ergün Akça, Mitoş Yay., 1. bs. İstanbul. 1993, s.10-11.

107 Alper Oysal, *Rollo May'in, Yaratma Cesareti'ne Sunuş*, YÖZİSİ Metis Yay., 5 bs. İstanbul 1994, s. 12.

Kierkegaard'ın felsefesinde önemli bir yer tutan “endişe” kavramı, ona göre psikolojinin ele alıp tahlil edebileceği bir kavram değildir. Psikolojideki korku ve benzeri kavramların birer objesi varken, biz de daha çok düşünce planında yer alan endişenin objesi yoktur ve korkudan da tamamen farklıdır¹⁰⁸. Kierkegaard'dan sonraki varoluşçular bu gibi aşkın kavramları fenomenolojik metoddan faydalanarak açıklamaya çalışmışlardır. Fenomenologlar iman, duygu ve iradenin eylemleri gibi konularda psikolojiye savaş açmışlardır. Onlara göre imanın ya da duygunun objesi dış dünyada değildir. İnsan bir şeye inanabilir veya olmamış bir şeye öfkelenebilir. İman ve duygunun objesi dahilidir¹⁰⁹. İnsandaki bu aşkın yönler psikolojinin ele alabileceği durumlar değildir.

Bilimsel bakış açısı deterministtir. İnceledikleri olguların ahenkli bir zincirlemesini peşinen kabul eder¹¹⁰.

O halde insan davranışlarını ruhsal açıdan inceleyen psikoloji bilimsel metodlarla hareket ettiği veya bilimler, tabiatı incelemede kullanılan metodlarla insan ve toplum üzerine yöneldiği zaman, insan nesnelleşecek ve insan olmaktan çıkacaktır. Böyle olunca hürriyetten ve aşkın davranışlardan bahsedilemeyecektir.

Karl Jaspers'ın felsefesinde, bilimlerin insana yaklaşımları eleştirilerek, insanın bilimin alanı dışında olduğuna geniş yer verilir.

Jaspers'ın üçe ayırdığı varlık alanlarından birincisi olan dünya alanında bilim geçerlidir. Bilimler dünyanın nesnel gerçekliğini araştırırlar. Jaspers buna “dünya yönelimi” der. Bilimler kendi sahalarında evrensel bir değere ve kesinliğe sahiptir; ancak hiçbir bilim bilginin son bir şekli olup, kendi objesini tamamıyla inceleme gücünde değildir. Zira, bilimlerde daima keşfedilecek bir “kalan” olduğundan sürekli bir ilerleme durumu sözkonusudur. Bu yüzden bilimler sınırlıdır ve nesnelere bilgisi de hiçbir zaman son bulmayacaktır¹¹¹.

¹⁰⁸Sören Kierkegaard, *The Concept of Dread*, (İngilizceye çev.) Walter Lowrie, Princeton University Press. Second Edition Princeton, 1957, s. 38; R. Verneaux, a.g.e., s. 72.

¹⁰⁹A. Macintyre, “Existentialism”, s. 148.

¹¹⁰Georges Gurvitch, *Sosyal Determinizm Çeşitleri ve İnsan Hürriyeti Üzerine Altı Konferans*, Çev. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul 1958, s.1.

¹¹¹P. Koestenbaum, a.g.m., s. 255; Yusuf Örnek, “Bilimde, Felsefede ve Politakada Karl Jaspers”, *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, Türkiye Felsefe Kurumu yay., Ankara

Jaspers pozitivizme ve idealizme karşı çıkararak, her ikisinin de bütünü ve evrenselin ne olduğunu cevaplamaya ve son sözü söylemeye çalıştıklarını; ancak bunu yaparken varoluşu unuttuklarını ve bireyi de yalnızca bir nesne gibi gördüklerini belirtir. Nitekim pozitivizm ve idealizme göre varlık ispatlanmış ve açıklanabilir bir şeydir¹¹².

Sosyal bilimlerin de müsbet bilimler olduğunu savunan Jaspers, bu bilimlerin kullandıkları metodları itibariyle tabiat bilimlerinden farklı olmadığını ve bilim olarak kaldıkları sürece hürriyet gibi insana özgü, aşkın ve deneysel olarak ispatlanamayan olguları açıklamalarının mümkün olamayacağını belirtir¹¹³. Nitekim bu bilimler sıradan kişiliğin ne olduğunu ampirik olarak inceleyebilirler; fakat bunların elde ettikleri açıklamalar temelsiz ve keyfi olmaktan öteye geçemeyen kişilik tahminleridir. Oysa ampirik ben'in arkasında sınır durumlarda farkına varılan "gerçek ben" vardır. Biz suç, sıkıntı, ölüm gibi sınır durumlarla karşılaşınca kim olduğumuzu ve sorumluluğumuzu anlarız¹¹⁴. Aynı şekilde insanı açıklamaya çalışan psikanaliz ve çeşitli ırk teorileri de insanı nesne olarak ele almışlardır. Bu teoriler, insan hakkında bazı şeyleri anlayabilirler; fakat insanı bütün olarak asla anlayamazlar; anlamaya çalışırken gerçek insanı kaybederler¹¹⁵.

O halde, dünya alanında bile kesinliğe ve tam bir açıklama gücüne sahip olamayan ve sınırlı kalan bilimsel bilgi, insan varoluşu sözkonusu olduğunda elbette daha da çaresiz kalacak, bize hayatın anlamını gösteremeyecektir¹¹⁶. Bu noktada Jaspers'in getirdiği çözüm, insan varoluşunun sözkonusu olduğu alanda felsefenin geçerli olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmesidir. Ancak ona göre felsefe de, insanın ne olduğunu bilmek ve tam olarak açıklamak niyetinde olursa kendi kendisini ortadan kaldıracaktır. Felsefe, kişisel olup bir defalık olan varoluşla ilgilenir;

1986, s. 55; R. Verneaux, a.g.e., s. 47.

¹¹² I. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Yazko Yay., İstanbul 1983, s. 220.

¹¹³ K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş...*, s. 100-101.

¹¹⁴ A. Macintyre, "Existentialism", s. 152.

¹¹⁵ Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, Çev. Mehmet Akalın, Dergah Yay., 2. bs. İstanbul 1981, s. 77; S. Büyükdüvenci, a.g.e., s. 70.

¹¹⁶ K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş...*, s. 98.

insanları durmadan yeni sonuçlara doğru götürmeye çalışır¹¹⁷. “Bu gün bilimin kör-inancı gri çiçeğini vermekte ve felsefe partiyi kaybetmiş görünmekte”¹¹⁸ olsa da, felsefe bu engeli delmeli ve insanı yeniden kendine götürmelidir.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalarda varoluşçulara göre insanın nesnel dünyadan tamamen ayrı bir kategoride yer aldığını, nesnel dünyaya yönelen bilimin bu alanda bile yetersiz kaldığını, insanın bilimsel bilgi ile ele alınamayacağını, ele alındığı takdirde insan olmaktan çıkacağını ve bütün insani değerlerini ve en başta da hürriyetini kaybedip, nesnel dünyada geçerli yasalara tabi olan bir varlık olacağını; oysa realitede görüldüğü gibi insanda aşkın bazı yönlerin bulunduğunu ifade etmeye çalıştık. Çözüm olarak Jaspers’ın savunduğu gibi insanın bir varoluş olarak ele alınması gerektiğini, bu noktada görevin bilimlere değil, felsefeye düştüğünü gördük. Demek ki varoluşçulara göre insan, bilimin bir objesi olarak değil, felsefenin aydınlatacağı ve açıklayacağı bir varoluş olarak ele alınmalıdır. O halde nedir insan ve varoluş? Şimdide kısaca bu probleme temas etmeye çalışalım.

2. İnsan ve Varoluş

Varoluşçu felsefede insanın hür olduğu ispat edilmeye çalışılmaz, çünkü hürriyet bir hedef veya ideal değildir¹¹⁹. Esas mesele bir birey ve subjektif varlık olarak insanın varoluşudur, yalnızlığıdır. Tek tek her insan, bütün varlıklar arasında birer orijinal varoluş olarak ele alınmak istenir. Nitekim Kierkegaard ve Marcel insanın Tanrı önünde bir “ben” olarak durduğunu belirtirlerken, onun tek başına bir varlık olduğunu, bir hiç olmadığını unutulmuş, kaybolmuş ve yokluğa terk edilmiş olmadığını vurgulamaya çalışırlar. Bilhassa Kierkegaard bütün genellemelere ve kitle, felsefi sistem ve milyonlarca varlık içinde kaybolmuş bir varlık gibi görülmeye şiddetle karşı çıkarken, hep insanın her şeye rağmen biricik bir varlık olduğunu savunur. Dolayısıyla burada hedef, hürriyetin değil, insanın bireysel varoluşunun ortaya konulmasıdır. Fakat bu durumda hürriyeti varoluştan ayırmamız pek mümkün görülmemektedir; zira insan, varoluşunu sadece hürriyetiyle gerçekleştirebilir; çünkü hürriyet aynı zamanda

¹¹⁷ B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe* 198-203; Örnek, a.g.e., s. 56.

¹¹⁸ K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş...*, s. 31.

¹¹⁹ E. Burns, a.g.e., s. 283.

varoluşun imkan alanıdır; bir çeşit gidilen yoldur; fakat hiçbir zaman amaç değildir.

İnsanı bir varoluş olarak ele almak onu onurlandırmaktır. İşte insan bu onuru hürriyet sayesinde elde edebilir. O halde insan benliğini, kendini veya varlığını hürriyeti sayesinde ortaya çıkan varoluş sürecinde bulur ve tanır.

Buna göre varoluş insana özgü bir varolma şekli, insanın tipik varlık tarzıdır¹²⁰. Bu onun diğer varlıklardan ayrı olan yanıdır. Çünkü insan, olmuş bitmiş bir varlık değil, dünyaya gelişinden itibaren başlayan bir oluş sürecidir. Dolayısıyla o olan değil, olmaya devam edendir. Bu oluş süreci onun ölümüne kadar devam edecektir. İnsanın süreç halinde olduğunu kabul etmek onun zaman içinde kendi seçimiyle kendi varlığını ortaya koyacağını savunmak, her türlü belirlenmişliği reddetmek demektir.

Eğer insanın bir tanımını yapmak istersek, onun sadece bir varoluş olduğunu söyleyebiliriz. Aslında bu bir tanım değil, onun tanımlanamayacağını ifadesidir. Zira bir süreç içinde olan insan, mekanizmalar topluluğu değil, oluşmakta olan bir "ben",¹²¹ henüz olacağı şey olmamasına karşın, her zaman olduğu şeyden daha fazla bir şey¹²², varlık veya bir hal değil, bir hareket, mümkün olanda yerleşmeye doğru imkandan gerçeğe geçiş hareketidir ve hür iradeyle seçilen bir hal'de karar kılmak değildir¹²³. Zira sürekli oluş halinde bulunan varlık asla sona ermez ve ölmedikçe de tanımlanamaz¹²⁴.

İnsani oluş şekli olarak varoluş asla bitmemiştir, her an olduğundan az veya daha çoktur¹²⁵. Azlığı veya çokluğu onun varoluş imkanlarını gerçekleştirilmesine bağlıdır. Varoluş verili olmadığı için onun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği veya insanın kendisini yaratıp yaratmayacağı yine kendisinin elindedir. Bir imkanlar varlığı olan insan, sürekli geleceğe doğru atılım halinde ve gelecekte kendini tasarlayan olduğu için o bir teşebbüs

¹²⁰ K. Birand, II, 100; Eicharn, 158ş I.M. Bochenski, "Egzistans Felsefesi ve K. Jaspers", Çev. Mehmet Akalın, Karl Jaspers'ın Felsefeye Giriş adlı eserinde Tanıtım yazısı, Dergah yay., 2. bs., İstanbul 1981, s. 11.

¹²¹ Engin Gençtan, Varoluş ve Psikiyatri, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 1990, s.29; S. Büyükdüvenci, a.g.e., s. 96.

¹²² E. Mounier, a.g.e., s. 80.

¹²³ Foulquie, Varoluş Felsefesi, 25.

¹²⁴ Sadettin Elibol, İnsanlığın Tarihi Üzerine -Bir Giriş Denemesi- Akçağ Yay., Ankara 1989, s. 75; R. Verneaux, a.g.e., s. 155.

¹²⁵ I.M. Bochenski "Egzistans Felsefesi...", s. 12.

zincirinden ibarettir¹²⁶.

Kierkegaard'a göre insan oluş ve değişim halindedir. Varoluş hiçbir zaman verili ve olmuş bitmiş bir varlık değildir. Hem birey hem de gerçek durmadan değişir. Varoluş akışkan ve zaman içindedir. Birey imkanlar içinde olandır; tasvir edilebilir; ama rasyonel bir izaha yerleştirilemez. Oluş halinde olan birey, önceden bilinmeyen bir geleceğe doğru hareket eder¹²⁷. Bireyin oluş halinde olması onun belirlenmemişliği ve hür oluşu anlamına gelir. Birey, hürriyetiyle kendinden yine kendine doğru gitme süreci içindedir. Bireyin sürekli kendine dönüşmesini Kierkegaard Hıristiyanlığa da uygular, Ona göre Hıristiyan olmak bu dine girmek ve o halde kalmak değil, oluş halini sürdürerek sürekli yenilenmesi gereken bir inanç halini yaşamaktır¹²⁸.

Varlığın oluş halinde olması, aslında Kierkegaard'ın kesinlikle reddettiği Hegel sisteminde de vardır. Orada "zıtların daha yüksek benlikler halinde birleştirildiği bir oluş"¹²⁹tan söz edilir; ama bu oluş yine de sistem içinde gerçekleşen bir oluştur.

Bilimlerin ele aldığı insanla, gerçek insanın veya varoluşun birbirinden tamamen farklı olduğunu her fırsatta vurgulayan Jaspers, insanın bir "varolma" olarak değil bir hürriyet veya "varoluş" olarak ele alınması gerektiğini belirtir. Bilimler, varlığı ve insanı bir "varolma" olarak ele alırlar. Bilimin ele aldığı varlık, donuk, durağan ve olmuş, bitmiştir. Jaspers'in "varolma(Dasein)" dediği ve her insan da ortak olan nesnel özellikler, bilimsel olarak incelenebilir; fakat her insanda tek olan bir varlık biçimi daha vardır ki, bu sahip olunan bir özellik değildir. "Varoluş (Existenz)", her insanın kendine özgü özünü oluşturma sürecidir. Varoluş bilimin açıklamalarıyla aydınlanamaz, imkanları bilinemez, değiş tokuş edilemez ve hiçbir zaman nesne olmayan bir şeydir.¹³⁰

Jaspers'a göre varoluş veya gerçek varlık verili değildir. Herkesin bildiği objektif bir şey de değildir. Çünkü bütün, hiçbir zaman bize verilmemiştir. Verili olan birşey varsa o da insanın nesnel yönüdür, varolmasıdır. Verili olmak belirlenmişliği,

¹²⁶ A. Timucin, *Düşünce Tarihi*, 699.

¹²⁷ R. Verneaux, a.g.e., s. 13, 15; Frank N. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, Çev. Vahap Mutal, Dergah Yay. 2. bs. İstanbul 1992, s. 32, 36; Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Sarmal Yay., İstanbul 1995, s. 101.

¹²⁸ J. Wahl, *Existentialisme'in Tarihi*, s. 9.

¹²⁹ F. Magill, a.g.e., s. 36.

¹³⁰ Y. Örnek, a.g.e., s. 56-57; I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa*, a.g.e., s. 222.

donukluğu ve insanın nesnelliği sonuçlarını getirir. Oysa insan hürdür, verili değil kendi kendini oluşturan bir benliktir. Yine Jaspers'a göre eğer insan varoluş olarak varolmasaydı, hiçlik durumuyla karşı karşıya kalırdı¹³¹.

O halde, varlığı verili olmayan insan varoluşu, olan veya "olmak" değil, olabilmektir. "Ben" var değildir, var olabilir, o olanaklı bir varoluştur. Kendinde değildir kendine gelmektedir.¹³² Dolayısıyla "insan-olma, insan oluşturma demektir."¹³³ Bu noktada insanın kim olduğunu sorduğumuzda Marcel ben "hayatımım" cevabını verirken¹³⁴, Jaspers'a göre bu soruya yeterli cevap bulamayız. Çünkü onun kim olabileceği, insan olarak var olduğu sürece onun hürriyetinin içinde gizlidir. Onun kim ve ne olduğu kendi imkanlarını gerçekleştirip gerçekleştirilmemesine bağlıdır¹³⁵. İmkanlarını gerçekleştirilmemesi onun yokluğu ve kendine yabancılaşması anlamına gelir kendini serbestçe seçmeyen, kendi varlığını oluşturmayan, kendi kendisinin eseri olmayan insan gerçek varoluşa sahip olmayan insandır. İmkanların gerçekleştirilmesi ise ancak hürriyet sayesinde mümkündür¹³⁶. Gerçek insan olmanın yeri insanın iradesini ortaya koyduğu derinlikte yatar¹³⁷.

Jaspers'a göre insan mümkün bir varoluş olarak hürdür.¹³⁸ Hürriyetle ortaya koyulan varoluş, kökü zamanda bulunan ve ancak zaman içinde kendisini bulan veya gerçekleştiren kararlı imkandan ibarettir¹³⁹.

Varoluş alanını bilimin değil felsefenin ele alabileceğini belirten Jaspers, bu alanda kesinliğin ve durağanlığın değil, bitmemişliğin, belirsizliğin ve tanımsızlığın sözkonusu olduğunu savunurken bunu "felsefe yolda olmak demektir"¹⁴⁰ sözüyle ifade eder.

131 I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa*, s. 217; Bochenski, "Egzistans Felsefesi...", s. 13,14, 20.

132 K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu Say., Yay., 2. bs. İstanbul 1995, s. 309; I.M. Bochenki, *Çağdaş Avrupa...* s. 221

133 K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 84.

134 M. Muştâ, a.g.e., s. 86.

135 K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş...*, s. 68; Y. Örnek, a.g.e., s. 57.

136 P. Foulquie, *Varoluş Felsefesi*, s. 25.

137 K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 85.

138 K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s.58; K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s.309, K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş...* s. 51, I.M.Bochenski, *Çağdaş Avrupa...*s. 226.

139 Süleyman Dönmez, *Karl Jaspers'ta Tanrı Fikri (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)* Gazi Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Ankara 1995, s25.

140 K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 31.

O halde, varoluşçulara göre varoluş, verili olmayan insanın kendini, özünü veya benliğini oluşturma süreci olup, özden veya benlikten önce gelmelidir. Zira özün önce olması durumunda varoluştan bahsedilemez.

3. Varoluşun Önceliği

Varoluşçu felsefenin her iki kanadına göre varoluşun özden önce geldiği kabul edilir. Bu düşünce varoluşçuluğun insanı tanımlamada veya açıklamada en başa koyduğu bir tezdır. Onlara göre eğer varoluşun özden önce geldiği kabul edilmezse, insan nesnelleşecek ve varoluş da tamamen anlamını kaybedecektir. Oysa yaşanan hayatta görüyoruz ki, her insan kendine özgü davranışlarda bulunuyor, seçimler yapıyor, kendini yaptığı seçimlerden dolayı sorumlu tutuyor, geleceğe yönelik planlar yapıyor ve hatta isteyerek suç işleyebiliyor. Böyle bir varlığın hür olmadığını ve aslında onun her davranışının belirlenmiş ve öze göre gerçekleştiğini söylemek, varoluşu boyunca yapacağı herşeyin belirlenmiş bir öze göre oluştuğunu savunmak, insan varoluşuna ve realiteye uygun olmayan bir düşünce olacaktır. “Her nesne belli bir öze sahiptir ve onun varoluşu sadece bu özün ortaya çıkmasından ibarettir” noktasından hareketle, insanı da nesnelere bir tutarak onun belli bir öze sahip olduğunu, varoluşunun da sadece bu özün tezahüründen başka bir şey olmadığını kabul etmek, varoluşu anlamsızlaştıracak ve insanın şüurluluğunu, sorumluluğunu ve yaratıcılığını elinden almak olacaktır.

O halde insanın sorumluluğunu, yaratıcılığını, şüurlu oluşunu ve kendine özgü özelliklere sahip olduğunu savunmak ve varoluşuna anlam verebilmek için varlığının özünden önce geldiği şeklinde bir ele alış tarzıyla yola çıkılmalıdır. Böyle bir düşünce, insanın hür olduğunu onun varlığının temeline yerleştirmek ve ona hür olarak davranabileceği, sadece kendi seçimlerinin sözkonusu olduğu bir alan açmak anlamına gelecektir.

Herşeyden önce varoluşçu düşüncede türlerin şekilleri olan özler inkar edilmez¹⁴¹. İnsanı insan kılan, onu diğer varlıklardan ayırmamızı, ona insan

¹⁴¹ Vahap Mutal, F. N. Magill'in *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği* adlı eserine Önsöz, Dergah Yay., 2. bs., İstanbul 1992, s. 11.

diyebilmemizi sağlayan özellikler veya özler inkar edilemez. Ancak tür olan insan varoluşunun, bütün bireyleri arasındaki farklılıkları ortadan kaldıracak ve ona hür dememizi engelleyecek şekilde bütün davranışlarını genel bazı formüllere yerleştirecek bir öz anlayışı kabul edilemez. Bu noktada varoluşçu felsefeye göre insan sadece insan olarak veya şekillenmemiş oluşmamış, birey haline gelmemiş ama sadece insan diyebilmemizi sağlayacak bir durumda dünyaya bırakılmıştır. Doğuştan getirdiği hiçbir özellik, onun, hür iradesiyle yaratacağı kendi benliğine engel olamaz. Burada iradenin merkezi bir konuma oturtulduğunu ve eğer doğuştan getirilen bir şey varsa, bunların benliğin oluşumunda doğrudan etkili olmayan birtakım irsi özellikler, değiştirilemeyen tarih, zaman, mekan ve doğa karşısındaki insanın durumu olarak kabul edildiğini görüyoruz. Ancak doğuştan gelen en önemli şey, insanın şuurlu oluşu, yaratıcılığı ve iradesidir. Ortak özler diyebileceğimiz bu özellikler insanı insan yapan ve sadece öz olduğu için inkar edilmesi mümkün olmayan özelliklerdir. Her ne kadar böyle bir varoluş anlayışı insanın sorumluluğunu ve yükünü epeyce artırmakta, onu yalnızlığa itmekte ve varoluşu boyunca her konuda zor kararlar alma durumuyla karşı karşıya bırakmakta ise de, insanın hürriyetini ortaya koyma ve her türlü belirlenmişliği reddetme noktasında etkili bir anlayıştır.

Geleneksel felsefe bağımsız özlere dayanırken, varoluşçuluk somut bireye veya varlığa öncelik tanır¹⁴². Buna göre geleneksel felsefede varlık araştırması aslında bir öz araştırmasıdır. Bu araştırmanın sonucunda da türü ifade eden evrensel özler bulunmaya çalışılarak, varlığın bireysel değil, tümel olduğu sonucuna ulaşılır. Geleneksel felsefe insandan bahsederken, onun bir öze sahip olduğunu ve bireylerin bu özü değişik şekillerde varoluşa yansıttıklarını, başka bir deyişle her bireyin bu belirli özlerin tezahüründen ibaret olduğunu savunur. Dolayısıyla geleneksel felsefede bireyden ve hatta türden değil, genel varlıktan hareket edilir. Daha sonra da tek tek türlerin, ardından da bireylerin bu genel varlık açıklamasına göre tanımları yapılır. Varoluşçu felsefeyi geleneksel felsefeden ayıran esas farklılık burada yatar. Onun somut bireye ve bireysel varoluşa öncelik tanınması ve genel varlıktan hareket etmemesi, özün varoluştan sonra oluşacağı anlamına gelmektedir. Eğer varoluşçuluk da genel varlıktan hareket

142 V. Mutal, Önsöz, s. 14

etmiş olsaydı, o da özü araştırmış olurdu¹⁴³. Varoluşçu filozoflar, bir öz araştırma felsefesi olmasına rağmen, varoluşu tasvir etmede, fenomenolojinin metodunu kullanmışlardır¹⁴⁴.

Varoluşçu felsefeye göre insan hür olan ve hürriyetle kendi özünü kendisi seçen, kim olduğunu veya kim olmak istediğine kendisi karar veren ve kendi hareketlerinden kendisi sorumlu olan kısaca “kendi öz varlığının felsefecisi olan varlık”tır¹⁴⁵. Onun seçimlerini sınırlayan ya da engelleyen belirlenmiş, yapılmış veya yaratılmış tabiatlar yoktur. İnsanın kendiliği, kendi varlığının ardından gelir, insan varlığı insanı o olmaya zorlayan bir öz değildir. İnsan, varoluşundan önce gelen bir özle donanmış değildir. Hangi tabiata sahip olacağını o kendisi seçer¹⁴⁶.

Kierkegaard varoluşun öze önceliğini iddia eden ve bu kelimeye varoluşçu bir anlam veren ilk filozoftur¹⁴⁷. Ona göre, varlığın kendisi “kendiliği”nden önce gelir¹⁴⁸. Kendi olma veya benlik bireysel seçimlerle oluşan bir varoluş sürecidir. Dolayısıyla hiçbir zaman insan veya ben tanımlanamaz. Çünkü “benlik” bitmiş değil, oluşmakta olan sürekli kendinden yine kendine doğru aşma şeklinde devam eden bir oluşumdur. Kierkegaard “ben nedir?” sorusuna “hürriyet” diye cevap verirken¹⁴⁹, aslında ben’in tanımlanamayacağını ifade etmektedir. İnsanı tanımlamak, onu belli bir öz çerçevesine yerleştirmek olacaktır ki bu durumda, gerçek varoluştan bahsedilemeyecektir. Kierkegaard’a göre herkes kendi varlığına sahiptir, insana kabul ettirilebilecek hiçbir genel sistem veya öz yoktur¹⁵⁰.

Kierkegaard’ın varoluşçuluğunda, bireysellik ve seçimlerle oluşan benlik düşünceleri temel fikir olarak yer alır. O bireyin felsefi sistem, kitle veya kalabalık içinde kaybolarak, biricikliğinin genelleşmesine yol açacak her türlü yaklaşımlara tepki gösterir. Onun varoluşçu düşünceye ulaşmasında bu tepki etkili olmuştur. Nitekim ona

¹⁴³ P. Foulquie, *Varoluş Felsefesi*, s. 23.

¹⁴⁴ William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. İstanbul 1990, s. 340.

¹⁴⁵ J. Wähl, *Tarih*, s. 19; Foulquie, *Varoluş Felsefesi*, s. 26, Sunar, a.g.e., s. 277-279.

¹⁴⁶ A. Macintyre “Existentialism”, 149; E. Burns, a.g.e., s. 286; E. Mounier, a.g.e., s. 80; K. Birand II, s. 100; K. Gürsoy, *Sartre Ateizmi*...s. 67.

¹⁴⁷ I.M. Bochenski, “Egzistans Felsefesi”, s. 10; B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 193.

¹⁴⁸ K. Birand, II, s. 100.

¹⁴⁹ H.Z. Ülken, a.g.e., s. 441.

¹⁵⁰ Cemil Sena Ongun, *Büyük Filozoflar Ans.*, Nebioğlu Okat, İstanbul 1959, C.3, s.125.

göre kalabalığın değeri yadsınamaz ancak varoluş sözkonusu olunca tek kişi öne çıkar ve herkes bu tek kişi olmaya çağrılıdır¹⁵¹. Çünkü kalabalığın veya genelin içinde ele alınan birey, hür ve gerçekten var değildir; o genelin bir parçasıdır. Çağın artık kahramanlar ortaya çıkarmamasının sebebini de bireyin genel içinde kayboluşuna bağlayan Kierkegaard, varoluşçu düşüncenin bu kayboluşa engel olacağını savunur. İnsanın ortak bir doğasının olduğunu ve bireysel varlığın bu doğaya uymaktan başka bir imkanının olmadığını, insanın özünün önceden belli olduğunu ve bu öz ile dünyaya geldiğini düşünmek, hem bireyselliği, hem de hürriyeti yok edecektir. Ona göre bireysel varlığın orijinal ve anlamlı olabilmesi için varoluşun kendi oluştan önce gelmesi gerekir. Böyle bir düşünce ile hem varlık anlam kazanacak; hem de kendi oluş veya nasıl bir bireyin oluşacağı önceden belli olmadığı için orijinal bireyler veya kahramanlar ortaya çıkacaktır.

Kierkegaard kendi olma'nın varoluştan sonra geldiğini savunurken, bireyin kendisini yaratmadığını ve fakat seçtiğini belirtir. Çünkü yaratmada var olmayan bir şeyin var edilmesi; seçmede ise varolanlar arasında yapılan bir tercih sözkonusudur. Dolayısıyla özün veya benliğin oluşturulma süreci bir yaratma değil, seçme sürecidir. Ona göre insan hür ve çelişkilerle dolu olarak yaratılmıştır¹⁵².

Acaba insan, yaratılmış olması sebebiyle bir özle donatılmış değil midir?

Kierkegaard insanı, Tanrı'nın çelişkilerle dolu ve hür bir varlık olarak yarattığını kabul eder. Kim olduğu henüz belli olmayan ve sadece hürriyet olarak tanımlanabilen bu varlığın kim olacağı kendisine bırakılmıştır. Ham bir varlık olarak dünyaya gelen insan kendine kendisi şekil verecektir. Peki ama, onu harekete geçirecek, seçim yapmak zorunda bırakacak şey nedir? Kierkegaard'a göre insanı seçmeye ve kendini yapmaya iten güç "endişe"dir. Endişe, insanda potansiyel olarak varolan bir etkileyicidir¹⁵³. Endişe bir açıdan, kendi olma'yı sağlamada etkileyici olduğu için öz'dür; bir açıdan da her insan endişe halini yaşamayabileceği için öz değil, kazanılan bir haldir.

¹⁵¹ E. Mounier, a.g.e., s. 108; H.J. Blackham, a.g.e., s. 2.

¹⁵² Sören Kierkegaard, *Either/Or* (İngilizceye çev.). D.F. and L.M. Swenson and W. Lowrie, Revised by H.A. Johnson. Princeton University Press, Princeton 1959, C.II., s. 218-220, 275.

¹⁵³ S. Kierkegaard, *Dread*, s. 44, 45.

O halde, tarih, doğa, irsi özellikler ve çevre gibi kendi elinde olmayan şartlar dışında, insana bırakılmış verili olmayan bir alan vardır ki, gerçek varoluş veya kendi olma bu alanda yapılan seçimlerle mümkün olacaktır. Endişe bireye, verili olan durumların dışında bir alanın varlığını hissettirir. Böyle bir alanın varlığını hissetmeyen, basmakalıp ve genel içinde sadece verili olanla yetinen insan ise aslında var değildir.

Karl Jaspers'a göre de genel ve öz ilk plana alınırsa bireysel olan önemsizleşir; bu yüzden varoluş öncedir. Bireyin genel olanla veya ortak tabiata göre var olduğunu söylemek yanlış olur. Bireyin ham varoluşu vardır, fakat bu onun gerçek varoluşu değildir. Somut varlık, varoluş değil, sadece bireyi diğer türlerden ayıran yöndür¹⁵⁴

Jaspers'a göre insanın kim olduğu sorununa yeterli cevap verilemez. "Çünkü insanın ne olabileceği, o, insan olduğu sürece, onun özgürlüğünün içinde gizlidir"¹⁵⁵. İnsan dili olan, toplumsal olan, gereçleri imal eden ve bu gereçlerle çalışan ve kişisel varlığının beslenmesini müşterek ekonomi ile sağlayan bir mahiyete sahip bir canlıdır. Ama bunlar kesin olarak insanı ortaya koymaz. Bunlar onun özü değil, onu diğer varlıklardan tür olarak ayıran yönleridir. İnsanın özü, hareket içinde gerçekleşmekte olup, nasılsa öyle yerinde kalmaz¹⁵⁶. O halde Jaspers'a göre "ham varoluş (dasein)" halinde dünyaya gelen insanın, kendi özünü yani "gerçek varoluş"(existenz)"unu fethetmesi, kendini bulması gerekir. Fakat bu "kendi", insanda öz olarak saklı bulunup açığa çıkarılacak bir benlik değil, hür seçimlerle sonradan oluşturulacak bir benliktir¹⁵⁷.

Jaspers'a göre bireysel varoluş o kadar orijinaldir ki, kendi olma sürecinde insanın başkalarını örnek alması bile yanlıştır. İnsan ancak kendi kendinin örneğidir ve her insan belirli olmayı temsil etmekle haysiyet kazanır. Bu yüzden örnek insanlar reddedilir. Zira biz, bayağı olanı örnek alınca kendi bayağılığımızı da onaylamış oluruz; kendimizden üstün olduklarını sandıklarımızı örnek alınca da kendimize yabancılaşırız¹⁵⁸.

154 K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s. 310.

155 K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş*, ...,s. 68.

156 K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş*,...,s. 60.

157 N. Bozkurt, *Çağdaş Felsefe*,s. 131.

158 K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş*,..., s. 62, 68; Aynı konuya çağdaş katolik varoluşçulardan sayılan İspanyol Miguel de Unamuno da değinir. Ona göre "Bir kimseye başka biri gibi varolmayı, başka biri olmayı önermek, ona

Gabriel Marcel ise varoluşun soyut düşünceye (the cogito) önceliğini felsefesinin çıkış noktası olarak kabul eder¹⁵⁹ ve varlığı varlık olarak ele alır. Bunun için de fenomenolojik metoddan yararlanır. Ona göre soyut düşünce, varlığı oluş halinde bir varlık olarak değil, düşüncenin veya sistemin bir parçası olarak ele alır; dolayısıyla soyut düşünce bir öz felsefesi kurmaya çalışır. Böyle bir yaklaşım ise varoluşun belirlenmişliğine yol açacak ve varoluş düşünceye kurban edilecektir.

Marcel, insanın ne olacağını, bireysel özünü ve kendini kendisinin belirleyeceğini kabul ederek, bizim gerçekten olmak zorunda olduğumuz bir varlık olmadığımız sonucuna ulaşır¹⁶⁰. Ona göre “ben kimim” sorusuna “hayatımım” diye cevap verilebilir ve ben’in canlı olarak varoluşu, kendini keşfinden öncedir¹⁶¹.

Marcel, Sartre’in anladığı şekilde mutlak bir varoluşun öze önceliği anlayışını kesin olarak reddeder. Zira Sartre’in anladığı şekilde bir öz-varoluş ilişkisi Tanrı’nın varlığını reddetmeyi getirir. Oysa onu anlayacak Tanrı yoksa insan da yoktur¹⁶². Dolayısıyla Marcel, tıpkı Kierkegaard’da olduğu gibi insanın yaratılmış olduğunu; ama bunun hiçbir zaman insanda herşeyin verili olduğu anlamına gelmeyeceğini, insan için seçim yaparak orijinal benliğini oluşturma imkanı tanınan bir alanın da bulunduğunu savunur.

Varoluşun öze önceliği tezi için özellikle Sartre’a çeşitli eleştiriler getirilirken, kanaatimizce aynı eleştiriler teist varoluşçulara getirilemez. Sartre yaratılmış olmanın bir öz’le yaratılma anlamına geleceğini savunurken; teist kanat Tanrı’nın insanı yarattığını fakat her şeyi belirlemediğini ona seçimler yapabileceği bir alan bıraktığını düşünür.

Sartre’in, varoluşun özden önce geldiği düşüncesini eleştiren ve böyle bir şeyin mümkün olmadığını vurgulayan Necati Öner, varoluşun özden önce gelişini psikolojik

kendisi olmaktan vazgeçmeyi önermek demektir.” Bkz. Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, Çev. Osman Derinsu, İnkılap Kitabevi Yay., İstanbul 1986, s.20.

159 S. Keen, *a.g.m.*, s.153.

160 P. Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 134.

161 M. Muşta, *a.g.e.*, s. 86, 92.

162 M. Muşta, *a.g.e.*, s. 36.

bakımdan ve insanın şahsiyet kazanması açısından doğru görür; fakat ontolojik olarak öz olmadan varoluşun mümkün olamayacağını belirtir¹⁶³. Kanaatimize göre teist kanatta da öne çıkan husus orijinal bir şahsiyet olarak insanın kendi olmasının kendisine bırakılmış olduğunun kabul edilmesidir. Aksi halde ontolojik manada bir insan özünün reddedilmesi mümkün değildir. Nitekim Jaspers'ın ifade ettiği "ham varoluş (dasein)" insanın şekillenmemiş hali olup, bir bakıma diğer varlıklardan onu ayırmamızı sağlayan bir öz'dür; ancak gerçek varoluş, bireysel öz veya kendi oluş bu ham varoluşun şekil kazanması ile mümkün olacaktır. Kierkegaard'ın "estetik" dediği yaşam şeklinde de birey, sadece verili varoluşu ile yaşamını sürdürmekte olup, kendi bireysel özünü veya benliğini oluşturacak seçimler yapmaz.

O halde varoluşun özden önce gelmesi, kendiliğin veya benliğin var olduktan sonra gelmesi anlamındadır? Eğer öyle ise bu nasıl olacaktır?

B. Kendi Olma ve Hürriyet

Nesnel haliyle varolan insan acaba gerçekten var mıdır? İnsanın varlığı verili, durağan ve olmuş-bitmiş midir? O türünün sıradan bir örneği midir? Yoksa var olmuş ve varolacak bütün insanlardan onu ayrı kılan bireysel farklılıkları var mıdır? Acaba insan var olduğunun, benliğinin veya kendinin farkında mıdır? Acaba o gerçekten var mıdır? Eğer varsa, varlığına herhangi bir katkısı olmakta mıdır?

İnsan sadece nesnel haliyle bir benlik olarak var kabul ediliyorsa, varlığı verili ve türünün sıradan bir örneği ise, diğer insanlardan onu farklı kılan ve tek bırakan farklılıkları yoksa ve kendisinin farkında değilse, bu durumda o bir hiçten başka bir şey değildir. Varlıklar arasında kaybolmuştur; vardır; ama varlığı hiçlikten öteye geçememektedir.

O halde insan, benliğinin, kendiliğinin veya gerçek varoluşunun ortaya koyulup koyulmaması noktasında kendisine bırakılmış olmalıdır. O ya hürriyeti veya seçimleri yoluyla kendisini bulacak ve var olacak ya da gerçekten var olamadan, hürriyetini yaşamadan, karar vermeden ve seçim yapmadan nesnel olarak sadece "burada"

¹⁶³ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Kültür Bak. Yay. Ankara 1990, s.39.

bulunacaktır”

Kendi olan insan gerçekten var olan insandır. Kendi olmayan ise var olmayan ve kendisine yabancılaşmış insandır. Kendi olan insan, hürriyeti sayesinde sonsuz imkanlar arasında seçim yapan insandır. Kendi olmayan ise, hür olduğunun farkına bile varamayan insandır. Kendi olma, hür ve bireye özgü olarak davranmadır. Hürriyet kendi olma sürecinde katedilen yoldur. O halde hürriyetin farkına varıldıktan sonra oluşmaya başlayan ve ölüme kadar bitmeyen “gerçek varoluş” ve hür olduğunun farkında olmayarak yaşama olan “gerçek olmayan varoluş” nedir?

1. Gerçek ve Gerçek Olmayan Varoluş

“Gerçek” ve “gerçek olmayan” varlık düşüncesi, varoluşçu felsefeyi öteki antropolojik felsefelerden ayırır¹⁶⁴. Öteki felsefelerde böyle bir ayırıma gidilmeyip insan verili bir varlık olarak ele alınırken, varoluşçu felsefe gerçek insanın verili olan değil kazanılan olduğunu ileri sürer. Bu noktada benliğin kaybolması veya yitirilmesi konusu gündeme gelir. Varoluşçu felsefeye göre kendi olmayan insan yitiktir. Kendini basmakalıp değerler dünyasına bırakmış, nesnel dünyaya dalmış, kişiliksiz ve yığın içinde kaybolmuş olan insan sadece nesnel olarak vardır. Kendine yabancıdır ve kendince karar vermekten, seçim yapmaktan ve sorumluluk altına girmekten kaçır. Bunun için de basmakalıp dünyaya dalar; o bütün dünyayı ele geçirmiş olabilir; ama gerçek bir ben olarak var değildir¹⁶⁵.

Gerçek ve gerçek olmayan varoluş yaklaşımı varoluşçu filozoflardan önce benzer bir şekilde Pascal’da da görülür. Ancak Pascal bu terimleri kullanmaz. Ardından Kierkegaard, Heidegger ve Jaspers böyle bir ayırıma giderler. Pascal ve Kierkegaard’da insan varoluşu üç basamakta ele alınırken, Heidegger ve Jaspers’ta iki biçimde ele alınır. Bu terimleri ilk kullananlar ise Heidegger ve Jaspers’dır¹⁶⁶.

Pascal’ın tenler, tinler ve sevgi basamakları Kierkegaard’ın estetik, etik ve dini yaşam şekillerine benzer. Fakat aralarında şöyle bir farklılık vardır. Pascal’a göre

¹⁶⁴ P. Gaidenko, a.g.e., s. 46.

¹⁶⁵ Ritter, 6-10; P. Gaidenko, a.g.e., s. 49-50; B. Akarsu, Çağdaş Felsefe, s. 190.

¹⁶⁶ Heidegger’in ayırım hk. bkz. P. Gaidenko, a.g.e., s. 47; R. Verneaux, a.g.e., s. 34-35; S. Büyükdüvenci, a.g.e., s. 38-39.

gerçek Hıristiyan sonuncusunda karar kılmayıp hepsinden pay alırken, Kierkegaard dini yaşam şeklinde karar kılar¹⁶⁷.

Kierkegaard dini yaşam şeklinde karar kılınması gereken üç yaşam şeklini “Either/Or” ve “Korku ve Titreme” adlı eserlerinde anlatır. Either/Or’da daha çok estetik ile etik yaşam şekilleri uzun uzadıya ele alınır. Either/Or’da etik şekli yaşlı, estetik şekli ise genç bir adam temsil eder ve okuyucu kendi seçimini yapmaya terkedilir¹⁶⁸. Korku ve Titreme’de ise etik ile dini yaşam şekilleri karşılaştırılır ve Hz. İbrahim burada dini yaşayış şekline bir örnek olarak gösterilir.

Hayatın iki alternatiften birini seçmekten ibaret olduğunu ileri süren Kierkegaard etik ile dini yaşam şekillerini birbirine yakın ele alır. Kierkegaard’ın eserlerini İngilizceye çeviren Walter Lowrie’nin de belirttiği gibi “ya ya da” düşüncesi etik ile din arasında olan bir alternatif değil, estetik ile diğer iki yaşam şekli arasında bir seçimdir¹⁶⁹. İleride bahsedeceğimiz gibi bu, salt iradeye dayalı bir seçim değil, endişenin etkisiyle gerçekleşen bir seçimdir. Düşüncelerini hemen hemen bu üç yaşam şekli üzerine kuran ve hatta kurmadan önce, bu üç yaşam şeklini bizzat yaşayan Kierkegaard’a göre hayat, ilk önce iki alternatiften birini seçmek, daha sonra da kendi olmanın sadece burada mümkün olduğu etik şekil ile tamamlandığı dini şekilde kendini oluşturmaktır.

Kierkegaard bu üç yaşam şeklini bizzat yaşamış birisidir. Nitekim gençliğinde, çocukken aldığı dini eğitime uygun yaşamı terketmiş giyim-kuşam, içki, güzel yemekler ve zevk-sefa peşinde koşmuştur¹⁷⁰. Aslında bu onun ileride estetik olarak adlandıracağı yaşam şeklinden başkası değildir.

Estetik yaşam şeklindeki birey zevk halindedir; ruh hali dışı bağımlıdır; asla seçim yapmaz¹⁷¹ O ya haz peşinde koşan bir hazcı, ya da soyut felsefi kurgularla uğraşan bir entellektüeldir. Her ikisi de kararlı eylem yapma yeteneğinden mahrumdur,

¹⁶⁷ Pascal’ın basamakları hk. bkz. N. Hızır, a.g.e., s. 66-73; Heidegger’de dini yaşam biçimi gerçek olmayan varoluş olarak ele alınır. Bkz. N. Hızır, a.g.e., s. 77-78; R. Verneaux, a.g.e., s. 34-35.

¹⁶⁸ A. Macintyre “Kierkegaard”, s. 338.

¹⁶⁹ Walter Lowrie, Sören Kierkegaard’ın Concluding Unscientific Postscript adlı eserine Giriş Yazısı, Princeton University Press, Princeton 1944, s. XVIII.

¹⁷⁰ A. Macintyre “Kierkegaard”, s. 336.

¹⁷¹ S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s.172, 234-235.

ahlaki hedefleri yoktur ve kendilerini böyle hedeflere bağlamazlar. Entellektüel tip gerçek olaylardan uzak, fildişi kulelerde sistemler üretir; dünyaya rasyonel bir gözlükle ve her şey olmuş-bitmiş gibi bakar. Somut değil, soyut düşünür. Onun düşüncesi vardır; ama kendisi yoktur. Hazcı tip ise gelecek için kaygısı olmayan ve hazlar peşinde koşandır; anı yaşayan ve doyumunu amaçlayandır. Maddi doyumunu kabul eder; ama kendisini evlilik sevgisine veya evliliğe bağlamaz. Çünkü bu ona sorumluluk ve ödev yükleyecektir. O kadına bir bireymiş gibi değil; haz giderilen ve kişisel olmayan bir varlıkmiş gibi bakar¹⁷².

Estetik şeklin en aşağı derecesi Don Juan'ın¹⁷³ temsil ettiği şehvet hayatından ibarettir. En yükseği ise bu yaşam şeklinin boşluğunu anlamış; ama hala onda ısrar eden insan tarafından temsil edilir¹⁷⁴.

Estetik şeklin insanı gerçekten var değildir. O hürriyetinin de farkında değildir. Zaman zaman farkına varsa bile hürriyete razı olmaz, sorumluluk altına girmek istemez. Çünkü onun hiçbir ciddi çabası yoktur ve herşeyi kabule hazırdır¹⁷⁵. Hep kolay olanı tercih eder. Zor, ama anlamlı olana yanaşmaz. Bütün imkanlarını dener, fakat hiçbirine kararlı seçimle bağlanmaz. Hiçbir imkan ona geçici canlılıktan başka bir şey sağlamaz¹⁷⁶. Yaşamını kendisi kurmamıştır, kısaca kendini seçmemiştir¹⁷⁷.

Kerkegaard estetik ile etik veya dini yaşam şekilleri arasında seçimi insanın yapacağını belirtir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Acaba estetik şeklin insanı da hür olarak, bu yaşam şekli yönünde bir seçim yapmış değil midir? Öyle yaşamak istediği için bu şekli seçmiş olamaz mı? Dolayısıyla estetiğin insanı hürriyetiyle var değil midir?

Estetik yaşam şekli hürriyetle seçilmiş olmasına rağmen içinde hürriyetin olmadığı bir şekildir. Estetik şekil, hür olmayı istemeyen ve aslında yokluğu tercih eden

¹⁷² W. Sahakian, a.g.e., s. 341-342.

¹⁷³ Don Juan, kökeni halk efsanelerine dayanan ve çapkınlığı simgeleyen edebiyat kahramanı olup, şehvet düşkünlüğünün doruğundan birisidir. Bkz. "Don Juan" md. Ana Britannica, Genel Kültür Ansiklopedisi, Ana Yay., ve Encycloaedia Britannica Inc. İstanbul 1993, C.10, s.303.

¹⁷⁴ N. Hızır, a.g.e. s.70

¹⁷⁵ R. Verneaux, 18-19; N. Hızır, a.g.e. s.71

¹⁷⁶ Macintyre "Kierkegaard", 338; F. Magill, a.g.e., s. 40-41; R. Shinn, a.g.e., s. 37; W. Weischedel, a.g.e., s. 322, Vahap Mutal, "Kierkegaard III" Dergah Dergisi sy. 50, Nisan 1994, s. 20.

¹⁷⁷ A. Macintyre "Kierkegaard", a.g.e., s. 338; E. Mounier, a.g.e., s. 118.

insanın seçimidir. Burada paradoksal bir durum söz konusudur. Zira hür bir seçimle hür olma hali reddedilmektedir.

Estetik şekilde yaşayan birey zaman zaman kendisini hürriyetinin farkına vardırıan kendi olmadığını gösteren durumlarla karşılaşır. Kierkegaard'ın "endişe" dediği bu durumlar insanı uyaran veya uyandıran durumlar olup, estetik şekilden etik şekle geçişi sağlarlar. İnsan bazen bu durumlarla karşılaşır ve estetik ile etik arasındaki i seçimini de o anda yapar. Ya etiği seçerek kendini bulma yolunda ilerlemeye çalışır, ya da estetikle ısrar ederek kendinden uzaklaşmaya ve hürriyeti reddetmeye devam eder. Hürriyetin anlık ve kazanılan oluşu da bu açıdandır. Dolayısıyla hürriyet verili ve doğuştan getirilen bir özellik değil, kazanılan bir haldir. Estetikçi zaman zaman hürriyetin farkına varıyorsa da, o anda yaptığı seçimle kendisini basmakalıp hayatın içine terketmiştir ki, bu şekilde bir yaşamışın içinde bireysel seçimler yoktur.

Eğlenceye dalmış, yığın içinde kaybolmuş, zevk-sefa peşinde koşan, sorumluluk altına girmekten korkan ve yaşamadığı bir takım entellektüel düşüncelerle avunan insan, aslında kendisiyle karşılaşmak istemeyen, hür olduğunu ve gerçek varoluşunu görmek istemeyen insandır. Çünkü sadece ölüm ve sonluluk gibi endişeye yol açan durumlar karşısında belli bir tavır takınan ve orta halli bir yaşamdan kaçınan insan gerçekten vardır.

Estetik şeklin en üst derecesindeki insanın, bu yaşam şeklinin şaşkınlığının ve anlamsızlığının farkına vardığını; ama bu yaşam şeklinde ısrar ettiğini belirtmiştik. Aslında her insan bu hali zaman zaman yaşar. Gerçek varoluşa veya etik şekle geçişi sağlayan bu hale Kierkegaard "endişe" der. Acaba etik şekle geçişi sağlayan endişe nasıl ve ne zaman oluşur? Nasıl bir rol oynar ve estetik şekilde kalan insan onu nasıl bastırır?

Kierkegaard'a göre estetiğin insanı basmakalıp değerler dünyasında yaşamaktadır. Aslında ne hürdür ve ne de bireysel bir varlığa sahiptir. O hür olma halini reddetmiş ve kendini yığın içinde eğlenceye tertekmiştir. Benliğini ya hazla, ya da soyut düşünceyle dışarda aramaktadır. Oysa gerçek benlik dışarda değil, içerde tutku hürriyet, kara ve

subjektifliktedir¹⁷⁸. Ayrıca insanın içinde estetik yaşam ile doymayan bir sonsuzluk duygusu vardır, hiçbir şey insan arzularını doyurmaya yetmez¹⁷⁹. Estetikçi zevkten zevke koşmaktadır; ama geriye dönüp baktığı zaman her şeyin ne kadar anlamsız olduğunu görecektir ve bir boşlukla karşı karşıya kalacaktır. O bir kovalamaca ve arayış içindedir; fakat bu arayış umutsuzlukla sonuçlanacaktır¹⁸⁰. İşte olanda birey ya hürriyet ve karar ile bir sıçrama yapıp kendini aşarak geçmişini ile bağlarını kesecek ve yeni bir varoluşa ulaşarak etik şekle geçecektir¹⁸¹, ya da çeşitli oyalamalarla hazza sığınma derinleşecek, boşvercilik ve karar vermekten kaçınma yoluyla endişe halini örtbas ederek estetikte kalmaya devam edecek¹⁸² ve bir benlik yaratma sorumluluğundan kaçacaktır.

O halde, hürriyetin ve kesin kararların söz konusu edildiği etik yaşam şekline “endişe” denilen durumlarla ulaşılabilecektir. Kierkegaard’ın “Endişe Kavramı” adlı eseri tamamıyla bu konuya ayrılmıştır. Hürriyete ve gerçek varoluşa ulaştıran endişe kavramını ve hürriyetle ilişkisini biraz daha açmaya çalışalım.

Kierkegaard ilk önce endişe kavramının işaret ettiği şeyin psikolojide bulunmadığını, onun psikolojide ele alınan korku ve benzeri kavramlardan farklı olduğunu belirtir. Zira korku belli objelere dayanırken, endişe bizde düşünce planında yer alan ve objesi olmayan bir şey olup hayvanda bulunmaz¹⁸³.

Kierkegaard’a göre Yunan filozoflarının akıl yoluyla çözülemeye kalkıştıkları ölüm korkusu aslında insan kişiliğinin derinliklerinde yatan bir endişedir. İnsan ancak ölümlerle karşı karşıya geldiği zaman basmakalıp değerlerden ve nesnelere dünyasından koparak kendine döner ve gerçek varoluşunu yakalar. Sonluluğunu anlayan insan ölüm endişesiyle gerçek varoluşun Tanrı ile birlikte¹⁸⁴ veya Tanrı karşısında bulunduğu zaman mümkün olacağını anlar.

178 R. Shinn, a.g.e., s. 13; P. Gaidenko, a.g.e., s. 50; Sahakian, a.g.e., s. 343.

179 R. Shinn, a.g.e., s. 36,37; N. Hızır, a.g.e., s. 70.

180 A. Macintyre “Kierkegaard”, s. 338.

181 R. Verneaux, a.g.e., s. 19,20,36.

182 W. Sahakian, a.g.e., s. 342-343, R. Shinn, a.g.e., s. 35.

183 S. Kierkegaard, *Dread*, s. 38; Heidegger de benzer şekilde endişe ile korkuyu ayırır. Bkz. R. Verneaux, a.g.e., s. 72.

184 P. Gaidenko, a.g.e., s. 53-54, 59.

İnsan ölüm karşısında iki farklı tavır içindedir. Objektif manadaki ölüm insanı fazla rahatsız etmez; ama ben'in ölümü veya varlığının sona ermesi insanı sarsar¹⁸⁵. Tanrı'nın inkarı durumunda ölüm, varlığın saçma olduğu düşüncesine yol açar. Zira sadece Tanrı ile birlikte oluş sayesinde, varoluş mümkün olacak ve anlam kazanacaktır. Bu durumda ölüm endişesi saçma ile sonuçlanmaz, hürriyetin ve sonsuzluğun imkanı aranır. Çünkü Tanrı inkar edilince ne varoluştan ne de hürriyetten bahsedilebilir, ama Tanrı'nın önünde bir varlık olarak yer alan insanın hem varoluşu hem de hürriyeti mümkündür. Zira Tanrı hür olarak yaratılmış varlığın yegane teminatıdır.

O halde hürriyet endişede veya sadece endişeyle birlikte kendisini ortaya çıkarır¹⁸⁶. Her insanda potansiyel olarak bulunan endişe bireyi varoluşunun anlamını sorgulama durumu ile karşı karşıya getirir. Kendini basmakalıp hayata terkedene birey, benliğinin derinliklerindeki endişelere kulak vermeyip, onları bastırdığı zaman kendinden kaçmakta ve varlığını sorgulamaktan korkmaktadır. Çünkü varlığını sorguladığı zaman ne olduğunun ve ne olması gerektiğinin farkına varacak, zor ama anlamlı olanla karşılaşacak; hür oluşunu keşfederek gerçek varoluşunu veya benliğini bulmak zorunda kalacaktır. Endişeleri bastırmak hür olmayı reddetmek ve yokluğu seçmektir.

Endişe, hürriyetin imkanı veya kendini gösterme şeklidir¹⁸⁷. Hürriyet ancak imanın benliğinin derinliklerinde yer alan endişe sayesinde ortaya çıkar. Kendini keşfetmekten kaçınan veya korkan insanlar bu duyguyu görmek istemezler¹⁸⁸ Böyle bir durumda ise hem hürriyet ortadan kalkar, hem de günah; suç ve pişmanlık gibi olguları açıklamak mümkün olmaz. Endişenin sebep olduğu hürriyet reddedilince, endişe sadece bir kader meselesi olarak görülür¹⁸⁹ Zira endişe insanın hür olduğunu hissettirir. İnsan hür olmasaydı böyle bir ruh halini yaşayamazdı. Potansiyel olarak benliğin derinliklerinde yer alan endişe, yine potansiyel olarak bulunan hürriyeti açığa çıkarmaktadır. Endişenin bir kader meselesi olduğunu ve zorunlu olarak vuku

185 R. Shinn, a.g.e., s. 12-13

186 S. Kierkegaard, *Dread*, s. 66.

187 Sören Kierkegaard, *Journals and Papers*, Ed. and (İngilizceye çev.) Howard V. Hong and Edna H. Hong. Indiana University, Press, Bloomington 1967, 1970, c.II, no:1246, s.60; Kierkegaard, *Dread*, s. 38, 81.

188 R. Shinn, a.g.e., s. 35.

189 S.Kierkegaard, *Journals*, no: 1246, . s. 60.

bulduğunu ileri sürdüğümüzde insanın suçsuzluğunu veya masumiyetini kabul etmiş oluruz ki, bu durumda hürriyetten bahsedilemez¹⁹⁰. Çünkü suç, ancak hür olan bir varlık için söz konusudur.; insan hür olmalı ki suç işleyebilsin. Aynı şekilde pişmanlık ve ümitsizlik de zorunluluk anlayışıyla açıklanamaz. Birey zorunluluk halinde işleyen bir oluş sürecinde ümitsizliğe kapılmaz veya böyle bir süreçte ümitsizlik olgusundan bahsedilemez; aksine birey hür ise ümitsizliğe kapılabilir. Pişmanlık veya tövbe de Tanrı'da son buluncaya kadar devam eden, hür varlığa özgü bir davranıştır¹⁹¹. Suçluluk duygusu hürriyetin en üst aşamasıdır¹⁹². İnsan, "başka türlü de davranabilirdim, niçin başkasını değil de bunu seçtim?" kaygısını taşıdığı için suçluluk hisseder ve pişmanlık duyar. Bu ruh halinin tam karşısında ise memnunluk duygusu vardır.

Endişenin ortaya çıkardığı hürriyet ve hürriyetle birlikte var olan suçluluk, günah, pişmanlık ve ümitsizlik duyguları, hürriyet olmadan açıklanamaz. Endişe halini yaşayan birey artık evrensel kuralların geçerli olduğu etik yaşam şekline sıçramıştır. Çünkü estetik şekilde suçluluk, günah, pişmanlık ve ümitsizlik duygularına yer yoktur. Aslında estetikçi bir bakıma olumlu ve olumsuz bütün duygulardan mahrumdur. O ânı yaşar, yaptıklarını ciddiyet ve sorumluluktan uzak, bilinçsiz ve kendinde olmadan yaptığı için ne suçtan ve ne de pişmanlıktan bahsedilebilir.

Etik yaşam şekline geçişte etkileyici olan endişe, aynı şekilde hürriyetin de ortaya çıkma sebebidir. Böyle bir hürriyet anlayışı, kayıtsızlık hürriyeti veya sebepsiz seçimlerin yer aldığı irade hürriyeti (liberum arbitrium)'ni reddeder. İleride de değineceğimiz gibi Kierkegaard'a göre böyle bir hürriyetten bahsedilemez. Çünkü endişe, etik şekle sıçramayı sağlayan, zorunlu olmamakla birlikte, bireyi seçim yapma durumuyla karşı karşıya getiren, anlık bir etkileyici olup¹⁹³ sonraki seçimler üzerinde de dolaylı olarak etkileyici rolü oynar.

Etik yaşam şeklinin özelliklerine gelince,

Estetik yaşam şeklinde varlığını bahsedemediğimiz birey, gerçek varoluşuna

¹⁹⁰ S.Kierkegaard, *Dread*, s. 109.

¹⁹¹ Kierkegaard *Either/Or*, II, 217, s. 220; Pişmanlık ve memnunluk duygularının insanın hür olduğunu gösterdiği hk. bkz. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, 19-22.

¹⁹² S. Kierkegaard, *Dread*, s. 97.

¹⁹³ S. Kierkegaard, *Dread*, s. 44-45.

veya benliğine etikte ulaşır. Estetik ile etik arasındaki tek fark, etik şekilde bireyin yaptığı seçimlerin bulunmasıdır¹⁹⁴. Artık başkalarının seçim ve kararlarıyla yaşayan estetik insanından eser kalmamıştır. Etikte kişi kendisini bulur ve estetiği mutlak olarak reddeder¹⁹⁵. Şimdi o biriciktir, kendisidir, vardır ve hürdür.

Etik şekilde kesin kararlarla kişi kendini seçmiş; ciddi, prensip sahibi ve ahlaklıdır, kişiliği dağınıklıktan birliğe ulaşmıştır. Bir ahlaki ödev gereği evlenmiş ve gerçekten yaşamaktadır. Bu, gerçek manada Kant insanının yaşayışıdır. Ahlaki açıdan genel içine yerleşmiştir; fakat bireyselliğini de ortaya koymaktadır¹⁹⁶.

Etik şekilde yaşayan birey karşısındaki imkanlardan birini seçer ve diğerlerini reddeder, buna göre onun hürriyeti, buna göre karar veriş olarak cereyan eder. Cesaretle verilmiş kararlar sonucu gerçek varoluş yakalanır¹⁹⁷.

Etik şekilde insan artık basmakalıp hayat içinde türün sıradan bir örneği olan bir birey değil, kendine özgü seçimlerle oluşmuş ve onu diğer bireylerden ayıran orijinal yönleriyle bir kişiliktir. Birey olarak maddi varlığından başka bir şeyi olmayan estetikçinin dağınık ve yoklukla karşı karşıya olan kişiliği, hür seçimlerle gerçek ve orijinal kişilik haline gelmiştir. O artık kişiliği sayesinde tektir ve gerçekten vardır¹⁹⁸.

Kierkegaard'a göre insan endişenin çağrısı ile etik şekle sığınır. Etik şeklin en aşağı derecesi, insanın sonsuzluk isteklerini yeryüzünde gerçekleştirebileceğine inanmasıdır. Bu yüzden, etik şeklin insanı ahlaklı ve dürüst davranır; fakat ciddi de olsa o, bu hayata bağlıdır. Kendini sadece ahlaki bir varlık olarak görmesi umutsuzlukla sonuçlanır. Çünkü insan kendi gücüyle gerçekten kendi olamayacağını anlar. Buradaki güçsüzlük onun sonlu ve ölümlü oluşunun getirdiği bir sonuçtur. İnsanın dünyadaki bireysel varlığı, eğer o yalnız başına ve kendi kendineyse bir hiçtir. Onun varlığına

194 A. Macintyre, "Kierkegaard", s. 338.

195 S. Kierkegaard *Either/Or II*, s. 182.

196 A. Macintyre, "Kierkegaard", s. 338; W. Sahakian, a.g.e., s. 343; R. Verneaux, a.g.e., s. 19; F. Magill, a.g.e., s. 40-41; N. Hızır, a.g.e., s. 71.

197 W. Weischedel, a.g.e., s. 323.

198 İnsanın iki kutuptan oluştuğu ve birey-insanın daha çok maddi yönle, kişi-insan'ın ise hürriyetin kaynağı olan spiritüel yönle ilgili olduğu hk. bkz. Nurten Gökalp "Realist ve İdealist Personalizmden Çizgiler" *Felsefe Dünyası* sy. 13, Güz 1994, s. 36. Ayrıca hürriyetin her kişinin kendine özgü özellikler kazanmasını ve tek olmasını sağlayan bir olgu olduğu hk. bkz. M. Aziz Lahbabi *İslam Şahsiyetçiliği* çev. İsmail Hakkı Aydın, Yağmur Yay., İstanbul 1972, s. 17-18.

şahit olan, hür varlığını teminat altına alan ve kendiliği'ni tamamlayan biri olmalıdır. Başka kişilikler, onun varlığına şahit olabilirler; fakat onun bütün ruh hallerini anlamaları mümkün değildir. Bu noktada ona yeni bir imkan tanınmalıdır¹⁹⁹. Onun sonsuzluk arzusu bu kapıyı aralar. Etik şekilde yaşayan kişi, kendini seçmiştir; fakat daha fazlasını istemediğini söyleyemez. Kendini seçmiştir; fakat kendinde değildir²⁰⁰. Böyle bir durumda ise yaptığı etik seçimler anlamını yitirmektedir. Kendini tamamlayacak onu sonsuzluğa götürecek bir sıçramanın daha yapılması gerekmektedir. Tanrı'ya doğru bir sıçrama veya aşma haline girmedikçe etik yaşam şeklinin hiçbir anlamı olmayacaktır. Burada dini yaşam şekline geçilmektedir.

Etik yaşam şeklinde gerçek varoluş yakalanmış ve hürriyetin bilincine varılmıştır; ancak hiçbir tarafa bağlı olmayan kuru bir ahlak anlayışı veya görev bilinci insana nereye kadar rehberlik edecek ve sonsuzluk duygularını ne kadar tatmin edecektir? Varlığını seçim ve kararlarıyla ortaya koymuş ve estetikçide olduğu gibi kaybolmuş değildir; ama kendi kendine yetmemekte, evrensel ahlak kuralları da onu tatmin etmemektedir. O bir tutku arayışındadır. Onu sonsuzluk duygusuyla tanıştıracak ve sonlu dünyanın sınırlarını aştıracak bir tutku. Nitekim Kierkegaard kendi döneminin en önemli eksikliğini tutku olduğunu düşünmüştü. Ona göre kişi Kant'ın görev ahlakı tartışmalarıyla kandırılmamalıdır²⁰¹. Çünkü görev ahlakı tutkuyu açıklayamaz; görev ahlakında tutkuya yer yoktur; görev ahlakında, oysa insandaki sonsuzluk duygusu ancak tutkuyla tatmin olur. Tutkuyla yapılan davranışı ise ahlakın açıklayamayacağını savunan Kierkegaard, etik ile dini şekil arasındaki farkı anlattığı "Korku ve Titreme" de şöyle der: "İbrahim'in yaptığı'nın ahlaki ifadesi şudur: O İshak'ı katledecekti. Dini ifadesi şudur: O İshak'ı kurban edecekti"²⁰²

Etik şekilde de tatmin olamayan birey sonra yine seçime dayalı olarak dini şekle

199 N. Hızır, a.g.e., s. 71; W.Eischedel, a.g.e., s. 323.

200 S. Kierkegaard, *Either/Or II*, s.235.

201 A. Macintyre "Kierkegaard", s.338.

202 Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekem Düzen, Ara Yay., İstanbul 1990, s. 26; İslam İnancında Hz. İbrahim'in Hz. İsmail'i kurban edeceği kabul edilirken, Hıristiyan inancında Hz. İshak'ı kurban edeceğine inanılmaktadır. Hz. İbrahim'in bu davranışının teist ahlakı yorumlamada ölçü alınıp alınmayacağı bir yana Kierkegaard seçtiği bu örnekle tutkunun seçimleri nasıl etkileyeceğini ve tutkulu davranışta evrensel kuralların ve aklın kriter olarak alınmayacağını göstermek istemektedir. Bu olayın sonderece özel ve istisnai olduğu ve teist ahlakı buna dayanarak yorumlamanın doğru olmadığı hk. bkz. Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991, s. 168-169.

geçer. Ona sıçramış olan gerçek varoluşunu ve kendini tamamlamıştır. İnsan, iman ile Tanrı'nın huzurundadır. Tanrı'ya yönelmiştir ve bir aşk halindedir. İbadet ve dualar ruhun Tanrı'da erimesidir. Bu noktadaki bireyin duası Tanrı'dan istekte bulunmak için değil, Tanrı üzerinde kendi dikkatini toplamak içindir. Artık birey kendisine karşı sorumlu olacağı bir Varlık'la karşı karşıyadır²⁰³ Varlığına şahit olan, kendisini bütün iç dünyasıyla anlayan bir Varlık. İşte gerçek varoluş, Tanrı önünde bir ben olarak duran insanın varoluşudur.

Burada hürriyetin adeta aşıldığını ve bir teslimiyet halinin seçildiğini görüyoruz. Etik yaşam şeklinde gerçek varoluşa ulaştığını söylediğimiz insan yeni bir engelle karşılaşılıyor ve aşkın alana sığıyor. Birey her ne kadar bu sıçramayı hür olarak yapmış ise de hürriyeti aşan bir durumla karşı karşıyadır. Varoluşçu düşüncede hürriyetin değil varoluşun amaç olduğunu belirtmiştik. Ancak hemen ifade etmeliyiz ki, Sartre insanın hür olabilmesi için Tanrı'yı inkar ederken, varoluşu değil, hürriyeti amaç edinmiştir. Sartre ve Heidegger'de birey hür seçimleriyle sürekli kendinden, yine kendine doğru bir aşma hareketi içindedir. Tanrı inkar edildiği için bu aşma hareketi yatay olup dünyadadır. Dolayısıyla hürriyet, ateist kanada göre daha öne çıkmakta ve adeta-bilhassa Sartre'da- mutlak olarak telakki edilmektedir. Teist kanatta ise, birey dikey aşma hareketiyle Tanrı'nın önünde kendisini bulduğu zaman gerçek varoluşunu tamamlamaktadır. Kierkegaard'ın yaşam şekillerinden de anlaşılıyor ki, eğer hürriyet amaç olmuş olsaydı etikten öteye geçilmez, orada yapılan seçim ve kararlarla yatay aşma şeklinde oluşmaya devam eden benlik düşüncesinde karar kılınırdı. Ancak etikte oluşan benlik, insanın aşkın yönünün ihtiva etmediği için eksik kalmıştır. İnsanın anlayacak ve takdir edecek bir varlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Kierkegaard'ın nişanlısıyla evlenmekten vazgeçmesinin sebebi de kanaatimizce budur. O önce nişanlısının kendi iç dünyasını anlayacağını düşünmüştü; ancak sonradan anladı ki, hiçbir insan başka birinin iç hallerini tam olarak anlayamaz, anlamasını beklemek de doğru değildir. Onu anlayacak ve takdir edecek bir tek Varlık vardır, o da kendisini yaratan Tanrı'dır. İşte varoluş sadece Tanrı ile sonsuz bir boyut kazanır ve sadece Tanrı'nın varlığı, insanı dünyanın sınırlarından taşıyarak onun sonsuzluk duygularını

²⁰³ R. Verneaux, a.g.e., s. 19; N. Hızır, a.g.e., s. 71; R. Shinn, a.g.e., s. 37-38.

tatmin eder.

Aşkın bir alana sıçrama söz konusu olunca, hürriyet sadece bu aşkına sıçramayı tercih etme noktasında geçerli olmakta, sıçramadan sonra ise tıpkı Hz. İbrahim'de olduğu gibi bir teslimiyet durumu gündeme gelmektedir.

Dini yaşam şeklinde yapılan seçimlerin hür olup olmadığı veya dini yaşam şeklinde hürriyetten bahsedilip bahsedilemeyeceği konusunu "seçme" başlığı altında değerlendireceğimiz için burada ele almayacağız.

"Gerçek" ve "gerçek olmayan" varoluş düşüncesini Jaspers'ta da görüyoruz. Jaspers'a göre insanın gerçek varoluşuna veya "otantik" durumuna existence denir. Existence objektif değil, biriciktir. Kavramsal olarak sınırlandırılmaz, o sadece yaşanabilir ve felsefi düşünceyle aydınlatılabilir. Existence hürriyetin tecrübesidir. Gerçek olmayan varoluş dediğimiz "dasein" ise insanın zamansal boyutu ve sadece görünüşü olup, ona kavramlarla ulaşılabilir²⁰⁴.

Bazı farklılıklarla birlikte, Jaspers'ın "dasein" adını verdiği gerçek olmayan varoluş, Kierkegaard'ın estetik yaşam şekline ve existence adını verdiği gerçek varoluş da, etik ve dini yaşam şekillerine benzemektedir. Jaspers, dinin bildirdiği Tanrı'yı kabul etmediği için elbette onda dini yaşam şekline benzer bir basamak görülmez. Ancak o, gerçek varoluş içerisinde dikey bir aşmaya yer verir.

Dasein, insanın nesnel varoluşu olup, burada bulunmuş olmaktan ibarettir. Zaman içinde yalnızca varolan olarak vardır; ama kendisi değildir. Madde ve hayattan oluşan tabii olmuş oluşa kendini bırakan dasein, bilinçli halde değildir. Sadece varlıklar arasında bir türü ifade eder ve bu yönüyle de doğa bilimlerinin konusudur. Verili olan dasein yokluktan gelip yokluğa gitmektedir²⁰⁵. Verili olarak kalan insanın varlığıyla yokluğu birdir ve bu haliyle varlıklar arasında kaybolmuştur. Kendisini zaman içinde bırakmıştır. Varlığında bulunan mümkün varoluşu eyleme geçirmemiş ve hürriyetinin farkına varmamıştır. Hürriyeti ile verili olan varlığına, herhangi bir katkıda bulunarak

²⁰⁴ P.Koestenbaum, a.g.m, s. 255-256.

²⁰⁵ K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s.307-310; K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş*, s. 59; I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa*, s. 225; B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 205.

gerçek varoluşunu kazanmamıştır. Dolayısıyla o, nesnelere içinde kayboluş gitmiştir. Kısacası o, var değildir.

Existence ise hür kararlarla ortaya çıkan bir kendi olmadır. O artık türün sıradan bir örneği olmaktan ve objektiflikten kurtulmuş bireysel olarak varlık kazanmış ve tarih içinde kendini oluşturmakta olan bir benlik olmuştur. Existence, dasein içinde potansiyel olarak bulunanın açığa çıkmasıdır.

O halde, bizi gerçek varoluşa götüren şey sadece hürriyettir. Aslında dasein olmadan existence olmaz; ama existence olmadan da, daseinin anlamından veya gerçek varoluşundan bahsedilemez²⁰⁶. Dolayısıyla existence, dasein içinde potansiyel olarak veya şekillenmemiş ham var olan olarak bulunur veya dasein ham varolanın kendisidir; ama existence uyandırılmayı ve farkına varılmayı beklemektedir. Peki bu nasıl olacaktır? Dasein hali aşılıp, existence hale nasıl ulaşacağız? Birey basmakalıp hayattan nasıl kurtulacak veya yaşadığı hayatın basmakalıp olduğunu nasıl anlayacaktır?

Kierkegaard'da estetik yaşam şekline etik yaşam şekline geçişte endişe etkili olurken; Jaspers'ta daha genel bir ifade ile "sınır durumlar" denilen ölüm, savaş, acı çekme ve suç gibi aşılması zor durumlar, insanı gerçek varoluşa götüren uyarıcılar olmaktadır.

Jaspers'a göre basmakalıp bir hayat içinde yoklukla karşı karşıya olan insan, çevresine bakınca kendisinin bir hiç olduğunu düşünebilir. Çünkü kendisi var olmasa da her şey sürüp gitmektedir. Ben'in yokluğu veya varlığı hiçbir şeyi değiştirmemektedir. O halde ben ne olacaktır? Niçin vardır? Varlığının anlamı nedir? Bir benlik olarak milyarlarca varlığın içinde kaybolmuş değil midir?

Kendisini sorgulamaya başlayan insan bu sorularla dasein olmaktan kurtulacaktır. Tek insanın dışındaki her şeye başkaları karar verebilir; fakat o kendisi hakkında kendisi karar vermeli, kendi varoluşunu kendisi gerçekleştirmelidir. Böylece bir makina dişlisi olmaktan veya bir kağıt parçasından farksız olma durumundan kurtulacaktır. O artık existence olma yolundadır. Zaman içinde hür seçimleriyle kendini gerçekleştirme

²⁰⁶ I.M. Bochenski, Çağdaş Avrupa..., s. 225; N. Bozkurt, Çağdaş Felsefe, s.137.

sürecine girmiştir²⁰⁷. Nitekim insanın içinde öyle bir şey vardır ki yokolabilir olmaya inanmaz²⁰⁸. İradem dışında gerçekleşen ölüm, benim varlığımı düşünmemi sağlayan bir uyarıcıdır. Ölüm, “varlığımın yokluğum bir midir?” sorusunu sormama neden olur. Ölüm ötesi hayatın varlığına ister inanılsın, ister inanılmasın bu soru insanı harekete geçirecektir. Eğer inanmıyorsam en azından ölüme kadar hürriyetimle oluşturduğum bir benlik olarak var olmalı ve nesnellikten kurtulmalıyım. Ancak bu da sonuçta varlığın ve varlığımın saçma olduğu düşüncesini getirecektir. Eğer inanıyorsam aynı şekilde ölümle bitmeyen bir varoluşu veya benliği gerçekleştirmem gerekecektir. Jaspers’a göre sınır durumlar bizi aşkına, metafizik aleme götürür. Dünyada tatmin olmayan benlik, aşkın bir boyut aramaktadır. Jaspers buna açıkça Tanrı demese de insan kendisini aşan ve mutlak olarak var olan ve bütün varlığı kuşatan bir Varlık’la yani Tanrı’yla iletişim kurma ihtiyacı hissetmekte ve dikey olarak kendisini aşmak istemektedir. Çünkü sınır durumlar ne yaparsak yapalım bizi belirlemekte ve ben bu haliyle zaptedilmiş olmaktadır. İnsan bu haline meydan okusa bile boşuna olacaktır. Her şeyden vazgeçse bu da onun tamamıyla yokluğu anlamına gelecektir. O halde, hürriyeti ile onları yüklenir, kabullenir ve fakat bizzat kendini gerçekleştirerek onları adeta aşar²⁰⁹.

Jaspers’a göre gerçek olmayan varoluşta insan bu sınır durumlardan kaçınır; onları düşünmekten, onlarla karşılaşmaktan kaçınırken değiştirebileceği durumları da şekillendirmez²¹⁰. O halde, Jaspers’a göre sınır durumları tecrübe etmekle varolmak aynı şeydir. Gerçek varoluş bu sınır durumları mümkün olduğu kadar geri itmeye çalışır, sonra da onları kabullenir veya onlara katlanır²¹¹.

Sınır durumlar sayesinde uyanan birey, hürriyetinin farkına varır ve onu bütün insanlardan farklı kılan ve gerçek varoluşu olan kendi olma sürecine girer.

2. Kendi Olma

Varoluşun özden önce geldiği temel tez olarak savunulurken, verili olma

207 Y. Örnek, a.g.e., s. 58.

208 K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş*, 164.

209 R. Vermeaux, a.g.e., s. 54.

210 K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s.37; K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s.52-53.

211 P. Koestenbaum, a.g.m., s. 256.

reddediliyor ve hürriyet veya kazanılan benlik düşüncesi ileri sürülüyordu. Zira, eğer benlik verili olan özün ortaya çıkması ise bu durumda hürriyetten ve gerçek varoluştan bahsedilemezdi.

İnsan dışındaki varlıklar buldukları hali muhafaza ederken, insanın kim olduğu veya olacağı dünyada varlık kazanmasından sonra belli olur. İnsan nasıl olmak istiyorsa kendini öyle yapar. Ham bir varlık olarak dünyaya gelir. Bu ham varlık insanın kendisi tarafından şekillendirilir. İnsan doğuştan huylarını, tabiatını veya benliğini getirmez. O sadece insan olarak doğar. Önünde gerçekleşmesi mümkün pek çok seçenek vardır. O karakterini ve özbenliğini kendi seçimleriyle oluşturur. Dolayısıyla insan, olmak isteyen, olmaya çalışan bir varlıktır. Bu sebeble de sorumludur.

Varoluşçu düşüncede, hürriyeti, sadece “kendini gerçekleştirme” hürriyeti ve önceden belirlenmiş olana ulaşma çabası²¹² ve her şeyi, olmuş-bitmiş kabul eden Eflatuncu anlayış kesinlikle reddedilir.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir, varoluşçuluktaki benlik ve hürriyet aşkı, acaba kendini ispat etme düşüncesinden mi kaynaklanmaktadır? Bilindiği gibi Varoluşçu filozoflar benliğin oluşturulması konusuna çok önem verirler; fakat bu ne bir kendini ispat etme düşüncesinin sonucudur, ne de solipsizme yol açacak bir benlik yaklaşımıdır. Çünkü onların amacı bireyin varlığını ortaya koymaktan ve kaybolup gitmekten kurtulmaktan başka bir şey değildir.

Kierkegaard'a göre önemli olan kendini bir kişi yapmak değil, gerçek bir benliğe ulaşmaktır²¹³. Kendini seçmeden önce en zengin kişi dahi bir hiçtir, oysa kendini seçtiği zaman en fakir bir kişi bile her şeydir. Çünkü önemli olan şey şu ya da bu olmak değil, fakat gerçek benliğini bulmaktır. Eğer istenirse bu herkesin yapabileceği bir şeydir²¹⁴. Hürriyet dünyada şunu ve bunu yapmak; imparator, kral veya popüler fikirler yorumcusu olmak veya mutluluğu elde etmek değildir. Hürriyet kendini bilmedir. Kendini bilen hürdür²¹⁵.

212 S. Büyükdüvenci, a.g.e., s. 31

213 S. Kierkegaard, *Either/Or II*, s. 166.

214 S. Kierkegaard, *Either/Or II*, s. 181.

215 S. Kierkegaard, *Dread*, s. 96-97.

Kierkegaard'a göre çok genel bir ifade olan "kendi olmak", esrarengizdir²¹⁶. Bu esrarengizlik ise bireysel varoluştan ve müthiş bir seçme durumuyla karşı karşıya oluştan kaynaklanır. Kierkegaard insanın hiçlikten ve kaybolmuş olmaktan kurtulması ve hür bir birey olarak varoluşunu ortaya koyması gerektiğini belirtir. Bu yüzden, çağdaşlarından her birini bir birey olmaya yorulmadan çağırır; kendi varoluşları ile sonsuz derecede ilgilenen ve birey olarak Tanrı'nın karşısında duran biri olmalarını ister. Çünkü hiç kimse karar verip kendini oluşturmazsa, gerçek olmayan halk kalabalıklarından başka bir şey ortaya çıkmaz, hiçkimse diğerinden farklı olmaz ve kısır bir seviye egemen olur. Yanyana var olan bir seyirci zümresi veya orta halli bir kamuoyu meydana gelir²¹⁷. Bu durum ise yokluktan başka bir şey değildir. Çünkü seçim karar vermektir; kişiliğin oluşması için bir karardır. Seçmemek ise yokluktur²¹⁸. Aynı şekilde, belirlenmiş olmak yani bir öze sahip olarak var olmak düşüncesi de kendinde olmamak anlamına gelecektir. Oysa insanın gerçek varoluşu önceden bilinen bir şey değildir. Buna varmak ahlaki kararlarla mümkün olacaktır. Ben karar vererek varlığını kuracak ve nasıl bir ömür süreceğini seçimleriyle kendisi belirleyecektir²¹⁹. Nitekim Kierkegaard "ben nedir?" sorusuna "hürriyet" diye cevap verir²²⁰.

Kendi olma sürecine ancak ölüm son verebilir. İnsan ölüme kadar sürekli bir oluş ve kendini aşma hareketi içindedir. Kendi olma bitmiş ve durağan değildir. Çünkü bu, hürriyetin veya seçim yapmanın sona ermesi anlamına gelir. Bir seviyede karar kılmak seçim yapmaya ve hür davranışlarda bulunmaya son vermektir. Oysa insan, hürriyeti içinde durmadan kendinden yine kendine doğru bir aşma halindedir²²¹.

Jaspers de bütün belirlenmişlikleri reddeder. Ona göre de insan kendini tanımalıdır. Fakat bu kendi insanda öz olarak saklı duran ve açığa çıkarılması gereken bir şey değil, hür seçimlerle insan tarafından sonrada oluşturulan orijinal ve seçilen bir şeydir²²². İnsanın kim olduğu varoluş süreci içinde ortaya çıkar. Bu süreç içinde insan

216 S. Kierkegaard, *Either/Or II*, 111.

217 Weischedel, a.g.e., s.324-326.

218 S. Kierkegaard, *Either/Or II*, s.167.

219 S. Kierkegaard *Either/Or, II*, s. 228; F. Magill, a.g.e., s. 32, 39; R. Verneaux, a.g.e., s. 16; N. Hızır, a.g.e., s. 70.

220 H.Z. Ülken, a.g.e., s. 441.

221 R. Verneaux, a.g.e., s. 15; A. Timuçin, *Niçin Varoluşçuluk...*s. 48-59.

222 R. Verneaux, a.g.e., s. 50,53; N. Bozkurt, *Çağdaş Felsefe...*s. 131.

başkalarını örnek almamalı, kendi kendisinin örneği olmalıdır. Çünkü biz kendimizden üstün olduklarını sandıklarımızda kendimizi kaybederiz; kendimizden aşağı olanları örnek alınca da benliğimizi aşağılamış oluruz²²³. Zaten ne kadar uğraşsak da tam olarak başkası olmamız mümkün olmayacak ve örnek aldığımız kişinin basit bir taklidinden öteye geçemeyecek ve kendimize yabancılaşacağız.

Jaspers kendi olma fikrini ancak felsefenin vereceğini düşünür. Ona göre felsefe her bireye kendisi olabileceğini, bu işten vazgeçtiğinde insan olmaya da son vermiş olacağını hatırlatır. İnsan felsefeyi anladığı zaman yaşamını değiştirmek zorunda kalacaktır²²⁴.

Jaspers'ın hürriyet anlayışında bizi Aşkın'a yönelten başarısızlık fikrine yer verilir. Buna göre insan kendi seçimleriyle kendisini yapar; ama her seçimden sonra kendisini sonsuza kaptırır. Burada bir paradoks vardır. Hem kendi seçimlerimizle kendimizi yapıyoruz, hem de daha fazlasını istiyor ve seçtiğimizden memnun kalmayarak adeta hür olmadığımızı hissediyoruz. Jaspers bu duruma başarısızlık der. Ona göre hürriyet başarısızlığa adanmıştır. İnsanın zamana ve dünyaya bağlılığı da bu başarısızlıkta rol oynar. Hem dünyaya bağlılık, hem de hür olmak gerilim yaratmaktadır. Çünkü varoluş sonsuz bir şekilde gerçekleşmek ister; fakat bu mümkün değildir. Jaspers buradan metafiziğe sıçrar. Başarısızlık bizi Aşkılık'a yani Tanrı'ya yönelir²²⁵.

Jaspers kendi olma sürecinin bitmemişliğini "felsefe yolda olmaktır"²²⁶ sözüyle dile getirirken, Marcel aynı şeyi "homo viator" dediği, insanın daimi yolculuk halinde olması şeklinde ifade eder²²⁷. Aslında bitmemişlik, insanın her türlü belirlenmişliklere kapalı olduğunun ve sadece hürriyetiyle kendini belirleyebileceğinin ifadesidir.

Marcel'e göre hürriyet son tahlilde bir ben olmaktır. "Ben hürüm" demek "ben benim" demektir. Ben kendini hürriyetiyle ortaya koyar; kendi yazgısını hürriyetiyle

223 K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş...*, s. 62, 68.

224 K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s. 170; K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş*, s. 174; N. Bozkurt, *Çağdaş Felsefe*, s. 140.

225 K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 77; K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş*, s. 63, 66; R. Verneaux, a.g.e., s. 51, 57-58; A. Timuçin, *Niçin Varoluşçuluk ...*, s. 83-84.

226 K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 31.

227 F. Magill, a.g.e., s. 105-106.

kurar. Ben'in ne olacağı önceden belirlenmemiştir. Her insanın ne olacağı ancak bireysel özün belirlenmesiyle görülecektir. Ancak insan, hürriyetiyle kendini ortaya koyabileceği gibi yine hürriyetiyle kendine ihanet de edebilir²²⁸.

Ham bir varlık olarak dünyaya gelmiş olan insan kendini kendisi şekillendirecektir. Elbette içinde bulunduğu zaman mekân, sahip olduğu geçmişi ve kalımsal özellikleri onun üzerinde etkilidir; ama verili olan bu şartların ve özelliklerin gerçek varoluşu şekillendirdiğini söyleyemeyiz. İnsan için verili olanın dışında, gerçek varoluşun sözkonusu olduğu bir alan vardır ki, insan benliğini bu alanda yapacağı seçimlerle oluşturur. İnsan mutlak bir hürriyete sahip olarak kendini yaratacak değildir. Nitekim Sartre'in düşündüğü manada "yarışta topal birisi birinci gelmiyorsa bunun sorumlusu kendisidir" şeklinde bir özsüz varoluş anlayışı savunulamaz. Sartre, "böyle olmalıdır", "Tanrı olmamalıdır" diye düşünürken sadece bir temennide bulunmaktadır. Oysa realite öyle değildir. İnsanın yapabileceği pek çok imkan vardır; ama bu onun mutlak manada her şeyi yapabileceği anlamına gelmez. Bütün bunlara rağmen insanın kendisine bırakılmış, kendi seçimleriyle hareket edebileceği bir alan da olmalıdır. İşte bu alan onun hürriyetiyle hareket edebileceği bir alan olup kendi olma dediğimiz şey bu alanda sözkonusu olmaktadır. Onu sorumluluk altına sokan da bu alanda yaptığı seçimlerdir.

O halde kendi olmada sözkonusu edilen seçimler neye göre yapılmaktadır? Seçimlerde herhangi bir kriter kabul edilmekte midir?

3. Seçme

Kierkegaard hayatın bir "ya, ya da (either/or)" dan ibaret olduğunu kabul eder²²⁹ ve bunu felsefesinin temel tezi olarak savunur. Bu tezi hemen her fırsatta ve bütün düşünce alanlarına yansıtarak vurgular. Bu noktada öyle hassastır ki, eserlerinden birinin adını "Ya, Ya da" koymuştur. Hatta Either/Or adlı eseri İngilizceye çeviren Walter Lowrie'nin belirttiğine göre o dönemde sokaktaki çocuklar Kierkegaard'ı

²²⁸ M. Muşta, a.g.e., s. 61; R. Verneaux, a.g.e., s. 86; C.S. Ongun a.g.e.ÇII, s. 371; A. Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s. 712.

²²⁹ S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s.161-163.

“either/or” diye, çağırılardı²³⁰.

Kierkegaard'a göre hayat tamamıyla bireysel ve orijinal seçimlere dayalı olarak yaşanmalıdır. Eğer ben hakiki olarak var olmak istiyorsam, kendim hakkında yine kendim karar vermeli, kendi seçimimi kendim yapmalıyım. Nitekim Kierkegaard'ın en büyük korkularından birisi de artık insanların kendilerine özgü seçimler yapmamaları, kendilerini yığınların içerisine bırakmış, hep başkalarının verdikleri kararlara göre bireysel varlıkları kaybolmuş olarak yaşamalarıdır. Bireye özgü seçimler olmayınca, artık orijinal kişilikler de ortaya çıkmamakta tek tip insanlarla karşı karşıya kalmaktayız. O bu durumu şöyle dile getirir. “Çağımız, zararına olarak kahramanlar çıkarmıyor; ama yararına olarak sadece birkaç kahraman müsveddesi çıkarıyor.” Ardından entellektüel zümre hakkında şöyle diyor: “Kendi düşünceleri içinde, varoluşa tehlikesizce yaşarlar. Katı bir duruşları, resmi ve emin görünüşleri vardır. Varoluşun sarsıntılılarıyla kendileri arasında yüzyıllar, hatta bin yıllar vardır”²³¹. Kierkegaard filozofları eleştirirken onların herşeyi belli bir formüle yerleştirmek istemeleri sebebiyle seçme veya hürriyeti ortadan kaldırdıklarını bunun ise varoluşa aykırı düştüğünü savunur. Yine şu sözler de ona aittir: “Hayatta bir ‘ya ya da’ ya başvurma halinde yapılabilecek pek çok delilikler ve çılgınlıklar vardır. Fakat yine hayatta böyle bir dilemmanın ne anlama geldiğini kavrayamayacak kadar sefih insanlar da vardır. Onların kişilikleri böyle bir dilemmayı çözmekten acizdir. Bana göre bu kelimeler daima çok derin anlamlar taşımıştır; hala da taşımaktadır... Bu kelimeleri kullanmaktan vazgeçmek, gerçekten saçma bir ukalalık olacaktır”²³².

Eğer bir yerde hür seçimler yoksa, her şey belli bir formüle göre oluşuyor ve hatta yaptığımız seçimler bile bize ait değil de belli sebepler ve ilkeler doğrultusunda oluşan fiillere göre oluyorsa, o zaman insan olmanın ne anlamı kalacaktır. Çünkü böyle bir durumda insanla çeşitli fizik kanunlarına bağlı olarak değişen nesnelere arasında fark kalmamaktadır. İnsanı insan kılan, ama onu gerçek varoluşa ulaştıran bir şey varsa, bu iradeye dayalı olan seçimdir.

²³⁰ Walter Lowrie, S. Kierkegaard'ın *Either/Or* Adlı Eserine Giriş Yazısı, Princeton University Press, Princeton 1959, c. II, s. XV.

²³¹ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 56.

²³² S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s. 161-162.

Kierkegaard tamamen insan iradesine dayalı kabul ettiği seçim doktrini ile aslında insanın geleceği veya kaderine yönelik bütün belirlenmişlikleri reddetmektedir. İradeye dayalı olan seçimler özgün, bireysel ve gerçek varoluşa götüren seçimlerdir.

O halde acaba Kierkegaard'ın seçim doktrininin genel yapısı nedir? O, Seçimde bir kriter kabul etmekte midir? Yoksa Kayıtsız bir seçme hürriyetinden mi bahsetmektedir? Dini bir yaşayış tarzına giren herhangi bir birey, belli bir kritere göre hareket ediyor değil midir?

a. Seçme ve Yaratma

Kierkegaard bireyin kendisini kesinlikle yine kendisinin seçerek oluşturacağını savunur ve bu noktada taviz vermeyerek adeta mutlak bir seçimden bahseder. Burada seçmenin yaratma gibi kabul edildiği aklımıza gelebilir; fakat o bu iki kavramı birbirinden ayırır. Ona göre, insanın seçeceği şeyler yaratılmıştır; dolayısıyla kendini kuran insan, kendini yaratmamakta, aksine seçmektedir. Burada söz konusu edilen yaratma seçilecek şeylerin başkası tarafından yaratılmış olmasıdır. Aksi halde insanın varlık alanına çıkıp çıkmaması zaten onun elinde değildir ki seçeceği şeyleri kendisi yaratmış olsun.

Kierkegaard seçme ve yaratma farkını anlatırken iki durumdan bahseder. Birincisi eğer seçilmiş olan şeyler yoksa ve varoluşa seçim yoluyla geliyorsa, bu, seçilen şeylerin yaratılması anlamına gelir. İkinci olarak seçilmiş olan şeyler aslında vardır, aksi halde seçim olamaz. Çünkü seçtiğim şey var olmadığı halde kesin olarak seçimle var olmuşsa, ben seçen değil yaratan olurum. Oysa ben kendimi yaratmam, ancak seçerim. Bununla birlikte tabiat yok iken yaratılırken, ben kendim bir kişi olmadan yaratıldım; ama hür ve çelişkilerle dolu olarak yaratıldım. Dolayısıyla ben kendimi seçme gerçeğiyle doğarım²³³.

Kierkegaard'da mutlak hürriyeti değil, mutlak seçme düşüncesini görmekteyiz. Zira seçeceği şeylerin yaratılmış olduğunu kabul etmek bir bakıma önünde milyonlarca seçenek bulunsa da sınırlı oluşunu kabul etmek demektir. Ancak onun ısrarla

²³³ S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s. 218-220, 275.

vurguladığı şey insanın mutlak olarak seçme durumuyla karşı karşıya olduğudur.

b. Seçme ve Kriter

Kierkegaard'ın seçim doktrininde bazı tutarsızlıklar ve paradoksal yaklaşımlar görülür. Bu durumun aslında onun seçim doktrininin çok karmaşık bir yapı arzemesinden kaynaklandığını sanıyoruz. Çünkü Onun seçim doktrininin ilk prensibi “kriterlilik”tir. Ona göre seçimde herhangi bir kriterin olmaması gerektiği gibi “doğru” ve “yanlış”ın da belli bir kriteri yoktur. Çünkü belli bir kriterle göre yapılan seçimler hür olarak yapılmış değildir. Eğer kriterler benim seçtiğim şeye sebep iseler, seçimi yapan kişi ben değilimdir. Bu yüzden seçim sebepsiz ve kriterlilik olmalıdır. Farzedelim ki seçim yapmak için bir kriteri esas aldım. Bu durumda gerçekleşen şey, hür olarak yapılmış bir seçim değil, seçtiğim ve ona göre davrandığım kriterdir. Eğer ben mantıksal ve ikna edici bir düşünceye dayalı olarak seçimler yapıyor ve bunları haklı göstermeye çalışıyorsam, sadece matematiksel bir formülü kabul etmiş ve ona göre davranmış olurum. Oysa mantıksal prensipler bir kişinin varoluşsal durumunu yönlendirip açıklayamaz. Matematik gibi sahalarda aklın meşruluğu tartışılmaz; ancak insan varoluşunun hiçbir zaman objektif standartları olamaz²³⁴.

Kierkegaard kriterlilik seçim doktrininin savunurken onun esas reddettiği rasyonel kriterliliklerdir. Çünkü ona göre insan varoluşunu veya seçimleri, rasyonel kriterliliklere göre temellendirmeye çalışmak varoluşu öldürmek demektir. Yapılan seçimlerde, her insanın kendine özgü bir unsur, objektif olmayan bir yön olmalıdır.

Kierkegaard'ın rasyonel kriterlilikleri niçin reddettiğini biraz daha açmaya çalışalım.

Kierkegaard varoluşun hiçbir zaman rasyonel olmadığını, Hegelci düşüncenin varoluşu rasyonel bir sistemi oturtup, seçimlere bir dayanak bularak seçme sorumluluğunu reddettiğini savunur²³⁵. Oysa varoluş belirlenemez, belirlenen nesnel düşüncenin veya mantık düşüncesinin bir oyunundan başka bir şey değildir. Varoluş hür olan demektir. Hür seçimler, düşünceler zinciri sonucu değil, varoluşsal bir sıçrama

²³⁴ A. Macintyre, “Kierkegaard”, s. 337-338.

²³⁵ A. Macintyre, “Kierkegaard”, s. 337.

ile gerçekleşir²³⁶. Çünkü akıl bireysel kararları ve onun doğurduğu tehlikeleri açıklayamaz. Akıl, bireysel seçimle ulaştığımız iman, Tanrı'nın varlığı ve İbrahim'in İshak'ı kurban etmeye karar vermesi gibi durumlara bir izah getiremez. Aksine akıl bizi karar verme gereksiniminden alıkoymaya çalışır²³⁷. Daha doğrusu herşeye karar verir ve bize seçim yapacak bir alan bırakmaz.

Kierkegaard'a göre inandığımız şey inananın sahip olduğu rasyonel kritere dayalı bir seçimle gerçekleşmişse, o zaman objektif doğru sebebiyle bütün insanlar eşit bir öneme, ya da daha doğrusu önemsizliğe sahip olacaktır. O halde, iman gibi en yüksek tutkuların seçiminde kriter kabul edilemez²³⁸.

Aklı her fırsatta yeren Kierkegaard, onun seçimlerde kriter olarak alınamayacağını savunurken, Tanrı'yla İbrahim peygamber arasında geçen olayı çarpıcı bir şekilde örnek verir. Tanrı İbrahim peygamberi sınamak için oğlu İshak'ı kurban etmesini istediğinde, İbrahim böyle saçma bir şeyi kabul etmek için akli tamamen bir kenara bırakmalı, imana sıçramalı ve genel ve evrensel kurallardan oluşan ahlaki bile askıya almalıydı. İbrahim kriterlessiz ve bir birey olarak seçim yapmak veya karar vermek zorundaydı²³⁹Kierkegaard, İbrahim'in o andaki durumunu şöyle anlatır. İbrahim "yanına bir tek şey almıştı. Dünyevi kavrayışını geride bırakmış, imanını yanına almıştı. Yoksa buralarda dolaşıp durmaz, bunun akılsızca olduğunu düşünürdü... İbrahim inanmıştı ve şüphe etmiyordu. O akıl almaz olana inanmıştı. Şüphe etmiş olsaydı başka bir şey yapardı... Ama İbrahim inanmıştı. Tanrı'yı caydırmak umuduyla dua etmemişti."²⁴⁰

Kierkegaard'a göre İbrahim tutkuluca bir karar vermişti. İnsandaki en yüce tutku olan imana²⁴¹ göre karar vermişti.

Kierkegaard'ın seçim doktrinindeki tutarsızlık işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Ona göre gerçek seçimler içsellik, tutku ve duygu ile yapılır. Önemli olan

²³⁶ N. Hızır, a.g.e., s. 104; R. Verneaux, a.g.e., s. 36; C.S. Ongun, a.g.e., c.II, s. 125.

²³⁷ W. Kaufmann, a.g.e., s. 16; R. Shinn, a.g.e., s. 33.

²³⁸ A. Macintyre, "Kierkegaard", 339.

²³⁹ A. Macintyre, "Kierkegaard", s.338; W. Kaufmann, a.g.e., s. 15.

²⁴⁰ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 16,20.

²⁴¹ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 106.

şey neyin seçildiği değil, bu seçimin yapılış yoludur. Eğer bir kişi yeterli tutku ile seçerse, tutku, seçimle yapılmış her ne yanlış varsa onu düzeltecektir²⁴². Dolayısıyla Kierkegaard hem “doğru” ve “yanlış” ın kriteri olmaması gerektiğini savunuyor, hem de seçimin ve doğrunun kriteri olarak tutkuyu kabul ediyor.

Kierkegaard’ın seçim doktrininde görülen paradoksal durum ise, etik ve dini yaşam şekillerinin seçilmesinden sonra yapılan seçimlerin belli bir kriter gereğiyle yapıyor olmasıdır.

Seçimde kriter kabul etmeyen Kierkegaard’a göre kişinin eylemleri daima üç yaşam şeklinden birini oluşturur. Estetikte zevk vardır; etikte kendisine bağlanılan prensipler vardır, dini de ise Tanrı’ya itaat edilir. Birey, bunlar arasında bir seçim yapar ve yaşamını veya benliğini buna göre şekillendirir. Ancak estetik şekil hariç, diğer iki yaşam şeklini seçen birey, ahlak ve din gibi kriterlerden birini kabul etmiş ve bundan sonraki seçimlerini de bu kriterlere göre yapmış olmuyor mu? İşte paradoks bu noktadadır. Birey, kriteri seçip seçmeme noktasında hürdür. Her ne kadar kendisine seçimlerini yönlendirecek bir kriter seçmiş olsa da, kriterin seçilmesinden sonra yaptığı her eylemin ardında başlangıçta yaptığı seçim yer almaktadır. Dolayısıyla hür olarak seçilen etik ve dini alanların getirdiği sınırlama veya kriter makul karşılanır. Fakat seçim süreci hala faaldir ve bitmemiştir²⁴³.

Sonuç olarak Kierkegaard objektif bir kriterin olamayacağını, sadece içsel tutku ve derin duyguların kriter olabileceğini savunurken subjektif bir düşünceye ulaşmaktadır. Nitekim etik ve dini şekillerin seçilmesinde etkili olan bu içsel tutkulardır ki, bu tutkular subjektif bir özellik taşımaktadır.

Acaba iradenin yaptığı seçimlerde içsel tutkuların veya benlikte yer alan derin duyguların etkisi nedir?

c. Seçme ve İrade

Kierkegaard’ın seçim doktrininde iradenin merkezi bir rol oynadığını görüyoruz.

²⁴² W. Sahakian, a.g.e., s. 343; A- Macintyre, “Kierkegaard”, s.338

²⁴³ S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s. 236-244.

Bireyin yaptığı seçimlerde irade, hiçbir dış sebebe bağlı olmadan, sadece o bireye özgü olacak şekilde karar verir. Aslında sadece Kierkegaard'ın değil, diğer varoluşçu filozofların da iradeyi daha çok öne çıkardıklarını, dolayısıyla bireyin yükünü ve sorumluluklarını son derece artırdıklarını söyleyebiliriz. Buna göre kendi olma sürecinde hemen her şey bireye bırakılmıştır. Varoluşu boyunca tek başına ve hiçbir objektif kritere dayanmadan karar vermek zorunda oluşu bireyin en acı yazgısı olarak kabul edilmiştir. Birey kendi olmak zorundadır ve ne yazık ki bu noktada kendi iradesinden başka ona yol gösterecek hiçbir objektif sebep yoktur.

Her şeyin bireyin iradesine bırakılmış olması düşüncesi, Kierkegaard'daki bireyciliğin ve her türlü belirlenmişliği reddeden varoluş düşüncesinin gerektirdiği bir hürriyet anlayışının doğal bir sonucu olmasının yanında; Hıristiyanlığın güçlü bir irade gerektiren inanç esaslarından da kaynaklanmaktadır. Kierkegaard'ın da kabul ettiği Tertullianus'un "akıl almaz olduğu için inanıyorum"²⁴⁴ anlayışı, akli saf dışı bırakan, hatta hor gören ve iradeyi ön plana çıkaran bir anlayıştır. Nitekim Kierkegaard, Hıristiyan olmanın, Tanrı'nın "Kelime"sini kabul veya reddetmeyi seçmekten başka bir şey olmadığını²⁴⁵ savunurken yine her şeyi iradeye bırakmaktadır.

Varoluşçu düşüncenin ve özelde Kierkegaard'ın iradeye yoğun bir yer vermesinin sebeplerinden birisi de XIX. yüzyıldaki materyalist eğilimin insan hakkındaki olumsuz açıklamalarıdır. Materyalizme göre insanın eylemleri nedensellikte açıklanabilirse, sorumluluğunun ve hürriyetinin olmadığı ortaya çıkacaktır²⁴⁶. Böyle bir durum karşısında Kierkegaard, sebepsiz seçme anlayışını ortaya koyarak, varoluşun nedensellikte açıklanamayan ve sadece bireysel kararlarla gerçekleşen bir benlik olduğunu savundu.

Seçme ve karar verme düşünceleri Kierkegaard'ın felsefesinde en önemli yeri tutar. Gerçek varoluşu yakalamaya çalışan insan, çevresini ve kendisini kararsızlıklarla dolu hissetse de karar vermek zorundadır. Ona göre septikler karşı koyulmaz irade gerçeğini terketmişlerdir. Çünkü şüphe, bilginin getirdiği zorunlulukla giderilemez.

²⁴⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay. 5. bs. Ankara 1990, s. 2; Gökberk, a.g.e., s. 144; E. Mounier, a.g.e., s. 78; M. Muşta, a.g.e., s. 179.

²⁴⁵ A. Macintyre, "Kierkegaard", s. 337.

²⁴⁶ A. Macintyre, "Existentialism", s. 149

Şüphe, ancak iradenin kesin emirleri ile bocalar ve yok olur. İradeli davranış başka birinin isteyemeyeceği, bireye özgü ve orijinal bir davranıştır²⁴⁷.

Kierkegaard'a göre seçmek karar vermektir. Kararlarla yapılan seçimler sayesinde birey kendini bulur. Eğer karar vermiyorsa, yoklukla karşı karşıyadır. Kararsız insan kendi olmayan insandır²⁴⁸. Karar konusuna dikkatle eğilen Kierkegaard, kendi dönemindeki kurumlaşmış Hıristiyanlığı da eleştirir²⁴⁹. Çünkü ona göre Hıristiyanlığın inanç esaslarını rasyonel yollarla açıklamaya çalışmak, karar vermeyi insanın elinden almak demektir. Kararları elinden alınmış insanın ise ne hürriyetinden, ne varoluşundan ve ne de hayatının anlamından bahsedilebilir. Hıristiyanlığa rasyonel açıklamalar getirilmesini kesinlikle reddeden ve imanın saçmalıkları ile sevinen Kierkegaard, insanın neye inandığının önemli olmadığını, önemli olanın anlamak değil istemek olduğunu savunur. Bu haliyle de Pascal ve Tertullianus'u hatırlatır²⁵⁰.

Kierkegaard'a göre sadece imanı gerektiren durumlarda değil, bütün insan varoluşunun şekillenmesi esnasında iradeye başvurulmalıdır. Ona göre insanı diğer varlıklardan ayıran şey, eski Yunan filozoflarının ileri sürdüğü gibi akıl değil, irade gücüdür. Varoluş ise iradeye dayalı olarak gerçekleşir²⁵¹. Dolayısıyla Kierkegaard, bireysel sezgilerle hareket eden iradeyi ön plana çıkarmış olmaktadır.

Acaba irade hiçbir sebebe bağlı olmadan seçimi yapabilir mi? Eğer yapıyorsa bunun hür bir seçim olduğunu söyleyebilir miyiz?

Kierkegaard'ın düşüncelerinde görülen paradoksal durumlardan birisi de, onun hem sebepsiz seçimden bahsetmesi, hem de tamamıyla tarafsız bir seçimin olamayacağını belirterek, endişenin seçmeye sevkeden bir etkileyici olduğunu kabul etmesidir. Acaba bu durum bir tutarsızlık mıdır? Söz konusu olan durumun, paradoksal bir düşünce olmakla birlikte, tutarsızlık olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü onun sebep olarak kabul ettiği endişe, her şeyden önce bireyi dıştan etkileyen bir sebep değil, iç dünyasında oluşan bir ruh halidir. Birey objektif bir etkileyici ile değil, onu seçimler

247 S. Kierkegaard, *Journals II*, No: 1243-1244, s. 59,60.

248 S. Kierkegaard, *Either/Or, II*, s.167; J. Wahl, *Existentialisme'in Tarihi*, s.9; W. Sahakian, a.g.e., s. 344.

249 W. Kaufmann, a.g.e., s. 17.

250 A. Macintyre, "Kierkegaard", s. 337; R. Shinn, a.g.e., s. 35.

251 P. Gaïdenko, a.g.e., s. 55; S. Büyükdüvenci, a.g.e., s. 50.

yapmaya sevkeden subjektif bir etkileyici ile karşı karşıyadır. Ölümü ele alacak olursak objektif manada bir ölüm olgusu insanı düşündürmezken, ben'in ölümü onda endişeye sebep olur. Endişe ise bireyi seçim yapma durumuyla karşı karşıya getirir. Peki ama birey neyi, neye göre seçecektir? Bu noktada ona tutkuları rehberlik edecektir. Tutkuyla seçilmiş ahlak prensipleri veya tutkuyla seçilmiş dindeki Tanrı'nın istekleri neyi seçeceğini ana gösterecektir.

Kierkegaard, birçok imkan karşısında hiçbir tercih sebebi olmadan karar verme kudreti şeklinde tarif edilen kayıtsızlık hürriyetini²⁵² reddetmektedir. Necati Öner'e göre kayıtsızlık hürriyetindeki seçmede irade kullanılıyorsa iradenin akli olması sebebiyle yapılan seçimin bir sebeple ilişkili olması tabiidir. Yok eğer kayıtsızlıktan maksat sebepsiz seçme ise böyle bir hürriyetten bahsedilemez²⁵³. Çünkü sebepsiz seçmede irade olmadığı gibi tesadüflere bağlı olarak gelişen bir seçim de söz konusudur.

Kierkegaard, tamamıyla tarafsız bir seçimin bir vehim olduğunu, mutlak manada irade hürriyetinin olamayacağını, nitekim Leibniz'in bunu pek çok yerde ıspatladığını; Boyle'nin ise Epikür karşısında aynı şekilde düşündüğünü belirtir²⁵⁴. Ona göre soyut bir irade hürriyeti (liberum arbitrium) veya Leibniz'in reddettiği kayıtsızlık hürriyeti, yani iyiyi ve kötüyü seçme noktasında eşit olma durumu, hem hürriyeti, hem de iyi ve kötü kavramlarını ortadan kaldırmak demektir²⁵⁵. Kayıtsızlık hürriyetindeki sebepsiz seçme anlayışında bizim iyiye ve kötüye yönelmemizi sağlayacak hiçbir sebep yoktur. İyi ve kötü eşit birer obje olarak kabul edilince aralarındaki fark kalkar, dolayısıyla ne iyiden ne de kötüden bahsedilebilir. Oysa hürriyet iki veya daha fazla farklı olgudan birini seçme durumunda söz konusudur. İyi ve kötü, hürriyet varsa vardır. Hür bir varlık yoksa iyi ve kötüden de bahsedilemez²⁵⁶.

252 N. Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 9.

253 N. Öner, *İnsan Hürriyeti*, s.13-14.

254 S.Kierkegaard, *Journals II*, no: 1240,1241, s.59; no: 1260, s. 76; Leibniz'e göre sebepsiz bir davranış, bir motiften doğmamış bir karar olamaz. Bu şekilde bir hürriyet de yoktur. Ancak Leibniz'de iradeyi yönlendiren akıldır. Bkz. M. Gökberk, a.g.e., s. 319, 320, N. Öner, *İnsan Hürriyeti*, s.10-13; Epikür ise irade hürriyetini savunurken insanın, nedensiz de seçebileceğini ve kör bir zorunluluk elinde olmadığını savunur. Bkz. M. Gökberk, a.g.e., s. 100; A. Weber, a.g.e., s. 89.

255 S. Kierkegaard, *Dread*, 100; S. Kierkegaard, *Journals II*, no: 1249, s. 61-62.

256 S. Kierkegaard, *Dread*, s. 99; S. Kierkegaard, *Journals II*, no: 1249, s. 62; S. Kierkegaard, *Either/Or, II*, s. 223; P. Gaidenko, a.g.e., s. 55-56.

O halde hürriyet sahibi bir varlığın iyi ve kötüyü iki eşit obje olarak değil de, tamamıyla farklı veya zıt birer olgu olarak görüp, bunlardan birine yönelmesini sağlayacak bir sebep olmalıdır. Bizi ,iyiyi iyi olduğu için, kötüyü de kötü olduğu için seçmey' iten bir sebep yoksa, yapılan seçim bize eşit uzaklıkta ve aralarında fark bulunmayan objelerden birini sebepsiz olarak tercih etmektir ki, bu hürriyet olamaz.

Kierkegaard, bireyin seçme durumuna gelmesini sağlayan etkileyicinin endişe olduğunu savunur²⁵⁷. Gerçek ve gerçek olmayan varoluşu seçme anını yaşamamızı, estetikten etik veya dini yaşam şekillerinden birini seçme durumuyla karşı kaşıya kalmamızı sağlayan şey endişedir. Seçilen yaşam şeklinin ardından bireyin sonraki seçimleri üzerinde ahlak veya din etkili olacak, kriter olarak ahlak veya din alanları kabul edilecektir.

En üst seviyede tutkuların yer almadığı ve evrensel prensiplerin geçerli olduğu etik yaşam şeklinde bireyin endişeleri ve ümitsizlikleri sona ermez. Çünkü etik bireysel varoluşu tam anlamıyla kuşatamaz. Hz. İbrahim'in, İsmail'i kurban etmeyi kabul etmesini açıklayamaz, zira etike göre Hz. İbrahim'in davranışı cinayettir²⁵⁸. Böyle bir durumda iman gibi en üst seviyedeki tutkuların yer aldığı dini yaşam şekline geçilir. Dini yaşam şeklinde birey, Tanrı'nın önünde ve O'na itaat eden bir varlıktır. Ancak burada da endişenin ve ümitsizliklerin sona ermesi mümkün olmaz. zZira hür oluşu insanda suçluluk ve günahkarlık duygusuna yol açmıştır²⁵⁹. Nasıl ki Hz. Adem kendisine yasaklanan şeyi seçip günah işleyerek, hür olduğunu anlamış ve suçluluk hissederek pişman olmuşsa, sonraki insanlar da hürriyetle gelen bir günahkarlık ve suçluluk duygusuyla karşı karşıyadır. Hür olduğu için ne yaparsa yapsın o potansiyel olarak suçlu ve günahkardır. Hürriyetinin farkına varan insan, günahkarlığının ve suçluluğunun da farkına varır. Tanrı'ya yönelen birey tövbe ve pişmanlıkla O'na olan tutkusunu gösterir²⁶⁰. Ancak ümitsizlik, suçluluk ve günahkarlık duyguları asla son bulmaz. Çünkü ümitsizliğin sona ermesi hürriyetin de sona ermesi demektir. Hiç kimse seçmeksizin asla ümitsizliğe düşemez; ümitsizlik seçimin sonucudur; birey ancak

257 S. Kierkegaard, *Dread*, s.44-45.

258 S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 26.

259 S. Kierkegaard, *Dread*, s. 97., 109.

260 S. Kierkegaard, *Either/Or, II*, s. 220.

hürriyetiyle ümitsizliği yaşayabilir²⁶¹.

O halde teist varoluşçu düşünceye göre insan bir “varoluş”tur. Onun özü veya benliği verili olmayıp, sözkonusu edilen bu varoluş süreci boyunca bizzat insanın kendisi tarafından, yaptığı seçimlerle oluşturulacaktır. Teist varoluşçu felsefenin varoluşun, benlikten veya özden önce geldiğini savunurken sistemci felsefeleri bu noktada kesinlikle reddettiğini söyleyebiliriz. Zira teist varoluşçulara göre, sistemci düşünce insanı tümel olan içine yerleştirirken onun irrasyonel ve bireysel olan yönünü yok etmekte ve nesnelere aynı kategoride ele almaktadır. Dolayısıyla hem irrasyonel, hem de bireysel olan hürriyet olgusuna da gerçek manada bir imkan tanınmamaktadır. Çünkü, bundan sonraki bölümde de ele alacağımız gibi bilhassa Hegel’in felsefesinde “hürriyet” zorunluluğun farkına varmaktan ibarettir.



²⁶¹ S. Kierkegaard, *Either/Or II*, s. 215, 217.

II. BÖLÜM

FELSEFE SİSTEMLERİ ve İNSAN HÜRRİYETİ

Giriş kısmında varoluşçu felsefeyi tanımlarken, bu felsefeye bir “izm” demenin doğru olmayacağını; çünkü varoluşçu filozofların hiçbir zaman bir felsefe sistemi kurma niyetinde olmadıklarını; zira böyle bir şeyin varoluşun ölümü olacağını savunduklarını; ancak incelemede kolaylık olması için “varoluşçuluk” demek zorunda kaldığımızı belirtmiştik. Birinci bölümde ise insanın, nesnel dünyadan ayrı ele alınması gerektiğini; nesnel dünya için bilim ve rasyonel açıklamaların mümkün olmasına rağmen, insan sözkonusu olduğu zaman bilimsel açıklamaların insan hakkında yanlış sonuçlara varacağını; çünkü insanın olmuş-bitmiş ve özü belirlenmiş bir varlık değil, oluşmakta olan bir varoluş olduğunu; insanın “kim” olduğunun “kendi olma” sürecinde ortaya çıkacağını açıklamıştık. Bu bölümde ise varoluşun bir felsefe sistemi içerisine niçin yerleştirilemeyeceğini, özellikle Kierkegaard’ın kesinlikle reddettiği “Hegel sistemciliği” ni gözönünde bulundurarak açıklamaya çalışacağız.

A. Varoluşun İrrasyonelliği ve İnsan Hürriyeti

1. Varoluşun İrrasyonelliği

İlkçağ’dan beri pek çok düşünürü meşgul etmiş olan hürriyet konusu hâlâ çözümlenememiş bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. Bu problemi çözdüğünü iddia edenler, ya tutarsızlıklar içine düşmüşler, ya da determinist bir anlayışla hürriyeti yok etmişlerdir.

Çözüldüğü takdirde bir felsefe problemi olmaktan çıkacak olan hürriyet probleminin çözülemeyişinin nedeni, onun sadece yaşanır veya tecrübe edilir oluşudur. Nitekim T. Mengüşoğlu’na göre hürriyet insan hayatında ortaya çıkan bir “fenomen”dir. Fenomenler ise kanıtlanamazlar ancak incelenip tasvir edilebilirler.¹ N.

¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi Yay., 2. bs. İstanbul 1988, s. 139.

Öner'e göre ise hürriyet, hem duygular alanına ait olması, hem de bir yaşantı hali olması sebebiyle tanımlanamaz.²

Varoluşçu felsefede varoluş, sadece hürriyet sayesinde gerçekleşmesi ve insana özgü başka aşkın boyutları içermesi sebebiyle irrasyonel bir oluş sürecidir. Dolayısıyla bu felsefede sadece hürriyet değil, bireyin varoluşu boyunca karşılaştığı ölüm endişesi, tutku, sorumluluk ve iman gibi olgularla örülü olan varoluşun kendisi baştan sona irrasyonel bir süreçtir. İnsanı nesnel dünyadan ayıran bu aşkın yönler, onun bilimsel ve rasyonel olarak inceleyemeyeceğimiz yönleridir. Nesnel dünyayı rasyonel bazı formüllere yerleştirmemiz mümkün iken veya zaten var olan bu formülleri biz nesnel dünyadan çıkarırken, insan için böyle formüller düşünemeyiz. Zira insanın hür oluşundan bahsederken onun davranışlarının belli bir kalıp içinde olmasını beklemek hür oluşa aykırı düşecektir. O halde hürriyetle ortaya çıkan orijinal ve benzersiz davranışların bu halinin korunabilmesi için hürriyetin "yaşanan" bir fenomen olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir.

Varoluşçu felsefede insanla ilgilenmeyen ve hatta insanı bir nesne gibi gören³ her türlü soyut, rasyonel ve objektif düşünce reddedilir ve insan tek ve hür olan vechesi içinde sezilmek istenir⁴. Varoluşçu filozoflara göre varoluş hürdür, şimdi karar verir; fakat gelecek için kararı yoktur. Varoluş objektif, ölçülebilir;denenebilir ve herkes için geçerli bir şey değildir.⁵ Bu nedenle bütün varoluşçu filozoflar kendilerine başlıca araştırma sahası olarak bireysel ve yaşanan bir tecrübe ile belirlenen varoluşu seçmişler; felsefeyi de varoluşu tahlil ve tasvir etme çalışması olarak görmüşlerdir⁶. Dolayısıyla varoluşçuluğa göre geleneksel felsefede olduğu gibi düşünceden yola çıkarak yaşamın açıklanması terkedilmeli ve yaşamdan hareketle insan ele alınmalıdır⁷. Kierkegaard'dan sonraki varoluşçu filozofların fenomenolojik metodu kullanmaları, hürriyet gibi fenomenlerin sadece tasvir edilebilen aşkın tecrübeler olması sebebiyledir. Kierkegaard,

² N. Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 3 ; S. Elibol, *Konuşmalar*, s. 15 ; Hürriyetin sadece tecrübe edilebilir olduğu hk. ayrıca bkz. Şeref Günday, "Hürriyet Problemi" *Felsefe Dünyası*, sy. 7 Mart 1993, s. 69; G. Gurwitch, a.g.e., s. 4.

³ R. Verneaux, a.g.e., s. 5.

⁴ K. Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe*...,s.5; Gürsoy, *Sartre Ateizmi*..., s.51.

⁵ I.M. Bochenski, *Ekzistans Felsefesi*...,s. 17.

⁶ K. Gürsoy, *Sartre Ateizmi*...,s. 50.

⁷ A.Timuçin, *Niçin Varoluşçuluk*...,s. 16-20, 46-48; A. Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s. 697; N. Hızır, a.g.e., s. 90; I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa*, s. 233.

Marcel ve Sartre'in edebiyat ve tiyatro eserleri kaleme almış olmaları, onların varoluşun sadece yaşanan ve yaşandıktan sonra anlatılabilen fenomenlerle dolu olduğunu savunmalarındandır.

Kierkegaard, varoluşçu filozoflar içinde rasyonel düşünceyi düşmanlığa varan bir şekilde reddeden ve bunu felsefesinin bütününe yayan bir filozoftur. Ona göre insanın varoluş süreci rasyonel olarak izah edilemez. Çağının bunalımını ve çıkmazlarını da bu noktada gören Kierkegaard, rasyonel düşüncenin insan varoluşunu nesnelleştirerek yok ettiğini savunur.

Kierkegaard'a göre insan hakkındaki objektif ve rasyonel bilginin verilerine göre yaşamak bizi gerçek varoluşa götürmez⁸. Daha doğrusu insanın varoluşsal tecrübeleri objektif ve rasyonel olarak açıklanamayacağı halde, böyle bir açıklama yoluna gidip, ardından da insanın bunlara uymasını beklemek büyük bir yanlış olacak ve bireyin kendine yabancılaşmasına yol açacaktır. Mesela ruhsal olayları dış dünyanın olaylarına benzer bir biçimde, doğa bilimlerinin yöntemleriyle inceleyen psikoloji⁹ endişe ve günah gibi şeyleri objektif ölçüler içinde açıklayamaz. Her bilim kendi uzmanlık alanında belli bir mantığa sahiptir ve kendi mantığını aşan, açıklayamadığı durumlarla karşı karşıyadır. İşte, günah ve endişe olguları tamamıyla aşkın ve subjektif olup bilimsel birer problem gibi ele alınamazlar¹⁰. Psikolojinin, insanın ruhsal yaşamı hakkında birtakım objektif açıklamalara ulaşması mümkün olmasına rağmen, aynı yöntemlerle onun bütün iç dünyasını objektif formüllere yerleştirmesi büyük bir yanlış olacaktır. Psikoloji "korku"yu araştırırken, buna neden olan bir obje bulmaya çalışır. Çünkü bilimde nedensellik geçerlidir. Fakat hiçbir objesi olmadığı halde insanda var olan endişe halini açıklaması ve buna bir obje bulması mümkün değildir. O halde, bu gibi subjektif durumlar birer varoluşsal tecrübe hali olarak kabul edilmeli ve objektif açıklamalara gitme gibi boş bir çabaya girilmemelidir. Kierkegaard ruh halleri ile fiziksel olaylar arasında benzerlik kurularak her ikisinin de aynı kurallara göre değişikliklere uğradığını kabul etmenin çok korkunç bir şey olacağını düşünerek; tabiat alanında yaz ve kışın yer değiştirmesi gibi zorunlu tekrarların bulunduğunu, ruh

⁸ N. Hızır, a.g.e., s. 102.

⁹ B. Akarsu, *Felsefe Terimleri*, s. 153.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Dread*, s. 45-46.

alanında ise yaz ve kışın yerine iyi ve kötü gibi olguların geçmiş gibi görünmesine rağmen, burada hürriyet halinin söz konusu olduğunu savunur. Nitekim insanın günah işlemesinin belli bir kurala göre olduğunu düşünmek çok korkunç bir şeydir. Nasıl ki, büyülenmiş kişiler için tabiat kanunları geçerli olmuyorsa, hürriyet dünyasında da belli bir kanundan bahsedilemez. Ruhdaki değişiklikler şimşeğe benzer, dolayısıyla ne zaman nasıl olacağı bilinemez¹¹.

Kierkegaard'a göre objektif gerçekler kabul edilse bile insanın bu objektiflikleri bilmesi de yeterli değildir. İnsanın kendisini objektif realiteye bağlayarak adeta onu subjektifleştirmesi gerekir. O, bu durumu tımarhaneden kaçan deli örneğiyle açıklar. Deli akıllı olduğunu göstermek için yerde bulduğu topu ceketinin arka cebine koyar. Yürürken topun arkasına her çarpışında dünyanın yuvarlak olduğunu söyler. Deli objektif bir gerçeği söylemekle beraber yanlış bir delillendirme nedeniyle akıllı olduğunu gösteremiyor. Kierkegaard'a göre objektif gerçek, objektif yanlıştan daima daha iyi olmasına rağmen, ikisinden de önemlisi subjektif gerçektir. Kendi realitesine, doğru bir şekilde bağlanmış kişinin gerçeğidir¹².

Kierkegaard objektif olan her bilgiyi ve açıklamayı reddederek gerçeğin subjektif olduğunu savunur. Gerçeğin subjektif olması sebebiyle de insanın varoluşu hakkındaki her türlü bilgi ve genel-geçer açıklamalar imkansız olmaktadır. Nitekim ona göre varoluş gerçekliği bildirilemez ve anlatılamaz; kavramlarla kavranmaya çalışıldığı zaman elimizden kaçar; zira gerçek durmadan değişmektedir ve varoluş akışkan zamana bağlıdır¹³. Varoluş hakkında bilginin mümkün olmadığını ileri süren Kierkegaard, bir adım daha atarak bilgi arttıkça umutsuzluğun da artacağını ve insanların, tek çıkar yolun Hz. İsa'ya inanmak olduğunu anlayacaklarını savunmuştur¹⁴. Ona göre bilim düşünmeyi ve bilmeyi yeterli sayar. Oysa Hz. İbrahim'in öyküsünü bilen binlerce kişi olmasına rağmen, önemli olan bu öyküden kaç kişinin gerçekten etkilendiği ve uykusuz kaldığıdır¹⁵.

¹¹ S. Kierkegaard, *Dread*, s17; S. Kierkegaard, *Journals II*, No: 1238, s. 58.

¹² Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, (ingilizceye çev.) Davit F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton University, Press, Princeton 1941, s. 174.

¹³ B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s.194-195; R. Verneaux, a.g.e., s. 13.

¹⁴ E. Burns, a.g.e., s. 285.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 24.

Buna göre düşünerek ve objektif bilgiye ulaşarak varoluşu kavramamız mümkün olmamaktadır. İnsan, ancak kendi kişiliği hakkındaki bilgilere ve kendi gerçeğine ulaşabilir. Bu ise rasyonel değil, subjektif bir bilgidir¹⁶. Dolayısıyla düşünce varoluştan soyutlanmalıdır. Varoluş, tikel ve yaşanan olduğu için düşünülemez;¹⁷ çünkü, düşünce evrenseli ve tümeli amaçlar.

Görüldüğü gibi Kierkegaard insanın varoluş sürecini tamamıyla bir subjektiflik olarak ele almaktadır. Varoluş hakkında objektif ve rasyonel bilgi veya açıklamaları kesinlikle reddetmekte ve bu bilgilerin insanın umutsuzluğunu artıracaklarını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre olan-biten her şeyin açıklamasını yapmak; insanı baştan sona çözdüğünü ileri sürmek; her davranışının sebep ve sonuçlarını göstermek, hem insanın varlığının anlamını, hem de hürriyetini yok edecektir.

Varoluşa anlam kazandıran şeyin akıl değil de tutku olduğunu savunan Kierkegaard'a göre, bütün Avrupa tutkuyu bir kenara iterek insana baktığı için topyekün bir iflase doğru gitmektedir. İnsan hayatı, akli olanın egemenliği altında mahvolmuş ve eylemde bulunmaya ilişkin her türlü güç, bu sonu gelmeyen teemmülün içinde boğulmuştur¹⁸. "Çağımızın yoksun olduğu şey düşünme değil tutkudur."¹⁹ diyen Kierkegaard böyle demekle insanı bu dünyanın bağlarından adeta koparmakta ve ona daha geniş bir hürriyet alanı açmaktadır. Zira onun yaşadığı XIX. yüzyılda rasyonel düşünce Hegel ile zirvesine ulaşmış ve insanın varoluş süreci baştan sona formüleleştirilmiştir. Böyle bir formül de "tutku"ya ve hürriyete yer kalmadığını gören Kierkegaard, şiddetle Hegel'i eleştirmiştir. Çünkü Hegel'e göre hürriyet "zorunluluk" un tanınması veya farkına varılmasıdır; hürriyete ancak bilgi ve aklın aracılığıyla kavuşulur. Ona göre kendisine yabancı ve kavranılmaz bir zorunluluğun tutsağı olmak yerine, insanı bu zorunluluğun efendisi kılacak tek şey bilgidir. Kierkegaard ise Hegel'in "hürriyet ancak akıl yolu ile elde edilir" anlayışına karşı, "hürriyet ancak akla rağmen elde edilir" şeklinde bir düşünceyle cevap vermiştir. Ona göre hürriyetin elde edilmesi için akıl yalnız gereksiz değil, aynı zamanda hürriyeti imkansız kılan bir

¹⁶ N. Hızır, a.g.e., s. 69.

¹⁷ W. Sahakian, a.g.e., s. 346.

¹⁸ W. Weischedel, a.g.e., s. 324-325.

¹⁹ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 108.

zorunluluk ortamıdır. Akıl insan hürriyetinin katilidir. O, tümel ve zorunluluk alemini yaratır. Böyle bir alemde ise imkanlar arasında bir seçim yapma hürriyeti olamaz; sonuçta da insan kişiliği yok edilir. Kierkegaard'a göre insanın hür olması için akli geçersiz kılıp; yerine imanı da mümkün kılan iradeyi koymalıyız. O halde insan ya hürriyeti ya da akli seçme durumuyla karşı karşıyadır²⁰. Çünkü hür hareket, akil önderliğinde yapılan seçim değildir²¹.

Karl Jaspers, varoluşun "sır"lı veya irrasyonel oluşu noktasında ustası Kierkegaard'a çok yakındır. Ona göre varoluş doğrudan iletişimden yoksundur ve tam olarak başkasına aktarılamaz.²² Jaspers'a göre insan iki şekilde ele alınabilir. Birincisi, onun nesnel yönü bir araştırma konusudur; ikincisi ise insan her araştırmaya kapalı bir hürriyettir.²³ Bilimler mutlak sonuçlara ulaşmış olmamakla birlikte, insanın verili olan nesnel yönünü araştırırlar. Ancak insanın varoluşu söz konusu olduğu zaman bilimler kesinlikle bu alanda doğru sonuçlar ortaya koyacak araştırmalar yapamaz. Zira varoluş bireyseldir; bitmemiştir ve aşkın boyutlar ihtiva etmektedir.

Hegelmilikten çok pozitivismi eleştiren Jaspers²⁴ bilimsel düşüncenin kişilik dışı ve varoluşa karşıt olduğunu; oysa kişiliğin ancak bilime rağmen korunabileceğini iddia etmiştir²⁵. Bilimsel düşünce, evrensel sonuçlara varmaya çalışırken, kişiliği ve bireysel varoluşu yok eder. Üstelik varoluş veya kişilik hem verili değildir, hem de bir oluşum sürecidir²⁶. Verili olmayıp oluşum halinde olanı bilimin ele alması ona olmuş-bitmiş gibi bakmayı gerektirmektedir. Bilimsel araştırmaların insanın seçme hürriyeti gerçeğini açıklayamayacağını düşünen Jaspers'a göre, genelin içinde yer alan bir "sıradan kişilik" in ne olduğu ampirik olarak incelenebilir; fakat buradan elde edilen açıklamalar bile temelsiz ve keyfe bağlılıktan öteye geçemeyen bir kişilik tahminidir. Çünkü gerçek kişilik ampirik kişiliğin arkasında yer alır ve sadece sınır durumlardaki

²⁰ P. Gaidenko, a.g.e., s. 35-43.

²¹ P. Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, 34.

²² E. Mounier, a.g.e., s. 96.

²³ K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 75.

²⁴ A. Macintyre, "Existentialism", s.150.

²⁵ R. Verneaux, a.g.e., s. 47-48; P. Gaidenko, a.g.e., s. 42-43.

²⁶ K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, a.g.e., s. 309; K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, a.g.e., s. 84; I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa...*, s. 217.

tavrularımıza göre bireysel olarak oluşur²⁷. Bireyin suç, sıkıntı ve ölüm gibi sınır durumlar karşısındaki tavır ve davranışları tamamıyla kendi iç dünyasına özgüdür. Kierkegaard'ın "endişe" dediği ruh hallerine "sınır durumlar" diyen Jaspers'a göre insan bu durumlar karşısında hür olduğunu anlayınca yapacağı seçimlerle kendi kişiliğini oluşturur. Dolayısıyla kişilik bireye özgü bir şekilde oluşur ve onu genelden ayırır. O halde benlik subjektif bir oluşum süreci geçirdiği için dünyada hiçbir objektif fenomene indirgenmeden²⁸ ele alınmak zorundadır. Aksi halde, subjektif ve aşkın yönü ile ifade edilmediği zaman sadece dünya olaylarının bir zinciri olacaktır²⁹.

Jaspers bilimsel ele alış tarzının varoluşu kuşatamayacağını savunur. Çünkü ona göre varoluş sınırlar, paradokslar ve antinomilerle³⁰ doludur. Hürriyet zorunlulukla, iletişim yalnızlıkla, iyi kötüyle, doğru yanlışla, mutluluk üzüntüyle, yaşam ölümle ve ilerleme yıkılmayla birlikte vardır³¹. Bu yüzden varoluş nesnel, ölçülebilir, tecrübe edilebilir, evrensel olarak uygulanabilir, kesin olarak açıklanabilir ve *aktarılabılır* bir şey değil; mutlak bir belirsizliktir ve bitmemiştir³². Hürriyet ise varoluşla özdeş olup, aynı şekilde ne objektif olarak ele alınabilir, ne de ıspat edilebilir. Hürriyet bir aşkınlık halidir ve düşünceyle gösterilemez, sadece yaşanabilir³³.

Gabriel Marcel ise varoluşun ve hürriyetin irrasyonelliği konusunda Kierkegaard ve Jaspers'tan farklı düşünmez. Ancak o konuyu ele alırken farklı kavramlarla, farklı bir açıdan yaklaşır.

Marcel, hürriyet veya varoluşun insana özgü bir durum olarak rasyonel veya objektif bir şekilde ele alınamayacağını savunur ve iki düşünüş şeklinden bahseder. Birinci düşünüş şekli soyut, nesnel, genel ve doğrulanabilir olup okulun öğrettiği, genişliğine yayılan ve çeşitli bilimlerde nesnelere parçalayan, ama varlığın sırrını açığa vuramayan, şeylere yönelmiş düşünce şeklidir. Burada düşünen özne tek başına olan

²⁷ A. Macintyre, "Existentialism", s. 152.

²⁸ S. Dönmez, a.g.e., s. 22.

²⁹ R. Verneaux, a.g.e., s. 54.

³⁰ Antinomi: Yasaların ya da önermelerin kendi aralarında çelişik oluşu. Bkz. B. Akarsu, *Felsefe Terimleri*, s.44.

³¹ P. Koestenbaum, *α.β.γ.*, s.256

³² R. Verneaux, a.g.e., s. 48-52; I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa...*, s. 221-222; I.M. Bochenski, "Egzistans Felsefesi", s. 17-18.

³³ R. Verneaux, a.g.e., s. 50; I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa*, s. 226; Bochenski, "Egzistans Felsefesi", s. 21; N. Bozkurt, *Çağdaş Felsefe*, s.135; K. Birand, "ExistentialismII", s.103-104.

somut özne değil, düşünen zihindir. Birinci düşünce tahlilcidir ve ben'e varoluşsal yaklaşmaz. İkinci düşünce şekli ise somut, bireysel ve objelerle değil, kişilerle olan karşılıklı ilişkiye dayalı olup şüpheyle veya merakla değil, şaşkınlık ve hayretle başlar. İkinci düşüncede bütünlük yakalanmaya çalışılır³⁴.

Marcel bu iki düşünüş şeklini belirttikten sonra felsefesinin temeline “var olmak, sahip olmak, problem ve sır” kavramlarını yerleştirir. Buna göre insan “var olmak”, nesnelere ise “sahip olmak” kategorilerinde yer alırlar. “Sahip olmak” kategorisi problematiktir ve birinci düşünüş şekli burada geçerlidir. “Var olmak” kategorisi ise “sır”dır ve ikinci düşünüş şekline göre ele alınır³⁵.

Marcel'e göre insanın varoluşuna problematik değil, “sır” olarak bakılmalıdır. Aksi halde varoluş önemini kaybeder³⁶. “Hür müyüm? Yaşamın anlamı ve değeri nedir? Kendimi gerçekleştirebilir miyim?”³⁷ gibi sorular ve Tanrı'nın varlığı, bağlanma, aşk ve sadakat gibi konular tamamıyla “sır” olan durumlardır.

Marcel varlığı “varlık” olarak ele alır. Bunun için de bireysel varlığı olduğu gibi ortaya koymaya çalışır. Acaba bu nasıl yapılacaktır? Marcel'e göre bireysel varlık ancak doğrudan ve yaşanmış tecrübe ile varlık olarak ortaya koyulabilir³⁸. Zira insanın “sır” durumlarını bir takım objektif kriterlere göre değerlendirip genellemelere gidemeyiz. “Sır” durumlar tamamıyla bireyseldir. Varoluşa anlamını veren veya bireyi kişi yapan da bu “sır” durumlar karşısında takındığı tavırlardır. O halde bireysel olan “sır” durumlar, ancak tecrübeden hareketle tasvir edilebilirler. İnsanın varoluşu, “sır” durumlar nedeniyle bilinebilen, tanınabilen ve anlaşılabilen bir obje değil, ancak doğrudan doğruya yaşanan ve gerçekliğine tanıklık edilebilen bir süreçtir³⁹.

O halde ikinci düşünüş şeklinde ve bir “sır” olarak ele alınacak olan hürriyet, somut ve bireysel olarak yaşanmış bir tecrübe halidir. Mesela “bağlanma” ve “sadakat” insanda hürriyet fikrini ortaya çıkaran bir tecrübedir. Söz verme bir bağlanma şeklidir.

³⁴ F. Magill, a.g.e., s. 107; S. Keen, a.g.m., s. 153-154; N. Hızır, a.g.e., s. 84-85; M. Muşta, a.g.e., s. 42-47.

³⁵ Hızır, a.g.e., s. 84; Muşta, a.g.e., s. 48; R. Vermeaux, a.g.e., s. 80; K. Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe*..., s. 40.

³⁶ F. Magill, a.g.e., s. 113.

³⁷ S. Keen, a.g.m., s. 154.

³⁸ R. Vermeaux, a.g.e., s. 79; K. Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe*..., s. 45.

³⁹ E. Mounier, a.g.e., s. 203; N. Hızır, a.g.e., s. 84; R. Vermeaux, a.g.e., s. 88.

Söz veren insan ileriye dönük bir karar vermekte ve bu kararını gerçekleştirip gerçekleştirilmeme noktasında hür olduğunu, hissetmektedir. Kendinde “sadakat” ve “sadakatsizlik” ten yana bir gücün olduğunun farkına varan insan, hürriyetinin de farkına varmış olur⁴⁰.

Marcel’e göre hürriyet bir “sır” durumudur. Hür olarak hareket etmek tutarlı olma gayesiyle hareket etmek değildir. Mesela, sanatkar eserini ortaya koymadan önce nasıl bir eser çıkacağını bilemez⁴¹. İşte hürriyetle ortaya çıkacak olan benlik de belli mantıksal ve rasyonel ilkelere dayalı davranışlarda ortaya çıkmaz. Bir “sır” olan hürriyet, kendiliğinden anlaşılamayan bir çeşit somut sezgi ile ancak bilinebilir⁴².

İnsan hürriyetinin problematik olarak ele alınması, onu ortadan kaldıracak ve nesnelleştirerek yabancılaşmaya neden olacaktır. Somut ve bireysel tecrübe dışında, sosyal, psikolojik ve biyolojik birtakım fonksiyonlar bütünü şeklinde ele alınan insan, böyle bir durumda her türlü dış sebeblendirme ve belirlenme içinde bir kukla durumuna düşecektir⁴³. Problem olarak ele alınan hürriyet, psikolojik durumlar serisi iken, “sır” olarak bakılan hürriyet ise benliğin yapıcısı olacaktır⁴⁴.

Gerek Kierkegaard, gerek Jaspers ve gerekse Marcel farklı ifade ve kavramlarla da olsa varoluşun rasyonel ve objektif olarak açıklanamayacağını, varoluştan ayrılmayan hürriyetin sadece yaşantıda ortaya çıkacağını ve hür davranışın tanımını yapmanın mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Kierkegaard, hürriyetle gerçekleştirilen varoluşun tabiattaki sebep-sonuç ilişkisine benzer bir değişim süreci olmadığını ve insanda subjektif olan bazı ruh hallerinin olduğunu; Jaspers ise hürriyetin aşkınlık hali olduğunu ifade ederek düşünceyle gösterilemeyeceğini ve fakat sadece yaşanabileceğini; Marcel de, aynı şekilde; ama farklı bir kavramla hürriyetin “sır” olduğunu ve sadece tecrübe edilebileceğini savunmuştur.

Varoluşun irrasyonel olduğunu iddia eden varoluşçu düşünce, varlığı rasyonel bir temele oturtan sistemci felsefeyi reddeder. Acaba sistemci düşünce niçin

⁴⁰ F. Magill, a.g.e., s. 104, 114; M. Muşta, a.g.e., s. 59; K. Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe...*, s. 46-48.

⁴¹ M. Muşta, a.g.e., s. 63.

⁴² R. Verneaux, a.g.e., s. 81.

⁴³ K. Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe*, s. 42.

⁴⁴ F. Magill, a.g.e., s. 114.

reddedilmektedir ve bunun hürriyet için önemi nedir?

2. Varoluş ve Felsefe Sistemi

Parmenides'ten bu güne "varlık", felsefenin en önemli problemlerinden biri olmuştur. "Varlık"ın ne olduğu, gerçekten var olup olmadığı, varsa mahiyetinin ne olduğu sorularına cevaplar aranmış ve çeşitli şekillerde çözümler getirilmiştir.

Parmenides "varlık"ın değişmeyen, hareket etmeyen ve bölünmeyen "Bir" veya Tanrı olup, bunun dışında olan her şeyin sadece görünüşten ibaret olduğunu; Eflatun ise bir yanda, idrak edilen tek tek objelerin devamlı değişmeye mahkum olduğu gölgeler alemi; diğer yanda ise ezeli ve ebedi olan idelerin var olduğu ideler alemi olmak üzere, gerçekte iki alemin bulunduğunu⁴⁵ savunmuştur. Böylece "varlık" -dolayısıyla insan-baştan sona açıklanmış ve belli bir tanıma yerleştirilmeye çalışılmıştır. "Varlık"ı, bütün olarak açıklama geleneği Hegel'e kadar devam etmiş ve onda zirvesine ulaşarak var olan her şey rasyonel bir sistem halinde ele alınmıştır.

Hegel'in, var olan her şeyi içine alan ve hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan sistemine göre varlık, "Mutlak Ruh"un (Geist) açılımından ibarettir ve tabiatta tam bir zorunluluk hakimdir. Hegel'in monist sisteminde, hürriyet, oluş ve değişim tamamıyla "Mutlak Ruh"un açılımının farklı tezahürleridir. Her şey sistemin zorunlu bir evresini veya parçasını oluşturduğu için burada gerçek hürriyetten veya oluştan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla herhangi bir felsefe sisteminde ve özelde Hegel'in sisteminde varlık, gerçek değişime veya oluşa kapalı olup her şey olmuş-bitmiştir; ya da var olmuş ve var olacak olan her şey rasyonel ilkeler doğrultusunda gerçekleşmektedir.

İşte varoluşçu felsefenin geleneksel felsefeye itirazı bu noktada olmuştur.

Acaba "varlık" ve "oluş" geleneksel felsefede savunulduğu gibi birtakım rasyonel sistemler içerisine yerleştirilebilir mi? Özellikle insanın varoluşu söz konusu edildiğinde, onun da bu sistemin bir parçasından başka bir şey olmadığını ileri sürmek ne derece doğrudur? İnsanın nesnel yönünü de içine alan tabiatta, belli ilkelerin bulunduğu kabul edilebilir olduğu halde, acaba insanın, ruhsal dünyasında veya şuur

⁴⁵ H. Erdem, a.g.e., s. 64, 96.

hallerinde de böyle ilkelere uymak zorunda olduğunu kabul edebilir miyiz? Eğer insanın kişi olarak var oluşunu ve sorumlu olmasını sağlayan hür oluşunu ve şuur hallerini de belli ilkelere bağlar isek, onun gerçekten kişi oluşundan, sorumluluğundan veya hürriyetinden bahsedebilir miyiz? Daha doğrusu insanın varoluşu herhangi bir sistemin parçasını oluşturuyorsa, hür, sorumlu ve şuurdu olduğunu söylediğimiz varlığın, bütün bu yeteneklerinin anlamı nedir? Ya da böyle bir durumda onun nesnelerden bir farkı kalmakta mıdır? İnsan için hem hürriyet, sorumluluk ve şuurdu hallerinden hem de sistemin parçası olarak olmuş-bitmişlik veya zorunluluk halinden bahsetmek çelişki olmaz mı?

Roger Verneaux'ya göre felsefe son üç asırdır bazen kendini herşeyi anlamaya yetenekli sayarak ve evreni bütünüyle aklileştirerek sistemler kurmuş; bazen de akli kullanmaktan vazgeçip tecrübeyi öne çıkarmıştır. Varoluşçuluk özellikle Kierkegaard'da görüldüğü üzere Hegel'in mutlak rasyonalizmine bir reaksiyon olarak gelişmiş⁴⁶ ve varoluşsal tecrübeyi esas alan bir yaşam felsefesi olmuştur.

Varoluşçular, geleneksel felsefenin asırlardır varlık hakkında birtakım soyut açıklamalar yaptığını; sistemler kurarak buna göre insanı ve her şeyi tanımladığını ileri sürerek; "yaşayan insan"ın sistem içinde yok edildiğini; varlığın, özellikle de insanın varoluşunun sistemden yola çıkarak değil, yaşanandan hareketle açıklanması gerektiğini⁴⁷ savunmuşlardır. Onlara göre aklın aşkın ve irrasyonel boyutlar taşıyan varlığı kavraması mümkün değildir⁴⁸. Oysa Hegel "reel olan her şeyin rasyonel, rasyonel olan her şeyin de reel" olduğunu ileri sürerek; evreni, insanı, tarihi ve her şeyi kuruyordu⁴⁹. Sistemci düşüncenin daima ayrılıkları birleştirmesi, zıtlıkları uzlaştırması ve değişmeyen bazı temel kurallar getirmesine⁵⁰ karşılık; varoluşun genel-geçer kurallarının olmaması, hayatımızda karşılaştığımız her şeyin, anlatılması zor ve tek bir anlamı olan olaylarla örülü oluşu⁵¹ sebebiyle, başta Kierkegaard olmak üzere varoluşçular, sistemci felsefeleri ve varoluş hakkındaki her türlü rasyonel açıklamaları

⁴⁶ R. Verneaux, a.g.e., s. 1-2.

⁴⁷ A. Timuçin, *Düşünce Tarihi*, 697; R. Shinn, a.g.e., s. 65.

⁴⁸ N. Hızır, a.g.e., s. 88; A. Macintyre "Existentialism", s.147.

⁴⁹ N. Hızır, a.g.e., s. 68; R. Verneaux, a.g.e., s. 136.

⁵⁰ M. Gökberk, a.g.e., s. 435; B. Dindar, a.g.e., s. 18.

⁵¹ B. Dindar, a.g.e., s. 14; B. Akarsu *Çağdaş Felsefe...* s. 206, N. Bozkurt 20. Yüzyıl ..., s. 99.

reddetmişlerdir.

Sistemci düşünceye, varoluşçu filozoflar içinde en şiddetli eleştiriler Kierkegaard'dan gelmiştir. Kierkegaard hayatın hiçbir kuralla kayıt altına alınamayacağını, insanın hayatı boyunca pek çok imkanlarla karşı karşıya olduğunu ve belirsiz bir geleceğin onu beklediğini iddia ederek, insanın kendi varoluşunu kendisinin belirleyeceğini savunmuştur. Kierkegaard'ın endişesi, sistemci düşünceyle varoluşun ve insandaki "seçme" gücünün anlamını kaybetmesi ve insanın nesnelleşmesidir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir. "Acaba varlık hiçbir sistem veya genel-geçer kurallar bütününe tabi olmadan mı vardır?" Kanatımızca Kierkegaard, Sokrates gibi düşünerek tabiat felsefesiyle uğraşmamış, daha çok insanı anlamaya ve çözmeye yönelmiştir. Onun herhangi bir sistem kurma ve varlığı açıklama endişesi olmadığı gibi, sistem kurma çabasında olan her türlü felsefeyi de reddetmiştir. Bu noktada kendisi hakkında "Korku ve Titreme" de şöyle der: "Kitabın yazarının felsefeyle zerrece ilgisi yoktur. Sistemi anlamamıştır. Sistemin gerçekten var olup olmadığını, tamamlanıp tamamlandığını bilmemektedir. (...) Sistemi ne onaylar, ne de ona bir şey atfeder."⁵² Felsefeyle ilgilenmediğini ve bir sistemin gerçekten olup olmadığını bilmediğini ifade etmekle birlikte Kierkegaard, varlığın sistem halinde ele alınamayacağını savunur. Ona göre varlığı sistem halinde açıklayan insanın kendisi de varlıktır; o halde insan kendi varlığını ve diğer varlıkları kendi geliştirdiği sistemlerle nasıl açıklayabilir?⁵³

Kierkegaard genel manada felsefeyi eleştirdiği gibi filozofları da eleştirir. Ona göre felsefe hiçbir açık nokta veya yanılma payı bırakmadan her şeyi açıklamaya çalışmakta ve adeta bu noktada kendini kutsamaktadır. Bu nedenle felsefe, asla hürriyete imkan tanımamaktadır⁵⁴. Felsefe, varoluş alanındaki bütün uyumsuzlukları veya zıtlıkları birleştirerek ya da bunları bir uyum halinde açıklayarak gidermeye çalışır⁵⁵. Oysa hürriyet iyi ve kötü gibi iki zıt olgunun varlığını gerektirir. Felsefe veya düşüncede, zıtlıklar birbiriyle birleştirilirken, hürriyet için zıtlıkların bulunması kaçınılmazdır. Panteistik sistemler, genellikle iyilikle kötülüğü ve dolayısıyla da hürriyeti yok

⁵² S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 9.

⁵³ E. Maunier, a.g.e., s. 53.

⁵⁴ S. Kierkegaard, *Journals*, II, No:1240, 59.

⁵⁵ S. Kierkegaard, *Journals* II, No: 1247, 61.

ederler⁵⁶.

Sistemci felsefede her şeyin açıklanmış olması, varoluşun olmuş-bitmiş olması anlamına gelir. Her şey bütün noktalarıyla sistemin zorunlu işleyiş sürecinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla geçmişte ve gelecekte olmuş ve olacak her şey sadece zaman itibarıyla farklı olmakla birlikte belirlidir. İyi ve kötü gibi görünen olgular da aslında gerçek manada iyi ve kötü değil varlığın farklı bir tezahürüdür. Buna göre mutlak iyi den ve mutlak kötüden bahsedilemez. Oysa hürriyet için zıtlıkların ve seçerek kabul edilecek durumların bulunması gerekir. Sistemci düşünceyle iyi ve kötü arasındaki zıtlığın giderilmesi veya en yüksek seçimin söz konusu olduğu iman gibi irrasyonel durumların bütünüyle rasyonel açıklamalara kavuşturulması, hürriyeti ortadan kaldırmaktadır. Çünkü insanın iyiyi iyi olduğu ve kötüyü de kötü olduğu için seçmesi onun hür olduğunu ve iyi ya da kötüyü bilerek seçebileceğini gösterir. Aynı şekilde Kierkegaard'a göre akıldışı olan bazı şeyleri seçerek kabul edebilen insanın durumu da, onun hür olarak bu seçimi yaptığını ortaya koymaktadır. Kierkegaard'ın bu nokta üzerinde fazlaca durduğunu görmekteyiz. Nitekim, o Hıristiyanlığın inanç esaslarının rasyonelleştirilmesi çabalarını, sırf bu yüzden küfür olarak nitelemekte ve inanç esaslarının irrasyonel olmasının insana seçme imkanı tanıdığını ileri sürmektedir. Zira ona göre rasyonel hale getirilmiş bir inanç esasını, kabul etmekten başka çare yoktur. Böyle bir durumda ise hürriyetten bahsedilemez. Kierkegaard'a göre önemli olan anlamak⁵⁷ değil istemektir. İnsanın yaşamındaki her şeyin açıklanması ve rasyonel olarak anlaşılır hale getirilmesi mümkün değildir⁵⁸. Ona göre varoluş anlamını bu "sır"lı oluşuna borçludur. Kanaatimizce onun inanç esasları hakkındaki rasyonel açıklamaları kesin olarak reddetmesi, Hıristiyanlıkta mucizevi yönlerin ağırlıklı bir yer tutması sebebiyledir.

⁵⁶ S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s. 177-178; S. Kierkegaard, *Postscript*, s. 11.

⁵⁷ İmanın "bilgi"den önce olduğu düşüncesi Kant'ta olduğu gibi Kierkegaard'da da vardır. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre, rasyonel açıklamalara kavuşturulan iman konuları artık iman konusu olmaktan çıkacak ve kabul edip etmeme hürriyeti de ortadan kalkacaktır. İfade etmeliyiz ki imanın bilgiden önce olması gerektiği düşüncesi kabul edilebilir gibi değildir. Bilindiği gibi rasyonel olarak açıklanabilen iman konuları olmasına rağmen insanlar yine de inanıp inanmama veya daha doğrusu bilinen gerçeğe teslim olup olmama noktasında hürdürler. Dolayısıyla inanan bilerek inanmakta, inanmayan da bile/bilmesine rağmen inkar etmektedir.

⁵⁸ A. Macintyre, "Kierkegaard", s. 337; A. Timuçin, *Niçin Varoluşçuluk*, s. 64; A. Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s. 703.

Filozofları da eleştiren Kierkegaard, onların meslekleri içinde kaybolduklarını ve hür yaşamının anlamını bilmediklerini ileri sürer. Ona göre filozoflar, bütün dünyayı kazanırlar veya çözerler, fakat kendilerini kaybederler. Filozofların düştüğü bu duruma hür olarak yaşayan hiçbir insan asla düşmemiştir; çünkü o her şeyini kaybetmiş olsa da hürriyetini kaybetmemiştir⁵⁹.

Kierkegaard'a göre sistemci düşünce sonsuzluğa giden bütün imkanları yok eder⁶⁰. Sistem, sona ermişliği ve değişmeden devam eden bir süreci ifade ederken⁶¹; Kierkegaard varlığın oluş halinde olduğunu, hiçbir zaman tamamlanmadığını ve bilinmeyen bir geleceğe doğru hareket ettiğini savunur⁶². Ona göre yaşam zıtlıklarla doludur ve bunu sistemleştirmek mümkün değildir; sistem, yaşamın gerçekliğini yok etmektedir⁶³.

İnsanın varoluş sürecinin tamamlanmamış ve belirsiz bir geleceğe doğru devam ediyor olması bireyin hür seçimlerle kendini oluşturacağını ifade eder. Varoluşun belirlenmiş bir öz'ün ortaya çıkış süreci olmayıp, kendini gerçekleştirme süreci olması insana kesin bir hürriyet imkanı tanımaktadır. Buradaki hürriyet, Hegelci düşüncedeki gibi sistemin zorunluluklarını bilme veya tanıma şeklindeki bir hürriyet değil; belirsiz olan bir geleceğe doğru ilerlerken, hür seçimlerle kendini orijinal olarak oluşturma imkanı şeklindeki bir hürriyettir. Sistemi kabul ederek aslında her şeyin olmuş-bitmiş ve hayattaki zıtlıkların bile sistemin zorunlu oluş sürecinin farklı tezahürlerinden ibaret olduğunu onaylayacak olursak gerçek manada bir insan hürriyetinden bahsedemeyiz. Nitekim Kierkegaard, Hegel sisteminde hürriyetin icra edilemeyeceğini ısrarla vurgulayarak yalnızlık ve hürriyet anlayışını savunmuştur⁶⁴. Ona göre seçimler insan varoluşunun esasını oluşturur. Hegelci düşünce ise insan varoluşunun, kavramsal tasarılar içinde mantıksal olarak, geliştiğini iddia eder. Bu, büyük bir hata ve gerçekleri gizlemektir. Seçme'nin getirdiği sorumluluğu reddetme ve seçimlere bir sebep arama

⁵⁹ S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s. 180.

⁶⁰ S. Kierkegaard, *Journals*, II, No: 1250, s.62.

⁶¹ S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s.177; F. Magill, a.g.e., s. 37; W. Sahakian, a.g.e., s. 345.

⁶² F. Magill, a.g.e., s. 32, 36; N. Hızır, 69, 103; R. Verneaux, a.g.e., s. 15.

⁶³ F. Magill, a.g.e. s. 36; C. Ongun, a. g. e. C. III, s. 125; A. Timuçin, *Düşünce Tarihi*, 696; A. Timuçin, *Niçin Varoluşçuluk*, 13-14, 64; R. Verneaux, a.g.e., s. 12.

⁶⁴ R. Verneaux, a.g.e., s. 155; B. Dindar, a.g.e., s. 22.

girişimidir⁶⁵. Hegel'e göre dünya, "Mutlak Ruh"un zorunlu bir açılımı ve hürriyet de, bu zorunluluğun farkına varılmasından ibaret olup; Russel'ın da dediği gibi tam bir "polise baş eğme hukuku"⁶⁶ iken, Kierkegaard, için tam tersine insanın önünde gerçek imkanlar vardır ve bunu yok sayan her felsefe bizi baskı altına alır ve bunalıma götürür⁶⁷.

O halde Kierkegaard'a göre, insanın varoluşu hakkında kesinlikle bir sistemden bahsedilemez. Varoluş birtakım zorunlu kuralların işleyişinden ibaret değildir. Oluş halindeki varlığın bir sisteme dahil edilmesi mümkün olamaz. Felsefe veya düşünce, her şeyi açıklamaya çalışırken, -açıklanması mümkün bazı şeylerin yanında- tam bir açıklama yapabilmek için açıklanamaz veya irrasyonel olan olguları da açıklamaya çalışarak büyük bir yanılgı içerisine girmiş ve her şeyin rasyonel olduğunu ileri sürmüştür. Oysa insanın varoluşu irrasyoneldir ve pek çok zıtlıklarla doludur. Tümel olmayan insan varoluşunu, evrensel kurallar içine hapsetmek kişilikleri yok etmek ve orijinal olan varoluşu öldürmek demektir. Nitekim insan bir "ben" veya "kişi" olarak Tanrı'nın karşısında durmaktadır. Sistemci düşüncenin getirdiği panteistik yaklaşımlar ise, insanın kişiliğini ortadan kaldırmaktadır. Varoluş zorunlu kurallara tabi olmak değil; insanın önündeki belirsiz imkan alanında kendini orijinal bir ben olarak oluşturmaktır. İşte insan, estetik yaşam şeklinden kurtularak, etik veya dini yaşam şekillerine geçip hürriyetinin veya önündeki imkanlar alanının farkına varınca, gerçek varoluşunu yakalayacak ve hür seçimleriyle ilk ve tek bir örnek olarak kendini oluşturacaktır. Aksi halde, yani gerçek bir hürriyetin olmadığını ve hürriyetin zorunluluğun farkına varmaktan ibaret olduğunu kabul edersek, insanda var olan bir olguyu inkar ederek, bunalım durumu yaratmış ve varoluşun anlamını kökünden reddetmiş oluruz. Zira insan için varoluş hürriyet ile anlam kazanmaktadır. Hürriyet ise belirsizliklerle dolu olan bir imkan alanında faaliyet gösterebilir.

"Felsefe yolda olmak demektir"⁶⁸ düşüncesiyle hareket eden Jaspers, varoluşun bir sistem içinde oluşmadığını savunarak bu konuda Kierkegaard'dan farklı bir

⁶⁵ A. Maintyre "Kierkegaard", s.337.

⁶⁶ A. Timuçin, Niçin Varoluşçuluk, s.32.

⁶⁷ J.Wahl, Existentialisme'in Tarihi, s. 10-11; W. Sahakian, a.g.e., s. 345.

⁶⁸ K. Jaspers, Felsefeye Giriş, s. 31.

kanaatte olmadığını gösterir. Ona göre de varoluş bitmemiştir ve felsefenin görevi bu oluş sürecini tasvir etmektir. Felsefe hiçbir zaman her şeyi olmuş-bitmiş gibi çözümlenme veya sistem haline getirme hakkına sahip değildir. Felsefenin “yolda” oluşu tamamlanmamış olan varoluş süreci sebebiyledir. Şayet varoluş durağan ve tekrardan ibaret ise felsefe bir defaya mahsus olmak üzere onu çözer ve fakat kendine de son vermiş olur. Oysa felsefe hiçbir zaman sonsuzluk düşüncesinden uzak kalmak istemez⁶⁹

Jaspers’a göre dünya hakkındaki düşüncelerimiz hiçbir zaman son şeklini almayacak ve mutlak bir bilimsel açıklamaya da ulaşmamız mümkün olmayacaktır. Varoluş hakkındaki her bilgi bir tefsirden öteye geçemez⁷⁰. Çünkü varoluş asla sona ermiş olmayıp her zaman oluşum halindedir⁷¹.

Jaspers de, Kierkegaard’da olduğu gibi, varoluşun oluşum halinde olduğunu savunarak insanın önündeki imkanlar alanında hürriyetiyle kendisini orijinal olarak oluşturacağı kanaatindedir. Varoluş süreci, sistemin kurallarının tekrar tekrar işlemesi değil ilk ve tek olan bireysel varoluşun kendisini hür olarak gerçekleştirmesi sürecidir. Aksi halde ne hürriyetten, ne de varoluşun anlamından bahsedilebilir.

Jaspers’in felsefesindeki “oluş” ve “bitmemişlik”i ifade eden “yolda olmak” fikri, Marcel’in felsefesinde “gezginci varlık (homo viator)” şeklinde yer alır. Marcel’e göre insan durmadan oluşmakta veya yolculuk halinde olan bir varlık olup, sistemler yoluyla açıklanamaz⁷². Ona göre sistemci felsefe insanın varoluşunu ve evreni tam bir açıklığa kavuşturamaz⁷³. Fenomenolojik metodu kullanan Marcel’e göre, felsefenin görevi durum içindeki varlığı tasvir etmektir⁷⁴.

Marcel de, Kierkegaard ve Jaspers’te olduğu gibi sistemci düşüncenin varoluşu ve dolayısıyla hürriyeti yok ettiğini savunur. İnsanın varoluş sürecini, birtakım rasyonel kurallara yerleştirmek insan için her şeyin olmuş-bitmişliği anlamına gelir. Oysa hür bir varlık olan insan, oluş süreci boyunca kendisini bir benlik olarak gerçekleştirmektedir.

⁶⁹ W. Kaufmann, a.g.e., s. 27.

⁷⁰ K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 87-88.

⁷¹ F. Magill, a.g.e., s. 69.

⁷² F. Magill, a.g.e., s. 105-106; I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa*, 214; K. Birand, “Existentialisme II, s. 110.

⁷³ M. Muşta, a.g.e., s. 3,12; S. Keen, a.g.m., s. 153.

⁷⁴ F. Magill, a.g.e., s. 106; S. Keen, a.g.m., s. 153.

Sistemci düşünce büyük bir yanlış ile bu imkanı insanın elinde almaktadır.

O halde, her üç teist filozofa göre de sistemci düşüncede ne varoluşun anlamına, ne de hürriyetin imkanına yer vardır. Sistemci felsefenin varlığı tam bir açıklığa kavuşturma düşüncesiyle hareket etmesi, varlığın olmuş-bitmiş olması anlamına gelir ki, bu durumda hürriyetten bahsedilemez. Zira varoluş ve hür hareket, yeni, ilk, tek ve orijinal iken; sistemci felsefede varoluş zorunlu bir süreç olup beklenenin ortaya çıkmasıdır; hürriyet ise Hegelci düşünce örneğinde olduğu gibi bu beklenen veya bilinen süreci tanımak veya anlamaktır.

Varoluşçu felsefe, varoluşu rasyonel temellere oturtarak yok ettiği gerekçesiyle sistemci düşünceyi reddettiği gibi, bireyi evrensel olana feda etmesi sebebiyle, yine, insanın sistemci ile alınamayacağını savunur.

B. Varoluşun Bireyselliği ve İnsan Hürriyeti

Varoluş bilinmeyene doğru bir oluşum süreci olduğu için sistem içine yerleştirilemez. Aynı şekilde bireysel olması nedeniyle de tümel bir felsefe sistemi içinde varoluşun anlamı kaybolur ve hiçlik durumuyla karşı karşıya kalınır. Bu yüzden varoluşçu felsefede ve özellikle de Kierkegaard'da, bireyciliğin belirgin bir şekilde vurgulandığını görmekteyiz.

1. Varoluşun Bireyselliği

Varoluşçu felsefede varoluşun bireyselliği iki açıdan ele alınır. İlk önce varoluşun kitle veya toplum içinde kaybolmuş ve türün sıradan bir örneği olmadığı, toplum içindeki bireyin orijinal yanlarının olduğu veya olması gerektiği; ikinci olarak da felsefe sistemlerinin bireysel varlığı tümel olan içinde yok ettikleri ileri sürülerek, bireyin bir felsefe sistemi içinde ele alınamayacağı, çünkü varlığın tek olduğu savunulur.

Varoluşçu felsefenin eleştirilen yanlarından birisi olan, onun bireyi ön plana çıkardığı ve bu nedenle de solipsizme yol açtığı şeklindeki eleştiriler, Marcel ve Jaspers tarafından "ben-sen" ilişkisi veya "iletişim" yoluyla aşılmaya çalışılır. Böylece bireysellik veya yalnızlık en başa koyulmuş olmasına rağmen "ikili ilişki" veya

“iletişim” olmadan, başka hür varlıklarla karşı karşıya gelmeden veya onların arasında bulunmadan varoluşun asla gerçekleşmeyeceği iddia edilir.

Kanaatimizce varoluşçu felsefenin “başkası” unsurunu da göz önünde bulundurarak savunduğu bir bireysellik anlayışı, hürriyetin ve gerçek varoluşun kabul edilebilir sonucudur. Ancak “başkası” unsurunun veya toplumun; bireysel varoluş için hiçbir öneminin olmadığı ve hatta birey için tamamıyla tehlike teşkil ettiğini düşünerek yola çıkmak ve mutlak bir “yalnızlık” anlayışını savunmak, elbette “solipsizm” ile sonuçlanacaktır.

Gerçek varoluşun, hürriyetin veya sorumluluğun mümkün olabilmesi için insanın bireysel özellikler taşıdığı ve esas olarak onun yalnız olduğu gerçeği kabul edilmek zorundadır. Çünkü hür davranış, hür olması sebebiyle örneği olmayan davranıştır. Bizim başkalarıyla aynı olan yönlerimiz, gerçek varoluş yönlerimiz değildir. Hür davranışlar, bizi bir “ben” kılan davranışlar olduğundan bireyseldirler. Her insanın kendisine özgü yönleri vardır. Mesela yüzümüz her birimizin bariz kişisel özelliklerini taşır, yüz hatlarımız ve bakışlarımız bizim tek olan yanlarımız olup “yüz” kelimesi ile “kişi” kelimeleri yaklaşık olarak aynı anlama gelirler⁷⁵. Dolayısıyla insan dünyasında, hiçbir insan başkasının yerine tam olarak geçemez; insanlar arasında görünüşte bir benzerlik olsa da, hareketleri, karakterleri, başarıları ve tavırları tamamen farklıdır⁷⁶.

O halde birey hür seçimleriyle gerçek varoluşuna veya kişiliğine ulaşır. Ancak birey, birey olarak kaldığı sürece onun gerçek varoluşundan bahsedilemez. Başka bir deyişle, bireyde hür davranışlar görülüyorsa, onu özgün kılan özelliklere sahip değilse aslında o birey bile değildir. Yani ham veya kaba varoluşu ile insan, ne bireydir ne de gerçek varoluşa sahiptir. Bu haliyle o genelin bir parçasıdır. Ya da milyonlarca sıradan insan içinde, sıradan bir örnektir; yani yoktur. Bizi gerçek varoluşa veya kişiliğe ulaştıran hür davranışlarımız daima yenidir, eskiden yaşanmamıştır. İşte bu tür hareketler bizim kişiliğimizi ifade ederler. Ancak bütün davranışlarımızın böyle olduğunu söylemeyiz⁷⁷. Bizi kişi kılan ve diğer insanlardan ayıran yanlarımız olduğu

⁷⁵ M.A. Lahbabi, a.g.e., s. 25-26.

⁷⁶ T. Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.128.

⁷⁷ Yılmaz Tahsin, Determinizm ve Hürriyet Problemi, A.Ü.Yay., Ankara, 1972, s. 74.

gibi, günlük yaşayışımız içinde her insanda görülebilen sıradan davranışlarımız da vardır ki, bunlar bizim “kişilik” özelliklerimizle ilgili değildir.

Aydınlanma döneminin Avrupa’sında birey bir kişilik olarak algılanmamıştır. Buna göre birey, toplumsal bütünün veya kurulu felsefe sisteminin bir parçası konumundadır. Nitekim kendince hareket etmeye engel olan veya bireysel farklılıkları ortadan kaldıran “moda” hakkında Kant bile şöyle düşünür. “Modanın dışında kalmayı bir üstünlük sayan kimse, kendisinde bir özellik görür. Fakat bence, moda dışında bulunan bir deli olmaksızın, moda içinde kalan bir deli olmak daha iyidir.”⁷⁸

Moda örneğinde olduğu gibi bugün artık durmadan çoğalan bir kitleleşme durumuyla karşı karşıyayız. İnsanlar yığınlar halinde bir yerleri doldurup, bir yerleri boşaltıyorlar. Ve bugün artık kahramanlar yok, sadece koro var. Bu durum bütün insanların kültürden pay almaları bakımından güzeldir; fakat bu yığınlaşma içinde tek-insan, kişisel hürriyetinden kopuyor ve kayboluyor. Modern insan artık bir devlet hastanesinde doğuyor, oradan yuvaya, yuvadan okula sonra da ya bir fabrika, ya da bir büroya geçiyor. Modern insanın kişiliği bir parti ya da dernek veya ortaklık içinde temsil ediliyor. Bugün modern insanın tek tip yapılmaya çalışıldığını görüyoruz. Artık insanlar arasında hiçbir üstünlüğe ve hiçbir olağandışılığa katlanılmıyor⁷⁹. Modern yaşamın yol açtığı bu yokluk durumu karşısında Rollo May’in de belirttiği gibi artık duyarlı olarak yaşamak ve etrafta olup bitene duyarsız davranmamak kendi geleceğini kendin kurmak “cesaret” istiyor⁸⁰. İşte varoluşçu felsefe insanlara bu cesareti kazandırmaya çalışmıştır. Kierkegaard, hakkında çıkan bütün dedikodulara ve iftiralara rağmen yalnızlığından şikayetçi olmamış hatta belki de “tek” olduğunu gösterecek davranışlarda bulunmuştur.

Varoluşçu düşünceye göre varoluş her zaman tek ve bireyseldir⁸¹. Bireye özgü olanın zenginliğinin modern yığının tek biçimliliğinde eriyip gitmesi ve kişi olarak insanın yarlığı tehlikeye düşmesi⁸² sebebiyle varoluşçular her tür grup hareketine isyan

⁷⁸ T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 108.

⁷⁹ B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 189.

⁸⁰ Rollo May, *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal, Metis yay., 5 bs. İstanbul 1994, s. 39-40.

⁸¹ R. Verneaux, a.g.e., s. 155; N. Bozkurt, 20. Yüzyıl, s. 101; S.H. Bolay, a.g.e. s. 68

⁸² J. Ritter, a.g.e., s. 8, 12.

ederler. Mesela her kişiyi, kendi imanı hakkında sorumlu tutarlar. Teist kanada göre yaygın olduğu için kabul edilen her iman sahtedir. Çünkü bu, Tanrıya doğru bir hamle değil, fakat Tanrı'dan saklanmak için kalabalığa koşmaktır⁸³.

Mezar taşına “o birey” ifadesini yazdıran⁸⁴ Kierkegaard'a göre varoluş bireyseldir. Var olmak bir fert olmak manasına gelir. İnsan, eşi olmayan ve sadece kendi içinde anlaşılabilen bir varlıktır. İnsandan insana gerçek bir bağlılık yoktur. Her insan yalnızdır. Dünyada birbirine benzer iki birey olmadığı gibi, hiç kimse başkasının yerine de yaşayamaz⁸⁵. Kanaatimizce Kierkegaard'ın nişanlısından ayrılması, onun bireyciliğinin öne çıkması sebebiyledir. Nitekim o nişanlanırken, evleneceği kadına iç dünyasını açabileceğini ve onun da kendisini anlayacağını sanıyordu. Oysa sonraları anladı ki, Tanrı'dan başka hiç kimsenin, insanın iç dünyasını tamamıyla anlaması mümkün değildir. Koyu bir bireyci olan Kierkegaard'a göre, hürriyet ve bireysellik iç içedir. Bireysellik hürriyet içinde ortaya konur ve kişilik hürriyetle doğrulanır. Ben'i farklı kılan onun hürriyetidir⁸⁶. Eğer hürriyet yoksa ne orijinal benlik'ten, ne de bireysel oluştan bahsedilebilir. Aynı şekilde bireysellik kabul edilmediği sürece de hür oluştan bahsedilemez. Zira hür oluş farklılığı veya biricikliği gerektirir. Nitekim mutlak manada hür olan Tanrı yine mutlak manada “yalnız”dır. İnsan ise mutlak bir hürriyete sahip olmadığı gibi onu anlayacak birine ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre insanı anlayacak olan Tanrı'dır. İnsan Tanrı'nın önünde bir “ben” olarak durduğunun farkına vardığı zaman gerçek varoluşunu yakalamış olur.

Kierkegaard'a göre birey türden ne kadar çok uzaklaşırsa, belirlenmişlikten de o oranda uzaklaşmış olur⁸⁷. Bu yüzden o çağdaşlarından her birini birey olmaya, Tanrı'nın karşısında duran bir kişi olmaya çağırır⁸⁸. Ona göre insanlar kendileri hakkında kendileri karar vermemekte, bireysel farklılıklar ortadan kalkmakta ve adeta tek tip insan yaşayışından bahsedilmektedir. Bireyler yığın içinde kaybolmuş ve kaderlerini başkaları belirler olmuştur. Ona göre insanlar düşünce hürriyetlerini

⁸³ R. Shinn, a.g.e., s. 51.

⁸⁴ W. Kaufmann, a.g.e., s. 14; A. Macintyre, “Kierkegaard”, s. 336.

⁸⁵ F. Magill, a.g.e., s. 32, 36; E. Mounier, a.g.e., s. 108-109; R. Verneaux a.g.e., s. 15; N. Hızır, a.g.e., s. 69, 104.

⁸⁶ R. Verneaux, a.g.e., s. 16.

⁸⁷ C.S. Ongun, a.g.e.ÇIII, s. 126.

⁸⁸ H.J. Blackham, a.g.e., s. 2; E. Mounier, a.g.e., s. 94; W. Weischedel, a.g.e., s. 326.

kullanma yerine sadece konuşmayı veya dedikodular içinde yok olmayı tercih ediyorlar⁸⁹. Bu yüzden Kierkegaard, tıpkı Sokrates gibi yaşamının başlıca ödevinin, zevk sefa içinde yüzen kent soylularını, ince alay ve taşlamalarla kendilerine kendilerini tanıtmaya ve ürkütme olduğunu söyler⁹⁰. Çünkü eğer hiç kimse karar vermezse ve seçimle kendisi olmazsa bu durumda kimse diğerinden farklı olmaz. Kısır bir seviye egemen olur ve yanyana duran “seyirci” zümresi ortaya çıkar⁹¹.

Kierkegaard’a göre kişiler toplumsal kütlelerin sıradan bir parçası değildir⁹². Aile, din ve devlet gibi topluluklar insanı sadece dıştan sararlar. Birey Aristoteles’in sandığı gibi dış bir etki ile topluluğa yönelmez. Eğer böyle bir yönelme varsa bu iç sorumluluktan veya endişeden kaçma sebebiyledir⁹³.

Kierkegaard, insanların genel içinde kaybolduğunu ve hürriyetlerini de yaşamadıklarını şu sözleriyle ifade eder. “Çağımız zararına olarak, kahramanlar çıkarmıyor; ama yararına olarak sadece birkaç kahraman müsveddesi çıkarıyor”⁹⁴. Aynı şekilde insanların kendilerini tanımadıklarını da ifade ederken “kaç kişi neyi yapabileceğini ve neyi yapamayacağını kendine olsun dürüstçe söyleyebilir?”⁹⁵ der.

Mezar taşına “o birey” ifadesini yazdıran ve başkalarıyla olan ilişkilerde söz konusu edilen “edep”in kendini dile getiremeyen varoluş olduğunu, insanın başkası önünde şu ya da bu olmaktan utanmaması gerektiğini⁹⁶ savunacak derecede bireyci olan Kierkegaard’ın koyu bireyciliği elıştırılmıştır. Nitekim Martin Buber’e göre ben’in kütleden kurtarılması doğrudur; fakat benlik yalnızca insanlarla olan münasebetlerde ortaya çıkabilir. Ona göre kişiler başkalarıyla olan münasebetlerden doğar, münasebetler olmasaydı kişiler de olmazdı⁹⁷.

Kanaatimize göre Kierkegaard’da, Jaspers ve Marcel’de olduğu gibi “başkası”

⁸⁹ S. Kierkegaard, *Journal*, No:1236, s. 58; W. Weischedel, a.g.e., s. 325.

⁹⁰ B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 196.

⁹¹ F. Magill, a.g.e., s. 107; W. Weischedel, a.g.e., s. 325.

⁹² R. Shinn, a.g.e., s. 30.

⁹³ B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 196-197.

⁹⁴ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 56.

⁹⁵ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 87.

⁹⁶ E. Mounier, a.g.e., s. 153.

⁹⁷ R. Shinn, a.g.e., s. 56.

unsuru açıkça yoksa da, onun varoluşçu düşünceye ulaşması esnasında yaşadıkları ve Tanrı'nın önünde bulunan bir "ben"den bahsetmesi benliği gerçekleştirmedi "başkası" unsurunu da göz önünde bulundurmuş olduğunu göstermektedir. Nişanlısından ayrılmasıyla başlayan dedikodu ve iftiralar onu derinden etkilemiştir. Hakkında yapılan konuşmalar sonucunda Kierkegaard, kim olduğunu ve kim olmadığını düşünmüş; toplum içinde haksız yere yalnız kalmış ve bir "ben" olduğunun farkına varmıştır. Bu durum onda varoluşçu düşüncenin doğmasını sağlamıştır. Çünkü somut birey kendini başkaları önünde tanır. Buna göre iç varlığını harekete geçirir. Başkalarının kendisine karşı gösterdikleri tavırlara "evet" ya da "hayır" diyerek⁹⁸ bir "ben" olduğunu gösterir.

Kierkegaard'da açıkça göremediğimiz "başkası" unsuru Jaspers'in felsefesinde "iletişim" adı altında geniş bir yer tutar. Bununla birlikte Jaspers'a göre de varoluş bireyseldir. Ona göre bireyin genel olanla birlikte var olduğunu söylemek büyük bir hata olur. Bireyin genel içinde ele alınacak yönleri vardır. Nitekim "ham varoluş (dasein)" yönüyle insan henüz kişilik kazanmamış ve gerçek varoluşa ulaşmamıştır⁹⁹. Ancak, kişilik kazanmış insanın başkalarından ayrı ve sadece kendisine özgü olan yönleri vardır. Dolayısıyla gerçek varoluşu yakalamış olan birey tektir, milyonlarca insan içinde onu orijinal kılan özelliklere sahiptir. O halde her insanda "tek" olan bir varlık biçimi daha vardır ki, bu verili olan bir özellik değil, bireyin özünü ve imkanını oluşturan ve kazanılan varoluşudur¹⁰⁰.

Jaspers insanların büyük kalabalıklar içinde kaybolduklarını, bireyin güçsüzlüğünün son aşamaya vardığını; kütlelerin insanların efendisi haline geldiğini¹⁰¹, belirterek bireyin kitle içinde kaybolmamasının ancak felsefe yapmakla mümkün olacağını¹⁰² savunur. Ona göre toplumsal olan "ben" gerçek "ben" değildir¹⁰³. Kendini basmakalıp bir dünyanın kişiliksiz alanına atan birey, hiçbir zaman hür olamaz. Hürriyet ancak yalnızlıkta, insanın kendi iç dünyasına göre hareket ettiği ve

98 V. Mutal, Önsöz, s. 13.

99 K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s. 310.

100 Y. Örnek, a.g.e., s. 56-57.

101 K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s.164; F. Magill, a.g.e., s. 107.

102 Y. Örnek, a.g.e., s. 57-58.

103 I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa*, s. 160.

eylemlerinden sorumlu olduğu zaman kazanılır¹⁰⁴. Dolayısıyla hürriyet, her insanda aynı biçimlerde ve aynı boyutlarda değildir. Genel bir hürriyetten değil, ben'in hürriyetinden bahsedilebilir. Varoluşun ve hürriyetin subjektif oluşu da bundan dolaydır¹⁰⁵.

Jaspers kitle içinde kaybolmuşluktan kurtulabilmenin ve hürriyetin farkına vararak benliği oluşturmanın ancak felsefe yapmakla mümkün olacağını savunmaktadır. Kanaatimize göre Jaspers burada tıpkı Kierkegaard'da olduğu gibi her insanı düşünmeye davet etmekte ve felsefeye de klasik manadaki görünümünden farklı bir muhteva yüklemektedir. Basmakalıp hayat içinde varlığı ile yokluğu bir olan bireyleri düşünmeye çağıran Jaspers, onların yaşayışının yokluktan başka bir anlama gelmediğini savunur. Ona göre bu yokluk durumundan sadece, yalnız ve hür olduğunu anlayan insan kurtulabilir. İşte sınır durumlar insanı düşünmeye çağıran yaşantı halleridir. Mesela kendi ölümünü düşünen, suçluluk duygusunu ve başarısızlığını yaşayan insan, yalnız olduğunu anlar. Kendi iç dünyasına kulak veren insan, başkalarından farklı olduğunu düşünür. Ardından hür olduğunun bilincine varan birey, hür seçimleriyle kendi orijinal benliğini veya kişiliğini oluşturur. Oluşturulan bu kişiliğin ise başka hiçbir örneği yoktur.

Jaspers'ın felsefesinde ben'in oluşumu tek başına gerçekleşmez ya da birey kendi kendine yeterli değildir¹⁰⁶. Varoluş bireyseldir; fakat orijinal olan benlik başka benliklerle iletişim yoluyla ancak kendine gelebilir¹⁰⁷. Dolayısıyla ben'in oluşumunda başkalarının adeta araç olarak kullanılması söz konusudur. İnsan sınır durumlar yüzünden mutlak hürriyete sahip olmadığı gibi "başkası" ile iletişimin zorunluluğu yüzünden de, yine mutlak hürriyete veya yeterliliğe sahip değildir¹⁰⁸.

Marcel ise en az Jaspers kadar iletişim'e veya "başkası" unsuruna önem verir. Marcel'in varoluş felsefesinin, "ben-sen" ilişkisinin çözümlenmesi üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁰⁴ P. Gaidenko, a.g.e., s. 60.

¹⁰⁵ B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 206-207.

¹⁰⁶ K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 42; K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş*, s. 59; I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa*, s. 223-224.

¹⁰⁷ K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s. 312; R. Verneaux, a.g.e., s. 52; I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa*, s. 165.

¹⁰⁸ H.Z. Ülken, a.g.e., s. 436.

Marcel'e göre insan modern hayatın yaygın bürokrasisi tarafından tehdit edilmektedir. Gittikçe büyüyen sosyal sistemleştirme yüzünden kişiliğin bozulması ile karşı karşıya kalınmıştır. Modern bürokrasi, bireyin faaliyetlerini devletin resmi kayıtlarıyla bir tutmaya meyletmıştır. Kişilik bir nüfus cüzdanına indirgenmiştir. İnsan biricik bir ben olmaktan çok rolünü başkasının alabileceği bir varlık durumuna gelmiştir. Yaratıcı faaliyetler belli bir seviyede dondurulmuştur¹⁰⁹.

Marcel ben'in bu dünyada mahvedildiğini ifade etmekle birlikte ben'den ziyade "biz" ile başlar¹¹⁰. Ona göre varlık kişiseldir ve "ben" ancak başkalarıyla bir kişilik olabilir. Dolayısıyla varoluş birlikte varoluştur¹¹¹. Ona göre Descartes'ın felsefesinde "ben yalnızım" damgası vardır. Bu da solipsist bir tutumdan ileri gelir¹¹². Marcel "ben-sen" ilişkisini felsefesinin temeline yerleştirmekle varoluşçuluğun en çok eleştirilen yönlerinden biri olan solipsizmden kendisini kurtarmaktadır¹¹³.

Marcel annesine çiçek sunan çocuğun adeta annesine "tanıgım ol" demek istediğini belirtir. Burada dikkatin kendi üstüne çekilmesi isteği, onaylanma veya beğenilme isteği değil, kendi varoluşuna tanık arama girişimidir¹¹⁴.

Kierkegaard'ın felsefesindeki koyu bireycilik, Marcel'in felsefesinde, "birlikte varoluş" şekline bürünmüştür. Kierkegaard bireyin ve hürriyetin korunması uğruna kitleleşmeye ve her türlü sistemci düşünceye karşı çıkarken; Jaspers ve özellikle Marcel aynı şekilde kitleleşmeyi ve sistemci düşünceyi benliği yok ettiği, hürriyeti ortadan kaldırdığı gerekçesiyle reddetmişlerdir; ancak onlar ikili ilişkiye dayanan bir "birlikte varoluş" düşüncesi geliştirmişlerdir. Kierkegaard'da açıkça göremediğimiz ancak izlerine rastladığımız bu düşünceye göre birey, başka hür varlıklarla karşılıklı ilişkiye girerek benliğini oluşturur. Zira kişi başkalarına göre kişidir. Başkaları yoksa kişi de yoktur.

Kierkegaard Tanrı önünde duran bir "ben" olmaktan bahsederken, kendi

109 F. Magill, a.g.e., s. 106-107, M. Muşta, a.g.e., s. 11.

110 R. Shinn, a.g.e., s. 54-55.

111 Uygur, a.g.e.s.76; M. Muşta, a.g.e., s. 154; N. Hızır, a.g.e., s. 85; I.M. Bochenski, Çağdaş Avrupa, s. 214.

112 N. Uygur, a.g.e., s. 64-65

113 M. Muşta, a.g.e., s. 178.

114 N. Uygur, a.g.e., s. 64.

varoluşuna sadece Tanrıyı şahit tutar; aynı şekilde Jaspers ve Marcel de Tanrıyla olan ikili ilişki sayesinde gerçek benliğimizi kazanabileceğimizi savunurlar. Marcel'in felsefesindeki "ben-sen" ilişkisi, en anlamlı haline, Tanrı'nın bir "Sen" olarak yer aldığı ilişkide ulaşır.

O halde her üç teist varoluşçu filozofa göre de varoluşun Tanrı ile olan ilişkisi söz konusu olduğu zaman mutlak bir bireysellikten bahsetmek mümkün değildir. Ancak başkalarıyla olan ilişkilerde Kierkegaard'ın koyu bir bireyci olduğunu diğer iki filozofun ise ikili ilişkilere felsefelerinde daha geniş yer vererek solipsizmden uzaklaştıklarını söyleyebiliriz.

Birey veya benlik için basmakalıp hayat, kitle ve modern toplumun getirdiği yaşam biçimi tehlike teşkil ederken, varoluşçu filozoflara -özellikle Kierkegaard'a- göre sistemci düşünce bireyi ve dolayısıyla da hürriyeti yok etmektedir.

Acaba sistemci düşüncede bireyin konumu nedir? Sistemci felsefelerde hür bireylerden bahsedilemez mi?

2. Birey ve Felsefe Sistemi

Varoluşçuluk geleneksel felsefeye ve Yunan akılcılığına karşı çıkmıştır. Çünkü hem Eflatun'un, hem de Hegel'in sistemlerinde "birey" "evrensel ben" içinde kaybolmaktadır¹¹⁵. Evreni tek bir bütün olarak ele alan sistemler, insan hürriyetinden söz açmamak zorundadır. Zira evren tek tek bireylerden oluşmaktadır ve bireyler de sınırlıdır. O halde onların "Mutlak Ben" in bir parçası olması mümkün olamaz¹¹⁶.

Tikelciliğe, hiçbir filozof Hegel kadar karşı çıkmamıştır¹¹⁷. Hegel'e göre dünya tarihinde diyalektik olarak gelişen her şey "Mutlak Ruh" un açılımıdır. Dolayısıyla birey'in bütün çabaları da bu "Mutlak" ın ortaya çıkmasına katkıda bulunmaktadır. Bu da tam bir öz felsefesi olup, her şey mantıksal ve rasyonel olarak gerçekleşmektedir. Schelling bu felsefeye karşı çıkar. Çünkü ona göre bir defalık olan varoluş mantıksal

115 S. Büyükdüvenci, a.g.e., s. 3-4.

116 C. Sunar, a.g.e., s. 380-281.

117 P. Gaidenko, a.g.e., s. 35.

değildir ve ispatlanamaz¹¹⁸.

Kierkegaard Hegel'de zirvesine ulaşan ve hem hürriyeti, hem de bireyselliği ortadan kaldıran bu şekildeki bir panteistik düşünceye şiddetle karşı çıkar. Çünkü böyle bir düşünceye göre her şey önceden planlanmıştır. Varoluş da adeta matematiksel formül gibi olan bu sistemin zorunluluğuna boyun eğmekten ibarettir ki, bu durum realitede hürriyetine ve bireyselliğine şahit olduğumuz insan varoluşunu bunalıma götürmektedir. Eğer her şey kurulu düzene göre gerçekleşiyorsa sorumluluğu ve hürriyeti nereye koyacağız?

Kierkegaard'a göre geleneksel felsefe insanı soyut ve duygusuz bir şekilde ele almış ve onun bireyselliğini küçümsemiştir¹¹⁹. Ona göre Batı düşüncesi hesaplarını Yunan'da olduğu gibi bireyi göz önünde bulundurmaktan yapmış ve bireyi toplumun bir parçası olarak görmüştür¹²⁰.

Kierkegaard'ın felsefesini, tepkisel olarak değerlendirmemekle birlikte bu düşüncenin şekillenmesi açısından Hegel'in bütüncü evren açıklamalarının reddine dayandığını söyleyebiliriz. Nitekim Mehmet Aydın'a göre Kierkegaard'ın varoluşçu yönelişlerinin gerisinde Hegel'in toptancılığı yatmaktadır¹²¹. Ancak teist varoluşçu düşünce hiçbir zaman tekisel bir felsefe olarak değerlendirilemez. Zira bu felsefenin ele aldığı konular hem ilkçağdan beri bazı filozofların işledikleri konulardır, hem de insanın varoluşunun getirdiği bir takım problemlere çözüm bulma veya onları tartışma amacına yöneliktir. Dolayısıyla insanın varoluşu ile birlikte gelen problemler kimi dönemlerde filozofların gündemine girmemiştir. Fakat XVIII. ve XIX. yüzyıllarda olduğu gibi bu problemlerin tamamıyla unutulması ve felsefi düşüncenin insan hakkındaki olumsuz yaklaşımları sebebiyle, varoluşçuluk gibi insanın varoluşunu ve bireyselliğini savunmaya yönelik felsefelerin şekillenmesi, ya da insanı başlı başına kendisine problem edinen bir felsefenin ortaya çıkması doğal karşılanmalıdır. Kanatımızca varoluşçu düşünce insanla ilgili olarak zaten varolan problemleri belki biraz daha derinliğine ve topluca ele alarak incelemiştir.

¹¹⁸ B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 192.

¹¹⁹ V. Mutal, *Önsöz*, s. 14.

¹²⁰ W. Kaufmann, a.g.e., s. 15; P. Gaidenko, a.g.e., s. 56-57.

¹²¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 3. bs. İstanbul 1992, s. 131.

Kierkegaard sistemci düşünceyi iki bakımdan reddeder. Ona göre her sistemci felsefe panteistiktir ve iyilik, kötülük ve hürriyet olgularını daha genel bir ifade ile varoluşu yok eder¹²². Dolayısıyla sistemci düşünce önce bireyi tümel olanda eritir, ikinci olarak da objektif bakış açısı sebebiyle, sujeyi duygusuz bir nesne haline çevirir ve düşünenele düşünce konusu arasındaki farkı ortadan kaldırarak insanı bir “izleyici” durumuna düşürür¹²³. Kierkegaard’a göre filozoflar bütün dünyayı açıklamaya çalışırken kendilerini kaybederler. Onlar hakikati objektif olarak ele alırlar her şeyi düşünürler, fakat kendi bireysel varoluşlarını unuturlar¹²⁴. Mesela “ölüm” felsefi bir sorun olarak ele alınır ve çeşitli çözümler getirilir. Ancak bireyin ölümü veya ölümsüzlüğü unutulur. Oysa önemli olan bireyden bireye farklılık gösteren ve bireyin yaşamını baştan sona etki altına alan “bireysel ölüm”dür¹²⁵. “Ölüm” hakkında objektif açıklamalar yapılabilir, ama birey için daha önemlisi kendi ölümüdür. Kendi ölümü ile karşı karşıya gelmeyen insan için objektif açıklamaların fazla bir önemi yoktur.

O halde Kierkegaard’ın hem subjektifliği hem de bireyselliği savunduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda her ikisine de yer vermeyerek objektifliği ve tümel olanı savunan Hegelci düşünceyi reddetmesi gayet doğaldır.

Hegel’e göre bizde oluşan bir şeyi anlamak için önce kendimiz olan “tüm”e, sonra bu “tüm”den insan türü denen “tüm” e ve en sonunda da bunların toplamı olan “Mutlak Ruh” a gitmek gerekir¹²⁶. Hegelci düşüncede birey, sistemin evreleri içinde sadece bulunduğu çağın bir temsilcisi ya da anlatımıdır. Buna göre birey tarihsel projedeki yerini almaktadır ve o çağını en iyi şekilde ifade ederken asla çağını aşamaz¹²⁷. Çünkü o bekleneni veya zorunlu olarak gerçekleşmesi gerekini yerine getirmektedir. Böylece Hegel’in sisteminde “yeni”ye “orijinal” olana ve “oluş” a, en önemlisi de hürriyete yer yoktur.

Kierkegaard’a göre ise birey kavramı hem felsefi sistem kavramıyla, hem de tek tip olmakla ve halk yığınlarıyla çelişmektedir. Ona göre sistem, bireyi bir türün içinde

¹²² S. Kierkegaard, *Postscript*, s. 11.

¹²³ S. Kierkegaard, *Postscript*, s. 67; F. Magill, a.g.e., s. 33, 39.

¹²⁴ S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s. 180; R. Verneaux, a.g.e., s. 13.

¹²⁵ E. Mounier, a.g.e., s. 54.

¹²⁶ J. Wahl, *Existentialisme’in Tarihi*, s. 8.

¹²⁷ A. Macintyre, “Kierkegaard”, s. 337.

anlama girişimidir. Sistem, evren tasarımı ile birey, arasında zorunlu bir mantıksal ilişki kurmaktadır. Yığın içindeki insanlar, yani tek tip hayatı yaşayanlar, kendilerini yığın içinde ifade ederler. Her iki durumda da birey, bütün içinde yok olmakta ve bir öneme sahip almamaktadır. Oysa varoluş önce gelir ve bireysel varlığın anlaşılmasında kavramlar kesinlikle yetersizdir. Çünkü birey daima oluşum halindedir ve kavramlaştırmalardan uzaktır¹²⁸. Kierkegaard'a göre sistemci düşünce bireyi kalabalığa ve soyut kavramlara terketmekte;¹²⁹ onu bütünü ya da tümelin basit bir parçası gibi görmekte;¹³⁰ ve her şeyi bir birine benzer kabul edip bütün zıtlıkları uzlaştırarak¹³¹ varoluşu öldürmektedir. Oysa ona göre varoluş ayırandır, bireylerden oluşmaktadır ve bir imkanlar alanıdır¹³².

Sistemci düşünce varlığı objektif olarak ele aldığı için insanın nesnelere farkı kalmadığı gibi, tümel baktığı için de bireysellik yok edilmektedir. Oysa varoluş bireyseldir ve bireysel olarak gerçekleşen varoluş sürecinde birey orijinal bir benlik olarak vardır. Sistemci düşünce her şeye olmuş-bitmiş gibi bakarken, bireysel varoluşun önünde bir imkanlar alanı vardır.

Kierkegaard Hegel sistemciliğinde hürriyetten bahsedilemeyeceğini¹³³ ve Hegelci düşüncenin, seçme sorumluluğunu reddetmek veya seçimlere bir sebep arama girişimi¹³⁴ olduğunu savunmuştur. O, sistemci felsefeye karşı sanki şöyle diyordu. "İstediğiniz her şeyi boşuna söyleyeceksiniz, ben, sizin sisteminizin mantıki bir safhası değilim. Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim. Hiçbir soyut fikir benim şahsiyetimi ifade edemez; geçmişimi, halimi (şu andaki durumumu) bilhassa geleceğimi belirleyemez, bilkuvve mevcudiyetimi tüketemez. Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu ölümümü açıklayamaz. O halde felsefe için yapılacak en iyi bir şey var, o da, evreni aklileştirmekten vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insanın varoluşunu olduğu gibi tasvir

128 A.Macintyre, "Existentialism", s. 147.

129 W. Sahakian, a.g.e., s. 345; A. Macintyre, "Kierkegaard", s. 337; R. Verneaux, a.g.e., s. 136; Zerrin Oral Kavas, "George Santayana Felsefesinde Öz ile Varoluş İlişkisi" Felsefe Dünyası, sy.14, Kış 1994. s. 61.

130 J. Wahl, Existentialisme'In Tarihi, 8-9; J. Ritter, a.g.e., s. 10 P. Gaidenko, a.g.e., s. 34.

131 R. Verneaux, a.g.e., s. 12.

132 R. Verneaux, a.g.e., s. 12-13; N. Hızır, a.g.e., s. 69, 103.

133 B. Dindar, a.g.e., s. 22.

134 A. Macintyre, "Kierkegaard", s. 337.

etmektir. Önemli olan tek şey budur, kalanı boştur.”¹³⁵

O halde varoluş bireyseldir ve bireysellik ancak hürriyetle birlikte mümkündür. İnsan önünde bulunan imkanlar alanında hür seçimler yaparak “orijinal” bir benlik olarak kendini gerçekleştirir. Bununla birlikte bireysellik ve hürriyet iç içedir. Bireyselliğin olmadığı yerde hürriyetin, hürriyetin olmadığı yerde de bireyselliğin anlamı yoktur. Tümel olan için yerleştirilmiş bir varoluşun hür olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü o tümel için geçerli olan kurallara uymak zorundadır ve aslında gerçek manada var değildir. Tümelin parçası olan bir gerçek varoluştan bahsedilemez, zira bu durumda sadece tümel olan vardır. Gerçek manada var olmayanın ise hürriyetinden bahsetmek mümkün değildir. Nitekim Hegelci düşüncede hürriyet zorunluluğun farkına varılmasıdır ki, bu asla bir hürriyet hali olamaz. Panteistik bir düşüncede hürriyet başka türlü izah edilemez. Dolayısıyla hürriyete yer bulabilmek için daha başlangıçta varlığın bireysel olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak birey, birey olarak var olmasına rağmen hür değilse, yine o gerçek manada birey değildir. Çünkü onu başkalarından ayıracak özelliklere veya “orijinal” yönere sahip olması gerekir ki, bu sadece hürriyetle mümkündür. Hür seçimlerle oluşturulan “kişilik” milyonlarca birey veya halk yığını içinde “orijinal” olarak var olmanın göstergesidir.

Hegel, sistemini kurarken varoluşun “Mutlak Ruh” unu açılımı olduğunu savunmakta ve her şeyi sistemine yerleştirerek rasyonel bir izaha kavuşturmaktadır. Buna göre “tarih”in de sistem içinde belli bir tanımı yapılmaktadır. Varoluşçu düşünce ise Hegel’in zorunluluk halinde gelişen tarih anlayışını reddeder.

C.Tarih ve İnsan hürriyeti

Acaba insanın veya bireyin “tarih” içindeki konumu ve rolü nedir? Birey zorunlu olarak veya sebep-sonuç ilişkisi şeklinde işleyen bir tarihsel süreç içerisinde midir? Bireyin içinde bulunduğu tarihsel süreç tekrardan mı ibarettir? Yoksa her insanın kendi varoluşu tarihte ilk defa ortaya çıkan bir oluş süreci midir?

Hegel’e göre tarihsel gelişim süreci bireyin eylemleri karşısında bağımsızdır.

¹³⁵ R. Vermeaux, a.g.e., s. 2.

Orada varlık, “Mutlak Ruh”un kendini zorunlu olarak ortaya çıkarmasıdır. Tarihin her bir safhası sistemin ifadesi olup, birey mutlak zorunluluğun gerçekleşmesi için sadece bir araçtır. Hürriyet ise bireyin mutlak zorunluluğu veya “tarihsel aklı” tanıyıp kabullenmesinden ibarettir. Ona göre bireyin varoluşu tarihsel porjedeki yerini almasıdır ve fakat birey çağını en iyi şekilde ifade ederken asla çağını aşamaz¹³⁶. Hegel’e göre “Mutlak Ruh”un kendi kendine gerçekleşmesi milletlerin veya medeniyetlerin tarihsel kaderini oluşturmaktadır¹³⁷. Görüldüğü gibi Hegel’in sisteminde mutlak bir zorunluluk hakimdir.

Hegel’in zorunluluk halinde işleyen tarih anlayışına karşı, Kierkegaard, zorunsuzluğu, imkanı, bitmemişliği ve oluşu¹³⁸ koyar. Ona göre bir noktadan başlayıp determinist ve diyalektik bir süreçle bir noktaya doğru giden “ilerlemeci” bir tarih anlayışını kabul edersek bizler bu süreç içerisinde, belli zaman ve noktalarda yer alanlar olarak tümellik içinde hiçbirşey söyleyemez halde bulunuruz ve “seyirci”den farkımız kalmaz. Kierkegaard’a göre geçmişi ve geleceği de içine alan bu “ilerlemeci” ve “tarihsel” anlayışa göre her şey olmuş-bitmiştir. Oysa gelecek “tarihsel” değildir. Gelecek daha önceden sistem içinde hesaplanmış olamaz. Ona göre tarih sonsuz bir imkanlar alanıdır. Ancak bu sonsuz imkanlar alanı boş ve saçma olarak görünür. Bu anlamsızlık da sadece iman ile anlam kazanır¹³⁹.

Kierkegaard, sistemci düşüncenin mantık, doğa ve tarih alanlarında zorunlu kuralların geçerli olduğunu ileri sürdüğünü; oysa tarihin, hür bireylerin tarihi olduğunu savunur. Ona göre birey gerçek seçimlerde bulunur ve varoluş bundan ibarettir. Varoluşun sonunun ne olacağı bilinemez. Hür eylemler ve oluşumlar zorunludur ve bu zorunluluk dünya tarihinin dinamik yönüdür. Sistemci, düşünce tarihe zorunluluk olarak bakar ve seçme gücünü ortadan kaldırır. Dolayısıyla sistemci düşünceye göre insanın tarih içindeki yeri sadece “seyirci” olmaktan öteye geçmez. Buna göre tarihteki kahramanlıklar bile zorunluluk altında olan şeylerdir¹⁴⁰.

¹³⁶ P. Gaidenko, a.g.e., s. 34-35; A. Macintyre “Kierkegaard”, s. 337.

¹³⁷ G. Gurwitch, a.g.e., s. 10.

¹³⁸ J. Wahl, *Existentialisme’in Tarihi*, s.11; F. Magill, a.g.e., s. 32; R. Verneaux, a.g.e., s. 13; N. Hızır, a.g.e., s. 103; W. Sahakian, a.g.e., s. 345.

¹³⁹ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul, 1994, s. 188.

¹⁴⁰ S. Kierkegaard, *Either/Or*, II s. 178-180.

Kierkegaard'a göre tarih veya gelecek tamamıyla bir imkanlar alanıdır¹⁴¹. Birey kendisini bu imkan alanında gerçekleştirir¹⁴².

Kanatımızca Kierkegaard'a göre tarih ne bir noktadan başka bir noktaya doğru hareket eden zorunlu bir "ilerleme" sürecidir, ne de tekrarlardan ibarettir. Ona göre her iki anlayış da hürriyeti ve varoluşun anlamını yok etmektedir. Kierkegaard tarihin bir imkanlar alanı olup belirsiz olduğunu savunur. Ona göre tarih, imanla mümkün olan "sıçrama" ile başka bir boyut kazanmaktadır. Tarihi, hem "ilerlemeci tarih" hem de "daireysel tarih" anlayışlarından kurtaran iman boyutudur. İman sayesinde her bireyin kendi tarihi orijinal hale gelmekte ve bütün zorunluluklardan uzaklaşmaktadır. Birey iman yoluyla Tanrı ile karşı karşıya gelirken, adeta tarihin dışına çıkmakta geçmiş ve geleceği aşarak tarihe "dikey" bir boyut kazandırmaktadır. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre tarih ancak iman ile anlam kazanmaktadır. Nitekim ona göre "her kuşak her şeye yeniden başlar; sonraki kuşak da önceki kuşağın gittiğinden daha ileri gitmez"¹⁴³. İmanın getirdiği "dikey" boyut sayesinde tarih bir hürriyet veya imkan alanı olarak karşımıza çıkmaktadır; aksi halde ya "ilerlemeci" anlayış, ya da "daireysel" anlayış kabul edilmek zorunda kalınacaktır ki bu durumda hürriyetten bahsedilemez.

Tarihin, varoluşun kendini gerçekleştirme alanı olduğu noktasında Jaspers, Kierkegaard ile aynı görüştedir. Jaspers'a göre tarih, varoluşun kendi evrene atılmışlığını gözleme sırasında kendini fenomenler karşısında bulduğu ortamdır. Tarih etkileşimler ve sujeler arası iletişim ortamıdır ve varoluş kendini yapma olanağını burada bulur. Jaspers'a göre, tarihi her şeyimizi belirleyen bir süreç olarak görmek, varoluşa engel olmak demektir. İnsan ancak kendini bir varoluş olarak görmeye başladığı anda, çağının olayları karşısında bir tavır alıp eyleme geçebilir. Öyle ki en sonunda o, varoluşunun atılmış olduğu bu ortamı, yani tarihi aşar ve tarih sonsuz bugün içinde ortadan kalkmış olur¹⁴⁴.

Jaspers, tarihin insanı determine eden zorunlu gidişi anlayışına karşı çıkar. Ona göre, bütün hakkında önceden hiçbir yargıya varılamaz ve gelecek önceden

141 S. Kierkegaard, *Dread*, s. 82.

142 S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s. 220.

143 S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 105.

144 D. Özlem, a.g.e., s. 169

kestirilemez¹⁴⁵. Bu noktada o da Hegel'in tarih anlayışına karşı çıkmakta ve tarihi zorunlu bir ilerleme süreci olarak görmemektedir¹⁴⁶. Zira ona göre insan, tarihi bir ilerleme süreci olarak görür ve kendini bu tarih sürecine terkederse, sorumluluk bilincini yitirme durumuyla karşı karşıya kalır¹⁴⁷.

O halde Jaspers'a göre tarih, insanın ne olduğu ne olabileceği ve ne hale geleceği, neye muktedir olacağına ortaya konulma alanıdır. Gelecek bir imkanlar alanıdır ve birey kendini bu alanda oluşturur¹⁴⁸. Dolayısıyla önemli olan bireyin kendini gerçekleştirip gerçekleştirmemesidir. Böyle olunca, onun içinde bulunduğu tarihsel dönemin hiçbir önemi kalmamaktadır. Zira kendini gerçekleştiren birey, içinde bulunduğu tarihi aşmaktadır. O halde tarih bireyin hür seçimleri üzerinde hiçbir baskı unsuru teşkil etmemektedir. Ancak gerçek varoluşunu yakalayamayan ve hürriyetinin farkına varamayan birey, kendini basmakalıp hayat içerisine bırakınca, artık kendi bireysel tarihini oluşturma durumundan uzaklaşmakta ve tam aksine, içinde bulunduğu tarih onu şekillendirmektedir.

Marcel'e göre ise ilerleme sadece "problematik" alanda söz konusudur. "Sır" alanında ilerlemeden bahsedilemez. Sırlarla dolu olan insanın varoluş süreci veya ben'in tarihi, belli bir düzende cereyan eden olaylar zinciri değildir. Ona göre geleceğimiz önceden belirlenmiş değildir. Eğer öyle olsaydı "bağlanma" olgusundan bahsedemerdik. Biz "söz verme" ile geleceğimize ait bir karar veriyoruz ve kendi geleceğimizi kendimiz kuruyoruz¹⁴⁹. O halde gelecek Marcel'e göre de, hem Kierkegaard ve hem de Jaspers'ta olduğu gibi insanın kendisini hür seçimleriyle gerçekleştirme alanıdır. Geçmiş ve geleceği hiçbir şekilde belli bir sistemle açıklamak mümkün değildir. Çünkü tarihsel sürecin belli bir düzende cereyan eden olaylar zinciri olduğunu kabul etmek varoluşu yok etmek demektir.

Kanaatimizce her üç filozofa göre de önemli olan insanın gerçek varoluşunu veya benliğini ortaya koyup koymadığıdır. Eğer insan hürriyetinin farkına vararak kendi

¹⁴⁵ K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş*, s.109.

¹⁴⁶ I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa*, s. 170-171.

¹⁴⁷ K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş*, s. 59.

¹⁴⁸ K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 113; K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s. 311-312; I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa*, s.222.

¹⁴⁹ R. Verneux, a.g.e., s. 82-86.

benliğini gerçekleştirmişse, bunun hangi tarihsel dönem ve şartlar içinde olduğunun hiçbir önemi yoktur. Zira benliğin oluşumunda etkili olan insanın iç dünyasında olup bitenlerdir. Dolayısıyla hangi tarihsel döneme gidilirse gidilsin “ölüm” karşısında herhangi bir bireyin tavrı bugün ne ise o zaman da aynı olacaktır. Şayet insan hür olduğunun bilincinde değilse, böyle bir durumda bireyi içinde bulunduğu tarihsel dönem ve şartlar şekillendirecektir ki bu, bireyin yokluğu anlamına gelir.

Şüphesiz ki hürriyet meselesi ele alınırken, varlığı ister kabul edilsin, ister inkar edilsin “Mutlak Varlık” anlayışı bu problemle doğrudan ilgilidir. Bundan sonraki bölümde Tanrı'nın yarattığı bir varlık olan insanın Tanrı karşısında nasıl bir hürriyet alanına sahip olduğunu açıklamaya çalışacağız.



III. BÖLÜM

TANRI VE İNSAN HÜRRIYETİ

A. Tanrı Fikri ve Varoluş

Doğumunu, ölümünü ve içinde bulunduğu zaman ve mekanı belirleme durumunda olmayan; bundan daha önemlisi var olup olmamasına kendisi karar veremeyen; varoluşunun çeşitli “sınır durumlar”la kuşatıldığının ve her şeye gücünün yetmediğinin farkına varan insan, “mutlak” bir hürriyete sahip olmadığı ve fakat “Mutlak” manada hür olan bir “Varlık”ın var olup olmadığını düşünmektedir.

Tanrı'nın varlığı ve yaratıcılığı kabul edilince, insanın hür olup olmadığı açıklığa kavuşturulması gereken bir problem olmaktadır. Eğer hür ise, Tanrı karşısındaki konumu ve hürriyet alanı; hür değilse Tanrı'nın onu sorumlu tutması ve varlığının anlamı tartışmaları gündeme gelmektedir. İnsanın hem hür oluşundan, hem de onun hürriyet alanını veya varoluşunu kuşatan bir Varlık'tan bahsetmek ilk bakışta bir birine zıt iki olgu gibi görülmektedir. Bu durumda kendimize “acaba Tanrı'nın yarattığı bir varlık olarak insan gerçekten hür müdür? Ya da ‘Mutlak Hürriyet’e sahip olan Tanrı yanında, sınırlı da olsa bir hürriyet hali mümkün olabilir mi?” gibi soruları sormak zorunda kalmaktayız.

Tanrı'nın varlığı inkar edilince ise, problemler daha da artmaktadır. Her şeyden önce, Tanrı yoksa insan ister hür olsun ister olmasın, varoluş da yoktur veya anlamını yitirmektedir. Kanaatimizce Tanrı'nın inkarı durumunda insanın hür olup olmamasından ziyade varlığının anlamlı olup olmaması gibi daha önemli problemler ortaya çıkmaktadır. Zira Tanrısız bir evrendeki bütün varlıklar şuarsuz, anlamsız, sorumsuz, değersiz ve kör bir tesadüfler zinciri içinde olacak, insanın nesnelere farkı kalmayacak ve her şey hiçlikle veya yoklukla açıklanacaktır. Kısacası Tanrı yoksa, insan da yoktur, hürriyet de yoktur. Ama Tanrı varsa en azından varlık, Tanrı açısından mutlak manada; insan için ise hür olarak yaratıldığından dolayı hürriyetinin farkına vardığı zaman anlamlı olacaktır.

Varoluşçu düşüncede Tanrı fikrinin, iki farklı bakış açısıyla ele alındığını görmekteyiz. Bu farklı bakış açıları varoluşçu felsefeyi iki kanada ayırdığı gibi aralarında büyük düşünce ayrılığını da beraberinde getirmiştir. Zira ateist kanattan özellikle Sartre; Nietzsche ve Camus hürriyete engel olduğu gerekçesiyle Tanrı'yı inkar ederken; teist kanat hürriyete engel olup olmaması bir yana, varoluşun anlam kazanması veya gerçek varoluştan bahsedebilmek için Tanrı'nın var olması gerektiği kanatindedir. Sonuçta ateist kanat "Tanrı olmamalıdır" şeklindeki ve temenniden öte geçemeyen bir düşünceden hareketle Tanrı'nın varlığı ile insan hürriyeti olgusunu karşı karşıya getirmiş ve bu ikisinin bir arada bulunmasının mümkün olmadığını iddia etmiştir. Teist kanat ise Tanrı'nın varlığını ilk başa koymuş olmamakla birlikte, varoluş süreci içerisindeki insanın bir noktadan itibaren aşkın bir alana sıçraması gerektiğini düşünerek son merhalede "Tanrı olmalıdır" fikrine ulaşmıştır.

Tanrı hakkındaki bu iki farklı bakış açısını gerekçeleriyle birlikte ayrı ayrı ele almak istiyoruz. Çünkü ateist kanatta Tanrı ile hürriyet karşı karşıya getirilirken; teist kanat bu iki olguyu yan yana ele almıştır. Dolayısıyla teist kanatta Tanrı ve hürriyet ilişkisi büyük bir problem olarak görülmemekte ve ele alınış tarzı da bu yönde olmaktadır.

1. Ateist Varoluşçu Bakış

Her ne kadar başta Sartre olmak üzere ateist varoluşçular, hürriyete engel olduğu gerekçesiyle Tanrı'yı inkar ederek bir "hürriyet felsefesi" savunuyor gibi olsalar da, onların da varlığın anlamının ne olduğunu kendilerine esas problem edindiklerini söyleyebiliriz. Sartre, İlk önce insanın gerçekten hür, şuurlu ve sorumlu olduğunu görmüş ve "MutlakVarlık"ın kabulü ile insanda müşahade edilen bu olguların yok olacağını sanmıştır. Sartre, asla Tanrı ile hür insanın birlikte var olabileceğini düşünememiştir. Bu yüzden o, ikinci adımda Tanrı'yı inkar etmiş, ardından da varoluşun hiçlik ve anlamsızlıkla yüzyüze olduğunu savunmak zorunda kalmıştır. Zira Tanrı olmayınca varlık anlamını yitirmekte ve insanı terkedilmişlik ve bırakılmışlık duyguları sarmaktadır.

Aslında, Sartre'in düşündüğünün tam aksine; Tanrı inkar edilince insan kör bir tesadüfler süreci içine düşmekte ve nesnelere farkı kalmamaktadır. Çünkü Tanrı

yoksa insana hür olduğunu kim bildirecektir veya insan kendisinin nesnel dünyadan farklı ve oradaki gibi determinist bir oluşa tabii olmadığını nasıl anlayacaktır. Bu mümkün değildir. Ama “Tanrı varsa, en azından var olanlardan Bir’i hür demektir; çünkü teizme göre Tanrı alemdeki determinasyonun üstünde ve dışındadır. Oysa Tanrı reddedilince, insan da dahil her varlık, bu determinasyonun içine girer. Hele maddeci gibi düşünür ve şuur dahil her türlü varlık mertebesinin maddenin eseri olduğunu söylersek, o zaman hürriyete hiç yer kalmaz. Teizm, ‘sonsuz hürriyeti’ Tanrı’ya verirken ‘sınırlı hürriyetin’ imkanını da akla etirmiş oluyor.”¹

Bütün bunlara rağmen Roger Verneaux’a göre Sartre’in ateist görünümlü felsefesinde uzak kaynak kutsal kitaptır.² Zira Sartre bozulmuş Hıristiyanlığın Batı toplumu üzerindeki etkilerini ve insanın dünyada kaybolmuşluğunu görmüş ve insanı gerçek yerine oturtmaya çalışırken, din’in de istediği gibi insanın kendini nesnel dünyaya bırakmaması ve sorumlu olduğunun bilincinde olması gerektiğini savunmuş ve fakat bunu yaparken belki de tepkisel davranarak Tanrı’yı ve dini kökten reddetmiştir. Aynı noktaya çağdaş düşünürlerden İzzet Begoviç de değinmekte ve Batı’daki, Sartre ve Camus gibilerinin savunduğu isyan hareketlerinin “dini” bir arayış olduğuna işaret etmektedir. İzzet Begoviç’in bu konudaki görüşlerini aynen aktarıyoruz:

“Çağdaş nihilizmi uygarlık içinde bir din şekli olarak gösteren gerçek şurada mevzubahistir: Nihilizm, Allah’ı inkar etmek değildir. O, çağdaş insanların hayatında Tanrı yokluğuna veya -Beckett’e göre- ‘insan’ yokluğuna, insanın mümkün olmayışına, varlığın şartları altında gerçekleşmesinin mümkün olmayışına karşı protestodur. Bu tutum ise, insan ve dünya hakkında ilmî değil, dinî bir anlayışı ihtiva ediyor. İlmî anladığı insan mümkündür ve tahakkuk etmiştir. Ancak ‘sonu olan her şey gayri insanidir.’ ‘İnsan beyhude bir çabadır’ diyen Sartre’in meşhur sözü, sedasına göre olduğu kadar manasına göre de dinidir. Çünkü materyalizmde ne iştihak ne de beyhudelik yoktur; beyhudelik yoktur, çünkü iştihak yoktur. Maksadı, yüksek manasıyla reddetmekle materyalizm, manasız ve beyhude olmak riskinden kurtulmuştur.

¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 221-222.

² R. Verneaux, a.g.e., s. 3.

... Sartre'ın 'beyhudeliği' veya Camus'un 'absurd'u için maksat ve mana aramak şarttır; bu arayış ise -dininkinden farklı olarak- başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Bu arayış esas itibariyle dinîdir; çünkü insan hayatının dünyevî gayesinin, fonksiyonunun reddi manasındadır. Allah'ı aramak her ne olursa olsun, din demektir. Fakat her arayış mutlaka bulmak demek değildir... Absurd felsefesi gerçekte sarıh olarak dinden bahsetmez, fakat insan ile dünyanın aynı ölçüye göre biçilmiş olmadıkları kanaatını açıkça izhar etmektedir. Netice olarak vardığı hüküm müstesna, bütün merhalelerinde dini mahiyette olan bir sıkıntıyı dile getirmektedir. Nihilizme göre olduğu gibi dine göre de-insan bu dünyada bir yabancıdır. Nihilizme göre, ümitsizce kaybolmuş; dine göre ise kurtuluşu için ümidi var olan bir yabancı..."³

Dini karakterli bir anlam arayışı olan felsefesinde Sartre, Tanrı'nın yok olduğunu ıspatlama gibi bir çabasının olmadığını belirtir. Sartre'a göre Tanrı olsa da olmasa da değişen bir şey olmayacaktır⁴. Tanrı var olsa bile ateizme dört elle sarılmak gerektiğini savunan⁵ Sartre, Tanrı'nın yokluğu fikrini bir postulat olarak koyarken⁶ aslında içinde bulunduğu toplumun inandığı bir Tanrı'yı biraz da serinkanlılıktan uzak hareket ederek inkar ediyor ve adeta "böyle bir Tanrı olmamalıdır" diyordu. Nitekim Mehmet Aydın'ın da ifade ettiği gibi "ne Nietzsche, ne Sartre, ne de Camus ve ne de onlar gibi düşünenler yavaş yavaş yol alan, kılı kırk yaran serinkanlı birer düşünür gibi çıkarlar karşımıza. Onların ıspat etmeye, hatta ikna etmeye ne vakti, ne de sabırları vardır. Onlar bir haykırış içindedirler; muhatapları ise ne teolog, ne de filozoftur, sadece bunalım içinde olan insandır... Bu bunalım felsefesi, 'Tanrı yoktur' demekten çok 'Tanrı var olmamalıdır' diyor."⁷

İşte Nietzsche, basmakalıplık ve aleladelige gösterilen kuvvetli rağbete saldırmış ve kiliselerin korkak ahlakını gülünç bularak Tanrı'nın öldüğünü ilan etmişti. Ona göre insanlar, rahata ve tembelliğe düşkün hale gelmiş, sürü iç güdüsüne boyun eğerek hayatın en büyük zevkini "tehlikeli suretti yaşama"yı reddetmişti. Nietzsche'ye göre kilise insanının korkaklıkları ve kayıtsız orta hallilikleri onların üzerinde bir Tanrı

³ Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı arasında İslam*, çev. Salih Şaban, Nehir Yay., İstanbul 1993, s.105.

⁴ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Ataç Kitabevi, İstanbul 1960, s. 48.

⁵ J. Ritter, a.g.e., s.14.

⁶ K. Gürsoy, *Sartre Ateizmi*, s. 107.

⁷ M. Aydın, *Din Felsefesi*, s.219.

olmadığının ezici bir işaretidir. Nietzsche, “Tanrı öldü” derken, Kierkegaard kilisenin anladığı manada bir Tanrı’nın aptal yerine koyulduğunu vurgulamıştır⁸. Kanatimizce Nietzsche’nin “öldü” dediği ve Kierkegaard’ın da reddettiği Tanrı bozulmuş Hıristiyanlığın Tanrı’sıdır ki, bu inanişaya göre insanın “beklemek”ten başka yapacağı hiçbir şey yoktur.

Gördükleri veya tanıdıkları Tanrı fikirleri karşısında bocalayan ve “böyle bir Tanrı olmamalıdır” diyen ateist varoluşçulardan Camus ise, ne yapacağını şaşırılmış ve aslında Tanrı’ya o derece susamıştır ki, adeta Tanrı’ya var olmadığı için gücenir ve “Tanrım beni niçin terkettin” der gibidir⁹.

Ateist varoluşçulardan sayılmakla birlikte Heidegger’in, aciz ve sahte tanrıları inkar ettiği kadar Tanrı realitesini inkar etmediği¹⁰ ileri sürülmekte ve onun, ateizmi belirgin bir şekilde ortaya koymadığı, hatta ateist olduğunu reddettiği¹¹ savunulmaktadır. Nitekim Hilmi Ziya Ülken’in de belirttiği gibi bir kısım yorumculara göre Heidegger, Marcel veya Jaspers’in felsefesindeki gibi olmasa da bir çeşit “Tanrı” felsefeye ulaşmıştır¹² Bochenski’ye göre ise Heidegger’in, çağımızın sorunlarıyla ilgili son sözü “bizi ancak Tanrı kurtarabilir” olmuştur¹³.

O halde varlığa bir anlam verme düşüncesiyle yola çıkan ateist varoluşçuların bütün bu çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Kanatimizce hem Nietzsche, hem Sartre ve hem de Camus’nün anlam arayışında sükunetten uzak ve gerçeği görmek istememe gibi bir bunalım durumu söz konusudur. Eğer onlar gerçekten bu arayışlarında samimi olsalardı, içinde buldukları toplumların dışına çıkar ve daha geniş bir yelpazede düşünerek farklı sonuçlara ulaşabilirlerdi. Ancak, özellikle Sartre’ın da savunduğu gibi onlar gerçeği ve acizliklerini kabullenmek ve teslim olmak istememektedirler. Kanaatimizce esas problem burada yatmaktadır. Nitekim her üçü de insanın güçlerinin sonsuz ve mutlak manada hür olduğunu savunmayı ve insanı Tanrı’dan boşalan yere yerleştirmeyi asla becerememişlerdir. Ancak ileri sürdükleri fikirlerin edebiyatını ise

⁸ R. Shinn, a.g.e., s. 28-29, 44-45.

⁹ R. Shinn, a.g.e., s. 65.

¹⁰ R. Shinn, a.g.e., s. 46-47.

¹¹ A. Macintyre “Existentialisme”. s. 150; A. Timuçin, Niçin Varoluşçuluk, s. 74.

¹² H.Z. Ülken, a.g.e., s.139.

¹³ I.M. Bochenski, Çağdaş Avrupa, s.165.

çok iyi bir şekilde becermişler, hatta Sartre ve Camüs Nobel ödülü bile almıştır¹⁴. Görünen o ki, Heidegger ise, son merhalede Tanrı realitesini kabul etmek zorunda kalmıştır.

Teist varoluşçu filozoflar ise daha önce belirttiğimiz gibi Tanrı ile insanın hürriyetini karşı karşıya getirmemişler, aksine yan yana ele alıp “Tanrı yoksa hürriyet de yoktur” şeklinde düşünmüşler veya insanın hürriyetinin ve daha da önemlisi varoluşunun Tanrı ile mümkün olabileceğini ve anlam kazanacağını savunmuşlardır.

2. Teist Varoluşçu Bakış

Teist kanada göre, nasıl ki seçme veya hürriyet olmayınca varoluş yoksa, aynı şekilde, Tanrı olmayınca da, hem hürriyet ve hem de varoluş yoktur veya anlamsızdır. Onlara göre hürriyet değil varoluşun gerçekleşip gerçekleşmemesi önemlidir. Bu bağlamda hürriyetin ikinci planda kaldığını söyleyebiliriz. Onlara göre hürriyet amaç olmamakla birlikte, insan söz konusu olduğunda, yaşanana bakıldığı zaman Tanrı ile beraber insanın hürriyetinden de bahsedilmek zorundadır. Aksi halde, Tanrı'nın varlığı kabul edilse bile insan gerçeği göz ardı edilmiş olur.

Her şeyden önce, insanın “şimdi”, “burada” ve “böyle” var olması “mümkün” bir durumdur. O var olmayabilirdi. Ya da başka bir zaman ve mekanda bulunabilirdi. O halde bu hayret uyandıran halin bir müreccihî olmalıdır,¹⁵ aksi halde her şey “saçma” ile yüz yüze kalacaktır. Eğer Tanrı inkar edilirse insan kesin bir saçmalığa dalar, iman edince ise insanın durumu aydınlanır ve aşkın alana bir pencere açılmış olur.¹⁶

İkinci olarak teist varoluşçulukta insanın kendi varoluşunun şuuruna varması ile Tanrı'nın varlığı yanyana görülmektedir. İnsan kendini, ancak Aşkın Varlık karşısında, sınırlılığını ve yetersizliğini kavramak suretiyle tanıyabilmektedir. Kendini bu Aşkın Varlık'a doğru yönelme durumunda yakalamaya çalışmaktadır¹⁷.

Teist kanatta Tanrı'nın varlığı postulat olarak en başa koyulmaz. Tanrı'sız bir

¹⁴ R. R. Shinn, a.g.e., s. 65

¹⁵ Bkz. Sadık Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil*, İnsan yay., İstanbul, 1995, s:99.

¹⁶ R. Verneaux, a.g.e., s. 160.

¹⁷ K. Gürsoy, *Sartre Ateizmi*, 55, 78.

noktadan hareketle Tanrı'ya doğru bir seyir hali söz konusudur. Ateist kanattaki “yatay” olarak gerçekleşen kendini aşma hareketi teist varoluşçularda “dikey aşma” şeklindedir”. Çünkü onlara göre insan erişilmez bir amaç ardındadır¹⁸ ve Tanrı önünde olmak varoluşun gerçek garantisidir. Ancak bu düşünce varoluşsal yaşantının en başına koyulmaz, aksine adeta kazanılan bir hal gibi en sonunda ulaşılır. Bu yüzden teist varoluşçuların “Tanrı olmalıdır” şeklinde düşündüklerini söyleyebiliriz. dolayısıyla onlar Tanrı'yı son merhalede bir kurtarıcı olarak görmektedirler¹⁹.

Tanrı'sız bir noktadan hareketle Tanrı'ya doğru seyir halini Kierkegaard'da görmekteyiz. Onun estetik, etik ve dini yaşam şekillerinden ancak sonuncusunda yani Tanrı ile doğrudan kurulan bireysel ilişkide gerçek varoluşa ulaşılır. Estetik ve etik şekillerde ise ne Tanrı ne de dini bir boyut vardır. Bu yüzden de bu iki yaşam şekli estetikte birey yoklukla karşı karşıya iken, etikte gerçek varoluşa yaklaşılmakta ancak yine de mümkün olmamaktadır. Çünkü etik en yüce tutkuların ve sonsuza kapı aralamaktan uzaktır.

Kierkegaard'ın kendi yaşamı ile düşünceleri birbirine paraleldir. Nitekim o estetik, etik ve dini şekilleri bizzat yaşamış birisidir. Gençlik döneminde, çocukluğunda aldığı dini eğitime göre yaşamamış, dinden uzak ve tam da estetik şekle uygun bir dönem geçirmiştir. Ardından etik şekil içinde ele alabilceğimiz, nişanlı bulunduğu ve ciddi ruh sarsıntıları geçirdiği dönemde nişanlısı ile tam bir ruh ilişkisi kurmayı amaçlamıştır. Melankolik ve karmaşık kalbini ona anlattırmayı denemiş ona kendini açmış ve bağlanmak istemiş; fakat genç nişanlısı, ne mistik, ne de romantik olduğu için Kierkegaard'ın iç dünyasını anlaması mümkün olmamış ve nişan bozulmuştur. Bundan sonra o, kendini Tanrı ile başbaşa bırakmıştır. Çünkü anlamıştır ki, kalbin derinliklerini açmak ve anlatmak son derece eksiktir. Bireyler arasında doğrudan bir ilişki kurma ümidinden vazgeçilmelidir. Zira insanlar arasındaki ilişkiler insanın yalnızlığını ortadan kaldırmamaktadır. İşte Tanrı mutlak ve sonsuz olarak tam ilişkiye girilecek tek Varlık; insan ise, Tanrı'nın önünde duran yalnız varlıktır²⁰. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre

¹⁸ E. Mounier, a.g.e., s.90

¹⁹ S. Dönmez, a.g.e., s.4.

²⁰ R. Verneaux, a.g.e., s. 10, 15-16.

gerçek varoluş Tanrı huzurundaki yalnızlıktır²¹. Bu yüzden o her türlü panteistik ve mistik düşüncelere ve kuşatılmışlığa karşı çıkar²².

Estetik şekilde yoklukla karşı karşıya olan; etik şekilde ise kendini ahlakî olarak ele alma girişimi umutsuzlukla son bulan insan, bizzat kendi gücüyle gerçekten kendi olamayacağını, güçsüzlüğünü ve sonluluğunu anlar²³ ve kendine yeni bir çıkış yolu arayarak Tanrı'ya doğru bir kapı aralamak zorunda kalır. İnsanı Tanrı'nın huzuruna yalnız başına bir varlık olarak koyan Kierkegaard, bireyi estetikten etik'e oradan da Tanrı'nın huzuruna taşıyarak adeta bireyin valığına Tanrı'yı şahit tutmaktadır. Birey başka bireylere kapalı olunca onu anlayacak, onun varlığına şahit olacak bir Varlık olmalıdır ki, bu, onun yaratıcısı olan Tanrı'dır. Sonsuz Varlık'ın önündeki aciz birey bir bakıma O Sonsuz'dan pay almaktadır. O halde birey iç dünyasını kendisi gibi güçsüz ve ölümlü bireylere değil, onu anlayabilecek Tanrı'ya açmalı ve O'na bağlanmalıdır. Kierkegaard'a göre kendi varlığına Tanrı'yı şahit tutmayan, yani Tanrı ile karşı karşıya gelmeyen insan, gerçek varoluşa ulaşmış değildir; böyle birisi ne bireydir, ne de gerçekten vardır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı varoluşun bir garantisi olmaktadır.²⁴ Nitekim o, insanların ancak sevdikleri, bağlandıkları ya da muhatap oldukları şeylerin değerine göre değer kazanacaklarını şu sözleriyle ifade eder. "Herkes kendi yolunca ve sevdiğinin büyüklüğünce büyüktü. Kendini seven, kendi kendine büyüktü. Diğerlerini seven fedakar bağlılığıyla büyüktü. Oysa Tanrı'yı seven herkesten büyüktü.... Herkes mücadele ettiği şeyin büyüklüğü kadar büyüktü. Dünyayla mücadele eden, dünyayı altettiği için, kendisiyle mücadele eden kendini altettiği için büyüktü. Oysa Tanrı'yla mücadele eden (muhatap olan) herkesten büyüktü."²⁵

O halde Kierkegaard' a göre Tanrı, son merhalede insan için var olması zorunlu olan, insanın gerçek varoluşunu huzurunda bulunmakla kazanabileceği tek Varlık'tır. O'na göre Tanrı yoksa hayatın anlamı da yoktur. İnsanın hem sonlu ve zorunlu hem de sonsuz ve hür varlık yapısındaki sonsuzluk ve hürriyet hali ancak Tanrı ile

21 R. Verneaux, a.g.e., s. 52; Bkz. N. Hızır, a.g.e., s.70, 105; V. Weischedel, a.g.e., s.326; E. Mounier, a.g.e., s. 177.

22 Bkz. S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s.246-247; E. Mounier, a.g.e., s.89.

23 W. Weischedel, a.g.e., s.323.

24 K. Gürsoy, *Sartre Ateizmi*, s.68-69.

25 S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.16.

gerçekleşebilir. “İnanıyorum ki Tanrı, aşktır”²⁶ diyen Kierkegaard Tanrı ile bağlantı kurarak insanın sonsuzluk duygularının tatmin olabileceğini savunmaktadır.

Başka bir açıdan bakacak olursak, Mehmet Dağ’ın, Norman Malcolm’a dayanarak aktardığı bilgiye göre “ontolojik delil” psikolojik bir temele de oturtulur ve Kierkegaard’da bunun izleri bulunmaktadır. Buna göre “insanın yaptığı, düşündüğü veya hissettiği bir şeyden ötürü suçluluk hissi diye bir olgu vardır. İnsan bu suçluluktan kurtulmak ister. Bazan bu suçluluk o kadar fazla hissedilir ki, insan ne kendisinin ne de bir başkasının affının onu ortadan kaldıramayacağından emindir. Yine de insan garip bir şekilde bu ölçsüz suçluluğun giderilmesi için şiddetli bir arzu duyar; bu ölçsüz suçluluğa karşılık ölçsüz bağışlanma diler. Ruhtaki bu fırtınadan sınırsız ve her ölçünün ötesinde rahmet ve mağfiret kavramı teşekkül eder. Malcolm’a göre işte bu Yahudi-Hıristiyan Allah kavramının önemli bir hususiyetidir. Nitekim Kierkegaard da Hıristiyanlığın doğruluğuna delil olarak, günah korkusu ve vicdanın ağır baskısının insana verdiği azaptan doğan şiddetli duyguları göstermektedir.”²⁷ Dolayısıyla insan hem sonsuzluk duygularını tatmin edebileceği, hem de bağışlanma dileyebileceği b. Tanrı ile yalnız başına karşı karşıya gelmedikçe asla varoluşuna anlam veremeyecektir. O halde Tanrı olmalıdır ki insan çaresizliğini, suçluluğunu daha doğrusu iç dünyasını O’na açıp bağlanabilsin.

Jaspers ise insanın dünyada hem hürriyetle kendini gerçekleştirme ve fakat hem de başarısızlıklarla karşı karşıya bulunduğunu belirtir. İşte bu “başarısızlık” hali insanı Aşkınılık’a yani Tanrı’ya yönelten bir durumdur.²⁸ Ona göre birey kendi seçimleriyle kendini oluşturmaktadır; fakat bu seçim mutlak değildir. Zira insan kendini kendine verilmiş de hisseder. Evet, varoluş bir atılımdır, fakat bu atılım insanın kendine dayanmaz.²⁹ Çünkü insan kendi kendine yeterli değildir, kendini kendisi yaratmamıştır³⁰ ve dünyanın dışına çıkıp ebediyetin dinginliğine ulaşmak, kendini aşmak istemektedir³¹. İşte insanın dünyada başarısızlıklar yüzünden geçirdiği sarsıntı

²⁶ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 29.

²⁷ Mehmet Dağ “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XXIII. Ankara 1978, s. 313.

²⁸ A. Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s.711; A. Timuçin, *Niçin Varoluşçuluk*, s. 83-84.

²⁹ R. Verneaux, a.g.e., s. 57-58.

³⁰ K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s. 87, 314; K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 77.

³¹ K. Jaspers, *Felsefi Düşünüş*, s. 63, 66.

sebebiyle, ayakları ancak Aşkılık'la iletişim kurduğu zaman yere basar³².

O halde, ölüm, acı, savaş ve başarısızlık gibi sınır durumlarla karşı karşıya olan insan, Tanrı'ya yönelip sonsuza doğru yol alarak bu durumları aşmadıkça, dünyaya bağlı kalmaktan kurtulamayacak ve her şey anlamını yitirecektir.

Ben-Sen bağına felsefenin temeli gözüyle bakan Marcel³³ ise ben'in, Mutlak Sen olan Tanrı ile ilişkisi durumunda³⁴ gerçek varoluşunu bulabileceğini iddia eder.

Marcel'e göre insan, ancak kendisini bir başkası için veya bir başkası ile münasebet halinde ele aldığı zaman vardır. Fakat bu başkası "o" değil "sen"dir. Bu sen'ler içerisinde Tanrı en sıcak ve derin alakanın kurulabileceği bir Sen'dir.³⁵ Marcel'e göre insan başka sen'lerle ilişkiye girmek zorundadır. Aksi halde bir kişilik olduğunun farkına varamaz. Ben, başkalarıyla bağ kurmadıkça bir hapisanede gibidir. Bağ kurulunca ise daha geniş bir dünyaya açılır³⁶ ve bir kişilik olarak var olduğunu görür. Dolayısıyla başkaları ben'in varoluşuna şahit tutulmadıkça onun benliğinden bahsedilemez. İşte bu başkaları içinde kendisiyle dikey olarak bağ kurulan Tanrı, ben'i aşkın bir alana taşımaktadır. İnsandaki aşkın ihtiyacını³⁷ karşılayan Tanrı ile birey, böylece gerçek varlığını da temellendirmiş olmaktadır³⁸. Çünkü Kierkegaard'da olduğu gibi ona göre de insanı gerçek manada anlayabilecek ve ona sonsuzluğun kapılarını aralayabilecek olan sadece Tanrı'dır. Dolayısıyla onu anlayacak Tanrı yoksa insan da yok demektir³⁹.

Görüldüğü gibi teist varoluşçu filozoflar Tanrı'nın, varoluş için zorunlu olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre Tanrı olmayınca insan bu dünyanın dar alanına sıkışıp kalmaktadır. Oysa insanın, bu dünyanın dar kalıplarına tabi olan bir yönü bulunmakla birlikte; o sonsuza, yetkinliğe ve ölümsüzlüğe özlem duyan aşkın bir boyuta da sahiptir. Gerçek insanı da, bu boyutlarda aramak gerekmektedir. İşte Tanrı inancı sayesinde

32 K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s. 332-333.

33 N. Uygur, a.g.e., s.63.

34 J. Wahl, *Bugünün Dünyasında*, s. 36.

35 K. Gürsoy, *Sartre Ateizmi*, s. 64-65.

36 N. Uygur, a.g.e., s.75-76.

37 M. Muşta, a.g.e., s.179.

38 K. Gürsoy, *Sartre Ateizmi*, s. 68.

39 M. Muşta, a.g.e., s.36, 180.

insan aşkın alana sıçramakta ve gerçek benliğini burada bulmaktadır. Mutlak Varlık'la iletişim kuran "ben" içinde bulunduğu zaman ve mekanın baskılarından kurtularak sonsuza ve dolayısıyla da gerçek hürriyete kavuşma imkanına ulaşmaktadır. İnsan, varlığına Tanrı'yı şahit tutmakta ve adeta O'ndan pay almaktadır. O halde Tanrı olmayınca insan eksik kalacağı için varlığı ister ıspat edilsin, ister edilmesin Tanrı var olmalıdır ve vardır.

Teist varoluşçu düşüncede Tanrı ile insan hürriyetinin ateist kanatta olduğu gibi karşı karşıya getirilmediğini daha önce belirtmiştik. Teist filozoflar Tanrı'nın, varoluşun anlam kazanması için zorunlu olarak var olması gerektiğini ifade ettikleri için Tanrı ile insanın varoluş sürecini yan yana ele almışlardır. Onlara göre, sayesinde varoluşun gerçekleştiği hürriyet, sadece Tanrı ile mümkündür. Bu yüzden teist kanatta Tanrı ve insan hürriyeti konusunun büyük bir problem teşkil etmediğini söyleyebiliriz.

O halde, acaba teist varoluşçular hürriyet ile Tanrı'nın var olduğu meselesini nasıl bağdaştırmaktadırlar?

B. Tanrı ve Hürriyet

Tanrı'nın varlığı söz konusu olunca, varoluşçu filozoflar iki kanada ayrılmaktadırlar. Ateist kanat "Tanrı varsa hürriyet yoktur" derken; teist filozoflar Tanrıyla birlikte mümkün olabilen bir varoluşçu felsefeyi savunmuştur.

O halde acaba Aşkın Varlık'la varoluş ve hürriyet nasıl bağdaşacaktır? Aşkın Varlık'ın müdahalesi durumunda insan hala tam bir hürriyete ve subjektifliğe sahip olmaya devam edebilecek midir?⁴⁰ Tanrı'nın varlığı kötülüklerin ve ızdırapların olmamasını gerektirmez mi?

Ateist kanat bu gibi sorulardan yola çıkarak Tanrı'yı inkar etmiştir. Bu durum onların tamamıyla yanlış bir Tanrı tasavvuruna sahip olmalarının sonucudur. Onlar Tanrı ile hürriyeti ve kötülükleri bir arada düşünemiyor, bunun Tanrı için bir eksiklik olacağını ileri sürüyorlardı. Oysa Tanrı, Tanrı ise kendisi dışındaki varlıklara hürriyet ve kötülüğe niçin müsaade etmesin? Nitekim teist varoluşçular bu noktada ateistler gibi

⁴⁰ K. Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe*, s. 39.

düşünmemektedirler.

1. Hürriyet İçin Tanrı'nın Zorunluluğu

Teist filozoflar hürriyeti savunmak için insanı, Tanrı'nın önüne bir "ben" olarak koyarlar. Buna göre insan da Tanrı gibi ama O'nun kadar olmadan hürdür. İnsanı nesnelere gibi görmek varoluşunun onlardan farklı olduğunu kabul etmemek, doğal olarak hürriyetin savunulmasını zorlaştırır. Bu yüzden Tanrı'nın varlığını kabul ederek aşkın bir alana sıçrayan insan, nesnel dünyadan ayrılır ve hürriyetine gerçek bir temel bulur. Tanrı açısından bakıldığında O da, yarattığı insanı bir "ben" olarak görmek istemekte ve bu yüzden de onu sorumlu tutmaktadır. Dolayısıyla bireyin hürriyeti Tanrı önünde bir hürriyettir⁴¹.

Sonlu varlık olan insan, sonsuz Varlık'ı düşündüğünde, zamana zaman dışı bakma gücünü elde eder⁴². Sınırlılığını ve acizliğini gören birey Mutlak olarak var olan Tanrı'ya bağlandığı ölçüde, bu dar alanın dışına çıkabilir. İçinde bulunduğu zamanı, mekanı, nesnel ve sonlu oluş sürecini aşma imkanı elde ederek, sonsuza doğru kapı aralar. Kendini Tanrı'nın huzurunda hissedince bütün sonlu bağlarından sıyrılır. Aksi halde hür olduğunu ne kadar iddia ederse etsin, o, tabiattaki zorunlu determinasyonun dışına çıkamayacak ve doğumunu, ölümünü ve her şeye gücünün yetmediğini hissettikçe, hem hür oluşuna gerçekten inanamayacak, hem de varoluşunun anlamı yok olacaktır. Ardından da intihar kaçınılmaz hale gelecektir. İnsanda hayret uyandıran başka bir yerde bulunmayıp da burada oluşu; önce ya da sonra olması için hiçbir sebebin yokluğu, teist filozofları bir müreccihin varlığı kanaatine götürürken,⁴³ ateist kanat bu durumu "saçma" olarak nitelemiştir.

O halde hürriyet için teist bakış açısı zorunlu hale gelmektedir. Zira "eğer Tanrı varsa, en azından, var olanlardan Bir'i hür demektir; çünkü teizme göre Tanrı, alemdeki determinasyonun üstünde ve dışındadır. Oysa Tanrı reddedilince, insan da dahil her varlık, bu determinasyonun içine girer."⁴⁴

41 E. Mounier, a.g.e., s.170.

42 H. Z. Ülken, a.g.e., s.447.

43 S. Kılıç, a.g.e., s.99.

44 M. Aydın, Din Felsefesi, s. 221.

Kierkegaard ve Marcel'de hürriyet ve Aşkın Varlık kavramları bir birlerine tezat teşkil etmemekte, aksine insanın hürriyetine tam manasıyla sahip olabilmesi, Tanrı'nın varlığına iman etmesi, kendi varlık temelini O'nda bulması ile mümkün görünmektedir⁴⁵. Kierkegaard bir varlık için yapılabilecek en büyük iyiliğin onu hür kılmak olduğunu ve böyle bir şeyi de ancak Mutlak Kudret sahibi Tanrı'nın yapabileceğini; zira sonlu bir varlığın başka bir varlığı hür kılmasının mümkün olamayacağını; ancak Mutlak Kudret sayesinde hürriyetten bahsedilebileceğini ileri sürer⁴⁶. Tanrı olmadan hürriyetin de olamayacağını belirten Kierkegaard; insanın, Tanrı'nın ve Hıristiyanlığın kapsamında olan bir hürriyet ve kurtuluş şeklini yeterli veya tatmin edici olmadığını düşünebileceğini; ancak bunun yanlış olduğunu savunur. Ona göre böyle bir şey, insanı gerçek bağlarından koparmak anlamına gelir.⁴⁷

Kierkegaard'a göre sonlu varlık olan insan sonsuz bir hürriyet tutkusuna tutkulanır. Böyle sonsuz bir tutku ise ancak sonsuzun istenmesi durumunu doğurur. Çünkü yalnızca sonsuz sonsuzca istenebilir.⁴⁸ Ona göre insanın mahiyetindeki sonluluk onu dünyevî varlığının dar alanına sıkıştırır. Buna karşılık mahiyetinin diğer kısmı, sonsuz bir özlemle bir başka dünya ile bağlantı kurmasına imkan verir. İnsan orada hem kenidini tatmin eder, hem de benlik oluşuna, davranışına ve karar verişine dair geçerli talimatları alır. Bu sebeple insan, dünyadayken sonsuzluğu unutmamakta⁴⁹ ve aşkın alana sıçramaktadır. Gerçek benliğine bu sayede ulaşabilmektedir⁵⁰.

Kendini mutlak olarak seçmemiş kişinin, hiçbir şekilde Tanrı ile bağ kurması mümkün değildir⁵¹. Bununla birlikte kendini gerçekleştirerek Tanrı ile bağ kuran ve sonsuzluk duygularının önünü açan birey, aynı zamanda kendisini Tanrı huzurunda hür bir varlık olarak hisseder. Çünkü Tanrı insanı hür ve bir "ben" olabilecek şekilde yaratmıştır. Ancak insanın benlik olarak varoluşu Tanrı'nın mutlak varlığı karşısında, mistik manada anlaşılan şekliyle yok olma durumunda değildir. Buna göre insan, Tanrı

⁴⁵ K. Gürsoy, *Sartre Aetizmi*, s. 106.

⁴⁶ S. Kierkegaard, *Journal*, II, No:1251, s. 62.

⁴⁷ S., Kierkegaard, *Journal*, II, No: 1277, s. 77.

⁴⁸ J. Wähl, *Existentialisme'in Tarihi*, s. 9.

⁴⁹ W. Weischedel, a.g.e., s.323-324.

⁵⁰ S. Büyükdüvenci, a.g.e., s.49.

⁵¹ S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, 246.

karşısında tek başına, muazzam bir çaba içinde ve sorumluluk taşıyarak seçim ve karar verme durumundadır⁵². Yani o kendini, kendince oluşturmuş bir “ben” olarak Tanrı’nın önüne koymaktadır.

Kierkegaard, Tanrı’nın kendi karşısında duran hür varlıklar yaratmasının çelişkili gibi görülebileceğini ancak bunun, felsefenin böyle bir şeyi anlayamamsından kaynaklandığını iddia eder. Ona göre felsefe bu yüzden Tanrı ile hürriyetin birarada bulunmasını muhal saymaktadır⁵³. Nitekim felsefe, hürriyeti açıklarken, ya Hegel sistemciliğinde olduğu gibi varlığı panteistik bir sistem içinde ele alıp hürriyetin zorunluluğu bilmek veya tanımak olduğunu ileri sürerek; ya da Tanrı’yı inkar edip insanı nesnel dünyanın determinasyonuna terkederek; her iki şekilde de gerçek bir hürriyeti temellendirememektedir. Oysa Tanrı niçin sınırlı hürriyete sahip bir varlık yaratmasın. Eğer Tanrı’nın varlığına rağmen kötülüklerin de varlığı, problem oluşturuyorsa, zaten kötülükler hür varlık için söz konusudur. Dolayısıyla kötülük bir bakıma izafidir. Çünkü insanın olmadığı yerde kötülüğün bulunması mümkün değildir. O halde kötülük insan için kötülüktür ve mutlak değildir. Bu yüzden Tanrı’nın kötülüğe müsaade etmesi veya niçin engel olmadığı gibi bir problem ortadan kalkmaktadır. Zira Tanrı açısından kötülüğün varlığından bahsedemeyiz.

Kierkegaard’da olduğu gibi Jaspers’a göre de, eğer insan kendi varoluşunu yaşamıyorsa, Tanrı ile bağlantı kurmamış demektir. Dolayısıyla Tanrı olmayınca hem varoluş gerçekleşemez, hem de böyle bir durumda insan tanrılaştırılmış olur. Bu ise keyfiliğin, hürriyet adı altında görünmesinden başka bir şey değildir ve gerçek olmayan bir hürriyettir. Çünkü bu durum, insanın, her şeyin boş olduğunu düşünmesine ve umutsuzluğa kapılmasına yol açan yalnızlık halini doğurur. Jaspers’a göre hürriyetle Tanrı iç içe olup, hürriyetin kesinliği, Tanrı’nın varlığını gerektirdiği gibi, hürriyetin inkarı da Tanrı’nın inkarı anlamına gelir⁵⁴. Ona göre insan kendini ne kadar hür bilir ve tanırorsa, kendisini var eden Tanrı da onun için o kadar kesinlik kazanır⁵⁵. Hürriyetinden emin olarak, gerçek varoluşunu oluşturan insan, bu kendi olma sürecinde son

⁵² W. Weischedel, a.g.e., s.324.

⁵³ S. Kierkegaard, *Journals*, II, No: 1237, s. 58.

⁵⁴ K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s. 71-72, K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 58-59.

⁵⁵ K. Jaspers, *Felsefe Giriş*, s. 79.

merhalede bir adım daha atarak Tanrı'ya yönelmek zorunda kalır⁵⁶.

Kierkegaard'ın estetik yaşam şeklinde din ve Tanrı yoktur. Basmakalıp hayatı terkedip etik yaşam şekline geçen birey, burada kendin gerçekleştirme sürecine girer ve son aşamada dini yaşam şekline girerek Tanrı ile karşı karşıya gelir. Dolayısıyla ona göre Tanrı'ya kendi olma sürecinin son merhalesinde ulaşılır. Aynı şekilde Jaspers'a göre de insanın Tanrı'ya yönelimi doğuştan gelmez. Gerçek varoluş sürecine giren birey, kendi kendine yeterli olmadığını görür ve hiçlikle yüz yüze gelir ve fakat Tanrı sayesinde tekrar kendine gelir ve hiçlik durumundan kurtulur. Dolayısıyla insan varoluşunu tecrübe ettiği ölçüde Tanrı'nın varlığını veya olması gerektiğini hisseder. Varoluşunu icra eden insan, aşma hareketi esnasında Tanrı'nın farkına vararak O'na yönelir.⁵⁷

Jaspers'a göre insan Tanrı'ya dönük, O'nunla bağlantılı bir varlıktır. Ona göre biz kendi kendimizi yaratmadık. Çünkü var olmayadabilirdik. Bununla birlikte bizim karar verme yeteneğimiz var, biz hürriyetle varız veya hürriyetle birlikte verilmişiz. Bir tabiat kanununun baskısı altında da değiliz. Tesir altında kalmadan karar veriyor ve hayatımız anlam dolu ise de, kendimize teşekkür borçlu değiliz. Çünkü biz hürriyetle birlikte yaratıldık. Dolayısıyla insan ne kadar hürse ve bunun farkındaysa Tanrı da onun için o kadar kesindir. Çünkü insan, hür olduğu yerde kendi kendine var olmadığından emin olur. Jaspers buradan bir idarecinin var olduğu düşüncesine ulaşır. Ona göre insanın hür oluşu başka bir idareyi davet eder. Çünkü insanın varoluşu tabiat hadiseleri gibi cereyan etmemektedir. İnsan ancak Tanrı idaresinde yaşayabilir⁵⁸. Tanrı olmayınca ne hürriyet, ne de varoluş mümkündür. Çünkü biz kendi kendimizi yaratma gücüne sahip olmadığımız gibi kendimize yeterli de değiliz. O halde sınırlı olduğunu anladığımız ve sayesinde benliğimizi oluşturduğumuz hürriyetimizi bize veren Tanrı zorunlu olarak vardır.

O halde gerek Kierkegaard, gerekse Jaspers, insanın, dünyanın dar sınırlarından kurtularak aşkın alana sıçraması sayesinde gerçek benliğini bulabileceğini iddia

⁵⁶ K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 76.

⁵⁷ K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s.87; K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 77.

⁵⁸ K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, 86-87; K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 76-78.

ederler. Bu noktada hürriyet de ancak Tanrı ile bağlantı kurulduğu sürece mümkün olmakta; aksi halde temellendirilememektedir. Acaba “iman” dediğimiz bu bağlantı ile hürriyet arasında nasıl bir ilişki kurulmaktadır?

2. İman ve Hürriyet

“Tanrı olmalıdır ve vardır” düşüncesine son merhalede ulaşan teist varoluşçu felsefe Tanrı’nın varlığını ıspatlama gibi bir endişe taşımaz. Aksine ıspat edilen bir Tanrı anlayışına karşı çıkararak, böyle bir durumda varoluşun veya hürriyetin hiçbir anlam taşımayacağını ileri sürer. Teist varoluşçulara göre Tanrı’ya varoluşsal süreç sonunda, hürriyetin en yüksek ifadesi olan imanla ulaşılır. Kanaatimizce gerek Kierkegaard ve gereks e Jaspers’ta görüldüğü üzere, onlar Tanrısız veya inançsız bir noktadan hareketle bireysel varoluş sürecini başlatırlar; ama bu süreç zorunlu olarak Tanrı’da noktalanır. Dolayısıyla insanın Aşkınığa olan ihtiyacı “Tanrı olmalıdır” fikrini doğurur.

Teist kanatta Tanrı’nın varlığı bir postulat olarak koyulmaz. Buna göre insan ilk önce bireysel bir varlık olarak vardır. Bir bakıma dünyaya bırakılmıştır. Ne yapacağını, nasıl hareket edeceğini ve kim olacağını henüz bilmemektedir. Hatta yaratılmış mıdır, yoksa nesnel dünyanın basit bir parçası mıdır, gibi sorular hakkında bile bir fikri yoktur. İçinde bulunduğu zaman, mekan ve diğer belirleyici etkenlerin onun için hiçbir önemi yoktur. İster ateist bir çevrede bulunsun, isterse dindar bir ortamda büyümüş olsun, birey bütün bunları askıya almalı, ardından da her şeyi sorgulamalıdır. Eğer var olan ve yürürlükte bulunan şeyler doğruysa, birey zaten bunu bireysel tecrübesi ile anlayacak ve fakat kendine mal etmiş olarak kabullenecektir. Yok eğer yanlışsa, yalnız başına da kalsa doğru olanı sergileme durumunda olacaktır. Her iki durumda da birey kendi varoluşunu veya benliğini dış etkilere bağlı olmadan zaman ve mekanın sınırlamaları dışına çıkararak belirlemektedir ki, bu gerçek varoluştur. Aksi halde birey kendini-var olanın içine bırakıverirse, bu durumda dindar bir çevrede dindar, ateist bir çevrede ateist bir insan olarak yaşamış olacaktır. Böyle şuursuz, bilinçsiz ve kendinden uzak bir yaşam şeklinde ise orijinal ve gerçek benliklerin ortaya çıkması mümkün değildir.

Peki ama insanın kendini zamanın ve mekanın sınırları dışında tutup her şeyi

askıya alarak tek tek sorgulamaya ve doğru olanı bulmaya çalışması ne kadar mümkündür? Veya bunu her seviyeden insanın yapabileceğini düşünebilir miyiz? Daha da önemlisi insanın buna gücü yeter mi? Son olarak böyle bir subjektif arayışta takip edilecek yol nedir?

Kanaatimiz odur ki, teist filozoflara göre eğer insan iç dünyasına yönelir veya kendini dinlerse, Tanrı'da noktalanacak olan bu subjektif arayış yoluna koyulmuş olur. Bireyin kendine yönelerek "ben kimim, niçin varım, ne olmalıyım ve nereden gelip nereye gidiyorum?" gibi sorular her seviyeden insanın düşünebileceği, zaman zaman muhatap olduğu ve fakat kimilerinin cevabını araştırmaktan kaçtığı, kimilerinin ise daha da deşeyerek sonuna kadar götürdüğü sorulardır. Böyle bir düşünce atmosferini tek tek her insanın yaşaması gerektiğini ve buna gücünün yetebileceğini savunmanın, onun, çok az kişide görülen bir düşünce derinliğini yakalamasını beklemek olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü, insanın kendi adına bu dünyada yaptığı bir şeyler olmalıdır. Aksi halde Tanrı'nın huzuruna kim olarak çıkacaktır? Sahip olduğu irade gücünü kullanmayarak kendini basmakalıp hayata niçin terkettiği ondan sorulmayacak mıdır?

Bu gün insanların kendi içi dünyalarına yönelip varoluşsal olarak düşünmeleri belki daha da zorlaşmıştır. Son üç asırdır sanayileşme, bilim, teknoloji ve iletişim araçlarının hızla gelişmesi; bireyin, on milyonlarla ifade edilen sayı da insanın bulunduğu şehirlerde yaşaması; ekonomik, sosyal ve siyasal şartların son derece global hale gelmesi ve bireysel yaşantının çok dar kalıplara sıkıştırılarak baştan sona dış etkenlerle kayıt altına alınmış olması sebebiyle insanlar kendilerine vakit ayıramamaktadır. Çünkü onların neyi düşünmeleri ve neyi düşünmemeleri gerektiği bile başkalarınca belirlenmektedir. Ancak bütün bunlara rağmen insanın kendine yönelmek zorunda olduğu kaçınılmaz bir gerçektir. Nitekim varoluşçu felsefenin son iki yüzyılda ortaya çıkması ve geniş bir okuyucu kitlesine ulaşması da, kaybolan insanı tekrar kendine döndürmeyi istemesi sebebiyledir.

O halde teist varoluşçulara göre birey, iç dünyasına yönelerek; objektif olarak var olsa da hakikate subjektif bir arayış sonucunda ulaşmalıdır. Bu yüzden varoluş ve Kierkegaard'ın da belirttiği gibi hakikat sübjektiftir. Dışımızda birtakım objektif doğrular var olabilir; fakat bu objektif doğrulara biz bireysel tecrübemizle ulaşmadığımız

sürece onların varoluşumuz için herhangi bir değeri bulunmamaktadır. İşte, Tanrı fikrini de aynı açıdan ele alan teist filozoflar varlığı, objektif olarak ispat edileni değil; bireysel tecrübeyle ulaşılmış bir Tanrı'yı kabul ederler. Dolayısıyla Tanrı ispat edilse bile birey açısından bakıldığı zaman eğer onunla iman bağı kurulamamışsa bu ispatın hiçbir önemi yoktur. Çünkü iman bir yaşantı halidir.

Teist varoluşçulara göre Tanrı, varoluşsal sürecin sonucunda ulaşılan bir olgu olup ispatlanamaz. Diğer taraftan ispatlanmış olması durumunda insan teslim olmak zorunda kalacağı için hürriyet ortadan kalkar. Zira Tanrı'nın sır olması zihni kapasiteyi aşması ve Hıristiyanlığın paradoksal yönler içermesi sebebiyle imanın objesi, açık ve kendini zorla kabul ettirici değil, gizil ve hür bir tutum gerektiren bir objedir⁵⁹.

Aslında Kierkegaard'ın, endişenin sonucunda, estetik ve etikten sonra, Tanrı önünde bir "ben" olarak yer alınan dini yaşam şekline ulaşması bir Tanrı ispatıdır. Ancak bu ispat objektif değil; sadece bireyi bağlayan bir yaşantı hali olup -eğer denilebilirse- subjektif bir ispattır.

Kierkegaard'da endişe, bireyi basmakalıp hayattan kurtarmakta ve ilk önce etik ardından da dini yaşam şekline geçişi sağlayarak, hem iman halini hem de hürriyeti mümkün kılmaktadır. Başka bir ifadeyle endişe, insanın çaresizliğini, yalnızlığını ve günahkarlığını açığa çıkarmaktadır. Birey bir yandan bağlanma ihtiyacı hissederek, diğer yandan da mağfiret isteğiyle Tanrı'ya iman etmekte ve gerçek varoluşunu bulabildiği için hür olduğunun da şuuruna varmaktadır.

Kierkegaard'a göre iman insanı hem zorunluluktan, hem de dünyanın dar kalıplarından kurtararak sonsuzluğa ve hürriyete götürmektedir. Ona göre Tanrı'ya iman, mucize gibi aklın yıkıldığı olanaklara inanmaktır. İnsan, çıkar yol bulamayınca ve kendini büyük bir makinanın dişlisi haline getiren, zorunluluğu öğreten akıl ona yok olmanın kaçınılmazlığını söyleyince, ancak iradeyle gerçekleşen imanla umutsuzluktan kurtulur. Çünkü Tanrı için hiçbir şey olanaksız değildir. Akıl insana zorunlulukları öğretirken aynı zamanda onun çemberini daraltmaktadır.⁶⁰ Oysa sonsuzluğa özlem

⁵⁹ R. Verneaux, a.g.e., s. 160.

⁶⁰ P. Gaidenko, a.g.e., s. 58-59.

duyan insanı, Tanrı gibi, her şeyi mümkün kılabilen bir varlığa iman tatmin eder ve kurtuluşa götürebilir. İman paradoksal, hatta saçmadır. Öte yandan gösterilen ve anlaşılabilen şey, bilinir veya görülür dolayısıyla ona inanılmaz⁶¹. Eğer Tanrı veya imanın objesi ıspatlanan şeyler olsaydı insan aklın kalıpları içine girmek zorunda kalacaktı. Oysa insan sınırlı olan dar çerçeveden çıkıp sonsuza uzanmak istemektedir. İşte bu imkan sadece imanda vardır. İman eden kişi cesur bir hamlede bulunmuş ve adeta yetmişbin adım derinlikteki suların üstüne kendini bırakarak gerçek hürriyeti yakalamıştır.⁶²

Kierkegaard'a göre insanı dünyanın rasyonel ve zorunlu dar kalıpları içinden çekip, sonsuzlukla ve kendisi için her şeyin mümkün olduğu Tanrı'yla karşı karşıya getiren iman, kesin bir karar ve seçim işidir.⁶³ Ona göre akıl bizi karar verme gereksiminden kurtaramaz. Yunan felsefesi, Hıristiyanlar ve modern felsefe bu gerçeği yadsımıştır. Bunlar Tanrı'nın varlığını ıspatlamaya çalışarak seçim yapma durumunu ortadan kaldırmaya çalışmışlardır⁶⁴.

Sonuç olarak Kierkegaard'a göre iman dini yaşam şeklinde ulaşılan bir yaşantı hali olup kriterless bir seçimdir; teslimiyettir. Fakat bu öyle bir teslimiyettir ki, güç, kuvvet ve hürriyeti gerektirir⁶⁵. Dolayısıyla iman etme durumuyla karşı karşıya kalan birey, "saçma" olanı kabul etmek gibi yüksek bir hürriyet halini yaşamış olur. Ardından da hem sonsuz olanla iletişim kurarak dünyanın sınırları dışına çıkmakta ve hem de benliğini tamamlamaktadır. Bu ise gerçek hürriyettir veya gerçek varoluştur. Şunu da ifade etmeliyiz ki, Kierkegaard imanın tamamen bireysel çabayla mümkün olacağını iddia ettiği gibi aynı zamanda onun sürekli bir seçim hali olduğunu yani "iman ettim" demekle her şeyin bitmiş olmadığını, aksine, imanın bir oluşum şeklinde devam etmesi gerektiğini savunur. Kierkegaard'a göre kişi her zaman imanını taze tutmalıdır⁶⁶.

Kierkegaard'a göre saçma olana inanmak hürriyetin gerçek bir işaretidir. O böyle düşünmekle imanda iradeyi ön plana çıkarıyordu. Kierkegaard'ın imanlı ulaştığı Tanrı

61 R. Verneaux, a.g.e., s. 13.

62 R. Shinn, a.g.e., s. 43.

63 A. Macintyre, "Kierkegaard", s. 337-338; R. Shinn, a.g.e., s. 39; W. Kaufmann, a.g.e., s.15.

64 W. Kaufman, a.g.e., s. , 16.

65 S. S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 41.

66 R. Shinn, a.g.e., s. 40.

Hıristiyanlığın Tanrı'sı iken, Jaspers'ın varoluşsal süreç sonunda ulaştığı Tanrı dinin bildirdiği Tanrı değildir. Onun Aşkılık dediği Tanrı fikrine felsefi imanla varılır. Bu yüzden Jaspers, Kierkegaard'ın izinden gitmekle beraber onun düşüncelerini dini görünümünden kurtarmış ve felsefi bir mahiyet kazandırmıştır.

Jaspers teolojinin, Tanrı'nın varlığının sadece vahiyle ortaya koyulabileceğini savunmasını eleştirir. Aynı şekilde Tanrı'nın ispatlanabileceğini ileri süren geleneksel felsefenin bu yaptığının da yanlış olduğunu iddia eder. Gerekçesi ise Tanrı ispatlarının yanlışlığının Tanrı'nın yokluğu anlamına gelmesi tehlikesidir. Ama daha da önemlisi Tanrı'nın bilginin konusu olmadığını savunmasıdır. Ona göre ispat denilen şeyler, aslında ispat değil, düşünerek kanaata varma yollarıdır. Bununla birlikte Tanrı'yı objektif olarak ispat etmeye çalışmak, Tanrı'nın varolmayışını göstermekle kalmaz, aynı zamanda O'nu dünya hudutlarında tesbit edilmiş bir realite haline dönüştürür⁶⁷.

Jaspers, teolojinin ve ispatların ortaya koyduğu Tanrı anlayışlarını reddettikten sonra Tanrı inancının nereden geldiğini sorar ve hemen ardından şu cevabı verir." Bu inanç hürriyetten geliyor. Gerçekten kendinin varlığından emin olan insan, aynı zamanda Tanrı'nın varlığından da emin olur. Hürriyet ve Tanrı ayrılmaz ikilidir. Niçin? Kendimden eminim; Hürriyetim için de kendi kendime var değilim, onunla yaratıldım, çünkü kendimde olmayabilir ve hür oluşumu da zorlamayabilirdim. Fakat ne zaman gerçekte ben, ben isem o zaman benim kendiliğimden var olmadığımı eminim. Olsa olsa, hür oluş, hür oluş içinde, dünyada transandansa bağlı oluşta kendini farkedir."⁶⁸

Aslında Jaspers da böyle düşünmekle bir bakıma Tanrı ispatı ortaya koymuş oluyor; ancak bu ispat tıpkı Kierkegaard'da olduğu gibi bireysel yaşantı halinde ulaşılan ve sadece bireyi bağlayan subjektif bir ispattır. Jaspers'ın Kierkegaard'dan farkı ise onun ulaştığı Tanrı'nın Aşkılık adını alarak dinin Tanrı'sından farklı bir görünüm arzemesidir. Diğer önemli bir husus da bireysel olarak ulaşılmış da olsa burada da bir iman söz konusudur ki, Jaspers buna felsefi iman demektedir. Dolayısıyla ona göre, birey Tanrı'nın varlığı hakkında sadece "eminim" diyebilir.

⁶⁷ K. Jaspers, *Felsefeyi Giriş*, s. 55-57; K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s.69-70.

⁶⁸ K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 58; K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s. 71.

Jaspers'ın ıpsatları reddetmesinin diğeri bir nedeni -belki de en önemlisi- de ıspatlanmış bir Tanrı'nın bizi sorumluluktan alıkoyacağı anlamına gelmesidir. Bu noktada Kant gibi düşünen Jaspers, Kant'ın "eğer Tanrı gözlerimizin önünde dursaydı zorlayıcı bir otorite olur ve bizler kukladan farksız olurduk. Oysa Tanrı bizi hür görmek istiyor" sözüne katılır. Jaspers'a göre Tanrı'nın bu dünyada elle tutulur olmayışı, insanın ne yaparsa yapsın hürriyetten ve sorumluluktan kurtulamayacağı anlamına gelir.⁶⁹

O halde Jaspers'a göre de her ne kadar "felsefi iman" olarak adlandırılırsa da iman hürriyetin en üst seviyede ifadesidir.

İman-hürriyet ilişkisi hakkında Marcel'in de farklı düşünmediğini görmekteyiz. Nitekim o da Tanrı ıspatlarını reddetmekte ve imanı hürriyetin yüksek bir ifadesi olarak ele almaktadır.

Marcel'e göre Tanrı'nın varlığı ıspat konusu değildir. Çünkü varlığı ıspatlanabilen bir şey Tanrı olmaktan çıkar. Bir şeyin var olduğunu göstermek, onun kimliğini tesbit etmek, yerini işaret etmek anlamına gelir⁷⁰

Marcel, Tanrı ile ben arasında, bir hürriyetle diğeri bir hürriyetin ilişkisi bulunduğunu ve bunun imanla gizlenmiş olup aşk ilişkisi olduğunu savunur.⁷¹ Tanrı'yla kurulan bağı bizzat hür bir hareket olarak gören Marcel, insanın Tanrı'yla sözleşme yapma ve sözleşmeye ihanetle feshetme noktasında hür olduğunu belirtir⁷². Ona göre, imanda bir iç zorunluluk prensibi söz konusu değildir. Dolayısıyla o iman hareketini psikolojik bir durum olarak kabul etmez.⁷³

Sonuç olarak Marcel imanın sadece hür bir varlıkta mümkün olduğunu savunur. Ancak ifade etmeliyiz ki Marcel imanı inayet olmadan düşünmez. İman aynı zamanda bir "katılma"dır. Başka bir deyişle iman sesiz bir çağrıya cevaptır. Ancak bu çağrı insan üzerinde onu zorlamayan bir baskı uygular. Yani bu baskı dayanılmaz değildir. Çünkü

⁶⁹ K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 59-60; K. Jaspers, *Felsefe Nedir*, s. 72.

⁷⁰ M. Muşta, a.g.e., s.115-116.

⁷¹ Muşta, 110; Murtaza Korlaelçi, "Gabriel Marcel'in Tanrı Anlayışı" *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, haz. Kenan Gürsoy, Alpaslan Açıkgenç, Ülke Yay., 1. bs. Ankara 1991, s. 37.

⁷² F. Magill, a.g.e., s.114-115.

⁷³ M. Muşta, a.g.e., s. 119-120.

eğer öyle olsaydı iman, iman olmazdı, zira iman sadece hür bir varlıkta mümkündür⁷⁴.

O halde, teist filozoflar Yaratacıcı bir Tanrı'nın varlığına sadece iman yoluyla ulaşılabileceğini iddia etmektedirler. Burada ateistlerin ileri sürdüğü başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Acaba ateistlerin inkar etmesine sebep olan "yaratılmış olmak özcülüğe yol açar" konusunda teist varoluşçular nasıl düşünmektedir?

3. İnsanın Yaratılmışlığı

Ateist varoluşçulardan Sartre, belirlenmişliğe veya özcülüğe yol açacağı gerekçeyle yaratılmış olmayı reddetmektedir. Ona göre eğer insanı bir Tanrı yaratmışsa, bu tıpkı nesnel dünyada olduğu gibi onun özünün varoluşundan önce geldiği anlamına gelir ki, bu durumda hürriyet ortadan kalkmaktadır. O halde Tanrı olmamalıdır.

Sartre bu noktada realist davranmayarak, insanın gücünün veya hürriyetinin sınırlarını görmek istememektedir. Ona göre insan mutlak hürriyete sahiptir.

Teist filozoflar ise bu konuda daha realist hareket etmekte ve insanın gücünün nereye kadar olduğunu, daha doğrusu insanı kuşatan sınırlılık gerçeğini görmektedirler. Nitekim onlara göre insan mutlak olmadığı gibi yetkinliğe veya kendi kendine yeterliliğe de sahip değildir. Eğer insan gerçek varoluşunu yakalamak istiyorsa Tanrı'ya ihtiyacı var demektir. Bu realiteyi gören teist kanat, insanın yaratılmış olduğunu kabul etmektedir. Ancak onların yaratılmışlık hakkında fazla söz sarfetmediklerini, bunun yerine Tanrı'nın ispatlanamayan ve insanın kendini aşma düşüncesinin sonucunda ulaşarak kendini tamamlama imkanı bulduğu bir Varlık olduğunu kabul ettiklerini görmekteyiz.

O halde insan ya teist kanatta olduğu gibi yaratılmışlığı kabul ederek, tabiattaki determinasyon zincirinden kendini kurtaracak ve sonsuzluk duygularıyla iç içe yaşayacak; ya da Sartre ve diğer ateist varoluşçularda olduğu gibi doğa tarafından yaratılmışlığı kabul ederek dünyanın dar sınırlarına ve nesnel sürece tabi olmak zorunda kalarak "insan" olmaktan uzaklaşacaktır. Çünkü Tanrı tarafından nesnelere tamamen

⁷⁴ M. Muşta, a.g.e., s.124-125.

farklı olarak yaratılmış olmak, insanın değerini yüceltip ona aşkın bir boyut katarken; yaratılmışlığın reddi bu aşkınlığa perde çekmekte ve insanın nesnelere farklı olduğunu gösterecek açıklamayı da ortadan kaldırmaktadır. Oysa teist düşünce bütün varlığı Tanrı'nın yarattığını, ancak insana burada ayrı bir rol biçip şuur, hürriyet ve sorumluluk vererek ona aşkın bir boyut kazandırdığı düşüncesini temel prensip olarak kabul etmektedir.

Teist düşünceye göre insanı Tanrı yaratmıştır; ama ona sadece insan diyebilmemizi sağlayacak bir maya vermiştir. Bu mayaya şekil verecek, öz kazandıracak olan insanın kendisidir. Nitekim Tanrı Hz. Adem'i başkaldırsın diye yaratmadı; fakat Hz. Adem baş kaldırdı.

İnsanın yaratılmış olduğunu söylemek onun sonluluğunu kabullenmek anlamına gelir. Çünkü yaratılmış varlık sonsuz olamaz.⁷⁵ Az önce de ifade ettiğimiz gibi, teist kanat da, zaten insanın sonsuz veya mutlak olduğunu iddia etmiyor; aksine bu durumu bizzat tecrübe ederek keşfediyor. O halde teist düşünceye göre insan seçimlerle kendini oluşturur, fakat ontolojik manada kendini yaratamaz. İnsan olarak ve hatta belirlenmişliğe yol açmayan bir kalıtımla doğar. Bundan sonra güç halindeki hürriyetle kendini yetiştirir. Önce insan olarak var olur, sonra da hür hareketlerle benliğini kurar.⁷⁶

Kierkegaard, insanın hür hareketleri için yaratma değil, seçme kavramını kullanır. Ona göre insan var olanlar arasında bir seçim yapar. Bu noktada iki bakış açısının mümkün olduğunu belirtir. Birinci bakış açısına göre seçilen şey, seçilmeden önce yoktur ve varlık alanına seçim yoluyla çıkar ki, bu durumda insan yaratıcı durumundadır. Kabul edilebilir olan ikinci bakış açısına göre ise seçilmiş olan şey vardır ve insan sadece seçen konumundadır. Kierkegaard'a göre insan kendini yaratmaz; fakat sadece seçer. Tabiat yok iken yaratılmış olduğu halde, insan da yok iken; ama henüz bir benlik veya kişilik olmadan yalnızca insan olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla insan hür ve zıtlıklarla dolu ve kendini seçme gerçeği ile birlikte dünyaya

⁷⁵ R. Verneaux, a.g.e., s. 151

⁷⁶ R. Verneaux, a.g.e., s. 157.

gelir⁷⁷. Bu noktada insanın gücü dahilinde olan şey onun seçimleriyle kendini orjinal bir benlik olarak ortaya koymasındır.

Jaspers'a göre ise insan kendi kendini yaratmamıştır. Aksine o hürriyetiyle birlikte yaratılmıştır. Hür olduğunun bilincine vardıkça da Tanrı'nın varlığından emin olmaktadır⁷⁸

Teist filozoflar insanın yaratılmışlığını kabul etmekle birlikte, onun benliğinin verili olduğunu kesinlikle reddederler. Tanrı insanı yaratmıştır; fakat nasıl bir benliğe veya öze sahip olacağını, onun önüne bir hürriyet alanı koyarak kendisine bırakmıştır.

Acaba yaratılmışlığı kabul eden teist kanat "kader" konusunda nasıl düşünüyor. İnsanın kaderi Yaratıcı'nın elinde midir, yoksa her insan kendi kaderini kendisi mi kurar?

4. Kader Problemi

Kierkegaard, insanın yapıp etmelerinin daha önceden bilindiğini ve insanın her fiilinin aslında Tanrı'nın iradesinden başka birşey olmadığını ileri süren anlayışları reddeder. Zira böyle bir anlayış, hem tam bir belirlenmişliğe yol açar, hem de insanın orjinal bir benlik olarak varoluşuna müsaade etmez. Dolayısıyla kadercilik anlayış, hürriyeti yok ettiği gibi insan realitesine de aykırı düşer. Yaşanan varoluş sürecine bakıldığı zaman insanın hür seçimlerde bulunduğu, şuurlu olduğu, ümitsizliğe kapıldığı ve günah işleyebildiği görülmektedir. O halde bütün bu olanların zaten insanın kaderinde var olduğunu ve zamanı gelince gerçekleştiğini iddia ederek her şeyi insanın elinden almak insan gerçeğini görmemek ve sorumluluğu reddetmek anlamına gelir. Ardından insanın elinden çıkan ama kadercilik sebebiyle insana mal edilemeyen bütün kötülüklerin kaynağının Tanrı olduğu sonucu çıkar.

Kierkegaard'a göre kader anlayışında insana dışardan müdahale vardır. Kadercilikte zorunlulukla hürriyet birleştirilerek açıklanmaya çalışılır.⁷⁹ Hem hürriyetten, hem de her şeyin kader çerçevesinde gerçekleştiği iddia edilerek

⁷⁷ S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s. 219-220.

⁷⁸ K. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 76-77.

⁷⁹ S. Kierkegaard, *Dread*, 87.

zorunluluktan bahsedilir. Oysa kader ve hürriyet kavramları hiçbir zaman bir arada ele alınamaz⁸⁰. Kierkegaard'a göre başarısızlıkla sonuçlanan ve çıkmazları olan kadercî açıklamalar Tanrı'nın mutlak kudreti ile insan hürriyetini bağdaştırmak için ortaya atılmıştır. Ancak bu anlayış insan hürriyetini yok ederek bu problemi çözmeye çalışır ve sonuçta da hiçbir şeyi açıklayamaz.⁸¹ Ona göre kadercî anlayış, Tanrı'nın kendisi karşısında hür bir varlık yaratmasını anlayamamakta ve Tanrı'nın mutlak kudretinde eksilme olmaması için kendisi gibi ama kendisi kadar olmayan bir hürriyete müsaade etmesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Oysa Mutlak olan Tanrı için sınırlı bir hür varlık yaratması?

Kierkegaard insanın yaşadığı tecrübelerden yola çıkar ve kaderciliğin insanın varoluş gerçeğinde yer alan endişe'nin yokluğuna sebep olduğunu savunur. Ona göre her şey kadere göre ve zorunlu olarak gerçekleşiyorsa yaşanan bir olgu olan endişe nasıl açıklanacaktır? İnsanın bilerek işlediği ve bu yüzden de Tanrı karşısında sorumlu olduğu günah diye bir olgudan nasıl bahsedilecektir?⁸²

O halde Kierkegaard'a göre insanın başına gelen her şeyin Tanrı'nın iradesi sebebiyle olduğunu kabul etmek büyük bir hilekarlıktır. Böyle bir şey zor olanı, sorumluluğu ve kendini seçme eylemini terk edip, kolay olanı tercih etmek demektir⁸³ Basmakalıp hayatı yaşayan estetikçi için kadercilik, onu sorumluluktan kurtaran ve kendini avutmasına yarayan bir yoldur.

Sonuç olarak Kierkegaard her insanın, seçimler yoluyla kendi kaderini kendisinin çizeceğini savunmaktadır.⁸⁴

Kierkegaard endişe ve günah gibi kavramlardan yola çıkarak bu gibi olguları adeta hürriyetin varlığına delil olarak göstermektedir.

5. Günah, Suç ve Hürriyet

Tanrı'nın varlığı ve kainatı idare ettiği kabul ediliyor ve insan Tanrı'ya inanan biri

⁸⁰ S. Kierkegaard, *Journals II*, no: 1231, s. 56.

⁸¹ S. Kierkegaard, *Journals, II*, No: 1230, s. 56.

⁸² S. Kierkegaard, *Dread*, 87-88.

⁸³ S. Kierkegaard, *Journals, II*, no: 1256, s. 64.

⁸⁴ S. Kierkegaard, *Journals, II*, no: 1263, s. 70.

olarak kendini O'na karşı sorumlu hissediyorsa, Tanrı'nın koyduğu birtakım yasakları çiğnememesi ve emirlere de uyması gerekmektedir.

Tanrı'nın varlığı inkar edilince elbette yasak, günah, ceza, sevap, tövbe ve emir gibi olgulardan bahsetmek mümkün olmaz. Aslında insanların kendi aralarındaki hukuku düzenlemek için bazı yasaklar ve emirler belirlemeleri mümkündür. Aynı şekilde ahlak da bazı evrensel kurallar ortaya koymaya çalışır. Ancak ne insanların beşeri hukuklarında ne de ahlakın sadece vicdanlara seslenen evrensel kurallarında günah, sevap ve tövbe gibi kavramlara rastlayamayız. Bu kavramların din veya Tanrı ile ilgili olan bir anlam ve kullanımı vardır.

Tanrı'ya inanan insanın dünyasında günah, tövbe ve sevap kavramları sıkça yer alır. Her insan, günaha yol açacak davranışlardan kaçınması, şayet böyle bir davranışta bulunmuşsa, tövbe etmesi ve sevap kazandıracak işleri yapması gerektiğini ve bu yüzden de Tanrı önünde sorumlu olduğunu bilir. Nitekin ahiret inancı olan bütün dinlerde "günah" fikri insanın Tanrı karşısında sorumlu ve hür olduğu anlayışını doğurmuştur.⁸⁵

Filozoflardan Descartes ise, insan hürriyetinin delili olarak, insanın aldanmasını, günah işlemesini veya yanlış yapmasını gösterir⁸⁶.

Tanrı'nın yasaklaması sebebiyle insanın yapmaması gerektiği halde isteyerek yaptığı işler sonucunda ortaya çıkan günah olgusu, insanın hür olduğunun bir işaretidir. Diğer bir ifadeyle insan hür olmasaydı günah, tövbe veya sevap kavramlarından bahsedemezdik.

Teist varoluşçulardan özellikle Kierkegaard'ın günah kavramıyla varoluş ve hürriyet arasında ilgi kurduğunu görmekteyiz.

Kierkegaard'a göre günah ben'i ortaya koyar; insan, günahla Tanrı karşısında kendi varlığını gösterir, günahla hür ve sorumlu olduğunu anlar, günahla sonluluğunu görür.⁸⁷ Ona göre varolan insan tek başına, hür ve Tanrı önünde günahkar olduğu için

⁸⁵ H. Z. Ülken, a.g.e., s.431.

⁸⁶ N. Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 27.

⁸⁷ R. Verneaux, a.g.e., s. 17.

endişelidir⁸⁸, dahası ümitsizdir; çünkü o ne kadar pişman olsa ve tövbe etse de potansiyel olarak günahkardır veya suçludur.

Kierkegaard günah kavramını ele alırken ilk olarak bu olgunun bilimsel bir bakış açısıyla, mesela psikoloji bilimince çözümlenemeyeceğini belirtir. Ona göre günah olgusu tamamıyla aşkındır ve belli kurallara yerleştirilerek açıklanabilecek bilimsel bir problem değildir⁸⁹. Çünkü günah olgusu, Tanrı ile insan arasındaki ilişkide ortaya çıkar ve bu yüzden subjektif bir durumdur. Her ne kadar dinin veya Tanrı'nın objektif olan emirleri ve yasakları var ise de; esas önemli olan bireyin niyet ve inancındaki samimiyeti olduğu için, hangi davranışının Tanrı karşısında günah veya suç teşkil ettiğini en iyi bilen bireyin kendisidir. İşte bu nedenle günah kavramı subjektif bir yapı arzeder.

Kierkegaard ikinci olarak, günahın, yanlış bilmemekten kaynaklanmadığını, aksine insanın doğruyu bildiği halde hata yaptığını iddia eder. Bu konuda "erdem" in öğrenilebilirliğini veya bilgiye dayalı olduğunu savunan Sokrates'a katılmaz. Sokrates'a göre iyi "bilgi" dir; kötü ise bilgisizliktir. Kierkegaard bu noktada şu soruyu sorar. "Peki ama günahı nasıl açıklayacağız?". Ona göre Sokrates, günahın açıklanmasında iradeyi ihmal etmiştir. Çünkü iyinin ne olduğunu bilen kişi, "iyi" olmakta başarısız olabilir; doğruyu bildiği halde bilerek hata yapabilir. İşte günah, insanın doğruyu anlamaması veya bilmemesi yüzünden değil, doğru olanı yapmaması nedeniyle ortaya çıkar. Dolayısıyla erdeme, Sokrates'ın düşündüğü gibi bilgi veya akılla değil, insan iradesi yoluyla ulaşılır⁹⁰. Kierkegaard bu konuda ahlak ilminin de günah kavramına yer vermemesi sebebiyle yetersiz kaldığını ileri sürerek şöyle der: "Günahı tanımayan bir etik, mükemmel bir boş-ilimdir."⁹¹

Kierkegaard'a göre günah, insanın Tanrı önünde hem birey olarak varoluşunun,⁹² hem de hür olduğunun işaretidir. Nitekim ona göre eğer Hz. Adem günah işlememiş

⁸⁸ N. Hızır, a.g.e., s.105.

⁸⁹ S. Kierkegaard, *Dread*, 45-46; S. Kierkegaard, *Journals II*, no:1238, s. 58.

⁹⁰ P.Gaidenko, a.g.e., s. 54-55.

⁹¹ S.Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.85.

⁹² S.Kierkegaard, *Dread*, 106; J. Wahl, *Existentialisme'in Tarihi*, s.10.

olsaydı ölümsüzlüğe ulaşmış olacaktı.⁹³ Ancak hürriyetinin ve varlığının da farkına varamayacaktı. Bu konuda Kierkegaard Hz. Adem'in yasak meyveyi tatması olayını şöyle yorumlar: Tanrı Hz. Adem'e "iyi ve kötünün bilgisi olan ağaçtan yemeyeceksin" dediğinde, Hz. Adem doğal olarak bu sözü anlamadı. Çünkü iyi ve kötü arasındaki farkı bilmiyordu. Bu farkı aslında meyveyi tadarak görebilirdi. Getirilen yasaklama onda bilme arzusunu uyandırmış ve uyarmıştı. Dolayısıyla yasaklama Hz. Adem'de hürriyetin mümkün olduğu fikrini de beraberinde getirmiştir. Bu aynı zamanda onun var olabilme imkanıydı.⁹⁴ Hz. Adem önüne koyulan yasak sebebiyle aslında hür olduğunun farkına varmıştır. Fakat bunu bizzat tecrübe ederek görmek istemiş ve yasağı çiğneyerek ilk günahı işlemiştir. Bu olay onun Tanrı önünde günahkar ve bir birey olarak var olduğunun da bir işareti olmuştur. Artık o melekler gibi günahsız ve suçsuz olarak duran biri değil, günahı ile varlığını bizzat göstermiş biridir. Ancak Hz. Adem günah işlemekle ölümsüzlük imkanını kaybetmiş ve Tanrı'dan uzaklaşmıştır.⁹⁵ Hür olarak var olduğunu görmüş, ama Sonsuz olandan da uzaklaşmıştır. Oysa insan hür olmanın yanında, sonsuzluğa da özlem duyar. İşte o bu noktada bir ikilem yaşamaktadır. Hem hürriyeti istemektedir, hem de sonsuzluğun peşindedir. Burada günah kavramı bireysel olarak işlenen günahların dışına çıkarak metafizik bir boyut kazanmaktadır⁹⁶

Görüldüğü gibi Kierkegaard'da günah veya suç hürriyetin veya bireysel varoluşun bir işareti olmaktadır. Kierkegaard'a göre insanın suçsuzluğunun veya masumiyetinin savunulması durumunda hürriyetten bahsedilemez.⁹⁷ Suçluluğunu ve günahkarlığını hisseden insan ise pişmanlık duyar ve Tanrı'ya olan aşkını tövbe ve pişmanlıkla ifade eder.⁹⁸

Günah ve sevap gibi kavramlar sadece dini literatürde yer alır. Biz burada günah olgusunun, Tanrı'nın veya dinin koyduğu yasakları bilerek çiğneme durumunda ortaya çıktığını ve bu yüzden insanın hür oluşunu ifade ettiğinden bahsettik.

⁹³ S. Kierkegaard, *Dread*, 83.

⁹⁴ S. Kierkegaard, *Dread*, 40.

⁹⁵ R. Shinn, a.g.e., s. 37-38.

⁹⁶ R. Verneaux, a.g.e., s. 17.

⁹⁷ S. Kierkegaard, *Dread*, s. 97, 109.

⁹⁸ S. Kierkegaard, *Either/Or*, II, s. 220.

Ateist açıısından bakacak olursak acaba dinin kuralları, insan üzerinde bir baskı unsuru teşkil etmiyor mu? Teist varoluşçular bu konuya nasıl açıklık getirmektedir?

6. Din ve Hürriyet

Her şeyden önce ifade etmeliyiz ki “din”, her zaman varoluşçu olagelmıştır. Din, daima düşüncemizin büyük bölümünün gerçek önemli şeylerden yoksunluğunu, yaşamımızı değiştirmemizin gerekliliğini söylemiştir. Her zaman acı, korku, üzüntü, suç ve umutsuzluk sorunları üstünde durmuş⁹⁹ ve bunları aşmanın yollarını göstermiştir. Din, bireyi esas almak suretiyle toplumların Tanrı yönünde bir değişime uğramalarını istemiş; insanların önüne çeşitli görevler, emir ve yasaklar koyarak onların Tanrı önünde sorumlu olduklarını bildirmiş, ama bu görev, emir ve yasaklar hususunda dayatmacı olmamış, insanların hür olduklarını söylemiştir. Dolayısıyla din, dinin kurallarına ister uysunlar ister uymasınlar insanların, bir şeyler yapabilme gücünde olduğunu ve fakat bu gücü Tanrı'nın isteklerine uyma yönünde kullanmasının bireyin varlığını anlamlandırmasında tek çıkar yol olduğunu ifade etmektedir.

Dinin uyulmasını istediği emir ve yasaklarla, ahlakın belirlediği ödevler insanın hürriyetine engel değildir. Çünkü bunların hepsi zorunluluğun olmadığını, aksine insanın yapıp yapmama gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Bu durumda önemli olan hangisinin tercih edildiği değil, bu tür emirlerin ve yasakların var olması¹⁰⁰ ve sadece hür bir varlık için söz konusu edilebileceğidir.

Kierkegaard, ibadetlere bir külfet gözüyle bakmaz. Ona göre ibadetler Tanrı'yla iletişim halinde olmaktır. İnsan imanı sayesinde kendini Tanrı huzurunda bulur. Onun Tanrı'ya yönelişi bir aşk halidir. İşte burada ibadetler, ruhun Tanrı'yla doğrudan bağ kurmasıdır, Tanrı'yı kendimize dikkat eden kılmaktır, Tanrı'yı dinlemedir. Kısacası ibadet ve aşk özdeştir.¹⁰¹

Kanaatimizce Kierkegaard'a göre ibadetler külfet olmadığı gibi Tanrı'yla iletişim kurmada tek yoldur. Bu noktada “ibadetler insan hürriyeti üzerinde baskı unsuru teşkil

⁹⁹ W. Kaufman, a.g.e., s. 78.

¹⁰⁰ R. Verneaux, a.g.e., s. 155.

¹⁰¹ R. Verneaux, a.g.e., s. 19.

eder mi etmez mi” şeklinde bir soruya da yer kalmamaktadır. Böyle bir soru ateist açısından mümkün olmakla birlikte, ateist için esas problem ibadetler değil, Tanrı’nın varlığı olmalıdır ki, daha önceki kısımlarda bu konuya değinmiş ve ateist varoluşçuların Tanrı ile hürriyeti karşı karşıya getirdiklerini ifade etmiştik.



SONUÇ

Fikri temelleri Sokrates'in "kendini bil" prensibine kadar uzanan varoluşçu düşünce, hayatın anlamını sorgulamaktadır. Klasik felsefenin bütün evreni açıklama çabaları karşısında, varoluşçu felsefe sadece insana yönelmiştir. İnsanın "kim" veya "ne olduğu sorusu, onlara göre cevaplanması gereken ilk sorudur ve eğer felsefi bir çabadan bahsedilecekse bu çaba, bir "oluş süreci" içinde varlığını gerçekleştiren insana yönelik olmalıdır.

Varoluşçulara göre, klasik felsefe, insanı rasyonel bir temele oturtmaya çalışırken, aynı zamanda onu nesnel dünyanın da bir parçası mesabesinde telakki etmektedir. Dolayısıyla klasik felsefeye göre, nesnel dünyada olduğu gibi insan için de "öz" "varoluş"tan önce gelmektedir. Klasik felsefenin diğer bir özelliği de, varlığa bütüncül olarak yaklaşmasıdır. Bu yaklaşım ise bireyin, "tümel olan" içinde kaybolmasına sebep olmaktadır.

Varoluşçu düşünce, "varoluş, öz'den, benlikten ve kendi olma'dan önce gelir" prensibiyle klasik felsefeye kökten bir karşı çıkışı gündeme getirir. Aynı zamanda insanı nesnel dünyadan tamamıyla farklı kabul ederek, onun sadece "oluş süreci"nde olan bir varlık olduğunu savunur. Bunu yaparken de insanı, hiçbir felsefi düşüncede görülmeyen bir şekilde yüceltir.

Çalışmamız boyunca tesbit edebildiğimiz kadarıyla varoluşçu düşüncenin en başa koyduğu prensip varoluşun benlikten veya "kendi olma" dan önce gelmesidir. Buna göre teist kanat, insanın ham bir varoluş olarak dünyaya geldiğini savunur. Onlara göre Tanrı, insanı şekillenmemiş veya herhangi bir kişiliği olmayan, fakat sadece onu diğer varlıklardan ayırmamızı sağlayan birtakım verili özelliklerle yaratmıştır. İnsanın yaratılmış olması, onun belli bir öze sahip olduğu anlamına gelmez. Zira Tanrı, insanı yaratmıştır; fakat ona seçimler yapabileceği ve bu sayede de kişiliğini oluşturacağı bir hürriyet alanı bırakmıştır. Bu sınırlı hürriyet alanı insanın sorumluluğunu izah etmede tek çıkar yoldur.

Varoluşçu düşünceye göre insan, kendisine sunulan hürriyet alanında kendi hür iradesiyle yaptığı seçimlerle benliğini veya özünü oluşturacaktır. Oluşturulan benlik ilk,

tek ve orijinaldir; çünkü hür seçimlerle oluşmuştur ve her bireyin kendisine özgüdür. Bununla birlikte, bir insan hür olduğunun farkına varmayabilir veya varmak istemeyebilir. Eğer birey, kendini basmakalıp hayatın içine bırakmış ve kendi seçimlerini kendisi yapmıyor, kararlarını kendisi vermiyorsa; onun ne orijinalliğinden, ne biricikliğinden, ne de hür oluşundan ve bir benliğe sahip olduğundan bahsedebiliriz. Bu haliyle de o, aslında var değildir.

Varoluşçu felsefenin tamamıyla dini karakterli bir felsefe olduğunu söyleyebiliriz. Zira hem ateist kanadın hem de teist kanadın düşüncelerinin temelinde varlığa bir anlam verme gayreti sözkonusudur. Ve insanın nesnel dünyadan adeta uzaklaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Ateist kanat bu anlam arayışında başarılı olamamış; dikey aşkınlığa kapılarını kapalı tuttuğu için varoluşun anlamsız olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Teist varoluşçu kanat ise, Tanrı'nın varlığını en başa koyarak yola çıkmamakla birlikte; ateist kanadın aksine sadece yatay bir aşma hareketiyle dar bir alana sıkışıp kalmamış; belki de insanın iç hallerini daha isabetli tahlil ederek son merhalede dikey aşkınlığı yakalamış ve Tanrı'nın zorunlu olduğu kanaatine ulaşmıştır. Buna göre, hem varoluşun anlam kazanması ve hem de hürriyetin imkanı, Tanrı'nın varlığına iman edilince mümkün olacaktır. Çünkü Tanrı, hem varoluşun, hem de hürriyetin yegane teminatıdır. Zira Tanrı yoksa, insan zorunlu veya tesadüfler halinde akan bir sürecin içinde yer alan ve nesnel dünyadan da hiçbir farkı kalmayan bir varlık olacaktır. Bu durum ise anlamsızlığa, nihilizme ve tam bir umutsuzluğa yol açar. Ama Tanrı'nın varlığına iman edilince, ilk önce varoluş bir anlam kazanır; ardından da Tanrı sayesinde mümkün olan gerçek hürriyet teminat altına alınmış olur.

Din felsefesi açısından önemli bir yer tutan "Tanrı ve insan hürriyeti" problemi, teist varoluşçu kanat tarafından bir problem olarak görülmez. Başka bir ifadeyle, onlar "Tanrı ve insan hürriyeti" ilişkisine felsefelerinde yer verirler; ama bir Sartre veya Nietzsche'de olduğu gibi Tanrı ile insan hürriyetini karşı karşıya getirerek, bir problem haline sokmazlar; aksine Tanrı ve hürriyeti yan yana ele alarak incelerler ve "Tanrı yoksa hürriyet de yoktur" sonucuna ulaşırlar.

Sonuç olarak teist varoluşçu felsefeye göre Tanrı, insanı ham bir varoluş olarak yaratmış; fakat ona benliğini O vermemiş, öz'ün, benliğin veya kişiliğin oluşumunu insanın kendi hür seçimlerine bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- AKARSU, Bedia **Çağdaş Felsefe-Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları-İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1987.**
- **Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılap Kitabevi yay., 5. bs. İstanbul, 1994.**
- ANABRITANNICA **Genel Kültür Ansiklopedisi, Ana Yayıncılık ve Encyclopedia Britannica Inc. İstanbul, 1993.**
- AYDIN, Mehmet S. **Din Felsefesi, Selçuk Yay., 3. bs. İstanbul, 1992.**
- **Tanrı-Ahlak İlişkisi, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991.**
- **Etienne Gilson'un Tanrı ve Felsefe Adlı Eserine Önsöz, D.E.Ü., Yay., İzmir, 1986.**
- BEZİRCİ, Asım **Jean-Paul Sartre'in Varoluşçuluk Adlı Eserine Önsöz, Ataç Kitabevi yay., İstanbul, 1960.**
- BİRAND, Kamuran **"Existentialisme Üzerine I", A.Ü.İ.F. Dergisi, c.X., s. 41-47, Ankara, 1962.**
- **"Existentialisme Üzerine II", A.Ü.İ.F. Dergisi, c.XII, s. 99-111, Ankara, 1964.**
- BLACKHAM, H.J. **Six Existentialist Thinkers, Harper Torchbooks, New York, 1959.**
- BOCHENSKI, I.M. **"Egzistans Felsefesi ve Jaspers" çev. Mehmet Akalın Karl Jaspers'in Felsefeye Giriş Adlı eserinin Türkçe çevirisi içinde s. (7-24) Dergah yay., İstanbul 1981.**
- BOCHENSKI, I.M. **Çağdaş Avrupa Felsefesi, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Yazko yay., İstanbul, 1983.**
- BOLAY, Süleyman Hayri **Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ yay., 5. bs. Ankara, 1990.**
- BOZKURT, Nejat **Çağdaş Felsefelerden Kesitler, Sosyal yay., İstanbul, 1990.**
- **20. Yüzyıl Düşünce Akımları, Sarmal yay., İstanbul, 1995.**
- BULAÇ, Ali **İnsanın Özgürlük Arayışı, Beyan yay., İstanbul, 1993.**
- BURNS, Edward McNall **Çağdaş Siyasal Düşünceler 1850-1950, çev. Alaeddin Şenel, Birey ve Toplum yay., 2. bs. Ankara, 1984.**
- BÜYÜKDÜVENCİ, Sabri **Varoluşçuluk ve Eğitim, Ankara, 1994.**
- DAĞ, Mehmet **"Ontolojik Delil ve Çıkmazları" A.Ü.İ.F. Dergisi, c.XXIII. s. 287-318, Ankara, 1978.**

- DİNDAR, Bilal **Emmanuel Mounier'in Personalizmi**, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., Ankara, 1988.
- DÖNMEZ, Süleyman **Karl Jaspers'ta Tanrı Fikri** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Gazi Ün. Sosyal Bilimler Ens., Ankara, 1995.
- EICHORN, Wolfgang; BUHR, Manfred ve dğr., **Çağdaş Felsefe**, Düzenleyen ve çev. Aziz Çalışlar, Altın kitaplar yay., 1. bs. İstanbul, 1985.
- ELİBOL, Sadettin **Felsefe Konuşmaları**, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 1987.
- **İnsanlığın Tarihi Üzerine -Bir Giriş Denemesi-** Akçağ yay., Ankara, 1989.
- ERDEM, Hüsameddin **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, 2: bs. Konya 1993.
- FOULQUIE, Paul **Varoluş Felsefesi**, der. Nurettin Topçu, Hareket yay., 1. bs. İstanbul, 1967.
- **Varoluşçunun Varoluşu**, çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm yay., 2. bs. İstanbul, 1995.
- GAIDENKO, Pyama P. ve SCHAFF, Adam, **Marxizm Varoluşçuluk ve Birey**, çev. Evinç Dinçer, DE yay., İstanbul, 1966.
- GENÇTAN, Engin **Varoluş ve Psikiyatri**, Remzi Kitabevi yay., İstanbul, 1990.
- GÖKALP, Nurten "Realist ve İdealist Personalizmden Çizgiler", **Felsefe Dünyası**, sy:13, Güz-1994, s. 35-43.
- GÖKBERK, Macit **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi yay., 6. bs. İstanbul 1990.
- GURVİTCH, Georges **Şösyal Determinizmin Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü Üzerine Altı Konferans**, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul, 1958.
- GÜNDAY, Şeref "Hürriyet Problemi" **Felsefe Dünyası**, sy.7 Mart-1993, s. 67-73.
- GÜRSOY, Kenan **Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler**, Akçağ yay., Ankara, 1988.
- **Jean-Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler**, Akçağ yay., 2. bs. Ankara, 1991.
- HIZIR, Nusret **Felsefe Yazıları**, Çağdaş yay., İstanbul, 1976.
- IZUTSU, Toshihiko **İslam'da Varlık Düşüncesi**, çev. İbrahim Kalın, İnsan yay., İstanbul, 1995.
- IZZETBEGOVIÇ, Ali **Doğu ve Batı Arasında İslam**, çev. Salih Şaban, Nehir yay., İstanbul, 1993.
- JASPERS, Karl **Felsefe Nedir?**, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say yay., 2. bs., İstanbul, 1995.
- **Felsefeye Giriş**, çev. Mehmet Akalın, Dergah yay., 2. bs. İstanbul, 1985.

- **Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu**, çev. Sedat Umran, Birleşik yay., İstanbul, 1995.
- KAUFMANN, Walter Arnold, **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk**, çev. Akşit Göktürk DE yay., 1. bs. istanbul 1964.
- KAVAS, Zerrin Oral "George Santayana Felsefesinde Öz ile Varoluş İlişkisi" **Felsefe Dünyası**, sy. 14, Kış 1994, s. 61-64.
- KEEN, Samuel McMurray "Gabriel Marcel", **The Encyclopedia of Philosophy**, ed. Paul Edwards, Macmillan Company-New York; Collier Macmillan Ltd. London 1967, c.5, s. 153-155.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye, **Korku ve Titreme**, çev. N. Ekrem Düzen Ara yay., İstanbul, 1990.
- **Concluding Unscientific Postscript**, (İngilizceye çev.) D.F. Swenson and W. Lowrie, Princeton University Press, Princeton, 1944.
- **The Concept of Dread**, (İngilizceye çev.) Walter Lowrie, Princeton University Press, Second Edition, Princeton 1957.
- **Either/Or** (ingilizceye çev.) D.F. and L.M. Swenson and W. Lowrie, revised by H.A. Johnson, Princeton University Press, Princeton, 1959.
- **Journals and Papers** (ed. ve İngilizceye çev.) Howard V. Hong and Edna H. Hong, Bloomington Indiana University Press, 1967, 1970.
- KILIÇ, Sadık **İslam'da Sembolik Dil**, İnsan yay., İstanbul 1995.
- KIRKOĞLU, Serdar Rıfat **Varoluşçuluk ve Emmanuel Mounier** Emmanuel Mounier'in **Varoluş Felsefelerine Giriş** Adlı Eserine Tanıtım Yazısı, Alan yay., İstanbul 1986, s. 5-34.
- KOESTENBAUM, Peter "Karl Jaspers", **The Encyclopedia of Philosophy**, ed. Paul Edwards, Mcmillan Company New-York; Collier Macmillan Ltd. London 1967, c. 4, s. 254-258.
- KORLAELÇİ, Murtaza "Gabriel Marcel'in Tanrı Anlayışı" **Türkiye 1. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri**, haz. Kenan Gürsoy, Alpaslan Açıkgenç, Ülke yay., 1. bs. s. 35-39, Ankara, 1991.
- KORLAELÇİ, Murtaza Roger Verneux'nun, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler** Adlı Eserine Önsöz, Erciyes Ün., Yay., Kayseri, 1994.
- KOVEL, Joel **Tarih ve Tin**, çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı yay., 1. bs. İstanbul 1994.
- LAHBABİ, M. Aziz **İslam Şahsiyetçiliği**, çev. İsmail Hakkı Aydın, Yağmur yay. İstanbul, 1972.
- LOWRIE, Walter Sören Kierkegaard'ın **Concluding Unscientific Postscript** Adlı Esere Giriş Yazısı, Princeton University Press, Princeton 1944.

- Sören Kierkegaard'ın **Either/Or** Adlı Eserine Giriş Yazısı, Princeton University Press, Princeton 1959.
- MACINTYRE, Alasdair "Sören Aabye Kierkegaard" **The Encyclopedia of Philosophy** ed. Paul Edwards, Mc Millan Company New-York; Collier MacMillan Ltd. London, 1967, c.4., s. 336-340.
- "Existentialism", **The Encyclopedia of Philosophy** ed. Paul Edwards, Mc Millan Company New-York; Collier MacMillan Ltd. London, 1967, c.3, s. 147-154.
- MAGILL, Frank N. **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı**, çev. Vahap Mutal, Dergah yay., 2. bs. İstanbul, 1992.
- MAY, Rollo **Yaratma Cesareti**, çev. Alper Oysal, Metis yay., 5. bs. İstanbul, 1994.
- MAYER, Frederick **Yirminci Asırda Felsefe**, çev. Vahap Mutal, Dergah yay., 2. bs. İstanbul 1992.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi yay., 5. bs. İstanbul 1992.
- **İnsan Felsefesi**, Remzi Kitabevi, 2. bs., İstanbul, 1988.
- MEYDAN LAROUSSE **Büyük Lügat ve Ansiklopedi**, Meydan yay., İstanbul 1969.
- MOUNIER, Emmanuel **Varoluş Felsefelerine Giriş**, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan yay., İstanbul 1986.
- MUŞTA, Muammer Celalettin, **Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu**, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., Ankara, 1988.
- MUTAL, Vahap "Kierkegaard II" **Dergah Dergisi** sy. 38. Nisan 1993, s. 17-18.
- "Kierkegaard III" **Dergah Dergisi**, sy.50 Nisan 1994, s. 19-20.
- Frank N. Magill'in **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı** Adlı Eserine Önsöz, Dergah Yay., 2. bs. İstanbul, 1992.
- OLGUNER, Fahrettin **Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasreddin Tusi Düşüncesinde Varoluş**, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., 1. bs. Ankara, 1985.
- ONGUN, Cemil Sena **Büyük Filozoflar Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi yay., İstanbul 1976.
- OYSAL, Alper Rollo May'in **Yaratma Cesareti** Adlı Eserine Sunuş Yazısı, Metis yay., 5. bs., İstanbul 1994, s. 7-33.
- ÖNER, Necati **İnsan Hürriyeti**, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1990.
- "İnsanda Öz ve Varoluş" **Felsefe Dünyası**, sy.1, Temmuz 1991, s. 2-11.

- ÖRNEK, Yusuf "Bilimde, Felsefede ve Politikada Karl Jaspers" Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları, Türkiye Felsefe Kurumu yay., s.54-63, Ankara 1986.
- ÖZLEM, Doğan Tarih Felsefesi, Anahtar Kitaplar yay., İstanbul 1994.
- RITTER, Joachim Varoluş Felsefesi Üzerine, çev. Hüseyin Batuhan, İ.Ü. Ed. Fak. yay., İstanbul 1954.
- SAHAKIAN, William S. Felsefe Tarihi, çev. Aziz Yardımlı, IDEA yay., İstanbul 1990.
- SARTRE, Jean-Paul Varoluşçuluk, çev. Asım Bezirci, Ataç Kitabevi yay., İstanbul 1960.
- SHINN, Roger Lincoln, Egzistansiyalizmin Durumu, çev. Şehnaz Tiner, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, İstanbul 1963.
- SUNAR, Cavit Varlık Hakkında Ana Düşünceler, A.Ü.İ.F. yay., Ankara 1977.
- TİMUÇİN, Afşar Düşünce Tarihi, BDS. yay., İstanbul 1992.
- Niçin Varoluşçuluk Değil, Süreç yay. 1. bs., İstanbul 1985.
- TURA, Saffet Murat "Laing ve Psikiyatrinin Meşruluğu Sorunu" R.D.Laing'in Bölünmüş Benlik Adlı Eserinin Türkçe çevirisi içinde, s. 9-12, Mitos yay., İstanbul, 1988.
- UNAMUNO, Miguel de Yaşamın Trajik Duygusu, çev. Osman Derinsu, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1986.
- UYGUR, Nermi Kültür Kuramı, Remzi Kitabevi yay., İstanbul 1984.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya Varlık ve Oluş, A.Ü.İ.F., yay., Ankara 1968.
- VERNEAUX, Roger Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, çev., Murtaza Korlaelçi, Erciyes Ün. yay., Kayseri, 1994.
- WAHL, Jean Andre Bugünün Dünyasında Felsefe, çev. Ferit Edgü, Çan yay., İstanbul 1965.
- Existentialisme'in Tarihi, çev. Bertan Onaran, Elif yay., İstanbul 1964.
- WEBER, Alfred Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal yay., 5. bs İstanbul, 1993.
- WEISCHEDEL, Wilhelm Felsefenin Arka Merdiveni, çev. Sedat Umran, İz yay., İstanbul, 1993.
- YILMAZ, Tahsin Determinizm ve Hürriyet Problemi, A.Ü. yay., Ankara 1972.