

**Araştırma Makalesi****Başvuru:** 29.04.2023**Kabul:** 21.08.2023**Atıf:** Ates, Oğuzhan. "Varoluşun Onto-Teolojisi ve Varoluşsal Tasviri," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 33-52. <https://doi.org/10.55256/temasa.1289951>

## Varoluşun Onto-Teolojisi ve Varoluşsal Tasviri

**Oğuzhan Ateş<sup>1</sup>**

ORCID:0009-0009-6124-925X

DOI: 10.55256/TEMASA.1289951

### Öz

Varoluş meselesi, varoluşçu düşünsel yaklaşımın en temel problematığıdır. Bu yaklaşım Varlığı öz ve görünüş ayırımına tabi tutarak gerçekliği özde görüp görünüşü söz konusu öze bağlı ikincil bir unsur olarak anlamaya çalışan anlayışın karşısında yer alır. Özcü metafizik anlayışlardan farklı olarak söz konusu düşünme tarzında Varlık meselesi, merkezinde insan varoluşunun olduğu bir bağlamda ele alınmıştır. İnsan varoluşu, sabit, potansiyel bir özün zamanda tezahürü olarak değil, her seçimli kararlar zamanda saklı olasılıkların bilfiil hale geldiği bir varoluş süreci olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla oluş soyut, ideal özün bilfiil hale gelmesi değil, bizatihi yaşanmakta olan hayatın içinde barınan olasılıkların tarihsel bağlamda seçimli kararlar fiili olarak varlık bulmasıdır. İnsan varoluşunun tasviri bağlamında Kierkegaard varoluş düşüncesinin merkezine onun kaygılı varoluşunu alırken Heidegger dünyada-varlık oluşunu almıştır. Kierkegaard ve Heidegger düşüncesinin sentezi olarak gördüğümüz Sartre ise insanı, kendinde-varlık ortamında kendi-için varlık olarak beliren varoluş olarak ele almıştır. Heidegger ve Kant düşüncesinin sentezi olarak gördüğümüz Jaspers ise insan varoluşunu, Kuşatan varlığın aşkın dünya zemininde kendisi üzerinden biz-olan-varlık şeklinde tezahür ettiği bir *Existenz* olarak ele almıştır. Çalışmamızın amacı hem özcü anlayışlarla varoluş düşüncesi arasındaki varlık telakkisinin onto-teolojik bağlamda farklarını ortaya koymak hem de varoluş düşüncesi içerisinde farklı varoluş tasvirlerinin analizini yapmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Varlık, Varoluş, Dünyada-Varlık, Endişe, Kişilik.

### Onto-Theology and Existential Depiction Of Existence

#### Abstract

The issue of existence is the most fundamental problematic of the existential intellectual approach. This approach is opposed to the essentialist understanding, which tries to understand reality in essence by subjecting existence to the distinction between essence and appearance and to understand appearance as a secondary element connected to the essence in question. Unlike essentialist metaphysical understandings, the issue of Being is handled in a context in which human existence is at the center in this way of thinking. Human existence has been considered not as the manifestation of a fixed, potential essence in time, but as a process of existence in which possibilities hidden in time become known with every selective decision. Therefore, becoming is not the abstract, ideal essence becoming known, but the actual existence of the possibilities contained in the life that is being experienced itself by an elective decision in a historical context. In the context of the description of human existence, Kierkegaard took his anxious existence into the center of his thought of existence, while Heidegger took his being-in-the-world. Sartre, who we see as the synthesis of Kierkegaard and Heidegger thought, has considered the human being as an existence that appears as being-for-itself in the environment of being-in-itself. Jaspers, which we see as the synthesis of Heidegger and Kant thought, has considered human existence as an existence in which the encompassing entity manifests itself as being-we on the ground of the transcendent world. The aim of our study is both to reveal the differences between essentialist concepts and the idea of existence in the ontological context of the concept of existence, and to decipher the different descriptions of existence within the idea of existence.

**Keywords:** Presence, Existence, Presence in the World, Anxiety, Personality.<sup>1</sup> Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [oguzhan.ates66@hotmail.com](mailto:oguzhan.ates66@hotmail.com)

## Giriş

Varoluş terimi İngilizcede ve Fransızcada *existence*; Almancada *existenz*; Latince *existere, existentia*; klasik Türkçede *vücûd, mevcudiyet* kavramlarının karşılığıdır.<sup>2</sup> Bu kavram, merkezinde insanın olduğu bir oluş tecrübesi olarak ele alınmıştır. Varlık, varoluşsal anlamıyla insan varlığı dolayısıyla varoluşa (*existentia*) sahiptir ve onunla tecrübe edilir. İnsanın hazır bir özü (*essentia*) yoktur. “Öz”, “şey”ler ve “nesne”ler anlamındaki var olanlara mahsustur.<sup>3</sup> Oluş, süreç içinde ve insan varoluşunda anlamlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Geleneksel felsefede “Varlık”, fikir ve tabiat (düşünülen ve fenomenal olan) olarak birbirinden ayrıştırılarak ele alınmış ve ferdî özelliklerinden soyutlanmıştır. Bu felsefede, genel fikirler ve türlerin genel şekilleri olan “öz”ler aslî varlık, onların ferdî özellikleri ise bu aslî varlık olan “öz”ün bir uzanımı olan tâlî unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Buna karşın egzistansiyalist yaklaşımda Varlık/varlığın tecrübe imkânı olan insan varlığı somut ve hiçbir boyutuyla ikincilleştirilemeyecek şekilde ele alınmıştır. Bu düşüncede varlık ile öz arasındaki ilişkide soyut felsefenin aksine özün potansiyel olarak taşıdığı imkânların reel/bilfiil gerçeklikte varoluşunun zarurî unsuru olması dolayısıyla ferdî özellikler daha öncelikli görülmüştür.<sup>4</sup>

Çalışmamızda Varlık içerisinde insanın ait olduğu varlık aralığının varoluş düşüncesi açısından tasviri yapılacaktır. Bu bağlamda Varlığı kavrayış tarzları açısından varoluş düşüncesi bağlamında değerlendirilen bazı filozofların meseleyi ele alış biçimleri özgün haliyle görünür kılınmaya çalışılacaktır. Özcü anlayıştan farklı olarak somut, ferdiyeti içinde, seçimli özgür kararlarla varoluşunun aktörü olarak kendini arayan insanın zamanda açılımını anlamaya çalışacağız. Bu bağlamda her düşünürün varoluşu üzerine kurduğu merkezi yapı birbirinden farklılık arz etmektedir. Çalışmadaki amacımız ilkin özcü anlayışla varoluşsal yaklaşımın temel farklılıklarını ortaya koymaktır. Akabinde de felsefe yapma tarzı açısından varoluşçu yaklaşıma sahip bazı filozofların varoluş düşüncesini inşa ettiği yapının tasvirini yapmaktır. Bu tasvirle birlikte varoluşçu yaklaşımın varoluş meselene aslen insan varoluşuna getirmiş olduğu özgün bakış açısının ortaklık ve farklılık arz eden yönlerinin görülmesini sağlamayı amaçlamaktayız.

Varoluşçu yaklaşımda ontoloji, epistemoloji ve etik içi içe olup bunlar kavramsal bağlamdan daha çok tecrübî bir bağlamda ele alınmıştır. Özü önce, varoluşu ise özle ilintili olarak ele alan özcü yaklaşımlar Varlığı ve dolayısıyla insan varoluşunu ele aldıkları zaman Varlık kavramından hareket ederek hakikati kavramsal bir zeminde ele almış ve ontoloji yapmışlardır. Söz konusu ontolojiyi esas kabul ederek ve Tanrı’yı Varlık kavramıyla ilintilendirerek tanrısal hakikati anlamaya çalışan filozoflar ise teoloji yapmışlardır. Varoluşçu yaklaşımda ise hem Varlığın hem de Tanrı’nın hakikati kavramsal bir bilmenin konusu olmaktan daha çok varoluşsal bir tecrübenin veya dini bir tecrübenin konusu olarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda insan varoluşunun onto-teolojik hakikatine karşın Soren Kierkegaard (1813-1855) hakikati tecrübî olanda, Martin Heidegger (1889-1976) *Dasein* olarak ifade ettiği insanın *Dasein* analizinde aramıştır. Karl Jaspers (1883-1969) çabasını *Existenz*’in aşkınlık tecrübesinde yoğunlaştırmıştır. Jean-Paul Sartre (1905-1980) ise insan varoluşunun bir hakikatinden bahsedilemeyecek oluşunu onun özü özgürlük ve hiçlik olan karakterini esas kabul ederek izah etmeye çalışmıştır. İnsan varoluşunu ele alabilmek için öncelikle varoluş düşüncesinin yaslandığı arka planı tanıyalım.

<sup>2</sup> Abdülbaki Güçlü, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 1521.

<sup>3</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Paradigma Yayınları, 1999), 888-889.

<sup>4</sup> William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer. (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 30-31.

## 1. Varoluş Anlayışının Düşünsel Arka Planı

Varoluşsal anlamda “Varlık”, somut bir açıdan bütüncül bir yaklaşımla ele alınır. “Varlık”ı tanınabilir kılacak ona tecrübe edilebilme imkânı veren “insan varlığı”dır. İnsan varoluşu bir “öz”ün açılımı değil, zamanda ortaya çıkan olası oluş imkânlarının gerçekleştiği somut, şahsî, otantik veya otantik olmayan bir varoluştur. Bu anlayışta “varoluş” “öz”den önce gelir.<sup>5</sup> Varoluş sürecinde oluş, insanın biricikliği ve “arada-varlık” oluşu bağlamında gerçekleşmektedir.<sup>6</sup> Özcü anlayışa sahip bir filozof olan Platon idealar âlemi ile duyulurları ayırıp duyulur olanda görünürlük kazanan hakikatin özünün idealar âleminde mevcut olduğunu ifade etmiştir. İdealardaki düşünülürlerin mekânı olan ruh, duyulur olanın mekânı olan beden alanında görünürlük kazandıkça ihtirasların etkisine açılarak hakikatin taşıyıcılığı vasfını kaybeder. Hakikatle tekrardan bağ kurmak, unutulmuş ruhta yani idealardaki hakikati tekrar hatırlamaktan geçmektedir. Duyusal alan değişimin alanı olduğu için geçici; düşünsel alan hareketten ve dolayısıyla değişimden uzak olduğu için bakidir. Şu hâlde varoluş düşüncesinin aksine insan, “ferdileştikçe” değişime açık hale gelip idealdeki mükemmelliğini kaybetmektedir.<sup>7</sup>

Platon insani özünü “idea”da, “idea”yı da insan gerçekliğini aşan bir varlık zemininde görürken, Aristoteles bu özün mekânı olarak insan zihnini işaret etmiştir.<sup>8</sup> Varoluşun dayanağını düşünüyor olmakta gören rasyonalist Rene Descartes (1596-1650) aynı özcü anlayışı devam ettirerek modern felsefeyi kurmuştur. Modern felsefenin kurucu filozoflarından olan ampirist Bacon da yine bir öz arayışı içerisinde olmuştur. Bu özcü yaklaşıma en güçlü itiraz ise felsefeyi tekrar Sokrates’in hakikati bilmenin “kendini bilmek”ten geçtiği söyleminden başlatarak subjektif bir düşünce tarzında yapmak isteyen varoluşçu yaklaşımdan gelmiştir. Bu düşünme tarzlarından bazıları Kierkegaard’da “subjektif düşünce”; Sartre’da ise “pozisyonsuz düşünce” olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>9</sup> Bu filozofların itirazı aslında soyut, objektif düşünce tarzı olan entelektüalizme karşıdır. Çünkü varoluşsal yaklaşımda bilme soyut, kavramsal ve objektif bir bilme olmayıp somut, tecrübî ve subjektif bir bilmedir. Bu biliş ise “varlığın sezgisi” yoluyla gerçekleşmektedir.<sup>10</sup>

Varoluşçu anlayış somut bireye öncelik vermesi bakımından fenomenolojizm, personalizm ve psikanaliz ile yakın anlayışlara sahipken bazı yönlerden onlardan farklılık arz eder. İnsan benliğinin ve fenomenlerin tecrübeye kendini ele veren özünü açıklamayı hedef edinen fenomenoloji, insanın dikkatini bir objeye çevirdiği zaman duyular ve ihtirasların etkisi dolayısıyla objede kendini kaybettiğini, bu sebeple insanın aslında kendi dışına çıktığını ifade eder. Bu durumda obje ile onun algısı, ben ile benin dışındaki varlıklar birbirine karıştırıldığı için ben objeleştirmekte ve dolayısıyla benin içinde geçen olayların meydana geldikleri gibi reel haliyle tanınma imkânı kalmamaktadır.<sup>11</sup> Husserl’de bilinç bir şeyin bilinci olduğu için benin niyetli hareketlerini bilinçte bilinenin anlaşılmasında etkin kılmadan fenomenin neyi gösterdiğini anlayamayız. Şu hâlde bilinç nesnenin bilinci değil, niyetli benin eylem halindeki bilincidir.<sup>12</sup> Bilincin “yönelmişlikle” (intentionali-

<sup>5</sup> Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden. (Ankara: Dost Yayınları, 1994), 15, 19.

<sup>6</sup> Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Rifat Kırkoğlu. (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 44.

<sup>7</sup> Anthony Kenny, *Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 296-298.

<sup>8</sup> Karl Jaspers, *Felsefe Nedir*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu. (İstanbul: Say Yayınları, 2001), 81-89.

<sup>9</sup> Colette, *Varoluşçuluk*, 30-37.

<sup>10</sup> Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 9-13.

<sup>11</sup> Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 15.

<sup>12</sup> Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1988), 52-53.

taet) kuruluşu tüm dünyanın bilinçte kurulması (konstitution) anlamına gelmektedir. Fenomenolojinin teklif ettiği şey, dış dünyanın paranteze alınarak (epokhe) fenomenlerin yaşanan-dünyanın (lebenswelt) kuram-öncesi bilinçte ortaya çıkışına göre aydınlatılmasıdır.

Algılanan ile nesnelerin dış gerçekliği arasında ortaya çıkan uyumsuzluk neticesinde hakikatin dayanağını duyusalda değil de düşünsel olanda arayan Descartes “düşünüyorum o halde varım” diyerek metafiziğini tabii görüşten rasyonel görüşe taşımıştır. Descartes’in “ben”i kendi üzerine kapalı ve kendi kendine yeten bir “ben” iken fenomenolojik bir anlayışa sahip olan Husserl (1859-1938)’in “ben”i aşkın yani kendini kendi dışına çıkararak inşa edebilen bir bendir.”<sup>13</sup> Fenomenolojinin “ben”i bir taraftan algılar ve zevkler gibi “niyetli hareketler”in sahibidir. Öte taraftan da bu “ben”den “niyetli şuur hareketleri”nin beden vasıtasıyla objelerle teması üzerinden renk, ağaç, yaprak gibi izlenimler ve bu izlenimlerin genel şekilleri olan “öz”ler ortaya çıkar. Bu “öz”ler evrensel şekiller olup “ben” üzerinde reel olaylar, yani fenomenler olmak için şuurun niyetli hareketlerine bağlanmak zorundadır.

Her ne kadar Husserl’in “aşkın saf benlik” anlayışı Sartre gibi varoluşçu filozoflar tarafından itiraza konu olsa da bu yaklaşım biçiminin varoluşçu düşünceye en büyük etkisi bilinci insanın niyetli yönelimlerine bağlayarak bilmeyi niyetle ilintilendirmiş olmasıdır.<sup>14</sup>

Varoluşçu yaklaşımın etkilendiği düşünce hareketlerinden birisi de personalizmdir. Personalizme göre insan, ahlâkî bir varlık olup bu onun yaratıcı içsel tarafı yani ruhudur. Onun ruh dünyası bedensel olandaki mekanizmin ötesinde içinde seçme imkânı barındıran bir özgürlük alanı olarak temayüz eder. Özgürlük alanında ortaya çıkan seçimler, insanın eksik varlığını kendi bütünlüğüne ulaştırabilir. Bu seçimler şuurla yapılan seçimlerdir. Buradaki şuur, reel bir varlık, yani bir cevher olarak görülmekte olup en ileri aşamada içerisinde tanrısallık barındırmaktadır. Personalizm denilince ilk akla gelen filozof Henri Bergson’dur (1859-1941). Entelektüalizmi soyut karakteri dolayısıyla iç varlığımızı tam olarak kavrama imkânından yoksun olmakla eleştiren Bergson, varlığın hakikatini tecrübe etme imkânı barındıran yegâne bilme biçiminin sezgiye dayalı düşünce olabileceğini düşünür. Ona göre insan her şeyden şüphe etse dahi kendi benliğinden şüphe edemez. Aslında burada şüphe edilemeyen şey şuurdur. Bergson’un bahsettiği şuur, geleneksel felsefenin ele aldığı şekilde soyut bir şey olmayıp dış varlıklarla ve beden ile münasebetleri bağlamında ele alınması gereken “bir şeyin şuur”dur. Çünkü ancak “bir şeyin şuur”ndan bahsedebiliriz.<sup>15</sup>

Düşüncesinin temeline geçmiş ve geleceği “şimdi”de birleştirerek ruh bütünlüğünü sağlayan “psikolojik zaman” fikrini yerleştiren Bergson, mekânîk zamanın şimdiki zaman dışında kalan geçmiş, bitmiş “an”lara; gelecek zamanı da reel vasfını kaybetmiş henüz gelmemiş “an”lara dönüştürdüğünü düşünmektedir. Bu durumda şuur, iç içe geçmiş zamanlar içerisinde her an kesintiye uğramadan devam eden bir oluş halindedir. Şimdiki zamanda yapılan özgür seçimler dolayısıyla geleceğe atılan şuurlu zaman, içerisinde sadece insana mahsus olan bir özgürlük barındırmaktadır. İnsanda şuurlu özgürlük hali, sonsuz bir ufuk barındırarak tanrısala olana etki eder.

<sup>13</sup> Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr. (Evanston: North Western University Press, 1970), 142.

<sup>14</sup> Robert C. Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa*, çev. Reha Kuldaşlı. (İstanbul: T. İş Bankası Yayınları, 2020), 504-505.

<sup>15</sup> Henri Bergson, *Ruh Teorileri-İnsan Ruhunu ve Kişiliği-*, çev. Esat Burak Altıntaş. (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020), 61-62.

Madde dünyasında hâkim olan tam determinizmin aksine şuur dünyasında zamaniliğin hâkim olduğu bitmeyen bir dinamizm söz konusudur. Mekânda hareketi temsil eden maddenin hareketi pozisyonlu bir hareket olup içinde durgunluk barındırırken şuurun psikolojik zaman esaslı hareketi gerçek bir dinamizm olup tam anlamıyla insandaki oluş özgürlüğünü ifade eder. Burada kendiliğinden dinamik bir şuurdan kaynaklanan hareket söz konusu olup içe ve dışa doğru bunun yönelişini görmekteyiz. İçe doğru hareket, şuurun varlığın canlı birliğine iştiraki anlamına gelen sezgi ile olurken dışa doğru hareket, içinde dağılma ve bölünme barındıran varlığın parçalanarak tanınmasını ifade eder. Bu parçalanmanın son haline madde denilir. Madde, şuurun evrimi için gerekli olan direnç noktalarını ifade etmektedir. Bu bakımdan şuur maddeye içkin olup maddenin reel bir varlığı yoktur. Nasıl ki insan şuurunu maddeye içkin olarak var ise, Tanrı da evrene içkin durumdadır.<sup>16</sup>

Egzistansiyalist düşünürler aynen personalizmde olduğu gibi psikolojik zaman ve oluş fikrini düşüncelerinin merkezî noktalarından biri olarak kabul ederler. Bununla birlikte “ben”in kendini bulması için bir aşkınlık ihtiyacı olmadığını düşünen Bergson’un aksine Jaspers ve Sartre gibi varoluşçular “ben”in kendini bilmesi ve varoluşunu sürdürebilmesi için sınır durumlarla karşılaşarak özgürlüğü fark etmesi gerektiğini savunmuşlardır. “Ben”in “geleceğine karşı geçmişi, hayatına karşı ölümü, yalnızlığına karşı başkası, zevkine karşı ıstırabı”, onun sınır durumlarıdır. Bu sınır durumlar biricik imkânlarla ‘ben’in içinde erilerse özgürlük için gereklidirler. Aksine benin dışına çıkacak olurlarsa özgürlük için tehlike yaratırlar.”<sup>17</sup>

Egzistansiyalizmin benzerlik taşıdığı düşünme biçimlerinden bir diğeri de psikanaliz’dir. Freud’un temsilciliğini yaptığı psikanalitik teoriye göre, “ben”in şuurulu tarafı şuurun tümünü temsil etmemektedir. Bu anlama biçimi, şuurunu yönlendiren şuur dışında “ben”in çok daha asli bir boyutunun varlığını savunur. “Şuurulu ben” insanın dış benliği olup onun günlük hayattaki tatmin arayan ihtiyaçlarıyla kurulur. “Şuurulu ben”in üstünde ahlaki “üst ben” bulunurken altında da “aşağı ben” bulunmaktadır. Bu iki ben de şuur dışını ifade eder. “Aşağı ben”in talebi olan arzunun ihtiyaç duyduğu tatmin, “ahlaki üst ben”e uygun olmadığına “normal dışı” meydana gelmektedir. Normal dışının baskısını “aşağı ben”, kendini maskeleyerek ve suçluluk duygusuyla aşmaya çalışmaktadır. Tatmin edilemeyen arzular ya nevroitik iç sıkıntısıyla ortaya çıkan akıl hastalıklarına sebep olmakta ya da sembolize edilerek veya manevileşerek dehanın temeli olmaktadır.<sup>18</sup>

Freud’a göre insandaki tüm benlik sorunlarının temelinde libido (cinsel arzu) yatmaktadır. Egzistansiyalist yaklaşıma sahip anlayışlar benin sadece şuur ve bilinçten ibaret olmadığı savı dolayısıyla Freud’a yaklaşırken insan varoluşunun kökeninde libidoyu (cinsel arzuyu) görmesi sebebiyle de ondan uzaklaşırlar. Mesela Sartre’a göre “var olmak arzusu” insanın en temel (varoluşsal) talebidir ve onun tüm rahatsızlıkları bu “arzu”-nun eseridir. Sartre göre “var olmak arzusu”nun gayesi, “şuurun vermesi”dir. İnsanın realitesi ise sürekli bir acı içinde bulunmaktır. Çünkü insan, ‘varamadığı bir tamlıkla taciz edilmektedir.’<sup>19</sup>

Varoluşunu ferdiyeti içerisinde gerçekleştirmeye çalışan insan, Heidegger ve Sartre’da içkin varoluş olduğu için oluş kendine, özgürlüğe ve hiçliğe doğrudur. Dolayısıyla acı süreklidir. Jaspers ve Kierkegaard’da ise insan, aşkın varoluş olup hiçliği Varlık yönünde aşabilmektedir. O, ferdiyetini şuurla kavrayabilmek için

<sup>16</sup> Bergson, *Ruh Teorileri-İnsan Ruhunu ve Kişiliği*, 61-62.

<sup>17</sup> Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 18-19.

<sup>18</sup> Sigmund Freud, *Metapsikoloji*, çev. Emre Kapkın ve Ayşen Tekşen Kapkın. (İstanbul: Payel Yayınları, 2002), 268-269.

<sup>19</sup> Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2021), 665-667.

“aşkın olan” a muhtaçtır. İnsanı aşkınlıkla tanıştıran şeyler “dış dünya”, “başkaları”, “aşkın gayeler” ve “aşkın varlıklar” dır. Sartre bunları içkin bir tecrübeye “benim yerim”, “benim geçmişim”, “benim çevrem”, “benim arkadaşım”, “benim ölümüm” olarak ifade etmiştir.<sup>20</sup> İnsan bu şartlarla kuşatamadığı halde yüzleşmek zorunda olduğu için sınırlılığını tanır ve özgürlüğü tecrübe edeceği yoklukla tanışır. İnsan varoluşunu özgürlüğü yönünde gerçekleştirmediği durumlarda bu sınır durumlar, “ben” in içtenliğini kaybederek kendi dışına çıkmasına sebep olacağı için onu yokluğa götüren şeylere dönüşürler.

Aşkınlığı nihai anlamda Tanrı’da gören teist varoluşçu yaklaşımlarda insan, kendisiyle tanışabilmek için Tanrı’ya iman etmesi gerekmektedir.<sup>21</sup> Aşkın varlığa iman olmadan özgürlük, insanın kendini inkârına kadar gidecek ve sonu yoklukla bitecek sahte bir oluşun kapısını açacaktır. Ateist varoluşçularda ise, Tanrı’ya iman insanı özgürlüğünden ederek kendisini unutturmakta ve onları Tanrı’nın yazgısı içinde etkisiz eleman durumuna düşürmektedir. Sartre, insan varoluşunun özgürlükten ibaret olduğunu bunun da onun eksik varlık oluşundan kaynaklandığını ifade eder. Dolayısıyla Tanrı’ya imanla aranan kemal arayışı ona göre aslında bir Tanrılaşma çabası olup insanı özgürlüğünden eden kendini kaybetme sürecinden ibarettir.<sup>22</sup> Teist varoluşçu filozoflar buna itiraz ederek, Tanrı’ya imanla insanın, sonsuzun aşkınlığında özgürleştiğini düşünürler. Teist yaklaşımda aşkınlık zaman-dışı olana doğru dikey bir yapı arz ederken; ateist yaklaşımda bu, zamanda yatay bir yapı arz etmektedir.

Egzistansiyalizmde özgürlük meselesi ferдин varlık ifadesi olarak karşımıza çıkar ve dolayısıyla insan varlığı ancak özgürlük dolayısıyla diğer var olanlardan ayırt edilir. Bu bağlamda varoluşun varlıkla irtibatının nirengi noktası özgürlüktür. Özgürlükse ancak insanın bilinçli ve sorumluluklarının farkında olarak tercihlerini ifade eden ahlâkî tutumuyla mümkündür. Bunu şöyle resmedebiliriz: Bitmeyen “an” lar içerisinde insan varoluşunun içinde barındırdığı potansiyelin kararlı seçimlerle geleceğe doğru hareketi söz konusudur. Her kararlı seçim, daha önceki başka bir kararlı seçimin akabinde yapıldığı için her seçimi dolayısıyla insan varoluşsal anlamda bir mesafe almıştır. Her özgür seçim insanın kendi seçimi olması dolayısıyla ona bir sorumluluk da yüklemektedir. Bu sorumluluk aslında insanın “eksik olan varlık” oluşunun “kemâl” i, bütünle bütünleşme adına alınan bir sorumluluktur.<sup>23</sup> (Bu hiçbir zaman olmayacak ama terk edildiğinde de insan olma durumunun kaybedileceği paradoksal bir durumu ifade eder.)

Burada insanın kendini kendi kararlarıyla inşa etmeye devam ettiğini görmekteyiz. Çünkü varoluşsal açıdan genel geçer bir yasanın varlığı ya tartışmalıdır ya da tek başına yetersiz kabul edilmiştir. Şöyle ki insanın varoluş sürecinde ancak kendisi hakkında kendi kararları dolayısıyla oluşmakta olan tarafının, onun gerçek “ben” ini ifade ettiğini savunanlar olduğu gibi, evrensel değerlerin asaleten realiteler oluşunun Tanrı’yla alakası olduğunu düşünen varoluşçular açısından da bu değerlerin ancak somut insan varlığı içerisindeki değerlerle anlamlı hale gelmelerinin mümkün olduğu savunulmaktadır. Bu itibarla egzistansiyalizmin ahlak görüşü Immanuel Kant’taki (1724-1804) gibi şekilci bir ahlak görüşü olmayıp Bergson’da gördüğümüz “sevgi ahlakı”, Sartre’daki “özgürlük ahlakı” dır.

<sup>20</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 376.

<sup>21</sup> Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat. (İzmir: İlyâ Yayınları, 2001), 12-15.

<sup>22</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 75-77, 468-472.

<sup>23</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 143-144.

## 2. İnsan Oluşun Varoluşsal Bağlamı

Varoluşçu yaklaşımda “Varlık” var olanlar içinde yalnızca insan varoluşu üzerinden tecrübe imkânı bulabildiği için doğal olarak insanı tanımak Varlığı tanımak anlamına da gelmektedir. “Ben kimim?” sorusu etrafında bir “kendini bilme” çabası vardır.<sup>24</sup> Bu düşünme tarzı fikir-tabiat ayrımı içinde asıl varlık olarak insanın özüne işaret eden özcü anlayışın onu soyut/kavramsal bir varlığa dönüştürmesine ve kurumsal, bürokratik, bilimsel ve kültürel yapının sisteme sığdırılmayan insan dinamizmini yok ederek bir standart üretmesine itiraz ederek ortaya çıkmıştır.<sup>25</sup> Varoluşsal açıdan insan duyguya da düşünceye de indirgenemeyen komple, somut, varoluş sezgisi üzerinden hissedilebilen, oluş halindeki varlık olarak tasvir edilir.<sup>26</sup>

İnsan yayıldığı dünyadan edindiği yalancı benliğinden sıyrılıp gerçek kendiliğiyle karşılaşması için ilk olarak sınırlılığı içerisindeki aslı yetersizliğini fark edip varlığına ilişmiş yoklukla karşılaşmalıdır. Bu aslı eksiklik, zayıflık, yokluk onda “yalancı benlik” üzerine inşa ettiği bir varlık telakkisini boşa çıkaracağı için beraberinde boşluk hissini de yaratacak ve bu sebeple varoluşsal bir sıkıntının, kaynağı belirsiz yokluk hissi dolayısıyla da bir endişe (angst)nin içine çekilecektir. Bu, acı vericidir ama özellikle Kierkegaard ve Heidegger açısından insanın Varlığın hakikatiyle temas ederek kendini bulabilmesinin de zorunlu koşuludur. Çünkü o, kendisiyle tanışabilmek için varlığına ilişmiş yalancı benliği aşması gerekmektedir. İstemediği ve ötesine geçemediği durumlarla karşılaşan insanın yaşadığı sınırlılık neticesinde, ruhta oluşan çöküntüye karşılık gelen sıkıntıyı şuurla fark eden insanın düşünce dünyası da bu sıkıntıyı hisseder ve böylece kendini endişe içinde bulur.<sup>27</sup> İnsan endişeli düşünceyle kendisini anlamaya çalıştıkça imkânlarla sınırlandırılmış varlığında, bu imkânlardan birisi konusunda yapılmış her seçimli kararın başka imkânları yokluğa mahkûm ederek gerçekleştiğini fark ederek, varlığındaki yokluk dehliziyle tanışır. Dolayısıyla özgürlüğü içindeki varlığını ifade eden bu imkânlar hiçbir zaman tümüyle kullanılamamakta; bazıları varoluşa açılırken bazıları yok olmaktadır. Bu da insanın hep yoklukla özgürlüğü arasında kalmaya mahkûm oluşunun ifadesidir.<sup>28</sup>

Yoklukla karşılaşma neticesinde ortaya çıkan sıkıntı insanda tekinsizliği, hiçbir varlığa varlığını yaslayamaması sonucunu doğururken, özgürlükle önünde açılan, Varlığa doğru her atılım da ona bir şeylerin ümidini taşıma imkânını açar. İlkinde güven telkin etmeyen nihilizm söz konusu iken ikincisinde Varlığın temeli ile insanı güven telkin eden zeminde birbirine bağlayan bir iman ortaya çıkar. İman böyle bir karşılaşma anında güven telkin eden ve varlığında herhangi bir yokluk barındırmayan aşkın, şartsız “Bizzat-Varlık”tan (Being-Itself) kendi varlığına dayanak arama, “nihai kaygı”sını “nihai ilgi”yle varoluşa yöneltme çabasıdır.<sup>29</sup> İman, varoluş kaygısına güvenli bir alan temin ederek sıkıntının ümit yönünde aşılmasını sağlar. Böylece insan, özgürlüğüne ümit ederek girmiştir. Yalnız iman, sadece yoklukla karşılaşabilecek kadar kendisini tanımayı başarmış kimseler için bir anlam ifade etmektedir. Varoluşun sürekliliği dolayısıyla iman da sürekli tekrarlanan oluş halidir. İmanın yenilenmesi durursa özgürlük de tehlikeye girer. Çünkü özgürlükten istifade eden “kötü niyet” iman yenilenmediğinde devreye girip insanın varlığının temel oluş gücü olan “var olma arzusu” dolayısıyla aşkın varlıkta bulunduğu “kendiliği”ni kendine döndürerek yok edecek yönelişlerle onu öz-

<sup>24</sup> Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 52.

<sup>25</sup> Colette, *Varoluşçuluk*, 19-20, 29.

<sup>26</sup> Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 21-27.

<sup>27</sup> Solomon, *Akılclıktan Varoluşçuluğa*, 472-473.

<sup>28</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 66-67.

<sup>29</sup> Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 30-31, 40-41.

gürlüğünden mahrum ederek, “yalancı benlik”lerle onu avutma yoluna gidebilecektir. “Ben” varoluşu aşkın olanda değil de kendinde aradığında, Varlığa insanın kendini bırakmasına imkân veren dolaylı ve samimi sevgi yerini samimiyetsizliğe bırakacağı için bu durum insanı oluşa kapatacaktır.<sup>30</sup>

Bu konuda görüşlerini ele alacağımız ilk varoluş filozofu olan Kierkegaard’ın hakikat anlayışı, soyut düşünce ile değil düşüncenin varoluşa yönelmesi, varoluş hareketi içerisinde insanın kendini tanıması ile ilgilidir. Varlık ferdi olup, sadece ferdi olanda kendi hakikatini bulur. Genel geçer bir insan tanımı yapılamaz.<sup>31</sup> Ancak gerçek bir insan-oluşun, varoluş süreci içerisinde bir “ferdiyet” inşa etmekten ve bunu da oluş içinde önceden kestirilemeyen, ne olacağı bilinmeyen bir geleceğe doğru hareketle yapmaktan geçtiğini bilmemiz gerekir. Gelecek düşüncesi insanın “ölüme doğru varlık” oluşuyla karşılaşmasına sebep olur. Öleceğini ölmeden önce biliyor olması dolayısıyla insan, her seçimini içinde değer barındıran ahlâkî bir karar süreci ve bir daha ele geçmeyecek biricik fırsat olarak telakki etmek zorundadır.<sup>32</sup> Her “ferd” verdiği kararlarla kendisini inşa eder, varlığını kurar.<sup>33</sup>

Modern insan, dinin etkinliğini kaybettiği, bilimin ürettiği nötr (ruhsuz) anlamlılığın tek geçerli anlayış olması yönünde epey mesafe alındığı, toplumun rasyonel olarak tanzimi neticesinde kültürel alanın da sekülerleştiği, varlığın aşkın boyutuyla ilgilenmenin bırakılıp ilginin görünürlük alanı olan fenomenler dünyasına çevrildiği bir dünya ile karşı karşıyadır. Seküler, pragmatist ve bir bilinç varlığı olarak kabul edilen insanın böyle bir dünyayla teması objektif bir yaklaşım gerektirdiği için onun ruh varlığı özelindeki subjektivitesi aslı konumunu kaybetmeye başlamıştır. Objenin esas, bilincin sadece anlam üreten bir mekanizma, organizmanın da canlılığın evrimleşmiş bir aşaması olarak kabul edildiği bir dünyada insan, psikik varlığıyla kendine yabancı nesnelere karşısında edilgen duruma düşmesi neticesinde kendini yabancı olduğu bir dünyanın içinde bulmuş, bu da onun yurtsuz kalmasına sebep olmuştur. Modern zamanlardaki tüm çaba bu yurtsuz insanın kendine bir yurt icat etme çabası olarak karşımıza çıkacaktır.<sup>34</sup>

## 2.1. Kierkegaard ve Kaygılı Varoluş

Skolastik dönemde akıl, mutlak akılla bağlantısı içerisinde akıl-duygu, rasyonellik-irrasyonellik arasında bütünlüklü bir yapı inşası olarak işlev görürken; rönesansla birlikte akıl, varlığın bütünlüklü yapısını ayırıştırıran ve insanın yeni “yurd”unun inşasında tanrısal iddia barındıran bir işlev yüklenmiştir. Soyut, sistemli, kategorik, teorik ve ussal bir yaklaşım içeren bu anlayış bilmeyi olmanın ve oluşun önüne geçirek hayatın bizzat kendisiyle teması kaybetmiştir. Bunun doğal sonucu insanın yabancılaşmasıdır. İşte varoluşçu felsefe böyle bir ruh-durumu içindeki modern insanın gerginliklerini gün yüzüne çıkartacaktır. Kierkegaard, hiçlikle kader karşılaşmasından ortaya çıkan modern melankolik insanın tecrübe ettiği hiçliği ifşa edecektir.<sup>35</sup>

Hakikatin eylemde ortaya çıkan bir varoluş tarzı olduğunu savunan Kierkegaard objektif düşünmenin özneyi arızileştirmesi, onu duygudan soyutlayarak subjektif mahiyetini yok edip nesneleştirmesi dolayısıyla

<sup>30</sup> Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 195.

<sup>31</sup> Soren Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, çev. Nur Beier. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 807, 815.

<sup>32</sup> Karl Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev. Sedat Umran. (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995), 161.

<sup>33</sup> Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 24, 847.

<sup>34</sup> Barrett, *İrrasyonel İnsan*, 31.

<sup>35</sup> Soren Kierkegaard, *Kayı Kavram*, çev. Vefa Taşdelen. (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 35.



hakikat ile bağ kurma imkânını yok ettiğini düşünür. Bu konuda en çok eleştirdiği kişi Hegel'dir. O, Hegel'in objektif ve teorik düşünceyi esas alan sisteminde hakikatin hayal ile bozulduğu iddiasındadır. Şöyle ki benliği ancak zaman içinde gelişerek varoluş imkânı bulan insanın, hakikati evrensel ve zamandan soyutlanmış kategorilerle anlama imkânı yoktur.<sup>36</sup> Böyle bir anlayış içerisinde insan kendi benliğini kaybetmiştir. Kierkegaard düşünce ile «ben»in varlığı arasında bir özdeşlik kurmaya çalışan kartezyen düşüncenin kavramsal mahiyetini, gerçek canlı-kanlı insan benliğini ortadan kaldırdığı düşüncesiyle eleştirir. Onun asıl karşı çıktığı şey düşüncenin bizzat kendisi olmayıp, rasyonalistlerin düşünceyi soyutlayarak onu eşyalaştırmaları ve düşüncenin varoluşa bağlılığını koparıyor olmalarıdır.<sup>37</sup>

Varoluş düşüncesinde insanın temel vasıfları ferdiyet, oluş-içindelik, tarihîlik ve ölümlülüktür. O, özgür varlığıyla yaptığı kararlı seçimlerle geleceğe yönelir. İnsanın gücü onun “ya/ ya da” diyebilme kudretindedir.<sup>38</sup> Kendi varoluşunun aktörü olan insanın, üç oluş tarzı/alanı mevcuttur. İlk varoluş alanı olan estetik seviyede insan, kendinden ayrı, dünyaya bağlı; ahlâkî seviyede kendine bağlı, dini merhalede Tanrı'ya bağlı bir ferdiyet inşa etmektedir.<sup>39</sup> Bir deney merhalesi olan estetik merhalede, kişi değişik imkânları denemekte fakat hiçbir şey konusunda kendisini bağlayacak şekilde kararlı seçimler yapmamaktadır. Kararın yokluğu sorumluluktan kaçmak içindir. Bu merhalede subjektifin aslî unsurları olan “içtenlik”, “samimiyet” ve “ihtiras” yoksunluğu söz konusudur. Kesin kararlar ancak ahlâkî merhalede ortaya çıkacaktır.<sup>40</sup>

İnsanın asılsız estetik meşgalelerden uyanarak ahlâkî bir şuura geçişini sağlayan sınır bölge (confinium) “ironi”dir. İroni dolayısıyla insandaki iç-dış zıtlığı ortaya çıkar ve içteki “anlama eksikliği” ile dıştaki “malik olma” iddiası arasındaki zıtlık fark edilir hale gelir. Şöyle ki anlama konusunda eksiklik yaşayan insan ancak dışta bir kuvvet arayışına girmektedir. Bu çatışmanın onu bir başka merhaleye taşımasıyla ahlâkî alana geçilir. Estetik seviyede insan, imkân alanları ile meşguliyeti sebebiyle kendini dağıtmış ve dünyaya yayılmışken, ahlâkî alan içerisindeki kişi kararlı seçimler yaparak ve bu seçimlere samimiyetle teslim olarak dağınmışlığı gidermiş ve şahsiyetini birleştirerek bir merkez inşa etmiştir.<sup>41</sup>

Kişinin ahlâkî alandan dini alana geçişini sağlayan şey ise “nükte”dir. Burada ahlak normlarının dışsallığı dolayısıyla kendi içsel varlığında oluşan boşluk onun bu normun ötesine geçerek bizatihi Tanrı'dan gelecek iç sesin peşine düşmesine sebep olur. Çünkü normun boyun eğdirici karakterinde insan bireyselliğinin aslî unsurlarından olan “ihtiras” eksiktir. Dini merhaleye geçildiği zaman verilen kararlar “ıstırapla verilen kararlardır. Buradaki ıstırap, estetik ve ahlâkî alanda gösterilen ıstıraptan tamamen farklı olup deruni bir Tanrı bağlılığını ifade eden bir ıstıraptır.<sup>42</sup> Bu merhalede insan Tanrı olmadığı halde Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanmak gibi bir varoluş aralığını tecrübe eder. Tanrı'daki kemal halinin insandaki eksik varlığı ifşa et-

<sup>36</sup> Soren Kierkegaard, *The Present Age*, trans. Alexander Dru. (New York: Harper Torchbooks, 1962), 33.

<sup>37</sup> Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2002), 47-48.

<sup>38</sup> Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 89.

<sup>39</sup> A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2015), 87.

<sup>40</sup> Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, trans. Howard, V. Hong - Edna and H. Hong (New Jersey: Princeton University Press, 1992), 204, 278, 280, 300, 308, 343.

<sup>41</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 502-504.

<sup>42</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 502.

mesi onda bir suçluluk tecrübesine sebep olurken insanın kendini Tanrı huzurunda hissederek kendini onun müdahalesine açması da günah tecrübesine sebep olur.<sup>43</sup>

Varlığın Tanrı'nın vermesi ile gerçeklik kazandığını düşünen ve Tanrı ile insan arasındaki ideal irtibatın modeli olarak İbrahim'i ele alan Kierkegaard, etikle iman arasındaki çatlaktan yola çıkarak insanla Tanrı arasındaki bir sırra işaret eder. O, Tanrıyla insan arasındaki irtibatın kurban olayına işaretle "fedakarlık"la değil ancak bir "yakınlaşma" göz önünde bulundurularak izah edilebileceğini ifade eder.<sup>44</sup> Sırra vakıf olanlar kurban olayındaki gibi Tanrıyla yakınlaşırlar, sırrın uzağında kalanlar etik alandan sırrın bulunduğu alana ancak bir iman sıçramasıyla geçiş yapabilirler.<sup>45</sup>

## 2.2. Heidegger ve Dünya'da Otantik Varoluş

Her ne kadar kendisi bir sisteme dâhil edilmeye karşı çıkmış olsa da insan varoluşu konusundaki yaklaşımı açısından kendisini varoluşçu bağlamda ele aldığımız Heidegger'de insan, varlığını ancak kendini, benini, aşabilmesi dolayısıyla fark edebildiği yani aşkınlığın farklı formlarına ihtiyaç duyduğu için kendi dışına çıkmak zorundadır. Dünya, insanın ilgisini yönelttiği, ilgiyle yöneldiği aşkın formların dışı doğru olanını ifade eder. İnsan kavramını kullanmayan Heidegger onun yerine; «bir açıklıkta bulunan, orada meskûn olan» anlamında *Dasein* kavramını kullanmıştır. İnsanın *Dasein*/dünya-da-varlık oluşu onun varoluş formudur. Heidegger'in *Dasein*'inin dünyası, Aristoteles'in cevherlerle dolu dünyası veya klasik mekân anlamında insanın üzerinde durduğu zemin olan dünya olmayıp varoluşunu yönelimselliği üzerinden sürdürdüğü ilgiler alanıdır. Dolayısıyla dünyaya dünyalığını veren insanî ilgidir ve bu ilgiden boşaldığı zaman dünya realitesini bile kaybeder. Bu bağlamda insanın dünya-da-varlık oluşu onun insanî realitesini tüm somut bağlantıları içerisinde bir şahıs-dünya yaratarak anlama çabasını ifade eder. Bu çaba içinde ise insanla dünya arasındaki bağlantı bir "bağlanma" ve "iştirak" bağlantısı olarak cereyan etmektedir.<sup>46</sup>

İnsanın ilgisi bir çevreye doğru ve başkalarına doğrudur. Onun çevreye ilgisi pratik bir ilgi iken; başkalarına olan ilgisi şahsî bir ilgidir. Bu bağlamda insan ancak bir çevre içinde ve başkaları dolayısıyla varlık bulmaktadır.<sup>47</sup> Heidegger bir *umwelt*/çevre olarak insan varlığına katılan dünyayı, iki boyutuyla ele alır. Bunlardan ilki, *zuhandensein*/elde hazır bulunma olarak dünya; diğeri ise, *vorhandensein*/stok halde olarak dünyadır. İnsanın pratik ihtiyaçları dolayısıyla alet olarak kullanmak için ilgisini yönelttiği alet olan dünya elde-hazır-dünyadır. Bu aşamada bilgi, aksiyon, anlama, eylemde bulunma iç içe olup bütün bunları pratik ilgi bir araya getirmektedir. Alet olarak kullanılan dünyanın varlıkları şayet objeleştirilir ve dolayısıyla soyutlaştırma faaliyetiyle öznenin bilme nesnesi durumuna düşürülürse ortaya stok-halde-dünya çıkmaktadır ki bu dünya egzistansiyel duruma en uzak olanıdır.<sup>48</sup>

*Dasein*'in varlık kazandığı bir başka dünya ise, başkalarıyla paylaşmış olduğu dünyayı temsil eden *mitwelt* /başkasıyla-birlikte-bulunduğu-dünyadır. Dünya-da-varlık olan insanın bu boyutu, yalnız olduğu

<sup>43</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu. (İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2019), 111.

<sup>44</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 26-27.

<sup>45</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 133.

<sup>46</sup> Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*, 396.

<sup>47</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 115-116.

<sup>48</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 120-124.

süreçlerde dahi terk edemediği, varlık olarak onu Kuşatan bir “birlikte bulunma” durumudur. Çünkü insan değiştirilemez bir şekilde birlikte yaşamaya içkin bir varlıktır. Buradaki birlikte bulunmadan kasıt sürekli toplum içinde bulunmak değil kendi varlığını başkaları üzerinden tanımaya mecbur oluş gerçeğidir. Çevre-olarak dünyanın alet olarak tezahür eden dünyasında dünya *Dasein* için araçsallaşırken; stok haldeki tezahüründe dünya soyutlanarak, teorisi yapılarak, tanımlanarak sahip olunmaya, boyun eğdirilmeye çalışılan bir dünyaya dönüşür. İnsan bu dünyalarla ilgilenir ve bilgilendir. Birlikte-varolma olarak dünya ise insanın *Dasein* oluşunun tarifi içindeki dünya olarak insanın ancak kendisi aracılığıyla sahil bir varoluş imkânı bulabildiği, ihtimam gösterilmesi gereken bir dünyadır. Heidegger’in *Dasein*’in dünyası olarak tarif ettiği böyle bir dünyadır.<sup>49</sup>

Heidegger’in “İnsan temel olarak sadece Varlık tarafından talep edildiği özünde meydana gelir”<sup>50</sup> sözüyle insan özünün meskeni de ortaya çıkmıştır. “Ortaya çıkmak”, “görölmek”, “mevcut olmak”, “dışa ya da ileri doğru adım atmak” anlamlarını içinde barındıran ve «vücut» kavramı ile karşılanması da gayet yerinde olabilecek olan «existence» kavramında kastedilen varoluşun asıl konusu “var-olmakta-olan” insandır. *Dasein*, “bir açıklıkta bulunan, orada meskûn olan”dır. Dolayısıyla *Dasein* klasik insan anlayışlarından farklı olarak merkezinde beni olan bilgi varlığı değil dünyaya ilgiyle yayılmış bir alan varlığıdır. *Dasein*’in “açıklık”ı ise, yüzünü ve kulağını bir dışa doğru çevirerek “Varlığın açıklığında oluş”tur. Sadece bu haliyle *Dasein*’in varlık bulması mümkün değildir. *Dasein*’in “açığa çıkış” zemininin oluşması için onun “dilde mukim bir var-olan” olduğunu fark etmesi gerekir. “Dile getirilen zaten dışarıda-olandır.”<sup>51</sup>

*Dasein*’i *existent* olmanın yanında bir de *ekstatik* olarak tarif eden Heidegger, insanın bu boyutunu “Varlık tarzlarının kesreti” ve bu sebeple insanın “muvakkat” oluşunu ifade etmek için gündeme getirir ki, bu “vecd” halinde vücut bulan bir esrime olarak da görülebilir. Heidegger’de buradaki vecd hali “neşe”den çok, içinde “tasa/kaygı barındıran bir hâl”dir. Burada zaman bir “dışarı” olarak ve asaleten *Dasein*’i “var”lar. *Dasein*, “cennet”ten kovularak “atılmış, fırlatılmış, düşmüş” şeklinde değil, Varlığın açıklığında olmağı bakımından “atılmış, fırlatılmış, düşmüş”tür. Bu farkındalıkla dışarı olarak *Dasein*’in varlığına bitişen zamanın içinde kaygıyı yaşayarak varoluşun çeşitli biçimleri formunda geçmiş, gelecek ve şimdi de “bir şeye doğru” Varlık tarafından “var”landığını söyleyebiliriz.<sup>52</sup> Burada en otantik *ekstas*, gelecek zamandır. “Nereye?” sorusunun cevabı, gelecekte “ölüme-doğru”dur. Heidegger’de ayrıca bu soru “gelecekte ne gelecek?” şeklinde de sorulabilir ve buna verilecek cevapsa “gelecek olan” şeklinde veya “son tanrı” şeklinde olacaktır.<sup>53</sup>

Heidegger kendisinin *ek-sistence* olarak ifade edilen insan anlayışının *existentia* olarak tarif ettiği önceki insan anlayışlarından çok farklı olduğunu ifade eder. Şöyle ki ortaçağlarda *actualitas* olarak, Kant’ta *wirklichkeit*, Hegel’de öznelliğin kendi kendisini bilen İde’si, Nietzsche’de de aynı olanın ebedi döngüsü olarak tarifini bulan *existentia*, hep “potansiyel olanın bilfiil hale gelmesi” anlamında kullanılır. Bu oluş, insan varoluşunu diğer oluşlardan ayırmamakta, maddeyi bitkileri ve hayvanları da kapsayan ortak bir oluşa işaret etmektedir. Hâlbuki Heidegger’in kastettiği oluş, sadece insana mahsus bir oluştur. Bize, oluş bakımından en yakınmış

<sup>49</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 192-197.

<sup>50</sup> Martin Heidegger, *Patikalar*, çev. Leyla Baydar ve Hasan Ünal Nalbantoğlu. (İstanbul: İmge Kitabevi, 1997), 2.

<sup>51</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 249-252.

<sup>52</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 257-258, 270-271.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly. (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999), 288-289.

gibi duran hayvanlar bir “çevre”ye sahip olsalar bile insan gibi dünyaları olmadığı için dilden mahrumdurlar. Bu bağlamda “Varlığın açıklığı”nda değillerdir. Dolayısıyla dünyaya atılmış da değillerdir. Dil, var olan/sırlı olanı ifşa eder; ifşa olana da sır yükler. *Dasein* dünya-da-vardır ama dünyevi bir varlık değildir. Dünya, varlıkları ve varlıkların alanını değil “Varlık’ın açıklığı”nı ifade eder.<sup>54</sup>

Heidegger’in Varlığı tasvir etmek için yapmış olduğu *Dasein* analizinden de anlamaktayız ki onun anlayışında insanın sahil varoluş çabası aynı anda hem bir hakikat hem de bir değer arayışıdır. O Kant’ta sistemleşen teori-pratik ayırımına karşı çıktığı gibi pratik aklın alanında iradenin varlığıyla varlık kazanan, özgürlüğün teminatı koşulsuz buyruk üzerine inşa edilmiş bir ahlak anlayışına da karşı çıkmıştır. Yine o, ısrarla *Dasein*’in tüm çabasını bir ontolojik çaba olarak ele almaya çalışmış ve reddettiği metafizik ve teolojik anlayışlardaki gibi ontolojiden bağımsızlaşmış epistemoloji ve etiğe karşı çıkmıştır. Heidegger değerleri “insan öznelliğinin ürünleri ve bireysel isteklerin nesneleştirilmesi” olarak görmüştür. Bu nesneleştirme faaliyeti *Dasein*’in Varlıktan varlığını almasına ve böylece de Varlığın hakikatinin insanda kendini ifşa etmesine engel bir durumu ifade eder. Bu sebeptir ki onun değerlerin yeniden değerlendirilmesinde vardığı yer etik değerlerin reddidir.<sup>55</sup>

İnsanın ontolojik varlığından önceki ontik düzeydeki Varlığın uzağına/açıklığına düşmüş olmak anlamındaki “düşmüşlük”, onun düşünce öncesi ilksel varlığıdır. Heidegger *Existenz*’in, düşmüşlüğüne ve dolayısıyla sahteliğe karşı durması ve bir sahicilik çabası içinde olması gerektiğini düşünür. Zaten *Dasein*’in tüm varlığı bir öz-kimlik arayışıdır. Bu sahicilik varoluşunun Varlık’la karşılaşmasının ve Varlıktan “var”lanmasının yolunu açacaktır. Yalnız bu düşünüş onun herhangi bir verili değer teklif etmesine sebep olmaz. Aksine tüm varoluşçu filozoflar gibi o da değeri, her insanın kendi varoluşunu gerçekleştirirken seçmeleri üzerinden bizzat kendinin yaşantılayacağı bir varlık tecrübesi olarak görür. Bu da ister evrensel değer isterse de herhangi bir üst-insanın ortaya koyduğu bir değer olsun tüm verili değerlere karşı bir karşı-etik çabasını gerektirir. Heidegger düşmüşlüğü ve sahteliğin (sahih olmayış) insanın kendini gerçekleştirirken sorumluluğundan, özgürlüğün cesaret isteyen tekinlik çabasından bilerek bir kaçış ve “kendinden gizlenme” olduğunu söyler. Bu açıdan bir hatadan, suçtan bahsediyorsak bir olgusal durumdan bahsetmenin yanında aynı zamanda bir korkaklıktan da bahsediyoruz demektir. Bununla beraber insan hiçbir durumda tam bir sahicilik yaşantısına sahip olamayacak olduğu için ona düşen bir sahicilik çabası içerisinde yolda olmak ve kendini Varlıkta olmaya bırakmaktır.<sup>56</sup>

### 2.3. Jean-Paul Sartre ve Kendi-İçin-Varlığın Varoluşu

Düşüncelerinde yoğun bir Heidegger etkisi gördüğümüz ve ateist görüşleriyle tanıdığımız bir başka varoluş filozofu da Jean Paul Sartre’dir. O, Varlığı “kendinde-varlık” (en-soi) ve “kendisi-için-varlık” (pour-soi) olarak iki boyutta değerlendirir. “Kendinde-varlık”, varlığı sebepsiz değişimden azade, oluşunu tamamlayarak kemale ulaşmış, imkânını tüketerek tamamen bilfiil varlık olarak objeleri ve dolayısıyla eşyaya denk düşerken; “kendisi-için-varlık”, henüz tamamlanmamış değişimin içinde ve dolayısıyla ne olacağı henüz belirlenmemiş

<sup>54</sup> Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020), 18-19, 26.

<sup>55</sup> Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa*, 449-450.

<sup>56</sup> Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa*, 452-454.

olması dolayısıyla “insanî şuur” anlamında ele alınmıştır.<sup>57</sup> Varlık, kaynak oluşu bağlamında öncelik olarak kendi-başına-varlığın temsil ettiği bir mevzudu. Varlık köken itibariyle kendi-başına-varlığa bağımlıdır. Ancak kendisi-için-varlık, özgür-varlık oluşu dolayısıyla varlıktaki yokluğu ifşa ederek varlığın oluş yönünü ve tarzını başka bir boyuta taşıyıp Varlıktaki anlamı, güzelliği ve değeri ortaya çıkarmıştır.<sup>58</sup>

Sıkıntı dolayısıyla varlığı olan özgürlüğün farkına vararak sorumluluğunu üzerine alıp kendi varoluşuna açılan insan burada fark ettiği Varlığın yokluk tarafının izale edilmesi için tam ve mükemmel olan “kendinde-varlık”a ilgi göstererek oradaki birleşmeden medet umar. Sartre kendinde-varlığa ilgi duyarak kendi tamlığını elde etmeye çalışan insanın bunu hiçbir zaman başaramayacağını düşünmektedir. Çünkü bu olduğu zaman özgürlüğünü kaybetmiş bir varlık ortaya çıkacağı için artık bir insandan bahsedilemeyecektir. Bu bağlamda ilgiyle yönelerek nesneleştirdiği varlık (ister bu dışta bir nesne isterse insanın kendisine yönelmesi ile kendisini nesneleştirmesi anlamında içte bir nesne olsun fark etmez) onda bir tam oluş hamlesi olarak işlev yüklenecek hem de bu durum paradoksal bir biçimde onu yeni bir yoklukla malul hale getirecektir.<sup>59</sup>

Sartre’a göre “Her fenomen kendi sınırlarını aşan ve şuur dışı bulunan öteki fenomenlerle bağlantılıdır. Varlık, fenomen üstü olan bu ilkel yönüyle kendinde-varlık mukabili bir kendisi-için-varlıktır.”<sup>60</sup> Asıl varlık olan insan varlığı, aslen görünüşler/fenomenler üstü bir alandır. Sartre, Varlığı numen (gerçek) ve fenomen (görünüş) ayrımı yaparak ikiye ayıran ve görünüşlerin arkasında gerçeklerin dünyası olarak bir numen alana işaret eden Kant’ı eleştirerek numen alanın varlığını reddetmiş olsa da fenomen yüzlerin bütünü olan Varlığın kendini tümüyle bu görünüşlerin herhangi birinde ifşa ettiği fikrinde de değildir. Dolayısıyla her şey fenomenal alandadır.<sup>61</sup> Yalnız tek tek fenomenleri aşan bir fenomen-üstü alanın varlığını o da kabul etmektedir. Fenomenler asıl bağlantılarını ve anlamlarını bu fenomenal alanda ama tek tek fenomenlerin üstünde bir boyuttan alırlar. Şöyle ki, fenomenal alanın bilgisine kendisiyle ulaştığımız şuurla, ancak varlığın şuur tarafından kavranabilecek yüzünü kavrayabiliriz. Tek tek fenomen yüzlerinin üstünde tüm fenomen yüzlerinin bütünlüğünü ifade eden Varlık ise insan şuurunun epistemolojik boyutunu temsil eden kategoriler, tanımlar, tarifler boyutunun dışında ancak insanın varoluşsal bağlantıları, ilgileri, keyfiyetleriyle tanınabilecektir.<sup>62</sup>

Kendinde-varlık ne kendisiyle ne de kendi dışındaki şeylerle herhangi bir bağlantısı olmayan, onlarla birleşmeyen ve dolayısıyla herhangi bir yüze de sahip olmayan, varlığına sebep aranmayan, var edilmemiş bir varlıktır. Kendisi-için-varlık ise akışkan, henüz varoluşu tamamlanmamış ve ne olacağı da belirsiz olan, eksik varlık olarak karşımıza çıkar. Kendisi-için-varlık, kendi-başına-varlıktan yokluk tavrıyla ortaya çıkan iğreti bir varlıktır. Burada ortaya çıkan yokluk, kaynağı belirli olan bir yokluk değildir. Kendi-için-varlığın fark ettiği şey kendinde-varlığın sahibi olduğu tamlığın kendisinde var olmadığıdır. İlk olarak insan şuurunu ile beliren farkındalık, varlık eksikliği anlamındaki yokluğu ortaya çıkararak kendi-içinin varlığını “kendinde-varlıktan ayırarak onu özgürlüğüne mahkûm eder. Buradan da anlaşıldığı üzere varlık yokluğa değil yokluk varlığa tâbidir.<sup>63</sup>

<sup>57</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 39, 140.

<sup>58</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 135.

<sup>59</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 149-152.

<sup>60</sup> Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 86.

<sup>61</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 21-22.

<sup>62</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 24-25.

<sup>63</sup> Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 98-99.; Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 64-65, 74.

Yokluk, kötülüğün iyilik yoksunluğu oluşu gibi varlık yoksunluğudur. Bizim ulaştığımız olumsuz hükümlerin (olabileceksen olmayan şeyler) temelinde yokluk vardır. Bu yokluğu reel olarak var eden şey de ümit eden, beklenti sahibi insanın varlığıdır. O, olasılığı ortaya koymasaydı olması gereken/ umulan ile olan arasında boşluk olmayacak, dolayısıyla yokluk ortaya çıkmayacaktı. Sartre'a göre insan varlığında kökensel anlamda yokluğu var eden şey özgürlüktür. Özgürlük ise, insanın bir özelliği olmayıp bizatihi onun varlığının kendisidir.<sup>64</sup> İnsanda onu diğer varlıklardan ayırt edici vasıflar olarak “yokluk”, “özgürlük” ve “sıkıntı” birbirleriyle sıkı bir bağ halinde bulunurlar. Şayet insan, özgürlüğünden istifadede herhangi bir sıkıntı duymaz ve varlıktaki yokluğu, yoksunluğu fark etmeyip subjektif varlığını, özgürlüğünü ve karar verme sorumluluğunu kullanmayarak veya özgürlüğünü kaybederek kendini “şey”leşmeye bırakırsa ortaya “kötü niyet” çıkar. Kötü niyet, insanın başkasını aldatmasından farklı olarak, hakikati kendinden gizleyerek kendi kendini aldatması halidir.<sup>65</sup>

Kendisi-için-varlık, kendisini kendinde-varlık gibi olumluluk ve tamlıkla mücehhez bir varlık olarak değil Varlıktaki yokluk dehlizine atılmış olumsuzluk ve eksiklik içinde bulur. “Dünyaya atılmışlığı”nın bir sebebi yoktur. Bu tam ve ölümsüz varlıkların tacizi altında ve varlık bakımından sonralığı dolayısıyla, değişmez imkânli bir durum bağlılığı içinde olay özelliğini yaşar. Bu özellik dolayısıyla insan, özgürlüğü içinde bulunduğu durumla mukayyet hale gelerek daralmıştır. Bununla beraber insan kendi özgürlüğüne mecbur ve bağımlıdır ve kendi varlığından tamamen sorumludur. “Özgürlük, şimdi de olay özelliğinin imkâna iletilmesidir.”<sup>66</sup>

Kendisi-için-varlık sürekli olarak kendi-başına ile birleşerek varlığındaki eksikliği gidermek ve böylece kemale ulaşmak için uğraşır. Yalnız bu paradoksal bir şekilde onun mecburen içine atıldığı ama olması imkânsız bir durumu ifade eder. Çünkü bu gerçekleştiği anda artık bir kendisi-için-varlıktan bahsetme imkânı kalmamıştır. Kendi eksik varlığı içerisinde bunun şuurunda olarak kendisi-için-varlık, sürekli tamlık tarafından tacize uğramaktadır. Bu, sonuç alınamayan çile durumu da onu sürekli ıstırap içinde bırakarak hastalıklı bir hale getirmektedir.<sup>67</sup>

Sartre'ın ahlaklı insanı verili bir yasaya bağlanmayla bir kendilik inşası gerçekleştiren birisi değil estetikçi gibi bir yaratım ve sürekli icat içerisinde özgürlüğün hiçleyişi bağlamında sorumluluğunu alarak kendini inşa eden bir kendisi-içindir. O, Tanrı'nın varlığını (ilgilenilmeye değer bulmayarak) kabul etmediği için insanı bir hiçlik içinde ve hatta varlığıyla dünyaya hiçliği getiren varlık olarak tarif etmiştir.<sup>68</sup>

#### 2.4. Karl Jaspers ve *Existenz*'in Aşkın Varoluşu

Varoluşçu yaklaşıma sahip bir başka filozof olan Jaspers'in Varlık anlayışının merkezî kavramı olan Kuşatan'ın, biz-olan-varlık boyutu ancak insan varlığı dolayısıyla tezahür edebilmektedir. Bu varlık tarzının insan varlığı üzerinden tezahürü ise deneysel varlık, şuur ve ruh şeklinde olmaktadır.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 143.

<sup>65</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 95-96.

<sup>66</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 139-140, 148-149, 151-153.

<sup>67</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 720.

<sup>68</sup> Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci. (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 68-70.

<sup>69</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir*, 338.

Deneysel varlık halinde insan, diğer varlıklar gibi farklı şartlara bağımlı nesnelere biri olup deneysel araştırmalara konu kılınabilecek bir nesnedir. Şuur halinde insan, ilk olarak deneysel varlığın zamanda oluşumu sırasında yaşamaya başladığı birbirinden farklı bir takım ruh halleri dolayısıyla yalancı şuur olarak belirirken daha ilerideki asıl şuur aşamasında bu farklı farklı ruh hallerinin benzer ruh hallerine dönüşüp evrensel fikirler olarak insan varoluşunu belirleyen ölçülere evrildiğini görebiliriz.

Burada varlığın deneysel tarzı insanın deneysel dünya ile olan yakınlığını yani onun duyum tarafını temsil ederken; asıl şuur tarzı onun fikirler dünyasıyla olan yakınlığını, yani düşünme boyutunu temsil eder. Duyum, insanın duyumsadığı şeyin değişimine göre değişiklikler gösterirken; fikirler, duyumsal boyuttan şuur boyutuna taşınma derecelerine göre zamandan ve dolayısıyla değişimden azade olurlar. Bu boyutuyla insan, “kendi zamansız değişmezliği içerisinde şuurudur.” Bu haliyle insan, şuurla edindiği fikirler dolayısıyla zamandan azade özlerde birlik içindeki evrensel bilgi aracılığıyla Tanrı’ya iştirak etmektedir. İnsan, deneysel-şuur halinde var olanların duyumsal tecrübesi olarak çokluk içinde dağılmış bir haldeyken düşünsel-şuur halinde var olanlarda kaybolmaktan kurtularak zamansız ve evrensel “basit deneysel şuur olarak özel realiteler çokluğu içerisinde; asıl şuur olarak da basit şuurun içinde hapsedilmekten kurtulur ve insanlığın evrensel ve zamansız özü ile birleşir.”<sup>70</sup>

Üçüncü varlık tarzı olan ruh ise deneysel varlık alanının nesnesi ile şuurun evrensel fikirlerini sürekli sentezleyerek, parçalanarak nesne olarak gözüken varlığı, fikirlerdeki bütünlüğe katarak gerçek birliği kurar. Ruh bu anlamda sürekli oluş ve atılım içindedir. Deneysel alandaki değişim ruha sürekli bir devinim kazandırarak oluşu sürekli hale getirirken şuurdaki tamlık ruhun varlığın birliğine katılmasının yolunu açar. Deneysel alanda insan parçalanarak, ayrışarak mevcut olduğu için objeleşmekte iken; ruh, bu durumun fevkinde olarak deneye konu olmaktan uzaktır.<sup>71</sup>

Jaspers insanı, *Existenz* olarak isimlendirir. *Existenz* (varoluş) içinde *Erhellung* (düşünce) varlığını da barındırır. İnsan iç içe geçmiş bu yapı üzerinden Kuşatan’la irtibat kurar. Kuşatan’ın tüm halleri *Existenz*’de hayat bulur. *Existenz* irrasyonel yapısı dolayısıyla tam olarak şuura açık değildir. Çünkü şuur, evrensel fikirlere bağımlıken *Existenz* bunu aşar. Dolayısıyla o, teorik olanda değil tecrübede kendini açar.<sup>72</sup>

*Existenz*’in kökü zamanda olup kendini ancak zamaniliği içerisinde kararlı imkân olarak tanımaktadır.<sup>73</sup> Düşünce, halleri içten birleştirir ve onları bağlantısız çokluklar olmaktan korur. *Existenz* ve *Erhellung* bütün hallere içten nüfuz eden “Varlığın kutupları”dır. *Existenz*siz düşünmede iç yoktur. Bu durum kuru bir entelektüalizm doğurur. Düşüncesiz *Existenz* ise anlamsız bir zorunluluğa evrilir.<sup>74</sup> Dolayısıyla bu ikisi birbirinden ayrılamaz ve birbirlerini besleyip sınırladıkları için birbirlerine bağımlıdır. Bu bağımlılığı Nietzsche’nin atıf yaptığı mitler üzerinden örneklendirmeye çalışan Jaspers, Apollonian ve Dionysian zıtlığındaki birliğe dikkat çeker. Düşünceyi temsil eden Apollonian *Existenz*’in dinamizmini temsil eden Dionysian’dan mahrum kalırsa ruhun kuru bir diyalektiği durumuna düşerken; tam tersi bir durumda da, “tahripkâr ve düşünceye aykırı bir ihtiras” durumuna düşecektir.

<sup>70</sup> Karl Jaspers, *Reason and Existenz*, trans. William Earle. (London: The Noonday Press, 1955), 53-55.

<sup>71</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir*, 340-342.

<sup>72</sup> Jaspers, *Reason and Existenz*, 62, 64.

<sup>73</sup> Jaspers, *Reason and Existenz*, 63.

<sup>74</sup> Jaspers, *Reason and Existenz*, 67.

Özetle, *Existenz*'in hallerin temeli; düşüncenin de çevre kabul edildiği felsefi hakikat ancak tarihiliği içinde “birlikte bulunma” suretiyle kavranabilir. İnsanın varoluşa açılan kapısı soyut şuurda değil başkası dolayısıyla kurmuş olduğu bağdadır. Dolayısıyla “birlikte bulunma” durumu insanın insan oluşunun asli unsurlarındandır. İnsanın deneysel varlık boyutunda diğer insanlarla birlikteliğinin temeli fayda olup bu varlık boyutundaki hakikatler durumlara ve durumlar içindeki bakış açılarına göre sürekli değişiklik arz eder. İnsanın bir başka varlık boyutu olan asıl şuur boyutunda da birliktelik, mantıki tutarlılık ve apaçıklık çerçevesinde inşa edilen hakikat anlayışı ile sağlanır. Burada inşa edilen evrensel hakikat değişmeden aynı kalmakta, insanlardan ise bu hakikate göre kendilerini ayarlamaları beklenmektedir. Bir başka varlık tarzı olan ruh boyutunda ise birlikte bulunma durumu, bu birlikteliğin özüne insanın dâhil olması ile gerçekleşir. Çünkü burada her bir parça, bütünle anlamlı hale gelmektedir. Bu durumda “birlikte bulunma”, herkesin kendi ruh teşkilatıyla birlik kurması demektir. Bireyselliği içinde her bir insandaki ruhlar onların bireyselliğini aşan bir ortak irtibat alanına sahiptirler. Ruh boyutunda birlikte bulunmada, bu tek tek ruhlar ancak kendi aralarındaki bağlantılı ortak düzene tam inanç ve tam bir teslimiyetle Kuşatan Varlığın, biz-olan-varlık boyutu üzerinden varlığın hakikatiyle temas imkânı bulurlar.<sup>75</sup> *Existenz*'in birlikte bulunma hali ancak yerlerine başkası geçirilemeyen şahıslar arasında gerçekleşir. *Existenz* ne izafi ve değişken olanın ne değişmeden aynı kalanın ne de çokluk içinde güven telkin edenin peşindedir. O, varoluş cesaretiyle Kuşatan'ın önünde “kendini açma” mücadelesi içindedir.<sup>76</sup>

Düşünce ise, negatif bir rol üstlenerek farklı haldeki birlikte bulunmaların sınırlarını ortaya çıkarır ve bir türlü varlık kazanmış herhangi bir halin bu somut durumdan soyutlanışını kontrol eder. Deneysel varlık boyutunda soyutlanmış bir insan, madde ve biyolojik varlık sahibi bir insan olarak tasvir edilir ve nesneleşirken; asıl şuur boyutundaki soyutlamada kuru bir entelektüalizm ortaya çıkar ve insanın deneye konu olabilecek gerçeklikleri yok edilerek ruh dinamizmini kaybeder. Bir başka boyut olan kendi kendine yeten bir ruh anlayışında da her türlü yaratıcılık genel bir “öz”e feda edildiği için ortaya katılmış bir kültür çıkacaktır. Buna göre hiçbir “hal” kendi başına yeterli değildir ve “öteki”ne muhtaçtır. Düşünceye burada düşen şey ise, bütün bu halleri uygun bağlantılarla birbirine bağlamak ve aralarındaki ahengi sağlamaktır.<sup>77</sup>

Jaspers'e göre düşüncenin hakikati, felsefi mantık iken; *Existenz*'in hakikati, felsefi imandır. Hem düşünce hem de *Existenz* kendi bağlamında hakikatine ulaştığında birbiri içerisinde eriyebileceklerdir. Felsefi mantık, formel mantık ve saf metodolojinin ötesinde bir şey olup insanın yalnızca deneysel varlığa ve evrensel şuura indirgenmesini önler. Muhteva barındırmamakla beraber muhtevanın şartlarını o belirler. Felsefi iman ise, “insanı Aşkın varlıkla yüz yüze getirerek özgürlüğünü açığa çıkarır.»<sup>78</sup> Burada felsefi imanın dinî imandan farklı bir şey olduğu dikkate alınmalıdır. Çünkü dinî imanda kesin ve mutlak bir vahiy söz konusu iken; felsefi imanda böyle bir şey söz konusu edilmemektedir. İman, insanın özgürlüğünün membaı olarak gördüğü Aşkın varlığa inanması durumudur. Bu, insanın deneyebileceği en yüksek özgürlüktür.

Jaspers'te insan, bilinebilirliğin sınırlarını aşan bir varlık olarak tasvir edilir. İnsanın araştırmaya konu edilebilecek bir boyutu olduğu gibi bir de bilme konusu kılınamayacak özgür varlık boyutu vardır. Onun bilme konusu olan tarafı deneysel varlık boyutu iken bilmeye konu olmayan kendilik şuuru olan tarafı *Existenz*

<sup>75</sup> Jaspers, *Reason and Existenz*, 84.

<sup>76</sup> Jaspers, *Reason and Existenz*, 85.

<sup>77</sup> Jaspers, *Reason and Existenz*, 86-87.

<sup>78</sup> Jaspers, *Reason and Existenz*, 141.



olan özgür varlık boyutudur. Biz nesne-varlık olarak bir fizik varlıktan bahsederken *Existenz* varlık olarak bir insandan bir “kişi” den bahsedebilmekteyiz. Bu durumda insan bilinenden fazlası olan yani bilmeyi aşkın bir varlıktır. Ona bu özelliğini veren ise özgürlüğüdür. Jaspers insanın özgürlüğünü kararlı seçimler yapabilmesine dayandırır. İnsan yaptığı seçimlerin sorumluluğunu aldığına göre özgür bir varlıktır. Bu özgürlüğünü kendi varlığını gürbüzleştirip gürbüzleştirmemekte kullanmak da onun sorumluluğundadır.<sup>79</sup>

Jaspers insanın “var olmayabilecekken nasıl oldu da var oldum?” sorusunun cevabı bağlamından başlayan Tanrı’ya dönük bir varlığının olduğunu ifade eder. İnsan, varlığını Tanrı’ya borçlu olmakla birlikte aynı var olmanın içinde özgür varlık olarak karar verebilme yeterliliğine de sahip olmak da bulunmaktadır. Jaspers insanın özgürlüğünün farkındalık derecesi ile Tanrı’nın varlığının hissedilmesini birbirine paralel iki durum olarak resmeder. İnsanın yetersizliğini fark ederek bunu gidermek adına yaptığı kendini aşma çabaları onun özgürlüğü (hiçliği) dolayısıyla tecrübe ettiği Tanrı’ya daha da yaklaşması anlamı taşımaktadır. Buna göre bir insandan bahsetmek demek aslında bir özgür varlıktan ve bu özgürlüğün kullanımını anlamına gelen Kuşatan’ın aşkın boyutu Tanrı’ya yönelişten bahsetmek anlamına gelmektedir.<sup>80</sup>

Kant’ın numenal ve fenomenal alan ayrımının özü olan bilmekle inanmak ayrımından da hatırladığımız üzere insanda bilginin sınırını aşan ve ona özgürlüğünü kullanma imkânı veren şeyin irade olduğunu söyleyebiliriz. İnsan oluşun en temel problemi iradenin kullanımının kim tarafından nasıl ve ne adına kullanılacağı sorunudur. İnsan mekanik ve biyolojik bir varlık olmakla birlikte fizik ve biyoloji yasalarına aşkındır. O, iradesini kullanarak tarih yapmaktadır. Ondan beklenen en üst gaye ise Tanrı iradesine tabi olmasıdır. Bu da Jaspers’te de Kant’taki gibi koşulsuz buyruğa tabi olmak şeklinde tecrübe edilmektedir. Jaspers burada şu kritik soruları sorar: “Tanrı hiçbir zaman somut bir şekilde karşısında değilse insan Tanrı’yla nasıl irtibat kuracaktır? Yönetmekte olan Tanrı ise insan Tanrı’nın ne istediğini nasıl anlar? İnsan Tanrı’yla karşılaşabilir mi? Karşılaşırsa bu nasıl gerçekleşir? Onunla karşılaştığını nasıl anlar?”<sup>81</sup>

Jaspers Tanrı’nın ancak hissedilebilecek bir aralıkta insana kendini açtığını ifade eder. Bu konuda Kierkegaard’ın dini seviyedeki tecrübesini model olarak kullanır. O seviyede insan, ne dizginlenmiş bir arzu varlığı ne de yasanın boyun eğdirici sistemini tabi bir varlıktır. Bilakis o *Existenz*’dir. İnsan *Existenz* varlığı dolayısıyla Aşkın’la özgürlüğü üzerinden kurduğu bağlantıyı zemin olarak kullanıp kararları kendi vererek, kendini özgürlüğün iradesiyle yönetir. Tanrı kendi yarattığı evrende, bir hal ve durum-içinde-varlık olan insanı, hem mekanik ve biyolojik yasalılık içinde yaşadığı zorunluluk tecrübesi üzerinden hem de iradesini kullanırken karşısına çıkarttığı koşulsuz buyruktaki özgürlük tecrübesi üzerinden yönetmekte ve ona sesini duyurmaya çalışmaktadır. Burada insan sürekli bir riskle, kaygıyla, endişeyle ve sıkıntıyla karşı karşıya kalacaktır. Çünkü Tanrı’nın iradesi insanın kararında tecelli edecek ama onun verdiği kararın Tanrı’nın iradesini yansıtıp yansıtmadığının hiçbir garantisi olmayacaktır.<sup>82</sup> Peki, nasıl olacak da insan Tanrı’nın sesini işitebilecektir? Tanrı yardımı ne zaman gelecektir? Jaspers’e göre insan Tanrı’nın sesini ancak fert olarak kendilik arayışı içinde olduğunda duyabilir. Tanrı’nın yardımını ise onun etkiye (iletişime) açık kaldığı her durumda mevcut olacaktır.

<sup>79</sup> Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın. (İstanbul: Dergâh Yayınları 1981), 75.

<sup>80</sup> Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 77.

<sup>81</sup> Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 78.

<sup>82</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir*, 105.

Dolayısıyla insan Tanrı'nın sesini içeriden 'yapıp edecekleri hakkındaki kararı' olarak kendinde his, motivasyon ve eylem tarzında işitebilecektir.<sup>83</sup>

İnsan hiçbir zaman verdiği karardan tam emin olamaz. Şayet tam bir eminlik söz konusu ise bunun insanın bir haddi aşması durumu olduğu bilinmelidir. Çünkü o durumda insan özgürlüğünü kaybedecek ve Tanrılık iddiasında bulunmuş olacaktır. İnsan sürekli haz verenin, faydalı olanın, genel kanının, sağduyunun, toplumsal normalin, tarihsel anlayışların etkisine açıktır. Bu sebeptendir ki insanın mutlak bir özgürlük yaşama ihtimali yoktur. Bu özgürlük kaybı da insanda aslî bir suçluluk olarak tezahür eder. Varoluş şuuruna sahip insan bu aslî suçluluğunun şuurunda olan insandır. Dolayısıyla insan sürekli olarak şartlarının ve zaaflarının tacizi altındadır. İnsan bu mekanik zorunluluk içeren durumların üstüne çıkıp kendi özgürlüğüne içkin olan koşulsuz buyruğa tabi olduğunda Tanrısal sese kulak verebilecek ve gerçek bir özgürlük tecrübesi yaşama imkânı bulacaktır. Bu da Jaspers'e göre ancak insanın özgürlüğüne sahip çıkıp kendini bir "kişi" olarak var kıldığı durumlarda Kuşatan (Aşkın Varlık) karşısına kendisiyle konuşulabilen "kişi" (zat anlamında) olarak çıkmasıyla gerçek anlamına kavuşmaktadır.<sup>84</sup> İnsan Kuşatan'la sadece kendi var-oluş/insan-oluş sürecinde karşılaşip konuşabilmekte ve Varlığın sırrına kendi olabildiği ölçüde erebilmektedir.<sup>85</sup>

## Sonuç

Çalışmamızda varoluşun Varlık kavramı merkezli yapılan onto-teolojik analizine karşın, insan varoluşu merkezli tasvirini yapma gayretinde olduk. Varlığın ancak insan varoluşu bağlamında ve tümüyle onun farklı tecrübe formlarının bir açılımı olarak ele alınması gerektiği kabulünün varoluş düşüncesinin temel hakikati olduğu sonucuna ulaştık. Tecrübenin kendisi Varlığın tecrübesi olmuş olsa da tecrübenin mekânı ve deneyimlenme bağlamı insandır. Varoluşsal açıdan tecrübenin nihai amacı insanın bir "kişi" olarak kendine tanıklık etmesidir. Nihai ilgisi kendini tanımak olmayan her yöneliş varoluşsal açıdan gayri sahih bir yöneliş ve istikamet bozukluğudur.

Varoluş felsefesinde insan varoluşu özcü anlayışlardaki gibi soyut bir bilmenin konusu değildir. Dolayısıyla kendini bilmek özün bilinmesiyle gerçekleşen bir durumu ifade etmez. İnsan, zamanda-oluş-içinde bir varlık olarak sürekli oluş halindedir. Onun oluşu durdurulamadığı için de nihai bir özünün varlığından bahsedilemez. Bu, dünyada-varlığın sürekli-yolda-olan-varlık olduğu anlamına gelir. Her oluş hali insandaki niyetli ve kararlı seçimler neticesinde olmaktadır. Gerçekleşmekte olan oluşu, sahih (otantik) bir oluş kılan şey, söz konusu varoluş deneyiminin tüm risk durumuna rağmen sorumluluğu üzerine alınmış, içerisinde varoluş cesareti barındıran, kaygılı ruh durumundaki hiçlik deneyiminde tecrübe ettiği özgürlüğüne düşkün bir varoluş deneyimi olmasıdır. İnsan otantik bir varoluş deneyimini tecrübe edemediği zaman alet-varlık ve herkes (das Mann) durumuna düşer. Söz konusu durum ise insanın kişilik kaybı ve dolayısıyla kendinin uzağına düşmesi anlamına gelmektedir.

Çalışmamızda varoluşsal yaklaşım içinde tüm varoluşun deneyimlendiği bağlam olarak insan varoluşunun farklı düşünürler bağlamında farklı adlandırmalarla ele alınışı gösterilmeye çalışılmıştır. Kierkegaard insan varoluşunu kaygılı bir varoluş olarak ele almış ve sahih varoluş için iman sıçramasıyla gerçek-

<sup>83</sup> Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 79.

<sup>84</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir*, 109.

<sup>85</sup> Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 84.

leşecek dikey bir aşkınlık deneyimini zorunlu görmüştür. Heidegger insanı dünyada-varlık olarak zamansal, sınırlılıkları içinde ve dil üzerinden kurulan bir dünyaya düşmüş-varlık olarak ele alır. Ona göre *Dasein*'in kendilik bilgisi dil üzerinden kendini dil-varlığı *Dasein*'e açan Varlığın "açıklığında durarak" ondan "var"lanmakla mümkündür. Dikkat edilirse buradaki deneyim dikey değil yatay bir aşkınlık deneyimidir.

Sartre insanı, varlığı hiçliğe bağlı ve nihai sonu da hiçlikle bitecek özgürlük olan kendi-için-varlık olarak ele alır. Onu kendinde-varlıkların dünyasından ayıran şey varlığında zorunlu olarak barındırdığı olasılık imkânıdır. Tüm varoluş ona göre fenomenal alanda, kendinde-başkaları tarafından sınırlandırılmış bir deneyim zemininde gerçekleşen yatay aşkınlık bağlamında gerçekleşir. Jaspers ise insanı hem *Existenz* hem *Erhellung* varlığının iç içe geçtiği bir *Existenz* varlığı olarak ele alır. Onun tasarımı insan, dünya ve Kuşatan'ı aşkınlık olarak; deneyim, şuur ve ruh tecrübesini de kendi varlığında içkinlik olarak tecrübe eder. Jaspers de, adına Tanrı diyemediği ancak tam da tanımlanamayan Kuşatan'a uzanan bir tecrübe söz konusudur. Bu aşkınlığı mümkün kılan da dinsel imandan farklı olarak felsefi imandır.

Varoluşsal yaklaşım sahibi düşünürlerin insanın sadece rasyonel varlık olarak görülerek hayattan kopartılmasına, yaşamının kendisinin ikincilleştirilmesine itirazlarını yerinde bir itiraz olarak gördüğümüzü ve ortaya koydukları insan tariflerini daha tercihe şâyan bulduğumuzu ifade etmeliyiz. Bize göre de ne ki var, onun insan varoluşunda bir yeri vardır. Hayat hiçbir surette ertelenemeyen ve ikincilleştirilemeyen bir varoluş deneyiminin adıdır.

## Kaynakça

- Barrett, William. *İrrasyonel İnsan*. Çeviren: Salih Özer, Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- Bergson, Henri. *Ruh Teorileri-İnsan Ruhunu ve Kişiliği*-. Çeviren: Esat Burak Altıntaş, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.
- Bozkurt, Nejat. *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1988.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Paradigma Yayınları, 1999.
- Colette, Jacques. *Varoluşçuluk*. Çeviren: Işık Ergüden, Ankara: Dost Yayınları, 2017.
- Çüçen, A. Kadir. *Varoluş Filozofları*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2015.
- Freud, Sigmund. *Metapsikoloji*. Çeviren: Emre Kapkın ve Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, 2002.
- Güçlü, Abdülbaki. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Heidegger, Martin. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Trans.: Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. Çeviren: Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020.
- Heidegger, Martin. *Patikalar*. Çeviren: Leyla Baydar ve Hasan Ünal Nalbantoğlu, İstanbul: İmge Kitabevi, 1997.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren: Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans.: David Carr, Evanston: North Western University Press, 1970.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir*. Çeviren: İ. Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Jaspers, Karl. *Felsefeye Giriş*. Çeviren: Mehmet Akalın, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Jaspers, Karl. *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*. Çeviren: Sedat Umran, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995.
- Jaspers, Karl. *Felsefi İnanç*. Çeviren: Akın Kanat, İzmir: İlya Yayınları, 2001.
- Jaspers, Karl. *Reason and Existenz*. Trans.: William Earle, London: The Noonday Press, 1955.
- Kenny, Anthony. *Antik Felsefe*. Çeviren: Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Kierkegaard, Soren. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments Volume I*. Trans.: Howard, v. Hong – Edna and H. Hong, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Kierkegaard, Soren. *Kayı Kavramı*. Çeviren: Vefa Taşdelen, Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. Çeviren: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2002.
- Kierkegaard, Soren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. Çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2019.
- Kierkegaard, Soren. *The Present Age*. Trans.: Alexander Dru, New York: Harper Torch Books, 1962.
- Kierkegaard, Soren. *Ya / Ya Da*. Çeviren: Nur Beier, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Magill, Frank. *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*. Çeviren: Vahap Mutal, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefelerine Giriş*. Çeviren: Rifat Kırkoğlu, Ankara: Fol Yayınları, 2019.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*. Çeviren: T. Ilgaz ve G. Ç. Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2021.
- Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. Çeviren: Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Solomon, Robert C. *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*. Çeviren: Reha Kuldaşlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. Çeviren: Fahrullah Terkan ve Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.