

Türkiye’de Varoluşçuluğun İlk Alımlanışına Dair Joachim Ritter Çerçevesinde Bir Değerlendirme

Feyza Şule GÜNGÖR 

Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi,
Felsefe Bölümü
Konya Türkiye
feyya_sule@hotmail.com

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 20.10.2023

Kabul: 12.12.2023

Yayın: 31.12.2023

Anahtar

Kelimeler:

Joachim Ritter,
Türk Felsefesi,
Varoluşçuluk,
Fenomenoloji.

20. yüzyıl Kıta Avrupası çevresinde yoğun bir ilgiyle karşılanan varoluşçuluk, modern felsefenin temel yapısıyla bir karşıtlık içinde oluşturulmuştur. Modern felsefenin objektiflik arayışına karşı varoluşçuluğun sübjektiflik kıstası, soyut ben’e karşı somut ben anlayışı, sistem ve bütünselliğe karşı devinim ve oluş anlayışı, mutlaklığa karşı muğlaklığı sahiplenmesi bu kopuşun yarattığı önemli karşıtlıklardır. Bu felsefi atmosferin oluşmasında Fransız filozofların Alman felsefi mirasını ve özellikle Husserl ve Heidegger fenomenolojisini keşifleri etkili olmuş, felsefi düşünme varoluş ve eylemle yeni bir ilişkiye dahil edilmiştir. Alman ve Fransız felsefelerinin bu etkileşimi varoluşçuluğu biçimlendirmiş ve felsefi bir gündem oluşturarak daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Bu etkileşim, Tanzimat Dönemi’nde ve Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde Almanya ve Fransa ile olan yakın siyasal ilişkilerden dolayı Alman-Fransız felsefesine yoğun bir ilgiyle yaklaşan Türk filozoflar üzerinde de önemli etkiler bırakmıştır. Varoluşçuluk, Türkiye’ye Sartre varoluşçuluğunun yarattığı atmosferle hemen hemen eş zamanlı olarak girmiştir. Joachim Ritter (1903-1974), 1950’lerde hem İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde varoluşçulukla ilgili verdiği dersler ve konferanslarla hem de yetiştirdiği öğrencilerle varoluşçuluğun Türk akademisiyle ilişkisi açısından önem taşıyan bir isimdir. Bu çalışmada da Joachim Ritter’in İstanbul’da verdiği konferanslar çerçevesinde varoluşçuluğun temel tezleri, ülkemizde akademik çevrede ilk alımlanışı ve yarattığı düşünsel atmosfer değerlendirilecektir. Bu değerlendirmede Ritter’in varoluşçuluğun değişkenliği ve philosophia perennis’in sürekliliği ikileminde Türkiye’ye yönelik çözümlenmeleri de temel izleklerden biri olarak tartışılacaktır.

An Evaluation of the First Reception of Existentialism in Turkey within the Framework of Joachim Ritter

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 20.10.2023

Accepted: 12.12.2023

Published: 31.12.2023

Keywords:

Joachim Ritter,
Turkish Philosophy,
Existentialism,
Phenomenology.

Existentialism, which attracted a great deal of attention in 20th-century continental Europe, was formed in opposition to the basic structure of modern philosophy. Existentialism's criterion of subjectivity versus the quest of modern philosophy for objectivity, the understanding of the concrete self versus the abstract self, the perception of motion and formation versus system and totality, and adopting ambiguity versus absoluteness are important contrasts created by this disengagement. The discovery of German philosophical heritage and especially the phenomenology of Husserl and Heidegger by French philosophers was influential in the formation of this philosophical atmosphere, and philosophical thinking was included in a new relationship with existence and action. This interaction between German and French philosophies shaped existentialism and enabled it to reach a wider audience by creating a philosophical agenda. This interaction also had significant impacts on Turkish philosophers, who, due to their close political relations with Germany and France during the Tanzimat Reform Era and in the early periods of the Republic, approached German-French philosophy with great interest. Existentialism entered Turkey almost simultaneously with the atmosphere created by Sartre's existentialism. Joachim Ritter (1903–1974) is a significant figure in terms of the relationship between existentialism and Turkish academia in the 1950s, both through his lectures and conferences on existentialism at the Department of Philosophy, Istanbul University, and the students he trained. In this study, the basic theses of existentialism, its first reception in the academic environment in Turkey, and the intellectual atmosphere it created will be evaluated within the framework of Joachim Ritter's conferences in Istanbul. In this evaluation, Ritter's analyses of Turkey in the dilemma of the variability of existentialism and the continuity of philosophia perennis will also be discussed as one of the fundamental subjects.

Atf/Citation: Güngör, F. Ş. (2023). Türkiye’de Varoluşçuluğun İlk Alımlanışına Dair Joachim Ritter Çerçevesinde Bir Değerlendirme, *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 7 (2), 114-130.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

Giriş

20.yüzyılda Kıta Avrupası’nda ve sonrasında tüm dünyada oldukça yoğun bir ilgiyle karşılanan varoluşçuluk, Türkiye’ye Sartre varoluşçuluğunun yarattığı atmosferle hemen hemen eş zamanlı olarak girmiştir. Türkiye’de varoluşçuluğun felsefi güzergahının belirlenmesinde onun ilk alımlanışlarının yön verici bir etkisi bulunmaktadır. Varoluşçuluk 1950 ve 1960’larda Türkiye’deki akademi dışı entelektüel çevrelerde daha yoğun olarak etkili olmuş, bu etki 1980’lere kadar sürmüştür. Akademik çevrelerde ise alımlandığı ilk andan itibaren felsefe mi yoksa moda bir edebi akım mı olduğu yönünde tartışmalar yaşanmıştır. Varoluşçuluğun Türkiye’deki akademik etkisini soruşturmanın kendisi felsefi bir tartışmadır. Gerek eleştiri gerek ret gerekse onaylama bağlamında olsun oldukça yoğun ilgi gören bir düşünce eğiliminin ilk alımlanmasında hangi faktörlerin rol oynadığı ülkenin felsefi atmosferine dair önemli veriler sunabilir.

Varoluşçuluğun akademideki ilk alımlanışında özellikle Kıta Avrupası felsefesiyle yaşanan karşılaşmaların ayırıcı bir önemi vardır. 20.yüzyıl felsefesi Kıta Avrupası felsefesinin kendisinin de dönüştüğü ve bir rota ya da rotasızlık arayışında olduğu bir dönemdir. Özellikle 19.yüzyıl sonlarında Nietzsche ve Kierkegaard’la başlayan hakikat düşüncesine dair yaşanan büyük kırılma, 20.yüzyılda felsefenin hem müfredatını hem tarzını tamamen değiştirmiş ve felsefe değil felsefeler ortaya çıkmıştır. Varoluşçuluk felsefesi de bu felsefe yapma tarzlarından en uzun soluklu olanı olmuştur. Hegel’in ilerleme vaatlerinin sonuçsuzluğu, bilime duyulan güvensizlik, felsefi spekülasyonların insanın tahakkümden kurtulmasındaki etkisizliği ve geçen yüzyılda Aydınlanma düsturuyla çağa yön veren felsefenin hiçbir çıkış önermemesi klasik felsefe yapma tarzlarına itibar etmenin önüne geçmiştir. Bu Avrupa düşüncesinde kriz fikrinin başlangıcı olarak özellikle Alman felsefesine kolektif bir endişe olarak yansımıştır. Alman felsefesinin Fransız felsefesiyle etkileşimi ise varoluş felsefesini biçimlendirmiş ve varoluşçuluğun felsefi bir gündem oluşturarak daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Alman-Fransız felsefesi etkileşimi, Tanzimat Dönemi’nde ve Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde Almanya ve özellikle Fransa ile olan yakın siyasal ilişkilerden dolayı Alman-Fransız felsefesine yoğun bir ilgiyle yaklaşan Türk filozofları üzerinde önemli etkiler bırakmıştır.

1933 yılındaki Üniversite Reformu’yla kurulan İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde felsefe eğitiminin ağırlıklı olarak Almanya’daki Nasyonal Sosyalist yönetimden kaçan Alman hocalar tarafından organize edilmesi Alman-Fransız felsefesiyle etkileşimi daha da güçlendirmiştir. Bu hocalardan çalışmamız özelinde odaklanacağımız Joachim Ritter (1903-1974), varoluşçuluğun Türk akademisiyle ilişkisi açısından kilit noktada önem taşıyan bir isimdir. Ritter, hem İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde verdiği dersler ve konferanslarla hem de yetiştirdiği öğrencilerle Batı felsefesi ile temasımızda da özel bir yere sahiptir. Yetiştirdiği öğrenciler daha sonraki felsefeci kuşağın şekillenmesinde büyük rol oynamışlardır.

Bu çalışmada da Joachim Ritter’in İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde verdiği konferanslar çerçevesinde varoluşçuluğun ülkemizde akademik çevrede ilk alımlanışı ve yarattığı düşünsel atmosfer değerlendirilecektir. Bu bağlamda öncelikle Alman ve Fransız felsefelerinin karşılaşmasının Kıta Avrupası felsefesi için anlamı sorgulanacak ve varoluşçuluğun felsefe yanında edebiyat, sinema, tiyatrodaki yoğun bir şekilde alımlanmasına neden olan temel tezleri değerlendirilecektir. Bu genel değerlendirmelerden sonra Ritter bağlamında Türk filozoflarının varoluşçu filozofları ilk alımlayışları, kendi düşünce dünyalarından sorgulamaları, zaman zaman tahrif etme pahasına eleştirmeleri, güncellemeleri ve zaman zaman kattıkları Türk dokunuşunu tartışılacaktır. Bu çalışmada varoluşçulukla ilgili detaylı bir biyografya amaçlanmamıştır; bu konuda hem edebiyat alanında hem de felsefe alanında yapılmış çok sayıda biyografya çalışmaları mevcuttur. Çalışmanın kapsamı genel olarak varoluşçuluğun, özel olarak da Joachim Ritter varoluşçuluğunun Türkiye’deki ilk yansımalarıdır.

ALMAN VE FRANSIY FELSEFELERİNİN KARŞILAŞMASI: VAROLUŞ FELSEFESİ

Türkiye’de 20.yüzyılda Batı felsefesiyle yaşanan etkileşimden önce, çoğunlukla Alman ve Fransız felsefesinin karşılıklı etkileşimiyle şekillenen Kıta Avrupası felsefesini kısaca değerlendirmek daha bütüncül bir perspektif sağlayabilir. Kıta Avrupası felsefesi belli bir coğrafi bölgede gerçekleştirilen bir felsefe faaliyetini adlandırmaktan ziyade bir felsefe geleneğini ifade

eder. Bu felsefi gelenek 20.yüzyılda İngilizce konuşan akademik dünyadaki analitik felsefenin karşısında kendini konumlandıran Hegel, Marks, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre, Gadamer, Habermas, Derrida, Foucault, Lyotard ve Baudrillard gibi düşünürleri ve felsefi yaklaşımlarını içerir. Tek bir Kıta Avrupası geleneği olmaması Hegelci idealizm, Marksizm, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisi, varoluşçuluk, hermeneutik, fenomenoloji, yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodernizm gibi farklı yönelimlere sahip birçok düşünce akımının bu felsefi bünyede değerlendirilmesini sağlamıştır (West, 1998, s. 11; Vural, 2018, s. 124). Kıta Avrupası felsefesi, 20.yüzyılda siyasal, toplumsal, kültürel ve tarihsel koşulların düşünce ve varoluşu temellendirdiği ve şekillendirdiği ana kabulüne dayanır.

Alman-Fransız felsefelerinin etkileşimine sistematik ve düşünsel zemin olan Alman felsefesi Kant, Fichte, Schelling, Hegel ve Alman idealizmi sonrası Husserl ve Heidegger'in fenomenolojisinden müteşekkildir. Husserl'in *Mantık Araştırmaları (Logische Untersuchungen 1900/1901)* 20.yüzyıl için önemli dönüm noktalarından biri olmuş, Husserl bu eserle Alman felsefesinde günümüze kadar sürecek bir hakimiyeti kuran fenomenolojiyi ortaya koymuştur. Fenomenoloji, Heidegger'in de *Varlık ve Zaman*'da yoğun bir şekilde işleyeceği üzere bilincin yönelimselliği ile varoluşçuluk da dahil olmak üzere yukarıda belirtilen birçok düşünce tarzına kaynaklık teşkil etmiştir. Her türlü bilme ediminin yapısının açınlanması, bilinç edimlerinin yönelimselliğinin çözümlenmesiyle Husserl, fenomenolojinin sorunlarına şimdiye kadar getirilmemiş ölçüde bir yenilik getirdiğini ileri sürer. Husserl "Hakikati, şimdiye kadar kimsenin gidip aramadığı yerlerde aramaya koyuldum. Kimsenin gidip aramadığı diyorum; kimse onun oralarda bulunabileceğini teslim etmeye yanaşmıyordu. İşte *Logische Untersuchungen* adlı yapıtımın kökeni budur." diyerek materyalizmden, Hegelcilikten, Yeni Kantçılıktan umduğunu bulamayan ve pozitivizmle de kendini sınırlandırmak istemeyenlere yeni ufuklar açtığını belirtmiştir. Husserl'in bu çalışması birçok bilim dalının fenomenolojinin geniş temeli üzerine kurulmasını sağlamış, birçok felsefi eğilimin etkisini de zayıflatmıştır (Hızır, 2007, s. 89). İstanbul Üniversitesi'nde görev yapan Ernst von Aster'ın 1913'de yayımlanan *Bilgi Kuramının İlkeleri-Nominalizmi Yeniden Kurmak İçin Bir Deneme* isimli eseri de Husserl'in yarattığı etkiye dayanmamış ve von Aster felsefe tarihi çalışmalarına yönelmiştir (Gökberk, 1993, s. 29).

20.yüzyıl Fransız felsefesi özellikle fenomenolojiye dayanan Alman mirasını keşfetme ve alımlama faaliyeti içerisinde olmuştur; bu keşif felsefenin kendisi adına önemli bir andır. Sartre da dahil olmak üzere genç Fransız filozofların fenomenolojiyi keşifleri, fenomenolojinin Almanya'da yapamadığını Fransa'da yapma fırsatı vermiştir. Descartes etkisinden sonra 20.yüzyılda farklı bir felsefi güzergaha yönünü çeviren Fransız felsefesi, özellikle Derrida, Nancy, Ricoeur, Sartre, Levinas, Deleuze ve Foucault'nun Alman felsefesiyle etkileşimleri sonucu önemli düşünce ekollerinin oluşmasına zemin sağlamıştır. Neredeyse bütün Fransız filozofların üzerine yazdığı Kant bir başlangıç noktası özelliği tesis etmiş, Sartre Berlin'de kaldığı dönemde Husserl ve Heidegger'in yapıtlarını doğrudan kendi dillerinde okuduğunda perspektifi değişmiştir. Derrida, Alman düşüncesine, özellikle Hegel ve Heidegger'in anlam geleceği barındıran metinlerine büyük şeyler borçlu olduğunu beyan eder; onun Kant, Hegel, Nietzsche okumaları Fransız felsefesinde dönüştürücü perspektifler sağlamıştır (Derrida, 2010, ss. 168-169). 20.yüzyıl Fransız felsefesinin şekillenmesinde büyük rolleri olan Deleuze ve Foucault için yine Nietzsche bir başlangıç noktası arz eder. Kant'tan Heidegger'e uzanan bu düşünce skalasında Fransız filozoflarına çekici gelen ve alımlayıp işledikleri miras, felsefenin bu alımlamalara ve etkileşimlere tamamen açık evrensel karakterini ortaya koyar. Ancak bir yandan da bütün bu Fransız filozoflar aldıkları mirası işlemiş, ona Fransız karakteri katmışlardır. Özellikle fenomenolojinin alımlanmasında Husserl ve Heidegger'de soyut ve ontolojik sınırlar içinde kalan birçok kavram, Fransız felsefesinde ve özellikle varoluşçularda bireysel ve toplumsal yaşamda yeni biçimlerin arayışına götüren canlı bir rol üstlenmiştir. Fenomenolojinin düşüncenin yaşamsal zeminiyle kurduğu ilişki, kavram ve yaşam arasındaki diyalektiği aşan bir varoluş tarzı arama edimiyle Fransız felsefesinin 20.yüzyıldaki esas meselesi haline gelmiştir (Badiou, 2015, ss. 12-14).

Fransız filozofların Alman felsefesini alımlama ve işleme faaliyetinde öne çıkan nokta, felsefeyi çağdaş dünyanın yoğunlaştığı yönere yaklaştırma çabası olmuştur. Badiou, Fransız uğrağının felsefeye yeni bir yer tayin ettiğini savunur; felsefeyi akademik olanla sınırlamayan, felsefi siteyi özellikle edebi site olmak üzere sinema, tiyatro, psikanaliz, siyaset gibi başka disiplinlerle geçiren

hale getiren bir felsefi atmosfer oluşturmak Fransız felsefesinin çağdaş görünümü haline gelmiştir (Badiou & Nancy, 2017, ss. 9-11). Felsefeyi akademiden çıkararak gündelik hayatın dolayımına sokmak, ona burada işlerlik kazandırmak felsefeye eleştirel bir konumla toplumu yönlendirme işlevi yüklemiştir. Sanatsal, bilimsel, siyasal, toplumsal hemen her olgu ve olayda felsefenin yabancı bir misafir gibi durumları yorumlaması değil bu alanlarla iç içe bir şekilde olaylara yön vermesi hedeflenmiştir. Felsefi düşünmeyi varoluş ve eylemle yeni bir ilişkiye dahil eden bu felsefi atmosfer, felsefeye varoluşçu kimlik tahsisi de denilebilecek bir tavır yüklemiş ve varoluşçuluğu 20.yüzyıl Fransız felsefesinin önemli karakteristiklerinden biri haline getirmiştir.

Alman felsefesinin bu Fransız işlemi, felsefenin kadim sorunlarını dışladığı, felsefeyi felsefi olmayan bir tarza evirerek düşünmenin ayırt edici fonksiyonlarını kaybettiği yolunda güçlü eleştiriler de almıştır. Özellikle varoluşçuluğun felsefi gelenekten kopuşu ve zaman zaman hedefini aşan yönelim ve akımlarca popüler hale getirilmesi, onun bir felsefe olmadığı, edebi bir akım, entelektüel bir faaliyet ya da moda olduğu gibi suçlamaları beraberinde getirmiştir (Sartre, 2007, ss. 60-61). Popülerlik tartışmalarının ötesinde varoluşçuluğun felsefi gelenekte yarattığı kırılma ise üzerinde odaklanılmayı hak eden ciddi bir dönüşümdür. Varoluşçuluk ister entelektüel bir faaliyet isterse felsefi bir eğilim olarak okunsun felsefenin alışıldık müfredat ve söyleminde köklü değişiklikler yaparak felsefi bir an yaratmıştır. Ancak bu felsefi ânın felsefenin evrensel çağrısına sadakati ya da düşünsel kökenleri tartışmalıdır. Bu yeni, yaratıcı ve evrensel anın düşünsel bir birliği var mıdır? Kavramlar yerine yaşamı temel alarak felsefenin doğasını ve koşullarını dönüştürme teşebbüsü felsefeye bir mühür vurma faaliyetine mi dönüşmüştür? Bu sorulara varoluş felsefesinin felsefi düşüncede yarattığı kırılma irdelenerek cevap aranabilir.

Varoluş felsefesine bir başlangıç noktası veya ismi tayin etmek oldukça güç olsa da Hegel’in nesnel hakikate, diyalektiğine, sistem düşüncesine radikal bir başkaldırı yapan Kierkegaard’la temellendirilir; akımın dünyaya yayılmasında ise yönelimleri ve tarzları birbirinden oldukça farklı olsa da Sartreci şema egemen olmuştur. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ındaki fundamental ontoloji doğrultusunda şekillenen varoluşçuluk, özcü düşüncelere, rasyonalizme, bilimciliğe, Aydınlanmacı dünya görüşüne ciddi reddiyeler sunmaktadır. Modern felsefenin temel yapısıyla bir karşıtlık içinde oluşturulan varoluşçuluk, geleneksel metafizikten bir kopuşu serimler. Modern felsefenin objektiflik arayışına karşı varoluşçuluğun sübjektiflik kıstası, soyut ben’e karşı somut ben anlayışı, sistem ve bütünselliğe karşı devinim ve oluş anlayışı, mutlaklığa karşı muğlaklığı sahiplenmesi bu kopuşun yarattığı önemli karşıtlıklardır. Varoluş felsefesinin formelcilikten ve sistemcilikten uzak genel eğilimi onu sübjektif ve pozisyonuz bir düşünce çerçevesine dahil etmektedir. Varoluşçuluğun belirli bir sistematığı olmadığı için “Varoluşçu” üst başlığı altında değerlendirilen filozoflarda tarihsel ve entelektüel bir birlik bulabilmek oldukça zordur; varoluşçuluk tam da böyle bir sistematığe, düşüncenin bir dizgeye, birliğe dökülmesine ve bu sistemlerin sunduğu vaatlere karşı çıkma edimine dayanır (Mounier, 1986, ss. 44-56). Varoluşçuluğun modern felsefenin dünyayı bir sisteme dökülebilecek bir gerçeklik olarak görmesine, insanı ve dünyayı birbirinden ayrı olgusalıklar olarak değerlendirmesine itirazı, bilimlerin derinleştirilirken insan ve varoluşunun felsefeden dışlanmasına yöneliktir. Bütün felsefe tarihi dünyanın insana dayattığı sorunlardan bir sistematığe kaçış girişimi haline gelmiş, bu sistemlerin dışında kalan her şey felsefenin dışına itilmiştir. Bu girişimin doruk noktası olan Hegel’e teorik değil varoluşsal gerekçelerle reddiyeler sunan Kierkegaard’a göre kavramlarla kurulan tüm bu sistem felsefeleri “içinde kimsenin yaşamadığı harikulade bir saray” inşa etmektedir. İnsandan uzak, soyut, nesnel hakikat anlayışına karşı savunduğu öznel hakikat ise öznel bireyin varoluş mücadelesini temel almıştır.

Varoluşçuluğa belirli bir başlangıç noktası tayin edememenin bir diğer sebebi de varoluşçu temel temaların felsefenin kadim soru ve sorunlarıyla kopmaz bir bağının olmasıdır. Varoluş felsefesinde varlık sorusunun insan olma sorunuyla bağlantısı, felsefe tarihinde ilk olmasa da farklı bir yolla tekrar gündeme gelmiştir. İyonya fizikçilerinin evrenin oluşumuyla ilgili savlarına karşı Sokrates’in “Kendini tanı!” buyruğu varoluşsal bir çağrıdır. Bu çağrı insana varolan niteliğinin uğradığı içsel ya da dünyevi baştan çıkarılmaları anımsatmaya ve onu uyandırmaya çalışan felsefenin ilk yordamıdır (Mounier, 1986, s. 45). Ancak Sokrates’in bütüncül ve Mutlak hakikat nosyonu varoluşçuluğun temel tezlerine karşıttır. Bu nedenle bir filozofta varoluşçu bir temanın işlenmesi onu bu eğilimin içinde değerlendirmek için yeterli değildir. Varoluşçuluk

aslında bu temel temaları işleyişiyle felsefeyi doğuş noktasında ele almakta, bir geleneği yeni bir tarzda canlandırmaktadır. Varoluşçulukla beraber felsefenin uzun yüzyıllar sarsılmaz birer temel olarak kabul ettiği bazı ana kavramları yeni içeriklerle doldurma edimi ağırlık kazanmıştır. Varoluşçu filozoflar geleneksel felsefenin soyut bir şekilde ele aldığı insan varoluşunu somut bir bağlamda değerlendirmekte, felsefe tarihindeki birçok problemi yaşam bağlamında pratik bir problem olarak görmektedir. Geleneksel felsefede Tanrı’nın varlığı bağlamında tartışılan özgürlük problemi, varoluşçuluk açısından bir hayat tarzı olarak soru konusu edilmektedir. Varoluşçuluğun soy kütüğü bu açıdan felsefenin kökenlerine sıkı sıkıya bağlı ve felsefenin evrensel çağrısına sadıktır (Badiou, 2015, ss. 10-12).

Varoluşçu filozoflar felsefeyi kavram ve yaşam diyalektiği içinde iki olguyu da dışlamayan bir pozisyonda işlemiş ve kavram ile yaşam deneyimini birbirinden ayırmayan bir yazı mahallinde kendilerini konumlandırmışlardır. Filozofların kullandığı kavramlar artık kanlı canlı yaşayan bir yaratımı ve süreci içeren, kendi içinde dönüşen gelişen kavramlardır (Badiou, 2015, ss. 12-14). İnsan, düşüncelerin, inançların, yaşam formlarının üzerine işlendiği bir bal mumu gibi değerlendirilmekten uzaklaşmış ve düşünceye olduğu kadar kör bir istence de sahip diyalektik bir devinim olduğu göz önünde tutulmuştur. Bu yeni çağrı bağlamında, insan felsefe yapmanın kaynağı haline gelmiş, öznel hakikati, varoluşu, zamanı algılayışı, sonluluğu, bir dünyaya ve tarihe bağlı oluşu yeni bir düşünme tarzıyla felsefenin esas meselesi haline gelmiştir. Bu yeni tarzla birlikte felsefenin birincil sorununun tüm uzanımı içinde varoluş değil bireysel insan varoluşu olduğu öne çıkar. Varoluşçuluğun 20.yüzyıl felsefesinde yeni, yaratıcı, evrensel ve tekil bir yaratımla ortaya koyduğu bu yeni tarz, hiç kimsenin gündelik hayatını ilgilendirmeyen evrensel bir hakikat yerine, canlı, bireyin özlemlerine sağır olmayan, ontik ve ontolojik sorunlarını çözüme işlevsel olabilecek yaşayan bir hakikati arzulanır hale getirmiştir (Mounier, 1986, ss. 53-54). Varoluşçuluğun temel temalarındaki değişimle birlikte özne anlayışı da değişmiş, Descartes’ın rasyonel ve bilinçli yani düşünümsel öznesi kendi varlığı, çevresi, bedeni ve yaşamına daha bağlı, bilinçli öznenen daha kapsamlı ve sadece bilinçle açıklanmayan kanlı canlı bir özneye dönüşmüştür (Badiou, 2015, s. 13). Varoluşçuluğun bu yeni öznesi, yaşamda ve düşüncede izleyici değil aktör olarak yer alan, bu dünyada olmaklığıyla, aldığı sorumluluklarla kendi kendini inşa eden bir öznedir.

Varlık sorusunun sadece epistemolojik bir soru değil yaşamsal bir soru olmasının getirdiği bir dönüşümle, var olanın yoğunluğu ve sorumluluğu içinde sürdürülen bir yaşama yaptığı çağrıyla varoluşçuluk bir “izm” haline gelmeye başlamıştır. Varoluşçuluğun bu çağrısı, sadece Fransa’da değil tüm dünyada yayılırken oldukça yoğun sosyal ve kültürel hareketliliğin olduğu ve yeni bir yaşam ve düşünce tarzı arayışında olan Türkiye’de de güçlü bir karşılık bulmuştur. Kierkegaard’dan başlayarak Sartre’a kadar uzanan düşünce skalasını belirleyen unsurların Türkiye’de yarattığı düşünsel ve eylemsel etkiyi ise Joachim Ritter’in konferansları ve Türkiye’de alımlanışıyla açabiliriz.

VAROLUŞÇULUĞUN TÜRK AKADEMİSİNE İLK YANSIMALARI

Türkiye’de varoluşçuluğa ilgi, dünyada olduğu gibi siyasi ve sosyal gelişmelere göre değişimler gösterir. Fransa’da 1960’ların öğrenci isyanları sırasında bireysel sorumluluğa yaptıkları vurgu, ezilmişlerle kendilerini özdeşleştirmeleri, bireysellikleri ve bohem duyarlılıklarıyla başta Sartre ve Camus olmak üzere varoluşçular oldukça popülerdir. 1970’lerin sonu ve 1980’lerde hareketin çöküşüyle birlikte popülerlikleri azalmış, ancak komünizmin çöküşünden sonra, insan hakları savunuları, liberallikleri, başkaldırı görüşleriyle yeniden ilgi odağı haline gelmişlerdir (Bronner, 2015, s. 156).

Türkiye’de de 1950, 1960 ve 1980’lerde varoluşçuluğun Türkiye’de tartışılma şekli modernleşme tecrübesiyle yakından ilişkilidir. 20.yüzyılda öncelikle Kıta Avrupası’nda ve sonrasında tüm dünyada oldukça yoğun bir ilgiyle karşılanan varoluşçuluk, Türkiye’ye Sartre varoluşçuluğunun yarattığı atmosferle hemen hemen eş zamanlı olarak girmiştir (Direk, 2007b, ss. 441-445). İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünü kuran ünlü pozitivist Hans Reichenbach’ın başkanlığı döneminde bilimi ilerlemenin aracı, felsefeyi de bilim üzerine düşünme faaliyeti olarak değerlendiren bilimci bir yaklaşım hakimdir. Pozitivizmi anlamlı bir felsefe yapmanın tek yolu olarak gören bu düşünsel atmosfer, Darülfünun’da okutulan felsefeyi reddettiği için ülkede

felsefeyi yeniden inşa etmeyi gaye edinir. Ancak fen bilimlerinde sağlam temelleri olmayan öğrencilere mantık ve bilim felsefesi derslerinin zor gelmesi ve Reichenbach’ın derslerini Almanca anlatması gibi durumlar bu amacı sekteye uğratmıştır. Türkiye’de kaldığı beş yıl boyunca hem ülkeyle hem de akademik çevrelerle istediği yakın bağı kuramayan Reichenbach, derslerinde sembolik mantık, epistemoloji, bilim felsefesi gibi derslerin öğrencilerden yeterince karşılık bulamadığından yakınmıştır. Hem burada etkili ve daimî bir felsefe ekolü oluşturamaması hem de konuşma ve yazılarında geçmiş tamamen terkedilmedikçe felsefe yapılamayacağı yönünde söylemleri onu tartışmalı bir konuma taşımıştır. Ancak Reichenbach’tan bağımsız olarak bilim felsefesi derslerine gösterilmeyen ilginin felsefi altyapısı tartışmalı olan varoluşçuluğa gösterilmesi, Reichenbach’ın alanı olan bilim felsefesinin ülkemizdeki konumu açısından üzücü bir durumdur. Konuyla ilgili olarak Einstein’a yazdığı mektubunda Reichenbach bu başarısızlığı şu sözlerle aktarır:

“...Ne yazık ki, burada bulunduğum iki buçuk yıl benim için büyük bir hayal kırıklığı oldu. Buradaki görevimde tam olarak bağımsız olduğum doğru; tek filozof benim. Fakat buradaki üniversitenin yapılandırılmasında doğa bilimleri bütünüyle felsefeden ayrılmıştır. Kürsüm Edebiyat Fakültesi’ne bağlı; öğrencilerim matematik ya da fizikte herhangi bir temeli olmayan, yalnızca edebiyat bölümüne kayıtlı öğrenciler ve bu nedenle kendimi hiçbir şekilde buraya ait hissetmiyorum. Öğretim kadrosundaki eksiklik yüzünden felsefe tarihi dersleri de vermek zorunda olmam aslında çok da kötü değil; ama Almanya’da uzun bir süre savunduğum felsefi görüşlerimi zerre kadar ön plana çıkaramamak bana büyük bir acı vermekte.” (Reichenbach, 2011, ss. 52-53).

Öğrencilerle yaşanan bu kopukluk, Reichenbach’ın derslerinin anlaşılmasının yanında, öğrencilerin felsefeden beklediklerini bu müfredatın onlara vermemesinden de kaynaklanır. 1930’lardan savaşın bilfiil sürdüğü 1940’lara kadar dünyanın da Türkiye’nin de belirsiz geleceğinin yarattığı endişe, ümitsizlik, güvensizlik duygularıyla dolu öğrencilere bilim felsefesi bir çıkar yol olarak görünmemiştir (Direk, 2007a, ss. 431-432). Kimlik travmaları yaşayan gençler, hayatla, toplumla, tarihle ilişkisi olmayan bir felsefe yerine çağın sosyal, siyasal olaylarına uzak olmayan, insanın duygu durumlarını felsefi bir bağlamda değerlendiren akımlara ilgi duymuşlardır. Henüz Reichenbach döneminde öğrenciler Almanya’da tamamen onunkine zıt bir ekole sahip Hartmann ekolünde yetişmeye başlamışlar; Reichenbach üniversiteden ayrıldıktan sonra da Max Scheler, Martin Heidegger ve daha sonra da diğer Alman paradigmatları Felsefe Bölümü’ne girmiştir. Varoluşçuluk da böyle bir toplumsal ortamda Türk akademisinde öncelikle fenomenoloji yoluyla felsefi bünyeye dahil olmaya başlamıştır.

Varoluş felsefesini ülkeye ilk tanıtan isim olan Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş II* adlı eserinde Sartre, Heidegger, Karl Jaspers ve Gabriel Marcel’i fenomenoloji akımı çerçevesinde kısaca değerlendirir. Husserl’den temellenen ancak farklı eğilimlere yönelen Heidegger ve Sartre, Türkiye’de fenomenolojiyle ilişkinin bir anahtarındır. Ülken fenomenolojiyi “insana ait olayları mahiyet olarak tetkik eden” bir eğilim olarak nitelendirir ve esas başarılı sonuçlarının psikolojide kendini gösterdiğini beyan eder. Bu tarzda idrak, dikkat, hafıza, heyecan olaylarının; şuur, benlik ve kişiliğin tetkik edildiğini kısaca belirtir (Ülken, 1958, s. 2, 70). Hilmi Ziya Ülken kendi felsefi güzergahını açıklarken pragmatizm, pozitivizm, idealizm gibi düşüncelerin hiçbirinde rahat edemediğini, fenomenolojide ise aradığı temeli bulduğuna kanaat getirdiğini belirtir. Felsefe çalışmalarının başlangıcında hep toplumsal meselelere eğildiğini ancak kendi felsefi eğiliminin duygusal boyutlara da önem verdiğini ifade eder. Ülken, Max Scheler ve Heidegger’ci fenomenolojinin idealizm ve realizm arasındaki gerilimi sağaltacağı umudunu taşımaktadır. Ancak fenomenolojinin ikisinin de zararlarını toplayan bir alan olma ihtimali onun bu akıma karşı da mesafeli durmasına sebep olmuştur (Ülken, 2021, s. 13).

Türkiye’de fenomenolojiye ilgi fenomenolojinin kurucuları Husserl ve Heidegger üzerine yoğunlaşmaktan çok Sartre ve diğer varoluşçulara yönelmekle kendini göstermiştir. Heidegger’in Türkiye’de neden yeterince erken ve yoğun bir ilgi görmediği ise özellikle üzerinde durmamızı gerektiren bir konudur. Nicolai Hartmann’ın öğrencisi Takiyeddin Mengüşoğlu, Hegelci ve Marksist gelenekten gelen Macit Gökberk, Husserlci gelenekten gelen fenomenolog Nermi Uygur, Max Scheler’la estetik alanında uzman olan İsmail Tunalı, Bedia Akarsu gibi isimler vasıtasıyla yoğun bir Türk Alman etkileşimine girilmişken Heidegger’in akademide olmaması ilginçtir.

İstanbul Üniversitesi’nde Nazi soykırımından kaçarak gelen hocaların yoğun olması ve Heidegger’in Nazi olup olmadığı ve onun bu yönünün felsefesine dışsal kalıp kalamayacağı gibi tartışmaların olması onun Türkiye’de akademik çevreye geç dahil olmasının sebeplerinden biri olabilir. Heidegger her ne kadar varoluşçu terimini kabul etmese de onun önce Fransa’da, sonra tüm Kıta Avrupası’nda ve çalışmamız özelinde değineceğimiz üzere Türkiye’de de tanınmasında varoluşçu filozofların, özellikle Sartre ve Simone de Beauvoire’in payı büyüktür. Türk aydınları Heidegger’den ancak 1950 ve 1960’larda çoğunlukla Fransa’daki varoluşçu çevre vasıtasıyla haberdar olmuştur; Hilmi Ziya Ülken Heidegger egzistansiyalizminin, güç anlaşılır tümce kuruluşları ve zorlayıcı düşünme ve kavramsallaştırma tarzı nedeniyle birçok insana kapalı kaldığını ancak yine de belirli bir karşılık gördüğünü belirtir. Ülken *Felsefeye Giriş II* adlı eserinde ona çok kısa değinmiş, daha sonra ise *Yirminci Asır Filozofları* eserinde daha geniş bahsetmek suretiyle Heidegger’i daha yakından tanıtmıştır. Suut Kemal Yetkin ve Mazhar Şevket İpşiroğlu, Heidegger’in *Metafizik Nedir?* adlı kısa kitabını çevirmiş ve yayınlamışlardır (Ülken, 1992, s. 466; Bayraktar, 2016).

Heidegger Sartre’dan daha sonra tanınsa da onun Türk akademisine etkisi daha derin ve uzun vadeli olmuştur. *Varlık ve Zaman* bir dünyada varolmanın getirdiği duygu durumlarını ontolojik bağlamda konumlandırmakta, ölüm, varoluş ve diğerleriyle birlikte varolma gibi gündelik dünyayı fenomenolojik olarak analiz etmektedir. Heidegger’in geç dönemi diye adlandırılan dönüş döneminden sonra modernite eleştirisi, nostalji duygusu, hesaplayıcı ve teknik düşünmeye karşı öne çıkardığı şiiri ve mistisizmi içeren başka türlü düşünme tarzı, otantiklik düşüncesi, geçmişle kurduğu konservatif ilişki tarzı, yerel olanı öne çıkarması, kutsallık vurgusu, vatani sadece bir coğrafya olarak değil tinsel ikametgahlarımız olarak görmesi gibi vurgular Türk muhafazakâr entelektüeline daha yakın gelmiştir. (Direk, 2023, s. 64). Bu noktada ilk dönemde Türk filozoflar Heidegger ve fenomenolojisiyle tanışmamış olsalar da onun unutulmuş varlık sorusunun yeniden ve hakkıyla sorulması çağrısı Türk felsefeciler için bir vaat anlamına gelmeye başlamıştır. Heidegger’in Batı geleneğindeki ayrıcalıklı konumu ve Türk entelektüellerin hassasiyetlerine yakın konulardaki benzer tavrı Direk’in ifadesiyle Batı felsefesiyle önceki karşılaşmalardan farklı bir karşılaşma yaşanması arzusunu doğurmuştur (Direk, 2023, ss. 76-83). Heidegger’in Sartre üzerinden tanınmasına rağmen ondan farklı bir felsefi bağlamda kabul edildiğini yukarıda ifade etmiştik. Ancak kritik nokta Heidegger’e ilginin Sartre düşüncesinin Türkiye’de yarattığı etkiye bir tepki olarak da cisimleşmesidir. Sartre varoluşçuluğunun ateizmine karşın Heidegger’deki din konusunun muallaklığı, geç dönemdeki dini tınılar, kutsallığı (büyük saygınlık anlamında kullansa da) korumaya yaptığı önemli vurgu, Batı metafiziğini dekonstrükse edişi gibi konular varoluşçu havaya karşı yeni bir ruh olarak önemsenmiştir.

Ancak Sartre üzerinden canlanan Heidegger ilgisi yine de ilk alımlanışı sırasında Sartre varoluşçuluğunun gölgesinde kalmıştır. Sartre’ın Heidegger’den daha çok ilgi görmesi oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Varoluşçuluğun hayal kırıklığı, başarısızlık, kaygı, endişe gibi duygusal ve yaşamsal zorlukların içinde varolmaya çalışan gençlere hitap etmesi kaçınılmazdı. Sartre’ın felsefi çalışmaları yanında denemeleri, romanları, tiyatro oyunları, eleştirileri, kısa öyküleri gençler tarafından yeni bir yaşantıyı, yeni bir insan görüşünü dile getiren anlam çeşitliliğinin ürünleri olarak heyecanla karşılanmıştır (Kaufman, 1956, ss. 42-50). Heidegger *Varlık ve Zaman*’da Dasein’in egzistansiyal imkânlarla bir dünyaya fırlatıldığını ve kendi otantik varoluşunu kişinin kendi seçimleriyle belirleyebileceğini ontolojik/varoluşsal gerekçelendirmelerle ortaya koyar. Sartre ise bu belirlemeyi “Varoluş özden önce gelir.” veya “İnsan özgürlüğe mahkumdur.” şeklinde bir nevi mottoya dönüştürmüştür. Gençlerin olanaklarla dolu bir dünyayla karşılaşması ve kendi seçimleriyle bu dünyayı ve kendi gerçekliklerini belirleyebilecekleri vurgusu onun oldukça popüler olmasını sağlamıştır. Gençler arasında Heidegger’in etki gösteremeyişi onun felsefesinin bir dünyada olmanın varoluşsal çözümlemesini ontolojik sınırlar içinde bırakırken Sartre’ın bir yaşam tarzı, bir izm sunmasında yatar (Marcuse, 2020, s. 217).

Varoluşçuluk insan ve dünya arasındaki varsayılan bağın kopmasına bir meydan okuma, umudun ilerlemenin, anlamın ve vaadin olmadığı bir dünyada özgürlüğü arama vaadi olarak bir yaşam tarzı çağrısına dönüşmüştür. Varoluşçuluğun Türkiye’deki bu ilk etkisi çoğunlukla edebiyat çevrelerinde etkili olsa da Joachim Ritter ve Türkiye’deki öğrencilerinin çalışmaları akademik felsefi çevrelerde de etkin olmasına yol açmıştır. Ritter’in etkisiyle de güçlenen varoluşçulukla

ilgili Asım Bezirci’nin hazırladığı “Türkiye’de Varoluşçuluk” bibliyografyasına göre 1946’da Tercüme Dergisi’nde Yeni Görüşler başlığı altında varoluşçuluğu tanıtan çeviriler çıkar, Sabahattin Eyüpoğlu Sartre’in “Les Temps Modernes”de çıkmış yazısını çevirir. 1959’da A Dergisi “Varoluş Filozofları ve Varoluşçuluk Özel Sayısı”nı çıkarır. Sartre’in *Existentialisme Bir Hümanizmadır* adlı konuşması kısaltılarak Oğuz Peltek ve Erol Güney tarafından çevrilir. Turan Oflazoğlu Nietzsche ve Heidegger’den, Asım Bezirci Sartre’dan, Demir Özlü Jaspers’ten, Onat Kutlar Gabriel Marcel’den, Önay Sözer ve Sina Akşin Kierkegaard’dan bazı parçalar çevirmişlerdir. Bunlar haricinde gazete ve haftalık dergilerde de yoğun bir şekilde varoluşçuluğa dair çeviri, inceleme ve eleştiriler yer alır. Hilmi Ziya Ülken’in, Nusret Hızır’ın, Arslan Kaynaradağ’ın detaylı incelemeleri de varoluşçuluğu tanıtmada yararlı olmuştur (Bezirci, 2007, ss. 18-20). İlk defa 1956’da Yücel Dergisi’ne yazdığı yazı ve daha sonraki çalışmalarıyla Nusret Hızır’ın varoluşçuluk hakkındaki yorumunun kapsam ve ağırlığı ise Ritter’den sonra varoluşçuluğu felsefi atmosfere dahil etme çabasında önemli bir rol üstlenmiştir.

JOACHIM RITTER’İN TÜRK FELSEFESİYLE İLK TEMASI

Joachim Ritter’in Türkiye’ye gelişi Ernst von Aster’in ölümünden sonra, 1950’li yıllarda ontoloji ve felsefi antropolojinin etkisinin arttığı dönemlerdedir. Onunla aynı dönem gelen Hartman ekolünden profesörler Heinz Heimsoeth ve Bruno Baron von Freytag Löringhoff İstanbul Üniversitesi’nde ikinci akademisyen felsefeciler kuşağının formasyonuna katkıda bulunmuşlardır (Kaynaradağ, 2001). Onlarla birlikte ontoloji, felsefi antropoloji ve yavaş yavaş hermeneutik ile Heidegger’in alımlanışı Felsefe Bölümü’ndeki çalışmalara hâkim olmuştur.

Ritter, Hamburg’ta Ernst Cassirer yanında doktora yaptıktan sonra Erich Rothacker’in asistanı olmuş ve Mazhar Şevket İpşiroğlu Hamburg’ta ya da Bonn’da olduğu dönemde onunla tanışmıştır. Macit Gökberk’e göre, Ritter’in Türkiye’ye gelmesine Mazhar Şevket İpşiroğlu önyak olmuştur (Gökberk, 1993, s. 33). Heidegger ekolüne bağlı bir filozof olan Ritter’in, İstanbul Üniversitesi’nde 1953-1955 yılları arasında Varoluşçuluk uzmanlık alanında verdiği dersleri yoğun ilgiyle karşılanmıştır. Ritter’in bu süre zarfında öğrencilerine verdiği tezlerde de varoluşçuluk konusu ağırlıktadır.

Joachim Ritter, 1953-1955 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde varoluşçuluk derslerinden başka şu dersleri vermiştir; Avrupa Felsefesinin İdesi ve Tarihi II: Metafizik’in Problemi ve Konusu, Avrupa Felsefesinin İdesi ve Tarihi III: Descartes Tarafından Felsefenin Yeniden Temellendirilmesi ve Yeniçağ Felsefesi, Felsefe Tarihi Semineri: Descartes ve Kant Üzerine Çalışmalar, Tarih ve Toplum Felsefesi Üzerine Yorumlamalar, Felsefi Hakikat Kavramı Üzerinde Çalışmalar, Avrupa Felsefesinin Tarihi ve İdesi IV: Günümüz Felsefesi Üzerine Çalışmalar (Bıçak, 2011, s. 250). Ritter’in derslerini felsefe doçentleri Bedia Akarsu ve Hüseyin Batuhan tercüme etmişlerdir. Ritter’in ileriki bölümlerde detaylıca değerlendireceğimiz İstanbul Üniversitesi’nde verdiği varoluşçuluk konferansları (1954) da Hüseyin Batuhan tarafından tercüme edilmiş ve üniversite tarafından yayınlamıştır.¹

Ritter İstanbul’a gelmeden önce II. Dünya savaşında yedi yıl esir kalmıştır; Bedia Akarsu onun İngilizlere yedi yıl süren tutsaklığı sırasında gerçek bir dram yaşadığını belirtir ve onun “En ağrıma giden şey numarayla çağrılmak oluyordu.” dediğini aktarır; numarayla çağrılmak esirlerin kişiliklerinin kaldırılmasını ve birer sayıya indirgenmelerini simgeler (Akarsu, 1993, s. 183). Ritter de bu uzun süre boyunca ve sonrasında birçok kültür adamının, felsefecinin, sanatçının bunları yaşadığına şahit olmuştur. Bunlara tanıklık sadece biyografik bir ayrıntı olmaktan öte varoluş felsefesinin temel tezlerinin yaşamsal yansımaları olarak değerlendirilebilir. Heidegger’in

¹ Ritter’in varoluş felsefesi dışındaki çalışmalarına kısaca değinirsek; onun Orta çağ ve Rönesans ile ilgili üzerinde durduğu filozoflar Plotinos, Augustinus, Albertus Magnus, Johannes Kepler’dir. Aristoteles’te pratik felsefe (politik ve etik) ve doğal hak konuları üzerine çalışmış ve bu konuda “Aristoteles ve Sokrates’ten Öncekiler” isimli çalışması Hüseyin Batuhan tarafından çevrilerek Felsefe Arkiivi’nde yayınlanmıştır (bkz. Ritter, 1955). Ritter’in Aristoteles okumasına dair, Aristoteles’i “varoluşsal” ve aynı zamanda “temel-ontolojik” bir perspektiften yorumlama eğiliminde olduğu ve onu Hegelci bir bakış açısıyla okuyarak düşüncesindeki dini, politik ve kültürel ya da geleneksel unsurları abarttığı yönünde eleştiriler bulunmaktadır. Ritter ayrıca kültür ve tarih felsefesi üzerine çalışmış olup, Hegel ve Fransız Devrimi üzerine *Hegel und die französische Revolution* (1957) adlı çalışması onun tanınmasında oldukça etkili olmuştur. Ritter bu çalışmasında Hegel’in etiğin politik temeline ilişkin Aristotelesçi öğretiyi kabul etmesini iki düşünür arasındaki ilişkiyi anlamak için bir temel olarak görmüştür. Ayrıca Hegel üzerine “Person and Property in Hegel’s *Philosophy of Right*” adlı çalışması da önemlidir (bkz. Ritter, 2004).

Dasein belirlenimiyle vurguladığı gibi bizler bir dünyada varolan ve o dünyayla bütün eylemselliğiyle birlikte enkarne olan varlıklarız. Dolayısıyla içinde bulunulan çağın tarihi, siyasi, sosyolojik durumu bireyin varlık sorusunu etkilemekte ve felsefe de bu soruya dayandığı için zamanın sesi ile felsefenin sesi ayrılmaz olmaktadır. Ritter de yaşadığı çağın olaylarının bireylerin varoluşlarına yaptığı etkiyi birebir yaşamış bir isim olarak varoluşçuluğun temel tezlerini yaşamsal anlamda da deneyimlemiştir.

Ritter’in üniversitedeki derslerini öğrencilere tercüme eden Bedia Akarsu, “Wilhelm Von Humboldt’ta Dil ile Kültürün Bağlantısı” isimli doktora tezini onun danışmanlığında tamamlamıştır. Akarsu’nun onun hakkındaki ifadeleri Ritter’in bölüme gelen diğer hocalardan daha farklı bir uyumlanma sürecine girdiğini destekler.

"Ben kendi adıma, felsefe bakımından, hocam von Aster'den sonra en çok Ritter'den yararlandım. Von Aster'le başladığım doktora çalışmam sonuna yaklaşmışken, hocanın ölümüyle ortada kaldı. Birden kırılmıştım. Birkaç yıl öylece bıraktım Humboldt üzerindeki çalışmamı. Sonra Profesör Ritter gelince onunla yeniden başladım. Derslerini ben çeviriyordum Ritter'in, bu yüzden daha bir yakından tanıma olanağı buldum kendisini. Çok ilgilendi benim çalışmalarım. Yeni bir yöntem ve yeni bir yaklaşımla ele aldım Humboldt'u. Gerçekten çok yararlandım Ritter'den, gerek düşüncelerinden, gerek yönteminden. Yeni bir bakış açısı getirdi bizlere. Dersleri ve seminerleri çok canlı oluyordu. En çok üzerinde durduğu süreklilik kavramı idi. "Philosophia perennis" (sürüp giden felsefe) görüşünü sık sık yinelerdi. Öğrencilerle yakından ilgilenirdi. Çok sevdi Türkiye'yi, İstanbul'u, Türkleri. Doğayı da çok seviyordu. Yürüyüşlerimize katılıyor, Almanya'da bulamadığı şeyleri burada bulunduğunu söylüyordu. Buraya gelmesi kendisine çok yaradı, çok şey kazandırdı. Bunu söylerdi her zaman. Nitekim, ününe de buradan gittikten sonra erişti, en yankı yapan, en iyi yazılarını buradan gittikten sonra yayımladı. Yani, yararlanma karşılıklı oldu, belki de ilk kez." (Akarsu, 1993, ss. 182-183).

Akarsu’nun Ritter hakkındaki uyumlanma vurgusu, çalışma alanı olan varoluşçuluğa Türkiye’de gösterilen ilgiyle de ilişkilendirilebilir. Varoluş felsefesinin özellikle edebiyatla ilişkili olmasının getirdiği kolaylık ve içerdiği konuların yaşamla iç içeliği Avrupa’da olduğu gibi Türkiye’de de gençler arasında popüler olmuş, öğrenciler arasında ilgiyle karşılanmış ve bu da Ritter’in uyumlanmasında etkili olmuştur.

Bedia Akarsu, varoluşçuluğun Türkiye’de ilk yayıldığı bir moda-felsefe haline geldiğini belirtir. Ritter’in derslerini çeviren bir diğer isim Hüseyin Batuhan ise o dönem varoluşçuluktan kendisine “tiksinti” geldiğini, bu nedenle Heidegger’in eski bir öğrencisi olan ve hala onun gibi felsefe yapmayı sürdüren Ritter’e -her ne kadar insani olarak onu sevse de- düşünsel açıdan bir yakınlık duymasının imkansız olduğunu belirtir (Batuhan, 1993, s. 285). Varoluşçuluğun Türkiye’deki ilk alımlanışlarındaki tereddütlerle Nermi Uygur’un ifadelerinde de karşılaşırız. O da hem varoluşçuluğun sunduğu yeni düşünme ve yaşama tarzlarını benimsemekte hem de onu popüler kılan bazı yorumların felsefeyle ilişkisinin olmadığını ifade etmektedir. Aşağıdaki ifadeleri bu genel algılayışı oldukça net serimlemektedir:

“Genel kültüre, günlük üsluba varıncaya dek, varlığımızın en umulmadık yönlerini, dünyamızın her yanını yoğurdu varoluşçuluk. Bazı bakımlardan felsefeye katkısı pek kalıcı değil sanıyorum. Bazı el atışlarının da onarılması gerekiyor. Ne var ki Sartre’sız, Camus’suz, Heidegger’siz düşünemiyorum 20. yüzyılı. Ancak, bazı yorumlayışlara bakıp varoluşçuyum diyemem. (Kim diyebilir ki! Sartre da seve dileye kullanmıyordu bu deyim. Camus, bir bakıma, varoluşçuluğa karşı olduğu için *Sisyphé Efsanesi*’ni yazdı. Heidegger öfkeyle «varoluşçu değilim» diye bağırıyordu sık sık). Gene de varoluşçuyuz hepimiz diyesi geliyor insanın. Ama doğru olur mu bu? Değil mi ki her yandan taşlanıyor, öyleyse meyvalı bir ağaçtır varoluşçuluk.” (Uygur, 1993, s. 166).

Moda ve popülerlik gelip geçici olanı felsefe ise daimî olanı, değişmeyi arayıştır. Bir felsefe akımının moda haline gelmesinin bazı ciddi handikapları bulursa da varoluşçuluğun popülerleşmesi bu felsefenin ciddi sorularla uğraştığı gerçeğini de değiştirmez. Varoluş felsefesi, bir dünya içinde bulunan insanın kendini burada gerçekleştirmesi, bu dünyanın dayattığı güvensizlik, hiçlik, kendini gerçekleştirme, varoluşun otantikliği ve bu sahilliği arama, başkalarıyla -kendini toplamda eritmeden- etik bir ilişki kurabilme gibi varoluşun bütün boyutlarını içerir (Akarsu, 1987, ss. 187-188). Bunlar hem gündelikliği içinde kendini insana her

an dayatan sorunlar olması hem de felsefenin kadim sorularını taşıması bakımından ayırt edici bir öneme sahiptir. Ritter’in, derslerinde ve aşağıda değerlendireceğimiz üzere konferanslarında, değişim ve süreklilik diyalektiği içerisinde varoluşçuluğun konumuna dair tespitleri, varoluşçuluğun Türkiye’de farklı ve ayırıcı bir tarzda alımlanmasını mümkün kılmıştır.

DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK İKİLEMİNDE JOACHIM RITTER’İN VAROLUŞÇULUK KONFERANSLARI

Ritter, İstanbul Üniversitesi’nde 1950 yılında üç konferans vermiş, bu konferanslar Hüseyin Batuhan tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiş ve 1954 yılında *Varoluş Felsefesi Üzerine* adıyla yayınlanmıştır. Ritter’in birinci konferansı, “Varoluş Felsefesi ve Bu Felsefenin Günümüzün Geçirdiği Bunalımdan Çıkışı”, ikinci konferans “Özsüz Varoluş” ve üçüncü konferans da “Birey ve Metafizik Meselesi” adını taşımaktadır (Ritter, 1954).

Ritter varoluşçuluk konferanslarına yazdığı *Önsöz*’de 1950 yılında verilen bu konferansların dört yıl sonra değiştirilmeden yayınlanmasını varoluşçuluğun yaşamın değişen ve geçici boyutlarıyla ilişkisi açısından değerlendirir. Bu vurgusuyla Ritter, felsefesinde önemli bir işlevi bulunan philosophia perennis’in varoluşçuluk yorumunda da anahtar konumunda olduğunu serimler. Ona göre varoluş felsefesinde bir kaynaşma ve geçiş devrinin ürünü olan pek çok nokta bulunmakla beraber bir yandan da felsefi Geist’in değişmeyi, muhafaza edilmek zorunda olanı vardır. Bu üç konferansın da ana teması, bireyin modern toplumdaki rolü ve varlık sorusunun değişen şartlara göre yeniden uyarlanması ve yeniden sorulmasıdır.

Ritter varoluş felsefesinin dünyaya yayılmasında en önemli etkeni zamanın sesi ile felsefenin sesini birleştirmiş olması olarak görür. Bu çıkış noktası felsefeyi günün meselelerinden uzak, soyut konular üzerinde kavramsallaştırmalarla oluşan bir refleksiyon olarak değerlendiren klasik felsefe yapma tarzlarının bir tür reddiyesidir. Ritter konferansında felsefenin saatinin akşamın alacakaranlığı olduğunu ve bilge Minerva’nın baykuşunun sessiz uçuşunu ancak bu geri çekilmeyle başlatabileceğini savunan Hegelci düşünceyi varoluşçuluğun karşısına yerleştirir. Varoluşçulukla beraber felsefe gündüz vakti sokağa inmiştir. Felsefenin bu dönüşümü, Sartre’ın geleneksel felsefi düzlemde bir filozofun ancak başka bir filozof tarafından yanlışlanabildiğini, günümüzde ise filozofların görüşlerinin sokakta tartışıldığı tespitinde de vurgulanır. Tarih ve kültür felsefesi konusunda da uzman olan Ritter’in felsefenin toplumdaki işlevinin dönüşümüyle ilgili tespitleri de önemlidir. Ona göre felsefe bireylerin de milletlerin de konfor zamanlarında değil çöküşlerin, devrimlerin meydana geldiği hareketli kaos zamanlarında bir sabite olarak varlığını korur. Bu hareketli dönemlerden sonra bir tür sığınak vazifesi gören ve korunaklı bir yapı arz eden felsefe kaybedilen temeli arama işlevi üstlenir. Ancak çağdaş dönemde felsefenin kaybolan arama misyonu değişmiş bulunmakta; zamanın sesi felsefeyi yönetmekte ve içeriğini müfredatını belirlemektedir. Ritter varoluşçuluğu karakterize eden şeyin tam da tarihe güvenin kaybedildiği, yerin ayaklar altından kayıp gittiği dönem olduğunu ve bugün düşüncenin bu kaymayı dile getirmek, bunun tanıklığını yapmak ve olayların tam kalbinde olmak olduğunu belirtir. Felsefe varoluşçulukla birlikte bir hakikat arayışı olmaktan çıkmış, hakikat icat etme fonksiyonunu yüklenmiştir (Ritter, 1954, ss. 5-6).

Ritter ilk konferansında birbirinden farklı yönelimlere sahip olsalar da Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Marcel, Jaspers gibi filozoflar bağlamında “yitirme” probleminde odaklanmakta ve maddi ve manevi güvenliğini yitirme tehdidi hisseden insanı varoluşçuluğun çıkış noktası olarak görmektedir. Sallanan yer imajıyla karakterize olan bu bunalım, ilk kez varoluşçulukla beraber bir felsefe problemi haline gelmiştir. Ritter, bu bunalımı irdelerken kısaca Heidegger’e atıf yapsa da -kendinin de *Önsöz*’de belirttiği gibi- Heidegger’in bunalımı geleneksel metafizikle ilişkilendirmesini derin bir şekilde analiz etmemiştir. Ritter konferansında yüzyılın bilimsel ilerlemesini, insanın tabiat üzerindeki pratik egemenliğini pozitif bir olgu olarak olumlar ancak modernizasyonun bireylerin varlığına bir tehdit gibi inmek zorunda olduğunu belirtir. Ritter burada da Heidegger’in teknoloji eleştirisine yer vermemektedir. Varoluşçuluğun dışsal tezahürlerine ağırlık verdiği bu ilk konferansta Ritter, Sartre’ın felsefeyi kamu hizmetine sokmasına ve roman, tiyatro, sinema gibi araçlarla halkın içine indirmeye çalışmasına önem atfetmekle birlikte, onun felsefenin değişmeyen özüne bağlı Heideggerci bir çizgiye daha yakın

olduğu görülebilir. Ritter konferanslarında bireylerin hissettiği toplumsal tehdidi Balzac, Hugo, Flaubert, İbsen, Strindberg ve Dostoyevski örneklendirmeleriyle değerlendirmekte; varoluşçuluğun temalarını serimlerken sık sık edebiyatçıları öcelemektedir. Varoluşçuluğun kökeni olarak gördüğü Nietzsche ve Kierkegaard atıfları ise felsefelerinin yaptığı devrimden ziyade yaşamlarında yalnız ve ıstıraplı olmalarıyla ilgili varoluşsal durumlarına odaklanmıştır (Ritter, 1954, ss. 9-10).

Ritter’in ikinci konferansında ağırlıklı olarak Sartre vurgusuyla değerlendirdiği varoluşçuluk, tüm vaatlerle özellikle de Aydınlanmacı ve Hegelci vaatle çelişen ve hem idealizmi hem de materyalizmi reddeden bir gerçeklik üzerine kurulmuştur. Varoluşçuluğun sorusu herhangi bir soyut düşünceye değil “burada ve şimdi” mottosuyla dünyada bireyin somut varoluşuna odaklanmıştır (Marcuse, 2020, s. 206). Sartre felsefesinin metafiziği, geleneksel felsefeyi, tarihi, Tanrı’yı ve tüm gelenekleri “hayırlaması” ve bunlardan çözülmesi Ritter’e göre onun roman kahramanlarını çağı için alışıldık kalıplardan farklı bir yere çağırılmaktadır. Sartre’a göre varoluştan önce verili bir öz ya da bir düzen olmadığı için bu yeni özne kendi gerçekliğini kendisi oluşturmalı, kendi dayanağını kendisi yaratmalıdır. Buna göre insan kendi tasarısından başka bir şey değildir. Bireylerin mahkûm olduğunu vurguladığı bu yeni özgürlük nosyonu, geleneksel kurtuluş teorilerinden uzaktır ve salt şimdiki zamana bağlı olan birey, geçmişini de geleceğini de kendine zincir yapmamaktadır. Sartreci bu yeni varoluş tarzı ve özne olmaya çağrılan mutlak özgür birey, edebiyat eserlerinde ve entelektüel çevrelerde popüler olsa da Türkiye’de rahatlıkla kabul görmesi mümkün olmamıştır. Varoluş felsefesinin geçmişe ve geleceğe değil şimdikiye yaptığı vurgu Türk düşüncesi açısından anlaşılabilir bazı noktalara sahiptir. Türk düşüncesinde gelecek bilinci vazgeçilemez bir öneme sahiptir ve bu bilinç geçmişinden bağımsız değildir; yaşadığını ve yaşayacağını belirler. Bu da düşüncenin sürekliliğini talep eden bir durumdur (Soykan, 1993, s. 58). Varoluş felsefesinin şimdi ve burada’ya yaptığı vurgu, şimdinin geçmişe hakimiyetini popüler bir atmosfer haline getirirse de bu hava kısa sürede dağılmıştır. Ritter bu vurgunun Türkiye’deki geçmiş ve gelecek algısına uymadığını, Kurtuluş Savaşı’nda verilen mücadeleyi anımsatarak ifade eder. Türk halkı Mustafa Kemal Atatürk önderliğinde kapitülasyonların getirdiği ekonomik ve siyasi cendereye başkaldırırken Avrupa egemenliğine karşı ulusların özerkliği ve özgürlüğü için ayaklanmıştır. Ritter toplumun her kesiminden insanın bu savaşa dahil olmasını, bireylerin kendini esirgemezliğini ve efsaneleşen cesaretini bireylerin ve toplumun özgürlükte ısrarına örnek gösterir. Bu toplumun geçmişi hayırlaması ve geleceği planlamaması mümkün olamaz (Ritter, 1994, ss. 40-41). Bu bağlamda Ritter’in varoluşçuluğun “şimdi ve burada” vurgusunu philosophia perennis ile ilişkilendirerek revize etmesi üzerinde durulması gereken bir konudur.

Ritter’in derslerinde ve yazılarında üzerinde ısrarla durduğu philosophia perennis (sürüp giden felsefe/ezeli hikmet) kavramı, varoluş ve süreklilik arasındaki ilişkiyi tartışmada önemli bir işlev üstlenir.² Kendi sisteminde birbirini kuşatan ve yepyeni bir dünya resmi veren matematik ve metafizik arasındaki ilişkilere özellikle vurgu yapar. Ritter, varoluşçuluğun değişimi temel alması ve philosophia perennis arasında kendi düşüncesine tayin ettiği konumu “ikiye-ayrılma” kavramıyla belirtir. Ritter bu kavramı öncelikle Hegel’in Fransız devrimini yorumlamasında bulur. Hegel bir yandan devrimin içi boş bir şiddete dönüşmesini üzüntüyle eleştirmiş bir yandan da devrime bağladığı felsefi umutlarını canlı tutmuştur. Devrim ona göre insan hakları kavramıyla insana insan olarak değer vermekte ve insanın özgürlüğünü devletin ilkesi haline getirmekteydi. Ben denilen artık Alman İtalyan Yahudi Katolik Protestan değil insan olarak değere sahipti (Sözer, 1994, s. 13). Ritter’e göre her düşünsel ve varoluşsal olguda ikiye-ayrılma kaçınılmazdır; günümüzün sorunlarını ve varoluşçuluğun temel problemlerini de ikiye-ayrılma bağlamında tartışılabilir ve aynı zamanda zorunludur. Ritter’in varoluşçuluk yorumunda philosophia perennis ile bağlantı kurarak ikiye-ayrılma işlemini uygulaması ona önemli ve ayırıcı bir konum verir. Varoluşçuluk yüzeysel bir değerlendirilmeyle popüler olanın, geçici olanın peşinde olduğu yönünde eleştirilmiş ve bu nedenle ona moda bir edebi akım yaftalaması yapılmıştır. Ritter’e göre felsefe daima köken üzerine (arkhe-substans) düşünmemdir. Ancak bu düşünmenin

² Ritter’in bu konuda yayınlanmış ilk çalışması: “Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung,” *Blätter für Deutsche Philosophie*, 13 (1939-40), 111-155. Bu çalışma “Philosophia perennis” düşüncesinin savunucusu olan XV. yüzyılın Yeni-Platoncu ve gizemci filozofu Cusanus’un düşüncesinin ana sorunlarına bir giriş niteliğindedir. Daha geniş bilgi için bkz: (Hartmann, 1949, s. 432; Hopkins, 2002, s. 14).

insanı geleceğe de hazırlaması, geleceği de şekillendirmesi gerekir. Kökenle gelecek arasındaki bağın kopması ile felsefi düşünme ciddi bir tehdit altına girer. Ritter bu sorunu felsefenin toplumsal işlevi açısından düşünmekte, tarih çalışmalarına da tarihsizleşmenin açtığı boşluğun kritiğini yapmak için dönmektedir. Ritter’e göre geçmiş zamanın şimdiki zamanla ilişkisine günümüzde eski zamanların tanık olmadığı bir kopukluk egemendir. Ritter geçmişten, kökeninden kopmamayı tarihsel süreklilik konusu olarak önemser ve bu gerçekliği bugünün konusu olarak değerlendirir (Ritter, 1954; Koç, 2018, ss. 799-800)

Ritter, gelecek şimdi ve geçmiş arasındaki bu sorunun sadece varoluş felsefesiyle sınırlı kalmadığını, kültür ve tarih felsefesinin de en önemli sorunlarından biri olduğunu belirtir. Onun tarihte süreklilik ve kültürdeki değişimi analiz ettiği *Avrupa’nın Sorunu Olarak Avrupalılaşma* çalışmasında Türkiye, kendisi için kökene bağlılık ve değişim diyalektiğinde gerçekleşen devrimler bağlamında bir düşünme modeli teşkil etmiştir. Ritter’in kültür ve tarih felsefesi alanlarında üzerinde durduğu en önemli sorunlardan biri, günümüz Avrupalı ve Avrupalılaşan toplumlarında toplumun ait olduğu kökeni ile geleceği arasında beliren uçurumdur. Modern çağın sancılarını çekmek, modernleşmek, çağdaşlaşmak gibi deyimlerimizin ardında, endüstrileşmenin yaşam biçim ve düzenlerimizi değiştirmesi, teknolojiyle doğabilimin her yerde bir tarih bunalımı yaşatması, toplumları tarihsizleştirilmesi gerçeği yatmaktadır (Sözer, 1994, ss. 10-17). Bu noktada da Ritter ikiye-ayırma metaforunu kullanır ve Avrupalılaşmanın bazı acılar yıkımlar getirebileceğini ama bir yandan da insanları geleneğin baskılarından, boş inançlardan, despotluktan, efendiden kurtardığını ve özgürleştirdiğini belirtir. Bilim ve teknik, akılcı üretim ve yönetim yöntemleri gibi kazanımlar da ikiye ayrılmanın olumlu yanlarından sayılabilir (Ritter, 1994, ss. 57-64). O, kendine özgü bu düşünsel güzergahı üzerinde gelenek ve gelecek hayranlığının yanlışlığına inanmakta ve ikisini de dışlamayan bir şimdi’ye bağlılığı varoluşçuluğuna temel yapmaktadır. Ritter’in değişim ve süreklilik arasında kurmaya çalıştığı denge, varoluşçuluğun keyfi öznel kararlara dayanan bohem bir tarza indirgenmesinin önüne geçebilecek ve felsefi sahnede yarattığı kırılmanın anlaşılmasını sağlayabilecek önemli vurgular taşımaktadır.

SONUÇ

20.yüzyıl Kıta Avrupası felsefesi geleneğinde filozoflar, iki büyük dünya savaşı geçirmiş ve üçüncünün tehdidini hisseden bir dünyada, somut tecrübelerle bağlı yeni düşünme tarzları ve yeni kavramsallıklar üretmişlerdir. Varoluşçuluk da bu düşünme tarzlarının -dünyada bulunduğu karşılık açısından- en etkililerinden biridir. Varoluşçuluğun değişken ama yön verici temaları, çağın olayları neticesinde köklerinden kopmuş ama bir yere bağlanamamış, geçmişti yitirmiş ve şimdiyi de yitirme tehlikesi altında bulunan insanın çağrısına kulak verebilme çabasıyla şekillenir. Ritter gerek derslerinde gerekse konferanslarında bireyin kendisine yöneldiğini hissettiği yaşamsal ve tinsel tehdidi varoluşçuluğun esas meselesi olarak değerlendirmiştir. Kierkegaard ve Nietzsche’den Heidegger’e, Sartre’den Marcel’e, Jaspers ve Camus’ye kadar çağın düşünürleri, soyut felsefi meseleleri tartışmaktansa bu tehdidin V/varlığa yaptığı etkiye yoğunlaşmayı zorunlu görmüşlerdir. Ritter’e göre varoluşçulukla açılan bu alan, yerel tecrübeleri evrensel bir bağlamda işleme ve değerlendirme fırsatı da sunmuştur. Bu doğrultuda herhangi bir tecrübenin veya kültürel deneyimin değerli veya değersiz olarak nitelendirilmesine neden olacak bir kıstas ya da ölçü bulunmamakta, deneyimin kendisi bizzat ölçü olmaktadır. Varoluşçuluk, Aydınlanmacı kültür devrimlerine, Kant ve Hegel’in felsefi konuların çokluğu olgusunu reddetmesine, Avrupa merkeziliğe ve evrensellik dayatmasına karşı başka kültürlerin ve felsefelerin eklektik yaklaşımlarını tanımayı temel almıştır.

Varoluşçuluğun klasik felsefe yapma tarzlarından farklı olarak zamanın sesiyle felsefenin sesini birleştirmesi nedeniyle bir felsefe olma statüsünü elde etmesi Fransa’da da kolay olmamış, popüler bir düşünce akımı ya da edebiyat tarzı olduğu yönünde ciddi tartışmalar söz konusu olmuştur. Varoluşçuluk Türkiye’de de ilk alımlandığı andan itibaren tartışılmış, sağ ve sol düşünce çevrelerinde felsefe mi yoksa moda bir edebi akım mı olduğu yönünde tartışmalar yaşanmıştır. Özellikle Ritter’in derslerini çeviren Bedia Akarsu’nun, Hüseyin Batuhan’ın daha sonra Nermi Uygur’un varoluşçuluğun felsefi altyapısına ilişkin çalışmada üzerinde durduğumuz ifadeleri de bu tereddüdü yansıtmaktadır. Hilmi Ziya Ülken varoluş felsefesinin getirdiği sınırsız subjektifliği,

bireyselliği, toplum karşıtlığını, seçimlerdeki özgürlük tutkunluğunu, çağın insanı bir yığılaşmaya dahil etmesine karşı bir protesto, radikal bir tepkisellik olarak değerlendirir. Ancak varoluş felsefesinin kişisel deneyimler üzerine kurulmuş öznel düşünceler ya da görecelilik ve keyfilik olarak yorumu varoluşçuluğun geleneksel felsefede yarattığı kırılmanın ve 20.yüzyılda felsefede yarattığı dönüşümün önemini yadsıma riski taşır. Fenomenoloji temelli varoluşçuluk sadece entelektüel bir faaliyet değil, 18. ve 19.yüzyıl felsefelerinin özne anlayışlarına radikal bir eleştiri ve alternatif getiren felsefi bir eğilimdir. Nusret Hızır varoluşçuluğun nelğine dair bu tartışmalara bakıldığında onu felsefenin gelebileceği en üst versiyon olarak da felsefenin tam karşıtı sayılabilecek bir anti-felsefe olarak tanımlamanın da olağan hale geldiğini ifade eder (Hızır, 2007, s. 97).

Joachim Ritter’ın Felsefe Bölümü’nde verdiği dersler ve varoluş felsefesi üzerine verdiği konferanslar Türkiye’de varoluşçuluğun akademi çevresinde tartışılmasına olanak sağlamış ve bu konuda daha sonra yapılan çalışmalara yön verici bir etkide bulunmuştur. Ritter’in 1950 yılında verdiği üç konferansının da ana teması olan bireyin modern toplumdaki rolü ve varlık sorusunun değişen şartlara göre yeniden sorulması ve değişim ve süreklilik diyalektiği içerisinde varoluşçuluğun konumuna dair tespitleri, varoluşçuluğun Türkiye’de farklı ve ayırıcı bir tarzda alımlanmasını mümkün kılmıştır.

Joachim Ritter, bir yandan felsefenin günün meselelerinden ayrı düşünülemediğini belirtirken, bir yandan da binlerce yıllık bir disiplinin kültür ve tarihte belirli süreklilikleri haiz olmasını bir çelişki olarak değerlendirmemektedir. O değişim ve süreklilik arasında kurmaya çalıştığı bu dengeli, Türk düşüncesinin yeni ve eski arasındaki yeniden yapılanmasında da önemli bir kriter olarak gözlemler. Ritter İstanbul ve Ankara’yı eski ve yeninin izlerini sürerek gezmiş ve bu şehirlerdeki eski ve yeninin, kökenle geleceğin iç içeliğinin yarattığı şaşkınlığı ve cesareti yaşayan bir kavramsallık olarak okumuştur. Joachim Ritter’ın varoluşçulukla birlikte üzerinde durduğu tarih ve süreklilik fikri, muhakemesi sağlam bir alternatif olarak, Cumhuriyet’in erken dönemlerindeki tecrübeyi de farklı bir perspektiften değerlendirmeye alan açmıştır. Ritter geleneksel Türk toplumunun modernleşme sürecinde yapılan iç devrimlerin, olayların gidişatına bırakılmamasının ve bilinçli bir yola koyma çabasının örneklik teşkil edebileceğini; Avrupa’yla ilişkilerin Avrupa’nın kendini anlamasında bir rehber olabileceğini savunur. Ritter’in ilk biçimlerini onun yazılarında alan ve kendi yazılarının sınırlarını da aşan hem bireysel hem de toplumsal bağlamda değişim ve süreklilik arasındaki diyalektiğe dair sorgulamaları, özellikle Türkiye’deki öğrencileri tarafından işlenmeye devam etmiştir.

Varoluşçuluğun Türkiye’deki yansıması dünyadaki başka herhangi bir yerdeki etkisinden daha girifttir. Çünkü Tanzimat Dönemi’nde ve Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde pragmatizm, pozitivizm gibi akımların akademik ve kültürel çevrelerde büyük etkisi olmuş, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nü de bu akımlar şekillendirmişti. Pozitivizmin ve pragmatizmin dışarıda bıraktığı tüm değerler Bergson, Husserl, Heidegger ve Sartre düşüncesiyle ancak bu kez farklı tarzlarda yeniden adapte edilerek içeri alınmıştır. Varoluşçuluğun Aydınlanmanın belirlediği akıl ve akıl dışı kriterlerini reddi, bu kriterlerin dışında kalan yerel, mistik, öznel birçok gerçekliği kabulü, felsefenin dışına itilmiş bulunan birçok düşünceye uzam sağlamıştır. Bu yönüyle de varoluşçuluk, bölümün ilk dönemlerinde hâkim olan ana görüşlere bir tepkisellik olarak benimsenmiştir. Kıta Avrupası’ndan farklı olarak Türkiye’de sadece sol düşünceye yakın aydınlar değil sağcı aydınlar da varoluşçuluğa kendilerini yakın hissetmişlerdir.

Hilmi Ziya Ülken’e göre Fransız İhtilali’nin dünyaya yaydığı fikirler Türkiye’ye girerken bu hareketin arkasındaki düşünürlerin eserlerinin okunup tartışılması pek mümkün olmamış, Türk düşünürleri gazete ve dergi sayfalarında yürütülen bir entelektüel faaliyetin içine sıkışmıştır. Bununla birlikte Türk düşünürleri toplum bunalımları karşısında fil dişi kulelerine çekilmemiş, belirli bir sorumluluk bilinciyle hareket etmişlerdir. Yeni fikirleri tanımaya/tanıtmaya çalışmış, toplumsal olayların gerisinde kalmamışlardır. Hatta Ülken toplumsal meselelerle bu derece yakından ilgilenmenin derinleşmiş eserler vermenin önüne geçebileceğini ve bunun bir noktada Türk düşüncesinin kusuru olarak da görülebileceğini belirtir. Yaşadıkları çağın getirdiği her türlü toplumsal ve bireysel soruna ilgisiz kalmayan Türk aydını varoluşçuluğa da aynı gerekçelerle yönelmiştir. Bergson, Husserl, Heidegger ve Sartre’ın Türkiye’de alımlanışı Türk filozofların belirli

bir bilinçle yöneldikleri isimler olması açısından önem taşır. Türk filozofları ve akademik çevre bu felsefi atmosfere belirli bir farkındalıkla dahil olmaya çalışmışlar, en azından kendi gündemleri ve kendi sorularıyla yönelmişlerdir. Özellikle Fransız felsefesinin sosyal felsefe karakteristiğinden kaynaklanan bireysel ve toplumsal sorunlara bu duyarlılık hem Tanzimat Dönemi’nde hem de Cumhuriyet’in erken dönemlerinde Fransız felsefesiyle güçlü etkileşimde bulunan Türk felsefesini de sosyal felsefeye eğilimli bir karakterde şekillendirmiştir.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1987). *Çağdaş Felsefe Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*. İnkılap Kitabevi.
- Akarsu, B. (1993). Felsefe, Dil, Dil Devrimi, Kültür ve Ahlâk Konusunda Söyleşi. İçinde A. Kaynaradağ (Ed.), *Felsefecilerle Söyleşiler* (ss. 175-215). Elif Yayınları.
- Badiou, A. (2015). *Fransız Felsefesinin Macerası* (P. B. Yalım, Çev.). Metis.
- Badiou, A., & Nancy, J.-L. (2017). *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog* (A. N. Bingöl & L. Konca, Çev.). Metis Yayınları.
- Batuhan, H. (1993). Felsefe Eğitim, Modern Mantık ve Dil Konusunda Söyleşi. İçinde A. Kaynaradağ (Ed.), *Felsefecilerle Söyleşiler* (ss. 269-310). Elif Yayınları.
- Bayraktar, L. (2016). *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Felsefe*. Aktif Düşünce Yayınları.
- Bezirci, A. (2007). Önsöz. İçinde *Varoluşçuluk* (ss. 7-33). Say Yayınları.
- Bıçak, A. (2011). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. *Kutadgu Bilig*, 19, 237-277.
- Bronner, S. E. (2015). *Bir Ahlakçının Portresi* (T. Sağlam, Çev.). İletişim Yayınları.
- Derrida, J. (2010). Dekonstrüksiyon ve Öteki. İçinde R. Kearney (Ed.), & H. Arslan (Çev.), *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler Kıta Felsefesi Tartışmaları* (ss. 161-185). Paradigma Yayınları.
- Direk, Z. (2007a). Felsefede Modernleşmeci Düşünce. İçinde T. Bora & M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Modernleşme ve Batıcılık 3* (ss. 428-440). İletişim Yayınları.
- Direk, Z. (2007b). Türkiye’de Varoluşçuluk. İçinde T. Bora & M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Modernleşme ve Batıcılık 3* (ss. 441-451). İletişim Yayınları.
- Direk, Z. (2023). Türkiye’de Heidegger Alımlanışları. İçinde *İslam Dünyasında Heidegger*. Albaraka Yayınları.
- Gökberk, M. (1993). Macit Gökberk Felsefe, Tarih, Dil ve Atatürk Devrimleri Konusunda Söyleşi. İçinde *Felsefecilerle Söyleşiler* (ss. 1-62). Elif Yayınları.
- Hartmann, N. (1949). German Philosophy in the Last Ten Years. *Mind*, 58, 413-433.
- Hızır, N. (2007). *Felsefe Yazıları*. Kırmızı Yayınları.
- Hopkins, J. (2002). “Nicholas of Cusa (1401–1464): First Modern Philosopher?” *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, 13-29.
- Kaufman, W. (1956). *Existentialism From Dostoevsky To Sartre*. Meridian Books.
- Kaynaradağ, A. (2001). Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri. İçinde B. Çotuksöken (Ed.), *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe- Seçilmiş Metinlerle* (ss. 384-401). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Koç, E. (2018). “Varoluşçuluğun Türkiye’deki İlk Etkileri”. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 32, 794-816.
- Marcuse, H. (2020). Sartre’in Varoluşçuluğu. İçinde (S. Soysal, Çev.), *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji* (ss. 205-237). Ayrıntı Yayınları.
- Mounier, E. (1986). *Varoluş Felsefelerine Giriş* (S. R. Kırkoğlu, Çev.). Alan Yayıncılık.
- Reichenbach, H. (2011). Hans Reichenbach’tan Albert Einstein’a Bir Mektup (İ. Kalaycıoğulları, Çev.). *Bilim ve Ütopya*, 199, 52-53.
- Ritter, J. (1954). *Varoluş Felsefesi Üzerine* (H. Batuhan, Çev.). İÜ Edebiyat Fakültesi Konferansları.
- Ritter, J. (1955). Aristoteles ve Sokrates’ten Öncekiler (H. Batuhan, Çev.). *Felsefe Arkivi*, 3, 1-15.
- Ritter, J. (1994). *Avrupa’nın Sorunu Olarak Avrupalılaştırma* (Ö. Sözer, Ed.; A. Sabuncuoğlu, Çev.). Afa Yayıncılık.
- Ritter, J. (2004). Person and Property in Hegel’s Philosophy of Right. İçinde R. B. Pippin (Ed.),

- Hegel on Ethics and Politics (The German Philosophical Tradition)* (ss. 101-123). Cambridge University Press.
- Sartre, J.-P. (2007). *Varoluşçuluk* (A. Bezirci, Çev.). Say Yayınları.
- Soykan, Ö. N. (1993). *Türkiye’den Felsefe Manzaraları*. YKY.
- Sözer, Ö. (1994). Gelenek ve Gelecek Arasında Bir Düşünür: Joachim Ritter. İçinde Ö. Sözer (Ed.), *Avrupa’nın Sorunu Olarak Avrupalılaşıma*. Afa Yayıncılık.
- Uygur, N. (1993). Felsefe, Dil, Kültür ve Eğitim Konusunda Söyleşi. İçinde A. Kaynaradağ (Ed.), *Felsefecilerle Söyleşiler* (ss. 121-175). Elif Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1958). *Felsefeye Giriş II*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1992). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2021). *Yirminci Asır Filozofları*. Doğu Batı Yayınları.
- Vural, M. (2018). *Tanzimat’tan Günümüze Türkiye’de Felsefe*. Elis Yayınları.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş- Rousseau, Kant, Hegel’den Foucault ve Derrida’ya* (A. Cevizci, Çev.). Paradigma Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

In the 20th century, existentialism, which drew great interest in continental Europe and all over the world, entered Turkey almost simultaneously with the atmosphere created by Sartre's existentialism. The first reception of existentialism had a guiding influence on the philosophical trajectory of existentialism in Turkey. Existentialism was more intensely influential in non-academic intellectual circles in Turkey in the 1950s and 1960s, and this influence lasted until the 1980s. In academic circles, there were debates about whether it was a philosophy or a fashionable literary movement from the first moment of its reception. Investigating the academic influence of existentialism in Turkey is itself a philosophical debate. The first reception of existentialist philosophers by Turkish philosophers, their questioning of their world of thought, their criticism at the expense of distorting it from time to time, their updates, and the Turkish touch they add from time to time can provide important data on the philosophical atmosphere of the country.

Joachim Ritter (1903–1974) is a key figure in the relationship between existentialism and Turkish academia. Ritter came to Turkey in the 1950s, when the influence of ontology and philosophical anthropology was increasing. As a philosopher of the Heidegger school, Ritter's lectures on existentialism at Istanbul University between 1953 and 1955 were greatly appreciated. Ritter's lectures at the Department of Philosophy and his conferences on existential philosophy enabled the discussion of existentialism in academia in Turkey and had a guiding effect on the later studies on this subject. Ritter gave three lectures on the philosophy of existence at Istanbul University in 1950; these lectures were translated into Turkish by Hüseyin Batuhan and published in 1954 under the title "On the Philosophy of Existence." Ritter's first lecture was titled "The *Philosophy of Existence and the Emergence of this Philosophy from the Present Crisis*," the second lecture was titled "Existence Precedes Essence," and the third lecture was titled "The Question of the Individual and Metaphysics".

In the 20th-century Continental European philosophical tradition, philosophers developed new ways of thinking and new conceptualizations resting upon concrete experiences in a world that had experienced two major world wars and felt the third war thread. The main theme of three lectures given by Ritter in 1950 was the role of the individual in modern society and the re-questioning of the question of existence according to changing conditions. The variable but guiding themes of existentialism are shaped by the effort to pay attention to the call of the human being who has been uprooted by the events of the age but who cannot be connected anywhere, who has lost the past and is in danger of losing the present. In both his lectures and conferences, Ritter considered the vital and spiritual threat that the individual feels directed towards himself as the main question of existentialism.

Joachim Ritter, on the one hand, states that philosophy cannot be separated from the issues of the day, and on the other hand, he does not consider it a contradiction that a discipline thousands of years old has some continuities in culture and history. His determinations on the position of existentialism within the dialectic of change and continuity have made it possible for existentialism to be received differently and distinctively in Turkey. He observes this balance between change and continuity as an important criterion in the restructuring of Turkish thought between the new and the old. Ritter traveled through Istanbul and Ankara, following the traces of the old and the new, and he read the bewilderment and courage created by the intertwining of old and new, origin and future, in these cities as a living conceptuality. The history and continuity idea, emphasized by Ritter along with existentialism, was included in evaluating the experience of the early Republic from a different point of view as a sound alternative. According to Ritter, this inclusion of existentialism also provided the advantage of processing and evaluating local experiences in a universal context. Ritter's questioning of the dialectic between change and continuity in both individual and social contexts, which takes its first forms in his writings and transcends the boundaries of his writings, continues to be studied, especially by existentialists in Turkey.