

VAROLUŞU FELSEFELERDEKİ BAZI ORTAK ÖZELLİKLER

Hakan GÜNDOĐDU¹

ÖZET

Varoluşçuluk, insan özgürlüğü, ölüm ve kaygı gibi modern varoluşçu felsefelerde yer alan bazı iyi bilinen ortak temaları vurgulayan bir felsefe olarak geniş anlamda anlaşılırsa eğer, bu, Sokrates'den Kant'a kadar birçok filozofun varoluşçu olduğu görüşü için güçlü bir haklı çıkarım olacaktır. Fakat, 'varoluşçu' terimi, yalnızca bazı ortak temalara işaret etmez. Varoluşçuluk, aynı zamanda bu temaların bazı ortak varoluşçu ilkeler açısından işlenmesini de gerektirir. Bu yüzden, bu makalede, öncelikle, Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Merlau Ponty, Sartre, Heidegger gibi modern varoluşçu filozoflarca paylaşılan bu ortak ilke ya da özellikler tespit edilmeye çalışılmakta ve herhangi bir felsefenin varoluşçu olarak kabul edilip edilemeyeceğine karar vermek için kullanılabilen en az beş özellik olduğu ileri sürülmektedir: (1) insanın merkeziliği, (2) insanın tikel, somut bir varlık, bir birey olarak alınması; (3) varoluşun öze önceliği; (4) hakikatın öznelliği; ve (5) felsefenin aktörün bakış açısından yapılması. Ancak tüm bu ilkelerin sözkonusu her filozof için 'eşit ölçüde' geçerli olduğu düşünülmemelidir. Bu genel çerçeveye ek olarak, makalede, ayrıca, hem varoluőçuluktaki öznelliğin keyfilik anlamındaki bir öznelcilikle özdeş olmadığına hem de Sartre'in 'varoluş özden önce gelir' iddiasının tüm varoluşçular için aynı anlama gelmediğine dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: varoluşçuluk, öznellik, birey, varoluşun önceliği, aktörün bakış açısından felsefe yapmak.

ABSTRACT

Some Common Properties of Existentialist Philosophies

If existentialism be understood in a very broad sense as a philosophy which emphasizes some of such well-known common themes as human freedom, death and anxiety taken place in modern existentialist philosophies, then there will be strong justification for the view that many philosophers from Socrates to Kant are existentialists. But the term "existentialist" does not connote only some common themes. It also needs that those themes should have been considered in terms of some common existentialist principles. For that reason, this paper primarily tries to establish these common principles or properties held by modern existentialist philosophers like Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Merlau Ponty, Sartre and Heidegger. The paper claims that there are at least five common properties shared by these philosophers and that they can be used in deciding whether any philosophy be counted as an existentialist: (1) centrality

¹ Yrd. Doç. Dr. Hakan Gündoğdu, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Tarihi ABD, E-mail: hakan.gundogdu@deu.edu.tr.

of man; (2) considering man as a particular, concrete entity, namely an individual; (3) priority of existence over essence; (4) subjectivity of truth; (5) philosophizing from the standpoint of an actor. Yet, all these principles or properties, should not be considered equally applicable to every philosophers mentioned. In addition to this general outline, the paper indicates on one hand that the principle of subjectivity in existentialism is not identical to subjectivism in the sense of arbitrariness, and on the other that the meaning of Sartre's claim 'existence precedes essence' is not the same for all existentialists.

Key Words: existentialism, subjectivity, individual, priority of existence, philosophizing from the standpoint of an actor.

A. GİRİŞ

Günümüzde varoluşçuluk denilince birçok isim akla geliyor. Bazı yazarlar varoluşçu filozoflar listesini o kadar geniş tutuyorlar ki St. Augustine (354-430), Don Scotus (1266-1308), Blaise Pascal (1623-1662), ve Immanuel Kant (1724-1804) bile varoluşçu olarak kabul ediliyor². Hatta Emmanuel Mounier'in yaptığı gibi³, Sokrates'ten ilk varoluşçu filozof olarak söz ediliyor ve daha ötede varoluşçuluğun tarihi Sokrates öncesi filozoflara kadar götürülebilir⁴. Bunun bir sebebi, onlardan her birinin ölümün ve yaşamın anlamı, özgürlüğün ve seçimin önemi gibi modern varoluşçu temalardan birine ya da diğerine önem vermiş olmalarıdır. Fakat yalnızca bu, tek başına, şu ya da bu filozofu varoluşçu olarak nitemek için yeterli değildir. Doğrusu modern varoluşçu felsefelerin ele alıp işledikleri varoluşsal problemler, aslında, hemen hemen her dönemde ele alınıp işlenmiş problemlerdir. O halde nasıl varoluşçular bu tür problemleri öne çıkarıp işledikleri için bu problemleri ortaya atanların varoluşçular olduğu söylenemezse, benzer şekilde, söz konusu problemleri ele alıp işlediği için her filozofa varoluşçu demek de doğru değildir.

² S. J. Frederick Copleston, *Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism*, London: Burnes and Oates, 1956, s. 125. (Bundan sonra kısaca "Frederick Copleston, *CPSLPE*" olarak ifade edilecek); Ronald Grimsley, *Existentialist Thought*, University of Wales Press, 1960, s. 2.

³ Emmanuel Mounier, *Existentialist Philosophies: An Introduction*, trans. Eric Blow, London: Rankin, 1948, s2

⁴ Kierkegaard Sokrates'i varoluşçu olarak değerlendirmesine rağmen, varoluşçuluk hakkında yazan birçok yazar, Sokrates'de bir varoluşçu görmeyi reddetmiştir. Bkz. Ronald Grimsley, *Existentialist Thought*, s. 1.

Böyle bir değerlendirme, doğal olarak, varoluşçuluğun kendisiyle tanımlanabileceği bir takım ortak özellikler olduğunu varsayar. Bu yazıda varoluşçu felsefeleri varoluşçu olarak nitelendirmeye yol açan bu özelliklerin neler olduğu üzerinde durulacak; ve varoluşçuluk, Soren Kierkegaard (1813-1855), Karl Jaspers (1883-1969), Gabriel Marcel (1889-1973), Merlau Ponty, J. P. Sartre (1905-1980) ve Martin Heidegger (1889-1979) gibi geleneksel felsefeden farklı yeni bir felsefe yapma tarzı ortaya koyan modern filozoflarla sınırlandırılacaktır. Ancak, bu adı geçen filozoflar bile birbirlerinden oldukça farklı düşünce alışkanlıklarına, farklı amaçlara ve inanışlara sahip olduklarından onların hepsinde ortak olan özelliklerin neler olduğunu tespit etmek pek kolay değildir. Neredeyse her varoluşçu yazarlar listesinin başında yer alan, Jaspers, Marcel, Heidegger ve Sartre bile ilk bakışta birçok bakımdan hemfikir değildir. Heidegger'in esas problemi bir varlıkbilim inşa etmektir. Oysa Jaspers varoluşu izah etmenin bir aracı olarak herhangi bir ontoloji kabul etmeyi reddeder, ama bir metafizik geliştirir.⁵ Jaspers, kendi düşüncesinin merkezine teizm, panteizm ya da ateizm olarak yorumlanmaması gereken bir tür aşkın (transcendent⁶) fikrini koyar. Heidegger'in felsefesi ise ilk bakışta ateistik gibi görünür; ama daha dikkatli bakıldığında onun düşüncesi bu yoruma çok rahat geçit vermez: Heidegger, Tanrı'nın varlığını ne olumlu ne de yadırsır. Sonunda Sartre, ateizmi varoluşçuluğun merkezine yerleştirir ve mantıksal bir ateizm geliştirmeye çalışır.⁷ Oysa Marcel, Kierkegaard gibi

⁵ I. M. Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1956, s. 161; Thomas Langan, *The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*, New York: Columbia University Press, 1959, s. 7, 10, 11; Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, trans. Richard F. Grabau, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, s. 21-22.

⁶ Bu yazıda bundan sonra "transcendent" sözcüğü "aşkın", "transcendence" ise "aşkınlık" olarak ifade edilecektir. Her iki sözcük de sözlük anlamı bakımından aklın ve deneyin ötesine gitmeye işaret etse de, felsefi açıdan -en azından Kant'tan bu yana- ikincisi hala akılla anlaşılmaya açık olan bir şeye işaret ederken, birincisi akılla bilinemez olanı vurgular: Transcendent (aşkın) bilgi diye bir şeyden söz etmek oldukça zordur. Bkz. Ahmet Cevizci, "transcendental" *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 2000, s. 940.

⁷ I. M. Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, s. 160.; Thomas Langan, *The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*, s. 207.

müzmin bir teist; Kierkegaard da kendisini Hristiyanlığa adayan bir Protestandır⁸.

Bu durumda, varoluşçuların çoğunun, kendisinin ötekinden farklılığını vurgulayıp kendi düşüncesini başkasınınkinden ayırmak adına varoluşçu olarak adlandırılmaya dahi karşı çıkışı pek şaşırtıcı olmamalıdır⁹. Belki de sırf bu yüzden, kimi zaman, varoluşçu filozoflar arasındaki tek ortak noktanın birbirlerinden hoşlanmamaları olduğu bile söylenmiştir¹⁰. Peki, ama o zaman varoluşçuluğu tanımlamak nasıl mümkün olabilir? Bu düşünürler birbirlerinden bu kadar farklıysalar nasıl olurda onların hepsine birden varoluşçu diyebiliriz? Şu var ki varoluşçuluğu tanımlamak hiç te kolay değildir. Dahası, onu tanımlamak kadar sınıflandırmak ve yorumlamak da güçtür¹¹.

Fakat eğer bu farklı felsefeleri belli bir grubun üyeleri gibi varoluşçular diye bir sınıflamaya tabi tutmak basitçe bir “yanlış anlamamanın” sonucu değilse ve bu sınıflamanın nesnel bir haklı çıkarımı varsa, o zaman, farklılıklar bir yana, bazı ortak özellikler de olmalıdır. Bazen önce bu farklı varoluşçu felsefeleri ele alıp sonra onlardaki ortak özelliklerden söz etmenin daha uygun olduğu düşünülmüştür. Ama eğer modern varoluşçu felsefeler olduğundan söz ediliyorsa ve onların farklılıklarından farklı görüşler çıkıyorsa varoluşçuluk üzerine yapılabilecek her araştırmaya bir kılavuz olması bakımından önce bu ortak özelliklerin neler olduğunu araştırmak mümkün ve arzu edilebilir bir teşebbüstür¹².

B. VAROLUŞÇU FELSEFELERDEKİ ORTAK ÖZELLİKLER

Ortak özelliklerden söz ederken ortak ilkeler ile ortak temalar arasında bir ayırım yapmak önemlidir: Varoluşçu felsefeleri sadece bazı ortak temalar etrafında ortaya konan bir felsefi görüşler koleksiyonu olarak görmek yanıltıcı olabilir. Birçok varoluşçu temanın çoğu, zorunlu olarak, sadece varoluşçuluğa özgü değil-

⁸ Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, NewYork, The World Publishing Company, 1956, s. 11-12.

⁹ Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, s. 11.

¹⁰ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 125; Ronald Grimsley, *Existentialist Thought*, s. 2.

¹¹ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 126.

¹² Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 126.

dir¹³. Onlar, felsefe tarihi boyunca, çoğu filozof tarafından şu ya da bu şekilde üzerinde durulup işlenmiş temalardır. Varoluşçuluğu, diğer felsefelerden ayıran, asıl, bu temalara yaklaşım biçimi, değerlendirme yöntemi ve nihayetinde amacıdır; deyim yerindeyse eğer, kısaca, “varoluşçuluğun ilkeleri”dir¹⁴. O halde, varoluşçuluğun akılcılık, deneycilik ve tarihselcilik gibi bir düşünce okulu, bir öğretisi, tutarlı ortak bir inanış olmadığı açık olmalıdır. Varoluşçuluktan söz edilirken, söylenmesi gereken, ancak onun bir felsefe ve okul değil, fakat bir felsefe yapma biçimi ve bir eğilim, hatta geleneksel felsefeye ve felsefe yapma tarzına yönelttilen çeşitli itirazların bir arada dile getirildiği bir platform olduğudur¹⁵. Böyle bir platformda tek bir varoluşçu pozisyon bulunmadığını ve bazı varoluşçuların varoluşçu olduklarını inkâr ettiklerini kabul etsek bile, varoluşçuluğun ortak ruhuna işaret edebilecek genel bir değerlendirme vermek ve varoluşçular arasında bulunan bir takım ortak özelliklerin, diğer deyişle varoluşçu ilkelere neler olduğunu saptamak mümkündür. Yine de, onların varoluşçu olarak adlandırılan filozofların hepsi için “eşit ölçüde geçerli olmadığı”¹⁶ hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir.

1. İnsanın Temel İlgi Konusu Oluşu: Varoluşçu felsefelerin en başta gelen özelliği, bir felsefe tarihçisi olan Copleston’un da belirttiği üzere¹⁷, insanla ilgili oluşlarıdır. Elbette bu iddia bir genellemedir¹⁸ ve “varoluşçular en başta insanla ilgilidirler” iddiası tüm varoluşçular için aynı anlama gelmez. İlk, Heidegger’in durumu bu iddiaya tam olarak uymaz. Heidegger’de Varlıkla ilgili ontolojik problem, ilk bakışta, insanla ilgili herhangi bir tartışmadan daha merkezi görünmektedir. Yine, “günümüzün felsefesi varlıkla ilgilidir” diyen Jaspers’in durumu da bu iddiaya uymaz. Dahası bu iddia Marcel’e biraz uysa bile Marcel’in felsefesi hakkında yanlış bir kanı uyandırabilir. Çünkü bu yargı Marcel in

¹³ Mikel Dufrenne, “Existentialism and Existentialisms”, *Philosophy and Phenomenological Research*, September-1965, vol. 26, no. 1, s. 51.

¹⁴ Helmut Kuhn, *Encounter With Nothingness: An Essay on Existentialism*, Henry Regnery Company, Hinsdale, Illinois, 1949, s. ix.

¹⁵ Nino Langiulli, *European Existentialism*, Transactions Publishers, New Jersey, 1997, s. 7; Mary Warnock, *Existentialism*, Oxford University Press, 1970. s. 1; Max J. Charlesworth; *The Existentialists and Jean-Paul Sartre*, George Prior Publishers, London, 1976, s. 2.

¹⁶ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 127.

¹⁷ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s.132.

¹⁸ Nino Langiulli, *European Existentialism*, s. 4.

metafiziğe yabancı antroposentrik bir felsefe ortaya koyduğunu ima edebilir. Şimdi bu tür tespitler, “varoluşçular en başta insanla ilgilidirler” iddiasını tüm varoluşçular için aynı anlama sahip bir iddia olarak kabul edip konuyu geçiştirme girişimlerini açığa vurmaları bakımından önemlidir¹⁹.

Ama yine de geride bir doğru kalır: İnsan bir şekilde hep merkezi ilgi konusudur. Örneğin Heidegger, Varlık problemi ile ilgilenmesine karşın, Varlık’ı araştırabilecek ve “Varlık’ın anlamı nedir?” sorusuna yanıt verebilecek yegâne varlığın insan olduğunu düşündüğünden, felsefesinde insanın kendisi ve Varlık algısı üzerine odaklanmıştır. Varlığın anlamını sormanın gramatik bir soru sormak olmadığına ama varlıkların Varlığını sormak olduğuna dikkat çeken Heidegger’e göre, Varlığın anlamını ararken atılacak ilk adım, Varlığın anlamına ilişkin felsefi çözümleme için hangi tür varlığın seçileceğine karar vermektir. Bu varlık, soru soranın kendi varlığından başkası olamaz. Sorunun doğuşunun kendisi bile tek başına bir var-olma tarzıdır. O halde, ancak, soruyu ortaya atan varlık olarak varlık sorunuyla ilgili hususi bir konumda bulunan insan, sorunun çözümüne katkı sağlayabilir²⁰. Heidegger’e göre, Aristoteles “felsefe merakla başlar” derken buna dikkat ediyordu; fakat bundan, Aristoteles’in yaptığı gibi, insan bilgisinin farklı nesnelere araştırmakla işe başlamak gerektiği çıkmaz. Bunun yerine, insanla, Varlığa açık olan bir varlık olması bakımından insanın çözümlenmesi ile işe başlanmalıdır²¹. O halde, eğer insana ilişkin varoluşsal çözümleme, Heideggerce, Varlık’ın anlamını araştırmaya tabi kılınıyorsa, ona böyle ikincil bir yer veriliyorsa, bu, insanın Heidegger’in felsefesinde okuyucunun hemen dikkatini çeken önemli ve hâkim bir yer işgal ettiğini gösterir²². Heidegger’i varoluşçular arasına katmayı sağlayan, onun bu insan hakkındaki çözümlemesidir.

Jaspers’a gelince, onun felsefesinin aşkını olumlamaya odaklandığı doğru olsa da, Jaspers’in vurgusu, insanın seçimi ve kendi olanaklarını gerçekleştirme üzerinedir. Jaspers, bilgi, değer, adalet arayışı gibi tikel arayışlar içinde ulaşılamayacak bir şey

¹⁹ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s.132-133.

²⁰ Ronald Grimsley, *Existentialist Thought*, s. 5 ; Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, San Francisco: Harper, 1962, s. 26-28.

²¹ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s.171, 178.

²² Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 133.

olarak tasavvur ettiği insanın aşkın arayışı üzerinde durdu. Yine, Marcel de, “kişisel ilişkilerin tasviri ve çözümlenmesiyle ilgilendi. Bu yüzden Marcel’in felsefesinin kişi insanı merkeze aldığını söylemek yanlış değildir. Marcel, kişinin başka kişilerle ve Tanrı ile ilişkisine ağırlık verse de böyle yapmakla insanı merkeze almış olmaktadır. Kierkegaard da Tanrı’nın varlığı ve doğası sorunuyla çok fazla ilgilenmedi ama daha çok “insanın Tanrı ile ilişkisi ile”, “insanın Tanrı karşısındaki olası tutumları ile” ve özellikle de “iman hakkındaki tutumu ile”, “kişinin nasıl Hıristiyan olacağı sorunu ile” ilgilendi. Denebilir ki, ne Kierkegaard ne de Marcel kesinlikle şeylerde örneklenen genel kategorileri incelemekle ilgilenmişler, ne antik dünyada Aristoteles’in ne de günümüzde Nicolai Hartman’ın yaptığı gibi ontoloji ile uğraşmışlardır²³. Sartre’in felsefesinin ise, insanı merkeze aldığı, ona odaklandığı açıktır. Öyleyse “varoluşçular temelde insanla ilgilidirler” iddiası doğrudur; fakat bu doğruluk, ancak, onun genellemelerin sahip olduğu eksikliklere yer veren bir genelleme olduğunu kabul etmek şartıyla doğrudur.²⁴

2. İnsanın Somut Bir Özne ve Birey Olarak Görülmesi

Varoluşçular insanla ilgili olsalar da bu ilgilenme bilimin özelde de doğabiliminin insanla bir nesne olarak ilgilenmesinden farklıdır. Varoluşçular için, insan, bilimsel yöntemin yardımıyla araştırılabilecek bir nesne değildir. Elbette, insan, eğer isterse, kendisini dünyadaki başka nesnelere gibi bir araştırma nesnesine dönüştürebilir, kendisini nesneleştirebilir; fakat insanın kendisini nesneleştirme olanağına sahip olması bile onun aslında daha başka bir şey olarak varolduğuna, öncelikle bir özne olduğuna işaret eder²⁵. Jaspers da Kierkegaard da insan varoluşunun bilimsel bir araştırma ve çözümleme nesnesiymiş gibi ele alınmasını kabul etmezler.²⁶ Varoluşçular, insanın nesneleştirilmesine, onun, doğanın, tarihin, toplumsal çevrenin, biyolojik ve fiziksel güçlerin ürünü bir nesne konumuna indirgenmesine itiraz ederler ve bir özne olarak insanın emsalsizliğini vurgularlar²⁷.

²³ Nino Langiulli, *European Existentialism*, s. 4; Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 133.

²⁴ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 133.

²⁵ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 134

²⁶ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 224; Mikel Dufrenne, “Existentialism and Existentialisms”, s. 53.

²⁷ Max J. Charlesworth; *The Existentialists and Jean-Paul Sartre*, s. 71.

Yalnız, burada bir yanlış anlamadan kaçınmak gerekir: Varoluşçular, “özne” dediklerinde dış dünyaya kapalı soyut epistemolojik özneyi değil, bu-dünya-içinde-olan somut insanı kastederler. Varoluşçulukta, insan, artık, Descartes’in düşündüğü gibi önce kojitoda var olan ve ancak daha sonra dış dünyaya dâhil edilen bir varlık değildir. “Var olmak (exist) filinin anlamı”, der William Barrett, “zaten, dışarıda olmaktır”²⁸. “Orada-olan”la, dünya içindeki insani varoluşla ilgilenen varoluşçuluk, zihin-beden şeklindeki soyut Kartezyen ayrımı, dolayısıyla da dış dünyanın varlığı gibi bir problemi zaten kabullenemezdi. “Dış dünya” ifadesini kendi içinde çelişik bir ifade olarak gören Heidegger, bu durumu, *Varlık ve Zaman*’da [Being and Time] açıkça belirtir: “Felsefenin skandalı, dış dünyanın varlığı lehine hiçbir tanıtlayıcı ispatın sunulmamış olması değil ama böyle bir ispata gerek olduğunun düşünülmüş olmasıdır”²⁹. İnsanın somutluğuna ve başkalarıyla iletişimini gerekli kılan umut ve aşk gibi manevi etkinliklerine dikkat çeken Marcel’de, Heidegger gibi, ben ve dış dünya problemini yadsır ve özneyi dünyaya açık somut bir varoluş olarak tasavvur eder³⁰. Sartre’a gelince onun konuya bakışı, hem *Bulantı* [Nausea] gibi romanlarında, hem de *Varlık ve Hiçlik* [Being and Nothingness] adlı başyapıtında açıkça ifade edilmiştir: Varolmak, orada-olmaktır, sahnede olmaktır ve asla başka bir şeyden çıkarılamaz. Sartre’a göre, dünyayı bir rasyonel fonksiyonlar kümesine indirerek dünyanın ve somut öznenin olumsuzluğunu gözden kaçırmak, kişinin hem kendi kendisine karşı hem de dünyanın gerçekte neye benzediğine karşı kör olması anlamına gelir³¹. Kierkegard’dan bu yana³², varoluşçular için, insanı soyut bir sistem içinde tasarlayan modern felsefe, somut bir varlık olan insanın “canlılığını”, bu dünya içinde yaşadığını, sabit ve durağan değil ama zamansal ve olumsuz varoluşunu göz ardı etmektedir. Hâlbuki somut öznenin canlılığının, bu dünya içinde oluşunun, zamansallığının ve olumsuzluğunun farkına varmak, onun bir birey olarak görülmesine yardımcı olur. Bu, varoluşçuluk için son derece önemlidir: Çünkü varoluşçular için, varoluş

²⁸ William Barrett, “What is Existentialism?”, *Adventures of The Mind*, no: 40, (November 21, 1959), s. 129.

²⁹ Martin Heidegger, *Being and Time*, s. 249.

³⁰ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 134.

³¹ Nino Langiulli, *European Existentialism*, s. 6

³² John Wild, *The Challenge of Existentialism*, Indiana University Press, Bloomington, 1955, s. 32.

ancak bireye atfedilebilecek bir şeydir. Klasik felsefenin sorusu olan, “Niçin yokluk değil de bir şeyler var?” sorusu insanın yoklukla nesnel tarzda karşı karşıya gelmesini sağlar. Oysa varoluşçulara göre asıl önemli olan, yoklukla öznel bir karşılaşmadır, bireysel insan varoluşunun anlamıdır. Yoklukla öznel karşılaşma, birey insanın kendi varoluşuna duyduğu tutku ve yok olma korkusuyla ilgilidir³³.

O bakımdan, denebilir ki, varoluşçuluk mutlak idealizm ve mutlak materyalizm gibi bireyin kendisini bir nesne olarak görmesine sebep olabilecek tüm düşünme biçimlerinden uzak durmaya çalışmıştır³⁴. O, bir yandan tikelin değil de tümelin önemli olduğunu düşünen Platon’un temsil ettiği klasik düşünceden öte yandan da bireyin aleyhine İdea’yı ya da Mutlak’ı yücelten ve hakikatı zıtların eytişimsel sentezinde arayan Hegelci idealizmden köklü bir şekilde ayrılır³⁵. Varoluşçular için her ikisi de, tikel ve somut olanı genel ve soyut olan içinde eriten ve böylelikle de bireyi göz ardı eden felsefelerdir. Örneğin Hegel’in mutlak idealizminin insanın varoluşsal problemlerine kayıtsız kaldığını düşünen Kierkegaard’a göre, eğer birey kendisini bireyliğinden sıyrırırsa ve kozmik akıl ya da evrensel bilinç içinde eritmek isterse, bu, gülünçtür. Kierkegaard, mutlak idealizmde evrensel olanın tiranlığından ve entelektüel bir güç gösterisiyle keskin bir şekilde tanımlanmış olan karşıtıkları aşma teşebbüsünden başka bir şey olmadığını; bunun da gerçekten varolana yani somut özneye, birey insana ve bu insanın yaratıcılığına değer vermemek anlamına geldiğini ileri sürer³⁶. Bireyin evrensel ya da kolektif olan içinde eritilmesini kınamaktan hiç vazgeçmeyen Kierkegaard, bireyin kendi gerçek benini, daha yüksek bir sentez içinde kuşatılmakla değil, ama giderek daha fazla birey olmakla bulacağını düşünür³⁷. Onun için giderek daha fazla birey olmak, içinde her şeyin yanıtının nesnel olarak verilebileceği felsefi bir sistem yaratmaktan ziyade, bireyin kendisinin ve başkalarının olumsuzluklarına ve olanaklarına dikkat çekmek, böylelikle de bireyin karşı

³³ Helmut Kuhn, *Encounter with Nothingness*, s. 2-4

³⁴ Frederick Copleston, *Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism*, s. 137

³⁵ Nino Langiulli, *European Existentialism*, s. 5.

³⁶ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 138.

³⁷ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 149

karşıya kaldığı seçimleri aydınlatmak demektir³⁸. Ona göre, “her çağ kendi ahlaki düşüklüğüne sahiptir; bizim çağımızinki ise ne hazcılık ne de ahlaki çöküş ve haz peşinde koşmaktır; bizimkisi, birey insanın ahlaksızca küçük görülmesi, horlanmasıdır”³⁹. Kierkegaard’ın bireye verdiği önem mezartaşına “Burada bir birey yatıyor” diye yazılmasını isteyecek kadar büyüktür. Onun bu “Bir birey ol!” emri, daha sonra, yaşamlarını başka değerlendirmelere göre sürdüren insanların bulunduğu bir dünyada insan yaşamına yön verme bakımından büyük önem taşımış ve varoluşçuluk kolektifliğe hizmet adına bireyin kişisel sorumluluğunu ve kişisel değerlerini yok sayan eğilimlere bir mukavemet olarak görmüştür.⁴⁰

Marksistlerin Sartre’ın varoluşçuluğunu ölü burjuvazi felsefesi ve modası geçmiş bireyciliğin son çırpınışları olarak ilan etmelerinin nedeni, varoluşçuluğun gösterdiği bu mukavemettir. Yine Sartre gibi Marcel de, varoluşçuluğun birey ve özgür özne üzerinde ısrarıyla, bireyi vergi mükellefi, seçmen, kamu görevlisi mühendis vs gibi sosyal işlevi içinde çözme teşebbüslerine, dolaşısıyla da insanın kişi olarak itibarının zedelenmesine mukavemet ettiğine dikkat çeker⁴¹. Varoluşçuluğun birey üzerindeki vurgusu varoluşçuluk için o kadar önemlidir ki, bu, onun herhangi bir varoluşçu felsefeyle, örneğin Sartre’ın felsefesiyle özdeşleştirilememesinin sebebidir.⁴² Tek tek varoluşçu felsefelerin farklılığının dışında, varoluşçuların kullandıkları dil de bu bireysel bakış açısını yansıtmaktan geri durmaz. I. M. Bochenski’nin işaret ettiği gibi, her varoluşçu yazar, kendine özgü bir birey olarak, dünya hakkındaki sıradan görüşlere nasıl isyan ediyor, onları nasıl yetersiz buluyorsa, aynı şekilde günlük dili de yetersiz bulur ve kendi varoluş felsefesini yazmaya başlamadan önce *kendi terminolojisini* yaratır⁴³. Onlar, insan varoluşunu en yüksek araştırma konusu olarak görseler de, insan terimini bile nadiren kullanırlar; somut insan varlığına işaret etmek maksadıyla, “orada-

³⁸ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 150

³⁹ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 138.

⁴⁰ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 138.

⁴¹ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 139.

⁴² I. M. Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, s. 156.

⁴³ I. M. Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, s. 154.

varlık”, ego, kendi-için-varlık, ve varoluş gibi terimleri tercih ederler⁴⁴.

3. Varoluşun Özden Önce Gelmesi

Öz terimi ve onunla ilişkili idea terimi, Platon ve Aristoteles’den bu yana Batı felsefesinde kullanılan anahtar terimlerdir ve çeşitli anlamlara gelirler⁴⁵. O yüzden onları net ve kesin olarak tanımlamak zordur. Bununla birlikte, bir genelleme yapacak olunursa, denebilir ki, ontolojik olarak bir şeyin özü, o şeyin doğasıdır; yani olumsal özelliklerinin ya da görünüşünün tersine, zorunlu olarak onun hakikatını teşkil eden şeydir⁴⁶. Bu değişmez ezeli ve mutlak hakikat, Platondan bu yana klasik felsefenin nihai hedefi olduğundan, orada öz varoluştan önce gelir: Platon’a göre formlar ve özler başka bir boyutta vardır ve filozofun işi akli kullanarak onları keşfetmektir. Yine Platon’dan biraz farklı da olsa, "insanlar rasyonel hayvanlardır" diyen Aristoteles için de insanoğlunun akılla tanımlanan ortak ve değişmeyen özsel bir doğası vardır. Platon’dan Descartes’a ve Kant’a değin hakikatın nesnel olduğunu düşünen birçok felsefe sistemi şu ya da bu şekilde bu özcü geleneğe dayanır. Oysa varoluşçular klasik felsefenin “öz, varlıktan öncedir” görüşünün tersine özellikle insan konusunda “varoluş özden önce gelir” görüşündedirler.

Varoluşçuluğu popülerleştiren Sartre’in, “Varoluş özden önce gelir”in varoluşçuluğun başlıca özelliği ve tüm varoluşçu felsefelerdeki ortak ilke olduğunu söylediği doğrudur. Yalnız, Sartre’in “varoluş özden önce gelir” iddiası, tüm varoluşçular için aynı anlama gelmez⁴⁷. Her şeyden önce eğer bu iddia ile kastedilen basitçe “hiçbir şeyin var olmadan önce herhangi bir sınıfa ait olmayacağı ya da bir niteliği bulunamayacağı” ise, bu, varoluşçu olmayan başka birçok filozofça da kabul edilmekte olduğundan, söz konusu iddia, varoluşçuluğa özgü ayırteci bir özellik olmaz. Ama elbette Sartre’in iddiası, bu değildir. O, varoluş özden

⁴⁴ I. M. Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, s. 159.

⁴⁵ Varlık, varoluş ve öz kavramları üzerine bir araştırma için bkz. Murtaza Korlaelçi, “Varlık ve Öz -I”, *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayınları, Ankara, 2003, sayı: 37, ss. 19-28.

⁴⁶ Alfons Grieder, “Essence”, *Dictionary of Existentialism*, Gordon, Haim (Editor), Westport-CT, USA: Greenwood Publishing Group, 1999, s.132.

⁴⁷ Madeleine Clemence, “Existentialism: A Philosophy of Commitment”, *American Journal of Nursing*, March 1966, vol. 66, no:3, s. 502.

önce gelir iddiasında bulunurken bu iddiayı ateizme bağlıyor⁴⁸ ve onunla, Tanrı'nın zihnindeki ideler gibi, şeylerin varlığına öncel olan ezeli, ebedi özler olmadığını kastediyor⁴⁹. Sartre'a göre, Tanrı var değilse eğer, o zaman, varoluşu özünden önce gelen, yani herhangi bir kavramla tanımlanmadan önce var olan, en azından bir varlık var demektir ki bu varlık, insan ya da Heidegger'in dediği gibi insan gerçekliğidir⁵⁰. On sekizinci yüzyılın felsefi ateizminde bile özün varlıktan önce geldiği iddiasının muhafaza edildiğini ve bu düşüncenin izlerini, Diderot'ta, Voltaire'de ve hatta Kant'ta bulmanın mümkün olduğunu düşünen Sartre için, Tanrının ölümü ile birlikte, artık, her insanın evrensel bir insan tasarımasının örneği olduğu fikri de ölmüştür. Tanrı yoksa eğer, Tanrı tarafından belirlenmiş bir insan doğası, bir öz de yoktur.⁵¹ Filozoflar çoğunluk hep insanın özünü sormuşlar ve çağlar boyu bir dizi yanıt vermişlerdir: İnsan sosyal bir hayvandır; insanlar temelde bencildirler; insan, doğası gereği dindardır. Sartre'ın savı, tüm bu savların sadece yanlış değil aynı zamanda aldatıcı da olduğudur: İnsanlar özgür olmaları dışında hiçbir şey değildir. Onlar ne olacaklarını seçmede özgürdürler; eğer bencil olmayı seçerlerse, insan yaşamı, Hobbes'un dediği gibi, herkesin herkese karşı savaşı olacaktır; eğer aziz olmayı seçerlerse, bu durumda da, Kant'ın kutsal hedefler krallığı'nda olduğu gibi, insanlık, herkesin ahlak yasasına itaat ettiği azizlerle dolacaktır. Her halükarda insan için nihai bir hakikat yoktur. O, olmayı seçtiği şeydir⁵². Sartre'a göre, insanın olmayı seçtiği şeyden başka hiçbir şey olmadığını kabulü, varoluşçuluğun ilkesidir⁵³ ki bunun anlamı insanın özgür olan bir varlık olarak düşünülmesi gerektiğidir⁵⁴. Demek oluyor ki Sartre için, özgürlük, varoluş demektir ve onun "varoluş özden önce gelir" deyişinin anlamı ancak insanın mutlak özgürlük sahibi olduğunun kabulüyle anlaşılabilir⁵⁵.

⁴⁸ Jean Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, New York: Philosophical Library, 1957, s. 13.

⁴⁹ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 126.

⁵⁰ Jean Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, s. 15.

⁵¹ Jean Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, trans. Philip Marret, London, 1948, s. 27-28

⁵² Robert C. Solomon, *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self*, Oxford University Press, 1988, s. 178.

⁵³ Jean Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, s. 15.

⁵⁴ Jean Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, s. 46.

⁵⁵ Jean Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, s. 66.

Ne var ki, Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" iddiasıyla ilgili bu açıklamaları, başta Marcel olmak üzere birçok varoluşçu tarafından aynen kabul edilemezler. Marcel, her ne kadar felsefi araştırmanın insani deneyimden yani dünyadaki bireysel insani öznenin somut yaşam deneyiminden başlaması gerektiğini söylese de, Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" iddiasının ima ettiği insan zihni tarafından keşfedilecek özler olmadığı fikrini kabul etmez, sadece, felsefe yapmaya öz ya da ide kavramıyla başlamanın doğru olmadığını kabul eder⁵⁶. Sartre, *Varoluşçuluk Bir hümanizmdir*'de "varoluş özden önce gelir" ifadesinin Marcel'i de kapsayacak şekilde varoluşçuları tanımladığını söylemişti. Fakat, Marcel'in bizat kendisi *Gabriel Marcel'in Felsefesi* [Philosophy of Gabriel Marcel] adlı kitabın yazarı olan John D. Glenn'e gönderdiği bir yazıda Sartre'ın kendisi hakkındaki yorumuna itiraz eder. Marcel, "özneliğin, felsefi araştırma için başlangıç noktası olmasını kabul eder, ama varoluşun özden önce geldiği iddiasına katılmaz⁵⁷. "İnsanı anlayacak Tanrı yoksa, insan da yoktur" diyen Marcel, Sartre'ın "varoluşun öze önceliği" ile kastettiği kendine özgü ateistik anlayışı kesin olarak reddeder⁵⁸ ve -özellikle etik davranış konusunda- Hıristiyan kişi anlayışını "özün varoluştan önce geldiği" fikrine dayandırır⁵⁹. O, Hıristiyan bir varoluşçu olarak, Sartre'ın mutlak özgürlük üzerindeki vurgusundan ve insan varoluşunun anlamsızlığı iddiasından da hoşnut olmaz⁶⁰. Sartre için özgürlük, yokluktan doğan değerleri ve varlığın özünü yaratan bir sebepken, Marcel için özgürlük inayetten yararlanma ve varlığa bir katılmadır⁶¹. Sartre özgürlüğü Varlığın baskısından özgür olmayla sınırladığında, özgürlüğün pozitif yönünü görmezden gelmiş olmaktadır. Sartre için özgürlük iki kişi arasındaki

⁵⁶ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 126.

⁵⁷ Bkz. Brendan Sweetman, "Gabriel Marcel: Ethics Within a Christian Existentialism", *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, (ed. Lester Embree and John Drummond), Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 2002, s. 271.

⁵⁸ M. Celaleddin Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, s. 36.

⁵⁹ Brendan Sweetman, "Gabriel Marcel: Ethics Within a Christian Existentialism", *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, (ed. Lester Embree and John Drummond), Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 2002, s. 271.

⁶⁰ Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism, and Being*, New York: Routledge, 1995, s. 84.

⁶¹ M. Celaleddin Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, s. 63.

sevgi ilişkisi için yeterli bir temel bulmayı imkânsız kılarken Marcel için tam tersine varoluşsal bir iletişim imkânına kapı açmaktadır⁶².

Benzer şekilde, Marcel gibi Merleau Ponty de Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" iddiasına, bu iddia mutlak özgürlüğe işaret ettiği ölçüde, mesafeli durur. Ona göre, Sartre "varoluş özden önce gelir" ile kendisi-için varlık'ın varoluşla kendini dönüştürmesini kasteder ama bundan sanki dünün ve geçmişin şimdi ve gelecek üzerinde hiç etkisi yokmuş gibi bahseder. Sartre özgürlüğün mutlak olduğunu söylüyordu. Oysa Merleau Ponty, Sartre'ın özgürlüğün dereceleri olmadığı iddiasına katılmaz. Ona göre, geçmişimiz geleceğimizi belirlemez, ama geçmişimiz seçimlerimizin yapıldığı ve geleceğimizle ilgili kararlarımızın verildiği bağlamı oluşturur⁶³. "Özgürlük fikri", der Merleau Ponty, "bizden geleceğe sıçramamızı ister ama bu esnada bir sonraki an bir öncekinden yararlanmalıdır; ... önceki, sonrakini zorunlu kılmaya da en azından onun ortaya çıkması için gereklidir"⁶⁴. Dolayısıyla Merleau Ponty için, Sartre'ın hatası, özgürlük olanağının, önceden seçmemiş olduğumuz konumlarda oluştuğunu kavrayamamasıdır: "Biz", der Merleau Ponty, "özgürlüğe ancak içinde yaşadığımız ve kendisinden asla kaçamayacağımız dünyayı anlarsak ulaşabiliriz"⁶⁵.

"Varoluş özden önce gelir" iddiası, Sartre'ın kullandığı manada, Marcel ve Merleau Ponty gibi Kierkegaard ve Jaspers için de aynen kabul edilebilir değildir⁶⁶. Öncelikle hem Kierkegaard hem de Jaspers Tanrı'nın varlığını olumlarlar. Kierkegaard'ın, öz karşısında varoluşa öncelik veren ve böylelikle de, "varoluş" kelimesine varoluşçu bir anlam atfeden ilk kişi olduğu⁶⁷ doğrudur. Gerçekten de onun müstear isimle kaleme aldığı yazılarından birisinde yer alan şu cümle, Sartre'ın varoluşçuluğu tanımlamak için kullandığı "varoluş özden önce gelir" in bir önceli gibidir: "In-

⁶² Ronald Grimsley, *Existentialist Thought*, s. 208.

⁶³ Bernard Cullen, "Philosophy of Existence 3: Merleau-Ponty", *Twentieth-Century Continental Philosophy*, (ed. Richard Kearney), London: Routledge, 1994, s. 117.

⁶⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London: Routledge, 2002, s. 508.

⁶⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Maurice Merleau-Ponty: Basic Writings*, (ed. Thomas Baldwin), New York: Routledge, 2003, 209.

⁶⁶ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 127.

⁶⁷ I. M. Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, s. 158.

san, form aracılığıyla yaşamaz, ama yaşam aracılığıyla bir forma kavuşur”⁶⁸. Fakat Kierkegaard’ın dünyası Sartre’in dünyasından oldukça farklıdır: Bu dünya, birey ve Tanrı ilişkisinin esas olduğu Tanrı merkezli bir dünyadır. Kierkegaard yaşamdaki çelişkileri Tanrı’ya teslimiyet ile sona erdiren biridir⁶⁹. Bu yüzden Kierkegaard için “varoluş özden önce gelir” demek, aslında “Hıristiyan değiliz; Hıristiyan oluruz” demenin bir başka ifadesi gibidir. Başka deyişle, Kierkegaard’ın varoluşçuluğu, temelde, “Nasıl Hıristiyan olunur?” sorusuyla ilgilidir⁷⁰. Sartre’a göre, varoluşun özden önce gelişi belli bir insan doğası ya da özü olmadığına işaret ediyordu; çünkü Sartre için insana bu özü verecek bir Tanrı yoktu. Ne varki “Nasıl Hıristiyan olurum?” sorusuyla meşgul olan birisi olarak Kierkegaard’ın bunu kabul etmesi mümkün değildir⁷¹. Üstelik Kierkegaard, Dostoyevski’nin *Ecinnüler*’de Krilov karakterine söylediği ve Sartre’ın da benimsediği, “insan özgürse Tanrı yoktur” ve “Tanrı yoksa insan özgürdür” iddialarını da “Tanrı varsa insan özgürdür” ve “İnsan özgürse Tanrı vardır” şeklinde tersine çevirmiş birisidir⁷².

Jaspers’a bakıldığında ise, onun, “transcendent (aşkın)”, “otantik varlık”, “nesne-olmayan” gibi terimleri zaman zaman Tanrı ile özdeş olarak kullandığı ve Tanrı’yı duyulanabilir nesnelere tamamen farklı olarak varlığın kendisi (being itself) diye tasavvur ettiği görülür⁷³. Yalnız Jaspers’a göre, aşkınlık (transcendence), insan doğasının bir boyutu olup onun insandan ve dünyadan ayrı olarak düşünülmemesi gerekir⁷⁴. O, Sartre’dan farklı olarak, Kierkegaard’a benzer şekilde, dinin insanın aşkınlığını (transcendence), vakarını ve özgürlüğünü koruduğunu düşünür. Bundan dolayı Jaspers için, felsefe yapmak dini olumlayan bir şeydir. Dini, aşkınlık (transcendence) fikrinin bir kaynağı

⁶⁸ Alastair Hannay, *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge University Press, 2001, s. 14.

⁶⁹ Demet Kurtoğlu Taşdelen, “Kierkegaard’da Varoluşçu Mantık Olarak ‘Ya/Ya da’: Hegel’in Mantığı ile Benzerlikler ve Farklılıklar”, *Felsefe Dünyası*, 2003, sayı: 37, s. 171.

⁷⁰ Vefa Taşdelen, *Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş*, Hece yayımları, Ankara, 2004, s. 224, 227, 229.

⁷¹ Kierkegaard, *The Essential Kierkegaard*, (ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong), NJ: Princeton University Press, 2000, 350.

⁷² Vefa Taşdelen, *Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş*, s. 257.

⁷³ Arthur C. Cochrane, *The Existentialists and God*, Philadelphia: Westminster Press, 1956, 50.

⁷⁴ Arthur C. Cochrane, *The Existentialists and God*, s. 57.

olarak değerlendiren Jaspers'a göre, dinin de bilimin de hatası, tikelde ortaya çıkan aşkınlığı (transcendence) nesneleştirmeye ve mutlaklaştırmaya çalışmalarıdır⁷⁵. Oysa aşkınlık ancak Existenz tarafından kavranır ve Existenz'ın emsalsizliğinin ve özgürlüğünün sonucu olarak ortaya çıkar⁷⁶. Özgürlüğün ancak Tanrı'sız varolabileceği inancı ile insanın tanrılaştırılması arasında yakın bir bağ olduğunu düşünen Jaspers, Sartre'in tersine, insanın mutlak ve keyfi bir özgürlüğe sahip olduğu iddiasının bir yanılgı olduğunu ileri sürer. O, Sartre'in aksine, özgür olduğumuz olgusunu, Tanrı'nın hikmetine, Tanrı'nın bizi kendi iradesinin kuklaları kılmak istemeyişine dayandırır⁷⁷. "Benim için, Tanrı", der Jaspers, "yalnız, özgür olduğum ölçüde vardır"⁷⁸ ve hemen ekler: ancak temelinde özgürlüğümüzün yattığı varoluşumuzun aydınlatılması, Tanrı'nın varlığını ispatlamaz; sadece, içinde Tanrı'nın varlığından kuşku duymamanın mümkün olduğu bir alanın mevcudiyetine işaret eder⁷⁹.

Heidegger'e gelince, ilkin, eğer Sartre'in "varoluş özden önce gelir"inin anlamı Tanrı'nın olmadığını olumlamak ise -ki Sartre'a göre öyledir-, bu, Heidegger'in düşüncesine uymaz. Daha önce de değinildiği gibi, Heidegger Tanrı'nın varlığını ne olumlar ne de yadsır. O, Sartre'in kendisini ateist varoluşçular arasında saymasından rahatsız olduğunu açıkça ifade eder⁸⁰. İkinci olarak, o, *Letter on Humanism*'de Sartre'in "varoluş özden önce gelir" sloganına karşı çıkar ve kendi Varlık felsefesinin bu sloganla hiçbir alakası olmadığını öne sürer. Ona göre, Sartre'in iddiası bir öz ve varoluş ayrımı yapmaktadır⁸¹. Hâlbuki Heidegger'in düşüncesin-

⁷⁵ Richard F. Grabau, "Preface", Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, trans. Richard F. Grabau, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971 içinde s. xiv.

⁷⁶ Richard F. Grabau, "Preface", Karl Jaspers, *Philosophy of Existence* içinde, s. xxii.

⁷⁷ Karl Jaspers, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, trans. Ralph Manheim, New Haven, CT: Yale University Press, 1951, 46.

⁷⁸ Karl Jaspers, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, s. 45; Jaspers'in felsefesinde "özgürlüğün" aşkın (transcendent) ile ilişkili olarak düşünülebileceğine işaret eden bir çalışma için bkz. H. Haluk Erdem, "Karl Jaspers Felsefesi'nde İnsan Problemi", *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2003, sayı: 37, ss. 173-178 ve özellikle s. 177.

⁷⁹ Karl Jaspers, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, s. 46.

⁸⁰ Arthur C. Cochrane, *The Existentialists and God*, s. 65.

⁸¹ Jacob Golomb, *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*, New York: Routledge, 1995, s.119.

de, varoluşun öz üzerindeki önceliği değil ama varoluş ve özün aynılığı esastır: “Dasein’in özü varoluşunda bulunur”⁸². Dolayısıyla Heidegger, Sartre’in *Varlık ve Zaman*’ı yanlış yorumladığı kanısındadır⁸³. Sartre’in “varoluş özden önce gelir” iddiasındaki yanlış, bu idiada, varoluşun öz karşısında sadece mantıksal değil ama zamansal da bir önceliğe sahipmiş gibi sunulmasıdır. Sartre’in, öz ve varoluş kavramlarını geleneksel anlamlarında kullandığına dikkat çeken Heidegger⁸⁴, onun, “varoluş özden önce gelir” demekle, sadece Platon’dan bu yana süregelen “öz varoluştan öncedir” iddiasını tersine çevirdiğini ileri sürer. Sonuçta, ona göre, Sartre, hala, eski özcü metafiziğin kavramlarıyla düşünmektedir⁸⁵. Felsefenin amacını geleneksel metafizik değil fakat temel ontoloji (fundamental ontology) olarak gören⁸⁶ Heidegger’e göre, “metafizik bir önermenin ters döndürmesi, yine metafizik bir önermedir”⁸⁷.

Demek oluyor ki, “varoluş özden önce gelir”, her ne kadar tüm varoluşçular için tam olarak aynı anlama gelmese de, varoluşun hep edimsel, öznel ve zamansal olduğuna ve bu bakımdan varoluşun öz karşısında bir önceliği bulunduğuna işaret etmekle, varoluşçularca paylaşılan ortak bir kanaati vurgulamış olur: “İnsan varoluşa sahip olmaz; insan, zaten varoluştur. Somut birey insan, öznel varoluşun zamansallığıyla her an daha önce olduğundan daha fazla ya da daha az bir şey olur. İnsanın öznelliği, tarihselliği ve zamansallığı onun kendisini, deyim yerindeyse

⁸² Martin Heidegger, *Being and Time*, s. 67.

⁸³ Christopher Macann, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, New York: Routledge, 1993, s.70.

⁸⁴ Heidegger, “Dasein’in özü” derken, öz kavramını geleneksel felsefenin “essentia” kavramından “varoluş” kavramını da “existentia” kavramındaki önümüzde-hazır-Varlık anlayışından ayırır. Heidegger’e göre geleneksel felsefede öz ve varlık kavramları iki ayrı kavram olmasına karşın Heidegger’in düşüncesinde “Öz ve “Varlık” birdir. Heidegger birinci anlamdaki öz’den söz ederken onu küçük hafle yazar. Heidegger’in felsefesi için ayrıntılı bir çalışma ve bir Heidegger felsefe terimleri sözlüğü için bkz. A. Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Asa yayınları, 3. bsk, Bursa, 2003, s. 56, 250.

⁸⁵ A. Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, s. 57; Ronald Grimsley, *Existentialist Thought*, s. 46.

⁸⁶ A. Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, s. 103.

⁸⁷ Taylor Carman, *Heidegger’s Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, New York: Cambridge University Press, 2003, s. 15.

eğer, sürekli olarak özgürce yeniden yaratmasını sağlar. Yalnız buradaki edimsellik ve yaratmanın anlamı, Bergsoncu bir yaşama felsefesindeki edimsellik ve yaratmanın anlamından farklıdır. Varoluşçular insanı, Bergson'un yaptığı gibi, daha geniş kozmik bir yaşam sürecinin tezahürü olarak değil, ama sırf öznellik olarak ele alırlar; burada edimsellik, zamansallık ve yaratıcılık öznellik içinde ortaya çıkarlar. Varoluşçulara göre, önemli olan, kendimizle ilgili olarak ne yaptığımızdır; nasıl yaşadığımızdır; verdiğimiz kararları nasıl verdiğimizdir. Kendimizi varlığa atılmış bulduğumuzda acil olarak yaşamda bir anlam bulma meselesi, nesnel hakikat ile öznel kavrayış arasındaki ilişkiyi kökten değiştirir. Kierkegaard bunu şu ünlü deyişiyle ifade eder: "Hakikat öznelliktir"⁸⁸.

4. Hakikat öznelliktir

Geleneksel olarak bakıldığında felsefede "hakikat"⁸⁹, genellikle, insanın istek ve ihtiyaçlarından bağımsız bir nesnellik ölçütüyle sınırlanmıştır. Bu ölçüt, Descartes'in soyut epistemolojik özneyi modern felsefenin başlangıcına yerleştirmesiyle birlikte, dünyadaki şeylerin insanın ilgisi, anlamlandırması ve yorumundan arındırılmalarına ve böylece modern bilimin mekanistik yönelimine uygun özelliklere indirgenebilmelerine yol açacak şekilde, giderek daha fazla vurgulanmıştır. Geleneksel olarak kabul gören hakikat kuramlarının en önemlilerinden birisi olan uygunluk kuramında⁹⁰ bu durum açıkça ifade edilir. Kurama göre, bir önermenin hakikati onun olgulara uygunluğu ile anlaşılır. Fakat varoluşçulukta hakikat olgulara uygun olandan dolayısıyla da nesnel olarak herkes için doğru olandan söz eden önermelerle kayıtlı bir şey değil, bunun yerine bireye özgü ve yaşanabilir öznel bir deneyimdir. Bu bakımdan varoluşçu felsefeler, genelde, nesnel hakikat ölçütü arayışına karşı bir eleştiri olarak görülmüşlerdir⁹¹.

Varoluşçulara göre, öznel hakikat, zaman içindeki benim, gerçek kişinin hakikati iken nesnel hakikat zamandışı olan hakikattir. Nesnel hakikate ulaşmak benim kendi dışıma çıkmam

⁸⁸ I. M. Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, s. 159.

⁸⁹ (truth-doğruluk)

⁹⁰ (tekabül teorisi/correspondence theory)

⁹¹ Lawrence J. Hatab, "Subject", *Dictionary of Existentialism*, s. 447; Alfons Grieder, "Truth", *Dictionary of Existentialism*, s. 472.

anlamına gelir⁹². Diğer deyişle, varoluşçuluk açısından bakıldığında, görünürde şöyle bir paradoks söz konusudur: “Hakikat, benim hakikatım olamaz ve yine benim hakikatım da hakikat olamaz”. Bu paradoksun doğru anlaşılması “benim hakikatım” ifadesindeki “benim”in (mineness) bir yandan somut bireye ve öte yandan da bu somut bireyin hakikate tutkuyla yaklaşmasına işaret ettiğinin kavranmasına bağlıdır⁹³. “Benim”deki iyelik zamirinin anlamı, bireyin tutkulu doğasından gelir. Dolayısıyla, “benim” olan, aynı zamanda, “her ne pahasına olursa olsun” tutkuyla sarıldığım, yapıştığım bir şeydir de. Ancak, sözkonusu tutku, bir takım güçlü hislere sahip olmaktan başka bir şeydir; o, bir noktadan sonra bir derece farkı olmaktan çıkar ve bir tür farkına dönüşür. Varoluşumun temeli olma anlamında benim olan hakikat, nesnel bir hakikat olamazdır⁹⁴. Zira varoluşçular için hakikat, sahip olunacak bir şey değil, içinde olunacak bir şeydir. Benzer şekilde anlam da özler alanında önceden var olarak bilinenin düşünce aracılığıyla kavranacağı bir şey değil, bunun yerine var kılınacak ve yaşanacak bir şeydir. Varoluş ise, zaten, bu öznel hakikatın yaşanmasıdır⁹⁵.

Nitekim Kierkegaard’a göre, eğer hakikat benim hakikatımsa, kendisiyle yaşadığım hakikatsa ve kendimi adadığım hakikatsa, onu sadece ben benim hakikatım, benim kişisel tercihim ve benim adanmışlığım kılabilirim. Bu amaca bir profesörün dizinin dibinde oturarak ve onun ağzından çıkacak bilgece kelimeleri öğrenerek ulaşmam. Hegel’in derslerine girebilir, onun maharetine hayran olabilirim, ama sınıftan ayrıldığımda ben yine önceki benimdir. Öğrendiğim ya da öğrendiğimi sandığım şey, kendisiyle yaşayabileceğim bir hakikat değildir⁹⁶. Kierkegaard için hakikatın öznel oluşunun iki dayanağı bulunur: Bunlardan biri somut bireyin varoluşunun değişkenliği, diğeri de Hıristiyan inancıdır⁹⁷.

Kierkegaard, burada, hakikatın özneliği iddiasını varoluşun değişkenliğine dayandırmakla hakikatın özne ve nesne arasındaki uygunluk olduğu görüşüne de karşı olduğunu göstermiş olmaktadır. Ona göre her şey bir değişim ve oluşum içinde bulu-

⁹² Helmut Kuhn, *Encounter with Nothingness*, s. 66

⁹³ Helmut Kuhn, *Encounter with Nothingness*, s. 45.

⁹⁴ Helmut Kuhn, *Encounter with Nothingness*, s. 59

⁹⁵ Helmut Kuhn, *Encounter with Nothingness*, s. 44.

⁹⁶ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 150.

⁹⁷ Vefa Taşdelen, *Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş*, s. 137.

nurken, özne ve nesne arasındaki uygunluğun değişmeden aynı kalacağını düşünmek mümkün değildir⁹⁸. Değişme olduğuna göre, ortada bir nesnel belirsizlik durumu var demektir ki; estetik, etik ve dinsel varoluşsal aşamalardan söz eden Kierkegaard'a göre, birey, bu nesnel belirsizlik durumundan ancak bir seçim ve iman sıçraması ile çıkabilir. Her aşamada bireyin giderek daha fazla birey olduğunu düşünen Kierkegaard'ın bu aşamalar teorisinde bir diyalektik bulunur; fakat, bu, varoluşsal bir diyalektiktir: Varoluşsal aşamalar, zihnin düşünerek yavaşça birinden diğerine geçebileceği anlamda süreklilik sergileyen aşamalar değil, bunun yerine süreksizlik sergileyen seçime dayalı aşamalardır⁹⁹. Kişinin ne yapacağını belirleyen ya da onun öznel hakikatını doğuran şey, nesnel belirsizliğe karşı vereceği tepkidir.

O yüzden de öznel hakikatten söz eden kişinin ne söylediği değil, daha ziyade nasıl söylediği; söylediğini varoluşsal olarak nasıl desteklediği önemlidir. Söylenen paradoksal, hatta çelişik olabilir ve söyleyen de bunun farkında olabilir ama yine de söylediğinin öznel olarak hakikat olduğunda ısrar edebilir. Bu durum, Kierkegaard'ın hakikatın öznel olduğu iddiasının ikinci dayanağı olan Hıristiyan inancında oldukça belirgindir. Öznel hakikat tanımının bir iman tanımı olarak iş görebileceğine dikkat çeken¹⁰⁰ Kierkegaard'a göre, risk olmayan yerde iman yoktur. Hıristiyan mümin Tanrının varlığı konusunda nesnel hakikate ve kanıtı başvuramaz¹⁰¹. Tam tersine, bu dünyada insan olarak doğan ve ölen Tanrı, paradoksal olmalıdır. Zamandışı bir hakikatın zaman içinde varlığa gelişi paradoksal olmalıdır. Zaten eğer Tanrı nesnel olarak ve kesin olarak bilinseydi, Hıristiyan imanını gerçekleştirmezdi¹⁰². Bu yüzden, Kierkegaard'a göre, din konusunda nesnellik ve kesinlik peşinde koşan ve dolayısıyla çok iyi teoloji ve diyalektik bilen birisi ile karşılaştığımızda gerçekten dindar birisi ile karşılaştık diyemeyiz: Dindarlık öncelikle dini hakikate içerden ve derinlemesine aktif bir yönelimle ulaşmaya çalışan bir birey, bir kişi olmaktan geçer¹⁰³. Hakikat, der Kierkegaard, benim seç-

⁹⁸ Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 138.

⁹⁹ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 152.

¹⁰⁰ Soren Kierkegaard, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968, s. 37.

¹⁰¹ Soren Kierkegaard, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, s. 178-179.

¹⁰² Alfons Grieder, "Truth", *Dictionary of Existentialism*, s 473.

¹⁰³ William Barrett, "What is Existentialism?", s. 129.

tiğim hakikattır yoksa mantıksal argümanla ulaşılabilecek kamusal nitelikli yani herkese açık olan hakikat değil¹⁰⁴.

Yalnız, seçime dayalı bu öznel hakikat üzerindeki vurgusuna rağmen, Kierkegaard'ın öznelciliğe teslim olduğunu ileri sürmek yanlıştır¹⁰⁵. Onun, hiçbir zaman hiçbir konuda nesnel bir hakikat olmadığını düşündüğünü ve nesnel hakikatı tümüyle reddettiğini sanmak, kimi zaman içine düşülen bir yanlış anlamadır. Kierkegaard hiçbir zaman nesnel hakikatı tümüyle reddetmemiştir. Kant'ın yazılarındaki bilişsel öznenin bile bir kişi özne değil sadece başka tür bir nesne olduğunu düşünen Kierkegaard'ın reddettiği, sadece nesnel hakikatın öznel hakikatten daha önemli olduğu iddiasıdır. Birey insanın sürekli varoluş içinde oluşunu, tamamlanmamışlığını vurgulayan ve böylelikle de arzu, tutku, seçim, kaygı, adanmışlık gibi insani özelliklerin nesnel çözümlemeyle araştırılmayacağını öne süren Kierkegaard'ın tek istediği, bireyi, bilimsel açıklamalar, metafizik formülasyonlar, sosyal uyumluluk gibi onu nesneleştiren güçlerin altında ezilmekten korumaktır. Kierkegaard, herhangi bir öznel hakikatın nesnel olarak herkes için doğru olduğunu kastetmemiş, sadece bir insanın bir şeye öznel olarak inanmadıkça hakikatı elde edemeyeceğini vurgulamıştır¹⁰⁶. Çünkü ona göre, hakikat salt gözlemle ve diyalektik akıl yürütmeye değil, ama teslimiyetle elde edilir; bir gözlemci olmak suretiyle değil ama yalnızca yaşama katılan biri olarak hakikata ulaşılabilmektedir. Kişi hakikate iradesini kullanarak ve iman sıçraması ile ulaşır.

O halde, denebilir ki, varoluşçuluk hakkındaki bazı yazılarda zaman zaman yapılan önemli bir yanlış, öznellik (subjectivity) ile öznelcilik (subjectivism) terimlerinin birbiriyle karıştırılması ve birbirleri yerine kullanılmasıdır. Öznellik ilkesi, öznelcilikten farklı olarak, insan varoluşu söz konusu olduğunda hakikatın bir varolma tarzı olduğuna işaret etmeye çalışır. Öznelcilik ise tersine aslında hakikat olmayanın keşfiyle uğraşılmasına işaret eder¹⁰⁷. O yüzden, “varoluşçu filozoflar modern öznelciliğe karşı genel bir reaksiyon sergilemişlerdir”¹⁰⁸ J. Preston'a göre, bu yan-

¹⁰⁴ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 153.

¹⁰⁵ Emmanuel Mounier, *Existentialist Philosophies: An Introduction*, s. 104.

¹⁰⁶ Lawrence J. Hatab, “Subject”, *Dictionary of Existentialism*, s. 446-447.

¹⁰⁷ J. Preston Cole, “Critical Reviews: Contemporary Existentialism and Christian Faith”, *The Journal of Religion*, vol. 46, n. 3, Jul-1966, ss. 391.

¹⁰⁸ Emmanuel Mounier, *Existentialist Philosophies: An Introduction*, s. 61.

lışın ardında varoluşçuluk denilince Sartre'in varoluşçuluğunu merkeze alıp diğer varoluşçuları Sartre'in görüşleri ışığında okumaya çalışmak yatmaktadır. Heidegger, Jaspers, Tillich gibi varoluşçuları öznelcilik açısından okumak onları yanlış anlamak demektir¹⁰⁹. Böyle öznelci bir varoluşçuluk okuması, der J. Preston, hem Jaspers'daki varlığın kendisini Kuşatan (the Encompassing) olarak aşkınlık (transcendence) kavramını görmezden gelir hem de Heidegger'in kullandığı insana özgü *Dasein* terimi ile *Sein* (varlık/being) terimini birbirine karıştırır. J. Preston'a göre varoluşçuluğun Tanrısız bir dünyada öznelci bir kurtuluş yolu olduğunda ısrar etmek, Jaspers'in özgürlüğün bize sınır durumların enkazı içinde verilen bir hediye olduğu üzerindeki ısrarını görmezden gelmektir¹¹⁰.

Çoklu hakikat (multiple truth) anlayışına sahip olan Jaspers, beş tür hakikat olduğundan söz eder: (1) Bir inanç ya da kanunun yaşamdaki yararlılığına işaret eden *pragmatik hakikat*; (2) Bilimsel yargılarda olduğu gibi bir önerme ya da yargının hakikatının, ilgili herkese açık olarak bilinmesine işaret eden *genelin farkındalığının hakikati* (truth of consciousness-in-general); (3) Hakikatı aramaya ve başkalarına iletmeye çalışan ve böylece çeşitli insan etkinliklerini bir amaç etrafında toplayan bir kurum anlamındaki üniversite fikri örneğinde olduğu gibi, "bir fikir ya da kanaat oluşturma veya ona katılma olarak tanımlanan" *tinin hakikati*; (4) Kişinin kendisinin ne olduğuna dair farkındalık olarak tanımlanan *varoluşun hakikati* ve (5) sonlu kişinin aşkınlık ile buluşması anlamında tanımlanan aşkınlığın hakikati (truth of transcendence). Jaspers'a göre, bu hakikatların hepsi de vazgeçilmezdir, ama her biri diğerlerince sınırlanır ve diğerlerince tamamlanmaya gerek duyar. Gerçek bütünsel hakikat sadece tüm bu hakikat türlerinin bir bütün olarak bulunduğu ve birbirine bağlandığı yerde ortaya çıkar. Jaspers için, "akıl" onları birleştiren ve bizim varlığı ve kendimizi araştırmaya açık kalmamızı sağlayan bağıdır¹¹¹. Fakat insanlar bu bütünsel hakikate bir defada ve tümüyle sahip olmazlar. Onun için tekrar tekrar mücadele edilmesi gerekir. Var-oluşan bir varlık olarak ben, hakikatı ima-

¹⁰⁹ J. Preston Cole, "Critical Reviews: Contemporary Existentialism and Christian Faith", s. 392.

¹¹⁰ J. Preston Cole, "Critical Reviews: Contemporary Existentialism and Christian Faith", s. 392.

¹¹¹ Alfons Grieder, "Truth", *Dictionary of Existentialism*, s.473.

nımla deneyimleyebilirim; ama benim varoluşsal hakikatım nesnel kesinlikten ve ispattan yoksundur ve onun başkası için benim için olduğu gibi bir hakikat olması gerekmez¹¹².

Buna karşın, varoluşsal hakikat ile aşkınlığın hakikatının Ben-Sen ilişkisinde bulunduğunu düşünen Jaspers, keyfilik anlamına gelebilecek türden bir öznelcilik ile göreliliğe de karşı çıkar ve bu noktada -varoluşsal- iletişimle¹¹³ oluşmakta olan bir hakikat iddiasında bulunur. Varoluş ve Aşkılık, Jaspers için, en iyi deyişle, “nesne-olmayan”dırlar; onlar dünyadaki realiteler gibi tecrübe edilemezler. Onlara ilişkin hakikat yeterli bir şekilde önermelerle ifade edilemez ve sıradan mantığın kurallarıyla uyumlu olamaz. Bu yüzden de felsefe, genelin farkında olma hakkındaki hakikat ile sınırlanamaz ve bilimsel olamaz¹¹⁴. Jaspers’ın felsefe derken kasdettiği, aslında felsefe yapmadır. O, felsefeden çok, “felsefe yapma” terimini ('philosophieren/'philosophizing) kullanır. Bu terimi kullanmadaki amacı, felsefenin bir düşünme edimi olduğunu, bir dizi öğretiyi, teori vs olmadığını vurgulamaktır. Bir düşünme edimi olarak felsefe yapma içsel bir süreç olduğundan, felsefe yaparken düşünen kişi, nesnel olan her şeyin ötesine geçerek ya da nesnel olanı aşarak, kendisinin ve gerçekliğin otantik farkındalığına ulaşmaya başlar. Felsefe yapma, düşünenin öznelliği açısından ele alındığında, Existenz’in bir izahı olarak; varlıkların nesnelliği açısından ele alındığında da, yerleşik varlıkla karşılaşmanın bir ifadesi olarak tanımlanabilir¹¹⁵.

Jaspers a göre felsefe hem bilimden hem de dinden farklıdır ama her ikisiyle de irtibatlıdır. O, bilimden eleştirel olgusal, nesnel bilgiyi alırken; dinden de, aşkınlık fikrini alır. Bu ilişkiye rağmen insanın durumunun ve otantik olanaklarının bilincine varma sürecinde, felsefe yapma, her iki disiplinin de kusur ve sınırlarına dikkat etmek durumundadır. Felsefe, böylece, ancak bilginin ve dinsel imanın sınırlarında yaşayarak, bu sınırların

¹¹² Alfons Grieder, “Truth”, *Dictionary of Existentialism*, s.474.

¹¹³ Jaspers’ın felsefesinde “varoluşsal iletişim” anlayışı üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. H. Haluk Erdem, “Karl Jaspers’in Felsefesi’nde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim”, *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2001, sayı: 35, ss. 152-159.

¹¹⁴ Alfons Grieder, “Truth”, *Dictionary of Existentialism*, s.474

¹¹⁵ Richard F. Grabau, “Preface”, Karl Jaspers, *Philosophy of Existence* içinde, s. xii

ötesine geçer ve varlığın hakikatını kavrayabilir¹¹⁶. Jaspers için özneliğin Kuşatanının aşkın (transcendent) modu Existenz iken, nesneliliğin Kuşatanının aşkın modu ise, aşkınlıktır (transcendence)¹¹⁷. Buna göre, yeniden vurgulamak gerekirse eğer, denebilir ki, Jaspers her ne kadar modern bilimsel ve felsefi düşüncedeki nesneleştirme ve Existenz'ı yok sayma eğilimlerine karşı çıkmış ve Existenz için hakikatın öznellikte olduğunu düşünmüş olsa da, felsefesinde hem öznellik hem de nesnellik kavramlarının zorunluluğunu kabul etmiş, nesnel hakikatların olmadığını iddia etmemiştir.

Jaspers gibi Heidegger de Kierkegaard'ın öznel hakikatı ve tarihselliği ön plana çıkartan yaklaşımına önem verir. Fakat o da Jaspers gibi öznellikle öznelciliğin aynı şey olmadığına dikkat çeker. Nitekim o, *Varlık ve Zaman*'da şöyle der: "Kişi 'doğaya' yöneldiğinde ve şeylerin mesafelerini 'nesnel' olarak ölçtüğünde, mesafeye ilgili yorum ve tahminleri 'öznel' yorum ve tahminler olarak sunma eğilimindedir. Fakat bu 'öznel', muhtemelen, dünyanın tastamam gerçekliğinin üstündeki örtüyü açıp kaldırmaktadır; [Dolayısıyla] özneliğin, öznelci keyfilik ile ya da bir şeyi kendinde olduğu gibi değerlendirmek yerine öznelci bir şekilde değerlendirmek ile hiçbir alakası yoktur. Dasein'in sıradan-varolma durumunun (everydayness¹¹⁸) ayrılmazlığı, Dasein'in, varolan bir şey olmak hasebiyle, hep yanında olduğu 'hakiki dünyanın' kendin-de-varlığını açığa çıkarır"¹¹⁹. Heidegger için, bir şeyin üzerindeki örtüyü kaldırma, öznel takdir yetkisinin dışında bir şeye işaret eder ve örtüyü kaldıran Dasein'i varlıkların kendileriyle karşı karşıya getirir. "Örtüyü kaldırma olarak hakikat, yalnız, Dasein'e ait bir Varlık türüdür"¹²⁰. Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'ın başka bir yerinde, "Hakikat, ancak Dasein olduğu sürece ve olduğu derecede vardır."¹²¹ deyişinin anlamı burada yatar. Ona göre, varlıkların üstündeki örtü, ancak, Dasein, Dasein oldukça açılacak-

¹¹⁶ Richard F. Grabau, "Preface", Karl Jaspers, *Philosophy of Existence* içinde, s. xv.

¹¹⁷ Richard F. Grabau, "Preface", Karl Jaspers, *Philosophy of Existence* içinde, s. xvi.

¹¹⁸ Günübirliktelik, Dasein'in onlardan biri olarak sıradan varolma durumu. Olağan ve günlük durum: Bir Heidegger sözlüğü için bkz. A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 247.

¹¹⁹ Martin Heidegger, *Being and Time*, s. 141.

¹²⁰ Martin Heidegger, *Being and Time*, s.270.

¹²¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, s.270.

tır. Dasein'den önce hakikat olmadığı gibi Dasein'den sonra da hakikat olmayacaktır. Çünkü Dasein yoksa, örtülü olanın açığa çıkarılması diye bir hakikat de olamaz. Buna göre, örneğin, Newton yasaları keşfedilmeden önce ne doğru ne de yanlışlar denebilir; ama Heidegger'e göre, böyle söylemek bu yasaların işaret ettikleri şeylerin Newton'dan önce olmadığını söylemek değildir¹²². "Eğer", der Heidegger, "özne", varlığı zamansallığa dayanan Dasein olarak ontolojik tarzda anlaşılırsa, o zaman kişi dünyanın öznel olduğunu söyleyebilir; ama bu durumda bu öznel dünya – artık- herhangi olası bir nesneden çok daha nesneldir"¹²³.

Görülebileceği gibi Heidegger, varlık problemine bir yanıt getirmeye çalışırken, ontik olanla tarihsel olanı, idealizmle realizmi, geçmişle geleceği, nesnel ya da olgusal olanla öznel olanı uzlaştırmaya çalışmaktadır¹²⁴. Heidegger, özne-nesne gibi ikili kavramlarla uğraşmayan -yani ne sadece nesnellığe imtiyaz veren bilimsel bir modele ne de öznelliğe imtiyaz veren varoluşsal bir modele dayanan- bir Varlık tasarımı ortaya koymak istemektedir. Ona göre, doğanın ve karşılaştığımız diğer şeylerin, modern bilim ve rasyonellik tarafından üstü örtülmüş nesnel-öncesi bir anlamı (preobjective meaning) vardır: Varlıklar, Dasein'e açılırlar, yoksa Dasein tarafından tasarlanmazlar. Dasein, dünyaya atılmıştır ve kendini dünyanın mevcut olgusal koşullarıyla ve tarihsel bir miras ile çevrelenmiş bulur¹²⁵. O halde, yinelemek gerekirse eğer, Dasein'in varlığın kendisine yönelmesi bir tür öznelcilik değildir. Dasein'in her konumda "benimdir" diyebilmesi, Heidegger'in düşüncesinde, öznelciliğe işaret etmez¹²⁶.

Heidegger ve Jaspers gibi Marcel'in düşüncesinde de öznellik ile öznelcilik arasında bir ayrım olduğu söylenebilir. Kierkegaard nasıl Hegel karşıtı bir yorumdan yola çıkmışsa Marcel de İngiliz Yeni Hegelcilerini özellikle Royce'u derinlemesine incelemiş ve öznel varoluşçu bir felsefeye varabilmek için kendini yavaş yavaş idealizmden kurtarmıştır¹²⁷. Marcel'in idealizme olan itirazı, diğer

¹²² Martin Heidegger, *Being and Time*, s.269.

¹²³ Martin Heidegger, *Being and Time*, s.418.

¹²⁴ Ahmet Cevizci, "Heidegger, Martin" *Felsefe Sözlüğü*, s. 441; Thomas Langan, *The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*, s. 60.

¹²⁵ Lawrence J. Hatab, "Subject", *Dictionary of Existentialism*, s. 448.

¹²⁶ A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 57.

¹²⁷ M. Celaleddin Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, s. 176.

birçok varoluşçu gibi, idealizmin, gayri-şahsileştirilmiş özneyi felsefe yapmanın mutlak başlangıç noktası yapmış olmasıdır. Yine, diğer varoluşçular gibi, Marcel için de Kartezyen kojito, somut kişisel deneyimi dışladığı için felsefeye yetersiz bir özne kavramıyla başlamakta¹²⁸ ve böyle gayri-şahsi bir özne kavramından hareket eden rasyonalizm de özneyi bir amaç olarak görmemekle ciddi bir yanlışa düşmektedir¹²⁹. Bu yüzden, Marcel, Descartes ile birlikte, felsefenin şüphe kaldırmayan bir yerden başlaması gerektiği fikrine katılsa da, Kartezyen kojitonun önerdiği türden bir kesinliğin felsefe için doğru başlangıç noktası olmadığını düşünür. Descartes'in kojitosunda özne varoluşsal özne değil ama düşünen evrensel öznedir¹³⁰. Oysa Marcel'e göre, deneyimin ilk anı, soyut evrensel özneyi değil fakat gerçek şeyler dünyasıyla ilişki kurmamı sağlayan bedenimin dâhil olduğu somut bir beni deneyimlememdir¹³¹.

Öyle görünüyor ki, Marcel, burada felsefenin başlangıç noktası için, soyut epistemolojik öznenin kesinliğinden çok beden ile somutlaşmış ve dünyada açıkça görünür olan varoluşsal kesinliği tercih etmektedir. Ona göre, çelişkiye düşmeden, bedenimi varolmayan bir şey olarak düşünemem; zira bedenim varoluşsal kesinliğin denektaşdır. Benin somut doğasına olan itimat, aynı zamanda dünyanın varlığına da itimattır. Bu noktada, artık, varoluşu bir yüklem ve nitelik olarak düşünüp de onu kendisine atfedeceğimiz ya da bu niteliğe sahip olacak bir özne aramak yanlıştır. Tüm düşünce varoluş içinde bir dolayım olduğundan, varoluşun kendisi bir nitelik olarak düşünülemez. O halde, varoluş kendisinden başlayacağımız -yegâne- kesinliğin olduğu yerdir¹³². Marcel, Kartezyen benlik anlayışını, bir "gözlemci benlik" tasavvuru olduğundan ve bunun bir sonucu olarak da nesnel kavramsal bilgiyi tüm bilginin paradigması kıldığından dolayı kabul edilemez bulur: Marcel'e göre, özne her zaman için bir "konum içindedir" ve sadece düşünen ya da bilen özne değildir. Öznenin deneyimleri bir soyutlama düzeyinde değil ama varoluşsal

¹²⁸ Ronald Grimsley, *Existentialist Thought*, s. 190.

¹²⁹ Brendan Sweetman, "Gabriel Marcel: Ethics Within a Christian Existentialism", s. 273.

¹³⁰ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, New York: Fordham University Press, 1962, s. 14

¹³¹ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, s. 16.

¹³² Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, s. 18.

iletişim/temas düzeyinde ortaya çıkar ve zamansal, mekânsal, tarihsel bağlamlarda oluşur¹³³. Ona göre, düşünce, öznelğin (ve öznelerarasılığın) yaşamından kopuk olan genellik peşindeki bir soyutlama aracılığıyla varlığı kavrayamaz; bunu ancak öznel bir deneyimle başarabilir¹³⁴. Zira özne dünyaya sadece duyumla bilen (sensory knower) ya da dolayısıyla akleden (discursive reasoner) olarak değil ama aynı zamanda hem diğer teklerle (singulars) hem de mutlak bir tekille (an absolute singular) irtibatlı bir tekil –birey- olarak gelir. O, kendini yalnızca başkalarını da tekil olarak bilen bir tekil şeklinde bilir¹³⁵.

Öyleyse, Marcel'e göre, hakiki filozof, mantıksal ve rasyonel olmayan herhangi bir kategoriye reddeden soyutlayıcı nesnel yaklaşıma karşı durmalı ve felsefedeki nesnel başlangıç noktasını varoluşsal ve personalist bir kesinlikle değiştirmelidir. Kierkegaard ve Jaspers gibi düşüncenin varoluş ile aşılması gerektiği görüşünde olan Marcel, böylelikle, geleneksel felsefenin soyut düşünme biçiminin yaşanan somut deneyime daha uygun yeni bir düşünme biçimi ile değiştirilmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre, bu yeni "somut felsefe" günlük deneyimizi kabul edip ondan çıkarılacak sorularla ilginecek, düşünceyi gayri şahsi olandan gerçekliğin varoluşsal boyutuna yönlendirecektir¹³⁶. Ancak Marcel, her bireyin emsalsiz kendine özgü varoluşsal konumuna ve öznelğine önem vermekle birlikte, aynı zamanda - özellikle ahlak alanında- göreliliğe ve şüphecilığe düşmemeye özen gösteren ve ahlaki nesnelliğe sahip çıkan az sayıdaki filozoftan biridir de¹³⁷. O, çağdaş analitik felsefenin ardında yatan rasyonel ve otonom ben anlayışını reddedip ben'i sosyal sözleşme aracılığıyla öznelerarasılığa ve iletişimsel ilişkilere açık bir ben olarak tasavvur eder. Sartre'ın benlik görüşünün oldukça nihilistik olduğunu düşünen Marcel, Sartre'ın varoluşçuluğunun katıksız bir öznellik adına öznelerarasılığı imkânsız kıldığına inanır¹³⁸.

¹³³ Brendan Sweetman, "Gabriel Marcel: Ethics Within a Christian Existentialism", s. 273.

¹³⁴ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, s. 66.

¹³⁵ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, s. 140.

¹³⁶ Ronald Grimsley, *Existentialist Thought*, s. 191.

¹³⁷ Brendan Sweetman, "Gabriel Marcel: Ethics Within a Christian Existentialism", s. 282-283.

¹³⁸ Brendan Sweetman, "Gabriel Marcel: Ethics Within a Christian Existentialism", s. 287.

Sonuçta, denebilir ki, varoluşçuluğu tanımlamak için kullanılan “hakikat öznelliktir” iddiası, her varoluşçunun bir öznelcilik, keyfilik ve görelilik taraftarı olduğunu değil ama sadece hakikate ulaşmak isteyen somut bireyin öznel konumuna önem verdiğini ve onun hakikatle olan varoluşsal ilişkisini ifade eder. Doğrusu, W. Barret’in de vurguladığı gibi¹³⁹, birey için nesnel ya da rasyonel hakikatten farklı olarak -yaşamını adayacağı varoluşsal- öznel bir hakikatın varolabileceğine dikkat çekmesi varoluşçu felsefenin önemli başarılarından biridir.

5. Aktörün Bakış açısından Felsefe Yapmak

Varoluşçular için, önemli olan nesnel değil de öznel hakikat olduğundan onlar için felsefe yapmanın amacı ve yöntemi de kendilerinden önceki akademik amaçlı sistematik felsefelerden ayrılmaktadır. Onlar, somut olaylardan ve bireyin varoluşsal kaygılarıyla ilgilenmekten uzak duran ve “dış dünyanın varlığı” gibi problemlerle uğraşan geleneksel felsefenin çok fazla akademik, yapay ve yaşamdan kopuk olduğunu, birey için yeterli bir anlam ortaya koyamadığını vurgulayarak, bireyin otantik ilgilerine yanıt verebilmek amacıyla sistematik ve biçimsel düşünce biçimini pek tercih etmezler¹⁴⁰. Descartes, Kant ve Hegel’in sergilediği rasyonalist ve sistematik felsefe yapma biçimine karşı çıkan varoluşçulara göre, felsefenin esas işi, gerçekliğin bir parçasını açıklayan doğa bilimlerine ek olarak tüm gerçekliğe dair nesnel, kuşatıcı ve nihai bir açıklama vermek, bir üst bilim işlevi görmeye çalışmak değildir. Felsefenin esas işi, dünyadaki varoluşumuzun altında yatan ilksel/asli (primordial) deneyimi açığa çıkartmak ve aydınlatmaktır¹⁴¹.

Merlau Ponty, bilinçli özne ile bilincin nesnesi arasında bir ayrım yapmadan önce varolan, böylelikle de tüm düşünme, yorum ve inşadan önce gelen bu deneyim düzeyine birincil deneyim düzeyi diyor. Ona göre, filozofun işi bu düşünüm-öncesi deneyimi (pre-reflexive experience) araştırmaktır¹⁴². Böyle bir araştırma, evrensel olan için zorunlu özne-nesne ikiliğine dayalı soyut sis-

¹³⁹ William Barrett, “What is Existentialism?”, s. 129.

¹⁴⁰ Nino Langiulli, *European Existentialism*, s. 7; Helmut Kuhn, *Encounter with Nothingness*, s. xi.; John Wild, *The Challenge of Existentialism*, s. 30; Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, Mc-Graw-Hill, In., USA, 1994, s. 483.

¹⁴¹ Max J. Charlesworth; *The Existentialists and Jean-Paul Sartre*, s. 23.

¹⁴² Max J. Charlesworth; *The Existentialists and Jean-Paul Sartre*, s. 23.

tematik düşüncenin reddini içerir. Araştırma, tikel ve emsalsiz olan somut bireyin deneyimi çerçevesinde yapılır. Nitekim Kierkegaard'ın Hegel'in büyük bir felsefi sistem inşa ettiğini ve bu sistem içinde küçük bir delikte, boşlukta yaşadığını düşünmesinin sebebi budur: somut bireyin ilksel deneyiminin göz ardı edilmesi. Kierkegaard için olduğu gibi, "felsefesinde herhangi bir şeyin bireysel insani varoluş için anlamının ne olduğu sorusuna öncelik veren" Sartre için de "yaşanan deneyim", hakikatın yegane geçerli kriteridir. Yine, "kendi kişisel varoluşumla ulaşamadığım şeyi doğrulayamam" derken Jaspers'ın ve "biz felsefe problemlerini çalışmıyoruz, problemler biziz" derken de Marcel'in kas-tetikleri budur¹⁴³.

Felsefesini çoğunluk kişisel bir günlük formunda yazan Marcel'e göre, gerçeklik bir defada ve herkes için çözülecek bir problem değil, bunun yerine, birey için sürekli olarak keşfedilecek, içine girip nüfuz edilecek bir gizemdir¹⁴⁴. Heidegger ise "felsefede herhangi bir şey ispatlayamam; ama bir şeyleri gösterebileceğimi düşünüyorum" dediğinde aynı şeye işaret eder: Felsefe, yaşanan deneyiminin araştırılmasından ve varoluşun aydınlığa çıkarılmasından başlamalıdır. Benzer bir yaklaşım, Sartre'in geleneksel felsefenin özgür irade ve belirlenimcilik problemini, "korcu" ve kaygı deneyimimiz açısından tartışmasında¹⁴⁵ ve kendisini bilim öncesi bir insan anlayışına sahip diye eleştiren Levi Starus'a onun da insan toplumunu bir karınca yığınınından fazla bir şey olarak görmediğini söyleyerek yanıt verişinde kendini gösterir¹⁴⁶.

Demek oluyor ki, varoluşçular için felsefe varoluşsal bir deneyime dayanmalıdır. Bu varoluşsal deneyim, sembolik ifadesini Jaspers'da "varlığın kırılmağına" (brittleness of being) ilişkin bilinçte; Heidegger'de "ölüme doğru gidiş"te (propulsion toward death) ve Sartre'da da genel "bulantı"da (nausea) bulur¹⁴⁷. Felsefe varoluşsal bir deneyimden kaynaklandığına göre, o, artık, geleneksel felsefedeki gibi "gözlemcinin" (spectator) bakış açısından değil, aktörün bakış açısından yapılmalıdır¹⁴⁸. Yalnız, burada va-

¹⁴³ Max J. Charlesworth; *The Existentialists and Jean-Paul Sartre*, s. 9

¹⁴⁴ Max J. Charlesworth; *The Existentialists and Jean-Paul Sartre*, s. 23-24.

¹⁴⁵ Max J. Charlesworth; *The Existentialists and Jean-Paul Sartre*, s. 9

¹⁴⁶ Max J. Charlesworth; *The Existentialists and Jean-Paul Sartre*, s. 71

¹⁴⁷ I. M. Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, s. 159.

¹⁴⁸ Nino Langiulli, *European Existentialism*, s. 5.

roluşçuluğa göre felsefenin aktörün bakış açısından yapılması gerektiğini söylerken bir yanlış anlamadan da kaçınmak gerekir: Felsefe yapmak derin düşünmeyi, iletişimi, iletilbilirliği ve evrenselleştirilebilirliği talep ettiğinden, filozofun kendisini bir gözlemci gibi doğrudan deneyim alanının dışına çıkarmasını gerektirir. Nitekim Kierkegaard bile felsefe yaptığında kaçınılmaz bir şekilde varoluş seviyesinden düşünüm seviyesine geçmekte ve bu ölçüde de bir gözlemci olmaktadır.

O halde, varoluşçular, felsefe yaparken filozofun bir gözlemci konumunda bulunamayacağını söylüyor değildirlir. Onlar sadece “aktörün bakış açısından felsefe yapmak” ile “gözlemcinin bakış açısından felsefe yapmak” arasındaki farka işaret etmektedirler. “Aktörün bakış açısından felsefe yapmak demek, (1) her şeyden önce filozofun ele aldığı problemin, filozofa dışarıdan sunulan ve açıklanması istenen bir problem değil ama özgür biri olarak filozofun kendi yaşam deneyiminden doğan bir problem olması demektir. İkinci olarak (2), problem bir insan olması bakımından filozof için hayati önem taşımaktadır¹⁴⁹. Üçüncü olarak (3), filozof problemi çözmeye çalışırken onu kendini bir tarafa bırakan ve içinde bireyin önemini yitirdiği bir bakış açısından çözmeye çalışmamalıdır.

Marcel ve Kierkegaard'ın, bu şekilde aktörün bakış açısından felsefe yapan filozoflar olduğunda kuşku yoktur;¹⁵⁰ fakat aynı yargıyı mesela Sartre, Jasper ve Heidegger için vermek o kadar kolay değildir. İlk, insan ve felsefe arasındaki bağ, onlarda Kierkegaard ve Marcel'deki kadar açık değil. İkinci olarak, sistemleştirme, Kierkegaard ile karşılaştırıldıklarında, onlarda, çok fazla bir öneme sahip. Kierkegaard bir tutku insanı ve onu bir üniversite kürsüsünde tasavvur etmek bir hayli zor. Fakat, Jasper ve Heidegger birer felsefe profesörü. Sartre ve Jaspers ise, felsefelerindeki farklılıklara rağmen, insanın ne olduğunu göstermeye, bireyin önündeki somut insani seçeneklerin neler olduğunu ortaya koymaya, böylelikle de varoluşu ve otantik seçimi aydınlatmaya çalışma noktasında birleşiyorlar. Şimdi onlar aktörün bakış açısından felsefe yapma konusunda Kierkegaard ile kıyaslanamaları da, onların otantik seçimi aydınlatmaya olan ilgileri, onların da “aktör” ile ilgilendiklerini ve sadece gözlemci-

¹⁴⁹ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 129.

¹⁵⁰ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 130.

nin entelektüel merakını tatmin ile uğraşmadıklarını gösteriyor. Heidegger'e gelince, *Varlık ve Zaman*'da beyan ettiği varlık problemini araştırmayla ilgili niyetlerini ve insanın varoluşsal analizini varlık problemini çözme adına yaptığını dikkate alacak olursak eğer, onun felsefe yapışı ilk bakışta aktörün değil ama gözlemcinin felsefe yapışına benziyor¹⁵¹. Sadece bu açıdan bakıldığında Heidegger'i varoluşçular arasında saymak, onu yanlış anlama veya yorumlamaya dayalı bir alışkanlığa teslim olmak anlamına gelebilir. Ancak, şu var ki Heidegger seçtiği temalarda olduğu gibi onları işleyişinde de kendisinin varoluşçu bir filozof olduğu şeklindeki yaygın kanıya yetecek kadar bolca malzeme vermektedir. Diğer deyişle, Heidegger'in felsefesi varoluşçulukla ontoloji araştırmasının bir evliliği gibi görülebilir. Copleston'a göre, "aktörün bakış açısından felsefe yapma" söz konusu olduğunda, Heidegger'in felsefesinin, reddettiği şeye yani varoluşçuluğa benzediği çok açıktır¹⁵².

C. SONUÇ

Bir felsefeyi ya da filozofu varoluşçu olarak adlandırmanın yeter şartı, onun ölüm, yaşam, özgürlük, kaygı, korku gibi varoluşçu filozofların ele aldıkları temaları işlemesi olamaz; bu temaların varoluşçu ilkelerden hareketle değerlendirilmiş olmaları da gereklidir. Varoluşçu felsefelerdeki bu ortak ilkelerin ya da özelliklerin başında, her şeyden önce, insanın nihai ilgi konusu olması gelir. İnsana odaklanmayan bir felsefenin varoluşçu olarak adlandırılması zor görünüyor. Kierkegaard'dan Heidegger'e kadar bu yazıda sözü edilen varoluşçuların hemen hepsinde de insan şu ya da bu şekilde merkezde yer almaktadır. Örneğin Heidegger'in esas amacı bir temel ontoloji araştırması olsa bile, insan bu araştırmanın kaçınılmaz ve zorunlu başlangıç noktasıdır. Bu da Heidegger'i varoluşçu bir filozof olarak adlandırmayı kolaylaştırıyor.

Yalnız, varoluşçu felsefeleri betimlemeye çalışmak için onlarda "insan temel ilgi konusudur" demek yeterli değildir. İkinci olarak, burada ilgi konusu olan insanın, bir özne olduğuna da dikkat çekmek gerekir; ancak bu özne, Kartezyenizmin evrensel, soyut epistemolik öznesi olmayıp bunun yerine tekil, somut, bireysel öznedir. Üçüncü olarak, varoluşçu felsefelerde, tekil, somut

¹⁵¹ Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 131.

¹⁵² Frederick Copleston, *CPSLPE*, s. 132.

bireysel öznenin 'varoluşu özden önce gelir'. Fakat, bu, Sartre'in varoluşçuluğu tanımlamak için kullandığı 'varoluş özden önce gelir' iddiasının anlamı, Kierkegard, Marcel, Jaspers, M. Ponty ve Heidegger için, Sartre'in ona verdiği anlamdan farklı olmak durumundadır: 'Varoluş özden önce gelir', sözkonusu filozoflarca, ancak, varoluşun zamansallığına, olumsuzluğuna, tarihselliğine ve öznelliğine atıfta bulunarak, bireyin her an daha önce olduğundan daha fazla ya da daha az birey olduğuna işaret etmesi anlamında kabul edilebilir; yoksa Sartre'in ateizmine ve radikal özgürlük anlayışına işaret etmesi anlamında değil.

Hep daha fazla ya da daha az birey olmak ve sürekli varoluş içinde bulunmak, birey için hakikatın öznel olması gerektiğine işaret eder: Çünkü giderek daha fazla ya da daha az birey olan insan için hakikat, sahip olunacak değil fakat yalnızca içinde olunacak ve yaşanacak bir şey olabilir. O halde, varoluşçu bir felsefenin dördüncü kaçınılmaz özelliği, 'hakikat'ın öznellik olduğu'dur. Ancak, öznellik ile öznelcilik birbirine karıştırılmamalıdır. Öznellik varoluş içindeki tikel, somut bireyin her zaman bir konum içinde olduğuna işaret eder, yoksa mutlak bir göreliliğe ve şüpheciliğe değil. Sartre dışında, Kierkegaard'dan Marcel ve Heidegger'e kadar sözkonusu varoluşçuların hepsi de öznellik ile öznelcilik arasında ayırım yaparlar. Onlar, çoğunluk, hiçbir alanda hiçbir nesnel hakikat olmadığını söylemezler; yalnızca, birey için öznel hakikatın nesnel hakikattan daha önemli olduğunu iddia ederler. Bu iddianın varoluşçuların felsefe yapma biçimine etkisi, son derece açıktır: Buna göre varoluşçu felsefelerin beşinci özelliği, felsefenin gözlemcinin yerine aktörün bakış açısından yapıyor olmasıdır. Aktörün bakış açısından felsefe yapmak, kısaca, şu üç prensibe dayanır: Filozofun ele aldığı felsefi problem, (1) yapay akademik bir problem olmayıp filozofun kendi yaşam deneyiminden kaynaklanmalıdır; (2) filozof için hayati önem taşımalıdır; ve nihayet (3) bireyin bakış açısından çözülmeye çalışılmalıdır.

Demek oluyor ki, varoluşçu bir filozofun gözünde felsefenin asıl işi, bireyin önemli varoluşsal felsefi sorulardan kaçmasını önlemektir. Birey nesnel ve kesin olarak yanıt verilmesi mümkün olmayan felsefi sorularla uğraşmanın yararı olmadığını düşünüp, onlardan kaçabilir. Varoluşçuluk ise, bu noktada, sözkonusu kaçışı önlemeye, bireyleri her türden dogmatik uykularından uyardırma, onları bir birey ve insan olmanın ne anlama geldiğini

keşfetmeye çağırılmaktadır. Felsefenin işi, artık, herkes için kabul edilmesi gereken dünya görüşleri öğretmek değil; fakat soruları gerçek yurduna yani varoluş içindeki somut bireyin kalbine yerleştirmektir. Varoluşçu anlamda felsefe, böylelikle, bir yandan bireyi seçim olanaklarının neler olduğu konusunda aydınlatmaya öte yandan da ona otantik seçimin ne olduğunu ya da ne olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Bu durumda varoluşçu felsefeler bireyin kendi kendisini dönüştürmesini amaçlayan birer etkinlik olmaktadır. Kierkegaard'dan Heidegger'e kadar neredeyse tüm varoluşçu filozoflar, yazdıklarını okuyanları -pasif bir okuma yerine- bu okunanlardan hareketle derin ve kişisel bir şekilde kendi varoluşsal problemleri üzerinde düşünmeye, kendi öznel hakikatlarını bulmaya çağırırlar.

Varoluşçu felsefeler, bu çağrılarını dolayısıyla, zaman zaman zararlı bir irrasyonalizmle suçlanmışlardır. Fakat W. Barret gibi ben de bu suçlamanın temelsiz olduğunu düşünüyorum. Çünkü, geleneksel felsefi anlamında alındıkta, rasyonalist akıl, soyut ve evrensel; oysa W. Barret'in de vurguladığı gibi¹⁵³, yaşadığımız hayat somut ve bireyseldir. O yüzden bilim, teknik, evrensel soyut düşünüm ve peşin önyargılardan uzak kalmak bakımından rasyonalizm vazgeçilmez ölçüde önemli olsa da, o, doğası gereği, somut tekil insanın, yani bireyin varoluşunun zamansallığını, öznelliğini ve tarihselliğini gözardı edebileceğinden, hayatın her alanını katı rasyonalizmin kuşatmasına bırakmak, insani olan herşey gibi aklın da sınırlı olduğunu kabul etmemek anlamına gelir. Birey insan, varoluşunu rasyonel, bilimsel, estetik, sanatsal, dinsel ve kültürel birçok farklı boyutta yaşar. Bunların birini diğerine mutlak tabi kılmak ve diğerlerini görmezden gelmek hem bireysel insani varoluşu yok eder.

Halbuki yaşama katılmak ile yaşamı gözlemlemek arasında görmezden gelinemeyecek ölçüde önemli bir fark vardır: Örneğin herkes, insanın ölümlü oluşunu, eninde sonunda ölümü tadacağını nesnel olarak bilir ama diyelim ki bir doktor belli bir insana ölümcül bir hastalığa yakalandığını ve ölmek üzere olduğunu söylüyor. Bu vakada söz konusu birey için ölüm artık bir teori, nesnel olarak bilinen ve ifade edilen bir şey değil, tersine bu bireyin varoluşunun tam merkezinde duran içsel bir problemdir. Zaman zaman felsefenin ölümü ya da krizi tartışmalarının yapıl-

¹⁵³ William Barrett, "What is Existentialism?", s. 130.

dığı post-modern bir dönemde¹⁵⁴, başlıca ilgi konusu bu tür problemlerle yüzleşmek durumunda kalan somut birey insanın varoluşu olan bir felsefenin önemi ortadadır: Varoluşçu felsefeler, insanı soyut, tek yönlü, parçacı bir yaklaşımla ele alan ve böylelikle de onu “genel”in içinde eriten felsefe yapma eğilimlerinden farklı olarak, somut, tarihsel, bireysel insanı varoluşunun bütünlüğü içinde ele aldıklarından, felsefenin sürekliliğini korumaya önemli bir katkı yapmaktadırlar.

¹⁵⁴ Piere Vicary'nin, Sartre ile yaptığı bir mülakatta, Sartre, felsefenin ölümüyle ve krize girdiğiyle ilgili bir soruya varoluşçu felsefenin insan-merkezliliğini vurgulayarak şu yanıtı verir: Konusu insan olan bir felsefenin ölümünden söz edilemez. Çünkü insanı böyle ele alan bir bilim yok; bilimler dünya içindeki insanı parça parça ele alıp değerlendirirler; oysa böyle bir felsefe onu bir bütün olarak inceler. Bkz. Max J. Charlesworth; *The Existentialists and Jean-Paul Sartre*, s. 25.

KAYNAKÇA

- A. Kadir Çüçen, **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Asa yayınları, 3. bsk, Bursa, 2003.
- Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Alastair Hannay, **Kierkegaard: A Biography**, Cambridge University Press, 2001, s. 14.
- Alfons Grieder, "Essence", **Dictionary of Existentialism**, (ed. Gordon, Haim), Westport-CT, USA: Greenwood Publishing Group, 1999, ss.132-134.
- Alfons Grieder, "Truth", **Dictionary of Existentialism**, (ed. Gordon, Haim), Westport-CT, USA: Greenwood Publishing Group, 1999, ss. 472-476.
- Arthur C. Cochrane, **The Existentialists and God**, Philadelphia: Westminster Press, 1956.
- Bernard Cullen, "Philosophy of Existence 3:Merleau-Ponty", **Twentieth-Century Continental Philosophy**, (ed. Richard Kearney), London: Routledge, 1994, ss. 105-130.
- Brendan Sweetman, "Gabriel Marcel: Ethics Within a Christian Existentialism", **Phenomenological Approaches to Moral Philosophy**, (ed. Lester Embree and John Drummond), Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 2002, ss. 269-289.
- Christopher Macann, **Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty**, New York: Routledge, 1993.
- Demet Kurtoğlu Taşdelen, "Kierkegaard'da Varoluşçu Mantık Olarak 'Ya/Ya da': Hegel'in Mantığı ile Benzerlikler ve Farklılıklar", **Felsefe Dünyası**, 2003, sayı: 37, ss. 159-172.
- Emmanuel Mounier, **Existentialist Philosophies: An Introduction**, trans. Eric Blow, London: Rankin, 1948.
- H. Haluk Erdem, "Karl Jaspers Felsefesi'nde İnsan Problemi", **Felsefe Dünyası**, Ankara, 2003, sayı: 37, ss. 173-178.
- H. Haluk Erdem, "Karl Jaspers'in Felsefesi'nde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim", **Felsefe Dünyası**, Ankara, 2001, sayı: 35, ss. 152-159.
- Helmut Kuhn, **Encounter With Nothingness: An Essay on Existentialism**, Henry Regnery Company, Hinsdale, Illinois, 1949.
- J. Preston Cole, "Critical Reviews: Contemporary Existentialism and Christian Faith", **The Journal of Religion**, vol. 46, n. 3, Jul-1966, ss. 391-392.
- Jacob Golomb, **In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus**, New York:Routledge, 1995.
- Jean Paul Sartre, **Existentialism and Human Emotions**, New York: Philosophical Library,1957.

- John Wild, **The Challenge of Existentialism**, Indiana University Press, Bloomington, 1955.
- Karl Jaspers, **Philosophy of Existence**, trans. Richard F. Grabau, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, s. 21-22.
- Karl Jaspers, **Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy**, trans. Ralph Manheim, New Haven, CT: Yale University Press, 1951.
- Kenneth T. Gallagher, **The Philosophy of Gabriel Marcel**, New York: Fordham University Press, 1962.
- Kierkegaard, **The Essential Kierkegaard**, (ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong), NJ: Princeton University Press, 2000.
- Lawrence J. Hatab, "Subject", **Dictionary of Existentialism**, (ed. Gordon, Haim), Westport-CT, USA: Greenwood Publishing Group, 1999, ss. 446-448.
- M. Bochenski, **Contemporary European Philosophy**, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1956.
- M. Celaledin Muştâ, **Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- Madeleine Clemence, "Existentialism: A Philosophy of Commitment", **American Journal of Nursing**, March 1966, vol. 66, no:3, ss. 500-505.
- Martin Heidegger, **Being and Time**, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, San Francisco: Harper, 1962.
- Mary Warnock, **Existentialism**, Oxford University Press, 1970.
- Maurice Merleau-Ponty, **Maurice Merleau-Ponty: Basic Writings**, (ed. Thomas Baldwin), New York: Routledge, 2003.
- Maurice Merleau-Ponty, **Phenomenology of Perception**, trans. Colin Smith, London: Routledge, 2002.
- Max J. Charlesworth; **The Existentialists and Jean-Paul Sartre**, George Prior Publishers, London, 1976.
- Mikel Dufrenne, "Existentialism and Existentialisms", **Philosophy and Phenomenological Research**, September-1965, vol. 26, no. 1, ss. 51-62.
- Murtaza Korlaelçi, "Varlık ve Öz -I", **Felsefe Dünyası**, Türk Felsefe Derneği Yayınları, Ankara, 2003, sayı: 37, ss. 19-28.
- Nino Langiulli, **European Existentialism**, Transactions Publishers, New Jersey, 1997.
- Richard F. Grabau, "Preface", Karl Jaspers, **Philosophy of Existence**, trans. Richard F. Grabau, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971 içinde ss. xi-xxvii.
- Robert C. Solomon, **Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self**, Oxford University Press, 1988.
- Ronald Grimsley, **Existentialist Thought**, University of Wales Press, 1960.

- S. J. Frederick Copleston, **Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism**, London: Burnes and Oates, 1956.
- Samuel Enoch Stumpf, **Philosophy: History and Problems**, Mc-Graw-Hill, In., USA, 1994.
- Soren Kierkegaard, **Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript**, trans. David F. Swenson, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.
- Taylor Carman, **Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time**, New York: Cambridge University Press, 2003.
- Thomas Langan, **The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existentialist Phenomenology**, New York: Columbia University Press, 1959.
- Tom Rockmore, **Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism, and Being**, New York: Routledge, 1995.
- Vefa Taşdelen, **Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş**, Hece yayınları, Ankara, 2004.
- Walter Kaufmann, **Existentialism from Dostoevsky to Sartre**, New York, The World Publishing Company, 1956.
- William Barrett, "What is Existentialism?", **Adventures of The Mind**, no: 40, (November 21, 1959), ss. 45, 126-130.