



ANKARA

**HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

KARL JASPERS'TE FELSEFİ İNANÇ PROBLEMİ

Nurettin ÖZER

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFE BİLİM DALI

ŞUBAT-2020



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

KARL JASPERS'TE FELSEFİ İNANÇ PROBLEMİ

Nurettin ÖZER

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

ŞUBAT 2020



KARL JASPERS'TE FELSEFİ İNANÇ PROBLEMİ

Nurettin ÖZER

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

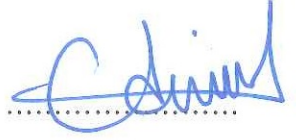
ŞUBAT 2020

Nurettin ÖZER tarafından hazırlanan “KARL JASPERS’TE FELSEFİ İNANÇ PROBLEMİ” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında Felsefe Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

Felsefe Anabilim Dalı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~



Başkan : Prof. Dr. Veli URHAN

Felsefe Anabilim Dalı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~



Üye : Doç. Dr. Seyit COŞKUN

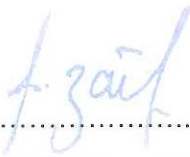
Felsefe Anabilim Dalı, Ankara Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~



Tez Savunma Tarihi: 25/02/2020

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.



Prof. Dr. Figen ZAİF

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıpları kabullendiğimi beyan ederim.



Nurettin ÖZER

25/02/2020

KARL JASPERS'TE FELSEFİ İNANÇ PROBLEMİ
(Yüksek Lisans Tezi)

Nurettin ÖZER

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
Şubat 2020

ÖZET

Karl Jaspers, varoluşçu felsefenin önemli teist filozoflarından birisidir. Yaşadığı dönemlerde insan ve toplum yaşamındaki büyük dönüşümler ve kırılmalar, onu, aşkınlık merkezli bir yaşamın imkanını araştıran felsefi arayışlara itmiştir. Öte yandan, Aydınlanmadan günümüze inanç sorunsalı, özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren önemini arttırarak devam edegelmiştir. Modern hayatla birlikte insana ait mevcut tüm değer ve ölçülerde bir değişim ve dönüşüm meydana gelmiştir ve bu halen devam etmektedir. Özellikle Batı'da, Aşkınlığın hakim olduğu geleneksel düşünüş ve yaşantı dünyasının yerini, inanmayı zorlaştıran İçkinlikçi bir düşünce biçimi ve yaşam kültürü almıştır. Bu ortam içerisinde Jaspers'in, somut özne temelinde felsefe yapmasıyla ve artık rağbetten düşmüş varlık sorununu tekrar gündeme getirmesiyle öne çıktığı görülmektedir. Çünkü varlık ve bilgi sorununu çözüme kavuşturmadan ne Aşkınlık, ne de ona yönelecek varoluş mümkün olabilmektedir. O halde mevcut varlık ve bilgi anlayışları eleştiriye tabi tutulmadan, insan açısından sağlıklı bir inanç ve düşünce dünyası kurulamayacaktır. Bu kapsamda, çalışmamız öncelikli olarak Karl Jaspers'in felsefesinin ana dayanaklarını, onun temel kavramı olan Kuşatan kavramı altında inceleyerek, daha sonra onun Felsefi İnanç tezini açıklama ve Aşkınlığa dönük varoluşun imkanlarını ana hatlarıyla serimleme çabasıdır. Sonuç bölümünde ise günümüzdeki hakim içkinlikçi düşünce yapısına karşı, Jaspers'in felsefesinin imkanları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bilim Kodu : 110925
Anahtar kelimeler : Varoluş Felsefesi, Karl Jaspers, Felsefi İnanç, Kuşatan
Sayfa adedi : 81
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

PHILOSOPHIC FAITH PROBLEM IN KARL JASPERS

(Master Thesis)

Nurettin ÖZER

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

GRADUATE EDUCATION INSTITUTE

February 2020

ABSTRACT

Karl Jaspers is one of the important theist philosophers of existentialist philosophy. The great transformations and breaks in human and social life during his lifetime have led him to philosophical searches for the possibility of a transcendental centric life. On the other hand, the problematic of belief from Enlightenment to the present has continued by increasing its importance, especially since the nineteenth century. With modern life, there has been a change and transformation in all existing values and measures of human beings, and this is still going on. Especially in the West, the traditional world of thought and life dominated by transcendence has been replaced by an immanentist way of thinking and a culture of life that makes it hard to have a belief. In this environment, it is seen that Jaspers came to the forefront by philosophizing on the basis of concrete subject and bringing the unpopular problem of existence back to the agenda. Because without resolving the problem of existence and information, neither transcendence nor existence directed to it can be possible. Therefore, a healthy world of belief and thought cannot be established without criticism of existing beings and knowledge. In this context, our study primarily tries to explain the main pillars of Karl Jaspers' philosophy under the concept of "encompassing", and then to outline his philosophical belief thesis and reveal the potential of transcendent existence. In the conclusion part, the possibilities of Jaspers' philosophy are tried to be revealed against today's dominant immanentist mentality. In the conclusion part, the possibilities of Jaspers' philosophy are tried to be revealed against today's dominant immanentist mentality.

Science Code : 110925

Key Words : Existential Philosophy, Karl Jaspers, Philosophical Belief, Encompassing

Number of Pages : 81

Thesis Advisor : Assoc. Prof. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

TEŞEKKÜR

İnanç ve Felsefe arasında yüzyıllardır süregelen, inişli çıkışlı bir görünüm arz eden doğal bir ilişki vardır. Bu ilişkinin arasına son iki yüzyıldır, ikisini de bertaraf edecek şekilde deneysel bilim girmiştir. Çalışmamın amacı, geçen yüzyılın varoluşçu filozoflarından Karl Jaspers'in, bu üçünü beraberce alan düşünceleri ışığında günümüz inanç problemini yeniden düşünmek ve tartışmalara bir nebze olsun katkıda bulunmaktır.

Uzun felsefe eğitimim boyunca üzerimde emeği geçen tüm hocalarıma ve özellikle bu tezin yazılmasında çok önemli katkılarda bulunan, fikirleriyle yol gösteren, yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ hocama teşekkürlerimi sunarım.



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
2. JASPERS'İN VAROLUŞ FELSEFESİNİN TEMELLERİ.....	11
2.1. Varlık Görüşü.....	13
2.1.1. Özne-Nesne Kopuşu	15
2.1.2. Kuşatan ve Kuşatıcı Varlık Tarzları.....	16
2.1.2.1. Bizi oluşturan varlık	19
2.1.2.2. Bizi kuşatan varlık	21
2.2. Bilgi Görüşü	21
2.2.1. Nesneye Bağlı Bilimsel Bilgi.....	23
2.2.2. Özne-Nesne Birliğine Bağlı Felsefî Bilgi	25
2.2.3. Aşkının Dili Olarak Şifreler	27
2.3. Felsefenin Sınırları	30
2.3.1. Felsefe ve Bilim	30
2.3.2. Felsefe ve Din	32
2.3.3. Felsefe ve Felsefe Olmayan	36
2.3.3.1. Demonoloji	37
2.3.3.2. İnsanlara tapma.....	38
2.3.3.3. Nihilizm	39
3. JASPERS'İN FELSEFİ İNANÇ TEZİ	43
3.1. Felsefî İnanç Kavramı	43
3.1.1. Felsefî İnançın İçerikleri	45
3.1.2. İnsan	47
3.1.3. Dünya	50
3.1.4. Aşkınılık Olarak Tanrı	52
3.2. İçkinlikten Aşkınılığa Sıçrama.....	55
3.2.1. Varoluşun Aydınlatılması	57
3.2.1.1. Olanaklı varoluş	59
3.2.1.2. Varoluşu ortaya çıkaran sınır durumları	60

	Sayfa
3.2.1.2.1. Sevgi	61
3.2.1.2.2. Ölüm	62
3.2.1.3. Varoluşun iletişimselliği.....	63
3.2.1.4. Tarihsellik ve özgürlük.....	65
3.2.2. Gerçekliği İsteme	67
3.2.3. Kuşkudan Geçme	70
3.2.4. Başarısızlığa Uğrama	71
4. SONUÇ	73
KAYNAKLAR	77
ÖZGEÇMİŞ	81

1. GİRİŞ

Bu tez; modern insanın, çağımızda şartları ağırlaşan inanma, düşünme ve varoluşunu gerçekleştirme edimlerini bütünleme çabası içinde olan Karl Jaspers'in (1883-1969), Felsefi İnanç¹ tezini açıklama amacını taşımaktadır. Jaspers bu teziyle, bilimin bu altın çağında, teknikleşen, bürokratikleşen ve kitleselleşen hayat içinde kaybolan; tinsel varlığı bunlardan dolayı tehdit altında olan modern insana bir çıkış yolu sunmak istemektedir. Dünya, Max Weber'in söylediği gibi büyüsünü yitirmiştir. Dinin insanlar üzerindeki etkisi kaybolmuş; Nazizm, Marksizm gibi ideolojiler ve türlü otoriteler altında insanın özgürlüğü tehlikeye girmiştir. Bu yüzden Jaspers'in Felsefi İnanç tezi, Tanrı'ya olan inancın yeniden ve rasyonel bir temelde ele alınmasını, insan varoluşunun kendi özgürlüğü içerisinde gerçekleştirilmesini amaçlamaktadır. İnsanın ayrıca bilimsel, dinsel ve ideolojik otoritelerden, dogmatikleşen fikir kalıplarından kurtulmasını ve varoluş için bir tehdit olarak gördüğü nihilizme karşı bilincin uyanık tutulmasını istemektedir. Ancak Jaspers, bir varoluş filozofu olarak, nesnel bir kurtuluş yolu öngörmemektedir. O, diğer varoluşçular gibi, çözümün kişinin kendi seçim ve kararlarından geçtiğinin bilinciyle insanlara bir çözümleme sunmaktadır.

Bu bağlamda Felsefi İnanç tezinin iki temel dayanağı bulunmaktadır. İlki, rasyonel bir metafizik oluşturma, ikincisi ise, varoluş olanağının açılmanmasıdır. Jaspers'in metafiziği, yalnızca felsefe yapan öznenin bilinçli çabası ve yaşam deneyimlerine açık olma nitelikleriyle tamamen şahsidir. Yani bu metafiziğin, özü gereği, başkalarına karşı kanıtlanabilirliği bulunmamaktadır. Bu doğrultuda Kant'ın inanç ve bilgi arasında kurduğu denge, Jaspers'in de temel izleğidir. O, bilgiden ve nihilizmden geçen bir inanış ve varoluş felsefesi geliştirmektedir.

O halde, öncesinde Varoluş felsefesini ve problemlerini genel hatlarıyla koymamız, Jaspers'in bu felsefe içerisindeki yerini belli etmemiz elzem görünmektedir.

¹ Felsefi İman mı, yoksa Felsefi İnanç mı? Kitabın Almanca orijinalinin adı Der Philosophische Glaube'dır ve İngilizce çevirilerine Philosophical Faith olarak geçmiştir. Hem Almanca glaupe sözcüğü, hem de İngilizce faith sözcüğü, çevirilerde iman, inanç anlamları ile karşılanmıştır. Ancak genel olarak Türkçe'nin daha eski kullanımlarında Jaspers'in tezi için iman sözcüğü kullanılırken, yeni kullanımlarda inanç sözcüğünün kullanılmakta olduğu görülmektedir. Jaspers'in bu tezinin anlatıldığı kitabın Akın Kanat çevirisinde ve Jaspers üzerine çalışmalarda bulunan Haluk Erdem'in farklı çevirilerinde inanç sözcüğü tercih edilmiştir. Biz de zamanımızın diline sadık kalarak Felsefi İnanç kavramını yeğliyoruz. Ayrıca iman nosyonunun doğrudan vahyi çağrıştırması ve Jaspers'in de vahyin dışında kalmaya özen göstermesi nedeniyle, inanç sözcüğünü kullanmanın yerinde olacağı kanısındayız.

Varoluş felsefesi, köklerini on dokuzuncu yüzyılda Kierkegaard'dan alan, rasyonel düşünce sistemleri yerine somut insan varlığından hareket eden bir felsefe akımıdır. Bu felsefede amaç, düşünce ile tanımlanamayan ve nesnelleştirilemeyen insanın varoluşu üzerine vurgu yapmaktır ve aynı zamanda bir yaşam felsefesi olma çabasıdır. Zira insanın varoluş deneyimi, yaşamın içerisinde cereyan etmektedir (Cevizci, 1999, s. 937). Daha genel ifadeyle varoluş felsefesi, bireyin en önemli sermayesi olan varoluşunu önemsemeyen soyut rasyonel sistemler ile mekanik-determinist felsefi anlayışlara bir karşı çıkışı yansıtmaktadır. İnsanın, zamanın içinde bir kerelik yaşam içinde olması onu kaygıya, yani ölüm ile yok olma kaygısına sürüklemektedir. Bundan dolayı varoluş felsefesinde tüm eğilim, bireysel varoluşu anlamlı kılmaktır.

Varoluşçuluk üzerine bilinmesi gereken başka bir husus, onun teist ve ateist varoluşçular olmak üzere ikiye ayrılmasıdır. Kierkegaard, Jaspers, G. Marcel teist kanadı oluştururken; M. Heidegger, J.P. Sartre, M. Ponty bu akımın ateist kanadını oluşturmaktadır. Fakat hepsinde ortak bir takım özellikler vardır. Bunlar; *"insanla ilgili olması; insanı somut bir özne olarak görmesi; varoluşun özden önce gelmesi; hakikatin öznelliği ve aktörün yani fail öznenin bakış açısından felsefe yapmaktır"* (Gündoğdu, 2007). Haliyle bu akımın teist ve ateist kanadında insanın ele alınma tarzı kimi yönlerden farklılıklar göstermektedir. Yani ortak bir takım problemler mevcuttur; ancak onları ele alma tarzları ve amaçlanan varoluşun belirginlik kazanması için atılacak adımlar çeşitlidir.

Teist ve ateist varoluşçular arasında, dayandıkları metafizik esaslar bakımından kalın bir çizgi bulunmaktadır. O da din felsefecilerinin dediği türden, problemin dikey veya yatay bir düzlemde ele alınmış olmasıdır. Buna göre, insanı Tanrı'nın altında konumlandıran teistlerin, varoluş problemini dikey bir düzleme oturtmaları doğallık arzeder. Ateist varoluşçuların problemi, insanın altında konumlanacağı aşkın bir güç olmaması nedeniyle, yatay bir düzleme tabi kıldığı kuşkusuzdur. Bu durumda dikey ya da yatay zemin, elbette ki problemin çözümünü etkileyecektir. Burada basitçe ifade edersek, teistlerde varoluş, Tanrı'ya dönük bir açılmıdır. Ateistlerde ise, sonu hiçlik veya saçmalığa çıksa da, bir kereye mahsus olduğu için eşsiz değerde, özgür ve bilinçli bir yaşama deneyimidir.

İnsanı dikkate alan düşünceler, eski zamanlardan beri Sokrates, St. Augustine, Blaise Pascal gibi filozofların düşüncelerinde hep var olagelmıştır. Ama bu isimler, varoluşu, öze önceleyen düşünürler olmadıklarından bu akım içerisinde sayılmazlar. Bu tümceden anlaşılacağı üzere, varoluşçu felsefenin temel savı, *varoluş, özden önce gelir* tezidir. Varoluşun özden önce gelmesi ne demektir? Varoluş ve öz arasındaki ayrım anlaşılmadan

ve bunun tarihsel gelişimi açıklanmadan varoluş felsefesinin öneminin ortaya koyulamayacağı kanaatini taşıyoruz. Özellikle Jaspers'in Felsefi İnanç tezinde, varoluş yanında metafizik sorunsalına da eğilmek bir zorunluluktur.

Bilindiği üzere, Batı felsefesi tarihinde öz ve varlık arasında bir ayrım yapılmış; genel olarak özün merkezde tutulduğu bir felsefe anlayışı başat olmuştur. Platon ve Aristoteles'ten beri var olan bu anlayış, klasik felsefe olarak Ortaçağ sonlarına kadar düşünceye hakimdir. Platon'un idealar evreninden hatırlanacağı üzere, insanın dışında değişmez halde bulunan tam, yetkin, iyi, doğru ve mutlak olma değerlerine sahip bir özün bulunduğu ileri sürülmüştür. İnsan ve dünyanın varlığı da, bu ideal düzen etrafında düşünülmüştür (Gökalp, 2014, s. 132).

Var olan şeylerin birer kopya olduğu ve bunların bilgisinin değil, özün bilgisinin geçerli olduğunu ileri süren bu anlayış, Aristoteles'in madde-form ayrımında bir nebze yumuşatılmaya çalışılmıştır. Ancak daha sonra Yeni Platonculuk'un mistik içeriğe sahip Tanrı anlayışı ve Saint Augustinus'un inanmayı düşünceye üstün tutan fikirleri, Ortaçağ'ın başlangıcındaki Skolastik felsefenin ilahi karakterli hakikat anlayışına dönüşmüştür. Artık bundan sonra öz'den anlaşılan şey Tanrı olmakta ve gerçek bilgi, yani hakikat de, Tanrı'nın sıfatları hakkındaki akıl yürütmelerinden ibaret görülmektedir. Yani Ortaçağ düşüncesinde öz de, hakikat de Tanrı'dır.

On yedinci yüzyıla kadar büyük bir dönüşüm içerisine giren Avrupa'da, ağırlıklı olarak özdekçi (materyalist) karakteriyle öne çıkan Aydınlanma felsefesince reddedilen özcülük, diğer bir deyişle idealizm, sonraki yüzyılda bu defa skolastik karakterini yitirmiş olarak, Tanrı sözünün değil de, insan aklının merkezde olduğu Rasyonalizm görüşü etrafında ele alınmıştır. Örnekliğini daha çok matematik ve geometrik önermelerde bulan, usun doğuştan getirdiği doğruların varlığını savunan Rasyonalizm ile bilginin deney yoluyla edinildiği ve insan zihninin aslında boş bir levha olduğu yönündeki meşhur *tabula rasa* kuramını önceleyen deneycilik (empirizm) arasındaki çatışma, on dokuzuncu yüzyıla kadarki durumu vermesi bakımından önemlidir (Atayman, 2006, s. 89). Bu dönemde felsefenin dinsel unsurlardan arındırıldığı görülmektedir. Buna rağmen, aklın varlık kategorileri oluşturarak ürettiği bilgi ile nesneyi merkeze koyan bilimci görüş arasındaki uçurum derinleşmiştir. Gerçi bu dönemde Descartes, Leibniz, ve Spinoza gibi filozoflar, birbirlerinden farklı biçimlerdeki rasyonel düşüncülerinde Tanrı'yı töz olarak ele almışlardır ancak deneyciliğin öne sürdüğü görüşlerin her türlü idealizmi ortadan kaldırması halen ciddi bir problemdir.

Din ve bilim, akıl (rasyonalizm) ve deneycilik (empirizm) arasındaki krizi çözmeyi amaçlayan Kant, aradığı çözümü, akli eleştiriye tabi tutmakta bulmuştur. Jaspers'in de kabul

ettiği bu çözüme göre, olguların yani fenomenlerin bilgisini edinen ve bu sayede bilimsel bilgi üreten aklın saf teorik kullanımı ile Tanrı, ruh, özgürlük gibi hakkında bilgi edinemediğimiz ideleri düşünen aklın pratik kullanımı birbirinden ayrıdır. Deney öncesi (apriori) ve deney sonrası (aposteriori) bilgilerden yola çıkan Kant, metafizik yapma olanağını apriori bilgi alanına yerleştirmiştir. Buna göre özne-nesne ayrımında, nesnenin bilgisi bize fenomenleri verirken; öznenin belirlediği bilgi türü, aklın doğuştan getirdiği ve kategorilere girmeyen kendinde şeyler (ding an sich) yani numenleri vermektedir (Orman, 2012, s. 53-54).

Görüldüğü üzere, felsefe tarihi boyunca felsefe görüşlerinin birbirleri ile çok yakın ilişkileri söz konusudur. Çünkü varlık ve bilgi sorunsalları etrafında düşünceler şekillenmiştir ve bu görüşler bir yandan birbirlerine karşı çıkışı yansıtırken, beri tarafta kendi savlarını ileri sürmüşlerdir. Varlık ve bilgi sorunsallarını Kant'a kadar getirmemizin nedeni budur. Çünkü Kant'ın bu düşüncelerinin etkilemediği bir felsefe görüşü kalmamıştır. Bir yanda, düşünen ben'in nesneyi sildiği Schelling, Fichte ve Hegel'in idealizmi; diğer tarafta ise *kendinde şeyler*'i ve dolayısıyla numenel alanı aklın kurgusu ya da vehmi olarak reddeden özdekçilik ve pozitivizm kendi yollarını çizmişlerdir. Bu durum, en iyisinden Hegel'in idealizmini tarihsel özdekçilik bağlamında toplum yaşamına uyarlayan Marksizm'de net olarak belirgindir. Marksizmle beraber, bütün anlam ve değer skalasının, ekonomik sınıfsal ilişkilerin tarafından belirlendiği görüşü, felsefeden çıkarak, bundan böyle siyasal ve kültürel alanda etkili olmuştur.

Artık bundan sonra yirminci yüzyıl sonrası felsefenin geçirdiği dönüşümleri, saçaklanmalarını konumuz dışında kalacağı için anlatmamıza gerek bulunmamaktadır. Burada bilinmesi gereken yalnızca, Ortaçağ aşkınlığının yerini artık içkinlikçi bir düşünce tarzının aldığını söylemek olacaktır. Bir metafizik ortaya koyma ve oradan inanca geçmek zorlaşmıştır.

Bütün bu tarihsel panoramanın serimlenmesinin asıl amacı, varoluş felsefesinin ortaya çıkıp şekillendiği düşünsel ve tarihsel bağlamları gösterebilmek içindi. Özellikle felsefenin tarihsel birikimine büyük bir önem atfeden ve her çeşit fikri kendi felsefesinde kullanmaktan çekinmeyen Jaspers'in varoluş felsefesini anlamak açısından bu gereklidir. Burada anlatıldığı üzere, idealistlerin sistemci rasyonel felsefesi ile fenomenlerin yani nesnel olguların bilgisini esas alan deneyci felsefe arasında büyük bir uçurum vardır. Her ikisi de birbirini reddetmekle birlikte, bu ikisinde de insanın somut ve tinsel varlığına dair bir iz yoktur. İnsan, ya soyut bir sistemde silinmiştir; ya da bilimsel anlayışta canlı bir organizmadan ibaret görülmüştür. İşte Jaspers'in felsefesi de bu boşluktan, bu ihmal

edilmişlikten filizlenmektedir. Tabi öncesinde bu yöndeki kıpırdanışları da kendine ekleyerek bunu yapmaktadır. Bu bağlamda öncelikle Hegel'in rasyonel sistemine başkaldıran Kierkegaard'ı en başa almak gerekir.

Kierkegaard'ın varoluşçuluğu, esas olarak insanın sonluluğunun kaygısıyla trajik bir varlık olmasında yatar. Çokça işlenmiş bu özelliğinin yanısıra, onun, anımsama ve hatırlama edimlerindeki farkı ortaya koyacak kadar öznellik kaygısı taşımasına da dikkat çekmek gerekmektedir. Kendiliğinden vuku bulan hatırlamadan farklı olarak hafızanın bilinçlice geriye dönüşü olan anımsama; esasında insanın kendi deneyimindeki ebediliği, onun sırrını açığa çıkarma amacındadır. Oysa Platon'da bilginin kaynağı olarak gösterilen hatırlama, unutulmuş olan idelerin bilgisini tekrar kazanma amacını gütmektedir; ki bunun örneği, rasyonalistlerin vazgeçmediği matematiksel doğrulardır. Kierkegaard ise, anımsamada ebedilik arar ve onu düşünmeyle destekler. Şu sözler ona aittir: “*Çünkü anımsamanın ne olduğunu kavramış biri bütün bir ebediyet içinde tutsaktır; ve bir anıya sahip biri, bütün bir dünyaya sahip birinden daha zengindir; ve sadece doğurmak üzere olan değil, bir şeyin ötesinde anımsayan kutsanmış haldedir*” (Kierkegaard, 2015, s. 25). Burada Kierkegaard'ın amacı açıktır: Sonsuzluk içindeki kendi hakikatini, varoluş sırrını ele geçirmek ya da onunla yüzleşmek. Varoluşçularda insanın kendi varoluşsallığının gerçekliği, bundan böyle bütün felsefi görüşlerden üstün tutulacaktır.

Özcülüğün ve dolayısıyla aşkınlık bağlamında metafiziğin reddinde Nietzsche'nin önemli bir figür olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Kendisinden önce şekillenen özdekçi ve pozitivist felsefenin sağladığı zeminde, şimdiye dek gelen her türlü idealist, Tanrısal ve hakikatçi anlayışlara karşı çıkan Nietzsche, mevcut değerlerin değersizliğini ilan ederek, nihilist bir çağın başladığını haber vermiştir. Şimdi sahne, kendi değerlerini belirleyen, güç istenci ile dopdolu *üstün insan*'ındır. Onun, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı meşhur kitabındaki şu ifadeleri bu konuda yeterince açıktır:

İnsan bir iptir ki hayvanla 'İnsanüstü' arasına gerilmiştir. Uçurum üstünde bir ip! Tehlikeli bir geçiş, tehlikeli bir yolculuk, tehlikeli bir geriye bakış, tehlikeli bir ürperiş ve duraklayış. İnsanda büyük olan şey nedir? Bir amaç değil, bir köprü oluşudur. İnsanda sevillebilecek şey, onun bir geçiş ve bir batış olmasıdır (Nietzsche, 2005, s. 10-11).

Artık eski çağın dogması ölmüştür ve *Tanrı'nın ölümü* olarak duyurulan bu düşünüş, şimdi modern çağın dogması olmuştur. Yani, Jaspers'in olumsuzladığı gibi, sırada *tanrılaşan insan* bulunmaktadır.

Nietzsche'nin varoluş felsefesi bağlamındaki etkisi, yaşama *evet* diyen ve sonlu varlığını görerek *kaderini sevmeyi (amor fati)* öğütleyen, katıksız bir insan felsefesi olmasıdır. Nietzsche ve Kierkegaard iki ayrı varoluş olanağını ve bunu en uçlara taşıyan iki kuraldışılığı temsil eden varoluş kipleridir. Jaspers, bunların her ikisinin mesajlarını da almış bulunmaktadır. Buna göre Jaspers'in felsefesi, Kierkegaard'daki gibi trajik sonlu varlığını görecektir ve aşkınlığa açık olacakken; Nietzsche gibi, yaşanan dünyayı önemseyecek ve yaşama evet diyecek bir kararda seyredecektir.

Jaspers'in hem çağdaşı, hem de bir dönem yakın arkadaşı olan Heidegger ile düşünce konuları bakımından ilginç benzerlikler ve farklılıklar mevcuttur. Temeldeki fark, elbette onların iki farklı kanatta yer almalarıdır. Jaspers, metafizikten hareket ederek varoluş felsefesini kurarken, Heidegger, tam tersine, kendisinden önceki Antik Yunan'dan beri gelen metafizik anlayışları kökten eleştirerek işe girişmiştir. Varlık probleminin varolanlara indirgendiği, Varlık'a yabancılaşıldığını ve bu yüzden Batı felsefesinin yozlaştığını ileri sürmüştür. Yukarıda özcülüğün tarihçesinde anlattığımız hususlar, burada Heidegger'in temel eleştiri konusudur. Ona göre, Platon ve Aristo'dan beri gelen hakim metafizik anlayış, gerçeklik ve doğruları dünya dışında arayarak Varlık'ı unutturmuştur. Onun metafiziği, gerçek olarak görmediği özcülük yerine, sonlu bir metafiziğe geçiştir. Varoluşu öz'den öncesine getiren anlayışı, onun varoluşçu filozoflardan sayılmasına da neden olmakta ise de, kendisi bunu reddetmiştir. Çünkü onun amacı, yeni bir ontoloji kurmaktır; bir hümanizm hareketi olarak gördüğü Varoluşçu felsefe yapmak değil.

Burada Heidegger'in, kendi açıklığında kapalı Varlık kavramını tartışmamız yararsız ve gereksiz olacaktır. Ancak varoluş felsefesi bağlamında Jaspers ile ortaklaşa kullandıkları *Dasein* kavramına değinmek yerinde bir hareket olur. Kimi yazarlarca bu sözcüğü daha önce kullandığı ifade edilen Jaspers'te *Dasein* kavramı; nesnel varlık, nesnel dünya, somut insan varlığı anlamında kullanılmaktadır. Daha derinlikli metafiziksel kurgusunda ise, insanın var olması, genel bir bilince ve bir tıne sahip olması hallerini kapsayan öznelik durumudur. Buna göre Jaspers'te *Dasein* (nesnel var olma), bir imkan olan varoluştan (*Existenz*) ayrı bir varlık halidir. *Dasein*, *Existenz*'in yeşerdiği zemindir. Oysa Heidegger'deki *Dasein*, kendi içeriğinde varoluşu haizdir. Onun *Dasein* kavramı, Varlık sorusuna tek muhatap olarak, diğer var olanlardan ayrı bir şey olarak insanın kendisidir. "*Varlık olanağı taşıyan Oradaki-varlık*"tır (Heidegger, 2004, s. 27). Diğer taraftan *Dasein*, ancak Varlık'ın diğer yüzü olan Hiçlikten duyduğu korkuyla var olması bakımından farklılık arz etmektedir. Kierkegaard'ın trajik sonlu öznesi, korku ve titreme içindeki insanı, Heidegger'de hiçlik karşısında kendini

var kılan *Dasein*'dir. O, hiçlik ve varoluş hakkında en net ifadelerle şunları söylemektedir: "*Hiç, köklü bir şekilde açığa çıkmaksızın, kendi-olma da, özgürlük de yoktur*" (Heidegger, 2015, s. 37). Hiçlik, bariz olarak ölümle son bulacak yaşamın karşılaşacağı karanlıktır. Bu karanlık duvarın varlığı, yaşamı da sahici (otantik) kılmaktadır.

Jaspers'in Felsefi İnanç tezine geçmeden önce, son olarak bütün bir varoluş felsefesini, özellikle konumuzla ilgili olarak Jaspers'i etkileyen fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'ı da anmamız gerekmektedir. Şeylerin gerçek bilgisini öğrenme çabasındaki fenomenolojide *boş bilinç* diye bir şey yoktur. Buna bağlı olarak, bilinç, yöneldiği şeyin bilinci olduğundan, bilgi daima özne-nesne ikiliği içerisinde kavranır. Boş bilinç olmadığına göre, idealist felsefedeki öznenin, nesne yokluğundan dolayı, bilgi üretmesi de olanaksız hale gelmektedir. Burada bilgi, varlık kategorileri oluşturularak elde edilme yoluna gidilirse, ontolojiye dönüş yapılmış olmaktadır (Ülken, 2016, s. 27).

Jaspers'in buraya kadar Husserl'ı takip ettiği görülecektir. Ancak kategoriler öğretisine katılmayan ve içkinlikteki nesnelerin bilgisinin elde edilebileceğine katılan Jaspers, Husserl'ın aşkınlığa gelip durmasında kalmayarak, burada varoluşu devreye sokmaktadır. Jaspers'te varoluş, aşkınlıkla karşılaşılacak ve ileri gidilemeyen, ancak içsel olarak duyulan akıl üstü bir duyuş ve durum olmaktadır. Jaspers, Husserl'daki aşkın olanın bilgisinin elde edilmesindeki olanaksızlığa katılmaktadır. Aşkın olan hakkındaki bilgi, Husserl'e göre bir önyargıdır ve bu yargı olağanüstü güçlü dediği bir eğilimden (*metabasis eis allo genosa*)² gelmektedir. Dahası Husserl, her türlü aşkınlığın parantez içine alınmasından (*epoche*) bahsetmektedir. Hatta bilgi kuramındaki temel yanılgıların bu *Metabasis* etkisinden kaynaklandığını, psikolojizm, antrpoloji ve biyolojizmin temel yanılgılarının bu eğilimden kaynaklandığını söylemektedir. Son olarak Husserl, aşkınlığın bilmecemsi olduğunu ve aşkın şeylerin gerçekliğinin düşünülemezliğini ortaya koymaktadır (Husserl, 2003, s. 65-67). İşte, Jaspers'i derinden etkileyen savlar bunlardır. Husserl'ın bu görüşleri, Jaspers'in, içkinliğin bilgisini edinmede, insan bilimlerinin eleştirisinde ve aşkınlık karşısında susup kalmasındaki temel düşünüşün elementleri olmaktadır.

Tüm bunlardan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Genel olarak Jaspers'in varoluş felsefesi, içkinlikten aşkınlığa varan ya da varmak isteyen bir felsefedir. Bir başka deyişle, aşkınlığın içinde içkinliği bulunduran bir felsefedir. O halde bu felsefe, bütünsel yapısıyla bir inanç felsefesidir. Jaspers'te felsefe ve inanç o denli birbirine geçmiştir ki, inanca konu olan

² Metabasis eis allo genosa: (Lat.) İki farklı şeyi birbirine karıştırma durumu. Bir durumdan başka bir duruma atlama.

hususlar aynı zamanda felsefenin konusudur yahut felsefenin konusu olan şeylerden inanç da payını almaktadır. Bunun böyle olmasının nedeni, hiç şüphesiz, dünyada içkinlik halinde bulunan öznenin maruz kaldığı kuşatılmışlık durumudur. Yani, özne, felsefe yapma ediminin kazandırdığı bir tetikte olma halinde, nesnel dünyayla ve bizzat kendi varlığıyla, sürekli kazanılıp kaybedilen bir savaşımın içerisinde. Özne, ancak bu kuşatmaları görmekle onu yarıp dışarı çıkabilir; ta ki *Kuşatıcının Kuşatanı* ile yüzleşene dek. Bu *Kuşatan*, her şeyin başı, ortası ve sonu olmakla her yerdedir. Ona temaşa edilebilir, ancak aşkınlığından dolayı ele geçirilemez. O, karşısındaki aklın ancak kendi yetersizliğini kavradığı mutlak varlıktır, yani Tanrı'dır. Fakat öznenin son nefesine kadar süregiden tüm bu kesintisiz yönelim hali, akıldan kalkarak işlerlik kazandığı için, aynı zamanda rasyoneldir. Bu bağlamda Jaspers'te bir alt başlıklı gibi sunulan Felsefi İnançtezi, aslında onun felsefesinin genel adı olmalıdır.

İçkinlik felsefesinin en önemli temsilcisi sayılan Deleuze'e göre, aşkınlık fikrinin en önemli sonucu, onun kendi bütünlüklü kapalı sistemi içerisinde her şeyi asimile etmesidir (Küçükalp, 2009). Deleuze, modern aşkınlıkçı düşüncenin içkinliğe bu doğrultuda nüfuz etmeye çalıştığını ve sonrasında vuku bulacak bir kopuşla içkinlikten tekrar aşkınlığa gidilmek istendiğini söylemektedir. Ona göre, Jaspers'in *Kuşatan* kavramı tam da bu denilen şeyi yapar. Yani burada içkinliğin düzlemi, *Kuşatan*'ın (Aşkınlığın) görünümünün sergilendiği bir alandan başka bir şey değildir. Deleuze eleştirilerini sürdürerek, aşkınlığa havale edilen içkinliğin, aşkınlığı yerinden etmesi ve sonra onu yeniden üretmesinin beklendiğini söylemektedir (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 48). Deleuze'un bu görüşü, Jaspers'in düşünme uğraklarını göstermesi bakımından anlamlı olabilir. Ancak Jaspers açısından, Aşkınlığın konumlanabilmesi için içkinliğe uğranılması ve buradan hareket ederek Aşkınlığı kurmanın zorunluluğu ortadadır. O, bir bakıma, söylendiği gibi, Kierkegaard'ın aşkınlığa sıçramasını teknik düzeyde ele almakta ve temellendirmektedir.

Şimdi Jaspers'in içkinlik ve aşkınlık ilişkilerini nasıl ele aldığına bakalım.

Jaspers'in düşünceleri genel olarak üç katmanlı bir görünüm arz etmektedir. Dolayısıyla ele aldığı konular, durumu açıklamak ve tezi hedefe doğrultmak için şekil değiştirir. Buna göre birinci ve ikinci katmanda, varlığın temel yapısı ve bilginin imkanları değerlendirilmektedir. Burası, Jaspers'in kendi felsefesi için temel aldığı yerdir. Jaspers, bunu *Periechontoloji* terimiyle adlandırmaktadır. *Kuşatıcı varlık biçimlerinin öğretisi* olarak tanımlanan bu öğretiyi, Jaspers, kategoriler öğretisi olarak gördüğü ontolojinin yerine koymaktadır.

Ancak Jaspers'in asıl temel kavramı *Kuşatan*'dır. Onun anlaşılması zor bir konu olarak gördüğü *Kuşatan* kavramı, özne-nesne bölünmesi içinde yer alan nesnel dünyanın aşılması için büyük

önem taşımaktadır. Buna göre, nesnelleştirilemeyen öznenin varlığı ile öznellik içerisinde silinemez olan reel dünyanın varlığı; bilginin sınırlarını bize göstermektedir. Çünkü *Kuşatan*, tam da özne ve nesnenin çıktığı kaynak olarak, kendisi hakkında bilgi alınamayan fakat düşünen öznenin karşılaştığı bir duvardır. Kant'ın numenel alan olarak tanımladığı yerdir. Öte taraftan *Kuşatan*, öznenin ve dünyanın bütün varlık tarzlarında bulunmakta; onların bilgiyle nüfuz edilemez ve derinlerde kaybolan yapısını bize vermektedir. *Kuşatan*, insan bilincinin kaynağı olmakla beraber, düşünceye kapalıdır. Özne, burada nesnel, genel bilinç ve ruhsal varlık tarzlarıyla birlikte bulunmaktadır. Dünya veya evren de, bu öznenin içinde bulunduğu nesnelliktir. Ancak hem öznenin, hem de dünyanın bilgi anlamında bize kapalı olan kuşatıcı varlık tarzları bulunmaktadır. Tüm bunları kapsayan bir de Kuşatıcının Kuşatıcısı bulunmaktadır. Buna *Kuşatan*, Çepeçevre Kaplayan gibi isimler verilmektedir.

Jaspers'te, varlık görüşü ve onun üstünde bilgi görüşü birbirlerinden ayrı düşünülemez. Çünkü onun, varlığı düşünce konusu yapmasındaki bir neden de, bize bilginin sınırlarını göstermektir. Nitekim kuşatıcı varlık tarzlarının görülmesiyle, nesnel bilginin sınırları da gün yüzüne çıkmıştır. *Kuşatan*, artık düşünce konusu bile yapılamaz nitelikte Aşkınlık olarak adlandırılır. Bilgi türleri de belirginlik kazanır: Nesnenin bilgisi olarak bilim, düşüncenin konuları olarak felsefe ve Aşkınlığın dili olarak Şifre öğretisi.

Jaspers'te şifreler konusu, onun *Kuşatan* veya *Transzendenz* görüşünün önemli bir yönünü teşkil eder. Zira bu, varoluşunu kavramış özneyi (*Existenz*), aynı zamanda kendi özgürlüğü içinde felsefi inanca götürecek olan biricik yoldur. Jaspers, şifre öğretisini asıl olarak henüz dilimize kazandırılmamış olan Vahiy Karşısında Felsefi İnanç (*Der Philosophische Glaube Angesichts der Offenbarung*), Aşkınlığın Şifreleri (*Chiffren der Transzendenz*) ve Basel Dersleri'nde ortaya koymuştur (Reyhani, 2001). 1969 yılında ölen Jaspers'in, ağırlığı gitgide *Existenz*'den felsefi inanca kaydırıldığı yazdığı eserlerden anlaşılmaktadır

Şifre, Jaspers'e ait bir buluştur. Aşkınlığın, kendisini ona açan varoluşsal öznenin deneyimlediği nesnelleştirilemeyen işaretleridir. Dolayısıyla şifreler, yaşamın bütününde karşımıza çıkmaktadır. Bu aynen güneşin yakalanamayan ışık demetlerinin varlığına benzetilebilir. Fakat şifreler öznel oldukları için başkalarına aktarılamazlar. Bunu da, bir rüyanın onu görenin üzerindeki etkisinin başkasının üzerinde geçersizliği gibi düşünebiliriz. Fakat Jaspers, yaşamda her türlü olgunun, dinlerin dahi, şifre olabileceklerini söylemektedir. Daha sonra Jaspers, bilim, felsefe ve dinin arasındaki sınırları belirgin kılarak, bunlardan insana gelecek baskıların önünü almayı hedefler. Felsefe gibi görünen, demonoloji ve insanlara tapma gibi sahte bilgi alanları ile nihilizm tehdidi görünür kılınır.

Sonraki aşamaya geçmezden önce, Felsefî İnanç tezinin, bu temel felsefenin içinden çıkarmamız gerekmektedir. Temel felsefede teorik olarak anlatılan hususlar, felsefî inanç tezinde somutluğuna kavuşturulmaktadır. Bu bölümde Jaspers'in felsefesinin ana izleği olan Dünya-İnsan ve Tanrı bir arada düşünülmektedir. İnsan, dünyaya yönelmekle onun tüketilemez sınırlarına varmıştır. Ancak dünyanın varlığı, Tanrı ile kendisi arasında silinmektedir. Dolayısıyla kişi, artık bilgi ve düşünce konusu yapılamaz olan bir inançla Tanrı'ya yönelmektedir. Ancak bu yönelme ne bir plan kapsamında gerçekleşmektedir; ne de Kierkegaard'daki gibi birden absürdün üstüne çıkma hamlesiyle sağlanabilir. Fakat içkinlikten aşkınlığa sıçrayacak öznenin tüm bu serüvenin farkında olması beklenmelidir. Çünkü felsefî inancın öznesi, felsefe yapan aydınlanmış insandır. Zihin, bilimsel bilgi alanında deneyime bağlı iken, felsefe olarak inanç içeriklerine bağlıdır.

Düşüncenin üçüncü katmanında ise, işte bu aşkınlığı gören, kendi varoluş imkanlarının farkında olan ve dolayısıyla felsefî inancın muhatabı olacak olan insan gelmektedir. Kişi, burada tüm varoluş potansiyeli ile somut bir insandır. Buraya kadar varoluş ihmal edilmişti. Şimdiyse insan, bir varoluş imkanı olarak kendi varlığını aydınlatmak durumundadır. Aydınlatma, beraberinde aydınlanmayı da getirecektir.

Varoluşun aydınlatılması olarak da tanınan bu safha, tamamen öznenin yaşam deneyiminden geçer. Bu konuda akıl bir başına yetkin değildir. Zihnin sadece kendisini baz alarak hakikati ve varlığı bilebileceği, yanlış aydınlanma kaynaklıdır. Jaspers'in psikoloji kimliğini konuşturduğu yer de asıl olarak burasıdır. Uсталıkla betimlediği gibi, *sınır durumları* denilen, insanın hayatta içine düştüğü ve varlığını krize sokan zor durumlar, özneyi yenilgiye uğratmakla beraber, Tanrı'yı farketmeyi de beraberinde getirmektedir. Ölüm, sevgi, suç, savaş ve acı çekme; bu sınır durumlarına örnektir. Ölüm, insanın kaygısal ve trajik varlığını ortaya koyarken; sevgi, diğer insanlarla birlikte olma durumunu doğurmaktadır. İletişim ise, varoluşsal özneyi, diğer öznelerle açmaktadır. Ancak, Aşkılık bize kapalı olduğundan ve nesnel bir dili olmadığından, iletişim Tanrı'nın karşısında susmaya dönüşür.

Son olarak Jaspers'te varoluş, zaman zaman her şeyin anlamını kaybettiği bir kuşku sınavından geçmektedir. Aşkılıkla hemhal olma daimi değildir. Bu yüzden kişi, sürekli olarak kendini yitirip kazanmaktadır. Bu da onun varoluşsallığını dinamik bir hale sokmaktadır. Böylelikle Felsefî İnanç, hem uyanık bir zihnin, hem de Aşkılığa açık bir içsellik, duru bir görüşü olmaktadır.

2. JASPERS'İN VAROLUŞ FELSEFESİNİN TEMELLERİ

Jaspers'in varoluş felsefesinin göze çarpan yönü şudur: Birbiriyle zıt gibi görünen kavramlar, içeriklerini koruyarak daha kapsamlı bir görüşün parçası olurlar. Ama bu zıt parçalar olmadan görüş de olmaz. Bunun en önemli nedeni, Jaspers'in varoluş felsefesinin aşkınlıkta bütünlenmesidir. Aşkınılığı, oluşun hem sebebi, hem de yönü olarak tayin eden Jaspers; kendisinden önceki rasyonalist filozofları andırır. Nitekim Jaspers'i anlatan kaynaklar Spinoza, Leibniz ve Schelling gibi büyük rasyonalist filozofları onun etkilendiği isimler olarak anmaktadır. Ancak felsefesinin her yerinde en çok Kant'ın izleri görülür. Onun bilgi ve inanç arasında kurduğu dengeyi kendi felsefesi için kullanır. Hatta o kadar ki, Copleston'un dediği gibi, Jaspers'te Kantçı temaların açık bir yinelenişi görülür (Copleston, 1998, s. 188). Daha önceki felsefe birikimini kullanmasının ise bir amacı vardır: Aşkınılık anlamındaki Tanrı'ya yönelik insan varoluşunu temellendirmek. Bu anlamda Kierkegaard'ın bir varisi olarak, O'nun ele aldığı '*inanç sıçraması*' tezini daha teknik düzeyde gerçekleştirmeye çalıştığı görülür. Nitekim Kierkegaard'ın '*saçma da olsa inanıyorum*' tezine karşı çıkar ve onun Hristiyanlık imanı yerine, rasyonel bir zemine oturttuğu felsefi inanç tezini ileri sürer. Tüm bu isimlere tezimizde yeri geldikçe değineceğiz.

Jaspers, her ne kadar varoluşu merkeze almış olsa da, bu varoluşun aşkınlığa dönük bir istikameti olduğu anlaşılmaktadır. O halde varoluşa değerini veren şey, bu aşkınlık olmak durumundadır. Peki bu aşkınlığa biz Öz dersek, tekrar Özcü felsefeye dönmüş olmaz mıyız? Tüm mesele burada görünmektedir.

Aslında felsefe hep geriye, Platon'a dönmedir. Nitekim onun getirdiği görüşte, değişmez nitelikteki aklın ideleri olan ve düşünüş yoluyla kavranan numenler ile algıya ve duyuma açık olan nesnelerin dünyası olan fenomenler bulunmaktadır. Böylece bir idea ve real (nesnel) varlık, öz ve varlık ayrımı bütün felsefenin ana meselesi olmuştur (Heimsoeth, 1986, s. 90-91). Aristoteles'in madde-form ayrımıyla Platon'un öğretisi yumuşatılmış olmakla beraber, o da *kategoriler öğretisini* getirerek, var olanların bilgisini kavramsal düzeyde mümkün görmüştür. Daha önemlisi, varlık ve var olan arasında bir ayrım yapılarak, var olanların bilgisi ancak varlıkla (form ya da öz) ilişkilendirildiğinde mümkün olabileceği ileri sürülmüştür (Heimsoeth, 1986, s. 108-109). Nurettin Topçu, Platon'un öğretisine *Teolojik Özcülük* derken, Aristoteles'inkine *Kavramsal Özcülük* demektedir. Özcülükte hangisi geçerli olursa olsun, bilgi özlere aittir; var olanlara ait bilgi yoktur (Topçu, 2019, s. 26). Şimdi özün bir nesne olmadığı ve *kendinde şey* olarak bilgi konusu olmadığı göz önünde

tutulmalıdır. Felsefî deyişle, özün varlığı, mümkün olan bir varlıktır ve Tanrı'nın özü varlığından ayrılamaz. Öz'ün bir nesne olmadığı ve *kendinde şey* olarak evrende bulunmadığı göz önünde tutulursa, bunun ancak Tanrı olabileceği aşikar olur. Felsefî deyişle, özün varlığı, mümkün olan bir varlıktır ve Tanrı'nın özü varlığından ayrılamaz. Bununla alakalı olarak Nurettin Topçu, “*Var olmaması mümkün bir Allah'ın tasavvuru mümkün değildir. Böyle bir fikir kendisiyle çelişiktir*” (Topçu, 2019, s. 22-24) diyerek Leibniz'e atıf yapmakta gibidir.

Özcü felsefeyi bu kadar ayrıntılı anlatmamızın nedeni, özcü felsefenin, bilgi ve ahlaki temellendirmek açısından önem taşıması dolaysıyladır. Bu nokta teist ve ateist varoluşçuların ayırım noktasıdır. Çünkü teistler açısından, her ne kadar insanın varoluşu onun özünden önce gelse bile, ona değerini yine de –kendisi dışında olarak- bir Öz verir. Bu öz ise, ancak Tanrı olabilir. O halde özgürlük ve ahlak, ancak Tanrı vasıtasıyla anlaşılabilir ve değer kazanabilir. Jaspers bu kanıdadır.

Ayrıca bu konuda Kenan Gürsoy'un anlattığı üzere, varoluş kavramının (*Existence*) Batı dillerinde varlık olmak'tan (Fr.: être, İng.: be) türetilmiş olması da bize yardımcı olabilir. Buna göre, *varoluş* yani *Existence*, varlıktan çıkan, ondan zuhur eden, beliren anlamlarını taşır. Böylelikle varoluş, kaynağını kendi dışında bulunan varlıktan almaktadır. O halde bu varlık, hakiki yani asıl varlıktır. Nihayetinde varoluş, ancak bu asıl ve zorunlu varlık ile ilişki kurabilmesi neticesinde söz konusu olabilmektedir. Varoluş felsefesinde özne, ancak bulunduğu konumu aşarak asıl varlığa yönelmesiyle kendi varoluşunu gerçekleştirmiş olacaktır (Gürsoy, 2014, s. 133). Tüm bu izahat, Jaspers'in varoluş felsefesini de aydınlatmaktadır. Ancak ateist varoluşçular için böyle bir dayanak yoktur.

Jaspers'in felsefesini anlamak bakımından takipçisi olduğu Leibniz'in meşhur *akıl doğruları* ve *olgu doğruları* ayırımına bakmak, ayrıca bizim için açıklayıcı olabilir. Bilindiği üzere akıl doğruları, geometri örneğinde olduğu gibi kendisinde çelişki olmayan, zorunlu, apriori doğrulardır ve kavramsal düzeydedir. Olgu doğruları ise deneyim alanına ilişkin, olumsal ve aposteriori'dir. Leibniz için bunun tek istisnası, bir akıl doğrusu olan Tanrı'dır. Zira Tanrı'nın varlığı, mükemmellik niteliğinden dolayı zorunludur ve akılsal olarak çelişki barındıramaz (Soysal, 2018, s. 162-170). Tüm bunlara ek olarak, akıl doğrularının arasındaki bağıntılar da zorunludur fakat olgusal doğruların böyle bir zorunluluğu yoktur (Soysal, 2018, s. 174). Tüm bu anlatılanlar ışığında varoluş felsefesine düşen payın; varoluşun olumsal, ancak öznenin sağlam bir akıl yürütmesiyle mutlak akıl sahibi olan Tanrı'yla irtibatlı olması gerektiği sonucu olacaktır. Anlaşılacağı üzere, Jaspers'in düşünceleri adım adım bu sonuca

ulaşmayı arzulamaktadır. Kanımızca, onun varoluş felsefesinin niçin rasyonel ve metafizik kökenli olduğu bu şekilde anlaşılır olmaktadır.

2.1. Varlık Görüşü

Jaspers'in varlık hakkındaki görüşünü açmazdan önce, onun fikirlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için varlığın Batı felsefesinde nasıl ele alındığına göz atmakta yarar vardır. Klasik Batı felsefesi, Descartes'e gelinceye dek varlığın kendi gerçekliği içinde genel nitelikleriyle ve onu mutlak yapan taraflarıyla bilinmesi çabasıyla metafizik temellidir. Ancak bu durum Descartes'in refleksiyon ve özellikle Kant'ın kritik felsefesiyle değişmiş; varlığın kendisi değil, onun hakkında bilgi edinme olanağı önem kazanmıştır. Daha doğru bir deyişle, *varlık hakkındaki bilginin kesinliği* temel araştırma konusudur (Gürsoy, 2014, s. 130). Descartes, kendi şuuru içinde dönen şüphe yönteminden (Cogito) hareketle varlığı tanımlar. Ancak Jaspers'in deyimiyle, bu durumda ağırlık yöntemdedir, içeriklerde değil. Dolayısıyla kavrayışın içeriğinden ziyade, kavrayışın kendisi asıl konudur (Jaspers, 2001, s. 47). Kant ise, modern felsefe açısından akli tanımlayan biri olarak ve akli kullanma yöntemleri ihdas ederek (Kovanlıkaya, 2012, s. 17) metafizik yapabilme olanaklarını araştırır. Bu doğrultuda Metafizik, aşkınlığı mutlak varlıkta değil, öznenin *Transzendental* (aşkınsal) şuurunda bilgimize tabi olarak aramak demektir (Gürsoy, 2014, s. 130). Jaspers, Kant'ın, şeylerin içinde düşünüldüğü uzay-zaman görüşünü ve düşünme tarzının kategoriler şeklinde olmasını herkesi bağlayıcı bir felsefe yöntemi olarak görür. Jaspers bu yöntemle sadıktır; bütün var olanlar anlamında nesneleri bu şekilde idrak ettiğimizi söyler. Varoluş ise nesneleştirilemez ve aksini düşünebilmemize rağmen özne de değildir (Jaspers, 2003, s. 13-14). Son tahlilde Jaspers'in yaptığı şey, bu temeller üzerinde yükselen asıl varlığa açılan varoluş felsefesidir.

“Felsefe, kuşatıcı varlıktan üretilir” (Jaspers, 2010, s. 334). *Kuşatıcı Varlık* ya da *Kuşatan* (Umgreifende), Jaspers'in kendi deyimiyle, anlatılması ve anlaşılması en zor konudur. Çünkü varlık konusunun anlaşılması, Jaspers'in kendi felsefesinin ana yapısını ortaya koyması bakımından önemlidir. O, söz konusu felsefesini açıklarken esas itibarıyla söylenmesi zor olanı, dile gelemeyeni göstermeye çalışmaktadır. Bu gösterme, aynı zamana Jaspers'in felsefeye biçtiği *‘aydınlatma’* görevinin bir gereğidir (Copleston, 1998, s. 188). Gerçekten de Jaspers'in rasyonel metafizik temelli varoluş felsefesi, oldukça karmaşık bir örüntüye sahiptir. Çünkü kendi içinde tezatları barındıran diyalektik bir sistemdir. Kendi anlatımıyla bu diyalektik yapı antitezlerden geçerek senteze vardığı gibi, çözümsüz

çelişkilere düşmekten de kurtulamaz. Böylelikle bilinen anlamıyla varlık paramparça haline gelir ki, asıl varlık bu sayede bir inanç olarak belirir. Yani görünüşte saçma olanın içine düşülerek bir kavrayışa ulaşılır. Asıl varlığın, yani aşkınlığın bu içten kavranışı onun Felsefi İnanç tezinin de temel dayanağıdır (Jaspers, 2003, s. 22).

Jaspers'e göre felsefenin ilk sorusu 'bu nedir' sorusudur. Jaspers, idealist felsefe doğrultusunda öncelikle gerçek varlığı araştırır. “*Her nesneyi kapsayan, her nesnenin temelinde duran, her varlığın kendisinden ortaya çıktığı varlık nedir?*” (Jaspers, 2010, s. 70). Eski çağlardan bu yana bu soruya bir yanıt aranmaya çalışılmıştır. Antik Yunan felsefesinde *arkhe* olarak isimlendirilen bu ilk varlığın su, ateş, hava, atom gibi elementler olduğu bilinen cevaplardır. Evrende öncesinde bir varlığın bulunduğu sorunsal özel niteliğini kazanmış, sonraki bütün kanıtlar bunlardan türetilmiştir. Yani daha sistemli tezler ileri sürülmüştür: Özdekçilik (materyalizm), tinselcilik (idealizm) ve canlı özdekçilik (panteizm) buradan ortaya çıkmıştır (Jaspers, 2010, s. 70-71).

Jaspers'e göre, olguların kesinlik arzeden bilgisinin varlığı veremediği açıktır. Kesinlikli bilgi ile bilim yapılabilir ama felsefe değil. Çünkü insanı felsefe yapmaya götüren temel nedenler, aynı zamanda insanın kendi varoluşsal dürtü ve hisleridir. Bunlar; varlık karşısında şaşkınlık ve hayret; bilgi merakı; şüphe duyma ve kesinlik arayışı ile nihayet kendilik bilinci ve kaybolmuşluk hissi gibi durumlardır (Jaspers, 2010, s. 68). Var olanların (mevcudun) Varlık olmadığını savunan Jaspers; varlığı sebep, cevher, realite gibi şeylerle nitelendiren *kategoriler öğretisi* olarak değerlendirdiği Ontoloji'ye karşı çıkar (Jaspers, 1995, s. 51). Kategoriler öğretisi, zihnin düşünce ilkeleri sayesinde çıkarımlar yaparak varlığın bölünmesidir (Erdem, 2007, s. 14). Jaspers açısından felsefenin en eski meselesi olduğunu düşündüğü *bu nedir, varlık nedir* soruları metafiziğe ait hususlardır. Bundan dolayı onun felsefesi metafizik temellidir.

Ne var ki, o çivi kullanmaksızın inşa edilen birbirinin içine geçmeli ahşap yapı mimarisinde olduğu gibi, Jaspers'in girift felsefesinde de kavramlar gerekirse ters açılar oluşturarak yapıyı tutmalıdır. Jaspers'i zorlu kılan bir bakıma budur. Zira bu felsefede, yine o eski yapılarda olduğu gibi, gerçekte tek bir sütun bulunur: o da insandır. Tüm yapı, bu sütunun üzerinde yükselir; fakat sütun bir başına anlamlı değildir. Ancak yapı ile birlikte bir anlam kazanır. Tüm bu anlamı veren şey ise *Kuşatan*'dır.

2.1.1. Özne-Nesne Kopuşu

“Biz olmasaydık acaba dünya veya evren ne durumda olacaktı? Bilinmenin bir imkanı mı yoksa kenarda bilinmeyi bekleyen bir varlık mı?” Bu türden soruları soran Jaspers’in varmak istediği şey, asıl varlık olarak gördüğü insana, yani ben’e dikkati çekmektir. Bir tek akıllı varlık olarak sanki her şey biz insanlar için vardır. Biz evrene tanığız, deneyimler ediniz ve ayrıca kendilik bilincimiz bulunmaktadır. Tüm bunlar bizi evrene açan genel bilinçtir (Jaspers, 1995, s. 45-47).

İnsan çevreye yöneldiğinde nesnelerle karşılaşır. Bu, kendiliğinden cereyan eden bir durumdur. İnsan daima nesnelere yöneliktir. Jaspers bunu belirtmekle bize Fenomenoloji’nin kurucusu Husserl’ı hatırlatır. Çünkü Husserl’e göre bilinç, daima bir şeyin bilincidir; boş bilinç yoktur (Tepe, 2003, s. 14). Gerçi Husserl, burada bilincin araştırılmasını, onun çözümlenmesi amaçlamaktadır. Oysa Jaspers’in aradığı şey, özneye geri dönüşü görmektir. Bu da bilincin nesnelerle eş anlamlı olarak belirmesiyle olur ki, bu doğal olanıdır. Kendisi bunu kısaca şöyle formüle eder: “*Hiçbir nesne öznesiz olmaz; hiçbir özne nesnesiz olmaz*” (Jaspers, 1995, s. 48).

Ancak Varlık’ın kendisi düşünüldüğünde durum ne olacaktır? Jaspers’e göre felsefe görüşlerinin genelinde varlık sanki hep dışarda ve karşıda bir nesneymiş gibi ele alınmıştır. Düşünülen ve hakkında konuşulan varlık, sanki kendisine yöneldiğimiz bir nesnedir. Jaspers devamında, kendimizi düşüncemizin konusu yaptığımızda ikiliğe düşüleceğini belirtir. Zira hem düşünen özne olarak mevcudiyetimiz vardır, hem de sanki başka bir şeymiş gibi kendimizi düşüncemizin nesnesi yapmışızdır. Oysa bu ben (bilinci) bir nesne değildir ve nesne olarak ta düşünülemez (Jaspers, 2018, s. 24). Nesnel varlık, her zaman her somut oluşun yinelenen konusudur. Özne kendisini bu durumdan kurtaramaz. İşte düşünen varlığın bu temel durumuna *özne-nesne kopuşu* (subject-object spaltung) denir (Jaspers, 2010, s. 72).

Peki bunun sonucu nedir, bu neden önemlidir? Jaspers, insanın şuur halinde ister zihnin içerisindeki şeylere, isterse de dışındaki şeylere yönelim içinde olsun, daima konuları nesneleştirerek düşündüğünü, bu durumdan kurtulamayacağını belirtir. Özne-nesne bölünmesi ya da kopukluğu, bilincimizin ana yapısıdır. Yani o daimi bir haldir. Bu durum, yukarıda söylenilen nesnesiz özne ve öznesiz nesne olamayacağının bir zorunluluk halidir. Biz var olan her şeyi bu kopuş halinde düşünür ve algılarız (Jaspers, 1995, s. 48). Öte yandan özne-nesne yarılmalarının iki tezahürü vardır: Birincisi, tarif edildiği gibi özne ve nesne arasında cereyan eder. İkincisi ise, her nesnenin başka nesnelerle ilişki içerisinde belirlenmesi sonucunda olur (Jaspers, 2010, s. 73).

Jaspers'in örneksediği isimlerden Schelling, kendi felsefesini betimleyen makalesinde ünlü *özdeşlik yasasını* ortaya koyarken, özne ile nesne arasında niceliksel ayırmadan başka hiçbir ayırımın olanaklı olmadığını, ancak mutlak özdeşliğin mutlak bütünlük demek olduğundan sonuçta tek varlıktan bahsedilebileceğini belirtir. Ek olarak, öznel ve nesnel olanın niceliksel ayırımının sonluluğun nedeni olduğunu, buna karşılık ikisinin niceliksel ayrımsızlığının da sonsuzluk olduğunu belirtir (Soykan, 2006, s. 138-139). Tüm bunlardan nesnelerin sadece bir görünüm olduğunu ortaya çıkartabiliriz. Jaspers de, nesnenin bir görünüm olduğunu savlar. Ancak bu, nesne bilgisinin, gerçekliği yani asıl olanı karşılayamadığı için böyledir. Yoksa Platon'un idealizmin'deki gibi, nesneleri 'kopya' olarak görmesinden değil. Jaspers, bu görüşün aksine, dış dünyayı veri olarak kabul eder. O, sadece bu nesne dünyasını aşarak, akıl için anlaşılmasız olan Aşkınılıkla buluşmayı istemektedir. Ona göre, nesnelerin görünüşleri, Kant'ın bize gösterdiği gibi, *var olanın görünmek zorundalığı* ilkesinin sonucudur. Dolayısıyla nesnelerin bilgisi, varlığın gerçekliğini değil; onun sunduğu biçimleri verir (Jaspers, 2018, s. 69).

Fakat yine paradoksal olarak nesneler bir görüntüdür. Jaspers'in felsefesinde Kant felsefesinden gelen bu tarz antinomiler mevcuttur. Bilindiği üzere antinomi, yasa ve önermeler arasındaki çatışmayı ifade eder (Cevizci, 1999). Jaspers, nesne ve öznenin varlığını kabul etse dahi, onların zorunlu varlık tarafından tutulan bir birlik olduğunu söyler. Esasen nesneleri bir görünüm haline sokan şey de budur; var olanların bize varlığı verememesidir. Jaspers bu görüntü ve realite paradoksunu şöyle verir: "*Dünya görünüş değildir, tersine realitedir; ama bu realite görüntüdür*" (Jaspers, 1995, s. 49). Jaspers, bu noktada renklerin öznel algısına rağmen onları oluşturan dalgaların nesnelliğini örnek verir. Gerçekte ancak fizik bilimi sayesinde tanıtılan bu nesnelliğin oluş şartları dikkate alınmadan, bizler renkleri nesnel olarak alımlarız. Renklerin nesnelliği ve öznenin algısı, bir varlık tarafından kuşatılmıştır. Buradan çıkacak sonuç bellidir: Hayat, canlı bir töz değil, canlı bir beden olarak kavranmalıdır. Daha açık olarak Jaspers şunu demektedir: "*Hayatı kim meydana getirmişse, iç dünyayı (özne) ve içinde bulunulan çevreyi (nesne) kuşatan bir dünya yaratmak zorunda kalmıştır*" (Jaspers, 1995, s. 49-50).

2.1.2. Kuşatan ve Kuşatıcı Varlık Tarzları

Jaspers için felsefenin *Kuşatan*'dan çıktığını konuya giriş bahsinde belirtmiştik. *Kuşatan*'ın ise gerçek varlığın ne olduğu sorusuna yanıt verebilecek tarzda olması gerekir. Bu gereksinimler kapsayıcı, temellendirici ve şeylerin kendisinden ortaya çıkma özelliğiyle ilk

neden olma niteliklerini karşılaması gerektirdiği açıktır (Jaspers, 2010, s. 70). O halde, kendisi ne nesne, ne de özne olabilen; özne-nesne kopuşunda beliren ve yine özne ve nesneyi bir arada tutan asıl varlığa *Kuşatan* denir (Jaspers, 1995, s. 48).

Burada *Kuşatan*'ı içeren *Periechontoloji*³ terimine bir parantez açmak yerinde olacaktır. Belirtildiği üzere varlığı nesneleştiren ontoloji görüşüne karşı çıkan Jaspers, burada kendi yöntemine uygun olarak “kuşatıcı olanın biçimlerinin öğretisi” anlamına gelen *Periechontoloji* kavramını kullanmaktadır. *Kuşatan* (*Umgreifende*) kavramı da bu öğretinin içinde yer almaktadır. Jaspers'in *felsefi temel bilgi* (Erdem, 2007, s. 35) olarak da adlandırdığı *periechontoloji*, esasen “içlerinde bilginin mümkün olduğu, kendisi ise bilinmeyen odalar” olarak tanımlanan Jaspers'in kendisine ait rasyonel felsefe yöntemidir (Reyhani, 2001) Zaten kökteki sözcüğün etimolojisi Eski Yunan'a kadar gitmekte olup, “çevrelemek, kuşatmak, sarılmak” gibi anlamlara gelmektedir. Sözcükten ‘hava, atmosfer, gökyüzü’ gibi insanı çevreleyen başka sözcüklerin türetilmiş olması dikkate değerdir. Jaspers'in bu kelimedenden çıkarak ürettiği kavramın amacı, Kant'ın felsefesini arkasına alarak, var olanların işaret ettiği ancak bilinemez nitelikte olan kendinde şeye ulaşmaktır (Reyhani, 2001).

Kuşatan'ın bu tarif zorluğu, onun açık seçik bir konu olmaması nedeniyledir. Her nesnel varlık *Kuşatan*'dan çıkmasına rağmen ve özne de yine onda içkin halde bulunduğundan, *Kuşatan*, bilinç için hep bir karanlık ve giz olarak kalır. Gerçi özne, nesneleri alımlayabilir ve bu sayede *Kuşatan*'ı aydınlatılabilir ve hatta böylelikle nesneler daha açık bir konumda bulunurlar; ancak *Kuşatan*'ın kendisi dışardan görülemez. O her zaman arka planda yer alır (Jaspers, 2010, s. 72). Ayrıca *Kuşatan*'ın kendisi bir nesne olmayıp, diğer bütün şeylerin kendisinde karşımıza çıktığı şeydir (Jaspers, 2018, s. 24).

Jaspers, *Kuşatan*'ı bize göstermeye çalışırken, düşüncenin kendisine de eğilir. Zira ona göre düşünce doğal değildir; çünkü fenomenler doğrultusunda düşünmeye alışkın zihin *Kuşatan*'a yöneldiğinde zorlanır ve hatta buna direnir. Düşünce bize yeni bir nesne göstermez ama var olanı aydınlatır. Öte yandan düşünce neyin gerçek olduğu sorusunu bizde uyandırır. Bu bahis önemlidir; çünkü biz bu doğrultuda felsefe yaparak, yani düşünce yordamıyla *Kuşatan*'ın nesne olmadığını kavrarız (Jaspers, 2018, s. 26). Bu noktadan

³ Periechontoloji: Jaspers'in terminolojisinde “kuşatıcı olanın biçimlerinin öğretisi” (*die Lehre von Weisen der Umgreifenden*) olarak adlandırılmaktadır. Jaspers, bu öğretiyi, kategoriler öğretisi olarak gördüğü ontolojinin yerine koymaktadır.

bakıldığında *Kuşatan*, özne-nesne kopuşundan hareketle konu yapılamayan ve dolayısıyla tüketilemeyi işaret etmeye belirir.

Jaspers'in *Kuşatan* kavramı, felsefesinde merkezi bir yer tutar. Çünkü daha en başta varlığı yerine oturtmak zorundadır ve o, verili değildir. Düşünülebilen ve bilinebilen vasıflara sahip olan varlık, ancak nesne olabilir ve bu anlamda hiçbir nesne varlık olamaz. Varlığı madde, enerji, tin, yaşam gibi kategoriler içinde ele almak da sonuçta aynı kapıya çıkar. Bu durumda varlık, en iyisi yukarıda tanıtıldığı gibi *Kuşatan* olabilir. O her daim düşünülenlerin, nesnelerin, olayların, oluşların üstündedir. Bilinç, *Kuşatan*'ı ancak bu sayılanların yardımıyla kendi sınırlarını kavrayabildiği yerde idrak edebilir. Jaspers bu durumu şöyle niteler: “Biz, her zaman *Kuşatan*'ın ötesine geçmeyi düşünmenin içinde kalırız” (Jaspers, 2010, s. 76-77). *Kuşatan*'la bu yüz yüze olma durumuna rağmen onu tarif etmekteki güçlük, ilerde göreceğimiz gibi onun aşkın mahiyeti dolayısıyladır. Bu yüzden Felsefi İnanç'ın ana istikameti bu kavram olacaktır.

Fakat *Kuşatan* kavramı sadece Jaspers tarafından düşünülmemiştir. Felsefe tarihinde daha çok varlığın kapsam olarak işaretlenen bir niteliği olarak kendisiyle karşılaşılmaktadır. Farklı adlandırmalar olsa dahi bir ve tümel varlık, Parmenides'ten itibaren modern felsefeye kadar düşüncenin merkezinde yer almıştır. Belki bu konuda felsefenin köklerinde bulunan Aristoteles'e gitmek daha aydınlatıcı olabilir. Aristoteles'in Metafizik felsefesinde Kuşatıcı Varlık, “Her zaman araştırılan, felsefenin varlık olarak yahut varolan olarak kavramaya çalıştığı ‘Kuşatıcı Tanrısal Varlık’” olarak tarif edilir (Dönmez, 2009, s. 14). İslam felsefesinde ‘muallim-i sani, ikinci öğretmen’ olarak takdim edilen Farabi de Aristoteles'in izinden giderek, varolan şeylerin tümünü kuşatan şeye *Tümel Varlık* demiştir. Ayrıca bu Mutlak varlığı Tanrı olarak ele almış, tikellerin (nesnelerin) özel bilim gerektirdiği halde Tümel'in tek bir konu olduğunu söylemiştir. Metafizik adı verilen bu düşünce alanı, düşüncedeki kendinde şeyleri ve kategoriler halinde doğal şeylerin bütün ilkelerini kapsamaktadır. Farabi'ye göre Metafiziğin ilk konusu, mutlak varlık ve genellikte/kapsayıcılıkta ona eşit olan şey yani *bir olan*'dır (Farabi, 2016). Alman idealist felsefesinde ise *Kuşatan*, bütün çelişkilerin kendisinde çözüldüğü yegane varlıktır. Mesela Schelling şöyle der: “*Transzendental felsefenin ödevi, real olanı ideal olanın altına koymak ise, buna karşın doğa felsefesinin ödevi, ideal olanı real olandan çıkarmaktır: Her iki bilim o halde birdir. Yalnız kendi ödevlerinin karşı karşıya konulmuş yönleri yoluyla kendini ayıran bilim*” (Soykan, 2006, s. 95). Kısacası, idealist felsefede *Kuşatan* ya da *Kuşatıcı Varlık*, Mutlak Varlık'ın kendisidir. Dolayısıyla saf numen dünyasından başka bir şey yoktur.

Jaspers'in farkı ise, ağırlığı mutlak varlığın niteliklerine değil, onun bizzatıhi kendi varlığına vermiş olmasında yatar. Çünkü artık modern bilgi felsefesinde tanıtlandığı üzere, bizler Mutlak Varlık'ı kurgusal düşünmeyle bilemeyiz. Fakat onun ışığında yaşıyoruz ve bu ışık sayesinde her şeyi aydınlatırız.

Tüm buraya kadar anlattığımız Jaspers'in varlık hakkındaki düşüncelerinde göze çarpan iki önemli husus bulunmaktadır: İlki, Varlık'a açılan bir pencere olarak varoluşsal düşünceyi akılla ilişkilendirmektir, ikincisi ise Varlık sorununu bir tecrübe içinde düşünmektir (Erdem, 2007, s. 12). Dolayısıyla Jaspers'in varoluş felsefesi, akıl ve tecrübeye dayanan rasyonel bir varoluş felsefesidir. Düşünce ve yaşamın bu ayrılmaz birlikteliği, insanın arayış içerisinde kendisi olmasını ifade eden Hakikat'i ortaya koyar (Erdem, 2007, s. 35).

Jaspers'in bu arayış ve hakikat ilişkisi esasen bizlere de tasavvuf düşüncesinden tanındıktır. Nitekim Jaspers'in aşkınlıkçı varoluş felsefesi ve İslam tasavvufu arasında karşılaştırmalar yapılmış, kimi kesişmeler ortaya konulmuştur. Ayrıntısına girmeden, tasavvufta meşhur bir deyiş olan "Arayanlar bulamadılar; bulanlar arayanlardır" sözünü, nüans farkları olsa dahi, Jaspers'in hakikat arayışındaki varoluş insanı için de geçerli olduğu görülür. Çünkü Jaspers'te *Existenz*, sürekli bir bulma-kaybetme döngüsünde yaşar. Ama hakikatin kendisi de burada saklıdır.

O halde *Kuşatan*'ın bütün var olma hallerinde belirlediği kendiliğinden anlaşılabilir. Nitekim Jaspers de böyle bir sınıflandırmaya gitmiş ve *Kuşatan*'ın üç varlık tarzında belirlediğini bize göstermiştir. Bunlar, insanın, dünyanın/evrenin ve Tanrı'nın kuşatanlarıdır. Diğer bir deyişle, aslında bir ve bütün olan *Kuşatan*'ın bu üç varlık sahasındaki tezahürleridir. Ancak *Kuşatan*'ı açıklamak zor olduğu için onu yine öznenin tecrübesi üzerinden, yani *Kuşatan*'ın öznedeki tezahürü üzerinden açıklamak gerekmektedir. Jaspers'in araştırma yönteminin gereği olarak *Kuşatan*, öncesinde özne-nesne ekseninde aranmalıdır. Bu haliyle, Bizi Oluşturan Varlık ve Bizi *Kuşatan* Varlık olarak ikiye ayrılır.

2.1.2.1. Bizi oluşturan varlık

Burada biz'den kasıt öznedir. Ancak bu özne, bütün varoluş imkanlarına sahip genel bir öznedir. Dolayısıyla anonimdir ve insanların hepsini kapsar. Jaspers bu başlıkta insanın *var olma (Dasein)*, *genel bilinç (bewusstsein)*, *tin (geist)* ve *varoluş (Existenz)* niteliklerini sayar. Bunlardan ilki, nesnel varlık anlamındaki *var olma halidir*. Bu var olma durumu, insanın iç dünyasını, fiziksel ve biyolojik var olma hallerini, irsi ve toplumsal bağlarını içeren genel niteliktir. Bu nitelik insanın aletler, yapılar, diller oluşturma gibi insanın en basit haliyle

eylemler içinde bulunduğu hali verir. İkinci nitelik, *genel bilinç* tir. Diğer bir deyişle, özne-nesne kopuşunda kendisini gösteren ve nesneleştirme yoluyla dünyayı anlamaya, yormaya yarayan çevreye dönük bilinç tir. Üçüncü nitelik, *ruh* ya da *tind* ir. Burada insanın kişisel fikirleri, görüşleri, dürtüleri, hayata dönük pratik çabaları bulunur. En genel anlamıyla fiki rsel hayattır ve insanı etkili bir şekilde, sonsuzmuşçasına hayata yayar. Bu üç özellik, dünyadaki genel varlığımızı oluşturur ve biyoloji, psikoloji, antropoloji ve sosyoloji gibi bilimlere konu olan nesnel-deneysel varlığımızı bildirir (Jaspers, 2003, s. 16-18).

Bu ilk üç safha, dünya üzerindeki insanın somut varlığına ilişkin hususlardır. Jaspers bazen nesnel dünyayı, insanın nesnel/bedensel var olma hali ile onun somut varlığını da *Dasein* olarak adlandırmaktadır. Reneaux'un tabiriyle, Husserl'ci fenomenoloji bu alanda geçerlidir. Çünkü özneye konu olan nesneler, bilincin istencine bağlı olarak burada yer alır. Ancak nesne yapılamayan ve bilgi edinilemeyen varlığın diğer sahaları, asıl olanıdır (Reneaux, 1994, s. 46). Bunu açmak gerekirse, Husserl'a göre bilinç, nesnel varolanı aşkın boyuta taşıyan *Transzendental* bilinç tir. Bu bilincin konusu ise yaşantılardır. Husserl, işte bu yaşantıları konu edinir ve çözümler. Yaşantıda ise aynen Jaspers'teki gibi nesne ve özne bulunur. Fakat burada asıl bağıntı ya da köprü, yine yaşantının kendisidir. Çünkü onun işlevi bilinç nesnelerini kurmaktır (Tepe, 2003, s. 20). Husserl'e göre asıl sorun, bu bilincin yaşantılarını anlamlandırmak iken, Jaspers'in burada *Kuşatan*'a rücu ettiğini görüyoruz.

İlk üç aşamada insan nesnel boyutu yaşıyor iken, insanı asıl varlık haline getiren ise ondaki olasılık hali ya da bir imkan halinde bulunan *varoluş* veya *Existenz*'dir. Burada insan, kendisinde tecrübe ettiği yetersizlik ve başarısızlıkta; kendisine yöneldiği mutlak olanda; hiçbir şeyle tatmin olmamasında ve bütünü istemesinde; -Jaspers'ten nakledildiği kadarıyla- Schelling'in deyi miyle “yaratılışa şahit olmuş ya da dünyanın varlığından önceki şeyleri sanki görmüş gibi” bir hatıraya sahip olmasında ve nihayet ölümsüzlük bilincinde bulunmaktadır. İnsan ancak *Existenz* tarafıyla aşkınlığa açılabilir (Jaspers, 2003, s. 18-19).

Bu konuda son olarak sözü Jaspers'e bırakmak gerekir: “*Deney sel gerçek, düşünülmesi gereken bir nesnedir; buna karşın varoluş, duyu sal olarak etkileyen nesnelerden bambaşka boyutlar içindedir*” (Jaspers, 2010, s. 75).

2.1.2.2. Bizi kuşatan varlık

Bizi kuşatan varlık, bizi saran ve çevreleyen varlıktır. İki tarzı bulunmaktadır.

a. *Dünya (Nesnel Varlık)*: Dünya, hem öznenin içinde bulunduğu ve kendisinin de bir parçası olduğu var oluş alanı, hem de kendisi dışındaki varlıktır. Esasında dünya bir nesne veya nesnelerin bütünü değil, ondan çok daha fazlasıdır. Bu haliyle bir idedir yani fikirdir. İdrak edilen şeyler dünyanın içindedir ama dünyanın kendisi değildir (Jaspers, 2003, s. 16). Dünya, hiçbir zaman bilince açık olarak yer almaz, çünkü gizlidir. Ancak görünürdeki nesnelerle dolaylı olarak kendini belli eder. Fakat aslı belirsiz olarak kalır (Magill, 1992, s. 73).

Jaspers, insanın yukarıda sayılan fiziksel, bilinçsel ve ruhsal dünya oluş dünyalarının iç içe ve hiyerarşik bir tarzda bulunduğunu söyler. Yani önceki her bir seviye tek başına var olabilirken; üst seviye, önceki seviye olmadan var olamamaktadır. Onun örneği, madde ve yaşam arasındadır. Madde olmadan yaşam olamazken, yaşam olmadan madde olabilir (Jaspers, 2018, s. 66).

b. *Transzendenz (Aşkın Varlık)*: Asıl varlık, Çepeçevre Kaplayan, Kuşatıcıların Kuşatıcısı olarak adlandırabileceğimiz varlık tarzı budur. Özneyi de, dünyayı da kuşatmaktadır. Dünya ve şeylerin kendisinden kaynaklanmadığı, ama onları aştığı yerde belirir. Eğer dünyayı her şey olarak ele alırsak, o zaman aşkınlık mümkün değildir. Ancak aşkınlığı esas alırsak, ona yönelik dünyadaki işaretleri görebiliriz (Jaspers, 2003, s. 17). Aşkınlık, dolaylı olarak dahi yakalanamaz. O, kendi başına varlıktır; diğer deyişle Kendinde Varlık. Aşkınlık, hiçbir zaman bilmenin konusu olamayacağı için ancak felsefi inançla kendisine yönelinebilir (Magill, 1992, s. 74).

Son söz olarak, bütün bu Kuşatıcı varlık tarzlarının birbirinde bulunduğunu söylemek yerinde olacaktır. Yani mesela insanın kuşatanı, dünya kuşatanı tarafından sarıldığı gibi; dünyanın kuşatanı da insan tarafından sarılmıştır. Fakat hepsini tümleyen ve kuşatan *Kuşatıcının Kuşatıcısı* bulunur. Biz burada onun hakkında, genel anlamıyla *Kuşatan* kavramını kullanıyoruz.

2.2. Bilgi Görüşü

Jaspers'in bilgi görüşüne girmezden önce, kendisinin de kıvançla üzerinde taşıdığı felsefe tarihinde bu alandaki birikime bakmak yerinde olacaktır.

Bilginin kaynağı konusundaki görüşler, genel itibariyle üç grupta toplanır: İlki, deneyciliği, maddeyi, doğayı esas alan ve araç olarak duyumları öne süren görüştür. İkincisi, akıl ve kavrama yetisinin ışığında, bilginin düşünme eylemi ile elde edileceğini savunan idealizm, rasyonalizm ve spirütüelizmi esas alan görüştür. Ve sonuncu olarak akıl, deney ve gözlemden bağımsız olarak doğrudan bir kavrayışı ele alan sezgicilik görüşüdür. Sezginin, belirli bir araştırma konusu üzerine yoğunlaşmaktan kaynaklanan bilimsel ve psikolojik türleri mevcuttur. Bunun yanında, özellikle dinsel inançta ve mistik yaşantıda önemli bir yeri olan *Tanrısal bir ışıık* olma yanıyla ele alınması dikkat çekicidir (Bozkurt, 2003, s. 51). Sezgicilik, Platon'dan Bergson'a kadar felsefe tarihinde her daim kendine yer bulmuştur. Ayrıca Hristiyan teolojisinde olduğu gibi İslam teolojisinde ve mistik felsefelerin hepsinde önemli bir yere sahiptir. Jaspers'in irdedeği filozoflardan birinin Plotinos (Yeni Platonculuk) olduğu göz önüne alınacak olursa, sezginin Jaspers açısından önemi daha iyi anlaşılacaktır. Zira Plotinos'ta sezgi, Tanrı'ya ulaşmanın, daha doğrusu Tanrı'yı özünde görmeyin yegane şartıdır (Bozkurt, 2003, s. 51). Jaspers, sezgiyi belki kesin bilgi edinme yöntemi olarak görmeyecektir; ancak sezginin tam anlamıyla ve zorunlu olarak öznel karakterli olmasının, onun felsefesinde *Existenz*'in aşkın varlık ile kuracağı bağıntıyı sağlayacağı açıktır.

Fakat bilginin kaynağı konusundaki bu felsefi görüşlerde bize Jaspers'i tanıtlayacak başka önemli ipuçları vardır. O da şudur: Bu görüşlerin hepsinin, Jaspers'in varlık türlerini ele alışıta bir yöntem olarak kullandığı ortadadır. Yani O, nesnel varlık söz konusu olduğunda deney, gözlem ve duyumlara yer vermiş; bilinmeyen kendinde şeyler (numen dünyası) için idealist ve rasyonalist çizgiyi takip ederek en azından onların varlığını kabul etmiş, ve en nihayetinde *Kuşatan* ya da *Aşkın Varlık*'ı kendisinde kavrayabileceğini ileri sürmüştür. Zaten O'nun felsefesinin başından sonuna dek gidimli-gelimli olduğu; bu konular ve ilişkiler etrafında dönüp durduğu belirgin bir husustur. Jaspers, *Existenz*'in bütün bunları akıl ve deneyimle gerçekleştirebileceğini düşünmektedir.

Jaspers'in bilgi konusunu nasıl işlediğini biraz daha açmak gerekirse; onun, *en yetkin filozof* dediği Kant çizgisinde felsefe yaptığı, hemen tüm Jaspers yorumcularının birleştiği bir husus olduğunu söylemekle işe başlamalıyız. Varoluş felsefesi üzerine yazan Reneaux da bunu söyleyenlerdendir. Bilinenlere ait fenomenler dünyası ile bilinmeyenlere ait numenler dünyası ayrımının Jaspers tarafından korunduğu daha önce de söylenmişti. Fakat Reneaux'a göre Jaspers, bilinmeyenlerin dünyasına girebilmesi için *Existenz* öznenin eline inancı vermesiyle Kant'tan ayrılmaktadır (Reneaux, 1994, s. 49). Bochenski de, Jaspers'te bulunan

ve daha önce Kant tarafından öne sürülen iki savı dikkate sunar. Bunlardan ilki, daha önce işlendiği üzere, öznesiz nesne olamayacağından hareketle nesnel varlığın *genel olarak bilinç* tarafından bir görünüş olarak belirlendiği savıdır. İkinci sav ise, bütünün hiçbir zaman bize verilmediği hususudur. Bütün bilinenler, bir ufuk çizgisi içinde kalanlardır. Bu çizginin dışında ise *Kuşatan* bulunur (Bochenski, 2019, s. 212).

O halde Jaspers'in bilgi görüşü, yukarıda anılan bu metafizik temellere sadakat göstermek zorundadır. Yani ilkin nesnel dünyaya dair bilgi, ikinci olarak düşünmeyle ortaya konan kavramsal bilgi ve sonuncu olarak ta *Kuşatan*'a yönelimde beliren işaretler, semboller veya kendi deyimiyle Şifreler söz konusu olacaktır.

Jaspers'in bu varlık sahalarından doğan bilgi türleri, onun felsefi inancını temellendirmek bakımından da önemlidir. Çünkü ona göre, insanlık tarihi boyunca kendisine yönelinilen bu varlık türleri, sadece kendilerinden ibaret sanıldıkları anda yanlış ve boş inançlar doğurmuştur. Özellikle Jaspersin 'asıl gerçeklik' dediği *Kuşatan*'a ait işaretler nesneleştirildiklerinde, tam anlamıyla köksüz bir inanca düşülmüş olunur. Gerçek inanç ise, ancak *Kuşatan*'a bağlılıkla olur (Jaspers, 2018, s. 29). Bu konuda Jaspers, her ne kadar Plotinos'un, "Tanrı'yı, ben'in kendi içinden kavrama" savına katılsa bile, tüm varlığın Tanrı'da silinmesine karşıdır.

2.2.1. Nesneye Bağlı Bilimsel Bilgi

Bu, Jaspers'in özne-nesne ilişkisinde nesne boyutuna ilişkin bilgi türüdür. Daha öncesinde temel alınan Kant'ın fikirlerine yer verdiğimiz için, burada tekrara düşmeden söyleyecek olursak, bu bilgi türünün fenomenler dünyasına ait olduğunu anlayabiliyoruz. Burası, deney ve gözlem konusu olabilen nesnelerin, konuların dünyasıdır. Jaspers'in felsefe tahayyülündeki denize ulaşabilmek için aşılması gereken kara parçasıdır. Nasıl ki kara parçası bir realiteyse ve insanın üzerinde durduğu zemini teşkil ediyorsa, nesnelerin dünyası da eldeki en somut realitedir.

Jaspers'e göre, nesnelerin bilgisi tartışmasızdır, ancak bunlar bize varlığı vermez. Çünkü daha önce gösterildiği üzere Varlık, tüm var olanları aşar. Sadece bu da değil. Dünyanın da bir nesneler bütünü olmadığından hareketle, nesneler bize dünyanın asli gerçekliğini de verememektedir. O halde 'var olan' anlamındaki nesnelerin kesinlikli bilgisi ile bilim yapılabilir ama felsefe değil (Jaspers, 2010, s. 68).

İnsanın, hayvandan sadece daha gelişmiş bir canlı türü olma savına karşı çıkan Jaspers, insanın kavrayışının (idrak) onun hemen her şeyi demek olduğunu söylemektedir. Fakat bu kavrayış yeteneğini sadece bilimsel bağlamında; zorlayıcı, nesnel ve anlaşılır olarak görmek istediğimizde varoluşu aydınlatma hususunda başarıya ulaşamayız. Çünkü bilimsel kavrayış, belirli ve sonlu nesnelere olan sınırlı bir idraktır ve bütüne yöneldiğinde hata yapar. Ayrıca, dünyanın bütünlüğü karşısında idrak, onu kavrama noktasında başarılı olamaz; tersine, dağınık ve parçalanır. Zira (varlığın kuşatıcı tarzlarında görüldüğü üzere) insanın idraki dünyanın bir parçasıdır, ama dünyayı kapsamaz. Gerçi matematik ve doğa bilimlerinde evrensel bir idrak bulunur, ancak onlar da mevcuda isabet eder; bütünü yine kavrayamazlar. O halde kavrayıştaki bu yetersizlik, bilmemenin sembolü olur (Jaspers, 2003, s. 59). Açık ki bu sembol ya da onun terminolojisindeki şifre, bize *Kuşatan*'ı ima eder.

Fakat Jaspers tarafında, nesneyi sadece yer kaplayan, kütle ve hacim sahibi olma gibi nitelikleri bulunan cisimlerden ibaret düşünmemeliyiz. Jaspers'in bilime konu olarak gördüğü şey, aslında insanın yaşama dünyasına ait hususiyetlerdir. Jaspers buna 'realite' der ve tanımını şöyle yapar: "*Praksiste karşımızda mevcut bulunan; şeylerle, yaşayan canlılarla ve insanlarla ilişkide direnç olan veya maddeye dönüşen şeydir*" (Jaspers, 2018, s. 65). Peki bunlar nelerdir ve nerede aranmalıdır? Gündelik ilişkilerde, yetenek ve tekniği şart koşan işlerde, organizasyon oluşturmalarında, her türlü yöntemde ve yönetsel ilişkilerde realite açığa çıkar (Jaspers, 2018, s. 65).

Jaspers'in bilime konu olarak gördüğü bu realite dünyası, Husserl'in *yaşam dünyası*'nı bize anımsatmaktadır. Bu yaşam dünyası da aynen Jaspers'teki gibi günlük yaşamın geçtiği dünyadır. Bu dünyanın en alt tabakasını, uzay ve zaman formları içinde algılanan nesnelerin, cisimlerin oluşturduğu 'saf doğa' oluşturur. Burası bedensel var olmanın yeridir. Fakat yaşam dünyası bundan ibaret değildir. "Her türlü gerçek ve olanaklı praksisin oluşturduğu evrensel alan olarak" olarak Husserl'in tarif ettiği yaşam dünyasında, günlük yapıp etmeler, ilişkiler eşyalar ve kültür bulunur (Tepe, 2003, s. 22). Görüldüğü üzere, Jaspers'in düşüncelerinin arka planında Husserl'in *transzendental fenomenolojisi* çalışmaktadır. Esasen bunda şaşılacak bir şey yoktur; zira Jaspers'in psikolojiden felsefeye geçmesinde Husserl'e mektup yazıp hayranlığını ifade edecek denli Husserl'in düşüncelerinin önemli bir etkisi vardır (Bakawell, 2017, s. 44).

Bütün bu anlatılanlar ışığında Jaspers açısından bilimin ne'liği önem kazanmaktadır. İnsanın fiziksel, bilinçsel ve ruhsal dünyalarının, onun varlık olarak belirttiği yer olduğu söylenmişti. Ve tüm bu nesnel dünyaya *Dasein* denmişti. Dolayısıyla insan da burada *Dasein* halinde

bulunmaktaydı. O halde bilimin konu ve nesneleri bu varlık sahasında hazır bulunduğundan, bilim bu sahanın dışına çıkamaz. Dahası, bu varlık alanlarındaki şeyler araştırma nesnesi olabilseler de, tüm bir resmi ortaya çıkaramazlar. Ancak kısmi dünya bilgileri elde edilebilir. Sonuçta, gerçekte her şeyi ortaya koyan bir bilim mümkün değildir; fakat gerçeği anlamamıza yardım eden *bilimlerin sistematiği* vardır (Jaspers, 2018, s. 66-67). İlerleyen bölümlerde daha detaylı olarak anlatacağımız bilime bu sınır çizmenin Jaspers açısından büyük bir önemi vardır. Çünkü bu, günümüzdeki bilimin tek genel geçer gerçek sayıldığı pozitivizmin eleştirisinde kullanılacaktır.

2.2.2. Özne-Nesne Birliğine Bağlı Felsefi Bilgi

Jaspers için, bilimsel bilgide nesne ön planda iken, felsefi bilgide özne ön plandadır. Bu durum, nesneyi kenara almak gibi bir anlama gelebilir ve özne-nesne birliği açısından çelişki gibi görünebilir. Ancak felsefe, gerçekte özne-nesne ikiliğini aşacak bir şekilde öznel faaliyetlerdir. Çünkü zorunlu olarak bilgi, bir etken ya da fail olarak özneyi gereksindirir. Sonuçta özne-nesne ikiliğinin üstüne çıkacak, bilinenlerden bilinmeyen ya da kendinde şeyleri kavrayacak olan yine özne olacaktır. Şuna da dikkat çekmek gerekir burada: Felsefi bilgi, esasında aklın bir faaliyetidir. Dolayısıyla onun nesneleri, bilinçte kavramlar halinde yer almak zorundadır. Fakat bu kavramsal düzey ne nasıl oluşur? Bizim araştırdığımız soru budur.

Hatırlanacağı gibi idealist ve rasyonalistlerde felsefi bilginin kaynağı akıl ve kavrama yetisidir. Jaspers de rasyonalist felsefenin bu çizgisini izler. Ancak elbette her şeyi, kendisinde eriyip hiçleştirdiği, anlamını yitirdiği (Fichte’de olduğu gibi *Mutlak Ben* ya da Schelling’de olduğu gibi *Mutlak Varlık*) bir kendinde varlığa bağlamaz (Erdem, 2007, s. 17). İlerleyen bölümlerde daha da açacağımız gibi, Jaspers’te mutlak varlık yahut seyrek olarak kullandığı adıyla Tanrı, aklın kavrayabildiğinden daha ötede bulunan Aşkın Varlık’tır. O, ancak *Existenz*’in, yani varoluşunu gerçekleştirme boyutundaki öznenin bitmek bilmeyen her türlü akılsal, ruhsal ve deneyimsel çabasıyla görülebilir. Dolayısıyla Aşkın Varlık, idealistlerdeki Mutlak Varlık’a göre, zorunlu olarak belirsiz bir içerik ve anlama sahiptir; tüm anlamaların üstündedir; çünkü O, her şeyi kuşatan olarak kavranılamazdır ve her türlü spekülasyonu aşar.

Ancak tüm bunlardan aklın rolünün az olduğu yahut aklın önemsenmediği anlamları çıkarılmamalıdır. Tam tersine, Jaspers, akli, *felsefi düşünüş*, *felsefe yapma edimi* gibi isimlerle nitelediği düşünce yönteminin merkezine yerleştirir. Yani bundan anlaşılacağı

üzere, akıl, Jaspers'te düşüncenin işleniş biçimini ortaya koyar. Verdiğimiz ahşap yapı örneğinden hareketle, Jaspers'te akıl, yapıdaki tüm bağlantıları sağlayan, ilişkileri kuran ve mimariyi ortaya çıkaran temel etmendir. Akıl, hiçbir zaman elden bırakılmaz. Neticede felsefi inancı yaşayacak özne de akıl dahilinde iş görür.

Akıl için mesele şudur: Her türlü realitenin eninde sonunda görünüm haline geldiği ve kavramların varoluşu vermediği noktada durum ne olacaktır? Açıktır ki felsefi düşünce için sadece varlığın görünümseelliğini idrak etmek yeterlidir ve kendisinin sınır noktasıdır. Ve burada nesnel olamayan bir aşkınlığı idrak vardır. Jaspers, bu durumun eski bilgilere yeni bir bilgi eklediğini söyler; fakat bu idrak, varoluşun harekete geçmesini sağlar (Jaspers, 2003, s. 36). Zaten burada felsefi düşünceden beklenen şey, onun bu noktaya ulaşabilmesi, kendi yetersizliğini idrak etmesidir. Bizce bunun anlamı şu olacaktır: Varoluşun kendisi, aşkınlığa tanıklık demektir.

Bununla beraber, Jaspers, onu varoluşçu yapan öznelliğe sadık kalarak, evrensel bir akıl anlayışı iddiasında bulunmaz. Bundan dolayıdır ki Jaspers, Descartes'ın yöntemini her türlü idraki hedefleyen evrensellik iddiası yönüyle eleştirir. Bir matematikçi olan ve matematiğin evrenselliğini düşünme yöntemine uygulamak isteyen Descartes, metafizik ve doğa bilimlerini de matematikteki gibi bir berraklıkla düşündüğüne inanmıştır. Jaspers'e göre, Kant'ın da bu durumu yanlışladığı gibi, matematikteki düşünce yöntemi diğer sahalarda işe yaramamaktadır ve Descartes, evrensel idrake geçmek istediğinde bir hayal alemine girmiş olmaktadır (Jaspers, 2001, s. 61-62).

Jaspers açısından, özne-nesne bütünlüğünün ihmal edilmesi durumunda, nesne merkezli düşüncenin yanlışlığı kadar, özneyi merkeze alan düşünce de yanlıştır. Özne bütün anlamın kendisi hale geldiğinde hayattaki yaratıcılığın öldüğü katılaşmış bir kültür oluşur. İnsanın deneysel varlığı yani varoluşu ihmal edildiğinde ve bilinci asıl hale geldiğinde, yani rasyonalitenin kendisi öne çıktığında, bu durum yararsız bir entelektüelizmle sonuçlanır. Varoluş (*Existenz*) merkezi noktada olduğunda ise, yaşantı ve duygu, kör bir güdü ve keyfiyet haline gelir. Sonuç olarak, tüm hallerin birbirine muhtaç olduğu, birbirini tamamladığı bir birlik mevcuttur. Ve bu birliği ayakta tutan, içerisinde ahenkli bağlantılar kuran şey düşüncenin kendisidir. Bu ise, düşüncenin hakikatidir. Jaspers bunu *felsefi mantık* olarak adlandırmaktadır (Magill, 1992, s. 78). Buradan anlaşılacağı üzere Jaspers, akli ve varoluşu birlikte ve karşılıklı ilişki içerisinde işleyen bir bütünlük olarak ele almıştır. Öyle ki, bunlar birbirlerini açığa çıkarırlar ve gerçekliklerini keşfederler. Hatta bu konu üzerine 1947 yılında yazılmış, *Akıl ve Varoluş* adıyla bir eser yazar. Onun burada dile getirdiği

düşünce, akılsız varoluşun ve varoluşsuz aklın olamayacağı tezidir. Buna göre Jaspers'te "varoluşsuz akıl", genel bilinç durumunun bir devinimi olurken; "akılsız varoluş" da, bir duygu, iç yaşantı olarak kör kalacağını söylemektedir. Akıl, öznedeki bütün halleri (varolma, genel bilinç, tin ve varoluş) birbirine bağlayan öznenin bir hakikatidir. Bu şekilde varoluş akıl sayesinde aydınlatılabilirken, akıl da varoluş sayesinde içeriğini kazanmaktadır (Erdem, 2007, s. 14). “Varoluşsuz akıl – akılsız varoluş” deyiminin ilk bakışta Kant’ı çağrıştırdığı açıktır. Kant’ın ünlü “Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür” sözü, Jaspers'te bu defa varoluş ve akıl arasındaki zorunlu ilişkiye kaynaklık etmektedir. Nihayetinde özne-nesne birliğine dayalı felsefi bilgi, Jaspers’in bilim ve din eleştirilerinin temel dayanaklarını oluşturmaktadır.

2.2.3. Aşkınlığın Dili Olarak Şifreler

Bu safhada Jaspers’in asıl varlık olarak gördüğü *Kuşatan*’ı doğrudan Aşkın Varlık (*Transzendenz*) olarak adlandırmak yerinde olacaktır. Zira artık Jaspers’in kullandığı felsefi yöntem, varlığı ele alma biçimlerinden çıkmış, *Kuşatan* adıyla asıl varlık görülmüş ve bilgi edinme çabaları nesnel ve öznel dünyanın üstüne çıkarak *Kuşatan*’a ulaşmıştır. Ne var ki, burada kendinde varlık olan *Kuşatan* hakkında bilgi olanaksızdır. Çünkü *Kuşatan*, ne kendisi hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz bir varlıktır, ne de yukarıda tanıtıldığı gibi zihindeki bir idedir. Bu yüzden düşünme konusu olsa dahi, nesneleştirilemez. O halde *Kuşatan*, bizler için Aşkın Varlık’tır.

Şimdi temel problematik, Aşkın Varlık’tan bilgi edinilemeyeceğine göre, kendisine nasıl ulaşılabilceği sorunudur. Esasen Jaspers’in varoluş felsefesi tam da bu problemin üstünde durur. Onda öznenin *Existenz* olabilmesi için Aşkın Varlık’la bağlantılı olması zorunludur. O halde insan, kendi varoluşunu aşkın varlığa doğru atılmak/açılmak ve onu hissetmekle gerçekleştirebilir. Bu ise, aşkın varlığa ait bu dünyada karşımıza çıkan işaretleri okuma aracılığı ile olur. Öyle ise, aşkınlığın dili olan bu işaretler, şifrelerdir (Erdem, 2014, s. 42). Başka bir deyişle şifreler, varoluşun, aşkın varlığın gerçekliğine ilişkin, nesnesiz olarak deneyimlediği şeylerin nesnelleştirilmiş ifade tarzlarıdır (Reyhani, 2001).

Jaspers, özne-nesne bölünmesinde tasarımlarımızın, fikirlerimizin, düşünce içeriklerimizin bulunduğunu, onların bir yol işareti gibi bağlı oldukları nesneyi gösteren bir anlama sahip olduklarını belirtir. Ancak bir de nesnesi bulunmayan anlamlar bulunmaktadır. İşte Jaspers için şifre, çözümlenemeyen bu anlamlar olmaktadır. Yani kendileri bir anlam ifade ettikleri halde, başka bir şeyin anlamını vermezler. Anlamın neliği, şifrenin kendisindedir; bunun

dışında değildir (Jaspers, 1995, s. 141). Bunun en somut örneğini bizatihi insanın kendisi oluşturur. Onun, kendi kendisine verili olduğu bilinci, özgürlüğüyle birdir. İnsanın kendisi için iyi ve kötü seçimlerde bulunması, eylemselliği ve edilgenliği, inişli çıkışlı durumları, onun kendisinde özgür bir varlık olduğunu bildirir. İşte kendi realitesi içindeki aşkının farkında olan insan, yaşamını şifrelerle aydınlatmak isteyecektir (Jaspers, 1995, s. 139). Bu duruma bir başka örnek te Kant ve Jaspers'in ahlak anlayışında ortaya çıkar. Kant'ın koşulsuz buyruklarının varlığına katılan Jaspers, ne var ki bunu ikincil derecede görür. Çünkü Kant'ın anlayışı, Jaspers açısından 'salt bilincin doğruluğuna katılmak'tır. Oysa özgürlüğün öznesi, Kant'taki özgürlüğün bilinçteki inşasının tersine, öznenin bizzat kendi varoluşudur. Dolayısıyla, isteme özgürlüğünden önce ve her zaman 'kendini isteyen özne' bulunmaktadır (Reyhani, 2001).

Görülüyor ki, nesne dünyasının ve bilincin tükendiği yerde, aşkın varlık kendisini özneye belli etmektedir. Daha önceki bahsedildiği gibi, özne her zaman bilinebilir olanın 'ötesine geçmeyi düşünme'nin içinde kalmaktadır. İşte aşkın varlığı bu sezış, onunla bu yüz yüze kalma durumu buraya kadar olan metafiziğin amacıdır. Ancak metafizik aracılığıyla, aşkın olanın kuşatıcı varlığını tanıyabiliriz. Bu metafiziği de *kapalı yazı* demek olan şifreyle anlayabiliriz. Fakat Jaspers, bizi bu düşüncelerin gereksiz estetik beğenisine kaptırmama konusunda uyarır. Şifreler, ancak gerçeği (hakikati) arama çabası içinde olursak bize kendisini gösterir. Bu ise, kendi varoluşumuzun gerçekliğini gerektirir. Tersine olduğunda, yani bu şifreler nesnelleştirildiğinde, dogmalar ve boş inançlar hasıl olmaktadır (Jaspers, 2010, s. 77).

Diğer taraftan, aşkın varlık hakkında düşünme ve konuşma dahi mümkün olmadığından, onun hakkındaki bu teşebbüsler hep bir tasarım halinde kalarak başarıya ulaşamazlar. O halde özne, ona ulaşabilmek için varoluş boyutunda yalnızca onu deneyimleyebilir. Ancak bu öznel deneyimler, nesnel ve dolayısıyla ampirik olmadığından, deney yoluyla doğrulanabilirlik testlerine tabi tutulamazlar (Reyhani, 2001).

Aşkının kendisini göstermesi ise çok anlamlılık içerisinde uçuşan bir dildir. Mümkün bir varoluş olarak (*Existenz*) özne bu dili tasvirler, tasarımlar, düşünceler halinde alımlar. Aynı zamanda özne-nesne bölünmesi içerisinde hem nesnel, hem de öznel karakterli olabilirler. Şifreler her ne kadar aşkının bilgisini bize vermeseler de, onun varlığını gösterirler yahut aydınlatırlar (Jaspers, 1995, s. 142). O halde şifreler, nesnelleştirilemeyen aşkının, insan için kaçınılmaz olan nesneleşmiş işaretleridir. Jaspers, bundan dolayı şifreleri, fenomenler ve kavramlardan ayrı özel bir nesnellik olarak görmüştür. Aşkının şifrelerinden başka,

özgürlük, karar, seçim ve iletişimde kendini gösteren varoluşun nesneleştirilmeyen imleri de Jaspers'in *Existenz*'i aşkın varlığa götüren bağıntıları oluşturur (Reyhani, 2001).

Şifreler, doğal olarak ancak aşkın varlığa yönelim dahilinde okunabilmesi yönüyle inancın konusu olurlar. Çünkü bu inanç (yahut iman), bize her şeyin aşkın varlığa ait bir şifre olduğunu bildirir. Reneaux, Jaspers'teki bu şifre ve inanç bağıntısını veciz bir ifadeyle şöyle dile getirir: “*İman gözü Tanrı'yı görmüyor, fakat her şeyde 'Tanrı'nın imajını' görüyor*” (Reneaux, 1994, s. 56).

O halde diyebiliriz ki, Aşkın Varlık'ın kavranılamayan sınırsızlığının sonucu olarak (Jaspers, 2003, s. 61) şifre olmayan hiçbir şey bulunmaz. Bundan olarak, *Existenz*'in varoluş imlerinden başka, dünyanın incelenmesi ve deneyimlenmesinden kaynaklı herkese hitap eden şifreleri bulunmaktadır. Jaspers, bunları üç başlıkta inceler: *Doğanın deneyimi*, *dinsel mitler* ve *felsefî görüşler*. Bunlardan ilki doğaya ait; diğer ikisi ise insana aittir. Doğa, nesnelerin gerçekliğine rağmen, insana kendisinin bir görünüş olduğunu sezdirir. Zira doğanın arkasındaki Aşkın Varlık, nesnel dünyanın yetersizliğinden dolayı belirmiştir. Böylece sonlu nesneler, sonsuz varlığın şifresi olur. Biz buna, Jaspers'in kendi imgesel dünyasında, okyanus imajının aşkın varlığı göstermesini örnek verebiliriz. Dinler ise, Jaspers her ne kadar aşkın varlığı nesnelleştirmeleri nedeniyle onları eleştirse bile, aşkınlığa yöneldikleri oranda anlatıları yönünden şifre olurlar. Ve son olarak büyük felsefî görüşler ve sistemler, nesnel varlığı aşır aşkın varlığı sezdiği ölçüde şifre haline gelirler. Fakat *Existenz* özne'nin kendi varlığında gördüğü şifreler, bunların hepsinden üstün ve önceliklidir. Çünkü tüm bu şifreleri okuyacak olan yalnızca odur. *Existenz*'deki en önemli şifre ise, kendisinin kendisine verilmişliğinin bilincidir (Reneaux, 1994, s. 57-58).

Şifreler, özgürlüğün yolunu aydınlatır. İnsanın biricik ve tarihsel varoluşuna seslenir. Bununla beraber kişiye sağlam bir zemin de vermezler. Bundan dolayı onlar sadece aşkınlığın yahut Tanrı'nın çok anlamlı dili olarak kalır. Şifrelerin yokluğunda her yer karanlık ve ıssızdır. Fakat onlar bir kesinlik taşımadıklarından dolayı, var olmaları halinde dahi insana rahatlık vermezler. Tanrı da, eğer vahiydeki şekliyle ‘bir başkası’ olarak kavranılmadığı takdirde bir şifredir. Esasında Tanrı, kavranılamayanın adıdır. İnsanlar dinsel hayat içerisinde kurumsal bir topluluk olarak yaşar; oysa şifreler, insanlıkla ve her bir insanla beraber yaşar (Jaspers, 1995, s. 143-145). Ve nihayetinde şifreler, nesneleştirilemediklerinden ötürü iletişime konu olamazlar ve *Existenz* öznenin suskunluğu içerisinde yaşanır. Çünkü şifrelerin ötesinde, yani aşkınlıkta susku bulunur (Jaspers, 1995, s. 185).

2.3. Felsefenin Sınırları

2.3.1. Felsefe ve Bilim

Jaspers'in dikkatle takip ettiği ve dostluk kurduğu Max Weber'in ilk olarak dillendirdiği, aynı zamanda modernitenin temel savı olarak kabul edilen “*dünyanın büyüünün bozulması*” kavramı Jaspers'in de ana sorunsalıdır. Zira kendisi, bu büyü bozumunun bilim ve teknikten kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre, bu gelişme maddi kişisel yaşamlarımızı kolaylaştırmasına rağmen, insana bir huzur vermemiştir. Geriye yalnızca inancın bir tutarsızlık olarak görüldüğü rasyonel bir çağ bırakmıştır. Öte yandan, yiten büyüünün yerinin başka bir büyü tarafından doldurulmasıyla dünya farklı bir mecraya girmiştir. Bu yeni büyü, bizatihi bilimin kendisidir. Jaspers'in anlatımıyla, bilimsel bilgi ve teknikle işlerin yolunda gittiği imajı verilir ve her şeyin bu doğrultuda işlemesi beklenir. Birçok şeyin kavranmış olması, geleceği ve geride kalanları da kavranabilir bir konuma sokar. Bilim, canlı formlar oluşturamasa da, bunu yapabileceğine inanılır. Oysa bilimin bu denli mutlaklaştırılması, yaşamın gerçeklerini tahrip etmektedir (Jaspers, 1995, s. 29).

Bilim nedir sorusu ile Jaspers, felsefe ve bilimi birbirinden ayırmaya çalışmıştır. Ona göre insanı anlama konusunda bilim yetersizdir; kesin bilgiye ulaşmak olanaksızdır. Varoluş felsefesi dahi insanın ne olduğunu bilmek iddiasında bulunursa başarısız olur. Zira insan nesne olmadığı gibi, nesnel bir bilgi de olanaksızdır. Bu yüzden Jaspers, takipçisi olduğu Kant'ın ileri sürdüğü akla ait ideleri gündeme getirir. İdeler, yani 'kendinde şey' olan 'numen'ler, sınırsız ve koşulsuz olanı gösterirler ve bizim eylemlerimize güç kaynağı olurlar. İdeler, aynen Platon'da olduğu gibi, ancak eylem yoluyla gerçekleşebilirler. Kant'ın ahlak öğretisi de böyle bir eylemdir esasında. Sonsuzluğa ait bir ide, ancak eylemimizle hayatımızı sonsuza açar. Bu yüzden Jaspers'te felsefe, bilgiyi aşarak inançla yol alır. Elbette bu felsefe ne bir dogma, ne de bir sınır tanır. Nihayetinde Jaspers, Kant'ın “*İnanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırdım*” sözünü kendine şiar edinmiştir (Akarsu, 1994, s. 198-199).

Jaspers, Kant'tan en çok 'bilginin sınırları' konusunda yararlanır. Zira Kant, bilimin ancak görüngü olarak nesneye eriştiğini, ancak kendinde nesnenin bize kapalı olduğunu gösterir. Yani bilim bize nesneyi gösterir, ama özünü veremez. Bilim sayesinde edindiğimiz teknik bilgiler sayesinde nesneler üzerinde egemenlik kurarız; bu ise bize pratik bir yarar sağlar. Ancak değer'i bilim veremez bize. Jaspers'in 'bilimin sınırları' sorusuna gelmesinin amacı, kendi varoluş felsefesini aydınlatmaktır (Akarsu, 1994, s. 200). Çünkü nesnenin karşısında daima nesne olmayan olarak ‘ben’ vardır. Ben, kendini bilgi konusu yapsa da, nesne

olmayan varlığı daima nesneleştirmenin karşısındadır. ‘Kendinde şey’ile beraber düşünüldüğünde, varlığın ve varoluşun nesneleştirilemeyeceği ortadadır. Fakat öte yandan bilimsel bilgi çağımızda o kadar baskındır ki, herkesin ortak akıl dünyasına seslenen bilim sayesinde insanlar bir rahatlık duyar; fakat gerçekte bu kendi varoluş probleminden kaçmaktır. Zira Kierkegaard’ın gösterdiği gibi insan buradaki varoluşu güvensizlik, tehlike, kaygı ve ürkütücülükle doludur. Oysa bilim bunlara ne çare üretebilir, ne de bunları konu edinebilir (Akarsu, 1994, s. 200-201).

Jaspers, bilimsel bilginin genel geçerliğini hayatını dayandıracağı mutlak bir şey olarak görmek istemediği gibi, kendini içsel bir huzura, sadece var olmanın bilincine de bırakmak istemez; zira bu ikincisini de sahtekarlık gibi görür. Çünkü bu, metafizik varlıkların verebileceği bir şeymiş gibi boş bir beklentidir. Nitekim insana varoluşu için bir tatmin sağlayacak yerde, boşluk verir (Jaspers, 2003, s. 84). İşte bu yüzden Jaspers, Pozitivizm ve İdealizm’i reddeder. Pozitivizmde insan varlığı, kendinde varlık (numen) sadece nesnelere indirgenirken; idealizmde ise nesneyi tanımayan öznelliğe vurgu vardır. İlki, nesne ve olayların ötesindeki bilinemez olanı kavrayamaz yahut inkar eder; ikincisi ise nesneleri ve realiteleri tanımaz. Böylece ikisi de genellemeye giderek, insanın bir defalık ve tarihsel olan varoluşunu ihmal eder; oysa asıl gerçek budur (Akarsu, 1994, s. 204). Jaspers’in bu karşı çıkışı, Kierkegaard’ın, insanı ve yaşamı soyutlayan ve Tin’in önemsiz bir parçası haline getiren Hegel’in felsefesine karşı çıkışını anımsatmaktadır, ki Kierkegaard’ın Jaspers felsefesindeki temel önemini göstermektedir.

Jaspers’te bilimsel bilgi ihmal edilmez; zira kendi varoluşunu gerçekleştirme sürecinde dünya bilgisi anlamında bir zemin teşkil eder. Ne var ki bilimin nesneye bağlı düşünüşü bir yere kadardır; yani nesnenin varlık olarak tanınamayacağı felsefi düşünceye kadardır. Nesnenin ötesinde düşünüş, aynı zamanda insanın mümkün varoluşuna bir çağrıdır (Çüçen, 2015, s. 178). Zira insanın varoluşu bilimler tarafından tüketilemeyeceği özgür ve dinamik bir yaşamı imler (Çelebi, 2017).

Görüldüğü üzere Jaspers’te bilim, son derece önemli bir yere sahiptir; çünkü o, hem nesnel dünya anlamında varoluşun zeminidir; hem de çağımızda insan yaşamında büyük paya sahiptir. Bu yüzden Jaspers, bilime hakkını verirken, onun sınırlarını göstererek felsefenin ve inancın yerini de sağlamlaştırmaktadır. Bunun için öncelikle varolan bilimsel anlayışları ve bilimin yöntemi ile felsefi düşüncenin yöntemini ortaya koymak zorundadır. Zira bilimin son yüzyıllardaki parlak gelişimi, felsefeyi (ve elbette inancı) krize sokmuştur. Modern bilimler, birbirleriyle bağlantılı giderek kendi anlam, kapsam ve birliğini kurmuş olduğu için

geriye boş bir alan bırakmamıştır. Ne var ki, eskisi gibi dünya tasarımları da yoktur. Bilimin bu denli gelişmesi, felsefenin de bir bilim dalı gibi görülmesini sağlamış, diğer yandan akla ve sezgiye dayalı tinsel bir dünyaya çekilmesine katkıda bulunmuştur. Descartes'tan itibaren felsefe, yeni bilimsel anlayışla nitelendirilmiştir. Fakat bunun dışında iki tane daha bilim anlayışı vardır: Felsefenin sağladığı bütüncül bilim ve Platon'dan beri gelen idealar sistemidir. Jaspers bu ikincisine “inanç gerçekliği” der. Zira bütün şeyler bu sistemde eriyerek önemini kaybetmiştir. Ona göre Hegelci felsefe ve onunla aynı kavramsal yöntemi kullanan Marksçılık bu köktendir. Özellikle Marksçılık pozitivist, evrenselci ve mutlaklık iddiasıyla katı bir sisteme dönüşmüştür (Jaspers, 2010, s. 257-261).

Jaspers'a göre felsefe ve bilim, ayrılmaz bir bütünlük teşkil eder. Bu konuda Jaspers, felsefenin yadsınmasının, bilimden kötü bir felsefenin çıkmasına neden olacağını düşünmektedir. Yani ne felsefesiz bilim, ne de bilimsiz felsefe var olmaktadır. Felsefe, bilimsel yöntemleri tanır ve izler. Ona göre herhangi bir uzmanlık alanında bilgi edinmeyen ve bilimsel bilgiyle ilişkisi olmayan kimsenin felsefeden de nasibi yoktur. Öyle biri, eleştiri kabul etmez tasarıları yetkin bilgi olarak görme eğilimindedir. Oysa bilimde katı bir düşünce haddizatında yoktur (Jaspers, 2010, s. 262-263).

Demek ki Jaspers'in düşüncesinde bilim, felsefeye dinamizm ve esneklik katar. Bütün nesneler; evren, varlık, bunlarla ilgili sözcükler, nesnel olmayan şeyler de felsefenin konusudur. Fakat felsefe yöntemleri aynı zamanda tüm bunları aşkın duruma getirme yöntemleridir. Jaspers'in bu aşkın duruma getirme çabasıyla amaçladığı şey, bütünlüğe erişmektir. Bu sayede felsefe de büyük yaratımlara ulaşacaktır. Jaspers bunu *Philosophia Perennis* (sonsuz felsefe) olarak adlandırır. Yani, bütün felsefe alanlarını kapsayan bir faaliyet tarzıdır. Buna doğru düşünce sahibi herkes katılabilir; ancak herkes için geçerli bir biçimi de yoktur. Bu yüzden felsefe, bilimden çoktur ve bitmeyen bir yoldur. Son olarak, gerçeklik kapsanamaz olduğundan nesneden hareket eden bilim yetersiz kalır ve gerçeklik yalnızca felsefe yapmada açığa çıkar. Bu bakımdan bilim ve felsefe ayrı yollara, fakat çözülemez bir birlikteliğe sahiptir (Jaspers, 2010, s. 266).

2.3.2. Felsefe ve Din

Jaspers'in din bahsindeki görüşleri ağırlıklı olarak *Felsefi İnanç* kitabındadır. Tıpkı bilim bahsinde olduğu gibi, din ve felsefe arasındaki ayrım çizgilerini ve ortak noktalarını belirler. Onun dinden kastettiği elbette ki 'tebliğ dini' dediği vahye dayalı kitabi dinlerdir. Bu bahiste,

özelde içinden çıktığı Hristiyanlığı eleştiriye tabi tutsa da, eleştirisini genelleştirmeyi ihmal etmez.

Jaspers'e göre, din ve felsefe arasında ötelere beri zaman zaman beraber oldukları, bazen de karşı karşıya geldikleri bir ilişki vardır. Ne ki, her iki etkinlik son yüzyıllarda daha çok karşı karşıyadırlar. Felsefe için din, en iyisinden bir gizemdir. Fakat aynı zamanda kendisini tedirgin eden bir şeydir. Jaspers, dinin önemli bir olgu olmasına karşılık, ilahiyatçıların en önemli yerlerde sessiz kalmalarının olumsuzluğunu dile getirir. İlahiyatçıları bu konuda suçlar ve şöyle der: “*Gerçeğin nihai mülkiyetine sahip olanlar, başkalarıyla doğru dürüst konuşamaz olurlar. İnandıkları içerik nedeniyle iletişimi keserler*” (Jaspers, 2003, s. 72-73).

Esasen Jaspers'in imlediği gibi, dinden felsefeye, felsefeden dine karşı olumsuzlamalar her daim bulunur. Dinden felsefeye olan olumsuz bakış, ekseri Tanrı odaklıdır. Zira felsefedeki adıyla Deizm'in Tanrı'sı 'yoksul, soluk ve boş'tur. Tanrı, bir Mutlak Özne değil, sanki bir soyutlamadır. Felsefi açıdan ise dinsel varlıklar, kendini ve başkalarını aldatma-aldanma yoluyla saklanmadır. Üstelik dinin Tanrı'sı üretilmiş bir put gibi görünür (Jaspers, 2003, s. 74). Gerçekten de, özellikle 19. yüzyılda bu tez en çok işlenecek bir iddia olacaktır. Jaspers'te felsefe ile din arasındaki birliktelik, kendilerini *ebedi gerçeklik*'le alakalı olarak görmelerinden ileri gelir. Her ikisi de kendi tarihsel süreçleri içinde birikimle ve nakil yoluyla ilerlerken, aynı zamanda değişimlere de tabi olmuşlardır (Jaspers, 2003, s. 71).

Ancak son yüzyıllarda Batı'da, felsefe ile dinin arası açılmış ve felsefe, dinle mücadelenin aracı olmuştur. Dinlerin tarihsel bir olgu olan *Vahiy*'e dayanması, felsefenin ise herhangi bir üstün metin ve olayı tanımaması; yine dinlerin Batı'da Kilise'ye bağlı olması, felsefede ise bir topluluğa imtiyaz tanınmaması ve kişisel özgürlüğü istemesi aradaki anlaşmazlıklardandır. Dahası, dinin dogmatik oluşuna karşılık felsefenin sınır tanımaması; dinin güven ve inayet vermesine karşılık felsefenin tam tersine insanı huzursuz etmesi yine belirgin farklardandır. En nihayetinde din, Tanrı sevgisini; felsefe ise insan ve dünya sevgisini ister (Akarsu, 1994, s. 204). Jaspers, “*Biz artık metafizik sistemlere inanacak denli saf değiliz*” (Jaspers aktaran Akarsu, 1994, s. 213) derken, esasen kendisinden çok modern dünyanın din algısına atıf yapıyor gibidir.

Modern çağla birlikte ve elbette onun öncesinden gelen bir ivmeyle beraber, Hristiyan teolijisine karşı büyük bir tepkinin olduğu bilinen bir gerçektir. Jaspers bu tepkiye kısmen katılır ancak teist bir düşünür olarak Hristiyanlığa karşı hasımane bir tutum sergilemekten uzak durur. Fakat özellikle Katolik Kilisesi söz konusu olduğunda menfi tutum içine girer. Gerçi onun karşı çıktığı daha çok Katolik Kilisesi'dir. Çünkü din, Kilise'nin şahsına imana

dönüşmüştür. Kilise, kendi dışında insanlara bir kurtuluş tanımamaktadır. Kısacası Kilise bir baskı aracıdır; özellikle aforoz tehdidiyle insanlara özgürlük bırakmamaktadır. Zaten Jaspers'e göre, Hristiyanlık bozulmuş bir dindir. Dinsel dogmaları kabul etmeyen Jaspers, haliyle İsa'yı da Tanrı'nın oğlu olarak görmemektedir. Çünkü onun varoluş felsefesinde, varoluş (exisztanz) çabası kişinin özgürlüğüne bağlı olarak gerçekleşir. Bu çaba, bilimden gelen baskıyı yadsıdığı gibi, dinden gelen baskıları da yadsımak durumundadır. İnanç, içten gelmelidir; davranışlar kendiliğinden ve özgürce olmalıdır. Halihazırda tanımlanmış bir inanç da (yani Kilise ve tebliğ iman) bilgi olacağından, hakiki bir inanç olamaz. Jaspers'in felsefi inancı, Tanrı'yı aşkınlıkta aradığı için, ona imanı tebliğde ve kurumsal dinlerde aramamaktadır. Nihayetinde, kurumsal kimlikler ve cemaatler, kişinin ben'ini eriterek onu hakiki inançtan mahrum bırakır (Akgün, 2012).

Jaspers, elbette ki daimi ve aktif bir inancın peşindedir; bu yüzden onun felsefi inancı daima Tanrı'yı bulup kaybetmek ve tekrar bulmakla yazgılıdır. Oysa tebliğ (vahiy) inancı, Tanrı hakkındaki bu tasavvurları beyhude olarak görür (Jaspers, 2003, s. 74). Ona göre, herkes için geçerli olan söz, davranış, talep ve olayların sabit ve dolaysız aktarımı olan tebliğ; tarihsel bir olgudur. Bununla da kalmaz, tebliğ aynen Tanrı gibi, dünyaya ait bir nesne olur. Tanrı'nın böylesine müdahil olduğu, insanların arasına karışıp saf tuttuğu bir dünyayı Jaspers isabetli görmemektedir. Dahili olduğu Hristiyan geleneği de yanına alarak Jaspers, vahyin (tebliğin); güncel otoriteyi temsil ederek, belli bir ulus, cemaat yahut kurum (Kilise) içinde faaliyet gösterdiğini belirtir (Jaspers, 2003, s. 77). Bunlar, elbette onun ileri sürdüğü sınırsız ve tanımsız felsefi inanca aykırı şeylerdir.

Aydınlanma felsefesinin getirmiş olduğu dinsel inancı sorgulayan tutum ile din arasında bir denge kurmaya çalışan Jaspers, doğallıkla her iki tarafa eleştirilerde bulunur. Zira O, felsefi inanç tezini her iki tarafa da yaslamak durumundadır. Felsefeden ve aşkınlığa yöneliminden güç alacak felsefi inanç için, öncelikle bu iki alandaki zeminin temizlenmesi ve ayıklanması gerekmektedir. O halde, öncesinde 'tebliğ inancı' dediği dine yönelik eleştirilerini anlattığımız Jaspers'in, şimdi din yahut inanç karşıtı argümanları eleştiriye tabi tutması gerekmektedir.

Jaspers öncelikle, bu din karşıtı fikirleri başlıklar altında toplar ve onlara cevaplar verir. Onun amacı iddiaları çürütmekten ziyade haklı ve haksız yanlarını göstermektir. Din aleyhine öteden beri var olan bu iddiaları Jaspers beş başlıkta toplar ve cevaplar. Bunlar;

a. Çok sayıdaki dinin varlığının, hiçbirinin doğru olmadığına kanıt olduğu iddiası.

Cevap: Dini inancın ifadesi, içerdği dini yaşantıyla karıştırılmamalıdır. Dini inancın tarihsel bir görünümü vardır.

- b. Dinlerin her türlü kötülüğü tasdik ettiği, hunharlık yaptığı veya onayladığı, şiddeti istediği, insan kurbanları, haçlı seferleri ve din savaşlarına sebep oldukları iddiası.

Cevap: Bunları tespit etmek zordur; iyice araştırmak, tarihsel durum analizi yapmak gereklidir. Dinlerin hayır ve iyilik yönündeki katkılarını da görmek gereklidir. Ruhun derinlik kazanması, toplumsal hususların düzene sokulması, büyük çapta hayır işlerinin yapılması, sanat ve düşünselliğe anlam katılması gibi iyilikleri görmek gerekir.

- c. Dinin cehennem azabı, Tanrı cezası, acımasız bir iradenin akıl almaz gerçeği ve benzeri hususları işleyerek sahte korkulara yol açtığı, illüzyonlar yarattığı ve böylece paniğe yol açtığı iddiası. O halde dinden kurtuluş, huzur anlamına gelir, çünkü aldatmacalardan kurtuluştur.

Cevap: Somut batıl inançlar kastedildiği müddetçe, bu sınırlar doğrudur. Korkunun kendi içeriği hedef alındığında ise, sınama yanlış olur. Cehenneme karşı duyulan korku, ahiret tasavvuru sayesinde insanın kendisini seçişiyle alakalı derin dürtülerinin eseridir. Sadece korkunun hüküm sürdüğü yerde insan yüzeysel kalır.

- d. Dinlerin, her şeye nüfuz eden bir gerçek dışılık geliştirdikleri; düşüncesizliği, saçma olanı en başta oturttukları; bunu da her türlü sorgulamadan korudukları için, kör itaat atmosferi oluşturdukları iddiası. Buna göre, dini inanç ve gerçek dışılık beraberce bulunur.

Cevap: Dinin eleştiri kabul etmezliği, onun gerçek dışı olduğu anlamına gelmemektedir. Akıl ve sağduyunun kendisinden saklamak istediği sınırlar ve bilmeceler bulunmaktadır. Bunlar, mitler veya batıl inançlara sapma ihtimali olsa dahi, dini bağlamda dolaysız olarak ortaya çıkarlar.

- e. Özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren etkili olmuş olan ve halen etkisini gösteren, nihilist düşünceye kaynaklık eden, dinlerin dünyanın değerini azalttığı iddiası. Buna göre, dinler, insan üretimi şeyleri kutsallık iddiasıyla dünyadan soyutlayarak yaşanan hayatın önemini azaltır.

Cevap: Tam tersine din, bütün dünyayı raylarının üzerine oturtma, dünyanın kendine has özelliklerinden gelen ışığın parıltısını her türlü gerçeğe yansıtma gücüne sahiptir (Jaspers, 2003, s. 79-80).

Sonuç olarak Jaspers'e göre, din konusundaki bu yorumların hiçbirisi asıl mevzuu hedef almazlar. Bu suçlamalar dinlere değil, dinlerdeki sapmalara yöneliktirler. Oysa Aydınlanma düşüncesi, bütün dinlerin iyi kısımlarını alarak yeni ve doğru bir din oluşturmaya çalışmıştır. Ancak sonuç hüsrana olmuştur; çünkü Aydınlanma, eksiklik ve sapma olarak gördüğü şeyleri atarak ve kalanı soyutlayarak bir sonuca gitmeye çalışmıştır. Fakat içerik kaybolduğu için, geriye tutulmaya değmez bir yönelim kalmıştır (Jaspers, 2003, s. 81). İnanç ve bilgiyi beraber gören, fakat bilgiyi inancın aracı olarak tanımlayan Jaspers, bilimden inanca gidilmesinin kapalı olduğunu imler; bu konuda sadece felsefe yetkin bir konumdadır. Onda, inanç anlamayı arar, ancak inanç sahibi kişi aynı zamanda bilmek ister (Akgün, 2012). Jaspers için bilim, sanat, din tinsel yaratım alanlarıdır ve bunlar aynı zamanda düşünmenin konusudurlar. Bu alanların her birinde karşılaşılan sorular, felsefe olarak insanın karşısına dikilmektedir (Jaspers, 2010, s. 110).

2.3.3. Felsefe ve Felsefe Olmayan (Felsefesizlik)

Jaspers'e göre, tüm önemine rağmen felsefe yegane gerçek değildir. Jaspers, bundan yola çıkarak, felsefi düşüncenin yaşamla olan bağında ve düşüncede karşılaştığı sorunlara bakışını kaydırır. Bu sorunlar, daha çok düşüncenin inanca evrildiği yerde bulunur; fakat kendisi halen felsefe olarak algılanır; oysa bu sadece yanıltıcı bir görüntüdür. İşte gerçekte felsefe olmadığı halde felsefe olarak algılanan bu duruma Jaspers, *Felsefesizlik* yahut *Felsefe Olmayan* demektedir (Jaspers, 2010, s. 305). Felsefesizlik, felsefe gibi görünerek felsefenin karşısında yer alır. Öyle ki, esasında felsefenin de reddedilmesi anlamına gelir. Jaspers, bu durumla tarihte sıklıkla karşılaştığımızı söyler. Hatta kişi bazında bile sıklıkla felsefesizliğe yenik düşeceğimizi belirtir. Ama yine de insan bu zorluğu aşmalıdır; zira kendini ve dolayısıyla varoluşunu ancak bu şekilde gerçekleştirir.

Öte yandan Jaspers'te, felsefe ve inanç beraberce yer aldığı için felsefesizlik, inançsızlık anlamına gelecektir. Onun tarifinde inançsızlık, sözde bilgi alanı içinde kalarak aşkınlığı yalanlamadır. İnançsızlık, bilgi alanında ben ve Aşkınılık'ı (Tanrı) tanımaz; yalnızca varoluşu, genel geçer realiteleri ve nesneyi yani dünyayı tanır. Ancak bu tanımlar her zaman yüzeyde kalır; bu yüzden felsefesizlik olarak görüntüde kalır. Öte yandan kısmi gerçeklikleri mutlaklaştırma yoluyla kendini inanç olarak gösterir (Jaspers, 2003, s. 107-108). Jaspers için inanma inançsızlıktan, felsefe de felsefesizlikten sağlanır. Bunlar, asıl olan (hakikat) için bizlere gerekli olduğundan ihmal edilemez gerçekliklerdir. Felsefesizlik, felsefenin sınırında belirdiğinden, onunla karşılaşmak kaçınılmaz ve onu aşmak zaruridir (Jaspers, 2010, s. 328).

Bundan başka Jaspers, insanı felsefesizliğe götüren özel gördüğü biçimleri belirler. Bunlar; kısmi olan şeylerin soyutlanarak mutlaklaştırılması; varlıkbiliminin (ontoloji) varlığın ve varoluşun kendisi sanılması; sadece şekilsel düşünen, her şeyi yüzeysel olarak sorgulayan ve reddeden boş düşünce (reflexion); dolaysız mutlak doğruluğu ileri süren tek yanlı inanç tezleri; nesnel olarak kesinmiş gibi görünen ama gerçekte mantık ve ampirik kurallara aykırı hususları gerçek olarak kabul eden *saçma da olsa inanıyorum (credoquiaabsurdum)* tezleridir (Jaspers, 2003, s. 133-135).

İnançsızlık, varoluşta kesinlikle olmadığından, nihayetinde batıl inançlara kaçmak zorunda kalır insan; çünkü “doğa boşluk kaldırmaz” kuralı varoluşta da geçerlidir. Bilgi alanı kabul edilse bile, bundan kurtulunamaz. Jaspers’e göre, kendini bilgi, anlayış ve inançta gösteren felsefesizlik ve inançsızlık, dolaysız algılara ve sebeplere dayanırlar. Bunun üç şekli bulunmaktadır: *Demonoloji*, *İnsanlara tapma* ve *Nihilizm (Hiççilik)* (Jaspers, 2003, s. 108-110). Jaspers, tüm bunların hayatta sıklıkla karşılaştığımız, fakat tanımlanmaları ve yakalanmalarının zor olduğu, bütün felsefi araçları kullanarak ifade edildiklerinden hem kendilerinin hem de başkalarının aldanmasına yol açtıklarını belirtir. Birbirlerine son derece yakındırlar, dolaysıyla geçişkendirler ve değişken tabiatları nedeniyle tespit edilmesi zordur. *Demonoloji*, yani cinlere yahut şeytani güçlere inanma ve tapınma (animizm, medyumluk, astroloji vb), fizikötesine inanmaktan kaçamaz. Ancak bu yönelim, otoriter insanların etkilerine kapılarak onlara tapınışlarla birleşebilir (Jaspers, 2003, s. 110). Anlaşıldığı üzere Jaspers’in bu gibi düşüncelerinde, Nazizm’in, kendi otoritesine dayanak yaptığı ve kullandığı her türlü mitsel/büyüsel anlayışın etkilerinin gözlemi belirgindir.

Öte taraftan *Demonoloji*, saçmalık ve estetik yanılgısına; insana tapınma, onu Tanrı ile karıştırma yanılgısına; kendisinde her şeyin silindiği Nihilizm ise, insanı dağınıklık ve boşluğa sürükler (Jaspers, 2010, s. 328). Jaspers, tüm bunları aşmanın ancak gerçek bir inanç ve felsefe ile olacağını belirtir; zira hepsinde bir gerçek bulunur ve zaten onun felsefi inancı gerçeği arar (Jaspers, 2003, s. 109).

2.3.3.1. Demonoloji

Jaspers, *Demonoloji*⁴’yi şöyle tanımlar: "*Varoluşu, dolaysız bir inançla bir takım güdülere, şekil verici, yapıcı ve yıkıcı kuvvetlere, iyi ve kötü niyetli cinlere, çok sayıda Tanrı’ya bağlamak, bunu bir öğretisi olarak telaffuz etmek, Demonoloji olarak adlandırılır*" (Jaspers,

⁴ Demonoloji (Deamonoloji): Ortaçağ’da Kilise’nin teolojik bağlamda şeytan, cin gibi kötücül ruhani varlıkları inceleme konusu yaptığı sözde bilim dalı.

2003, s. 109). Görüldüğü üzere, burada bir abartma söz konusudur; hayali varlıklara itibar edilir ve onlara güçler vehmedilir. Oysa fizikötesine kaçılrsa bile burada bir aşkınlık (*Transzendenz*) yoktur. Aşkınlık varsa dahi, bu birçok iktidara bölünmüş ve dağınık olarak bulunur. Jaspers, insanın, sırlı bir hayatın cazibesine kapılarak bunlara teslim olması durumunda, görünürde yaşamın anlamının artabileceğini ifade eder. Ancak bu güçlerin insanda olumsuz bir tahakkümü vardır; insan bunlarla korku, ürperti, dehşet biçiminde etkilenme ve sürüklenmeler yaşar. Bunun Jaspers açısından anlamı ise, günümüzde mitolojiye özlemin, mitlerle beraber düşünme ve yeni mitlerin oluşturulmasının modern hayattaki temellerini göstermektir (Jaspers, 2003, s. 110).

Jaspers'in betimlediği *Demonoloji*'de iyi ve kötü, aynı derecede kutsaldır. İçkin durumlar kendiliğinden tanrısal bir boyut arzeder. Aşkınlığın yerini içkinlik almıştır; ancak algı dünyasındaki bu içkinlik, kavranabilir durumda değildir; fakat bugün daha fazla somuttur. İçkinlik ve aşkınlığın bu karmaşası nesneler dünyasına da yansır. Tanrısallığın yerini dağınık güçler alır ve nesneler bu kaos içinde görünür. Bunun sonucunda, Tanrı'ya yönelim yerine bu güçlere bir yücelik payesi verilir ve onlara temelsiz bir inanç hasıl olur. Artık rasyonellik bir kenara atılır ve mitlere kaçma eğilimi baş gösterir yahut insan kendi mitini ortaya çıkarmak ister. İnsan, kendisini ve hayatı bu yaşantı içinde kavramaya çalışır (Jaspers, 2010, s. 307-308).

Jaspers'e göre, bilimci yaşam görüşünün çöllüğünde insan sığınılacak yer aramaktadır ve bu gibi akıl dışı, hayali düşünceler ve yaşantılara kapılmaktadır. Tanrı'nın olmadığı ve bu yüzden putların hüküm sürdüğü bu düzende, her şey dünyanın nesnesi haline gelmiştir. Bu da esasında hiçliğin gölgesidir (Jaspers, 2003, s. 111). Dahası, insan kaybolmuş; Tanrı'ya ulaşmak zorlaşmış; tabiata boş bir güven beslenerek kutsallaştırılmış; ahlaki olandan estetik olana kaçılarak insan kendini sorumluluktan kaçırılmış; aşkın ve nesnel gerçekliklerin her ikisi de ıskalanarak varoluş boşa çıkarılmıştır (Jaspers, 2003, s. 117-120).

2.3.3.2. İnsanlara tapma

Kavramın kendisinden açık olduğu üzere, insanların belli bir insana bağlanarak onu gerçeküstü gibi görmeleri, tüm insanlık idealinin temsilcisi gibi algılamaları sayesinde gerçekleşir. Elbette ki bu bir abartmadır; ancak insanlar bu duruma boyun eğler ve mucizeler beklerler (Jaspers, 2003, s. 121). Jaspers'in tanıtladığı bu olgu günümüzdeki bizler için daha bir realitedir. Çünkü geçmişte bu tarz bir kutsallık dinsel boyutta yaşanırken,

günümüzde daha çok popüler kültür ikonlarına (sanat, kültür, sinema gibi) ve toplumsal-siyasal düzenlerin öne çıkardığı önemli eylem insanlarına yöneliktir.

Jaspers, tarihte yer almış üstün sayılan komutan ve hükümdarı bu bağlamda sayar. Bu kişiler, Tanrı'nın oğlu sayılmış yahut tanrısal ilan edilmiş olan İskender, Sezar, Napolyon ve benzerleri daha hayatta iken abartılarak, Tanrı yerine konulmuştur. Oysa tapınma, tapınandan ziyade tapınılanı etkiler. Böylece tanrısal kişilik çevresinde kötü bir düzen inşa edilmiş olur. Fakat bu tapınma sadece liderlerde söz konusu değildir. Jaspers, bazı antik çağ filozoflarına (ve günümüzde modern çağ filozoflarına) yönelik kutsallaştırmaları da anar. Ona göre tüm bunların sebebi ise dünyadaki *manevi gelişimin matlaşması*dır (Jaspers, 2003, s. 121). Ayrıca, insanda mit yapma ve mitlere inanma yönünde bir eğilim mevcuttur. Ancak asıl sebep, yetkin olmayan insanın bir başkası üzerinden kendini yetkin görme isteğidir. Nihayetinde insanı tanrılaştırma, *Demonoloji* bahsinde anlatıldığı gibi, sözde aşkınlık arayışına tekabül eder; gerçekte ise tanrıtanımazlıktır (Jaspers, 2010, s. 329).

Jaspers, felsefi inancın bunu yeneceğinden şüphesizdir. Zira o, insanın fani olduğunu ve yetkin olmadığını anımsatır ve aşkınlıkta saklı Tanrı'yı kollayarak insanın Tanrı yerine konulamayacağını bilir. Zira Tanrı ne dünyadaki bir nesnedir, ne de insanda zuhur eder. Üstelik böyle bir şey, insanın da değerini azaltır (Jaspers, 2018, s. 123).

2.3.3.3. Nihilizm (Hiççilik)

Jaspers, apaçık inançsızlığı Nihilizm olarak tanımlar. *Demonoloji* ve insanlara tapınma bir inanç gibi görüldüğü halde Nihilizm, dolaysız bir inançsızlıktır; zira buna göre bütün inanç içerikleri tutarsızdır. Her şey temelsiz, görelî ve kuşkuludur (Jaspers, 2010, s. 321). Bundan anlaşılacağı üzere, Nihilizm nesnel değildir; yani kişiye bağlıdır. İnançları reddetse bile, bir inanç gibi işlev görebilir. Jaspers, eğer nihilizm kişide canlılık, yaşama zevki bulduruyor ve güç istenci ile ilgili güdüler beslemesine neden oluyorsa, onun bir inanca dönüştüğünü söyler. Ancak tam tersi negatif duygular besliyorsa kişi; yani hiçbir şeyi sevmiyor, hissetmiyor ve değer vermiyorsa, o zaman nihilizm ruhsal bir yaşantı olur. Ve bazen de dünyadaki durumlardan dolayı yaşanan derin hayal kırıklıkları ile oluşur (Jaspers, 2003, s. 124). Nihilizm, reddettiği olumsuzlukları öncesinde kabul etmek zorunda olduğu için yeniden gözden geçirildiğinde onunla hesaplaşılabilecektir. Daha sonra Jaspers, bu Nihilist reddedişlerinin en önde gelenlerini sayarak içeriğini açıklar. Bunlar:

1. Tanrı yoktur.
2. Tanrı ile insan arasında hiçbir bağlantı yoktur.

3. Tanrı'ya karşı bir yükümlülük yoktur (Jaspers, 2010, s. 321).

Jaspers'e göre, bu sayılıtlarda müspet bir Nihilizmin varlığı görünür. Zira varoluş kabul edilmiş ancak deneysel bir düzene intikal ettirilmiştir. İnsan hayatı ve düzeni de bu kaçınılmaz ampirik doğa düzeninden tasarlanmıştır. Bundan dolayıdır ki, modern zamanlarda nihilizm kendisini doğa olaylarına indirgemiş ve insan da bu doğa telakkisine teslim olmuştur. Elbette ki Jaspers, bu durumun karşısında olarak, pozitivizmin ve insan yaşamında bir ölçü kabul etmeyen bu nihilist varsayımın, yine kendisine dönerek her şeyi yutan bir anafora dönüştüğünü söylemektedir. Anlamsız bir canlılık ve düşünce içermeyen hareket, nihilizmin sahip olduğu tek gerçek zemindir (Jaspers, 2003, s. 124).

Bunun dışında Jaspers, bir de *Filister Nihilizmi* denilen bir nihilizm türünden bahseder. Bunun kökeninde yaşam karşısında sıkıntı ve dehşet duyma vardır. Sevgi, merhamet, iyilik, doğruluk gibi her türlü insani hisler ve Tanrı tasarımı reddedilir. Onların böyle düşünmesinin altındaki neden ise, felsefede *Teodise* olarak bilinen *dünyanın kötülüğü* problemidir. Bu kısaca, "*Eğer Tanrı iyi ve kudretli olsaydı, dünya kötü olmazdı. O halde Tanrı ya güçsüz ya da iyi değildir*" şeklinde ifade edilen bir problemidir (Jaspers, 2003, s. 127). Bu sorunsal, burada konumuz olmamakla birlikte, ateizmin önemli bir argümanı olduğunu anımsamakta yarar vardır.

Jaspers, yaşamı içinde gördüğü Nazizm hareketini de gözeterek, kayıtsızca ölen ve öldüren insanların varlığının da fiili nihilizmin bir çeşidi olarak görür. Özellikleri olarak fanatizm, ilkel hissiyatlar, güç istenci ve hezeyan dolu tepkiler vermeleridir (Jaspers, 2003, s. 144). Ancak tanıklık ettiği çağın durumu bundan ibaret değildir. "*Bilinçli bir anlamsızlık*" hüküm sürmekte, hiçliğin kutsanması, mekanik yaşantı, bürokrasi ve şiddet sıkça görülmektedir. Tabi bunlar yaşamda sergilenirken onur, cesaret, sadakat gibi güzel sözcükler seçilir; sloganların arkasına sığınılır. Nihayetinde dinamizm, yenilik, gelecekçilik övülür; bilime tam iman edilir ve tarihteki şiddet sahiplerine hayranlık beslenir. Eskiye ait kültür ortadan kaldırmak istenirken, aynı zamanda eski büyük imparatorluk düzenlerine de (Roma, İskender İmparatorluğu) özlem duyulur; mitolojiler inanç haline gelir. Ve hatta Jaspers'in yerinde görerek imlediği gibi, eğitilmiş çevrelerde çağdaş sanat adamlarına (ki Hölderlin ve Van Gogh'u örnek verir burada) yönelik kültler oluşturulur (Jaspers, 2003, s. 146-147).

Jaspers'a göre, yegane gerçek peşinde koşan felsefe her gün yeniden elde edilmelidir. Henüz tam bir nihilizme yenik düşülmemişse bile, felsefenin ayağa kalkması lazımdır (Jaspers, 2003, s. 146). Öte yandan Jaspers, dinlerin bugünkü durumunu da sıkıntılı görür. Dini inançların her zaman insanın karşısına bir seçenek olarak çıktığını, insanları kendisine

bağladığı, bazen anarşi, bazen de diktatörlükleri beslediği görülse bile, o eski zamanların güçlü düzenini kuramayacağını söyler Jaspers ve şu pasajı paylaşır: "*(Dinler) doğumdan ölüme dek hayata, yani her şeyin olup bittiği ve insanın yurdunu oluşturan mekana nüfuz edemezler artık. Günümüzde din, bir yaşam alanı olmakla yetinir. Asıl hayatın yanında ve dışında kalan Pazar günleriyle avunur*" (Jaspers, 2003, s. 147). Akabinde Jaspers, dinlerin, insanları vahiy (tebliğ) ile nihilizm arasında bırakmakla, felsefeyi inancın ve maneviyatın çöküşünde payı olmakla suçlandığını söyler. Fakat sadece din değildir felsefeye çatan. Nihilizm de felsefeyi "hayal alemi" gibi gösterip kenara atmak istemektedir. Nihilizme göre, din ve felsefe yolun sonuna gelmiş aldatmacalardır. Fakat Jaspers'e göre, insanın bir zemini ve hedefi olmayan özgürlüğü, nihilizmde üstün değer olarak kabul edilmektedir (Jaspers, 2003, s. 148).

Jaspers, karşılaşılan bu durumdan felsefeye rol vermektedir. Bu da, varoluşu kavramak suretiyle, yani Tanrı'yı idrak suretiyle insanın kendisini bulmasıdır. Ona göre, Nietzsche, Kierkegaard, Pascal, Dostoyevski gibi büyük vicdan sahiplerinin ortaya koyduğu manevi bir kuvvet vardır. Bu güç durum bizden, sağduyu ekseninde varoluşun kendini yeniden düzenlenmesini talep etmektedir. Bu talebin ise bir takım etkin içeriklere sahip olması gereklidir. Bunlar;

1. Huzursuzluğun daimi kılınarak felsefenin hedefi olarak huzurun aranması;
2. Nihilizmden geçtikten sonra, insanoğlunun düşünsel ve kültürel birikimi anlamında nakillere sahip çıkılması;
3. Felsefenin gerçekliği için bilimlerdeki saflığın, yani açıklığın aranması;
4. Sağduyunun, iletişimde söz sahibi olmasıdır (Jaspers, 2003, s. 151-152).

Nihilizm'den bahsediyorsak, Jaspers'in, bu etkili görüşün iki büyük temsilcisini nasıl algıladığına da bakmak gereklidir. Jaspers, nihilizmin karanlık, umutsuz, karamsar ve olumsuz yönleriyle betimlerken Schopenhauer'i örtük olarak anıyor gibidir. Nihayetinde nihilizmdeki ruh yoksunluğu ve bedbinlik, kendisini, varoluş olmaksızın bir kahraman gibi sunacaktır (Jaspers, 2010, s. 324). Bu durum, Schopenhauer'de, gerçekten de varlığı ve hayatı olumsuzlayan bir anti kahramanlık gibi yaşanmıştır. Öte yandan, Jaspers'in Nietzsche'de gördüğü en belirgin özellik, onun menfi felsefe yapma tekniğidir. Onun yaşama evet demek için mevcut olan her şeye hayır demesi, paradoksal olarak pozitif olana varmak için kullanılır. Ne var ki Jaspers, Nietzsche'nin negatif olandan pozitif olana varmasının kolay olmadığı görüşündedir. Zira akli olan her şey, bizzat akıl için eleştirel ve negatif olmak durumundadır. Ama pozitif olan şey, sadece insanın açıklanamayan varoluşsallığı ve onun

tarihselliğidir. İşte bu yüzden Jaspers, Nietzsche'nin pozitif olanın peşinden koşarken varoluşun muallaklığıyla baş başa kaldığını ifade etmektedir. Bu durum Nietzsche'de Tanrı, ruh ve dünyaya dair şüphenin hakim olmasıyla ve sonucun insanın tarihselliğinde aranması sonucu ortaya çıkar. Jaspers'e göre, varoluşun hem tarihte, hem gelecekte aranması ve dünyanın şimdiki yorumu, ister istemez mistik bir yaşantıya dönüşmektedir. Ve Nietzsche'de böyle olmuştur (Jaspers, 2013, s. 151-154).

Karl Jaspers, "*Benim çalışmalarım, hiççiliğe karşı bir savunma denemesidir*" (Jaspers, 2010, s. 327) diyerek, bu konudaki ciddiyetini ortaya koyarken, aynı zamanda felsefi inanç açısından aşılması gereken bir engelle dikkat çekmektedir. Nitekim onun ele aldığı nihilizm sorunu, o günlerden bu güne bir hayli mesafe kaydetmiş ve geçmişin birikimini yanına katarak hayatın merkezine oturmuştur. Dahası nihilizm, modernleşme serüveninin ileri aşamalarında güçlenerek düşüncenin temeli haline gelmiş ve sonunda çağdaş insan bilincinin genel havasını yansıtır olmuştur. Bu bakımdan biz, olgunun düşünsel ve tarihsel sürecini, yaşamla olan bağlarını gözlemlerken; aynı zamanda bir içkinlik haline gelen modern (ve post-modern) yaşama ediminin nihilizmi üretmesinin kaçınılmazlığına dikkat çekmek zorundayız. Böylece seyrek olarak nihilizmi problem olarak ele alan günümüz felsefesinde Jaspers'in aşkınlığı referans alan felsefi inanç tezinin, bu yönüyle de öne çıkması arzu edilmiştir.

3. JASPERS'İN FELSEFİ İNANÇ TEZİ

3.1. Felsefi İnanç Kavramı

Felsefi inanç, Jaspers'in terminolojisinde rasyonel inançtır. Bununla kastedilen şey, inancın felsefe tarafından desteklenmesidir. Bu yüzden Jaspers, felsefeyi inançtan ayrı düşünmediği gibi, inançsızlık anlamında Nihilizm olarak da görmez (Jaspers, 2003, s. 7) . Onun felsefi inancını anlamamız açısından, bu tezin ilk bölümünde anlatılan rasyonel felsefi temellerin ne olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Daha sonra ise Jaspers, artık bu temellerin üzerindeki yapıyı kurup sergileyecektir.

Bilindiği üzere Jaspers, bir metafiziğe dayanması ve doğal teoloji yapmasıyla diğer varoluşçu filozoflar arasından öne çıkmaktadır. Çünkü ona göre felsefe, zaten özü gereği metafiziktir (Bochenski, 2019, s. 211-212).

Jaspers için felsefe, ne inanca aykırıdır, ne de inancın emrindedir. O, felsefi inancı, dinlerin üstünde ele almaktadır. Bu yüzden Jaspers, dinlerin özü olan vahyi de bir 'şifre' olarak değerlendirir. Öte yandan felsefe ile uğraşan inançlı bir insanın iki taraftan da suçlayıcı ithamlarla karşılaşacağını söyler: "Hem rakip kabul etmeyen tebliğ inancından, hem de batıl itikat halini almış olan bilimden" (Jaspers, 2003, s. 8). Jaspers'te inanç, akıldışılık olmadığı gibi, bireysel itikad ya da bireyin dışında olarak nesnel bir olgu da değildir. Bir başka deyişle, inanç ne nesne tarafından belirlenen bir öznellik, ne de öznellik tarafından belirlenen bir nesnelliktir. Fakat bu ikisinin birliğinden oluşur. Jaspers bu konuda, "*Bu inançtan yola çıkarız ve bu inanca inanırız*" demektedir (Jaspers, 2003, s. 13).

Esasen daha öncesinde karşılaştığımız özne-nesne ayrımının düşüncede getirdiği güçlüğü, Jaspers, inancın oluşumunda kullanmaktadır. O, varlığın bu denli parçalanmış olan algısının üzerine çıkmayı istemektedir. Alışıldık özne-nesne ayrımının yarattığı zorluk, inancı tarif etmeyi güçleştirir. Fakat inanç, tam da bunun üzerinde yer alır. Yani inançta nesne ve özne ayrımı değil, birliği söz konusudur. Bundan dolayı, inanç aynen varoluş gibi ne sadece içerik, ne de bir fiildir (Jaspers, 2003, s. 14).

Böylece Jaspers'e göre inancın, sadece içsel bir yaşantı ve bilinmesi mümkün herhangi bir olgu olmadığı sonucu çıkar. O, tarihseldir ve aynı zamanda düşünme yoluyla varlığın özünü yakalamadır. Felsefi inanç, tüm bu durumların farkındadır. Zira düşünsel yapı her daim yarım; gerçeğin elde edilmesi için, kendisini yalnızca düşünce olarak değil, kendi varlığı içinde, tarihsel olarak algılayanın tamamlayıcılığını gerektirir. Filozofumuz, tüm bunlardan

felsefi inancın menfi özellikte olduğunu, dini itikad haline gelemeyeceğini, dogmatik olamayacağını, var olan söz kavram ve yöntemleri kullansa da onlara boyun eğmeyeceğini, özü gereği de tarihsel olduğunu savunur. Felsefi inanç, huzursuz bir varoluşun gereği olarak, inancın köklerine sürekli bir geri dönüş ve açık sözlülük ister. Bu yüzden felsefi inanç, Jaspers için, bir inanç olma iddiasından çok, bir düşünme ve gerekçelendirme tarzıdır (Jaspers, 2003, s. 15).

Jaspers'te felsefi inancın esas kaynağı, dünyanın ve insanın kendine yetmezliğidir. Çünkü bu ontolojik durumların hiçbir şekilde bilgi yoluyla tüketilemeyeceği ortadadır. Zaten halihazırda insan ve dünya, natüralist ve pozitivist paradigmaların ardında silinmiştir. Ama bu ontolojik esaslar, dille ifade edilmesi zor olan varoluş gerçeğimizdir. Bu gerçekliğe ulaştıracak olan sıçramanın aracı olan şifrelerin anlam ve içeriği de bu sayede bir şahsilik kazanır (Kolakowski, 1999, s. 170). Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, felsefi inanç kavramının kökeni vahiy değil, felsefedir. Var olan her şeyin bir şifre olduğu, dünya ve evrenin, hatta Tanrı'nın dahi büyük bir şifreler bütünü içerisinde ele alındığı bu yeni üst bakış, doğallıkla, *Existenz* özne'nin yetkinleşmiş çabasını gerektirecektir. Çünkü şifreler, aşkınlık ile var olanlar arasında bir aracıdır (Akgün, 2012). Bu yüzden şifrenin okunması, kendisi de aşkın varlık ve nesnel dünya arasında bir köprü olan *Existenz* özne'nin varlığıyla mümkündür.

Felsefi İnanç bağlamında önemli bir dönüşüm de, Jaspers'in, daha önce sırasıyla *Kuşatan* (Çepeçevre Kaplayan) ve Aşkınlık olarak adlandırdığı asıl varlığı, artık bu bölümde Tanrı olarak anmasıdır. Elbette ki tüm bu adlandırmalar tek bir varlığı gösterir; ancak Jaspers'in metafiziksel düşünme yöntemi bu tarz bir adlandırmayı gereksindirmektedir. Jaspers, bu durumu açıklıkla ifade etmez; fakat biz bunu, onun felsefi yönteminden çıkartıyoruz.

Sonuç olarak, Jaspers'in felsefi inanç öğretisi, onun metafizik yapma yöntemiyle elde ettiği bir öğretilerdir. Jaspers, öncelikle *Kuşatan*'ın varlığını tespit ederek aşkınlığı kavramakta ve buradan hareketle, özne'nin varlığında bütün her şeyi anlamlandırmaktadır. Özetle, bu metafiziğin ve dolayısıyla felsefi inancın işleyişi şöyledir: *Kuşatan*, Aşkınlık (*Transzendenz*)'tır. Bu Aşkınlık ise Tanrı'dır. Dünya, Ben ve Tanrı, varlığın üç görünümü olup, aynı zamanda felsefi inancın aşamalarını teşkil ederler. Dünya/evren, varlığın somut, görünen durumudur. İnsan önce dünyadaki somut varlığından geçerek sınırlarına varır. Bundan sonra kendi soyut varlığını yani *Existenz*'ini kavrar. Buradan yola çıkarak Aşkın olanla buluşur. Varlığın, kendisinde olan, soyut ve aşkın varlık ise Tanrı'dır. Aşkınlıkla olan

iletişim ise tek yanlıdır; sözlerin anlamı yoktur; şifreler geçerlidir. Sürekli kaybedilen düşünöer ve katılma vardır (Elmalı, 1995, s. 48).

3.1.1. Felsefi İnancın İçerikleri

Jaspers, felsefi inancı tespit ettikten sonra, kavramın içeriğini serimlemeye çalışır. Bunun için de dört soruyu anahtar olarak kullanır. Bunlar; *ne biliyorum*, *aslında var olan nedir*, *gerçek nedir* ve *nasıl biliyorum* sorularıdır.

Ne biliyorum sorusunun cevabı, Jaspers'in özne-nesne bütünlüğü anlayışında gizlidir. Özne-nesne ilişkisi içerisinde, kendisi de dahil olmak üzere bütün var olanları kavrayan özne; bunları us aracılığıyla sembol ve şemalara dökerek kendisi için anlaşılır kılmaktadır. Bilinebilenlere ait olan bu durum, zorunlu olarak bilinç açısından nesnellik taşır ve sınırlıdır. Ancak Jaspers açısından, yine zorunlu olarak, aşkınlığa ulaşmak için bir sıçrama tahtasıdır (Jaspers, 2003, s. 28).

Aslında var olan nedir sorusunun cevabı ise Tanrı'dır, yani *Transzendenz*'tır. Çünkü bütün varlık tarzlarının (dünya/evren; öznenin halleri olarak varoluş, bilinç, ruh, varlık) temelinde tek bir şey olarak Tanrı durur. Dolayısıyla bu sorunun cevabı, anılan varlık tarzlarının aydınlatılmasıyla mümkündür. Diğer bir deyişle, asıl varlık yani Tanrı'nın kavranması gerekir. Gerçek varlık, özne ve nesneyi kapsayıp onu aşar. Bu yüzden hiçbir şey bir başına varlığı veremez ama tüm bunların cevabını asıl varlık olan Tanrı verebilir (Jaspers, 2003, s. 28-31).

Gerçek nedir sorusunun cevabı, Jaspers'in *Kuşatan* türlerinde göstermiş olduğu *Bizi Oluşturan Varlık*'taki öznenin kuşataniyla ilgilidir. Yani gerçek; özneye sayılan *var olma*, *bilinç*, *ruh* ve *varoluş* hallerinin gösterdiği durumlardır. Bunlar sırasıyla var olma halinde dolaysızlığı, bilinç halinde nesnel düşüncede çelişmezliği, tin/ruh için fikri inanışı ve mümkün varoluş (*Existenz*) için asıl inanışı gösterir. Asıl inanış ise, varlığın aşkınsal (transzendental) olarak kavranmasıdır (Jaspers, 2003, s. 31).

Son olarak *nasıl biliyorum* sorusunun cevabı, düşünme tarzları, kategori öğretisinde ve düşünme yöntemlerinde saklıdır. Eğer felsefe yapmanın bu temel hatlarına sahip olunursa, bilmenin de nasıl ve ne şekilde gerçekleştiği de bilinir. Jaspers'in hayati derecede önemli gördüğü bir hususta budur: Bilimsel düşünce tarzı ile kendisinin yöntem olarak uyguladığı aşkınsal düşünme tarzını farkını ortaya koymak. "*Bir konu nesnelliğini kaybettiği takdirde, felsefi yorum hedefine ulaşmış demektir*" diyen Jaspers, nesne yokluğuyla pozitivizmin

aşılacağını ve geriye asıl varlığın kalacağını ifade eder. Böylece filozof, aşkınlığı göremese bile, onunla yüz yüze kalıp, onu hissedecektir (Jaspers, 2003, s. 31-32).

Jaspers, bu dört soru itibarıyla her türlü idrakin ve bütün olarak dünyanın sınırlarının aşıldığını söyler. Bu düşünme tarzı da bilimseldir yine ancak belirgin bir nesnesi olmadığından her türlü bilimsel idrakten farklıdır (Jaspers, 2003, s. 32). Sonuç itibarıyla Felsefi İnanç'ın esasları şu şekildedir: *Tanrı vardır. Kayıtsız şartsız mutlak talep yani koşulsuz buyruk vardır. Dünyanın varlığı, Tanrı ve varoluş arasında kaybolmaktadır.* Jaspers için tüm bu vargılardan çıkacak sonuç açıktır: İnsan sonludur ve mükemmel değildir. Üstelik sadece Tanrı'nın idaresinde yani O'na yönelim içinde hakiki anlamda yaşayabilir (Jaspers, 2018, s. 75).

Felsefi inanç, nesnel bilgi olmadığı için bilimsel tezler gibi kanıtlanabilir değildir. Çünkü inancı rasyonel olarak, yani bilim ve felsefe yoluyla açık etmek mümkün değildir (Jaspers, 2018, s. 82). Dolayısıyla ifade edilmeleri güçtür. Fakat sonsuzluğa ait birer simge sayılabilirler. Bu simgelerin hakikati 'dikkat çekme' yoluyla kanıtlanabilir, 'düşünme' yoluyla aydınlatılabilir ve 'çağrışımla' hatırlanabilir. Kendisine inanılmasına rağmen bilinemezdir ve dini bir otoriteye yaslanmazlar (Jaspers, 2018, s. 75). Ve hatta tam tersine, bir bilgi olarak ele alındıklarında anlamını yitirirler; sanki bir görünüme ait bilgi olurlar (Jaspers, 2010, s. 120). Devamında Jaspers, bu ilkelerin ifade edildiklerinde bir dini inanç gibi işlev gördüklerini söyler. Yani burada Jaspers'in kaçtığı dini dogmatizm devreye girer. Oysa zaten felsefe Jaspers için, karar ve kararsızlık arasında gidip geldiği fakat bunu inanç lehine aştığı, bu yüzden dinamik karakterinden ötürü tercihe şayandır (Jaspers, 2018, s. 83).

Jaspers, felsefi inancın konusu olan temel sorulara inançsızların Tanrı'yı yadsıyarak cevap verdiğini belirtir. Onlar yalnızca dünyayı, onun olgu ve olaylarını kabul ederler. Koşulsuz isteme ve buyruk yoktur, koşullar kendiliğindendir. İnsan da kendi halinde, kendi kendine yeter. Dünya nesneldir; bütün bir varlık son halini almış, değişken ve bağımsızdır. Dolayısıyla ne Tanrı yönetimi vardır, ne de aşkınlık. Bu yüzden aşılabilecek sallantılı bir varlık yoktur. Onların bu savlarına karşı Jaspers, felsefenin görevinin, bu soruların kaynağını tanımak ve inancın gerçekliğinin anlamını açıklamak olduğunu söyler (Jaspers, 2010, s. 121).

Felsefe yöntemi ile bulgulansa dahi, inancın, inançsızlıkla yüzleşmesi Jaspers açısından bir zorunluluktur. Jaspers da bunu yaparak onun hem sorularına karşılık verir, hem de tarihsel durumunu araştırır. Buna göre Jaspers, modern düşüncede kendisini ortaya koyduğu haliyle, inançsızlığın, Aydınlanma felsefesinin bir ürünü olduğunu gösterir. Ona göre, Aydınlanma'nın doğru ve yanlış olmak üzere iki yolu vardır. Aydınlanma doğru

anlaşıldığında; yanlış varsayımlara, araştırmaksızın benimsemenin körlüğüne, geçmişten gelen önyargılara ve yasaklara karşı olduğunda geçerli ve doğru bir tutumdur. Jaspers'in onaylamadığı ise, akıldan bütüncül bir şekilde aydınlatmanın kapsayıcılığından yararlanmak yerine, bütün bilgi, istek ve istemi salt akıl üzerinden temellendirme kanısında olmasıdır. Bu aydınlanma bilmek ister; inanmak değil. Jaspers, Aydınlanma'nın bu karakterine yönelik eleştirileri haklı görür. Yanlış Aydınlanma'nın gelenekten gelen yaşamı dağıtması, inancı sökerek insanları nihilizme götürmesi, hayata başıboşluk ve düzensizliği getirmesi ve temelsiz bırakılan insanın mutsuz kılınması, bu türden eleştirilerdir. Fakat Jaspers, yukarıda söylendiği gibi ve Kant'taki biçimiyle, "yani insanlığın ergenlikten çıkışı olması" dolayısıyla Aydınlanma'nın genel muhtevasına katılır ve Aydınlanma için, "*insanın, üzerinde, kendine geldiği bir yol olarak anlaşılmalıdır*" demektedir (Jaspers, 2010, s. 121-123).

3.1.2. İnsan

Jaspers'in varoluş felsefesi, her ne kadar metafiziksel temelleri ile ayırt edici olsa da, sonuçta tüm yapının ortasında özne'nin bulunması nedeniyle insan felsefesidir. Haliyle Jaspers'in bütün düşünce ve kavramlarının odağındaki insan, burada varlık tarzlarını kuşanmış olarak bütün haliyle karşımızdadır. Zira o, hem nesneyi kavrayacak, hem de aşkınlığa açılacaktır. Bu anlamda insan, Tanrı ile nesnel dünya arasında durur ve az sonra göreceğimiz gibi her ikisine de aittir.

Burada dikkat çekici bir husus da, Jaspers'in metafizik safhada kullandığı kavramların artık bu safhada yaşadığı dönüşümdür. Daha önce kuşatan tarzlarından biri olarak ele alınan özne, şimdi somut varlığıyla karşımızdadır. Metafiziğin varoluş felsefesine evrildiği bu safhada Jaspers, artık metafiziksel özne kavramı yerine, varoluşa konu olan insandan bahsetmektedir.

Nitekim Jaspers, *insan nedir* diye sorar ve cevabını şöyle verir: "*Beden olarak fizyoloji tarafından, ruh olarak psikoloji tarafından, toplumsal varlık olarak sosyoloji tarafından incelenir*" (Jaspers, 2018, s. 55). Bunlar yanında insan, doğa ve tarih boyutlarıyla da bilinebilir. Ama bütün bunlar insana dair tam, bütünlüklü bir bilgi vermez. Filozof, bunun ardından insanın tam olarak kavranıp kavranamayacağı sorusu ile ilgilenir ve bunun iki yolu olduğunu söyler: "*Araştırmaya konu olan insan ve özgürlük olarak insan*" (Jaspers, 2018, s. 63). Buna göre, ilk durumda insan hakkında bir nesne olarak konuşuruz. Diğer durumda nesneleştirilemeyen insan hakkında konuşuruz. İnsanın aslında kendisi hakkında

bilebildiğimizden çok daha fazlası olduğunu söyleyen Jaspers, onun ancak düşünce ve eylemde kendini deneyimleyebileceğini ilave eder (Jaspers, 2018, s. 55).

Yukarda değinildiği gibi Jaspers'e göre, her şey insanda buluşur. Bu kavramlar *tabiat, tarih, Kuşatan*, yani Kant'taki haliyle *evren, ruh ve Tanrı*'dır. İnsan, hem tarihi meydana getirir; hem de onun içinde yer alır. Aynı zamanda insan, tarih ve tabiatı kendi içinde barındıran *Kuşatan*'dır da. Jaspers, insanın tabiat ve tarih sahnesinde görünmesine rağmen, onun sanki dışardan gelmiş; kökeni de, hedefi de orada bulunuyormuş gibi hissetmesinin, *Kuşatan*'la ilgisi olduğunu savlar. Tabiatın ve nesnelerin suskunluğu karşısında kendisinin onlara anlam ve dil kazandırması, diğer insanlarla birlikte bulunması insan tabiatının gerçekleridir. Dahası, bedensel varlığıyla dünyayla bağdaşır insan, fakat salt bedensellik ile özdeşleştirilemez (Jaspers, 1995, s. 59).

İnsanın iki temel boyutu vardır; birincisi, dünya içinde bilinebilir bir nesne olarak *Dasein* (var olan) olması, ikincisi de insanın asıl kendisi olduğu, özgür olduğu ve dolayısıyla aşkınlığa sıçradığı *Existenz* (varoluş) olması durumudur (Çüçen, 2015, s. 179). İnsanın bilgi konusu olması onun bu nesnel varlık (*Dasein*) olması tarafıyla ilgilidir. Fakat bununla insanı bir bütün olarak kavrayamayız; yalnızca eyleme yönelik olayları kavrayabiliriz. Psikanaliz bilimi ve bir sosyal kuram olan Marksizm bu ikincisine örnektir. İnsanın somut varlığına yönelik bu bilgiler, ancak sınırına vardırıldığında ve yetersiz olduğu anlaşılırsa, gerçek insan olma durumuna yaklaşılır. Yok eğer, bu somutun gerçek bilgi olduğu konusunda ısrar edilirse, insanın bilinci sönüşü yaşar. *Dasein*'e bağlı bu sınırın ötesinde özgürlük ve aşkınlık başlar. Burada insan, Tanrı ile ilişki kurduğunda, O'nun etkisine ve iradesine açıktır. Jaspers'in deyiimiyle; "*Onun idaresiyle yönetilir ve yönlendirilir*" (Jaspers, 2010, s. 103-104).

İnsanın *Existenz* (varoluş) durumu, insanın kendisi hakkında bildiğinden ve bilinenden yani *Dasein* durumundan daha fazlasıdır. Bu yüzden insanın varoluşu ne nesneldir, ne de kavramsal bir varoluştur. İnsanı kendisi yapan şey, herkes için aynı olmayan ve tanımlanamayan bu varoluş durumudur. Seçim ve karar sayesinde ona doğru adım atılır. Bilimlerin nüfuz edemediği özgürlükte içkin olan ve her insanda bir imkan olan bu varoluş durumu ancak felsefe yapma etkinliği içerisinde ele alınabilir. Dolayısıyla *varoluş aydınlanması*, en geniş ifadesiyle felsefe yapma etkinliğidir. Sonuç olarak, varolma ve varoluş yani *Dasein* ve *Existenz*, insanın iki varlık biçimidir ve birbirinden ayrı düşünülemez. Zira varoluş, var olma temelinde doğarken, aynı zamanda onun içindeki bir imkandır. Bu sayede varoluş, kendi içinden çıktığı var olmayı ve nesnel dünya bilgisini unutmaz; bunlar kendisinin gerçekleşme zemini (Çüçen, 2015, s. 176-178).

Öte yandan *Existenz* olarak insan, özgürlüğünün farkında olan, tarihselliğini gören; karar ve seçimlerinde kendisini olduran, kişinin özgür bireysel varoluşudur. *Existenz*, gözlem ve deneyim yoluyla bilinen nesnel dünya ve içerden kavranılan Aşkınlık ile beraber bulunur ve bunlar birbirlerine asla indirgenemez. Bunların farkına varan kişi her üçüne de katılabilir; aşkınlığı, nesne ve özne dünyasını kucaklamış olur. Oysa hakim ampirik ve mantıksal (rasyonalist) anlayış, varoluşun diğer alanlarını tanımlayamaz ve bir düzene koyamaz. Ancak pozitivizm gibi çarpıtma yoluyla bunu yapabilir. Oysa aşkınlığa olan inanç sayesinde varoluş aydınlatılabileceği gibi, varlık da bir düzene, birliğe kavuşturulur (Blackham, 2012, s. 63).

Bilindiği gibi, teist ve ateist kanada sahip varoluş felsefesinde, irdelenen kavramlar bu temel istikametlerden payını fazlasıyla almaktadır. Nitekim özgürlüğün aşkınlıktan kaynaklandığını ve ona yönelerek anlamını bulacağını söyleyen Jaspers'in bu özgürlük anlayışı ile Tanrı'yı bu konuda bir engel olarak gören Nietzsche'nin özgürlük anlayışı doğallıkla birbirinden farklıdır. Nietzsche'de Tanrı, özgürlüğe tamamen engeldir. Zira Tanrı'nın varlığının kabulü halinde, insanın güçsüz ve özgürlüğü olmayan bir konumda olması kaçınılmazdır. Nietzsche'ye göre, amaçlanan güç ve özgürlüğü elde bulundurmamak için, insanın karşısında eğileceği üstün bir otoritenin olmaması gereklidir (Elmalı, 1995, s. 42). Sartre'da ise, insanın bu dünyaya atılmış olması söz konusu olduğundan, Tanrı'nın olmaması onun özgür olmasının sebebidir. Çünkü bu şekilde kendi değerlerini oluşturacaktır ya da özgür iradesiyle daimi bir seçimle kendini oluşturacaktır (Sartre, 2002, s. 37). Oysa Jaspers'te, insan, hayatın sıradan olaylarının başıboşluğunda kaybolmak yerine, Tanrı'ya doğru yönelmekle yükselir (Jaspers, 2010, s. 115).

İşte Jaspers felsefesinin tüm amacı Aşkınlığı yakalamak ve taşımaktır. Bunu da kendindeki kuşatanın farkında olan *Existenz* özne gerçekleştirebilir. O, aşkınlığın kendisine mekan bulduğu tek yerdir. Aynı zamanda hem yetkinlik, hem de eksiklik beraber olduğu için insan, bunları sürekli içinde taşımak ve çabayla yaşamak zorundadır. Elbette bu durumda evrensel ve kesin bir inanç çıkmayacaktır; ama Aşkınlık kişide daima etkin olacaktır. Kişisel varoluş ancak *Aşkınlık* dahilinde gerçekleşebilir ve onunla tatmin olabilir. Böylece mümkün varoluş olan *Existenz* insan, kendinden emin olduğunda Tanrı'dan da emin olur (Blackham, 2012, s. 63-64).

3.1.3. Dünya

Varlığı ortaya koymada metafiziği bir yöntem olarak kullanan Jaspers'in, iş bunları açmaya geldiğinde, yüzünü deneysel felsefeye döndüğü görülmektedir. Çünkü Schelling'in Hegel felsefesinde gördüğü üzere, felsefede genel bir sorun olan nesnel dünyanın açıklanması, kavramdan doğaya geçiş yaparken zorlanmaktadır. Gerçi Schelling'e göre dünya, kavramlar ile rastlantısal nesnelerden oluşmaktadır. Ve dünyayı düşüncede bulgulamak kolaydır. Ama kavramları açıklamak da zorunludur (Soykan, 2006, s. 217-218) İşte Jaspers, bu zorluğun ve zorundalığın farkında olarak, dünyayı kavramdan değil, kendisinden yakalama gayretindedir.

Jaspers'e göre dünyanın gerçekliği bir realitedir. Realite yani nesnel gerçeklik, pratikte elimizde hazır olan, çevrede somut nesnelerle, canlılarla, insanlarla karşıt durumda bulunan gerçekleşen veya maddeye dönüşen şeylerdir. Bilimsel bilgi sayesinde insan, bu realitenin bilgisine dayanır ve onu da aşma çabasıdadır. Çünkü insan, gerçekte neyin var olduğunu bilmek ister (Jaspers, 2010, s. 110-111).

Jaspers'in bilim eleştirisinde ortaya koyduğu gibi, varlığın üç görünümünden biri olan deney ve gözlemin konusu olan ampirik dünya, nesnel gerçekliğin dünyasıdır. Blackham'ın kullandığı kavramla, *orada varlık*'tır. Blackham, insanın sadece kendi aşkınlığıyla olan varlığa *bizatihi varlık*, kendi aşkınlığı içindeki dünyaya ise *kendinde varlık* demektedir. Anlaşılan o ki Blackham burada, Jaspers'in nesnel dünya ve idrak edilemez olan dünyanın kuşatan varlığı arasında yaptığı ayrımı kastetmektedir. Fakat değişen bir durum yoktur. Jaspers açısından bu üçü beraberce ele alındığında, aklın gereksindiği birlikli ve bütünlüklü idrake ulaşılabilir. Yoksa ampirik dünyanın yani orada varlığın evrensel anlaşılır düzenine indirgemek suretiyle değil (Blackham, 2012, s. 53).

Görüldüğü üzere Jaspers, verili bir dış dünyayı kabul eder. Ki bu dünya, üzerinde bilgiler edindiğimiz nesneler dünyasıdır. Zaten bilim de bu nesnel dünyaya ait bir olgudur. Zira bilimin asıl işlevi de bilinç için nesnelerin bilgisini kazanmaktır. Fakat Jaspers bu nesnel bilginin insan düşüncesinde tek amaç olmasına karşıdır. Çünkü görünürde çok mantıklı ve evrensel olan bu düzen anlayışının altında, sabit nesnelerden başka bir şey olmadığı varsayımı yatar. Bundan dolayı bilim, her şeyin ölçüsü olmuştur. Fakat insanın bu kesinlik arayışı, onun özgür olmayışını da beraberinde getirir. Çünkü bilimde var olduğuna inanılan kesinlik, evrensel bir nesnellik iddiasıyla, insanları kişisel sorumluluklar ile kararların endişe ve baskısından kurtarır. Oysa özgürlük, tam da bu kesinliğin dışında, yani belirsizliğin içinde belirir (Blackham, 2012, s. 51). Dolayısıyla bu nokta, Jaspers'in felsefesindeki kavşaklardan

birisidir. Zira özgürlük, bilgidен değil, deneyimden geçer (Jaspers, 2003, s. 59). Nesnel dünyada yaşam süren kişinin, özgürlük dolayımı ile yolunu Tanrı'ya çıkartan bu husus, aynı zamanda Jaspers'i Kierkegaard'a bağlamakta ve onun izcisi kılmaktadır.

Oysa Jaspers için, varoluşun sahası olarak ruh ve Aşkın varlık olan Tanrı'nın görünüm sahası, dünya varlığından farklıdır. Çünkü ruh ve Tanrı, dünyaya ait nesneler değildir. Ancak buna rağmen görmezden gelinemezler. Fakat ne tuhaftır ki, bilinebilir dünya da insana tekin gelmez; aradaki mesafe hiç kaybolmaz. Sanki dünya varlığı insandan bihaber kendi gerçekliği içindedir. İşte bu yüzden özne varlık olan insan, dünya ile arasındaki farkı gördükçe, bir ümitsizlik duygusuyla kendisini yersiz yurtsuz hisseder. Böylelikle insan, dünyayı anlamaya çabaladıkça, ona yöneldikçe, varlığın bütünü karşısındaki acziyetini anlar; bilebildiği sadece parçalardır. Fakat bu bile belli belirsiz bir güven hissi verir. Dünya insan için bir ev olabilir ama bu tam olarak değildir (Erdem, 2014, s. 37-39).

Jaspers, dünyada bilimle tanınabilir nesneler mevcut iken, dünyanın kendisinin bir nesne olmadığına dikkat çeker. Dolayısıyla ona sahip olunamaz. Öte taraftan nesnelere ait bilgiler de, Kant'ın ortaya koyduğu üzere sadece görünümlere aittir; onların nedeni dahi dünya olamaz. Çünkü Jaspers'e göre, *dünya nihayete ermiş değildir.*" Bu yüzden dünya, *"kendisinden hareketle açıklanabilir değildir; ama dünyadaki bir şey, diğer şeyden sonsuza kadar açıklanır"* (Jaspers, 2018, s. 67). Dolayısıyla Jaspers'te dünya, şeylerin toplamı olarak görülmemektedir.

Dünyanın nesneye indirgenememesi, felsefi varlık biliminin gereğidir. Çünkü dünyanın nesneyi aşan madde, hayat, ruh gibi boyutları vardır. Fakat bunların hiçbirisi tek başına dünya bilgisini veremez. Dünya tüketilemez derinlikte olduğu için kesin tanımlamalara elverişli değildir. Öte yandan herhangi bir dünya görüşü ile kısmi bir bilgiyi yansıtır. Bu yüzden onların mutlaklaştırılmaları büyük bir yanıltır. Bilimsel dünya görüşü bunlardan birisidir; onun geçmiş mitlerden farkı, yeni bir mit olmasıdır (Jaspers, 2018, s. 67). İşte felsefi varlık bilimi, bilimsel dünya görüşünü tanımalı ve kapsamalıdır. Zira nesneler sadece görünümlerdir ve bilinen varlık asla varlığın kendisi ve bütün bir varlık değildir. Varlık, ancak aşkınlık dolayımı ile kavranabilir (Jaspers, 2018, s. 69). Görüldüğü üzere Jaspers'te dünya nihayete ermiş, bitmiş değildir. Bu yüzden bütün olarak bir nesne olmadığı gibi, bilmenin de bir nesnesi olamaz.

Jaspers'in dikkat çektiği başka bir husus da, dünyanın tamamlanmamış bir olgu olmasının sonucu olarak onun kavranılamazlığıdır. Çünkü Jaspers, dünyayı, eksilteli bir varlık olarak görür. Aslında bilimi de çıkmaza sokan şey budur. Dünyanın sürekli dönüşüm içinde

bulunması ve bir sona ulaşamaması, kendisinden hareket edilmesini de engellemektedir (Jaspers, 2018, s. 67). O halde, sona bağlanmamış dünya, sonuca bağlanamayan düşünceler üretmektedir. Jaspers buradan, dünyanın kendisinden yola çıkan düşüncelerin Tanrı'yı kanıtlamayacağı yargısına varır. Dahası, bu tarz bir düşünce, dünyanın sınırının ötesinde Tanrı'nın bulunduğu ikinci bir dünya varmış gibi, insanı yanlış bir anlayışa düşürür (Jaspers, 2018, s. 67)

Dünyanın düzenli, ahenkli ve güzel taraflarının bulunmasının yanı sıra kötülükler, çirkinlikler ve düzensizlikler de bulunur. İlki bizi iyimser bir Tanrı anlayışına, ikincisi ise dünyanın, kötülüğün bir eseri olduğu tezine götürür. Hatta bundan Tanrı'nın varlığı kadar, şeytanın varlığına da ulaşmak mümkündür. Bunlarla aşkınlığın gizeminin arttığı görülür. Öte taraftan, dünyanın eksikliği, her şeyin anlamsız görüldüğü Nihilist anlayışa da götürebilir (Jaspers, 2018, s. 37)

Oysa “dünyadaki realite, Tanrı ile varoluş arasında kaybolan bir gerçekliğe sahiptir” (Jaspers, 2018, s. 69). Dolayısıyla burada insana güven verecek şey yalnızca Tanrı'dır; gizemli ve eksik olan dünya değil. Böylece insan kendini dünyaya değil de Tanrı'ya adadığında, özgür bir kimse olur. Ancak bu, zorunlu olarak yine dünyada ileri sürülebilir (Jaspers, 2010, s. 117). Zira sonsuz olan, yani Tanrı, dünyada yani burada görünür; biz onunla burada karşılaşırız. Ve burada bilgi değil, inanç söz konusudur. Dünya bir özgürlük alanıdır; burada sonsuzluk ve fanilik bir arada bulunur. Tanrı'nın Mutlak Aşkınlık olarak deneyimi ve onun dilinin dünyada yaşantı olarak, şifrelerin çözümlenmesi olarak deneyimi; buradaki özgürlüğün anahtarıdır (Jaspers, 2018, s. 71). Nihayetinde en yüksek özgürlük, dünyadan özgür olmak ve aynı zamanda aşkınlığa derin bağlılık anlamına gelmektedir.

3.1.4. Aşkınlık Olarak Tanrı

Jaspers'in kendi ifadesiyle, Aşkınlık (*Transzendenz*) Tanrı'dır (Jaspers, 2003, s. 33). Reneaux, bunu tersinden ifade ederek, vurguyu aşkınlığa yapar: “Jaspers'in Tanrısı Aşkınlıktır” (Reneaux, 1994, s. 55). Bu vurgu değişikliği boşuna değildir; çünkü teolojik Tanrı anlayışıyla Jaspers'in Tanrı anlayışı farklıdır. Bu, hem metafiziksel yönden, hem de Jaspers'teki inancın *Existenz* temelinde yeşermesi yönünden böyledir. En azından biz şunu hemen farkedebiliriz: Jaspers'in *tebliğ inancı* dediği dinsel anlayışta Tanrı, bir *Sen varlığı* olarak kendini açıkça göstermekte ve insanlarla konuşmaktadır. Dolayısıyla bu teolojide inanç, yukardan aşağıya, Tanrı'dan insana doğrudur. Oysa Jaspers'in Tanrı'sı, ancak *Existenz*'in kendi felsefi çabasıyla, aklıyla ve deneyimleriyle Aşkınlığı yakalaması neticesinde belirgin

olur. Öylese Jaspers'in bu felsefi inancı, insandan Tanrı'ya doğrudur. Ancak her şeye karşın, insanda Tanrı'yı aramaya yönelik bir tutku doğurması nedeniyle, Jaspers'in İncil'de gördüğü Tanrı inancı bu anlamda olumludur. Jaspers, biçimsel ve kitlesel dini ritüellere karşı çıkmakta iken, 'dua dini' dediği Hristiyanlıktaki aşkınlığa olan kişisel yönelimi onaylarken; tehlikesi olarak, insanda vuku bulabilecek 'ben merkezci' bir yaklaşımı işaret etmektedir (Jaspers, 2003, s. 40-41).

Bilindiği üzere Jaspers'te Tanrı, bir anda görülen ve kavranılan bir varlık değildir. Bunun öncesinde, metafizik sorgulama ile *Kuşatan*'ın görülmesi; ona ulaşma çabasının ise bilgiden ziyade, deneyimden geçerek Aşkın varlığa varması gerekmektedir. Peki Aşkın Varlık nedir? Aşkın Varlık, açıktır ki dünya olmayandır, bir bakıma dünyanın karşısında yer alır. O, nesne olmadığı gibi varoluşun kendisi de değildir. Zira varoluş, insana ait bütün bir hususiyettir. O halde, insan varoluşunu aşkın varlığa doğru atılmak ve onu hissetmekle gerçekleştirebilir. Bu ise, aşkın varlığa ait bu dünyada hayatta karşımıza çıkan şifreler aracılığı ile olur. Çünkü onun dili, bilindiği üzere, şifrelerdir (Erdem, 2014, s. 42).

Jaspers, Aşkın Varlık ya da Tanrı'ya Schelling'in sorusu üzerinden gider: "*Neden aslında bir şeyler vardır ve hiçbir şey yok değildir?*" Yine kendisi bunu şöyle yanıtlar: "*Hiçbir şey olmayabilirdi de. Varlığın nedenine dair bu soruya hiçbir zaman yanıt bulamayız, ama özü bakımından kesinlikle varolan ve olmaması düşünülemeyen ve kendisi yoluyla diğer her şeyin var olduğu Kuşatan'a ulaşırız*" (Jaspers, 2018, s. 36). Fakat Jaspers, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlara mesafeli durur. Zira bu kanıtların Tanrı'yı dünyaya ilişkin bir nesne yahut olguya dönüştürme yanlışlığına düştüğünü belirtir. Ona göre Tanrı kanıtları, Tanrı düşüncesini bulandırır. Çünkü Tanrı, aşkınlığı itibarıyla kendisinde insanın ulaşamayacağı bir takım imkansızlıklar barındırmaktadır. Bunlar; Tanrı'nın, bilginin nesnesi olmaması, hakkında hiçbir sonuca ulaşamayacak olması ve insanın duyuşal deneyiminin nesnesi olmamasıdır. Jaspers'in deyişiyle, "*Tanrı görülemez; Tanrı'ya bakılamaz; Tanrı'ya yalnızca inanılır*" (Jaspers, 2018, s. 37). Dolayısıyla Jaspers'e göre Tanrı inancına, dünyadan hareketle varılamaz; ancak *Existenz* özne'nin özgürlüğünden gelir. Ona göre, kendi özgürlüğünün bilincinde olan insan, Tanrı'dan da emin olur. Özgürlük ve Tanrı ayrılamaz" (Jaspers, 2018, s. 38).

Böylece özgürlüğü yadsılamakla Tanrı'ya yadsılamak aynı noktada birleşir. Yine Sartre'da görüldüğü gibi, Tanrısız bir özgürlük iddiası ile insanın Tanrılaştırılması arasında bir bağlantı vardır. Bu özgürlük biçimi, Jaspers'a göre keyfiliğin sahte özgürlüğüdür. Bununla birlikte varoluşun özgürlük biçiminde aydınlanmış olmasıyla Tanrı kanıtlanmış olmaz,

yalnızca onun kesinliği müşahade edilir. Öte yandan insanın kendisini varlık açısından yeterli görmesi, kendi özgürlüğünü boşluğa düşürür. İnsan güçlü görünür belki ama son tahlilde köksüzdür. Ve bu durum kendisini çaresizlik içinde bırakır. Jaspers, Nietzsche'nin aksine, insanın kendi gücüne ve ölümlü olmasına güvenmesinin geçerli bir dayanağının olmadığını imler. Bu yüzden, gerçek özgürlük ancak gerçek bir varoluşla mümkündür. Bu durumda Tanrı, bir bilgi olarak değil, ama varoluş için apaçık olarak vardır (Jaspers, 2018, s. 38-39).

Jaspers, teist yaklaşımında en çok Kierkegaard'dan beslenir ve ona benzer. Her ikisini de bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirme sürecini Tanrı ile irtibatlandırarak çözümler. Fakat Kierkegaard, din ve vahiy merkezli bir anlayışta iken ve üstelik akıl ve iman arasında bir çelişki görerek akli askıda bırakırken; Jaspers vahye aldırmandan Aşkın Varlık ile ilişkiyi mümkün görür. Yani Jaspers için Tanrı, felsefi düşünceden yani akıldan bağımsız değildir. Zaten onun felsefi inancının temel konusu budur (Çelebi, 2017).

Jaspers'in düşüncesinde Tanrı'ya bireysel olarak ve felsefi bir çabayla yönelimin olduğunu belirtmiştik. Onun karşı çıktığı Tanrı anlayışı, dogmatik olanıdır; yani Kilise'nin, vahyedilmiş dinin Tanrı'sı. Ancak burada bile felsefi düşünce, Tanrı'yı ve vahyi anlamada büyük bir öneme sahiptir (Çelebi, 2017).

Jaspers'in dini anlayışlara bu denli karşı çıkmasının tek nedeni Tanrı'nın bu şekilde dar yorumlanması değildir. Belki ondan daha fazla bu kurumsal din anlayışlarının insana dayatmalarda bulunması, onun özgürlüğünü engellemesidir. Oysa özgürlük olmadan varoluş (*Existenz*) olmaz. Varoluş olmadan da Aşkın Varlık'a, yani Tanrı'ya ulaşamaz. Fakat bu öznel karşılaşmanın sonucu olarak, herkesin ulaştığı Tanrı tasavvuru farklı olacaktır ve bu yüzden Tanrı'nın sıfatları da bu yüzden farklı olacaktır (Akgün, 2012). Kısacası insanın varoluşu için Aşkın Varlık'la doğrudan yüz yüze gelmesinde dini kurumlara ve yorumlara ihtiyaç yoktur (Çelebi, 2017).

Jaspers'in vahye karşı menfi tutum benimsemesinin nedeni, vahyin dünyadaki belirgin konumudur. İnsanın dünyaya atılması onu sonlu ve kavramsal kılar. İnsanın onu konuşma konusu yapmasıyla da Tanrı sözü olmaktan çıkar. Oysa Jaspers'in aradığı şey, Tanrı ile doğrudan his ve akılla karşılaşmadır. Tekrara düşme pahasına, bu edim özgürlüğü gerektirir (Çelebi, 2017). Sonuç olarak Jaspers kişi merkezli vahiy anlayışını savunur. Yani kişi bu imanda Tanrı ile yüz yüzedir (Akgün, 2012).

Blackham'ın ifade ettiği gibi, Jaspers'in aşkınlık temelli inanç felsefesi, alışıldık dini içeriklerden uzaktır. Vahiy biçimsel gördüğü için vahye bağı kalmaz. Hatta kimi zaman vahyi, belli bir tarihsel görünüm olarak vasıflandırır ve dışarda bırakır. Bununla birlikte materyalizm, naturalizm, pozitivizm gibi maddi temelli akımlar açıkça reddedilir. Çünkü bunlar açıkça Aşkınlığı reddeder ve onun yerine sahtelikler arar. Aşkınlık, dünyanın bütüncül bir görünümüdür. Eğitimli bir zihnin hayattaki biteviye çabasıyla gördüğü şeydir (Blackham, 2012, s. 67).

Jaspers'in varoluş felsefesi hakkında yazan Kolakowski, onun, denildiğı üzere herkesi kuşatan ve deneyim konusu olan günlük hayatı ön plana çıkarttığını belirtir. Tanrı, nesnel olarak ispat edilemeyeceğinden, onu ispata yeltenmez. Jaspers'e göre, Tanrı zaten içimizde ve kainatta keşfedilmeyi bekleyen, gizli bir hayat sürdüren ve ancak şifreler aracılığı ile açığa çıkan bir aşkınlıktır. Bundan dolaydır ki, Jaspers'te varoluş ile aşkınlık temel kavramlardır. Kişi, dünyayı tefekkür yoluyla temaşa eder, deneyim yolu ile gözlemler yapar. Bu şekilde gündelik yaşamın dışında dünyanın ötesini kavrar. Bu sıçrayış ile deneyim dünyası aşılr ve hatta kendi ruhu bile aşılarak aşkınlıkla buluşulur (Kolakowski, 1999, s. 162-163).

Mademki Jaspers'in felsefi inancı, Aşkınlık ve felsefeyi bir araya getirir, o halde onda inanç ve bilginin bir arada olduğı sonucu da ortaya çıkar. Bilgi, imanın aracıdır. Fakat bu bilgi, bilimsel değı, geniş anlamda bilgidir. Zira bilmek ve anlamak isteyen böyle bir inanç sahibi kişi, bilimden bir destek alamaz. Ancak felsefe geniş bir imkan ve alan açar. Vahiy ise, bu dünyanın bir olgusu olduğı için dışarda bırakılır (Akgün, 2012).

Jaspers, bir yandan otoritesi nedeniyle dini olumsuzlarken, yine de Aşkınlığın tezahürü, daha doğrusu onun aranişı olarak olumlar. Bu konuda Kierkegaard ile örtüştüğü söylenebilir. Felsefe yapmak, dini olumlar. Ancak Jaspers için din ve bilimin hatası, esasen bireysel bir mevzuu olan Aşkınlığın aranişını nesnelleştirmeleri ve mutlaklaştırmalarıdır. Oysa aşkınlık, özgürlüğü gerektirir ve özgürlük de Tanrı'nın hikmetine bağıdır. Zira Tanrı, bizleri kendi iradesinin kuklaları yapmak istememiştir (Gündoğdu, 2007).

3.2. İçkinlikten Aşkınlığa Sıçrama

Dinsel olsun, bilimsel veya felsefi otoriteler olsun, hiçbir kurumun insanın yaşamına güven vermediğı ve kesin bir dayanak sunmadığı bir dünyada aşkınlığa varmak Jaspers'in en büyük arzusudur. Onun ortaya koyduğı gibi, felsefe yapan özne, dünya üzerinde içkinlik halinde bulunmaktadır. Peki, vahiy olmaksızın bu içkinlikten aşkınlığa ulaşmak nasıl mümkün olacaktır? Teistik yönelimlerde bunun en büyük sorunu teşkil ettiğı bilinmektedir. Cevaplar

çok değildir. Jaspers'in yanıtı hangisidir peki? Kierkegaard'ın kabul ettiği, *saçma da olsa inanıyorum*, tezi mi? İdealistlerdeki gibi, her şeyin Tanrı'nın zihnine indirgendiği ve silindiği metafiziksel kurgular mı? Jaspers, buraya kadar anlatımlardan anlaşıldığı gibi, bu iki teze de katılmadığını ifade etmektedir. Fakat dünyadaki her şeyi ve her türlü bulguyu bir 'şifre' olarak okuyan Jaspers için tüm bunların bir gerçeklik payı taşıdığı unutulmamalıdır.

Bilindiği gibi, Kant'ın felsefesinde *evren*, *ruh* ve *Tanrı* şeklindeki üç idesi; Jaspers'te sadece kılık değiştirerek *dünya* (*welt*), *varoluş* (*Existenz*) ve *Aşkınlık* (*Transzendenz*) haline gelmekteydi. Fakat ana yapı itibarıyla Jaspers'in bütün bir felsefesi, metafizikten hareket etmesi nedeniyle aşkınlıktır. Onun üç basamaklı bu metafiziksel felsefe öğretisinin ilk basamağında bütün içkinliğiyle nesneler, dünya ve hayat bulunmakta iken, son basamağında her şeyi bütünleyen aşkınlık bulunmaktadır. O halde sorun, kişiyi aşkınlığa ulaştıracak yolun, yine kişinin kendisinden geçtiğini göstermek olacaktır. Dolayısıyla burada içkinlikten aşkınlığa sıçrayacak olan kişinin varlığı kendiliğinden belirir. Zaten Jaspers'i varoluşçu yapan şey de, bütün anlamın kendisinde düğümlendiği insana dair görüşleridir. Yani Jaspers'in felsefesi, her ne kadar *Kuşatan*'dan (yani *Aşkınlık*'tan) hareket eden bir felsefe olsa da, her ne kadar içkinlik problemiyle uğraşmış olsa da, hepsinin insanın şahsında toplanacağı vakidir. Elbette ki bu insan, artık varoluşa konu olan tekil insandır. Zaten bu felsefeyi varoluşçu kılan şey de, bu tekillik ve seçiciliktir.

Öte taraftan, yukarıda belirtilen Jaspers'in varlık tarzlarından (yani dünya, varoluş ve Aşkınlık) hiçbirini, tek başına varlığın bütünü verememektedir. O halde Jaspers'teki çabanın, bu durumu aşmaya yönelik olduğu söylenebilir. Bu aşma çabası ise üç şekilde gerçekleştirilir: Dünyaya yöneliş, varoluşun aydınlatılması ve metafizik. *Dünyaya yöneliş*, dünyayı nesnel tutarlılığından çekip çıkarır ve daha fazla kavranamaz olanın sınırlarına varır. *Varoluşun aydınlatılması*, nesnel var olmadan yola çıkar ve onu aşarak varoluşa, yani kişinin kendi kuşatanına varır. *Metafizikte* ise aşmak, nesnel var olandan çıkan ve kendine dönen varoluş için olanaklıdır. Yani varoluş, aşkınlık içinde gerçekleşir ve yükselir. Bu anlamda kişi, ancak varoluşunu gerçekleştirdiğinde Tanrı ile buluşabilir. Daha önceden denildiği gibi, bütün bu üç tarzda gerçek varlığı bulabilmek için nesne-özne karşıtlığını aşma durumu vardır. Fakat bu araştırma yolu akıldan değil, şifrelerden geçmektedir (Bochenski, 2019, s. 211-214).

Peki, bunlardan birinin yokluğunda sonuç ne olmaktadır? Jaspers'e göre, varoluş olmaksızın dünyaya yönelmenin bir anlamı olmamakta ve aşkınlık, boş bir batıl inanca dönüşmektedir. Dünyaya yönelme olmazsa, bu defa varoluş bir boşluğa düşmekte; aşkınlık ise konusunu

yitiren bir dil olarak kalmaktadır. Aşkınlık olmazsa; varoluş ve dünya, asıl varlıklarını ve derinliklerini kaybetmektedir. Buradan hareketle Jaspers, insanın, ancak ‘genel bilinç’ olarak dünyaya yönelim içinde bulunduğunu ve dünya sayesinde aşkınlıkla ilişki kurabilen bir *möglich* varoluş (*Existenz*) olduğunu bize tanıtlamaktadır.

Kişiye bu sıçrama hareketine zorlayan şey ise, onun içinde yaşadığı nesnel dünyanın kendisine yetmemesidir. Jaspers’e göre, var olmanın kökeni burada olmak ise de, dünyanın açıklığı ve dipsizliği, aşkınlığa yönelmek için bir zemin olur. Varlık dünyasındaki canlılık ve özgürlük de düşünceye sınırsızlık katmaktadır. Kişi, buradan hareketle, öncesinde kendi özgürlüğünü kucaklar. Ancak bunun daha ötesine geçebildiğinde, kökeninin dünyadan değil de aşkınlıktan kaynaklandığını anlamaktadır. Böylece kişi, özgürlüğünün bir sonraki adımına geçmiş olur. Aynı şekilde, onun yaşamış olduğu sıkıntı ve sarsıntılar da, kendisini aşkınlıkla sabit kılar. Bununla birlikte, yaşamın dünyasından kopmayan kimse, aşkınlıktan geri dönüşü de yaşayacaktır. Fakat kişi, bu geri dönüşte artık olgunlaşmış ve varoluşu kavramış olmaktadır (Jaspers, 2010, s. 372).

Şimdi bu sıçramayı yapacak insanın ne gibi özelliklere sahip olduğunu ve bunu nasıl gerçekleştirebileceğini yakından görmek gerekmektedir.

3.2.1. Varoluşun Aydınlatılması

Jaspers için varoluşun kökeni, öz (*essentia*) ve gerçeklik (*existentia*) ayrımını aşmada belirir. Jaspers’te varoluş da, biricik ve yerine geçilemez olarak, kesin bir gerçeklik olmaktadır. Varoluş felsefesinde genel kabul gören ‘varoluş özden önce gelir’ sözünü benimsemeyen Jaspers, insanı belli bir yere indirgeyen her türlü yaklaşıma karşı durmaktadır. Jaspers’te varoluş öyle bir şeydir ki, ona sınır çizilemez ve tanımlanamaz. Kendisi, varoluş konusunda bireyci yaklaşımlardan da uzak durmaktadır (Jaspers, 2010, s. 347).

Varoluşun aydınlatılması, onu yaşayacak kişinin, nesnel dünyanın sınırlarından çıkmaya ve kendisi olmaya çalışan çabalarını ifade eder. Fakat bu kimsenin, kendine ve varlığa ait esasları deneyimlemesi ve kavraması gereklidir. Bu esaslar ise, Jaspers’in metafiziğinde anlatılan *bizi oluşturan varlık* ve *bizi kuşatan varlık* olarak kategorize ettiği varlık tarzlarını açmaktan, daha doğru bir deyişle, özne ve dünya arasındaki ilişkileri araştırmaktan geçer. Öznenin Tanrı ile ilişkisini yansıtan Metafizik ise bir sonraki adımdır. Özne, varoluşunu aydınlatmadan metafiziğe açık hale gelememektedir. Buna göre, öznenin, dünya üzerinde var bulunmaktan dolayı kaçınılmaz bir biçimde bir takım halleri söz konusudur. Bu ‘var

olma' kaynaklı zorunlu haller, onun mümkün varoluşunun (*Existenz*) da fişkırdığı zemin olacaktır.

Varoluş aydınlatılması, ilk elde *Dasein*'den çıkıp *Existenz*'e varan bir yolculuk olduğu için, *Dasein* halindeki öznenin *var olma, tin, genel bilinç* hallerini tekrar anımsamakta yarar vardır. Zira varoluş aydınlanması, öncelikli olarak öznenin kendisiyle ilgili var olan problemlerin aşılma çabasıdır. Buna göre öznenin; her insanda ortaklaşa olan fiziksel ve biyolojik varlığı, nesnel dünyaya bilinç dahilinde yönelmesi ve nihayetinde fikrîsel ve hayata yönelik içsel yönelimleri bulunmaktadır. Bunlardan her biri tek başına ele alındığında yanlış hayat tarzlarına dönüşür. Ancak aynı zamanda *Existenz*'e yönelik kendi içlerinde imkanlar da barındırmaktadır. Mesela, insan sadece nesnel varoluş ile yetinmek istediğinde, yokluğa giden ve dağılan bir yaşama sahip olur; ancak bunun ürpertisi ve kaygıyla bundan çıkmak ister. Genel bilinçte ise, dünyaya karşı sınırsız ilgi usanca dönüşür. Fakat bununla aynı zamanda bir dinginliğe de varabilir. Tinsel bir yaşamda, kişisel yaratım ve düşsel hayat içinde kayboluş olabilir. Ancak bu sayede kişi, nesnel gerçekliği de kırarak onu aşmış olmaktadır (Jaspers, 2010, s. 343).

Jaspers'e göre insan, tüm bu kendisine ait kuşatıcı varlık hallerinde kalırsa, özgürlüğü içinde ve yine bu özgürlüğüne rağmen varoluşunu yitirmiş olmaktadır. Ancak bu temellere sahip olarak insan, kendi özgürce seçim ve eylemlerinde, kendisi olabildiğinde, bir başka benle olan iletişimde *Existenz* olabilmektedir (Jaspers, 2010, s. 244). Yani varoluş, insanın, nesnelliğin ve kavramların ötesindeki asli varlığıdır. Bilimlerin nüfuz edemediği bu varoluş, ancak felsefe yapma etkinliği içerisinde ele alınabilir. Buna göre varoluş aydınlanması da, aslında felsefe yapma etkinliği demek olup çıkmaktadır (Çüçen, 2015, s. 178).

Varoluşu aydınlatacak hallere geçmezden önce, Jaspers'in incelemeye aldığı özne hakkındaki fikrîsel dönüşüme de dikkat etmek gerekmektedir. Yani, Jaspers'in metafiziğinde bulunan ve varlık tarzlarından biri olarak ele alınan özne, şimdi bu bölümde kendini inşaya koyulmuş belirgin bir insan seviyesine tırmanmıştır. Belki bu değişimin ilk bakışta bir anlamı olmayabilir. Ancak, Jaspers'in varoluş felsefesi, yüksek bir bilinç felsefesidir. Ve onun anlattığı varoluşunu gerçekleştirecek olan özne de, felsefe yapmayı bilmek ve onu hayatına tatbik etmek zorundadır. Felsefi inanç tezinin imlediği gibi, inanç felsefeden, felsefe de inançtan geçmektedir.

3.2.1.1. Olanaklı varoluş

Jaspers açısından *Existenz* olmak, sadece bir seçim yapma özgürlüğünden ibaret değildir. Ancak ilk şart budur. Lakin bu seçimin istikameti daima öznenin kendisine olmalıdır; yani şuurlu bir seçim olmalıdır. Bu durum, *Existenz*'in 'olanaklı varoluş' anlamına gelmesi demektir. Yani Jaspers için varoluş, belli bir kalıba girmek anlamında *böyle olmak* (*Sosein*) değil, bir olanak yahut imkan anlamında *olabilmek* (*Seinkönnen*) demektir (Jaspers, 2010, s. 346).

İkinci olarak *Existenz* olmak, sadece dünyada yaşam olarak kendini bulmak ve varoluşun kendi kendini kanıtlaması değildir (Jaspers, 2010, s. 347). Jaspers, bununla Sartre'ın varoluş felsefesine bir karşılık veriyor gibidir. Gerçekten de teist olmayan varoluşçular açısından, kişinin varoluşunu kendine kanıtlamasından başka bir çıkar yol yoktur. Hatta daha baştan bu durum, teistik varoluş biçimiyle en önemli ayırım noktasıdır. Onlarda varoluşu kazandıran özgürlük, ancak Tanrı'nın reddiyle ya da dışarda bırakılmasıyla mümkündür. Ama Jaspers'te varoluşun olabilmesi (*Seinkönnen*), Aşkın varlık önünde gerçekten olabilmek için şarttır (Jaspers, 2010, s. 348). Jaspers burada, idealizm ve pozitivizm arasındaki mesafesini yine korumaktadır. Yani, Tanrı önünde özgürlüğünden vazgeçmeyi doğru bulmadığı gibi; genel bilince uygun bir yaşamdan da varoluşun çıkamayacağını düşünmektedir.

Varoluşun sadece bir imkan olmasının anlamı nedir, neden önemlidir? Çünkü Jaspers'e göre, eğer varoluşun kendisi mutlak olarak anlaşılırsa, özne, her seçimde iki türlü varlık gibi olacaktır: yokluktan çıkardığı varlık olarak kendisi ve seçimde bulunan kendisi. Oysa bunun, insanın bir defaya mahsus tarihsel varlığına aykırılığı açıktır. O halde nedir? Jaspers için gerçekte varoluş, kendine verili olmanın bilincini taşımaktır. Kişi yokluktan gelmemiştir ve aşkınlığın önünde hazır bulunmaktadır (Jaspers, 2010, s. 348).

Jaspers'in nesnel varlıktan türettiği "araştırmaya konu olan insan"ı burada tekrar anmakta yarar vardır. İnsanın sadece somut varlığıyla (*Dasein*) ele alınması ve daha kötüsü, insanın kendisini de bundan ibaret görmesi, onun hakkındaki dağınık bilgilerin mutlaklaştırılması, varoluşun olanağını da onun elinden almaktadır (Jaspers, 2003, s. 57). Ancak Jaspers açısından, yine de bir somut var olma durumu, doğası gereği varoluştan önce gelmektedir. Yanlışlık, insan hakkındaki gerçekliği sadece ondaki somutlukta görmededir. Oysa insanın asıl varlığı, özgürlüğü sayesindeki varoluş imkanıdır. Ve bu varoluş, ancak *Dasein* olma durumundan çıkabilmektedir. Bu neden önemlidir? Çünkü *Dasein* olma hali herkeste ortaktır. Bu yüzden herkes varoluş imkanına sahiptir.

Jaspers, bu olanaklı varoluş kavramıyla sanki şunları demek istemektedir: Herkeste bir varoluş potansiyeli, imkanı vardır; ancak bu gerçekleşse bile sabit değildir. Çünkü sürekli kazanılıp kaybedilen aşkınlık, beraberinde sürekli kazanılıp kaybedilen varoluşu getirmektedir.

3.2.1.2.Varoluşu ortaya çıkaran sınır durumları

Sınır durumları, insanın yaşamın içinde karşılaştığı kimi olaylar neticesinde kendi varlık kozasının incelendiği yerde duyduğu; acı, keder korku, öfke gibi derin duygulanımlarla beraber kendi varlığına ait soruların ortaya çıktığı yerdir. Burada, Karl Jaspers'in, psikolojik tasvir ve tanımlamalarını başarıyla felsefesine taşıdığı görülmektedir. Nitekim bu düşüncesini 1919 yılında yazmış olduğu *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi* kitabında ilk kez olarak ileri sürmüştür (Erdem, 2014, s. 53).

Sınır durumları, öznenin kendine dair yaşantılarını barındırdığı için, ona varoluşu kazandıran deneyimlerdir. Zaten Jaspers, “*Sınır durumlarını tecrübe etmek ve varoluş olmak aynı şeydir.*” demektedir (Jaspers aktaran Erdem, 2014, s. 57). Jaspers'e göre özne, suçluluk, savaşım, acı çekme, ölüm gibi sınır durumlarda kendi varoluşunun sonsuz dipsizliğini tanıyabilir. Zaten felsefenin derin kaynağı, şaşkınlık ve kuşkuda olduğu kadar, bu gibi sınır durumların bilincinde olmaya dayanır (Jaspers, 2018, s. 19).

Ancak sınır durumlardan her zaman böyle ölüm-kalım meselelerini anlamamalıyız. Nitekim Jaspers'in *Felsefe Konuşmaları*'nda sözünü ettiği *dünyanın güvenilmezliği* en genel olan sınır durumudur. Esasen sağlam görünen hayatın kırılganlığı, kendisine güven duyacağımız aşkın varlığa çıkan önemli bir geçittir. Hepsinin ortaklaşa imlediği şey ise bize yenilgimizi göstermeleridir. Fakat yine de varoluş açısından ayırt edici bir nokta vardır burada: İnsanın bunlardaki başarısızlığı deneyimlemesi, onun ne için var olduğunu da temellendirecektir. Jaspers'e göre böyle bir durumda iki türlü tavır söz konusudur: Hiçlik ya da önemini kaybetmiş dünyanın üzerinde yükselen Aşkınlık (Jaspers, 2018, s. 19-20).

Peki, varoluşla aynı olan bu sınır durumlarını yaşamak, *Existenz* özne'ye bir başına kurtuluş vermekte midir? Ya da bir başka açıdan, Aşkınlıkla buluşma, zorlu geçen hayattan bir kurtuluş mudur? Jaspers, herkes için kurtuluşun ancak dinlere ait bir söylem ya da hedef olduğunu söylemektedir. Ancak *Existenz* özne için böyle bir kurtuluş edimi yoktur. *Existenz*, sadece felsefe yapma yolu ile dünyayı aşmakla mükelleftir. Bu ise, kurtuluşla aynıdır (Jaspers, 2018, s. 20).

İnsanın kırılgan yapısı eskiden beridir kimi filozofların düşüncelerinin uğrak yeridir. Ne var ki, cenneti yaşanan dünyada aramanın başladığı Aydınlanmadan bu yana, bu konu daha çok ilgi çeker olmuştur. Mesela, Pascal'ın Düşünceler'indeki konu başlıkları bile bu duruma örnektir: benlik davası, insanın acizliği, can sıkıntısı, eğlence ve oyalanma vb. konular, temel olarak insanın acziyetinden çıkıp Tanrı'ya yükselen düşüncelerdir. Varoluşçuluğun babası Kierkegaard ise, felsefesinin neredeyse bütün çıkışını insanın umutsuz varlık olmasından almaktadır. Şu sözler ona aittir: “Bir şeyden umutsuzluğa düşerken aslında insan kendi için umutsuzluğa düşmektedir ve şimdi kendi ben'inden kurtulmaya çalışmaktadır” (Kierkegaard, 2017, s. 27). Oysa Kierkegaard'ın takipçisi Jaspers'te umutsuzluk bile, olası varlığıyla dünyayı aşan bir gösterge olacaktır (Jaspers, 2018, s. 20).

Jaspers, iki sınır durumu özellikle tahlil eder. Çünkü her ikisi de, kökenleri belirsiz birer şifre olarak varoluşa ait durumlardır. Bunlardan ilki sevgi, ikincisi ise ölümdür.

3.2.1.2.1. Sevgi

Jaspers, sevginin cinsin devamı, erotik tutku, aşk şeklinde derin bağlanma ve metafizik türlerini analiz ettikten sonra, sevginin insandaki varoluşa ait kesinliğini gösterir. Mesela insanların arasındaki sevgi, şimdiki zamanın içinde ebedi olanıdır ve bu yönüyle bir şifredir. İnsan cinsel hayatıyla hayvanlarla aynı düzlemi paylaşmaktadır, ancak onun cinselliği, varoluşa ait olan haysiyetinden payını almaktadır. Jaspers, burada bir örnek olarak, hayvanda var olmayan utanmanın insanda bulunduğunu söylemektedir. Evlilik de, ahlaki ve hukuki düzene oturtulmuş cinsel sevginin bir realitesidir (Jaspers, 1995, s. 147-151).

Cinsel, erotik, derin aşk bağlanmaları Jaspers açısından birer realitelerdir. Ancak Jaspers, asıl söz konusu olan sevgiden bahsettiğinde, var olan nesnel dünyadan bir sıçrama yapmayı istemektedir. Buna göre, sevginin kökü bu dünyada bulunmamaktadır ve metafiziksektir. Sevgi araştırma konusu yapılamaz, ancak insanın içinde kavranılamaz bir şey olarak yaşar. Dışardan bakıldığında dahi, iki insan arasında var olup olmadığı bilinemez. Tanrı'ya olan sevgi ise; dua haricinde, Tanrı 'sen yapılamaz' olduğundan olası değildir. Jaspers, sadece Spinoza'nın Tanrı'ya yönelik entelektüel sevgisini (amor intellectualis dei), katıksız aklın Tanrı'yı tanıma arzusu olarak olumlamaktadır. Spinoza'daki bu sevgi beklentisizdir. Bundan olarak Jaspers için sevgi, felsefi akılla aydınlığa kavuşan, nesnesiz, kökene yani aşkınlığa olan derin güvenle bağlantılıdır. Böylece yaşanan realiteler, bu sevginin tezahürleri olup çıkmaktadır (Jaspers, 1995, s. 157).

3.2.1.2.2. Ölüm

Jaspers için ölüm, bütün varoluşçularda olduğu gibi, varoluşu kuran ya da hazırlayan ögelerden birisidir. Hayata dahil olan bir gizemdir. Jaspers, bize iki türlü ölüm korkusundan bahseder: *Ölmekten korku* ve *ölümünden korku*. İlki, bedensel acı çekmekten duyulan korkudur. Fakat modern tıbbın imkanları ile bu durum artık kolaylıkla aşılabilmektedir. Asıl problem olan şeyse ölümünden korkudur; çünkü bundaki korku ölümünden sonraki ruhsal duruma ilişkindir. Jaspers'e göre bunun çözümü felsefe yapmaktır (Jaspers, 1995, s. 161-162). Kendisinden hiçbir bilgi edinemediğimiz ölüm sonrası durum ancak tasarımlar üretir. Jaspers, ölüm sonrası bir gelecekte korkunun temelsiz olduğunu söylemektedir. Eğer bu, hiçlik karşısındaki bir korkuysa, hiçlik sadece zamandaki ve mekandaki bir realite olduğundan bu da temelsizdir. Jaspers, kendisinden korkulacak bir başka kişisel varlığın olmadığını da söylerken, bundan, korku verici Tanrı'yı kastetmektedir. O halde Jaspers için Tanrı'nın var olduğunu ancak böyle bir korku figürü olmadığını söyleyebiliriz (Jaspers, 1995, s. 162-163).

İnsanlarda ölüm üzerine düşüncelerin ayrıntılı bir tahlilini yapan Jaspers, dünyada neslin devamı, başkalarının hafızasında yer etme, silinmez bir şöhret bırakma ya da sanat eserleri bırakma yoluyla ölümsüzlük isteminin birer kuruntu olduğunu söylemektedir. Fakat bunlar bizde ebedileşme itiliminin varlığını göstermek yönünden anlamlıdır. İçimizdeki bu dürtü, yokluğa inanmaz. O halde bu dürtü, felsefe tarafından aydınlatılmalıdır (Jaspers, 1995, s. 164).

Peki Jaspers için bu aydınlanma nasıl olmaktadır? Jaspers'in bundan sonraki çabası, ölümü bizim için aydınlığa kavuşturma yönündedir. Buna göre, *Kuşatan*'ın hallerinden öznenin varlık tarzları burada yine kendini göstermektedir. Bilinç olarak nesnelere bağlılık, nesnel varlık olarak çevreye bağlılık, varoluş olarak aşkınlığa bağlılık; insanın ne nesne, ne de özne olduğunu göstermektedir. Fakat o, aynı zamanda, Aşkılık olan *Kuşatan*'ın kuşatması altında kendi varoluşunun kuşatanı konumunda bulunmaktadır. Öte yandan, canlılık bilincinin varoluş bilinci olmadığının altını çizen Jaspers, ancak ölümü düşünmenin bizim varlığımızı sarsması durumunda varoluşumuzun uyanacağını söylemektedir. Burada hiçlik düşüncesinin getirdiği umutsuzluk başarısız olur; ancak insan sonsuzluğun kesinliği içinde kendi kendine armağan edilmişliğini kavrarsa varoluş uyanmaktadır. Zamansallık ve bengi dönüş, bizlere seslensin seslenmesin, birer şifredir (Jaspers, 1995, s. 166-168).

Nihayetinde felsefe, bir iç davranış olarak özgürlüğe seslenmektedir ve aşkın varlığı onaylamaktır. Felsefe, gerçek varlık içinde kendini güven altına almaktır. Ölüm düşüncesi

bunları bize çok daha açık bir şekilde göstermektedir. Jaspers, tarihe mal olan sözünü sanki bu bağlamda söylemiştir: “*Felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir.*” Yani felsefe, Tanrısal varlığa, aşkınlığa ulaşmaktır (Jaspers, 2010, s. 266).

Sonuç olarak varoluşçular, insanın kendi trajik varlığıyla yakından ilgilenmişlerdir. Sıkıntının kaynağında kendini bulmak, Kierkegaard gibi, Jaspers için de gerçek *Existenz* olmak demektir (Reneaux, 1994, s. 54).

3.2.1.3. Varoluşun iletişimselliği

Jaspers’in önemle üzerinde durduğu konulardan bir tanesi de iletişimdir. O denli önem ki, birçok eserinde insanın başkalarıyla birlikte olma hali ve iletişimi ayrıca anlatılmak istenmiştir. Çünkü insan, ancak başkaları arasında iken olanaklı bir varoluştur. İletişim ise, zamanda yer alan gerçeğin ortaya çıkmasıdır (Jaspers, 2003, s. 45).

Fakat iletişimi varoluşa ait kılacak şey, onun aleladediğe değil, sağduyuya dayanıyor olmasıdır. Zaten Felsefi İnanç tezinde de iletişim, sağduyu ile birlikte anılmıştır. Jaspers tarafından bu kadar önemsenen sağduyu ise, akılla birlikte ama ondan daha fazlası olarak, felsefi inancın motorudur. Daha da öncesinde, köken ve hedef arasındaki bir ara durumu niteleyen felsefenin bağlamında yaşamaktır. Sağduyu, her türlü gerçeği göz önünde bulunduran ve onları aydınlatan bir işleve sahiptir. Onun sayesinde bizler, *Kuşatan*’ın herhangi bir varlık tarzını mutlaklaştırmadan yaşarız (Jaspers, 2003, s. 43).

Sağduyu, bizim herhangi bir yerde donup kalmamızı, kaybolmamızı önler; dar kalıplarda memnuniyet duymamızı reddeder. O, her şeyi göz önünde bulundurur, her şeyle ilişki kurar; bir şeylerin kaybolup gitmesine izin vermez. Dahası sağduyu, aramak için sınırları aşmakta, tezatları kucaklamakta, bütünü ve ahengi istemektedir. Sağduyu, gerçeği bulmak için sürekli şüphe duyma halindedir. Akıl, zemini olmayan bir düşünme olduğunda Nihilizme kayarken, sağduyu varoluşa dayandığında Nihilizme karşı güvenlik duvarı oluşturmaktadır. Jaspers’in, varoluşu *Transzendenz*’a çıkaracak sağduyuya güveni tamdır. Çünkü sağduyu, gerçekte bir kökeni olmayan, yalnızca varoluşun bir aracı konumunda olan, öznedeki kuşatanın kendisidir. Ama idraki kolaylaştıran, varoluşa dair sevgiyi arttıran, iletişime hoşgörü katan sağduyu, gerçekte de kendisi iletişim iradesi olduğu için sınırsız iletişimi aramaktadır. Çünkü bizler gerçeği kendi mülkiyetimize katamayız; onu ancak başkalarıyla birlikte paylaşabiliriz. İşte bu yüzden Jaspers, iletişimi, zaman içindeki gerçeğin ortaya çıkması olarak görmektedir (Jaspers, 2003, s. 44-45).

Felsefî inanç, iletişimsizliğin karşısındadır. Hatta Jaspers, felsefî inanca, *iletişim inancı* der. Bunun nedenini ise şu iki ilkeyle açıklamaktadır: “Gerçek bizi birleştiren şeydir. Ve gerçek, iletişime dayanır” (Jaspers, 2003, s. 46).

Aynı zamanda varoluşu aydınlatan şifrelerden olan iletişim, insanın kendi varoluşunu bir başkasının varoluşuyla bulduğuna bir işarettir. Bu bağlamda, *yalnızlık*, *açık olma* ve *sevenlerin mücadelesi* varoluşsal iletişimin adımlarıdır. İnsanın iletişimde kendisi olmayı istemesi, ilkin onun yalnızlığıyla, varoluşu isteme cesaretiyle başlamaktadır (Çüçen, 2015, s. 179). Fakat yalnızlık ve kendini soyutlama birbirleriyle karıştırılmamalıdır. Kendisini diğer insanlardan soyutlayan insanın bir öz varlığı olmadığı için iletişimi de yoktur. İnsan, bir başkasıyla beraber, onunla iletişim halindeyken insandır. Jaspers’in “sevenlerin savaşı” dediği şey budur. İnsan burada sevgi sayesinde kötü özelliklerinden, bencillikten ve kibirden sıyrılmaktadır (Jaspers, 2010, s. 349). Öznenin başkalarına açıklığı ise, onun kendisini ileri sürebilmesinden ötürü gerekli bir durumdur. Kendi biricikliği, ancak başkalarının biricikliği sayesinde olasıdır. İletişim yoksa, özne boş bir özgürlük içinde yüzer durur. Zaten Jaspers için varoluşçu özgürlük, başkalarının da özgürlüğünü gereksindirir. Çünkü özne, herkesin özgür bir *Existenz* olmasını samimiyetle istemektedir. Esasında iletişim, herkesin kendisi olduğu yerde vardır (Blackham, 2012, s. 61).

Varoluşsal iletişimin sağladığı başka bir yarar da, dünyayı insanileştirmesidir. Ki zaten iletişim, insanların ortak bir dünya düzeni etrafında işbirliğinin gereksindirmesi nedeniyle bir arada bulunmasından doğar; yoksa insanlık, iletişimden doğmaz. Özneler, birbiri üzerinden yapılanarak birbirlerine açık hale gelmektedirler. Yani her bir özne, olanaklı bir varoluş olarak iletişimde kendilerini gerçekleştirme edimi içerisinde bulunduklarıdır. Aksi takdirde, herkesin birbiri için nesne ya da bir yaşam figürü olduğu rasyonel bir düzen ortaya çıkmaktadır (Blackham, 2012, s. 63). Nazizm’in hüküm sürdüğü zamanları hatırlayacak olursak, bunun Jaspers açısından sakıncası ortaya çıkacaktır. Burada iletişim değil, emir ve talimatların geçerli olduğu kitlesellik ve nesneleşme vardır. Ancak böylesi kötü bir ortam olmasa bile, kitlesellik ve nesneleşme, rasyonalize edilmiş bir toplum için kesinkes söz konusudur ve Jaspers gibi bütün varoluşçular açısından bu, lanetli bir durumdur.

İletişimin varoluşsallığı üzerine önemli bir husus da, iletişimin sadece özneler arası değil, aynı zamanda tarihsel kişiliklere, beni ben olmaya iten inanç, aşk ve hayal gücü adamlarına bir sevgi, muhabbet şeklinde de tezahür edebilmesidir (Blackham, 2012, s. 63). Bunun önemi varoluş açısından açıktır. Kişi, aynı zamanda tarihsel ve bilince katılmış kişiliklerden de payını almaktadır. Kendimizde rahatlıkla gözlemleyebileceğimiz üzere, sevgi duyduğumuz

inanç, fikir, sanat, aksiyon adamlarının üzerimizdeki etkisi barizdir. Biz, farkında olalım ya da olmayalım, onlarla sürekli bir alış veriş içinde kalmaktayızdır.

Son olarak, varoluşsal iletişimin zirvesinde susku bulunur. Varoluşun yaşam, düşünce ve tin gibi varlık tarzlarıyla beraber bilime konu yapılamaması, onu sınırlandırılmaz ve bildirilemez bir husus yapmaktadır. O halde, bildirim konusu yapılamayan bu iletişim, esasında *Kuşatan*'ın karşısındaki sessizlik olup, onu susma yoluyla açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Çünkü *Kuşatan* hakkında konuşulamaz ve başkasına bildirilemez. Bu da varoluşu kendine has, biricik bir durum kılmaktadır. Zaten kendisi bir şifre olan iletişimin ötesinde Aşkının suskunluğu bulunduğu için, varoluş bu noktada yalnızca susabilir. Susku, dünyaya ait nesnel dilin imkanlarının ötesinde durmaktadır (Jaspers, 2010, s. 244-245).

3.2.1.4. Tarihsellik ve özgürlük

Jaspers'in tarihsellik hakkındaki görüşlerine geçmezden önce, tarihi yapan zamansallık meselesine değinmemiz gerekmektedir. Burada üç kavram bize bildirilir: *Zamansallık*, *zamansızlık* ve *ebedilik*. *Zamansallık*, reel oluş olarak, dipsizliği ve sonrasızlığı bize ima etmektedir. Biz onun içinde bir defalık yaşama deneyimi olarak bulunuruz. *Zamansızlık*, zamandan kurtulmak demek olup, matematik ve mantık alanda geçerli bir husustur. Aslında burda arzulanan şey, zamandan bigane olan anlamdır. Yani varoluş açısından zamansalığın aşılarak, zamansız bir boyutta bulunan anlamda bulunmak demektir. *Ebedilik* ise, bu ikisinin birliğidir; yani zamansal varlığın, şimdiki zamanda zamansız olan anlamını kastetmektedir. Zamansal realite ile zamansız realite (anlam), birbirine karşıt olarak burada birlik içinde bulunmaktadır. Oysa bu, Jaspers'e göre, ampirik düşünce ve mantık açısından saçma görülür (Jaspers, 1995, s. 166).

Burada bir diğer husus, *zamanın daireselliği* ve *zamanın çizgiselliği* meselesidir. Jaspers'in de andığı gibi, Nietzsche'de hayata 'evet' demek için ebedi dönüşe inanç, en güçlü itkidir. Her şey sonlu, ama tekrar dönüş sayesinde ebedidir. Jaspers, inanç olsun olmasın, bu durumun realitesini kabul etmekte ve onu, çizgisel zamanla birlikte değerlendirmektedir. Çizgisel zamanda her şey karara bağlanmakta, nihayetine erdirilmektedir. Var olmanın bir kereliği mevcut olduğundan, insanın kararlarını değerli ve ciddi kılar. Dairesel halindeki zaman mutlaktır, aşılamazdır; ancak çizgisel zaman varoluşsal eylemle, düşünceyle aşılabılır. Buradaki anlam şudur: zamansallığın, öznenin nesnel varlığını devam ettirmeye

yönelik bir güdü bulundurmasına karşın; ebediyetin, varoluşa ait bir irade gerektirmesidir (Jaspers, 1995, s. 164-165).

Bu ontolojik zeminden hareket eden Jaspers, artık insanın dünyadaki varoluşuna geçebilir. Bu bağlamda, insanın tarihselliğine özel bir önem atfeden Jaspers, insanın kendisi olması ile tarihsel süreç içinde bir denge kurar. Yani insanın aktüel varoluşsallığı ile tarih tarafından belirlenimi arasında bir denge gözetir. Zira bunların her birisi önemlidir ve birbirine feda edilemez. Çünkü insan kendi kendini yaratamaz (Jaspers, 1995, s. 59).

Tarihsellik, nesnel var olanın (*Dasein*) ve varoluşun (*Existenz*), yani zorunluluğun ve özgürlüğün birliğidir. Çünkü insan, dünyadaki nesne varlığıyla zorunluluk ilişkilerine, varoluş imkanıyla da özgürlüğe aittir. Bu tarihsel bilinç kavrandığında, sınırsız özgürlük ve zorunluluk ortadan kalkacaktır. En sonunda tarihsel bilinçte, yalnızca bireysel olan kavranır, evrensellik kavranamaz. Bundan dolayı tarihsel olan irrasyonel değildir, olumludur. Bu, varoluş bilincinin dayanağıdır (Bochenski, 2019, s. 220).

Öte yandan insan, ne tarihle, ne de tarihsiz yapabilir. Çünkü insan tarihsel bir varlık olarak ele alındığında, onun sorumluluk bilinci ortadan kalkacaktır. Tarihin dışlandığı kişisel bilinçten hareket edildiğinde ise, ancak insanın içsel derinliği keşfedilebilir (Jaspers, 1995, s. 59). Esasen Jaspers'in dediği bu durumlardan ilkini, tarih ve antropoloji; ikincisini ise psikoloji bilimi yerine getirmektedir. Her bilimsel anlayışın kendi içindeki tutarlılığa rağmen, insanı bütünlüğüyle beraber kucaklamaktan ne kadar uzak oldukları buradan anlaşılmaktadır. Nitekim gözlemlediğimiz üzere, ortalık bu bilimleri kendisi için yegane realite olarak gören fanatiklerden geçilmemektedir.

Ama özgürlüğün durumu başkadır. Çünkü Jaspers'e göre, biz kendi kendimizi yaratmamışızdır (Jaspers, 1995, s. 60). Jaspers de aynen Kant gibi, özgürlüğü bir ide olarak görür. Zira özgürlük, bir irade hürriyeti olarak en temelde belirir ve fakat koşulsuz istemlere bağlıdır. O halde Jaspers için özgürlük, dışsal bir doğa olayının zorunluluğu değil, tam tersine, içsel bir kabulün getirdiği eylemsel zorunluluktur. Böylece insan, kendi özgürlüğünün içinde, onun aşkınlık tarafından verildiğini bilincine varabilmektedir (Jaspers, 2018, s. 56).

Özgürlük, tarihsel sürece bırakıldığında ortadan kalkar; fakat özgürlük kendisi kendisine armağan edilmiştir (Jaspers, 1995, s. 60). Bu anlamda Kant gibi özgürlüğü koşulsuz istemlere bağlı bir irade hürriyeti olarak gören Jaspers, buradan özgürlüğün aşkın karakterine gitmektedir. Yani insan ne kadar özgürse, Tanrı da insan için o kadar kesindir. Gerçekten

özgür olduğumuz yerde, kendi kendimize var olmadığımızdan emin olmaktadır. O halde mademki Tanrı ile ilişki ancak özgürlükle mümkündür; doğa tarafından verilmeyen bu özgürlük, kişinin varoluşunu aydınlatacaktır. Jaspers'e göre varoluşa sahip insan olmak, özgürlük dolayısıyla Tanrı ile ilişkili olmaktır (Jaspers, 2018, s. 56-57).

İnsanın Tanrı'dan dolayı özgür olma noktasında, felsefi inanç ve dini inanç arasında Jaspers açısından bir fark yoktur. Jaspers her ne kadar doğrudan "Tanrı'nın yaratması" konularına girmiyorsa da, bunu kabul ettiği ortadadır. Zaten yaratmanın olmadığı bir Tanrı anlayışı, bize Spinoza'nın panteizmini anımsatmaktadır ki, bunun da bir aşkınlık felsefesi değil, içkinlik felsefesi olduğu bilinen bir husustur. Bu bağlamda Jaspers'in dinsel imanda ırdelediği yaratılış fikri, dünyayı askıda bırakması nedeniyle pozitif bir anlama sahiptir. İnsanın olduğu gibi, dünyanın da bir zemini yoktur ve kendi kendine var olmamıştır. Tanrı tarafından yaratılmış olan insan, dünyadan özgürlüğünü bu sayede kendiliğinden kazanmaktadır. Ancak o, aşkınlıkla bağımlı güçlendirdikçe dünyadan bağımsızlığını koruyabilmektedir (Jaspers, 2003, s. 39).

Buradan nesnel varlık dünyasının yegane gerçeklik olarak ele alındığında, insan özgürlüğünün önünde bir engel teşkil ettiği kendiliğinden anlaşılacaktır. Jaspers, bilimin kesinlikçi anlayışına karşı insanı uyarmaktadır. Çünkü özgürlük korkusu ile desteklenen bu kesinlik anlayışı, belki bizleri sorumluluklarımızdan ve endişelerimizden kaçırabilir. Ancak özgürlük ve seçim, bilginin eksikliğinde yani belirsizlikte ortaya çıkmak zorundadır (Blackham, 2012, s. 51).

3.2.2. Gerçekliği İsteme

Burada gerçeklik yerine 'hakikat' sözcüğü kullanılabilirdi. Ancak bu durum Jaspers'in felsefe yapma edimini ve felsefi arayışını karşılayamazdı. Her ne kadar hakikat ve gerçeklik, gündelik dilde birbirleri yerine kullanılıyor olsa bile, biz felsefi ayrımlara dikkat etmek durumundayız. Çünkü bu ikisi arasında, onların geçerli olduğu felsefi anlayışlar açısından büyük farklar mevcuttur. Buna göre hakikat, "gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek" gibi anlamlara gelen Arapça 'ḥaqq' kökünden türetilmiştir (Çağrı, 1997). Nitekim İbn Sînâ da "hakk"ı buna yakın tanımlamış, 'dış dünyadaki varlık, sürekli varlık' anlamına geldiğini ve bu bağlamda Tanrı'nın da 'bizzat sürekli hak', (yani 'kendinde varlık') olduğunu belirtmiştir (Özdemir, 2013). Dolayısıyla buradan, hakikatin, "doğruluk değerine sahip sabit bir gerçek" olarak tanımlanabileceğini çıkarsayabildiğimiz gibi, bununla ilgili düşünüşün teolojik bir düşünüş biçimi olduğunu da anlayabiliriz. Bu ise, tam

da Platon'un idealar sisteminin etkilediği teolojik düşünüşün hakim olduğu Ortaçağ felsefe anlayışını bize vermektedir. Nitekim Nietzsche, bu idea düzenine karşı çıkışını Ecce Homo eserinin önsözünde şöyle açıklar:

Putları (ki benim için 'ülküler' demektir.) yıkmak - asıl işim bu benim. İnsanlar ülküsel bir dünya uydurdıkları ölçüde gerçeğin değerini, anlamını yitirdiler. Gerçek dünya ile görünüşte dünya, uydurma dünya ile gerçek: ülkü denen yalan, aslında gerçeğin lanetlenmesiydi. Ülkülere insanlık en derin duygularına yalanlara boğuldu; yüce gelecek hakkının güvenceleri saydığı değerlere ters, ülkülere taptı giderek (Nietzsche, 2011, s. 8).

Sonuç olarak, modern felsefede bu özcü anlayış yadsındığı için, artık hakikat yerine var olanların esaslarından, niteliklerinden, gerçeklerinden bahsetmek anlamında 'gerçeklik' sözcüğü kullanılmaktadır. Felsefenin özünü oluşturan bu hakikat ve gerçeklik ayrımının yol açtığı tartışmalar bir yana, Jaspers de, modern çağa seslenen bir varoluş filozofu olarak, artık dinsel çağrışımı olan hakikat kavramı yerine, gerçeklik kavramını kullanmak durumunda kalmaktadır. Çünkü her ne kadar Tanrı'nın varlığı 'asıl gerçeklik' olsa da, o, bilinemez mahiyettedir ve her bir olgunun, kendi gerçekliği bulunmaktadır.

Jaspers'in varlık hakkındaki düşüncelerinde göze çarpan iki önemli husus bulunmaktadır: İlki, Varlık'a açılan bir pencere olarak varoluşsal düşünceyi akılla ilişkilendirmektir, ikincisi ise Varlık sorununu bir tecrübe içinde düşündürmektir (Erdem, 2007, s. 12). Dolayısıyla Jaspers'in varoluş felsefesi, akıl ve tecrübeye dayanan rasyonel bir varoluş felsefesidir. Düşünce ve yaşamın bu ayrılmaz birlikteliği, insanın arayış içerisinde kendisi olmasını ifade eden gerçekliği ortaya koymaktadır (Erdem, 2007, s. 35). Öte yandan, Jaspers, aklın kendiliğinden gerçekliği bulabileceği ve varlığı anlayabileceği savına karşıdır. Bu durum, onun, 'yanlış aydınlanma' olarak gördüğü Aydınlanma felsefesinin yanılışına ait bir husustur. Akıl, Jaspers'e göre, bir nesne hakkında açıklama yapmak için başka bir nesneyi gereksindirmektedir. Bu nesne, bilimsel bilgede deneyde algılanan nesneler iken; felsefede inanç içerikleridir (Jaspers, 2010, s. 127).

Jaspers'in daha baştan felsefeye çizdiği bir yön vardır. Ona göre, felsefede kesinlik anlayışı bilimsel kesinlik gibi olmayıp, oluşa ait bütünsel bir kavrayıştır. Bu bütünlük anlayışı, bilimsel olanı da aydınlatır ve olguları derinliğine kavrayan bir gerçeklik olur çıkar (Jaspers, 2010, s. 54). Felsefe inşasının henüz başlangıcında, "gerçek nedir, gerçeği nasıl bilebiliriz" gibi soruları soran Jaspers'in bundan sonraki çabasının, kendi kavramlarını açıklamak olduğunu, gerçekliğin de, bunlara ait farklı hususlar barındırdığını esasında tezimiz boyunca görmüş bulunuyoruz. Nitekim onun temel felsefesini ortaya koyan *Felsefe Nedir* kitabının çeşitli yerlerinde türlü gerçekliklerden bahsetmektedir. Bunlar, *Kuşatan*'ın gerçekliği,

öznedeki varlık tarzlarının gerçeklikleri (nesne varlık, tin, genel bilinç ve varoluş), dinsel gerçeklik, tarihsel gerçeklik, iletişimdeki gerçeklik, nesnel gerçeklik, varoluşun gerçekliği, dilin gerçekliği ve benzeri hususlardır.

Ama tüm bu gerçeklikler çokluk içinde olsa bile, Jaspers için yine de bir esas gerçeklik, bir “sonsuz gerçeklik” vardır. Ve bu gerçeklik, felsefenin yolundan geçmektedir. Ne var ki, bu asıl gerçeklik, kendi fani varoluşsalığımız dışında kavranabilir değildir. Evet, Jaspers’e göre, felsefe sonsuz gerçekliği kavramak ister. Ancak bu gerçekliğin her zaman özdeş, bir ve bütün olduğu muallaktır. Öyle olsa bile, biz onu genel geçerlik taşıyan biçimiyle açık olarak ele geçiremeyiz. Varlık, bize zaman içinde açılmakta; gerçek, zamanlılık içinde görünmektedir. Üstelik, aranan o saf ve yetkin gerçeklik, zaman içinde nesnel olarak yaklaşılr gibi değildir. İnsan, ancak yitmekte olan bir görünüş içinde yalnızca kendi gerçekliğinden hareketle onu kavrayabilir. Oysa insanların çoğu değil gerçeği aramak, onun ne olduğunu bile bilmek istemez. Yaşamları, sonsuz bir amaç doğrultusunda ilerlerken bir yerde kesilen yoldan ibarettir (Jaspers, 2010, s. 229).

Esasında “Bütün yollar Roma’ya çıkar” sözündeki gibi, Jaspers’in düşünceleri de felsefe yapma edimine çıkmaktadır. Felsefeyi dinlerden daha kadim bir alan olarak gören Jaspers, *Philosophia Perennis* adını verdiği sonsuz felsefede, dünyadaki tüm insanları ve kültürleri bu kavşakta buluşturmaktadır. Herkes ve herşey *kapsanamaz gerçekliği* istemektedir. Bu bağlamda felsefenin bir çok tanımlaması yapılabilir. Bunlar; onun bir iç davranış olması, özgürlüğe çağrı olması, aşkın varlığın onaylanması, düşüncenin ve inancın aydınlatılmaya çalışılması ve benzeri hususlardır. Bunların hepsi kendi başlarına birer gerçeklik taşıdıkları halde felsefenin tanımı veremezler. Bu da gayet normaldir; zira Jaspers’e göre, felsefenin tanımı yapılamaz. Ama yine de felsefe, insanın kendisine verilmiş olduğu kaynaktan çıkmaktadır. Bu ise, kendisi bilinemez olan, bir giz olan ‘Aşkın Varlık’ kaynağıdır. Jaspers’e göre, bütün felsefi arayışlar, bu kökenden kaynaklanmaktadır (Jaspers, 2010, s. 266-267).

Schelling şöyle demişti: “Felsefe en yüksek bilgelige, dünyanın gizine ulaşma çabasıdır (Soykan, 2006, s. 219). Jaspers’te de durum farklı değildir. Sadece bir farkla: Jaspers’te bu gize ulaşma çabası, başta varoluş olmak üzere, *Kuşatan*’ın tüm hallerinin aydınlatılmasından geçmektedir. Felsefeye biçtiği görev, aslında onun o yegane gerçeklik anlayışını da ortaya koymaktadır: Varoluşu kavramak suretiyle, asıl insanlığı yaşamak; yani Tanrı’yı idrak etmek suretiyle kendimizi bulmaktır (Jaspers, 2003, s. 149). Jaspers’e göre felsefe yapan kimse, gerçek için yaşar. Onun tam olarak deyişiyle, o, “*yalanının içinde mutlu olmaktansa, gerçek yüzünden başarısızlığa uğramayı yeğler*” (Jaspers, 1995, s. 177).

3.2.3. Kuşkudan Geçme

Jaspers'te kuşku iki türdür: Var olan her şeyden şüphe duyan ve aynı zamanda bir felsefe öğretisi olan kuşkuculuk ile yine felsefe alanında geçerli olan ancak bu defa doğru bilginin elde edilmesi için benimsenen yöntem olarak kuşku. Jaspers, yöntem olarak kuşkuyu felsefenin zorunlu bir unsuru sayar; çünkü böylelikle her türlü dogmatizme karşı felsefe(cil) ayakta duracaktır. Bu tür kuşkuculuk, felsefeyi bilimdeki kesinliğe yaklaştırır. Gerçi felsefenin bilim gibi bir nesnesi yoktur ama felsefi bilgiye de bir nesnellik katmaktadır (Jaspers, 2010, s. 378).

O halde bizi asıl ilgilendirecek olan, Jaspers'in *Kuşatan* merkezli varoluş felsefesinin içinden geçmek zorunda olduğu kuşkuculuktur. Ancak Jaspers'in bundan çekindiği yoktur, çünkü bu sınav verilmek zorundadır. Bir kere kuşatıcı varlık kanıtlanmak ister. Bu kanıtlama, onu kanıtlayacak olan kimsenin özne-nesne kopuşundan çıkması, özgürleşmesi içindir; yoksa bu felsefe, zaten özü gereği nesnel bir inanç özelliği taşımamaktadır. Bu kanıtlama sayesinde özne-nesne kopuşunun üzerindeki Bir'lik görülecek, onun, varlık tarzları olarak bölünmesi de ayrı ayrı kanıtlanacaktır. Daha sonra bu dağılımıktan tekrar kuşku götürmeyen birliğe gelinecektir. Jaspers'in felsefesi tam da bu yolu izlemektedir. İkinci olarak, Jaspers, kuşkuculukta *boş bir ben*'in durduğunu söylemektedir. Bu kuşkucu ben, yaşamın sadece bir deneyden ibaret olduğunu bize söyler. Hiçbir bağlama ait olmayan bu ben, var olan her şeyi kendi deneyliliği için bir malzeme olarak görür. Dünyanın gerçekteki anlamından soyutlanması, bu kuşkucu ben'in kararlarını varoluşsal bir yargı olmaktan çıkarmaktadır. Nihilizme varan bu yol, esasında yok oluşu isteyen bir yoldur. Varoluş aydınlanması içerisindeki insan, her şeyin sıfırlandığı bu sınıra gelmekte; ancak kuşatıcı varlık türlerinin deneyimlenmesi ile kendisine varlık olarak görünmeyen ve açıklanamayan şeyi yaşamaktadır. Bu nokta, *Kuşatan*'ın farkedildiği ancak yanıtsız bir soru olarak kaldığı son noktadır (Jaspers, 2010, s. 376-379).

Gerçek kuşku, bir noktada çıkışı bulabilir, ancak Jaspers'in bahsettiği bir de *yüzeysel kuşku* vardır ve o sadece bir rol yapmadır. Yüzeysel kuşku, kuşkuculuk ve dogmacılık arasındaki kurallaştırmalar içerisinde hareket etmektedir. Oysa Jaspers, Çiçero'nun bir sözünden hareketle; her gerçekte yanlışın olma ihtimalini, her yanlışın da yanlış olmama ihtimalini hesaba katan bir kuşkuyu önemsemektedir. Jaspers açısından kuşkuculuğun en tehlikeli olduğu nokta ise, onun, yığınlarda hakim bir görüş olabilmesidir. Çünkü bu halde, *Kuşatan*'ın özne üzerindeki etkisi azalmakta ve varoluş ister istemez boşa çıkmaktadır (Jaspers, 2010, s. 379).

Teorik açıdan kuşkuculuğun durum böyle; peki varoluşun somut deneyim dünyasındaki durumu nasıldır? Jaspers burada bize; savaş, acı, ölüm, sevgi gibi sınır durumlarından hatırlanacağı üzere, öznenin akamete uğramasından, yani bir sonuca ulaşamamasından bahsetmektedir. Akamete uğrama, yani yenilgi hissi; yaşamın çıkmaza girdiği, adeta son bulduğu bir yerdir. Bu korkulu ve sancılı durum, insanı kendisine hapsettiği takdirde; hiçbir yolun kendisini selamete ulaştıramayacağına dair bir inanış halini alır. Bu dipsiz ve karanlık bir uçurum, nihilist umutsuzluğun ruh halidir (Weischedel, 2009, s. 330). Kişinin bu sıkıntılı hali, kendisine, daimi bir acının ve sevincin olmadığını göstermektedir. Burada kendi varoluşunun ayırtına varan insan, iç daralmasına düşerek, öncesinde mevcut güvenli gördüğü limanlara, yani dini kurumlara, belli ilkelere veya ideolojilere, örgütlere ve partilere sığınır. Ancak bunların sadece bir görünümünden ibaret olduğunu anladığı takdirde, bu defa kuşku ve nihilizm tehlikesinde kendini bulmaktadır. Fakat o, burada da fazla barınamayacaktır; yeniden karar alma konumuna geçecektir. Böylece kişi, sürekli olarak kendini kurar ve bozar. En sonunda kendisinin elinde verili bir şey olmadığını, çevreye hükmünü geçiremediğini anlayana kadar bu böyle sürüp gider. Fakat bu durum nihayetinde onu kendisinin eylem ve kararlarından sorumlu olduğu bilincine taşıyacaktır. Ya boş bir varlık düzeyinde akıp gidecek, ya da anlamını tam olarak kavrayamadığı ama farkına varabildiği aşkınlığa açık olarak kendi varoluş olanağının farkına varacaktır (Akarsu, 1994, s. 211).

3.2.4. Başarısızlığa Uğrama

Görüldüğü üzere, hiçbir bilgiye sahip olmasa bile, kişi felsefe yapmaya, kendi sınır durumlarından geçtikten sonra, yani aciziyeti ve yetersizliği ile yüzleştikten sonra gerçek anlamda başlayabilir. Bu, bilimin göz önünde tuttuğu nesnel varlık dünyasından hareket etmekten farklı bir durumdur. Aynı zamanda, dinsel bir kavrayış içerisinde kendini inşa etmekten de temelden farklıdır. Jaspers'in varoluş felsefesi, eğer kişi kendini bu sınır durumlarında yakalarsa, tam anlamıyla aktif olabilmektedir. Teorik felsefeden ayırım noktası da burasıdır. Son adımda yine Kierkegaard ile karşılaşılır: Varoluş felsefesi, umutsuzluktan doğar.

Sınır durumlarında, benliğin varoluşsal krize girmesinin getirdiği imkan eğer yeterince kavranırsa, o zaman Weischedel'in, neden Jaspers'in felsefesi için "verimli başarısızlık" tanımlamasını kullandığı da anlaşılır olacaktır. Sınır durumunda dibe çöken benlik, kendini köklü ve daimi sorularla kuşatılmış olarak bulmaktadır. Soruların kimisi kısmen yanıtlar

bulabilir; ancak sonsuzluk ve zamansallık, nesnelerin gerçekliği gibi sorular boşlukta kalır. Bilimsel açıklamaların yetersiz olduğu, en önemlisi de, kişinin kendi varoluşunu yarıda bıraktığı bu yer büyük bir belirsizlikle dolup taşmaktadır. Ancak bu nokta, tam da kişinin kendi varoluş imkanının ve aşkınlığın belirdiği sıçrama noktasıdır. Burada kendi özgürlüğü içinde kendisine verildiğini anlayan insan, yaşadığı bu deneyimleri evetleyecek ve kaderini sevecektir. O halde kişi, sınır durumuna kadar var olan benliğinin başarısızlığı sonucunda şunları görmüş olacaktır: Kendine kendisini veren Aşkılık ya da Tanrı'yı; kendisine verilmiş özgürlüğü; bu özgürlük içinde seçim ve kararlarındaki sorumluluğu (Weischedel, 2009, s. 330-331).

Bu anlamıyla Jaspers'in varoluş felsefesi, paradoksaldır. Çünkü insan, hem kendini ve dünyayı aşmak istemekte, ebediyette ve aşkın olanda sükuneti aramakta; hem de kişisel varlığın akamete uğramasında aldatıcı bir umudun içine sürüklenmektedir. Ki, aslında hayatın itici gücü olan umut, yalnızca kişisel varlığının bilincine aittir. Umut, güven verici bir histir; ancak kişi, sadece bununla varoluşunu gerçekleştiremez. Gerçekte insan kendi özgürlüğünde saklıdır. İnsan sürekli kendisini ele geçirme çabasındadır; ancak bu, kendi başına bir başarıya ulaşamaz (Jaspers, 1995, s. 66-68).

Ama asıl paradoks, boş bir umudun yarattığı iyimserlik değil, yukarda bahsedilen başarısızlığa uğramış olmanın öne çıkardığı varoluş olmaktadır. Burada aklın rasyonalitesi önemini kaybetmiştir, çünkü o da kendisinin ve dünyanın sınırına varmıştır. O halde başarısızlıktaki paradoks, her şeyin anlamlı hale gelmesinden değil, her şeyin nihilist bir boşluğa düşmesinden ileri gelir. İşte burada umudunu yitirmiş özne, Aşkın Olan'ın varlığını, bu zemin kaybından ötürü görmüş olacak ve onun sayesinde varoluşa güven duyacaktır. Görüldüğü üzere, insan burada artık varoluşuyla yer almaktadır. Burada dil, iletişim, aklın gereksindirdiği nesnellik yoktur. Burada sadece bir şifre olarak susku bulunur (Reneaux, 1994, s. 58).

Sonuç olarak, *Existenz* yalnızca bir olasılık olduğu ve bunun da ucu açık olduğu için o, hiçbir zaman nihayetine erememekte, hiçbir varlığı da ele geçirememektedir. Kendisinin farkına varılan Aşkılık bile, bir giz olarak varlığını muhafaza eder. Kişinin varoluş olabilmesi, daima aşkınlığa nüfuz etme çabasıyla olanaklıdır. İspat edilemez ve bilgi konusu yapılamaz olan Tanrı'ya karşı daima bir hazır oluş, ona açık olma dışında bir iletişim yoktur. Ve olup biten her şey; bize Tanrı'nın varlığını duyuran ve başkalarına aktarılamayan gizemli, çözülemez şifrelerdir. Varoluşun özgürlük olarak aydınlatılması, Tanrı'nın varlığını nesnel olarak kanıtlamamakta, yalnızca onun kesin olduğu yer gösterilmektedir (Jaspers, 2010, s. 86) Tanrı bilinemez, ona yalnızca inanılır ve her şey bu inançla aydınlanır.

4. SONUÇ

Jaspers'in Felsefi İnanç tezinin bütünlüklü yapısını serimlemek istersek, onu dikey ve yatay düzlemlerde gösterebiliriz. Buna göre, dikey çizginin üst kısmı Tanrı'ya yönelimi, alt kısmı varoluşun sınır durumları ve faniliği (zamansallık); yatay çizgi ise her iki tarafa uzanan doğrusallığıyla, nesnel dünyayı ve onun bitimsizliğini temsil etmektedir. Salt bir yatay düzlem, aynı zamanda içkinlik halindeki yaşamın dünyasıdır. Çözümlemenin başlangıcında *Dasein* olarak (varlık, tin ve genel bilinç) bulunan özne, bu doğrunun tam ortasında, nötr halde durmaktadır. Ancak özne, aynı zamanda bir imkan olarak, olası varoluştur, yani *Existenz*.

Kişi, yaşadığı büyük kayıplar ve acıların (ölüm, sevgi, suç, acı vb.) gösterdiği sınır durumlarında, kendi trajik varlığının farkına varmakta ve dibe çökmektedir. Burada kendi çaresizliği ve dünyanın yetersizliği ile akamete uğrayan özne, sürekli gel-git halinde, hiçlik ve aşkınlık arasında bocalayacaktır. Fakat sonunda kendi kendisinin nedeni olmadığını kavrayan, dünyanın yetersizliğini anlayan, şifreler yardımıyla her şeyin bir aşkınlık tarafından sarıldığını gören özne, kendisine verili özgürlüğün bilinciyle, aşkınlık yönünde seçim ve kararlarda bulunacaktır. Yani özne, öncesindeki içkinlik halinde eksilteli bir halde bulunduğunu kendi yaşam deneyimlerinden geçerek kavrayacak ve gerili bir yayın güçten boşalması gibi aşkınlığa sıçrama yapacaktır. Bu *Existenz* olma durumunda ise, kendisine ve dünyaya, aşkınlığın ışığı altında yeni bir bakışla bakacaktır.

Aslında biz bu sınır durumlarını kendi hayatlarımızda tecrübe ettiğimiz kadar, onları işleyen sanat eserlerinden de izleyebiliriz. Çünkü sanat eserlerinin yaptığı şey budur: herkes için duyarlılığı açığa çıkarmak. Mesela Dostoyevski'nin Suç ve Ceza romanının kahramanı Raskalnikov'un derin suçluluğu, sonunda onun kendini bulabilmesi için, kendisini suçun itirafına götürecektir. Öte yandan, 'yer altı adamı' kavramını düşünceye sokan Yer Altından Notlar'daki kahramanının, muhayyilesinde karşısına dikilen duvar karşısındaki durumu da varoluşçu tezler bakımından verimlidir. Kahramanın, o duvarı yıkamayacağını bilse bile geri çekilmemesi durumu, varoluşçuluğun edebiyat kaynağı sayılmaktadır. Tek başına varoluşu imlemeye yetecek olan ölüm olgusunun karşısında duyulan ürperti ve onun dehşetengiz gerçekliği, Heidegger'in üzerinde durduğu üzere, Tolstoy'un yazmış olduğu İvan İlyiç'in ölüme giden yaşam öyküsünde hakikatin kendisi olup çıkacaktır. Sevgiden dolayı acı çekmek, yaşamı en çok dönüştüren deneyimlerden birisidir ki bu, aynı zamanda Kierkegaard'ın varoluşçu felsefesinin temel taşlarından. Kierkegaard'ın iyi bir okuru olan

Kafka'nın betimlediği, modern hayat ilişkileri karşısındaki insanın böcekleşmiş durumu ve boğuntuya dönüşen iç yaşantılarının dipsiz girdabı da derin varoluşçu izler taşımaktadır. Onun en son yazmış olduğu ve ölümüyle yarım kaldığına inanılan bitimsiz romanı Şato'nun, kahramanı Joseph K.'nin şatonun etrafında sürekli dolanıp durması ve bir türlü tepe noktasındaki kişiye ulaşamamasıyla, sanki Jaspers'in Aşkınlığa ulaşamayan (ama tam da bu yüzden başarılı olan) fakat varoluşu olduran zafer dolu başarısız girişimlerini yansıtmaktadır. (Elbette ki Kafka, kronolojik olarak bu hikayenin öncesinde bulunur.) Bunların hepsi, yansıtma yoluyla eserden insana geçen varoluş durumlarıdır. Beri taraftan, Jaspers'in eser ve tarihsel kişiliklerle vuku bulabilecek iletişim görüşüne iyi birer örnektirler. Sanat eserleri ve anlatılar, aynı zamanda bizi, sanki kendimiz yaşamış gibi, hayatta tecrübeli kılar.

İçkinlikten Aşkınlığa sıçramada en büyük pay, varoluşun aydınlatılmasındadır. Biz bu yüzden Felsefi İnanç kapsamında özellikle bunun üzerinde durduk. Jaspers, buna dünyanın aydınlatılması ve metafiziği de sokmaktadır. Bunları anlatmış olmakla birlikte, hepsi Jaspers'in genel olarak aşkınlık varoluş felsefesini oluştururlar. Zaten buna dayanarak, onun Felsefi İnanç tezinin genel itibarıyla felsefesinin kendisi olduğunu bu tezimizde söylüyoruz. Bu bağlamda, kişinin yolu Aşkınlığa ve dolayısıyla Tanrı'ya ulaşabilmesi için varoluşu açığa çıkarılmalıdır. Bununla kastedilen, kişinin kendisinde aşkın olanı, yani Tanrı'nın gücünü ve iradesini yakalamasıdır. Diğer bir açığa çıkmanın ise, kendi yetersizliğinin idraki olduğunu anlayabiliriz. O halde varoluş aydınlatılmadan Tanrı'ya ulaşılammamaktadır. Felsefi inancın dayanağı, temelinde insanın varoluşudur ve o, bir doğa olayı değildir. İnsanın tarihsel boyutu da vardır ama asıl olarak onu özgürlüğü yönlendirmektedir. Özgürlük ise, Tanrı ile birlikte söz konusu olduğundan, insan ancak Tanrı'nın idaresiyle yönetilir ve yönlendirilir.

Jaspers'in varoluştaki inancında hiçbir şey sabit değildir ve bakış, sıklıkla açık görüşünü kaybetmektedir. Kişi bazen boş bir iyimserliğin, bazen kötücül bir karamsarlığın pençesine düşecektir. Kendisi bunlara tetikte olma hali ve açık bir zihinle felsefe yapma edimi içerisinde kaldığı müddetçe, *Existenz* durumunu koruyabilmektedir. Her şeyin anlamsız olduğu bir kuşku ve insanın eksilteli varlığı, onun çabalarının bir sonuca bağlamasını engellemektedir. Ancak varoluşun öznelliği ve büyüğü de buradan gelmektedir. Jaspers'in görüşüne göre bu, felsefenin, daima yolda olması demektir.

Aslında felsefenin genel öyküsüne bakıldığında, tüm meselenin içkinlik ve aşkınlık kutupları arasında gidip geldiği görülebilmektedir. Hemen tüm felsefi yönelimler, bu iki kutuptan birisine doğrudur veya kendisini, sanki doğal olan buymuş gibi, sadece burada

konumlandırır. Pozitivizmin kendisini içkinlikte konumlandırması bunun örneğidir. Daha öncesinde, idealizmin de kendisini tamamen aşkınlıkta konumlandığı bilinmektedir. İçkinlikteki daimi hareket ve oluşun, bilgiyi imkansız kıldığı iddiası ile Aşkınlıkta anlamını bulan her şeyin temelinde bir öz'ün ya da hakikatin bulunduğu iddiası, bilindiği üzere Antik Yunan'dan beri çeşitli görünümeler altında savunulmaktadır. Bugünün felsefi ortamına baktığımızdaysa, artık tamamen içkinlikçi düşünce yapısı içerisinde düşünüldüğü görülecektir. Dolayısıyla bugün, aşkınlıktan bahsetmenin neredeyse imkansız olduğu, daha doğru bir kavrayışla, imkansız olarak gösterildiği bir zamanı yaşıyoruz. Bu, modern zamanlar hakkında kimi düşünürlerce dillendirilen, *Ortaçağ'ın ters döndürülmüş hali* dedikleri şeye tekabül eder. Başka bir açıdan, Hegel'in *zamanın ruhu (zeitgeist)* dediği duruma bir örnek teşkil edebilir.

Görüldüğü üzere, felsefi düşünüşte nihai bir karar yoktur. Bir görüşe demir atıldığında bile, onu açmaza sokacak başka konular bulunabilir. Bu yüzden hiçbir felsefi görüş geçmişte kalmış, aşılmış ve tüketilmiş olarak gösterilemez ve gösterilmemelidir. Nitekim yalnızca Batı dünyasının değil, tüm dünyanın düşünce birikimine insanlığın mirası ve geçmişten bize intikal eden nakiller olarak ele alan Karl Jaspers, sanki tüm felsefi düşünceleri orta bir yerde buluşturmak ister gibidir. Akıl–inanç, bilim–din, felsefe–bilim, akıl–varoluş kavram çiftleri, Jaspers'te daima birlikte anılmaktadırlar. Felsefi İnanç tezi, sanki bunun için ortaya atılmış gibidir. Fakat onun bu özelliği, aynı zamanda en büyük eleştiri konusudur.

Bütün karşıtlıkları bir potada eritme çabasıyla Hegel'i andıran Jaspers, bu karşıtlıkların savunucuları tarafından eleştiriye tabi tutulmaktan kurtulamamıştır. Bunlar, bir yandan hep karşı çıktığı pozitivizm ve özdekçilik (materyalizm) düzleminden hareket eden içkinlik görüşündekiler ile aşkınlık düşüncesini tam bir Tanrı inancı veya saf iman açısından yetersiz gören teolojik görüşte olanlardır. Öte yandan, Jaspers'in hem psikolojiye, hem de Felsefi İnanç teziyle din fenomenolojisine katkıları da göz önünde tutulmalıdır.

Elbette ki, İçkinlik ve Aşkınlık görüşlerini uzun uzadıya tartışmak bu tezin sınırlarını aşardı. Amacımız zaten bu değildir. Ancak, varoluşçu olduğu kadar, aşkınlığın da filozofu olan Jaspers'in bu doğrultuda eleştiriye uğramasının kaçınılmaz olduğunu hatırlamak bizler için yararlı olacaktır. Deleuze açısından, Kierkegaard ve Pascal örneğinde *iman insanı* olmak yalnızca onlar için anlamlı olabilir, fakat Jaspers açısından inançsızın durumu da kendini ilgilendiren bir husustur. Bu bağlamda, ister içkinlikçi, ister aşkınlıkçi düşünce biçimi olsun, ortada kesin, sağlam bir zemin yoktur. Zaten öyle olsaydı, felsefe söz konusu olamazdı. Nitekim bilimin genel kabul gördüğü bu çağda, felsefeye ihtiyaç kalmadığı tezi

işlenmektedir. Saatin şu şekilde işleyişi Jaspers'in de gördüğü üzere, o halde doğrudur: Önce inanç atılmıştır; sonrasında felsefe atılmak istenmektedir. Yapay zekanın ve robotların insanlığın yerini almasının konuşulduğu bir çağda, bu görüşlerin egemenlik kazanması olağan görülmelidir. Varoluş felsefesinden, günümüzde *İnsan Sonrası (trans humanism)* felsefesine geçiş, sanki henüz uyanılmamış bir trajikliği barındırmaktadır.

Jaspers, aslında Kierkegaard'ın Tanrı'ya dönük varoluş felsefesini teknik bir düzeyde ele almış ve detaylandırmıştır. Elbette bire bir Kierkegaard'ın felsefesi ile aynı değildir, özellikle Tanrı'nın yüceliği ile insanın acziyeti arasındaki makasın açıklığı her ikisinde ortak bir husustur. Yalnız, Kierkegaard, Hristiyan imanını ile sıçrama yaparken; Jaspers, zorlu bir yol olarak, *Transzendental* (aşkınsal) bilinçten hareket etmektedir. Ne var ki Kierkegaard'ın coşkunluğundan ve hiçkırıklarından Jaspers'te eser yoktur. Zaten böylesi bir varoluş ve inanç, Jaspers için uygun bir hareket tarzı değildir. Kierkegaard'ın sıcak kalbi imanına karşılık, Jaspers'inki aklın soğuk bir imanıdır. Belki de bu yüzden Jaspers, genel olarak diğer varoluşçular arasında, daha gözden ırak bir figür olarak kenarda kalmıştır. Nitekim bunu kendisi de kabul etmekte ve üzerinde çok durduğu iletişimin kendisinde susku boyutuna vardığını söylemektedir.

Jaspers'in 1969'daki ölümünden itibaren geçen bu yarım yüzyılı geçen sürede, bilim ve teknikteki devasa gelişmelerin, küreselleşmenin, insanları metalaştıran tüketim kültürünün, iletişim devriminin her türlü anlamlı varoluş çabalarını ortadan kaldırdığı rahatlıkla görülmektedir. Dahası, tüm bu gelişmeler, sorgulamanın ortadan kalktığı edilgin nihilizme yol açmıştır. Tanrının olmadığı yerde putların var olduğunu söyleyen Jaspers, böylelikle Felsefi İnanç tezinin de amacını ortaya koymuş olmaktadır. Esasında her felsefi tez, kendi inancı doğrultusunda bir put kırma operasyonudur. Zaten Jaspers'e göre, felsefe daima bir inançtan hareket etmektedir.

Jaspers, Tanrı'yı bulmanın değil, onu arayışın filozofudur. Felsefesi bir döngüyü andırır: inanma, düşünme ve varoluş edimleri; bitmek bilmeyen bir devinim içindedir. Yaşadığımız çağa yakın bir filozof olarak, onun gördüğü problemler, bugün çok daha ağır bir şekilde seyretmektedir. Bu bakımdan Felsefi İnanç tezinin bugün de geçerliğini koruduğunu söylemek, kanaatimizce hiç zor olmayacaktır.

KAYNAKLAR

- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe*. (5. Baskı). İnkılap Kitabevi.
- Akgün, T. (2012). "Karl Jaspers'de İmanın Felsefî Temelleri". *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26), 5-30.
- Atayman, V. (2006). *Aklın Sınırları - Kant Felsefesine Giriş*. İstanbul: Don Kişot Güncel Yayınlar.
- Bakawell, S. (2017). *Varoluşçular Kahvesi*. (2. Baskı). (E. Gözgü, Çev.) İstanbul: Domingo Bkz Yayıncılık.
- Blackham, H. (2012). *Altı Varoluşçu Düşünür*. Çev. (2. Baskı). (E. Uşşaklı, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bochenski, J. M. (2019). *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. (S. R. Kırkoğlu, Çev.) Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Bozkurt, N. (2003). *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*. (1. Baskı). İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. (3. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Copleston, F. (1998). *Felsefe Tarihi - Nihilizm ve Materyalizm*. (2. Baskı). Cilt: 7. (D. Canefe, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çağrı, M. (1997). *İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı.
- Çelebi, V. (2017). "Kierkegaard ve Jaspers'ın Varoluş Felsefesinde Akıl, Din Ve İman İlişkisi". *Temaşa Dergisi*, (7), 101-123.
- Çüçen, A. (2015). *Varoluş Filozofları*. (1. Baskı). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (2001). *Felsefe Nedir?*. (6. Baskı). (T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dönmez, S. (2009). *Karl Jaspers'te Tanrı Fikri, İslam Felsefesi Bağlamı Bir Mukayese*. (1. Baskı). Adana: Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
- Elmalı, O. (1995). *Karl Jaspers'te Varlık Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE.
- Erdem, H. (2007). *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat. İletişim ve Siyaset*. (1. Baskı). Ankara: Ebabil Yayınları.
- Erdem, H. (2014). *Karl Jaspers'in Felsefesine Giriş*. (1. Baskı). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- Farabi. (2016). "Aristo'nun Metafizik Kitabındaki Gayesinin İncelenmesi". (T. Aşırov, Dü.) *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2), 393-396.
- Gökalt, N. (2014). *İnsan Felsefesi*. (1. Baskı). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Gündoğdu, H. (2007). "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII(1).
- Gürsoy, K. (2014). *Varoluş ve Felsefe*. (2. Baskı). Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2004). *Varlık ve Zaman*. (1. Baskı). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.

- Heidegger, M. (2015). *Metafizik Nedir?*. (1. Baskı). (Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heimsoeth, H. (1986). *Felsefenin Temel Disiplinleri*. (T. Mengüşoğlu, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (1. Baskı). (H. Tepe, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat.
- Jaspers, K. (1995). *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*. (S. Umran, Çev.) İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Jaspers, K. (2001). *Descartes ve Felsefe*. (A. Kanat, Çev.) İzmir: İlyayayınevi.
- Jaspers, K. (2003). *Felsefi İnanç*. (2. Baskı). (A. Kanat, Çev.) İlyayayınevi.
- Jaspers, K. (2010). *Felsefe Nedir*. (8. Baskı). (İ. Z. Eyüboğlu, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Jaspers, K. (2013). *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu*. (1. Baskı). (M. Batmankaya, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Jaspers, K. (2018). *Felsefe Konuşmaları* (1. Baskı). (A. ALİY, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2017). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (8. Baskı). (M. M. Yakupoğlu, Çev.) Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2015). *Hakikat Şaraptadır*. (1. Baskı). (Z. Talay, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Küçükalp, K. (2009). Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı. *Kayı Felsefe Dergisi*, (12), 131-145.
- Kolakowski, L. (1999). *Modernliğin Sonsuz Duruşması*. (S. Ayaz, Çev.) İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kovanlıkaya, A. (2012). Kant'ın Metafizik Eleştirisi. (E. Yılmaz, Dü.) içinde, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* (1. Baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Magill, F. (1992). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*. (2. Baskı). (V. Mutal, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Nietzsche, F. W. (2005). *Böyle Buyurdu Zerdüş*. (1. Baskı). (E. Demir, Çev.) Ankara: Apa Kitaplığı.
- Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo*. (1. Baskı). (T. Eraslan, Çev.) İstanbul: Sis Yayıncılık.
- Orman, E. (2012). *Alman İdealizmi ve Hegel*. (E. Yılmaz Dü.) içinde, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* (s. 47-89). İstanbul: Küre Yayınları.
- Özdemir, M. (2013). "Gazzâlî, Nietzsche Ve Foucault'da Güç-Hakikat İlişkileri Analizi". *Turkish Studies*, 8(12), 989-1008.
- Reneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. (M. Korlaelçi, Çev.) Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Reyhani, N. (2001). "Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'de Felsefi İnanç". *SBE Dergisi*(6), 1-18.
- Sartre, J. P. (2002). *Varoluşçuluk*. (17. Baskı). (A. Bezirci, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Soykan, Ö. N. (2006). *Schelling - Yaşamı Felsefesi Yapıtları*. (1. Baskı). İstanbul: Bilge Yayıncılık.

- Soysal, D. (2018). *İdeler ve Tanrı*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Tepe, H. (2003). Giriş. E. Husserl içinde, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (H. Tepe, Çev.). (2. Baskı). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Topçu, N. (2019). *Varoluş felsefesi hareket felsefesi*. (8. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2016). *Bilgi ve Değer*. (1. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Weischedel, W. (2009). *Felsefenin Arka Merdiveni*. (S. Umran, Çev.) İstanbul: İz Yayınları.





ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : ÖZER, Nurettin
Uyruğu : T.C
Doğum tarihi ve yeri : 25/03/1978 – KARS
Medeni hali : Evli
Telefon : +90 506 315 13 39
e-mail : nurettinozer@hotmail.com



Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek Lisans	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/ Felsefe Anabilim Dalı	Devam ediyor
Lisans	Gazi Üniversitesi/ Kamu Yönetimi Anabilim Dalı	2003
Lise	Bursa Ticaret. M. L. Lisesi	1995

İş deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2017–devam ediyor	Milli Savunma Bakanlığı	Milli Savunma Uzmanlığı
2008	Maliye Bakanlığı	Memur
2007	Maliye Bakanlığı	Gelir Uzmanlığı

Hobiler

Kitap Okumak, Film ve Belgesel İzlemek.

.



