

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

VAROLUŞÇULUKTA DİN

Müjde DOĞAN

Danışman
PROF.DR. HANİFİ ÖZCAN

İZMİR - 2018

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek lisans Tezi olarak sunduğum “Varoluşçulukta Din” adlı çalışmanın tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

...../...../2018

Müjde DOĞAN

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Varoluşçulukta Din

Müjde DOĞAN

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Özne olarak insanın varoluşunu unuttuğu bir dönemde ortaya çıkan Varoluşçu hareket insanı bir birey olarak felsefesinin merkezine alıp ona yeni bir tutum kazandırmıştır. Varoluşçu felsefe klasik felsefenin öz ve varoluş ayrımına yeni bir bakış getirerek varoluşun özden önce geldiği söylemini ortaya atmıştır. Varoluşçu felsefebu söylemiyle bireye yeni bir dünya inşa etmiştir.

Bu çalışma ise TeistVaroluşçu filozoflardan Kierkegaard ve Karl Jaspers, Ateist Varoluşçu filozoflardan J.P.Sartre'ın din görüşleri üzerine odaklanmaktadır. Fakat bunun yanında filozofların gerek ahlak gerekse özgürlük öğretilerini de “din” paydası altında yeniden yorumlamaya çalışacaktır. Bu bağlamda filozofların kendi felsefelerine özgü bazı meseleleri söz konusu filozofların dini düşünceleri ışığında tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Varoluşçuluk, Kierkegaard, Karl Jaspers, J.P.Sartre, Din, Ahlak, Özgürlük.

ABSTRACT
Master's Thesis
Religion in Existentialism
Müjde DOĞAN

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy and Religious Sciences
Philosophy and Religious Sciences Program

The Existentialist movement that emerged at a time when human beings had forgotten their existence gave the individual a new attitude by taking it as the center of the philosophy. Existential philosophy made a fresh view on the difference between essence and existence and claimed that the existence comes before the essence. Therefore, with this discourse they built a new world for the individual.

This study focuses on the views of religion of Kierkegaard and Karl Jaspers, the Theist existential philosophers and of J.P.Sartre's, one of the Atheist existential philosophers. But, besides this, it will be tried to reinterpret the philosophers' teachings of morality and freedom under the "religion". In this context, some issues in philosophers' own specific philosophies are being intended to be analyzed under the light of their religious thoughts.

Keywords: Existentialism, Kierkegaard, Karl Jaspers, J.P.Sartre, Religion, Morality, Freedom.

VAROLUŞÇULUKTA DİN

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	vii

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM VAROLUŞÇULUĞUN TARİHSEL SÜRECİ

1.1.ORTAYA ÇIKIŞI	5
1.2. GELİŞMELERİ	12

İKİNCİ BÖLÜM DİNLE İLGİLİ BAZI TEMEL KAVRAMLAR

2.1. DİN	18
2.2.ÖZGÜRLÜK	41
2.3.ETİK	52

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İNANÇLA İLGİLİ BAZI PROBLEMLER

3.1. ASLİ GÜNAH	63
3.2. “TANRI-İNSAN”	68
3.3.DİN ve “BULANTI”	72
SONUÇ	79
KAYNAKÇA	83

KISALTMALAR

bkz.	bakınız
çev.	çeviren
s.	sayfa
ss.	sayfadan sayfaya



GİRİŞ

Çağdaş bir hareket olarak Varoluşçuluk, felsefi düşünce içinde önemli bir yere sahiptir. Kısa sürede kabul görmüş bir felsefi hareket olan Varoluşçuk; bir ekolden ziyade bir felsefi eğilim olarak değerlendirilmiştir.¹ Yirminci yüzyılın başlarında oldukça yaygın olan bu hareket; insanın kendi varlığını unuttuğu siyasal, sosyal, kültürel bir dünyada bireyin somut dünyasına yönelmeyi amaç edinmiş bir fikri harekettir.

Varoluşçu hareket insanın bireyselliğini elinden alan dönemin olumsuz koşullarında ona hem birey olduğunu hatırlatmış hem de onun tikel sorunları üzerine varoluşsal bir sorgulama yaratmıştır. Dolayısıyla insana adeta kucak açan Varoluşçu felsefe hızla yayılmış bir harekettir. Esasında bakıldığı zaman insanın kendi varoluşu üzerine her dönemde zihin yorduğu gerçeğini görebiliriz. Fakat bunu somut bir zeminde anlama ve anlamlandırma görevini en açık biçimde Varoluşçu felsefede görmekteyiz. Söz konusu felsefi hareket felsefesini bireyin somut dünyası üzerine kurarak onu yok olmaya yüz tuttuğu bir dönemde felsefesine ana tema yapmıştır. Dolayısıyla kendinden bihaber olarak yaşayan insan Varoluşçu hareketle beraber somut varlığı üzerine düşünme ve varoluşunu sorgulama fırsatı elde etmiştir.

Varoluşçuluk felsefesinin kapsamlı bir tanımını bulmak biraz zor, bunun yanında varoluş felsefesi denilince genel olarak akla öz ve varoluş mevzusu gelmektedir. Buna ek olarak birey vurgusu ve onun hürriyeti meselesi varoluşçuluğun en belirgin hususiyetlerindendir. Zaten II. Dünya Savaşını müteakiben teşekkül eden bu felsefi hareket, toplum içinde kaybolan bireyi, bireyselliği, benliği yeniden var etmeyi slogan edinmiştir. Baktığımız zaman bunun tesadüfen seçilmiş kavramlar olmadığını rahatlıkla görebiliriz. Çünkü makineleşen dünyayla birlikte işlevi ve önemi azalan insanın varoluşçuluk felsefesiyle yeniden gün yüzüne çıktığını, felsefenin odak noktası haline geldiğini görmek mümkündür. Sözgelimi Kierkegaard düşüncesinde esas olan birey iken, toplumikinci planda gelmektedir.² Kierkegaard fikriyatında olduğu kadar keskin bir ayırım olmasa da genel anlamda egzistansiyalizm felsefesinde

¹Will Durant, **Felsefenin Öyküsü**, çev. Ender Gürol, İz Yayınevi, İstanbul, 2014, s.463.

² Jean Paul Sartre, **Varoluşçuluk**, çev. Asım Bezirci, Say Yayınevi, İstanbul, 1985, (Varoluşçuluk), s.11.

bireyin konumutoplumun önündedir. Onun kurtuluşu bizzat kendisinin elindedir. Fakat bu, bireyin toplumdan tecrit edilmesi anlamına gelmemektedir. Esasında toplum ve bireyin karşılıklı ilişkisiidâhilinde birey açısından anlamlı bir varoluştan söz edilebilir.

Varoluşçu felsefeye dahil olan filozoflar felsefelerini oluşturan problemlerini farklı fraksiyon ve biçimlerde de olsa birey merkezli ele almayı düstur edinmişlerdir. İnsanı kendine özgü bir varlık olarak değerlendiren Varoluşçu hareket onun tikel ve somut varoluşuna dikkat çekmesinden dolayısomut bir özelliğe sahiptir. Varoluşçu düşünce hareketi felsefesine konu ettiği birey, özgürlük, ahlak v.b sorunsalları tanrısal yahut tanrısız bir zeminde açıklama yoluna gider. İşte tam da bu noktada filozofların tanrıci veya tanrısız olma seçimleri devreye girer. Çünkü söz konusu felsefi hareket tanrıci ve tanrısız olmak üzere iki farklı grupta oluşumunu sürdüren bir ekoldür.

Varoluşçuluk felsefesinin genel hatlarını ilerleyen bölümlerde açıklayacağımızdan ötürü burada bu kısa girişle iktifa edip çalışmamızda izleyeceğimiz yolu anlatma aşamasına geçmeyi uygun bulmaktayız.

Varoluşçulukta Din şeklinde adlandırdığımız bu çalışmada biz; başta din ve tanrı olmak üzere ahlak, özgürlük gibi sorunsalları Kierkegaard, Karl Jaspers ve J.P.Sartre'dan hareketle tahlil etmeyi amaç edindik. Çalışmamızı Teist kanattan Kierkegaard ve etkilediği K.Jaspers, Ateist kanattan J.P.Sartre'ın görüşlerine dayandırmayı uygun bulmaktayız. Bu üç filozofu seçmemizin asıl nedenine gelince: Gerek Varoluşçuluğun başlatıcısı olarak kabul edilen gerekse konumuz bağlamında düşüncelerine başvurmamayı bir eksiklik olarak değerlendirdiğimiz büyük filozof Kierkegaard'ı tercih edeceğiz. Felsefesini dini, etik, estetik olmak üzere üç ana merhale üzerine inşa eden düşünürün bilhassa dini düşünceleri öyle zann ediyoruz ki çalışmamız açısından adeta rehber vazifesi üstlenecektedir.Söz konusu filozofun eserlerinin anlaşılmasının hayli güç olduğunu ifade etmeli ve aynı zamanda düşünür, her kitabı belli konulara hasretmiş gibi görünmektedir. Dili ise hem çok şiirsel hem de kapalı ve zor bir anlatıma sahip. Zannımızca bu onun tez canlılığı ve yazılarının çoğunu kendisine yazmasından kaynaklanmıştır. Elbette tüm bu özellikler onun büyük bir filozof olduğu gerçeğine gölge düşürmemektedir.

Kierkegaard'ın yanı sıra ondan çok etkilenmekle beraber dini bir zeminde de felsefe yapılacağını bize gösteren Alman filozof Karl Jaspers'in fikirleri hiç kuşkusuz

çalışmamızın amacını perçinleştirecektir. Son olarak ise adı geçen her iki filozoftan tamamen aksi istikamette bulunan ve Varoluşçuluk denince akla ilk gelen Fransız filozof J.P.Sartre'ı tercih edeceğiz. Çalışmamızı dayandırdığımız söz konusu üç filozofun başta din ve tanrıya dair düşüncelerini daha sonra ahlak ve özgürlüğe yönelik fikirlerini ele alacağız. Bunu yaparken de her üç filozofa eş zamanlı atıfta bulunmaya gayret edeceğiz.

Varoluşçuluk felsefesi üzerine pek çok çalışma yapıldığı bilinen bir gerçektir. Fakat biz bu çalışmada her ne kadar aynı felsefi çizgide anılmakla beraber esasında farklı birer felsefi düşünceye sahip oldukların düşündüğümüz Kierkegaard ve Jaspers'in konumuza dair düşüncelerini aynı felsefi akımın tanrıtanımaz kanadını temsil eden J.P.Sartre'ın din ve tanrıya yönelik düşüncelerinin bir biriyle mukayese etmeksizin bu düşünceleri kompozeetmeyi amaç edindik. Her filozofun konumuz bağlamındaki fikirlerini ayrı ve bağımsızbaşlıklar halinde ele almaktan ziyade daha genel ve bütünleştirici bir yol izlemeyi uygun görmekteyiz. Çalışmamız filozofların görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışma olmayacaktır. Asıl amacımız söz konusu filozofların din ve tanrıya dair düşüncelerini tespit ve tahlil etmektir. Aslında bu tezimizin tezi olarak da kabul edilebilir. Yani biz bu çalışmada ispata tabi bir iddiadan ziyade söz konusu her üç filozofun gerek tanrı ve din gerekse özgürlük ve ahlaka yönelik fikirlerini açığa çıkarıp analiz etmeyi amaç edindik. Dolayısıyla bu çalışma, Varoluşçu filozoflardan hem teist hem de ateist kanada kaynaklık etmiş ünlü düşünür Kierkegaard, ve üzerinde çok etki bıraktığı Karl Jaspers, adı geçen iki filozoftan keskin çizgilerle ayrılan J.P.Sartre'ın felsefelerinin problemlerini din ve tanrı bağlamında incelemeye tabi tutacaktır. Bundan ötürü son bölümde her bir filozofun kendi felsefelerine özgü görülen problemler birbirleriyle mukayese etmeksizin “din” paydası altında incelenecektir.

Varoluşçuluk felsefesi denilince bireyin özgürlüğü ve ahlak sorunsalını ele almamak çalışmamız açısından eksik kalacaktır. Dolayısı ile biz de bu çalışmada filozofların dini görüşlerinden sonra hem özgürlük hem de ahlak edimine dair serdettikleri düşünceleri de açıklamaya gayret edeceğiz. Ancak filozofların gerek ahlak gerekse özgürlük bağlamında ortaya koydukları düşüncelerini din ve tanrı ilişkisi açısından incelemeye çalışacağız. Aslında şurası bir gerçek ki hem Kierkegaard ve Jaspers hem de J.P.Sartre'ın özgürlük ve ahlaka dair fikirleri dinsel düşüncelerinden

bağımsız değildir. Şu farkla ki Kierkegaard ve Jaspers dindar filozof olarak meselelere yaklaşırken J.P.Sartre tanrısız bir evrene bırakılmışlığın düşüncesi bağlamında konuları tahlil eder.

Çalışmamızın kapsamı ise Kierkegaard, Karl Jaspers ve J.P.Sartre'ın din ve tanrıya dair görüşlerini bir araya toplanmasından ibarettir. Çalışmamızın temel meseleleri ve soruları ise şunlardır: söz konusu filozofların dine bakışları nasıldır? Kierkegaard'ta bir ahlak sorunsalı olarak İbrahim Kıssası ve Agamemnon. Kierkegaard, K.Jaspers ve Sartre'ın dini görüşlerine bir ipucu niteliği bakımından özgürlük kavramına yüklenen anlam nedir? Çalışmamızın yöntemi ise; gerek Kierkegaard, K.Jaspers gerekse Sartre'ın eserlerinden yola çıkarak konumuz bağlamında düşüncelerinin ortaya çıkarılması ve analiz edilmesidir. İlk bölümde Varoluşçuluk felsefesinin zuhuruna dair genel bir bilgi verdikten sonra çalışmamızın asıl gayesi olan söz konusu filozofların din ve tanrıya yönelik bakış açılarını sunacağız. Bir sonraki bölümde de çalışmamızın dayandığı filozofların hem ahlak hem de özgürlüğe yönelik fikirlerini tespitinin bir bütünlüğünü ortaya koyacağız. Son olarak ise her bir filozofun felsefelerinden önemli bulduğumuz kavramlarını birbirinden bağımsız olarak analiz edeceğiz. Fakat bunu yaparken filozofların bu kendine has meselelerinin din ve tanrıya dair bir ipucu barındırıp barındırmadığını da yakalamaya gayret edeceğiz. Unutulmamalı ki biz bu tezimizde ele aldığımız her konuyu din çerçevesinde anlama ve analiz etme gayesini edindik.

BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞÇULUĞUN TARİHSEL SÜRECİ

1.1.ORTAYA ÇIKIŞI

Klasik felsefeye Platonun özelinde baktığımız zaman, onun felsefesinde özün varoluş karşısında daima bir önceliğe sahip olduğunu rahatlıkla görebiliriz.³ Ne var ki Varoluşçu felsefe geleneksel anlayışın Platondan bu yana varlığı metafiziksel ontolojiyle açıklamasına karşı çıkmış⁴bunun aksine felsefesini bilinmeyen öz yerine bilinen, görünen üzerine inşa etme yolunu tercih etti. Bilindiği üzere söz konusu Varoluş felsefesinin düşünce dünyasında yerini belli eden ayırımı öz ve varoluş problemidir. Peki, Egzistansiyalist felsefe öz- varoluş derken ne demek istiyor? Buhareketin öz ve varoluş kavramlarına yüklediği anlam nedir? Bu soruları her ne kadar ilerleyen bölümde kapsamlı açıklayacak olsak da burada giriş mahiyetinde de olsa ele almakta bir beis görmemekteyiz.

Varoluş felsefesinin adeta tanımlayıcı bir ögesi haline gelen öz ve varoluş mefhumlarından öz; bir şeyin ne olduğunu gösteren şeydir.⁵Yani bir şeyi kendisi yapan ana maddeye öz denir. Örneğin; makası makas yapan unsura öz denir. Varoluş ise, özü ortaya çıkaran şeydir.⁶ İnsanın seçme eyleminde bulunarak istediği şey olma yoluna girmesidir. Bu felsefi akıma göre insan önce var olur daha sonra özünü seçer. Çünkü Varoluşçu düşüncede insan var olmadan kendi özünün ne olduğunu bilemez.

Varoluşçuluk hareketi kendi içinde ateist ve teist varoluşçuluk şeklinde iki türe ayrılmıştır. Tarihi seyir bakımından teist Varoluşçuluğun daha önce oluştuğunu başını, varoluşçuluğun kurucusu olarak anılan Kierkegaard'ın çekmesinden anlamaktayız. Varoluşçu düşüncelerini tanrı fikri merkezinde ele alan teist Varoluşçuluk Kierkegaard'ın yanı sıra Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Henry Bergson⁷ gibi filozoflarca temsil edilmektedir. Teist varoluşçuluk, Varoluşçuluk felsefesinin ilkelerini daha tanrı

³William Barrett, **İrrasyonel Man, a study in Existential Philosophy**, Anchor Books, New York, 1958, s.111.

⁴Abdul Kadir Çüçen, **Varoluş Filozofları**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.22.

⁵Barrett, s.109

⁶Paul Foulquie, **Varoluşçunun Varoluşu**, çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınevi, İstanbul, 1967,s.10.

⁷Sartre, Varoluşçuluk, s.12.

eksenli ele alır. Bunun aksi istikametinde yer alan Ateist varoluşçuluk ise Fransız filozof J. Paul Sartre ile anılmaktadır.⁸ Bunun yanında F. Nietzsche, Martin Heidegger de tanrıtanımaç varoluşçuluk kanadına dâhil edilirler. Tanrıtanımaç filozoflar Varoluşçuluk hareketinin felsefesine problem edindiği meseleleri din ve tanrı otoritesinden soyutlayarak anlama ve anlamlandırma gayreti içerisine girmişlerdir. Ateist varoluşçuluk açısından tabiatüstü güçlerin varlığının insan hayatı için anlamsız olduğu söylenebilir. Varoluşçuluk felsefesi birey, özgürlük, ahlak v.b temalar etrafında şekillenmiştir. Hiç şüphesiz varoluşçuluk hareketinin bu ana konuları ateist ve teist varoluşçu kanatta farklı zeminlerde işlenmiştir. Tanrıcı varoluşçu filozoflar mezkûr konuları din ve tanrı düzleminde anlama ve açıklama yoluna giderken, tanrıtanımaç varoluşçu filozoflar konuya tabiatüstü bir güçten bağımsız, meseleyi insani bir evrende analiz etmeyi amaç edinmişlerdir.

Fakat tam da bu noktada ele aldığımız, çalışmamızın dayandığı Kierkegaard, Karl Jaspers ve J.P.Sartre gerek felsefeleri gerekse hayatlarına dair bir takım hususlara değinmeyi uygun görmektediriz. Söz konusu her üç filozof da Varoluş hareketinin en öncü, ilk akla gelen düşünürleridir. Nitekim adı geçen filozoflar hakkında girizgâh niteliğinde bilgi vermenin çalışmamızın kapsamı açısından da uygun olacağı kanaatini taşımaktayız.

Kierkegaard'a göre felsefe Aristo'dan bu yana yalnızca akli olan metotlarla ilgilenmiştir. Bundan ötürü birey daima geri plana atılmıştır. Bu noktada Kierkegaard Hegeli'in rasyonel tutumunu ve Hegel sistemini kabul eden dönemin felsefi duruşuna hücum etmekten geri durmamıştır. Kierkegaard açısından soyut, anlaşılmayan düşünceler ve doğa bilimlerine verilen önem bireyi anlaşılmaz kılmaktadır. Bu ise onu tikel bir birey duruşu sergilemeye itmiştir. Onu tanıtlamanın en kolay yolu onun müşahhas bir birey olduğu düşüncesidir. Bu bireyci duruştan ötürü dönemin soyut felsefe sistemini tenkit etmiştir. Çünkü O, varoluşun somut, öznel bir insanı sembolize ettiğini düşünmektedir. Filozof, birey olarak insanın bilincinde olduğu, varlığını derinlemesine hissettiği somut bir yaşamı anlamlı bulmaktadır. Evreni yaşanır kılan yegâne ölçüt filozof için bireydir. Birey emsali olmayan bir varlıktır filozofun düşünce dünyasında. Söz konusu birey daima oluş içindedir. Dünyada bulunmasından ötürü daima bir korku ve endişe taşımaktadır. Ona göre insan

⁸ Foulque, s.55.

kendi evrenini kendi yaşam biçimini kendi seçer.⁹KanaatimizceKierkegaard’ın dilinin son derece şiirsel, duruşunun bireysel ve dünyasının tanrısal olduğunu söylemekyanlış olmasa gerektir. Çünkü O, felsefesini dinsel bir çerçevede tikel birey üzerine kurar. Gerek benimsediği tutum gerekse kendi döneminde anlaşılmamasından ötürü ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Fakat bunun yanı sıra Kierkegaard, Sokratesi o denli benimser ki kendisi “Danimarkalı Sokrates” diye anılmıştır.¹⁰ Özel hayatında yaşadığı problemler ve Danimarka medyasının şahsına yönelik saldırıları onu toplumdan uzaklaştırmaya, kelimelerden oluşan bir dünya kurmaya itmiştir.¹¹ Belki de bundan ötürü birçok değerli eser meydana getirmiştir. Kendi döneminde anlaşılmamasına rağmen dehası onu Egzistansiyalizm adı verilen bir felsefenin kurucusu yaptı. Ölümünden sonra birçok filozofun referansları arasında bulundu.

Kierkegaard’ın felsefesi; estetik, etik, dini alanlardan oluşmaktadır. Onun düşüncesinde birey bu üç merhaleden geçerek tanrı ile bir bağ inşa eder. Dindar bir filozof olan Kierkegaard, dünyevi bir tutuma sahip döneminin kilise sistemini de tenkit etmiştir. Düşünür Hristiyanlığın Hegel sistemini izleyen kilise tarafından yanlış anlaşıldığını düşünmektedir. Buna göre o, bir kimsenin yalnızca Hristiyanlık inancına inanmasını yeterli bulmayıp, bu inancı benimseyen kimselerin dini hayatı bizzat yaşamaları gerektiğine inanmaktadır.¹²

Kierkegaard, büyüleyici bir edebi yeteneğe sahip, hitabetiyle ün salmış bir filozof. Zannımızca kendi döneminde yaşayabilecek bir felsefi ve fikri tahammüle sahip olmaması, anlaşılmamasından ötürü bireyci bir tutum benimsemiştir. Filozofu denli bireycidir ki onu en iyi anlatan söz, mezar taşına “O Birey”¹³ yazısını yazdırmasıdır.

Kierkegaard düşüncesinde insan dünyada yardımsız bırakılmış bir varlıktır. Burada yalnızca insan ve hayatı anlamlı kılan insanın seçimleri yani kararları vardır. Dolayısı ile insanın seçimleri sonucunda hayatını anlamlandırması gerekir ona göre.

⁹ Şükrü Günbulut, **Küçük Felsefe Tarihi**, Matbaacılık Yayınevi, Ankara,1983, ss.72-73.

¹⁰Frank N. Magill, **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı**, çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınevi, İstanbul, 1971, s.31.

¹¹AvrumStroll ve RichardPopkin, **Introduction to Philosophy**, Amerika Yayınevi, 1961, s.375.

¹² Magill, s.31.

¹³WalterKaufmann, **Dostoyevski’den Sartre’a Varoluşçuluk**, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınevi, İstanbul,2011,s.14.

Kierkegaard dayatılan şeyleri kabul etmeyen, eleştiren, saldıran, başkaldıran bir filozoftur. O, her şeyin akılla anlaşılması ve açıklanmasına şiddetle karşı çıkan tutkuyu önemseyen bir düşündürdür. Çünkü o, Platon ve Hegel'in öne sürdüğü gibi hayatta her şeyinrasyonalize edilemeyeceğini düşünüyordu. Filozof açısından doğal olarak Hristiyanlık da usun sınırlarına hapsedilemez¹⁴. Ona göre Hristiyanlık paradoksal bir dindir. Ne birey ne de onun tanrısal dünyası akli çerçevede anlaşılmaya müsaittir. Esasında Kierkegaard Hristiyanlığın aklın dışında bir doktrin olduğunu düşünmesi bağlamında Luther ile benzerlik addetmektedir. Nitekim Luther, “ Hristiyan olmak isteyen kimse gözlerini usundan çekip koparmalıdır”¹⁵ ifadelerini kullanmıştır. Kierkegaard'ın inşa ettiği felsefi sistem onun bu görüşü ne denli benimsediğini açıkça ortaya koyar. Onun adeta Hristiyanlığa kendi döneminin aksine yeni bir form yüklemeyi misyon edindiği söylenebilir. Başta K. Jaspers olmak üzere kendinden sonra gelen birçok düşünürü etkilemiş bir filozoftur.

Varoluşçuluk hareketini en sistemli bir biçimde işleyen, Kierkegaard ve Nietzsche'den etkilenen Alman filozof K. Jaspers'tir. Jaspers, kendisinin Varoluşçu filozof olarak anılmasına karşı çıksa da işlediği felsefe yöntem bakımından onu Varoluşçu akıma dâhil eder. Onun felsefesinin en açıklayıcı sözcüğü “*Kuşatan*” kavramıdır. Bu kavram ileride açıklayacağımız üzere dini bir mahiyete sahiptir.¹⁶ Karl Jaspers de tıpkı öncüsü Kierkegaard gibi dindar bir filozoftur. O da Kierkegaard gibi insanın varoluşunun açıklanamayacağını düşünüyordu. Onun felsefesi bir “başarısızlık” ve “çağrı” felsefesi olarak telakki edilir. Filozofa göre; varoluş, iletişim, bilim vb. tüm bunlar bir başarısızlıktır fakat onun düşüncesinde, insanı bir Aşkın varlığa muhtaç eden de farkında olduğu bu başarısızlık ve eksiklikleridir.¹⁷ Karl Jaspers açısından varoluş bir bireyin hürriyeti ile anlaşılabilir. Egzistans kararlar mekanizmasıdır. Çünkü insanı varlık sahasına çıkaran yaptığı seçimlerdir. Zaten Jaspers felsefesi özgürlükten bağımsız olarak ele alınmaya müsait değil, özgürlüğün ta kendisidir. Jaspers yalnızca bir filozof değil aynı zamanda bir ruhbilimcisi¹⁸.

¹⁴Kaufmann, ss.16-17.

¹⁵Kaufmann, s.17.

¹⁶Magill, s.67.

¹⁷Selahattin Hilav, **Felsefe El Kitabı**, Yapı Kredi Yayınevi, İstanbul, 2009, s.178.

¹⁸Magill, ss. 67-69.

Akıl hastalıkları bilgini Jaspers hem felsefe hem tıp eğitimi almıştır. Birey üzerine kurulu bir felsefe sistemine sahip olan filozof için varoluş tamamlanmış bir şey değildir. O da tıpkı örnek aldığı Kierkegaard ve Nietzsche gibi bireyin ihmal edilmesine göz yumamamıştır.¹⁹ Bireyi görmezden gelen geleneksel felsefenin yerine onu ana konu yapan varoluşçu bir yöntem izlemeyi tercih etmiştir. Onun felsefi düşüncesinde kendi hürriyetinden emin olan kimse tanrının varlığından da emindir. Aslında Jaspers düşüncesinde adına Aşkın varlık dediği tanrısız bir evreni birey açısından tahayyül etmenin zorluğu apaçık ortadadır. Fakat onun tanrısal dünyası varoluştan bağımsız değildir. Çünkü onun fikriyatında Aşkın varlık ve varoluş iç içedir. Jaspers ne insanı ne Aşkın varlığı ne de insanın özgürlüğünü göz ardı eder. Bilakis onun felsefesi bahsi geçen bu üç kavramı da içine almaktadır. O, birey olarak insanı salt felsefesine konu etmekle yetinmemiş aynı zamanda bir bilim adamı olması dolayısı ile insanı tahlil etmiş ve anlamaya çalışmıştır. Onun varlık tanımı şöyledir; “varlık (egzistans) hiçbir zaman obje olmayan şey, kendisiyle taakkul ettiğim kaynaktır. Onun üzerine konuşurum, ancak ona dair bir bilgi edinemem. Varlık, kendisi ve Aşkın varlıkla ilişkisi olan şeydir.”²⁰

Görüldüğü üzere varlık ne nesne ne de hakkında fikir yürütülen bir kavramdır. O kendisi ile var olmasının yanı sıra Aşkın ile münasebet içindedir aynı zamanda. Fakat Jaspers felsefesinde varlığın üç türünden bahsedilebilir. Varlık denilince Jaspers’e göre adına “dasein” dediği deneylenmiş, tecrübe edilmiş varlık kastedilmektedir. O bu kavramla insanın tanık olduğu, bilebileceği, her şeyi ifade etmektedir. Tam da burada Jaspers’e göre varlığı gözlemlenebilen en müşahhas varlık insandır. Jaspers düşüncesinde varlığın ikinci alanı, insanın mevcudiyetidir. Ancak onun insanın varlığından anladığı şey, somut olarak ben yani “egzistence” ifadesidir. Bu ise dokunulabilen, soyutluğundan sıyrılmış konkr bir ben’dir. Varlığın üçüncü alanı ise, Jasper’in “kendinde varlık (l’etre en soi) olarak isimlendirdiği varlık çeşididir. Bu varlık hem tecrübe edilmiş hem de “egzistence”in ötesinde bir varlıktır. Filozofa göre aşkınlığa en uygun olan varlık kendinde varlıktır.²¹

¹⁹ Magill, s.69.

²⁰Karl Jaspers, **Felsefeye Giriş**, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971, (Felsefeye Giriş), s. 18.

²¹ Roger Reneaux, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes ÜniversitesiYayınevi, Kayseri, 1994, s.46.

Bir varoluşçu filozof olan Jaspers'in bireyci felsefesi yalnızca bireyi değil onun hürriyetini de göz önünde bulundurmaktadır. Onun felsefesinde hürriyeti kaldırdığınızda ne tanrı ne de bireyden bahsedebilirsiniz. Dolayısı ile denilebilir ki tanrı, insan ve insanın hürriyeti Jaspers'in felsefi düşüncesini en iyi ele veren kavramlardır.

Fransız egzistansiyalist filozof J.P.Sartre (1905-1980) başını çektiği Varoluşçu hareketinin tüm dünyaya yayılmasında hiç kuşkusuz etkisi inkâr edilemeyecek düzeyde bir düşünürdür. O, gerek felsefi duruşuyla bağdaşan yaşantısı ile gerekse varoluşçu düşüncelerini dizgeleştirdiği edebi eserleri ile ün salmış bir yazardır. Sartre varoluşçuluk denilince ilk akla gelen filozoftur. J. P. Sartre'ın inşa ettiği felsefe özgürlük felsefesidir. Filozof tabiatüstü bir güce inanmaz. Onun inandığı değerler arasında tanrı yoktur. Ona göre insanı yeniden var eden yegâne şey insanın hürriyetidir. Çünkü insan bir öze sahip değildir. Bundan ötürü seçimleri doğrultusunda kendini yeniden varlık sahasına çıkarmak mecburiyetindedir. İnsanoğlunun özü özgürlüktür. Dolayısı ile bir tanrısal gücün olması insanı hürriyetinden mahrum bırakacaktır. Çünkü bu durumda bireyin karar mekanizmasının üzerinde bir otorite oluşmuş olacaktır. Hâlbuki özgürlüğe yazgılı insan dayatmalardan uzaktır. Dahası Sartre göre bir yaratıcı fikri insanı mükemmellik ve ölümsüzlük fikrine sevk edecektir. Oysa insanoğlu sınırlı ve eksik bir özgürlüğe sahiptir. Bireyin tanrılaşma eylemi düşünüre göre onu özgürlüğünden edecektir.²² İnsanın hürriyetine verdiği önemden ötürü Sartre bir tanrı fikrine karşıdır. Onun açısından insan anlamsız bir dünyaya başıboş bırakılmış bir varlıktır.²³ İşte insan hür seçimleri ile kendisine yeni bir dünya kurmaya mecburdur. Birey içine düştüğü bu manasız evrende anlam arayışına girmektedir. İnsanın hayatını anlamlı kılan şey ise yaptığı tercihlerdir. Çünkü Sartre'ın sisteminde insan olmuş bitmiş bir varlık değildir. Dolayısı ile birey kendi hayatını seçimleri neticesinde kurmak durumundadır. Ona göre özgürlük istenildiğinde vazgeçilen bir seçenek değildir, filozofun düşüncesinde, insanın seçim yapmaması da bir seçenektir. Bu da insanın kendi özünü kendisi ortaya koyduğu anlamına gelmektedir. Onun “varoluş özden önce gelir.”²⁴ sözü bu durumu en iyi açıklayan bir

²² Magill, s.83.

²³ Magill, s.83.

²⁴ Günbulut, s.75.

ifadedir. Yani insan önce var olur daha sonra ne olmak isterse o olma yoluna girer. Bu da bireye bağılı seçimler dizgesine tekabül etmektedir.

İnsan üzerine kurulu bir felsefe inşa eden Sartre düşüncesinde özgürlük kadar ahlak da bahsedilmesi gereken bir mevzudur. Sartre için ahlakın ölçütü insandır. Nitekim ahlak toplumdan topluma ve çağdan çağa değişiklik gösterebilir. Dolayısı ile onun düşüncesinde ahlaksızlık diye bir kavramdan bahsedilemez. Çünkü ahlaki seçimlerde doğruluk yaşanan döneme göre farklılık arz etmektedir. Sartre açısından değerli olan özgür bireyin eylemlerinin sonucunu üstlenmesidir. Dolayısıyla bilinçli bir sorumluluğa sahip olmasıdır. Filozof açısından sorumluluk bilinci o denli önemlidir ki onu dahli olmaksızın ilan edilmiş bir savaşa karşı dahi sorumlu kabul eder.²⁵ Dolayısı ile filozof açısından insan hem tanrısız hem de özgür bir varlıktır. Bu özgürlüğü ise ona yaptıklarının sorumluluğunu bilmesini ve sonuçlarına katlanmasının bilincinde olmasını gerektirmektedir. Yani insan eylemlerinin neticesini sırtlanmayı bilmelidir. Çünkü Sartre sisteminde insanın arkasına gizlenebileceği hiçbir dayanak yoktur. İnsan kendi başınadır bu felsefede. Yalnızdır, bırakılmış terk edilmiştir. Onun sahip olduğu en değerli şeyi özgürlüğüdür. Filozof, bu özgürlüğü de bir doğaüstü güce feda etmeye hiç niyetli görünmemektedir. Nitekim Sartre'ın hem hayatı hem de edebi kahramanları bu düşünce ile yoğrulmuştur. O, hem daima bir özgürlük mücadelesi vermiş hem de karakterlerini bu mücadele ile donatmıştır.

Sartre'ın edebi eserlerinin yanı sıra onun dehasını kanıtlayan en kült eseri ise Varlık ve Hiçliktir. Bu eserde varlık problemini analiz eder filozof. Ve onun meşhur “kendinde varlık” ve “kendisi için varlık” kavramları meydana çıkmaktadır. Söz konusu varlık türlerine onun felsefesini doğru anlamak için kısaca değinecek olursak; Sartre'ın “kendinde varlık”ı nesneler dünyasıdır. Anlamsızdır. Bilince sahip değildir. İzah edilecek türden değildir. İnsana daima sıkıntı duygusu veren, onu kendisine yabancılaştıran bir şeydir. “Kendisi için varlık” ise tam tersi bilincin kendisidir. Varoluşu özünden önce gelmiştir. Seçebilen, hürriyeti olan bir varlıktır.²⁶

Burada söz konusu üç filozofun felsefelerini şekillendiren hayatlarını her ne kadar giriş niteliğinde ele almış olsak da her bir düşünür kendi başına ayrı bir çalışmaya konu olabilecek mahiyettedir. Biz de söz konusu filozoflara dair uzun

²⁵Günbulut, s.76.

²⁶Günbulut, ss.74-75.

uzadıya bilgi vermeyi arzu etmemize rağmen gerçek şu ki tezimizin sınırları ve kapsamı bu isteği karşılayabilecek uygunlukta görünmemektedir.

1.2. GELİŞMELERİ

Bir felsefe hareketi olarak Varoluşçuluk, Almanya’da II. Dünya Savaşından sonra zuhur eden, daha sonra Fransa, İtalya’ya yayılan bir akımdır. Varoluşçuluk yalnızca felsefe alanında değil etkisini edebiyat, tiyatro v.b sanat dallarında da göstermiştir.²⁷ Akım olarak Varoluşçuluk felsefesinin en büyük argümanı bireydir. Çünkü ortaya çıktığı dünya, bireyin toplumda bireyselliğini kaybettiği, kargaşada sesini duyuramadığı bir dünyadır. İşte bu Varoluşçuluk felsefesinin doğumuna ortam hazırlayan şartlar zorunlu olarak bireyi işaret etmekte idi. Mezkûr hareketin ana payandası bireyin kendisidir. Bundan dolayı Varoluşçuluk hareketi doğal olarak kendine problem edindiği özgürlük, ahlak v.b problemleri de tikel olarak birey özelinde incelemeye tabi tutmaktadır. Her varlığın bir öze sahip olduğu tezini öne süren Varoluşçuluk varlığın, mevcudun felsefesidir.²⁸

Egzistansiyalist filozofların en belirgin bir diğer ortak özelliği de bireyin özgürlüğünden dem vurmalarıdır. Dolayısı ile Varoluşçu düşünürler insanı subjektif olarak kendi hürriyeti bağlamında analiz etmektedir.²⁹ O halde Varoluşçu felsefede insan olmuş bitmiş bir varlık olmayıp zaman içinde kendi kendisini oluşturan bir mahiyete sahiptir. Varoluşçu felsefe her ne kadar Kierkegaard ile anılsa da kökleri aslında Pascal’a (1623-1662) kadar gider. Dahası Nietzsche de dayandırılır. Bu söz konusu üç filozofun felsefelerinin müşterek tarafı, bireyi, öznelliği, kişisel yaşamı felsefelerine ana tema edinmeleridir. Nitekim Kierkegaard hakikatin ancak öznel ölçütlerle elde edileceği kanaatini taşımaktadır. Belki de bireye ve bireyselliğe verdikleri önemden ötürü İsa ve Sokrat’ı kendisine örnek olarak telakki eder. Ona göre söz konusu her iki düşünür de birey uğruna derin acılar çekmiştir.³⁰ Bireyin merkeze oturduğu egzistansiyalist felsefe bu düşünce doğrultusunda birçok ülkede kendisine

²⁷ Durant, s.463.

²⁸Topçu Nurettin, **Varoluş Felsefesi - Hareket Felsefesi**, Dergâh Yayınevi, İstanbul, 2011, s.22.

²⁹ Jaspers, **Felsefeye Giriş**, s.11.

³⁰Hilav, s.177.

yer edindi. Bunun en belirgin şeklini Sartre felsefesinde görmekteyiz. Fransız filozof J.P. Sartre Husserl fenomenolojisi ve Heidegger'in ateist felsefesinin etkisi altında kendi felsefi düşüncesini oluşturdu. Onun felsefesinin en temel noktası öteki varlıklar karşısında bulunan insanın durumudur. İnsan bir güç tarafından yaratılmadığı için kendi kendisini seçmektedir. Bu durum onun felsefesinde tüm varoluşçu filozoflarda olduğu gibi tikel birey olarak insanın hürriyetini işaret etmektedir.³¹ Fakat özün varoluştan sonra gelmesi problemi yalnız insana özgü bir durumdur. Çünkü yalnızca insan belirlenmiş bir taslaktan uzaktır, insan dışındaki varlık ve nesneler önceden belirlenmiş bir öze sahiptir.³² Dolayısıyla kendini seçimleriyle yeniden var etme mecburiyeti yalnızca insana özgü bir sorunsaldır.

K. Jaspers'in deyiimiyle; tüm egzistansiyalist filozoflar gerçek bilginin akılla elde edilmeyeceği konusunda hemfikirdirler. Onlara göre gerçek, ancak tecrübe ile elde edilmektedir. Yani yaşanmak zorundadır.³³ Paul Foulquie'nin de belirttiği gibi; Varoluşçu felsefe kısa sürede yayılmış olsa da söz konusu hareketin filozofları felsefelerini bir sistem üzerine inşa etmemişlerdir. Bunun yerine varoluşçuluk denilince akla gelen birey, özgürlük, ahlak v.b özellikler bağlamında felsefeleri bir sistem dizgesinden uzaktır. Dahası felsefi düşüncelerini roman, tiyatro, hikâye vb. hayalgücüyle oluşmuş edebi yapıtlarda ortaya koymayı tercih etmişlerdir.³⁴ Dâhil olduğu varoluşçuluk felsefesini halka açık yerlerde dile getiren filozof Sartre iken, onu sistemli bir biçimde ortaya koyan ise Jaspers'tir. Egzistansiyalist felsefenin öncüsü Kierkegaard'ta varoluşsal hakikat başkasına iletilemez. Dolayısı ile O da varoluş felsefesini belli bir fikir dizgesine tabi tutmamıştır.³⁵ Görüldüğü üzere Varoluşçuluk sistemli bir felsefeden ziyade, gerçek olarak bireyi anlamaya yönelik bir felsefi harekettir. Dolayısıyla varoluşçuluk felsefesi somutun felsefesidir.³⁶ İnsanoğlunun kendi başına bırakıldığı yeryüzünde ona yaşayabileceği bir dünya inşa etme çabası içindedir. Bu durumun tüm varoluşçu düşünürlerde müşterek olduğu ifade edilebilir. Gerek Kierkegaard ve K. Jaspers gerekse Sartre felsefelerinde, bireyin müptela olduğu yalnızlık, sıkıntı, huzursuzluk ve tutsaklık durumunu açıklama gayretine girmişlerdir.

³¹Hilav, s.179.

³²Sartre, Varoluşçuluk, s.8.

³³ Jaspers, Felsefeye Giriş, s.12.

³⁴ Foulquie, s.37.

³⁵Foulquie, ss.37-38.

³⁶ Foulquie, s.39.

Belki de bundan dolayı varoluşçuluk akımı insanı umutsuzluğa sürükleyen, kötümser bir felsefe olarak telakki edilmiştir. Hâlbuki Sartre *Varoluşçuluk* adlı yapıtında varoluşçuluğun bir eylemsizlik felsefesi olmadığını dile getirmektedir. Dahası O, aynı eserinde varoluşçuluğu bir insan felsefesi olarak adlandırır. İnsan felsefesidir çünkü insanı ve onun sorunlarını açıklama çabasını üstlenmektedir. Ve dahi insancıdır. Çünkü egzistansiyalist felsefede fert ana temadır. Dolayısı ile varoluşçu felsefenin sübjektif bir durum arz ettiğini çok rahat ifade edebiliriz.³⁷

Varoluşçuluk deyimini ilk kullanan Alman filozofu Fritz Heinemann (1889-1970) dır.³⁸ Durum böyle olsa da genel kabule göre söz konusu hareketin fikir babası Kierkegaard'tır. Varoluşçu olarak anılan Nietzsche de Kierkegaard'a benzetilir. Her iki filozof beslendiği kaynak bakımından benzerlik addederler. Bir o kadar da farklı bir yapıya sahipler. Hem Kierkegaard hem de Nietzsche kendilerini bir başına kalmış köknara benzetmişlerdi.³⁹ Nitekim K. Jaspers, Kierkegaard ve Nietzsche'nin geleneksel felsefenin yönünü değiştirdiğini düşünmektedir. Filozof Jaspers bahsi geçen her iki filozofu bir istisna olarak değerlendirir. Öte yandan ona göre klasik felsefenin Kierkegaard ve Nietzsche den sonra değişmemesi olanak dışı idi. Çünkü gerek Kierkegaard gerekse Nietzsche insanlığı aydınlatan bir felsefe inşa etmişlerdi. İnsana dair sorular sorarak, insanın kendisini sorgulama yönelimine gitmişlerdir.⁴⁰

Varoluşçuluk bir varlığı rasyonelleştirme girişimini reddeden bir felsefeden ziyade onu, kabullenme ve ispat etme çabasında olan bir felsefedir. Egzistansiyalist felsefe insanın kopuşuyla ilgilenir. İnsanın kendisinden ve yeryüzünden kopuşunu sorular sorarak yeniden gün yüzüne çıkarır. Nihayetinde insanın öz varlığından ve dünyadan kopuşunu ortaya çıkaran sorgulama yöntemi, insanın bizzat kendi varlığının ve içinde bulunduğu dünyanın nesnel varlığıdır. Bu noktada bir irdeleme yoluna giden varoluşçu hareket, bireyi felsefenin merkezine koyar. Böylece varoluşçu düşünce sayesinde birey hem kendi varlığı hem de içinde bulunduğu dünya üzerine tefekkür

³⁷ Kenan Gürsoy, **J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları Ankara, 1987, s.51.

³⁸ Emmanuel Mounier, **Varoluş Felsefelerine Giriş**, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986, s.52.

³⁹ Hsrold John Blackham, **Altı Varoluşçu Düşünür**, çev. Ekin Uşşaklı, Dost Yayınevi, Ankara, 2012, ss.49.

⁴⁰ Blackham, 2012, ss.49-50.

etme fırsatını elde eder.⁴¹ Bu nedenle geleneksel felsefeden farklı olarak varoluşçu felsefe endüstriyel çağda belirsiz bir durumda olan bireyi ve göz önünde bulundurulmayan özgürlüğünü anlama ve açıklama görevini üstlenmiştir. Toplumda kaybolmaya yüz tutan insana onun merkezde olduğu, varlığının anlamlandırılma ve dayatmalardan bağımsız bir dünya kurma vazifesini yerine getirme gayretini göstermiştir. Ne var ki Varoluşçu felsefe hem kötümser hemde insanı tembelliğe yönelten bir felsefe olması iddiası ile tenkit edilmiştir. Bunun yanında egzistansiyalist filozoflar da yeryüzünde ki insanın durumunu, müptela olduğu boşluğu vb. duyguları ince bir şekilde ele almaları hasebiyle hem eleştirilmiş hemde alay edilmişlerdir.⁴²

Belirlenmiş bir öze sahip olmayan, dünyada kendi varlığını bizzat kendisi yaratan yegâne varlık varoluş düşüncesinde insandır. İnsan dışındaki nesneler varoluş vuku bulmadan meydana gelmişlerdir. Daha açık bir ifade ile varoluş düşüncesinde bir kalem, kalem oluşunu seçemez aynı şekilde bir yaprak da kendi yapraklığını belirleme hürriyetine sahip değildir. Kendini yeniden varlık sahasına çıkarma özgürlüğü yalnızca insana mahsustur. O, birey olarak kendi tercihleri sonucunda olmaklığını yeniden ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu düşünceye göre hayat ancak insanın varlığı ile bir anlama sahiptir. Tikel olarak insanı ortadan kaldırdığımız anda devam eden bir hayattan bahsetmek mümkün görünmemektedir. O halde denilebilir ki hayatı var eden insanın kendisidir. Nitekim bu insan kendini seçmekle, kendi yolunu ve yasalarını belirlemekle hürriyete mahkûm bir durumdadır. Aksi takdirde ona rehberlik eden bir yol gösterici mekanizmadan bahsetmek imkân dâhilinde değildir. Şu husus önemli ki, Varoluşçu düşüncede dünya insan türünden ziyade tikel anlamda bireyin varlığı ile mevcudiyetini sağlamaktadır. Nitekim Heidegger “evren ancak içinde insansal varlık bulunduğu oranda vardır”⁴³ İfadesi ile dünyanın varlığını ancak bireyin varlığı durumunda idame ettireceğini açıkça dile getirmektedir.

Varoluşçu felsefe açısından insanın sorumluluğunun dayanılmaz neticesinde meydana gelen bunalım ve sıkıntı hali hakikatte ölüm korkusunun sonucudur. Bu noktada Jaspers’in “felsefe yapmak, ölmesini öğrenmektir” Sözleri söz konusu bunalım ve can sıkıntısının doğmasına neden olan ölüm korkusunu daha açık bir ifade

⁴¹Blackham, ss.152-154.

⁴²Blackham, s.156.

⁴³ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1973, s.337.

ile gözler önüne sermektedir. Çünkü varoluş fikriyatında insan ancak eylemde bulunmak sureti ile ölüm korkusunun üstesinden gelebilir. Tam da burada insanın ortaya koyduğu seçimler neticesinde kendisini yeniden yaratması ve eylemsizlik dolayısı ile sorumsuzluktan kaçarak kendi öz benliğini ortaya koyduğu düşüncesi hâkimdir. İnsan ise kendini yeniden belirleme düşüncesine yalnızca hürriyeti neticesinde ulaşmaktadır.⁴⁴ Nitekim varoluşçu felsefe bireyin toplum içinde kaybolarak kendi benliğini yitirmesine izin vermeksizin adeta onu toplumsallaşmadan kurtararak felsefesine odak nokta edinir. Aslında burada yapmak istediği şey toplumdan soyutlamak olmayıp, onun toplumun içinde kaybolmasını önlemektir. Çünkü bu durum varoluşçuluk felsefesine göre bireyin ölüm fermanını vermekle eş değerdir.

Egzistansiyalist filozofların kahir ekseriyeti varoluşçu düşüncelerine edebiyatı bir araç kılarak fikirlerini somutlaştırarak dile getirmişlerdir. Fakat söz konusu filozofların varoluş düşüncesine dair düşüncelerini kaleme aldıkları edebi eserlerde ki kahramanlar alışık olduğumuz tiplerden hayli farklıdır. Gerek Gabriel Marcel'in tiyatroları ve Fransız filozof Sartre'in oyun ve romanları gerekse Albert Camus'un sanatsal eserlerinde Varoluşçuluk hareketi edebi kahramanlara o denli giydirilerek anlatılmıştır ki okur adeta onu içten hissederek söz konusu kahramanların ruh hallerini tahlil etme imkânı elde etmektedir.⁴⁵ Dolayısı ile tüm varoluşçu filozofların üzerinde mutabık kaldığı sınırları belli bir varoluş tanımından ziyade söz konusu filozoflar varoluş kavramını ya felsefi yahut edebi kaygılarla ele aldıkları eserlerinde izah etme yolunu tercih etmişlerdir. Kısacası egzistansiyalist düşüncede varoluş meydana gelmiş varlık demek değildir. Dış dünyada mevcudiyeti olan söz gelimi taş, ağaç vb. nesneler onları var kılan düşüncelerimiz sayesinde varoluşunu kazanmaktadırlar. Daha açık bir ifade ile varoluş bir hal olmayıp hareketin kendisidir. Söz konusu varoluş ise hürriyete ihtiyaç duyar. Fakat bu varoluş bir sefere mahsus bir durum olarak kalmamalıdır. Çünkü bu durumda da birey belirlenmiş, kalıplaşmış, sıradanlaşmış bir kişiliğe saplanıp kalacaktır. Bilakis varoluş düşüncesinde, gerçek varoluş daima yeni seçimlerle yine yeniden kendini tercih eden bireyin varoluşudur. Ancak bu şekilde varoluş durumu muhafaza edilebilir. Aksi halde varoluş ortadan kalkacaktır. Dolayısı

⁴⁴Hançerlioğlu, s.337.

⁴⁵Topçu, s.34.

ile egzistansiyalist düşüncede varoluş tamamlanmış değildir. O daima taze tutulması gereken bir seçimler hareketidir. İnsan ne ise özü de o dur. O halde olmak istediğini seçen birey özünü belirlemiştir. Burada birey evvela var olmuştur özünü de bu varoluştan sonra seçmiştir. Nihayetinde kişinin özünü belirleyebilmesi için ilk önce var olması gerekmektedir. İnsan dışında ki varlıklar belli bir öze sahiptir zira.⁴⁶

Varoluş; düşünce tarafından kavranılabilecek bir şey değildir. Çünkü düşünme esnasında da varoluş vuku bulmaktadır. Varoluş Jaspers'in tasviri ile özgürdür, özgürlüktür, seçimde bulunmaktır. Herkes kendi egzistansını kendisi belirler, bu belirleme kişinin hürriyeti ve imkânıdâhilindedir. Jaspers, ölüm, ıstırap, savaş ve suç mefhumlarını egzistansın karşılaştığı değiştirilemez durumlar olarak telakki etmektedir.⁴⁷ Varoluşçu düşünürlere göre var olmak yalnızca varlık olarak mevcut olmak, bulunmak demek olmayıp bir yerde bulunmak anlamındadır.⁴⁸ Çünkü insan ancak belli bir yerde bulunarak dünya ve içindekilerle bilinçli bir ilişki kurabilir. Varoluşçu düşüncede hürriyeti ve tercihleri neticesinde kendisini yeniden yaratan insan söz gelimi dış dünyada vuku bulan her şeyi değiştirme imkânına sahip olmasa da olara karşı tavır takınma konusunda özgürdür. Varoluş, özgürlüğü neticesinde kendi kendisini temellendirir. Egzistansiyalizmin esas amacı da özü varoluşundan sonra gelen insanın kendi gerçek yapısını oluşturmaya zemin hazırlamak ve onu hürriyeti bağlamında seçimler yapmaya iterek varoluşunun sorumluluğunu almasını sağlamaktır. İşte yaptığı seçimler sonucunda kendini yeniden var eden birey yalnız kendisinden değil, tercihleri ile inşa ettiği dünyasından da sorumludur. Sartre'ın ifadesi ile bireyin tikel anlamda kendisini seçmesi aynı zamanda içinde yaşayacağı şartları ve durumu da seçmesi anlamındadır.⁴⁹ Dolayısı ile insanın özgürlüğü varoluşun elzem şartından birisidir adeta. Bu da varoluş ve özgürlüğü birbirinden ayrılmaz iki unsur haline getirmektedir.

Varoluş felsefesinin hangi şartlarda ve ortamda doğduğunu, egzistans denildiğinde akla gelen hususları açıklamaya gayret ettik.

⁴⁶Topçu, s.36

⁴⁷ Jaspers, Felsefeye Giriş, ss.17-19.

⁴⁸Foulquie, s. 46

⁴⁹Sartre, Varoluşçuluk, ss. 40-41.

İKİNCİ BÖLÜM

DİNLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

Dinle ilgili temel kavramlar şeklinde adlandırdığımız bu bölümde başta din olmak üzere sırasıyla özgürlük ve ahlak kavramları ele alınacaktır. Bilindiği üzere din, tarihin her döneminde insanlığı en fazla meşgul eden bir mefhum olagelmıştır. Ve tarih boyunca toplumları dizginleyen en etkili meşruiyet aracı olma hususiyeti de su götürmez bir hakikattir. Bizim de bu çalışmada ki temel hedefimiz Kierkegaard, K.Jaspers ve J.P.Sartre gibi Varoluşçu filozofların din ve tanrı konusunda ki düşüncelerinin derli bir neticesine varmaktır. Ne ki bu görüşlere değinme sürecinde adı geçen üç filozofa da eş zamanlı atıfta bulunacağız. Onların konumuz bağlamında gerek doğrudan din, gerekse dinimsi yapılarla ilgili olarak serdettikleri görüşleri analiz etmeye çalışacağız.

Gerçek şu ki Varoluşçu hareket söz konusu olduğunda din kadar özgürlük ve ahlak da üzerinde durulması elzem niteliğinde meselelerdir. Çünkü söz konusu felsefi hareket için her üç konu da felsefelerinin ana problemini teşkil eder. Kuşkusuz şunu ifade etmeli ki mezkûr filozofların felsefi sistemlerinde hem özgürlük hem de ahlak din mefhumuyla iç içedir adeta. Dolayısıyla biz de gerek özgürlük gerekse ahlak kavramını düşünürlerin din düşüncesiyle birlikte işlemeyi hedefledik.

Kierkegaard için hem ahlak hem de özgürlüğün temel amacı insanı tanrıya götüren Saikler olması iken Jaspers felsefesinde tüm bu kavramlar insanın varlığıyla anlam kazanır. J.P.Sartre'ın felsefesinde yapmaya çalıştığı yegâne şey ise din ve tanrı izlerini yok ederek yaşam alanını birey olarak insana bırakma çabasıdır.

2.1. DİN

Kısaca doğaüstü bir tanrısal güç ya da varlıkla ilgili inançlar⁵⁰ anlamına gelen din, insanlık tarihi kadar eski bir kavramdır. Bir olgu niteliğinde ki din; birçok alanda olduğu gibi varoluş felsefesine de konu olmuştur.

Danimarkalı filozof Kierkegaard; Hegel'in kendi döneminde abartılması ve sisteminin dönemin Hristiyanlık dini de dâhil olmak üzere kilise vb pek çok kurumda

⁵⁰Ahmet Cevizci, **Felsefe sözlüğü**, Ekin Yayınları, Ankara, 1996, s.144.

benimsenmesine karşın düşünür; Hegeli karşısına alan bir tutum içerisine girmiştir. Öyle ki ilk dönemlerde Hristiyanlığı bir kenara bırakmış kendisini adeta Hegel'in sistemini eleştirmeye adanmıştır.⁵¹ Fakat daha sonra yaşadığı hayal kırıkları neticesinde Hristiyanlığa geri dönmüştür.⁵² Tam da bu noktada Kierkegaard felsefesinin temel amacının 'Hristiyan olmanın ne olduğunu göstermek''⁵³ olduğunu söylememiz mümkündür. Neki filozofun Hristiyanlık dini ile anlatmak istediği şey, bir kere girildikten sonra olmuş bitmiş bir dini durum olmayıp, daima tazelenmesi gereken bir durumdur. O, söz konusu dini durumun ana şartı olarak 'iman' edimini kabul eder. Burada Kierkegaard 'iman hamlesi' yahut 'iman sıçraması' kavramlarını kullanır. Onun felsefi düşüncesinde bu kavramlar Hristiyanlığın klasik formatının aksi yönündedir.⁵⁴

Varoluşçuluk felsefesinde bireye yapılan vurgudan ötürü olsa gerek Kierkegaard felsefesinde iman, herhangi bir zümreye mal edilmekten ziyade bireye has bir durumdur.⁵⁵ Farklı bir deyişle; tekil bireyin tikel dünyasına ait bir veçheye sahiptir.⁵⁶ Birey olarak insan hiçbir cebr hissetmeksizin salt iman ile Hristiyanlığa girmeli. Hristiyanlığını tazeliğini bozmadan devam ettirmesinin yegâne yolu ise daima yenilenmesinden geçer. Esasında filozofun iman ve Hristiyanlık arasında kurduğu bağlantı onun tanrı görüşüyle doğrudan ilişkilidir. Zira filozof tanrısının mahiyetinin nasıl olduğuna Paradoks kelimesi ile açıklık getirir. Ve bu kavramı İncil'den atıflarla izah ederek, Paradoks kelimesiyle İsa ve tanrıyı aynı özneler olarak telakki eder. Farklı bir deyişle O, İsa'yı "bir inanç objesi ve tanrının kendisi olarak görür."⁵⁷

J.P Sartre her ne kadar Kierkegaard ve K. Jaspers ile aynı varoluşçuluk kanadında bulunmasa da onun felsefesinde de tanrının izlerini yakalamak mümkün. Fakat o, inanç meselesinde tanrısızlığı kendisine inanç edinmiş görünmektedir. Öyle

⁵¹Blackham, s.10.

⁵²Blackham,s.11.

⁵³AlasdairMacIntyre, **Varoluşçuluk**, Çev, Hakkı Hünler, Paradigma Yayınevi İstanbul,2001, s.7.

⁵⁴ Faruk Manav ve Gökhan Gürdal, **Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine**, Sentez Yayınevi, Ankara, 2013, s.52.

⁵⁵ Manav ve Gürdal, s.53.

⁵⁶Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, çev, İbrahim, Kapaklıkaya, Araf Yayınevi, İstanbul,2013, (Korku ve Titreme), s.99-101.

⁵⁷Manav ve Gürdal, s.58-60.

ki o,dâhil olduğu tanrıtanıamaz Varoluşçuluğu daha tutarlı görür. Daha tutarlı görür; çünkü tanrı yoksa varoluşu özünden önce gelen bir varlık var ve bu varlık bir ‘tanımlanamazdan’ önce vardı söz konusu varlığın insanın ta kendisi olan, “insan gerçeği”⁵⁸ olduğunu düşünür.

J.P.Sartre’ın din ve tanrıya dair görüşlerinin ilk nasıl zuhur ettiğini onun yapıtlarında zaman zaman en açık biçimde görmek mümkün. Filozofun çocukluğunda yaşadığı talihsiz olaylar esnasında kurtarıcı olarak tanrı fikrine sahip olduğunu görmenin yanı sıra din denen kurumun farkında olduğunu da anlamak muhal değil. Bununla birlikte dini özlediğini ve tek çarenin din olduğu zehabına kapıldığını da tanık olmaktadır. Nihayetinde Sartre Katolik inancıyla yetiştirilmişti. Dahası tanrının kendi yüceliği için onu yarattığı fikri daha çok küçük yaşta öğretilmişti ona.⁵⁹ Ne var ki Sartre her ne kadar dinin -geleneksel bağlamda da olsa -varlığını hissettirdiği bir kültürde doğmuş olmasına rağmen yaşadığı hayat serüveninde din denen tanrısal kurumla bağlarını erkenden kesme yolunu seçmiştir. Herkesin sahip olduğu Kadir-i Mutlak olan tanrının, kendi ruhuna uygun olmadığını ve kendisine sunulan tanrının müşfik bir yaratandan ziyade bir patron figürüne sahip olduğu düşüncesiyle kuşanmıştır filozof.⁶⁰ Görüldüğü üzere Sartre dinin esamesinin olduğu bir ortamda varlığını idame ettirmesine rağmen özel hayatında tanrıyla tüm bağlarını koparmıştır. Öyle ki Sartre tanrının varlığının hissine yalnızca birkere kapıldığını şu örnekle anlatır: “*kibritlerle oynamış ve küçük halıyı yakmışım kabahatimi gizlemeye çalışıyordum ki tanrı birdenbire gördü beni. Onun bakışını beynimin içinde ve ellerimde hissettim... Böyle kaba bir nezaketsizliğe küfrettim ve tanrıda bana bir daha görünmedi.*”⁶¹ Tanrıyla olan karşılaşmasını çocukluğundaki bu hikâye ile anlatan Sartre, öyle görünüyor ki kültüründe edindiği tanrı fikrini adeta söküp atmıştır. Hatta Sartre kendisine tanrının sorulmasını bu yaşadığı olaya atıfla “*elli yıl önce, o hata, bizi ayıran o rastlantı olmasaydı aramızda bir şeyler olabilirdi.*”⁶² Sözleriyle yanıtlar. Görülen şu ki mezkûr vaka Sartre’ın tanrıyla olan ve olabilecek tüm ilişkisini sonlandırmıştır. Dahası Sartre

⁵⁸ Sartre, Varoluşçuluk, s.39.

⁵⁹ Jean Paul Sartre, **Sözcükler**, çev, Selahattin Hilav, Can Yayınevi, İstanbul,2015, (Sözcükler), s.82.

⁶⁰ Sartre, Sözcükler, s.82.

⁶¹ Sartre, Sözcükler, s.86.

⁶² Sartre, Sözcükler, s.86.

için tanrı varlık konusu olmaktan ziyade yalnızca “*eski bir sevgiliyle*”⁶³ yaşanmış bir olayın söz konusu olmasından farksız olmuştur.

Kierkegaard’tan etkilenmekle beraber, ondan sonra teistexistansiyalizmi bir disiplin altına sokmaya çalışan 20. yy. en önemli filozoflarından biri de J.P.Sartre ile aynı dönemde yaşayan K. Jaspers’dir. O, tanrının reddine gidilmeksizin de varoluşçu felsefenin yapılabileceğini göstermiştir.⁶⁴ Jaspers modern dünyada insanın içine düştüğü buhranlardan Sartre’dan farklı olarak tanrıdan kaçarak değil, adına “Aşkın Varlık” dediği tanrıya sığınarak kurtulma yolunu tercih etmiştir.⁶⁵ Karl Jaspers felsefesinde Aşkın Varlık ve Transandans olarak adlandırılan tanrı, onun felsefesinin en temel kavramlarından birini teşkil eder. Filozofun Transandans dediği müteal varlık, gerçek varlıktır.⁶⁶ Dolayısıyla onun felsefesinde tanrı varoluşun gerçekleşmesinin bir koşuludur aynı zamanda. Ve o, varoluştan ziyade aşkın bir yapıya sahiptir.⁶⁷ Filozof Jaspers düşüncesinde tanrı; uğruna çekilen tüm acıları önemsiz bir hale getirecek değerde mukaddes bir varlıktır. Nitekim O, “*tanrı vardır ve her şey yokluğa karşışa bile bâki olan tanrı’dır*”⁶⁸ sözleriyle tanrı düşüncesini üzerinde düşünmeye gerek duymaksızın yokluğunun düşünülemediği varsayımına dikkat çeker. Daha da fazlası existanskarşısında Aşkın Varlık’ın ehemmiyetine işaret ederek varoluşun gerçeklik şartını tanrı denilen Aşkın varlığın kabulüne bağlar. Çünkü filozof var olan her şeyin aşkın varlığın imkânı sayesinde gerçekleştiği kanaatine sahiptir.⁶⁹ Fakat şunu ifade etmeliyiz ki, Jaspers düşüncesinde tanrı’ya tekabül eden Aşkın varlık, her türlü sorgulama ve deneyin dışında olan, kendini açmayan, gizli bir yapıya sahiptir.⁷⁰

Tanrı söz konusu olduğunda Kierkegaard düşüncesinde birey arka plana itilmemesi gereken bir varlık olurur hemen. Filozof açısından tanrı düşüncesinin sağlam bir zemine oturmasının öncelikli yolu tanrı-birey ilişkisinden geçer. İşingerçeği o, benlik oluşumunun da birey-tanrı ilişkisi çerçevesinde oluşacağı fikrine

⁶³ Sartre, Sözcükler, s.86.

⁶⁴ Tuncay Akgün, “Karl Jaspers’de Felsefi İmanın Temelleri”, **İlahiyat Dergisi**, İstanbul Üniversitesi, Sayı: 26, 2012, s.6.

⁶⁵ Akgün, s.7

⁶⁶ Jaspers, Felsefeye Giriş, 1971, s.22.

⁶⁷ Haluk Erdem, **Karl Jaspers Felsefesine Giriş**, Bilgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2014, s.40.

⁶⁸ Karl Jaspers, **Felsefe nedir?**, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1986, (Felsefe nedir?), s.67.

⁶⁹ Erdem, s.41.

⁷⁰ Jaspers, Felsefeye Giriş, s.22.

sahiptir. Onun felsefesinin dinsel varoluş alanına kişi ‘iman’ sıçraması ile ulaşır. Fakat kişinin dini varoluşta anrı ile kurduğu ilişki ‘suje’ denilen ‘özne’ bir tanrı ile kurulan ilişkidir. Söz konusu birey- tanrı ilişki biçimine akılsallıktan uzak; acı ve ıstırap ile ulaşılır.⁷¹ Dolayısı ile filozof için tanrıya iman söz konusu olduğunda akıl beri tarafa ötelenmesi gereken bir yapı arz eder. Şüphesiz Kierkegaard’ın Hegel’i acımasızca tenkit etmesinin bir nedeni de akli olanı rasyonel, rasyonel olanı akli olarak değerlendirmesi idi. Ne ki mütegayyin bir filozof olarak Kierkegaard tanrı düşüncesini aklın sınırlarına hapsedmeye pek niyetli değildir. Onun ısrarla vurguladığı şey, bireyin tanrı merkezli kurduğu ilişkide birey artık içkin bir ilişkiden sıyrılıp adına ‘paradoksal dinsellik’ denilen gerçek bir ilişki boyutuna ulaşacağı düşüncesi idi. Dolayısı ile onun düşüncesinde ki sonlu- sonsuz ilişkisi ancak aklın devre dışı bırakıldığı iman garantörlüğünde gerçekleşir.⁷²

Filozof birey- tanrı ilişkisinin üzerinde hayli durur. Onun “*Ölümcul Hastalık Umutsuzluk*” adlı yapıtı neredeyse bu konuya hasredilmiştir. O, adı geçen eserinde insanı sonlu ile sonsuzun bir sentezi olarak değerlendirir. İnsan bir sentezdir ve sonlu ile sonsuzun sentezinde insanın sonlu olana, sonsuzun dışındakine yönelmesi ve ona daha anlam yüklemesi sonucunda insanda umutsuzluk meydana gelir.⁷³ Bu her ne kadar böyle olsa da sonlu ile sonsuzun karışımı olan söz konusu sentez kaynağını tanrıdan alır.⁷⁴ Kierkegaard’ın umutsuzluk durumu dediği şey ise bu sebepten ortaya çıkar. Esasında onun sisteminde umutsuzluk insanın sonsuzluğuna işaret eder.⁷⁵ Burada umutsuzluğun insanı bir gel git çıkmazına soktuğuna tanık olmaktadır. Kişi kendisi olmak istemediği zamanda umutsuzluk durumu ortaya çıkar, kendisi olmaya karar verdiğinde de. Ne var ki umutsuzluk hem bir avantaj hem de insanın mahvolmasına yol açan bir durumdur.⁷⁶ Peki, umutsuzluk nedir? Kierkegaard, bu denli üzerinde durduğu kavramı nasıl açıklar? Basit bir ifade ile umutsuzluk; kişiyi ölüme götüren bir hastalıktır.⁷⁷ Ancak filozof umutsuzluğu farklı bir manada irdeler. Nedeni

⁷¹Manav ve Gürdal, s.92-93.

⁷² Taşdelen, s.94

⁷³ Soren Kierkegaard, **Ölümcul Hastalık Umutsuzluk**, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2001, (Ölümcul Hastalık Umutsuzluk), s.21-22.

⁷⁴Kierkegaard, Ölümcul Hastalık Umutsuzluk, s.24.

⁷⁵Manav ve Gürdal, s.112.

⁷⁶Kierkegaard, Ölümcul Hastalık Umutsuzluk, s.25.

⁷⁷Kierkegaard, Ölümcul Hastalık Umutsuzluk, s.25.

ise filozofun ölüme Hristiyanlar açısından yaşama geçişin bir köprüsü olarak bakmasında yatar. Bu nedenle düşünür, hiçbir bedensel hastalığı ölümcül hastalık olarak düşünmez.⁷⁸ Esasında O umutsuzluğu; ölmeme durumu olarak telakki eder. Dahası onu ‘benliğin hastalığı’⁷⁹ addeder.

Kişi, kendisi olmayı isteme ve kendinden kurtulmayı isteme durumu ile karşı karşıya kalır. Böylece umutsuzluğa düşer. Çünkü mevcut durumda başarılı olamamıştır. Bu duruma katlanmak son derece zor olduğu için kişi kendisine yabancılaşır. Diğer bir deyişle kişi benliğinden kurtulma gücünü gösteremediği için umutsuzluğa düşmüştür. Ancak filozof gerçek anlamda Hristiyan olmanın yolunun “umutsuzluktan” geçtiği düşüncesine sahip olmasından ötürü umutsuzluğa düşmeme halini en büyük yoksulluk olarak değerlendirmekten geri durmaz. Burada ise “tam olarak Hristiyan olunmadıkça insanın içinde her zaman bir umutsuzluk tohumu kalacağı”⁸⁰ kabulünün sinyalini verir. Demek ki filozofun önemle üzerinde durduğu umutsuzluk hali Hristiyan olmanın gerekli bir başka koşuludur adeta. Bu durumda umutsuzluk, kendisinden kurtulması gereken bir hal olmaktan uzaktır. Ancak filozof umutsuzluk için de gerekli bir unsurun olduğunu haber verir. Bu ise bilincinde olunan bir umutsuzluk halidir. O halde bihakkın Hristiyan olmak için yalnızca umutsuz olmak yeterli olmayıp aynı zamanda bu umutsuzluk durumunun şuur şartını da taşıması gerekir. Bu noktada ise Kierkegaard, bilincin gelişmişlik düzeyini, iradenin gelişmişlik düzeyi ile doğru orantılı kabul ederek iradesiz bir insanda benliğin olmadığı savını öngörür.⁸¹ Bu ise benliğin oluşum şartının tanrı’ya bağlandığını gösterir. Çünkü kendi olma amacını taşıyan benlik bu amaca tanrı’ya bağlanmakla ulaşır.⁸² Fakat kendi muhayyilesine tutsak olmuş, dünya ve dünyadakilere ihtimam gösteren benlik derin anlamda kayba uğramıştır. Dolayısıyla dünyadaki şan, şeref gibi övgüye mazhar olan umutsuz kişinin benliğini kaybettiğini gerçeği söz konusudur. Bu ise kayıpların en büyüğü olarak görülmektedir.⁸³ Bu benlik kaybının nedenini ise sonsuzlukla kaybolmama, sonluda kaybolma nedeniyle açıklar. Neticede birey sonsuz

⁷⁸ Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.26.

⁷⁹ Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.26.

⁸⁰ Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.32.

⁸¹ Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.39.

⁸² Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.39.

⁸³ Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.42.

olandan yüz çevirmiş sonlu olana ve geçici hasletlere meylederek tanrı karşısında mutlak benliğini yitirmiştir. Böylece bir “ben”e sahip olamamıştır.⁸⁴

Düşünür Kierkegaard’ından tanrı söz konusu olduğunda, imkânsızlığın ortadan kalktığı düşüncesi hâkimdir. Doğrusu düşünüldüğünde kişinin tanrı’ya inanma nedeninin Onun her türlü olanaksızlıktan münezze olmas, tüm imkânları kendinde barındırması olduğu söylenebilir. Umutsuzluk durumu ise bu olanaklardan yoksun olmaktır. Kişi bu durumda çeşitli olasılıklar arayışına düşer. Kurtuluş ise Kierkegaard’agöre inancın ta kendisidir. İnanç ise kişiyi mahvolmaktan kurtarır. Çünkü o kurtuluşun formülü umutsuzluğun panzehiriolan tanrı’yı bulmuştur.⁸⁵ Aslında burada filozof ‘kadercilere’ göndermede bulunmaktadır. Çünkü onlar tanrı için zorunluluğun olduğunu söyleyerek tanrıyı ve benliklerini kaybetmişlerdir. Bu durumda ‘kaderciler’ kendisi için her şey mümkün olan tanrıyı da zorunluluk çıkmazına dâhil ederek “tanrısızlaşmışlardır”.⁸⁶ Bunun ise sağlam bir tanrı inancına ters bir durum olduğu gayet tabi söylenebilir.

Varoluşçuluğun en etkin ismi Sartre’ın din ve tanrı konusunda sergilediği tavır daima net olmuştur. O, tanrı söz konusu olduğu zaman herhangi bir gel git yaşamaksızın onu kendi dünyasının merkezinden uzaklaştırmıştır. Onun dünyası -özne olarak-insanın dünyasıdır. Filozof bu duruma Heidegger’in “bırakılmışlık” deyimiyle açıklık getirir. Temelde insan yeryüzünde kendi başına bırakıldığından dolayı kişi varlığını dahi bizzat kendisi seçer. Bu durumda insanı ve dünyasını olanaklı kılan herhangi bir tanrı ve yazgıdan bahsedilemez. Dolayısı ile kendi başına bırakılan insanın dünyasında ondan başka yasa koyucu bir otoriteden söz edilemez.⁸⁷ Sartre’ın bu dini tutumunun yanı sıra onun eserlerinde tanrı reddine dair uzun açıklamalı bir temellendirmeye gitmediğini söylemekte fayda görmekteyiz.⁸⁸ Dahası tanrının varlığının var olup olmadığından ziyade, var olsa dahi var olan hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini, diğer bir söylemle, varlığı farz edilmiş bir tanrının ‘varlıklar’ nezdinde herhangi bir şeyi değiştirmeyeceği kanaati mevcut.⁸⁹ IgnaceLepp’in ifadesiyle söyleyecek olursak: “*Tanrının var olmadığı Sartre için o kadar kesin bir*

⁸⁴Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.45.

⁸⁵Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.49.

⁸⁶Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, ss.50-51.

⁸⁷Sartre, Varoluşçuluk, s.45.

⁸⁸Gürsoy, s.12.

⁸⁹Sartre, Varoluşçuluk, s.74.

hakikattir ki, O, tanrının varlığı hakkında öne sürülen hiçbir delili inceleme gereği duymaz."⁹⁰İfadesi filozofun tanrı karşısındaki tutumuna ayna tutmuştur adeta. Gerçek şu ki Sartre tanrı kavramını bir varlık problemi olarak bırakın ele almayı onunla ilgilenmez bile. Ne var ki bunu tanrının bir varlık sorunu olmamasından ötürü değil, kendi felsefesinin sorunu olmadığını "*bizim sorunumuz bu değil!*"⁹¹Sözleriyle ifade eder.

Kanaatimizce Sartre'ın tanrı düşüncesi karşısındaki bu net duruşu yaşadığı aile ortamı ve kültürle nispeten ilişkilidir. Babasının ölümünden sonra, annesi ile büyükbabasının evinde yaşamaya başlaması ve bu büyük ailede farklı kişilerin dini tutumlarına tanık olması onun daha küçük yaşta tanrısal düşünceyle karşılaşmasına sebep olmuştur. Söz gelimi, annesinin kafasında, yalnızca zorda kaldığında başvurduğu bir tanrı figürü varken, büyükannesinin septikçe inandığı bir tanrısı vardır. Sartre'a bir mucize gözüyle bakan büyükbabası ise dini hayatı şekilcilikten ibaret görüyordur.⁹² Tüm bu etkenlerin -gelişimini henüz tamamlamamış- bir zihin üzerinde bırakacağı etki şüphesiz büyük olacaktır. Nitekim filozofun da tanrısal düşüncesinin çocukluğunda ki öznel dünyasıyla ilişkisi inkâr edilebilir şekilde olmadığı söylenebilir.

Sartre *varlık ve hiçlik* adlı eserinin, metafizik üzerine düşüncelerini dile getirdiği bölümde iki önemli sorunun ortaya atılabileceğini söyler: birincisi; varlığın kökeni problemidir.⁹³Diğer bir deyişle, varlık nereden gelmektedir? Sartre göre salt bir metafizik sorun olan bu soru son derece saçmadır. Nedeni ise; nedensiz, sebepsiz, zorunluluksuz olan varlık, ancak bir bilincin müdahalesiyle anlam bulur. Dolayısıyla bilincin müdahalesi olmadan, kendi şartları içinde "kendinde varlık" açıklanamaz. İkinci soru ise; niçin varlık var? Sartre ikinci sorunun metafiziğin değil ontolojinin konusu olduğunu söyler. Durum böyle olunca cevabı verilecek soru artık metafizik değil ontolojidir. Varlık vardır. Fenomen vasfı varlığa kendisi-için aracılığıyla kazandırılır.⁹⁴ Sartre hareket noktası olarak bilinç-varlık ilişkisini ele aldığından, varlık olarak ise yalnızca fenomenler dünyasını kabul etmesi hasebiyle, müteal bir

⁹⁰ Gürsoy, s.12.

⁹¹Sartre, *Varoluşçuluk*, s.74.

⁹²Sartre, *Sözcükler*, s.85.

⁹³Gürsoy, s.10.

⁹⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınevi, İstanbul,2016, (Varlık ve Hiçlik), s.725.

varlık olarak düşünölen tanrı anlayışına yönelmesi bu durumda imkân dâhilinde görünmemektedir.⁹⁵ Dolayısıyla ona göre her ne kadar varlık var olsa da ancak bilinç dâhilinde anlaşılır. Aslında filozof burada kendinde-varlık ve kendisi-için varlık olmak üzere iki varlık türüne işaret etmektedir. Kendinde-varlık; yaratılmamıştır, ne etken ne de edilgendir. Ne ise o dur. Özü varoluştan önce belirlenmiştir. Kendisi-için varlık da bir güç tarafından yaratılmamıştır. O bilinçtir. Kendinde- varlık ancak kendisi-için varlıkla birlikte anlaşılır. Varoluşunu mevcut olan kendisi-için varlık özünü kendisi belirlemektedir. Tanrısal yaratmanın en küçük izini bile taşımamaktadır.⁹⁶ Sartre bilhassa kendinde-varlık olmak üzere ve kendisi-için varlıktan yola çıkarak varlığın bir tanrıdan ziyade kendi kendisinin dayanağı olduğunu düşünmekte.⁹⁷ Bu ise varlığı meydana getiren bir itici gücün yokluğu ve varlığın kendi başına ortaya çıktığı düşüncesini işaret etmektedir.

Karl Jaspers; dinin insanlık için ne derece elzem ve vazgeçilmez olduğunun bilincinde olmakla beraber, dinin pek çok acı ve ıstıraba cevap vermekte yetersiz olduğunu düşünmekte. O, ilahiyatçılarla yaptığı tartışmalarda onların en önemli hususları açıklayamadıklarından ve suskun kaldıklarından şikâyetçidir.⁹⁸ Filozof, tanrının varlığı ve yokluğu konusunda hiç değilse bir fikre sahip olunmasını felsefi duruş açısından doğru bulmaktadır.⁹⁹ Aşkın varlık her ne kadar kendini açmayan gizli bir yapıya sahip olsa da hakkında bilgi edinebilecek bir varlıktır aynı zamanda. Tanrıya giden yolları kolaylaştıran bazı unsurlar vardır işte gerek Peygamber inancı gerekse dua ve tebliğ tanrı idrakine dolaysız dayanmasından ötürü felsefi düşünceden daha güçlü ve berrak olduğu fikri söz konusudur.¹⁰⁰ Dahası duanın Aşkın varlığa yönelik bir hitap olduğu ve bu yolla tanrının tespih edildiği kabulünü de beraberinde getirir. Ancak dua eylemini bir kurum bünyesinde toplamaz filozof. Onun insan açısından toplu, kolektif bir şekilden ziyade bireysel bir durum olduğunun altını çizer. Tebliği ise bu noktada tüm dinlerin dayandığı bir ortak temel olarak telakki eder. Ne ki Duanın aksine tebliğ kilise, cemaat v.b bir örgütle gerçekleşmektedir. Tebliğe bu denli vurgu

⁹⁵Gürsoy, s.11.

⁹⁶Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.39-42.

⁹⁷Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.39.

⁹⁸ Karl Jaspers, **Felsefi İnanç**, çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, İzmir,2005, (Felsefi İnanç), s.72.

⁹⁹Jaspers, Felsefe nedir? s.68.

¹⁰⁰Jaspers, Felsefi İnanç, s.76.

yapılmasının nedeni ise insanın tanrıyı dinlerin davet metodu olan tebliğ aracılığıyla bilebileceği hakikatidir.¹⁰¹

Tarihte ki pek çok filozofta olduğu gibi tanrı sorunu Alman Filozof K.Jaspers'i de meşgul etmiştir. Zaman zaman gerek felsefe gerekse din savunucularının mezkûr konu bağlamında karşı karşıya kaldıkları bilinen bir gerçektir. K.Jaspersde tanrı anlayışını temellendirirken hem filozofların argümanlarına hem de din taraftarlarının başvuru kaynağı kutsal kitaba değinmeyi ihmal etmez. Neticedefilozofkutsal kitap ve Grek felsefesinin batının tanrı düşüncesinin iki tarihsel kökü olduğunu ifade eder.¹⁰²

Bu bağlamda ise; Ksenophanes(M.Ö 570-475) “evrende egemen olan tek tanrı vardır. Ne görünüşte ne düşüncede ölümlülere benzer.” Platon (M.Ö 427-347) “iyi” olarak adlandırdığı tanrıyı her türlü bilginin kaynağı olarak düşündü.”¹⁰³İncilin tanrısı ise, insanoğlu dünyada acılar içerisindeyken bir kurtarıcı kimliğiyle ortaya çıkan müşfik tanrı figürüne sahiptir. Herşey yok olup bozuluşa karışırken dahi varlığı sürekli olan tanrıdır. Her nesne onun elindedir.¹⁰⁴Örnekleriyle Grek düşüncesi ve Kutsal kitabın tasarlanan tanrı figürünü açıkça gözler önüne serer.

Filozof, tanrının mahiyetinin nasıllığı konusunda kesin bir bilgi birikimi ve aracı olmamasına karşın felsefe yapmanın imkânıylaAşkın varlığın var olduğuna kanaat getirilebileceği fikrini taşır.¹⁰⁵Esasında hayatın en anlamlı ve yegâne gayesini Aşkın varlığa kati bir inanç olarak telakki eder. Tanrıya ulaşmada bir vasıta olmaksızın ve dolambaçlı yollara sapmadan, birey olarak onun hissedilmesi gerekliliğine dikkat çeker.¹⁰⁶ Tanrı sorunun geçmişten bugüne tartışıldığı gerçeğini göz önünde bulunduran filozof teolojik yargının,“*tanrının bilenemeyeceğini, tanrının kendisini yalnızca peygamberler aracılığı ile açıkladığını bu durumda ona düşünce yolu ile değil, ancak iman ile ulaşılır*” görüşünü kabul etmemektedir. Sebebine gelince; tanrının genel geçer bilgilerle her dönem kanıtlama yoluna gidildiğini ispat mevzusu edilen tanrının yalnızca varlığını değil yokluğu düşüncesini üreteceği bunun ise tanrıyı kanıtlanabilen sıradan, basma bayağı bir nesneye dönüştürme tehlikesine dikkat

¹⁰¹ Jaspers, Felsefi İnanç, ss. 76-77.

¹⁰² Jaspers, Felsefe Nedir? s.65.

¹⁰³ Jaspers, Felsefe Nedir? s.67.

¹⁰⁴ Jaspers, Felsefe Nedir? s.67.

¹⁰⁵ Jaspers, Felsefe Nedir? s.60.

¹⁰⁶ Jaspers, Felsefe Nedir? s.60.

çeker.¹⁰⁷ Ne var ki bu çabalar tanrının ispatı olmayıp, düşünme sonucunda varılan kanaatlerdir.¹⁰⁸ Bir başka yargı ise hep kullanılagelen, everenden yola çıkılarak tanrının varlığına gitmeye çalışan kozmolojik delildir.¹⁰⁹ Ancak filozof diğer tüm ispat delilleri gibi bu delilin de tanrının varlığına kanıt olabileceği gibi tanrı'nın yokluğu düşüncesine işaret edeceği varsayımını göz önünde bulundurmaya ihmal etmez.¹¹⁰ Bu yargılar filozofun tanrısal düşüncesinin ispata gerek duyulmayacak derecede varlığının kesin olduğu kabulüne işaret etmektedir. Demek ki onun Aşkın Varlığı her türlü deney ve sorgulama alanının dışında bir varlıktır. Tanrının varlığı o kadar kati bir hakikattir ki onu kanıtlama yoluna gitmek beyhude bir çabadır.

Birey üzerine kurulu felsefesinde Kierkegaard onun görmezden gelinmesine sebep olan her türlü düşünce ve ideolojiyi sert bir dille eleştirmekten vazgeçmez görünmektedir. Nitekim bireyin toplumda yok olup gitmesi, bireyselliğini gerçekleştirememesi nedeniyle Aydınlanmaya karşı çıkmıştır.¹¹¹ Bu nokta da tanrı karşısında kendini zihin olarak tanıyamayan her birey umutsuzluk girdabına saplanıp kalmıştır. Çünkü bilinç umutsuzluğun ölçütüdür. Bilincin artışı, umutsuzluğun artışıdır. Bilinçsiz bir umut durumunun anlamdan yoksun oluşu bu nedenledir. Tanrısal düşünce açısından ehemmiyete haiz umutsuzluk halinden mütevellit Hristiyanlıktaki paganizm kendini bilmeyen umutsuzluk olarak telakki edilir.¹¹²

Dini düşünce bağlamında yalnızca umutsuzluk değil günah kavramı da göz önünde bulundurulmalıdır. Umutsuzluk durumuyla yakından ilişkili olan günah kavramı bilinen anlamının dışında bir manaya sahiptir. Dolayısı ile onun felsefi düşüncesinde *günah*, tanrı'nın hoşnutsuzluğunu gerektiren bir hal olmayıp tanrı düşüncesiyle yoğun bir şekilde iç içe iken meydana gelen bir sonsuzluk durumudur. Yani günah, yoğunlaşan, dayanılmaz bir hal alan umutsuzluğun kendisidir. Tanrı Kierkegaard'a göre kendisi ile sonsuzluğa ulaşılacak yegâne varlıktır. Ben-i sonsuz yapan şey tanrı fikridir. En büyük felaket ise tanrısızlıktır. Çünkü tanrı'nın yokluğu umutsuzluğun habercisidir.¹¹³ Tanrı karşısında ki ben teolojik benlik adını

¹⁰⁷ Jaspers, Felsefe Nedir? s.69.

¹⁰⁸ Jaspers, Felsefe Nedir? s.69.

¹⁰⁹ Jaspers, Felsefe Nedir? s.56.

¹¹⁰ Jaspers, Felsefe Nedir? s.70.

¹¹¹ Manav ve Gürdal, s.23.

¹¹² Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.56

¹¹³ Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, ss.90-91.

alır.¹¹⁴ Dahası benliğin sonsuzluk vasfını kazanması tanrının insanın ölçüsü haline gelmesi ile mümkündür.

Hiçbir fiil insanı tanrı huzurundan uzaklaştırmaya muktedir değildir. Dolayısı ile insanın işlediği günah onu tanrıdan uzaklaştırmaz tam aksine insan bu söz konusu günahları da onun karşısında işler. İşte tanrı fikrine sahip olan benliğin yaptığı eylemleri günah kılan şey; kişinin bunları tanrının huzurunda olduğunun bilincinde yapmasıdır. Günah salt bir manevi hal değil, zihnin bir kategorisi olarak görülür. Dolayısı ile günah, insanın yalnızca bedenlenişini işlediği bir şey olmayıp zihni bir olaydır. Günah, kişinin umutsuzluk içinde tanrı karşısında yaptığı bir şeydir. İnsanı adına günah denen bu fiillerden kurtaracak yegâne şey ise iman edimidir. Bu inanç ise öznenin kendi özü içinde tanrıya yok olmasıdır. Bu manada filozof günahın zıddının erdem vb etik kavramlar değil de iman olmasının bir tesadüf olmadığını, bu durumun da Hristiyanlığın en belirgin tanıtılması olduğunun altını çizer.¹¹⁵ Deme ki umutsuzluğun yokluğu, huzurun varlık koşulu ve bir ben-e ulaşma yolu ancak tanrının varlığı ile mümkün görünmektedir.

Özne olarak doğüstü bir güçten bağımsız olarak bireyi önceleyen J.P.Sartre'de her eylemin arkasında insan bulunur. İnsana hasredilmiş bu felsefi zeminde özne olan bireyi yine özne olan birey yaratır. Bu yüzden insan, ne toplumdan ne de sorumluluklarından kaçabilir.¹¹⁶ Filozof, insanın bir tanrı fikrine yönelmesinin altında yatan nedenin insanın yetersizliği olduğu düşüncesini benimser. Böylece O, düşünce dünyasında kendinden daha mükemmel bir varlık yaratır ve onu tanrı olarak adlandırır. İnsanın hayal kırıklığı ile neticelenen mükemmellik arayışı bilincin müteal bir tanrı tasavvuru oluşturmaya neden olmaktadır. Bu ise insan gerçekliğinin temel amacının insanın tanrı olmaya yönelmesi projesi olarak gün yüzüne çıkar.¹¹⁷ İnsanın tanrı olayı arzulamasının sebebi toplumsal bir güç tarafından teşvik edilmesinden kaynaklanmamaktadır. Asıl neden insanın tanrıyı kendisine en yüksek hedef olarak telakki etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla filozof açısından "insan temelde tanrı olma isteğidir."¹¹⁸ Ne ki insanın daima muktedir olamayacağı bir çaba istilası

¹¹⁴Kierkegaard, Ölümcul Hastalık Umutsuzluk, ss.92.

¹¹⁵Kierkegaard, Ölümcul Hastalık Umutsuzluk ss.95-96.

¹¹⁶ Emel BinbirçiçekAkdeniz, **J.P.Sartre'da Yabancılaşma Fenomeni**, Karakoyun Yayınevi. İstanbul,2012, s.35.

¹¹⁷Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.667.

¹¹⁸Sartre, Ölümcul Hastalık Umutsuzluk, s.667.

altında olması onu kendinden daha iyi olan bir varlık olma isteğine yöneltmiştir. Tanrının müteal bir varlıktan ziyade zihnin bir yansıması olduğu düşüncesi hâkimdir. Bu düşünceler ise bize kaçınılmaz olarak L. Fierbach'ı hatırlatmaktadır. Bilindiği gibi L. Fierbach'a göre insan kendisinde bulunan tüm mükemmel özellikleri zihninde tasarladığı bir varlığa giydirir ve zamanla onu tanrı olarak addeder. Fierbach felsefesinde tanrı insanı yaratmamıştır, insan tanrıyı yaratmıştır. Keza Sartre'da tanrıyı bilincin bir yansıması olarak görmektedir. İnsan kendi eksikliğini Aşkın bir varlıkla gidermeye çalışmaktadır.¹¹⁹ Tanrı insanın mükemmelleşme çabasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla insanın ürettiği bir yanılsamadır. Zaten Sartre düşüncesinde asıl mesele tanrının varlığı değil insanın kendi kendini bulması ve hiçbir şeyin onu kendi kendisinden kurtaramadığı gerçeğini kabul etmesidir.¹²⁰ Tanrı denen bir varlığın mevcut olduğu düşüncesi vaki olsa da onun varlığıyla ilgilenmediğini ve hiçbir dayanağı olmamasına rağmen onu reddettiğini ifade eden filozof Daha sonraları ise “yaşayan tanrıyı nasıl dert etmediysem ölen tanrıyı da dert etmedim.”¹²¹ Söylemine istinaden tanrının mevcudiyeti fikrini aslında hayatının hiçbir döneminde problem olarak ele almadığını çok rahat anlayabiliriz. Filozof için yegâne gerçek; insanın her yerde kendi kendisiyle çevrelendiği hakikatidir.¹²² İnsanın hayatında ondan başka kanunkoyucudan da söz edilemez. İnsanın her hangi bir tabiatüstü gücün boyunduruğu altına girmesi onu kendi varlığına yabancılaştırmaktan başka işe yaramayacaktır.¹²³ Bu ise insan gerçekliği ile uyusmaz Sartre düşüncesinde.

İnsan için şuurlu bir bilincin tanrı garantörü olduğu fikrini öne süren Karl Jaspers, tanrı fikrine açılan kapının özgürlükten geçtiği düşüncesini taşır. Başka bir deyişle, tanrıyı bilmenin anahtarı bireyin bilincinde olduğu özgürlüğüdür.¹²⁴ Bilinen gerçek, tanrının bir bilgi konusu olmadığı ve zorunlu açıklamalara indirgenebilen bir nesne de olmadığıdır.¹²⁵ Tanrı düşüncesi özgür olan ben ile iç içedir.¹²⁶ Filozofun

¹¹⁹Gürsoy, s.34-35.

¹²⁰ Charles Moeller, **J.P.Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1969, çev. Mehmet Toprak, s.41.

¹²¹Jean Paul Sartre, **Tuhaf Savaşın Güncesi**, çev. Z.Zühre İlkelen, İthaki Yayınevi, İstanbul, 2006, (Tuhaf Savaşın Güncesi), s.117.

¹²²Sartre, Tuhaf Savaşın Güncesi, s.174.

¹²³ Emel Binbirçiçek Akdeniz, s.37.

¹²⁴Jaspers, Felsefe Nedir? s.70.

¹²⁵Jaspers, Felsefe Nedir? s.70.

¹²⁶Jaspers, Felsefe Nedir? s.58.

felsefesinde tanrı fikri önemli olmasına rağmen onun felsefesi doğal bir teoloji değildir. Üstelik bir Hristiyanlık felsefesi de değildir. Ancak İsa'nın sözlerini felsefi bir incelemeye aldığı bir hakikattir.¹²⁷ Antropomorfik bir tanrı tasavvurunu da kabul etmez. Söz konusu insan biçimci tanrının tarih boyunca düşünüldüğünü fakat bunun tanrının gerçek yapısından uzak olduğu fikrini taşımaktadır. Bu noktada Kutsal Kitabın “*sen kendi örnek ve benzerini yapmamalısın.*” Ayetini örnekleyerek tanrının insandan farklı yapıda olduğunu, dolayısı ile resim, heykel vb. araçlarla tasarlanamaz bir öze sahip olduğu gerçeğini vurgular. Çeşitli süsleme ve somuta indirgenerek insana sunulan tanrı figürünü hakikati yansıtmayan söylenceler olarak telakki eder.¹²⁸ Aşkın varlık elle tutulur bir şey olmayıp “ne obje ne de öznedir.”¹²⁹ Nitekim filozof, tanrının figürlere hapsedilmesinin onu sadece anlamaktan uzaklaştırmakla kalmamakla beraber, aynı zamanda alelade bir konuma düşüreceği tehlikesinin farkındadır. Bu durum ise Aşkın varlık olan tanrıyı, aşkın olmaktan çıkaracaktır. Düşünür Jaspers'in ulûhiyet tutumu, eşsiz, benzersiz, tek tanrıdır.¹³⁰

Bir dayatma sonucunda oluşan tanrı düşüncesini karşı çıkılması gereken bir anlayış olarak gören filozof açısından insanın tarih boyunca en kalıcı sorununun; bir olan tanrıyı bulup bulamayacağı sorunudur.¹³¹ Bu yolda ise kilise vb. hiçbir vasıta kabul etmeksizin bireyin salt kendi bireyselliği ile tanrıya ulaşmasını savunur. Nitekim Jaspers 1949 tarihinde ki Uluslararası Cenevre toplantılarında, kilisenin yardım taleplerini geri çevirerek Hristiyanlık karşısında ki duruşuna bir kesinlik kazandırmıştır.¹³² Filozof Hristiyanlıktan beslenmiş olmasına rağmen her türlü kiliseye yabancı kalma çabası içerisine girmektedir. Gerçek şu ki Jaspers düşüncesi açısından müşahhas, elle tutulur bir tanrı yahut tanrıya götüren dini sembol veya kurumların varlığı manasızdır. Zira O, inanç konusu olan Aşkın varlığın uzakta, gizlenmiş, kanıtlanamayan, bir tanrı olduğunu düşünmektedir. Tanrı söz konusu olduğu vakit, hiçbir bilginin güvencesinden söz etmek mümkün değildir.¹³³ Şu sebeple

¹²⁷Blackham, s.66.

¹²⁸Jaspers, Felsefe Nedir? ss.73-74.

¹²⁹ Karl Jaspers, **Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu**, çev. Sedat Umran, Birleşik Yayınevi, İstanbul,1995, (Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu), s.57.

¹³⁰Jaspers, Felsefe Nedir? s.75.

¹³¹Jaspers, Felsefe Nedir? s.75.

¹³²Foulquie, s.110.

¹³³Jaspers, Felsefe Nedir? s.76.

ki insan kendi kendisini yaratamamakta, kendi kendisinin dışına çıkamamakta, kendi kendisine yetememektedir. O nerede özgür ise orada kendi başına var olmadığının bilincindedir. İnsanın Aşkın varlıkla bağlantılı oluşu özgürlükle iç içedir.¹³⁴ Dolayısıyla Jaspers düşüncesinde insanın Aşkın varlıkla aydınlanmasının ölçütünün ‘özgürlük’ olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

Tanrının birey ile ilişki kurma merhalesi Kierkegaard felsefesinin önemli bir yapısını oluşturmaya karşın bu ilişki boyutu tanrıyı insan ile aynı öze indirgememektedir. Yani birey ile karşılıklı ilişki kurabilen tanrı esasında yapısal bir farklılığa sahiptir.İsa’nın hem insan hem de tanrı tarafını aynı çatı altında toplayan Paradoks; insan uğruna pek çok acı çekmiş dahası onların uğruna can vermiştir. DolayısıylaParadoks olan tanrının karşısına çıkan bireyin benliğinin büyüklüğü içinde ki tanrı büyüklüğüne bağlıdır.¹³⁵Çünkü burada esas olan tanrı huzurunda ki *ben*’dir. Bu *ben*-ideğerli kılan ise, bireyin tercihi sonucunda meydana gelen “teolojik ben” olarak adlandırılan benliktir.¹³⁶ Netice de kişi bu “teolojik ben-e” herhangi bir dayatma sonucunda değil bizzat kendi fiilleri neticesinde ulaşmıştır.

Tanrı- birey ilişkisinin Hıristiyanlık merkezli anlatıldığı Kierkegaard felsefesi her ne kadar Hıristiyanlığa yeni bir yorumlama sadedinde olsa da Hegel’in sistemine tepki niteliğindedir.¹³⁷Hegel’in anlayışı izinde ki döneminin kiliseleri filozof açısından Hıristiyanlığı yanlış temsil etmekte idiler. Filozofun inanma edimine yüklediği anlam din adamlarının iddia ettiğinden daha zor bir eylem olduğu kanaati söz konusu idi. Üzerinde ısrarla durduğu şey inancın kültürel bir seremoniden ziyade, salt bireyin seçimi neticesinde meydana gelen bir eylem olmasıdır. Dolayısıyla tepside sunulmuş bir din gerçek anlamda dini bütün bir Hıristiyan olmak için yeterli değildi. İnanma edimi yüzeysel değil daha derin bir sorun idi. Filozofun düşüncesinde inanç söz konusu olduğunda birey pasif bir konumda olmamalı.¹³⁸Dahası birey, içinde doğduğu kültürden ötürü değil kendi özgür tercihi sonucunda inanmalı. Kişi, inanma edimi karşısında aktif ve özgür olmalıdır.

¹³⁴Jaspers, Felsefe Nedir? s. 87.

¹³⁵Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutuszluk, ss.146-147.

¹³⁶ Taşdelen, ss.110-111.

¹³⁷ Taşdelen, ss. 224-225

¹³⁸ Taşdelen, s. 226

Birey ve tanrısallığı yekvücutta birleştiren bir din olması hasebiyle Hristiyanlık; söz konusu ilişki ağında ki uçurumu en aza indireyen bir dindir. Nitekim İsa hem bir insan hem de bir tanrıdır. Tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan İsa hem dönemin insanlarıyla insan olarak bir yaşam alanı paylaşmış, hem de tanrısallık ihtiyaçlarını karşılamıştır. Bundan ötürü birey ve tanrı yakınlaşmasını sağlamıştır.¹³⁹Filozofun kendi ifadesiyle;“*Dünyada hiçbir doktrin Hristiyanlık kadar tanrıyı ve insanı birbirine yakınlaştırmamıştır.*”¹⁴⁰Dahası hiçbir öğretisi Hristiyanlık kadar paradoksal değildir. Çünkü tanrı ve birey sentezi durumu yalnızca Hristiyanlığa özgü bir durumdur. Söz konusu bu durum tanrı ve insan arasında bir akrabalık bağı oluşturmaktadır. Bu güçlü bağ ise tanrı tarafından yaratılmıştır.¹⁴¹ Kierkegaard açısından bireyin tanrı ile olan ilişkisinin ana özelliği onun, “huzurunda olmasıdır.” Yani birey salt bir özne olarak her daim tanrının karşısındadır. Tanrı- birey ilişkisi tam da onun ‘huzurunda’ iken kurabilir. Tanrı huzurunda olan bu *ben*, tüm *benlerden*üstündür. Zira O herhangi bir kimsenin değil, bir yücenin huzurundadır.¹⁴² Dolayısıyla müteal olan tanrının huzurunda olan kişi onun yüceliğinden ötürü kendisini günaha gark olmuş ve kulluk yetersizliği içinde hissetmektedir.¹⁴³

Dönemini aşan bir entelektüel kimliğe sahip olan Sartre, yalnızca felsefi eserler kaleme almamış aynı zamanda biyografi, roman, tiyatro vb. edebi eserlerde kaleme almıştır. Bunun yanı sıra politik bir duruşa da sahip olan Sartre, inandığı değerler uğruna sahalara inmekten hiçbir zaman çekinmemiştir.

Denilebilir ki Sartre’ın din ve tanrıya dair fikirlerine yalnızca felsefi eserlerinde değil edebi kaygılarla kaleme aldığı eserlerinde de rastlamak mümkündür. ‘Alman ayaklanması’ sırasında geçen bir oyun dinsel bir çatışmadan ziyade Goetz, Nasty ve Henrichvb. Kahramanlar aracılığıyla savaş, iyilik, kötülük gibi duygular ve tanrı fikrinin kahramanlara yansımalarına değinmektedir. Sartre yarattığı kahramanlar vasıtasıyla dönemin kilise ve uygulamalarına eleştiri yapmaktan geri durmadığı gibi Kilise sisteminin tanrıyı alt tabaka üzerinde adeta bir meşrulaştırma maşası olarak nasıl kullandığını çeşitli örneklerle gözler önüne sermeyi de ihmal etmez. Söz gelimi köylü

¹³⁹ Taşdelen, s.231.

¹⁴⁰Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.131.

¹⁴¹Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.132.

¹⁴²Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, ss.127-128.

¹⁴³ Taşdelen, s.234.

bir kadın üç yaşında açlıktan ölen çocuğunun durumunu keşif olan Henrich'e sormaktadır. Henrich ise, "tanrı senin bildiklerinden fazlasını bilir!"¹⁴⁴ Şeklinde yanıtlar. Burada keşif Henrich, köylü kadının sorusunu, tanrının insanın vakıf olmadığı şeyleri bildiğini ve olan ne ise olmasının daha hayırlı olduğunu geçiştirerek ifade etmektedir. Bir başka yerde ise kahraman Nasty, piskopos'a; "*senin kilisen kahpenin biridir. Çünkü O para karşılığında insanların günahını affediyorsunuz. Benim günahlarımı sen mi affedeceksin?...*" sözleri ile dönemin kilisesine sert eleştirilerde bulunduğu tanık olmaktadır. Sartre'ın tanrıya dair fikirlerinin belki de en açık örneğini kahraman Goetz'in dilinden çıkartabiliriz. Goetz: "*ben tanrıyı öldürdüm, çünkü O beni insanlardan ayırıyordu...*"¹⁴⁵ Sartre'ın ana kahramanı Goetz, hikâye genelinde ilk etapta kötü bir karakter daha sonra iyi karaktere dönüşmektedir. Fakat kahraman her iki durumda da tanrı fikrinin insan hayatında bir işe yaramadığının bilincindedir. Sonunda tanrıyı hayatından tamamen atarak yaşam yolunda tek başına savaşıma yolunu seçmektedir. Filozof yarattığı kahramanlar aracılığıyla düşünen, akıl sahibi insanlar için tanrı fikrinin bir bocalamadan başka bir şey ifade etmediğini gözler önüne sermektedir. Tanrının insanın ne acılarını ne de yalnızlığını gidermekle beraber insanın hayatını daha da yaşanmaz kıldığını vurgulamaktadır. Bu durumda insana düşen tanrıyı hayatından çıkararak kendi hayatının sorumluluğunu bizzat üstlenmektir. Dolayısı ile tanrısızlık Sartre düşüncesinin özünü oluşturmaktadır.¹⁴⁶ Ki zaten Sartre, tanrı fikrini çelişkili görmektedir.¹⁴⁷ Çelişkilidir çünkü varlığı düşünülmüş bir tanrı karşısında insan ne ahlak ne özgürlük ne de varoluşunu inşa edebilir. Burada hiçbir eylem tabiatüstü bir güç ile açıklanmaz. Bu sistemde her şey insan faktörü ile açıklanmaktadır. İnsan için yegâne otorite yine insandır. Burada yapılması gereken en önemli husus insanın kendini bulması, özünü oluşturmaktır. Çünkü filozof için, "tanrı'nın varlığını gösteren en değerli kanıt dahi kişiyi kendinden, benliğinden kurtaramaz."¹⁴⁸

Klasik felsefe de tanrı olarak adlandırılan varlık Sartre'ın çağdaşı Karl Jaspers sisteminde Aşkın Varlık şeklinde karşımıza çıkar. Çünkü buradaki Aşkın

¹⁴⁴Sartre, **Şeytan ve Yüce Tanrı**, çev. Eray Canberk, Ataç Kitapevi, İstanbul, 1964, (Şeytan ve Yüce Tanrı), ss.14-15.

¹⁴⁵Sartre, **Şeytan ve Yüce Tanrı**, ss. 161-168.

¹⁴⁶ Gürsoy, s.54.

¹⁴⁷ Moeller, s.128.

¹⁴⁸Sartre, **Varoluşçuluk**, s.74.

varlık, egzistans olan ben'in şuurlu olarak onu kendine nesne seçmesi sonucunda oluşmuştur. Zira Kuşatıcı varlık, konu olduğu nesne aracılığı ile aydınlanmıştır. "Her nesne kuşatıcı varlıktan doğar ve ben-de ondan bir özne olarak çıkarım."¹⁴⁹ Fikri egemendir. Dolayısı ile insan Aşkın varlığı düşünme konusu yaptığı zaman yahut ondan konuşmaya başladığında otomatikman onu kendisine nesne haline getirir denilebilir.

Burada tanrıyı anlama yolunda başvurulması gereken en önemli kavramlardan biri de şifre(ciphers) kavramıdır. Söz konusu şifreler Aşkın varlığı anlamayı sağlayan dildir. Ve öznel bir yapıya sahiptir.¹⁵⁰ Peki, tanrıyı anlama kılavuzu niteliğinde ki bu şifrelerden kasıt nedir? Filozofun, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu* adlı eserinden yararlanarak: "ifade ettikleri anlamın gösterilmesiyle çözümlenemeyen anlamlara biz şifre diyoruz." ifadeleri şifreden ne anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu cümleyi daha da açacak olursak; şifre aslında neliği, özü kendinde olmasına rağmen bunu belli etmeyen, göstermeyen sembollerdir. Aşkınlığın dili olan şifreler insanın düşünüş tarzına, idrak gücüne ve anlama kapasitesine göre fertten ferde farklılık göstermektedir.¹⁵¹ Belki tam da burada filozof açısından İsa'nın tanrısallığı mevzusu da ele alınmalı. O, İsa'nın çarmıha gerildikten sonra dirilişini mümkün görmemektedir. İsa'nın öldüğü bedenle tekrar canlanması idrake aykırı bir şeydir. Ne var ki filozof için insan olan İsa'nın tanrı olabilirliliği kabulü de söz konusu değildir. Çünkü O, "Aşkınlığın insan bedeninde"¹⁵² olmayacağına inanmaktadır. Fizik üstü bir varlığın dünyada olan bir bedende bulunması muhal olmasının yanı sıra Aşkınlığa da aykırı bir durumdur. Nitekim düşünür nezdinde şayet insan tanrı'nın oğlu olabiliyorsa bunun yalnızca bir insana(İsa) hasretmesimantık dışıdır. Bu durumda sadece bir insanın değil tüm insanların tanrı'nın çocuğu olmasının daha akla yatkın olduğu gayet düşünülebilir.¹⁵³

K.Jaspers'in inandığı şey; kutsal kitapta pek çok peygamberin geldiğine dair bilgi mevcut olmasının yanında son elçinin İsa olduğudur. Aynı zamanda tarih boyunca tanrının bir insanla aleni bir iletişime geçtiği görülmemiş, ancak örtülü bir

¹⁴⁹Jaspers, *Felsefe Nedir?* s.60.

¹⁵⁰ Akgün, s.5.

¹⁵¹Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s.141-142.

¹⁵² Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s. 142.

¹⁵³Jaspers, *Felsefi İnanç*, s.82.

şekilde iletişim kurduğu ifade edilebilir ve İsa ile de ancak bu şekilde iletişim kurduğunu söylenebilir.¹⁵⁴Bu yargılar ışığında filozofta İsa'nın tanrı olmaktan ziyade tanrıyla iletişime geçen bir peygamber olduğu düşüncesi hâkimdir. Dolayısı ile İsa'da tıpkı diğer peygamberler gibi insanları tanrı iradesine çağıran, öteki dünya hakkında haber veren, elçi niteliğinde bir insandır. Böylece İsa'nın tanrısallığı fikrini kabul etmez.

K.Jaspers'in dinlerin yegânelik iddiası da kabul edilmez ve bu tarafsız kalınamayacak bir düşüncedir. Bu duruma Kutsal kitaptan örnekler vererek değinmekte. Söz gelimi İsa'nın "benimle olmayan bana karşıdır." Sözlerinin tarihte birçok Hristiyan tarafından kullanılarak Haçlı seferlerine varıncaya dek birçok felakete yol açmış ve başka insanlara yaşam alanı sunulmamıştır. Kılıç ve zor kullanılarak çeşitli din savaşları yapılmıştır.¹⁵⁵ Yaşanan tüm bu olumsuzlukların dinlerin yegânelik iddiasından zuhur ettiğini bu söz konusu durumların ise iletişime müsaade etmeyen dini hoşgörüsüzlük olduğu düşüncesine sahiptir. Dahası düşünür, dinlerin yegânelik iddiasının yalnızca Hristiyanlığa has bir durum olmadığını, Yahudilik ve İslam'da da mevcut olduğunu düşünmektedir. Fakat tam da bu noktada çok önemli bir yere değinerek; yegânelik iddiasının tanrıya dayanmayan, tamamen insanlar tarafından ortaya konulan bir iddia olduğunu serdetmektedir. Çünkü filozof açısından tanrıya giden birden fazla yol vardır. O halde dinlerde ki yegânelik iddiası tanrının değil insanın eseridir.¹⁵⁶Düşününün zaviyesinde dünyave içindekiler kalıcı olmadığı gibi tek hakikat de varoluş ve tanrıdır.¹⁵⁷Jaspers aynı zamanda insanın zayıf bir varlık olması dolayısıyla kendisine yetecek yeterlilikte olmadığını, ancak tanrı hükümlerinde yaşayabileceği kanaatini taşımaktadır.¹⁵⁸Var olan ne varsa Aşkın varlık sayesinde gerçekleşmiştir. Jaspers ne insan biçimci ne de panteist bir tanrı tasavvuruna sahiptir. Onun, Aşkın varlık olarak isimlendirdiği tanrısı eşsiz, benzersiz, biriciktir. Ona kısmen ulaşmak için filozofun tanrı dili dediği şifrelere ihtiyaç vardır. Bunun yanında bilinçli bir özgürlük de Aşkın varlığa ulaşmanın anahtarlarındandır.

¹⁵⁴Jaspers, Felsefe Nedir? s.261.

¹⁵⁵Jaspers, Felsefe Nedir? s.86.

¹⁵⁶Jaspers, Felsefe Nedir? s.89.

¹⁵⁷Jaspers, Felsefe Nedir? s.101.

¹⁵⁸Jaspers, Felsefe Nedir? s.102.

Tanrıyı ortak bir payda telakki etmeleri dolayısıyla gerek Kierkegaard gerekse K.Jaspers felsefesi benzerlik barındırır. Ancak her iki düşünürün felsefesi kendi için de belli bir özgünlüğe sahiptir. Söz gelimi Kierkegaard düşüncesinde tanrıya inanma istenci mevzu olduğu vakit sonluluk bir kenara bırakılır. Çünkü ona göre inanma eylemi akılla anlaşılabilecek bir konu olmaktan uzaktır. Hatta O, “tanrıyı kazanmak için akli yitirmek gerek”¹⁵⁹ diyerek tanrıya inanma söz konusu olduğunda akla ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir. Bu inanma eylemini gerçekleştiren kimseler için ise bir kazancın olduğu kanaatini taşımaktadır. Çünkü inanan kimseler kendilerine her daim yardım edecekleri bir tanrıya sahiptirler artık. Dolayısı ile filozof, inanma eyleminde akla gerek duyulmadığı gibi uygun olanın akli yitirmek olduğuna inanmaktadır.

Kierkegaard da tanrının ispatı konusunda Jaspers ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Dolayısı ile onda da tanrının İspat konusu yapılamayacağı bunun gereksiz bir eylem olduğu düşüncesi hâkimdir. Kendi ifadesiyle “tanrı yoksa bunu ispat etmek mümkün değildir. Ama varsa ispat etmeyi istemek aptallıktır”¹⁶⁰ sözleri filozofun tanrıyı kanıtlama yoluna gitmenin lüzumsuz birçaba olduğu yönündeki düşüncesini perçinleştirmektedir. Dahası tanrı, tanrı’nın yaptığı eylemlerden yola çıkarak ispat edilmeye çalışıldığında, söz gelimi evren ve şeylerin düzeninden başlanacak olursa bunun sonu gelmez bir ispat çabası olacağı için Onu anlama sınırlarına ancak *sıçrama* ile ulaşılır.¹⁶¹ Ne ki filozofta kanıtlanmış bir tanrının tıpkı Jaspers’te olduğu gibi sıradan, gizemi ve büyüğü bozulmuş, sıradanlaşmış bir şey olacağı görüşü mevcuttur.

Tanrıyı anlama konusunda yetersiz kalan aklın, tanrının insana benzemeyen onu kendine has bir yapısının olduğunu idrak edebilmesi için de tanrıya ihtiyacı vardır.¹⁶² Filozof için tanrı insandan farklı bir ‘bilinmeyendir’ bu söz konusu bilinmeyen olarak adlandırılan tanrıyı ispatlama girişiminin anlayış çerçevesinde izah edilemeyeceğine inanmaktadır.¹⁶³ Kişi, tanrıya olan tutkusunu ancak iman ile dile getirebilir.¹⁶⁴ Fakat şunu ifade etmek gerekir ki, Kierkegaard imanı bir kavram yahut

¹⁵⁹Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.48.

¹⁶⁰ Soren Kierkegaard, **Felsefe Parçaları ya da bir Parça Felsefe**, çev. Doğan Şahiner, İş Bankası Yayınevi, İstanbul, 2013, (Felsefe Parçaları), s.36.

¹⁶¹Kierkegaard, Felsefe Parçaları, ss. 38-40.

¹⁶²Kierkegaard, Felsefe Parçaları, ss. 43-44.

¹⁶³Kierkegaard, Felsefe Parçaları, ss.36-37.

¹⁶⁴Kierkegaard, Felsefe Parçaları, s.66.

bir bilgi olarak değil, onu istemin bir ifadesi olarak görmektedir. İman söz konusu olduğunda kuşku dışarıda kalır. Tanrı ise mevcudiyetini kazanmış, ispata ihtiyaç duymayan, tarihsel olmayan, ebedi bir varlıktır. Mevcudiyetini kazanmış Paradoks tanrı, inancın nesnesi konumunda görülür.¹⁶⁵ Dolayısı ile filozof için tanrı'nın varlığı ispatından ziyade bilinmezliğinde, anlaşılmaktan ziyade anlaşılmazlığında ve kavramaktan ziyade kavranılmazlığında yatmaktadır. Filozofa göre, kişinin tanrıya dair tüm bilgisi kişiye tanrı tarafından öğretilmiştir. Çünkü O, tanrı'nın kendisini yeryüzünde insanlığa birşeyler öğretme adına bir öğretmen gibi gösterdi inancını taşımaktadır. Söz konusu öğretmenlik görevini herhangi güvendiği birine yüklemeksizin bizzat kendisi ifa etmiştir.¹⁶⁶ Görüldüğü üzere Kierkegaard tanrı ve ispat kavramlarını bir arada kullanmaktan yana değildir. O, kendi varlığının farkında olan insanın bir tanrı fikrine de sahip olacağını düşünmektedir. Kierkegaardın buradaki fikri de Jaspers'in insanın varoluşu olan özgürlüğünün kesinliği tanrının kesinliğine delalet olduğu görüşüyle örtüşmektedir. Çünkü her iki filozof da insanın kendi varlığının şuurunda olmasının beraberinde tanrı'nın kati varlığı fikrinin getireceği kanaati mevcuttur. Tanrı, tek kaygısı insanlığa bir şeyler öğretmek olan ve sevgi amacıyla edimlerini gerçekleştiren bir varlıktır. İnsan sahip olduğu günah eylemi ile tanrıdan farklılaşır. Kierkegaard'a göre ayırım noktası tam da bu kavramdır.¹⁶⁷ Tanrıdan daha mukaddes bir şey olmadığından ötürü, tanrıyı kanıtlamanın yalnızca yine tanrı üzerinden olabileceğini inancı söz konusudur. Çünkü yeryüzünün yaratıcı olarak tanrı en kutsal olandır. Nitekim filozof, şayet tanrı kendi varlığını ispat etme girişiminde bulunsa idi bunu yalnızca kendi varlığı üstüne yemin etmekle iktifa etmesinin kâfi olabileceğini düşünmektedir. Tanrı kendisinden daha yüce ve mukaddes bir şeye sahip değildir.¹⁶⁸

Filozofun, ispatı varsayılmış tanrının ancak ve ancak kendi mukaddesliği üzerinden delillendirilebileceği görüşüne sahip olduğu söylenebilir. Filozof bir başka yerde ise, tanrı'nın varlığının en sağlam ve geçerli delili olarak kişinin çocukluğunda edindiği izlenim olduğunu dile getirmektedir.¹⁶⁹

¹⁶⁵Kierkegaard, Felsefe Parçaları, ss.85-90.

¹⁶⁶Kierkegaard, Felsefe Parçaları, ss.52-59.

¹⁶⁷Kierkegaard, Felsefe Parçaları, s.44.

¹⁶⁸Kierkegaard, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, Ankara Yayınevi, İstanbul, 2005, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (Seçmeler), s.131.

¹⁶⁹Kierkegaard, Seçmeler, s.380.

Sartre felsefesinde tanrı konusu varlık sahasında bulunmazken, Kierkegaard ve Jaspers felsefenin ana konusunu temsil etmektedir. Gerek Kierkegaard gerekse Jaspers tanrının varlığından o denli emindirler ki onu kanıtlama konusu dahi etmeye ihtiyaç hissetmezler. Söz konusu her iki filozofta da tanrı herhangi bir bilgi nesnesi olmaksızın, bilinemeyen, gizli bir yapıya sahiptir. Tanrısal ilişki yalnızca birey- tanrı arasında oluşturulmaktadır. Tanrıya ulaşmak için herhangi bir kuruma ihtiyaç duyulmamaktadır. Tanrı hem Kierkegaard hem de Jaspers'te egzistansin bir koşulu iken Sartre felsefesinde varlık nedensizdir. Sartre düşüncesinde tanrının rolünü insan üstlenmektedir. Kierkegaard dönemin Hristiyanlık anlayışına sert eleştiriler yapmaktan geri durmadığı gibi Jaspers'te dönemin dini tutumunu tenkit etmiştir. Jaspers'den farklı olarak Kierkegaard'ın tanrı ile ilişkisi daha yoğun bir kıvama sahiptir. Hatta dindar bir filozof olarak Kierkegaard her ne kadar döneminin Hristiyanlık tutumunu eleştirse de kendisini her daim eksik bir Hristiyan olarak görmektedir. Nitekim O, *“bir gün gerçek anlamıyla, samimi bir Hristiyan olacak olursam, tek utancım neden bu samimi dindarlığımda bu denli geç kalmışlığım olacaktır.”*¹⁷⁰ Sözleriyle pişmanlığını izhar etmekten çekinmez.

Kierkegaard bireyin tanrı ile anlamlı bir ilişki kurması bağlamında ‘acı çekmeyi’ bir vasıta görmektedir. Onu düşüncesinde tanrı kuluyla hemhal olmak isterse onu derde ve kedere müptela kılar. Burada ki dert ve keder kulu tanrıya ulaştıran bir elçi vazifesi görür adeta.¹⁷¹

Hem Kierkegaard hem de Jaspers felsefesinde birey tanrı ile dilediğinde iletişim kurabilmektedir. Hatta Kierkegaard insanoğlunun yeryüzünde ifa ettiği görevini dahi aslında tanrıya karşı yaptığı görev olarak telakki etmektedir. Söz gelimi kişinin komşusunu sevmesi bir görevdir, ancak bu görev tanrıya atıfla yerine getirilmiş bir görev olup aynı zamanda tanrıyı sevmek anlamına gelmektedir.¹⁷² Jaspers'in Aşkın varlığı da Kierkegaard'ın Paradoksu da her şeye muktedir varlıklardır. Dahası Kierkegaard açısından tanrı her zaman her yerde olan ve her şeyi kucaklamaya kadirdir. Filozofun nezdinde tanrı her şeye muktedir olmasa idi tanrı olmazdı.¹⁷³ Kierkegaard, tanrının adını boş yere ağza alınmaması gerektiğini

¹⁷⁰Kierkegaard, Seçmeler, s.123.

¹⁷¹Kierkegaard, Seçmeler, s.183.

¹⁷²Kierkegaard, Korku ve Titreme, s.125.

¹⁷³Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.135.

söyleyecek denli titiz davranır dini konuda.¹⁷⁴Jaspers bu konuda daha ılımlı bir tavır takınarak tanrıya dua ve şifreler yolu ile ulaşılabileceği görüşünü benimsemektedir.¹⁷⁵ Birey olarak insan aslında varoluşçu filozofların ortak bir söylemidir. Ama Kierkegaard ve Jaspers onu tanrı ile birlikte ele alma çabasında iken Sartre, anlamlı bir dünya için insanın tanrı fikrinden sıyrılması gerektiğini düşünmektedir. Sartre’da tanrı, insanı kendisine yabancılaştırır. İnsanın yabancılaşmadan ilk kurtuluş şartı tanrıya inanmamak olarak telakki edilir.¹⁷⁶ Zira Sartre’ın tanrı-tanımazlığı onun hayatının temel hakikatlerinden birisidir. Fiozofdinin dolayısı ile tanrı’nın tarihsel kavramlar olduğunu düşünmektedir. Onun düşünce dünyasında tanrısız bir toplum anlamlı bir toplumdur.¹⁷⁷Jaspers’in kuşatıcı varlığı ve Kierkegaard’ın tanrısı insanın mutluluğunun yegâne yolu iken, Sartre’da insan mutlak bir yalnızlığa sahiptir.¹⁷⁸Kierkegaard insan ve tanrıyı yapısal farklılıklara sahip varlıklar olarak değerlendirirken¹⁷⁹Jaspers felsefesinde hiçbir insan tanrı olmaya kadir değildir.¹⁸⁰ Fakat Sartre felsefesinde insan tanrı olma arzusudur.¹⁸¹

Kierkegaard ve Jaspers düşüncesinde tanrı başlı başına bir var olan iken, Sartre düşüncesinde insan zihninin ürettiği bir imgedir. Ve insan bu imgenin karşısında daima onu memnun etmek için çalışmak zorunda hissetmektedir kendisini.¹⁸²Sonuç olarak denilebilir ki Kierkegaard ve Jaspers’in din ve tanrıya dair fikirleri paralellik arz etse de Sartre iki filozofun tam aksi yönündedir. Söz konusu her üç filozof da tanrı meselesini kendilerine göre temellendirmişlerdir. Kierkegaard felsefesinde her işin ucunda tanrı varken, Jaspers felsefesinde özgürlüğü ile birlikte olan bir insan-tanrı ilişkisine tanık olmaktadır. Sartre düşüncesinde ise tanrı fikri dahi söz konusu değildir. Tanrı’nın yerini ayakları yere basan insan almıştır. Makbul olan insanın insan ile olan ilişkisidir. İnsan ancak bu şekilde kendi sorumluluklarını üstlenir. Ancak bu durumda kendisine yabancılaşmadan hayatını idame ettirebilir. Görüldüğü üzere din ve dolayısı

¹⁷⁴ Manav ve Gürdal, s.54.

¹⁷⁵Jaspers, Felsefi İnanç, s.76.

¹⁷⁶ Simone De Beauvoir, **Veda Töreni ve Jean-Paul Sartre’la Söyleşiler**, çev. Beyhan Kayıhan, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1974, s.591.

¹⁷⁷ Beauvoir, ss. 590-591.

¹⁷⁸ Beauvoir, ss. 579.

¹⁷⁹Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, ss.43-44.

¹⁸⁰Jaspers, Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu, s.142.

¹⁸¹Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.667.

¹⁸²Beauvoir, s.591.

ile tanrı hakkında Kierkegaard, Jaspers ve Sartre felsefelerinde gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak belli atıflarda bulunmaktadır. Esasında her üç filozofun felsefesinde insanın benliğini oluşturma sürecinde izlediği yolun mahiyeti net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard ve Jaspers bu süreci din ve tanrı düşüncesi ekseninde oluştururken Sartre da bu sürecin tanrısız bir zeminde hümanist bir yol izlediği görülmektedir. Tikel bireyin varoluş mücadelesini anlamlandırabilmesi için Kierkegaard ve K. Jaspers açısından tanrıya atıfta bulunmaları elzem niteliğindedir. Ne var ki bu durum Sartre felsefesinde geçerliliğe sahip olmadığına tanık olmaktayız.

2.2.ÖZGÜRLÜK

Bireyi ön planda tutan Varoluş felsefesi bireyin özne olma sürecinde özgürlüğün ne kadar önemli olduğunun bilincindedir. Bu sebep bile başlı başına bu felsefi harekette neden bireye verilen önemi açıklamaya yeterli görünmektedir. Özgürlük dışında başka hangi itki bireyi, kendisinin farkında olan bir bilinçli özneye dönüştürebilirdi? Bundan ötürü özgürlük mefhumu hem tanrıcı filozoflar Kierkegaard ve Jaspers hem de tanrıtanımaz filozof J.P. Sartre felsefelerinin temel bir unsuru görevini üstlenir. Ne var ki Kierkegaard ve Jaspers bahsi geçen kavramı din düşüncelerinden bağımsız işlemezken Sartre de bu kavram yalnızca insan dünyasına aittir. Birkaç tanımla konuya giriş yapacak olursak: İnsanın haberi olmasa da ve üzerinde düşünmese de eylem olarak özgürlük her insanın içinde olan bir yetidir.¹⁸³ Kişinin bir eylemi gerçekleştirme ve gerçekleştirilmeme iradesini dilediği yönde kullanabilmesi anlamına gelen özgürlük yalnız insanda bulunan bir edimdir. Bir başka tanım ise; özgürlük, bilincine varılmış ve böylelikle egemen olunmuş zorunluluk anlamındadır. Bu bağlamda özgür insan ise, köle olmayan, başkalarına bağlı bulunmayan, başkalarının istediğini değil, kendi istediğini yapabilmektir.¹⁸⁴

Kierkegaard için özgürlüğün meydana gelebilmesi için herhangi bir nesneye ihtiyaç yoktur. Bunu ise, “özgürlük sonsuzdur ve hiçbir şeyden doğmaz”¹⁸⁵ ifadesiyle özgürlüğün zorunluluktan doğan bir eylem olmadığına değinmektedir. Dolayısıyla

¹⁸³ Zygmunt Bauman, **Özgürlük**, çev. Kübra Eren, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2015, s.42.

¹⁸⁴ Hançerlioğlu, s.252.

¹⁸⁵ Søren Kierkegaard, **Kayı Kavramı** çev. Türker Armaner, İş Bankası Yayınevi İstanbul, 2016, (Kayı Kavramı), s.111.

özgürlük için illa iyi veya kötüye yönelik bir tercihin olması gerekmez. Hürriyet için esas olan seçme edimidir. Çünkü O, özgürlüğü ya/ ya da şeklinde bir seçenekten ziyade ‘seçme’ eyleminde görmektedir. Filozof; kişiyi dünyada adeta bir hazine bulmuşçasına mutlu edecek yegâne şeyin ya/ ya da tarzında ifade ettiği, seçimin ta kendisi olduğuna inanmaktadır. Öte yandan özgürlüğü uğruna mücadele edilecek en değerli hazine olarak addetmektedir.¹⁸⁶ Görülen şu ki seçilen şeylerden ziyade bireyin bir şeyi seçebilme realitesi öneme sahiptir.

Onun felsefi sistemi açısından dinsel alandan sonra en önemli alan etik alandır. Bireyin ahlaklı davranarak etik merhaleye girmesi anlamına gelen kişinin etiği seçmesi özgürlükle iç içedir. Ona göre en anlamlı ve hakkı verilmiş özgürlük, bu alanı seçen bireyin özgürlüğüdür. Filozof açısından mutlak seçme yolu ile etiği seçen kimse aynı zamanda kendisini seçmiştir. Çünkü ahlaksal açıdan kendisini seçen birey, kendisini sonlu iken sonsuz hale getirmiştir. Böylece kişi kendisi tarafından hür bir şekilde seçilmiştir. Ve artık mutlak bir ben olmuştur. Zira kişi yalnızca kendini mutlak olarak seçebilmektedir. Bu ise mutlak anlamda bir özgürlüğe tekabül etmektedir.¹⁸⁷ Dolayısıyla etik alanı seçme bireye yapıp ettiklerinin farkında olma bilincini kazandırmaktadır. Neyi seçtiğinin bilincinde olarak hareket etmektedir. Bu sebepten ötürü hür olmak, seçim yapmış olmanın yanında, sorumluluğunu eksiksiz yerine getirmek anlamındadır.¹⁸⁸

Selefi Kierkegaard’dan hayli etkilenen Jaspers için ise özgürlükdeyim yerindeyse her taşın altından çıkan bir kavram olduğu söylenebilir. Esasında onun felsefesinde tanrıyı görmeksizin, onu herhangi bir duyusal algının konusu yapmaksızın ona inanmanın dahi temelinde insanın özgürlüğü yatmaktadır. Nitekim filozofun düşüncesinde tanrı ve özgürlük iç içe iki unsurdur.¹⁸⁹ Jaspers insanın özgürlüğüne o denli bir anlam yükler ki onun düşüncesinde insan dünyanın üstesinden ancak özgürlük sayesinde gelebilmektedir.¹⁹⁰ Çünkü O, insana bilinci kazandıran şeyinde özgürlük olduğunu düşünmektedir.¹⁹¹ Filozof açısından özgürlük ve egzistans iç içedir.

¹⁸⁶ Soren Kierkegaard, **Etik-Estetik Dengesi Kişiliğin Gelişiminde**çev. İbrahim Kapaklıkaya, Araf Yayınevi, İstanbul, 2013, (Etik Estetik), s.22.

¹⁸⁷ Kierkegaard, Etik Estetik, s.65-66.

¹⁸⁸ Taşdelen, s.2019.

¹⁸⁹ Jaspers, Felsefe Nedir? s.71.

¹⁹⁰ Erdem, s.39.

¹⁹¹ Jaspers, Felsefi İnanç, s.57.

İnsan varlığı kendisine özgürlük hediyesiyle verilmiştir. İnsan kendi benliğinden salt kendisiyle değil, hürriyeti ile birlikte vardır. Diğer bir deyişle özgürlük tanrı, devlet v.b bir mekanizmanın insana bahsettiği bir lütuf değildir. Ne ki O, gerçek özgürlüğün insanın kendisini tanrı ile bağlantılı hissettiği anda olduğunu düşünmektedir. Burada tanrısız bir hürriyetin söz konusu olamayacağı gerçeği de ortaya çıkmaktadır. Çünkü O, tanrısız bir özgürlüğün olabileceği iddiasını yalnızca insanı tanrılaştıran bir iddia olduğu görüşündedir. Bunu ise sahte bir özgürlük istemi olarak görmektedir.¹⁹²Filozof insanın temelde olan özgürlüğünün seçimlerinde etkili olduğunu ve insanın özünün özgürlük olduğu fikrini taşımaktadır.¹⁹³O halde düşünür ne seçme eyleminden yoksun bir varoluşun ne de farkında olunmayan bir özgürlüğün olduğunu söyler görünmemektedir.¹⁹⁴

Jaspers ile aynı dönemi paylaşan J.P.Sartre açısından özgürlük onun felsefesiyle kısmen paralellik arz etmektedir. Paralellik arz eder, çünkü her iki filozof özgürlüğü insan üzerine inşa etmektedir. Ne var ki Sartre düşüncesinde Jaspers felsefesinde olduğu gibi tanrı ile bağlantılı bir özgürlükten söz etmek Sartre felsefesinin ruhuna aykırı olacaktır. O halde Sartre felsefesinde hürriyet nasıl konumlanmıştır? Şunu hemen peşinen ifade etmeli ki Sartre düşüncesinde özgürlüğü sorumluluktan hali olarak ele almak son derece yanlış olacaktır. Nitekim onun felsefesinde hürriyet ve sorumluluk birbirine bağlı iki kavramdır. Esasında Sartre açısından özgürlük bildiğimiz anlamda dilediğimizi, dilediğimiz şekilde yapmaktan ziyade, özgür olmak aslında sorumlu olmayı kabul etmektir. Nitekim Mathieu, özgürlüğün sorumsuzlukla aynı anlama gelmediğini ifade eder.¹⁹⁵Demek ki filozofun felsefesi açısından özgürlüğün sorumlulukla ilişkisi bir bilinç durumuna tekabül eder. Sorumlu olmak seçme fiilini bilinçli kullanmayı beraberinde getirmektedir. Mathieu'nun da burada ifade etmek istediği şey bundan başkası değildir. Filozof için “özgürlüğün hiçbir mantıksal zorunluluğa” tabi olmadığı ve eylemin ilk koşulunun özgürlük olduğu gerçeği söz konusudur. Dolayısı ile Sartre felsefesinde özgürlük ne açıklanabilir ne de betimlenebilir bir kavramdır. Çünkü filozof, ortak bir özgürlüğün

¹⁹²Jasper, Felsefe Nedir? s.71.

¹⁹³Blackham, ss.54-56.

¹⁹⁴Jaspers, Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu, s. 95.

¹⁹⁵Jean Paul Sartre, **Akıl Çağı,(Özgürlük Yolları 1)**, çev. Gülseren Devrim, Can Yayınevi, 1994, (Akıl Çağı), s.128.

tanımlanıp anlaşılabilecek şekilde betimlenemeyeceği, özgürlüğün bir özünün var olmadığını, zira tüm özlerin temelinde özgürlüğün ta kendisi olduğu kanaatini taşımaktadır.¹⁹⁶ Sartre aynı eserinin aynı sayfasında özgürlüğün insan doğasına sonradan katılmış bir şey olmadığını ve insanın doğası ile özdeş olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁷ Sartre'ın hürriyet düşüncesi bu noktada da Jaspersfelsefesiyle aynılık göstermektedir. Çünkü söz konusu her iki düşünür de hürriyeti kazanılan bir yetke olarak görmemektedir. O halde denilebilir ki Sartre için eylem, özgürlüğün kendisidir. Özgürlük ise insan türünün edindiği bir mülk olmayıp, insanın varoluşunun kendisidir.¹⁹⁸

Aslında bu Kierkegaard düşüncesinde olduğu gibi Sartre felsefesinde de özgürlüğüneylem olarak seçmenin kendisi olduğunu göstermektedir. Dahası Sartre'da kendi için varlık olan insan eylemde bulunarak seçimler yaparak kendinde'yi hiçbir, yok sayar ve özgürlük bu hiçleyişin adıdır. Nedir bu hiçleyiş? İnsanın bilfiil seçme edimi ile 'kendinde varlık' kimliğinden kurtulmasıdır. Çünkü birey özgürlüğü yolu ile yaptığı tercihte bulunarak gerek kendi-için varlık gerekse özünden kurtulur. Böylece dışarıdan kendisine giydirilen kimliğin ötesinde olmayı yeğlemiştir.

Filozof açısından insanı tamamlanmış, son bulmuş bir proje değildir. Onun için insan ne ise o değildir, ne olmuşsa o'dur. Söz konusu insan yapıp etmelerinin ötesinde var olmaya ve dolayısı ile özgür olmaya mahkûmdur. Diğer bir deyişle, özgürlüğün özgürlük dışında bir sınırı yoktur. Özgürlük ise istenildiğinde vazgeçilebilen bir seçenek olmayıp, insan için olması zorunlu bir mahkûmiyet durumudur. İnsanın hür oluşu zaman ve mekâna göre de farklılık göstermez. O, her zaman özgürdür. Daha açık bir söylemle Sartre da hürriyet arızı değil asli bir haldir. Onun özgürlükten başka bir esareti söz konusu olamaz. Aslında tabir yerindeyse; Sartre felsefesinde insan baştan aşağı özgürlüktür. Sartre göre ne ise 'O' olan varlık özgür olmaz. Yani ilk haliyle kalan, seçimle kendini inşa etmeyen, bu görevi başkasına veren kişi için hürriyetten bahsedilemez. Çünkü bu kimse bir başka otorite tarafından seçilmiş ve o halde kalmıştır. Bu durum ise özgürlüğe ters bir durumdur. hür insan, başkaları tarafından belirlenemeyen insandır. Onun düşüncesinde insan kendini yapmaya zorlayan bir

¹⁹⁶Sartre, Varlık ve Hiçlik, ss.528-529.

¹⁹⁷Sartre, Varlık ve Hiçlik, ss. 528-529.

¹⁹⁸Blackham, s.130.

hiçliktir. Kendi belirlenimlerinden dahi kurtulmaya çalışan bir hiçleme durumudur. İşte tam da bu olmaklıkhali kendini seçmektir. Böylece özgürlük bir varlık olmayıp insanın varlığıdır. İnsanı var eden de bu hiçliğidir.¹⁹⁹ Dolayısıyla Sartre'ın hürriyet anlayışının temel motivasyonu eylemsel tercihlerden müteşekkildir. Seçimler zincirinden varoluşunu meydana getiren insan bu özgürlüğünü hiçbir kuruma borçlu da değildir.

Kierkegaard için mutlak olan ben umutsuzluk içindedir. Daima bir huzursuzluk haline duçar olmuştur. Bu yüzden umutsuzluğu seçen, geçici ben-i değil ebedi ben-i seçmiştir. Yalnızca mutlak ben-i seçen özgürlüğü seçmiştir. Esasındafilozof açısından mutlak ben hem her şeyden soyut, hem de somut olan özgürlüğün kendisidir.²⁰⁰ Burada özgürlüğe giden yol, kişinin kendi benliğini mutlak anlamda seçmesinden geçmektedir. Ben-i mutlaklaştıran özgürlükten başka bir şey değildir. Kierkegaard için Mutlak ben-i var kılan şey seçimin kendisidir. Yani kişinin kendisini mutlak anlamda seçmesinden sonra ortaya çıkan *ben* kişinin kendisini seçmesi ile yoktan yaratılmışçasına “kendini seçme gerçeğinden doğar.” Filozofun düşüncesinde özgürlük bireyi tanrısal düşünceye yaklaştıran bir basamak işlevi üstlenmektedir. İşte burada düşünür, kişide uyanan özgürlük tutkusunun sebebini tövbe işlemine bağlamaktadır. Ona göre insan tövbe ile kendi öz aslına döner ve bu geri dönüş tanrısında kendisini bulana dek sürmektedir. Onun felsefesinde tövbe, hem kendini hem de tanrıyı özgürce sevmek anlamındandır. Bu ise hiç kuşkusuz mutlak bir seçimle meydana çıkmaktadır.²⁰¹

Kierkegaard düşüncesinde en değersiz alan estetik alandır. Estetik alanda kalmayı seçen kişi daima mutsuzdur. Çünkü O, görünenler âlemine takılıp kalmış sonsuz olanın varlığından bihaberdir. Fakat bireyin kendisini ahlaki olarak tercih etmesi dolayısı ile özgürleşmesi onu estetik yaşamın umutsuzluğundan kurtarır. Nedeni ise, estetik alanı seçen birey özgürlüğe değil tutsaklığa mahkûmdur. Çünkü estetik alanda ki kişi özgürlüğünü, özgür olmamayı seçmeden yana kullanmış ve özgür olan etikten geri kalmıştır.²⁰² Nitekim özgürlük estetik alanda kalınarak

¹⁹⁹Sartre, Varlık ve Hiçlik, ss.530-531.

²⁰⁰Kierkegaard, Etik Estetik, ss.52-56.

²⁰¹Kierkegaard, Etik Estetik, ss.52-56.

²⁰² Taşdelen, s.220.

kaybedilmiştir.²⁰³ O halde estetik alanda kalan bireyin ben olma imkânını da kaçırdığı çok rahat söylenebilir. Filozof açısından dürüstlük, doğruluk gibi erdemler de insanın hürriyeti açısından önemlidir. O doğru olmanın kişiyi özgür kıldığına inanmaktadır. Dolayısı ile Onun bakış açısında doğruluk özgürlüğün eseridir.²⁰⁴ Daha açık bir ifade ile özgür olan birey doğru ve yerinde tercihler yapmıştır. Onu doğruluk faziletiyle karşılaştıran ana unsur hürriyetidir. Onun nezdinde kişi kendisini mutlak anlamda seçemediği müddetçe tanrı ile hür bir ilişki kuramaz. Gerçek anlamda Hristiyan olmanın formülü bu özgürlükte yatmaktadır.²⁰⁵

Jaspers düşüncesinde ise; her ne kadar insanın eylemlerinin bir sonucu veya tercihi olmaklığıyla özgürlük insandan sadır olsa da bu kavram tanrı'nın varlığıyla ilişkili bir mefhumdur. Filozofun düşüncesinde esas özgürlük aşkın varlıkla irtibat halinde olandır.²⁰⁶ Bu söz konusu Özgürlük-tanrı birlikteliğine rağmen filozofun felsefesinde insan özgürlüğünü tanrıdan almaz ve kendisinden başka hiçbir otoriteye borçlu değildir mevcut özgürlüğünü. Söz konusu özgürlük ise sorumluluktan kaçmayı gerektirmemektedir.²⁰⁷ Dolayısı ile insanın özgürlüğü vermiş olduğu kararları neticesinde ortaya çıkar. İnsan ise ancak hürriyet içinde kendini gerçekleştirme imkânını bulmaktadır. Buradan onun felsefesinin bir “özgürlük felsefesi”²⁰⁸ olduğu çıkarılabilir. Şurası bir gerçek ki Jaspers’de özgürlük varoluş aydınlanmasının da temelini oluşturmaktadır. Yani onun düşünce biçiminde özgürlük varoluşsal bir hususiyete haizdir. Bu bağlamda şunu ifade etmeyi zorunlu görmekteyiz. Şöyle ki; hürriyet kavramı varoluşsal bir hususiyet arz etse de insan kendini yaratma konusunda herhangi bir özelliğe sahip değildir. Fakat kendi hayatının kararlarını alabilecek, herhangi bir doğa yasasının emri altında olmadığını, hürriyetinin bilincinde olarak bilmektedir. İnsanın özgürlüğü ile birlikte var olması bu anlama gelmektedir. Bu ise beraberinde tanrı ve egzistansın birlikteliğini getirmektedir. Ne var ki bu birliktelik insanın seçme eylemine müdahil olma imkânı tanımaz tanrıya. Burada ki yegâne belirleyici otorite insanın kendisidir. Bu seçim mekanizmasını işletmenin neticesinde hâsıl olan fiilleri belirlemek insanın kendi elindedir. Çünkü insanın varoluşu herhangi

²⁰³Kierkegaard, Kaygı Kavramı, s.135.

²⁰⁴Kierkegaard, Kaygı Kavramı, 137.

²⁰⁵Kierkegaard, Etik Estetik, s.81.

²⁰⁶ Erdem, s.81.

²⁰⁷ Jaspers, Felsefe Nedir? s.72.

²⁰⁸ Erdem, s.80.

bir doğa olayından yahut bir nesneden farklıdır. Zira insanı özgürlüğü yönlendirmektedir. Bu noktada hürriyetin insan için adeta bir rehber görevi gördüğü söylenebilir.

Jaspers varoluşsal kararı insanın kendisi olabilmesi için, kendini gerçekleştirip tamamlayabilmesi, kendi bilincine varması için gerekli görmektedir. O halde gerek Kierkegaard gerekse Jaspers düşüncesinde özgürlüğün insanı tanrıya götüren bir köprü vazifesi üstlendiğini ifade etmek doğru olsa gerektir.

Netice itibarı ile Jaspers felsefesinde özgürlük edimi insanın var olmasıyla ortaya çıkan ona mahsus bir özelliğe sahip olsa da bu aynı zamanda Aşkın varlığı da kuşatan bir mefhumdur. Diğer bir ifade ile insanın varoluşu ve tanrı özgürlük çatısı altında bir araya gelmektedir. Burada çatı konumunda olan kavram özgürlüktür. İnsanın kendi kazanımı olan söz konusu hürriyet onun Jaspers düşüncesinde tanrı ile irtibatını koruyan bir özelliğe sahiptir. Bununla birlikte özgürlük insanın yönünü bulabilmesi için de gereklidir. İnsanın hürriyeti mevcut varlığına seçimleri ile yeni bir kimlik kazandıran varoluşsal özelliği olan bir edimdir. Jaspers'e göre İnsan ne hürriyetsiz ne de tanrısızdır. Yeryüzüne özgürlüğü ile birlikte gelen insanın hürriyetitanrısal düşünceyle kuşatılmış olarak kendisininelindedir.

Sartre'in özgürlükten kastı ise insanın kendisini yalnızca bir kere değil her gün kararları ile yeniden seçmesidir. O bu duruma karşı kelimenin tam anlamıyla "insanın özü, özgürlük içinde askıdadır"²⁰⁹sözleri ile insanın olanaklar içerisinde kendi özünü seçeceğini ifade etmektedir bu olanaklar sınırının da belirleyicisi özgürlük mefhumudur. Nitekim filozof için "önce insan gelir... Dahasonra o ya dabu olur."²¹⁰Filozofun burada demek istediği insanın biyolojik varlığını meydana getirmesi değil kararlar mekanizması sonucundakendi özünü yaratmak zorunda olmasıdır. Sartre'inkahramanı Mathieu arkadaşına et ve kandan oluşan, kendi kararlarını kendi alan bir insan olmayı kendisinin seçtiğini dile getirir.²¹¹ Sartre'ın hayali kahramanlarına sirayet eden düşüncelerinde anlıyoruz ki, insanın hür oluşu kendisini bir birey olarak seçmesinde de etkili olmaktadır. Bir bakıma insanın özgür olmaktan başkayolu yok gibidir. Çünkü insan, herhangi bir tabiatüstü varlık tarafından

²⁰⁹ Foulquie, ss.60-61.

²¹⁰Foulquie, ss.60-61.

²¹¹Sartre, Akıl Çağı, s.173.

yaratılmadığından ötürü kendi özünü şekillendirme özgürlüğüne sahiptir. Bu şekil alma sürecinde ise en önemli unsur onun tercihleridir. Zira Sartre düşüncesinde özgürlük bir edim olarak salt insan tarafından belirlenmektedir. İnsan adeta özgürlük kavramı ile kuşatılmıştır. Fakat özgürlük insanın dilediğinde seçebileceği, dilediğinde ise reddedebileceği bir seçenek olmayıp tıpkı Jaspers’de olduğu gibi insan varoluşu ile özdeş konumdadır. Çünkü O, günlük yaşantıda küçük büyük yapılan her eylemin, seçilen her tercihin yalnızca insanın iradesi sonucunda ortaya çıktığı fikrini taşımaktadır. Burada Sartre düşüncesi bağlamında irade kavramı devreye girmektedir. Filozof insanı kendi eylemlerinin bilfiil yaratıcısı konumda görmesinden ötürü irade eylemini onun tekeline vermektedir. İnsan varoluşunu sürdürdüğü sürece seçmeyi de sürdürecektir. Sartre’da varoluşun özü özgürlüktür.²¹² Fakat Sartre düşüncesinde bireyin seçimleri yalnızca onu belirlememektedir. Yeryüzünde yaşayan insan yaptığı seçimlerle hem kendisini hem de dünyayı seçer. Seçimleri ile kendini yeniden var eden insan giydiği kıyafetten tutun da oturduğu semt, yaptığı mesleğe kadar tüm bu seçeneklerle tercihini ve kendi varlığının bilincine varmaktadır. Bilinçli olarak yapılan bu tercihler sonucunda ortaya çıkan eylemler sorumluluğu da beraberinde getirmektedir.²¹³ Onun açısından insan gerçekliğinin anlamlı olması için özgürlük vazgeçilmez bir koşuldur.²¹⁴

Hürriyetin ana payanda olarak seçildiği bu sistemde hiçbir imkân ve şerait özgürlükten feragat etmeyi gerektirmez. Anlaşılan o ki Sartre tüm değerlerin ana temeli olarak gördüğü özgürlüğü insanın her koşulda istemesi gerektiğini belirtmektedir.²¹⁵ Filozofun *Akıl Çağı* adlı romanının kahramanı Mathieu’nun ağzından insanın özgür olmaktan başka hiçbir arayışının olmadığını, insanın sonuna kadar özgür olmak istediğini dile getirmektedir.²¹⁶ Aynı eserinin bir başka sayfasında ise, Jacques isimli kahraman, özgürlüğün, insanın kendi isteği ile yarattığı durumlardan aynı zamanda tam manası ile sorumlu olması gerektiğini belirtmektedir. Mathieu da yegâne amacının hürriyetinden vazgeçmemek olduğunu ifade etmekten çekinmez.²¹⁷ Gerçek şu hürriyet Sartre felsefesinin ana payandasını teşkil eder. İlk yaratılış değil, insanın seçimleri ile

²¹²Sartre, *Akıl Çağı*, s.63.

²¹³Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 556.

²¹⁴Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s.583.

²¹⁵Sartre, *Varoluşçuluk*, s.68.

²¹⁶Sartre, *Akıl Çağı*, s.23.

²¹⁷Sartre, *Akıl Çağı*, s.155.

kendisini yaratmasından sonra insan asıl misyonuna ulaşmaktadır. Sartre göre şayet özgürlük olmasa idi dünya ve dolayısı ile insan ne ise o olarak kalacak idi²¹⁸. İnsanı ve dünyasını şekillendiren, karmaşadan kurtaran insanın özgürlüğüdür. Şeylere anlam yükleyen ve kimlik kazandıran hürriyettir, başkasının dayatmalarını reddediştir.

Birey vurgusu Varoluşçu felsefenin hem tanrıci hem de tanrı tanımaz filozoflarının ortak söylemini temsil etmektedir. Söz gelimi Kierkegaard'ın düşüncesi her ne kadar tanrıyı ana merkezine alsa da bireyi de en az tanrı kadar felsefesinin merkezine yerleştirmektedir. Dahası felsefi düşüncesi birey- tanrı ilişkisi bağlamında teşekkül etmektedir. Daha açık bir ifade ile ne bireyle bağlantısı koparılmış bir tanrı ne de tanrısız bir birey kendi başına anlam ifade eder. Bu durum Jaspers felsefesinde de geçerliliğini korur. Jaspers de Aşkın varlık dediği tanrıyı öncelemekle birlikte bireyi ve onunla bağlantılı olarak özgürlüğü de felsefesinin odak noktası yapmaktadır. Tanrı haricinde birey vurgusu Sartre düşüncesinde de varlığını sürdürmektedir.

Hürriyet mefhumu Kierkegaard'ından özgürlüğün garantörü konumdadır. Dahası onun felsefesinde kişi kendini yalnızca ahlaksal bağlamda seçmek ile hürriyetini elde edebilmektedir. Bu alana girişin kapısını ise tövbe oluşturmaktadır. Filozofa göre insanın kendi olmasının bir yoludur yaptıklarının affını dilemek. Dahası tövbe eylemi insanı somut hale getirmektedir. Filozofun düşüncesinde ise "somut kişi, özgür kişidir."²¹⁹ Görüldüğü üzere filozof açısından hürriyet estetik alandan ziyade etik alanla, günahattan ziyade tövbe ile mümkündür. Çünkü o bu alana geçmişte yaptığı şeylerden tövbe yoluyla temizlenerek geçmiş ve adeta yeniden var olmuştur. Fakat Kierkegaard düşüncesinde gerçek anlamda özgürlük kendi özgür iradesi ile tanrı huzurunda olan ben ile olanaklıdır. Çünkü bu özgürlüğü birey bizzat kendisi seçmektedir. Düşünür için anlamlı ve gerçek hürriyet de tam budur. O halde Kierkegaard felsefesinde hürriyetin bilfiil insan tarafından tercih edildiği rahatlıkla söylenebilir. Hürriyetin bireyin elleri arasında olduğu gerçeği üç filozof açısından da geçerlidir. Gerek Jaspers gerekse Sartre hürriyet için insan haricinde bir aktöre gerek duymamaktadır. Şu farkla ki Jaspers özgürlüğü insana borçlu olsa dahi onun hürriyeti tanrıya giden yolları kolaylaştırmaktadır. Bu bakımdan ise tam da Kierkegaard düşüncesi ile yakınlık göstermektedir. Fakat şurası bir hakikat ki söz konusu her üç

²¹⁸ Sartre, Tuhaf Savaşın Güncesi, s.211.

²¹⁹ Kierkegaard, Etik Estetik, s.88.

filozofun düşünce sisteminde insan özgürlüğünden ödün verilmemektedir. Yer yer Sartre düşüncesi özgürlük bağlamında Kierkegaard düşüncesiyle benzeşirken bir başka noktada Jaspers felsefesiyle uyumlu gözükmektedir.

Kişinin hayatını idame ettirebilmesi için onun seçme ve seçenек hakkına sahip olması gerekmektedir. Aksi halde bireyin esareti söz konusu olacaktır ki bu da varoluş felsefesine aykırı bir durumdur. Yalnız hem K. Jaspers hem de Sartre felsefesinde özgürlük yalnız bireyin kendisi için geçerli bir durum değildir. Yani hürriyet kişinin salt kendisi için elde ettiği bir hak olmayıp başkalarının da özgürlüğünü doğuran bir yapıya haizdir. Netice itibariyle insan toplum içinde hayatını sürdüren bir varlıktır. Ve bu sahada başkaları da mevcuttur. Dolayısı ile bireyin hürriyeti başkalarının hürriyetini de beraberinde getirmektedir. Söz gelimi K. Jaspersözne olarak bireyin ancak başkasının varlığı ile var olabileceğini düşünmektedir.²²⁰

Sartre ise felsefesinde “başkasının özgürlüğü” meselesine daha fazla yer ayırmaktadır. Zira bu durum onun felsefesinde sınırsız bir özgürlüğün olmadığına da işaret etmektedir. Nitekim bireyin hürriyetinin önünde ki yegâne engel ‘başkasıdır’. Çünkü başkası ben-nin özgürlüğünü kısıtlar. Ben-e sonsuz bir özgürlük tanımamaktadır. Fakat bu ‘ başkasını’ ötekileştirme anlamını barındırmamaktadır. Bilakis ‘başkasının’da seçme eyleminde bulunma özgürlüğünü göstermektedir. Yani bu gerçek anlamda bir kısıtlama olmayıp özgürlük sahasında başkalarının da olduğu bilincinde olarak hareket etmeyi zorunlu kılmaktadır. Zira Sartre “başkasının özgürlüğünü gözetmezsem kendi özgürlüğümü de gözetemem.”²²¹ Sözleri ile insanın kendi özgürlüğünün bilincinde olmasının koşulu başkasının özgürlüğü olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insanın yaşamı ancak başkalarının da özgür olduğu bir ortamda anlamlı olmaktadır. Nitekim filozof, “kin güden, orada başkasının yeri olmadığı bir yer ister.”²²² Sözleri ile insanı ötekileştiren ayrılıkçı duyguların başkasının özgürlüğüne verdiği zararı açıkça beyan etmektedir. İnsanın gerçek anlamda özgür olabilmesi başkalarına da aynı özgürlüğü tanınması koşulu ile olmaktadır.

Sartre’ın hayatına tanık olan yahut onun yazın ve düşün dünyasına bıraktığı eserlere bakan herkes onun hiçbir zaman köşesine çekilip, yalnızca yazan bir düşünür

²²⁰ Foulquie, s.108.

²²¹ Sartre, Varoluşçuluk, s.69.

²²² Jean Paul Sartre, **Hür Olmak**, çev, Emin Türkeliçin, Toplumsal Dönüşüm Yayınevi, İstanbul,1995, (Hür Olmak), s.138.

olmadığını, inandığı değerler ve gerek kendisinin gerekse başkasının özgürlüğü için nice mücadeleler verdiğini çok rahat görebilir. Edebiyatı bir araç olarak kullanarak oyun, tiyatro ve benzeri yapıtlarda oluşturduğu tipler ve kahramanlar vasıtası ile insanlık sorunlarını ele almaktan geri durmamıştır. O, hayali kahramanlarını hayatın bizzat içinden seçmiştir. Kendisi de inandığı değerler için sahalara inmeyi adeta bir vazife bellemiştir.

Sartre Yahudiliğe karşı yürütülen antisemitik faaliyeti de ‘başkasının özgürlüğü’ adına eleştirmekten geri durmamıştır. O, *hür olmak* adlı eserinde Yahudi’yi, Yahudi yapan şeyin antisemitizm olduğunu ifade etmektedir. Ve Yahudiliğin insanların bir yaratması sonucu oluştuğunu vurgulamaktadır. Filozof, bu şartlar altında başkasının özgürlüğünün mümkün olmadığını ihsas etmektedir. Daha da ileri giderek Yahudilerin tüm haklarına kavuşmadıkça hiçbir Fransız’ın hür olmayacağını belirterek ben-in özgürlüğünün ancak başkalarının özgürlüğüne bağlı olduğunu açıkça ifade etmektedir.²²³ Burada da görüldüğü üzere hem Sartre felsefesinde hem de Jaspers felsefesinde özgürlük yalnızca ben-in özgürlüğü değil, başkasının özgürlüğünü de içine alan bir mefhumu ihtiva etmektedir. Söz konusu her iki filozof da hürriyetin insanın doğumu ile birlikte geldiği kanaatini taşımaktadırlar. Dolayısıyla özgürlük dışarıdan insana sunulan bir lütuf olmayıp herkesin sahip olduğu bir haktır. Ben-in ta kendisidir. İnsanlık “özgürlüğe mahkûmdur.” Sartre’ın her fırsatta vurguladığı özgürlük sorumluluk alma, eylemde bulunma ve seçimler neticesinde vuku bulan bir özgürlüktür. Zaten Sartre tanrı’nın olmamasının gerekliliğini insanın özgür olmasıyla açıklar. Aksi takdirde insan özgürlüğünü kaybedecektir. Çünkü tabiatüstü bir gücün varlığı insanın hürriyeti önünde engel teşkil etmektedir. O halde kişinin hür olabilmesi için onu kısıtlayabilecek her türlü bağ ve bağımlılıklardan sıyrılması gerekmektedir.

Gerek Kierkegaard, Jaspers gerekse de Sartre’da özgürlük bireyin kendini yeniden yaratmasıdır. Kişi bu yaratmayı tercihlerini eyleme dökmek suretiyle yapmaktadır. Başkasının özgürlüğüne bu denli vurgu yapan Sartre kendi dışındakilerin özgürlüğünü aslında birey olarak kendi özgürlüğüne eşit addetmektedir. Nitekim insan bir nesne yahut bir hayvandan farklıdır. Çünkü insan ne ise o olmayan bir varlıktır. Denilebilir ki Sartre’ın tanrı tanımazlığı özgürlük ile bağlantılıdır. Tıpkı Kierkegaard

²²³Sartre, *Hür Olmak*, s.123.

ve Jaspers felsefesinde hürriyetin tanrı ile ilişkili olduğu gibi. Tanrı ile irtibatlı söz konusu hürriyet birey ile de iç içedir.

Sartre düşüncesinde özgürlük insanlığın bir meselesidir. İnsan dışındaki varlıklar bu mefhumdan mahrumdurlar. Çünkü tutarsız, çelişkiden uzak bir yaşam ancak başkalarının özgürlüğünün de konuşulduğu bir dünya ile mümkündür. Tanrının rolünü insanın yüklediği Sartre felsefesinde özgürlüğün onun düşüncesinin ve felsefesinin temel taşı olmasını bir tesadüf olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Netice de o, doğaüstü bir otoritenin varlığının insanın hürriyetine halel getireceği düşüncesine sahip bir filozoftur. Fakat Sartre'ın edebi eserlerinde yarattığı bulantılı, yalnızlığa sığınmaya meyyal, toplumdan sıyrılmaya meyilli tipler kullanması insanı başkasının özgürlüğüne verdiği değer açısından hayli şaşırtmaktadır.

Aslında Sartre için özgürlük ne toplumda ne de başka bir yerde arandığında bulunabilen bir şeydir. Onun *Yaşanmayan Zaman* adlı eserinde "... Bu özgürlüğü ben ne kadar aradım: o kadar yanımdaydı ki göremedim onu, elimi değdiremedim, özgürlük bendim oysa ben kendim. Ben, kendi özgürlüğümüm." ²²⁴ İfadesi ile özgürlüğün varlık olarak insan haricinde bir başka yerde bulunmasının olanaklı olmadığını düşünmektedir. Onun felsefi sisteminde hürriyet varlık anlamında tercihe dayalı bir kavram değildir. Netice itibarıyla tüm insanların çabasız sahip olduğu bir haktır. Bundan ötürü hürriyet, bahsi geçen üç filozun felsefesinde birey olmanın bir koşuludur adeta. Kierkegaard ve Jaspers için tanrıya giden yolları kolaylaştıran bir yapıda iken Sartre için ise tanrısızlığı öngören bir eylemsel sistemdir. Görüldüğü üzere söz konusu filozofların din ve tanrıya yönelik fikirlerini anlamının bir yolu da özgürlüğe yükledikleri anlamdan geçmektedir.

2.3. ETİK

Tek bir insanın yahut bir insan topluluğunun belli türden eğilim, düşünce, inanç, gelenek, alışkanlık, görenek, norm ve yasaklara göre düzenlenmiş, yerleşmiş yaşama biçimi anlamına gelen ahlak²²⁵ bir nizama tekabül eder. Üstelik ahlak başlı

²²⁴ Ertuna Kara, "J.P.Sartre Özelinde Varoluşçu Özgürlük Yorumu", **Düşünbil Felsefe Dergisi**, Sayı:59,2017, s.10.

²²⁵Doğan Özlem,**Etik-Ahlak Felsefesi**,NotosYayınevi, İstanbul, 2015, ss.19-20.

başına bir felsefe dalı olmasının yanı sıra felsefi akımlar içerisinde de yer edinmiş bir mefhumdur. İşte tam da burada birçok varoluşçu filozofunda felsefesinin temel dayanakları arasına dâhil olmaktadır. Zaten varoluşçuluğun üzerinde en çok durduğu ve güncelliğini koruduğu alan, ahlak alanıdır. Çünkü varoluşçuluk felsefesinin ilk zuhur edişi kitle kültürüne ve yığın ahlakına bir başkaldırı, bunun yerine bireyi yerleştirdiği bir sistem üretme çabası ve gerekçesidir.²²⁶ Ahlak, Varoluşçuluk akımının başlatıcısı olan Kierkegaard felsefesinin Estetik, Etik ve Dini varoluş alanı olmak üzere üç temel paradigmasından birini oluşturmaktadır. Çünkü onun felsefi düşüncesinde etik, bireyin estetik alanın umutsuzluğundan ve buhranından kendisini kurtarmak amacı ile adeta sığındığı bir limandır. Ahlak Sartre düşüncesi açısından da üzerinde durulmayı hak eden bir alandır. Nasıl ki özü varoluşundan sonra gelen insan kendi hürriyetini yaratıyorsa, ahlak teorisini de insan ortaya çıkarmaktadır. Şimdi söz konusu her iki filozofun ahlak nazariyelerini analiz etmeye çalışacağız. Kronolojik açıdan önce gelmesi hasebi ile Kierkegaard ile bir girizgâh yapmayı uygun görmekteyiz.

Kierkegaard, Hegel'in bireyi bireyselliğinden alıkoyan, onu ruhsuz bir dünyanın kucağına atan sistemini eleştirmesinin yanı sıra ahlak konusunda Kanttan ziyade Hegel yaklaşımına yakındır.²²⁷ O Hegel'in ahlak nazariyesini daha makul görmektedir. Kant etiği nesnel olmakla birlikte evrensel bir özelliğe sahiptir. Kierkegaard ise tam bir nesnellik karşıtıdır. O, nesnelliğin karşısına öznelliği yerleştirmektedir. Filozof için nesnellik insanı kendi özünden uzaklaştırarak onu kendisine yabancılaştırmaktadır.²²⁸ Peki, Hegel'i ve sistemini bu denli tenkit eden Kierkegaard nasıl olur da onun ahlak görüşüne yakınlık hissetmektedir? Onun etik görüşünü nasıl daha anlamlı bulmaktadır? Bu soruları ancak Kant'ın ahlak düşüncesinden yola çıkarak açıklamak mümkündür. Kant etiği bireyin kendisine dayandırmaktadır. O, etiği özne bir oluşum olarak görmektedir. Yani Kant'a göre etiğin kaynağı insanın kendisidir. Fakat her ne kadar etik bireyin kendisi tarafından oluşturulsa dahi bu söz konusu etik herkes için geçerli olmaktadır. Diğer bir ifade ile özne olarak kişinin yarattığı etik diğer insanları da kapsamaktadır. Başkaları içinde

²²⁶Özlem, s.117.

²²⁷Taşdelen, s.198.

²²⁸ Ahmet Cevizci. **Etik-Ahlak Felsefesi**, Say Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 335.

geçerli olmaktadır. Dolayısı ile evrensellik arz etmektedir. Hegel felsefesinde ise durum böyle değildir. Hegel sisteminde etik ne bireyin merkezinde ortaya çıkar ne de kökeni bireye dayanır. Hegel'e göre etik, devlet gibi bir merci tarafından kuralları belirlenmiş, herkes için geçerli olan şekiller bütünüdür. Birey ve bireylerde evlilik gibi bir kurumla toplumsallaşarak ahlaki davranış sergilemiş olmaktadır. Dolayısı ile birey bir etik yasası ortaya koymaksızın var olan yasalara ve kurallara uymuş olmaktadır.²²⁹ Filozof Kierkegaard'ından, tıpkı Hegel'de olduğu gibi ahlak açısından bireye düşen ilk görev toplumda ki mevcut etik kurallarına uymaktır. Nitekim Kierkegaard'ın *Ya/ Ya* da adlı eserinin kahramanı yargıç Wilhem, filozofun Hegel'e yakınlığı etik felsefesini sembolize etmektedir.

Kierkegaard'ın etik teorisinde esas olan bireyin ahlaki edimlere uyarak toplumsallaşmasıdır. Yani hem ahlaki seçimlerde bulunan hem de topluma karışan birey etik açıdan uygun bir tiptir. Çünkü o bu şekilde hem nesnel hem de evrensel bir çizgide hareket etmektedir.²³⁰ Sartre felsefesinde ise ahlak Kierkegaard düşüncesinden farklı olarak insan üzerine kuruludur. Kierkegaard toplumsal bir tiplene olarak kullandığı yargıç Wilhem tiplemesinin yanı sıra *Korku ve Titreme* adlı eserinde daha dinsel bir ahlak sistemi inşa etmektedir. Buna bağlı olarak Sartre düşüncesinde birey nasıl ki kendi özgürlüğünün ve sorumluluğunun belirleyicisi konumunda ise aynı şekilde ahlakı da kendisi yaratmaktadır. Yani ona göre insana yol gösteren hiçbir ahlak yasası mevcut değildir.²³¹

Kierkegaard düşüncesinde toplumsal kurallar insanın ahlakiliğini belirlerken, Sartre felsefesinde insan her çağda kendi doğrusunu inşa etmektedir. Söz konusu ahlak ise her çağda kendi doğrusunu yaratan insanın özgür eylemleri sonucunda meydana gelmektedir.²³² Varoluşçuluğun sistemleştiricisi olan Sartre için ahlak zaman ve zemine göre değişiklik gösterebilmektedir. Nitekim Sartre'da tanrı'nın yokluğunun değerlerin olmayacağı anlamına gelmediği düşüncesi hâkimdir. Bilakis O, tanrı olmasa dahi ahlaki normların var olduğuna inanmaktadır. Sartre Dostoyevski'nin "tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu" sözüne atıfta bulunarak kendi başına bırakılmış olan insanın sorumluluk doğuran bir özgürlüğe sahip olduğunu ve olmayan

²²⁹ Taşdelen, ss.200-201.

²³⁰ Taşdelen, s.202.

²³¹ Sartre, Varoluşçuluk, ss.47-49.

²³² Özlem, s.132.

bir tanrı'ya rağmen mevcut olan bir ahlaki değerden söz etmektedir.²³³ Dostoyevski'nin söz konusu cümlesine referansla ahlakın tanrıdan bağımsız olarak ve tanrısal alanın dışında bir yapıya sahip olduğunu ifade ederek, ahlakın insanlar arasında bir mesele olduğunu dile getirmektedir. Dolayısı ile O, Dostoyevski de olduğu gibi tanrı-ahlak arasında bir korelasyon görmemektedir. Böylesi bir ilişkiyi kurmak manasızdır. Çünkü ahlak ona göre doğüstü bir gücün varlığıyla ilişkili olmayıp insan dünyasına dair bir problemdir. Dolayısı ile belirleyicisi tabiatüstü bir varlık değil insanın kendisidir. Tanrının yokluğu ahlakın yokluğuna delil kabul edilemez. Aksine insan yoksa ahlaktan söz etmek mümkün değildir. Çünkü filozof açısından insan için gerçekliği olan yegâne şey *insanın gerçekliği*dir.²³⁴ Bu durumda Sartre felsefesinde her şeyin ölçütünün insan olduğu kabulü çok rahat ifade edilebilir. Filozofun sisteminde tanrının yokluğu düşüncesinin her alanda kendini göstermesi tek meşruiyet kaynağının insan olduğuna işarettir. Nitekim O, ahlak teorisini “hür olan” bireyin varlığı üzerinden bir zemine oturtur. Onun ahlakı özgür fiiller sonucunda oluşmuş dayatmadan uzak bir ahlaktır.²³⁵ Bu ise Sartre düşüncesinde özgürlük ve ahlakın birbiri ile irtibatlı iki unsur olduğunu göstermektedir. Bir başına bırakılmış olan insan özgürlüğünü de ahlakını da ortaya koymak mecburiyetindedir. Düşünür *Varlık ve Hiçlik* isimli yapıtında ahlaka hep özgürlük bağlamında atıfta bulunmaktadır. Nitekim O, hürriyeti değer için biricik kaynak olarak telakki etmektedir.²³⁶ Yani gerçekleştirecek her eylem için özgürlük zorunlu bir şarttır. O halde Filozofun nezdinde hür olmayan birey ve bireyler için vücuda gelmiş bir ahlak teorisinden bahsetmek anlamsızdır.

Kierkegaard söz konusu olduğunda ise tıpkı özgürlük düşüncesinde olduğu gibi ahlak nazariyesinin de dinsel bir boyut teşkil ettiğini hatırlatmak gerekir. Burada da etik, bireyin tanrı ile ilişki kurmasını sağladığı bir köprüdür adeta. Bu da bizi mütedeyyin bir filozof olan Kierkegaard'ın felsefesinin her aşamasını dinle bağlantılı inşa ettiği gerçeğine götürmektedir. Sartre için ise insani bir eylemdir. Nitekim kararlar mekanizması sonucunda kendi varlığını meydana getiren birey bu süreçte tanrı v.b bir kaynağa başvurmaksızın seçimleri ile kendi kaderini belirlemektedir. Bu da insandan

²³³Sartre, Varoluşçuluk, ss 45-47.

²³⁴Sartre, Tuhaf Savaşın Güncesinde, ss. 175-176.

²³⁵Gürsoy, s.90.

²³⁶Sartre, Varoluşçuluk, s.734.

önce yazılmış bir yazgının olmadığı anlamına gelmektedir. Kendi fiillerinin yaratıcısı olan insan özgürlüğü ile kendisini bir kez daha var ettiği gibi ahlak yasasını da kendisi şekillendirmektedir. Ne var ki Sartre’da seçim kişiden kişiye değiştiği gibi ahlak da bireyden bireye farklılık arz etmektedir.²³⁷ Çünkü seçimlerin çokluğu beraberinde koşulları değişen bir ahlak nazariyesi de getirmektedir. Bu ise Sartre açısından her çağ ve kültürde geçerli müşterek bir ahlak yasasının olmadığı anlamına gelmektedir. Dahası ahlakı evrensel boyuta taşımama düşüncesi ve hakikatini doğurmaktadır.

Korku ve Titreme adlı yapıtta işlenen Agamemnon ve İbrahim’in hikâyesi Kierkegaard’ın ahlak nazariyesini anlamaya bizi bir adım daha yaklaştırır. Çünkü söz konusu öyküde filozofun, iman şövalyesi tahtına oturttuğu İbrahim figürüyle etiğin sınırlarını belirgin bir şekilde çizdiğine tanık olmaktadır.

Kierkegaard felsefesinde ahlak yasaları geçerliliğini bireysel bir zeminden almaz. Ona göre üst bir merci tarafından oluşturulan ahlaki normlara uymak bireyin etiği uygulama anlamında yapması gereken ilk iştir. İşte ahlakı Kierkegaard düşüncesinde evrensel bir merhaleye taşıyan ana amil de budur. Fakat filozof açısından bu evrensel ahlak yasasını çıkmaza sokan bir düşünce vardır, o da İbrahim’in İshak’ı kurban etme emrine yönelik yaşadığı gel git durumudur. Her imkân ve şeraitte geçerliliği söz konusu olan etik, İbrahim’in hadisesinde nasıl açıklanabilir? Kierkegaard İbrahim ve söz konusu etik çıkmazını *Korku ve Titreme* eserinde ele almaktadır. Biz de bahsi geçen esere dayanarak ahlaka dair görüşlerini tahlil etmeye çalışacağız. Esasında Kierkegaard’ın ahlak nazariyesini temellendirirken dahi dini bir figürden-İbrahim’den- yararlanması bile onun felsefesinin her evresinin tanrısal düşünceye hizmet ettiğinin göstergesi kabul edilebilir.

Tanrı İbrahim’i oğlu İshak’ı kurban etmekle sınar. Ona: “ *ve tanrı İbrahim’i sınıadı. Ona dedi ki... Şimdi çok sevdiğin biricik oğlunu al ve Moriah diyarına ve orada ki dağlardan sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun.*”²³⁸ Anlatı böyle başlar ve İbrahim evrensel ve üstün olan ahlakı tanrı daveti üzerine nasıl uygulayacağını gözler önüne sermektedir. O halde İbrahim’in hikâyesini cinayetten ayıran ince nokta nedir? İbrahim’i bu davete icabete yönelten şey nedir? Tüm bu sorulara Kierkegaard “etiği askıya alma” kavramı ile açıklık getirmektedir. Her

²³⁷ Gürsoy, s.97.

²³⁸ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.56.

koşulda geçerliliğini koruyan ve her şeyden yüce olan etik nasıl olur da bir süreliğine durdurulur? İşte tam bu noktada filozof için, İbrahim ahlaktan daha aşkın bir şey yapma uğruna, sunak emrine itaat ederek etiği durdurmaktadır. İbrahim'i bu davete icabet etmeye yönelten itki ise filozofa göre imanın ta kendisidir. Yoksa nasıl olur da insan kendinden olan bir parçayı, evladını kurban edebilir. İbrahim'in imanı onu çok sevdiği oğlunu kendisinden daha çok sevdiği bir Yüce uğruna kurban etmeye yöneltmiştir. İbrahim yüceler yücresi için kendisinden daha fazla sevdiği varlığını ona sunmak yoluna gitmiştir. Bu öykü Kierkegaard düşüncesinde İbrahim'in Absürt, diğer bir deyişle Paradoks olan tanrı ile ilişkisinde etiğin bir amaca binaen (teleolojik) askıya alınmasının anlatısıdır. Dolayısı ile İbrahim'in yaşadıkları ahlaki açıdan ele alınmaya uygun değildir. Onun daveti etiğin sınırlarını aşan bir davettir. Nitekim İbrahim, etikten daha yüce bir maksada sahip idi. İbrahim'in bu amacı gerçekleştirirken en ufak bir kuşkuyla kapılmadığını da görmekteyiz. Gerçek şu ki İbrahim'in emre itaate sevk eden bir imanı vardır. İbrahim bu hikâyede inanılması akıl dışı denecek denli zor olan Paradoksa inanmayı seçti.²³⁹

Zannımızca Kierkegaard bu anlatı ile iki şeye dikkat çekmektedir. Birincisi tanrı'nın yüceliğine, O denli yücedir ki uğruna evrensel ve üstün bir yasa askıya alınmıştır. İkincisi; tanrıya inançsöz konusu olduğunda şüphenin ortadan kaldırılmasının gerekliliğine. Esasında bu iki önerme filozofun ahlak nazariyesinin kutsal üzerine kurulu olduğunu gözler önüne sermektedir. Nitekim Ona göre şayet İbrahim İshak'ı kurban etme aşamasında şüpheyi veya bir tereddüde kapılsa idi yahut tam o esnada koçu görseydi, O, bu sınamada iman abidesi olarak anılmayacaktı.²⁴⁰ Bu nedenle filozof imanı teslimiyeti varsaymasından ötürü pek çok duygudan üstün kabul etmektedir. İşte bu iman mefhumu filozofa göre, kalbin mevcut eğilimi değil varoluş paradoksudur.²⁴¹

Normal şartlarda kişinin herhangi bir şey için etik kurallarını yıkması, artık ona sahip olmaması, onu kaybetmesi demek olurken görüldüğü üzere düşünür açısından İbrahim'in hadisesi ahlaki anlamda bir istisna niteliğindedir. İbrahim'in Yüceye itaat

²³⁹Kierkegaard, Korku ve Titreme, s.68.

²⁴⁰Kierkegaard, Korku ve Titreme, s.70.

²⁴¹Kierkegaard, Korku ve Titreme, s.97.

açısından etiği askıya alması, filozofa göre onu kaybetmesi anlamına gelmemekte bilakis daha yüce bir durumda korunmak manasına gelmektedir.²⁴²

Sartre için ise ahlak, tanrı ile bağıni koparmış bireyin kendi ahlaki değerlerini inşa çabasıdır. Sartre felsefesinde özgürlük nasıl ki sorumlulukla irtibatlı bir unsurdur onun etik teorisi de bağlanma ve sorumluluk olmak üzere iki değere dayanmaktadır. Birey bu bağlanma ile topluma karışır, karşılıklı ilişkiler kurar, bu kendi seçimi sonucunda oluşan bağlanma ise beraberinde öznenin sorumluluğunu getirmektedir.²⁴³ Hürriyete sahip olmayan birey sorumluluktan da muaf olacaktır. Böyle bir atmosferde ise ahlaktan söz etmek boş bir çaba olacaktır.

Tanrıtanımaz bir varoluşçu filozof olan Sartre, inşa ettiği dünyada oluşturduğu tüm yasaları insan eliyle koymaktadır. Dolayısı ile olayları, eylemleri, seçimleri daha açık bir ifade ile bireyin iradesini herhangi metafizik bir güç ile açıklamak abesle iştigal etmek olacaktır. Çünkü onun dünyası, özne olarak insanın dünyasıdır. Sartre genel bir ahlak yasasının olmayacağı fikrini tam da bir yaratıcının olmadığı noktasına bağlamaktadır. Bir yol gösterici olarak tanrı, Sartre sisteminde insanın ahlakına engel teşkil etmektedir.²⁴⁴ Bu anlamda birey kendi açısından mutlak bir hürriyete sahiptir. Bu durum ise var olan değerleri bireyin eylemlerine bağlı ve bağımlı kılmaktadır. Diğer bir ifade ile kişi nasıl yaşamak gerektiğini, kendi değerlerini yaratmak sureti ile bizzat kendisi belirlemektedir. Değerlerin kişilere bağlı ve özgürlük üzerine kurulmuş olma hususiyeti, Sartre’da tanrının yokluğu fikrinin gayet doğal bir neticesidir.²⁴⁵ Bu ise filozofun felsefesinde ahlakın temelini birey ve özgürlük olduğunun göstergesidir. Nitekim Sartre, “çoğu zaman ahlak dinden kaynaklansa da benim ahlakçılığım dine dayanmaz”²⁴⁶ ifadeleriyle ahlakının temelini din yahut dini bir kurum olmadığını pekiştirmektedir. Devamında ise dinsel ahlak yerine laik ahlakı yerleştirmeye çalışan çevre tarafından yetiştirildiğini dile getirerek ahlak temelini neye dayandırmadığını ifade etmektedir. O halde Sartre’ın ahlak görüşünün hümanist bir veçheye sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir.²⁴⁷

²⁴²Kierkegaard, Korku ve Titreme, s.108.

²⁴³Akdeniz, s.35.

²⁴⁴Sartre, Varoluşçuluk, s.52.

²⁴⁵ Gürsoy, s.98.

²⁴⁶Sartre, Tuhaf Savaşın Güncesinde, s.117.

²⁴⁷ Gürsoy, s.99.

Ahlak hem Kierkegaard hem de Sartre felsefesinin bütünleştirici bir kavramıdır. Söz konusu iki filozofun ahlak nazariyesini temellendirmede farklılık göstermesini felsefi düşünceleri ile açıklamak mümkündür. Nihayetinde Kierkegaard, nasıl iyi Hristiyan olunur? Sorusunu felsefesinin temel sorunu haline getirecek derecede tanrıci bir filozofken, Sartre tanrıyı ve dinsel olanı hayatından atmış, felsefesini insan üzerine inşa edecek denli hümanisttir. Durum böyle olunca felsefi düşüncelerini oluşturan kavramlara bakış açıları da farklılık göstermektedir. Kierkegaard felsefesinde dinsel alan en üst evre iken, bu alana kapı aralayan alan ise etik alandır. Sartre herhangi bir alanlaşma aşamasına girmeksizin felsefesini özgür birey ve ahlak zemini üzerinden temellendirir. İnsana düşen her koşulda evrensel ve yüce olan ahlaka uymak iken nasıl olur da birey ahlakın üzerinde bir üstünlük durumuna erişir. Bu durum aslında Kierkegaard felsefesinde paradoksal bir durumdur. Fakat filozof İbrahim'in evrensel olan etiğin dışına çıkmasını adeta imanın ispatı olarak telakki etmektedir. Burada ki asıl ahlaki durum İbrahim'in sözüne sadık kalarak İshak'ı her şeyden yüce için sunmaya teşebbüs etmesidir. Çünkü O, bu daveti kulak ardı etmeksizin ve hiçbir şüpheye de yer vermeden emre itaat etmiştir.

Filozof açısından İbrahim'in durumuna benzer bir durum daha vardır ki bu da Trajik kahraman olarak adlandırılan Agamemnon'dur. Fakat filozof Agamemnonu etik açıdan İbrahim'in seviyesine çıkartmaz. Bunun nedenlerine değinmeden önce olayın nasıl zuhur ettiğine bir bakalım. Hikâyeye göre Trajik kahraman Agamemnon kızgın tanrıları tatmin etmek için kızını kurban etmeye teşebbüs eder. Lakin O, burada etik sınırların dışına çıkamamıştır. Söz konusu olay ulus fikrini devam ettirmek için yapılan bir eylemdir. Agamemnon'un kızını kurban etme aşamasında evrensel olan ahlakın üzerine çıkılamamıştır. Hâlbuki İbrahim'in hadisesinde her hangi bir tanrısal öfke söz konusu olmaksızın İbrahim çok sevdiği oğlunu, kendisinden daha çok sevdiği üstün bir tanrıya imanını kanıtlamak için kurban etmeye kalkışmıştır. İbrahim bu kurban hadisesini Agamemnon'dan farklı olarak yalnızca tanrıya olan aşkıdan ve imanının ispatı olarak kendi adına yapmaktadır. Bu durum Agamemnon'u trajik bir kahraman yaparken İbrahim'i iman şövalyesi yapmıştır.

Agamemnon'u İbrahim'den ayrı kılan eylemin hangi özne için yapıldığı fikridir. Trajik kahraman Agamemnon tanrı ile hiçbir kişisel bağ kurmaksızın sunağını

sunmuştur.²⁴⁸ Trajik kahraman Agamemnon ve iman şövalyesi İbrahim arasında etiği evrensel ve dinsel boyutta birbirinden ayıran açık bir neden, uğruna ahlaki yasaların yok sayıldığı kutsal güçtür. İbrahim, tekil bir birey olarak evrenselden daha yüce bir hale gelmiştir.²⁴⁹

Demek ki İbrahim'in İshak'ı kurban hadisesini bir cinayetten farklı kılan Onun iman gücüdür. İbrahim'in imanı söz konusu olayı etikten daha üstün bir duruma getirmektedir. Aksi takdirde bırakalım İbrahim'in imanın babası olarak adlandırılmasını belki de Trajik bir kahraman olarak dahi adlandırılmazdı. İbrahim'i Kierkegaardın gözünde bu denli yüce kılan şey, onu tanrı için bir parçasından vazgeçmeye götüren imanıdır. Filozof İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban aşamasında çektiği ıstırapı ve kederin farkındadır. Buna rağmen İbrahim'in kendisini arka plana atarak salt tanrı buyruğuna odaklanmasını iman açısından mukaddes görmektedir. Hâlbuki Agamemnon da kızını kurban etmişti. Fakat Kierkegaard onu devlet ve toplumun yararı için kızını kurban etmesini nesnel etiğin temsilciliğini üstlenmekle itham eder. Çünkü Kierkegaard'a göre Agamemnon tanrısal bir kaygı ile değil gelip geçici kaygılarla hareket ederek kızını kurban etmiştir. Yani bu durumda Agamemnon toplumsallığından ödün vermemek için kurbanını sunmuştur. Böylece ahlaki alanda kalmıştır. Oysa İbrahim yalnızca imanı ile hareket ederek tanrıya boyun eğmiştir. Onun mücadelesi imanını kanıtlama üzerine kurulu idi. İbrahim'in fiili nesnel bir boyutta değil, tamamen şahsına münhasır, bireysel bir olaydır. İbrahim'in meselesi toplumsal bir mevzu yahut bir devlet erbabı ile değildi. O oğlunu kurban etme girişimine tamamen tanrısal bir güdü ile girişmiştir. Onun derdi tanrı ile ilgiliydi. O fani olandan yana değildi. Onun seçimi nesnel bir ahlaki çizgide değildi, o salt bir birey olarak yüce olanın buyruğuna boyun eğdi.²⁵⁰ Kierkegaard *Korku ve Titreme* adlı eserinde dikkatleri İbrahim'in İshak'ı kurban etme serüveninden ziyade, bu kurban yolculuğunda İbrahim'in acısını gün yüzüne çıkarmak istemektedir. O, bundan ötürü İbrahim'i iman şövalyesi olarak telaki etmektedir. Filozofun düşüncesinde birey etik kurallarla toplumsallaşarak ahlaki görevlerini yerine getirmeye çalışır. Birey tikel olarak var olan kurallara uymakla yükümlüdür. Sartre düşüncesinde ise insan ahlaksal

²⁴⁸Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, ss.113-116.

²⁴⁹Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.123.

²⁵⁰Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, ss.138-140.

bir varlık olarak kendisini ve dolayısı ile tüm insanları oluşturulmuş tüm koşulların dışında görmektedir.²⁵¹ Sartre açısından ahlaklı olmak, insanın kendi gerçekliği amacına uygun olarak yaşamasıdır. Kendi mutluluğu için çaba sarf etmesidir. Onun düşüncesinde nasıl ki özgürlük ve ahlak özne olarak insan üzerine kurulu ise, ahlaksal sorun da yalnızca insani bir sorun olarak addedilmektedir. Düşünür için ahlaksal sorun insan dışında ne hayvan ne tanrısal bir güç ne de farklı âleme ait varlıkların sorunudur. O salt insana özgü bir sorunsaldır.²⁵²

Sartre ahlaksal alanın insan açısından göreceli olduğunu düşünmektedir. Çünkü O, iyilik ve kötülüğün mutlak anlamda olmadığını söyler. İyiliği ve kötülüğü göreceli kavramlar olarak görmektedir. Dahası filozofun bakış açısında iyilik, insanın özgürlüğünü kolaylaştıran şeyler, kötülük ise insanın özgürlüğünü ortadan kaldıran onu bir determinizme hapseden şeylerdir.²⁵³ Demek ki Sartre açısından insanın iyi veya kötü diye niteleyebileceği şeyler duruma göre değişiklik gösterebilmektedir. Burada da ortaya çıktığı gibi filozofun ahlak teorisi gerçek anlamda kişinin hürriyeti ile ilintilidir. Onun ahlakı tanrı ve dinsel olandan kopuktur. Hatta filozof tanrıbilimsel ahlakın dahi insansal olduğu kanaatini taşımaktadır. Dahası O, İsa'nın ahlakının da insansal olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Sartre insan gerçekliğini en büyük değer olarak telakki etmektedir. Dolayısı ile Sartre için ahlak, özü gereği insansal bir şeydir. İnsanidir. Tanrı, melek vb. tabiatüstü güçler için söz konusu ahlak değerinden bahsetmek olanaklı değildir. Bahsi geçen doğaüstü varlıklar ahlak alanının dışında varlıklardır. Bu varlıklar için etiğin ve etik olanın hiçbir anlamı yoktur.²⁵⁴ Bu durumda Sartre'ın inandığı tek değer özne olarak bireydir. Çünkü kendi başına bırakılmış olan birey kendi dünyasını kurmak ve koşullarını belirleyip yaratacağı ahlaki değerlerini oluşturmakla mükellef yegâne varlıktır.

Netice itibari ile Sartre felsefesinde ahlak insan hürriyetine bağımlıdır. Fakat Kierkegaard düşüncesinde Yargıç wilhem'in temsil ettiği ahlak estetik ve dinsel ahlakın arasında yer alan ve estetik alanda bulunan kişiyi etik alana çekme amacını taşımaktadır. Çünkü Kierkegaard'da estetik evrenin bunaltısı kişiyi etik alana doğru iter. Etik alan tabiatı gereği iyidir. Üstelik etik evrensel ve yücedir. Dolayısı ile bireye

²⁵¹Sartre, Tuhaf Savaşın Güncesinde, s.141.

²⁵²Sartre, Tuhaf Savaşın Güncesinde, s.173.

²⁵³Beauvoir, ss.583-584.

²⁵⁴Sartre, Tuhaf Savaşın Güncesinde, s.174.

düşen bu evrensele uymaktır. Kişi, estetik alanın gizliliğinden kendini kurtararak iyi olan etik alana iltica etmelidir. Esasında Kierkegaard felsefesinde etik alan aynı zamanda bireyin gerçek anlamda özgür olduğu alandır. Çünkü etik evreye geçen kişi iyi olanı açıkça yaparak, kendini gizleme gereği duymamaktadır. Bu ise insanı dinsel evreye ise bir adım daha yaklaştırmıştır.

Sartre açısından bireyin benliğinin ve özerkliğinin olduğu ahlak alanı geçerliliğini sadece insandan alan bir zemindir. Onun ahlak nazariyesinde amaç yalnızca insana özgürlük ve mutluluk vermek iken Kierkegaard'ın ahlakı kişiyi tanrıya biraz daha yaklaştırma gayesi güder. Ahlak nazariyesini dini bir figürle anlatmayı seçen Kierkegaard aslında felsefesinde tanrının ne denli etkin olduğunu alenen ifade etmiş olmaktadır. İbrahim tikel olarak ahlakın dışına çıkarak tanrının emrine itaat etmiştir. Bu durum Kierkegaard düşüncesinde tanrıya imanın ehemmiyetine açıkça bir işaretidir. Sartre düşüncesinde ise, dışarıdan dayatılan bir ahlaki öğretilen bahsedilemez. Sartre'ın yarattığı ahlak, kelimenin tam manası ile “insani bir ahlaktır” insanidir çünkü insan gerçekliğinden başka bir gayeye sahip değildir. Kierkegaard'ın felsefi düşüncesinde her şey tanrıya hizmet etmektedir. Sartre düşüncesinde ise insan her şeyin ölçütüdür ve her şey ona hizmet eder.

Ahlak gerek dinle bağlantılı olarak söz konusu Kierkegaard gerekse dinden bağımsız olarak Sartre felsefesinin vazgeçilmez bir unsurudur. Nasıl ki Kierkegaard'ın ahlak teorisi bireye tanrıya giden yolları gösteren bir araç ise Sartre'ın etiği de tanrıya ihtiyaç olmadığını açıklama çabasıdır. Bu durum esasında her iki filozofu da dinle ilişkili bir zeminde buluşturur. Birbirinden aksi istikamette bulunan her iki filozof aynı amaç için uğraşır görünmektedir. Her ne kadar Sartre tanrısız bir ahlak nazariyesi oluştursa da tanrının varlığı varsayımının insan için ne anlama geleceğini de açıklamayı ihmal etmeyerek aslında ahlakı dinle ilişkilendirmiş olmaktadır. Ahlakı insani bir zemine oturtma çabası onu dinle karşı karşıya getirmektedir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın dinsel ahlak teorisi Sartre'da kuruculuğunu insanın üstlendiği bir ahlak yasası mevcuttur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNANÇLA İLGİLİ BAZI PROBLEMLER

Bu son bölümde tezimizin dayandığı söz konusu üç filozofun kendi felsefelerinde özel problem olarak gördüğü bazı konuları ele almayı amaç edindik. Bunu ise üç başlıkta inceleyeceğiz. Burada üzerinde durmayı amaçladığımız üç mesele bahsi geçen filozofların felsefelerine has üç ayrı problem olduğu için birbirinden bağımsız olarak işlenecektir. Bunlar her ne kadar bir birinden ayrı gibi gözükse de biz söz konusu üç meseleyi din paydası altında buluşturacağız. ‘Bazı felsefi problemler’ çatısı altında topladığımız bu başlıklara değinmemizin ana gayesi ise; çalışmamızın tezi niteliğinde olan filozofların din konusundaki görüşlerinin tahliline ışık tutmasıdır.

Kierkegaard felsefesinde asli günah sorunsalına odaklanmamızın nedeni filozofun bu probleme Hristiyan düşüncesinden farklı bir biçimde eğilmesi ve konunun adeta onun felsefesiyle bütünleşmiş olmasıdır. Nitekim filozofun günah mefhumuna bile insan-tanrı ilişkisi bağlamında yaklaştığını göreceğiz. Bu ise onun din ve tanrıya yüklediği anlam açısından önemli bir ipucudur.

Karl Jaspersdüşüncesinde tanrı ve insan bütüncül bir ilişkinin en asli unsurlarını temsil ederler adeta. Dolayısıyla biz onun dine dair düşüncelerini yakalayabilmek adına ‘tanrı-insan’ ilişkisine ‘varlığın yokluğu’ bağlamında yaklaşımını analiz ederek anlayabileceğimiz kanaatini taşımaktayız. Son olarak Felsefi problemler başlığı altında Fransız filozof J.P.Sartre’ınBulantı eserinden yola çıkarak din ve tanrı fikrine yönelikizler bulmayı amaçladık. Sartre’ın din ve tanrıya dair düşüncelerini anlama konusunda Bulantı yapıtını seçmemizin nedenine gelince; Söz konusu eser filozofun felsefesinin edebi bir şeklini oluşturmasına rağmen dinimsi öğeler ve kahramanın dilinden tanrısal atıflar barındırdığını düşünmekteyiz. Bu ise bulantı duygusuyla mezc olmuş felsefesi açısından bizi tanrı düşüncesine dair bir takım bulgularla karşı karşıya getirmektedir.

3.1. ASLİ GÜNAH

Asli günah Kierkegaard düşüncesi açısından önemli bir konudur. Ne var ki filozof bu kavrama klasik Hristiyanlık geleneğinin aksine farklı bir anlam yüklemektedir. O evvela günahı, tanrıya karşı işlenen, eksikliğe tekabül eden bir suç anlamında değil, tanrı karşısında, tanrı düşüncesi ile yoğun bir halde iken yaşanan bir sonsuzluk durumu olarak telakki eder.²⁵⁵ Biz ise burada Kierkegaard'ın Asli Günah kavramına bakışını ele almaya çalışacağız. Filozof bu meseleyi *Kaygı Kavramı* adlı yapıtında genişçe ele almıştır. Düşünür günah kavramının Âdem'in günahıyla ilintisinin nasıl olduğunu incelemiştir. Çünkü insan olmanın kaçınılmaz unsuru olan günahın gerek Hristiyan teolojisinde gerekse Kierkegaard felsefesinde Âdem ile başladığı kanısı mevcuttur. Fakat filozof günah mevzusunu "kaygı" kavramı ekseninde ele almaktadır. Sebebiyse; Kierkegaard'ta kaygı kavramının yeryüzüne günah mefhumu ile birlikte indiği düşüncesi hâkimdir. Dolayısı ile filozof da asli günahın ilk başlatıcı olarak Âdemi saymaktadır. Ne var ki O, mevrus günah dediği asli günahın her ne kadar Âdem ile başladığı kanaatini kabul etse de bu durumun Âdeme özgü olmadığı düşüncesini taşımaktadır. Yani onun açısından asli günah Âdem ile başlamış olsa dahi sırf bundan ötürü tüm insanları günahkâr addetmek doğru değildir. Fakat Kierkegaard'ın asli günah kavramında Âdem'in günahından ziyade sonuçları açısından asli günahı konuşmaya değer bulmaktadır.²⁵⁶

Kierkegaard açısından Âdem hem ilk insan hemde insan türünün ilk örneğidir. Dolayısı ile o, Âdem'e dair konuşulan her şeyin aynı zamanda insana dair konuşmak anlamına geldiğini kabul eder. Çünkü Âdem insan olmanın yanında ilk insandır aynı zamanda. Bu ise Âdem'in ilk insan olması dolayısıyla işlediği günahı da ilk günah kılmaktadır. Filozofun düşüncesinde yeryüzüne günah mefhumunun inmesinin altında yatan ana amil Âdemdir. Ne ki filozof açısından bu durum Âdem'in işlediği günahı öteki insanların günahından farklı kılmamaktadır. Daha açık bir deyişle ona göre Âdem salt başlatıcısı olduğu asli günahın ötürü günahkârların en büyüğü olarak addedilemez. Çünkü her ne kadar Âdem ilk günahı işlemiş olsa dahi eylem olarak günah işleme bireyler açısından farklılık arz etmektedir. Dolayısı ile düşünür için Âdem işlediği ilk günah ile yalnızca öznel anlamda günahkâr olmuştur. O, daha sonra

²⁵⁵ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s.90.

²⁵⁶ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, ss.17-18.

işlenen yahut işlenecek günahları insanlık adına sırtlanan bir günahın başlatıcısı olarak telakki edilemez.²⁵⁷ Bu durumda filozof her ne kadar Âdem'in insan cinsinin ilk örneği olması dolayısı ile İlk günahı da başlatan olarak görmesine rağmen, O aynı zamanda bu ilk günahı diğer günahlardan ayrı bir yere koymamaktadır. O sadece ilk günahın tikel anlamda Âdem ile bağlantısının “günahkârlık” vasfı olduğuna inanmaktadır. İlk günahın kapsamını salt birey olarak Âdem'e indirgemektedir. Şu halde filozofun düşüncesinde, Âdem'in başını çektiği mevrus gûnahtan tüm insanlık sorumlu tutulmamaktadır. Peki, o halde neden ilk günah denilince Âdem akla gelmektedir? İlk günahın Âdem ile bu denli anılmasının yegâne sebebi Âdem'in insan türünün ilk örneğini temsil etmesidir. Günah ise beraberinde kaygıyı getirmesi dolayısıyla Kierkegaard felsefesinde birbiri ile yakından irtibatlıdır.²⁵⁸

Onun felsefesinde günahla ilişkili olan kaygı; insanın işlediği gûnahtan ötürü onda meydana gelen iç sıkıntısıdır. Dolayısıyla kaygıyı ortaya çıkaran günahın ta kendisidir. Günah kavramı yalnızca insan dünyasına ait bir kavram olması dolayısıyla kaygıda insan dışında başka varlıklardabulunmayan bir ruh halidir. Yani sadece insana özgüdür. Günahla birlikte ortaya çıkan kaygı durumu rahatsız edici bir iç sıkıntısından ziyade bireyi yaptıkları üzerinde düşünmeye sevk eden itici bir güçtür. Filozofa göre bu durumdan ötürü insan hem kaygıdan pay almak hem de ondan kaçınmak ikilemiyle karşı karşıya kalmaktadır. Ne var ki filozof açısından insanı varoluşunu sorgulamaya iten kaygı; onun bilinçlenmesiyle giderek artan bir durumdur. Çünkü yalnızca ne yaptığının bilincinde olan insanlar kaygı halinin lehine çevirerek varoluşunu irdeleme yoluna gitmektedir. Bu ise onun felsefesi düşüncesi açısından kaygının ruhsal bir deformasyon anlamına gelmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Bilakis kişiye eylemlerinde şuurlu olma halini kazandıran bir armağandır adeta. Kierkegaard açısından ilk günah mevzusunda Adem'i baştan çıkaran Havva'dır. Kaygı mefhumu da Âdem'den çok Havva'da bulunur. Onun düşüncesinde her ne kadar günah Âdem ile başlamış olsa da her birey onu kendi başına bir özne olarak 'nitel sıçraması' sonucunda elde etmektedir. Dolayısı ile filozof, günahın bir zorunluluk sonucunda oluşmadığını, kişinin özgür iradesi sonucunda günah işlediği fikrini taşımaktadır. Kierkegaard'a göre tam da bu noktada insan tanrıdan ayrılmaktadır. Daha açık bir

²⁵⁷ Kierkegaard, Kaygı Kavramı, ss.23-25.

²⁵⁸ Manav ve Gürdal, s.95.

ifade ile insan günah işleme eksikliğine sahip olduğundan ötürü tanrıdan farklılık arz etmektedir.²⁵⁹

Günah kavramının yanı sıra onun felsefesinde masumiyet kavramına da dikkat çekmek gerekmektedir. Filozof açısından cehaletle aynı anlama gelen masumiyet; kendisinin farkında olmayan, kendisini sorgulama bilincine sahip olamayan kişidir. Çünkü onun düşünce sistemine göre masum insan, şurardan nasibini alamamış, kendisine soru sorma salahiyetinden yoksun insandır. İşte tam da bu noktada O, Âdemi işlediği günahıtan ötürü masumiyetinden sıyrılmış bir kişi olarak telakki etmektedir. Yani Âdem günah işleme edimiyle cehaletini sonlandırmıştır. Çünkü O, günah işlemekle bilinçsizken bilinçli bir evreye geçmiştir. Nitekim Âdem günah edimiyle varoluşunu sorgulama fırsatını kazanmıştır. Her birey de günah işleme yetisi ile masumiyetinden soyutlanarak soru sorma aşamasına yükselir. Kierkegaard açısından Soru sormaya başlama ve sorgulayabilme evresi günahın kapısını aralamakla mümkündür.²⁶⁰ Bu sorgulama mertebesine cehaletinden (masumiyetinden) sıyrılarak ilk ulaşan, kendisine cazip gelen yasağı çiğneyerek ilk günahı işleyen de Âdemdir.²⁶¹

Bir bilinçlilik haline tekabül eden kaygı günahla iç içedir adeta. Günah ise bu felsefi sistemde bir eksiklikten ziyade kişiyi varoluşu üzerinde akıl yürütmeye götüren bir vasıta işlevi üstlenmektedir.

Kierkegaard düşüncesinde de Âdem'i ilk günahı işlemeye yöneltenin Havva olduğu kabulü mevcuttur. Ne var ki bu durumu cinsler arası bir noksanlık olarak değil, kaygı kavramının kadınlarda daha çok bulunmasına bağlamaktadır. Dahası Filozof için bu durum Havva'yı Âdemden daha suçlu kılmamakta, bilakis kaygının Havva'daki büyüklüğü mükemmelliğinin büyüklüğüne delalet etmektedir.²⁶² Dolayısı ile onun bakış açısında Havva Âdemi ilk günahı işlemeye dürtten bir aktör olsa da bu ancak Havva'nın kusursuzluğu anlamına gelmektedir. Onun kusursuzluğu onda ki bilinçlilik durumu olan kaygının halinin fazla olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat filozof kaygı durumunun kadınlarda daha fazla bulunmasını onlarda ki şehvani duyguların daha çok olmasıyla açıklamaktadır. Ona göre bu kösnül duygular kadınları daha çok günah işlemeye meyyal kılmaktadır. Nitekim Âdem de Havadaki şehvani

²⁵⁹Kierkegaard, Kaygı Kavramı, ss. 39-44.

²⁶⁰Kierkegaard, Kaygı Kavramı, ss. 28-30.

²⁶¹Manav ve Gürdal, s.102.

²⁶²Kierkegaard, Kaygı Kavramı, s.59.

duyguların, yani onun bir kadın olmasına kanarak asli günaha ikna olmuştur. Çünkü filozof açısından Havva'nın kadınsı bir baştan çıkarmadır.²⁶³ O halde filozof kaygı durumun kadınlarda daha fazla bulunmasının yanında onların aynı zamanda şehvaniliğe de daha fazla meyilli olduğunu düşünmektedir. Âdemi de bu durumda bir kadının, “dişiliğine” yenik düşmüş bir birey olarak değerlendirmektedir.

Kierkegaard felsefesinde gerek suç gerekse günah kavramları kolektif kavramlar değildir. Onun açısından günah tekil bir kavram olup tekil birey tarafından tekil bir şekilde işlenmiştir.²⁶⁴ Görüldüğü üzere filozof ısrarla ilk günah ve ilk günahıktan sonra işlenen günahın bireylerin tek tek kendi eylemleri sonucunda elde ettiklerini ifade etmektedir. Günah da onu meydana getiren birey de tikel konumdadır. Asli günahın bu denli önem arz eden bir günah olmasının sebebi ise insan türünün işlediği ilk günah olması ve bu durumdan ötürü tanrı huzurundan uzak kalmasıdır. Nitekim Hristiyanlığın kederle başladığı kabulünü de Kierkegaard Âdemin ilk günah dolayısıyla yeryüzüne düşmesine bağlar.²⁶⁵ Âdem işlediği günah sebebiyle yeryüzüne gönderilmiş ve bu günah da kaygı haline sebebiyet vermiştir. Kaygı durumu ise gerek Âdem gerekse Âdemden sonra ki bireylerde söz konusu tanrı huzurundan ayrılıştan ötürü daimi bir hüznü doğurmuştur. Fakat unutulmamalı ki filozofun düşüncesinde kişiyi varoluşu üzerinde düşünmeye ve sorgulamaya yönelten de bu kaygı durumudur. Birey günahıktan kaynaklı meydana gelen kaygı halinden kurtulmak için kendisi üzerine sorular sormaya başlar. Bu sorgulama aşaması da bireyi cehalet halinden soyutlayarak onu bir üst evreye, kendisinin farkında olan bir birey olmaya taşımaktadır. Günah kişiyi hem tanrıdan ayıran hem de onu bilinçsiz ruh halinden kurtaran bir edimdir. Dolayısıyla Filozof Hristiyanlık düşüncesinde tüm insanların ilk günahıktan pay aldığı kabulünü onaylamamakta, bu durumun ise Âdemi yalnızca günahkâr kıldığı düşüncesini taşımaktadır.

Kierkegaard felsefesinde günah çatısı altında intihar kavramı da irdelenmeyi gerektiren bir olgudur. Nitekim filozof açısından yaşamı reddetmek olan intihar en büyük günahlardan biridir. Çünkü o; intiharı tanrıya karşı işlenmiş bir suç olarak değerlendirmektedir. İntihar varlığı yaratan tanrıya varlığı reddetme istenci ile

²⁶³Kierkegaard, Kaygı Kavramı, s.61.

²⁶⁴Kierkegaard, Kaygı Kavramı, s.95.

²⁶⁵Kierkegaard, Seçmeler, s.130.

kuşanmış bireyin başkaldırısıdır. Filozof paganizmin dinsel anlamda intihar eylemini tanrıya karşı işlenmiş bir suç şeklinde addetmemelerini, paganların tanrı ve benlikten yoksun olmalarıyla açıklamaktadır.²⁶⁶ Ona göre tanrıya karşı işlenen en büyük günahtan biri ise tanrının kendisine bahsettiği hayatı reddeden bireyin başvurduğu intihar fiilidir. Âdem ile başlayan mevrus günah olarak adlandırdığı Asli günahsa yalnızca Adem'in günahıdır. Tüm bu kavramlarda ki müşterek payda ise tanrıdır. Bu kavramlar Kierkegaard düşüncesinde kişiyi tanrıya yaklaştıran yahut ondan uzaklaştıran metafor işlevi üstlenmektedir adeta. Filozofun üzerinde ısrarla durduğu şey ise tüm bu mefhumların insanı tanrı düşüncesiyle baş başa bırakması, tanrı- birey bağlarını güçlendirmesidir.

3.2. “TANRI-İNSAN”

Karl Jaspers felsefesinde Aşkın varlık tüm noksanlıklardan münezze bir varlıktır. O ne insana ne de insan dışında herhangi birşeye benzer. Aşkın varlık varoluşun olmazsa olmaz koşuludur. Özgür bir ben-e sahip olan insan aynı zamanda tanrı fikrine de sahiptir. Onun felsefesi Aşkın varlık ve özgür bireyden müteşekkildir. Filozof, tanrı'nın herşeyden aşkın, bildiğimiz hiçbir şeye benzemeyen, kendi özüne münhasır bir varlık olduğu görüşüne sahiptir. Onun felsefî düşüncesinde hiçbir insan tanrı tahtına oturmaya layık değildir. Dolayısı ile Karl Jaspers'in felsefî sisteminde insan tanrılaştırılacak kalibrede bir varlık değildir. Bu bağlamda düşünürün geçmişten bugüne insanın tanrılaştırılması mülahasasına filozofun *Felsefe Nedir?* Adlı yapıtı çerçevesinde bakmayı uygun görmekteyiz.

Karl Jaspers insanın tarih boyunca çeşitli sebeplerden ötürü insanüstü bir mertebeye çıkarılma eğiliminin vaki olduğunu düşünmektedir. Filozof bireylerin kutsallık addettikleri insanlara kafalarında ki belli misyonlar yükleyerek onları tanrılaştırdığını ifade etmektedir. Kişi neye ihtiyaç duyuyor ise kafasında oluşturduğu figürü o eksiklikleri giderecek vasıflar yükler. Jaspers çoğu zamanda insanların mertebe olarak yüksek konumda olan hükümdar, yönetici v.b statüde bulunan kişilere tanrılık vasfı yüklediğini dile getirmektedir. Bu mevkide bulunan kişi elinde ki yetkileri kullanarak insanları tahakkümü altına alır bu durum ise çoğu zaman toplumun

²⁶⁶Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.57.

o insana Tabiatüstü bir vasıf yüklemesine sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda JaspersCaesar, Napolyon ve diğer birçok hükümdarın tarihte put niteliği kazandığı örneğini vermektedir. Düşünür söz konusu hükümdarların gerçekte çok başarılı olduğunu, bu başarılar sebebi ile halkın gözünde adeta bir tanrı olduklarını ifade etmektedir. Fakat bu durumun sadece halk nezdinde olmadığını kralların da kendilerini tanrı addettiklerini dile getirmektedir.²⁶⁷ Karl Jaspersinsanın toplum tarafından tanrılaştırılmasını yahut kendi kendisini tanrı addetmesini garip karşılamamanın yanı sıra bir nedene bağlamaktadır. O, insanın bu işte bir karı yoksa veya aklını yitirmediyse kendisini bu denli basitçe tanrılaştıramayacağını düşünmektedir. Filozof bu durumu insanın kendisini tanrı olma salahiyetine sahip bir yetki de görmesine bağlar ve bunu akıl sahibi olmakla uyumlu görmemektedir. İnsanı tanrılaştırma mevzusununsalt paganizmde değil kurumlaşmış büyük dinlerde de mevcut olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁸Karl Jaspers insanın neden tanrılaştırıldığı eğilimini de kişinin kendisini daima yüce bir yapıda gördüğünü, kendisinin ululanmaya layık bir varlık olduğu fikrine sahip olduğunu düşünmektedir. O,insanı tanrılaştırmanın tanrının ulûhiyetine aykırı olduğunu ifade etmektedir. Dahası filozof insanı tanrılaştırma eyleminin tanrıtanımazlık olduğunu söylemektedir.²⁶⁹ Bir insanın kendisini tanrı yerine koyması ancak tanrıyı inkâr etmesiyle mümkündür. Netice de tanrılaştırılan kişi bir tanrı vazifesi görür tanrılaştıranlar nezdinde. Bu kutsal addedilen varlık, kendisini tanrılaştıranlara uygun davranmak durumundadır. Çünkü Aşkın varlık hangi özelliklere sahipse, insanlar tarafından nasıl görülüyor ise, insanüstü konuma getirilen insan da tıpkı Aşkın varlığın özelliklerini kendinde toplar. Bu ise hiç kuşkusuz beraberinde kendisini tanrılaştıran gruba karşı bazı vazifelerinin olduğu gerçeğini getirir .

Jaspers insanı tanrılaştırma düşüncesinin yaygın bir yanılgı olduğunu düşünmektedir. Filozof, insanın tanrıyı duyma konusunda özgür olduğunu, insanın tanrıya kulak verip vermeme durumunun tanrının varlığını değiştirmeyeceği görüşündedir. Ve tam da bu noktada Jaspers, yeryüzünde tanrı olabilecek değerde hiçbir insanın olmadığını, yani hiç bir kimseyitanrılaştırılacak kadar mukaddes ve

²⁶⁷ Jaspers, Felsefe Nedir? s.282.

²⁶⁸Jaspers, Felsefe Nedir? s.283.

²⁶⁹Jaspers, Felsefe Nedir? s.283.

insanüstü özelliklere sahip görmemektedir. Fakat düşünür, insanı dünyada iken tanrıya götüren değerli insanların var olduğunu belirtmektedir. İnsan ve tanrı ayrı yapılarda iki varlık olması hasebiyle ne insan tanrı seviyesine çıkarılabilir ne de tanrı insana dokunacak kadar somutlaştırılabilir. Çünkü Jaspers tanrı'nın herhangi bir nesne gibi dünyada var olmadığına inanmaktadır.

Onun düşünce sisteminde Aşkın varlık dediği tanrı, tabiatüstü, kuşatıcı, hiçbir kimseye benzemeyen bir varlıktır. Filozof tarih boyunca insanların, çeşitli sebeplerden ötürü insanı tanrılaştırma eylemine yönelmelerini insanların işin kolayına kaçtıklarını aynı zamanda insanın, insan olmak bakımından değerini düşürdüğünü dile getirmektedir.²⁷⁰

Kanaatimizce filozofun, İsa'nın tanrılaştırılma düşüncesini reddetmesinin altında yatan sebepte bu olsa gerektir. Haddizatında o, İsa'nın tanrı olma yahut tanrı oğlu olma inancını benimsese idi geçmişten bu yana insanların tanrılaştırılması fikrini de doğal karşılaması beklenirdi. Bunun aksine Jaspers bir insanı tanrı tahtına oturtmayı hastalıklı bir ruh hali olarak görmenin yanısıra bu durumu tanrıtanımazlık, tanrının ulûhiyetini yıkmak olarak değerlendirmektedir. Ona göre insana dünya işlerinde ve inanç konusunda yol gösteren, rehberlik yapan mukaddes insanlar olsa dahi hiç kimse tanrılaştırılacak kadar kutsal ve yüce değildir. Onun düşüncesinde Aşkın varlık olan tanrının nitelikleri insanın niteliklerinden ayrıdır. O dünyada iken tecrübe edilemez ancak, peygamber ve tebliğ vasıtası ile bilinir. Demek ki Jaspers'in düşüncesinde hiçbir insan Aşkın varlığın seviyesine yükseltilemez.

Jaspers düşüncesinde hiçbir şey Aşkın varlık olan tanrı'nın ispatı olamaz. Kişi yalnızca bir tanrı'nın olduğundan emin olabilir. Filozofa göre, var oluş dahil her şey iflas etmeye mahkumdur. Fakat Jaspers fikriyatında iflas'ın da gerçek ve gerçek olmayan olmak üzere iki çeşidi vardır. Filozof bunun ayrımını ise kişinin iflas mefhumuna bakışına göre değerlendirir. Ona göre şayet bir insan her şeyin yok olup gitmesini, şeylerin sonunu gelmesini isterse bu gerçek olmayan iflas kavramına tekabül eder. Esas olan, yok oluşun meydana geleceğini bile bile varoluş çarkının devam etmesini arzularken vuku bulan iflastır. İşte Jaspers bu iflası, Aşkın varlığın şifreleri ve varlığın ebedileşmesi olarak telakki etmektedir. Nitekim Jaspers düşüncesinde nasıl ki insan hürriyeti ile var olduysa ve dünya denen bir gerçeklik var

²⁷⁰ Jaspers, Felsefe Nedir? s.284.

ise, doğal olarak bu sürekliliğin bir sonu olmalıdır. Dolayısı ile O, iflası varlık sahası için zorunlu bir şey olarak görmektedir.

Filozofun düşünce sisteminde Aşkın varlığın dili olan şifrelerin çözülmesi ancak bu iflasla mümkündür. İflas her şeyin sonudur. Düşünüre göre, insan ancak iflas etmekle Aşkın varlığa ulaşabilir. Filozofun felsefesinde gerçek varlık olmanın yolu Transandans'a varmaktan geçer. İnsan ancak iflas ederek hakiki anlamda varlık olabilir. Aslında Jaspers düşüncesinde var olan her şeyin iflas etmesi, baki olan tanrı'nın tasdiki niteliğindedir.²⁷¹ Zira ona göre her şey yok olmaya yazgılı iken baki olan yalnızca tanrıdır.

Açıklamaya çalıştığımız gibi Jaspers'in felsefi düşüncesinde her şey varlığından ayrılmaya, parçalanmaya mahkûmdur. Çünkü insan bir hürriyete sahiptir ve hürriyet de bir yerde fesada karışır. İnsanın seçimleri ve hürriyeti neticesinde inşa ettiği bu evren sonuna kadar devam edemez. Bu sistemli devamlılığın bir sonu olmalı ve bu son da Jaspers fikrinde iflas mefhumu ile anlatılır. İflasa mahkûm olan bu dünyada varoluş kendini hiçbir zaman gerçekleştiremez. Dünya saadet yeri değil devamlı bir harabedir.²⁷² Jaspers'in Aşkın varlık dediği tanrı, insanın elinin altında değildir. Filozof, onun nasıl bir varlık olduğunu doğrusu çok açıklama yoluna da gitmez. Hürriyet sahibi olan insan hem özgürlüğünü hem de tanrıyı varoluşuyla birlikte edinmiştir. Fakat tanrıya ulaşma, onunla anlamlı bir dil kurmanın yolu egzistansın parçalanması ile olanak dâhilindedir. Çünkü insanın varoluşun yok olabileceğini, Aşkın varlık dışında her şeyin yokluğa karışabileceğini görmesi onu tanrıya daha da yaklaştırır.

Jaspers'in felsefi düşünce sisteminde ne tanrı olmayı hak edecek yücelikte bir insanoğlu ne de iflası keyfiyete çeviren bir şeyden söz edilebilir. İnsana yol gösterecek değerli, önder niteliğinde kişiler olsa da, Jaspers felsefesinde hiçbir insana tanrı derecesinde kutsallık atfedilemez. Buna göre insana düşen Aşkın varlığın azametinin bilincinde olarak ona sığınmaktır. Nitekim onun sisteminde yok oluş, Aşkın varlık dışında her şeyin sonu ve zaruri bir son bulmadır. İşte var olan her şeyin bir gün iflasa uğrayacağı gerçeği bu denli ortadayken, insanın tanrı mertebesine çıkarılması Aşkın varlığın ululuğuna ters düşen bir eylemdir. Ve Jaspers bu durumu kişiöğlunun

²⁷¹Jaspers, Felsefe Nedir? s.23.

²⁷²Jaspers, Felsefe Nedir? s.14.

kendisini bir yüce ile aynı seviye de gören sağlıklı bir ruh haline işaret etmeyen bir durum olarak telakki eder. Nitekim Jaspers düşüncesinde tanrıyı bilmenin imkânı yoktur. Ona göre insan yalnızca felsefe vasıtası ile Kuşatanın varlığına kanaat getirebilir.²⁷³ Çünkü filozof hayatta ki en anlamlı anın kişinin Kuşatan ile bir münasebet tutturduğu an olarak görmektedir.

Jaspers sisteminde söz konusu iflas tanrıyı öğrenmenin parolasıdır adeta. İşte bu denli önem arz eden, yücelerin yücesi, yok oluşa dâhil olmayan Aşkın varlık nasıl olur da bir insanla aynı seviyeye düşürülebilir? Ona göre iflasa yazgılı insanı tanrılaştırmak Aşkın varlığını inkâr etmekten başka bir şey değildir. Onun felsefesinde birey her ne kadar merkezi bir konumda olsa da Aşkın varlıkla arasında yapısal bir farklılığın olduğu bir gerçektir. Dolayısı ile yok olabilecek potansiyelde olan insanın tanrılaştırılması akılla pek anlaşılabilecek bir durum değildir.

3.3.DİN ve“BULANTI”

Bulanti duygusu Sartre’ın romanlarının bazen ana konusu olduğunda bazen de temel konusu olmadığı halde kahramanların çok yaşadığı bir duygudur. Sartre bulanti duygusunu o kadar ince bir şekilde işler ki hiç olmadık zamanda insanı yakalayan, yapışkan, tiksinti veren bir ruh hali olan bulanti bir türlü son bulmayan bir duruma dönüşür. Biz de Sartre’ın *Bulanti* eserinden yararlanarak din ile ilişkisini tahlile tabi tutacağız. Gerçek şu ki bulanti duygusu adeta Sartre felsefesiyle anılır olmuştur.

Sartre’ın 1938 yılında kaleme aldığı *Bulanti* adlı yapıtı Antoine Roquentin isminde bir yazarın günlüğünü konu edinir. Dış dünyanın iç bulandırıcı, tiksinti uyandıran duygusu kahramanı endişelendirmektedir. Kahraman tek kurtuluş yolunu sanatta bulmaktadır.²⁷⁴ Sartre’ın kahramanı Roquentin’in yakasını bir türlü bırakmayan bulantıdan ötürü sanattanda bir zevk almamaya başlar.

Sartre eserlerinde felsefesinin temel taşları olan özgürlük, ahlak, kendisi-için varlık ve kendinde varlık’ı çeşitli şekilde bulanti duygusu ile iç içe ele almayı ihmal etmez. “ ...pislik, bulanti içimi doldurmuş... Kahvede yakaladı beni. İnsanla dolup

²⁷³Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.60.

²⁷⁴Durant, s. 471.

taştıkları, aydınlık oldukları için onları da kaybettim..”²⁷⁵ Esasında düşünürün *Bulantı* eseri onun tanrısal bir dünyaya sahip olmadığının ipuçlarını da vermektedir. O halde denilebilir ki Sartre’ın söz konusu eseriyle onun tanrıtanımazlığına dair bir bağlantı gayet kurulabilir. Söz gelimi kahraman Roquentin’in dilinden onun ne aşk gibi bir duyguya ne de bir tanrıya bağlı olmadığını²⁷⁶ açıkça görebiliriz. Bunun yanı sıra filozofun düşüncesinde varlığın başlangıcını ortaya koyan ne bir tanrısal güç ne de başka bir otoriteden bahsedilebilir. Onun düşüncesinde varlığın başlangıcı olmadığı gibi sonunun da olmadığını ve bunları birbirini izleyen döngüsel bir sistem olarak telakki eder.²⁷⁷ Diğer bir ifade ile filozofun düşüncesinde tanrısal bir düşünceden ziyade hiçlik düşüncesi hâkimdir.

Sartre, kahramanı bir türlü bırakmayan bulantı duygusunun onu her yerde yakaladığını, insanlardan kaçan, yalnızlığa iltica eden bir tasvir yapmaktadır. “... *Bulantı yakaladı beni, banketin üzerine yığıldım. Nerede olduğumu bilmiyordum...kusmuk geliyordu içimden..*”²⁷⁸ Kahramana nerede olduğunu unutturacak şiddete vuku bulan söz konusu bulantı duygusu sonu bir türlü tükenmeye varmayan hep içte var olan bir haldir. Dış dünyayı, nesneleri unutturan bir haldir bulantı. Kişiyi mekânsal algıdan alıkoyan, en küçük nesneler üzerinde düşünmeye iten bir duygu olarak resmedilmektedir.

Sartre’ın bulantısı, şeylerin varlığına ve son derece anlamdan uzak oluşuna bitmek bilmeyen bir tiksinti durumudur. Yine, onun bulantısındaki bilinç durumu, insanın kendi varlığının acısı ve ıstırabıdır.²⁷⁹ Dünyanın ve şeylerin farkında olan insanın müptela olduğu dayanılmaz bulantı duygusu hayatı yaşanmaz kılmaktadır. Karmaşa ve bulandırıcı hali insanı kendinden ve nesnelerden hali kılmaktadır. Bitmek bilmeyen bulantı duygusu çekilmez dünyayı daha da çekilmez kılmaktadır. İnsanın dünya ve nesnelerin bu denli farkında oluşu bulantı uyandırmaktadır. Sartre’ın Roquentin’in ağzından dile getirdiği söz konusu bulantı, aslında yalnızca aynı ismi taşıyan eserlerinde değil, romanlarının geneline yansımış bir duygu olduğu

²⁷⁵Jean Paul Sartre, **Bulantı**, çev. Selahattin Hilav, Can Yayinevi, İstanbul, 2011, (Bulantı) s.38.

²⁷⁶Sartre, *Bulantı*, s.64.

²⁷⁷Sartre, *Bulantı*, s.68.

²⁷⁸Sartre, *Bulantı*, s.39.

²⁷⁹Blackham, s.148.

söylenbilir. Yine de salt bundan ötürü Sartre'ın felsefesini karamsarlıkla itham etmek kanaatimizce haksızlık olacaktır.

Sartre felsefesinde insan şayet tabiatüstü bir güce inansa idi, dünyada iken işlediği günahlar, bir tanrısal güce hesap verme kaygısı ona rahatlıktan daha ziyade iç sıkıntısı, onda bulantı durumu çıkaracaktı ortaya. Dolayısı ile filozofun yapıtından yola çıkarak onun dinle bağlantısını kestiğini bir kere daha görebiliriz. Üstelik bu bulantı hiçten gelen ve hiçliğe gidecek olma düşüncesinden daha çok endişe yaratacaktır.²⁸⁰Roquentinin, kendisini sık sık saran bulantı duygusu aynı zamanda ona kendisini sorgulama, varoluşu üzerine düşünme olanağı vermektedir.“ kendimin kendim olmaklığımın ve burada bulunmaklığımın başımdan geçtiğini görüyorum.”²⁸¹Sözleri ile bu durumu dile getirmektedir. Kendi olmaklığını istintak çabası içindedir. Bulantı romanı Sartre'ın varoluşçuluğunun edebi dizgesidir adeta. Nitekim Roquentin'in ağzından varoluş düşüncesini çok rahat görebiliriz. “Varoluşmaktayım. Tatlı, öyle tatlı bir şey ki bu! ... Dil de, boğaz da benim...”²⁸²Görüldüğü üzere varoluş kendisini en küçük detaylarla gösteren bir durumdur. Sartre söz konusu eserinde yalnızca insanı saran bir bulantıdan bahsetmekle iktifa etmez bunun yanında toplumun doğaya yüklediği dini anlamları da kahramanlar yoluyla küçük gördüğünü ihsas eder. Şöyle ki; “...*Denizde bir dua kitabıdır. Tanrıdan bahseder...*” ifadesi üzerine “*sırtımı dönüyorum onlara. Gerçek deniz soğuk ve karadır... Çevremdeki şu hava perileri, kendilerini bu aldanışa bırakmışlar, yalnız ince zarı görüyorlar, tanrı'nın varlığını bu ince zar kanıtlıyor. Ben altını görüyorum...*”²⁸³sözleri ile aslında insanların yalnızca görünürden yola çıkarak ve doğanın korkunç büyüklüğünden tanrıya dair bir iz çıkarma çabalarını gözler önüne sermektedir.

Varoluş ile kendi özünü seçen birey, elinin, dilinin kısacası tüm benliğinin farkına varmaktadır. Fakat Sartre düşüncesinde varoluş sebepsizdir. Yani onu ortaya çıkaran hiçbir tabiatüstü güçten söz edilemez. Daha açık bir ifade ile tanrıtanımaz filozof Sartre göre varoluş kendiliğinden meydana gelmiş ve tüm açıklama ve sebepler zincirinden bağımsızdır.²⁸⁴Söz konusu varoluş tatlı bir esinti gibi vuku bulmaktadır.

²⁸⁰ Foulquie, s.66.

²⁸¹ Sartre, Bulantı, s.88.

²⁸² Sartre, Bulantı, ss.149-150.

²⁸³ Sartre, Bulantı, ss.185-186.

²⁸⁴ Sartre, Bulantı, s.192.

Aslında burada Sartre'ın kendisi-için varlık profilini görmekteyiz. Yeniden var olan birey bilinç haliyle kendisinin bir bütün olarak farkındadır.

*“masanın üzerinde açılmış elimi görüyorum. Yaşıyor, o da ben... Tersine dönmüş. Tombul karnını gösteriyor bana... Elim varoluşmakta. Üzerinde durmuyorum bunun, çünkü nereye koysam varoluşmaya devam edecek, bende onun varoluşunu duyacağım.”*²⁸⁵ Yine Roquentin varoluşunu sürdüren tüm zerresinin farkındadır. Aynı zamanda varoluşun isteğe bağlı bir durum olmadığını, istenç dışı bir hal olduğunu görmekteyiz. Dolayısı ile o tanrısal bir otoritenin isteğinden doğmaz. Çünkü Sartre'ın felsefi düşüncesinde varoluş kişinin tercihine bağlı bir durum değildir. Zaten kendinde-varlık, kendisi-için varlık olma eğilimine sahiptir. Bu durumdan ötürü varoluş farkında olunmasa da gerçekleşen bir eylemdir.

Bireye bir bilinçlilik hali kazandıran varoluş, düşünmek eyleminden bağımsız değildir. Nitekim Roquentin varoluşla gelen düşünme durumunu son derece tatsız bulmaktadır. Söz konusu düşünme süreci ise bir türlü bitmek bilmez. Aynı zamanda kahramana dayanılmaz bir bilinçlilik hali kazandırmaktadır. İşte bu muazzam bilinçlilik durumu beraberinde sorumluluk duygusunu da getirmektedir.²⁸⁶ Burada da Sartre felsefesinin seçim-sorumluluk ilişkisini görmek mümkündür. Çünkü Sartre düşüncesinde özgürlüğe mahkûm olan birey aynı zamanda eylemlerinden mesuldür. Düşünme ile varoluşmaktadır aslında birey. Ve düşünme eylemi varlığını devam ettirdiği müddetçe varoluş sancısı artmaktadır.

Sartre'ın özgürlük düşüncesinin izlerine de *Bulantı* da rastlamak mümkün. Nitekim filozof kahramana “varım, çünkü bu benim hakkımdır.”²⁸⁷ İfadesini söyleterek, kişinin varoluşunu seçmesinin özgürlüğünün doğal bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Var olmak birey açısından bir haktır. Kişi varoluşun dayanılmaz bulantısıyla cebelleşmektedir.

İnsana aniden misafir olan bulantı duygusu kişiye içinde bulunduğu mekânı ve yaptığı eylemi birden anlamsız kılan bir ruh halidir. Öyle ki bireyde dünyadaki varlığının bir fazlalıktan başka birşey olmadığı kanısı uyandırmaktadır. Kahramanımız Roquentin de bulantı duygusu ile insanlardan ve kendinden kaçma,

²⁸⁵Sartre, *Bulantı*, s.150.

²⁸⁶Sartre, *Bulantı*, s.151.

²⁸⁷Sartre, *Bulantı*,s.154.

yalnızlığa sığınma istenci ile donatılmıştır. Sartre bulantı duygusunu aynı ismi taşıyan eserinde, okura her zerresince hissettirecek derecede bir tasvir çizer. Söz konusu bulantı hali elle tutulur, müşahhas bir biçimde okur tarafından anlaşılır türdendir. Filozof bulantı duygusunu ve insanın varoluşunun farkında oluşunu içiçe ele almaktadır. İnsan varoluşmakta iken bulantı duygusu ile karşılaşmaktadır. Fakat yalnızca insan değil, tüm nesneler varoluşunu sürdürür, bulantı ise bilince sahip olan insana özgüdür. Sartre'ın tasvir ettiği bulantı halinde kişi şeylere yabancılaşır, dünya ve içinde ki nesneler gerçek anlamını bir anda yitirir. Varoluş dayanılacak bir eylem değildir onun düşüncesinde. Nitekim bu duygu, insanı herşeyin farkında kılan bir maddeye benzer.

Zaten Sartre felsefesi insan merkezli bir felsefedir. Dolayısı ile onun düşünce sisteminde tanrıya değil tanrısızlığa göndermeler mevcuttur. O, insanı özgürlüğün, sorumluluğun ve de ahlakın öznesi olarak telakki eder. Onun felsefi düşüncesinde insan varoluşunu doğaüstü bir güçten bağımsız idame ettirmektedir. Nitekim Sartre'ın kahraman Roquentin'in aracılığıyla dile getirdiği “ *Bütün bunların nereden çıktığını, nasıl olup da hiçlik yerine bir dünyanın bulunduğunu bile soramıyordu insan. Bunun anlamı yoktu dünya her yerde bulunuyordu, önde, arkada. Ondan önce hiçbir şey yoktu.*”²⁸⁸Sözleri onun tanrıyı hayatından attığının en açık ifadesinden biridir. O, bu sözleri ile tanrıyı reddettiğini bir kere daha açıklama görevini yerine getirmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki filozofa göre varlık da hiçten gelmektedir. Onun bir yaratıcısı yoktur. O, insandan başka bir otoriteye ihtiyaç duymaz. Esasında onun fikriyatında hiçlikte bir varoluş biçimidir.²⁸⁹ Sartre bir edebi eser olmasına rağmen *Bulantı*da gerek dini gerek özgürlük gerekse ahlaka dair fikirlerini yarattığı edebi kahramanlar üzerinden ima etmeyi ihmal etmemiştir.

Sartre söz konusu eserinde bulantı duygusunun insana bir bilinçlilik hali sunduğunu da ifade eder. Çünkü anlamda varoluşun anlamı her insan tarafından sorgulanmaz fakat Roquentin'i saran bulantı duygusu ona şeylerin birbiri ile bağlantısının mahiyetini, nesnelerin anlamını, kısacası o an ilişki içinde bulunduğu tüm şeyleri sorgulamaya tabi tutar. Tamda burada bulantı varoluşu anlamlı kılan bir duyguya dönüşür.

²⁸⁸ Sartre, *Bulantı*,s.200.

²⁸⁹ Sartre, *Bulantı*,s.200.

Doğrusu Sartre iç bulantıyı kahramanın duçar olduğu bir hastalık olarak değil onun esas varlığı olarak telakki etmektedir. Söz gelimi Roquentinparkta olduğu bir günün anlatırken ki izlenimine bakacak olursak; “ ...*Atkestanenin kökü, oturduğum sıranın tam altında toprağa gömülüydü. Bunun bir kök olduğunu hatırlamıyordum artık.*”²⁹⁰ Cümleleri ile iç bulantısının kahramana şeylerin adını unutturduğunu ve onların alelade görüntülerini anlamsız kıldığını dile getirmektedir. Görünen o ki filozofun düşüncesinde kişiye kim olduğunu unutturan bulantı hali ne din ne sanat ne de başka bir alanla giderilebilecek tarzdadır.

Sartre yine *Bulantı*’sında varoluşun kendisini gizlediğini fakat farkında olunmasa da devam eden bir süreç olduğunu ifade etmektedir. Yani insanın varlığını devam ettirebilmesi için insan dışında bir güce ihtiyaç hissetmemektedir. Kişidünya ve şeylerin bir biri ile bir bağlantı içinde olduğunu, herşeyin bir anlama sahip olduğunu düşünür, fakat hayatı yaşadıkça dünyanın derin bir manasızlıktan ibaret olduğuna tanık olan insanoğlu bulantı duygusuna müptela olmaktadır. O halde denilebilir ki Sartre’ın tanrısız dünyası insanı iç bulantıya daha meyyal kılmaktadır.²⁹¹

Sartre Roquentinin dilinden insanın yeryüzünde bulunuşunun hiçbir nedeninin olmadığını, insanın bir yaratıcı tarafından yaratılmadığı gibi doğaüstü yasalara tabi de olmadığını, var olan herşeyin yalnızca bir fazlalıktan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Sartre’ın *Bulantı*’sında tanrısız olan insan bu evrende daima bir manasızlık deryasında bocalamaktadır. Fakat bu manasızlık insanın tanrısız oluşundan değil dünyada oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu da Sartre felsefesinde beraberinde bulantı duygusunu getirmektedir.

Sartre düşüncesinde tanrısız olan insan, kanun koyucu olarak insanları seçmesinden ve üstlendiği sorumluluk duygusundan ötürü daima bir bulantı içindedir.²⁹² Bu söz konusu mesuliyet durumu beraberinde bulantı halini de getirmektedir. Nitekim Sartre felsefesinde bulantı insanın sorumluluğundan kaçmasını değil bilakis eylemlerinin sonucunu yüklenmesini gerektirir.

Kahraman Roquentin bulantının normal hali olduğunu dile getirir. Kendisinin hayatında esas olan iç bulantı halidir. Söz konusu sıkıntı durumunu varoluşun kendisi

²⁹⁰ Sartre, *Bulantı*, s.189.

²⁹¹ Gürsoy, ss.82-83.

²⁹² Sartre, *Varoluşçuluk*, s.42.

olarak değerlendirir.²⁹³ Sartre “ hayat bulantıdır” der gerçekten de bulandırıcı iç sıkıntı durumunu filozofun felsefesinde görmek şaşırtıcı değildir. Çünkü anladığımız kadarı ile Sartre normal hayatında da bulantı durumu ile iç içe yaşamıştır. Doğal olarak bu durum felsefesine de yansımıştır. Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi söz konusu bulantı durumu beraberinde bireyin tembelliğini ve kör bir kadercilik meydana getirmemektedir. Aksine iç bulantısı, bir zamanlar herkes gibi yaşayan kişiye bir şuur uyanışı kesbettirir. Zira kahraman Roquentin’in hayatında da tanık olduğumuz gibi mezkûr bulantı durumu ona uğradığı zaman nesneler gerçek anlamından bir anda sıyrılmakta dahası Roquentinmekân algısından uzak düşmektedir. Yani kısacası sıradan bir bulantı durumundan ziyade varoluşsal bir iç bulantısı söz konusudur denilebilir. Filozof *Bulantı* adlı eserinde insanoğluna duçar olan iç sıkıntı halini Roquentin üzerinden anlatarak aynı zamanda felsefesinin ana kavramları olan özgürlük, ahlak ve insanın tanrısız oluşu v.b mefhumları da kahramanın hayatına yansıtmaktadır. Denilebilir ki Sartre düşüncesinde incelenen her konu muhakkak onun bulantı eserine değinmekle tamamlanabilir tarzdadır.. Çünkü yayımlandığı dönemde de ses getiren bu eser onun felsefesinin adeta edebi dizgesini oluşturmuş gibidir. Dolayısı ile Sartre’ın *Bulantı* kitabı onun hem düşün dünyası hem de felsefesi hakkında büyük ipuçları barındırmaktadır.

²⁹³Sartre, Varoluşçuluk, s.231

SONUÇ

Bir birey olarak İnsan, II. Dünya savaşının yaşandığı buhranlı yıllarda bir başına bırakılmış, arka plana itilmiştir. Makine ve endüstrinin insana olan ihtiyacı azaltması, insanın öznel dünyasını da etkilemiş ve insan eksik bırakılmıştır. İnsan açısından bu zorlu dönem yeni bir felsefi hareketinde habercisi olmuştur aslında. Tam da bu noktada Oluşumu bu yıllara tekabül eden Varoluşçu Felsefe insana varoluşunu hatırlatma görevi üstlenmiştir adeta.

İnsanın varoluşunu unuttuğu, kendinden uzaklaştığı bir dönemde Varoluşçu hareket, ben kimim? Sorusu ile insanın kendisini keşfetmesini ve içinde bulunduğu gerçek dünya ile yüz yüze gelmesini sağlamıştır. Bu soru insan açısından kolay yanıtlanabilecek türden değildir. Bu ise beraberinde bireyi kendi içinde bir arayışa sevk etmiştir. Varoluşçu hareket bireyi felsefesinin merkezine alarak hem onun kaybolmaya yüz tutmuş dünyasıyla olan kopuk bağlarını onarmış hem de anlam arayışında ona yardımcı olmaya çalışmıştır. İşte varoluş çabası içinde olan insanın kiminde tanrıci kiminde tanrısız bir dünya inşa etme girişimine neden olmuştur. Çünkü var olmanın üzerine düşünen Egzistansiyalist filozoflardan bazıları sorularına tanrısal bir zeminde cevap ararken kimisi de tanrının olmadığı bir dünyada yanıt aramıştır. Bu da varoluşçu felsefe için beraberinde teist ve ateist Varoluşçu kanadı oluşturmuştur.

Varoluşçuluk felsefesi her ne kadar bir felsefi hareket olarak teşekkül etmiş olmasına rağmen bir bilimsellik çabası içerisinde olmamıştır. O yalnızca bireyi felsefesinin odağına yerleştirerek anlamlı bir dünya kurma çabasında olmuştur. Bu yüzden de hem son derece öznel hem de yer yer karamsar bir dünyayla karşı karşıya getirir bizi. Nitekim Varoluşçu hareketin felsefesine problem edindiği tanrı, özgürlük, ahlak sorunsallarını da bireyci ve bireysel bir zeminde anlama çabasına girmiştir. Burada hiç kuşkusuz filozofların tanrıci yahut tanrısız olmaları meselelere farklı bir perspektifte bakmalarını belirleyen ana amil olmuştur. Tam da burada çalışmamızın dayandığı filozoflardan Kierkegaard ve K.Jaspers var olma çabalarını tanrıci bir zeminde gerçekleştirirken J.P.Sartre, hem ahlak hem de özgürlük öğretisini tanrısız bir evren üzerinden açıklama yolunu tercih eder. Gerek Kierkegaard ve Karl Jaspers

gerekse J.P.Sartre'ın felsefeleri insana bir yaşam reçetesi sunmaktan ziyade onu anlama ve anlamlandırma gayesinden başka bir şey değildir.

Çalışmamızın dayandığı üç filozofun ortak yani birer Varoluşçu filozof olmalarının yanı sıra bireyi öncelemeleridir. Bireyin her fırsatta eylem ve seçimlerinin olması gerektiğini söyleyen ve özgürlüğü insanın sahip olduğu en büyük şey olarak telakki etmeleridir.

Teknolojinin gelişimiyle beraber toplumda işlevi azalan insanın yalnızlaştığı ve varoluşu kendisine unutturulan insan Varoluşçu hareketle yeniden kendini önemseme ve hatırlama fırsatını elde etmiştir. Bu ortamda ortaya çıkan bir felsefi hareketin elbette sloganın birey olması gayet tabii karşılanabilir. Söz konusu felsefe varoluşu özünden önce gelen insanı ve onun dünyasına önem atfederek onun yeniden var olmasına neden olmuştur. Varoluşçu felsefe insanı somut bir özne ve birey olarak görme eğilimindedir. Burada insana, fırlatıldığı ve yalnız bırakıldığı evrende, kendi hayatının kontrolünü kendisinin belirleyebileceği düşüncesini aşılacaktır. İnsanın kendi özünü kendisinin belirleyebileceği fikri Varoluşçuluğun en belirgin özelliğidir.

İnançlı bir filozof olarak Kierkegaard'ın, felsefesinin dinsel alanında dile getirdiği düşünceleri konumuz bağlamında işimizi çok kolaylaştırdığını ifade etmeliyiz. O, bireyin varoluşunun ancak tanrı ile bağlantılı bir zeminde anlaşılacağı görüşünü benimsemektedir. Onun düşüncesinde İsa hem tanrının oğlu hem de tanrıdır. Sonlu olan bireyin sonsuzluğa adım atması için ise tanrı ile daima iletişim halinde olması gerekmektedir. O, insanın “ iman sıçraması” sayesinde “paradoks” dediği tanrıya ulaşabileceğini dile getirir.

Kierkegaard insanın özgürlüğü ve ahlak edimine de çok önem vermektedir. Çünkü onun düşünce sisteminde etik ve özgürlük birbiriyle bağlantılı iki kavramdır. Dolayısıyla düşünür, özgürlüğün olabilmesi için illaki iyi ile kötü arasında bir seçime gerek duymamaktadır. Ona göre seçme eyleminin kendisi dahi özgürlük için yeterlidir. Etik ise bireyin özgürleşmesini kolaylaştıran bir alandır Kierkegaard felsefesinde. Görüldüğü üzere hem Kierkegaard'ın dini fikirleri hem de gerek özgürlük gerekse ahlakla ilgili serdettiği düşünceleri çalışmamız açısından temel kaynak niteliğinde oldu. Daha sonra ise filozofun asli günah kavramına bakış açısını tahlil ettik. Burada da gördüğümüz kadarıyla Kierkegaard klasik Hristiyan düşüncesinde ki gibi Âdem'in

günahından ötürü tüm insanlığı günahkâr telakki etmez. O, bu günahla yalnızca Âdemi sıradan bir günahkâr olarak kabul etmektedir.

Çalışmamızın dayandığı diğer bir filozof olan Karl Jaspers de tıpkı selefi Kierkegaard gibi inançlı bir filozoftur. Kierkegaard'tan çok etkilenmekle ve onunla Teist Varoluşçu cenahtan anılmakla beraber ondan farklı bir noktada durmaktadır. Onun çalışmamıza yaptığı katkıya geçmeden önce filozofun ülkemizde yeni yeni tanınmaya başlandığını ve eserlerinin anadilinden henüz tam olarak çevrilmediğini üzüntüyle ifade etmeliyiz. Bu durum onun daha erken tanınmasının önünde bir engel teşkil etmektedir. Bizde onun felsefi düşüncelerinden istifade ederek onun biraz daha tanınmasına katkıda bulunmuş olmayı ümit etmekteyiz.

Karl Jaspers adına Aşkın varlık dediği, kanıtlanmaz, mahiyeti bilinmez, gizli bir tanrının olduğu fikrini taşımaktadır. O selefi Kierkegaard'tan farklı olarak ne İsa'yı ne de bir başka insanı tanrı olabilecek yetkinlikte görmektedir. Filozof tanrıci bir zeminde de varoluş felsefesi yapılabileceğinin en güzel örneğini temsil etmektedir adeta. O "iletişim"i (communication) hem insanın varoluşunu başkalarıyla gerçekleştirmesi sürecinde hem de tanrı ile bir payda da buluşma adına çok anlamlı görmektedir. Karl Jaspers'de tıpkı Kierkegaard gibi tanrının deney ve ispattan bağımsız bir özelliği olduğuna inanmaktadır. Onun özgürlük düşüncesi tanrı düşüncesiyle başa baştır. Çünkü ona göre tanrı fikri ancak bilincinde olunmuş ve kesin olarak kazanılmış bir özgürlükle mümkündür. Karl Jaspers düşüncesinde insanın varoluşunu tamamlaması ve içinde bulunduğu yalnızlık duygusundan arınmasının en temel yolu felsefi edimle meşgul olmasıdır. Filozofun tanrı ve dine dair görüşlerinden hayli istifade ettik.

Fransız filozof J.P.Sartre ise çalışmamızı şekillendiren son filozoftur. J.P.Sartre Varoluşçuluk hareketinin en öncü ve akla gelen filozofudur. Sartre Kierkegaard ve K.Jaspers'ten ayrı olarak tanrısız bir zeminde felsefe yapma yolunu tercih etmiştir. Onun tanrısız felsefesinin altında gerek çocukluğunda yaşadığı olaylar gerekse babasını erken yaşta kaybetmesinin etkisinin olduğu kanaatini taşımaktayız. O, tanrıyı kaldırdığı felsefesini insan ve özgürlüğü üzerine inşa etmiştir. Ona göre insan tanrının olduğu bir dünyada seçme hakkına sahip olmayacaktır. Bu durum ise insanı bir kadere yazgılı kılacak ve onu tamamen işlevsiz bir hale getirecektir. Bu ise

insan için bir tehlike arz etmektedir. Çünkü bu durum insanın bireyselliğini göz ardı edecek ve onu arka plana atacaktır.

Fransız filozof J.P.Sartre inandığı hayat felsefesi uğruna duyarlılığını korumuş ve her taşın altına elini sokmuştur. Onun roman ve piyeslerine seçtiği kahramanlar onun felsefesinin kimliğe bürünmüş halleridir adeta.

J.P.Sartre'ın felsefesi insanın özgürlüğe mahkûm olduğu bir felsefedir. İnsanın kendini kaderini yazdığı ve kendi özünü belirlediği bir felsefedir onunkisi. Onun inşa ettiği felsefede tabiatüstü bir gücün olmadığını, yegâne otoritenin insan olduğunu tahlil ettik. Filozofun felsefesinde baştan aşağı özgürlük olan insanı yönetecek bir merciinin olmadığını gözlemledik. Zaten inançsız bir filozof olarak Sartre ahlak öğretisini de insan üzerine kurar. Esasında Kierkegaard ve Karl Jaspers'te insanı tanrıya götüren her yol Sartre felsefesinde insana çıkar. O, yetkiyi insanın kendisine vererek onu tanrısal bağlardan kurtarma yoluna gitmektedir. Dolayısıyla ona göre insan nasıl ki kendi özgürlüğünden sorumludur, kendi ahlakını da kendisi oluşturmak durumundadır. Çünkü ona bir yasa dayatacak insan dışında hiçbir güç söz konusu değildir.

Biz her filozofun kendisine has bazı konularını ele aldığımız gibi son bölümde de Sartre'ın *Bulantı* romanından yola çıkarak onun bulantı duygusuna yüklediği anlamı ortaya çıkarmaya ve analiz etmeye çalıştık.

Görüldüğü üzere çalışmamızın dayandığı her üç filozofun da gerek tanrı gerekse din üzerine birbirinden farklı olarak ortaya koydukları düşüncelerinin olduğunu müşahade ettik. Bunu yaparken de söz konusu üç filozofa eş zamanlı atıfta bulunduk ve metinler arasında kurduğumuz bağlantıyı korumaya dikkat ettik.

Çalışmamızda filozofların öncelikli olarak kendi metinlerini tercih ettik bununla birlikte ikinci el kaynaklara da başvurmayı ihmal etmedik.

KAYNAKÇA

Akdeniz, Emel Binbirçiçek. **J.P.Sartre'da Yabancılaşma Fenomeni**, Karakoyun Yayınevi, İstanbul, 2012.

Akgün, Tuncay. “Karl Jaspers’de Felsefi İmanın Temelleri”, **İlahiyat Dergisi**, İstanbul Üniversitesi, Sayı: 26, 2012, ss.6-8.

Bauman, Zygmunt. **Özgürlük**, çev. Kübra Eren, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2015.

Barrett William, **Irrasyonel Man, A study In Existential philosophy**, Anchor Books, New York, 1958.

Blackham, Harold John. **Altı Varoluşçu Düşünür**, çev. Ekin Uşşaklı, Dost Yayınevi, Ankara, 2012.

Cevizci, Ahmet. **Etik-Ahlak Felsefesi**, Say Yayınevi, İstanbul, 2015.

Cevizci, Ahmet. “Varoluşçuluk”, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınevi Ankara, 1997, s.144.

Charles, Moeller. **J.P.Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi**, çev. Mehmet Toprak Remzi Kitabevi, İstanbul, 1969.

Çüçen, AbdulKadir, **Varoluş Filozofları**, Sentez Yayıncılık, İstanbul,2015.

De Beauvoir, Simone. **Veda Töreni ve Jean-Paul Sartre’la Söyleşiler**, çev. Beyhan Kayıhan, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1974.

Durant, Will. **Felsefenin Öyküsü**, çev. Ender Gürol, İz Yayınevi, İstanbul, 2014.

Manav,Faruk ve GökhanGürdal.**Kierkegard Birey ve Varoluş Üzerine**, Sentez Yayınevi, Ankara, 2013.

Foulquie, Paul. **VaroluşçununVaroluşu**, çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yay. İstanbul, 1967.

Magill,Frank N.**Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı**, çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınevi, İstanbul, 1971.

Günbulut, Şükrü. **Küçük Felsefe Tarihi**, Matbaacılık Yayınevi, Ankara,1983.

Gürsoy, Kenan. **J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınevi, Ankara, 1987.

Haçerlioğlu, Orhan. **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul,1973.

Hilav, Selahattin. **Felsefe El Kitabı**, Yapı Kredi Yayınevi, İstanbul, 2009.

Jaspers, Karl. **Felsefe nedir?**çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1986.

Jaspers, Karl. **Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu**, çev. Sedat Umran, Birleşik Yayınevi, İstanbul,1995.

Jaspers, Karl. **Felsefi İnanç**, çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, İzmir, 2005.

Kara, Ertuna. “J.P.Sartre Özelinde Varoluşçu Özgürlük Yorumu”, **Düşünbil Felsefe Dergisi**, Sayı: 59, 2017 s.s.10-11.

Kierkegaard, Soren, **Etik-Estetik Dengesi Kişiliğin Gelişiminde**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Araf Yayınevi, İstanbul, 2013.

Kierkegaard, Soren, **Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe**, çev. Doğan Şahiner, İş Bankası Yayınevi, İstanbul, 2013.

Kierkegaard, Soren, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ankara Yayınevi, İstanbul, 2005.

Kierkegaard, Soren. **Kaygı Kavramı**, çev. Türker Armaner, İş Bankası Yayınevi, İstanbul, 2016.

Kierkegaard, Soren, **Korku ve Titreme**, çev. İbrahim, Kapaklıkaya, Araf Yayınevi, İstanbul, 2013.

Kierkegaard, Soren, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2001.

MacIntyre, Alasdair. **Varoluşçuluk**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınevi İstanbul, 2001.

Mounier, Emmanuel. **Varoluş Felsefelerine Giriş**, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986.

Özlem, Doğan. **Etik-Ahlak Felsefesi**, Notos Yayınevi, İstanbul, 2015.

Reneaux, Roger. **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Basımevi, Kayseri, 1994.

Sartre, Jean Paul. **Akıl Çağı, (Özgürlük Yolları 1)**, çev. Gülseren Devrim, Can Yayınevi, 1994.

Sartre, Jean Paul. **Bulantı**, çev. Selahattin Hilav, Can Yayınevi, İstanbul, 2011,

Sartre, Jean Paul. **Hür Olmak**, çev. Emin Türkeliçin, Toplumsal Dönüşüm Yayınevi, İstanbul, 1995.

Sartre, Jean Paul. **Sözcükler**, çev. Selahattin Hilav, Can Yayınevi, İstanbul, 2015.

Sartre, Jean Paul. **Şeytan ve Yüce Tanrı**, çev. Eray Canberk, Ataç Kitabevi, İstanbul, 1964.

Sartre, Jean Paul. **Tuhaf Savaşın Güncesi**, çev. Z.Zühreİlkgelen, İthaki Yayınevi, İstanbul, 2006.

Sartre, Jean Paul. **Varlık ve Hiçlik**, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınevi, İstanbul, 2016.

Sartre, Jean Paul. **Varoluşçuluk**, çev. Asım Bezirci, Say Yayınevi, İstanbul, 1985.

Stroll, Avrum ve Richard Popkin, **Introduction to Philosophy**, Printed in the USA, 1961.

Topçu, Nurettin. **Varoluş Felsefesi- Hareket Felsefesi**, Dergâh Yayınevi, İstanbul, 2011.

Walter, Kaufmann. **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk**, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.