

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

SØREN AABYE KIERKEGAARD VE JEAN-PAUL
SARTRE'DA VAROLUŞÇULUK VE İNANÇ

Yüksek Lisans Tezi

Eda GÜMÜŞ ARITÜRK

İZMİR-2019

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

SØREN AABYE KIERKEGAARD VE JEAN-PAUL
SARTRE'DA VAROLUŞÇULUK VE İNANÇ

Yüksek Lisans Tezi

Eda GÜMÜŞ ARITÜRK

DANIŞMAN: PROF. DR. AYDIN IŞIK

İZMİR-2019

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Søren Aabye Kierkegaard ve Jean-Paul Sartre’da Varoluşçuluk ve İnanç” 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.

12.07.2019

Eda GÜMÜŞ ARITÜRK

İmza



TS EN ISO
9001:2015

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



TEZ SINAVI TUTANAK FORMU

Dok. No: FR/604/21

İlk Yayın Tar.: 03.10.2017

Rev. No/Tar.: 00/..

Sayfa 1 / 1

GÖNDEREN : Felsefe Anabilim Dalı Başkanlığı
GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans Programı öğrencisi Eda GÜMÜŞ ARITÜRK ile ilgili Tez Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih: 30.07.2019
Sayı :

Felsefe Anabilim Dalı Başkanı

İmza

SINAV TUTANAĞI

Tez Sınav Jürimiz tarafından incelenen “Søren Aabye Kierkegaard ve Jean-Paul Sartre’da Varoluşçuluk ve İnanç” başlıklı tezli yüksek lisans tezi ile ilgili olarak jürimiz 30.07.2019 tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi Tez Sınavına tabi tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında OYBİRLİĞİ/ÇOKLUĞU ile aşağıdaki karar verilmiştir.

KABUL

Kabul Edilen Tezli Yüksek Lisans tezi:

- i) Bilime yenilik getirmiştir
ii)Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir
iii)Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır
iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisansta geçerlidir)

RED

DÜZELTME *

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı	İmza
Tez Danışmanı	Prof. Dr. Aydın IŞIK	
Üye	Doç. Dr. Özcan Yılmaz SÜTCÜ	
Üye	Doç. Dr. Metin BAL	
Üye		
Üye		

Eki : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).

* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek süre her defasında en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

SØREN AABYE KIERKEGAARD VE JEAN-PAUL SARTRE'DA
VAROLUŞÇULUK VE İNANÇ

Eda GÜMÜŞ ARITÜRK

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Bu tez çalışmasında varoluş ve inanç kapsamında, varoluşçu felsefenin önemli isimlerinden olan Søren Aabye Kierkegaard ve Jean-Paul Sartre incelenmektedir. Bu amaçla iki filozofun felsefelerindeki benzer ve farklı yönler karşılaştırılmakta; bu kapsamda “varlık”, “varoluş”, “kaygı”, “özgürlük”, “bulantı”, “saçma” gibi kavramları nasıl ele aldıkları irdelenmektedir. İncelemenin ilk kısmında varoluşçu felsefenin başlıca temsilcileri ve felsefeleri açıklandıktan sonra, sonraki kısımlarda Kierkegaard ve Sartre’ın felsefi görüşleri ele alınmakta, devamında ise her iki filozofun karşılaştırmalı bir analizi yapılmaktadır. Tez çalışması, her iki filozofun varoluşçu felsefenin temel savı olan “varoluş özden önce gelir” düşüncesini benimsemekle beraber Sartre’ın varoluş ve öz ilişkisini “özgür istence”; Kierkegaard’ın ise “karar verme” üzerinden çerçeveselendirdiği iddia edilmektedir. Her iki filozof da “kaygı”, “özgürlük”, “bulantı” ve “saçma” kavramları için bireyin biricikliğini ve felsefenin öznel yönünü düşüncelerinin merkezine almış olmakla beraber Sartre, felsefesini Tanrı’nın yokluğu; Kierkegaard ise Tanrı’nın varlığı üzerine temellendirmektedir. Kierkegaard’e göre, insanı kısır döngüden kurtaracak tek bir yol vardır o da Tanrı’ya yönelmektir. Filozof için birey, varoluş alanlarından en üstün olan dinsel alana yönelerek varoluşunu gerçekleştirebilir. Bu nedenle Tanrı’ya tam teslimiyet filozof için bir gerekliliktir. Buna karşın insanı varoluşun merkezine oturtan Sartre, bireysel özün oluşmasını, kişinin kendi seçimleri üzerinden açıkladıktan sonra; birey özgürlüğünü kısıtladığı iddiasıyla Tanrı inancını reddetmektedir.

Anahtar Kelimeler: Søren Aabye Kierkegaard, Jean-Paul Sartre, Varoluşçuluk, İnanç, Din Felsefesi.

ABSTRACT

Master's Thesis

EXISTENTIALISM AND FAITH IN SØREN AABYE KIERKEGAARD AND

JEAN-PAUL SARTRE

Eda GÜMÜŞ ARITÜRK

İzmir Katip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

This dissertation examines the leading figures of the existential philosophy, Søren Aabye Kierkegaard and Jean-Paul Sartre, within the scope of existence and belief. For this purpose, their philosophies are compared in relation to the examination of their approaches to such concepts as being, existence, anxiety, freedom, nausea and the absurd. After explaining the philosophies of the key representatives of existentialism in the first part of the dissertation, the following sections discuss the philosophical views of Kierkegaard and Sartre by a comparative perspective. It is argued that both philosophers adopt the idea “existence comes before essence”, which is the basic premise of existential philosophy. Nevertheless, Sartre frames existence and essence relationship through “free will” while Kierkegaard analyses the same relationship through “decision-making.” Both philosophers have placed the individual's uniqueness and the subjective aspect of philosophy at the centre of their thoughts for the concepts of anxiety, freedom, nausea and nonsense. However, Sartre's philosophy is originated from the absence of God while Kierkegaard's philosophy is based on the existence of God. Sartre, who places individual at the centre of existence, explains the formation of individual essence through one's own choices with the claim that belief in God restricts his/her freedom. Contrary to that, according to Kierkegaard there is only one way to save individual from the vicious circle, that is to turn to God. For the philosopher, the individual can realize his/her existence by turning to the religious field which is superior than the field of existence. Therefore, from Kierkegaard's perspective, full surrender to God is a necessity to realize the individual existence.

Keywords: Søren Aabye Kierkegaard, Jean-Paul Sartre, Existentialism, Faith, Philosophy of Religion.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	II
TEZ SINAV TUTANAĞI.....	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞÇU FELSEFENİN KÖKENLERİ VE BAŞLICA TEMSİLCİLERİ

1.1. Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin Felsefesinde İnanç ve Varoluşçuluk İlişkisi.....	5
1.2. Martin Heidegger ile İlişkisi Bağlamında Varoluşçu Felsefe.....	8
1.3. Maurice Merleau-Ponty'nin Felsefesinde Algının Fenomenolojisi ve Varoluşçuluk.....	12

İKİNCİ BÖLÜM

SØREN AABYE KIERKEGAARD'IN FELSEFESİNDE VAROLUŞÇULUK VE İNANÇ İLİŞKİSİ

2.1. Varoluşçuluğun Temelleri ve Kierkegaard.....	19
2.2. Varoluş Alanları ve İbrahim Miti.....	21
2.2.1. Estetik Evre.....	22
2.2.2. Etik Evre.....	23

2.2.3. Dinsel Evre.....	24
2.3. Kaygı ve Umutsuzluk.....	26

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖZGÜRLÜK VE İNANÇ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA JEAN-PAUL SARTRE'İN VAROLUŞÇU FELSEFESİ

3.1.Sartre'ın Varoluşçuluğunda Özgürlüğün Fenomenolojisi.....	31
3.2. Kendinde Varlık ve Kendisi İçin Varlık Anlayışı.....	32
3.3. Sartre'da Ölüm, Ölümsüzlük ve İnanç İlişkisi.....	34
3.4. Özgürlük ve Bulantı.....	38
SONUÇ	42
KAYNAKÇA	48

ÖNSÖZ

Varoluşçuluk, etkisini günümüzde de artırarak sürdüren bir akım olarak hem çok sayıda felsefi araştırmanın, hem de aynı oranda edebi çalışmanın içeriğini belirlemeye devam etmektedir. Yine varoluşçuluğun doğrudan ilişkili olduğu diğer bir önemli kavram olan inanç konusuyla ilişkisi her zaman önemini koruyan bir araştırma konusu olmaya devam edecektir. Bu çerçevede varoluşçu düşüncenin varoluş ve inanç konusunda iki farklı kanadında yer alan ve varoluşçuluğun birisi temellerinde diğeri ise kurulumunda yer alan iki mihenk taşı olarak kabul edebileceğimiz Søren Aabye Kierkegaard ve Jean Paul Sartre'in varoluşçuluk ve inanç ilişkisine yaklaşımları bu tezin konusunu belirlemiştir.

Bu doğrultuda Søren Aabye Kierkegaard ve Jean-Paul Sartre'da varoluşçuluk ve inanç konuları üzerine hazırladığım bu tez çalışmamın belirlenmesinde ve hazırlanmasında bana destek olan başta tez danışmanım Prof. Dr. Aydın IŞIK olmak üzere, Prof. Dr. Metin BAL ve Doç Dr. Özcan Yılmaz SÜTCÜ hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Eda GÜMÜŞ ARITÜRK

Haziran 2019, İzmir

GİRİŞ

Søren Aabye Kierkegaard'ın eserleri felsefenin, teolojinin, psikolojinin, edebiyatın ve kurgunun adeta bir harmanıdır. Kierkegaard, ilgilendiği bu disiplinler için eserler kaleme almış ve tüm bu alanlara özgün katkılarda bulunmuştur. Kierkegaard'ın felsefesini, Hegel'in evrensel, her şeyi sistemleştiren ve bireyi adeta yok sayan felsefesine bir tepki olarak oluşturduğunu iddia etmek mümkündür. Kierkegaard, soyut düşünüşün karşısına somut düşünüşü, nesnel düşünüşün karşısına ise öznel düşünüşü koyar. Kierkegaard'a göre öznel düşünen kişi, kendi içine yönelir ve kendi içine yönelmek suretiyle de zaten gerçek anlamda felsefe yapar. Kierkegaard'a göre nesnel ve somut yaklaşım kişiyi, insanı ve yaşayışı anlamaktan diğer bir ifadeyle felsefeden uzaklaştırır.

Kierkegaard'ın temel olarak sorun edindiği konu, Hristiyanlık öğretisine bağlı kalarak kişinin aynı zamanda hem topluluğun ve toplumun parçası olarak hareket edeceği hem de nasıl birey olarak kalabileceğidir. Bu sorunsal iyi bir eğitim almış, aklın ve mantığın inceliklerine hâkim olan Kierkegaard için de zordur. Zira böylesi bir birey, kalabalıkların bir parçası olmaktan çok, bireysel yönüne ve kendi oluşturduğu kimliğine eğilim taşıyacaktır. Kierkegaard'ın sorunsallaştırdığı bu mesele, aynı zamanda o dönemde ülkesi Danimarka'nın feodal bir toplumdaki kapitalist bir topluma geçiş sürecinde bir bakıma toplumun da gündemini meşgul etmektedir. Kierkegaard, yaşamı boyunca içine düştüğü bu çıkmazdan felsefesiyle çıkmaya çalışmıştır.

Kierkegaard, felsefesinde bireyi ve bireyin varoluşsal durumunu temele alarak varoluşçu felsefenin kurucularından sayılmış; “varoluşçuluğun babası” olarak kabul edilmiştir.¹ Kierkegaard'a göre varoluş, yapısı itibarıyla irrasyoneldir, akıl dışıdır; onun ne olduğu, nesnel hesaplar yapılarak değil, ancak bağlamında ve içinde

¹ Alister E. McGrath, *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Blackwell Publishing, 1993, s. 202.

yaşanırken anlaşılabilir. İşte Kierkegaard'ın bu görüşleri, sonrasında doğrudan ve dolaylı olarak Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty ve Jean-Paul Sartre başta olmak üzere pek çok filozofu etkilemiş ve varoluşçuluk felsefesine önemli katkılar sağlamıştır. Bu sebeple tez çalışmasında aynı zamanda Kierkegaard'dan etkilenen ve Sartre'ı etkileyen bu filozoflara da yer verilmiştir. Zira Kierkegaard'ın düşünce dünyasından Sartre'ın düşünce dünyasına geçişte, düşünsel bir evrim olarak da adlandırabileceğimiz bu süreci anlamak için bu düşünörlere de değinmek elzemdir.

Kierkegaard'ın inancı korumak için kullandığı “saçma” kavramına ve buna dayalı felsefesine gerçek anlamda bir cevap anlamı taşıyan ve saçma kavramını inançsızlık içerisinde ele alan Sartre'ın felsefesi olmuştur. Sartre, 20. yüzyılın önemli filozoflarından olduğu gibi varoluşçu felsefenin de önde gelen isimlerinden biridir. Kierkegaard'ı varoluşçuluğun kökenlerindeki isim olarak anmak mümkün olsa da varoluşçu felsefenin gerçek halini aldığı ve bir bütün olarak kurulduğu dönem, Sartre'ın dönemidir. Doğrudan veya dolaylı olarak Kierkegaard'dan etkilenen filozoflar, Sartre'ın etkileyicileri olmuştur; ancak Sartre bu etkiyi onlara getirdiği eleştirilerle ve eklemelerle kendi özgün felsefesine dönüştürmeyi başarmıştır. Sartre, varoluşçuluğu yeni bir boyuta taşımış ve insanın sorumluluğundan kaçamayan, özgür olmaya mahkûm bir varlık olduğunu tüm çıplaklığı ile ortaya koymuştur. Sartre'ın felsefesi, Kierkegaard ve Heidegger gibi varoluşçu filozofların felsefeleriyle derinden ilişkilidir. Bu sebeple tez çalışmasında, önce bu filozoflar ve onların Kierkegaard ve Sartre'la olan ilişkileri incelenecektir.

Bu genel gözlemler ve tespitler ışığında bu tez çalışması, Kierkegaard ve Sartre'ın varoluşçuluk ve inanç üzerine düşüncelerini karşılaştırmalı bir biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bunun için önce Kierkegaard'ın devamında Sartre'ın varoluşçuluk ve inanç üzerine düşünceleri açıklanmış ve en sonunda bu filozofların düşünceleri karşılaştırmalı bir biçimde ele alınmıştır.

Yapılan mukayeseli incelemede, Kierkegaard'ın da Sartre'ın varoluşçu felsefesinin temel varsayımlarından olan “*varoluş özden önce gelir*”² düşüncesinden

² “*L'existence précède l'essence*”

uzakta olmadığı görülmektedir. Bununla beraber Sartre'ın varoluş-öz ilişkisini “özgür istenç”; Kierkegaard'ın ise “karar verme” üzerinden açıkladığı anlaşılmaktadır.

Her iki düşünür de analize konu olan kaygı, özgürlük, bulantı ve saçma kavramlarını açıklamak için bireyin biricikliğini ve felsefenin öznel yönünü kullanmakla beraber Sartre, felsefesini Tanrı'nın yokluğu; Kierkegaard ise Tanrı'nın varlığı üzerinden temellendirmektedir. Kierkegaard'a göre, insanı kısır döngüden arındıracak çözüm insanın Tanrı'ya yönelmesidir. Düşünür için birey, en üstün varoluş alanı olan dinsel alana ulaşmak suretiyle varoluşunu gerçekleştirebilir. Bu nedenle kişi, tam teslimiyetle Tanrı'ya yönelmelidir. Bu önermelerin aksine bireyi varoluşun merkezinde konumlandıran Sartre, kişinin kendi seçimleri üzerinden bireysel özünü oluşturabileceğini iddia ettikten sonra; bireysel özgürlüğü kısıtladığı savı nedeniyle Tanrı inancını reddetmektedir.

Tez çalışması üç bölümden oluşmaktadır. İlk kısımda varoluşçuluk felsefesinin tarihi kökenleri incelenmektedir. Bu kapsamda varoluşçuluk felsefesinin öncül temsilcileri olan Friedrich Wilhelm Nietzsche, Martin Heidegger ve Maurice Merleau-Ponty'nin hayatı ve konuya ilişkin felsefi görüşleri açıklanmıştır.

Tezin ikinci kısmında Søren Aabye Kierkegaard'ın ilk olarak felsefesinin genel görünümü detaylandırıldıktan sonra, İbrahim miti üzerinden varoluş alanlarına ilişkin tespitleri, bu kapsamda sırasıyla estetik, etik ve dinsel evreler hakkındaki savları irdelenmiştir. Son olarak kaygı ve umutsuzluk tasviri üzerinden varoluş ve inanca ilişkin tezleri açıklanmıştır.

Tezin son kısmı olan üçüncü kısmında ise Jean-Paul Sartre ve felsefesinin analizi yapılmıştır. Bu amaçla Sartre'ın hayatı ve felsefi görüşlerinin temel parametreleri açıklanmıştır. Devamında ise “kendinde varlık” ve “kendisi için varlık” anlayışlarına ilişkin görüşleri detaylandırılmıştır. Son olarak filozofun bulantı ve özgürlüğe ilişkin gözlem ve önerileri varoluş ve inanç ilişkisi bağlamında açıklanmıştır.

I. BÖLÜM

VAROLUŞÇU FELSEFENİN KÖKENLERİ VE BAŞLICA TEMSİLCİLERİ

Tez çalışmasının bu ilk kısımda varoluşçuluk felsefesinin tarihi kökenleri incelenmektedir. Bu amaçla Kierkegaard'dan etkilendiğini veya varoluşçu geleneğin temellenmesinde Kierkegaard'ın ardından geldiklerini iddia edebileceğimiz ve Sartre'ı ise muhakkak etkilediklerini söyleyebileceğimiz temel düşünürler ele alınmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda varoluşçu düşüncenin kökenlerinde yer alan Friedrich Wilhelm Nietzsche, Martin Heidegger ve Sartre'ın bir dönem birlikte çalıştığı ve aynı zamanda çağdaşı da olan Maurice Merleau-Ponty'nin varoluşçuluğa ilişkin felsefi görüşleri ve tezimize konu olan düşünürlerle etkileşimi açıklanmaya çalışılacaktır.

Bu filozoflardan ilki olarak, doğrudan bir varoluşçu düşünür olarak tanımlamamız doğru olmasa da, bu düşünce akımının temellerinde yer almasından dolayı büyük önem arz eden Friedrich Wilhelm Nietzsche üzerinde durulacaktır. Nietzsche düşünceleri ile yalnızca varoluşçuluk ve benzeri felsefe akımlarını etkilemek ve hatta belirlemekle kalmamış; aynı zamanda sosyoloji ve psikoloji gibi alanlar üzerinde de etkili olmuş ve aynı zamanda ressam, şair ve benzeri birçok sanatçıyı ve sanat akımını da etkisi altına almıştır. Tezin ilk bölümünün Nietzsche'yle ilgili kısmında düşünürün varoluşçuluğun temelinde olan özgürlük ve sorumluluk kavramlarıyla nasıl bir ilişki içerisinde olduğu açıklanmaya çalışılacaktır. Bu noktada Nietzsche'nin özgür iradeyi illüzyon, sorumluluğu ise bir tür köle ahlakı olarak ele alması nedeniyle diğer varoluşçu düşünürlerden ne ölçüde ayrıldığı konusu da araştırmanın bir parçası olacaktır.

Yine Nietzsche'nin felsefesinde varoluş ile nihilizm arasında kurduğu bağ ve bu yaklaşımın Kierkegaard ile benzeşen ve farklılaşan yönlerinin neler olduğu konusu da araştırmanın başka bir odak noktasıdır. Kierkegaard ve Nietzsche inanç bağlamında

farklı noktalarda yer aldıkları fakat bireye vurgu yaparak kurumsal bir din olgusuna karşı çıkışları bakımından ortak bir noktada yer aldıklarının iddia edilip edilemeyeceği hususu da araştırılacaktır. Zira bu ortak nokta olarak ele alınan karşı çıkışlarında Nietzsche'nin inançsızlığa ulaştığı, Kierkegaard'ın ise Hristiyanlığın radikal bir yorumunu yaptığı iddiaları söz konusudur.

Bu bölümün ikinci kısmında ise varoluşçu filozofları derinden etkilemiş olan Heidegger'in hayatı ve felsefesi üzerinde durulmuştur. Heidegger ontolojinin yönünü "varlık nedir?" sorusundan "varlığın anlamı nedir?" sorusuna çevirerek varoluşçuluğun gerçek anlamda temellerini atan düşünür olmuştur. Bu kısımda Heidegger'in bu soruya yönelmesindeki temel nedenler üzerinde durulacaktır. Bu doğrultuda Heidegger'in özne-nesne ilişkisine yaklaşımı da arz ettiği önem açısından ele alınacaktır. Yine düşünürün *Dasein* kavramı ve bu kavramdan yola çıkarak varlığın dinamik süreci ile ilgili yaptığı ontik ve ontolojik ayrım ve bu ayrımın fenomenolojinin rolüne değinilecektir.

Üçüncü bölümünde ise Sartre'in çağdaşı ve bir dönem birlikte de çalıştığı Merleau-Ponty ile ne bağlamda ortak bir anlayışa sahip oldukları ve zamanla neden düşünsel anlamda ayrı düştikleri irdelenecektir. Bu bağlamda Merleau-Ponty'nin bireyi nasıl ele aldığı üzerinde durulacak ve beden varoluş üzerindeki etkisi üzerine düşüncelerine değinilecektir. Bu bağlamda Merleau-Ponty'nin Kartezyen felsefenin birbirinden ayırdığı zihin ve bedeni nasıl bütünsel bir bakış ile bir araya getirmeye çalıştığı ele alınacaktır.

1.1. Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin Felsefesinde İnanç ve Varoluşçuluk İlişkisi

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) 19. yüzyılın sonlarında yaşamış, dinlerin temellerine ve geleneksel ahlaka meydan okumuş Alman bir filozoftur. Nietzsche, filoloji alanında başladığı kariyerine, felsefe alanındaki çalışmalarıyla devam etmiştir. Düşünür, 1869 yılında 24 yaşındayken, Basel Üniversitesi'nde Filoloji bölümünde profesör unvanını kazanan en genç kişi olmuştur. Nietzsche hayatı boyunca peşini bırakmayan sağlık problemleri yüzünden, Basel Üniversitesi'ndeki görevinden 1879'da ayrılmış, 1889'da geçirdiği beyin felci nedeniyle ömrünün sonuna kadar yatağa mahkûm kalmış ve zihinsel fonksiyonları olmaksızın yaşamıştır. Ancak

Nietzsche'nin bu kısa yaşantısında ortaya koyduğu dűřünceleri sadece felsefecileri, sosyologları ve psikologları etkilemekle kalmamış ressamaları, şairleri, müzisyenleri ve geniş kitleleri derinden etkilemiştir.

Nietzsche, Robert C. Solomon'a göre, Kierkegaard ve Sartre'la birlikte güçlü bir özgürlük duygusunu ve sorumluluğu savunan varoluşçular arasında yer alır.³ Bununla birlikte Nietzsche'nin özgürlük üzerine dűřüncelerinin karmaşık ve kafa karıştırıcı olduğunu iddia etmek mümkündür. Zira dűřünür, "özgür irade"yi bir illüzyon olarak gördüğu için reddeder ve sorumluluğun ise adeta Kantçı anlamda bir yükümlölükle eşanlamlı olarak kullanıldığı ve dolayısıyla bir tür köle ahlakı olduğunu iddia eder. Bununla ilişkili olarak insanları reforme etmeye çalışanların çabalarının nafile olduğunu ve insanın kendisini değiştiremeyeceğini, ne ise o olması gerektiğini söyler. Nietzsche'yi bu şekilde okuyunca onun dűřüncesinde değişimin mümkün olmayacağı yanılığına dűřmek mümkündür; ama Nietzsche'deki değişim, dışsal değil ancak içsel olursa gerçekten mümkündür. Zira Solomon'a göre de dűřünür, Sartre ve Kierkegaard gibi kişisel kararların, ama kendini kandırmayan kişisel kararların, otantik bir insan varoluğu için gerekli olduğunu savunur.⁴

Kierkegaard için varoluş, Tanrı'nın paradoksal varoluşunu dűřünmek için bir mücadeleyle; Nietzsche için felsefe anlamını "Tanrı öldü." kavramında, yani nihilizmle bulan bir yöne sahiptir.⁵ Ancak Kierkegaard ve Nietzsche inanç bağlamında karşıt fikirlere sahip olmakla beraber her ikisi de bireye vurgu yaparak kurumsal dine karşı çıkışları bağlamında ortak bir noktadadır. Dűřünürlerden birisi bu karşı çıkışında inançsızlığa ulaşırken, bir diğeriyse Hristiyanlığın radikal sayılabilecek bir yorumunu karşımıza getirir.

Dolayısıyla iki filozof inanç üzerine dűřünceleri bakımından aynı noktada bulunmasa da bireye yaptıkları vurgu nedeniyle varoluşçuluğun kökenindeki dűřünürler olarak karşımıza çıkmaktadır. Blackham'a göre "*Kierkegaard kendisini, Kilise'ye yaptığı bağışlanmaz o son saldırının geri alınamaz 'ya-ya da'sına, Nietzsche*

³ Robert C. Solomon, *Living with Nietzsche: What the Great "Immoralist" Has to Teach Us*, Oxford University Press, New York, 2003, s. 172.

⁴ Solomon, a.g.e., s. 173.

⁵ Steven Crowell, "Existentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), (ed. Edward N. Zalta), <https://Plato.Stanford.Edu/Archives/Win2017/Entries/Existentialism>, (erişim tarihi: 08.02.2019).

ise Dionysosçu nihilizmine, çılgınlığına ve sonuç olarak deliliğe kurban etmiştir.”⁶ Nietzsche de Kierkegaard gibi Hegel’in nesnel idealizmini reddetmiş, bireye dayalı gerçek bir felsefe ortaya koymaya çalışmıştır. İşte bireye verdikleri bu önem yüzünden her iki düşünürü de varoluşçuluğun temelindeki düşünürler olarak ele almak mümkündür.

Nietzsche’nin felsefi anlayışında Tanrı’nın yeri günümüze kadar ulaşan bir tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Nietzsche, Tanrı’nın insan aklının bir ürünü olduğu iddiasında bulunur ve Tanrı’yı insanın akli bir yaratımı olarak görür ve bu bağlamda Nietzsche bütün dinleri birer düşünce ürünü olarak kabul eder. Düşünüre göre insan ve Tanrı arasındaki ilişki belli bir çıkar ilişkisidir.⁷ Bu çıkar ilişkisinde umut, insanı Tanrı’ya bağlayan mevhumdur; bu nedenledir ki insan Tanrı’ya inanır ve onun yokluğunu ispata çalışmaz. Nietzsche’ye göre insan böyle düşündüğü için aslında Tanrı’ya değil insanın kendisine inanmıştır ve Tanrı’nın olmadığını kanıtlamaya çalışmamıştır. İnsanın Tanrı ile ilgili düşünceleri, tam da bu nedenle kesinlik kazanmamıştır.

Nietzsche *Kişi Nasıl Kendi Olur* isimli çalışmasında “*Tanrı; ruhun ölmezliği, kurtuluş, öte dünya, daha çocukken bile ne dikkatimi ne de vaktimi verdiğim kavramlar oldu.*”⁸ ifadelerini kullanarak, felsefesinin merkezinde bu kavramların önemli bir yer kaplamadığını belirtmiştir. Nietzsche batı coğrafyasının ahlak anlayışının bir sürü ahlakı olduğunu iddia eder. Bu bağlamda düşünürün amacı esasında kişilerin, bireyliğinin farkına varması ve kişinin adeta kendisiyle savaşarak yığın ve sürü insanı olmaktan kurtulup birey olmayı başarmasıdır.⁹

Düşünür bu bağlamda tarihin önemine vurgu yaparak, insanın tarihin ilerleyişiyle insan olduğunu söyleyerek¹⁰ insanın ancak yaşama hizmet etmek suretiyle tarihe hizmet etmiş olacağını iddia eder.¹¹

⁶ Harold John Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, (çev. Ekin Uşşaklı), Dost Yayınevi, Ankara, 2005, s. 31.

⁷ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Nietzsche: Eylem Ödevi: Yaşamı, Düşüncesi ve Eserlerinden Seçmeler*, Broy Yayınevi, İstanbul, 1987, s. 74.

⁸ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendi Olur*, (çev. Can Alkor), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1969, s.25-26.

⁹ İonna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Yankı Yayınları, İstanbul, 1967, s. 44.

¹⁰ Gülcan Sarioğlu, “Tarih Felsefesi Alanında Bir İnceleme: Varoluş Felsefesi ve Tarih Anlayışı”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 9, 2008, s. 249.

¹¹ Eyüboğlu, a.g.e., s.74.

Sonuç olarak Nietzsche, Tanrı'ya yaklaşımı bağlamında Sartre'a benzer ve Kierkegaard'dan ayrılan bir yaklaşıma sahiptir. Bununla beraber Kierkegaard'a benzer şekilde, bireyi ve bireyin yaşantısını merkeze aldığı ve nesnel, bireyden uzak felsefeye karşı çıktığı için varoluşçuluğun öncülerinden birisidir. Bu nedenlerle Sartre'ı da yine bireye olan vurgusu ve Tanrı'ya olan yaklaşımıyla etkilediği açıktır.

1.2. Martin Heidegger ile İlişkisi Bağlamında Varoluşçu Felsefe

26 Eylül 1889'da Güney Almanya'da Messkirch, Baden'de doğan Martin Heidegger, beş yıl boyunca yaşamak durumunda kaldığı Marburg'ta geçirdiği dönemin¹² haricinde her zaman bu bölgede yaşamıştır. Heidegger, orta sınıf olarak tabir edilebilecek üç çocuklu Katolik bir ailenin ilk çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Heidegger eğitim hayatına önce Konstanz ve ardından Freiburg'taki "gymnasium"¹³ eğitimi ile başlamış, ardından 1909 yılında rahip olabilmek için ilahiyat ve felsefe eğitimine başlamıştır. Ancak iki yıl sonra bu eğitimini yarıda bırakarak felsefe eğitimine yönelmiştir. Doktorasını 1913 yılında Freiburg Üniversitesi'nde tamamlayan Heidegger, 1919 yılında Edmund Husserl'in asistanı olarak çalışmaya başlamıştır. Heidegger akademik kariyerinde 1933-1934 yıllarında kısa süreli de olsa, Nazi Almanya'sında rektörlük görevi yürütmüştür. Heidegger'in Nazilere yakınlık duyduğuna yönelik görüşler nedeniyle, 1949 yılına kadar akademiden uzaklaştırılmış ancak 1951 yılında üniversitedeki öğretmenlik görevine dönebilmiştir. 26 Mayıs 1976 tarihinde ömrü boyunca neredeyse hiç ayrılmadığı Messkirch'te hayata veda etmiştir.¹⁴

Heidegger'in çalışmaları sadece fenomenoloji ve varoluşçuluk alanına etki etmekle kalmamış, çağdaş Avrupa felsefesinin tüm yönlerine etki etmiştir. Ama bunun da ötesinde Heidegger'in düşünceleri, felsefe dünyasının ötesinde de etkilere sahip olmuştur. Heidegger'in etkilediği alanlar mimari teoriden (Sharr 2007), edebiyat eleştirilerine (Ziarek 1989), teolojiden (Caputo, 1993), psikoterapiye (Binswanger

¹² Heidegger'in döneminde, Almanya'da üniversitede görev yapan akademisyenlerin yükselmeleri için yüksek eğitimlerini tamamladıkları üniversitenin dışında bir üniversitede görev yapmaları şartı bulunmaktaydı.

¹³ Alman eğitim sisteminde sadece belli seviyedeki öğrencilerin kabul aldığı, üst düzey liselere verilen isim.

¹⁴ Jeff Malpas, "Martin Heidegger", *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, (ed. Robert C. Solomon, David Sherman), Blackwell Publishing, Malden, 2003, s. 144.

1943/1964, Guignon 1993), ve bilişsel bilime (Dreyfus 1992, 2008; Wheeler 2005; Kiverstein ve Wheeler 2012) kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır.¹⁵

Heidegger'in Nazi dönemindeki siyasi duruşu nedeniyle felsefi çalışmaları bazı düşünürlerce tam olarak değerlendirilememiş, fakat yine de felsefi yetkinliği ve önemi yadsınamaz bir gerçeklik olarak devam etmiştir. Heidegger, batı felsefe tarihinde "varlığın anlamı" ile ilgili soruyu ortaya atan ve batı medeniyetinin sorunlarının temelinde varlığın ihmal edilmesinin yattığını iddia eden ilk düşünürdür.

Heidegger'in *'Varlık ve Zaman'* adlı eseri, varoluş felsefesi açısından büyük önem taşır. Heidegger'in amacı varlığın anlamını bulmaktır. Heidegger varlığın anlamından varoluşa ulaşmaya çalışır. Başından beri felsefede ontolojik bir hata yapıldığını iddia eden Heidegger, Aristoteles'ten beri asıl sorunun sorulmadığı sonucuna varmaktadır. Bu nedenle incelemelerinde 'Varlık nedir?' sorusu yerine 'Varlığın anlamı nedir?' sorusunu merkeze almıştır.

Heidegger'in felsefesinde yanıt aradığı en önemli sorun, varlık sorunudur ve bu da onu ontolojiye yönlendirir. Heidegger bugüne kadar varlığın anlamının yanlış bir şekilde arandığı ve varlığın anlamının varoluştaki gizli olduğunu söyler. Düşünürüne göre varlık, var edilemeyen ve başka şeyleri de var edemeyecek bir yapıdadır.¹⁶

Heidegger, Husserl'in öğrencisidir; ancak Husserl'in görüngü bilimsel felsefesini eleştirmiştir. Heidegger'in felsefesinde bir düşünme, bilgi biçimi olarak varlıktan; bir anlamı olan varlığa geçiş söz konusudur. Düşünür yine metafizik düşünceyle kökensel düşünceye ulaşamayacağımızı iddia eder. Bu sayede Heidegger "ölüm", "kaygı", "sıkıntı" ve "merak" gibi konu ve terimleri, felsefenin ve felsefesinin konusu haline getirir. Özellikle varlık kavramını ve düşüncesini, fenomenolojiden faydalanarak yeni bir yoruma kavuşturur ve bu sayede Heidegger, öncüsü Husserl'den bağımsız bir felsefi düşünceyi ve sistemi ortaya koyarak, sonrasında Sartre'ın devam ettireceği fenomenoloji ve varoluş bağına kurar.

Heidegger'in "varlık nedir?" sorusu yerine, "varlığın anlamı nedir?" sorusunu sormasının üç temel nedeni vardır. Heidegger varlığın bütün gerçekliği veren

¹⁵ Michael Wheeler, "Martin Heidegger", The Stanford Encyclopedia Of Philosophy (Winter 2018 Edition), (ed. Edward N. Zalta), <https://Plato.Stanford.Edu/Archives/Win2018/Entries/Heidegger>, (erişim tarihi: 04.06.2019).

¹⁶ Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, (çev. Necati Aça), Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 54.

birleştirici kavram olarak ele alınmasını sorun olarak görür. Eğer varlık böyle bir birleştirici özelliğe sahipse bu metafizik için sorun olmuştur. İkinci sorun varlığın tanımlanamaz olmasıdır. Varlık her şeyi içine alır, yani en tepededir ve bu yüzden tanımlama şansımız yoktur. Üçüncü olarak varlığın kendinden açık olmasından bahseder. Bir şeyi dile getirmek, aşağı yukarı onun var olduğunu örtük olarak dile getirmektir.

Gelenekçi (metafiziksel) düşünmenin terk edilmesi için uğraşmıştır. Özne ve nesne ilişkisinden çok, varlığı anlamaya yönelmiştir. Heidegger’i diğer filozofların düşüncelerinden ayıran özelliği, dili sadece bir iletişim aracı olarak görmeyip gerçekliği, varlığı aramanın aracı olarak görmesidir. Heidegger’e göre dil, gerçekliği ve varlığı anlamının en iyi yeridir. Metafizikten ziyade daha poetik bir dil kullanmıştır. Çağımızda dili bile içi boşaltılmış bir biçimde kullandığımızdan şikâyetçidir. İletişim araçlarının kendisi görkemlidir ve böyle olunca ilettiğimiz şeyler anlamsızlaşmıştır. Heidegger’e göre bu yazgıyı değiştirmek için insanın varlığın yazgısını anlaması gerekir.

Heidegger, çoğu insanın yaşadığımız bu dünyanın ve kendimizin ölümlü olduğunu unuttuğunu vurgular. Düşünür insan kavrayışını yitimsizlik ve sınırlılık içinde bir yapıda görmektedir. Kendi imgemize bağlı olarak dünyayı yeniden yaratabileceğimizi sandığımızı dile getirmiştir. Her şeye muktedir olan özne ve onun oturttuğu ilişkiler bağlamında dünyaya baktığımızı belirtmiştir. Dış dünyadaki her şeyi sömürülecek birer nesne olarak görürüz. Heidegger, bu şekildeki özne-nesne ilişkisine karşı çıkmıştır. Heidegger, insanların ölümlü varolanlar olduğunu söyler ve ölümü, bizi anlatan temel olgu olarak ele alır. Bizim bu dünyaya atılmış olmamız bizim yazgımızdır. Gerçeklik adına sahip olabileceğimiz tek şey, bu sınırların dışında başka bir şeyin olmadığıdır:

“Varlık temelini en derinden açığa vuran ölümdür. Gerçek yaşamda unutmuş olsa bile, insan ölüm olgusu ile tutukludur. Yaşamı bir bütünlük ve bir birlik haline getiren ölümün gerçekliğidir. İnsan ne zaman öleceğini bilmediği için yaşamın anlamını her an gerçekleştirmelidir.”¹⁷

Heidegger’in varlıktan anladığı; tek tek şeylerin varlığı değil, onların varlığa nasıl geldikleridir. Varlığın anlamıyla neden ilgilendiğini açıklamak için insanın

¹⁷ Paul Hühnerfeld, *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*, (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 6.

varlığından yola çıkar. Yani varlığın anlamına ulaşmak için *Dasein*'ı temel alır. Heidegger'in kendi sözleriyle: “*Dasein*’ın özünün varoluşta yattığını, sadece *Dasein* için varoluşun var olmak suretiyle sorgulanabileceğini ve öteki varolanlar arasında sadece *Dasein*’ın kelimenin tam anlamıyla var olduğunu söylemek”¹⁸ mümkündür.

Dasein, varlık tarafından benimsenmiş olan insandır. Heidegger, varlığın anlamını araştırırken fenomenolojik yöntemi kullanmıştır. Heidegger *Dasein*'ı dünya içinde olmak kavramıyla tanımlar. Sıradan nesnelere dünyada bulunuşu kategorik bir bulunuştur, insanınki ise varoluşsal bir bulunuştur. *Dasein* varlığın kendini açtığı kavramdır. Heidegger *Dasein*'ı açıklık olarak anlamlandırır. İnsan-varlık ilişkisinde varlık, insanı açan bir açıklıktadır; çünkü varlık, varolanda yatar. Bu varoluşu Heidegger “*existence*” olarak açıklar. “*Existence* teriminin kökeninde, ‘açığa çıkan’, ‘ortaya çıkan’ ve ‘kendinde yükselen’ kavramları yer alır.”¹⁹

Varlığın dinamik sürecini anlamak için iki ayırım yapmıştır: ontik ve ontolojik. *Dasein*'ın ontik ve ontolojik önceliği vardır. Bu yüzden onu temele almıştır. Kendi varlığını kendine sorun haline getiren insandır. “*Dasein*’ın varlığının bütünlüğünün anlamı zamansallıktır. *Dasein*’ın varlığı, daha doğrusu varoluşu doğmasıyla birlikte başlar; dolayısıyla doğum ve ölüm *Dasein*’ın varlığının ta kendisidir”.²⁰

Dasein, yönelimsel olarak bu dünyada yer alır. *Dasein*'ın şeylere yönelmesi iki şekilde açığa çıkar: El altında olan ve kullanıma hazır olan. El altında olan şeyler dışarıda, dünyada var olan şeylerdir. Kullanıma hazır olan şeyler, şeyler ile ilk karşılaşmamız, bu şekilde bir ilişkidir. Bu ortadan kalkınca şeyler el altında olana dönüşür. Dünyaya yönelişimiz teorik değil, pratiktir. Kalem kullandığımızda kalem kullanıma hazır olan bir şeydir. Kalem kırıldığında el altında duran şeye dönüşür. Heidegger bunu şu sözlerle dile getirir: “İşaret etme, nesnelere kullanıma hazır varlıklar yapar ve onları bir şey için varlık haline getirir.”²¹ Kısacası Heidegger için önemli olan varlığın anlamıdır. Varlığın anlamına ancak varlığın anlamını kendisine sorun haline getiren *Dasein* ulaşabilir. Heidegger bunun için de fenomenolojiyi yöntem olarak kullanır.

¹⁸ Stephen Mulhall, *Heidegger ve “Varlık ve Zaman”*, (çev. Kaan Öktem), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 33.

¹⁹ Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Asa Yayınları, İstanbul, 2003, s. 57.

²⁰ Çüçen, a.g.e., s. 96.

²¹ Çüçen, a.g.e., s. 64.

1.3. Maurice Merleau-Ponty'nin Felsefesinde Algının Fenomenolojisi ve Varoluşçuluk

Merleau-Ponty, 14 Mart 1908'de dünyaya gelmiş Fransız felsefeci ve fenomenologtur. Carman ve Hansen'a göre Sartre'ın yaşantısı ne kadar halka açık ve dikkat çekiciyse, Merleau-Ponty'nin yaşantısı da bir o kadar mahrem ve ketumdur.²² Babasının ölümünün ardından annesi tarafından, Paris'te bir Katolik olarak yetiştirilmiştir. Kariyeri Fransız akademisyenlerin izlediği tipik bir yolu takip etmiştir: Lycée Louis-le-Grand'te eğitim aldıktan sonra Lévi-Strauss ve Simone de Beauvoir gibi École Normale Supérieure'ye devam etmiştir ve aynı okulda 1927 yılında Jean-Paul Sartre ile tanışmıştır.²³ 1945 yılında Sartre ile birlikte *Les Temps Modernes*²⁴'i kurmuş ve varoluşçu fenomenolojiyi tanımlama projesini Sartre ile paylaşmıştır.

Sartre ve Merleau-Ponty politik olarak bir kargaşanın içinde yaşamışlardır. Onların yaşam sürelerinde Avrupa, Çin ve Rus devrimlerinden etkilenmiş, I. ve II. Dünya Savaşı'nın yanı sıra Kore, Vietnam ve Cezayir çatışmaları yaşanmıştır. Jon Stewart, *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty* adlı çalışmasında 1950 yılında iki düşünür arasında fikir ayrılıklarının başladığını ifade eder. Her iki düşünür de Marksizm'e ve Komünist Parti'ye yakın olmuşlardır; ancak farklı zamanlarda ve farklı nedenlerle.²⁵ 1950'de Sartre bu oluşumla bağlarını güçlendirirken, Merleau-Ponty arasına mesafe koymaya başlamıştır, çünkü düşünür Kore savaşının arkasında Sovyetler Birliği'nin olduğunu düşünmektedir. Bu uzaklaşmayı, Merleau-Ponty'nin *Les Temps Modernes*'ten istifası izler.

Daha önce değinildiği üzere Sartre ve Merleau-Ponty ortak bir fenomenoloji tanımı ve amacı ortaya koymaya çalışmıştır; ancak düşünürlerin fenomenoloji anlayışları arasındaki farklılıklar da zamanla büyümüştür. Merleau-Ponty bedene ve algıya daha yoğun bir vurguda bulunmuştur. Bu doğrultuda '*Algının Fenomenolojisi*', düşünürün en önemli kitabıdır. Merleau-Ponty'nin felsefi gelişimi, büyük ölçüde

²² Taylor Carman, Mark B. N. Hansen, *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, Edinburgh, 2005, s. 2.

²³ Jon Stewart, "Reviewed Work: The Debate Between Sartre And Merleau-Ponty", *Sartre Studies International*, Vol: 6, No: 2, 2000, s. 67.

²⁴ Adı *Modern Zamanlar* anlamına gelen Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty ve Simone de Beauvoir tarafından kurulan ve 1945-1952 tarihleri arasında yayın yapmış felsefe ve edebiyat dergisidir.

²⁵ Jon Stewart ed. *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, Envaston, Illinois, Northwestern University Press, 1998, s. 67.

Descartes felsefesinin karşısında yer almasıyla belirlenmiştir. Merleau-Ponty kartezyen yaklaşıma şiddetle karşı çıkar ve Descartes gibi zihni bedenden ayrı görmez. Descartesçı ve Kantçı özneyi kabul etmez.

Sean D. Kelly'e göre Merleau-Ponty, Husserl'in fenomenolojisinde deneyime dair birçok özgün fenomenolojik özelliği yok sayıldığını iddia eder.²⁶ Merleau-Ponty'nin bu iddiasını ortaya koymasında onun interdisipliner çalışmalarının etkisi büyüktür. Düşünür, Sorbonne'da Çocuk Psikolojisi profesörü olarak çalıştıktan sonra, Collège de France'ta felsefe kürsüsünü devralmıştır. Bu interdisipliner perspektifi, onun fizyolojik, psikolojik, fenomenolojik ve felsefi verileri kullanarak ve algı ile beden çalışmalarının yardımıyla Husserl'in düşüncelerini geliştirmesini sağlamıştır. Merleau-Ponty'ye göre salt algı, beyinde meydana gelen bir olay değildir. Aynı şekilde o bedenin tipik bir şekilde bir dizi olayın nedensel olarak kurduğu ilişkinin sonunda bir dizi neden-sonuç ilişkisinin açığa çıkardığı bir şey de değildir: "Çünkü betimlenen şey algının bedenselliğidir (embodiment), bedensel-öznenin algısıdır ve kendisi için bedensiz varoluşun mümkün olmadığı bir bedenli-öznenin algısıdır."²⁷

İnsan varoluşu, fiziksel olarak ve basit bir şekilde dünyaya konumlanmamıştır. İnsan, etkin olarak bir çevreyi kendine yuva yapar. Çevreyle birlikte biz de var oluruz. Merleau-Ponty'e göre çevreden etkilenmeyen bir insandan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Bireyin benliği, beden ile dünyaya konumlanmıştır; onunla birlikte dünyadadır, bu nedenle beden ile zihin birbirinden ayrı düşünülemez. Bedenin çevresiyle varoluşu, dünya içinde olmanın açığa çıkardığı bir konumun neticesidir ve bu sebeple bedenden ayrı bir algı düşünülemez.

Algı, tensel özneyi açığa çıkarır. Merleau-Ponty algıyı bedensel varlık olarak gördüğü için özne-nesne, iç-dış gibi algıları ortadan kaldırmak gerektiğini düşünür. Algı kendini kendinden saklar. Algı dünyaya doğru açıldıkça kendini unuttur. Merleau-Ponty algıyı, duyumsal algıdan uzak olarak düşünür. Bedensel konum, bütün insanı ve onun koşullarını belirler. İnsanın bedensel konumu, kendi ürününü ortaya çıkarır. Merleau-Ponty algıyı, dışımızda bulunan nesnelere bizlere etkisinin salt bir sonucuymuşçasına gösteren, bilincin otonomisinin beden ve dünyanın üzerinde

²⁶ Sean D. Kelly, "Edmund Husserl and Phenomenology", *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, (ed. Robert C. Solomon, David Sherman), Blackwell Publishing, Malden, 2003, s. 112.

²⁷ Stephen Priest, *Theories of the Mind*, Penguin Books, London, 1998, s. 80.

olduğunu savunan görüşlere karşı çıkar. Bu karşı çıkışı onu, algının önceliği olarak tanımlayabileceğimiz konuma erıştırir.²⁸

Merleau-Ponty varlığı şüphe götürmeyen dünyayı sorgulamaya çalışır. Descartes'ın düalizmini eleştirir. Merleau-Ponty'ye göre insanın dünyayla ilişkisi kartezyen değildir. İnsan dünyayla bedensel olarak bütünleşir. Merleau-Ponty algının bütünlüğünü sağlayan "Gestalt" psikolojisini kabul eder.

Merleau-Ponty'ye göre Descartes zayıf bir bilinç kuramı ortaya sürmüştür; çünkü bilincin kendi öğeleri içinde deneyimi açıklamak imkânsızdır. 'Cogito' kendi içsel yapısının bilincindedir. Tam anlam, düşüncenin bir eğilimi olarak ortaya çıkar. Bedensel deneyim, bizi anlamsal yapıyı ortaya çıkarmaya zorlar. Merleau-Ponty, Heidegger'in insanın dünya içinde varlık olduğu düşüncesinden etkilenmiştir. Merleau-Ponty'e göre nesnenin anlamı, beden-özne oluşumuz ve dünya içinde varlık oluşumuz arasındaki ilişkiden doğar. Merleau-Ponty kartezyen felsefesine dayanarak deneyciliği de eleştirir ve deneyci algı kuramlarının, nesneyi hem bir bağımsız varolan hem de bir düşünce olarak ele alan düalist yaklaşımlar olduğunu iddia eder. Oysa düşünce için öznenin bulunuşu zorunludur ve dolayısıyla düşünce, öznenin bağımsız varolamaz.

Merleau-Ponty algının tasarımlamasal temelde ortaya konulan kuramını da eleştirir. Tasarımlamasal algı kuramı, zihnin belirlenimi olarak açığa çıkar. Descartes, duyuların varlığını görmezden gelerek algının zihne ait bir şey olduğunu söyler. Descartes, örtük olarak duyuların olmadığını açığa çıkarır. Descartes'e göre algı bir düşünme biçimidir. Bedensel bir işleyişin ürünü değildir. Zihne ait bir şeydir. Descartes algıyı mental, yani zihinsel bir şey olarak görür. Ona göre homojen olan zihindir. Kısacası Descartes, beden-zihin ayrımı yapar ve ona göre algı; kuşku duyulan, dolayısıyla da dışarıda tutulmaya çalışılan bir şeydir. Merleau-Ponty'nin eleştirdiği temel nokta Descartes'in bu yaklaşımıdır.

Merleau-Ponty zihinde bedenselliğin dünyayla bütünleşmemizi sağladığını söyler. Bedenin dili, hareketliliği dünyayla bağlantımızı gösteren bir şeydir. Zihinsellik tek başına deneyimimizi açıklayamaz. Zihin ile bedenin birlikteliğinden bir devinim ortaya çıkar ve Merleau-Ponty'e göre yürüyüşümüz, konuşmamız bile beden

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy Of Perception*, Northwestern University Press, Illionis, 1964, s. 3.

ile zihnin bir ilişkisi olduğunu gösterir. Bedensel özne bozulduğunda, kişiliğimizde de bozulma olur. Özetle zihin ile beden ayrı değildir. Merleau-Ponty bedensel özneyi açıklamak için Husserl'in fenomenolojisine başvurur. Ona göre insan kendi bilinçliliğini, farkındalığını kendine benzer diğer varlıkların bilinçliliğinden elde eder. Merleau-Ponty açısından Descartes'ta olduğu gibi insanda kendini önceden bilecek bir zihin yoktur.

Merleau-Ponty, insan yönelimi üzerinde durur ve ona göre insanın yönelimi, zihinsel etkinliğimizin oluşacağı yeri bize açıklar. Merleau-Ponty kendimizi bedensel olarak dünyaya konumlamamızı "motility" kavramı ile açıklamaktadır. Yani başka bir deyişle bizler beden sayesinde diğer şeyleri de görürüz ve bedensel özne, insanın yönelimi ile ilgilidir. Bedensel özne bizim zamanla büyüttüğümüz birçok şeyin açığa çıktığı bir tapınak gibidir. Bedensel özne olmadan insan deneyimi ortaya çıkamaz.

Merleau-Ponty ne materyalistler gibi zihinsel olanı fiziksel olana; ne de idealistler gibi fiziksel olanı zihinsel olana indirger. İdealizmi de materyalizmi de zihin-beden ayrımına giden düalizmin uzantıları olarak görür ve buna karşın zihnin ve bedenin öznenin ve nesnenin düalist birlikteliğini savunan "ben bir bedenim" tezini bir başka deyişle bedensel özne tezini ortaya koyar.

Düşünüre göre beden, insanın algıladığı diğer nesnelere farklıdır, çünkü beden sürekli algılanandır ve bu bağlamda insan kendi bedenini algılamaktan vazgeçemez. Bedenim öyle bir nesne ki beni hiçbir zaman terk etmez ve ben bedenimden ayrılamıyorsam, bedenimin diğer nesnelere bir farkı var demektir. Merleau-Ponty bizim fiziksel bir şey olduğumuzu kabul eder ama bu, bir nesne olduğumuz anlamına gelmez. Fiziksel nesne yönelimsel nesnelere. Onun varlığı aynı zamanda olanaklı olarak da yokluğu demektir. Bedenimiz için bunu söyleyemeyiz. Bedenim benim önümde duran bir şey değil, görsel alanından tümüyle kaybolan bir şey de değil. Bu nedenle bedenim diğer nesnelere benzer bir şey değildir ve "ben kendi bedenimim" dediğimde aynı zamanda fiziksel bir nesneyim de demiş oluruz.

Ben bedenime o kadar tutsağım ki bedenimden vazgeçmem mümkün değildir. Bedenimi, onu gözlemeden algıları. Benim bedenimi algılamamın görsel olarak bir sınırı var. Bedensel özne kendi nesnesidir, çünkü beden algılanan olduğu gibi aynı zamanda kendini algılayan bir öznedir.

İnsanı sadece dūşünsel bir varolan olarak görmek cinselliği olmayan bir Őeydir. Merleau-Ponty'ye göre cinsel arzularımızın biliŐsel bir varoluŐu yoktur. Cinsellikte de yönelimsel nesnesi olan bir Őeydir. Burada bir beden, baŐka bir bedeni hedefler. Arzulama dūŐncede olan bir Őey değildir. Arzulama dünyada olan bir Őeydir. Arzulamayı bedensel özne aracılığıyla oluŐtururuz. Algı, bütün bir bedensellikle açığa çıkan bir Őeydir. Herkesin bir Őeye dair algısını farklı yapan, herkesin kendine ait Őemasıdır. Bu tür bir algıya, algısal bütünlük denilebilir. Zira bu durumda ötekinin bedeni cinsel bir Őema olarak açığa çıkar. Dolayısıyla bir bireyi cinsel olarak arzulamak kafada baŐlayan bir Őey değildir.



II. BÖLÜM

SØREN AABYE KIERKEGAARD'IN FELSEFESİNDE VAROLUŞÇULUK VE İNANÇ İLİŞKİSİ

Tez çalışmasının bu ikinci kısmı, Søren Aabye Kierkegaard'ın varoluşçuluk ve inanç hususundaki felsefi görüşlerinin incelenmesine dayanmaktadır. Bu amaçla ilk olarak filozofun hayatı ve felsefesinin genel görünümü detaylandırılmış, devamında İbrahim miti üzerinden varoluş alanlarına ilişkin tespitleri açıklanarak bu kapsamda sırasıyla estetik, etik ve dinsel evreler hakkındaki savları irdelenmiştir. Son kısımda ise kaygı ve umutsuzluk tasviri üzerinden varoluş ve inanca ilişkin tezleri açıklanmıştır. Düşünürle ilgili bu bölümde ele alınan konuları detaylandırmamız gerekirse öncelikle Kierkegaard'ın felsefesinin iki dönem olarak ele alındığı ve bu dönemlerinse hayatındaki dönüm noktaları ile ilişkili olduğunu iddia etmek mümkündür.

Kierkegaard sonraki varoluşçu filozofların felsefelerinin de temel ögesi haline gelecek bir biçimde varoluş bilgisinin öznel olduğunu savunur. Düşünür öznel bilginin inanç tarafında yer aldığı üzerinde durmuştur ve bununla ilişkili olarak düşünürün neden felsefi sistemleştirmelere karşı durduğu ve bunun nedenlerinin ne olduğu açıklanacaktır. Kierkegaard düşüncelerinde öznellik vurgusu yapmış ve felsefenin özel ve öznel olana yönelmesi gerektiğini savunmuştur. Bu nedenle bireyci anlayışının temelinde ele aldığı düşüncelere değinilecek ve düşünürün felsefesinde bireyselliği belirleyen seçme özgürlüğü ve Tanrı ilişkisi araştırılacaktır. Bu bölümde Kierkegaard'ın birey ile ilgili görüşlerinden yola çıkılarak aylıklık tanımı ve yüce bir yaşam tarzı olarak aylıklığı ele alışına değinilecektir.

Düşünürün felsefesinde diğer bir önemli öge olan insanın kendisini anlaması ve bir bağlamda gerçekleştirilmesinin aşamaları açıklanmaya çalışılacaktır. Zira Kierkegaard'a göre insanın hakikat yoksunluğu ancak kendisi tarafından fark edilebilir

ve bu fark etmeyse salt akılla mümkün değildir. Bu fark ediş sürecinde insan belli varoluş evrelerinden geçmek zorundadır ve bu evreler herkes tarafından başarıyla tamamlanamaz.

Bu nedenle bu bölümde Kierkegaard'ın varoluş evreleri olarak kabul ettiği estetik, etik ve dinsel varoluş evreleri üzerinde durulacak ve bu evrelerin birbirleriyle ilişkisi ortaya konacaktır. Bu evreler, düşünürün felsefesinde üç farklı yaşayış biçimine ve üç farklı insan tipine karşılık gelmektedir, bu nedenle, bu evrelere karşılık gelen insan tipleri ve bu tiplerin genel özellikleri değerlendirme konusu olacaktır.

Kierkegaard'ın estetik alandaki birey açıklamasında bireyin hazza yönelimi üzerinde durulacak, bu yönelim sırasında düştüğü kısır döngü açıklanmaya çalışılacaktır. Bireyin sıkıntıya düştüğü andaki haz arayışının acı ile ilişkisi ortaya konulacaktır. Bireyin bu aşamadayken özgür olup, olamayacağı tartışılacaktır. Kierkegaard'ın bu evrede kullandığı örnekler olan Faust, Don Juan ve Johannes karakterleri üzerinden haz yaşamı hakkında düşünceleri ele alınacaktır.

Kierkegaard, ikinci evre olan etik evreyi ise “kendini bil”den, “kendini seç”e geçiş olarak açıklar ve bu evrede düşünüre göre bireyin amacının kendi benini oluşturmak olarak değerlendirdiği görülecektir. Bununla ilişkili olarak etik alanın bir ögesi olan sorumluluk ve ödevlere Kierkegaard'ın nasıl yaklaştığı bu evrede ele alınacaktır. Bu aşamada birey toplumun düşünceleri ile hareket eder ve dolayısıyla topluma karşı bir sorumluluk üstlenir. Sartre'ın felsefesinin de temel kavramlarından olan sorumluluğun Kierkegaard'ın felsefesinde nasıl bir yere sahip olduğu bu evre üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır.

Düşünürün dinsel evre ile ilgili açıklamalarında ise Tanrı-birey ilişkisi üzerinde durulacaktır. Bu evre birey, inanç ve bilgi ilişkisi ekseninde ele alınacak ve varoluşçuluğun bir diğer temel kavramı olan saçma kavramı irdelenecektir. Bunlarla ilişkili olarak tüm semavi dinleri etkileniş olan İbrahim miti üzerinde durularak Kierkegaard'ın bu evre ile İbrahim miti arasında nasıl bir ilişki kurduğu incelenecektir.

Sorumluluk, özgürlük, saçma gibi kavramların ilerleyen bölümde Sartre'a nasıl etki ettiğini ve onun da kullandığı temel kavramlar haline geldiğini görülecektir. Bununla bağlantılı olarak diğer bir temel kavram olan kaygı da Kierkegaard'ın felsefesinde büyük bir öneme ve yere sahiptir. Sartre'da inançtan ve dinden bağımsız olarak ele alınan bu kavramlar Kierkegaard'da inançla bir harman haline gelmiş ve

inançla ilişkisi bağlamında açıklanmıştır. Bu bağlamda, bölümün son kısmında düşünürün felsefesinde kaygı kavramının, ilk günah ile ilişkisi açıklanacak ve düşünüre göre bireyi kaygıya iten şeyin yasak olduğuna değinilecek ve tinin etkisinin zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıktığı açıklanacaktır. Kierkegaard'ın kaygı ile ilgili açıklamalarında kaygıyı nesnel ve öznel kaygı olmak üzere ikiye ayırdığı görülecektir. Bunlardan nesnel kaygı bireyin özgürlüğü ve sorumluluğu ile açıklarken öznel kaygı Tanrı ilişkisi çerçevesinde açıklanacaktır. Sonuç olarak ise kaygı ve umutsuzluk arasındaki ilişki varoluş ve inanç ilişkisi bağlamında ortaya konulacaktır.

2.1. Varoluşçuluğun Temelleri ve Kierkegaard

Kierkegaard; varoluşçu felsefenin kurucusu Danimarkalı filozof, toplum eleştirmeni, yazınsal ironi ustası ve teolog olarak tanınır. 15 Mayıs 1813'de Kopenhag'da doğdu. Kierkegaard dindar babasının etkisiyle yetişmiştir. Bu nedenle de hayatında dinin etkisi önemli bir yer teşkil eder. Kierkegaard'ın hayatı, felsefesini de etkilemiştir. Özellikle çocukluk döneminde babasının etkisiyle dini bir eğitim alması, felsefesini de bu yönde şekillendirmesine yol açacaktır.

Kierkegaard 1830'da Kopenhag Üniversitesi'ne kabul edildi ve babasının isteğiyle Teoloji Fakültesini seçti. Fakat teolojiyle pek ilgilenmedi ve kendini felsefe, yazın ve tarihe verdi. Bu dönemde Kierkegaard dinle ilgilenmez, kendisini felsefe ve Hristiyanlığın uyuşmazlığı ile ilgili çalışmalara yönlendirir. Babasının ölümünden sonra ise dine dönüş yaşamıştır. Kierkegaard, din ile felsefenin bağdaşmaz alanlar olduğunu düşünür. Yukarıda da ifade edildiği üzere hayatını felsefesinden ayırılmayacağını Kierkegaard'ın, her ne kadar dine karşı tutumu olumlu olsa da onun kurumsal din anlayışının en büyük karşıtlarından biri olduğunu iddia etmek mümkündür.

Kierkegaard'ın felsefesi kişisel tarzda bir felsefedir. Bu nedenle de Kierkegaard, bilimi eleştirmiştir. Bilimin incelenmesinde insan varoluşu göz ardı edilmiş ve insana ilişkin nitelikler dikkate alınmamıştır. Bilimin nesnelliği ve belli kurallara uygunluğundan dolayı gözlemcinin ikinci plana atılması, Kierkegaard ve varoluşçu filozoflar tarafından bilimsel metodolojisinin eleştirilmesine neden olmuştur.

Varoluşçu filozoflar bilme edimini gösteren kişi ile nesne arasında öznel bir ilişki olduğunu savunurlar. Varoluşçu filozoflar, varoluş bilgisinin aktarılabılır bir bilgi olmadığını ve nesnel değil, öznel olduğunu düşünürler. Kierkegaard varoluşçu filozofların bu düşüncelerinin temellerinde yer almıştır.

Sistem felsefelerinin tüm olgusallığı kavrama dedikleri şey, Kierkegaard için yabancı ve iticidir. Kierkegaard'a göre sistem felsefeleri insan varoluşunu yanlış sunmuştur. Kierkegaard her türlü sistemleştirmeye karşıdır. Kierkegaard felsefede öznelliğin unutulduğunu ve yeniden keşfedilmesi gerektiğini söyler. Kierkegaard felsefenin genel ve nesnel olana değil, özel ve öznel olana yönelmesi gerektiğini şu şekilde dile getirir:

“Rasyonalist sistemler gerçekliğin tümünü bir düşünce sistemi içerisine sıkıştırır, her şeyi akla indirger ve akıl dışındaki bütün her şeyi unutturur. Ona göre akli ve toplumu ön plana çıkaran bir felsefe kişiselliği, kişisellik ilkesi olan varoluşu, insanın varoluşunu meydana getiren öğeleri hiç dikkate almaz.”²⁹

Tüm bunların ışığında her şeyden önce Kierkegaard için söyleyebileceğimiz şey, onun bireyi felsefesinin merkezine konumlandıran bir düşünür olduğudur. Düşünüre göre bireycilik, değer bireye göre belirlenmesidir³⁰ ve bunu kendi sözleriyle ifade etmemiz gerekirse “Öznellik hakikattir, öznellik gerçekliktir.”³¹ Düşünüre göre öznellik, kişiselliği, bireyselliği belirleyen o öznenin seçme özgürlüğüdür. Kierkegaard, seçme özgürlüğü olan bireysel bir Tanrı'dan bahseder. Kierkegaard Tanrı'yla insan arasındaki zıtlığı korumaya çalışır. Kierkegaard'a göre bireyin en yüksek kendini edimselleştirmesi, kendini evrensel saltık düşünce olarak değil ama saltık sen olarak Tanrı'yla ilişkilendirmesi ile olur. Yani birey, evrenselin içinde kaybolarak değil, evrenselden kendini yalıtarak kendini gerçekleştirir. Kierkegaard teist bir varoluşçudur. İnsan varoluşuna vurgu yaptığı için Kierkegaard, aynı zamanda varoluşçudur.

Kierkegaard için davranış kurallarına ne kadar karşı gelirsek, birey olma yolunda o kadar ilerleriz. Tin, Kierkegaard'a göre kişiselliktir ve tin, toplumsallığı da beraberinde getirdiğinden toplum içinde birey kalmak zordur. Kierkegaard için her

²⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 557.

³⁰ Kamuran Gödelek, “Kierkegaard'ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 5, s. 360.

³¹ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript To Philosophical Fragments*, Princeton University Press, Princeton, 1992, s. 343.

insan belli anlamda başka kişilerden ve şeylerden ayrı bir şeydir ve öyle kalır.³² Kierkegaard birey olmayı, evrenselin karşıtı olarak ele alır. Kierkegaard'a göre; evrenselin, ortaklaşmanın ve bütünselliğin yüceltilmesi 'salt putperestlik'tir.³³

Kierkegaard'a göre aylaklık, yüce bir hayat tarzıdır. Aylaklık, kişinin kendi tinselliğine olanak sağlar. Aylaklık tinlerin doğasına aittir. Aylaklığın insanın kendini anlamasına, tanımına olanak sağladığını iddia eder. İnsanın tinselliğiyle hayatın ayrıldığını söyler ve insanı toplumsal bir canlı olarak görmez. Tinsellik bize doğuştan verilmez, biz onu yaşantımızla kazanırız. Kendi sözleriyle dile getirmek gerekirse: "Aylaklığın kötülüklerin anası olduğu söylenir genellikle. Bu kötülüğün önüne geçmek için çalışma öğütlenir. Ne var ki hem korkulan kötülüğün doğasından, hem de öğütlenen çareden anlamak mümkün ki bu görüşün tamamı alt tabaka kökenlidir."³⁴

Kierkegaard'a göre, insan varlığı üzerine ortak düşünceler ileri sürülemez. Dolayısıyla insan, varlığını nesnelleştiremez. İnsanın hakikat yoksunu olduğunu vurgulayan Kierkegaard, bunun bile ancak insanın kendisi tarafından keşfedilmesi gerektiğini düşünür. O, akli sadece dolaylı bir bilgi kaynağı olarak görür. Kierkegaard bu nedenle insanı anlamada, aklın yetersiz olduğunu iddia eder. İnsanın kendisini, kendisinin duyduğu kaygı, umutsuzluk gibi somut verilerle anlayabileceğinden bu duygular insanın kendisinin bilincine vardığı kişisel anlardır. O halde her insan, kendisini psikolojik olarak anlayabilir.³⁵

2.2. Varoluş Alanları ve İbrahim Miti

Kierkegaard insanın birtakım varoluş alanlarından geçtiğini söyler. Kierkegaard için bireysel varoluş alanlarına geçiş ancak bireyin kendi varoluşunu idrak etmesiyle mümkün olacaktır. Kierkegaard, bunu az sayıda insanın gerçekleştirebileceğini söyler.

Kendi varoluşunun farkındalığını, yani bireyin kendilik bilincinin üç aşamada oluşturabileceğini dile getirir. Kierkegaard'ın deyimiyle bu 'varoluş alanları' aynı

³² Frederick Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, (çev. Deniz Canefe), İdea Yayınları, İstanbul, 1998, s. 98.

³³ Copleston, a.g.e., s. 100.

³⁴ S Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, (çev. Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 57.

³⁵ Gülsen Sağun, *Kierkegaard'da Kaygı ve Özgürlük*, "Yüksek Lisans Tezi", İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2003, s. 2-3.

zamanda insanın yaşam yolundaki estetik, etik ve dinsel varoluş aşamaları olarak adlandırılır.³⁶ Bu varoluş alanları en üstte dinsel evre en altta da estetik evre olmak üzere hiyerarşik bir düzene tabiidir. Düşünürü göre bu üç varoluşsal evre, üç farklı yaşayış biçimine ve bağlantılı olarak üç farklı insan tipine karşılık gelir. Estetik aşamadaki insanlar Faust, Don Juan ve “baştan çıkarıcı” Johannes gibi edebi karakterlerle tanımlanırken, ahlaksal aşamaya karşılık gelen insan tipi için Sokrates ve Agamemnon’u örnek göstermiştir. Dinsel aşamadaki insanlar ise iman şövalyeleri olarak da isimlendirilir ve burada verilen örnek İbrahim Peygamber’dir.³⁷

Kierkegaard Âdem’in ilk günahla birlikte yeryüzüne inmesini inceler. Kierkegaard, Âdem’in başlangıçta yani günahsız olduğu zamanda tinsellik kazanmadığını söyler. İlk günahı işleyerek Tanrı’nın katından yeryüzüne düştüğünde tinsellik kazandığını ve böylece günahın olumlu bir tarafının olduğunu iddia eder.

Kierkegaard’a göre insan kendi iradesini ilk defa günaha girerek kullanır. Âdem, yasak meyveyi yemeden önce bir seçim yapması gerekti. Bir seçim yapınca kendi iradesini kullanmayı öğrendi, böylece tinsellik kazandı. Günahla birlikte acı, kaygı, korku, umutsuzluk gibi duygularla tanıştı. Kierkegaard ilk günahla birlikte insanın tinsellik kazanmasını bu şekilde açıklar. Tüm bunların ışığında Kierkegaard varoluşun estetik, etik ve dinsel olmak üzere üç evresi olduğunu söyler:

2.2.1 Estetik Evre

Kierkegaard bu evreyi hazlara yönelimin olduğu evre olarak tanımlar. İnsanın hazlara yönelmesi acıyı da beraberinde getirir ve bu acıdan kurtulmak için insan tekrar hazlara yönelir. Estetik alanda birey sürekli anı yaşar. Kierkegaard’a göre bir şeyi estetik olarak değerlendirmek onu şimdiye göre ele almaktır.³⁸ Kişi bu evrede sıkıntısını gidermeye çalışır, ama her zaman hazzı bulacak diye bir şey yoktur, bazen acıyla karşılaşabilir. Kısır bir döngü içerisinde insan acıdan kaçmak için tekrar hazzıya yönelir.

³⁶ Gödelek, a.g.e., s. 357

³⁷ Gödelek, a.g.e., s. 363.

³⁸ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s. 11.

Kierkegaard'a göre bu kısır döngü bireye özgürlük alanı tanımaz. Kierkegaard için arzuların güdümündeki bu kişi, özgürlüğü olmayan kişidir. Estetik evrede kişi sorumluluk sahibi değildir, hazlarının güdümündedir, bilinçsiz bir şekilde yaşar. Birey bu aşamadayken toplumsal ödevlere ve görevlere yabancılaşmıştır. Kierkegaard bu evredeki bireyin kendisi için neyin iyi ya da neyin kötü olduğu ile ilgilenmeyeceğini, onun için önemli olanın neyin kendisine haz verip vermeyeceği olduğunu söyler. Tinselliğinin farkında olmayan birey bu evrede kendisine en uzak kişidir.

Estetik alandaki bireyin toplum ve toplumun değerleriyle olan bu ilişkisi, onu ahlak dışı bir kişi haline dönüştürür. Bu alanın bir özelliği de ahlakı göz ardı etmesidir. Bu noktada belirleyici olan, estetikçinin toplumsal düzenin devamını sağlayan en temel kurum olan evlilik kurumuna karşı çıkmasıdır. Ona göre evlilik, etiğin alanıdır ve etik; yaşarken de öğrenirken de aynı seviyede sıkıcıdır.³⁹

Kierkegaard bu evrenin en uç seviyedeki temsilcisi olarak Don Juan'ı görür ve bu karakterin yanında Faust'tan ve zekâyı ön plana alan Johannes'ten söz eder. Bu estetik tiplerin ortak yönünün dolaysızlık ve haz yaşamı olduğunu dile getirir. Kierkegaard, bu haz yaşamının peşinde koşmak, kişinin kendi tinselliğinin farkına varmamasına yol açacağından kişiyi umutsuzluğa götüreceğini söyler. Kişi bu aşamadan iyinin ve kötünün arasında bir karar vererek kurtulabilir ama seçim yaparak üst aşamaya geçmek zorunlu değildir. Birey bu aşamada kalmayı da seçebilir.⁴⁰

2.2.2 Etik Evre

Etik evrede olan bir kişi başta kendisine karşı olmak üzere topluma ve devlete karşı sorumludur. Ödevlerini yerine getirmeye çalışır. Kendisine karşı fedakârlığı da olur. Evrensel olan etik değerleri yerine getirmeye çalışır. Toplum içerisindeki şeylere önem vermesi ve kendisini bilmesi etik alanın temel amacıdır. Sokratesçi 'Kendini bil' etik alanında 'Kendini seçe' dönüşür. Etik alanındaki kişinin en büyük ödevi, kendi 'Ben'ini oluşturmaktır.

Estetikçi anımı yaşayan bir insan, tercihle karar vermekle uğraşmaz. Etik alanında bu vardır. Bu aşamada Tanrı'yla ilişki henüz oluşmamıştır. Kişi bu evrede

³⁹ Søren Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, (çev. Süha Sertabiboğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 70.

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *Either / Or (Volume II)*, Doubleday & Company Inc, New York, 1959, s. 181.

Tanrı'yla ilişkiye girmez ama söz konusu aşamada bir etik durum vardır. Bütün bu sorumluluklar, kişinin kendi 'Ben'ini belirleyen sorumluluklardır. Ona göre evlilik, sadece cinsel hazları doyuran bir şey değil, aynı zamanda sorumlulukları da olan bir şeydir. Dolayısıyla da evlilik, etik alanına daha uygundur.

Kierkegaard'a göre etik alanda önemli olan sorumluluklar ve ödevlerdir ve bu evrede esas olan kişinin kendini bilmesidir. "Buradaki kişi, kendine dönen, ideal benliğini ortaya çıkarır. Bu varoluş alanının temel kategorileri ise iyi, kötü ve ödevdir."⁴¹ Bireyin ödev ve sorumluluklarını yerine getirmesi bu evrede kendini bilmesine olanak sağlayarak kişiyi seçimler yapmaya yöneltir.

Etik alanında Kierkegaard'ın Agamemnon'u örnek verdiğini görürüz. O Agamemnon üzerinden toplumsal yükümlülükleri şu şekilde anlatır:

"Trajik kahraman, etik yükümlülüğün kendi içinde bir dileğe dönüşerek var olduğundan emindir. Bu nedenle Agamemnon diyebilir ki; Benim görevimin, benim dileğim olması, benim babalık yükümlülüğümü ihmal etmediğim bir kanıttır. O zaman burada dilek ve görev birbirleriyle uyumaktadır. Eğer yaşamda benim dileğim, benim görevimle çakışırsa ne mutlu bana ve aksine insanların büyük bir kısmının yaşamdaki, büyük bir istekle kendi dilekleri haline dönüştürdükleri görevleri, tam olarak yükümlülüklerinin gerisinde kalmaktadır."⁴²

Etik alan insanın seçim yapabildiği, sorumluluklarının olduğu ve özgür olduğu bir alandır. Bu evrede birey kendi düşünceleriyle değil, toplumun düşünceleriyle hareket etmektedir. Bu alan estetik evre ile dinsel evrenin arasında yer alır. Ne estetik evre gibi bilinçsizce davranışlar yer alır ne de dinsel evre gibi irrasyonel bir alandır. Bu alan, kişinin sorumluluklarının bilincinde olduğu bir varoluş evresidir. Kişi, seçim yaparak bu alandan dinsel alana geçiş yapabilir.

2.2.3 Dinsel Evre

Dinsel varoluş alanı Kierkegaard'a göre Tanrı ve Tanrı-birey arasındaki ilişkidir. İnsan sonluyla sonsuzun, özgürlükle zorunluluğun bir sentezidir. Bu sentezden dolayı insan, seçim yapma özelliğine sahiptir. Bu sentez içerisinde sonsuz olan ağır bastığı takdirde dinsel alan ortaya çıkar. Sonlu olan ağır bastığı takdirde ise estetik alan ağır basmış olur. Her seçim, kişinin kendini seçmesidir. Kişinin imanı ile bilgi arasında bir

⁴¹ Cevizci, a.g.e, s. 978.

⁴²Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s. 127.

seçim yaptığı takdirde Kierkegaard için; iman tarafımız ağır basar. Kierkegaard için iman, akılla kavranabilen bir şey değildir. İman irrasyoneldir. Bu anlamda iman 'saçma' bir şey olarak karşımıza çıkar. Etik alanında olduğu gibi bu alanda da ahlaki sorumluluklarımız yoktur.

Kierkegaard bu alanda sadece Tanrı'ya karşı sorumlu olduğumuzu ve sadece Tanrı'nın emir ve buyruklarını yerine getirmemiz gerektiğini söyler. Kierkegaard'a göre inanç insan aklına, insan doğasına ve yine insan ahlakına uymasa dahi; belki tam da bunlara uymadığı için, ona inanmamızı gerektirmektedir.⁴³ Bu alanda kayıtsız şartsız bir teslimiyet söz konusudur. Birey, Tanrı ile ilişkisini akılla değil sadece imanla gerçekleştirebilir. Kişi, inançta aklının aldığına değil alamadığına inanır.⁴⁴ Kierkegaard bu alanda acı kavramına da değinir. Kierkegaard'a göre:

*"Acı çekmenin gerçekliği, dinsel yaşam için esastır. Oysa ahlaksal olarak bakıldığında acı çekmek varoluşta rastlantısal, olası ve sonlandırılabilir bir konumda bulunur. Bununla birlikte, dinsel olarak bakıldığında, acı çekmenin bitmesiyle dinsel yaşam da biter. Bu varoluş evresindeki birey için acı, güvencedir. Tek başına olan bu birey kendisini anlatamamanın acısını taşımaktadır, akli her şeyle uğraşamayacak kadar ciddidir."*⁴⁵

İnsan iki alanda birden aynı anda bulunamaz. Estetikçi hazlar peşinde koşarken acı yaşayabilir. Bu anlardan bir sıçrama yaşayıp üst evreye, etik evreye geçebilir. Buna sıçrama denmesinin nedeni bir anda olmasıdır. Alanlar arasında geçiş, bir sıçramayla gerçekleşir.

Kierkegaard dinsel alanda İbrahim mitini örnek verir. Uzun süre çocuğu olmayan İbrahim Peygamberin bir erkek evlada sahip olunca daha önce Tanrı'ya verdiği söz gereği oğlunu Tanrı'ya kurban etmek zorunda kalır. İbrahim için oğlu İshak'ı kurban etmek imanı için bir sınamadır. Burada imanını ispatlama durumunda kalan İbrahim, imanın paradoksu ile karşı karşıya kalmıştır. Bir yandan oğlunu kurban etmek zorunda kalırken; aynı zamanda imanın gücüyle Tanrı'nın oğlunu ona geri vereceğini düşünmüştür. İbrahim'in bu davranışı evrensel açıdan akıl dışı ve saçma gelebilir, fakat İbrahim'in bu davranışı sonsuz bir teslimiyeti bize gösterir. Bu davranış ne estetik evrenin bilinçsizliği ile ne de etik alanın ödev ve sorumluluğu ile anlaşılabilir.

⁴³ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 52.

⁴⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 12.

⁴⁵ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 17.

Evrensel olarak bir babanın oğlunu kurban etmesi akıl dışıdır. İbrahim gibi bir iman şövalyesi için bu davranış ancak sonsuz bir teslimiyetin göstergesidir. İbrahim'in bu örneği Kierkegaard için tam bir cesaret göstergesi olarak nitelendirilir. Ona göre "...İbrahim'in öyküsü etiğin bir teleolojik askıya alınmasını içerir. O tekil bir birey olarak, evrenselden daha yüce hale gelmiştir."⁴⁶ Kierkegaard imanın akıldışı ve saçma olduğunu kabul eder, inancın özünün irrasyonel olmasından dolayı saçma olduğunu söyler. Akıl dışı olarak görülmesinin nedeni, kavranamaz olmasından kaynaklanmaktadır. İnancın akılla anlaşılamayacağını bu nedenle de saçma olduğunu dile getirir. Tam da bu nedenle Tanrı ve dini akılla kavramaya çalışmak yerine onlara inanılmalıdır.

2.3 Kaygı ve Umutsuzluk

Kierkegaard, kaygıları ve arzuları ile birlikte insanı temel alan bir felsefe yapmaya çalışır. Kierkegaard için var olmak; giderek artan bir biçimde birey olmak, evrenselden kopmak, birey olarak yaşamak, bireysellikten yana evrenselliği aşmaktır.⁴⁷ Kierkegaard'a göre birey, evrenselin içinde kaybolur ve önemini yitirir. Sorumluluk duygusunu kaybeder. Sorumluluk derken kişinin kendisine karşı sorumluluğunun yanında bir de çevresindekilere karşı sorumluluğu vardır. "Önce Tanrı'yı sonra başkalarını sonra da kendini sev!" düşüncesi hâkimdir. Burada en önemli şey Tanrı sevgisidir.

Kierkegaard için insan ilk günahla birlikte kaygı, korku, umutsuzluk gibi duygularla karşılaşmıştır. Daha önce de değindiğimiz gibi Âdem dünyaya ilk günahla birlikte düşer ve tinsellik kazanır. Âdem'in yasak elmayı yemesi aşamasında gelecekle ilgili kaygısı yoktur. Dünyaya düşmesiyle kaygılar başlar. Âdem'le birlikte kaygı dünyaya girmiştir. Kaygının da tıpkı umutsuzluk gibi sonluyla ilişkisi vardır. İnsan özgür olduğu için kaygı duyar. Ağır bir sorumluluk duygusu insanı özgür olmaktan alıkoyar. Âdem dünyaya düşmeden önce masumdu ama tını yoktu. Günahla birlikte kaygı duymuştur ve tinselliği artmıştır. İnsan tutkulu bir varlıktır. Kierkegaard'a göre, Âdem yasak ağacın meyvelerini yemese bile tutkusundan dolayı günah işlemiş

⁴⁶ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 114.

⁴⁷ Copleston, *a.g.e.*, s. 99.

olacaktı; çünkü yasak, arzuyu uyandırır. Kierkegaard'ın da söylediği gibi, Âdem'i kaygıya iten şey yasaktır, zira yasakla birlikte özgürlüğün imkânı ve olanağı ortaya çıkmaktadır.⁴⁸

Kaygı, tinin etkinliğinin zorunlu bir sonucudur. Dolayısıyla kaygı kaçınılmayan tinsel bir durumdur. Tinselliği arttırdığımız sürece umutsuzluktan kurtuluruz. Tinselliği arttırmak için ben olmamız gerekir, kendimizi anlamamız gerekir. Bu da ancak içe bakışla mümkündür. İçe bakışta kendimizi tanırız ve umutsuzluğumuz ortadan kalkar. Kaygı bir anlamda sonlu dünyanın aldatıcılığını ortaya koyar. Kaygı, belirsizlik durumunda yaşanan duygudur. Kaygı, sürekli olarak geleceğe yöneliktir. Biz var olduğumuz sürece de vardır. Kierkegaard'a göre günahla kaygı birbirini tamamlayan kavramlardır. Günah, kaygının içine girmiştir ve kaygıyı kendisi ile birlikte getirmiştir. Kierkegaard'a göre; "günah umutsuzluk içinde ve Tanrı karşısında olmaktır."⁴⁹

Kierkegaard bir nesnel kaygıdan bir de öznel kaygıdan bahseder. Nesnel kaygı, özgür olan insanın birtakım sorumluluklar duyması ve birtakım seçim karmaşasının sonuçlarından oluşan ruh halidir. Öznel kaygı, insanın Tanrı ile ilişkisi sonucu oluşan ruh halidir. "Kaygı" kavramı üzerine birçok tanım yapan Kierkegaard kaygıyı, "özgürlüğün kendini kaybettiği kadınsı bir zayıflık"⁵⁰ olarak nitelendirir.

Kişinin kendini gerçekleştirmesinde kaygı kavramı önemli bir kavramdır. Kierkegaard kaygı ile korku kavramlarının birbirleriyle karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Zira o, kaygı ile korku arasında bir fark görmektedir. Korkunun bir nesnesi vardır, fakat kaygının bir nesnesi yoktur. İnsan varoluşu boyunca kaygı duyar ve seçimlerde bulunur. Kierkegaard'a göre doğru ya da yanlış, sürekli seçimler yaparız. Seçimlerin sonucunu bilememek de bizi kaygıya düşürür.

Kierkegaard'ın kaygısı, hakikati bilmek değil Tanrı'yı hissetmek ve O'na inanmaktır. Yani kaygı, insanın birtakım olanaklarla karşılaşması ve bunların ortaya çıkaracaklarından kaynaklanan bir ruh durumudur. Kaygı, korkuya nazaran giderilemez bir şeydir ve belirsizdir. Bu nedenle de insanı umutsuzluğa düşürür.

⁴⁸ Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2003, s. 58.

⁴⁹ Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık: Umutsuzluk*, (çev. Mukadder Yakupoğlu), Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2004, s. 95.

⁵⁰ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 74.

“Kaygı, korkudan farklıdır, çünkü korkuya neden olan, korkunun yöneldiği bir nesne vardır. Oysa kaygının nesnesi hiçliktir ve hiçlik bir nesne değildir. Korku bir nesnesi olduğu için zapt edilebilir. Ancak kaygı zapt edilemez; çünkü hiçbir sonlu varlık kendi sonluluğunu yenemez.”⁵¹

Kierkegaard kaygı ile korku arasında ayırım yaptıktan sonra umutsuzluk kavramından da bahseder. Kaygı ve umutsuzluk kavramları, insanın kendi benliğini oluşturmasında rol alan önemli kavramlardır. Kaygı insanın dünya ile ilişkisi sonucu ortaya çıkan bir duyguyken; umutsuzluk, insanın kendisi ile ilişkisi sonucu ortaya çıkan bir duygudur. Kaygı tin sahibi bir insanın yaşadığı duygudur. Kierkegaard’a göre kaygı olumludur çünkü tinselliği artırır. Umutsuzluk insanın doğal yapısını bilmemesidir, farkında olmamasıdır.

Kierkegaard’a göre umutsuzluk bireyin karşısına çıkar. Bireyin umutsuzluktan kaçması mümkün değildir. Umutsuzluk ölümcül bir hastalıktır. Kierkegaard bunu şu sözlerle dile getirir:

“Hekimlerin dedikleri gibi nasıl tam olarak sağlıklı bir insan yoksa yakından bakıldığında, içinde bir tedirginliğin, bir bozukluğun, bir uyumsuzluğun, nereden kaynaklandığı bilinmeyen veya hatta bilmeye cesaret edilemeyen bir korkunun, dış olaydan kaynaklanan bir korkunun veya kendiliğinden olan bir korkunun bulunmadığı ve umutsuzluktan bağışık tek bir insanın da olmadığı söylenebilir.”⁵²

Kierkegaard umutsuzluğun ortaya çıkmasını tarihle de ilişkilendirerek değerlendirir. Ona göre varoluşunu meydana getiren insan, kendinden veya Tanrı’dan uzaklaşırsa umutsuzluğa düşer. Kierkegaard ancak umutsuzluğun farkına varılabildiğinde önleminin alınabileceğinden söz eder. Eğer bu fark edilmezse umutsuzluğun insanı can çekiştirerek öldüren bir hastalığa dönüşeceğini belirtir.

Kierkegaard iman sayesinde Tanrı ile kurulan ilişkinin umutsuzluğu giderebileceğini vurgular. Kierkegaard’a göre Tanrı’dan uzaklaşan insan umutsuzluk içindedir. Tanrı’ya yakın olmak, O’nun huzurunda olmaktır. Tanrı’yla aracısız bir şekilde karşı karşıya gelmek, aynı zamanda Tanrı üzerinden kişinin kendisiyle ilişkide olmasıdır. Kısacası Kierkegaard aslında umutsuzluğu gideren şeyin “iman” olduğunu iddia etmektedir.

⁵¹ Seçil Deren, *Angst ve Ölümlülük*, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Yıl:2, Sayı: 6, 1999, s. 116.

⁵² Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık: Umutsuzluk*, s. 31.

Ayrıca onun acı çekmenin bir insan için gerekli olduğunu söylemesi de ilgi çekici bir durumdur. Kierkegaard için acı çekmek özgürleşmeyi ve arınmayı sağlamaktadır. Bu nedenle acı çekmek düşünür tarafından en önemli duygularımızdan biri olarak kabul edilir.

Kierkegaard'a göre umutsuzluk, günlük hayatta kullandığımız umutsuzluk kavramından farklıdır ve ona göre bir benliğe sahip olduğunun bilincinde olmayan, kendisi olmayı arzulayan ve kendisi olmayı arzulamayan kişi olmak üzere üç tür umutsuzluk vardır.⁵³

Bir ben olduğunun farkında olmayan kişinin umutsuzluğa ilişkin farkındalığı yoktur. Böyle bir durumda insanın umutsuzluğundan kurtulması zorlaşır. Bir ben olmak isteyen kişi ise bir bilince sahiptir ve bilinç artıkça umutsuzluk da artar. Bilinç umutsuzluğu artırır. Bilinç; karar verme, seçme, yapma ve sonunda bunlar dolayısıyla ortaya çıkan sonuç da insanı umutsuz yapar. Ben olmak istemeyen ve başkası olmak isteyen kişi, yanlış bir ben oluşturduğu umutsuzluğuna düşer. Ben olmayan kişi, kendini fazlasıyla büyük gösterip Tanrı yerine koyarsa yanlış bir ben olduğu için umutsuzluğa düşer. Böylelikle bu kişiler arasında umutsuzluk yaygınlaşır.

Kierkegaard'da umutsuzluk günah kavramıyla da ilişkilidir. Kişi Tanrı'dan uzaklaşınca umutsuzluğa ve günaha düşer. Ama bunu imanla yenebilir. Kendi olma bilinci sorumluluk getirir ve bu sorumluluk umutsuzluğu ortaya çıkarır. Tanrı karşısında bireyin seçimi ya iman ya da günah şeklinde olur. İnsan bir sentezdir. İnsan sonlu ve sonsuzun bir sentezidir. O sonlu yapısı insanda ağır bastığı sürece sonluluğundan dolayı sıkıntı yaşar. Tanrı'yla ilişki kurarsa gerçek bir birey olur ve bu sıkıntıdan ve umutsuzluktan kurtulur.

Tin haline gelebilecek bir sentezi oluşturmaya çalışan insan umutsuzluk, kaygı gibi birçok duygu biçimleriyle karşılaşır. Bu duygu biçimleri sadece insana özgüdür. Bu duygu biçimleriyle karşılaşan insanlar acı çekerler. İşte insanı yüce varlık yapan şey de onun acı çekmesinin gerekliliğidir.⁵⁴ Kierkegaard'a göre günah, umutsuzluğa yol açmaktadır. Günah sürekli ve her bir günah yeni bir günahı doğurur. Bundan kurtuluş Tanrı'ya inanmakla ve tam teslimiyetle mümkündür.

⁵³ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık: Umutsuzluk*, s. 2.

⁵⁴ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık: Umutsuzluk*, s. 23.

III. BÖLÜM

ÖZGÜRLÜK VE İNANÇ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA JEAN-PAUL SARTRE'İN VAROLUŞÇU FELSEFESİ

Tezin bu son ve üçüncü kısmında Jean-Paul Sartre ve felsefesi incelenmiştir. Bu kapsamda ilk olarak Sartre'ın hayatı ve felsefi görüşlerinin temel parametreleri açıklanmıştır. Sonrasında kendinde varlık ve kendisi için varlık anlayışlarına ilişkin görüşleri detaylandırılmıştır. Son bölümde ise filozofun bulantı ve özgürlüğe ilişkin gözlem ve önerileri açıklanmıştır. Burada varlığın özden önce gelmesi ne anlama geliyor?" Bu, insanın önce var olduğu, dünyada tanıştığı, ortaya çıktığı ve daha sonra kendini tanımladığı anlamına gelir. Eğer varoluşçu onu tasarlarsa, kesin değilse, ilk önce hiçbir şey olmadığı ve ancak o zaman gerçekleşeceği gibi olacaktır. İnsan doğası yoktur, çünkü onu düşünecek Tanrı yoktur.⁵⁵

Varoluşçu filozoflardan olan Sartre etik ile ilgili açıklamalarında etiği dünyayla karşılaşma biçimi olarak ele alır. Tezin bu bölümünde Sartre'ın bir kısmını Kierkegaard'tan miras aldığı özgürlük, bulantı, yabancılaşma, saçma gibi kavramlarına değinilecektir. Düşünürün varoluşa yaklaşımı ile birlikte "kendinde varlık", "kendisi için varlık" ayrımına yönelik açıklamaları üzerinde durulacaktır.

Sartre'ın "kendinde varlık" ve "kendisi için varlık" kavramlarında saçma kavramı ve inanç ile ilgili yönelimleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Düşünür "kendinde varlık" kavramıyla ilgili tek başına anlamı olmayan, başlangıcı ve sonu olmayan tam sabit bağlantısı olmayan bir nesne varlık olarak açıklama yaparken; "kendisi için varlığı" bilinçli, yönelimsel, özünü kendisi oluşturan bir varlık açıklaması yapar. Bu noktada "kendisi için varlığı", diğer tüm canlılardan farklı kılan öğelerin neler olduğu ve bu varoluş kategorisinin inanç ve özgürlük ile ilişkisinin ne olduğu üzerinde durulacaktır.

⁵⁵ Jean-Paul Sartre, "Existentialism is a Humanism", *Existentialism From Dostoyevsky to Sartre*, (ed. Walter Kaufmann), Meridian Books, New York, 1956, s. 290-291

Tezin bu bölümünde Sartre'ın felsefesindeki diğer önemli kavramlar olan sorumluluk ve sıkıntı kavramları yine özgürlük ile ilişkili ve ilişkisi içerisinde ele alınacaktır. Tüm bu kavramlaştırmada Kierkegaard ile ortak yönlere sahip olsa da Sartre temel bir konuda, inanç konusunda Kierkegaard'tan ayrılmaktadır ve bu bölümde iki düşünürün birbirlerinden nasıl ayrıştıkları ele alınacaktır. Sartre insan özgürlüğünün kısıtlayan şey olarak Tanrı'yı ele alırken insan özgürlüğünün temelini seçim kavramıyla açıklaması üzerinde durulacak ve özgürlük konusunda Kierkegaard'dan nasıl ayrıldığına değinilecektir.

3.1. Sartre'ın Varoluşçuluğunda Özgürlüğün Fenomenolojisi

21 Haziran 1905'te Fransa'da doğan Jean-Paul Sartre babasının küçük yaşta ölmesi üzerine, annesi ile birlikte yaşamına devam etmiştir. Üniversite eğitimini 1924-1928 yılları arasında École Normale Supérieure'de tamamlamış, ardından Le Havre, Laon ve sonrasında Paris'te felsefe dersleri vermiştir. 1933-1935 yılları arasında Berlin ve Freiburg Üniversitelerinde araştırmalarda bulunmuştur. 1939 yılında Fransız ordusuna katılmış, 1940'da yakalanmış ve 1941'de salınmıştır. Direniş hareketinin etkin isimlerinden birisi olmuştur. 1936 yılında ego, kendilik ve hayal gücü üzerine *L'imagination. Étude critique* adlı bir makale yayınlamıştır. 1938 yılında ise ünlü romanı *La nausée*'yi kaleme almıştır.⁵⁶ Sartre, felsefesini Tanrı'nın yokluğunu temel olarak oluşturmuştur. Sartre Nietzsche, Husserl ve Heidegger gibi birçok varoluşçu filozofun görüşlerini birleştirip kendine özgü yeni bir felsefe oluşturmuştur.

*“Sartre'a göre insan birey olarak kendine yabancı bir gerçeklik içindedir ve bir başına bırakılmıştır. İçinde bırakıldığı gerçekliğe karşı şu ya da bu tutumu benimsemesini sağlayan bir özgürlüğü vardır ve bu özgürlüğü kullanmaya mahkûmdur.”*⁵⁷

Sartre da, Heidegger gibi fenomenolojiyi varoluşçu bir yöntem olarak kullanmıştır ve “özgürlük” sorununa fenomenolojik bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Sartre'a göre kişinin kendini özgür hissetmesi; onun gerçekten özgür olduğu anlamına gelmez, bu bir yanılsamadır. Özgürlük, kolay bir şey değildir, büyük bir sorumluluk

⁵⁶ Sartre, “Existentialism is a Humanism”, s. 341-342.

⁵⁷ Sarıoğlu, s. 251.

getirir. Özgürlük, sahip olduğumuz bir özellik değildir; yapıp ettiklerimizle, seçimlerimizle elde ettiğimiz ve içinde bulunduğumuz bir durumdur.

Düşünüre göre etik, insanın eylemliliğinin nasıl açığa çıktığını, insanın dünyayla karşılaşma biçimini gösterir. Sartre'ın eserleri kendi yaşantısından izler taşır. Korku, özgürlük, bulantı, yabancılaşma, saçma gibi kavramlar düşünürün felsefesinde üzerinde durduğu önemli kavramlardır. İnsanın varlığını özgürlükle tanımlayan Sartre bu bağlamda da 'kendinde varlık' ve 'kendisi için varlık' kavramlarını açıklar. Sartre felsefesini bütünlüğüyle ilk kez, en önemli yapıtı olan '*Varlık ve Hiçlik*'te ortaya koymuştur. Sartre'ın felsefesinde varlık kavramı olumsuzluk içermez ve filozof bu yönüyle de Hegel'den ayrılır.

Sartre varlık konusunda da Husserl'den olduğu kadar Heidegger'den de farklı düşünür. Heidegger varlığı fenomen ötesi görür. "Varlık, var olandan farklıdır." diyerek bu farklılığı ontolojik perspektifte açıklamaktadır. Dolayısıyla Heidegger'e göre "var olan vardır", diyebiliriz ama "varlık vardır" diyemeyiz. Sartre varlığı, Heidegger'deki aşkın konumundan aşağı indirir ve varlık hakkında üç önermede bulunur:

- i. Varlık vardır.
- ii. Varlık kendisidir.
- iii. Varlık neyse odur.⁵⁸

Sartre'a göre varlığın saklı kalmış bir yönü yoktur. Husserl'de olduğu gibi kendine gönderme diye bir şey söz konusu değildir. Varlık, kendinin nedeni değil doğrudan kendidir. Dolayısıyla Sartre, Heidegger'de gördüğü idealizmi materyalizme dönüştürmüştür. Sartre'ın varlık anlayışı sekülerdir; bu bağlamda Sartre, varlığın fenomenlerin arkasında saklı bir şey olduğunu kabul etmez.

3.2. Kendinde Varlık ve Kendisi İçin Varlık Anlayışı

Sartre, varolanı üç varoluşsal düzeyde ele alır. Bunlar "être-en-soi" yani "kendinde varlık", "être-pour-soi" yani "kendisi için varlık" ve "başkası için varolan"dır. Düşünüre göre kendinde varlık, kendi özneliğiyle ve determinist

⁵⁸ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, (çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çetkinkaya Eksen), İthaki, İstanbul, 2009

motiflere indirgenmiş, kendiyle dolu varlıktır. Sartre’da, kendinde varlık; tam ve sabit, ne kendisiyle ne de kendisinin dışında bir şeyle ilişkisi ya da bağıntısı olmayan bir nesne varlığına karşılık gelmektedir. Var olma için bir nedeni bulunmadığından da yaratılmamıştır.⁵⁹ Bu nedenle kendinde varlık tek başına anlamsızdır. Sartre’a göre kendinde varlık bütün sentezler içerisinde en çözülmeyenidir ve kendinde varlık kendisinin kendisiyle sentezidir.⁶⁰ Kendinde varlık sentez içeren bir özdeşlik gibidir. Kendi kendine sentezlenmiş bir varlık söz konusudur.

Sartre’da varlık, kendi kendisinin nedeni değildir, çünkü varlık kendidir. Sartre’a göre kendinde varlık tam bir doluluk içindedir; değişmez, başlangıcı olmayan sonsuz bir varlıktır. Bu nedenlerden dolayı Sartre’ın kendinde varlığı yaratılmamıştır. Bu yüzden ona göre açıklanamaz bir özelliğe sahiptir, saçma olarak nitelendirilir.

Düşünürün kendisi için varlık şeklinde isimlendirdiği varlık ise bilinçli bir varlıktır. Bunun da insanın kendisi olduğunu söyler Sartre. Kendisi için varlık, bilinçli olmak bakımından önem taşır. Sartre’a göre kendisi için varlık tam olarak da hiçliktir. İnsan dünyaya atılmışlığından beri, kendini oluş sürecine bırakarak bu hiçliğin zorunluluğundan kendini var etmeye doğru gider.

Sartre kendisi için varlık olarak tanımladığı insanın özünün, önceden belirlenmiş olmadığını söyler; çünkü Sartre’a göre insan masa, kalem gibi bilinçsiz ve basit bir varlık değildir. Nesnelere olduklarından farklı bir şey olamazlar ama bilinçli varlık olan insan olmak istediğini kendisi seçme imkânına sahiptir. Bu nedenle kendi içinde varlık, yönelimsel bir varlıktır.⁶¹ Yönelimsel ve bilinçli bir varlık olan insan, kendisini seçimler yaparak açığa çıkarır. Sartre’da insanı Husserl’de olduğu gibi bir bilinç varlığı olarak tanımlar. Sartre için de insan, bir bilinçtir ve bedenle cisimleşmiştir. Sartre varoluşun, özden önce geldiğini savunur. Ancak bilinçli varlık olarak sadece insan kendi özünü oluşturabilmektedir. İnsan, bu nedenle değerlidir; çünkü sadece insan seçimler yapıp kendi özünü oluşturur. Sartre’da kendi özünü yaratan tek varlık, kendisi için varlıktır. Sartre burada ateist düşüncelerinin de etkisindedir. Bir

⁵⁹ Nejat Bozkurt, *Çağdaş Felsefeden Kesitler*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1990, s. 128.

⁶⁰ Kenan Gürsoy, *Jean-Paul Sartre: Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 10-12.

⁶¹ Cevizci, a.g.e., s. 909.

yaratıcının olmadığını düşündüğü için kendisini yaratan bir varlık olarak kendisi için varlıktan söz eder.

Sonuç olarak kendinde varlık, bilinçsizliğinden dolayı özgür değildir ama kendi içinde varlık özgür bir varoluşa sahiptir. Fakat insan kayıtsız, şartsız bir özgürlüğe de sahip değildir. Aksine özgürlüğün getirdiği sorumluluğu üstlenmek zorundadır. Bu bağlamda kendinde varlık olmanın özgürlüğüyle, kendisi için varlık olmanın zorunluğu sürekli ve diyalektik bir çatışma içindedir. İnsan sorumluluğun farkına vararak, özgür olmak zorunda olduğunu anlayarak, bir taş gibi kendisiyle dolu bir kendinde varlık olmaktan; bilince sahip, sorumluluğunun farkında bir kendisi için varlığa dönüşür. Bu bağlamda Sartre'in tanımladığı sorumluluğa sahip, özgürlüğe mahkûm olduğunu bilen, varlığını kendi oluşturan, sürekli bir oluş halinde olan birey tanımlanmış olur. Böyle bir birey; kendisi için bilince sahip, kendisi için bir varlıktır. Bu özelliklere sahip kişi, deterministik, doğuştan bir özü olmayan, tüm diğer canlılardan farklı, sorumluluk sahibi ve özgür insandır.

3.3. Sartre'da Ölüm, Ölümsüzlük ve İnanç İlişkisi

Tom Stoppard tarafından kaleme alınan farklı bir Hamlet uyarlamasında, Hamlet'te yer alan karakterlerden Rosencrantz "Bengilik korkunç bir düşünce (...) demek istiyorum ki, nerede bir son bulacak?" diye sorar. Buna Guildenstern "Ölümün ardından gelen bengilik (...) her iki dünya içinde en kötüsüdür. Korkunç bir düşüncedir." diyerek karşılık verir.⁶² Guildenstern'in argümanından ölümün ardından gelen bir ölümsüzlüğün, dolayısıyla sonsuzluğun korkunç bir durum olduğunu anlamak mümkündür. Peki ya ölüm öncesindeki bir ölümsüzlük daha doğrusu hiç ölmeme hali, Jeff Malpas'ın da söylediği gibi daha az mı korkunç olurdu?⁶³

Örneğin Bernard Williams, sonsuz bir yaşamın ilgiden ve anlamdan yoksun bir yaşam olacağını iddia eder.⁶⁴ Bu bağlamda metinde karşı durulan tez de ortaya konulmuş olur. Eserde sınınan, daha doğrusu karşı durulan tezin sonsuz bir hayatın

⁶² Tom Stoppard, *Rosencrantz and Guildenstern are Dead*, Grove Weidenfeld, New York, 1967, s. 71.

⁶³ Jeff Malpas, "Ölüm ve Bir Yaşamın Bütünlüğü", *Ölüm ve Felsefe*, (ed. Jeff Malpas, Robert C. Solomon), (çev. Nur Küçük), İthaki Yayınları, İstanbul, 2006, s. 236.

⁶⁴ Bernard Williams, *The Macroupos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, s. 82-100, akt. Malpas, s. 235.

anlamsız, korkunç, sıkıcı ve tekdüze olduğunu anlamak mümkündür. Malpas söz konusu tezle ilgili, bir bakıma Williams'ı haklı bulsa da yaşamak ve yaşama sahip olmak arasında bir ayrıma gider.

Bu bağlamda düşünür yaşamın bir başka deyişle yaşamının; varoluşunu sürdürmek, beslenmek, üremek gibi durumları ifade eden bir yapıyı kapsadığını savunurken, yaşama sahip olmanın daha özel bir anlama sahip olduğunu ve salt varoluştan ziyade, yaşamın sorumluluğunun da üstlenildiği bir yönü olduğunu iddia eder.⁶⁵ Bu çerçevede sonsuz bir hayatın sıkıcı, korkunç ve tekdüze olacağı tezine bir antitez olarak Malpas, sonsuz bir yaşamın aslında tek bir sonsuz yaşam olmadığını savunur.

Malpas bu savını ve karşı çıkışını varoluşçu geleneğe atıfta bulunarak yapar. Zira varoluşçu geleneğin Heidegger, Sartre gibi önemli temsilcilerine göre “insan taslak halinde bir varlıktır” ve dolayısıyla insan aslında sürekli değişen bir yapıyı içerisinde taşır ve bırakın sonsuz bir yaşamı, kısa bir yaşamda bile insan aslında birden çok yaşamı yaşamaktadır. Malpas'ın bu antitezine bir eleştiri dolayısıyla bir anti-antitez geliştirmek gerekirse bunu sonsuz bir yaşamın bu şekilde olabileceğinin bir güvencesi olmayacağı, zira bir insanın hiçbir zaman değişmeyecek bir varlık olabileceği düşüncesini sunabiliriz.

Malpas'ın bu anti-antiteze karşı cevabı da antitezinin içinde saklıdır. Malpas'ın ölümsüzlüğün aslında tekdüze bir durum değil, çok sayıda ölümü ve yeniden doğumu yani değişimi ve gelişimi içeren bir yapısı olacağını söyler. Fakat bu durumun tıpkı antitezde iddia edildiği gibi böylesi şekilde yaşamayı yani yaşama sahip olma ve yaşamının sorumluluğunu alma niteliğine sahip olmayanlar için geçerli olmayacağı anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda Malpas bu anti-antiteze kısmen katılmaktadır. Kısmen katılmaktadır zira söz edilen yaşam hiçbir değişimin olmadığı tekdüze bir yaşam ise bu tek bir yaşamdır ve böylesi bir yaşam, anlamsız ve istenmedik bir yaşam olacaktır. Oysaki varoluşçu gelenek insanların yaşamlarının sürekli değişen bir taslak olduğunu göstermektedir.

⁶⁵ Malpas, a.g.e., s. 236.

Bununla birlikte bu taslağın değişmesi, gelişmesi ve zenginleşmesinde bireye büyük bir rol düşmektedir. Birey yaşam sorumluluğunu alıp, yaşamını ve eylemlerini sürekli bir sorgu nesnesi haline getirirse sürekli değişen bir yaşama sahip olur. Böylesi bir yaşam ise sonsuzluk içinde dahi asla bir noktaya sahiplenmeyecek ve sürekli değişerek yine sonsuz sayıda yaşamı içerecektir. Bu bakımdan yaşam, ne bunaltıcı ne de anlamsız olacaktır. Malpas bu konuyla ilgili *Ölüm ve Felsefe* adlı eserin “Ölüm ve Bir Yaşamın Bütünlüğü” adlı bölümünde şu tespitleri paylaşmaktadır:

“Bir yaşama sahip olmak o yaşamı bir bütün olarak kavramayı, bir yaşamı bir bütün olarak kavramaksa onu bir grup projenin süregiden birlik ve bütünlüğü terimlerinde kavramayı gerektirir. Ama o projelerin ve bir bütün olarak yaşamın özdeşliği o projelerin ve o yaşamın ilişkili olduğu, dünyadaki tikel ve nesnel ve olaylardan ayırılmaz. Sonsuzca süren bir yaşam sürekli mutasyona yetenekli bir yaşam olurdu ama böyle bir yaşam hiçbir biçimde tekil bir yaşam olmazdı. Olsa olsa bir yaşamlar dizisi olabilirdi. Böyle bir yaşam, zaman içerisinde zorunlu özdeşlikten yoksun olmakla kalmaz, aynı zamanda kişinin onun şeklini önemseyebileceği bir şey de olamazdı. Öyleyse diyebiliriz ki, ölümsüzlük özdeşliğin çözülmesi anlamına gelir ve hiç de ölümsüzlüğe benzemez.”⁶⁶

Bu tespitlerden de anlaşılacağı üzere son tahlilde Malpas, sadece yaşayanların sonsuzluğunun durağan, tekdüze ve korkunç olacağını kabul etmektedir. Bununla birlikte yaşama sahip olanların ve yaşam sorumluluğunu alanların sonsuzluğunun veya ölümsüzlüğünün aslında birçok ölümlülükten oluşan ve adeta her birinin farklı bir insan olduğu sayısız seçenek ve sayısız ölümlülüklerden oluşacağını iddia eder ve bu şekilde anti-antitezi de reddetmiş olur.

Malpas’a göre insan yaşama sahip olmayı seçip kendisi için varlık olamazsa, adeta sadece bir ağaç veya bir taş gibi var olan kendinde varlıktan bir farkı kalmaz. Bu durumda bilince sahip bir varlığın sonsuz bir yaşama sahip olması bir işkenceden ve korkunç bir durumdan farksızdır. Ancak özgürlüğe mahkûm olduğu bilinciyle hayatının anlamını önceden belirlemiş, özün varoluştan önce geldiğini reddedip sorumluluğunu üstlenen insan, varoluşun özden önce geldiğinin bilinciyle sürekli yeni varoluşlara ve değişime sahip olacaktır. Bu sayede de sonsuzluk içinde birçok sonlu yaşamı yaşayacaktır.

⁶⁶ Malpas, a.g.e., s. 262-263.

Malpas da Sartre'a gibi bizi, "yaşayan öbür şeylerden ayıran noktalardan biri, (...) yaşama sahip olmaktır" ifadesiyle tanımlar.⁶⁷ Böylesi bir fark Malpas'a göre biyolojik farkın ötesindedir ve varlık bilimsel bir farktır. Malpas, Heidegger'den ödünç aldığı dünyada olmak kavramıyla bu durumu açıklar ve insanların, diğer tüm canlılardan daha farklı bir biçimde dünyada olduklarını belirtir. Ancak bununla birlikte "dünyada olmak ve kişinin dünyadaki varlığı kavraması hem dünyaya hem de kişinin o dünya içerisindeki yaşamına dair bir kavrayışı gerektirir."⁶⁸

Bu bağlamda yaşama dair bir kavrayışın, Malpas'ın da daha önce değindiği gibi yaşama sahip olmakla ve dolayısıyla yaşamın sorumluluğunu almakla doğrudan ilişkisi vardır. Zira Malpas "yaşama sahip olmak kişinin yaşamını gerçekten kendi yaşamı olarak, kendi yaşadığı bir şey olarak, şu ya da bu derecede sorumluluğunu üstlendiği bir şey olarak kavramasını gerektirir."⁶⁹ demektedir.

Temellerinden itibaren varoluşçu geleneğin, yapılan seçimler sonucunda tıpkı etik, estetik, dinsel evrelerde olduğu gibi insanların yaşamlarında düşünsel bir evrim geçirebilecekleri ve hatta tamamen değişip, bir önceki benlikleriyle bilişsel olarak neredeyse kıyaslanamayacakları bir yapıya ulaşmaları mümkündür. Öyle ki insanlar bırakın sonsuz yaşamı, kısa bir ömür içinde dahi değişmek istediklerinde seçimleri sonucunda birden çok farklı yaşamı yaşayabilirler.

Sonuç olarak karşı durulan tez sonsuz bir hayatın anlamsız, korkunç, sıkıcı olacağı; zira sonsuz uzunluktaki bir hayatın başka türlü bir sonuç getirmesinin olanaklı olmadığıdır. Böylesi bir teze antitez olarak Malpas gerçek anlamda bir yaşamın sonsuz değil sonlu olduğu durumlarda bile aslında tek bir yaşam olmadığını savunur. Bu bağlamda Malpas, sonsuzca süren bir yaşamın aslında sürekli mutasyona uğrayan bir yaşam olacağını ve böylesi bir yaşamınsa tekil bir yaşam olamayacağını savunur. Dolayısıyla sonsuz bir yaşam, aynı görünmekle birlikte aslında aynı bireyin çok sayıda sonlu yaşamı yaşaması anlamına gelmektedir. Bu yönüyle sonlu bir yaşamdan korkunç, sıkıcı veya anlamdan yoksunluk bakımından bir fark içermemektedir. Zira dünyada bulunan insan Sartre'ın söylediği gibi eğer özgürlüğe mahkûm olduğunun farkındaysa, eğer yaşamının sorumluluğunu almışsa, eğer taslak halinde bir varlıkla

⁶⁷ Malpas, a.g.e., s. 237.

⁶⁸ Malpas, a.g.e., s. 237.

⁶⁹ Malpas, a.g.e., s. 236.

sürekli değişim halindedir ve varoluşu özünden önce gelmiştir ve sürekli değişmektedir. Kısacası insan sürekli değişen ve farklılaşan bir yaşamın sahibidir.

Malpas'ın bu savına veya antitezine karşı iddia edilebilecek bir anti-antitez olarak sonsuz bir yaşamın sürekli değişen ve hatta bir önceki dönemiyle kıyaslandığında yeni bir insan sayılabilecek ölçüde değişen bir yapıyı taşıyacağıının bir güvencesi olmadığıdır. Malpas bu karşı çıkışı, hem kabul edecek hem de reddedecektir. Zira böylesi bir yaklaşım yaşamakla, yaşamın sorumluluğunu almaktaki farklılıkta ortaya çıkmaktadır.

Diğer tüm biyolojik varlıklar gibi sadece yaşayan bir insan, yaşamının sorumluluğunu alamamış, adeta kendinde varlık olarak insan gerçekten sonsuzluk içinde bile bir kez yaşama ihtimalini beraberinde getirmektedir. Oysaki yaşamın ötesinde, yaşamın sorumluluğunu üstlenen bir varlık olarak insan, sürekli bir değişim ve gelişim içindedir ve sürekli yeni bir ben olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ölümsüzlük içinde bile önceki benliklerini veya önceki 'ben'leri çok kez öldürüp, yeniden ve farklı bir biçimde doğarak ölümsüzlüğü de bir dizi halinde ölümlülüğe çevirecektir.

3.4. Özgürlük ve Bulantı

Sartre için insan seçim yapan, özgürlüğü olan bir varlıktır. Sartre'ın özgürlük anlayışı onun varoluş felsefesinin temelini oluşturur. Özgürlük kavramı 'kendi için varlık'ın özelliğidir. Kendi için varlık, yani insanın bilinçli olması, sorumluluk sahibi olmasını da beraberinde getirir. Bu nedenle de insan, her şeyin sorumluluğunu üstlendiği gibi özgürlüğün sorumluluğunu da üstlenmek zorundadır. Özgürlük, sıkıntı kavramını da beraberinde getirir. Sartre bunu şu sözleriyle açıklamaktadır: "İnsanın kendi özgürlüğünün bilincine varması sıkıntı ile olur, ya da daha iyi bir deyişle, sıkıntı varlık bilinci olarak özgürlüğün habercisidir. Sıkıntı aracılığıyla özgürlük kendini ve kendi sorununu açığa çıkarır."⁷⁰

Sartre "insan kendini yaratır" der, ilk ilkesi budur Sartre'ın. Sartre da Kierkegaard gibi bütün geleneksel felsefeye, insan ve özgürlük tanımına karşı çıkar. Ancak bireyin kendisi, kendinden başlama olanağını bulabilir. Son karar hep bizdedir.

⁷⁰ Sartre'dan aktaran Bozkurt, a.g.e., s. 144.

Kierkegaard ve Sartre gibi düşünürler, hakikatin kalabalıkların dışında olduğunu bilirler. Sartre'in anlayışı, otantikliği insanın varoluşuna dayanır. Bu yüzden Sartre için varoluş özden önce gelir, yapıp ettiklerimiz varoluşumuzu belirler. Sartre'a göre insan hep bir taslak olarak kalır, insanın ölümü bile varoluşunun tamamlandığı anlamına gelir.

Geleneksel felsefe insanı önceden belirlenmiş bir karaktere sahip ve Tanrı'nın planının bir açılımı olan bir varlık olarak tanımlar. Sartre, Kierkegaard'ın aksine Hristiyan öğretilere inanmaz; ateist bir filozof olarak dünya hayatından başka bir hayat olmadığını düşünür. Sartre'a göre insanlar yitimli varlıklardır, zamansallık; ancak varoluşla birlikte anlaşılan bir yapıdır. Gerçek zaman ölümlü varoluşsal zamandır. Düşünürü göre ne "geçmişteki ben", "şimdiki ben"dir, ne de "şimdiki ben", gelecekteki ben" olabilir; dolayısıyla varlık aslında hiçliktir ve hiçlik de özgürlüktür. Bu sebeple Sartre'da varoluşçuluk bireysel edimlerin ve sorumlulukların fenomenolojisidir.

Sartre Tanrı'yı insan özgürlüğünü kısıtladığını düşündüğünden dolayı reddeder. "Tanrı'nın kabul edilmesi halinde insan her türlü metafiziksel, dini ve ahlaki kuralları ile özgürlüğünden koparılmış olacaktır ve önceden belirlenmiş özü nedeniyle kendi yaşantısı hakkında söz sahibi olamayacaktır."⁷¹

Sartre için seçim önemli bir kavramdır. İnsan özgürlüğünün temeli seçim yapabilmesinden ve bu sayede kendi yaşantısına yön verebilmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat ona göre Tanrı inancı, seçim yapmamayı beraberinde getirdiğinden filozof Tanrı'ya inanmamaktadır.

"İnsan istemese bile özgür olmaya mahkûm bir varlıktır. Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur. Varoluşçu tutkunun gücüne inanmaz. Güzel bir tutkunun coşkun bir sel gibi insanı bir takım kaçınılmaz edimlere sürükleyeceğini düşünmez. Kötü edimler için bir özür kaynağı saymaz tutkuyu. Ancak şunu düşünür bu konuda: İnsan kendi tutkusundan sorumludur. Varoluşçu; insanın kendisine

⁷¹ Gürsoy, a.g.e., s. 34-35.

yeryüzünde yol gösterecek, önceden verilmiş bir işaret olduğunu düşünmez. Her insanın bu işareti canının isteyeceği gibi yorumlayacağını bilir de ondan.”⁷²

Sartre’da özgürlüğün, beraberinde sorumluluğu da getirdiği tespitine daha önceden değinmiştik. Bu sorumluluk kendine karşı, bireysel bir sorumluluk değildir, herkese karşı yani tümel bir sorumluluktur. Özgürlüğün aslında başkalarıyla yani ötekiyle ilişkisi vardır. Nasıl ki benim özgürlüğüm başkalarının özgürlüğünü içine alırsa, başkalarının özgürlüğü de benim özgürlüğümü içine almaktadır. Başkalarının özgürlüğünün de gözetilmesi gerekir; çünkü başkalarının özgürlüğünü gözetmezsek kendi özgürlüğümüz de zarar görecektir. Başkaları ile kendimizin özgürlüğü birbiriyle bağlantılıdır. İşte Sartre bunun, tümel bir sorumluluk olduğunu söyler. Sartre için insanın seçim yapmasının sorumluluğunu üstlenmesi önemlidir. İnsan eylemleriyle kendi varoluşunu adeta ortaya koyarak sorumluluğunu da üstlenir.

Sartre’a göre seçmemek de bir seçimdir, başka birine sormak ise seçim değildir. Seçim yaptığımız zaman onu bizim yaptığımızı, bu sayede de onun için nesnel bir ölçüt olmadığını görürüz. Seçim yapmak bütün insanları bağlayan bir şeydir. Çünkü eylemin en temel koşulu, yapılan seçimin herkesi bağlamasıdır. Dolayısıyla bu kaygı bireyi şekillendirir. Bu nedenle varoluşçuluk kaygının görüngübilimidir. Kimse deterministik özürlerle seçimlerinden kaçamaz. Sartre, insanın mutlak özgürlüğünü engelleyecek hiçbir deterministik özrü varoluşsal felsefesinde kabul etmez.

Oysa Kierkegaard felsefesinde, İbrahim mitinde olduğu gibi Tanrı’nın buyrukları, etik dışı ve “saçma” olsa bile uyulması gereken şeylerdir. Sartre’a göre özgür olmak sorumluluk getiren ağır bir şeydir; Kierkegaard’da olduğu gibi imanla özgürlükten kaçılmaz. Sartre’ın felsefesi adeta özrü ortadan kaldırma felsefesidir. Kierkegaard’da olduğu gibi özgürlükten kaçıp, sığınabileceğimiz bir Tanrı yoktur. Bu da Sartre’ın felsefesinde insanın sorumluluklarını gerçek anlamda anlamasını sağlayıcı bir yön olarak ortaya çıkar. Yani Sartre’a göre, onun felsefesi kendi mutlak özgürlüğümüzü tanımakken, Kierkegaard’ın felsefesi adeta kendini kandırmaktır.

Bireyin mutlak bir özgürlük içinde olması onu kaygıya ve bulantıya sürükler. Sorumluluk, bireyi sıkıntıya sokmaktadır. Bunun sonucunda insan kendisini saçma ve anlamsız bir varoluş karşısında bulur. Sartre’da insanın kendi de yaratılmamış

⁷² Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, (çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 48.

olduğundan bırakılmışlık ve fırlatılmışlık durumundadır: “Kişi, tek başına bırakılmışlık içinde, kararını ancak kendisi verecektir. Buna ‘insancılık’ diyoruz, (...) Ona gösteriyoruz ki: Ancak şu kurtuluş ya da bu iş için çalışmakla, yani eylemle kendisini insancıl bir varlık olarak kuracaktır.”⁷³

Bu bırakılmışlık, kendi seçimlerimize rağmen bizi zorunlu olarak bulantıya götürecektir. Sartre’ın yapıtıyla aynı adı taşıyan “bulantı” kavramı trajik bir duygudur. Antoine Roquentin romanın başkahramanıdır ve Roquentin ile bulantı kavramını bize açıklar. Roquentin bulantının hayatımızın zorunlu bir parçası olduğunu anlar ve şu sözlerle bunu bu ruh halini dile getirir: “Kendimi az-buçuk acayip, az-buçuk sıkıntılı hissettim, hepsi bu kadar. Bir kere de yerine yerleşince kımıldamadı artık. Sessiz ve rahat, öylece durdu, ben de bir şeyim olmadığına, boşuna telaşlandığıma inandım. Şimdiye genişlemeye, yayılmaya başlıyor.”⁷⁴

Sartre’ın bu bağlamda ele aldığı “bulantı” kavramı, aslında kökenlerini Kierkegaard ve Heidegger’de bulmaktadır. Farklı bir isimle “sıkıntı” ya da “kaygı” ile adlandırılan bu kavram, özü itibarıyla Sartre’ın “bulantı” kavramına karşılık gelmektedir.

İnsanlar bulantıyı farklı şekillerde yaşar. İnsanların bu durumu sorumluluk duygusuyla paralellik göstermektedir. İnsanların sorumluluklarını yok sayması mümkün değildir, ama sorumlulukları görmezden gelmeleri onlar için bulantıyı azaltmış gibi görünse de aslında bu sadece görünüşten ibarettir ve yine bulantıya sebep olmaktadır. İnsan için bulantıyı azaltmanın tek yolu, eylemde bulunmaktır. Fakat bu bile insana anlık bir bulantı yokluğu yaşatmaktadır.

Yeni sorumluluklar insana yeni bulantılar yaşatacaktır. Bu nedenle de Sartre “bulantı nedir?” sorusuna “insan bulantıdır.” cevabını verir.⁷⁵ İnsanın varoluşunda özgürlük ve sorumluluk kavramları nasıl zorunlu bir sonuçsa, bulantı da özgürlük ve sorumluluğun getirdiği zorunlu bir durumdur. Sartre bu bağlamda, insanın her ne kadar kaygı verici olursa olsun, sorumluluk alması gereken, özgürlüğe mahkûm bir varlık olduğunu söylemiştir.

⁷³ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 75.

⁷⁴ Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, (çev. Semih Tiryakioğlu), Varlık Yayınevi, İstanbul, 1967, s. 9.

⁷⁵ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 36.

SONUÇ

Varoluşçuluk ve inanç, Antik Dönem Felsefecilerinden günümüze disiplinin önemli tartışma konularından birisi olmuştur. Bireyin yaradılışı, dünya ve evrenin işleyişi ile yaşamın gayesi ve hedefi, birçok filozofun temel tartışma konularından birisi olmuştur.

Din felsefesi alanında akıl yoran ve eserler kaleme alan filozoflar, hem yaşadıkları dönem hem de sonrasında başta toplumlarının sahip olduğu din anlayışı ve inanç sistematiği olmak üzere, din adamları ve dini kurumların da merkezinde yer almıştır. Varoluş ve inanç üzerine yazan kalemler, bazen Tanrı'nın varlığı ve birliğini ispata yönelik bir pozisyona bürünürken, diğer bazıları ise inanç sistem(ler)ini sorgulayarak Tanrıtanımayan bir pozisyon almışlardır.

Din felsefesine ilişkin epistemolojik ve ontolojik tartışmalar, bugün sosyal bilimlerin diğer dallarının da dâhil olması ile çok katmanlı, karmaşık ve çok boyutlu bir seyre bürünmüştür. Diğer bir ifade ile varoluş ve inanca ilişkin tartışmalar, geçmiş de olduğu gibi bugün de devam etmektedir.

Tüm bu genel gözlemler ışığında bu tez çalışması, karşılaştırmalı analize dayanarak varoluşçuluk ve inanç konusunda alanının önde gelen iki ismi olan Søren Aabye Kierkegaard'ı ve Jean-Paul Sartre'i incelemiştir. Bu amaçla çalışmada, iki farklı yaklaşımdaki varoluşçu filozof; ateist bir filozof olan Sartre ile teist bir filozof olan Kierkegaard'ın felsefelerindeki benzer ve farklı yönleri karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Daha özelden ise bu iki filozofun; varlık, varoluş, kaygı, özgürlük, bulantı, saçma gibi kavramları nasıl ele aldıkları karşılaştırmalı olarak irdelenmiştir.

Bu kapsamda tez çalışmasının ilk kısmı varoluşçuluk felsefesinin tarihi kökenlerini incelemiştir. Bu amaçla varoluşçuluk felsefesinin öncül temsilcileri olan Friedrich Wilhelm Nietzsche, Martin Heidegger ve Sartre'in aynı zamanda çağdaşı da olan Maurice Merleau-Ponty'nin hayatı ve konuya ilişkin felsefeleri açıklanmıştır.

İkinci kısımda ise Søren Aabye Kierkegaard'ın sırasıyla hayatı ve felsefesinin genel görünümü detaylandırıldıktan sonra, İbrahim miti üzerinden varoluş alanlarına ilişkin tespitleri, bu kapsamda sırasıyla estetik, etik ve dinsel evreler hakkındaki savları açıklanmıştır. Son olarak kaygı ve umutsuzluk tasviri üzerinden varoluş ve inanca ilişkin tezleri ortaya konmuştur.

Tezin üçüncü kısmında Jean-Paul Sartre ve felsefesinin analizi yapılmıştır. Bu amaçla Sartre'ın hayatı ve felsefi görüşlerinin temel parametreleri açıklanmıştır. Devamında kendinde varlık ve kendisi için varlık anlayışlarına ilişkin görüşleri detaylandırılmıştır. Sonrasında bulantı ve özgürlüğe ilişkin gözlem ve önerileri açıklanmıştır.

Tez çalışmasında, her iki filozofun da konuya ilişkin kaleme aldıkları eserler, birincil kaynaklar olarak kullanılmıştır. Yazın taramasına dayanan ikincil kaynaklar üzerinden de hem destekleyici hem de filozofların görüş ve önerilerine eleştiri mahiyetindeki eserler kullanılmıştır.

Yapılan karşılaştırmalı analizde her iki filozofun varoluşçu felsefenin temel savı olan “varoluş özden önce gelir” düşüncesini benimsedikleri ortaya çıkmaktadır. Fakat Sartre, varoluş-öz ilişkisini “özgür istence” üzerinden; Kierkegaard ise “karar verme” üzerinden çerçevelemektedir.

Her iki filozofa ilişkin bir diğer ortak gözlem, her iki ismin de analize konu kavramları açıklamak için benzer kuramsal çerçeve üzerinden hareket etmiş olmalarıdır. Her iki düşünür de kaygı, özgürlük, bulantı ve saçma kavramları için “bireyin biricikliğini” ve “felsefenin öznel yönünü” merkeze alan bir yaklaşım sergilemektedir.

Bununla beraber iki isim arasındaki temel fark, kavramsal açıklamalar neticesinde vardıkları sonuçlardır. Sartre, felsefi görüşlerini Tanrı'nın yokluğu ile sonuçlandırırken, bunun aksi yönünde hareket eden Kierkegaard ise Tanrı'nın varlığı sonucuna ulaşmaktadır. Kierkegaard'a göre, insanı kısır döngüden kurtaracak tek bir yol vardır; o da Tanrı'ya yönelmektir. Filozof için birey, varoluş alanlarından en üstün olan dinsel alana yönelerek varoluşunu gerçekleştirebilir. Bu nedenle Tanrı'ya tam teslimiyet üstün konumda olan dinsel alana ulaşmak için bir gerekliliktir.

Buna karşın insanı varoluşun merkezine oturtan Sartre, bireysel özün oluşmasını, kişinin kendi seçimleri üzerinden açıklamaktadır. Mutlak ve belirleyici olan bireysel tercihler olduğundan bunu kısıtlayan tüm harici unsurlar bireyin yaşamı için sorun kaynağıdır ve bertaraf edilmelidir. Tanrı inancı, filozof için birey özgürlüğünü kısıtlayan bir kaynaktır ve bu nedenle reddedilmelidir.

Sartre, düşüncelerinde insanı temele alır ve varlığın nedenini açıklayamadığından dolayı bunu saçma olarak nitelendirmektedir. Fakat Sartre için insanın sorumluluk sahibi olması, hayatını anlamlandırmaya çalışmasını da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle hem varoluşu hem de hayatın tayinini belirleyen sorumluluk sahibi olan bireyin kendisidir. Bununla beraber Tanrı'nın varlığını kabul etmediğinden dolayı Sartre insanın bulantı, sıkıntı ve terk edilmişlik hissi yaşadığını iddia etmektedir.

Bu duyguların nedeni ise Tanrıtanımazlık değil, kişinin anlamlandırmada kabiliyetine yeterince sahip olamamasıdır. Kişinin bu olumsuz duygulardan kurtulması için hayatını anlamlandırması gerekmektedir. Bu amaçla insan çaba sarf etmelidir, aksi takdirde insanı hayata bağlayan bir şey kalmayacaktır. Sartre gibi Tanrıtanımaz filozofların insanın hayatlarında dayanakları olmaması, onları eylemde bulunmaya itecektir. Aksi halde hayat, anlamsız bir şey olmaktan öteye gidemeyecektir.

Tanrı'nın olmadığını kabul eden Sartre, insanın kendi özünü oluşturmada özgür olduğunu savunur. Bu açıdan ilahi gücü reddederek ve bireysel alanı geniş yorumlayarak birey hayatına yön veren itici ve tek gücün bireyin tekelinde olduğunu iddia etmektedir.

Sartre, insanın kendi özünü kendisinin oluşturduğunu savunur. Sartre, Tanrı'nın varlığını kabul etmediğinden dolayı insanın özünü oluşturmada kendisinin eylemde bulunmasının zorunlu olduğu sonucuna varır. Sartre, insanın önce var olduğunu kabul eder ama özünü oluşturmada kendi seçimlerinin önemli olduğunu söyler. Sartre, Tanrı'yı kabul etmediğinden dolayı insanı varoluşun merkezine oturtur ve bu nedenle de felsefesinde insanın özünü oluşturma sürecinde kişinin kendi seçimlerine önem verir. Sartre özgürlüğün olması için insanın Tanrı'yı kabul etmemesi gerektiğini savunur. Çünkü Sartre için Tanrı inancı, bireyin özgürlüğünü kısıtlar.

Öte taraftan Kierkegaard için varoluş, yaşanan bir şeydir ve bu nedenle de sürekliliğe sahiptir. İnsanların asıl üzerinde durması gereken şey, bireyselliklerinin farkında olmalarıdır. Bu konuda Kierkegaard da Sartre gibi bireyi önemli görür. Kierkegaard, Sartre'ın aksine Tanrı'nın varlığını kabul ettiğinden dolayı, varoluşunun açıklanabilir olduğunu savunur ve bu açıklamayı da Tanrı'ya dayandırarak gerçekleştirir. Kierkegaard da Sartre gibi varoluşun özden önce geldiğini, yani insanın önce var olup sonra özünü gerçekleştirdiğini savunur. İşte Sartre ve Kierkegaard bu özü oluşturma noktasında birbirlerinden ayrılmaktadır.

Kierkegaard için insan varoluşun merkezindedir ve seçimler yaparak çeşitli varoluş alanları oluşturur. Fakat birey, varoluş alanlarında kısır bir döngüye düşebilir. Bu kısır döngüden kurtuluşun tek bir yolu vardır; o da Tanrı'ya ilahi bir teslimiyetle yönelmektir. Kierkegaard bu noktada Sartre'dan tamamiyle ayrılır. Kierkegaard için birey, ancak varoluş alanlarından en üstün olan dinsel alana yönelerek varoluşunu gerçekleştirebilir ve bu alanda Kierkegaard Tanrı'ya tam teslimiyeti salık verir. Sartre için bireyin kendini gerçekleştirmesi için kaçınması gereken Tanrı, Kierkegaard'da bireyin kendini gerçekleştirmesi için vazgeçilmez ve devredilmez bir zorunluluktur.

Sartre için bireyi bulantıya sokan Tanrı, Kierkegaard için bireyin kurtuluşu ve hiçliğini ortadan kaldıran önemli bir güçtür. Kierkegaard, Sartre gibi Tanrı'yı bireyin varoluşu için tehlike olarak görmez. Kierkegaard'da Tanrı, varoluş için olmazsa olmaz bir öge iken Sartre için velev ki Tanrı olsa bile; her şey, sorumluluk sahibi ve seçim yapma gücüne haiz insana bağlıdır.

Bu nedenle de Tanrı'nın varlığının olup olmadığı, Sartre için çok önemli değildir. Fakat insan özgürlüğünü gerçekleştirmesi ve fırlatılmışlığının neden olduğu bulantıdan kurtulabilmesi için Tanrı'nın varlığını kabul etmesine gerek yoktur. Sartre için insanın Tanrı'yı kabul etmesinin tek nedeni çaresizliktir. Çünkü insan kendini, dünyaya fırlatılmışlığından dolayı eksik ve kusurlu bir varlık olarak görür. Bu eksikliğinden kurtuluşu, Tanrı'ya inanmak ile gerçekleştirir.

Kierkegaard işte tam da bu nedenle Tanrı'ya inanmamız gerektiğini söyler. Birey ancak kendi varoluşunu imanla, Tanrı'ya yönelerek gerçekleştirir. İnsanın en üst evreye yani varoluşunu gerçekleştirmesi için gereken en yüce yere, ancak Tanrı'ya inanarak varabilir. Sartre ise insanı Tanrı yerine koymaya çalışır. Kierkegaard için insan kendi varoluşunu Tanrı ile gerçekleştirir.

Fakat Sartre için insanın varoluşunu gerçekleştirmesinde, insanın kendisi tek başına yeterlidir. Sartre insanın varoluşunu Tanrı'nın yokluğu ile açıkladığından dolayı insan bulantıya düşmektedir ve her şeyden sorumlu olan insan, hayatının çeşitli evrelerinde bulantı ile karşılaşır. Bu durum, Sartre için insanın özgürlüğü ve sorumluluğu gibi zorunlu bir sonuçtur. Kierkegaard için ise insan kaygı ve umutsuzluktan ancak Tanrı aracılığıyla kurtulabilir.

İnsan kaygı ve umutsuzluktan tek başına kurtulamaz. Bu nedenle de Tanrı'ya yönelmek zorundadır. Bu nedenle Kierkegaard, inanç ve birey arasında bir ilişki görür. Kierkegaard için insanın tam bir birey olması, ancak Tanrı ile sürekli bir bağlantı kurması sonucu gerçekleşir. Kısacası Sartre, varoluş ile ilgili düşüncelerini Tanrı'nın yokluğu ile şekillendirirken; bunun aksine Kierkegaard felsefesini Tanrı inancı ile şekillendirir.

Kierkegaard için insan ancak Tanrı'nın buyrukları ile gerçek anlamda kendini gerçekleştirir. İbrahim örneğinde olduğu gibi sonsuz bir teslimiyet ve iman ile diğer tüm kurallar geri plana atılarak birey kendi varoluşunu tamamlar. Bu tezin aksine Sartre için insan kendi varoluşunu oluşturmada yalnızdır. Sürekli bir eylemde bulunarak ve bu sürede özgür seçimler yaparak kendi özünü oluşturur. Bu eylemde bulunma durumu, ömür boyunca değişim ve sürekliliği içinde barındırır.

Kierkegaard'da birey bilinç sahibi olduğundan kendine çeşitli varoluş alanları belirler. Kierkegaard bu alanları etik, estetik ve dinsel alan olarak gruplandırır. Kierkegaard, bu varoluş evrelerinde bireyin özelliklerinin nasıl olması gerektiği üzerine açıklamalarda bulunur. Oysa Sartre, Kierkegaard'ın aksine bireye varoluş alanları üzerine sınıflandırmalarda bulunmaz. Onun için birey, varoluşunda mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Bu özgürlük sorumluluğu, sorumluluk da bulantı duygusunu beraberinde getirir. İnsan yaşamının her aşamasında yer alan bu bulantı duygusundan kurtulmak için insan özgür iradesi ile seçimler yapmalıdır.

Kierkegaard'da birey, günahları ve ölümden korkması nedeniyle kaygı ve umutsuzluğa düşmektedir. Teslimiyet ve inancın gücüyle insan, korkularından ve bu umutsuzluklarından kurtulabilir. Kierkegaard'da birey terkedilmiş, sınırsız bir varoluşa sahip değildir. Sahip olduğu varoluşunun yardımıyla Tanrı'ya ulaşarak gerçek kimliğini kazanabilir. Bunu da dinsel evreye geçerek diğer bir ifadeyle Tanrı'ya tam bir teslimiyet ile kazanır.

Sonuç olarak; Sartre ve Kierkegaard, ortak n kabullerle yola çıkararak birbirine zıt sonuçlara ulaşmışlardır. Her iki filozof da “varoluş zden önce gelir” önermesi üzerinden yola çıkararak “bireyin biricikliğini” ve “felsefenin öznel yönünü” merkeze alan bir yaklaşım sergilemektedir. Buna rağmen Sartre’ın felsefesini Tanrıtanımazlık belirlerken, Kierkegaard’ın felsefesi ise Tanrı’nın varlığı üzerine temellenmiştir. Ancak, bu iki filozof farklı sonuçlara ulaşsa da, nihayetinde her ikisi de bireyin biricikliğini, felsefenin öznel yönünü merkeze alarak, varoluşçu felsefenin öncül isimleri olarak addedilmeyi hak etmektedir.

Varoluşçuluk ve inanç felsefesi zerine Türkçe literatürde karşılaştırmalı analizler noktasında bir boşluk olduğu gözlemlenmektedir. Bu nedenle, din felsefesinin önemli diğer isimlerini de kapsayacak şekilde yeni mukayeseli analizlere ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca din felsefesi üzerine yazmış olan bu iki filozofun yaşadıkları dönemde karşılaştıkları siyasi ve teolojik karşı gelmeler hususunda da detaylı incelemelere ihtiyaç duyulmaktadır. Son olarak, her iki filozofun sav ve tespitlerinin günümüz din sosyolojisine ve felsefi tartışmalarına yansımaları da farklı disiplinlerce araştırma konusu yapılabilir.

KAYNAKÇA

Blackham, Harold John, *Altı Varoluşçu Düşünür*, (çev. Ekin Uşşaklı), Dost Yayınevi, Ankara, 2005

Bozkurt, Nejat, *Çağdaş Felsefeden Kesitler*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1990

Caputo, John D., "Heidegger And Theology", *The Cambridge Companion To Heidegger*, (ed. C. Guignon), Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 270–288

Carman Taylor, Hansen Mark B. N, *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, Edinburgh, 2005

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000

Copleston, Frederick, *Nihilizm ve Materyalizm*, (çev. Deniz Canefe), İdea Yayınları, İstanbul, 1998

Crowell, Steven, "Existentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), (ed. Edward N. Zalta), (erişim tarihi: 08.02.2019) <https://Plato.Stanford.Edu/Archives/Win2017/Entries/Existentialism>

Çüçen, Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Yayınları, İstanbul, 2003

Deren, Seçil, *Angst ve Ölümlülük*, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Yıl:2, Sayı: 6, 1999, s. 111-126

Dreyfus, Hubert L., *What Computers Still Can't Do: A Critique Of Artificial Reason*, MIT Press, Massachusetts, 1992

Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Nietzsche: Eylem Ödevi: Yaşamı, Düşüncesi ve Eserlerinden Seçmeler*, Broy Yayınevi, İstanbul, 1987

Gödelek, Kamuran, “Kierkegaard’ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 5, s. 357-371

Guignon, Charles B., “Authenticity, Moral Values, And Psychotherapy”, *The Cambridge Companion To Heidegger*, (ed. C. Guignon), Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 215–39

Gürsoy, Kenan, *Jean-Paul Sartre: Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987

Heidegger, Martin, *Teknik ve Dönüş*, (çev. Necati Aça), Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1998

Huhnerfeld, Paul, *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*, (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2002

Kelly, Sean D., “Edmund Husserl and Phenomenology”, *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, (ed. Robert C. Solomon, David Sherman), Blackwell Publishing, Malden, 2003, s. 112-142

Kierkegaard, Søren, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, (çev. Süha Sertabiboğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002

_____, *Concluding Unscientific Postscript To Philosophical Fragments*, Princeton University Press, Princeton, 1992

_____, *Either / Or (Volume II)*, Doubleday & Company Inc, New York, 1959

_____, *Kahkaha Benden Yana*, (çev. Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000

_____, *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2003

_____, *Korku ve Titreme*, Anka Yayınları, İstanbul, 2002

_____, *Ölümcül Hastalık: Umutsuzluk*, (çev. Mukadder Yakupoğlu), Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2004

Kiverstein Julian, Wheeler Michael, *Heidegger And Cognitive Science*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2012

Kuçuradi, İonna, *Nietzsche ve İnsan*, Yankı Yayınları, İstanbul, 1967

Malpas, Jeff, “Martin Heidegger”, *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, (ed. Robert C. Solomon, David Sherman), Blackwell Publishing, Malden, 2003, s. 143-163

_____, “Ölüm ve Bir Yaşamın Bütünlüğü”, *Ölüm ve Felsefe*, (ed. Jeff Malpas, Robert C. Solomon), (çev. Nur Küçük), İthaki Yayınları, İstanbul, 2006

McGrath, Alister E., *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Blackwell Publishing, Malden, 1993

Merleau-Ponty, Maurice, *The Primacy Of Perception*, Northwestern University Press, Illionis, 1964

Mulhall, Stephen, *Heidegger ve “Varlık ve Zaman”*, (çev. Kaan Öktem), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendi Olur*, (çev. Can Alkor), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1969

Priest, Stephen, *Theories of the Mind*, Penguin Books, London, 1998

Sağun, Gülsen, *Kierkegaard'da Kaygı ve Özgürlük*, “Yüksek Lisans Tezi”, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2003

Sarioğlu, Gülcan, “Tarih Felsefesi Alanında Bir İnceleme: Varoluş Felsefesi ve Tarih Anlayışı”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 9, 2008, s. 243-257

Sartre, Jean-Paul, *Being And Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (çev. Hazel E. Barnes), Philosophical Library, New York, 1989

_____, *Buluntu*, (çev. Semih Tiryakioğlu), Varlık Yayınevi, İstanbul, 1967

_____, "Existentialism is a Humanism", *Existentialism From Dostoyevsky to Sartre*, (ed. Walter Kaufmann), Meridian Books, New York, 1956, s. 287-311

_____, *Varlık ve Hiçlik*, (çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çetkinkaya Eksen), İthaki, İstanbul, 2009

_____, *Varoluşçuluk*, (çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul, 1996

Sharr, Adam, *Heidegger For Architects*, Routledge, London, 2007

Solomon, Robert C., *Living with Nietzsche: What the Great "Immoralist" Has to Teach Us*, Oxford University Press, New York, 2003

Stewart, Jon, "Reviewed Work: The Debate Between Sartre And Merleau-Ponty", *Sartre Studies International*, Vol: 6, No: 2, 2000, s, 67-70

_____, *The Debate Between Sartre And Merleau-Ponty*, Envaston, Northwestern University Press, Illinois, 1998

Stoppard, Tom, *Rosencrantz and Guildenstern are Dead*, Grove Weidenfeld, New York, 1967

West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998

Wheeler, Michael, "Martin Heidegger", The Stanford Encyclopedia Of Philosophy (Winter 2018 Edition), (ed. Edward N. Zalta), <https://Plato.Stanford.Edu/Archives/Win2018/Entries/Heidegger>, (erişim tarihi: 04.06.2019)

_____, *Reconstructing The Cognitive World: The Next Step*, MIT Press, Massachusetts, 2005

Williams, Bernard, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973

Ziarek, Krzysztof, "The Reception Of Heidegger's Thought in American Literary Criticism", *Diacritics*, Cilt: 19, Sayı: 3/4, 1989, s. 114–126

