

VAROLUŞU FELSEFENİN TÜRKİYE'YE

GİRİŞİ VE ETKİLERİ

NİLGÜN ÖZCAN

TARAFINDAN

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ'NE

SUNULAN TEZ

FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

OCAK - 2016

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı



Doç. Dr. Mesut Murat Aslan

Enstitü Müdürü

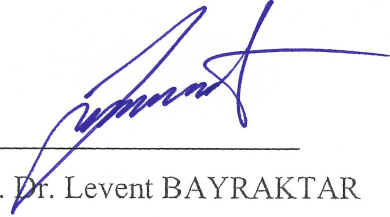
Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.



Prof. Dr. M. Kâzım ARICAN

Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederim.



Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

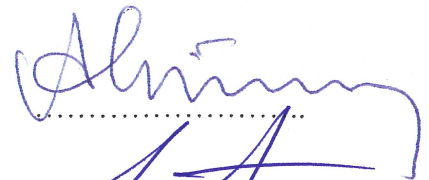
Danışman

**Jüri Üyeleri:**

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla SKÜ, Felsefe)

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (YBÜ, Felsefe)

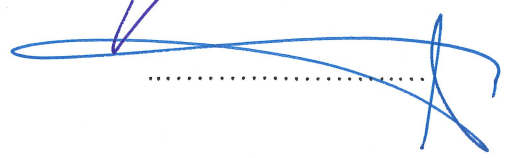
Doç. Dr. Mehmet VURAL (YBÜ, Felsefe)



.....



.....



.....

## ÖNSÖZ

Bu çalışma, varoluşçuluğun ne olduğu dünyada nasıl yorumlandığı ve Türk Düşüncesinde ne şekilde yer bulduğunu anlatan bölümlerden oluşmaktadır.

Hilmi Ziya Ülken'in felsefe geleneğini devam ettiren öğrencisi Necati Öner, onun Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi isimli eserine önemli şerhler sayılabilecek doktora tezleri yöneterek, Türkiye'de felsefenin güçlenmesine büyük katkı sağlamıştır. Bu gelenekte yapılan tezlere örnek olarak: Mehmet Akgün'ün yazdığı *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Süleyman Hayri Bolay tarafından yazılan *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Murtaza Korlaelçi tarafından yazılan *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Neşet Toku tarafından yazılan *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm): İlk Temsilcileri*, verilebilir. Bu tez çalışmamızda aynı felsefi gelenek içerisinde bu alanda düşünülebilir.

Çalışmamızda, Batı ve İslam dünyası ayrımı ile incelenen 21. yüzyıl insanının toplum yaşamında varoluşu, mutsuz bilinçler ifadesi ile özetlenebilir. Günümüz gençliğinin hayattan beklentisi azalmıştır, meşgul oldukları çok az iş vardır, kamu hayatı ile ilişkileri zayıftır. Farklı toplumlar arasında, yeryüzündeki sosyal ağlar sayesinde ucu belirsiz bir bağlantı söz konusudur. Genç nesil iletişim ihtiyacını bu sosyal ağlar üzerinden tatmin etmektedir. Günümüzde, varoluşçuluğun temel aldığı özgürlük, başkaldırı gibi kavramlar bu sanal dünyada daha fazla kendini hissettirmektedir. Dünyayı değiştiren süreçlerle uyum içinde yaşayan insanın yalnızlığının ve yabancılaşmasının hızla arttığı görülürken çalışmamızın Türkiye ile ilgili bölümlerinde bu konuda bir çare arayışı ön planda tutulmuştur. Türk felsefe dünyasına katkıları ve örnek yaşantısı nedeniyle Prof. Dr. Kenan Gürsoy'un varoluşçuluğa dair düşünceleri incelenmiştir. Varoluşçuluğun Türkiye'ye girişi ise Hilmi Ziya Ülken örneği üzerinden incelenmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında düşünceleriyle beni yönlendiren danışmanım Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR'a, kaynaklara erişim ve araştırma sürecinde desteğini esirgemeyen, her zaman beni cesaretlendiren değerli hocam Doç. Dr. Mehmet VURAL'a, ve en önemlisi de aileme teşekkürü borç bilirim.

2016 / ANKARA

NİLGÜN ÖZCAN

**Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.**

Adı Soyadı: Nilgün ÖZCAN

İmza :

## ÖZET

# VAROLUŞÇU FELSEFENİN TÜRKİYE'YE GİRİŞİ VE ETKİLERİ

ÖZCAN, NİLGÜN

Yüksek Lisans, Felsefe Anabilim Dalı

Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

OCAK - 2016 VIII+114 sayfa

Varoluşçuluk sınırları sıkı sıkıya belli bir felsefi kuram olmaktan ziyade felsefe tarihi içerisinde, farklı dönemlerde ve değişik filozoflar tarafından işlenmiş ve sergilenmiş bir tutumdur. Bu tutum insanı sahip olduğu ilişkiler ağı içerisinde anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır.

İnsan Sartre'ın tabiri ile “ne ise o olan bir varlık değil, ne değilse o olan bir varlıktır”. Bunun anlamı onun daima bütün tanımlamalar ve indirgemelerden daha fazla bir varlık olmasıdır. İnsan özgürlüğü insanın kendi gayreti ile ilgilidir. İnsan bir proje varlıktır ve onu gerçekleştirecek olan yine kendisidir.

Bu tezde üzerinde durulan ana konu, varoluşçuluğun Türkiye’de alımlanma sürecidir. Varoluşçuluğun temel kavramları çerçevesinde, insan varlığını sorgulayan filozoflar tarafından ortaya konan düşüncelere yer verilen çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, varoluş ve varoluşçuluk kavramlarının tanımları ile varoluşçuluğun literatürde nasıl algılandığı incelenmiştir. Bugünkü bütünlüğüne kavuşma sürecinin anlaşılabilmesi için, varoluşçuluğun tarihsel kökleri Doğu ve Batı

kültürleri çerçevesinde ele alınmıştır. Teist ve Ateist varoluşçu filozofların insanın yaşamdaki seçimleri, kim olduğu, ne olmaya çalıştığı, kendini gerçekleştirme gibi konuları nasıl ele aldıklarını incelenmiştir.

İkinci bölümde varoluşçuluğun Türkiye'ye girdiği dönem ve koşullar incelenmiştir. Varoluşçuluğun algılanması ve temel eserlerin çeviri süreci anlatılmıştır. Varoluşçuluk konusunda akademik alanda çalışmaları bulunan çok sayıda kıymetli hoca bulunmakla beraber geniş kapsamlı çalışmaları ve bakış açısı nedeni ile seçilmiş olan Prof. Dr. Kenan Gürsoy ve Gürsoy Ekolü ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Varoluşçuluğun Türkiye'ye girişi ise Hilmi Ziya Ülken örneği üzerinden incelenmiştir.

Üçüncü bölümde, varoluşçuluğun Türkiye'ye etkileri edebiyat, sinema ve sanat çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Edebiyat alanında Bilge Karasu örnek isim seçilerek, Karasu'nun varoluşçulukla ilgili eserleri çerçevesinde varoluşçu edebiyat incelenmiştir. Ülkemizde, varoluşçuluğun bugün hangi konumda bulunduğu ifade edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde, varoluşçuluğun ufku anlatılarak, akademik alanda varoluşçulukla uğraşmış akademisyenlerin ilgili eserlerine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Varoluş felsefesi, insan, özgürlük, Tanrı, Türkiye'de Varoluşçuluk, Çağdaş Türk Düşüncesi

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İNTİHAL .....	ii
ÖZET .....	iii
ABSTRACT .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vii
GİRİŞ.....	1
<b>BİRİNCİ BÖLÜM: FELSEFE TARİHİNDE VAROLUŞÇULUK .....</b>	<b>3</b>
<b>1.1. Varoluşçuluk.....</b>	<b>4</b>
1.1.a. Varoluş Nedir?.....	4
1.1.b. Varoluşçuluk Nedir? .....	7
<b>1.2. Varoluşçuluğa Dair Bazı Kavramlar.....</b>	<b>10</b>
1.2.a. Varoluş Felsefelerinde Bağlanma .....	10
1.2.b. Varoluş Felsefelerinde Başkası.....	11
1.2.c. Varoluş Felsefelerinde Özgürlük.....	13
<b>1.3. Varoluşçuluğun Tarihsel Kökleri .....</b>	<b>14</b>
<b>1.4. İslam Dünyasında Varoluşçuluğun İzleri.....</b>	<b>16</b>
1.4.a. Mevlana.....	17
1.4.b. Yunus Emre .....	19
<b>1.5. Batı Felsefe Tarihinde Varoluşçuluğun Kökleri</b>	
Sokrates.....	23
<b>1.6. Dünya Tarihinde Varoluşçuluk.....</b>	<b>24</b>
<b>1.7. Bazı Teist Varoluş Filozofları .....</b>	<b>28</b>
1.7.a. Friedrich Schelling .....	28
1.7.b. Soren Kierkegaard .....	30
1.7.c. F. Dostoyevski.....	32
1.7.d. Unamuno.....	34
1.7.e. K. Jaspers .....	35
1.7.f. Gabriel Marcel.....	37
<b>1.8. Bazı Ateist Varoluş Filozofları .....</b>	<b>40</b>
1.8.a. M. Heidegger .....	41
1.8.b. J. P. Sartre .....	44

1.8.c. Simone de Beauvoir.....	48
1.8.d. M. Merleau-Ponty.....	49
1.8.e. Albert Camus.....	50
<b>İKİNCİ BÖLÜM: VAROLUŞÇULUĞUN TÜRKİYE'YE YANSIMALARI .....</b>	<b>53</b>
2.1. Varoluşçuluğun Türkiye'ye Girişi .....	54
2.2. Varoluşçuluk Felsefesinin Türkiye'de Algılanışı .....	55
2.3. Türkiye'de Varoluşçulukla ilgili Yapılan İlk Çeviriler ve Telif Eserler .....	62
2.4. Varoluşçuluktan Etkilenen Düşünörlere Türkiye'den Bir Örneğ:	
Hilmi Ziya ÜLKEN .....	64
2.5. Türkiye'de Varoluşçu Felsefeye Akademiden Bir Örneğ:.....	72
Kenan GÜRİSOY .....	73
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: VAROLUŞÇULUĞUN TÜRKİYE'YE ETKİLERİ .....</b>	<b>77</b>
3.1. Sinema, Edebiyat ve Sanatta Varoluşçuluk .....	78
3.1.a. Dünya Sineması .....	78
3.1.b. Edebiyat.....	83
3.1.c. Varoluşçu Edebiyata Bir Örneğ:	
Bilge KARASU .....	89
3.1.d. Sanat.....	92
3.2. Varoluşçuluk Türkiye'de Bugün Nasıl Algılanmakta .....	93
<b>SONUÇ</b>	
Varoluşçuluğun Ufku .....	96
<b>YARARLANILAN KAYNAKLAR.....</b>	<b>99</b>
<b>EK</b>	
Türkiye'de Varoluşçuluk ile İlgili Temel Akademik Çalışmalar .....	107



## GİRİŞ

Tarih boyunca insanoğlunun temel amaçlarından birisi kendisi hakkında bilgi sahibi olmak olmuştur. Kendini bilmeyen kişi insan olmanın ileri aşamalarına eremez düşüncesi ile kendini bilmek olgunlaşma yolunda insanın önündeki en zorlu aşama olarak görülmüştür. Yasakların yokluğunda ortaya çıkan kendi halindelik, paralelinde gelen özgürlük ve sorumlulukla yüzleşme sürecinde yalnız ve mazeretsiz kalan insanın durumu dünya savaşları arkasından yaşanan bunalım ve tedirginlik ile bireylerin kendilerine yönelmelerine neden olmuştur.

*Batının Çöküşü* (Spengler, 1997) isimli eserinde Spengler'in etraflıca açıklamış olduğu üzere, insanlık bir çıkmazdadır. Varoluşçuların temel problemlerinden biri olan insanın yalnızlığı bu çıkmazı derinleştirmektedir. İnsan yalnızdır ama çaresiz değildir düşüncesiyle, insanın kendisini gerçekleştirme sorununu çıkış noktası yapan Sartre, bilinç sahibi olan insanın özgür ve sorumlu olacağını ifade etmiştir. İnsan eylemlerini kendi başına eyleyorsa kendisini zaman içinde var edebilecek yani bu çıkmazlarda yitirdiği kendisine ulaşabilecektir.

Doğa ve toplum belirleyiciliği karşısında bir bütün olarak var olabilme savaşı veren insan, toplumsallaşma sürecinde sosyal rollerin bir aracına dönüşür. Ben-sen birlikteliğinin bulunmadığı, yalnız olduğu doğada ise kendini tek başına gerçekleştirme olanağından yoksundur. Varoluşunu ve kendini bilmek isteyen insan bunu nasıl yapacaktır? Olanaklarla dolu dünyada, ölüm kendisini sınırlayana dek özgür olan insan, yeni değerler yaratarak yaşam sürdürebilir. Sahip olan insanı değil, var olan insanı ele alan varoluşçuluk, insanın çeşitli nedenlerle kendisini var kılamamasına dair sorunları işlemiştir. Varoluşçuluk, İnsanın sancılı varoluş sürecinin, bunalımlarının felsefesidir (Bozkurt, 2013: 251).

“Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu” cümlesi, Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* isimli kitabının kilit cümlesidir. Dinin olmadığı bir dünyada ahlaklı davranmanın bir gerekçesi olamayacağı tezi ile Dostoyevski kozmolojisinde insan, davranışlarına, çevresel olguların ve başkalarının etkisi ile değil, kendi iç çatışmalarına göre yön verir. Varoluşçuluğun çıkış noktası sayılabilecek olan bu cümle din olmadığında, içsel frenlerin ortadan kalkacağını anlatır (Ritter, 1954: 19).

Kendini bilmenin zorluğuna işaret eden Sokrates'in “Kendini Bil” çağrısı varoluş felsefelerinin alımlamalarının incelendiği çalışmamızda Yunus Emre, Mevlana, Kierkegaard, St. Augustinus ve Unamuno gibi düşünürlerde karşımıza çıkacak olan, kendini bilmek ile aydınlanmanın artacağı yönündeki inanç çerçevesinde ele alınacaktır.

Sartre tarafından bunaltı olarak ifade edilen, Camus'da *Yabancı* ile kendisini gösteren varoluş bunalımı, olumsal olan dünya karşısında insanın yaşamakta olduğu kişisel bir deneyimdir. Bu deneyim yalnızlık ve yabancılık ile dünyanın saçmalığı karşısında insan

sıkıntısının bir ifadesidir. Heidegger tarafından iç sıkıntısı olarak ifade edilen bu varoluş bunalımının ülkemizde yankı bulması 1950'li yıllarda olmuştur.

İnsanı merkeze alan bakış açısıyla Sokrates tarafından Antik Çağ Yunan felsefesinde, ilk örneklerine rastladığımız varoluşçuluk, Hegel'e kadar uzanan dönemde eserler veren düşünürler çerçevesinde incelenecektir. Varoluşçu dünya görüşünün asıl özünü yakalamayı amaçladığımız çalışmamızın ilk bölümü 1775–1913 yılları arasında yaşamış olan düşünürlerin ayrı ayrı incelenmesi ile tamamlanacaktır. Varoluşçuluğun tarihsel köklerinin incelenmesi ile başlayan bu süreç, yirminci yüzyılda varoluşçuluğun popüler bir akım haline geliş sürecidir.

Varoluşçuluğun Türkiye'de izlediği seyri göstermek amacıyla hazırlanan ikinci bölüm, Türk felsefecilerin varoluşçuluğa ilgisini, varoluşçuluğun Türkiye'de nasıl alımlandığını ve nasıl bir gelişim süreci izlediğini ortaya koyacaktır. Bu çerçevede varoluşçulukla ilgili bütün literatürün ele alınması mümkün olmadığından Türkiye özelinde seçilen iki önemli isim ile varoluşçuluğun Türkiye'ye giriş dönemi ve akademiden bir örnek incelenecektir. Akademik alanda seçilen isim Prof. Dr. Kenan Gürsoy'dur. Gürsoy'un eserleri incelendiğinde, Türk düşünce geleneği içinde yer alırken çağın felsefi ruhuna kayıtsız kalmadan bir sentez yaratma çabası içinde olduğu görülmektedir. Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?* isimli kitabında olduğu gibi neredeyse bütün eserlerinde Türk Düşüncesinde bir felsefe geleneği oturtma gayreti ile çalışmıştır.

Türkiye'de varoluşçuluktan etkilenen düşünürlere bir örnek olarak gösterilen Hilmi Ziya Ülken ise, Cumhuriyet Döneminde eserleriyle düşünce hayatına yön veren düşünürlerden biridir. Bildiği diğer diller yanında özellikle Fransızca hâkimiyeti nedeniyle dönemin çeşitli fikir akımlarını yakından tanımış, çeviriler yapmış bu bağlamda yeni ortaya çıkan varoluşçuluk akımı hakkında da ilk ve doyurucu bilgileri Türk okuyucusu ile buluşturmuştur.

Sonraki bölümde, varlığını felsefeyle bulan varoluşçuluk akımının edebiyat, sanat, tiyatro ve sinemaya etkisi ve örnekleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Varoluşçuluk akımının etkisi altında sinema, edebiyat, tiyatro ve sanat alanlarında eserler veren isimler ele alındıktan sonra yine bir örnek isim Bilge Karasu seçilerek edebi alanda varoluşçuluk akımının durumu ifade edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın sonuç bölümünde ise, Türkiye'de varoluşçuluğun tarihinden yola çıkılarak ulaşılan veriler varoluşçuluğun ufku üzerine genel bir bakış açısı ile sıralanmıştır.



**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**FELSEFE TARİHİNDE VAROLUŞÇULUK**

## 1. BÖLÜM

### FELSEFE TARİHİNDE VAROLUŞÇULUK

#### 1.1. Varoluşçuluk

##### 1.1.a. Varoluş Nedir?

Varoluş kelimesinin tanımını yapmak, ne olduğunu söylemek oldukça güçtür. Varoluşçuların sözlüğünde var olmak ya da olmak ile bulunmak eş anlamlı değildir. “Klasik görüşe göre, sadece olabilir değil, gerçek olan her şey vardır; özden varoluşa geçebilmiş her şey için –insanlar kadar taşlar için de- vardır, ya da bulunmaktadır denilebilir.” Taşlar vardır ama onlara tek başına varlık kazandıran zihinsel kavrayışın dışında var olamazlar (Foulquie, 1995: 39). Varoluşa ilişkin konular entelektüel ilginin konusu olamaz çünkü kurgusal düşünceye izin vermezler. Varoluşu düşünmek için onun karşısında ya da dışından olmak gerekir ama düşünen birey bir şekilde varoluşun içinde yer alacağından varoluşa ilişkin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Birey varoluşla kendisi arasına bir mesafe koyarak onu nesnesi haline getiremeyeceği için de bir tanımlama söz konusu olamayacaktır. Varoluş hakkında düşünmek sadece geçmiş ya da gelecekte muhtemel varoluşlar üzerine düşünmekle mümkündür. Var olmak ile bilmek farklıdır, her bireye özgü olan varoluşu ancak ardından seyrederek bilebiliriz. Varoluş sürekli değişen bir yapıda olduğundan dün yaşanan varoluş ile bugünkü farklı olacaktır. Tanım mantıksal bir işlemdir ve değişimi dışarda bırakır. Oysa varoluşta sürekli değişim söz konusu olduğundan varoluşu tümüyle kapsayacak bir tanım söz konusu olamayacaktır. Düşünce ile varoluş hiçbir zaman örtüşmez, bir varoluş hakkında şudur dediğimizde o kendi sürekliliği içinde artık bizim şudur dediğimiz şey olmaktan çıkacak, dolayısıyla düşünce ile nesne arasındaki uygunluk olarak hakikat de ortaya çıkmayacaktır. Bununla birlikte, varoluşu insanın anda kendini seçmesi ve gerçekleştirmesi durumu olarak tanımlamamız mümkündür (Taşdelen, 2004: 117).

Foulquie'nin deyişi ile: “Varoluş, bir durum değil edimdir; olabilirden gerçeğe geçiş durumudur. Sözcüğün kendi yapısının da gösterdiği gibi, var olmak bir andaki durumumuz dışında daha önce sadece olabilir olanın bulunduğu alana geçip yerleşmek demektir” (Foulquie, 1995: 39).

Varoluş, sürekli seçmek buna mukabil bir şeylerden vazgeçmek ve terk etmek suretiyle yürünen bir süreç bir oluşturma (Bayraktar, 2014-b: 4) Var olmak için ne olmak istiyorsak onu seçmemiz gerektiğini söyleyen Foulquie seçmenin yetmeyeceğini vurgular. Varoluş sözcüğüne onu varlığın eş anlamı yapan konuşma dilindeki anlamı verildiğinde bundan, bir kez doğduktan sonra insanın, hep var olup gideceği sözgelimi, ateşli ve enerjik olmayı seçmiş olmanın, bu varoluş örneği içinde kesin olarak temelli kalmaya yeteceği anlaşılmalıdır. Foulquie'ye göre, seçtiği tipte çakılıp kalmış bir var olan varlık içinde katılabilir ve varoluş olmaktan çıkar. Var olmak için önceki seçimlerimizin bir sonucu olan

yeni varlıktaki olanaklara bakıp, hangisini olmak istiyorsak, onu ayırmamız gerekir. Kesin bir duruma girmiş bir evrendeymiş gibi varlıkla kendimizi saptayamayız, durduramayız. Varoluş erişilmez, sürekli bir yükseliştir, kendini aşmadır; ancak özgür bir seçme ile gerçekleştirilen daha yüksek bir varlığa doğru bir gelişme ile insan var olabilir. Biz ne isek o bizim özümüzü oluşturur. Öyleyse olmak istediğimiz kişiyi seçmekle, özümüzü de seçmiş oluruz. Bu öz, varoluştan sonra gelir; çünkü seçmek için önce var olmak gerekir (Foulquie, 1995: 40).

Varoluş, benlik, bilinç, tin ve özgürlük varlığı olarak diğer varlıklardan ayrılan insana özgü bir şeydir. Heidegger'in deyişiyle "Yalnız insan varoluş içindedir." İnsan varlığa anlam katarak onu kendi evi haline getirir. İnsan varoluşu bir oluşumdur, var olmanın özel bir türüdür. Bitki ve hayvanların yaşamı sonlu iken insan yaşamı ben olma duygusunu taşıyan varlık olarak, sonluyu, sonsuzu, ruh ve bedeni, özgürlük ve zorunluluğu kendi içinde taşır. İnsan varoluşu anlamlarla örülü bir dünyada geçer. Bu çerçevede insanın varoluşu anlamlı, tarihsel, zamansal, kültürel bir ortamda ortaya çıkar. Var olan özne sonsuzdur fakat varoluş olarak zamansaldır. İnsan kendi sentezi içinde sonsuzu barındırır ama zamansal bir çerçevede yaşamaktadır. Neticede sonsuzluk, insanın varlığında sonlu içinde cisimleşmiş olarak bulunmaktadır. Bu durum Kierkegaard tarafından bir paradoks olarak nitelenmiştir (Taşdelen, 2004: 122).

Jaspers'a göre ise varoluş, her zaman yabancılaşacağı bir nesnellik ile dağılacığı bir öznelik arasında parçalanmış durumdadır (Mounier, 1986: 67). Bununla birlikte, varoluş tutarlılığını bulmak için nesnelliğe yaslanmak varlığa kadar uzanmak için de özneliğin darlığını kabul etmek zorundadır. Varoluşçuların sözlüğünde varoluş, varlık demek değildir, daha farklı bir şeydir. Varoluş bir hal değil bir harekettir, imkândan gerçeğe geçiş hareketidir (Topçu, 1967: 25).

On dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında, varlığı ontoloji, kozmoloji ve eskatolojinin ele alışlarından farklı şekillerde ele alma çabaları, öz ile varoluş arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirme girişimleri, yeni varlık felsefelerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunlardan öne çıkan ve yirminci yüzyıl boyunca etkili olan üç görüş, fenomenoloji, yeni ontoloji (Hartman) ve varoluşçu felsefenin varlık görüşleridir. Bu üç varlık görüşü birbirine içten bir bağ ile bağlıdır (Gündoğan, 2011: 61). Fenomenoloji ve yeni ontoloji ile ilgili kısa bir açıklama yaptıktan sonra asıl konumuz olan varoluşçuluğun ne olduğunu ayrı bir başlık altında inceleyeceğiz.

Düşünce yoluyla görülen nesnelere özü anlamına gelen fenomen, insana görüldüğü şekliyle, insan tarafından oluşturulan varlıktır da diyebiliriz. Bir başka anlatımla fenomeni, insan şuuruna yansıyan ve görünen şey olarak tanımlamak mümkündür. Fenomen kavramı sadece duyulur görünüşle de sınırlı değildir. Duygular, arzular, politik kurumlar birer fenomendir. Görünüşlerin hiçbiri diğerinden ayrıcalıklı değildir, var olanın varlığı görünmekte olduğu şeydir, neticede var olmak algılanmaktır (Sartre, 2003: 16).

Sartre'a göre, önemli olan herhangi bir hadiseyi dıştan objektif ve bilimsel bir şekilde anlatmak değil, o hadisenin fert için taşıdığı anlamı ortaya koymaktır. Bu da tasvire dayalı bilme metodunu gerektirir ve fenomenoloji bu tasvir metodunun ta kendisidir. Fenomenoloji sadece bir metodoloji değil, aynı zamanda varoluş düşüncesinin Batı felsefesi içinde yerinin de belirlenmesine yardımcı olmuştur. Kierkegaard'ın sezgilerinin daha sonraki varoluş düşünürlerinde sistem haline dönüşmesi fenomenoloji sayesinde olmuştur (Gürsoy, 2014: 63).

Franz Brentano tarafından başlatılan Fenomenolojinin, asıl kurucusu ve temsilcisi olarak E. Husserl bilinmektedir. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* ve 1911 yılında *Logos Dergisi*'nde yayımlanan *Kesin Bilim Olarak Felsefe* isimli makalesi ile Fenomenolojinin temellerini atan Husserl öldüğünde Freiburg Üniversitesindeki kürsüsü asistanı olan Heidegger'e verilmiştir (Husserl, (Tepe), 2012: 10). Fenomenoloji kelimesi, Yunanca *phainesthai*; kendini göstermek, gün ışığına çıkmak fiilinden türemiştir. Özü anlamak için, tamamen önyargısız, nesnel, yöntemsel açıdan kesin bir düşünce tarzı olarak tanımlanabilir (Störig, 2013: 551).

Fenomenoloji özü görüleme yöntemidir. "Felsefe, felsefelerden değil, şeylerden, fenomenlerden hareket etmeli; şeylere, fenomenlere dönmelidir" sözüyle ünlenen Edmund Husserl'in geliştirmiş olduğu bu yöntem, öze ilişkin bilginin olanağını kabul etmeyen on dokuzuncu yüzyıl felsefesine bir tepki olarak doğmuştur. Fenomenoloji bir felsefe dizgesi değil bir yöntemdir. Özü görüleme, özlüğe geri gitme ve salt bilince bir indirgemedir. Bu indirgeme, ayraç (epoche) içine almakla mümkündür. Heidegger üstadı Husserl'in bu ayraç içine alma düşüncesine, bir varoluş düşüncesine sahip olunmadan önce varoluş kavranamaz diyerek şiddetle karşı çıkmıştır. Bilgi sahibi olmak için nesnenin dışında kalmak şart değildir. Bilgi, bilen öznenin, nesnenin yaşamına yakın olmasına ve nesne ile girilen bir riske katılışına bağlıdır (Mounier, 1986: 68).

Birçok felsefe tarihi yazarı, Husserl olmaksızın yirminci yüzyıl felsefesinin anlaşılamayacağını düşünmektedir. Çünkü Husserl, hemen yüzyılın başında felsefe anlayışlarıyla gerçekten de önemli bir işlevi yerine getirmiştir. Dönemi içinde felsefe çalışmalarında ağırlıklı olarak, geçmiş felsefe sistemlerinin eleştirisini yapmak felsefe yapmak olarak kabul edilmekteydi. Psikoloji alanındaki bilgiler diğer bilim alanlarındaki bilgi ve yöntemler gibi felsefeye uyarlanmaya çalışılıyordu. Felsefenin kendi konu alanı ve yönteminin olmadığı bu dönemde Husserl, felsefenin kendine özgü bir alanı ve yöntemi olduğunu göstermeye çalışmış ve öngörülen rollerden dolayı diğer bilim dalları karşısında giderek önemsizlik duygusuyla kıvranan felsefeye bir hedef göstermiştir (Akarsu, 1994: 147).

Yirminci yüzyıl boyunca etkili olan diğer bir görüş olan Yeni Ontoloji ise, Hartman tarafından, var olanın türlerini, tarzlarını ve var olanda bulunan var olanı belirleyen ilkeleri araştıran temel bir bilim olarak tanımlanmıştır. Varlığı kendisi var eden fenomenolojiden farklı olarak yeni ontolojinin konusu var olandır ve varlık başka yerde aranmaz. Real ve ideal olmak üzere iki tür varlık vardır. Real varlık türü cansız varlıklar ile bitki ve hayvanı

içine alır. İdeal olan olarak değerlendirilen ruhlu varlık ise insan varlığıdır. Eksik doğmuş ama zaman içerisinde kendisini tamamlayan bir varlık olan insan, kendi doğasını yaratma halindedir. Bundan dolayı Max Scheler'in de dediği gibi, o tinsel bir varlıktır (Gündoğan, 2011: 64).

### **1.b. Varoluşçuluk Nedir?**

İnsanoğlunun varlıkla kurduğu ilişki, en temel ilişki biçimidir. Varlık denildiğinde hem öznel insanın varlığı hem de onun yöneldiği maddi ve manevi varlık katmanları akla gelir. Bu yönelimin metodu ve nesnesi değiştikçe bilgi türleri de değişir. Bu etkinlikler insanın kendisini ve varlığı tanıma, bilme, anlama ve anlamlandırma çabasının birer ürünüdür (Bayraktar, 2014-b: 52). Varlık sorusuna yanıt bulmanın mümkün görünmediği varoluşçuluk bir varlık felsefesidir. Varlık felsefeye çağrı yapan kişisel bir girişimle tecrübe edilebilir (Blackham, 2012: 152).

İnsanlık tarihinde felsefi akımlar genellikle ciddi toplumsal çöküşlerin, devrimlerin meydana geldiği çalkantılı dönemlerde ortaya çıkmış ya da gelişmiştir. Nerede bir devir temelini kaybedip sürekli olan, kalıcı olanı aramaya başlamışsa orada felsefe doğmuştur. Felsefe içinde yaşadığımız zamanın ruhunu dile getirir, hep başlangıcı, yeniden düzenlemeyi ifade eder (Ritter, 1954: 5). Bu bağlamda varoluşçuluk, yirminci yüzyıl insanının haklı duygusal taleplerinin boşlukta asılı kaldığı ve bu nedenle kendi sosyal ve ruhsal varoluşunun sorgulanır olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Marcel tarafından “Kırık Dünya” diye tanımlanan amaçsız ve hedefsiz yaşanan dünyada insan köklerinden uzaklaşmıştır. Bundan kurtulmanın yolu bireyin şahıs olma sürecinden geçmektedir. Bireyin şahıs olamadığı bir toplum, Dostoyevski'nin de öngörmüş olduğu gibi karıncalar topluluğuna benzer (Bayraktar, 2011:149).

Varoluşçuluğun bir düşünce akımı olması yanında herkesin kendince yorumladığı bir sosyal olgu yanı da vardır. Savaş yorgunu insanların beklenti ve özlemlerine cevap vermesi beklenen bu yeni düşünce sisteminin yani varoluşçuluğun ortaya çıkışı felsefe tarihindeki bir olgunlaşmayla, problemlere çözüm arayışlarındaki bir gelişme ile ilgilidir (Sartre, 2003: 10). Varoluşçu felsefelerin Batı felsefe tarihinde yirminci yüzyılda sistemleşerek ortaya çıkışı, onun bu kendi iç gerekleri, sorunları ve onların kazandığı seviye ile paralel biçimde gerçekleşmiştir. Hayat felsefesi (Dilthey) olarak ifade edilen dünya görüşünün de etkisinde kalan varoluşçuluk, bir bakıma bu görüşü sürdürmüştür. Hayat felsefesinin, gerek rasyonalizm gerekse doğa bilimleri üzerine eleştirileri ve zamana ilişkin çözümlenmeleri varoluş felsefeleri tarafından benimsenmiş ve değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Bergson, Nietzsche ve Dilthey varoluşçuluk üzerinde derin etki bırakmış filozoflardır (Birand, 1964: 100).

Günümüz ile gelenek arasındaki bağlantının koptuğu şimdiki zaman problemi, varoluşçu felsefelerin çıkış noktasını tayin etmiştir (Sartre, 2003: 6). Gelenek yerleşikleştiği ve ilk zamanlardaki ruhu sönükleştiği ölçüde kolektif bir sorumluluk

paylaşımı haline gelir ve her alana müdahale etmeye başlar. Özgürleşen ruh insanı azat eder ama gelenek tekrar tabiat haline geldiğinde insanı daha büyük bir kulluğa düşürür. Özgürlük diyalektiği buradan çıkmıştır. Dinler tarih sahnesine çıkıp toplumsal yaşamın kamusal ya da özel tüm alanları kuşattıkları zaman, büyü bozumuna uğrayarak sekülerleşmiştir (Shayegan, 2013: 41). Din ile bağları kopan insan yalnızlaşır ve anlam arayışına yönelir. Bu noktada varoluşçuluğun kendisi, bilimsel maddeciliğin yadsıma eğilimli olduğu bir dünya karşısında ve ona tepki olarak, öznelin gerçekliği olarak ortaya çıkmıştır.

Varoluşçuluk, insanı yüceltir ve onun eşsizliğini vurgular; düşünce, hürriyet, irade ve seçim sahibi olduğunu bir yönlendiriciye ihtiyacı olmadığını öne sürer. Varoluşçuluk çerçevesi net şekilde belli bir felsefe değildir, bir takım yönelişler ve birbirine zıt düşüncelerden oluşmaktadır (Cüheni, 1993: 459). Baş döndürücü bir hızla değişen dünyada varoluşçuların ilk tutumu, insanı, insansal varoluşun keşfine doğru fırlatabilmek için onun yaymaca aygıtlardan uyusukluklarından, kolay dâhil olduğu toplumsallıklarından çekip çıkarmaktır. İnsanı hak ettiği yere tekrar yerleştirebilmek için yerinden çıkarılmış bir vücut üyesi yerine yeniden konabilmesi için nasıl bükülürse insanı da öyle kökünden bükmek gerekmektedir (Mounier, 1986: 132).

Varoluşçuluk, özlere, olabirlere ve soyut kavramlara ilgi duymaz bu nedenle matematiksel düşüncenin karşısında bulunur diyebiliriz. Varoluşçuluğun ilgisi var olana ya da var olanın varoluşuna dönüktür.

Varoluşçuluk her şeyden önce asıl gerçeğe dönmektir. Eğitimimizin bir sonucu olarak bizler bireylerin ortaklaşa taşıdıkları ve kendilerini gerçekleştirmekte kullandıkları şeyleri algılarız. Kendilerine özgü olan ise gözümüzden kaçır. Daha önce edinmiş olduğumuz kategorilerle onlara yaklaşırız ve bildiklerimiz, gördüklerimizi fark etmemize engel olur. Bunun gibi, iç yaşantımızı doğuşunun özgünlüğü içinde gözleyecek yerde, daha açık bir kavrayışa ulaşabilmek için, onu klasik ruhbilim çerçevesi içine sokmaya zorlarız; böylece açıklık ararken, doğruyu elimizden kaçıırız (Foulquie, 1995: 34).

Tekil varlıkları teklikleri içinde tanımaya çalışmak boşuna bir çabadır, bu nedenle varoluşçuluk somut olana dönme eğilimindedir. Öte yandan genel varoluş üzerine düşünmek de ilke olarak söz konusu olamaz çünkü bu yeniden soyut kavramlar içine düşmek ve varoluşun kendini bir öz haline getirmek olacağından çelişki içerir. Ayrıca bir varoluşçu düşüncesini, bir şeyin var olduğu üzerinde toplayabilmek için o şeyin ne olduğunu bir yana iterek, var olanın salt varoluşu ile uğraşmaz. Varoluşçuluğun konusu, “Varoluş ile var olanın çözülmez birliğidir, var olan ile tek bir beden olan bir varoluştur” (Foulquie, 1995: 35).

Bu noktada, varoluşçuluğun insana değer veren bir felsefe olduğu ve ona nesne gözüyle bakmadığı özellikle belirtilmelidir. Varoluşçular yollarına genel olarak Descartes’in “Cogito” görüşünü ve Kartezyen anlayışını tartışma konusu yaparak çıkmışlardır. Düşünüyorum öyleyse varım “Cogito ergo sum” görüşünde insanı tüm var olan şeylerden ayıran düşünme eylemi varlığın bir kanıtı olarak sunulmuştur.



Türkçe'ye varoluş olarak çevrilmiş olan egzistans kelimesi, fert olarak insanın, dünya planında bilinçle temellendirilmiş yaşantıları çerçevesindeki halidir. Varoluş felsefelerinde insan, nesne ya da kavram olmaktan kurtarılarak, anlık yaşayış halleri içerisinde ortaya çıkan ruhi bir derinlik ve dinamizm taşıyan hayatı ve hayat içinde kendi yerini belirleme sorumluluğu duyan bir özgürlük durumudur (Gürsoy, 2014: 80).

Zaman değişmekte, dünya dönüşüme uğramakta, tarih durmadan yeni üretim biçimlerini ve yeni toplumsal ilişkileri biçimlendirmektedir. İnsan yaratılışı ya da yaşantısı esnasında orada bulunmadığı bir tarihin sonuçlarından sorumlu tutulmaktadır. Dünya acımasız mantığıyla hazırladığı yapıyı insana dayatmakta ve insanın gücü bütün bunların önünde durup olayların seyrini değiştirmek noktasında kifayetsiz kalmaktadır (Shayegan, 2014: 14). Bu nedenle varoluşçuluk bir yandan bireyin varoluşunu hareket noktası olarak kabul eden bir varlık felsefesi iken, diğer taraftan bu kişinin dünya içindeki yer alışlarını, başkaları ve toplum karşısındaki yerini, değerini anlamaya çalışan, onun eylemlerinin temelindeki sorumluluğu şiddetle hisseden bir etik ve değerler felsefesi görünümündedir (Gürsoy, 1991: 34-48).

Varoluşçu felsefelerin en hissedilir tarafı derin bir ümitsizlik halidir. Shayegan'ın da belirtmiş olduğu acımasız yapı karşısında kifayetsiz kalmış olan insanın ümitsizliği, hayattan vazgeçiş ya da kişisel çöküş gibi algılanmamalıdır. Burada insanın kendi hiçliğini fark etmesinden kaynaklanan bir ümitsizlik durumu vardır. Ruhi bir bitkinlik hali, benliği saran bir şüphecilik ve yok olma ile ortaya çıkan varoluşçulukta ölüm problemi ile de ilgilenmenin etkisi ile çözüm çoğu zaman yaşama bağlanmakta bulunmuştur.

Varoluşçuluk, insanın ölümüne kadar pek çok olanağa sahip olacağını ve sahip olduğu değerlerini sürekli gözden geçirerek yeni değerler yaratabileceğini varsaydığı için ne iyimser ne de kötümser bir felsefedir. İnsanın daima daha iyiye gidebileceğini göz önüne alan meliorist bir yaklaşımla karşımıza çıkar. Sahip olan insanı değil var olan insanı ele alan varoluşçu felsefe insanın kendisini çeşitli nedenlerle var edememesi durumunun yol açtığı problemleri işler (Bozkurt, 2013: 251).

Varoluşçuluk; ontoloji, bilgi teorisi, ahlak düşüncesi, politika, sanat, kültür ya da din felsefesi alanlarında belirgin hiçbir yönelim ifade etmemektedir. Varoluşçu dediğimiz yazarlar arasında da kendilerini varoluşçu olarak niteleme durumu kabul görmemiştir (Colette, 2006: 10-11). Varoluşçu felsefelerin ana düşüncelerinden biri de nedenini bilmediğimiz şekilde bu dünyaya bırakılmış olduğumuzdur. Bu düşüncede varoluşumuza bir gerekçe bulmadan varız, özsüz ve en önemlisi de sorumlu varlıklarız. En tepede yetkin bir varlığın yani Tanrı'nın bulunduğu, astlık üstlük sıralamasının olmadığı bir tasavvur içindeyiz. Nesnelere araç gerecin özü araştırılabilirken, var olan bireyin yani insanın özü bilinemez. Aslında insan varoluşu ile kendisini yaratarak, kendisini tasarladığı gibi kurarak kendi özünü de kurmuş olur. Bu öz değişmez katı bir öz değildir. Varoluş özden önce gelince de verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez. Önceden belirlenmiş donmuş bir doğa açıklanamaz yani kadercilik yoktur. Öz önceden belirlenmiş olamaz çünkü insan şuurlu bir varlıktır. Bir masa ya da taş ne ise odur, fakat bilinçli insan ne olması gerektiğine

kendisi karar verir, önce var olur sonra kaderini yaratır. Varoluşun özden önce gelmesi fikri Tanrı'nın yokluğu fikrinden türetilmiştir (Çelebi, 2014: 65).

Platon, felsefesinde varlık özün araştırılmasıdır, çünkü öz değişmez. Platon'un varlık dünyası tam anlamıyla metafizik bir dünyadır (Wahl, 1999: 10). Varoluşu özden türeten Platon'dan başlatıp Hegel'e kadar uzanan düşünürleri incelemek yoluyla varoluşçu dünya görüşünün asıl özünü yakalamamız mümkün olacaktır (Wahl, 1999: 19).

Sonuç olarak, varoluşçu felsefeler, Batı felsefesinin tarihsel seyri içinde, felsefenin doğuş noktasından yani insandan hareket etme endişesi ile bir geri dönüş şeklinde değerlendirilmelidir (Gürsoy, 2014: 83).

## **1.2. Varoluşçuluğa Dair Bazı Temel Kavramlar**

### **1.2.a. Varoluş Felsefelerinde Bağlanma**

Bağlanma temasını anlamak için varoluşçu felsefelerin insanın zorunlu yazgısı olarak gördükleri özgürlükten bahsetmek gerekir. Özgürlük ile kastedilen modern toplum hayatının öznel yaşam anlayışı değildir. Varoluş felsefeleri, geleneksel anlayış çerçevesinde bir fanus içine hapsedilmiş olarak düşünülen insanı, bir tavır alış halinde düşünme eğilimindedir.

Marcel'e göre bağlanma; varoluşumuzu gerçekleştirmenin bir yoludur, varoluşun anlamı bağlanma ile bulunabilir. Ben ancak öteki ile bir anlam kazanabilir çünkü öteki ile var olur. Bu birlikte oluşun koşulu ve beni bana bulduracak olan hareket bağlanmadır (Bayraktar, 2014-a: 46). Sahip olduğu şeyleri sahip olmama özgürlüğüne sahip olan insan, bedenini reddedemeyeceği için bedenine sahip değildir diyebiliriz. Zira sahip olunan şeyler bizden bağımsızdır. İnsanın zorunlu olarak bedenli bir varoluş içinde olduğu düşünülürse varoluş, insanın sahip olduğu şeyler kategorisine dâhil edilemeyeceğinden sadece tecrübe ile anlamlandırılabilir. Bu çerçeveden bakıldığında tecrübe ile elde edebileceğimiz şeyleri aşan bağlanma gerçek bir bağlanmadır ve göstergesi de sadakattir (Bayraktar, 2014-a: 49). Var olmak birlikte var olmaktır diyen Marcel'e göre Tanrıyla beraber var olmak, O'na insanın kendi varoluşunun açılımı anlamına gelen iman ile mümkündür. Varoluşu belirleyen en temel fiil olan bağlanma son merhalede iman haline dönüşmektedir. Nerede insan varoluşu kendini varoluşsal manada kavramak istiyorsa orada bir iman ve Tanrı fikri karşımıza çıkmaktadır (Gürsoy, 2014: 124).

Bağlanma kavramının anlaşılması konusunda Kierkegaard'ın evlilik üzerine yazdığı metinler önemlidir. Çeşitli varoluş durumlarından bahseden Kierkegaard, ideal olanın dinsel bağlanma olduğunu söylemiştir. Aşkı dışarda bırakan mantık evliliğine ve toplumsal odaklı aşksız evliliklere karşı çıkan Kierkegaard'a göre aşk, çiftler arasındaki giz ortadan kalktıktan sonra başlar. Bu görüşü; evlilik ile birlikte gizli ortadan kalkması duygusal yoğunluğu azaltacaktır yönündeki görüşlere karşı bir görüştür. Dolaysızın gizi bir çocukluktur (Mounier, 1986: 126). Evlilik konusundaki görüşlerinde evliliğin uzun süreli

ve alışkanlıklarla devam ediyor oluşu hakkında şikâyeti olanları, sahip olma yeteneği olmayan, salt ele geçirmeyi düşünen varlıklar olarak görür. Gerçek sanat ele geçirme değil, sahip olmadadır. Bağlanma her zaman zorunludur ve hassas bir konudur. Mounier tarafından Kierkegaard, üst düzeye yerleştirdiği dinsel bağlanma uğruna sıradan bağlanmalardan vazgeçmiş biri olarak tanımlanmıştır.

Jaspers'a geldiğimizde bizi baştan aşağı en yüksek tinsel yazgımızla dolduran bağlanmanın önemi 'durum içinde varlık' çözümlemesi ile vurgulanmaktadır. Dünyaya gelişimizin yeri, tarihi, ailemiz ve sosyal çevremiz hiç kimseye benzemez. Durumumun beni içine soktuğu dünya artık benim dünyamdır. Var olanın dışsal bir şey gibi dünyayı kucaklaması için onun dışına çıkmış olması gerekir ki bu da imkânsızdır. Nesnel dünya değişik dünya görüşleriyle benim dünya görüşümün uzlaşmasıdır. Durumumuz onun üzerine edindiğimiz bilinçten taşar, bizi planlarımızın önünde sürükler. Durumumuz ancak onu özgür şekilde benimsediğimiz zaman bizimdir. Varoluşumuza erişmek durumumuzu benimsemekle mümkün olacaktır. Jaspers'a göre, hiç kimse soyut bir fert olarak insanlığını yaşayamaz insan ancak başkaları vasıtasıyla ve başkalarında var olur (Gündoğan, 2011: 48).

Sonuç olarak varoluşçu bağlanma, şu anda dışsal kazanım elde edemeyen uygulamada yalnızca bir ön bağlanma, dünyadaki bağlaşıklarını bulamayan boş bir bağlanma olarak ortaya çıkmaktadır (Mounier, 1986: 134). Başkasını bir sen olarak kabul edebilen bir ben tarafından sağlanabilecek olan başka benlerle birlikte olma durumu ise daha fazla var olmak demektir.

### **1.2.b. Varoluş Felsefelerinde Başkası**

Klasik felsefede pek ilgi görmemiş olan başkası temasına, varoluşçu felsefelerle birlikte ciddi bir önem verildiği görülmüştür. Klasik felsefede, toplumsal örgütlenme üzerinden bir başkası anlayışı varken, varoluşçulukla birlikte, başkası teması öncelikle yabancılaşma tehlikesi bağlamında işlenmiştir. Varoluşçu bakışta kişiyi tutkusuna öznel ilişkisinin gücü ve canlılığı yaklaştırırken bu durum nesnel ilişkisinin varoluşsal güçsüzlüğünü daha derinden hissettirmektedir (Mounier, 1986: 137). Hristiyan varoluşçular, birlikte yaşama konusunda ben ve öteki arasındaki ilişkinin daha tatmin edici bir açıklamasının yapılabileceği konusunda iyimserdirler. Onlara göre; St. Augutinus, Pascal ya da Kierkegaard'da olduğu gibi, insan bu dünyada sürgündedir. Bundan kurtuluş yolu Tanrı'ya inanmak ve bu dünyayı inanma zemini olarak görmektir (Gündoğan, 2011: 48).

Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı* isimli eserinde, insan tek başına yaşayamayacağı için toplumsal hayat onun kaderidir diyerek başkasına yönelmenin zorunlu bir durum olduğunu ifade etmiştir (Topçu, 1967: 22).

İnsanın topluma yönelmesi kendisinden fedakârlık yapmasıdır. Bizim toplumda olmamızdan çok toplumun her birimizin içinde bulunması söz konusudur (Gündoğan, 2011: 27). Varoluşsal sancılar tam da bu noktada başlamaktadır.

Heidegger'in başka kavramına ilişkin görüşlerinin insanın varoluşuna bir engel teşkil ettiği yönünde bir kabul ile ifade bulunduğunu görmekteyiz. İnsan varoluşunda, onlar dünyasının yapışkan varoluş dışılığına kapılıp gitmek için güçlü bir eğilim vardır. İnsan varoluşu, var olanın başkası karşısında kökten köleliği ile belirginleşmektedir. Var olan hiç kimseye ait değildir, kendini birinden kurtarıyorsa bu başkasının köleliğine girmek içindir. Halis varoluş ancak temel bırakılmışlık içinde kazanılabilir (Mounier, 1986: 138).

Ateist varoluş filozofu Sartre'a göre ise, biz başkasını hep gördüğümüz kişi olarak düşünürüz, halbuki o da beni gören kişidir. Nesne başkasını görürüz aynı zamanda özne başkası tarafından görülürüz. Başkası tarafından görülen varlık ne nesneye ne de özneye indirgenmemelidir. Neticede başkası bana bakan kişidir. Başkasının bakışı beni kendi alanında bir nesne olarak kurar. Bu da bizi yoksunlaştırılmış ve sahiplenilmiş bir nesne yapar. Başkasının bu şekilde bizden çekip aldığı şey aslında özgürlüğümüz yani varlık temelimizdir.

Sartre düşüncesinde başkasının ortaya çıkması durumu insan için ölüm ve lanetlenme kadar kötüdür. İnsanın ilk düşüğü, başkasının varoluşudur. Ölüm bizi diğerleri karşısında başkası için varlık haline getirir (Mounier, 1986: 141). Bu noktada Sartre'ın ünlü 'cehennem başkalarıdır' ifadesinin anlamı daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Kendimizi başkaları ile tanıyoruz ama varoluşçu düşüncede bu tanıma derin bir tanıma değildir. Köleleştiremediğimiz başkasına karşı kin duyarız, Sartre'da sadist kişiliğin kızgınlığının kaynağı buraya bağlanmıştır. Ben ve başkası ilişkisi, bir varoluşu başka bir varoluşla birleştirme çabasıdır. Bir arada bulunmayı istemek, Schopenhauer'a göre; kendimizi başkasına, başkasını da kendimize taşıma çabası kendimizden uzaklaşmamız ve kendimize yabancılaşmamız sonucunu doğuracaktır. Artık hiç kimse kendisi olmayacak ve herkes başkası olacaktır. Bu durumda başkasıyla var olmak, varoluşun zorunlu sonucu olmakla birlikte, küçültücü bir şeydir (Gündoğan, 2011: 44-45).

Marcel'in bu konudaki fikirleri Sartre ile son derece farklıdır. Marcel düşüncesinde insan, varoluşunu başkası olmadan anlamlandırılmaz. Varoluş ancak birbiri ile ilişkideki iki kişi ile mümkündür. İnsan başkasına ne kadar bağlanmışsa kendi varlığına dönük ilişkisi de o kadar derin olabilecektir. Bunun ispat edilerek değil de tecrübe ile anlaşılabilir bir durum olduğunu anlatan Marcel'e göre, ben anlamını başkası ile olan bağlanma ilişkisinde bulabilir (Bayraktar, 2014-b: 46).

Foulquie başkasının, kendi'nin (soi) gerçek bilincine varmak için kaçınılmaz bir aracı olduğunu, onun da, ben ile aynı zamanda ve onun kadar dolaysız olarak bilinmediğini belirtir. Varoluşçular, başkalarının bilinç durumlarına ancak onların belirtileri (signes) ile varılabileceğimizi ileri süren klasik görüşü bir yana iterler. Onlar Husserl'in fenomenoloji görüşünü benimseyerek, başkasının ruhsal yaşantısının doğrudan doğruya kavranmasını ve bunun sonucu olarak da bilinçler arasında belli ölçüde bir iletişimi kabul ederler. "Öfkeyi

ya da tehdidi, bir jestin arkasına gizlenmiş bir olgu olarak algılamam, öfkeyi jest içinde görürüm; jest bana öfkeyi düşündürmez, o öfkenin ta kendisidir.” (Foulquie, (Ponty'den)1995: 42).

### 1.2.c. Varoluş Felsefelerinde Özgürlük

Varoluşçu düşüncenin öne çıkardığı en önemli konulardan birisi, birey kavramı ve bireyin özgürlüğü meselesidir. Felsefe tarihi aynı zamanda özgürlük kavramının da tarihidir. Hannah Arendt, *Özgürlük Krizi* adlı eserinde özgürlük sorununun, Sokrates öncesi filozoflardan Plotinus'a gelinceye kadar eylem özgürlüğü ya da siyasal özgürlük dışında felsefe tarihinde bir yer kaplamadığını ama Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte, iç özgürlük ve istenç özgürlüğü olarak, özgürlüğün felsefi problemlerin tepesine oturduğunu belirtmiştir (Sartre, 2003: 6).

Özgürlüğü karar verme süreci içinde değerlendiren Sartre'a göre; insan varlığı için var olmak kendi kendisini seçmektir. Dolayısıyla var olma durumunu seçmemek imkânsızdır ve özgürlük de insanın mahkûm olduğu bir sürgündür. Marcel'e göre sorumluluğa yer bırakmayan bu özgürlük düşüncesinde insanın özgürlüğü söz konusu olamayacaktır. Özgürlük insanın varoluş sürecidir ve insanın çevresi ile birlikte duyumsayacağı bu özgürlüğün garantörü ise Tanrı'nın aşkınlığıdır (Bayraktar, 2014-a: 84). Özgür insan bağlanan insandır, insanı özgür kılan şey bağlanmadır. İnsan nihai olarak kendisine mahkûmdur ve bundan ancak kendisini aşan bir ötekine bağlanarak kurtulabilir (Bayraktar, 2014-a: 94).

Sartre ilk dönem felsefesinde özgürlük-zorunluluk ikilemi üzerine yoğunlaşmışken, ikinci döneminde Marksizm'in toplum felsefesi aracılığıyla düşüncesini daha çok özgürlük, baskı ve yabancılaşma kavramlarına yöneltmeye başlamıştır. Bu nedenle özgürlük, Sartre'ın Marksizm etkisine girdiği ikinci döneminde, olmadığı şeyle yani özgürlüğün uğradığı yabancılaşma kavramıyla tanımlanır yani yabancılaşma, özgürlükten uzaklaşmadır (Sartre, 2003: 10).

Sartre'a göre özgürlüğü deneyimlemek için bir ahlak yasası ile karşı karşıya gelmek zorunlu değildir çünkü insan bir yük gibi özgürlüğünü daima omuzlarında taşır. Hepimiz birer Sisyphe'uz dolayısıyla seçimlerimizin sorumluluğunu daima omuzlarımızda taşımamızdır. Özgürlüğün bilincine iç daralması ile varılır ve bu özgürlük ölüm ile yazgıya çevrilir (Sartre, 2003: 29).

Kierkegaard'a göre birey, evrensel değerlerden bile önceliklidir. Çünkü dışsal bir otoritenin dayatmasıyla benimsenebilecek herhangi bir kural, sorumlu varlık olan insanın bu sorumluluğuna zarar verebilir hatta onu ortadan kaldırabilir. Hâlbuki insan kendi özgür iradesiyle karar vermedikçe, sorumlu tutulması da doğru değildir. Aynı zamanda kendi bireysel özgürlüğüne dayanmayan bir eylemi gerçekleştiren herhangi bir kişinin, bu eylemin anlamından uzak kalacağını da unutmamak gerekir. Dolayısıyla Kierkegaard'a

göre, en temel insani niteliklerden biri olan özgürlük ve bu özgürlük üzerine temellendirilen sorumluluk bilinci, toplumsal alanda kaybolmamış olan bir tekil birey anlayışını zorunlu kılmaktadır. Kierkegaard'a göre insanın kendini özgür bir tin olarak tanımlamasının yolu umutsuzluğunun farkına varmasından geçer. Umudu ortaya çıkaracak olan ise insanın hayat süresinde karşılaştığı umutsuzluklardır (Koç, 2008: 176).

Bu noktada Kierkegaard ile Jaspers arasındaki en belirgin fark, Kierkegaard'ın özgürlüğe dayalı bireysel boyut ile sosyal hayat arasında kurmakta zorlandığı hatta başarısız olduğu açıklığı, Jaspers'in doldurmaya çalışmasıdır. Jaspers bu sorunun üstesinden iletişim kavramıyla gelmeye çalışır. Ona göre, sosyal bir varlık olarak yaşamak durumunda olan insan iletişime mecburdur (Blackham, 2012: 61). Bu iletişim bireyin kendi farkına varmasının dayanağıdır. İletişim, sadece bu farkındalık açısından değil, bireyin karşılaştığı sorunları çözmesinde toplumun yardımına başvurması açısından da büyük önemdedir. Bu anlamda insanın kendisini toplumdaki soyutlayan bir konumdan uzak durması zorunludur. Birey açısından değer taşıyan bu özgürlük toplumun geneli için de çok önemlidir. Özgür bir çerçevede vuku bulmayan iletişimin, doğru sonuca ulaştıran bir yapı barındırması söz konusu değildir. Jaspers, insan özgürlüğünün ve diğer insanlarla kurduğu iletişimin sağlam bir temele dayanmasının ancak sevgiden geçtiğini düşünmektedir. Heidegger'e göre özgürlük; varlığın yazgısıdır ya da kaderidir. Günümüzde insan, modern bilim ve teknolojinin esaretinden sıyrılabilmesi için özüne dönmelidir. Bunun yolu kendi varlık sırrını açığa çıkarmasından geçmektedir bu ise özgürlük ile mümkündür (Çüçen, 2000: 139).

Gerçek varoluş özgürlüğe muhtaçtır, bu nedenle de insana özgü bir ayrıcalıktır. Ancak her insan sahip olduğu bu ayrıcalığın farkına varamaz. Gerçekten var olmak için kendi varlığını seçebilmek gerektiğini söyleyen Sartre'a göre; seçimin anlamı olmak istediğimizi seçerken kendi kendimizi seçiyor oluşumuzdur. Dolayısıyla da varoluş önden önce gelir. İnsan dışındaki canlılar önceden tayin edilmişken insanda birçok şekilden birini seçebilme yetisi mevcuttur. İnsan ancak seçimini yaptıktan sonra seçiminin sonuçlarını görebilecek, özünü anlayacaktır. Hayatının kurallarını kendisi koyan insan için hedefleri de biriciktir. Her insan kendi hayat yolunu kendi çizer. İnsan seçimlerini kendisi yapmazsa tesadüfler onun yerine karar verir (Topçu, 1967: 26-27).

### **1.3. Varoluşçuluğun Tarihsel Kökleri**

Varoluşçuluk incelenirken din eksenli Hıristiyan varoluşçuluk ve Tanrı tanımaz varoluşçular olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Karşıt iki grup gibi görünmelerine karşın iki tarafın da çıkış noktası aynıdır: Varlık önden önce gelir; yani öznellikten yola çıkılarak insan üzerine düşünme söz konusudur. Nicholas Berdyaev Ortodoks bir Rus, Martin Buber Yahudi bir teolog olup, varoluşçu olduğu bilinen birçok düşünür de Protestanlığı benimsemiş insanlardır. Agnostik olduğu söylenebilecek Heidegger, ateist Sartre ve din konusunda çok belirgin bir görüşe sahip olmayan Jaspers da varoluşçu düşünürler arasında kabul edilmektedir. Buradan hareketle bütünüyle özdeş bir varoluşçuluk akımından söz

etmekten ziyade farklı varoluşçuluklardan söz etmek daha doğru bir yaklaşım olarak görülebilir.

Varoluşçuluk, var olanı varoluşun karşısına çıkarmakla ve bütün insanlar için genel geçer olan her türlü teoriyi reddetmekle birlikte, süreç içerisinde belirli bir başlık altında toplanmaya ve tanımlanmaya da çalışılmıştır (Aydeniz, 2010: 4). Hıristiyan varoluşçular, en az ateist varoluşçular kadar bireyin sorumluluğu noktasına sahip çıkmaktadır. Ateist varoluşçulara göre, insan önceden tüm insanlıkla ortak olan bir öz ile tanımlanmamıştır. İnsan kendini, kendi üzerinde etkide bulunmak suretiyle tanımlar. Bu esnada inancını ve dünyasını yaratır. İnsan en küçük ediminde bile tüm insanlığı etkiler (Sartre, 2012: 102).

Hıristiyan varoluşçular içinden pek güvenilir ve dingin Hıristiyan çıkmadığını düşünen E. Monuier buna; birçok kez Ortodoksluktan özgür düşünürlüğü, bir görüşten diğerine geçen Scheler'i ve Hıristiyan bir hamur içinde yoğrulmuş olsa da Hıristiyan olarak nitelemenin zor olduğu Jaspers'ı örnek vermiştir.

Varoluşçu yazarlar düşüncelerini açıklarken sistematik bir yol takip etmemişlerdir. Felsefelerini aforizmalar, meseller, manzum eserler, roman veya tiyatro oyunları gibi sanat eserleri aracılığıyla ortaya koymuşlardır. Varoluşçulukla ilgili akımların da kendi içlerinde mutlak anlamda bir benzerlikleri yoktur. Varoluş felsefesini Jaspers'dan Marcel'e, Heidegger'den Sartre'a kadar yirminci yüzyılda metafiziğe bakış açısının cisimleşmiş hallerinden biri olarak da görebiliriz (Kayıran, 2011: 19). Bu düşünürler insan ve varlık konularından, toplum ve Tanrı kavramlarına kadar ayrı sistem denemeleri ve birbiri ile uzlaşmaz değerlendirme tarzları ortaya koymuşlardır.

Varoluşçuluk sözcüğü, ilk defa 1929 yılında yeni Kantçı F. Heineman tarafından kullanılmıştır (Hançerlioğlu, 1989: 443). Bu sözcük daha sonra J. P. Sartre tarafından kullanılmış olmakla birlikte ondan önce Jaspers tarafından da varoluş felsefesi teriminin kullanıldığı görülmektedir. K. Jaspers 1937 yılında J. Wahl'a hitaben yazdığı bir mektupta "Varoluşçuluk varoluş felsefesinin ölümüdür" demiştir. Almancadan tercüme edilen varoluşçuluk teriminin Fransızca'ya girişi bu şekilde olmuştur. Yirminci yüzyıl sonlarında Fransız okurlar için varoluşçuluk terimi, tutarlı düşüncelerden oluşan bir bütünlükten ziyade dönemin havasını, bir üslubu hatta bir modayı çağrıştırmaktadır. İyi ve kötü insan deneyimlerinin bir anlatımı olarak kendini ortaya koysa da zihnimizde bir kötümserlik uyandırmasının nedeni, insan yazgısının genellikle dramatik açıdan kavranıyor oluşu ile alakalıdır. Kara mizah, kara roman gibi neticeler, kara varoluşçulukta bir doğrulama aramaya iten mutsuz bilinç dalgası olarak yüzyılın yeni hastalığı karşısında ortaya konmuştur (Mounier, 1986: 73).

Varoluşçuluk geçmişte de birçok yerde gözümüze çarpan bir duyarlılıktır ama köklü bir karşı çıkma ve bilinç düzeyinde bir uğraş durumuna yükselerek güçlenmesi İkinci Dünya Savaşı ardından olmuştur (Kaufmann, 2001: 10). Varoluşçuluğu geleneksel felsefeye karşı birbirinden ayrı başkaldırıları olarak tanımlayan Kaufmann ile benzer şekilde Heinemann da varoluşçuları karşı koyma filozofları olarak tanımlamıştır (Kaufmann, 1964: 5). Savaş gibi insan yaşamında tahrip gücü yüksek süreçlerin etkisi

insanın gelenekle olan bağı koparmış, klasik felsefeye olan güveni de yok etmiştir. Varoluşçuluk insan hayatının ve insan varlığının anlamını yitirdiği noktada bir umutsuzluk felsefesi olarak ortaya çıkmıştır.

#### 1.4. İslam Dünyasında Varoluşçuluğun İzleri

İnsanın mutsuzluk ve iç daralması hali Tanrı'nın olmadığı bir dünyada çaresiz bir haldir diyen Hıristiyan teoloğu Aziz Augustinus insandaki mutlu olma isteğini tatmin edecek tek yolun Tanrı'ya giden yol olduğunu ifade etmiştir. St. Augustinus ve on yedinci yüzyıl teoloğu Aziz Bernard üzerinden bir Hıristiyan Varoluşçuluğa ulaşılabildiği gibi, Mevlana, Yunus Emre gibi isimler üzerinden İslam Varoluşçuluğuna ulaşılabileceği düşüncesi ile Türkiye'de varoluşçuluk teması araştırılırken İslam dünyasında bulunan bazı kaynaklar seçilmiş ve bunlara dönme ihtiyacı hâsıl olmuştur.

Sartre başta olmak üzere diğer pek çok varoluşçu filozofta karşılaştığımız edebiyat ve felsefe bütünleşmesi, Platon, Mevlana, Pascal gibi daha nice sanatkâr filozof için de geçerlidir. Tek insandan hareketle metafizikleşme, insanda metafiziği yakalama durumu olarak da ifade edilecek bu ortak çaba (Gürsoy, 2006: 51), çalışmamızda bu başlığı açmamıza neden olmuştur.

Tarihsel olarak incelendiğinde, Bayezid-i Bestami, Cüneyd-i Bağdadi, Hallac-ı Mansur, Sühreverdi gibi mutasavvıflarla gelişen tasavvuf felsefesinin İbn Arabi'nin katkıları ile felsefileştiğini görmekteyiz. Tasavvuf ve sufi kelimeleri, Yunanca hikmet anlamına gelen sophia sözcüğünden türetilmiştir (Pehlivan, 2015: 56). On birinci yüzyıldan sonra, önceden var olan züht geleneği içinde, İslam'ın pek çok unsurunun bütünleştiğini ve bir dini anlaşılma biçimi olarak tasavvufun doğduğunu görmekteyiz (Bayraktar, (H. Onat), 2014-b: 102).

Aristoteles felsefesi ile İslam düşüncesini bağdaştırmaya çalışan Farabi, İbn Sina, gibi İslam filozoflarından sonra akla ve deneye dayalı düşünceye karşı çıkan, felsefeyi gereksiz bulan imam Gazali dönemi gelmiştir. Gazali etkisiyle Selçuklu döneminde felsefe dine yönelmiştir. Aklın yerini iman almıştır. İmanın kaynağı da din olduğu için bu dönemde akla dayalı bağımsız düşünce gelişmemiştir. Tasavvuf felsefenin yerine geçmiş; İbn Arabi, Sadreddin Konevi, Fahreddin İrakî, Müeyyedül Cendi, Sadeddin Fergani gibi âlimler akıldan çok imanı temel alarak düşüncelerini ifade etmişlerdir. Bu dönemde, varlık, ruh, ölüm ve ölümsüzlük, Tanrısal bilginin özü ve nitelikleri, insanla evren ve Tanrı arasındaki bağlantı, insan varlığının ilkeleri, gibi varoluş felsefelerinin problem edindiği konular üzerine düşünceler ortaya konmuştur (Öztürk, 2011: 69).

Ali Osman Gündoğan bir röportajında kültür evrenimizin, içinden geldiğimiz geleneğin felsefe yapmaya oldukça uygun bir gelenek olduğunu bu nedenle de varoluşçuluğun yaygın bir şekilde tanındığını ayrıca varoluşçuluğun tasavvuf edebiyatı bakımından ele alınıp değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. Düşünme biçimimiz tıpkı



Sartre, Camus, Kierkegaard'ın yaptığı gibi somuttan, yaşanmıştan hareketle bireysel olandan evrensel kapı açmaya çalışan bir düşünme biçimidir. Mevlana, Yunus Emre gibi birçok mutasavvıf ne yaşadıysa onu anlatmışlardır (Gündoğan, (Taşdelen), 2010: 14). Yalnızlık, güvensizlik, bunalım duygularının yoğunlaştığı yıllarda ortaya çıktığını gördüğümüz varoluşçuluk akımı gibi, tasavvufi yönelimlerin de toplumların bunalım dönemlerinde arttığını görmekteyiz. Tasavvufa yönelmek varlık problemi ve insanın kendisini gerçekleştirme problemi ile ilgilidir (Bayraktar, 2014-b: 107).

#### 2.4.b. Mevlana (1207-1273)

Büyük bir düşünür ve tasavvuf ehli olan Mevlana'nın en önemli eseri altı büyük cilt halinde yazılan *Mesnevi'dir*. Farsça manzumelerden oluşan bu eser on yılda tamamlanmıştır. Herkesin anlayabileceği şekilde masal, fabl, fıkra ve öykü türlerinden oluşmaktadır. Aynı şekilde Farsça manzume şeklinde yazılan eseri; *Divan-ı Kebir* lirik şiirlerden oluşmuştur. *Fihi mafih (Ne Varsa Bunda Var)* Mevlana'nın sohbetleri esnasında alınan notlardan oğlu tarafından derlenmiş bir eserdir. Vaazlarından derlenen eserinin adı ise, *Meva'iz-i Mecalis-i Seb'a*'dır. Seçuklu Dönemine dair bilgiler içeren yüz kırk yedi mektuptan oluşan eserinin adı ise *Mektubat*'dır. Mevlana döneminde yaşayan diğer âlimlerden farklı olarak eserlerinde yalın ve anlaşılır bir dil kullanmıştır.

Mevlana varoluş felsefelerinden önce insan varlığına büyük önem vermiştir. İnsanın ideal benliğini ancak kendi özüne dönüp Tanrı ile aşk ilişkisi kurarak oluşturabileceğini düşünür. İnsanın gerçek özü bilinemez çünkü o öz Tanrı'da bulunmaktadır. Bu öze ulaşmanın en emin yolu aşktır. Mevlana'ya göre, ilahi aşk, beşeri seviyeden hareketle idrak edilecektir. İnsan hayatı mükemmelleşme sürecidir ve insanın kendisini tanımasıyla başlayan bu süreç, Mevlana tarafından Seyri Süluk olarak ifade edilmiştir. Kendisini tanımayan insan, kendi özüne uygun amaçlar belirleyemeyeceğinden, benlik tasarımları özüne uygun olmayacaktır (Özköse, 2007: 79-92).

Mevlana'da insan varlık konumunu tam olarak kendine dönük farkındalığı ile mümkün olabilecek olan bir aşk ilişkisinde fark edebilecektir. Gürsoy'a göre bu durum Tanrı'nın kendini arzularışının insandaki tezahürüdür. Tanrı insandan farklıdır, O kendi tamlığı içindedir. O'nun aynası durumundaki insan, simetrik varoluş hamlesiyle ve gerçekteki yokluğu dolayısıyla, kendindeki kendine olan mesafenin farkına vararak Tanrı'yı kendi varlık temeli olarak arzulamaktadır. Bu bağlamda varoluşçu düşünür ve yazarlar yanında Yunus Emre ve Mevlana'nın eserleri edebiyat-felsefe ilişkisi ve varoluşçuluk açısından ele alınarak değerlendirilebilir (Turhan, 2015: 131).

Varoluş felsefelerinde olduğu gibi, Mevlana'da da insan üzerinden okunan ve onun kendi varlık konumu bakımından değerlendirilebilecek aynı ve başka teması ile karşılaşmaktayız. Mevlana insanları ve âlemdeki bütün varlıkları Allah için sevmenin önemini anlatırken nefis ve aklı terbiye etmenin önemine işaret etmiştir. Mevlana'ya göre,

varlığımız cüzzidir çünkü insan Tanrı'nın yeryüzündeki temsili için vardır. Bu nedenle Mevlana'da yoğun bir insan sevgisi söz konusudur (Pehlivan, 2015: 116).

“Sen bahara kanma bülbül,

Vuslat yalanmış.

Gül gider de bağ bozular,

Sine yanarmış.

Gül bahane kanma bülbül,

Her dem aldanış.

Bu dünyada baki olan,

Bir tek zamanmış.

Bizden sonra ardımızda kalan, yalanmış

Aynadaki suretimiz, yüzümüz yalan

Meclisteki şöhretimiz, sözümüz yalan

Bir iz yoksa ardımızda, bizi anlatan

Bir boşluktur yerimize adını yazan

Bizden sonra yerimize adını yazan”

Mevlana, varoluşçu felsefelerin önemli kavramlarından biri olan özgürlüğün, insanın önemli özelliklerinden birisi olduğunu söylemiştir. Özgürlük kavramını, seçme duygusu ve seçebilme gücü anlamında kullanmıştır. Ona göre insan bir fiili gerçekleştirmek yolunda kudret sahibi kılınmıştır. Bu nedenle insanlar seçme özgürlüğüne sahiptir. Tanrı yarattıkları arasından seçme özgürlüğünü sadece insana lütfetmiştir. Mevlana'ya göre, bunun aksini iddia etmek, tüm kötülüklerin Tanrı'dan geldiğini ima etmek demektir.

Mevlana insanın özgür seçiminin Tanrı'nın takdiri olamayacağı düşüncesindedir. Bunun delili olarak ise insanın iki şeyden birisini seçmek zorunda kaldığı zaman, tereddüt hali yaşamasını gösterir ve bu duyguyu vicdani idrak olarak adlandırır. İnsan vicdani idrak sayesinde, bir iyilik yaptığı zaman içinde mutluluk, bir kötülük yaptığı zaman da içinde pişmanlık duyabilir.

Mevlana insanın bilinciyle ve aklıyla hayvandan farklı olduğunu belirtirken, sorumluluk taşıyan bir varlık olduğunu da vurgular. İnsan tasarıları ve amacı olan, toplum içinde görevi olan ve bir yandan da daima Tanrı önünde olan bir varlıktır. İnsan aynı

zamanda, kendisini öteki nesnelere ayıran hem de kendi özünü varlığından ayıran yaratıcıdır. Bu özellikleriyle insan yaratıkların onurlusudur. İnsan özündeki Tanrılık öğelerini geliştirerek varlıkta birlik felsefesini de yaşayabilir (Çubukçu, 1986: 131). Mevlana, akli; aşk yolunda çamura saplanmış bir eşek olarak değerlendirirken insanın kendi varoluşunu teorik bir düşünme ile idrak edemeyeceğini söylemek istemiştir (Gündoğan, (Taşdelen), 2010: 14).

Mutluluk ve pişmanlık hali, bilinç durumumuzun bize sunduğu verilerdir. Fakat vicdan, bütün zamanlarda tek başına doğruyu tespit edemediği gibi, iyilik yapmak ya da kötülükten uzaklaştırmak gibi mutlak bir yaptırım gücüne sahip olamaz. Çünkü o, iç ve dış tesirler altında kalmak gibi bir tehlike taşır (Durakoğlu, 2013: 14). İnsana ilişkin iç süreçler ve duygular üzerine derin tefekkürü varoluşçu felsefeler için güçlü kaynak teşkil eden Mevlana, insan felsefesine yönelerek bir açıdan felsefi antropoloji yapmıştır. Hayata anlam arayan ve bu anlam çerçevesinde insanın evrendeki yerini değerlendiren Mevlana, ölüm kavramını da umut, güven ve insana güç veren bir yöntemle yorumlamıştır. Böylece hem yaşarken, hem de öldükten sonra insanın mutlu olmaya yaraşır bir varlık olduğunu vurgulamıştır (Çubukçu, 1986: 141).

#### **1.4.c. Yunus Emre (1240 – 1321)**

Tasavvuf geleneği içinde yaşamış bir Anadolu dervişi olan Yunus Emre, eserlerinde iç ben kavramı ve bu kavram etrafında ortaya çıkan varoluş durumları üzerinde durmuştur. Şiirlerinde; insan, sevgi, içtenlik, bağlanma, iman, sevgi, hoşgörü, özveri, ölüm anlayışı gibi konularda Sokrates'ten Heidegger'e Batılı birçok filozofta görülen algılayış tarzını anımsatır. Düşüncelerini kanıtlama ve temellendirme çabası gütmeyen, kavramlarla değil metaforlar ve söz sanatları ile konuştuğu için bir filozof olarak göremeyeceğimiz Yunus Emre; 'kendini bilme', 'benliğin sentezi', 'iç ben', 'dış ben', gibi kavramlara dayanan ifadeleri nedeniyle varoluşçuluk alanında incelenmesi gereken bir isimdir (Taşdelen, 2011: 211). Yunus Emre düşüncesine bir Aşk Felsefesi diyebiliriz, ona göre; her şeyin özü ve esası aşk'tır (Bayraktar, 2000: 83).

“Yunus, varlık nedir, doğası nedir, dayandığı kudret nedir, zamanla ilişkisi nedir gibi soruları ulaştığı kendi varlık telakkisi ekseninde cevaplamıştır” (Bayraktar, 2013: 89). Ateist varoluşçu filozofların savunduğu; insanın yeryüzüne sebepsiz fırlatılmış, amaçsız bir varlık olduğu şeklindeki düşüncelere karşılık Yunus “Sen bu dünyaya niye geldin” diye sorar ve evrenin yaratılması ile insanın bu evren içinde yer almasının tesadüfi durumlar olmadığını anlatır.” (Bayraktar, 2013: 90).

“Ben gelmedim dava için,  
Benim işim sevi için,  
Dostun evi gönüllerdir,

Gönüller yapmaya geldim”

İnsan bu dünyaya fırlatılmış ya da tesadüfen ortaya çıkmış bir tür değildir. Evreni tasarlayan ve yaratan kuvvet, bu düzen içinde insana da bir yer vermiştir. İnsan dışındaki varlıklar kendileri için konmuş olan düzen ve yasalara uyarak varoluş gayelerini yerine getiriyorken bir tek insan ne yapması gerektiğini önce bilmek sonra da uygulamak gibi bir imtihana tabi tutulmuştur. İnsan sadece bilen bir varlık değildir, seven, bağlanan, inanan ve değerlerin sesini duyan bir varlıktır (Bayraktar, 2013: 91).

Yunus Emre’ye göre aşk, varlık ve varoluş üzerinde, temel koruyucu bir güçtür. Varoluş filozoflarından G. Marcel felsefesinin de temelini oluşturduğunu göreceğimiz aşk konusu doğrudan yaşanabilecek asli bir tecrübedir (Bayraktar, 2011: 153). Yunus, şiirlerinde ruhu etkin kılacak, kişiyi bir iç ben haline getirerek aşkınlaştıracak bir gelişim üzerinde durur. Onun, olgun insan idealine, dünyevi ilgileri yok saymakla değil, sevgi, iyilik, sonsuzluk, özgürlük bağlamında dünyasal ilgileri geliştirmekle ulaşılabilir. Yaşamak bir sevme eylemine dönüşür. İnsanı, var olanı, yaratana nihayetinde varlığın her zerresini sevmek bir varoluş biçimidir. Aşk kişinin kendisini başkasıyla birlikte tanımasıdır. Kendini bilen insan yalnız kendini bilmekle kalmaz, bencillikten kurtulur başkalarını da tanır (Taşdelen, 2011: 221). İnsana lazım olan şey; şuurdur, farkındalıktır. İnsan sınırlılığı ve sonluluğu karşısında evrenin sonsuzluğu, bilginin ve bilmenin bitimsiz bir süreç oluşu; en kâmil bilginin nihai noktada insanın kendisini bilmesi olduğunu anlatan Yunus’a göre, ruh beden içinde konuktur (Bayraktar, 2013: 93).

Yunus Emre’nin varoluş filozofları ile düşünsel akrabalığı aralarındaki felsefi etkileşimden değil, daha çok his, algı ve yaşantı biçimindeki benzerliklerden kaynaklanmaktadır. Farklı din, dil ve kültür atmosferinde yaşasalar da aynı yolda yürüyenlerin, aynı duraklardan geçmeleri kaçınılmazdır (Taşdelen, 2011: 224).

Varoluş felsefelerinin temel problemlerinden biri olan kendini gerçekleştirme Yunus Emre’de de görülen ortak noktadır. Varoluş serüveni, Yunus için insandan, insan-ı kâmile ve oradan da Tanrısal öze doğru yürüyüş ve yükseliş serüvenidir. Dolayısıyla bu tekâmül süreci kendini bulma kendini gerçekleştirme olarak görülmektedir. Varoluşçu felsefenin temel problemlerinden olan ölüm konusu da Yunus tarafından ele alınmıştır (Bayraktar, 2000: 99).

“Ölen hayvan olur, insanlar ölmez

Ölür ise ten ölür, canlar ölesi değil”

ve

“Ölmekten ne korkarsın, korkma ebedi varsın”

İfadesinden Yunus’un ölümden korkmadığı anlaşılmaktadır. Varoluşçu filozoflar gibi Yunus da ölüm fikrinin insanı gerçeğe götürdüğünü düşünür. İnsan ölüm gerçeği ile dünyanın gelip geçici olduğunu fark etmektedir.

Yunus'u daha iyi anlamak adına varoluşçu filozoflardan A. Camus'yü ele alacak olursak, Camus; bağlanılmaz ve saçma bulduğu bu dünyanın arkasında başka bir gerçeklik olduğuna inanmaz. Camus için aşkın bir Tanrı fikri saçmadır çünkü eğer Tanrı var olsaydı saçmaya izin vermezdi ve hayatı anlamlı kılar. Yunus için ise tam tersine Tanrı'nın olmaması saçmadır çünkü sadece Tanrı'nın varlığı bizi saçmadan kurtarabilecektir. Yunus'a göre var olan her şey, yaratanın iradesinin eseridir. Yunus aşkla şevkle her yerde mutlak varlığı ve mutlak güzeli görmüştür. Yunus'a göre; kırgın, mahzun, yarınından emin olmayan insanların toplumunda, insana ihtiyaç duyduğu güveni Tanrı aşkı sağlamaktadır (Bayraktar, 2000: 83).

Yunus ile farkını daha net gördüğümüz bu açıklamalar sonrasında Camus, Yunus ile aynı çizgiye gelir ve bu hayata anlam katması gerekenin insan olduğunu ifade eder. İnsan saçma olan bu dünyanın farkına varırsa saçmanın üzerine çıkar. Bilinci insanı bütün bu saçmalıklardan üstün kılar ve böylece bu saçmalığa indirgenemeyen ve bu saçma dünyanın içindeki saçmalıklardan biri olmayan insan, bu dünyaya anlam katma şansına sahip olur. Saçmanın farkına varan, kendine bir varlık statüsü arayan anlam arayan bir varlıktır insan. O halde saçmaya rağmen yaşamalı ve kendi anlamlarını yaratarak bu hayatı anlamlı kılmalıdır.

Yalnızlık, acı ve kederle dolu anlaşılmaz dünyada, bir insan, ölüm karşısında hayatın anlamını sorguluyorsa ve egzistansiyalist anlamda varlıkta kendini temellendirebilme arayışları tatmin edilmemişse, bu tür bir bağdaşmazlık durumunu Yunus bir işaret olarak görür. Ona göre, bütün bu bağdaşmazlıklar bize ölümlü ve gelip geçici olan dünya hayatına bağlanmamamız gerektiğini gösterirler. Bunlar arkalarındaki asıl olana yönelmemiz, asıl olanı fark etmemiz için bize gösterilen vesilelerdir. Buradan hareketle Yunus, gelip geçici olmayan, mutlak varlığa yani Tanrı'ya bağlanmayı önerir. Çünkü Tanrı bize saçma görünen bu şeylerin arkasındaki asıl gerçekliktir ve O, her şeyi anlamlı kılar (Bayraktar, 2000: 100).

Yunus'un felsefesinde hiçlik ve ölüm önemli yer tutmaktadır. Ona göre, insan için bu dünya bir hapisane gibidir. İnsan zaman zaman kaygı, sıkıntı ve gariplik duyar. Geçici dünya hayatı ve kısa insan ömrü üzerine düşünen Yunus'a göre insan, Tanrı'yı sevmek yoluyla yaşam imtihanından geçecektir. Tanrı'nın varlığını gönülde duymak evrenin var olma nedenini de açıklar (Çubukçu, 1986: 11).

Yine Yunus ile Camus'nün ölüm karşısında anlam arayışlarının benzer olduğunu görürüz. Ancak buradan hareketle vardıkları noktalar farklı olmuştur. Camus için hayata anlam katan, dünyada yaşama isteği, azmi ve kararlılığıdır. İnsan saçmaya rağmen saçma ile yaşayarak bir anlamda ona başkaldırmalıdır. Yunus için ise, yaşama gayesi, asıl varlığı yani mutlak varlığı aramak ve ona doğru yürümektir (Bayraktar, 2000: 86).

Yunus, felsefeye, hikmete ve düşünceye önem vermiştir. Nitekim düşünce ve felsefenin önemini şu mısralarıyla dile getirmiştir:

O'dur bana benden yakın,  
Hikmet bilen buldu hakkın,  
Okuyup hikmetin ilmin,  
Lokman olayım bir zaman,  
Biçare Yunus neylesin,  
Derdini kime söylesin,  
Bir dem tefekkür eylesin,  
Bu dünyanın hallerine.

Yunus, Batılı varoluşçulardan çok önce ölüm duygusunu, hiçlikle kucaklaşmayı, insanın yalnızlığını, varlığın özünü, dünyanın geçiciliğini ele almış ve insanın iç sıkıntılarını dile getirmiştir. Ancak Yunus, Sartre ve Heidegger gibi ateist değildir. Gabriel Marcel ve K. Jaspers gibi Tanrı'ya inanan taraftadır. Bilgi kavramında yöntemi ise sezgi yoludur (Çubukçu, 1986: 12).

## 1.5.Batı Felsefe Tarihinde Varoluşçuluğun Kökleri:

### Sokrates (M.Ö. 469- M.Ö. 399)

Felsefe tarihinde, Platon ile Sokrates arasındaki ilişkiye baktığımızda Sokrates'in dünyaya bir kitap bırakmak yerine, kendisini iyi anlamış, sevmiş bir öğrencisini bıraktığını görmekteyiz. Platon aracılığıyla tanıdığımız Antik Yunan düşünürü Sokrates, insanı ironi yöntemi ile tanımaya çalışır. "En iyi bildiğim şey hiçbir şey bilmediğimdir" ve "Kendini bil" sözleriyle Sokrates, varoluş felsefesine temel teşkil edecek zemini hazırlamıştır. Mounier'e göre Sokrates'in "kendini tanı" mottosu felsefedeki ilk kişisel devrim olarak görülebilir (Mounier, 1986: 39).

Kierkegaard'a göre ise, Sokrates'teki kendini bilme durumu yalnızlaşmak ve hayatı inziva içinde geçirmek için olmasa da kendini ötekilerden ayırmaktır (Çüçen, 2015: 56). İnsanın kendisi hakkında bilgi sahibi olması bütün dini ve mistik tecrübelerin amaçladığı bir durumdur. Kendini bilmek, olgunlaşma yolunda insanın önündeki en zorlu aşamadır. Kendini bilmeyen kişi insan olmanın ileri aşamalarına eremez, bedeninin dar sınırları dışına açamaz. Sokrates'in kendini bil çağrısı bu anlamda kendini bilmenin zorluğuna işaret etmektedir (Taşdelen, 2011: 197).

İnsan kendisini toplumdan soyutladığı oranda kendine yaklaşacaktır, anlamlı bir hayat tecrübesi elde edebilmenin yolu varlık nedenine yaklaşmakla mümkün olacaktır. Bu çerçevede, kendini bil, kendini bilirsen hayatın anlamına kavuşursun, erdemli bir hayat sürersin demektir. İnsan kendini bilmeden insan olmanın yüksek erdemlerine de kavuşamayacaktır. Yaşamının bilmek, bilmenin de yaşamak olduğu bilgelik geleneklerinde kendini bilmek ile kendi benliğini inşa etmek birbirini tamamlayan süreçler olarak görülür (Taşdelen, 2011: 198). Sokrates, yaşadığı dönemde, insan duruşunun toplum tarafından nasıl şekillendirildiğini ve dünyadaki varoluşumuzun çok da anlamlı olmayan bir şekilde sürdüğünü anlatmaya çalışmıştır.

Kendisini at sineği metaforu ile tanımlayan Sokrates'in kendisine biçtiği rolü (Platon, 2012: 12), kendisinden yüzyıllar sonra yaşamış olan Kierkegaard'ın da sürdürdüğünü görmekteyiz. Yaşayan somut bir varlık olarak insanın kendisini anlamlandırmak istediğinde ilk başvuracağı şey felsefedir. İnsan bu çabasında toplum engeli ile karşılaşacaktır ki felsefe tarihinde bir örneği bulunmayan Sokrates'in ölüm süreci tam da bu durumu özetler niteliktedir. Varoluşçu düşüncenin temel fikirlerinden birisi olan bireycilik, antik dönemde Sokrates ile birlikte ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Bu çerçevede Sokrates'i ilk varoluşçu düşünür olarak adlandırmak mümkün olabilecektir (Çüçen, 2015: 59). Yine Sokrates'den yüzyıllar sonra yaşamış olan G. Marcel de; kendisiyle beraber her şeyini yitirmiş olan insanın tek kurtuluşunun Sokrates'in vurguladığı kendini bilmek ile mümkün olacağını ifade etmiş ve kendisini Yeni Sokratesci olarak tanımlamıştır (Veysal, 2011: 153).

## 1.6. Dünya Tarihinde Varoluşçuluk

Varoluşçu felsefelerin tarihsel gelişimini anlamak için personalizm akımının kurucusu E. Mounier'nin kitabında bulunan varoluşçular ağacı çizimi önemlidir (Mounier, 1986: 48). Söz konusu varoluşçular ağacının köklerinden birinde İlkçağ düşünürü Sokrates yer alır. Sokrates İyonyalı doğa düşünürlerinden farklı olarak felsefenin her şeyden önce insanı ve onun ahlak sorunlarını tartışması gerektiğini vurgulamış olan Sokrates'in "Kendini tanı" çağrısı ile varoluş felsefeleri açısından öneminden önceki bölümde bahsetmiştik. Köklere döndüğümüzde, Sokrates'ten başka Roma'nın Stoacı düşünürleri, geç Helenistik Dönem teoloğu Aziz Augustinus ve on yedinci yüzyıl teoloğu Aziz Bernard vardır (Direk, 2013: 23).

"Noverim me noverim Te": Ben kendimi biliyorum, ben seni biliyorum. Daha başka ne var? Daha başka bir şey yok diyen Augustinus'a göre, Tanrıya inanmaya kadar kalbimiz endişe içindedir. *İtiraflar* adlı eserinde anlattığı uzun yolun gizli ve hareket ettirici gücünü endişe olarak ifade etmiştir. İnsanın mutsuzluk ve iç daralması hali Tanrı olmaksızın çaresiz bir haldir. Augustinus'a göre insanın mutluluk arzusunu tatmin edecek tek yolun sonunda Tanrı vardır (Verneaux, 1994: 4).

*İtiraflar* adlı eseri ile bilinen en eski otobiyografi yazarı olan St. Augustinus, varoluşçu düşüncede olduğu gibi soyut, spekülatif doktrinler peşinde koşmak yerine kendi yaşamını düşüncenin nesnesi haline getirmiştir. Genellikle Descartes ile anılan öznenin keşfedilme süreci daha geçmiştir St. Augustinus'ta bulunabilir. *İtiraflar* iç bene giden dönüşümün ifadesidir. İçsel dönüşüm, dünya ve algılama tarzının, zihinsel tutumun yaşam alışkanlıklarının değişmesi olarak ortaya çıkar. İçsel dönüşüme uğrayan kişi kendi içinde yepyeni, bambaşka bir insan türetir. İnsan varoluşu üzerinde bedeninin etkisi arttığı ölçüde ruhun etkisi azalmaktadır (Taşdelen, 2011: 201).

Kierkegaard gibi St. Augustinus'da iyiliğin sonsuz olan Tanrı'dan geldiğini, mutluluk peşinde koşan insanın kendisini tamamlamak isteği ile maddi nesnelere, başka insanlar ve kendisine yöneldiğini ifade etmiştir. Mutluluğa ulaşmak haz ya da para ile değil Tanrı'yı sonsuzca ve kalpten sevmekle mümkündür (Çüçen, 2015: 62).

Varoluşçular Ağacının gövde kısmına geldiğimizde, gönül kavramını aklın üzerine koyup Hıristiyanlığın içsellik kavramına oldukça yakın duran on altıncı yüzyıl ünlü düşünürü Pascal'ı görürüz. Varoluşçular tarafından işlenen konulardan hiçbiri Pascal'ın keskin görüşlerinden kaçmamıştır. Pascal bütün bu görüşlerini *Düşünceler* isimli eserinde özetlemiştir (Verneaux, 1994: 5). Büyük bir matematikçi olan Pascal'ın, "Felsefe bir saat bile didinmeye değmez" şeklindeki tek bir cümlesi ile felsefeye bakışını özetlemek mümkündür. İnsan zekâsı sınırlıdır. İnsan hiç ile sonsuz arasında bulunan bir varlık olduğundan ispatı gerekli pek çok şeyi ispat edememektedir. Bu nedenle aklın yanına yürek kavramını koyan Pascal'a göre, gerçek ve derin zekâ yürektir. Pascal'ın yürek kavramı modern anlamdaki sezgi kavramına oldukça yakındır. Pascal, kilise babalarının en



büyüğü Platoncu Hıristiyanlığın dolayısıyla Ortaçağ'ın birinci devresinin kurucusu olan St. Augustinus'un, Tanrı inayeti ve önceden takdir öğretisine dayanan Janseizm tarikatına mensuptu (Hızır, 2007: 62).

İnsan tutarlı olmayan bir varlıktır. Doğanın içinde, insan nedir diye sorduğumuzda; Pascal'dan, sonsuzun karşısında bir hiç, hiçin karşısında her şey cevabını alırız. İnsan doğanın içine yerleştirilemez, o sonsuz uzayın sessizliği içinde hiçbir şey değildir. Nereden gelip nereye gittiğini bilmez, sistemli evrenin içinde bir yeri olduğunu söyler ama bu evren tamamen kendi uydurmasıdır. İnsanın korkunç bir yalnızlık içinde olmasını da önemseyen bu düşünceler içinde, hiçlik ve kaygı kavramlarının temellerini bulmak mümkündür.

Evrenin bir kaos olması, insanın kendisini doğaya ait hissedememesi, kendi içine dalan her şeyin merkezi olmak isteyen insanın kendi ben'ini bulması şeklinde özetleyebileceğimiz düşünceleri, Pascal'ın varoluşçuluğun atası sayılmasına yetecek düzeydedir. Pascal, Augustinus'un ele aldığı bütün önemli temaları yeniden ele almış ve bunları modern dile çevirmiştir. Yöntemi Descartes'cıdır, büyüklüğünü ve sefaletini ilan ettiği çift doğal insan kaynağını *düşüş*'ten, yani insan doğmadan önce gerçekleşmiş mitsel bir olaydan almaktadır. Pascal'a göre, insan kendisi için bir paradokstur, kendisini aşağılamadır çünkü akıl güçsüz, doğa aptaldır. İnsan insanı sınırsızca aşabilir, insan bilmediği hakikat alanını Tanrı'yı dinleyerek anlayacaktır (Shayegan, 2012: 43). Olasılık teorisinin kurucularından olan Pascal'ın, şans ve şansın niteliği hakkında yaşadığı döneme göre çok farklı fikirleri vardır. Bir kumarbazın bahis konusunda şansı ne ise, insanların da geleceği ve Tanrı'yı bilmek konusunda şansı o kadardır (Çüçen, 2015: 66).

Pascal'da insan hayatı üç basamakta var olur. Bunlar; tenler, tinler ve sevgi basamaklarıdır. Kendini eğlenceye ve dünya işlerine veren insan tensel ile tinsel basamak arasındadır. Eğlenceyi aşan, kendi sonlu varlığını Tanrı karşısında duyumsayan insan sevgi basamağına erişebilecektir. Bilinçli bir varoluşçu olmadığı anlaşılan Pascal'ın özellikle insani gelişim basamakları ile Kierkegaard ve Heidegger üzerinde ciddi etkileri bulunduğunu söyleyebiliriz (Hızır, 2007: 65).

Pascal'ın varoluşçu bir diğer filozof M. Blondel ile bağımlı kuracak olursak: İstemediği halde hayatı yüklenmiş olan herkes, bizzat kendisinden sorumludur. Bu sorumlu insan diğer taraftan bütün gücü ile mutluluğu aramaktadır. Mutluluğu hiç kimse bulamamakta sonrasında ise kaçınılmaz ölüm ile yüzleşilmektedir. O halde insan varoluşunun anlamı nedir? (Verneaux, 1994: 5). Varoluşçu felsefenin asıl projesi fenomenolojik ontolojik tabana dayanan yeni bir etiği temellendirmektir. Çıkış noktası ise, Pascal'ın insan varlığının olumsuzluğu (Le probleme de la contingence de l'etre humain) ilkesidir.

“Öncesizlik ve sonrasızlık içinde soğurulmuş küçük yaşam süremi göz önüne aldığım da bilemediğim ve bilinemediğim uçsuz bucaksız uzayın sonsuzluğunda doldurduğum bu küçük uzam parçasını düşündüğümde, kendimi başka yerde değil de burada görmekten korkuyorum ve şaşkınlık duyuyorum. Zira orada değil de burada

bulunmamın, geçmişte değil de şimdide yaşıyor olmamın bence akla uygun hiçbir nedeni yok” (Bozkurt, 2013: 251).

Varoluş Ağacına dönüp daha yukarı çıkacak olursak istençli hareket kavramını savunan Kierkegaard’ın öncüsü, on sekizinci yüzyıl Fransız düşünürü Maine de Biran’ı görüyoruz. Gövdenin ortasına geldiğimizde, felsefe tarihinde Kopenhaglı Sokrates lakabıyla anılan ve varoluş kavramını ilk kez günümüzde kullandığımız anlamda kullanmış olan Danimarkalı sistem karşıtı düşünür Kierkegaard’ı yani Hegel’in can düşmanını görüyoruz (Sartre, 2013: 11).

Gövdenin sona erdiği noktada sağa ve sola yönelen iki ana dalın başlangıç noktasında Husserl’in fenomenolojisi karşımıza çıkar. Sola doğru genişleyen ana dalın başında Nietzsche vardır. İnsanlara Tanrı’nın öldüğünü söyleyerek İncil’e bağlı dini dönemin sonuna gelindiğini anlatmıştır. Onu Sartre’ın pek çok kavramını alıp değiştirerek kullandığı ve kendisine pek çok şey borçlu olduğu Heidegger izler. Ağacın sol kanadının sonuna geldiğimizde varoluş felsefelerinin ateist kanadının son temsilcisi olan Sartre vardır.

Varoluşçuluk terimini yeterince tanımlamak mümkün olmamakla birlikte varoluşçuluğu anlamaya Platon, Spinoza ve Hegel’de karşımıza çıkan felsefi kavramlarla başlamak yerinde olacaktır. Platon’da felsefe varlığın, özün aranmasıdır çünkü öz değişmez. Bağımsız özlere öncelik tanıyan ilk filozof olan Platon, insan ruhunun bu dünyaya gelmeden önce Tanrısal bir dünyada ideleri temaşa ederek yaşadığını tasavvur ediyordu. İnsan ruhu bu asılları temaşa ederken mutluydu. Ruh kanatlarını kaybederek yeryüzüne inince, beden kalıbı ile cismani olayların, ihtiraslarının esiri oldu, yeniden ideler dünyasına yükselme arzusu duyarak mükemmelliğini ve ruh zenginliğini kaybederek fakirleşti.

Platon’a göre; yokluk bir bakıma var, varlık da bir bakıma yoktur. Bu düalist söylem varoluşçu felsefeye önemli bir miras bırakmıştır. Aristo’ya geldiğimizde, Aristo’nun Platon’un idelerini gökyüzünden yeryüzüne indirdiğini ve Tanrı’nın düşüncesinde gizli olan idelerin insanın kendi zihninde görülebileceğini söylediğini görmekteyiz. Aristoteles’e göre fertler evrensel özlere uygunlukları bakımından ele alınmalıdır (Magill, 1992: 12). Herakleitos, ben her ne araştırdıysam kendimi araştırdım diyerek insanın kendini kavrama çabasını vurgulamıştır.

Metafizik adlı eserinde Aristo, bir başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan insanı özgür olarak nitelendirir. O halde özgür olma olanağına sahip olan bir insanın nesne olarak düşünülmesi mümkün değildir fakat Aristoteles’in insanın bir işlevi olduğunu söylemiş olması, insanı amaca yönelik olarak tasarlanmış bir nesne gibi düşünmemize de yol açmaktadır. İnsanın pek çok amacı arasında bunların üzerinde olan tek bir işlevi vardır. Bir şeyin tek bir özü varsa birden fazla işlevi ya da amacı olduğu da düşünülemez. İyi bir yaşamın ne olduğu sorusunu, insanın özünün başka bir deyişle işlevinin ne olduğu sorusuna bağlayan Aristoteles için insanın ne olduğu bilindiğinde, onun nasıl eylemesi

gerektiği de belirlenecektir. *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde Aristoteles, insan için nihai amaç olarak iyi olan şeyin mutluluk ve erdem olduğunu söyler (Esenyel, 2012: 210).

Spinoza ise, felsefesinde ilksiz yaşama ulaşmak ister, bunu da mutluluk olarak tanımlar. Dünyayı akılla kavrama çabasını en uca götüren ise Hegel'dir. Oluşuma verdiği önemle diğer diğer felsefecilerden ayrılan Hegel, evrensel aklın varlığına inanır. Bir duygu ya da düşünce kişiliğimize bağlı olduğu için anlamlıdır. Kişiliğimizin ise bir tarih içinde evrensel düşünce evriminde yer aldığı için anlamı vardır (Wahl, 1999: 11).

Varoluş felsefesinin tarihi, Kierkegaard'ın kişisel olarak tanıdığı bir düşünür Schelling'e dek dayanır. Yani Schelling'in ömrünün sonlarında Hegel'in tarih felsefesinin karşısına çıkardığı olumlu felsefe adını verdiği usa sığmaz varlık anlayışına kadar uzatılabilir. Varoluşun özünü çözümlenemeyeceğimizi söyleyen dolayısıyla varoluşsal kanıtlamaya karşı çıkan Kant'a kadar da gidebiliriz. Varoluş felsefesinin bir sonraki evresinde iki Alman düşünür Jaspers ve Heidegger, Kierkegaard düşüncesini daha bilimsel terimlerle anlatmışlardır (Wahl, 1999: 16).

Bugün varoluş felsefesinden bahsedebiliyor oluşumuzu Alman filozof Husserl'in, yirminci yüzyılın ilk on yılı içinde ortaya koyduğu fenomenolojiye de borçluyuz. Şöyle ki, Kierkegaard, sezgilerine fenomenoloji ile felsefi bir şekil vermiştir. Kierkegaard'dan gelen varoluş doktrini ile Husserl'den gelen fenomenolojik metodun birleştiği noktada, form ile içerik birleşerek varoluşçu ekol ortaya çıkmıştır. Felsefe tarihi açısından egzistans kavramı daha önce ortaya çıktığı halde egzistansiyalist bir felsefe, fenomenoloji tahlil metoduna bağlı olarak zuhur etmiştir (Gürsoy, 1991: 49).

Bu durumun en açık örneği olarak Sartre felsefesini görmekteyiz. Geleneksel düşünce yalnızca varlığın sınırları yani varlık ile ölüm arasında maddi gerçekliğin algılanması üzerinedir felsefenin rolü bilimsel uğraşların azlığı da düşünülürse, yalnızca varlığın atomik yapısına ilişkin bir bilgi verme ya da en fazla Platon'da diyaloglarla şekillenen varlığın kökenini anlama çabasıydı. Ortaçağ düşünürlerinin çoğu da varlığı insani boyutu ile ya da özgürlük gibi moral değerler üzerinden incelemeye tabi tutan bir yaklaşım benimsememiştir. Varlığın ilk kökeni ile özün tözler karşısındaki konumunun değerlendirilmesi şeklinde sınırlı bir yaklaşım vardı (Kaya, 2014: 2).

Yirminci yüzyıl, insanın kendisi için problem olma özelliğinin arttığı, yaşamdaki varoluş amacını, değerlerini ve inançlarını sorgulamaya en fazla yöneldiği çağdır. Dünya yirminci yüzyılda olduğu kadar hiçbir devirde büyük kitleleri etkileyen askeri, siyasi, ekonomik ve toplumsal sorunlarla karşı karşıya kalmamıştır. Şiddetin çağı olarak adlandırabileceğimiz bu yüzyılın ilk yarısında, yeryüzü iki dünya savaşına sahne olmuş ve bu savaşların her biri milyonlarca kişinin ölümüne, sakat kalmasına ve topraklarından sürülmesine neden olmuştur. Bütün bu yaşananlardan sonra sağ kalan insanlar ise, mutsuz, güvensiz ve tehdit altında hisseden bir toplum enkazı olarak karşımıza çıkmaktadır.

1900'lerin ortasında Nazizm'in güçlenip yayılması, sonrasında İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği çöküntü, geleneksel değerleri sarsmış ve yıkmıştır. Antikçağ insanı

kendisini evrenin bir parçası olarak görürken, Ortaçağ insanı kendisini Tanrı'nın bir kulu, olarak görmüştür. Yeniçağ insanı ise bilimin getirdiği iyilik dalgasına kendisini kaptırmıştır. Tüm bu dayanaklarını kaybeden günümüz insanına ise karamsarlık ve kaygıdan başka bir şey kalmamıştır. Böyle bir durumda, yirminci yüzyılın başlangıcından beri genellikle onaylanmış olan değerler güçlerini gözle görülür şekilde yitirmeye başlamıştır.

Gittikçe karmaşıklaşan toplum yaşamını ve insan varlığını tehdit edecek düzeye gelen sanayileşme, çağımız insanını kendini tanıyamaz ve anlayamaz bir duruma getirmiştir. Bununla birlikte, toplum değerlerinin gittikçe zayıflamasından ve hatta ortadan kalkmasından dolayı insan varlığı tüm dayanaklarını yitirmiştir. İnsan, bırakılmışlık ve terk edilmişlik duygusu içine düşmüştür. Kısacası mutluluğu yakalayamayan insanoğlu, yalnız ve bunalımlıdır. Kendi bilincinin aşkınlığının, kendini oluşturmak ya da varoluşunu belirlemek amacıyla karar verebilmesi ve seçimler yapabilmesi anlamında kendi özgürlüğünün sınırsızlığının farkında değildir. İnsan unutulmuş, terk edilmiş ve geri plana itilmiş hissetmektedir. İlim hayretle başlar diyen Aristoteles gibi varoluşçuluk, varoluş karşısında duyulan hayretle başlamıştır diyebiliriz (Topçu, 1967: 24).

### **1.7. Bazı Teist Varoluş Filozofları**

Bu filozofların varlık yaklaşımı, “Biz kendimizin efendisi değiliz Tanrı'ya aitiz” düşüncesiyle mutlak bir Tanrı iradesine katılma gayreti olarak görülmektedir (Kaya, 2014: 18). İnsan tecrübesinde insan ruhunun ait olduğu ancak tam olarak bilinemeyecek sonsuz, aşkın bir düzen olduğunu savunan teist varoluş filozoflarına göre; insanın özgürlüğü bu aşkınlıktan haberdar olarak yaşadığı sürece mümkün olabilecektir (Veysal, 2011: 150). Varoluşçulukla ilgili düşüncelerini belirli inanç sistemleri içerisinde geliştiren filozoflardan bazıları; Danimarkalı Soren Kierkegaard, İsviçreli Karl Barth, Alman Karl Jaspers, Max Scheler, Landsberg, Fransız Maurice Blondel, Henry Bergson, Charles Peguy, Gabriel Marcel, Le Senne, Beyaz Rus Nicholay Beryaev, Leon Chestov, Soloiev olarak sayabiliriz (Sartre, (A. Bezirci), 2012: 12).

#### **1.7.a. Friedrich Schelling (1775 – 1854)**

Fichte ve Hegel ile birlikte Alman idealizm geleneği içinde sayabileceğimiz Schelling, varoluşçuluğun doğuşunda başta öğrencisi Kierkegaard üzerindeki etkisi olmak üzere, varoluş felsefelerinin problem edindiği konulardaki özgün düşünceleri ile bahsedilmesi gereken bir filozoftur. Modern felsefe üzerindeki etkileri İngilizce konuşulan günümüz dünyasında göz ardı edilmiştir.<sup>1</sup> Varlığın biçiminin mantıksal olarak yapılanışını özdeşlik düşüncesinde gördüğümüz Schelling, önce us'u tanımlar. Mutlak varlık ile aynı

<sup>1</sup> <http://plato.stanford.edu/entries/Schelling> Stanford Encyclopedia of Philosophy. Erişim Tarihi: 14.02.2015.

düşünebileceğimiz mutlak us tüm varlığı içerir. Onun yasası, tüm varlığa ilişkin  $A=A$  ile ifade edilen özdeşlik yasasıdır. Mutlak özdeşlik evrenin kendisidir ve orada ayrılaşma yoktur. Ayrım sadece tek varlıkta mevcuttur çünkü öznellik ile nesnelliğin niceliksel ayrımı orada söz konusudur. Her tek varlık başka bir tek varlık sayesinde belirlidir. Ama her tek olan da kendi kendisinde bir bütünlüktür (Soykan, 2006: 19).

Özgürlüğün özü üzerine yazmış olduğu 1809 tarihli temel eseri varoluşçuluğun gelişimi açısından son derece önemlidir. Heidegger ve varoluşçuluk üzerindeki etkisi bakımından önemli görülen “*Özgürlük Yazısı*” olarak tanınan ancak asıl başlığı *İnsan Özgürlüğünün Özünü ve Buna İlişkin Konular Üstüne Felsefe Araştırmaları* olan metin özgürlüğün özgün bir ele alınışıdır. Bireysel özgürlüğün bir gerçeklik olabilmesi için onun dünya bütünüyle bağlantılı olması gerekir (Soykan, 2006: 23).

Tözcü ben fikrinin ve varoluşun yerini alan, erk olarak ve kendiyle ilişki olarak Schelling’ci varoluş düşüncesi, kendinin kendi aracılığıyla yükselişini ve nihai kerte de istenç olarak kökensel varlık anlayışını içerir. Evrensel yaşamı, bilinçsizlikten bilince doğru gelişen ve nihai amacı, insandaki kendi kendisinin bilincine varan akıl olan, canlı, yaratıcı ve amaçlı bir evrim ilkesini geçirir. “Varlık ortadan kaldırılmış özgürlüktür” (Soykan, 2006: 127).

Öznelliğin kendi kendini düşünmeye yönelik bu teşebbüsünde, hâkimiyet istencinde, akıl kendi güçsüzlüğünü kanıtlar, kendini önceden ortaya konmuş olarak deneyimler. Gücsüz güç, dolayımlanmış dolayimsızlık, sonluluğun kusursuzluğu, bunlar idealizmden post idealizme geçişi düşünmeyi sağlayan ifadelerdir. Gerçekliğin şiirsel olduğuna inanan Schelling’in Alman Romantizmi ile arasında ciddi bağlar vardır. Felsefenin doruk noktasına sanat ile ulaşabileceğini söyleyen Schelling’e göre, bir felsefeci düşüncede temsil ettiği şeyi yalnızca sanat ile nesneleştirebilir. Schelling, dünyayı bir sanat yapıtı olarak görür, bilimler şiirde başlamıştır, şiirde biteceklerdir (Megill, 2008: 227).

Varoluşçuluktan varoluş felsefesinin anlaşılması, var olanın sahip olduğu özgürlüğün, düşünceye kendi üzerine kapanmamayı dayatmasıyla başlar. Tamamlanmış bilim yalnızca evrenselin içinde var olduğundan, bireysel var oluşun özgürlüğü her türlü kavramsal yapının devindirici gücü halini aldığı anda, bir sistem oluşturmak ve bunun için de tinin kendini kavramasını sağlamak imkânsızlaşır. Dünyada yaşamın zamanı tarih adını alır. Neticede Schelling’in felsefe sistemini tamamlamasıyla birlikte on dokuzuncu yüzyıl ortasına doğru insani varoluş akli kendinden çıkmaya ve yalnızca varoluş fikrine erişmekle kalmayıp olgu olarak varoluşla yüzleşmeye zorlar (Colette, 2006: 12-13).

### 1.7.b. Soren Kierkegaard (1813 – 1855)

Rönesansla başlayan modern düşünce eski üstatların otoritesini tanımamış yine de geleneksel felsefenin özcülüğü yirminci yüzyıla kadar saltanatını sürdürmüştür. Modern varoluş felsefesinin yaratıcısı ve egzistansiyalizmi tam manasıyla temellendiren isim S. Kierkegaard'dır. Hegelciliğin rağbette olduğu bir devirde yaşayan Kierkegaard, yaşadığı dönemde düşünceleri ile bir etki uyandıramadıysa da değeri günümüzde anlaşılmalıdır (Sartre, (A. Bezirci), 2012: 13). Hegel felsefesinden etkilenen Kierkegaard, varoluşun bir sisteminin olamayacağı düşüncesi ile onun karşısında bir felsefe ortaya koymuştur. Platonla birlikte başlayan özcü anlayışın en ileri aşaması kabul edilen Hegel felsefesi karşısında varoluşu temele alan yeni bir tutum ortaya çıkarmıştır. Kierkegaard, varoluşçu tavrı ve sanatsal söylem biçimiyle felsefeye yeni bir tarz getirmiş özgün bir filozoftur (Taşdelen, 2004: 282).

Kierkegaard yaşadığı toplumla olan uyumsuzluk ve kırgınlıkları nedeniyle varoluşçu felsefeye yönelmiştir. Var olabilmenin ön koşulunu uyanık bilince bağlayan Kierkegaard, yaşamını uyuklayan insanları nasıl uyandırabileceğini düşünerek geçirdiğini söylemiştir. Uyanık bilinç insanda ancak kaygı ile ortaya çıkar. Varoluş, kaygının hüküm sürdüğü gizemli bir ormanda insanın yalnız başına kalması ve çıkış yolunu aramasıdır (Aydeniz, 2014: 15).

Varoluşçu felsefenin konkre (somut) ferdi, kendini başkaları önünde tanır ve başkalarının kendisi hakkında beslediği kanaatler ve arzular üzerinde yaptığı telkinlere göre iç varlığını harekete geçirir. Şüphesiz bu hareket pasif bir hareket olmayacaktır. Fertler arasındaki bağlantı, temiz niyetlerden soyutlandığı zaman kötü niyet galebe çalar. İnsan iç benliğine düşman olan adi benlik ihtiraslarının esiri olur. Şimdiki zamanda yaşamaya başlar. İnsanın en adi ve değersiz tarafı olan ihtirasları, kendine toplu yaşamda yer bulmaktadır. Toplu yaşamdan doğan ayıplama, ikiyüzlülük gibi kötü niyetli huylar hep bunun eseridir. Kierkegaard, bu nedenle içinde yaşadığı toplumdan nefret etmiş yalnızlığı seçmiş ve Tanrıya iman ederek yaşamıştır (Magill, 1992: 83). 1854 yılında kaleme aldığı günlükte Hristiyan'ın varoluşu varlık ile ilintilidir diyen Kierkegaard'ın gözünde önemli olan kendini daima Tanrı önünde duyumsamaktır. Hristiyanlığın resmi din anlayışına karşı durup onu protesto ederken varoluşçuluk düşüncesini Hristiyanlığın kökenlerine bağlamak istemiştir. Yasak elma hadisesi neticesinde dünyaya gönderilen insan kendisini günahlı varlık olarak duyumsamaktadır. Dinsel deneyime günahla, günahlılık bilinci ile adım atılır. Neticede var olmak günahlı olmak olsa bile yine de en yüce değerdir.

Var olan birey, dışındaki nesnel dünya ile ilişkisinin yarattığı duyguların toplamıdır (Wahl, 1999: 13). Kierkegaard, varoluşçulukla ilgili düşüncelerinde 1632 doğumlu Baruch Spinoza'nın izlerini görmek mümkündür. Spinoza'ya göre insan sınırlı bir varlıktır. İnsanın özü varoluşunu kuşatmaz. Dolayısıyla insanın zorunlu olarak var olması gerekmez. İnsanın var olması ve var olmamasının olanaklılığı eşdeğerdir. İnsan ruhunda var olan ilk şey Tanrı düşüncesidir. İnsan var olması ile birlikte Tanrı fikrine sahip olmaktadır. Spinoza söz

konusu varoluşçu düşüncesinden hareketle yazdığı, *Ethics* isimli ünlü eserinde “Her kim kendisini ve kendi duygulanışlarını açık ve seçik olarak bilirse Tanrı’yı sever, kendisini ve duygulanışlarını ne kadar iyi bilirse Tanrı’yı da o kadar iyi bilir” demektedir (Arıcan, 2005: 147).

İnsanın yegâne amacı olgun, yetkin ve erdemli insan olmaktır. Akıl ile elde ettiğimiz bilgi Tanrı’nın bilgisine ve O’nun ezeli emirlerine bağlıdır. O halde bizim için en yüksek iyi ve mükemmellik yalnızca Tanrı’nın bilgisine dayanmaktadır. Dolayısıyla bizim için en yüksek iyi ve mutluluk Tanrı’yı bilmek ve Tanrıyı sevmekle aynı şeydir. İnsan varoluşunun yegâne amacı ve son ereği de Tanrı’yı sevmek ve mutlu olmaktır (Arıcan, 2005: 155).

Kierkegaard, umutsuzluğu ‘ölümcül bir hastalık’ olarak niteler. Ona göre umutsuz kişi ölümcül bir hastadır. Bunun sebebi bu hastalıktan ölünmesi ya da bu hastalığın bedensel ölümle sona ermesi değildir. Hastalığın işkencesinin can çekişirken, ölümle savaşıyor kişinin ölememesinden kaynaklanmaktadır (Koç, 2008: 176). Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık* isimli eserinde, insanın özünde Tanrısal bir bağ olduğunu anlatır. Bu öz kaybedilmemelidir çünkü kaybedilirse insan çaresizliğe gömülecektir. Çaresizliğin en önemli nedenlerinden birisi modernitedir. Bireyselliğimizi kaybettiren içe dönük yapımızdan ve kendimizden bizi uzaklaştıran soyut ve nesnel ölçütlere mesafeli durmamız gerektiğini vurgular. Bu düşüncesi günümüzün ciddi problemlerinden biri olan yabancılaşmayı anlatır gibidir. Varlığa ya da bene niteliğini veren Tanrı’dır. Tanrı fikri ancak ben ile büyür. Ben ancak Tanrı karşısında olma bilinci ile gerçek anlamını bulabilir (Kierkegaard, 2013: 90).

Kierkegaard’da iç daralması kavramı da oldukça önemlidir. Özne, günah ve iç daralması yoluyla varoluşun olumsuzluğuna ulaşır. Ona göre özgürlük karşısında duyulan iç daralması suç öncesindeki iç daralmasıdır. Heidegger’de iç daralması hiçlik’in kavranışı olarak ifadesini bulurken, Sartre ve Kierkegaard’da bu basit bir korku değildir. Sartre ile Kierkegaard arasındaki en önemli ortak nokta, ben’in varlığının bilincinde düğümlenmiştir. Farklı temellerden hareket etseler de bireyin bilinçli ve somut varlık olması bağlamında müşterek düşünce içindedirler. Ateist ve Hıristiyan kanadın önemli bu iki filozofu evrimsel sürekli oluştan bahsetmeleri açısından aynı çizgide görünmektedirler zira Kierkegaard’ın Hıristiyan değiliz, oluruz ifadesi, insanın bu dünyada olmayı kendisinin istememiş olması, atılmışlık ve saçmalık temaları oldukça benzerdir. Kierkegaard’ın düşüncesi, Hıristiyan’ın çılgınlık nöbetleri pahasına da olsa tüm ruhuyla bir bilgeliği araması ama bilgeliğini ararken o bilgelikte kaybolmama sınırında durmasını isteyen bir düşüncedir (Mounier, 1986: 124).

Kierkegaard’a göre, varoluş kendisiyle ilişkilenen bunu yaparken de kendi aşkınlığıyla ilişkilenen şeydir. Estetik, ahlaki ve dini olmak üzere üç çeşit varoluş alanı tanımlayan Kierkegaard, bunların dışında ideal olan sevgi alanını göstermiştir. Saydığımız üç varoluş alanının temel kavramları; haz, ödev ve inançtır. Bu varoluş alanları arasında geçiş başka bir ifade ile sıçrama yapılması mümkündür. Ancak bireyin her iki aşamada

aynı anda bulunması imkânsızdır. Örneğin kişi hem estetik alanda hem de dinsel alanda aynı anda var olamayacaktır. Kierkegaard bunu eserine isim olarak da vermiş olduğu ya, ya da mantığına dayandırmaktır. Alanlar arası sıçramaların gerçekleşmesi ancak gerçek bireyler söz konusu olduğunda mümkün olabilecektir. Bunun bireyler tarafından ödenecek bedeli ise, yalnızlık duygusudur.

Kierkegaard, felsefeyi varoluşun açıklanması olarak tanımlar. Ölüm ve ıstırapı biz istemeden yaşıyoruz sanıyorsak da ölümlülük ve acı yaşama isteğimize kendini ortaya koyma imkânı verir. Yaşam mutluluktan başka bir şey olmasaydı potansiyel varoluş uyuklardı (Colette, 2006: 89).

Kierkegaard, “Bireyselliğin bir anı olduğumu söylenebilir ama bir düzenin küçük bir parçası olmayı kabul etmem” derken, nesnel felsefecinin karşısına öznel felsefeciyi ya da tekil varlık dediği bireyi diker. Bilgi ile uğraşmaktan var olmayı unuttuk diyen Kierkegaard’ın baş düşmanı düzen getiren olarak tanımladığı öğretmendir. Bir öğretmen aracılığıyla bir gerçeğin algılanışı, dini inançta uygulanamayacak bir öğrenme sürecidir. Hiçbir mevcut eğitim, alışıldık olanın içindeki kavranamaz olanı fark etmemizi sağlayamaz. Eğer kişi Tanrı’nın inayetiyle akli ve deneyimi bir kenara bırakarak kendisini inanç tutkusu paradoksuna kaptırırsa “suyun yetmiş bin kulaç derinliklerinde dibindedir” ve her şeyi tehlikeye atar (Blackham, 2012: 12). Evrende bilginin kavrayamayacağı şeyler de vardır. Var olan birey kendine dönüşendir, kendi varoluşuyla yazgısıyla ilişkisi sonsuza dek sürendir. Var olan birey sürekli oluşmakta olduğunu ve önünde bir ödev olduğunu duyumsamaktadır (Wahl, 1999: 13).

Özgürlüğün ancak akıl yoluyla elde edileceğine inanan Hegel’in aksine, varoluş filozofu Kierkegaard, özgürlüğün akla rağmen elde edileceğine inanmıştır. Ona göre akıl dünyayı bir zorunluluklar dünyası olarak kavradığı için özgürlüğü olanaksız kılar. Özgürlük, bu zorunluluklar dünyasında var olan olanaklar arasından bir seçim yapma özgürlüğü olarak tasarlanamaz; böyle bir dünyada insanın kaderi zorunluluklar yüzünden tutsak olmaya mahkûmdur. Dolayısıyla böyle bir aklın egemenliğinde birey, zorunluluklar dünyasına kurban edilir (Adam ve Pyama, 1966: 37).

### **1.7.c. Dostoyevski (1821 – 1881)**

Varoluşçu edebiyat alanında en güzel eserleri veren yazarların başında Dostoyevski gelmektedir. Dostoyevski ile birlikte varoluş kendini bize yepyeni bir sesle ve farklı pencereden göstermeye ve hissettirmeye başlamıştır. Bu ses daha öncekilerden farklı bir sestir. Dostoyevski ile başlayan bu ses, felsefe etkinliğinin temel taşlarından sayılan Pythagoras, Empedokles, Herakleitos, Spinoza ve hatta Sokrates gibi büyük felsefecilerin dile getirdikleri seslerden bambaşka bir ses olarak karşımıza çıkmaktadır. Dostoyevski’de duyduğumuz ve alışlagelen seslerden farklı olan bu ses, bireyin sürüden ayrılıp özgürlüğüne kavuşmasının, kendi kabuğunu kırıp kendine yeter hale gelme mücadelesinin sesidir (Işık, 2014: 5).



Bireyciliği yanında, herhangi bir düşünce okuluna dahil olmaması ve geleneksel felsefeyi küçümseyen bakış açısı ile varoluşçu filozoflar arasında ortak olduğunu düşündüğümüz özellikler gösteren Dostoyevski; insanı tüm bireyselliği, yalnızlığı ve çıplaklığıyla ele alması açısından entelektüel çevrelerde varoluşçuluğun babası olarak gösterilmiştir. Camus'nün anlatımıyla hiç kimse saçma dünyaya böylesine yakın ve kıvrandırıcı etkiler vermesi bakımından Dostoyevski kadar başarılı olmamıştır (Camus, 2014: 121).

Dostoyevski kendisini bir varoluşçu olarak görmese de, onun romanlarında gördüğümüz kahramanların sahip olduğu özellikler varoluşçu düşünürlerin anlattığı gibidir. Dostoyevski, klasik varoluşçular gibi bir duruşa sahip değildir çünkü o varoluşçuların savunduğu düşünceleri, roman tekniğine uygun olarak ve bir o kadar da usta bir tarzda kahramanlarına yansıtmıştır. Dostoyevski, bu duruşuyla pek çok filozofu etkisi altına almıştır. Dostoyevski'de tekil bir varoluşçu tavrından çok tümel bir durum söz konusudur. Ona göre, varoluşsal sürecini olması gerektiği şekilde tamamlayan birey, sadece kendisini mutluluğa ulaştırmakla kalmaz aynı zamanda diğerlerini de etkiler. Çünkü Dostoyevski'de “herkesin günahı benim de günahımdır” algısı hakimdir. Dolayısıyla onun düşüncelerinde varoluş bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan psikolojisinin derinlerine inen yaklaşımlarıyla yaşamı sorgulayan Dostoyevski'nin eserlerine seçtiği karakterler, varoluşsal eğilimler taşımakta ve kendi yaşamlarını sorgulamaktadır. Bu çerçevede eserleri bağlamında Dostoyevski, Sartre'dan çok Camus'a yakın görünmektedir (Kaya, 2014: 142).

Dünya için bunalımlı bir çağda kesin biçimiyle sorunlar ortaya koymayı bilmiş, kaderinde, ruhsal yaşamında, romanın diğer karakterleri ile çekişmelerinde ve karşılıklı etkileşimlerinde, insanların ve düşüncelerin birbirini çekişi ve itişti bağlamında dönemin sorunlarını kusursuz yanıtlamıştır. Dostoyevski'nin eserlerinde insanların idealleri vardır, insan ideallerine ulaşmak için eylemde bulunur bu süreçte de kendisini tanır. İnsanın idealleri gerçekleşirse ya da gerçekleştirilemeyecek kadar ağır ise önemsizleşir. Yitirilen ideallerin yerini yenileri alacaktır insan seçişleri ile kendini bulacaktır (Lukacs, 2011: 102-106).

Walter Koufmann, Dostoyevski'yi varoluşçu olarak adlandırmaz ancak *Yeraltından Notlar* isimli eserinin varoluşçuluk için yazılmış en iyi başlangıç yapıtı olarak nitelendirmiştir. *Yeraltından Notlar* isimli eser basıldığında ölmüş olan Kierkegaard üzerinde Dostoyevski'nin etkisi net olarak bilinmemekle birlikte, Dostoyevski'nin Nietzsche üzerindeki etkisi daha açık görülmektedir (Kaufmann, 2001: 20).

*Yeraltından Notlar*'da insanın iç yaşamı, duygusal durumları, kararlı katkıları bütün diğer göstergeleri silencesine büyük bir yoğunlukla ağır basar. 1864'de yayımlanan bu kitap dünya yazınının en başkaldırıcı, en özgün yapıtlarından biridir ve korku, nefret başkaldırı gibi varoluşçu izlekler barındırır (Yener, 2006: 6).

Yaşadığı dönem sonrasında pek çok ismi etkilemiş olan Dostoyevski'nin düşüncelerinden etkilenmiş ve bunu eserlerine yansıtmış olan çağdaş teist

egzistansiyalistlere Rus filozof N. Berdyaev'i örnek verebiliriz. Diğer devrimci düşünürlerden farklı olarak ruhun isyanı bağlamında devrimci bir filozof olan Berdyaev'e göre varoluş, varlık değil düşüncedir. Varoluş sırrı egzistansiyalist süjede ortaya çıkar. Varoluşu sadece insan varlığıyla anlamak mümkündür, obje aracılığıyla ya da objelere atfedilen genel anlamlarla anlamak mümkün değildir. Varoluş insan bütünlüğü ile iç içedir. Berdyaev'in egzistansiyalist felsefesi hümanist algılama teorisi temeli üzerine kurulmuştur (Vural, 2008: 56).

Berdyaev, egzistansiyalist temele dayanan düşüncesini geliştirerek mantıksal ve rasyonalist yöntemler yerine sistematik olmayan gizemli anlatım biçimlerinden yana olmuştur. Çağdaş insanın manevi durumu ile yakından ilgilenerek Rönesans ve Aydınlanma Düşüncesini eleştirmiştir (Vural, 2008: 58).

#### **1.7.d. Unamuno (1864 – 1936)**

Unomuno felsefesinin temelinde Sokrates'in "Kendini bil" sözü bulunur. Ancak ferдин bir gerçekliği vardır. İnsanın kendini bulması, kendisini gerçekleştirme konusunda dayanışmacı bir duruşu vardır. Unamuno'ya göre, biz başkalarıyla birlikte çalışıp onların güçlerine destek olarak ve ruhi faaliyetlerine anlayış göstererek yeteneklerimizi geliştirebiliriz. Hayat bir mücadele alanıdır ve insanların mücadelesi aşağı tabiatımızı yenmek ve maddeciliği aşmakla mümkündür. Unamuno, bunu başaran kişinin iç benliği ile barışık olarak, Tanrı ile birlikte olabileceğini savunur.

Rahat bir yaşamın hayali insanı tembelleğe ve ahlaki çöküntüye götüreceğinden bunu hayal etmemeliyiz. Onun yerine hayatın trajik manasını ve varlığımızın sınırlarını fark etmemizi sağlayacak olan ıstırap olumlu şekilde karşılamalıyız. İstırap insanları kardeş yapar, merhamet ruhunu geliştirir, kalbin güçlenmesi için sadece düşünce yetmez, imana da ihtiyaç vardır. Unamuno'ya göre modern insan gerçek görevinin ne olduğunu anlamalıdır. Modern teknik gelişmeler ve felsefe onu ben merkezli yönde etkilemiştir. Maddi zevklere yönelen insan, artık uyanmalı ve ruhsal hayatını sonsuzluk ikliminde beslemelidir (Mayer, 1974: 67).

### 1.7.e. K. Jaspers (1883 – 1969)

Felsefeyi canlı düşüncenin yaşanması, bu düşüncelerde kendini bulma veya onun üzerine konuşmak olarak tanımlayan Jaspers, eski çağlardan beri felsefenin ilahi ve insani şeylerin olmakta olanın - olmakta olan olarak bilgisi, erdemin düşünen gayreti ilahi olana benzeme ve nihayet kaplayıcı yönü ile bütün bilimlerin bilimi, sanatların sanatı, tek bir sahaya yönelmiş tek bilim olduğunu ifade etmektedir (Jaspers, 1981: 32).

Akıldan akla, ruhtan ruha değil, egzistanstan egzistansa iletişim, bütün şahsi olmayan muhteva ve geçerliliklere bir ölçü olarak sahiptir. O halde şüpheden uzak durmak hücum etmek, kuvvet kazanmanın değil, kendimize yaklaşmanın vasıtasıdır. Her hakikat kendini iletişim içinde gerçekleştirir. Hakikat içinde ben oluruz ve sadece yaşamakla kalmaz hayatı anlamlandırırız. Neticede felsefenin gayesine, bütün gayelerin temellendiği iletişimde ulaşılabılır. Bu varlığın bilinmesi, sevginin aydınlanması ve huzurun kemale ermesidir (Jaspers, 1981: 42). Genel anlamda varlığın hiçbir zaman konu olamayacağını söyleyen Jaspers, bana konu olanın ben için belirli bir varlık olduğunu söyler. Bilim, sanat ve felsefeyi birbirinden ayırmamız gerekir diyen Jaspers, insanı anlamak için yeni bir yöneme ihtiyaç olduğunu ifade eder ve ona göre bu yöntem felsefe ile bulunacaktır. Jaspers'a göre, felsefenin başlıca görevi, varoluşun açığa çıkarılmasıdır.

Düşüncelerini üç ciltlik *Felsefe* isimli eserinde özetlemiştir. Roger Verneaux'a göre, Jaspers düşüncesi; Hegel, Nietzsche ve Kierkegaard'ın karşılaştıkları noktada doğmuştur. Hegel rasyonel sistemin, Kierkegaard paradoksal Hıristiyanlığın, Nietzsche athe hümanizmin temsilcisiyken Jaspers'ı varoluşçu ve rasyonel olarak ifade etmek mümkündür. Dine aykırı ama Tanrı'ya yönelmiş bir insandır. Jaspers'ın felsefesi Kierkegaard düşünce ve tecrübesinin derin bir yorumu olması nedeni ile çok kıymetlidir.

Başarısızlıkta varlığı tecrübe etmek ve iç sıkılmasında barışı kazanmayı imanın zaferi olarak görür. İnsanın var olması için bilmekten eyleme geçmesi kaçınılmazdır, metafizik tecrübe şahsidir, kişinin imanı ve seçimleri doğrulanamaz. İyinin, hakikatin ve varoluşun ne olduğu konusunda karar verirken de insan yalnızdır. Seçtiğim şey sadece benim için mutlak hakikattir (Verneaux, 1994: 61). Jaspers'a göre varoluş sürekli devinim içinde ve kendini her an yenileyen bir şeydir.

Dünya görüşü Kierkegaard felsefesinin dinden soyutlanmış ve genelleştirilmiş hali olarak görülebilir. Bu görüşte artık İsa ile değil kendi varlığımızın arka düzlemiyle ilgilimiz. Hegel'in ancak düşüncenin geliştirilmesi yoluyla ulaşabileceğimizi söylediği Mutlak'a hiçbir zaman erişemeyiz (Wahl, 1999: 17). Jaspers'ın Mutlak dediği Tanrı bize kendisini bazı durumlarda ya da anlık olarak gösterebilmektedir. Tanrının varoluşunu ispatlarına ve retlerine karşı hakikati, Tanrının varlığının ispatı denilen şeylerin arasında ispat değil; aksine düşünerek kanaate varma yolları olarak ifade eden Jaspers binlerce yıl düşünülmüş ve çeşitli şekillerde tekrar edilmiş Tanrı ispatlarının, gerçekte ilmi ispat olarak

başka anlamlara-ı bulunduğunu ifade eder. Bunlar düşüncenin yani insanın yükselmesinin tecrübesinde, Tanrı'nın varlığına kanaat getirmesidir (Jaspers, 1981: 55-56).

Jaspers için ulûhiyetle olan ilişkimiz koşulsuz teslimiyet ile mümkündür. Tanrı'nın tasavvur edilmesi, insanın aydınlanmasıdır. Fakat inanç, görmek demek değildir. Tanrıyla yaşamak kendini hesaplanabilen bir bilgiye dayamak değil Tanrı'nın varlığına cesaret ederek yaşamak demektir. İnanılan Tanrı uzak, görünmeyen ispat edilemeyen Tanrıdır (Jaspers, 1981: 63).

Bundan dolayı Tanrı'yı bilmediğimi değil aynı zamanda inanıp inanmadığımı bilmediğimi de bilmek zorundayım. İnanç sahip olunan bir mülk değildir. İnançta bilginin kesinliği değil yaşanan hayatın eminliği vardır. Bu nedenle iman sahibi insan objektif, olanın kalıcı çok anlamlılığında, duymaya daima hazır halde yaşar. Duyulabilene teslimiyette zayıftır, yine de yolundan şaşmaz. Zayıflık elbisesi içinde kuvvetli, gerçek hayatının şüphesizliğinde samimidir (Jaspers, 1981: 64).

Jaspers'a göre insanın yaşayışı pek de iç açıcı değildir. İnsan sürekli battığı dibe çöktüğü hissi ile yaşamaktadır. Mutlak'a ulaşmak imkânsız olsa da insan bu süreçte her şeyi yaratan varlığın yani Mutlak'ın katından bir şeyleri sezdiği için bu başarısızlık olarak tanımlanan süreç, sayesinde kendini tanıma ve anlama başarısına erişecektir. İnsanın mutlak ile olan ilişkisi bu başarısızlığa dayanır. İnsanın bu bütünlenemeyişi yani aslında bu tanımlanamayan halî insanın gerçekleşmesi olarak da ifade edilmektedir. İnsan, büyük bir sabırla ve cesaretle, gerekirse her şeyden vazgeçerek kendi varlığını aramak zorundadır. Jaspers'a göre; modern insan kaçınılmaz şekilde yabancılaşmaya maruz kalmaktadır, varoluş felsefesi bu bağlamda insanın etrafını saran bu boşluğun bilincine varması olarak ifade edilmiştir. (Birand, 1962: 46).

Sanatsal çalışmalarda ve bilimsel buluşlarda insan bazen, kendisini aşan bir şeyler duyumsar. Bu aşma durumunu Jaspers, kapsayan varlık (englobant) olarak tanımlar (Wahl, 1999: 17). Jaspers için çepeçevre kaplayan hakkında felsefe yapmak, varlığın içine girmek demektir. Bu ise dolaylı olarak mümkündür çünkü biz bir konu üzerinde düşünürüz daima içinde olduğumuz, dışardan göremediğimiz obje-süje yarılmasını, kendisinden bahsettiğimiz anda konu etmiş oluruz (Jaspers, 1981: 47). Kendimizi aşarız ama bu hep kendi iç dünyamız ile sınırlı kalacaktır. Hıristiyan bir evrende özgürlük belirlenmiş değildir ama bu özgürlük çağrılır, biçimi değiştirilir, öngörülür. Çepeçevre kaplayan kavramakla, binlerce yılın dünyayı ateş, madde, ruh, dünya süreci olarak izah eden varlık öğretilerini, metafiziği anlarız. Çünkü bu öğretiler ne kendilerini anladıkları şekilde nesnel bilgi olarak izah edilip bitirilmişlerdi, ne de tamamıyla yanlışlardı. Aksine bizzat filozofların, çepeçevre kapsayanın mevcudiyetinden çıkardıkları varlığın bir şifresi, bir varlık aydınlanmasydılar (Jaspers, 1981: 49).

Jaspers'ın 1919 yılında yayımlanan *Dünya Görüşü Psikolojisi* isimli eseri, Heidegger tarafından sert denilebilecek şekilde eleştirilmiştir. Eserde, kökensel fenomen denilen varoluşun tarihsel olarak kavrandığı görülür. Felsefenin konusu kendi'dir. Varoluşsallığı belirleyen esas şey ise; olgusalıktır. Dünyanın içine fırlatılmış olan burada

varlık, bir projedir, daima kendini önceleyerek, kendini amaçlayarak varolurken aynı zamanda da dünyanın yanında ve ötekiyle birliktedir. Ontolojik ve varoluşsal olarak konuşulduğunda varlığın yapısı budur. Bu anlamda bura(da) varlığın varlığı aşkınlaşır, onun en radikal bireyleşimini sağlayan da budur. Ekstatik (kendinin dışında olma kendinden geçme) zamansallığın yatay birliği üzerine temellenen burada varlığın aşkınlığı aynı zamanda dünyasının aşkınlığıdır. Eserde bahsedilen bu cümleler, varoluşun mevcut haliyle, var olanın ötesine gittiğini de söylemektedir. Platon'dan bu yana Ortaçağ'dan geçerek aşkın düşünceye varan bir yere doğru ve öteye bu gidiş, böylece var olanın ötesini, aşkınlığı sorgulayan metafiziğin özü olarak yeniden tanımlanmış olur (Colette, 2006: 86).

Jaspers zamanı biçimsel olarak aşma çerçevesinde ele alır. Psikolojik zaman ile varoluşsal zamanı karşı karşıya getirir. An ile karar, nesnel zamanı aşmayı sağlayan şey olarak mutlak zamana erişmeyi sağlayan zaman olarak ortaya çıkarlar. Karar yoksa süre ölü bir zamandır. An'ın süreyi aşması süre üzerinde metafizik ebediyetin zaman dışılık şeklindeki zaferinden farklı bir zafer kazandığı içindir. An bu fiili zaferi temsil eder, çünkü bizzat varoluşun tarihselliği içinden geçmektedir (Colette, 2006: 121). Varoluşun aydınlatılması bir ontoloji değildir. Varlığın kategorileri bilinci ile yöneldiği hedefe gidişi esnasında ortaya çıkar (Colette, 2006: 74).

#### **1.7.f. Gabriel Marcel (1889 – 1973)**

Yirminci yüzyılın ilk varoluş filozofu olarak bilinen Marcel, aynı zamanda fenomenolojinin de kendine özgü bir biçimde temsilcisi olmuştur ve ilk Fransız fenomenoloğu olarak bilinir (Bayraktar, 2014-a: 14). Marcel felsefesi Descartes ile başlayan özneliliğin belirlenmesi gayretinin bir uzantısı olarak görülebileceği gibi ayrıca Kant'dan itibaren ele alınmaya başlayan metafiziğe yeni bir açıklama getirme çabasıdır. Marcel'in ontolojik ve antropolojik zeminde yer alan farklı çalışmaları bu uzlaştırma gayreti Merleau-Ponty'nin ifadesi ile insanda metafizik yapmaktır yani metafiziği insanda başlatmaktır (Gürsoy, 2014: 125). Metafizik için Marcel tarafından bulunan bu yeni yönelim felsefeye sığdırılmaz çünkü iman ile noktalanmıştır.

Geleneksel Hıristiyan din anlayışına karşı çıkan ve Sartre'in insan ruhunun bu dünyada yalnız olduğu görüşünü şiddetle eleştiren Marcel, varoluşçuluğunda, insanın Tanrı ile iletişimde bulunması gerekliliği vurgulanmıştır.

Marcel'in felsefi düşüncelerinin temelinde “aşk sırrı” olduğu söylenebilir. Benim bir kişi olabilmem için beni bana açtıran bir başka kişi olması gerekir. Bu nedenle varoluş iki kişinin varlığı ile söz konusu olabilir (Bayraktar, 2014-a: 45). Buber ve Kierkegaard ile yakın bir felsefi anlayışta olduğunu gördüğümüz Marcel, varoluşçuluğun Türk-İslam sentezinde tasavvuf düşüncesi ile güçlü bağları olduğu düşüncesinden hareketle ortaya koyma çabasında olduğumuz çalışmamızda, günümüz tasavvuf düşüncesine benzer görüşleri nedeniyle özellikle değinilmesi gereken bir düşünürdür. Marcel, varoluşçuluğa

dair görüşlerine ilk olarak 1914 yılında yayımlanan, *Varoluş ve Nesnellik (Existence et Objectivite)* isimli makalesinde yer vermiştir.

Kendisini Neo-Sokrates'ci olarak tanımlayan Marcel varoluşçu olarak gördüğümüz diğer filozoflarda olduğu gibi varoluşçu olarak anılmak istememiş, varoluştan hareketle düşünmek gibi genel bir yönelişi olduğunu söylemiştir. Marcel felsefi düşüncesini 'insan nedir?' sorusunu sorarak ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken de Descartes'in düşünen varlık ile var olan varlık kavramlarını birbirinden ayırarak bunun gereksiz bir düalizme yol açtığını savunmuştur (Taşdelen, 2009: 81). Dolayısıyla Marcel'e göre, bir bütün olarak insanın özelliklerini birbirinden ayırarak incelemek hem bir yanılgı olur hem de bireyin doğru biçimde anlaşılması önünde engeller yaratır.

Varoluşla karakterize edilen insan ferdiyeti, herhangi bir soyutlamadan daha öncedir. O nedenle felsefi düşünce insanın konkr varlığından ayrılmamalıdır. Marcel'in düşüncelerini insanın henüz tamamlanmamış bir varlık olduğu kabulüyle okumak gereklidir. Ona göre var olmak, birlikte var olmaktır. İnsan oluş halindeki bir varlıktır, yani somut bir durumdan diğerine geçecek surette daimi yolculuk halinde olan gezgin bir varlıktır. Bunu homo viator ifadesi ile tanımlayan Marcel'e göre, homo viator bir umut insanıdır. Varlık sırrına katılmak homo viator olmakla mümkündür. (Bayraktar, 2011: 194). Ancak teknolojinin yarattığı sınırsız güven bizi kaçınılmaz şekilde umutsuzluğa doğru götürmektedir. Günümüzde insanın ölümü gibi konularda henüz bir çare bulamadığını gördüğümüz teknoloji, toplumu tek tipleştirilmiş bir tehdit durumundadır. Böyle bir toplumun köklerinden uzaklaşmış olduğunu düşünen Marcel, kurtuluşu bireyin şahıs olma sürecinde görmektedir. Şahıs olamamış bireylerin oluşturduğu toplum birbirini yok sayan ilgisiz bir kitledir. Bu kitlede yaşayan insanlar istikrarlı şekilde değerlerini yitirmektedir. Bu değersizleşme süreci insanların Tanrı'dan uzaklaşması ölçüsünde artmaktadır (Bayraktar, 2011: 199).

Giderek itibar ve değer kaybı yaşadığı günümüz dünyasında insanın, evrende kaybolduğunu ifade eden Marcel için insanla birlikte varlık da anlamını yitirmiştir. Bilimin ya da teknolojinin karşısında olmadığı kabulü ile Marcel'in teknolojinin anlamlandırılması sürecindeki probleme dikkat çektiğini görmekteyiz (Bayraktar, 2011: 201).

Marcel'in de dahil olduğu pek çok düşünür insan varlığının temel yapısında bir huzursuzluk olduğunu kanaatindedir. İnsan kendisinden kaçan, başarıya özlem duyan, nostaljik bir varlıktır. Kendisinden memnun olmayan, tedirgin, endişeli insanın durumu Sartre, Camus gibi varoluşçu filozoflar tarafından insanın saçma ve bunaltı içinde oluşu ile açıklanmıştır. İnsanın sonsuzluk ve başarı arzusu, acı dolu trajik hayatı çerçevesinde engellendikçe insan, korkularını unut yoluyla dindirmeye çalışmaktadır. Sartre tarafından, insanın Tanrı olmak istemesi şeklinde ifade edilen sonsuzluk arzusu, Marcel'de Tanrı'dan pay almış olan insanın özüne yönelmesi ve Tanrıya katılmak istemesi olarak ifade bulmuştur (Bayraktar, 2011: 193). Marcel'in üzerinde durduğu ana konular; insanın insan olmak bakımından kendindeliliğinin, objektif olarak dıştan değil, sübjektif olarak içten kavranmasını ve bu kavrayışın bir imkânı olarak da sen varlığı ile ilişkidir.

Yöneldiğimiz ve kendimizi ona göre şekillendirdiğimiz sen, bizi aynı zamanda mutlak alana doğru götürebileceğinden, Tanrıya doğru yükselmemizin başlangıcı olabilecektir (Gürsoy, 2014: 11).

Modern hayatın insanı doğasından uzaklaştırmasının önüne geçmek, kişiler arasında temiz niyetlerle bağlılık kurulmasına bağlıdır. Bu çerçevede en çok bağlanmış olanlar en yararlı olanlardır (Mounier, 1986: 71). Marcel ferdin gelişmesinin başkasıyla gireceği diyalog yolu ile olabileceğini ısrarla belirtmiştir. İnsan varlığı kendisine yakışan mükemmelliği karşılıklı güven ve sevgi ilişkisi içinde, birlikte yaşamının merkezi olan Tanrı'da bulacaktır (Magill, 1992: 103). Marcel'in varoluşçu felsefesinde, bir sen karşısında olmayan ben var olmamıştır. Marcel'e göre, ben ancak sen ile bağlantılı oldukça var olabilecektir. Kendimizi başkasına kapalı tutarsak, karşımızdakine ulaşamayacağımız gibi kendimizi de bulamayız. Varoluş ancak ikili konuşmada ışıklanabilir (Hızır, 2007: 67).

Marcel için özgürlük kavramı da sır alanda karşımıza çıkmaktadır. Ben kendi içine döndüğünde, sadakat ya da sadakatsizlikten kaynaklanan liyakat derecesinin farkına vardığı anda özgürlüğünü elde edecektir. Özgürlük ile iman arasında içten bir bağ kuran Marcel, imanın bir özgürlük hareketi olduğunu düşünür. İman ve özgürlük aşkınlık ihtiyacını ortaya koyar. Sartre ve Heidegger'de aşkınlık zaman içinde bir yatay bir öte hareketi iken Marcel'de sonsuza doğru dikey bir öte hareketidir. Aşkınlık tecrübesi ancak aşkın varlığın hayatına iştirak edilmesi ile tamamlanacaktır (Magill, 1992: 115).

Cogitonun pozitif ve aktif doğrulanamaz arayışı içerisinde duyuma ve inanca bağlanan Marcel, var olanın düşüncede bile kendi bedeninden ayrılamayacağını söyler. Cisimleşmeyen şeyler var olmadıkları gibi düşünemezler. Bir bedenim var diyemeyiz, ben kendi bedenim diyebiliriz. Cogito ile anlaşılan şey, insanın tasarımları olabileceği ise, cogito düşünceye indirgenemez. Bilgi ve teknolojinin ön planda olduğu bir dünyada yaşayan insanların, teknoloji mutlak önceliği sahip olduğundan itibarları zedelenmiştir. Teknoloji, insanın kendisine yabancılaşmasına ve insana özgü hislerin dizginlenmesine ortam hazırlamıştır. Bu hisler arasında aşk, sadakat, umut yer almaktadır. Marcel'in amacı tehdit edici bu sürece karşı insanları savunmaktır. Böylece insanlar, doğru yönlendirmelerle kaybettikleri saygınlıklara tekrar kavuşacaklar, başka bir deyişle kendi özlerine uygun bir benlik geliştireceklerdir. Bu da ancak Tanrı ile aşk ilişkisi kurmakla mümkündür (Koç, 2004: 121).

İnsan, içinde nefes alabileceği, sevebileceği, umut edebileceği bir dünya bulmanın yollarını aramıştır. Canlandırmaya çalıştığı dünya, tamamlanmamış ve hayati tehlike içinde olan ve bundan kurtuluşu Hıristiyanlık sayesinde olabilecek bir dünyadır. İnsan dünya hayatına çözülebilecek bir bağla bağlıdır ve kendisini buna bıraktıkça kişisel varoluşunun anlamını yitirir. Sahip olma dünyasında yaşayan kişi arzular ve korku duyar ama umut edemez, çünkü inancı yoktur. Ama insan yalnızca umut yoluyla var olur (Blackham, 2012: 83).

Marcel'in bahsettiği umut başarısızlığa uğradığımızda başvurabileceğimiz bir sihir ya da tembelliğimizin gerekçesi değildir, eylemlerimizin tamamlayıcı unsurudur. İncanın

beslediği iradi bir eylem olan umut, doğüstüdür. Marcel, insanın diğer canlılardan farklı olarak kendi özünü kendisinin oluşturduğunu iddia eder. Marcel'e göre insan kendini gerçekleştirme yeteneği olan ve Tanrıya yönelmiş tek varlıktır. Bu nedenle insan olmuş tamamlanmış bir varlık değil, sürekli oluş halinde olan bir varlıktır. Varoluş, başkasıyla birlikte, başkasına tanık olarak ve başkasının tanıklığında gerçekleşen Mutlak Sen'e bir yolculuktur. Tanrı bu mükemmelleşme yolunda insan ile birlikte (Bayraktar, 2014-a: 98).

Marcel, insanın somut tecrübelerine Mevlana ile karşılaştırıldığında daha fazla önem vermiş ve insani tecrübeleri ondan daha ayrıntılı şekilde analiz etmiştir. Marcel, insanın sadece aşk, sadakat ve umut somut yaşantıları ile Tanrı'ya ulaşabileceğini düşünür (Koç, 2008: 171).

Alasdair MacIntyre'a göre, Marcel, Sartre'in ateizmi ile kavgaya zorlanmamış olsaydı varoluşçu filozoflar içinde sayılamazdı. Marcel köken olarak, rasyonalizme karşı bireysellik ve iradeyi savunan yirminci yüzyıl Amerikan idealist filozofu Royce'un bir mürididir. Marcel'in problem edindiği konular Jaspers'in problemlerine benzemektedir. Felsefesi sistem karşıtıdır. Problemler ve sırlar olarak kategorize ettiği alanlar arasında ayırım yapmıştır. Marcel'e göre problemler, hakkında nesnel olabileceğimiz, kişisel varoluşumuzun dışında olan meselelere ilişkindir. Sırlar ise, bizzat bizim problemin parçası olduğumuz nesnel olamayacağımız kafa karışıklıklarıdır (MacIntyre, 2001: 48).

Marcel'e göre inanç sahibi olmak entelektüel ve ahlaki saygınlık için tek başına yeterli değildir. H. J. Blackham'a göre, Marcel elde ettiği şaşırtıcı sonuçlar bağlamında üçüncü boyutta çalışmayı seçmiş bir minyatür sanatçısıdır. Marcel'in zayıflığı ve gücü "Görmediğimiz bir şeyin orada olup olmadığını söyleyemeyiz ama bakış açımızı değiştirebiliriz" cümlesinde ortaya çıkmaktadır. Mantıksal düşüncenin sahip olmadığı yeni bir bakış açısı geliştirdiği için güçlü şekilde ifade edilebilecek olan insan aklının klasik yardımına başvurmaması nedeni ile zayıf olarak görülmektedir (Blackham, 2012: 89).

### **1.8. Bazı Ateist Varoluş Filozofları**

İnsan tecrübesi dâhilinde, insanın ait olduğu ve tarihin akışını aşan bir gerçekliğe dair sorulara verilen cevaplar noktasında, varoluş felsefelerinin iki kategoride incelenmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Ateist varoluş filozofları; insanın özünde ancak zamanın akışına ait olduğunu iddia ederler. Onlara göre herhangi bir Tanrı fikri ya da insanın Tanrısal düzene katılması düşüncesi, özgürlük önünde bir teşkil etmektedir (2011, Veysal: 150). İnsan varoluşunu Tanrı'ya olan bağlılık üzerinden açıklayan teistlerin aksine Tanrı'nın insanın özgürlüğünü yok edebileceğini dolayısıyla kendini bulmasından alıkoyacağını düşünürler. Sartre insanların Tanrı'ya sığınması ile mevcut boşluk hissinden kurtulmasını ya da ıstıraplarından arınması halini özgürlükten kaçmaları olarak algılamıştır. İstiraba dayanamayan insan, sığınma duygusu ile inanç seviyesinde huzur bulur ama bu durum kendi kendini aldatmak halidir (Kaya, 2014: 20).



Varlığın özden önce gelmesi bağlamında aynı düşünceleri dışında varlığın kendi bilincine ulaşması ya da var olmanın nihai düzleme varması bakımından aralarında ciddi farklar bulunan Ateist varoluş filozoflarına göre; evren rastlantısaldır, var olmayabilirdi, var olduğu dikkate alınırsa varoluşunun bir açıklamaya ihtiyacı vardır (Kaya, 2014: 30).

### 1.8.a. M. Heidegger (1889 – 1976)

Varoluşçu görüngübilimi geliştiren yirminci yüzyılın en etkili akademisyenlerinden birisi Alman filozofu Heidegger, yüzyılımızda varoluşçu felsefenin kurucusu olarak kabul edilir. Felsefe öğretmeni olmadan önce Husserl'in yanında öğrenim gören Heidegger'in en önemli eseri temel olarak ölüm, kaygı ve yabancılaşma konularına eğildiği *Varlık ve Zaman*'dir (Sein Und Zeit). M. Heidegger kendi düşüncesi için varoluşçuluk kavramını, kendisi için varoluşçu sıfatını hiçbir zaman kullanmamış ve bu nitelermeleri kabul etmemiştir. Onun felsefesi varlığın tarihsel bir araştırması olarak şekillenir ve esas itibariyle dini görünür. Nihilizmin umutsuzluğuna kapılmış insanın cesur jestine benzemez ve duygusal dramatik formunu kaybetmiştir (Blackham, 2012: 107).

Çalışmaları çağdaş varoluşçu düşüncenin ve varoluşçu psikolojinin temeli olarak görülen Heidegger'in asıl amacı, insan varoluşunu "dünya içerisinde varlık" şeklinde formüle ederek ve asıl vurguyu insanın bağlantısına ya da başka bir deyişle "dünya içerisinde olma" ya yaparak Kartezyen zihin-beden (tin ve ten) ikilemini aşmaktır. "Bir bütün olarak varlık, hep bizden önce bizim çevremizde olanlardır. Bir bütün olarak varlık, belirli ölçülerde daima tamamlayıcılığa sahiptir; bizim etrafımızdaki her şey, öteki her şeyle bağlantılıdır. Tüm şeyler birlikte ait olma niteliğine sahiptir" (Grene, 1976: 487).

Dünyayı kendi kendini doğuran bir sanat yapıtı olarak gören ve her türlü yaratıcı fikrini dışlayan Nietzsche'de rastladığımız, dünyanın estetik olarak kendi kendini yarattığı anlayışı kendisi bunu kabul etmemiş olsa da Heidegger'i ciddi ölçüde etkilemiştir (Magill, 2008: 66). W. Barrett'e göre, varoluş kendi uğraşmamız gereken bir şey anlamında bir sorundur ve Heidegger bu sorunu betimleyerek anlatmaktadır. Heidegger kurgusal bir metafizikçi değildir (Maggee, 1979: 108). Heidegger var olmayı Skolastik anlamından ayırdığı gibi, Sartre'ın varoluşçu anlamından da ayırır. Heidegger'in Skolastiklerden farklı olmadığını düşündüğü Sartre'ın varlık düşüncesinde, varoluş özden önce gelir. İnsan, varoluşunun önce belirlendiği bir öze sahiptir ifadesi geleneksel metafiziğin bir önermesine dayandırılabilir için varoluş özden öncedir önermesinin temel ontoloji ile ilgisi yoktur (Çüçen, 2000: 35).

Heidegger'in yaşadığı dönemde hâkim akademik felsefe, Dilthey'in yaşama felsefesi idi. Dilthey, daha sonra Heidegger'in de benimseyeceği yaşamın rasyonel yoldan temellendirilemeyeceği düşüncesindeydi ve amacı felsefeyi doğa bilimlerinin hükümlerinden kurtarmaktı. Doğa bilimleri, insanın tüm yaşam bağları içinde sadece duyum ve algıya yöneldiği için deneyimi ve dolayısıyla gerçekliği tahrip etmiş oluyordular. Heidegger, varoluşçu felsefeyi evrensel genişliği olan belli bir sistemde bütünlüğüne

kavuşan bir felsefe olarak temellendirmek istemiş, ancak klasik felsefenin tutumuna karşı bir tavır alarak, özler araştırmasını bir yana bırakıp doğrudan doğruya varoluşun alanına girmiştir. Heidegger'e göre; insanın bu dünyadaki durumu hapisteki bir suçlunun durumu gibidir. İnsanın suçluluğu kendi doğru varlığından bir düşüş olarak düşünülebilir. Yurtsuzluk duygusu insan kendi varlığından çözülüşünü ve düşüşünü bir yurt içinde olma durumuna dönüştürerek avunmaktadır. İnsan bu şekilde etrafındaki hiçliği kendine yurt edinmektedir (Birand, 1962: 45).

Heidegger'in metinlerinde ateizme sahip çıkma yönünde bir ifade olmamakla birlikte, felsefesinde ateizm, yalnızca olgusal varoluşu varsaydığından, Tanrı'nın varlığı ortadan kalkacağından zorunlu olarak kendini göstermiştir. Heidegger'e göre, varoluşumuz iki şekilde dışlaşmaktadır. Gerçek varoluş, özgürlük ve bunalım deneyiyle ortaya konmuştur. Varoluş, insanın özgür olduğunun bilincine varmasıyla ve böylece kendi yazgısını kendi eliyle çizmeye yönelmesiyle başlayan bunalımdan kaçış sürecinde gerçekleştirilebilecektir. Gerçek olmayan varoluş insan topluluklarının varlığında ortaya çıkar, çünkü bu insan toplulukları bunalımdan kaçarlar ve genel görüşlere inanırlar. Heidegger'e göre gerçek varoluş kendi kendine ölümle gerçekleşebilir. Kendi varoluşu doğrultusunda yaşamak isteyen kendi ölümüne doğru dönmesi gerekir ki yaşayabilsin. Ölüm insana dışardan gelen vahşi bir olgu olarak ulaşmasın da kendi ölümü olsun (Lukacs, 2011: 248). Burada Heidegger'in dünya görüşü belirir: Ona göre, tam anlamında insan olmak demek, ölüm gibi varoluşsal problemler karşısında ayrıcalıklı bir tutum içinde olmak demektir.

Platon'dan yirminci yüzyıla kadar geçen süreçte varlıkla ilgili düşüncelerde göze çarpan bir gelişme olmamıştır. Heidegger'e göre varlık var olan nesnelere ve onların ontik bir görüşü olmadığı gibi nesnelere toplamı ya da parçası da değildir. Varlığın bir anlamı vardır. Heidegger 'varlık nedir' yerine 'varlığın anlamı nedir' diye sormalıdır der. Varlığın anlamını ortaya çıkaran ve onu aydınlatan zamandır (Çüçen, 2000: 19). Bu şekilde varlığı varoluşçu zaman çerçevesinde anlamaya çalışan Heidegger, varlık anlayışını felsefi antropoloji ile tamamlar. Varlığın gerçek yüzünün insan varlığının analiz edilmesi ile tanınabileceğini düşünür. İnsan geçmişi ile oluşmuş, geleceğe yönelmiş, planlı bir varlıktır. Heidegger'in zamanın üçüncü eriyişi olarak ifade ettiği; geçmiş, tasarılar, gelecek, olanaklar, pişmanlıklar arasında gidip gelen insanın, varlığının hem ilerisinde hem gerisinde oluşur. Şimdiki zaman ise, gelecek ile geçmişin kesiştiği noktadır (Blackham, 2012: 104).

Zamanın antropolojik ayrıcalığı, Kant'dan Bergson ve Heidegger'e dek felsefenin belirleyici özelliğidir. Heidegger öncelikle burada varlığın, dünyaya doğru aşkınlığının ontolojinin olasılık koşulu yapmıştır. Zamansallığın yapısı yataydır, geleceğe açımlıdır, ekstaz'dır, kendi projesidir. Jaspers gibi idealizm ile pozitivism arasında bir orta yol arayan Heidegger'e göre uzam ile zaman ortak kökenli düşünülmelidir. Bu noktada metafizik olmayan bir ebediyet fikrinin yeniden ortaya çıktığı görülmektedir (Blackham, 2012:116).

*Hegel ve Grekler* başlıklı yazısında Grekler adı geçtiğinde felsefenin başlangıcını, Hegel adı geçtiğinde ise felsefenin sona erişini düşündürür. Ona göre, felsefenin son bulması (zerfall) düşünmenin sonu demek değildir, düşünme daima devam edecektir. *Metafiziğin Alt Edilmesi* başlıklı yazısında ise, metafiziğin tamamlanışının Hegel tarafından başlatıldığını ve bu sürecin Nietzsche tarafından tamamlandığını ifade etmiştir (Megill, 2008: 227).

Heidegger'e göre, sahici kişisel varoluş, bize dayatılan ile arzulananın bir sentezidir. Bu sentez dayatılanı, arzu edilene dönüştürmek suretiyle yapılabilir. Bilincin çağrısına yanıt veren sahici kişisel varoluş açık ve karardır. Ölüm için var olmaya hazırdır (Blackham, 2012: 103).

Ben varoluşçu bir düşünür değilim bir varlık felsefecisiyim diyen Heidegger'in, varoluş sorunu ile ilgilenme nedeni kendine özgü bir varlık bilimi geliştirmek isteğinden kaynaklanmaktadır (Çüçen, 2000: 20). Gerçekten ilişkide olduğumuz tek varlık türü insandır. Gerçekten var olabilen tek varlık olan insanın, bu varoluşu için varlığın belirsiz dünyasından ayrılması gerekir. İnsan çoğu zaman tembelliği ya da toplumsal baskı nedeniyle kendisiyle ilgisi olmayan ortamlarda ve günlük hayatın aynılığı içinde sıradan bir insan olarak kalır. Varoluşumuzun bilincine varmak varlığın hiçlikten ayrıldığı arka planda karşılaşılabileceğimiz kaygıya benzer deneyimlerden geçmemizle mümkündür. Heidegger'e göre kaygı; insanı göreceli hiçlikler ya da var olmama ile değil, hiçlikle yüz yüze getiren bir deneyimdir. Var olan her şeyin silinip gittiği kaygıda her şeyi ortadan kaldıracabilecek olan hiçlik duygusunu tadarız. Hiçliğe gerçeklik kazandırma çabası, Heidegger'in en ilginç girişimlerinden biridir (Wahl, 1999: 18). Ona göre hiçlik varlığın olumsuz özüdür. Hiçlik her yaşamın nesnel perspektifidir. Varlık bir tür kırılma neticesinde hiçlikten ayrılmıştır. Hiçlik yalnızca düşünsel bir vazgeçiş, bir şeyin değil ve dolayısıyla varlığa direnen karşıt kavram değildir. Hiçlik tecrübe edilebilir inkârın ve yokluğun tüm biçimlerinin kaynağıdır. Dehşet de hiçliğin yaşanmasıdır (Blackham, 2012: 108).

Heidegger ve düşüncelerinde Kierkegaard'ı temel alan Jaspers başlangıçta çelişir gibi görünürler. Heidegger, Jaspers'ın aksine Kierkegaard'ın dinsel bir yazardan başka bir şey olmadığını düşünmektedir. Öte yandan Heidegger varlığın yapısını incelemek için yola çıkarken Jaspers varlığın üstesinden gelinebilecek tutarsızlıklara bölünmüş olduğunu ve hala felsefe yoluyla açıklanabilecek olgunlaşmamış genel bir yapı arayışı içinde olduğunu ifade eder. Ancak felsefelerinin genel bir okuması yapıldığında bu konudaki karşıtlıkları ortadan kalkacaktır. Jaspers inanç ile umutsuzluk arasındaki bir seçimle bireyi kendine yönlendirir. Heidegger'e göre, insan varoluşu ve dış dünyada hiçbir belirsizlik yoktur (Blackham, 2012: 110).

Heidegger'e göre, modern düşüncenin el değmemiş gücünün en faal torunları, simgesel mantıkla birlikte varoluş felsefesi ve varoluşçuluktur. Onlar atalarını ateşli şekilde sorgulayacak yeterli güce sahip torunlardır (Colette, 2006: 26). Modern çağın krizi, Heidegger için bir geri dönüşü ima etmektedir. Ama bu dönüşün kendisi her zaman bizim

ulaşabileceğimiz menzilin ötesinde gibidir. Sonuçta Beckett'in *Godot'u Beklerken* oyunundaki karakterler gibi, hiçbir zaman ortaya çıkmayacak bir şeyi bekleme durumunda oluruz (Megill, 2008: 223).

### 1.8.b. J. P. Sartre (1905 – 1980)

Düşüncelerini Hegel, Husserl, Heidegger ve Marx'ın etkisinde geliştiren Sartre'ın okuyucuları üzerinde uyandırdığı büyük ilginin kaynağı, kavranması güç düşüncelerinden ziyade eleştirel tutumunu muhafaza ettiği yürekli ve içten edebiyat eserlerinde yatmaktadır. Varoluşçuluğa dair ilk eseri olan *Bulantı'yı* 1938 yılında öğretmenlik yaptığı dönemde yazan Sartre, felsefi yeteneğini 1943 yılında yazmış olduğu, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde ortaya koymuştur.

Antoine Roquentin'in günlüğü şeklinde kurgulanan *Bulantı'da*, Husserl'in fenomenolojik bakışının etkilerini görmek mümkündür. *Bulantı'nın* kahramanı, Camus'nün yabancı ve uyumsuz insanları ile benzerlikler taşır. Bireyin toplumda kaybolması ve kendini araması süreci, bireyin kendisini çevreleyen eşya ve insanlardan tiksinişi ile yabancılaşmaya varacaktır, bu durum insanı olgunlaştıran bir süreçtir. Yalnızlığını fark eden Roquentin, yarını düşünen insanları hayal ederken diğerlerinden farkını hisseder “hiçbir şey değişmedi ama yine de her şey başka bir biçimde var olup gidiyor, anlatamıyorum, bulantıya benziyor” sözleri ile bulantı durumunu ifade etmiştir (Sartre, 2013: 88).

Filozof olduğu kadar ahlak öğreticisi ve bir psikanaliz sever olan Sartre, okurlarının hayatını değiştirmek konusunda derin bir istek ile yazar (Murdoch, 1983: 9). Görme yetisini yitirdiği günlerde, artık yazamıyor oluşunu, kendisi ile yapılan bir söyleşide şöyle anlatır: “Yazmamak bir bakıma bütün varlık nedenimi ortadan kaldırdı: Var'dım ve artık yok'um gibi bir şey” yazmak ve var olmak Sartre için bir ve aynı şeydir (Kösedağ, 2014: 328). Sartre'ın filozof olarak önemine gelirsek, felsefi özel buluşları olmasından ziyade, sistemleştirme ve sergileme özelliğinin güçlü oluşu göze çarpmaktadır. Sartre yeni sorunlar ortaya koymaktan çok, ortaya konmuş olan sorunları çözmeye çalışır (Sartre, 2012: 109).

Bütün varoluş filozofları gibi o da felsefesine insan varoluşunu yani ferdi ve somut varoluşu ile belirlenmiş hayat tecrübelerini temel almıştır. Ona göre, önemli olan herhangi bir hadiseyi dıştan objektif ve bilimsel bir şekilde anlatmak değil, o hadisenin fert için taşıdığı anlamı ortaya koymaktır. Bu da tasvire dayalı bir bilme metodu gerektirir. Yaşanan olayların bizzat onları yaşayan süje açısından tasvirini yapmaya çalışan fenomenoloji, Sartre için sağlam bir metot temeli oluşturmuştur (Gürsoy, 2014: 63). *Yirminci Asırda Felsefe* isimli eserinde F. Mayer, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* isimli eserinin varoluşçuluğun en derli toplu ve formüle bağlanmış hali olduğunu ifade etmiştir (Mayer, 1974: 33). Sartre, hem dış varlığı hem de şuurun varlığını fenomenal bir planda görmeye çalışmış; varlıktan sadece maddeyi anlamış, dolayısıyla da şuuru ondan soyutlamıştır (Gürsoy, 2014: 67).

W. Barrett'e göre, *Varlık ve Hiçlik* isimli esere bu ismin verilmiş olması hatalıdır çünkü içeriği varlık ya da yoklukla ilgili değildir. Eser iki Descartes savunucusu bilinçliliğin melodramıdır. Buradaki iki bilinçlilik birbirlerini anlamazlar, hatalı yorumlarlar. Bir özne olarak ben sana baskı yaparak seni bir nesneye dönüştürürüm. Karşılıklı olarak sen de aynı şeyi yaparsın bu düşmanca yanlış anlama diyalogu sürüp gittikçe içtenlik imkânsız hale gelir. Varlık ve Hiçlik aslında içtenlik sorunu üzerine bir eserdir (Maggee, 1979: 126).

Sartre ontolojisinin sınırlarını belirleyen ateizm ile fenomenolojidir. Husserl'in her bilinç bir şeyin bilincidir sözü Sartre tarafından aynen kullanılmıştır. Nusret Hızır'a göre, Sartre varoluşçuluğunu temellendirirken Husserl'in ona fenomenoloji şeklinde verdiği düşünüş aracını kullanarak, bir edebiyat yaşantısından yola çıkıp bu hareketini rasyonelleştirmiştir (Hızır, 2007: 95).

Sartre, insanın varoluşunu ontolojik açıdan ele almış önce var olana sonra da insana ve onun yarattığı değerlere yönelmiştir. Bu şekilde ontolojiden etiğe doğru giden bir düşünce yapısı ortaya koymuştur (Karakaya, 2004: 76).

Fenomenal bir var olan asla başka bir var olandan çıkamaz. Sartre varlığın üç alanından söz eder. Kendinde varlık: Şeylerin ve dünyanın alanıdır, buna maddi varlık diyebiliriz. Kendisi için varlık: Kendi halinde yalnızlık içindeki bilinçtir. Başkası için varlık ise sosyal varlık diyebileceğimiz, diğer bilinçlerle ilişkisinde düşünüldüğünde ortaya çıkan bilinçtir (Verneaux, 1994: 63). Sartre'ın ele aldığı yönüyle varlık, bilinç için varlıktır. Başka bir deyişle bilince kendisini verdiği kadarıyla varlıktır. Sartre bilinmeyen, tecrübe edilemeyen, kendisini bilince vermeyen herhangi bir varlık sahasını bütünüyle reddetmektedir. Bilinç, ancak karşısındaki objeyi tanıyarak bilinç olur. Bu sebeple, kendisi dışındaki herhangi bir obje ile ilişki kurmadan varlığını ortaya koyması imkânsızdır. Sartre fenomenolojisi, kendi varlığını objelere bağımlı olarak ortaya koyan bilincin durumudur. Bu yüzden varlığı bilinç tarafından bilindiği kadarıyla ele alan bir tasvir çalışmasıdır. Sartre, bizim için bilgi edinilmesi mümkün olan bütün gerçeklerin ancak bilincin tecrübesi ve bilgisi vasıtasıyla ortaya çıktığını söyleyerek, bilinci incelemesi gereken en önemli alan olarak göstermiştir. Sartre'ın çıkış noktası, bilinci varoluşun özünü belirleyen bir varlık olarak düşünmesi dolayısıyla, tamamen varlık bilimseldir.

Sartre'a göre, mümkün kendisi için varlık alanına dâhil olduğu için mümkünden de çıkarılamayan, kendisinde varlık sadece olumsal olarak adlandırılabilir. O ne yokluktan ne mümkünden ne de zorunlu yasadın çıkmıştır, o vardır. Yaratılmamış, nedensiz, açıklamasız başka bir varlıkla ilgisi olmayan kendisinde varlık fazladan ve saçmadır.

Sartre, Tanrı'nın yokluğunu ispat etme çabasıyla kendini yormaz. Tanrı var olsaydı da bir şey değişmeyecekti düşüncesiyle bilince karşılık gelen kendisi için varlığı, bir yokluk olarak tasvir etmiştir. Bilincin içinde hiçbir şey yoktur ve o kendi dışındaki varlığa kasıtlı bir yönelmişlik içindedir. Sartre'a göre, kendisinde varlık bilinç için tuzaktır. Sürekli olarak bilinci aldatmak ister. Bilinç de bu tuzağa düşüp kendine yabancılaşabilir.

Felsefi sorunlarla uğraşmanın ötesinde aktivist kişiliği ile tanınan Sartre'ın yaşayışına baktığımızda, ilk göze çarpan özgürlük kavramı olacaktır. Varoluşçu düşüncede özgürlüğün bilinci ile öznenin sorumluluk duygusu Sartre'da daha önce hiç olmadığı kadar önemsenmektedir. Varlık ancak özgürlük ile düşünüldüğünde bir anlam ifade edebilecektir (Kaya, 2014: 4). Sartre'a göre, insan olarak tam ve saltık bir özgürlüğe sahibiz, bunu kullanarak bir sürü tehlikeli şey yapabiliriz. İnsanlar genellikle bunun farkına varmazlar ve kendilerini koşullarla belirlenmiş halde yaşamaya mecbur, özgürlükten uzak görürler. Bu nedenle başkalarının kendileri için belirlediklerine ve geleneklerine boyun eğler. Bu durum özgürlüğün minimum seviyede kullanılması demektir. Sartre'ın asıl eleştirdiği budur ancak bir yandan da özgürlüğün baş döndürücü, sersemletici olduğunu düşündüğünü görürüz (Maggee, 1979: 128).

*Varoluş Felsefesi Üzerine* ismiyle dilimize kitap olarak çevrilen konferans konuşmalarında Joachim Ritter, Sartre felsefesini metotlu bir şekilde, geçmişteki felsefenin hayırlanmasına dayalı bir varlık teorisi olarak ifade etmiştir. Joachim Ritter'e göre, Sartre, tarih denen arabaya hayvanca koşulmuş, savaşı ve ölümü bekleyen insanlar adına konuşmaktadır. Tarihe olan güvenini yitirmiş, şimdiye dek insana temelini ve manasını vermiş olan şeylerle artık hiçbir ilişkisi kalmamış olan insan varlığı dile gelmektedir. (Ritter, 1954: 14).

İnsan hür bir varlıktır ve özgürlük insan varlığının kendisidir. Sartre'a göre, varoluşçuluk bir kısım Marksistlerin öne sürdüğü gibi kötümser, üzgün yüzlü, acıdan tat alan bir felsefe değildir. Dayanışmadan, savaşımdan, çaba ve eylemden mütevellit bir felsefedir. *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde, Marksizm ile kendi felsefesi arasındaki ilişkiyi ortaya koyan Sartre'ın kendi varoluşçuluğunu Marksizm içine yerleştirmeye çalıştığını görmekteyiz. Sartre aynı zamanda psikanaliz gibi yöntemlerin de Marksizm'in gelişmesine yardımcı olacağını ileri sürmüştür (Hilav, 2014: 226).

Varoluşçuluğun insanı eylemle tanımladığını, davranışlarıyla yargıladığını belirten Sartre, insan kaderinin insanın kendi elinde olduğunu altını çizmiştir. Kaderimiz Tanrı'nın ya da başka güçlerinde elinde olamaz çünkü henüz yazılmamıştır. Başka bir deyişle varoluşçuluk, umudun ancak eylemde bulunduğunu ve kişiyi yaşatacak tek şeyin edimleri olduğunu öne sürdüğü için bireyi karamsarlığa itmez. Tersine insanın kendini değiştirme gücü ve imkânını yine kendisinde bulması gerektiğini söylediği için eylemi, dolayısıyla da umudu üstün tutar (Hilav, 1995: 51).

Dostoyevski, Kierkegaard, Nietzsche, Rilke ve Kafka gibi yazar ve filozoflarda olduğu gibi on dokuzuncu ve yirincinci yüzyılda varoluşçu düşüncelerin kaynakları ve etkileri de toplumsal tarihsel değişikliklerin bir sonucu olarak görülebilir. Çünkü bir toplumsal düzen yerini başka yeni bir düzene bırakırken ortaya çıkan huzursuzluk dönemlerine özgü ahlaksal ve siyasal bunalımlar ile felsefe akımları arasında bağ çok açıktır (Adam ve Pyama, 1966: 11).

Schaff ve Gaidenko'nun belirttiği gibi varoluşçuluk göstermiştir ki, burjuvazinin manevi kültürünün çağdaş temsilcileri, artık ilerlemeye hümanizmaya, bilimin ya da

eğitimin yararlı rolüne, burjuva demokrasisine ya da uğruna burjuva devrimlerinin yapıldığı akla dayanan bir insan toplumu ideale inanmamaktadırlar (Adam ve Pyama, 1966: 33). Çağın kargaşasından ve bu kargaşanın yol açtığı değer bunalımlarından, değer yargılarının çözümlerinden ötürü, insanı birey ve bireyin yaşantısı üzerinde düşünmeye zorlayan dönemlerde, felsefe akımlarında toplumsal değişme yasalarının kuramlarına karşı bir ilgi doğar (Bozkurt, 1975: 162).

Sartre Descartes'in düşünce yapısının takipçisidir. Onda da bilincin insana has yapısının madde veya genel anlamda dış dünya karşısında aşkın bir durumu, dış determinasyon içinde erimeyen bağımsız bir yönü vardır. Sartre kendi özgürlük felsefesi için bu aşkınlıktan hareket etmiştir (Gürsoy, 2014: 60). İnsan hür eylemleri ile kendini nasıl inşa ederse o şekilde olur. Tanrı insan özgürlüğünün feda edilmesine neden olacağı için yadsınmıştır. İnsanın özgür varlığı sınırlı, eksik ve geçicidir. Tanrı inancı insana tamlik ve ölümsüzlük iddiası verecektir. İnsan sıkıntı vasıtasıyla kendi özgürlüğünü ve yokluğunu fark eder. Bu insanın imkânlarla sınırlı varlık oluşunun ifadesidir. Sartre'in eserlerinde insan manasız evren içinde atılmış, sorumlu ama yalnız bir varlıktır (Magill, 1992: 8).

Anlamlar durmadan kaybolur ama biz onları yeniden kurmak zorundayız. Peki, böyle yaparken yalan söylemekten kaçınabilir miyiz? Genellikle hayır. Sartre'in yaşadığı dönemde en büyük problemlerden birisi toplumsal hayattaki anlamların çökmesi ve kaybolmasıdır. Sartre burjuvaların alışkanlıklarını, Pazar günleri kilisede katıldıkları ayinlerde olduğu gibi yapmacık ve sahte bulur. Toplumun dışında olmak saygınlık heveslisi olmamak, takdir edilesi bir tavidir. İnsanlıktan uzaklaşmak aslında kötü niyetlilikten uzaklaşmak ve içtenliğe yaklaşmak demektir. Değerlerimiz bizim tarafımızdan sürekli yıkılıp yeniden kurulmayacak olurlarsa taşlaşırlar. Geriye doğru değil ileriye doğru yaşamalıyız. Sartre'a göre tasarılarımızın içtenliğini kaybetmemesi ve iyi niyetimizi koruyabilmemiz için gözümüzü tarihe ya da biyografimizi yazacak olan dikerek yaşamamalıyız (Murdoch, 1983: 20).

R. Verneaux'un dilimize *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler* ismiyle çevrilen eserinde; Sartre'in *Varlık ve Hiçlik (L'Être et le Neant)* adlı eserinden şaheser olarak bahsetmiş ve onu fiili bir deha, olağan üstü diyalektiği ile felsefenin Victor Hugo'su olarak ortaya koymuştur. Sartre'in düşünceleri Heidegger'e yakından bağlı olmakla birlikte, iki düşünür arasında orijinal farklılıklar vardır. Bunlara değinecek olursak, öncelikle ateizm konusundaki farktan başlamak gerekir. Sartre şekli olarak ateizmi öğretir oysa Heidegger Tanrı problemine rastlamamak için ciddi çaba gösterir. İkinci olarak Sartre ölüm konusunu hafifleştirir, Heidegger ise onu insan varlığının yapısı ile bütünleştirir. Üçüncü bir fark da Sartre, Heidegger'in ihmal ettiği şuurun tabiatını ve onun vücutla ilişkisini derin bir şekilde inceler ve şuurlar arası ilişkilerin analizini geliştirir (Verneaux, 1994: 62). Sartre, insanın bir hiçlik olduğunu söylerken insanın aynı zamanda bir yokluk bir hiçlik durumuna terk etmektedir. Bu düşüncesi neticesinde ahlak felsefesi alanında insanı yalnızlık ve sıkıntı hali içine terk edilmiş bulmamıza neden olacaktır (Gürsoy, 2014: 68).

Tanrı inancının sarsılması durumunda insanların hayatlarında meydana gelebilecek değişimler ve anlam arayışı Sartre felsefesinin en önemli çıkış noktalarından biridir. Eğer Dostoyevski'nin deyiimiyle Tanrı'nın yokluğu ile her şey mubah olacaksa ahlaki değerler ve toplumsal kurallar yerlerini kişisel sorumluluğun yönlendirdiği davranışlara bırakacaktır. Bu durum Sartre'ın özgürlük ve sorumluluk üzerine düşüncelerinin temelidir (Akış, 2007: 70).

### 1.8.c. Simone de Beauvoir (1908 – 1986)

1968 sonrası feminizmin annesi olarak görülen Beauvoir'ın felsefe tarihine en büyük katkısı varoluşçu feminizm alanında olmuştur. Varoluşçuluğu, kadının varoluşu üzerinden ele alan Beauvoir akademik yönü ile de değerli bir Fransız düşünürdür. Yaşam deneyimi ve anlam ile dil ilişkisi konularında Heidegger ve Husserl'den oldukça etkilenmiştir. İkinci Dünya Savaşından sonra Sartre ve Merleau Ponty ile birlikte *Modern Zamanlar (Les Temps Modernes)* isimli derginin editörlüğünü üstlenmiştir (Çüçen, 2015: 298).

Varoluşçuluğu feminist felsefe ile bütünleştiren Beauvoir'ın Sartre varoluşçuluğunu okuyucu açısından daha anlaşılır kılması varoluş felsefelerinin gelişimi açısından önemli bir katkıdır. Erkeklerin hakim olduğu edebiyat dünyasında kadınların da var olabileceklerini ortaya koymaya çalışan Beauvoir'ın feminizmi, hem kadınların farkındalığını artırmayı hem de erkeklerin kadına bakışında farklılık yaratmayı hedefleyen bir varoluşçuluktur diyebiliriz. Kadınların kendi varoluş sorumluluklarını üzerlerine almaları ve erkek egemen sistemden çıkmaları gereklidir. Kadının özgür olmadığı bir dünyada erkeğin özgürlüğünden de söz edilemeyecektir. Özgürlük ötekinin özgürlüğü ile birlikte düşünülmelidir dolayısıyla bir başkasının özgürlüğünü bir başkasının özgürlüğünü engelleyen özgür olamaz. 1943 yılında yayımlanan *Konuk Kız* isimli eserinde, kadının dünyasını ustalıkla ortaya koymuştur. Kadının özgür olabilmesi için dünyaya katılması ve diğerleri ile birlikte eylemesi gereklidir. Eylemlerimizi gerçekleştirirken referans alabileceğimiz bir Tanrı da olmadığından başvurabileceğimiz mutlak değerler de yoktur. Buradaki belirsizlik özgürlüğün keyfi olduğu anlamına gelmemelidir. Beauvoir'a göre etik bu belirsizlikten doğmuştur (Çüçen, 2015: 307). Sartre'a özgürlük ve insanın seçimleri ile var olabileceği düşünceleri çerçevesinde katılan Beauvoir, mutluluk arayışı ve başkaldırı düşünceleri ile Sartre'dan ayrılmaktadır. 1944 yılında yayımlanan, *Başkalarının Kanı* isimli romanında özgürlük ve sorumluluk arasındaki ilişkiyi ele almıştır. 1949 yılında yayımlanan *Bütün İnsanlar Ölümlüdür* eserinde ise, ölüm sorununu ele almıştır.

Varoluşumu nasıl anlamlı kılabilirim sorusu felsefi bir ilginin ötesine geçer ve doğrudan kişinin kendi varoluş sorunu haline gelir (Taşdelen, 2004: 118). Siyasi duruşu paralelinde 1954 yılında yayımladığı *Mandarinler* eserinde sol entelektüelleri konu edinmiştir. 1970'lere gelindiğinde eserlerinde yaşlılık ve ölüm temalarına yönelmiştir.



Beauvoir'in Türkiye'de tanınması, insan ilişkilerine ve hayata dair çeşitli düşüncelerini paylaştığı, *Pyrrus ile Cineas* isimli deneme kitabı sonrasında gerçekleşmiştir.

### 1.8.d. M. Merleau Ponty (1908 – 1961)

Varoluşçu anlayış içinde ele alınan Merleau-Ponty bu anlayışa sahip diğer düşünürlerin aksine klasik felsefe problemlerine kayıtsız değildir. İncelemelerinde fenomenolojik yöntemin öz arayışını varoluşçu düşünceleri ile birleştirerek metod olarak kullanan Merleau-Ponty, özleri varoluş içine yerleştirmiştir. Ponty tarafından geliştirilen varoluşçu fenomenoloji feminist felsefeler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Fenomenolojinin en büyük başarısı özne ile nesne arasında bir uçurumun bulunmadığı iddiasında yatmaktadır (Çüçen, 2015: 269). Başkası, dünya ve ben biçiminde gerçekleştiğini ifade ettiği üçlü varoluşsal açılımlar Merleau-Ponty felsefesinin temel eksenidir. Bu üçlü ile varoluşumuz önce bedende sonra da dünya üzerinde yaşamaktadır. Be çerçevede Merleau-Ponty'de varoluş, başkasına ve dünyaya açılmadır diyebiliriz.

Bilinç ile dünya ilişkisini belirleyen temel bir edim olarak tanımlanan algı, Ponty felsefesinde çok önemli bir yere sahiptir. Algı duyumların toplanması ve organizasyonu faaliyeti değil karşımızdaki nesnenin fark edilmesi durumudur. Ponty'ye göre bilince has bir iç faaliyet olarak göremeyeceğimiz algıyı incelemenin en etkin yolu doğrudan insan davranışını incelemektir (Gürsoy, 2007: 105).

Varoluş kavramı, öz'den ayrı düşünülemez, öze oluş durumunu beden kazandırır. Bilinçli olarak bir var oluş durumu bedeninin dünyadaki tavır alışlarıyla ortaya koyduğu davranışlarla anlamlı hale gelecektir. Zihnin bedende cisimleşmesi gibi düşünce de konuşmada cisimleşir. Bu nedenle bağırarak ya da kızarmak, kızgınlığın bir göstergesi değil kızgınlığın ta kendisidir. Merleau-Ponty için anlamlar da varlıklar gibi hareketlidir, yaşar, gelişir, yozlaşır ve ölebilirler. Ponty, Çağımızda felsefe ve bilim alanlarında kaydedilen gelişmeler çerçevesinde, aşkın diyebileceğimiz bir gelenek içinde rasyonel kalabileceğimizi iddia etmektedir. Descartes'in düşünüyorum (cogito) ile ifade etmek istediği saf sübjektiflik, Ponty'de yerini algılıyorum'a bırakmıştır (Gürsoy, 2007: 106).

Merleau-Ponty'nin öğretmenlik yaptığı ve bir yandan da doktora tezini yazdığı 1930-39 yıllarında, Husserl, Jaspers, Heidegger, Marcel gibi filozofların etkisi ile ve o dönemde çıkan *Esprit Dergisi*'nin ön ayak olmasıyla varoluş felsefesi etkisini hissettirmeye başlamıştır. Mounier tarafından yönetilmekte olan *Esprit Dergisi*'nin, Kantçı ve Kartezyen idealist bir felsefenin aksine varoluş felsefesi ile vücut bulma meselesini ele alış tarzı Ponty'yi derinden etkilemiştir (Şan, 2015: 37). İlk kitabı *Davranışın Yapısı* 1942 yılında, başyapıtı diyebileceğimiz *Algının Fenomenolojisi* 1945 yılında yayımlanmıştır. Daha sonra Marksist bir anlayışla kaleme aldığı *İnsancılık ve Şiddet* (1947), *Anlam ve Anlamsızlık* (1948) ve *Diyalektiğin Serüvenleri* (1955) yayımlanmıştır.

Felsefe tarihindeki ayrıcalığı algıda bedeninin önceliğine vurgu yaparak, bedeninin felsefesini gündeme getirmiş olmasıdır. Merleau-Ponty'nin felsefesi, öğrenilebilir bir form altında bütün esas konuları ile *Anlam ve Anlamsız* isimli eserinde ortaya konmuştur. Descartes'in de savunmuş olduğu rasyonalizmde beden karşısında zihnin değeri yüceltilirken, Merleau-Ponty zihin ile beden düalizmine karşı çıkar. Ona göre dünya ile ilişkilerimizde, beden bilinçten daha önemlidir. Var olmak kelimesinin iki anlamı vardır; insan ya bir şey ya da bilinç olarak var olur. Merleau-Ponty'e göre, bedenimiz ne başkalarının gördüğü şekildedir, ne de tıpta ele alınan şekliyle bir bedendir, beden içten benim bedenim olarak yaşanmış şekliyle öz-bedendir (Gürsoy, 2007: 21).

Heidegger'in Dasein'a ilişkin belirlemesi olan dünya içindeki varlık görüşünü bedene uyarlayan Merleau-Ponty'ye göre, insanın dünya içinde konum alabilmesini sağlayan şey bedendir. Beden sadece fiziksel bir nesne değildir, kendi varlığımızdan ayırmadığımız canlı yaşayan bir bedendir (Çüçen, 2015: 264).

Merleau-Ponty, öteki insana yaklaşımında, başkalarını cehennem olarak tanımlayan Sartre kadar olumsuz değildir. Öteki ile karşılaşma ilkin aynı zeminde bedensel olarak karşılaşma şeklinde başlayan ve onu başka bedene sahip olan ikinci bir ben olarak kabul eden bir karşılaşmadır. Sartre'ın mutlak özgürlük kavramını da eleştirir. İnsan özgürlüğe mahkûmdur yerine konumuna göre özgür olma durumunun değişebileceğini söyler. Sartre'ın bireysel varoluşçuluğuna karşı çıkar. Kendinde ve kendi için varlık ayrımı, insan ile dünya arasında uçurum oluşturmaktadır. Yaşama katılmak, ortak yaşamın içine katılmaktır bu da bireyciliğe oldukça uzak bir yaklaşımdır. Kierkegaard'dan önce Hegel'in de varoluşçu olarak yorumlanabileceğini savunmuştur (Çüçen, 2015: 284).

### **1.8.e. Albert Camus ( 1913 – 1960)**

Alasdair MacIntyre'a göre Camus, Aydınlanma düşüncesinin bir mirasçısıdır. Teizme düşman olmayan bir konum içinde yazan, yeni bir çerçevede ama eski problemler meşgul olmayı sürdürmüş eski moda bir Ateisttir (MacIntyre, 2001: 47)

Varoluşçu olarak nitelenmek istemeyen Camus, bunu reddetmiş ve isminin Sartre ile birlikte anılmasına karşı çıkmıştır. Yayınladığı tek düşün kitabı *Sisypos Efsanesi*, varoluşçu olarak adlandırılan felsefecilere karşı bir eserdir. Camus'ye göre, Marksizm doğrusa tarihin diyalektik devriminde bir zorunluluk vardır. Eğer varoluşçuluk doğrusa, tarihin akışı her zaman bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Oysa başkaldıran insan özünde bir tehlikeyi göze alan insandır çünkü bir özgürlük ve adalet mutlağının gerekli olduğunu durmadan keskinler ve aynı zamanda tehlikeli polis güvenliklerini, baskıcı niteliğinden kuşkulandığı bir koruyucu devlet yapısını reddeder (Yılmaz, 1991: 275).

Camus'nün varoluşçu olarak algılanmasının en önemli nedeni varoluş felsefesi kapsamına giren kavram ve terminolojiyi kullanmasıdır. Ayrıca onun felsefi duruşu diğer varoluşçular gibi Hegel'in rasyonalizmine karşı bir tepki olarak doğmuştur. Gerçek olan

her şey rasyoneldir diyen Hegel'e karşı Camus, tecrübe örneğini verir. Gözlerimi açtığımda gördüğüm, dokunduğum ve hissettiğim şey, eşyalar, dünya ve ben kendimim. Bütün bunlar rasyonel olarak birden takdim edilmiyorlar her şeyin anlaşılması güçtür. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi* isimli kitabında Ali Osman Gündoğan tarafından da ifade edildiği gibi Camus varoluşçu bir tavra sahiptir (Gündoğan, 1995: 52).

Camus'nün felsefesi bütünüyle romanlarından daha az tanınan fakat bütün eserlerinin anahtarı olan iki denemesinin içindedir: *Sisyphé Efsanesi (Lemythe de Sisyphé)* 1943 ve *İsyan Etmiş İnsan* 1951. Camus eserlerinde, intihar ve adam öldürme problemini işleyerek metafiziğin derin çizgilerini ortaya koyar. Bu metafiziğin pratik neticelerini saçmaya karşı isyan olarak geliştirir (Verneaux, 1994: 50). Camus'nün *Yabancı* romanındaki kurgusu ve karakterlerinin bakış açıları, Kafka'nın özellikle *Dava* isimli romanındaki kurgu ile oldukça benzerdir.

Bu dünyanın saçma ve açıklanamaz oluşu ile yolunda gitmeyen olayları anlatan Camus'ye göre, can çekişmekte olan Batı uygarlığı bilim ve teknolojideki başarılarının sorumluluğunu üstlenmekten kaçınmakta ve hatalarını yinelemeyi sürdürmektedir (Bozkurt, 2013: 253).

Camus'ye göre insan hayatı yabancı bir evren karşısındadır. Değerlerinin ve hayatının hiçbir zemini olmadığını anladığı anda insan, hayatın gerçek anlamını da anlamış olacaktır. Yanlış temellendirilmiş umutlara kapılmak ya da ömrümüzün bir yerinde bu umutları kaybedip umutsuzluğa kapılmak bizi saçma olanın dünyasıyla baş başa bırakır. Günümüz modern dünyasında baş başa bırakır. Günümüz modern dünyasında, bunu yaşayan geleneksel rasyonalizmin dini ya da din dışındaki sahte avuntulara maruz kalmış insan saçma insandır. Bu insan Dostoyevski'nin karakterlerindedir, Kafka'nın kahramanıdır, Camus'nün romanlarında da yine bu insan incelenir. Camus Tanrı'yı inkâr etmez ama eserlerinde Tanrı fikrini kovup atmıştır. Tanrı'nın olmadığı dünyanın ve hayatın saçma olduğu düşüncesinden hareketle bir saçma dünya görüşü ve bu görüşten de başkaldırı ahlakı çıkarmaya çalışan bir sanatçı filozoftur. Metafizik başkaldırı kavramıyla ele aldığı ele aldığı, çoğunluğunu edebiyat eserlerinde örneklendirdiği Tanrının ortadan kalkmasıyla her şey yapılabılır görüşünü inceler. Metafizik başkaldırma ile Tanrı ölür ve geriye sadece tarih kalır. Tarihsel başkaldırma ise, siyasal devrimleri bireysel ve devlet terörünü ele alır. Bu devrimler özgürlüklerini öldürmeden alırlar. Camus insanların öldürülmesine karşıdır, ona göre hangi değer için olursa olsun öldürmenin açıklaması olamaz. Camus'nün başkaldırısı insanı değerli bir varlık olarak kabul etme ve adaleti sağlamaya yöneliktir (Çüçen, 2015: 188).

Saçma, dünya ve hayat ile insan bilinci arasındaki kopuştan kaynaklanmaktadır. İnsanın saçma ile yüzleşmesi, hayatın monotonluğunu anlaması ve başka varlıkların anlamını sorgulaması ile başlar. Geleceği değiştiremeyeceğinin bilincine varan insan, dünyaya ne derece yabancı olduğunu belirlerken, ölüm karşısındaki çaresizliği ile ezilir. Saçma ile yüzleşen insan Camus'ye göre, bu noktada intihar ya da Tanrı'ya iman şeklinde iki farklı yol deneyebilir. İntihar saçmanın varlığını ortadan kaldırmayacağından bireyin

mağlubiyeti olarak düşünölmüştür. İman da ölümden sonra bilinmeyen kapalı bir kapı olduğu için reddedilmiş ve felsefi intihar olarak kabul edilmiştir. Camus saçmaya boyun eğmeyi değil onu aşmayı önermiştir, insanın yaşam deneyimlerinin artırılması gerektiğini ifade eden Camus insanı yoğun tecrübe alanına yöneltmiştir (Gündoğan, 2011: 27).

Bize verileni geri çevirebilmek, gerçeklere hayır diyebilmek insana özgüdür. Çevremiz ile aramıza mesafe koymak yaşamakta olduğumuz gerçekliği aşmak, olumsuzladığımız dünyanın ötesine geçme isteği de yine insani bilince özgü bir durumdur.

Dünyada anlam arayan tek varlık insandır, Camus insanın saçma nedeni ile düştüğü karamsarlığı yaşama coşkusuna dönüştürmek yoluyla hümanizme ulaşır (Gündoğan, 2011: 31). Sartre'a göre, Camus kendisini *Sisyphé* örneğinde olduğu gibi mahkûm etmiştir. Camus ölüme ve kötülüğe karşı başkaldırırken, olmayan bir Tanrı'yı suçlamaktadır. Hâlbuki burada suçlanacak olan toplumsal koşullardır. Sisyphé hayata hem evet hem de hayır diyebilecek bir durumdadır. Dünyayı değiştiremeyeceğini bilir buna rağmen dünyaya hayır der ama hayata evet demek zorundadır. Denge kuramayacağını bile bile yaşamaya çalışır. Çabası boş bir çaba olsa da başkaldırma tek çözümdür (Gündoğan, 2011: 160). Çeşitli şekillerde ortaya çıkan başkaldırma insanın düşmanı Tanrı değil, insandır diye düşünöldüğünde hedef değiştirecektir. Sartre'a göre, Camus tarihi haksız görmektedir, tarihin akışını yorumlamaktansa orada yeni bir saçmalık bulmaktadır. Bunun sebebi ise, Camus'nün tarihe cehennemden baktığı için oraya bir anlam ve amaç verememesidir. Sartre'a göre, yapılması gereken tarihe bir amaç vermektir. Dolayısıyla söz konusu olan şey tarihin bir anlamı bulunup bulunmadığını ve bizim ona katılma lütfunu gösterip göstermeyeceğimiz değil, tepeden tırnağa tarih içinde bulunduğumuza göre, ne denli zayıf olursa olsun bizden yardım bekleyen her somut eyleme yardımımızı esirgemeyerek tarihe, bize en iyi gelen anlamı kazandırmaya çalışmaktır. Tarihe herhangi bir anlam kazandırmaya çalışmayan Camus, *Başkaldıran İnsan* adlı eseriyle, Sartre'a göre soyutlanmış bir başkaldıran insandır<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Bknz. Gündoğan, Ali Osman [aliosmangundogan.com](http://aliosmangundogan.com):3



**İKİNCİ BÖLÜM**  
**VAROLUŞÇULUĞUN TÜRKİYE'YE YANSIMALARI**

## 2. BÖLÜM

### VAROLUŞÇULUĞUN TÜRKİYE'YE YANSIMALARI

#### 2.1.Varoluşçuluğun Türkiye'ye Girişi

Resmen katılmamış olsa da İkinci Dünya Savaşı'nın olumsuz etkileri pek çok ülke gibi Türkiye'de de derin yaralar açmış, ekonomik ve toplumsal krizlere sebep olmuştur. Batı ile eşzamanlı olmasa da varoluşçuluğun Türk edebiyatını etkilediği dönem, savaşın etkilerinin hissedildiği, ekonomik, politik ve toplumsal baskılar nedeniyle ülkedeki toplumsal bunalımın arttığı bir kriz dönemine rastlar. Çeşitli nedenlerle ezilen ve kendi iç dünyasında yabancılaşan insanların sayıca artması Türk sanatçısını varoluşçuluğa yönlendirmiştir (Aydemir, 2014: 112).

Çaresizlik duyguları içinde kıvranan yirminci yüzyıl insanının evren ve yaratılış karşısındaki konumunu irdeleyen varoluşçuluk modernist edebiyatı da şekillendirmiştir. Dış dünyanın algılanışının, yorulama tarzının değişmesi bireylerin kendilerini sorun olarak algılaması sonucunu doğurmuştur ve teknolojik gelişmelerle büyüğü bozulan evrende insan, evrenin eksenine oturmuştur (Akarsu, 1979: 188).

Toplumsal gelişmeler karşısında ezilen buna paralel olarak kendi iç dünyasında yalnızlaşan Türk insanının yaşadığı trajedi Türk edebiyatçıları için güçlü bir tema olmuş özellikle Türkiye'de kentleşme sorunu ve göç olgusu çerçevesinde her şeyi tüketmeye dayalı bireysel yaşam tarzı da bu trajediyi derinleştirmiştir. Varoluşçuluk dönemin ruhuna uygun bir felsefedir ve bireylerin psikolojik durumunu yansıtmadaki başarısı o yıllarda eser veren yazarları etkisi altına almıştır. Ancak varoluşçu felsefelerin temel kavramlarının derinine inilmeden yöneltilmiş olan bir ilgi ve benimseme söz konusudur.

Tamamlanmış bitmiş bir sistem içinde olmayan varoluşçuluk, insanı ancak gerçek dolaylımsızlığı temsil eden varoluştan hareket ederek düşünür. Tarihsel süreci incelendiğinde, toplumsal statüleri de belirsiz olan varoluşçu felsefelerin üniversitelerde okutulacak ya da siyasal bir partinin programıyla bütünleşebilecek bir çerçevesi bulunmadığını görmekteyiz. Varoluşçuluğun Batıdaki şiddeti ile Türkiye'de kabul görmemiş olması insanımıza öğretici bir yaşam tarzı önerisi sunmaktan uzak oluşu ile açıklanabilir (Bozkurt, 2013: 258).

## 2.2. Varoluşçuluk Felsefesinin Türkiye’de Algılanışı

İlk örneklerini Batı dünyasında gördüğümüz varoluşçuluk üzerine düşüncelerin, Türkiye’de tanınması 1940 yıllarında başlamıştır. Ülkemizde birkaç dergide çıkan küçük tanıtma yazılarını *İstanbul Dergisi’ndeki* yazılar izlemiştir. Özellikle MEB’in *Tercüme Dergisi’nde* Sartre’in *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır* adlı yazısının yayımlanması bu alandaki en önemli adımlardan birisidir. Hilmi Ziya Ülken’in varoluşçu felsefenin Türkiye’de tanınmasına yönelik olarak *İstanbul Dergisi’nde* yazdığı yazılar ve yayımladığı çeviriler, dönemi içinde sadece isim olarak duyulmaya başlayan akımın ülkemizde tanınmasına yardımcı olmuştur. Ülken’in varoluşçuluk hakkında yayımladığı ilk yazılarında akımın üzerinde durulmaya geçecek mahiyette olup olmadığı konusunda kararsız olduğu görülür (Kurt, 2009: 139).

Türkiye’de varoluşçuluğun işlenişi sadece üniversitelerde yapılan çalışmalarla sınırlı kalmamıştır. Varoluşçulukla ilgili ilk telif yayın 1946 yılında *İstanbul Mecmuası’nda* Hilmi Ziya Ülken tarafından yayımlanmıştır. *Existentialisme’in Kökleri I* başlıklı bu makaleyi (Ülken, 1946: 2-4), aynı yıl yayınlanan *Existentialisme’in Kökleri II* (Ülken, 1946: 3-4) ve *Sartre ve Existentialisme* (Ülken, 1946: 2-4) adlı makaleler izlemiştir. 1956 ve 1957 yıllarında Peyami Safa tarafından *Türk Düşüncesi Dergisi’nde* “Egzistansiyalizm” başlıklı makaleler yayımlanmıştır (Safa, 1957: 22-26). 1960’lı yıllarda üniversite dışından olup varoluşçu felsefe ile ilgilenen bir isim olarak Selahattin Hilav da sayılmalıdır.

1962 ve 1964 yıllarına geldiğimizde, Prof. Dr. Kamran Birand tarafından; *Existentialisme Üzerine I* (Birand, 1962: 41-47). ve *Existentialisme Üzerine II* başlıklı iki makale yayımlanmıştır (Birand, 1964: 99-112).

Yakın geçmişe baktığımızda, Nermi Uygur’un yazdığı *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu* (1958), isimli eserin hocası, Heinz Heimsoeth yol göstericiliğinde sorularına yanıt arayan Uygur’un, hayran olduğu Husserl’in düşünceleri ekseninde yazılmış olduğunu görmekteyiz. Uygur’un *Kültür Kuramı* (1976) adlı eserinde ise, Gabriel Marcel’i yorumladığı ve varoluşçuluk ile fenomenoloji arasındaki ilişkiyi ele aldığı görülmektedir. Önay Sözer *Edmund Husserl’in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı* (1976) adlı eseri de bu noktada bahsedilmesi gereken bir eserdir.

Ioanna Kuçuradi’de *Çağın Olayları Arasında* (1980) adlı kitabında ve öteki yapıtlarında varoluşçulukla ilgili çeşitli temalara farklı yorumlar getirmiştir. Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (1979) adlı kitabında çeşitli çağdaş felsefe akımlarının yanı sıra varoluşçu filozoflara da yer vermiştir. Kenan Gürsoy, *Sartre Ateizmi’nin Doğurduğu Problemler* (1987) adlı yapıtında Sartre’in ateizmini sistematik olarak irdelemiştir.

Bu çerçevede varoluşçuluğun önemli problemlerinden birisi olan yabancılaşma olgusunun Türkiye’de Batılılaşma süreci paralelinde yaşandığını söyleyebiliriz. Batı

dünyası için akıl, keşfedilmesi ve dayanak yapılması gereken bir meleke iken, şahsiyetler de akli olma ölçüsünde gelişmiştir. Bu anlamda modernleşme ve aydınlanma, Batı'ya ve ülkemize çok şey kazandırmıştır. Bilimin ve tefekkürün önemini bize tekrar hatırlatmıştır. Batı'daki bilimsel ekonomik ve siyasi gelişmeleri Batı'yı taklit etme yoluyla kendimize aktarmak seviyesine geldiğimizde, Türk insanının kendisi ile daha derin bir yabancılaşma içine girdiği görülmüştür. Batı'nın kendi sosyokültürel ve ekonomik şartları içinde yaşanan aydınlanma, ülkemizde kendi şahsiyetimiz ile ayakta kalmayı sağlayamamıştır. Ülkemizde bu süreç kolayına kaçılarak, değerlendirilmeye tabi tutulmadan, taklit yolu ile yapılmıştır. Farklı bir dünya ile bütünleşme çabası sonuçsuz kalmış ve yenilen insanımız önce birbirinden sonra da değerlerinden uzaklaşmıştır.

1990 yılında Türkiye'de bulunan üniversitelerden yalnız yedisinde felsefe bölümü bulunmaktadır. Bunlardan en eskisi olan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde 1927-1982 yılları arasında 1265 lisans tezi hazırlanmıştır, bunlardan yaklaşık 35 tanesi varoluşçuluk üzerinedir. 1942-1985 yılları arasında yapılmış olan 30 doktora tezinden yalnızca bir tanesi varoluşçuluk üzerinedir.<sup>3</sup> 1950-1982 yılları arasında hazırlanmış 10 adet doçentlik tezinde varoluş felsefesi hiç ele alınmamıştır (Bozkurt, 2013: 260). 1982-2016 yılları arasında varoluşçulukla ilgili hazırlanmış tezlerin 20 tanesi doktora tezi olmak üzere toplam sayısı 109'dur.<sup>4</sup>

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü hocaları, modernleşmeyi Batılılaşma olarak algılayan, Batı'nın yalnızca tekniğinin değil zihninin ve maneviyatının da benimsenmesini öneren proje bağlamında varoluşçuluğu Türkiye'de tanıtmaya çalışmışlardır. İstanbul Üniversitesi hocalarından Joachim Ritter, 1950 yılında varoluş felsefesi konusunda bir dizi konferans vermiştir. Ritter, varoluşçuluğu sokağa inmiş günlük hayatın içinden bir felsefi akım olarak görmektedir ve ona göre varoluşçuluk bir yitirme problemi bağlamında okunmalıdır (Direk, 2007: 442).

İnsan kabul ettiği otoriteler tarafından bastırıldığını, ya da belki ezildiğini hissettiği ölçüde toplumda varlığını bulamayacak kendi olma hissini kaybedecektir. Buradan hareketle Mounier'in umutsuzluk felsefesine çıkılabileceği gibi Heidegger'in yeni başlangıçlar için sıçrama yapma umuduna da ulaşılabilir. Konferanslarında ifade ettiği gibi Ritter için varoluşçulukta asıl mesele, bunalımdan ve umutsuzluktan kurtulma olanakları üzerine felsefe yapmaktır.

Yine İstanbul Üniversitesi hocalarından biri olan Nusret Hızır, 1956 yılında *Yücel Dergisinde* yayımlanan bir dizi yazısı ile ayrıca 1961-1964 yılları arasında kaleme aldığı yazılarından oluşan ve 1976 yılında yayımlanan *Felsefe Yazıları* isimli kitabı ile Türkiye'de varoluşçuluğu anlatmıştır. Hızır bu yazılarında, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* isimli eseri üzerinden bazı zayıf değerlendirmelerde bulunmuştur. Sartre'ı eleştirdiği alanlarda (özellikle fenomenoloji) bulduğu kusurlara kendisi de düşmüş ve anti entelektüalist

<sup>3</sup> Söz konusu doktora tezi, Hüseyin Batuhan'ın 1952 yılında hazırlamış olduğu "*Kierkegaard'da Ironi Kavramı*" isimli çalışmadır.

<sup>4</sup> <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> Erişim Tarihi: 01.02.2016.



felsefenin paradoksuna sıkışmıştır. Hızır'a göre Sartre'in bu tavrı edebiyat ile felsefenin karıştırılmasına neden olabilir. Neticede Hızır, varoluşçuluğun bir varlık felsefesi olmadığı, özünde edebiyat olduğu düşüncesine varmıştır. Hızır'a göre, Sartre edebi bir tecrübeden hareketle Husserl'den aldığı fenomenolojik metodu kullanarak bu tecrübesini aklileştirmiştir. Hızır, Sartre'in kendinde varlık ifadesinin Heidegger'in var olan ifadesi ile kendisi için varlık ifadesinin de Heidegger'in dasein ifadesi ile aynı anlama geldiğini düşünmektedir (Direk, 2007: 443).

Varoluşçuluk, Türk edebiyatında özellikle öykülerde varlığını hissettirmiştir. İç dünyasında yalnızlaşan insanların yaşadığı trajedi, Türk sanatçısı için vazgeçilmez tema olmuştur. Akımdan etkilenenlerin başında Ferit Edgü, Demir Özlü, Orhan Duru, Leyla Erbil ve Adnan Özyalçın gibi isimleri görmek mümkündür. Bu yazarlardan birisi de Rasim Özdenören'dir. Onun öykülerinde varoluşsal problemler boğuşan kişilerin büyük bölümünün Tanrı'nın kulu olma bilinciyle yaşamını düzenlediği görülür (Aydemir, 2014: 97).

1950'lerde toplumcu edebiyat tartışmalarında bir terminoloji karışıklığı söz konusudur; davalı edebiyat, güdümlü edebiyat, gönüllü edebiyat, bağlanmış tutulmuş edebiyat, aktif realizm, sosyal realizm gibi terimlerle yeterince tanımlanmadan kullanılmıştır. Tartışmaların büyümesinde güdümlü edebiyat teriminin tam anlaşılmasında ve tanımlanmaması önemli rol oynamıştır. Bu terimle ne kast edildiği açıklanmadığından tartışma edebi eserler arasında karşılıklı polemikler halinde gelişmiştir. 'Güdümlü edebiyat' Sartre'in 'literatüre engagee' terimi yerine kullanılmış, ancak Sartre ve felsefesine herhangi bir gönderme yapılmadan daha çok toplumcu gerçekçi ve propogandacı edebiyat kast edilmiştir. Öte yandan, bu terminolojik karışıklık bu dönemdeki Türk edebiyatı tartışmalarına özgü değildir. Örneğin Elizabeth Kendall Mısır'da da güdümlülüğün bağlanmışlığın toplumcu gerçekçilikle hemen hemen eş anlamlı hale geldiğini söylemiştir. Ancak bu kavramsal karışıklık yalnızca gelişmekte olan ülke edebiyatlarına özgü de değildir. Theodor Adorno, 1962 tarihli Bağlanmışlık (Commitment) başlıklı yazısında bağlanmış-güdümlü edebiyat ve özerk edebiyatla ilgili çok az kuramsal tartışma olmasına rağmen 'bağlanmışlık' tartışmasındaki karmaşaya dikkat çekmiştir (Uçar, 2007: 9).

Varoluşçuluk bu dönemde Türkiye'de hem sağ hem de sol ideolojik gruplar tarafından sert şekilde eleştirilmiştir. Peyami Safa, Şerif Hulusi gibi varoluşçuluğu gereksizleştirme ve gözden düşürme uğraşısında olan yazarlar yanında Ferit Edgü, Yaşar Nabi Nayır gibi isimler varoluşçuluğu savunmaya çalışmışlardır.

1980'lerde Afşar Timuçin'in *Neden Varoluşçuluk Değil* isimli kitabında günümüz diliyle varoluşçuluğu eleştirdiği görülmektedir. Afşar Timuçin'e göre, varoluş felsefesinin en büyük açmazı felsefede tutarsız bir öznellik açısına yerleşmiş olmasıdır. Bilimsel düşüncenin tüm hayata egemen olduğu bir çağda, öznelci bakış açısı sanatın alanından düşüncenin alanına kolay kolay geçirilemez. Varoluşçuluğun kendini yenileme imkânı bulamadan büyük açmazlara düşmüş Avrupa burjuvazisinin ruh dünyasını açıklamaktan

öteye gidememiş bir felsefe olduğu düşüncesindedir. Timuçin'e göre, felsefede evrensel gibi gösterilen şeyler gerçekte Avrupa'daki tuzu kuru aydının sınırını aşamaz (Timuçin, 1985: 95).

Türkiye'deki varoluşçular ise, yaşamı yüceltir gibi yapmak suretiyle, güneşi, dinlenceyi, denizi, dostluğu anlatır gibi yaparak özneli tek gerçek gibi göstermeye çalışan, tam bir değer tanımazlıkla yalnızca bireyin dileklerini ve açmazlarını konu edinen romanlar, öyküler ve şiirler ile Avrupa varoluşçuluğunun buruk birer meyvesidir (Timuçin, 1985: 94).

1952-1956 yıllarında Teoman Civelek tarafından çıkarılan *Mavi Dergisi* bünyesinde toplanan yazarlar Sait Faik'in eserleri dışında, mevcut edebiyatın tükenmiş ve işlevsiz bir hale geldiğini, edebiyatta yeni bir soluk ve biçem gereksinimi olduğunu ifade etmişlerdir. Derginin yazarları: Attila İlhan, Ferit Edgü, Orhan Duru, Özdemir Nutku, Yılmaz Gruda, Ahmet Oktay, Demirtaş Ceyhun, Bekir Çiftçi, Ülkü Arman, Güner Sümer, Demir Özlü ve Tahsin Yücel'dir. *Garip* akımına karşı bir duruş sergilemeleri ve yenilikçi şiiri savunmaları, onları *Garip Dışında Yeniliği Sürdüren Şiir* akımına dahil etmiştir. Düşünce ve sanatın sosyal bir sınıf veya grubun bayrağı yapılamayacağı görüşünden hareketle barışın ve özgürlüğün rengi olduğu için dergiye *Mavi* adı verilmiştir.

*Garip Akımı*'na tepki olarak doğan bu topluluğun hedefinde *Garip Akımı* ve Orhan Veli vardır. Garipçilerin savunduğu pek çok görüş özellikle şiirin açık olması gerektiği anlayışı *Mavi Dergisi* yazarları tarafından reddedilmiştir. Maviciler şiirin bütünüyle açık olamayacağı ve anlam kapalılığının şiiri düz yazıdan ayıran önemli bir faktör olduğu görüşündedirler. Şiirin basit olamayacağını düşünürken şiirin, zengin benzetmeli, içli ve derin olması gerektiğini savunmuşlardır. Attila İlhan'ın etkisiyle sosyal realizm anlayışıyla yola çıkmışlarsa da Sartre varoluşçuluğunun izlerini taşıyan eserleriyle sosyal realizmden uzaklaşmışlardır. Maviciler, ürünlerinde aşırı duygusallığa, hayale, uzak belde özlemine, müziğe, yalın söyleyişe yer vererek edebiyat tarihinde farklı yer edinmişlerdir (Kurt, 2009: 140).

Varoluşçu felsefenin tartışıldığı bir başka yayın da "*A*" *Dergisi*'dir. *Mavi Dergisi* gibi bir gençlik dergisi olan *A Dergisi*; Erdal Öz, Onat Kutlar, Adnan Özyalçınar, Kemal Özer, Cemal Süreya, Turgut Uyar, İlhan Berk gibi İkinci Yeni ve bireyci şairlerin şiirlerini öncelikle üniversite sonra da halk ile buluşturdıkları bir mecra olmuştur. Böyle bir dergiyi hangi amaçla çıkardıklarına dair sorulara, Adnan Özyalçınar, "Kuşağının edebiyat ve siyasal iktidarına başkaldırmak için" yanıtını vermiştir. Dönem gençleri yeri geldiğinde sokaktaki eylemlerde yer alan yeri geldiğinde edebiyat ile var olan gençlerdir. O dönemde, kahvehaneler edebiyat, sanat ve felsefe tartışmalarının yapıldığı mekânlara dönüşmüştür.

Derginin yedinci sayısında, Seyfi Özgen'in *Ölüm Karşısında Heidegger ve J.P. Sartre* adlı yazısı, Heidegger ve Sartre'in varoluşçuluğun ölüm problemini felsefi anlamda nasıl ele aldıklarını işlemiştir. Düşünü alanında ölümün bugünkü kadar önem kazandığı olmamıştı diyen Özgen, yaşanan iki dünya savaşıyla birlikte ölümün anlamının değiştiğini ve insan hayatının mutlak bir hiçlikle, yani ölümle tehdit edilir hale geldiğini ifade etmiştir.

Sekizinci sayıda da devam eden bu yazı dizisinde G. Marcel, A. Marlaux, A. Camus, Rilke gibi isimlerin görüşlerine başvurulmuştur (Özgen, 1956: 1-6).

1957 yılı Ocak ayında çıkan on ikinci sayıda, “*Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Problemi*” başlıklı yazı Nermi Uygur tarafından yayımlanmıştır. “*Samuel Beckett ve Partinin Sonu*” başlıklı yazı Demir Özlü tarafından çevrilmiştir. Derginin Nisan sayısında Ergin Ertem, A. Camus’nün *Çağdaş Düşüncenin En Önemli Tanıklarından Sisyphe Efsanesi* adlı denemesinin bir bölümünü çevirmiştir.

Derginin 1959 yılında yayımlanan on altıncı sayısı “*Varoluş Filozofları ve Varoluşçuluk Özel Sayısı*” olarak çıkarılmıştır. Bu sayıda “*Yabancılaşma ve Ötesi*” F. H. Heinemann, Selahattin Hilav tarafından “*Boğuntu*” M. Heidegger, A. Turan Oflazoğlu tarafından “*Şu Birey*” Kierkegaard, Sina Akşin ve Önay Sezer tarafından “*İnsan*” K. Jaspers, Demir Özlü tarafından, “*Metafizik Günce*” G. Marcel, Onat Kutlar tarafından, “*Önsöz*” Nicholas Berdiaeff, Refik Cabi tarafından, “*Ahlak ve Estetik*” Sartre, Oğuz Peltek tarafından çevrilmiştir. Yine on altıncı özel sayıda varoluşçuluğun Türkiye’de anlaşılmasını sağlamak için bir varoluşçuluk sözlüğüne yer verilmiştir (Özgen, 1959: 2).

Derginin aynı yılın Ağustos ayında yayımlanan on dokuzuncu sayısında “*Korku-Dialectique Existentelle du Divin et de l’Human*” Nicholas Berdiaeff, Refik Cabi tarafından çevrilmiştir (s: 6-7). Yirmi birinci sayıda “*Jean Paul Sartre*” Gaeton Picon, Azım Bezirci tarafından çevrilmiştir (s: 4-6-7). Yirmi bir, yirmi iki ve yirmi üçüncü sayılarda “*Bunaltı Düşünüsü Üzerine*” başlıklı yazı iki bölüm olarak Demir Özlü tarafından kaleme alınmıştır (s: 1-2). Yirmi iki ve yirmi üçüncü sayılarda Gaeton Picon tarafından yazılan “*Albert Camus*” başlıklı yazı Asım Bezirci tarafından çevrilmiştir (s: 2-3).

Ocak ve Şubat aylarında yayımlanan yirmi dört ve yirmi beşinci sayılarda dergide, “*Albert Camus Hayatı ve Seçme Sözleri*” başlıklı yazıyı, Ergin Ertem ve Onat Kutlar çevirmiştir (1960, A, s: 6-7-10). Yine aynı sayıda, Ergin Ertem, “*Albert Camus ile İkili Konuşma*” başlıklı yazıyı çevirmiştir (s: 8-9). Derginin yirmi yedinci sayısında Iris Murdoch tarafından yazılan “*Romantik Rasyonalist Sartre*” başlıklı yazı Doğan Hızlan tarafından çevrilmiştir (s: 2).

Hümanizm ve Atatürkçülük çizgisinde, özenli sayfa düzeni, temiz baskısı ve özellikle de içeriği ile dönemin en çok aranan ve okunan dergisi olması nedeni ile çalışmamızda, 1935-1955 yılları arasında yayımlanan *Yücel Dergisi*’nden de bahsedilecektir. Ceyhun Atıf Kansu, Cahit Sıtkı Tarancı, Celal Sılay, Necati Cumalı, Mehmet Başaran, Sebahattin Kudret Aksal, Talip Apaydın, Fakir Baykurt, İlhan Tarus, Haldun Taner, Cevdet Kudret, Yaşar Nabi Nayır, Sebahattin Ali, Halit Ziya Uşaklıgil, Samet Ağaoğlu, Bedri Rahmi Eyuboğlu, dergide yazıları bulunan bazı önemli isimlerdir (Günyol, 1994: 95-96). Nusret Hızır varoluşçuluk merkezli felsefe yazılarıyla derginin seviyesini yükseltirken, Cevat Dursunoğlu ile Afet İnan’ın yazıları *Yücel Dergisi*’nin ilk zamandaki içeriğini hatırlatır. Dr. Nermin Abadan, Ferit Edgü ve Fethi Naci’nin birkaç

denemesi, derginin içeriğini çeşitlendirmiştir. Çeviriler de Dergide önemli yer tutmuştur (Doğan, 2008: 111).

Peyami Safa 1956 ve 1957 yıllarında *Türk Düşüncesi Dergisinde* yayımladığı “Egzistansiyalizm” başlıklı makalelerinde öncelikle varoluşçuluğun ne olduğunu ve tarihçesini yazmıştır. İkinci makalesinde tamamen ateist varoluşçulardan bahsetmiştir, ateist varoluşçulara göre insan, varlığın bir mana bulamadığı saçma bir dünyada bulunmaktadır. Ahlaki dini değerler ve felsefe açısından hakikat diye ileri sürülen şeyler insan zihninde uydurulmuş şeylerdir (Safa, 1957: 22).

Varoluşçular insan özgürlüğüne büyük önem atfetmektedir, Safa’ya göre, teist ve ateist varoluş filozofları arasındaki en önemli fark da bu noktada karşımıza çıkmıştır. Teist olanlara göre öz varoluştan önce gelir dolayısıyla teist varoluş filozoflarına varoluşçu diyemeyiz çünkü seçme özgürlüğünün imkânı sadece ateist bir dünyada mümkündür (Safa, 1957: 25).

Varoluşçular tarafından ele alınan bu düşünceler çerçevesinde, seçme özgürlüğünü kullanmayan bir insan varoluşçuluğun kabul ettiği anlamda var olamayacağı kabulü ile bazı insanların egzistansı olmadığı sonucuna varılacaktır. Varoluş felsefesinde, hayatını toplumun istediği şekilde yaşayan insan düşmüş insandır. Heidegger bu insanların var olmadıklarını değil kendi imkânlarını üstlenmemeleri nedeni ile bireyleşmemiş olduklarını ve en üst ifade ile de özgür olmadıklarını söyler. Sartre’a göre ise, toplumun dayattığı hayatı yaşayan insan da seçim yapmaya mahkûmdur, onun seçimi de o düşmüş şekilde yaşamaktır.

Jon Stewart tarafından üç cilt olarak hazırlanan *Kierkegaard’s Influence on Literature, Criticism and Art* isimli eserin üçüncü cildinde (Stewart, 2009) Türker Armaner tarafından hazırlanan Türkiye’de Kierkegaard’ın alımlamasını anlatan bir makale yayımlanmıştır. Armaner, bu makalede üç isimden bahsetmiştir. Bunlardan birincisi genellikle mantık alanında tanınan Hüseyin Batuhan’dır. Batuhan’ın Türkiye’de varoluşçuluk açısından önemi Kierkegaard’ın doktora tezi üzerine bir doktora tezi (1953) yazmış olması ile ilgilidir. Söz konusu tezde Kierkegaard’ın ironi kavramını iki temel ekseninde ele alan Batuhan, Hegel etkisi ve Alman idealizmi ile romantizmi açısından değerlendirmelerde bulunmuştur. Hegel’in diyalektik yöntemi ile Alman idealizmindeki çeşitli tuzaklara düşmekten kendisini korumuştur. İroni kavramı ile birlikte kaygı ve ölüme ilişkin hastalık isimli metinlerle Kierkegaard, Hıristiyan inancı ile idealizm arasında bir sentez kurma girişiminde bulunmuştur. Batuhan bu durumu, Kierkegaard’ın sonlu egonun sonsuza ulaşma yolundaki çabasının somutlaşmış hali olarak anlatmıştır. Etiği askıya almayı öneren ve öznel ahlaki bir yaklaşım geliştiren Kierkegaard ironi kavramı ile belirli bir hayat formu önermektedir. Ona göre, Hegel etiğini subjektif hale getirmiştir, ironik Sokrates yerini etikçi Sokrates’e bırakmıştır.

Şerif Mardin 1984 yılında yayımlanan *Sabri Ülgener ve Aydınlar Üzerine Bir İzah Denemesi* isimli eserinde *Literati* kavramından ve *Diomonic* karakterden söz etmiştir. Alman idealizminde şekillenmiş bir karakterdir ama Osmanlı’nın ve Cumhuriyetin temel

insan tasavvuru tümel olan evrensel olanın içinde absorbe edilebilecek olan insandır. Osmanlı'dan Cumhuriyete geçilirken de bu yapı muhafaza edilmiştir, tekil olanın yaratıcılığını teşvik edici bir eğilim olmamıştır.

Diomon kötü olan değildir, tekil yaratıcılığın ön plana çıkması ve bu yaratıcılıkta kişinin kendi seçimi ile iyi ile kötü arasında bulunması olarak tanımlanabilir. Diomonic karakterin kaygısı iyi olana yöneliktir. Diomonic olan, verdiği kararın bıçak sırtında bir karar olduğunu bilir ve iyi olana duyduğu arzunun tekrar kötü olana evrileceğine dair bir kaygı duyar dolayısıyla hep kötü olanda kalmak ister.

1953 yılında Batuhan tarafından yapılan bu ilk tez çalışmasının arkasından 1990'lara kadar başka bir çalışma yapılmamıştır. Yine 1939'dan itibaren 40 yıl boyunca düzenli olarak yayımlanmış olan *Fikir ve Sanatta Hareket* isimli dergiyi görmekteyiz. 1934 yılında Sorborne Üniversitesi Felsefe Bölümünde *İsyan Ahlakı "Conformisme et Revolte"* adlı doktora tezini veren Topçu, Türk düşüncesinde düzenli olarak Kierkegaard'dan bahsetmeyi sürdüren tek isim olmuştur (Topçu, 1967: 4). Yunus Emre, Kuran-ı Kerim ve Kierkegaard'ı birlikte değerlendiren Topçu'nun Mahatma Gandhi ile Hallac-ı Mansur'u birlikte değerlendirdiği yazıları da bulunmaktadır.

*Hareket Dergisi*'nin her bir sayısında başyazıyı yazması yanında müstear isimlerle başka yazılar da yazan Topçu, sürekli bahsettiği Anadolu sosyalizminden İslam sosyalizmine aniden 1950 yılında geçiş yapmıştır. Genç Cumhuriyet yüzünü Batı'ya çevirmiştir, bu durum bireylerin kendi iradelerini kontrol etme yetisinden mahrum kalmaları nedeni ile toplum ahlakının erozyonuna neden olmuştur. 1930'ların sonlarında Kierkegaard'dan ilk kez bahseden Topçu, onun ruh kavramının toplumun muhafaza edilmesi için gerekli olduğunu ifade etmiştir. Bireyin politik yapı ile arasına bir mesafe koyması önemlidir. Kierkegaard yanında Sartre'da Ateist varoluşçuluğunun menfi sonuçlarına değinmiştir. Topçu'ya göre, mistik uyanmaların önü tarih boyunca daima kesilmiştir.

Çalışmalarında, Topçu'daki nasyonalist çabaları gördüğümüz Hilmi Ziya Ülken'in, Topçu'ya göre daha sistematik şekilde ilerlediğini görmekteyiz. Ülken, *Varlık ve Oluş* ve *Türk Tefekkürü Tarihi* isimli eserlerinde Kierkegaard'dan bahsetmiştir. Spinoza, Platon, Schelling, İbn Sina, İbn Rüşd, Thomas Aquinas ile Kierkegaard'ı karşılaştırmıştır. Batı düşünce dünyasından isimlere kendi kültür dünyasından bir isim karşılık bulmuştur. Spinoza'nın söylediklerini Hallac-ı Mansur ile Mevlana'nın düşüncelerini Kierkegaard ile, Platon'un düşüncelerini ise Yunus Emre ile bağdaştırmıştır (Stewart, (T. Armaner), 2009: 12).

### 2.3. Türkiye’de Varoluşçulukla İlgili Yapılan İlk Çeviriler ve Telif Eserler

Tercüme yayın politikası devletin kültür ve eğitim politikasının bir göstergesidir. Bu gösterge fikir hayatında gerçekleşen dönüşümü doğrudan yansıtmaktadır. Batı kültür ve düşüncesinden Türk sistemine çeviri ile adaptasyon özellikle *Yeni Dergi* ve *Cep Dergisi* tarafından sağlanmıştır (Tahir, 2002: 254). Cumhuriyet sonrası dönemde tercüme, Batı’ya açılan bir pencere olmuş, dönemin çeşitli dergilerinde egzistansiyalizmi de içeren uluslararası eğilimleri yansıtan makaleler yayımlanmıştır.

1935 yılında Mazhar Şevki İpşiroğlu ve Suut Kemal Yetkin, M. Heidegger’in yazmış olduğu *Metafizik Nedir?* başlıklı kısa kitabı Türkçeye tercüme etmişlerdir. Bu alandaki ilk telif yayın 1946 yılında Hilmi Ziya Ülken tarafından yayımlanan *Varoluşçuluğun Kökleri* başlıklı makaledir (Ülken, 1946: 2-4). 1962 ve 1964 yıllarında, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde, Prof. Dr. Kamran Birand tarafından; *Existansiyalizm Üzerine* başlıklı iki makale kaleme alınmıştır. Birand bu metinlerde, egzistansiyalizmin üzerinde tartıştığı konuların felsefe tarihi boyunca tartışılmalı sorunlar olduğunu ifade etmiş bu problemleri dayandığı köklü tarih nedeni ile ilkel sorular olarak tanımlamıştır.

1961 yılında Sartre’ın *Bulantı* isimli eseri Selahattin Hilav tarafından, 1965 yılında *Sözcükler* isimli eseri Bertan Onaran tarafından, *Akil Çağı, Yıkılış, Yaşanmayan Zaman* isimli eserleri Gülseren Devrim tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

1965’de Jean Wahl’nin *Eksistansiyalizmin Tarihi* ve 1973’de Folquie’nin *Varoluş Felsefesi* isimli eserleri Nurettin Topçu tarafından dilimize çevrilmiştir. 1986 yılında İsmet Zeki Eyuboğlu tarafından Jaspers tarafından yazılmış olan *Felsefe’ye Giriş* isimli eser, 1967 yılında da Asım Bezirci tarafından Sartre’ın yazmış olduğu *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır* adlı eser çevrilmiştir.

Camus’nün *Yabancı* isimli eseri, Reşat Nuri Güntekin, Samih Tiryakioğlu ve Vedat Günyol tarafından farklı yıllarda tercüme edilmiştir. 1965 yılında Camus’nün *Sisyphé Efsanesi*, Tahsin Yücel tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (Bozkurt, 2013: 261).

Mayıs 1946’da *Tercüme Dergisi*’nde *Yeni Görüşler* başlığı altında varoluşçuluğu tanıtan çeviriler yayımlanmıştır. Sabahattin Eyuboğlu, Sartre’ın *Les Temps Modernes*’de çıkmış bir yazısını çevirmiştir. Erol Güneş ve Oğuz Peltek, M. Ponty’dan Simone de Beauvoir’dan ve D. Aury’dan çeviriler yapmışlar ayrıca Sartre’ın *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır* adlı konuşması kısaltılarak çevrilmiştir (Sartre, 2012: 17).

Mayıs 1959’da *A Dergisi*, *Varoluş Filozofları* ve *Varoluşçuluk* özel sayısını basmıştır. Le Monde’de yayınlanan Sartre ile yapılan bir görüşme 1965 yılında *Yeni Dergi*’de Demir Özlü tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır (Şehnaz, 2002: 254).

Behçet Necatigil, Rilke'den, Selahattin Hilav, Heinemann'dan, Turan Oflazoğlu, Nietzsche ve Heidegger'den, Asım Bezirci, Sartre'dan Demir Özlü, Jaspers'dan, Onat Kutlar, Marcel'den, Önay Sözer ve Sina Akşin, Kierkegaard'dan, Refik Cabi, N. Berdyayev'den bazı parçalar çevirmişlerdir (Sartre, 2012: 18).

Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi* eserinde Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi ve Felsefe Sözlüğü* eserinde Mete Tuncay, *Çağdaş Siyaset Felsefeleri* eserinde, varoluşçuluktan ve varoluşçu filozoflardan söz etmişlerdir (Bozkurt, 2013: 261). Çeviriler aracılığıyla varoluşçuluğu tanıyan ve bunun etkisinde metinler üreten Türk aydınları Garip Hareketi paralelinde umursamaz ve alaycı bir tutum takınmışlardır. Dünyanın problemlerle boğuşmakta olduğu bir dönemde Garip Hareketinin bu umursamaz tutumu bir kırılma olarak da yorumlanabilir (Kurt, 2009: 141). Garip Hareketinin en önemli temsilcisi Orhan Veli, Avrupa'yı bir varoluş sorgulamasına sürükleyen olayları, hayatı, ölümü kendi doğallığı içinde umursamaz bir tavırla değerlendirmiştir.

Kierkegaard'ın imanı, teslimiyet ilişkisi ile ele alan, *Korku ve Titreme* isimli eseri çok sayıda çeviri ile Türk Edebiyatına girmiştir. Özellikle muhafazakâr kesim inançlı varoluşçuluğun temel kitaplarından biri olarak benimsenen eserin edebiyatımıza önemli etkileri olmuştur.

## 2.4. Varoluşçuluktan Etkilenen Düşüncülere Türkiye’den Bir Örnek

### Hilmi Ziya Ülken (1901 – 1974)

Varoluşçuluk, insanın anlaşılmasını konu edinen, onu merkezi kavram haline getiren bir felsefedir. Günümüzde sözü çok edilmekle birlikte farklı köklerden gelmesi nedeniyle tek bir varoluşçu felsefeden bahsedilemez. Teist, ateist varoluşçuluk ya da Sartre varoluşçuluğu gibi ayrımlar yapmak zorunludur. Önemli temsilcilerin düşünceleri arasında sistem bakımından tam bir uygunluk olmadığı için varoluşçuluğu felsefi bir doktrin olmaktan çok, bir eğilim olarak düşünmek daha doğru olacaktır.

Tanzimat sonrası çeşitli düşünce akımlarının ülkemize girmeye başladığı bir dönemdir. Tanzimat’la birlikte Batı’ya kapılarını açan Osmanlı İmparatorluğu’na öncelikle on sekizinci yüzyıl Avrupa’sını Aydınlanmadan Fransız Devrimi’ne götüren düşünceler girmeye başlamıştır. Ardından ise, Romantizm, Yeni Pozitivizm, Yeni Realizm, Tarihsel Materyalizm, Sezgicilik, Evrimcilik, Materyalizm, Fenomenoloji, Varoluşçuluk, gibi çeşitli felsefi akımlar girmiştir.

Mübahat Türker Küyel’in deyimiyle bir geçiş ve buhran dönemi olan bu dönemde eğitim almak üzere Batı’ya gönderilen öğrencilerden Fransa’dan dönenler genellikle Descartes, Bergson ve Yeni Thomascılık yoluyla Aristotelesçilik ile varoluşçuluğu; Amanya’dan dönenler romantizm, felsefi antropoloji, yeni ontoloji ve fenomenolojiyi; İngiltere’den dönenler yeni realizm ve yeni pozitivizmi; ABD’den dönenlerin bir kısmı ise, Marksizmi ve pragmatizmi ülkeye getirmişlerdir (Küyel, 1976: 67-68).

Cumhuriyet Döneminde eserleriyle düşünce hayatına yön veren düşünürlerden birisi de Hilmi Ziya Ülken’dir. Osmanlı zamanında eğitim almış, Cumhuriyet Döneminde de başta felsefe ve sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerin birçok alanında eserler vermiş önemli bir düşünürümüzdür. Doğu, Batı kültürüne ve dillerine hâkimiyeti nedeniyle, sık sık fikir değiştirdiği görülmüştür. Özellikle Fransızcaya hâkimiyeti nedeniyle orada olan fikir akımlarını yakından tanımış, bu bağlamda yeni ortaya çıkan varoluşçuluk akımı hakkında da ilk ve doyurucu bilgileri Ülken vermiştir. Onun hayatında bütün önemli fikir akımlarının etkisini görmekteyiz. Anadoluçuluktan (Bayraktar, 2009: 69-80) Materyalizme, Hümanizmden Marksizm’e, Varoluşçuluktan Milliyetçiliğe kadar önemli akımların savunucusu olmuştur. Kendisinin bir dönem ilgi duyduğu fenomenoloji akımı ile iç içe gördüğü varoluşçuluk akımı da benimseyip savunduğu akımlardan birisi olmuştur.

Hocası Mehmet İzzet’in önerisi ile okuduğu James Mark Baldwin ve Benedetto de Croce’nin Hegel’i eleştirisi ve onun felsefesinde yaptığı değişiklikler Ülken’i derinden etkilemiştir. Mehmet İzzet’in bu etkisi ile Rudolf Steiner’in ezoterizmi ve mistisizmine, özellikle de İbn Arabi’nin tasavvuf anlayışına ilgi duymaya başlamıştır. Artık maddeci ve ruhçu felsefelerden birini tercih etmemiş, bunlardan birinde takılıp kalmanın hakikatin tek yüzünü göstereceğini ve yarım bir alem düşüncesine neden olacağını düşünmüştür. Onun bu görüşlerine o dönemde ilgilenmiş olduğu fenomenoloji, varoluşçuluk ve Max Scheler’in



etkisi olmuştur. Yine bu dönemde yazdığı *İnsani Vatanseverlik* isimli eserinde fenomenoloji, yeni realizm ve diyalektiği uzlaştırmaya çalışmıştır. Yapmış olduğu bu ekletisizme de ideo-realizm adını vermiştir.

Ülken'in yazmış olduğu iki eser fikri değişim serüveninde oldukça önemlidir. Bunlardan birincisi, 1936 yılında kaleme aldığı ve Marksizm'i benimsediğini ifade ettiği *Yirminci Asır Filozofları* kitabı, diğeri ise 1951 yılında yazmış olduğu ve bu Marksist fikirlerin savunulamaz olduğunu gösterdiği *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* isimli eserlerdir.

Ülken ayrıca, 1966 yılında *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* isimli eserini kaleme alarak, Tanzimat'tan sonra ülkemize giren bütün akımları ve önemli isimleri incelemiştir.<sup>5</sup>

Bu eserde felsefi İdealizm'den Bergsonizm'e, Pozitivizm'den Enerjitizm'e kadar birçok ekol ve şahsı inceleyen Ülken, eserlerinde Varoluşçuluğa ayrı bir bölüm açmamıştır. Bunun nedenini ise şöyle açıklamıştır: “Yeni felsefe çevresine yabancı kalmıştır. Suut Kemal Yetkin ve Mazhar Şevket İpşiroğlu'nun Heidegger'in *Metafizik Nedir?* isimli eserinin dışında çevirisi yapılmamıştır. Jaspers'dan ise ben *Felsefe'ye Giriş*'te bahsettim. Buna karşılık Fransız egzistansiyalistlerinden J. P. Sartre üzerinde gençler ısrarla durdular. Bazı küçük denemeler ve başlıca romanlarını çevirdiler. Fakat Sartre'a karşı ilgi, filozofluğundan çok romancı ve dram yazarlığına aittir denebilir.” (Ülken, 2013: 695-696).

Ülken, varlık ve insan problemini felsefenin en temel ve en esaslı problemi olarak görmüştür (Ülken, 1967: 194). Bilindiği gibi, varoluşçulukta da felsefenin en temel problemi varlık ve insandır. O yazmış olduğu eserlerde felsefenin çatısı olarak gördüğü metafizik ve ontolojiye, temel olarak gördüğü aksiyolojiye (değer felsefesine) büyük önem vermiştir. Hatta felsefe alanında kaleme aldığı ilk eserinin adı *Metafizik*'tir. Yine en önemli eserlerinin başında *Bilgi ve Değer* gelmektedir. Bütün bu ele aldığı konular çağdaş felsefenin özellikle de varoluşçuluk akımının ele aldığı konulardır.

Ülken, çalışmalarında Heidegger, Marcel, Sartre, Unomuno gibi varoluşçu filozoflardan söz etmiş, özellikle İspanyol filozof Miguel de Unamuno gibi eserleri ancak günümüzde çevrilebilmiş olan düşünürlerden 1940'lı yıllarda ilk o bahsetmiştir (Ülken, 1936: 8). Ancak Heidegger gibi bütün varoluşçu olarak tanımlanan bu filozofların çoğunu fenomenoloji akımı içerisinde değerlendirmiştir. Yaşadığı dönemde, Heidegger'in felsefesi tam olarak tamamlanmadığı için onu geniş bir şekilde ele almak ve eleştirmeyi -o gün için- imkânsız gören Ülken, incelediği varoluşçu filozoflar içinde Heidegger'e büyük önem vermektedir. Heidegger'in felsefesinde akıl dışılığa ve diyalektiğe karşı güçlü bir duruş olduğunu söyleyen Ülken, bunda onun Almanya'da egemen olan romantizme ve Hegel felsefesine karşı olmasının ve tepkisinin etken olduğunu düşünmektedir (Ülken, 1936: 276). Ülken'e göre, ontolojiye ağırlık veren Heidegger, ahlaki ve dini değerleri birbirine

---

<sup>5</sup> Ülken'in felsefe geleneğini devam ettiren öğrencisi Necati Öner, onun *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* isimli eserine önemli şerhler sayılabilecek doktora tezleri yöneterek, Türkiye'de felsefenin güçlenmesine büyük katkı sağlamıştır. (Bayraktar, 2015)

karıştırmaktadır. Oysa ona göre, onun ontolojisinde “sıradan varlık” ve “kendinde varlık” arasındaki zıtlık ancak bu değerler üzerine kurulabilir.

Heidegger’in felsefesinde ahlak anlayışını çok zayıf bulan Ülken, Heidegger’in Hegel diyalektiği ile maddeci diyalektiğin iki ucundan uzak durmaya çalıştığı ve bu nedenle de sorunları çözemediği düşüncesindedir. İdealizm ile realizm arasında orta yolu bulmaya çalışan Heidegger’i ideo-realist olarak niteleyen Ülken, onun felsefesini Husserl’i takip eden bir fenomenoloji felsefesi olarak görmektedir. Ülken’e göre fenomenoloji felsefesi ya idealizm ya da mistisizm olmak üzere iki yoldan birine gitmeye mecburdur (Ülken, 1936: 278).

Varoluşçu felsefenin kurulmuş sistemleri reddederek, sadece insanın kendi varoluş dramını yaşamasını eleştiren Ülken, bu felsefenin değerleri, geleneği ve birikimi görmezden geldiğini iddia etmektedir. Bu yüzden varoluşçuluk, felsefenin derinliğine vakıf olmayıp sathi felsefe yapmakta demektedir.

Ülken’e göre, varoluşçu felsefe hazır problemleri reddetmekle işe başlamalıdır. Özellikle de Sartre, Merleau-Ponty ve Monnerot gibi varoluşçu filozoflar, önce akli sonra toplumu ve Tanrı’yı reddetmekle işe başlamakta, öznel bir şekilde felsefe insanın kendi kendini yarattığı kabul edilen insani var oluşa odaklanmaktadır (Ülken, 1958: 282). Oysa Ülken’e göre, varlığın derinliğinde irrasyonel köklerin bulunduğunu söylemek aklın reddedilmesi anlamına gelmemektedir.

Günümüzde çok taraftar bulan ve en yaygın akımlardan biri olan varoluşçuluğun, Ülken’e göre savunulur bir tarafı bulunmamaktadır. Zira bu akım felsefeyi sübjektivizm çıkmazına götürmektedir. Çünkü insan varoluşunu kendi başına kazanmamaktadır. Şuur daima “bir şeyin şuurudur” yine kendi başımıza değil ancak alemde varız. Yani varlığımızı başkalarıyla birlikte kazanıyoruz (Ülken, 1958: 282).

Varoluşçu felsefenin en önde gelen filozofu Sartre’a göre, insan kendisi için (pour soi) varlıktır; eşya ise kendinde (en soi) varlıktır. Kendisi için var olan, varlığını kendisinden haberi olmasına, yani kendi şuuruna borçludur. Oysa kendisinde (en soi) var olanın hep aynı kalacak bir özü (essence) vardır. Kalemin, masanın, dağın vs. varlığı gibi.

Varlık ve var olanın birbirinden ayrıldığı, özellikle Sartre’ın varoluşçuluğu, varoluşu sadece kendi bilincinin farkına varan özneye, yani insana vermiştir. Bu fikre Heidegger ve Jaspers gibi varoluşçular katılmamıştır. Özellikle Heidegger sonlu olan ve yoklukla (ölümle) sona eren varlığı “tasa” ve “bunalma” duygularından çıkarmaktadır. Ülken, Heidegger’in yaptığı bu ayrıma katılmamıştır. Zira “metafizik ölüm korkusu ve yokluk önünde baş dönmesinin verdiği mistik duygu ile kendi sonlu varlığımızın şuuruna varıyorsak, insan dışındaki varlıkların da aynı kadere bağlı olduğunu nasıl çıkarabiliriz?” diye sormuştur (Ülken, 2014: 151)

Doğum ve ölümlerle çevreli olduğumuzu söyleyen Heidegger’in aksine Ülken sırf sonlu bir varlık olduğumuz için sonsuza açık olduğumuzu ve bunun kendimizi aşma

çabamızın en büyüğü olduğunu söylemektedir. O “niceliği sonsuz olarak düşünebiliriz, alemi sonsuz düşünebiliriz ve hepsinin üstünde sonsuz varlığı düşünebiliriz” demektir. Yine ona göre, sonsuz ve sınırsız varlık için “var olmuştur” demek yerinde değildir. çünkü sonsuzdan öncesi sonrası yoktur ki o varlığa çıkış veya var olmaya başlayış olsun. Her zaman ve her yerde var olan şey yalnızca “olan”dır. Başka bütün şeyler ona göre vardılar (Ülken, 2014: 106).

Ülken’e göre, genel olarak varlıkların insana benzetilmesine yönelik yeni bir girişim Heidegger’de görülmektedir. O aynı zamanda sonlu olan ve ölümlü sona eren varlığı “tasa” ve “iç bulantı” duygularından çıkarmaktadır. Oysa bu duygular tamamen insana aittir. Buna göre de Heidegger’de diğerleri gibi ontolojide sistem hastalığına yakalanmıştır.

Jaspers’in “limit ya da sınır durumlar” dediği hastalık, acı, ölüm gibi olaylarla varlığın bilinmesi konusu varoluşçu filozoflarda farklılık arz etmektedir. Örneğin, limit durumlarını Kierkegaard “ölüm korkusu”, Heidegger “tasa” (sorge), Sartre “iç bulantısı” (nausee) gibi farklı terimlerle ifade etmektedirler. Onlarda ortak olan yön ise, içsel trajik bir duygu ile varoluşun bilinmesi ve farkına varılmasıdır.

Ülken, varoluşçuluğun bu ünlü iddialarına ve Sartre’in “varoluş özden önce gelir” mottosuna katılmaz. Ona göre başta Sartre olmak üzere varoluşçular, varlığın özden önce geldiğini söyleyerek, problemi içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir. Oysa ruh-beden bütünlüğü halindeki insanın varlığı başka varlıklar gibi aynı zamanda bir öz olarak görülebilir. İnsanın kriz hali çözüldükçe dışı ve içe çevrilen iki ritmi doğmaktadır. Bundan dolayı onu başka varlıklardan “kendisi için” (pour soi) diye ayırmaya hakkımız yoktur (Ülken, 2014: 265). Aynı zamanda insanı, hem varoluş hem de şu-varlık olma zorunluluğuna sokar, bu da içinden çıkılması güç müphem bir çift kutupluluğa götürür. Ülken, bu noktada Merleau-Ponty’nin Sartre eleştirilerini haklı bulur (Ülken, 2001: 23). Oysa Jaspers’in da vurguladığı gibi, varoluşun en önemli özelliği başkasında var olmaktır. Ben bir hareket noktası değil ulaşma noktasıdır, varlığımız başkaları ile kaimdir. Toplumsal bir varlık olan insan, bedenlen olduğu gibi toplumsal hayatla da kendi geçmişine, kendi eylemlerine açıktır. Ülken’e göre, insanın evrende varlık olarak bulunması onun doğadan ve Tanrı’dan ayrılamayacağını gösterir. Bu nedenle insan incelenirken dahil olduğu alem içerisinde ele alınmalıdır. İnsanın alemde var olması onu aşabileceği anlamına gelmez çünkü insan ölümlü bir varlıktır. Duyuları ve algıları ile kontrol etmesi mümkün olmayan Tanrı ile insanın temasa geçmesi sadece inanma ile mümkündür.

Sartre’a göre, varoluş kendisi için (pour soi) olduğu halde, bütün başka şeyler ve fenomenler kendisinde (en soi) şeylerdir. Kendisinde olan şeyler değişmezler; yani onların bir özleri vardır. Varoluş ise, her an yokluktan varlığa çıkış halindedir. Bundan dolayı onun özü (essence) yoktur. Kendisi geçmiş ve geleceği aksetmek üzere o özleri sonradan koyar. Ülken’e Sartre bedenden ayrı bir varoluş düşüncesini maddeci felsefeye götürmesine rağmen, son tahlilde maddeden fazla ayrılmış bir ruh görüşüne ulaştırmıştır. Ayrıca

Sartre'in insanı yoklukla varoluş arasında sallantıda bırakması, bedeni, başka insan ve toplumla bağları kesilmiş bir nihilizme düşmesine neden olmaktadır (Ülken, 2001: 23).

Ülken'in Sartre özelinde Ateist varoluşçu ontolojiye yönelik bu ağır eleştirileri, hatta onun ruhçu ve nihilist felsefeye ulaştığını iddia etmesi, bu felsefenin sistem kurmakta eksikliğini göstermektedir. Ülken'e göre, insanın büyüklüğü inkâr etmesine değil iman etmesine bağlıdır. İnsan inkar ettiği için değil kabul ettiği için büyüktür. İmancılığı ve ikrarcılığı kabul edişini; üstün değerleri ve onların sorumluluğunu kabul etmek ağır ve güç bir şey olduğu için insanın asıl vasfı evet demektir diyerek açıklamaktadır. Filozofu ideal insan tipi olarak görür. Filozofun maddi ihtiyaçları azdır, züht hayatı yaşar, maddeye bağlanmaz, siyasete karışmaz, mitoslarla düşünmez. Dünya hayatını önemseyen fikirleri paralelinde yaşayan şahsiyet bütünlüğü olan insan olması nedeni ile ideal insan tipidir.

Türk felsefeci Kenan Gürsoy'un eserlerinde ve konferanslarında sürekli vurguladığı gibi, savaş sonrası ortaya çıkan bu felsefe, sadece ontoloji ağırlıklı düşüncelerin olduğu sistem kurmaktan uzak ya da sistem oluşturma amacında olmayan bir felsefedir (Gürsoy, 1991: 19). Bu yüzden Ülken'in varoluş felsefesini gerçeğe ve ideale küskün, boşlukta ve kötümser bir felsefe olarak görüp eleştirmesinde haklılık payı çoktur.

Ülken'e göre, varoluşçu filozoflar yöntem olarak fenomenolojik yöntemi benimsemektedirler. O felsefenin fenomenolojik tasvire dayanan, varlıkların özüne ait bir ilim temeli olduğunu, hakikatin gerçek varlıkla ideal varlık arasındaki sentezde aranması gerektiğini söyleyerek fenomenoloji akımını önemli bulmaktadır. Dolayısıyla varoluşçuların da bu yöntemi benimsemelerini olumlu bulmuştur. Zaten bu fenomenolojik tasvir yöntemi, dünyada edebiyat, sanat vb. alanlara büyük etki etmiş, ülkemizde de başta Bilge Karasu ve Yusuf Atılgan gibi felsefeciler ve edebiyatçılarımız tarafından başarılı şekilde kullanılmıştır.

Ülken'e göre, fenomenoloji iyi bir yöntem olsa da, süje-obje ilişkisini tam anlamıyla çözememektedir. Bu açmazı varoluşçu felsefede de görmekteyiz. Felsefede süje-obje çift kutupluluğu ne fenomenoloji ne de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty gibi filozoflar aşamamaktadır. Zira onlar, ya obje kutbuna giden realizme ya da süje kutbuna giden idealizme varmışlardır. Bu müphem çift kutupluluğu Husserl metodunu kullanan varoluşçularda çok açık görmekteyiz. Ancak yeni-ontoloji arayışında olan ve obje yönüne doğru açılan Max Scheler ve N. Hartmann da bu müphemlikten kurtuluş gözlenir (Ülken, 2007: 76). Dolayısıyla Ülken, Platon'dan almış olduğu dyade kavramı ve yeni-ontoloji arayışları ile epistemolojideki bu sorunun çözüme kavuşacağını düşünmektedir. Bu konuda varoluşçuların süje yönündeki tercihlerini doğru bulmamaktadır. Ona göre, sorunu süjeyi ve objeyi bir arada görebilecek düşünebilecek bir bakış olan dyade çözebilir.

Felsefe tarihinde varoluşçular, genelde teist ve ateist varoluşçular şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ancak Ülken, varoluşçu filozofları varlığa bakış açıları yönünden ikiye ayırmaktadır. Buna göre Sartre ve Heidegger gibi bir kısmı varoluşu bireysel, başkasına kapalı sayarlar. Marcel, Jaspers gibi bir kısmı da, varoluşun asli özelliğini başkası ile birleşmesi ve bildirilebilir olmasından görürler. Hatta öyle ki, onun temel karakterinin

başkasında var olmak ve kendini aşmak olduğunu söylerler. Ülken bu iki varoluşçu bakıştan ikincisini daha tutarlı görmektedir (Ülken, 2001: 22). Ayrıca o Jaspers, bu alem ve varoluşun sürekli bir gerginlik halinde görüp, ne birleştirilebilir ne de ayrılabilir olduğu görüşünü benimsemektedir. Ancak bu tanıma insani varoluşun gerilme olduğu kadar da genişleme olduğunu ekler (Ülken, 2001: 22).

Ülken'in varoluşçuluğun ontoloji hakkındaki görüşlerinde katıldığı ve eleştirdiği yönleri bu şekilde ortaya koyduktan sonra, onun varoluşçu felsefenin epistemoloji anlayışına yaklaşımına bakabiliriz. Ülken'e göre bilgi felsefesinde (epistemoloji) iki ayrı uç bulunmaktadır. Bunlardan biri diyalektik materyalizm diğeri ise varoluşçuluktur. Bilgi, süje ile objenin karşı karşıya gelmesi sonucu oluşan bir üründür. Bu klasik tanımda bazı felsefeler süje-obje ilişkisinde değişik noktalarda durmuş ve idealizm, realizm, materyalizm gibi farklı akımların doğmasına neden olmuşlardır. Bu bağlamda diyalektik materyalizm bilgiyi obje yönünde düşünürken, diğer uçtaki varoluşçuluk ise, bilgiyi süje yönünde düşünmüştür. Çünkü onlara göre var olan yalnızca sübjektif varlıktır. Bu yüzden onlar felsefenin asıl konusunu sübjektif varoluştan ibaret görmüşlerdir.

Bu iki karşıt felsefe (materyalizm ve varoluşçuluk) çatışma içerisinde olması gerekirken; çok garip bir şekilde iki kutbu birleştirmeyi denemektedir. Bu sentezi yapmaya çalışanların başında Sartre gelmektedir. Bunda Sartre'ın siyasi olarak Marksizm'e meyletmesi, ayrıca kendine özgü bir özgürlük teorisi geliştirmesi etken olmuştur. Bu açmazın farkında olan Jaspers, Marcel ve Merleau-Ponty gibi varoluşçu filozoflar, Sartre'ın bu çelişkisini vurgulayarak, özne temelli bir ontoloji ve epistemoloji kurmayı denemektedirler (Ülken: 2001: 31). Oysa Ülken'e göre, Sartre'ın felsefesi Marksizm ile hiç ilişkisi olmayan tamamen zıt bir felsefedir (Ülken, 2001: 32). Çünkü Marksizm gibi idealler ve ideolojiler insanın inşalarıdır, kendi varoluşunu (en soi) varlık halinde görünüşleridir. Bu yüzden ideolojileri kuran insandır denilebilir. Yani ideolojiler asıl varoluş değildir. biz özgür olarak kendi seçtiğimiz bu inşalara angaje olmaktayız. Sartre'da bu anlamda Marksizm'i seçip ona angaje olmuştur (Ülken, 2001:32).

Bu bağlamda Ülken varoluşçu felsefedeki çelişkileri ve açmazları şöyle özetlemektedir:

1. Varoluşçuların iddia ettiği gibi, eğer var olan şeyler, özlerinden (mahiyetlerinden) ayrı iseler yahut özlere nüfuz imkânı yoksa “yaşanmış tecrübe” bize yalnızca sınırlı halleri verecektir. Bu durumda ise, Comte'un “üç hal kanunu” ya da Hegel'in diyalektik oluşu gibi hiçbir kanuna ulaşılamayacaktır. Nitekim tam varoluşçuluk için bütün yollar kapalıdır (Ülken, 2012: 284).
2. Varoluşçu filozoflar, insanın varlığa çıkışının hiçlikle kuşatıldığını söyledikleri için inançların, ideallerin vb. bir değeri kalmamaktadır. Özellikle Sartre, Camus ve kısmen Merleau-Ponty'de öne çıkan bu düşünce her türlü inancın ve değerinkânına, nihilizme ve din, inanç ve Aşkın Varlığa isyana kadar varmaktadır. Bu konuda Heidegger ve teist varoluşçular kısmen daha ölçülü davranmaktadırlar.

3. Gabriel Marcel dışındaki varoluşçu filozoflar, Aşkın Varlıkla bütün ilişkilerini kesmiş görünmektedirler. Tanrı ile âlemin bağına sağlayan logos gibi inançları kabul etmediklerinden, insanı bu âlemde kendi başına kalmış görmektedirler. Heidegger bu durumu “atılmış olmak” (Geworfenheit) terimiyle nitелеmektedir.
4. Ülken’in varoluşçu filozoflarda gördüğü bir diğer yanlış da, klasik zaman anlayışına yöneltmiş oldukları eleştiridir. Zira onlar, ölçü olarak zaman düşüncesine karşıdır. Onlara göre tabiatın tarihi yoktur, ancak insanın tarihi olabilir. Varoluşçu felsefeye göre insani varlığın öz karakteri olarak görülen zaman, organik ve sosyal şura bağlıdır. İnsan zamana bağlı bir varlıktır. Varoluşçu filozoflardan Jaspers’a göre, insanı anlamının başlıca faktörü tarihselliktir (Ülken, 2014: 278). Ülken, varoluşçuların zaman görüşüne katılmamaktadır. Önceden öngörülemeyen gelecek hakkındaki bu görüş organik ve sosyal şura özgüdür. Her iki şuur zamanda oluşur. Çünkü organik şuur canlı varlık olarak yaşadığını, yaşlandığını ve ölümlle sona eren bir varlık olduğunu bilir. Bunun tersine dönmeyen süre, şimdiden geleceğe doğru uzanan bir yıpranma ve kaybolma şuru vardır. Sosyal şuurda başka türlü bir zaman şuurudur (Ülken, 2014: 280).

Ülken’e göre, bu yüzden varoluşçu felsefe dayanılmaz, teselli bulmaz bir yokluk uçurumuna bakmaktadır (Ülken, 2014: 464). O, bu durumu iki büyük dünya savaşı arasında kalmış insanın yalnızlığına, inkârcılığına, bu âlemi hiçe saymasına bağlamaktadır. Bununla birlikte Ülken’e göre varoluşçu felsefede olumlu yönler de bulunmaktadır. Örneğin;

1. Varoluşçu filozofların hepsi de varoluşun ölümlle biten sonluluğu üzerinde durmaktadırlar. Felsefede problemin varlığa, insana ve değer üzerine yoğunlaştırılması olumlu bir yöndür. Ancak ulaşılan yönlerin farklı olması bu felsefeyi anlamsız kılmaz.
2. Fenomenolojide olduğu gibi varoluşçulukta da varlığın açılışı fikri hakimdir. Yani “âlemde varlık” insanın aleme açılışıdır. Bu bakış açısı da Ülken’e göre müspet görülebilecek bir yöndür.
3. Yine varoluşçuların ilerleme düşüncesi de, onların felsefelerindeki müspet yönlerden biri olarak kabul edilebilir. Zira insan bu âlemde sonluluğun şuurundadır. İnsan geleceğe çevrilmiş projeyle sonsuza açılmıştır. Nietzsche’nin dediği gibi, insanın kendini aşması, tehlikeye atılma şevkinden, kudret iradesinden ve ölümü hiçe saymasından gelir (Ülken, 2014: 465). Bu da ilerleme fikrini sağlamakta, insanlığa büyük kazanç sağlamaktadır. Albert Camus’nün en ünlü eseri olan *Sisyphé Efsanesi*’nde dile getirdiği, boş yere tekrar edilen hareketler yerine sonsuza açılmış bir zaman fikriyle ilerleme düşüncesi vardır.

Sonuçta Ülken, varoluşçu felsefeyi Türkiye'ye ilk tanıtan ve bir dönem de benimseyen düşünür olmuştur. Onlar bu felsefeyi olumlu gördüğü yanlar bulunmakla birlikte, ateist varoluşçuları çelişik bulmakta ve eleştirmektedir. Bu anlamda teist varoluşçulara yakın durduğunu söyleyebiliriz. Ülken, varoluşçuluğun fenomenolojiye dayandığını iddia ederek, onu fenomenoloji akımı içerisinde değerlendirmektedir (Ülken, 2001: 193). Zira fenomenoloji, değer, yöntem ve insanı tanıma açısından felsefede iyi bir açılım sağlayabilmektedir. İnsana ait olan olayları mahiyet olarak tetkik eden fenomenoloji, psikolojide başarılı neticeler vermiştir. Sartre, Jaspers, Marcel gibi varoluşçuların bundan azami ölçüde faydalandığını görüyoruz (Ülken, 2009: 80).

Ülken'in varoluşçu felsefeye yönelttiği en büyük eleştiri, varoluşçuluğun insanı tabiattan ve "Aşkın Varlık"tan ayırmasıdır. Ona göre, insanın "âlemde varlık" olması bu ayrılmazlığı gösterir. Varlığı, maddeden insana kadar bu kadar keskin çizgilerle ayırmak yanlıştır. Hayvan ve bitkide kapalı devre olan zaman, insanda çözülerek sonsuza açılmış ve zaman şuuru ile ilerleme olmuştur (Ülken, 2014: 466).

Ülken, insanın meydana gelişini yani, ontolojik bakımdan oluşumunu Aşkın Varlık ile tabiatın ilişkisi bağlamında açıklar. Âlemlerin, tabiatın ve insanın üstünde bunları kuşatan üstün bir varlık olarak aşkın varlığın madde dünyasına müdahale etmesi, yeni ve köklü oluşumlara yol açmıştır. İnsan tabiatın ve her türlü maddi varlığın üstünde bir varlık olarak, kâinatta Allah ile tabiat arasında bir yer işgal etmektedir. Ülken, Evrim Teorisini reddetmiştir. İnsan maymunun sıçramasından doğmadığı gibi, insanın sıçramasından da Nietzsche'nin üstün insanı doğmayacaktır.

## 2.5. Türkiye’de Varoluşçu Felsefeye Akademiden Bir Örnek

Akademik alanda varoluşçulukla ilgili eserler veren pek çok akademisyen bulunmakla birlikte ayrı bir başlık altında örnek olarak inceleyeceğimiz Gürsoy Ekolü diyebileceğimiz ekoldür.

Kenan Gürsoy’un Erzurum Atatürk Üniversitesi’nden öğrencisi olan yalnızlık, bırakılmışlık gibi varoluşçuluğun belirli başlıklarına yoğunlaştığı için bahsedilmesi gereken isimlerden ilki Ali Osman Gündoğan’dır.

1928-1934 yılları arasında Fransa’da doktora yaparken Louis Massignon ve M. Blondel ile tanışan Nurettin Topçu’nun, bu tanışmanın etkisi ile olgunlaşan fikirlerini *İsyan Ahlakı “Conformisme et Revolte”* adlı doktora tezinde, kitaplarında ve diğer yazılarında görmekteyiz. Gündoğan’ın ifadesi ile hocası kabul ettiği N. Topçu’yu anlamak için doktora tezini *M. Blondel’in Felsefesi ve Türkiye’deki Etkisi* başlığı ile hazırlamıştır, gerek bu tez dolayısıyla gerekse diğer makaleleri incelendiğinde Topçu’nun Gündoğan üzerindeki yoğun etkisi hissedilmektedir.

Gündoğan’ın Nurettin Topçu üzerine makaleleri Topçu’nun hayatını, fikirlerini ve yaşadığı dönemi tanıtmaya açısından son derece kıymetlidir. Ayrıca, M. Blondel, Bergson ve Camus düşünceleri üzerine çalışmaları Fransız felsefe geleneği ile Türk düşünce hayatına kazandırılmış ve birbirini tamamlar nitelikte çalışmalardır.

Gündoğan’ın varoluş felsefesi ile olarak felsefe ansiklopedilerinde varoluşçuluğa ilişkin yazdığı maddeler yanında, eserlerinde ele aldığı felsefi problemlerin merkezinde de genelde varoluşçu bir tavırla hareket ettiği görülmektedir. Bilhassa edebiyatçı sanatçı olan Camus’nün felsefi bir bakış açısıyla Türkiye’de tanıtılmasında büyük emeği söz konusudur

Eserlerinin zamansal incelemesi yapıldığında Ali Osman Gündoğan’ın A. Camus’ye ilişkin çalışmalarının tesadüf olmadığı görülmektedir. Nurettin Topçu’nun da A. Camus’nün de eserlerinde isyan olgusu göze çarpmaktadır. N. Topçu’da imana varan isyan ile A. Camus’de inkâra varan isyanın analizi, isyan anlayışlarındaki farkların ve benzerliklerin açığa çıkarılması Gündoğan tarafından gerçekleştirilmiş olan özgün bir yaklaşımdır.

Yine Kenan Gürsoy’un öğrencilerinden Emel Koç, Fulya Bayraktar, Gaye Çankaya Ekzen’i bu gelenek içinde sayabiliriz.



## Kenan GÜRSOY

Çağdaş Türk Düşüncesinde, varoluşçu temalar ve problematikler ekseninde değerlendirebileceğimiz önemli aktörlerden biri Kenan Gürsoy'dur. Onun düşünce dünyasına baktığımızda Türkiye'deki varoluşçuluk algısına ve literatürüne önemli katkılar getirmiş olduğunu görürüz. Varoluşçuluğu başta J. P. Sartre olmak üzere, M. Merleau-Ponty ve G. Marcel örnekleri üzerinden anlaşılır bir dil ve üslup içerisinde Türkçe ifade ettiğine tanık olmaktayız. Gürsoy, tavrıyla varoluşçuluğu ideolojik bir tutum gibi sergilemiş olan örneklerden ayrılmaktadır.

Varoluşçuluk onun düşüncesinde, insanı ve felsefeyi anlayabilmek için yararlı ve kullanışlı bir model hükmündedir. Bu bakımdan, varoluşçuluğa İslam Felsefesi, Tasavvuf Felsefesi ve Türk Düşüncesi pencerelerinden bakarak yeni ve özgün sentezler oluşturmaktadır. Bu bakımdan bu örnek sadece Çağdaş Türk Düşüncesi açısından değil, felsefe tarihi açısından da dikkate değer, incelenmesi gereken bir örnek oluşturmaktadır. Sartre ontolojisinin incelenmesi ve seçmiş olduğu ateizmin felsefi kritiğinin yapılması Çağdaş Türk Düşüncesine eşi bulunmaz bir katkı niteliğindedir.

Varoluşçuluğu sadece Ateist kanadı ile değil, G. Marcel örneği üzerinden Teist ve yer yer mistik denilebilecek boyutlarıyla da ele almıştır. G. Marcel ve Mevlana arasında kurmuş olduğu ilişkiler tasavvuf felsefesinin evrensel ölçekte, felsefe tarihi için henüz yeterince fark edilmemiş ve işlenmemiş bir kaynak olduğunu gözler önüne sermektedir. Öğrencileri bir yandan onun Sartre hakkında kaleme aldığı eserler rehberliğinde Sartre incelemeleri ve çalışmaları yaparken, bir yandan da G. Marcel üzerinden bağlanma, sadakat, hürriyet gibi problematikler üzerinden Gürsoy'un etkisini sürdürmektedirler. Söz konusu etki, yani Kenan Gürsoy etkisi, farklı bir yönde daha görülmektedir ve bu çalışmalar da yine Gürsoy ekolünün içinde değerlendirilebilir. Kenan Gürsoy'un talebeleri tarafından yapılan Bergson, Lahbabi, Camus çalışmaları bunlara örnek olarak verilebilir. Ayrıca Türkiye'de felsefe ve tasavvuf arasında ilişki kurarak felsefe yapma geleneği de yine bu ekolün tavrırları arasındadır.

Yine bir başka damar olarak, Çağdaş Türk Düşüncesi ile Çağdaş Felsefe etkileşimi ve iletişimi bağlamında ortaya konmuş olan kimi eserler sayılabilir. Gürsoy, bu çerçevede pek çok esere danışmanlık yapmış ve ilham kaynağı olmuştur.

Kolaylıkla çoğaltabileceğimiz bütün bu felsefi ilgiler ve problematikler, *Etik ve Tasavvuf* ile *Birleyerek Oluşmak* isimli eserlerinde somut örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. *Etik ve Tasavvuf* daha başlığından itibaren yan yana görmeye ve okumaya alışık olmadığımız iki kavramı, yeni bir terkip içerisinde entelektüel ve manevi gündemimize davet eder. Yine aynı şekilde, *Birleyerek Oluşmak* adlı eseri *Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar* alt başlığı ile felsefenin ve tasavvufun birbirinden nasıl beslenebileceklerini ve bu birlikteliğin hem kültürümüz hem de bütün bir insanlık açısından hangi imkânlara gebe olduğunu ele almaktadır.

Böylece tasavvufi etik kavramı, etik şahsiyet ve ahlak kişisi ile bütünleşerek önümüze geniş bir çağdaş felsefe alanı açmaktadır. Felsefenin ne işe yaradığı, felsefenin bir kültürdeki yeri, felsefenin insan hayatı ve eğitimindeki yeri, felsefi bir dile ve kendi kelimelerimize sahip olamayışımız durumu gibi konulardaki çabası ve katkısı göz önünde bulundurulduğunda, Gürsoy'un ne derece önemli bir felsefi rol model olduğu ortaya çıkmaktadır.

Uluslararası platformda düzenlenen pek çok sempozyuma konuşmacı olarak katılmış ve yurt dışında çeşitli konferanslar vermiş olan Gürsoy, küresel bir aktör olarak da tanımlanabilir. Türkiye'nin Vatikan Nezdinde Büyükelçiliği görevini sürdürdüğü yıllarda, öncülük ettiği sanatsal faaliyetler ile Türk Felsefe Dünyasının tanıtımına katkıları yadsınmaz. Fransızca kaleme aldığı yüksek lisans tezi henüz çevrilmemiştir. *Self, Other and Nothingness in Western Philosophy and Islamic Mysticism* adlı kitapta Chryssi Sidiropoulou, Gürsoy'un Etik ve Tasavvuf adlı eseri hakkında bir inceleme kaleme almıştır.

Bu bölümde, İslami mistisizm ile yirminci yüzyıl Fransız varoluşçuluğu arasında bir karşılaştırma yapılmış, Batı'ya özgü ben ve diğerleri ayırımından etkilenmeden tamamen farklı şekilde insan varlığının dünya ile dinamik ilişkisinin nasıl mümkün olabileceği Kenan Gürsoy felsefesi üzerinden açıklama bulmuştur (Sidiropoulou, 2011: 107-124).

Çağımızın büyük problemleri karşısında felsefeden ve Türk kültüründen hareketle oluşturulabilecek yeni bir felsefi çabası olan Gürsoy, felsefi çözüm önerilerini Batılı tarzda felsefe yapma geleneğinden kopmadan kendi geleneği içinden ortaya koymuştur. Varoluş filozofları üzerine sunduğu derin değerlendirme ve eleştiri yazıları ile Türk düşünce dünyasına eşsiz katkıları bulunmaktadır. Gürsoy örneğini seçmemizin en önemli nedeni incelenen bütün eserlerinde, neredeyse söylediği her şeyin varoluşçuların temel problemleri çerçevesinde insanın ve insan hayatının anlamlandırılmasına varıyor oluşu ve Türkiye'de bir felsefe geleneği oluşturmak konusundaki yapıcı çabalarıdır. Türk felsefecilerinin içinde buldukları kültür ile ilişkili olması gerektiğini düşünen Gürsoy, bunun dâhil olunan kültür ortamının yansıttığı insan telakkisi ile tanışmakla mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bugün felsefeciler olarak ne yapmalıyız sorusuna, felsefecilere uygun hoşgörü zemininde bir diyalog ortamı oluşturmak gerektiği yolundaki düşünceleri ile ışık olmuştur (Gürsoy, 2014: 24). Gürsoy'un eserlerinin listesi çalışmamızın son bölümünde bulunmaktadır.

Gürsoy varoluş felsefesinde, insanın kendi oluşu ve o varoluşundan hareketle mutlak varlığa doğru bir yönelişinin bulunduğunu ve mutlak varlığın sesinin daha "varlıkta olma hali" içinde duyulduğunu dile getirmeye çalışmaktadır (Gürsoy, 2014: 41). Ayrıca, İslam Personalizmi içinde değerlendirilebilecek, fenomenolojik egzistansiyel bir duruşu olduğunu söylemek mümkündür. (Gürsoy, 2014: 42).

Evrende şahıstan ve şahsiyetten daha yüksek bir değer bulunmadığını savunan personalizm, düşünen ve akli olan varlığı vurgulamak yerine şahsiyeti olan varlığı vurgulayan bakış açısı çağdaş felsefede yeni bir varlık yorumu olarak kabul edilebilir.

İslamiyet şahsiyetçi bir inanıştır ve İslam personalizmi, şahsın toplum içindeki durumunu ele alır. Fertçilik ve cemiyetçilik görüşlerinin reddedildiği şahsiyetçilikte kişiyi hakikate ulaştırın yol, insanı kendi hür iradesiyle bağlandığı inançları, ruhi münasebetleri ve yükseldiği mesuliyetlerle birlikte ele alan şahsiyetçiliğin yoludur. Personalizmde insan, bir şekilde bir araya gelmiş insanlardan oluşan bütünü bir parçası değildir; bu bütünü içinde eriyip kaybolmuş da değildir. İslam, insanı fert olmaktan çıkarıp şahıs haline getirir. İnsanı mekânda bir varlık, bir kütle ve bir vücut gibi alan kaba realizme tepki olan şahsiyetçilik, onu manevi bir bütün, bir mesuliyet merkezi ve düşünen hür bir yapı olarak ele almaktadır (Lahbabi, 1972: 7-9).

Bütün insanlar birbiriyle eşit olarak şahıstırlar çünkü hepsi bir Allah tarafından yaratılmıştır. Onlar arasında, inananlar ve inanmayanlar şeklinde bir fark vardır ve bu sadece vasıf bakımından bir farktır. İslamiyette her insan ırkından dilinden derisinden renginden ayrı olarak şahıstırlar. Kişiler arasında hiç kimsenin hiç kimseye üstünlüğü yoktur (Lahbabi, 1972: 15-19).

Dünyaya yönelmiş şahsın varlığı başka şahısları sınırlamaz aksine ona hayat verir. Şahıs yalnız başkasına yönelmiş durumdadır. “Sen”, “o” ve “biz”, benden önce gelir ve benle beraber yol alırlar. Mounier’ye göre, var olmak sevmektir. Personalist toplumda, her şahıs sürekli kendisini olgunlaştırır ve kendini aşmaya çaba gösterir. Bütünüyle uyum durumunda olan her şahsın yeri doldurulamaz (Dindar, 1988: 64-65).

Varoluşçuluk genel çerçevesi içinde, bu personalist gelenek ile personalizm çizgisinde değerlendirdiğimiz Gürsoy’un, Sartre felsefesi konusunda derin analizleri ve Türk düşünce dünyasına kazandırdığı ciddi eserleri bulunmaktadır. İlk dönem eserlerinde Sartre’in ateizm ve dünya tasavvuru konusundaki fikirlerine eleştirilerde bulunmuştur. Varoluş kelimesini özgürlük kavramından yola çıkarak tanımlayan Gürsoy’a göre, varoluş; öz boşluğunun ortaya koyduğu bir özgürlük; bu özgürlüğün bünyesinde kendini gösterebildiği bir fiil, bir kasıtlılık olarak tanımlanan ‘özgür seçim’ hareketidir (Gürsoy, 2014: 96).

S. Elibol ile yaptığı bir konuşmada (Gürsoy, 2014: 72) sonunda bir tutarsızlığa varmış olsa da Sartre’in ateizmini bir iman kararlılığı halinde kendi varoluş felsefesine temel yaptığını söylemiştir. Sartre’in yaptığı gibi, varoluşun ortaya çıkışında bir mutlak varlık görmek istememek, hayatı ve varlığı saçma ilan etmek, ontolojik ve etik bakımdan insanı temelsiz bir hürriyet içine terk etmektir.

Sartre’in insanı, manasız ve boş bir hayata terk edilmiştir. Yaradılışı hiçbir sebebe dayandırılmadığı için insan, yaşamakta olduğu dünyada kendisini gereksiz, fazla ve saçma hisseder. Bu his Sartre felsefesinde bulantı olarak ifade edilmiştir. İnsan, varlığının bütün ağırlığını omuzlarında hissederken bu ağırlığın bir saçmalaktan ibaret olduğunun da

bilincindedir. Bu durumda kendi evrenini ve kendi değerini kendi yaratmak bunlara kendi hür projeleri ile anlam kazandırmak mecburiyetindedir. Saçma ve gereksiz olan evren insanın ona doğru bu yönelişi ile değer kazanacaktır. Fakat evren insan olmadan bir Şey ifade etmez, bir hiçlik-yokluk halidir.

Olumsuzluk yüklü bu felsefenin en olumlu tarafı özgürlük anlayışında yatmaktadır. Sartre için özgürlük, insan tabiatına bağlı bir özellik değildir, tabiatın kendisidir. Bu hal mutlak özgürlük olarak değerlendirilebilir fakat kendisinden başka hiçbir Şeye dayanmadığı için kendi kendisi ile sınırlandırılmıştır. Yani insan bu özgürlüğe mahkûm edilmiştir. Hr olma hali bir seçimle elde edilmemiştir. Bu durum mutlak bir sorumluluk halidir. Ateizm bu noktada büyük bir temelsizlik yaratmaktadır. İnsan bir dış amaç ve müeyyide bulunmadan neyi ne için yapacaktır? zgrlk fikrinde ister istemez hr kılınan aksiyon için bir amaç ve yine bu aksiyonun kendisi için gerçekleştirildiği bir değer gereklidir. Gürsoy'a göre, bu noktada Sartre boşluktadır ve özgürlük düşüncesi de temellendirilmemiştir. Sartre felsefesi bir hürriyet felsefesi olmak isterken çaresizlik, ümitsizlik içinde bunalımlara sürüklenen insan nedeni ile Gürsoy tarafından sıkıntı felsefesi olarak ifade edilmiştir. Son tahlilde Sartre, insanı ycelteceğim derken, onu kendi yalnızlığı içine terk etmiş gibidir (Gürsoy, 2014: 89).

Gürsoy'un Sartre ateizmi konusunda yaptığı, 'tutarsızlıkla sonuçlanmıştır' yorumu Sartre ontolojisindeki i çelişkileri göstermiş ve ardından ateizmin sisteminin doğal bir sonucu olmayıp bir tercih olduğunu söylemiştir. İnsanın dünyadaki varoluşunun ilahi-mutlak bir güce dayanmıyor oluşu onu güçsüz yapar mı ya da ne derece çaresiz bırakır sorusunun yanıtı bu çağın modern, bağımsız ve güçlü insanında aramak gerekmektedir.



**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**VAROLUŞÇULUĞUN TÜRKİYE'YE ETKİLERİ**

### 3.BÖLÜM

#### VAROLUŞÇULUĞUN TÜRKİYE'YE ETKİLERİ

##### 3.1. Sinema, Edebiyat ve Sanatta Varoluşçuluk

###### 3.1.a. Dünya Sineması

Sanat en bilinen anlamıyla duygu ve düşüncelerin dışavurumudur; bireysel duygululuk içinde tarihsel ve toplumsal gerçeğin anlatıldığı yoldur (Moran, 1974: 96). Sinema ise tek bir sanat değil, bir çeşit sanatlar bileşimidir. Sinema yalnız sanat değil, aynı zamanda endüstridir. Bir tek insanın işi değil birçok kimsenin elbirliğiyle çalışmasının ürünüdür. Sinema, diğer birçok sanat dalında olduğu gibi sınırlı sayıdaki alıcıya değil milyonlarla sayılması gereken alıcıya seslenmek zorundadır (Özön, 1960: 19).

Sinema yönlendirerek, yansıtarak duygu ve düşünceleri boyutlandırıp zenginleştirerek toplumun bakış açısına katkıda bulunmakta, ayrıca üzerinde çok az bilinen konular hakkında da ortak bir görüşün oluşmasına yardım etmektedir. Psikoloji ve felsefeyi birleştiren unsurların genellikle egzistansiyel unsurlardır. Bu açıdan bakıldığından sinemada psikoloji filmleri olarak yer alan çalışmaların egzistansiyel anlamlar taşıyan filmler olduğu görülmektedir (Gürsoy, (Bayraktar), 2011: 59).

Sinemada varoluşçuluğa örnek verilebilecek filmlere baktığımızda, sorumluluk sahibi özgür bununla birlikte dünya ile ilişkilerinde kaygısız, gamsız bireylere rastlarız. Özgür olmalarının beraberinde edilgin ve eylemsiz halleri ile ne yapacağı kestirilemeyen karakterleri ile filmlerini örnek verebileceğimiz en önemli isim François Truffaut'dur. Sartre ve Camus ile tanışıyor olmasının etkisi ile varoluşçuluğu filmlerine taşıyan Truffaut'un karakterleri genellikle genç ve hayata karşı tutumlarında gevşek yapıda insanlardır.

1968 yapımı, dilimize “*Siyah Gelinlik*” adıyla çevrilen filmde Truffaut, nikâh sonrası kiliseden eşiyile birlikte çıkarken eşi öldürülen Julie Kohler karakterinin cinayet sorumlularını araması ve eşinin intikamını almasını konu etmiştir. Julie hiçlik duygusunu, diğer olumsuzlamalarla yani eşini öldürenleri öldürmek suretiyle giderip kendisine yaşam alanı bulmaya çalışmaktadır.

1950'lerin başında Paris'de geçen “*400 Darbe*” isimli kimi yönleriyle otobiyografik olan filmiyle Truffaut, bir çocuk gözüyle dünyaya tepki göstermiştir. On iki yaşındaki Antoine, ailesiyle yaşadığı problemler ve okuldaki öğretmeni tarafından sıkça aşağılanıyor olması yüzünden ne evde ne de okulda huzur bulamamıştır. Başkalarının bakışı ve kendi kendisine olan günahkâr ve güvensiz hisleri nedeniyle sıkışmışlık hissi yaşayan Antoine, yeni bir yaşam arayışı ile her şeyden kaçmıştır. Ray Bradbury'nin ilk olarak 1951 yılında basılmış kitabından sinemaya uyarlanan *Fahrenheit 451* filmde, devlet; insanların düşünsel dünyalarını özgürleştirdiği düşüncesi ile tüm kitapları

yasaklamış ve kitap kavramını tedavülden kaldırmıştır. İtfaiyede çalışan Guy Montag'ın görevi de mevcut tüm kitapları yakmak ve onları tarihe gömmektir. Ancak Montag tüm insanların yitip gittiği ve türlü haplarla hayatta kalmaya çalıştıkları dünyada kendini tek başına kalmış gibi hissetmiştir. *Fahrenheit 451* insanın hafızası yoluyla kendisini yeniden üretmeye kalkışması bağlamında yoğun varoluşçu izlekler taşıyan bir filmidir.

Sinemada varoluşçuluğa yakın dönem filmlerden bir örnek olarak da *Son Metro* filminden bahsedebiliriz. İkinci Dünya Savaşı günlerinde Paris'te yaşanan bir aşkı anlatan filmde Marion, tiyatro sahibi olan Lucas ile evli başarılı bir aktristir. Tiyatro ve sanatla dolu hayatları savaşın getirdiği acı gerçekler ile giderek karanlıklaştırmıştır. Lucas Yahudi'dir, o dönemde çok büyük acılar çeken diğer Yahudiler gibi hayatta kalabilmek için ülkeyi terk etmek zorunda olduğunu düşünen Lucas'ın ölüm korkusu ile yaşaması ve bu süreçte kendi varoluşunu değerlendirmesi sinemada varoluşçuluğa önemli bir örnektir.

İtalyan yeni gerçekçilik akımı temsilcisi Vittorio Sica'nın 1948 yapımı *Bisiklet Hırsızları* isimli filmi de burada sayılması gereken filmler arasındadır. Yine savaş sonrası yaşanan işsizlik döneminin ardından nihayet iş bulabilen Antonio, işi için kendisine lazım olan bisikleti ciddi fedakârlıklarla alır ancak işe başladığı ilk gün bisikleti çalınır. Antonio isimli karakterin yaşadığı ailevi ve dünyevi problemleri çözme sürecinin anlatıldığı film izleyeni anlamlılık üzerine düşünmeye yönlendirmektedir.

Roulet'in *Duvar* isimli filminde, zamanın özne ile ilişkisinin izlenişi izleyiciye Heidegger'i anımsatır. Bu film için 1967 Venedik Film Festivali'nde Sartre şöyle bir açıklama yapmıştır:

“Ölüme mahkûm insanlar var karşımızda, bunun böyle olduğunu yani ölümden kaçma şanslarının olmadığını başlangıçta bilen insanlar. Bütün gece gün doğana dek baştan sona bir bekleyiştir sürüyor. Bu bana ancak otuz sayfalık bir öykü konusu olabilir gibi geliyordu. Değişmez tekdüze sayılabilecek bu duruma seyirci katlanamaz sanıyordum. Yine de o üsteledi, ben de peki bir deneme olur bu dedim. Sonra filmi izledim, Roulet hiç taviz vermemiş, yirmi sayfalık bir öykü bir buçuk saate dönüşmüş, bu yüzden konu değişivermiş. Önemli olan bu insanların savaşla, faşistlere karşı verdikleri savaşla, siyasal olaylarla vb. olan ilişkileri değil artık. Ama zaman önemli, denizin kabarmasını andıran, zaman sınırlanması olanaksız bir yazgıya doğru akan zaman. Ortaya çıkan belki de zamanın durdurulamayışı, geçiciliğidir” (Kaya, 2014: 134).

1942 doğumlu Avusturyalı yönetmen Michael Haneke'in *Kemirgen*, *Piyanist*, *Ölümcül Oyunlar*, *Saklı*, *Beyaz Bant* ve *Aşk* isimli ünlü filmlerinde varoluşsal izlekleri derin sorgulamalarıyla birlikte görmek mümkündür. Varoluşçu filmlere, İzlanda sinemasından bir örnek olarak genç yönetmen Dagur Kari'nin İzlanda'nın tipik kar manzaraları içinde çektiği ilk uzun metrajlı filmi olan *Noi Albinoi'i (Buzdan Hayaller)* verebiliriz. Film coğrafi özelliklerinden dolayı alıştığımızın dışında bir “kırsalda bunalım” hikâyesi anlatmaktadır. Bu filmi taşra bunalımını ve varoluş sancısını ele alan bir kara komedi olarak nitelendirmek mümkündür. Filmin birçok yerinde melankolik bir müzik görüntülere eşlik etmektedir. Ev içleri ve eşyalar izleyenlerde bir nevi zamansızlık hissi

uyandırmaktadır. İzleyici filmin hangi zamanda geçtiğinden emin olamaz, yaşanan döneme ait belirgin referanslar yoktur. İç mekânlarda çoğunlukla loş bir atmosfer vardır ve çok az eşya olması da dikkati çeker. Film bu yönüyle KammerSpielfilm akımının mekânsal özelliklerini anımsatmaktadır. Kari, filmlerinde yarattığı atmosfer ve karakterleri aracılığıyla yer yer mizahı da devreye sokarak bu varoluşçu sorgulamalara olanak verirken bölgeye özgü etkenlerle açıkladığımız “içe bakış” olgusunu öne çıkarmıştır (Özdemirci, 2013: 126).

Türkiye’de 1960 Hareketi sonrası ortaya çıkan ilericilik, daha çok kent merkezlidir ve Kemalist bürokratik kadroların etrafında yoğunlaşmıştır. Hareket sonrasında, toplumu yeniden çağdaş bir yola sokmak temel hedeftir. Türk sinemasında toplumsal gerçekçi filmlerin çekildiği dönemin ortaya çıkışı da Demokrat Parti rejiminin ordu tarafından sona erdirilmesi ve ilerici 1961 Anayasasının kabul edilmesiyle doğrudan ilintilidir (Daldal, 2005: 56-57). Toplumsal gerçekçi filmlerin çoğu dönemin ideolojik yapısına paralel olarak, kent filmidir ve darbenin etkilerini yoğun olarak hisseden şehir insanlarının hikâyelerini anlatır. Bu filmlerde geleneksel burjuvazi ve onun değer yargıları, mülkiyet duygusu, kar hırsı şiddetle eleştirilmiştir. Devlet ve onun kolluk güçleri genelde adaletten ve zayıftan yanadır (Daldal, 2005: 94-95). 1960’lı yıllarda çekilen ve iç göçü konu edinen filmlerde kişiler; köylü ve kenti ikilemi, bununla birlikte kimlik bunalımı içerisinde verilmişlerdir. 1970 ve 1980 yıllarında çevrilen iç göç konulu filmlerde ise, konut hakkını elde etmeye çalışan ve bu anlamda ayakta kalmak isteyen insanlar anlatılmıştır (Makal, 1994: 35).

“90’lar Türk Sineması” olarak ifade edilen bir döneme geldiğimizde ise, Ömer Kavur’un tohumlarını attığı, genç yönetmenlerce de hızla yaygınlaşan; karamsar, nihilist ve varoluşçu bir sinema olarak da tanımlanabilecek Türk sinemasında varoluşçu izlekleri ilk olarak Ömer Kavur filmlerinde görmekteyiz. Ömer Kavur’dan önce Metin Erksan, Ömer Lütfü Akad, Atıf Yılmaz gibi yönetmenler tarafından ise daha çok köy gerçekliği, feodal toplumda kadın, kent ve köy çatışması gibi temalar işlenmiştir. O dönem, dünyada ve ülkemizde yaşanan siyasi süreç doğrultusunda daha çok toplumsal içerikli çekilen filmler zamanla yerini bireyin anlatıldığı filmlere bırakmıştır. Özellikle 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi sonrası, kendi bireyselliklerine mahkûm edilen insanların durumu sinemaya da yansımıştır. Ömer Kavur’la başlayan bu süreç, Zeki Demirkubuz, Nuri Bilge Ceylan, Semih Kaplanoğlu gibi yönetmenlerce sürdürülmüştür.

Bu yönetmenlerin ortak noktası, tıpkı diğer varoluşçular gibi derin bir karamsarlık içinde olmalarıdır. İnsan yaşadığı toplumun bir parçasıdır, birey yaşadığı bunalım ve acı açısından incelenirken dahil olduğu toplumsal ilişkilerle değil de sadece bunların sonuçlarıyla ele alınırsa, acı ve bunalım çözüme değil bir girdap gibi içsel problemlerin kederine dönüşecek ve bunalım felsefesi halini alacaktır.

Ömer Kavur’un 1987 yılında çektiği *Gece Yolculuğu* filmi, varoluşçu felsefenin Türk Sinemasında etkisi konusunda vereceğimiz en iyi örnektir. Filmin kahramanı yönetmen Ali, üniversite yıllarında solcu düşüncelere sahiptir. Yönetmen olduktan sonra



sendika gecelerinde gösterime uygun muhalif filmler çekmiştir. Kendisi gibi solcu olan öğretmen kardeşi 1980 Darbesi ile birlikte faili meçhul bir cinayete kurban gitmiştir. Evliliği de yolunda gitmeyen Ali, çareyi kaçmakta bulmuştur. Filmde, onun rahat bir nefes almak için gittiği köyde yaşadığı derin yalnızlık anlatılmaktadır. Köyde geçen günlerinde yaşamını sorgulayan Ali, filmin bir yerinde “zaman durmuş gibi, tüm varlığımı sarıyor ve buna alışıyorum artık” diyerek, durgunluğunun nedeninin yaşadığı sistem değil kendi karamsar dünyası olduğunu anlatmaktadır. Filmlerinde toplumdan kopuk, karamsar, yalnız karakterleri anlatan Kavur, içinde yaşadığı topluma sırtını dönmüştür. Onun karakterleri içinde yaşanan sistemin kurbanı konumundadır. Diğer varoluşçu sanatçılar gibi Kavur da karakterlerini toplumsal süreçlerden olabildiğince soyutlayarak salt birey olarak ele almıştır.

Ömer Kavur’dan sonra varoluşçuluğun Türk Sinemasına işlenmesi sürecinde özellikle anlam arama ve karakterlerin yaşamlarında çıkış bulamamaları bağlamında akla gelen ilk isim Zeki Demirkubuz’dur. Demirkubuz filmlerinde varoluşçu izleklere sıkça rastlanır. Bütün röportajlarında Dostoyevski’ye olan hayranlığından bahseden Demirkubuz bizzat varoluşçu felsefeden haberdar olarak ve onun teorilerini destekler nitelikte filmler çekmiştir. Demirkubuz’un sinema estetiğinde abartı ve aşırılık en temel öğedir. *C Blok* filmindeki (1944) imkânsız ya da olanaksız hatta inandırıcılıktan uzak ilişki, *Yazgı* ve *Bekleme Odası* filminde duygusal karakterlerin sonsuz ve ümitsiz ataleti *Masumiyet* filmindeki Yusuf’un kaderine boyun eğmiş kendinden geçmiş halleri, dilsizliği, *Kader* (2006) filminde Bekir’in aşk uğruna kendisinden ve ailesinden vazgeçişini aşırılıklarla yüküdür. Yönetmenin filmografisine bakıldığında melodramın kodlarını bulmak için film isimlerine bakmak bile yeterli olacaktır. *Yazgı*, *kader*, *itiraf*, *kıskançlık* gibi melodramın ana temasını oluşturan tüm duygular onun filmografisinin isimlerini oluşturur (Elmacı, 2013: 269).

Albert Camus’un *Yabancı* adlı romanının uyarlaması olan *Yazgı* filmi bu noktada bahsedilebilecek en belirgin eserdir. *Yabancı*’nın Meursault’u *Yazgı* filminde Musa olarak karşımıza çıkmaktadır. Musa yaşamın boş ve saçma olduğuna inanan ve tıpkı romandaki gibi nedensiz olaylar silsilesi içinde yaşayan bir karakterdir. Zeki Demirkubuz’un filmleri kaybolanların hikâyelerini konu alır. Bütün filmlerinde kahramanlar yolunu kaybetmiş, dengesiz ve umursamaz insanlardır. Geçmişleri ve gelecekleri olmayan bu karakterler bir boşlukta sallanır gibidir ve izleyiciyi de bu boşluk duygusuyla baş başa bırakırlar. *Kader* filminde ise, varoşlarda suçun yoksulluğun, şiddetin ve çıkışsızlığın yaşandığı bir coğrafyada onlara dayatılan gerçeklikler içinde yaşamlarına devam etmeye çalışan insanların hikâyeleri anlatılmıştır.

Sürekli suç işleyen, saplantılı bir aşkın peşinde koşan ve aile baskısına maruz kalan bu karakterler birer kader mahkûmu gibi sunulmaktadır. Bu insanların yaşamlarındaki dramın nedeni hayatın kendisine kurban olarak seçtiklerinde verdiği ceza yani kader olgusudur. Bu karakterlerin yaşamı sorgulamaya ya da kendilerini kurtarmaya güçleri yoktur. Dolayısıyla saçmalarla dolu bir dünya içinde yollarını kaybetmiş, neyi, niçin

yaptığını dahi bilmeden öylesine yaşamaktadırlar. Filmi baştanbaşa saran atmosfer, saçma, çözümsüz, nedensiz olan hayatın karışık düzeneğidir.

Bir diğer varoluşçu yönetmen Nuri Bilge Ceylan'ı incelediğimizde ise, tıpkı Kafka'da olduğu gibi “yabancılaşma” olgusuyla karşılaşmaktayız. *Uzak* filminde, Kafka'nın Samsa'sı gibi kendisine dayatılan gerçeklikler içinde kaybolmuş Mahmut'un hikâyesi işlenmiştir. Mahmut para kazanmak için, ideallerini bir tarafa atmış, saçma sapan ilişkiler yaşayan, hayatın anlamını yitirmiş bir fotoğrafçıdır. Yusuf ise, köyden gelmiş, kent hayatında kirlenmemiş, hayalleri olan genç bir delikanlıdır. İş bulabilmek için İstanbul'da yaşayan akrabası Mahmut'un evine gelir. Film bu iki adamın hikâyeleri üzerine yazılmıştır. İstemediği işlerde çalışan Mahmut'un hayatta hiçbir beklentisi kalmamıştır. Kendisini yaşadığı toplumdan soyutlayarak, kendi yalnızlığına mahkûm etmiştir. Öyle ki zamanla kendisine, ailesine, doğduğu yere, yaşadığı yere, büyük şehre kısacası her şeye yabancılaşmıştır. Nuri Bilge Ceylan bu filminde, tipik kentli duygusuz ve bencil insanın psikolojisini yansıtmıştır. Mahmut yıllarca çalışarak sağladığı konforlu hayat bozulmasın diye kendi öz akrabasını bile evinde istememektedir. Ceylan, kapitalist toplumun, insan doğasında yaptığı tahribatı tekil bireyler üzerinde ustalıklarla resmetmiştir.

Bu kuşağın bir diğer yönetmeni ise Semih Kaplanoğlu'dur. Onun karakterleri de yolunu kaybetmiş, sıkıştırılmış bir yaşamda kendisine dayatılanların kurbanı olmuş karamsar insanlardır. Ancak bunun nedeni diğerlerinde olduğu gibi, boşuna bir yaşamın saçmalığı değil, dini unutmamızdır. Filmografisine baktığımızda en net haliyle kapitalist toplumun çürümüşlüğüne şahit oluruz. Kaplanoğlu'na göre, tüketim hastalığı, vicdanın işe az karışır olması, günahlarımızı rahat taşıyor olmamızdır. Kaplanoğlu kendisinden önceki yönetmenlerden farklı olarak yaşadığı acıların bütün yükünü bireylere yüklemektedir. İnsan bugün bu halde ise, bunun nedeni maneviyatını yitirmiş olmasıdır.

Yönetmenin ikinci filmi *Meleğin Düşüşü*'dür. Bu filmin başkarakteri olan Zeynep, babasıyla yaşayan temizlik işçisi bir kadındır. Hayatı bir rutin içinde akıp gitmektedir. Ona dayatılan koşullar içinde sıkışıp kalmıştır. Her gün bir robot gibi fabrikaya gidip gelmekte ve akşamları babasının tacizine uğramaktadır. Yaşadığı hayattan kurtulmak için Zeynep, çareyi yatırlara gidip dua etmekte bulmuştur. Çünkü bulunduğu koşullarda yapabildiği tek şey budur. Bir gün eve trafik kazasında ölmüş bir kadının elbiseleri gelir. Yaşadığı ve yaşamak istediği hayat arasında bocalayan Zeynep, bütün özlemini ve hayallerini, bu elbiseleri giyerek gidermeye çalışır. Ancak babasının şiddetine maruz kalır ve babasını öldürür.

Filmde Zeynep, melek gibi masum ve savunmasız bir kurban olarak verilmiştir. Kaplanoğlu, diğer varoluşçu örneklerini incelediğimiz yönetmenler gibi derinlemesine nihilist bir bakış açısına sahip değildir. Ona göre yaşamın bir anlamı vardır ve bu da din aracılığıyla anlaşılacaktır.

### 3.1.b Edebiyat

Felsefenin, özellikle de varoluş felsefesinin edebiyat ile de ciddi bir ilişkisi söz konusudur. Varoluşçu olarak adı geçen filozoflar genellikle edebiyat dairesi içinde değerlendirilirler. Felsefeyi, duygu ve düşüncelerin kelimelerle oynanarak edebiyata dökülmesi olarak da tanımlarsak edebiyatın varoluşla olan ilişkisini insan hayatının her alanında görmek mümkündür. Edebiyat bize varoluşun bilgisini sunar, edebiyatta kalıcı ve evrensel olan yapıtın ideolojik yapısı değildir. Edebiyat değerini insanlığın dilinden alır, insanın gündelik hayatından kendini soyutlamış bir edebiyat düşünülemez. Edebiyata yapmak, insanlıktan bahsetmeye başlamaktır, birbirimizin acılarını, sevinçlerini anlamamızı aslında insanın kendisi ile yüzleşmesini sağlamaktır (Taşdelen, 2010: 19).

Gündelik hayatla bağı koparmış bir bilme faaliyeti, bilgelik ya da felsefe olamaz. Bilgeliğe sevgi duyan kişi, öncelikle gündelik hayatın içinde konumlanan seküler hayata dahil biridir. Felsefeyi edebiyata yaklaştırdığını düşündüğümüz metinler Hilmi Ziya Ülken tarafından felsefesi olarak ifade edilmiştir.

Kullanmış oldukları dil nedeniyle anlaşılması zor olan, Hegel, Kant, Aristoteles gibi filozofları saymazsak felsefe tarihinde edebi diliyle fark yaratmış pek çok filozof görmek mümkündür. Felsefe tarihinde, Platon, St. Augustine, Schopenhauer, Nietzsche gibi birçok filozofun aynı zamanda büyük yazarlar da olduklarını görmekteyiz. Bernard Russert, Albert Camus, J. P. Sartre, Nobel Edebiyat Ödülünü hak kazanmış filozoflar da vardır (Gündoğan, 1999: 199).

İnsanın yaşamı, varoluşu, öteki ile ilişkisi ve özgürlüğü gibi konuların felsefi dille ifade edilmesi zordur. Sanat, felsefeyi anlaşılır kılmak suretiyle bu noktada kullanılabilecek en iyi araçtır. Bu kavramlarla inşa edilen eserlerde biçim de içerik kadar önemlidir. Felsefe ile edebiyat arasındaki ilişki en yoğun şekilde varoluşçuluk içinde belirmektedir. (Gündoğan, 1999: 198-203). Felsefenin dili kavramlardır ancak bireysel insan varoluşu aklın ürettiği kavramları aştığı için felsefi kavramlar insanın seçimlerini, kaygılarını ve özgürlüğünü ifade edemezler (Gündoğan, (Taşdelen), 2010: 13).

Edebiyat alanında varoluşçu eserler söz konusu olduğunda diğer yazarlardan ayrı düşünemeyeceğimiz bir diğer isim de Franz Kafka'dır (1883-1924). Prag'da Yahudi bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelen Kafka, üzerinde etkisi en fazla hissedilen filozof Kierkegaard'dır. Varoluşçu edebiyat alanında önemli eserler veren Kafka, eserlerini tamamen kendisine özgü tarzı ile yazmıştır. Kafka'nın bu öznel tarzı edebiyatta Kafkaesk üslubu olarak adlandırılır. Eserlerinin ana teması yabancılaşmadır. Özellikle *Dönüşüm* adlı eserinde tamamen topluma ve kendine yabancılaşmış bir karakter yaratmıştır. Eserlerinin ağırlık merkezini insan ve insan yaşamı olarak ele alan Kafka, *Şato* ve *Dava* isimli eserlerinde insanın varoluşunu, bir türlü ulaşılamayan istikrarlı güvenli parlak bir gerçeklik olarak betimlemiştir. Eserlerin yalnızlık, umutsuzluk ve iç sıkıntısı gibi varoluş

problemlerini işleyen Kafka'nın mutlu sonla biten tek romanı *Amerika*'dır (Garaudy, 2007: 21).

Felsefe kitapları yanında edebi kitaplar da yazan Iris Murdoch'a göre, edebiyat yazısı bir sanat eseri olduğundan zengin anlatımda belirsiz cümleler ve karmaşık söz sanatları kullanılabilir fakat felsefi bir metin mutlaka açık, anlaşılabilir ve net cümleler içermelidir. Filozof söylemek istediğini tamamiyle açıklamaya çalışırken süslü cümlelerde kaçınmalı, muğlak olmayan sade bir dil kullanılmalıdır. Felsefenin amacı açıklamak, edebiyatın amacı ise şaşırtmaktır (Maggee, 1979: 412).

Murdoch'a göre J. P. Sartre tarafından yazılan varoluşçu felsefeyi anlatan eserler özellikle de *Bulantı* isimli eser de bu bağlamda istisna sayılmalıdır.

Filozofun, çevresinde gelişen olaylardan kendini tamamen soyutlaması beklenemez çünkü o bir birey olarak istese de istemese de o içinde yaşadığı topluma aittir. Yazma amacı da bilinçli ya da bilinç dışı olarak bir kitleye sesini duyurmaktır. Bu nedenle kendisini yaşadığı evrenden koparamaz, onun bir parçası olduğu için ürettiği eserlerde de toplumdaki çeşitli hareketlenmeleri bir şekilde yansıtır veya bu hareketlenmelerden esinlenir. Bu bağlamda roman türü kültürümüze şiirden daha sonra girmiştir, şiir hakikate doğrudan söz ile dokunur. Mevlana ve Yunus Emre bunun en güzel örneklerindedir. Varoluş Felsefeleri düşünüldüğünde Heidegger dışında şiire önem verilmemiştir. Örneğin Sartre düşünüldüğünde, nesir özü gereği yararcıdır, her söz her şeye işaret ediyor olabilir oysa şiir söz konusu olduğunda, şairler “konuşmaz, susmaz da” (Gündoğan, (Taşdelen), 2010: 13). Edebi bir eser her zaman gerçeklerden yola çıkarak oluşturulmak zorunda değildir. Düşsellik için kullanılan izlekler ise, yaşadığımız dünyanın nesnelere dayanarak oluşturulur. Ne kadar düşlersek düşleyelim var olandan yola çıkmak zorunda kalırız. Murdoch'a göre, gerçek bir roman yazarı yaptığı iş bakımından bir çeşit fenomenolog olarak görülebilir. Roman yazarı, filozofun daha karışık biçimde gördüğü şeyi, içten içe anlamış akılcılıktan sıyrılmış ve tasvirciliğin başarılı örnekleri ile bazen filozofların buluşlarını önceden kestirebilmiş kimsedir. Sartre'in romana duyduğu ilgi, öz aracını bulan bir fenomenologun ilgisinden çok, içtenlikli bir propagandacının amaçlarına uygun silahı bulmasındaki bağlılıkla açıklanmalıdır (Murdoch, 1983: 11). Sartre felsefesi paralelinde, romanlarında kendisi gibi tuzağa yakalanmış özgürlükleri kişileştirir. Bu kişiler, şüpheleri ve kendi kendilerini aldatışları ile kesin olmayan bir çevre içinde az ya da çok düşünen, birer ahlaksal özne olarak varlık bulurlar (Murdoch, 1983: 61). Yazarın ahlaksal bir kaygısı olması gerektiğini savunan Sartre, romanın kuruluşunun ve ele aldığı konunun yazarın değer yargılarına göre şekilleneceğini kabul eder. Asıl önemli olarak gördüğü şey, toplumsal bağlantılardadır (Murdoch, 1983: 69).

Sartre, şiiri güzellik kavramıyla açıklayarak edebiyat alanından uzaklaştırmıştır. Ona göre güzel veya güzellik, varlığın soyutlanması, gerçeğin sapmasıdır. Güzel varlıktan uzaklaşıp hiçlik hakkında düşünür bu nedenle de kötüdür. İmgesel ve şiirsel olan ise güzeldir. Güzelin sosyal ya da ahlaksal bir değeri yoktur ama iyinin vardır. İyi, doğru ve yanlışlarla ilgilidir. Bu nedenle edebiyat iyidir, şiir güzeldir (Bender, 2009: 22-23).

Varlığın gizinin açılması için şiirin oynadığı rol üzerine düşünen Heidegger'e göre dünya, kendi kendisini yazan bir şiirdir. Heidegger, *Varlık ve Zaman* isimli eserinde, "kişinin zihin durumunun şiirsel söylemde varoluşsal imkânlar ile iletilmesi başlı başına bir amaç haline gelebilir ve bu da varoluşun açığa çıkarılmasıyla aynı kapıya çıkar" demektedir. Bu ifadesi ile estetist bir görüşü değil de göreneksel dışavurumcu bir sanat görüşünü dile getiriyor gibi görünmektedir (Megill, 2008: 232-236).

Felsefe ile edebiyatın ortak çabası gerçeği arama ve o gerçeği açıklama uğraşdır. Varoluşçuluk ve edebiyat barındırdıkları hümanizm ile iç içedir. Varoluşçuluğun en önemli temsilcisi Sartre düşüncelerini edebi eserleri ile ifade ettiği için sadece bir filozof olarak değil başarılı bir edebiyatçı olarak da tanınmıştır. Sartre *Edebiyat Nedir?* isimli eserinde, nesnel gerçekliğin bizim dışımızda bir anlamı olmadığını, onun bizim algılarımız ile anlamlı hale gelebileceğini belirtmiştir. İnsan kendi varlığının yitimi durumunda bu varlıkların kendisi için yok olacağını farkına varır. Özne imgeleştirici gücü ile yüceleşir. Kenan Gürsoy'a göre, Türk Edebiyatında egzistansiyalist tefekkür dediğimiz zemin divan edebiyatının mesnevi tarzında, şiirde ve romanda ortaya çıkmıştır (Gürsoy, 2014: 166).

Yaşama yönelmek, yaşamla içli dışlı olmak, yaşamı kavramak ve onu açıklamak varoluşçu filozofları edebiyata yaklaştıran amaçlardır. Sanatın görevi, insanın öznelden gidilerek araştırılmasıdır. Sanat için çok tutarlı hatta vazgeçilmez olan bu yöneliş felsefe için açmazlar yarattığından varoluşçu filozof, felsefesini edebiyata yaklaştırmak durumundadır. Pek çok varoluşçu filozof bu nedenle felsefi yapıtlar yanında edebiyat yapıtları da vermiş ve felsefi görüşlerini kişisel somut ilişkilerin açıklamasına dayanarak anlatmışlardır. Varoluşçuluğun edebiyat birikimi felsefi birikiminden çoktur ve felsefi olanlardan daha çok ilgi görmüştür (Timuçin, 1985: 17).

Varoluşçu düşünce çizgisinde şiirler yazan şairlerin her biri çağrıştırdığı zamanın boyutuyla birlikte var olan bir muhataptır: İster destanların epik zamanları, ister benliğe dönüşün mistik zamanı, isterse de varlık kıvılcımları gibi çakan askıda bırakılmışlığın parçalı zamanı olsun işledikleri konuları okurlarına zamandan bağımsız şekilde verirler (Shayehan, 2012: 43).

Bu çerçevede varoluşçu düşünce çizgisinde şiirler yazan şairlerin belli bir entelektüel seviyede olduğunu ve salt duygularla değil fikirleri ile yazdıklarını görmekteyiz. Şair bugün okunduğunda da bundan yüzyıl sonra okunduğunda da okuyucu üzerinde zamanlar üstü bir etki bırakabilen kişidir.

Varoluşçuluk, Özdemir Asaf, Edip Cansever, Turgut Uyar, Afşar Timuçin, Yusuf Atılgan, Ahmet Oktay gibi isimler tarafından ele alınıp sorgulanmaya başlanır. Bu eleştirel bakış verilen eserlere de yansımıştır. Bunlardan Edip Cansever'in *Ben Ruhi Bey Nasılım* ve *Umutsuzlar Parkı*; Ahmet Oktay'ın *Dr. Kaligari'nin Dönüşü*; Turgut Uyar'ın *Her Pazartesi* gibi eserleri ile egzistansiyalizm arasındaki ilişki eleştirmenler tarafından mercek altına alınmıştır (Gökay, 2013: 19).

Varoluşçu kavramları en sık kullananlar *İkinci Yeni Şairleri*'dir. Batı'daki sanat hareketlerinin de etkisiyle soyut, kapalı ve bireyci şiirler yazmışlardır. Toplumsal baskılardan, dünya savaşlarından, ideolojik kavgalardan bunalan şairler kendi iç dünyalarına kapanırlar. Bu yüzden başta Attila İlhan olmak üzere toplumcu şairler *İkinci Yeni*'yi toplum sorunlarından kopuk, aşırı bireyci bir şiir olması yönünden eleştirmişlerdir. İkinci Yeni'nin başlangıç dönemleri için bu eleştiri doğru olsa bile 1960'lerden sonra özellikle Turgut Uyar ve Edip Cansever'in toplumsal meselelere ağırlık veren şiirler de yazmaya başladıkları görülmektedir. *İkinci Yenicilerin* toplumculuğu Nazım Hikmet'in ya da Mehmet Akif'in toplumculuğuna benzemez; ancak bu şiirin toplumu tamamen dışladığı iddiası gerçeği yansıtmaz. Birey varlığını toplum içinde oluşturur. Bireyin toplumdan uzaklaşp kendi kabuğuna çekilmesi ve toplumla yabancılaşması da toplumsal bir tavidir. Öyleyse Cansever şiirindeki bireysel hüznün, mutsuzluğun, yalnızlığın ve karamsarlığın kaynağını bireyi yaratan toplumda aramak gerekir. Edip Cansever şiirinin yapısına baktığımızda *Amerikan Bilardosuyla Penguen* şiirinden başlamak üzere pek çok şiirde toplumsal bir eleştirinin varlığı sezilecektir (Yılmaz, 2012: 93).

Özdemir Asaf, insanın kendisine sunulan yaşam hakkını, tam ve bir olarak değerlendirmesi gerektiği inancındadır. Ona göre ben'in tam ve bir olması, sen'e bağlıdır; sen ve ben birbirlerini tam kılabildikleri ölçüde değerlidirler. Biri yoksa diğeri de yoktur:

Ben yoksam, biliyorum, ben sen de yokuz...

Sen yoksan, biliyorum, sen bende yokuz...

Ve de gözlerimizde bir o ışık... ki...

O yoksa biliyorum, biz bizde yokuz.

Türk edebiyatında 1950'li yıllarda toplumsal hayata tutunamayanları anlatan Kemalettin Tuğcu'nun genellikle sonu acı ile biten öyküler yazdığını görmekteyiz. Onun öykülerinde ezilmiş insanlar daima ezik kalır. Yine, sosyalist gerçekçi bir yazar olan Orhan Kemal de eserlerinde benzer insanları işlemiştir. Bu eserlerdeki kişiler, içlerinde hep bir umut taşırlar ama hayatın değişeceğini de öngörmezler. Yusuf Hayaloğlu tarafından küçük burjuva bunalımlarını anlatan elit entelektüel bir yazar olarak tanımlanan Oğuz Atay'ın kahramanları da hayata tutunmakta zorlanan ve durumları genellikle daha kötüye giden insanlardır. Küçük burjuva kökenli oldukları için, yarı entelektüel kent insanının bunalımlarını, takıntılarını ve çıkmazlarını yazmışlar ve onların bunalımlarını koyulaştırmışlardır. Bu noktada burjuva kökenli bu isimlerin varoluşçuluğu ve J.P. Sartre'ı benimsemelerini kültürel, ekonomik ve sosyal olarak aynı sınıfı paylaşıyor olmalarına bağlayabiliriz.

Varoluşçulara bakış açısı böyle iken kendisini natüralist olarak tanımlayan Yusuf Hayaloğlu da eserlerinde kullandığı dil ve yansıttığı ruh çerçevesinde varoluşçu filozoflar arasında sayabileceğimiz bir isimdir. Ezilenleri altta kalanları, boynu bükükleri yazan ama bir taraftan da bu yaşamın bir kader olmadığını, her zaman değişebileceğini de hissettiren

Yusuf Hayaloğlu kıskırtmadan durum tespiti yapar ama satır arasında da kişileri ayağa kalkmaya, başkaldırmaya zorlar. Kendi ifadesi ile tutunamayanları tahrik etmez, çökertmez. *Bu Yalnızlık Benim* başlıklı şiirinde dünyevi faniliği ve insanın yaşadığı kader önünde ne kadar kifayetsiz olduğunu:

“Nazlı ırmak boylarında, ılık rüzgârlarla geldim,

Çiçek istediler verdim, şarkı dediler söyledim,

Ömrümün yarısı kavgayla geçti,

Ben böyle yalnızlık görmedim.”

Dizeleri ile anlatmıştır (Hayaloğlu, 2010: 17).

Varoluşçuluğun tartışmalı bir felsefe olduğunu söyleyen Hayaloğlu, Sartre’ın dünya kendini bizim seçimlerimize göre ayarlayamayacak ve hiçbir Tanrı hiçbir tasarım dünyayı ve olasılıkları isteklerimize göre düzenlemeyecek o halde beklentilerimizden kurtulmalıyız. Düşüncesinden hareketle, varoluşçuluğun umudu da umutsuzluğu da içerisinde barındıran bir felsefe olduğunu söylemiştir<sup>6</sup>

Şiirde önemli olan sözcüklerin neyi gösterdiği ya da ne hakkında olduğu değil sözcüklerin doğrudan kendileridir. Felsefeyi şiire içkinleştirme örnekleri önemli düşünür ve şair Oruç Aruoba’da da görülür. Oruç Aruoba, felsefeyi etkin bir şekilde şiirine sindirmiştir, daha doğrusu felsefe onun şiirlerinde çok güzel bir hal almıştır.

Yitirilerin hüznünü; eşya, doğa ve insan benliği arasında akışın olduğu şiirlere sahip olan Aruoba’nın kendini yavaşça açığa çıkaran ve açığa çıktıkça da okurda bağımlılık oluşturan şiirleri Aruobayı diğer şairlerimizden ayıran önemli özelliklerinden biridir.<sup>7</sup>

Türk edebiyatında varoluşçuluğu incelediğimizde, karşımıza çıkacak ilk yazar Sait Faik Abasıyanık’tır. *Alemdağda Var Bir Yılan*, 17 öyküden oluşan, yalnızlığın, kendine dönüşün ve varoluşçuluğun ince ince işlendiği son eseridir. Sait Faik’in yaşamının son günlerinde düş ile gerçeğin bir arada olduğu öykülerde kendini usul usul sorguladığını görmekteyiz. Ayrıca eserlerinde Albert Camus’nün etkisi hissedilmektedir.

Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *Huzur* adlı romanı varoluşçu felsefenin Türk Edebiyatındaki somut yansımalarından biri olarak kabul edilebilir. “Bireydeki otantik değerler ile mevcut olan değerlerin çatışmasının temel alındığı bu romanın varoluşçu felsefe ile doğrudan ilişki kuran, varoluşçulara açıkça atıflar yapan ilk roman olduğu

<sup>6</sup> <http://www.biyografi.net/kisiayrinti.asp?kisiid=1641>, Erişim Tarihi: 02.03.2015.

<sup>7</sup> Yücel Kayıran’ın Ruhlukta Şiirine Ontik Bir Bakış Denemesi <http://www.yenimakale.com/yucel-kayiranin-ruhlukta-siirine-ontik-bir-bakis-denemesi>. Erişim Tarihi: 02.03.2015.

söylenbilir (...) Batılı modern insanın yaşadığı bunalım ve çelişkiler Tanpınar'da kültürel değerlerin karşılaşması ile şekillenmiştir (Kurt, 2009: 146).

Dili kullanma konusundaki ustalığı nedeniyle yüz elli senelik Türk Roman Tarihinin en iyi isimlerinden biri sayılan Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* isimli romanında ise, çocukluğunda her şeye rağmen mesut bir hayatı olan Hayri İrdal'ın modernite ile beraber yaşadığı büyük çöküşü anlatılmıştır. Bu çöküşün bir nedeni de Tanpınar'ın çağın ilerleme fikrinin tükenişine ve İkinci Dünya Savaşının insanlıkta yol açtığı buhrana şahit olmasıdır. Değerlerin iflas ettiği bu dönemde insan yapayalnız ve umutsuzdur. Bu dönemde etkili olan varoluşçu düşünceye göre ölüm gerçeği hayatı anlamsızlaştırırsa da insan yaşamaya devam etmelidir. Fakat insan ne kadar kendi kendini inşa ettiğini iddia etse de sahip olduğu özgürlük trajik durumunu çözmeye yetmez. İnsan, zamanın mahpusudur ve insanlık kendisini ayakta tutacak değerlerden yoksundur. Bu bağlamda Yunus Balcı'ya göre, *Huzur'un* sonuç görüntüsü *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nün bütününe hâkim olan görüntüdür. Balcı bu durumu, akıl devreden çıkmıştır akıl dışılık her yeredir şeklinde ifade etmiştir.

Romanda akıp giden zaman, akıl dışılığıyla Hayri İrdal'ı tatmin etmemektedir. Hayri İrdal kaçır ve hatıralarını yazmaya koyulur (Okumuş, 2012: 114).

1950 Kuşağı'nın önde gelen yazarları arasında, var olmanın bilinciyle özgürlüğe yazgılı Demir Özlü de bulunmaktadır. Özlü'nün yazınının ana temasını kentler, sokaklar ve sürgünlük oluşturur. İnsanın ardını bırakmayan, ruhunu biçimlendiren kentler neredeyse tüm mekânlarıyla dile gelip konuşacak sanırsınız. Özlü, adeta ruhu olan kentlerin seyyahıdır. Öykülerine dair özellikle bahsedilmesi gereken husus, bu ruhu oluşturan insanın, çelişkileri ile somut gerçekliği ile ait olduğu mekândan koparmadan, bilinçli bir algı ile yansıtıyor oluşudur. Dünyada var olmanın bilinci, varoluşun betimlenmesi, kendisinin ve kuşağının yakından ilgili olduğu konular arasındadır. "J. P. Sartre" başlıklı yazısında bu konudan bahsetmiştir. 1950 Kuşağı öykücülere, ilk öykülerinde 50'li yıllara hakim kılınmak istenen Amerikan Kültürüne ve soğuk savaşa karşı tavır almışlar ve o yılları bu şekilde yorumlamışlardır. Ferit Edgü bu kuşağın Garip Şiirinden sonra, İkinci Yeniden önce, Sait Faik'in son öyküleri ile başladığını belirtir. Bu yazarları bir araya getiren sihirli sözcük ise 'başkaldırıdır.'

Bu dönemin öykülerinde görülen kapalılığın temel nedeni o yıllardaki yönetim baskısıdır.<sup>8</sup>

Demir Özlü'nün öykülerinde Fransız varoluşçu ve gerçeküstücü yazarlar ile Amerika'da o dönemde var olan Beat Kuşağı şairlerinden etkilendiği görülür. Onun öyküsünde birey, anlamsızlığın, kuşkunun, hiçliğin ortasına ilerlemek için toplumla bütün bağlarını koparmaya çalışan varoluşçuluk akımının en tipik örneklerinde görülen bir bireydir. Sıkıntılı, korkulu ve karamsar bir atmosfer içindeki yalnız ve mutsuz insanlar onun öykülerine konu olmuştur (Erol, 2012: 50).

<sup>8</sup> Sezer, Sennur (2003) "Asi Bir Öykücü Kuşağı", Radikal Kitap.

<http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=haberyazdir&articleid=855423>. Erişim Tarihi: 05.12.2013.



### 3.1.c. Varoluşçu Edebiyata Bir Örnek

#### Bilge Karasu (1930-1995)

Bilge Karasu, post modern romanın Türkiye'deki ilk temsilcilerindendir. Bireye büyük önem veren Karasu'ya göre, kişinin gerçek anlamda kendini bulabilmesi için mutlak surette içindeki fırtınaları dindirmesi gerekir. Din gibi manevi değere sahip olan ve doğrudan Tanrı ile ilişkilendirilebilecek bir konuda yaşanan bunalımı çözebilmek ve bu süreçte başarılı olmak önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla birey, kafasındaki soru işaretlerini kaldırınca manevi anlamda huzura kavuşacaktır ki bu da bireyleşmeyi tamamlama yolunda başarıya işaret eder (Evis, 2012: 493).

1963 yılında basılan *Troya'da Ölüm Vardı* adlı ilk öykü kitabında derin ruh çözümlerini de içeren bir yapıyla bireyin iç sorunlarına, eğilimlerine, toplumun katı kurallarına karşı çıkış çabasına bütünsellik içinde yaklaşmıştır. Ayrıca, eserinde, felsefi düşüncenin öykü içinde eritilmesi olarak ifade edilebilecek tarzı ile varoluş felsefelerinin temel problemlerinden birisi olan ölümü bir son olarak görmediği anlaşılmaktadır (Kaya, 2014: 156). Yine bu eserinde Türkiye'nin geçirmekte olduğu politik ve ahlaki dönüşümlere dair sorulan bireyin varlık zemini, bireyi ayakta tutan yani var kılan inanç dizgesinin alt üst olması durumunda bu bireyler hayatlarını nasıl sürdürecekler gibi radikal sorular yolu ile okuyucusuna seslenmiştir.

Bu eser de dahil olmak üzere, Karasu'nun bütün metinlerinde ölüm temel izleklerden biridir. Varoluşsal bir gerçek olarak 'ölüm' ile ilgili düşüncelere sıkça yer verilmiştir. Karasu'nun metinlerinde ölüm kişinin kendisi ve etrafındakiler için bir başlangıç olarak yansıtılmıştır. Ölüm sahneden çekilmek gibi görünse de sahne arkasında yeni bir oyun kurulacağı düşüncesi metinlerde sıkça kendine yer bulmuştur (Yaşat, (Abir), 2013: 91).

*Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* adlı eserinde yer alan Ada, Tepe ve Dutlar başlıklı üç öyküde karakterlerin gerçek ile yalan arasında gidip geldiğini görürüz. Öykülerde zaman birbirinden farklı şekilde akar hakikat ile gerçek arasında hangisinin önce başladığı belirsiz bir ilişki söz konusudur. Eserde korkudan ibaret, korkuya dönüşmüş bir dünya söz konusudur (Yaşat, (Armaner), 2013: 139-143). Ada bölümünde, Bizans Döneminde ki bu dönem resim kırıncılık (ikona kırıncılık) adı verilen baskı dönemidir. Hıristiyan anlayışında yapılan değişikliğin herkese kabul ettirilmek istenmesi üzerine, bir keşiş olan Andronikos'un bu yeni inancı kabullenmeyip تنها bir adaya kaçışı hikâye edilmiştir. Eserlerinde sıkça rastladığımız özgürlük, Karasu için önemli bir alandır. Karasu'ya göre özgürlük: "Onu kullanmaktaki becerimiz kadardır" (Karasu, 1999: 9). Öyküde, olay örgüsünü şekillendiren iki çekirdek vaka bulunur: İlki, Andronikos'un adaya kaçışı öncesinde yeni buyrukların ilanı ve bu süreçte yaşadığı iç çatışmalardır. Manastırdan kaçışından sonra adada yaşam alanı ararken geçmişi düşünüp fikirlerini netleştirmeye çalışması da olay örgüsünün teşkilinde etkili olan diğer çekirdek vaka. Tepe Bölümünde

yine bir keşif olan, İoakim'in Bizans Devleti Döneminde Ravenna'da Andronikos'un manastırdan kaçışından yaklaşık elli yıl sonra geçmişı hatırlayıp, Andronikos'un gözleri önünde cezalandırılarak nasıl öldürüldüğü, yeni inanişın kendi üzerindeki etkisi ve tekrar eski inanişına dönülmesi hikâye edilmiştir.

İoakim'in bakışıyla şekillenen Tepe Bölümü öyküdeki olayların neredeyse tamamının neden-sonuç ilişkisinde sonuca bağlamıştır. Andronikos'un bireyleşme sürecini tamamlaması, tekrar manastıra dönüşü ile açıklanırken İoakim'in kendisini korkak olarak görmesi, öyküde gelişen isyan, işkence, cinayet gibi olayların sonuçları olarak yansıtılmıştır. *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* öyküsü, temelde din ve inanç kavramları ekseninde gelişir. Kişilerin din adamı olması, dindeki değışiklikler ve dini inanişın sorgulanması da bu iki kavramın önemine işaret eder. Öykü, kişilerin iç sorgulamaları üzerine kurgulanmıştır. Bu noktasiyla bireyin olay ve durumlara yaklaşımı temel olarak kavramlar üzerine yoğunlaşmıştır (Evis, 2012: 484).

İç sorgulamalarda dikkat çeken bir diğere unsur ise, yalnızlık duygusudur. Bu duygu bazen bir arzu bazen de istenmeyen bir durum olarak kendini gösterir. Andronikos'un adaya kaçmasıyla yalnız kalma arzusu zamanla iç çatışmalarının etkisi ile kendisini korkak olarak nitelendirmesine neden olur. Dolayısıyla başta arzu ettiğı yalnızlık daha sonraları istenmeyen bir duruma dönüşür. Manastıra dönüşünün en büyük sebeplerinden biri de budur. Yalnızlık ve kaçışın verdiği suçluluk duygusunu yaşamaktansa ölümü seçer. Özüne ulaşma çabasında yalnızlığın etkisi farklı şekillerde kendini göstermiş ayrıca onun hayatını ve düşüncesini büyük ölçüde etkilemiştir.

İoakim karakterinin yalnızlığa bakışı ise, biraz farklıdır. O yalnızlığı çevreden uzak duruşu ile ilişkilendirir. Kendisini bu toplumun bir parçası olarak görmez. İoakim'deki yalnızlık duygusunu, en sevdiği dostlarından birisi olan Andronikos onu almadan manastırdan kaçmış olması artırmaktadır. Yalnızlığı ortaya çıkaran bir diğere neden ise, şahit olduğu ölümlerdir. Kaçış ve isyan ikilemi arasında sıkışır. Öyküde sıkça geçen kahramanlık ve korkaklık kavramlarının kaynağında da bu durum vardır. Kahramanlık ve korkaklık, başkarakterlerin düşünceleri aracılığıyla öykü boyunca farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Kimi zaman toplumun düşünceleri vurgulanmış kimi zaman da toplumun düşünceleri ile bireyin düşüncelerinin benzerliklerine ve zıtlıklarına vurgu yapılmıştır (Evis, 2012: 489).

Öyküde insanların kişiliklerinden çeşitli şekillerde tavizler verip şahsi istekler ve çıkarlar sonucunda kimliklerini kaybetmelerine, yani bedenlen var olup ruhen yok oluşlarına dikkat çekilmiştir. Buna bağlı olarak her şeyden önce kişinin kendisi ve çevresiyle uyum içerisinde olmasının gerekliliğı üzerinde önemle durulmuştur (Evis, 2012: 493).

Bir varoluş krizini sorgulayarak anlatan *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* kitabını Karasu'nun masallar dönemi olarak adlandırabileceğimiz bir dönemi izlemiştir. Bir ibret dersi vermek ya da bir öğretiyi billur biçimde aktarmak masalların en temel özelliğidir. Bu

etik kaygı Bilge Karasu'nun tüm yapıtlarında olduğu gibi masallarında da hissedilmektedir.

*Göçmüş Kediler Bahçesi*'nde toplanan modern masallardan her biri, insan ilişkilerinin bir biçimi üzerine odaklanmıştır. Burada, yemiş olanların hiç yalan söylemediği özel çiçekleri arayan bir bilgini anlatan *Alsemender* masalını örnek olarak verebiliriz.

Bu masalda hakikat-yalan ikiliği karşısında kişinin edinebileceği tutumlar ve tutumların sonuçlarını öykülemiştir. Yine *Usta Beni Öldürsene* isimli masalında Karasu, usta-çırak ilişkisini ve bu ilişkiden doğan sevgi, gelenek, gelecek ve yaşam kurma hallerini anlatmıştır. Bu masal, Barış Pirhasan tarafından aynı isimle beyaz perdeye de uyarlanmıştır.

Karasu'nun eserlerinde masallardan sonra metinler dönemi gelmiştir. *Kısmet Büfesi* adlı yapıtına alt başlık olarak 'Metinler' sözcüğünü seçmiştir. Enis Batur 'metin' terimini bilinçli olarak ilk kullanan ilk yazarımızın Bilge Karasu olduğunu söylemiştir. Bu terim genellikle belli bir türün kalıplarına sığdırılamayan, ne tamamıyla öykü ne tamamıyla deneme niteliğinde olan bir yazı biçimini adlandırır.

Karasu kendisi ile yapılan bir söyleşide; eserlerinde usta-çırak ilişkisini sıkça işlediğini ifade etmiştir. Usta-çırak ilişkisi bağlamında belirgin bir iktidar ilişkisine şahit olduğumuz bu eserlerden biri olan; *Usta Beni Öldürsen E* isimli masalında ustasının ölümüne neden olmaktan korkan bir çırağın yaşadığı ruhsal durum anlatılmaktadır. Masalda asıl dikkat çekici olan ustasının ölümünü istemeyen ama bir yandan da ustası öldüğünde onun yerine geçip usta olacağı için heyecan duyan çırağın yaşadığı ikilemdir. Masalın devamında kafası dalgın çırak, ip üzerinde düşüncelere dalmış ve düşerek ölmüştür. Yetiştirdiği tek öğrencisi ölen usta, uğursuz cambazlar sınıfına dahil olmuştur. Öğrendiği sanatı gelecek kuşaklara aktaramayacağı için ustanın yaşadığını bir çeşit gelecek kaygı olarak da yorumlanabilir (Yaşat, (Zengin), 2013: 80).

Karasu'nun metinlerinde edebi sınırların aşılması söz konusudur. Karasu bu metinlerde kurmaca dünyasının da dışına taşıp, tüm yaşamı boyunca ilgi ve uğraş alanı içinde yer alan resim ve müzik gibi sanatlara yoğun bir biçimde temas eder. Olaylar örgüsü, kişiler, kahramanlar, olaylar arasındaki nedensellik ilişkisi gibi hiçbir geleneksel öykü kuralına rastlamayız. Yazar, anlatıcı ve okur kavramları dönüşür, değişir. Bu metinlerde Karasu edebiyatının görsellikle, işitsellikle ve hacimle ilişkisi olan boyutun ipuçlarını bulabiliriz. Karasu'nun edebiyatı, modern masallardan metinlere uzanan bu haliyle her zaman çok boyutlu, çoğul bir edebiyat olmuştur.

### 3.1.d. Sanat

Varoluşçuluk felsefesi kendini sanat alanında da göstermiştir. Dönemin varoluşçu sanatçıları arasında Beckett, Boudelaire, Claudel, Faulkner, Frost, Van Gogh, Hemingway, Hölderlin, Kafka, Poe, G. Patrix, Rilke, Camus ve Dostoyevski gibi isimler yer almıştır.

Varoluşçuluğu yalnızca felsefenin sınırları içine hapsetmemek gerekir. Çünkü varoluşçuluk, bu hayatı anlam boyutuyla düşünen varoluşu/varoluşunu sorgulayan insanı konu edinir. İnsan yalnızca felsefenin değil, sosyoloji, psikoloji, edebiyat gibi birçok ilgi alanının da temelidir. Varoluşçuluk insana zengin bakış açısı aşıl原因an, düşüncenin sınırı olmadığını gösteren vazgeçilmez bir kaynaktır. Iris Murdoch'a göre, sanat felsefeden daha derine inmeyi başarır. "Her zaman fikirlerden daha derine inen ahlaki bir şey vardır", güçlü edebiyat eserlerinde iyiyle kötü arasında derin ve karanlık bir savaş vardır (Maggee, 1979: 434).

Sanat alanında varoluşçuluğun incelenmesine endüstri kentlerinde yaşamak zorunda olan toplumun yapısında meydana gelen değişimlerden başlamak gerekir. Toplumsal bunalımların ortaya çıkışı ilk olarak endüstri gelişmeleri ile başlamıştır. Bu bunalımlar güzel sanatlara da yansımıştır. İlk olarak Dışavurumcu, gerçeküstücü anlatımlar bu bunalımlarla ilişkili biçimlenmişlerdir. Sanatçılar yaratma edinimine en yakın ve eğilimli kesimdir. Yaratma eylemi, korkuya bir başkaldırı olarak tanımlanabilir (Yener, 2006: 14).

Başkaldırısını tuvallerinde gösteren ressamalar ise, yoğun olarak "figür ağırlıklı, korku, savaş, acı, ölüm, hiçlik veya özgürlük" gibi konuları ele alan yapıtlar ortaya koymuşlardır. İnsanın yaşadığı birbirine bağlı olumsuzluklar korkuyu gün ışığına çıkarmıştır. Pek çok farklı ruhsal sorunun altında da korku yatmaktadır. Varoluşçu felsefeye göre, birey kapıldığı korku sonucu çıkış yolu olarak ya intiharı seçecektir -ki bunu varoluşçular önermez- ya da eyleme yönelecektir. Birey varoluş sorununu, yaratma eylemi ile çözümlenebilir.

Sartre felsefesinde sanata ilişkin görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

"Ben bugün felsefeyi bir dram gibi düşünüyorum. Bugün, artık sorun neyse o olan özlerin durgun halini seyretmek değil, bir olaylar zincirinin kurallarını bulmak da değil artık. Bugün sorun, insandır, hem etken hem bir aktör olan insan. Çünkü o, dramını hem yazıyor, hem oynuyor, durumunun çelişkilerini yaşıyor, kişiliği harcayasıya ya da düşümlerini çözesiye. Bir tiyatro oyunu (Brecht'inki gibi destansı ya da dramsı) bugünün insanını sahneden göstermenin (yani, düpedüz insanı göstermenin) en uygun yoludur. Felsefe de bir başka bakımdan, bu insanla uğraşmak kaygısındadır. İşte bunun için tiyatro felsefesi ve felsefe de dramsıdır bugün" (Sartre, 1973: 103).

Varoluşçuluk umudun ancak eylemde bulunduğunu, kişiyi yaşatacak tek şeyin edimleri olduğunu öne sürer. Varoluşçuların, insanı edimlerini gerçekleştirebileceği en

doğru alanlardan birinin de sanat olduğunu işaret ettikleri söylenebilir. İnsanın kurtuluşu olarak tanımladıkları edimleri, kendini tasarlama, en iyi sanatsal yaratı ile mümkün kılınabilecektir.

### 3.2. Varoluşçuluk Türkiye’de Bugün Nasıl Algılanmakta

Tanzimat ve Meşrutiyet Döneminde dünyanın istikameti ve tarihsel süreç bağlamında mevcut kaynakların yetersizliğini fark eden Türk aydınları çağı yakalama gereği hissetmişlerdir.

Pozitivizm ile başlayan bu süreç, materyalizm, Bergsonculuk, pragmatizm, spiritüalizm, enerjizm, idealizm gibi akımlarla devam etmiştir. Cumhuriyet Dönemi düşünce hayatımızda görülen bu felsefi akımların kökleri Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemine dayanmaktadır. Batılılaşma ile fikir hayatımıza giren bu düşünce akımları eskiden var olan fikirlerle karşılaştığında dinamik bir fikir hayatı oluşmuştur.(Bayraktar, 2005: 352). Türkiye’de ortaya çıkan bu felsefi ekoller, ya farklı kültürle mensup felsefe ortamlarında üretilip kültür dünyamıza sonradan ithal edildiklerinden ya da farklı kültürde yetişmiş filozoflar tarafından üretildiğinden köksüz kalmıştır. Hâlbuki bir toplumun felsefi bir akımla tanışması milli kültür ortamı üzerine bir bilinçten geçmelidir (Gürsoy, 2006: 15).

İçinde bulunduğumuz 2015 yılında Türkiye’nin kısa dönem tarihine bakacak olursak, hızlı ve köklü değişimlerin yaşandığı yılları görürüz. Bugün global dünyanın bir parçası olan Türkiye, varoluş bunalımlarını batıya göre geç olsa da, derin şekilde yaşamaktadır. Tüketim toplumu tanımı içine kolayca dâhil edebileceğimiz büyük şehir günlük yaşamı bireyi boğan bir tekdüzelik içinde devam etmektedir. İnsanlar kendilerine sunulan, parlatılan, satın alınması için dayatılan şeyleri, ihtiyaç duymadıkları halde bir düzen içinde itaat ederek almaktadırlar. İhtiyaçların sınırsızlığında ekonominin ihtiyaç duyduğu döngüye hizmette kusur etmeyen insan, yaşadığı evi süsleyip kendini o eve ait hissettikçe sahip olduğu şeylerin yani konforun artık ona sahip olduğu gerçeği ile yüzleşebilmektedir.

Çağımız kuşağı anlaşılması zor bir kuşak olarak görülmektedir. Çağdaş insanın içinde bulunduğu trajik durum ve varoluşun yapısına dair düşünceler bu sorunla doğrudan ilişkilidir. Bugünün gençliği, kendi iç gerçeğini dinlemek ve başkaları tarafından işitilmek istemektedir. Varoluş koşullarında kendi anlamını umutsuzca oluşturmaya çalışmaktadır (Büyükdüvenci, 2001: 5).

Çağdaş dünyada, insanlık şerefi hakkındaki bilinç ve varlığın kutsiyeti kaybolmaya yüz tutmuştur. İnsan çevresini ve kendisini sosyal ya da biyolojik bir fonksiyon gibi görmeye başlamıştır. Şeref ve değer anlayışımız toplumda üstlendiğimiz fonksiyona indirgenmiş, insan olmanın değerine ilişkin bilinç kaybolmuştur (Bayraktar, 2011: 148). 2015 yılına gelindiğinde çalışmamız boyunca bahsettiğimiz varoluşçuluğun

benimsenmesinde önemli nedenlerden sayılan savaş, açlık gibi felaketlerin ortadan kalktığını ve yaşanmakta olan sıkıntıların insanoğlunun kendisine has sıkıntıları olduğunu görmekteyiz. Yaşadığımız yüzyılın felaket tanımı ontik buhranlar üzerinden yapılmaktadır. Bugünün Türkiye'sinde üniversitede kazanabildiğimiz bölümü okuyoruz, alıştığımız işlerde mecbur olduğumuz derecede çalışıyoruz. Ne istediği ve varoluşunun sınırları konusunda fikri olmayan insanlar yığını hızla çoğalıyor.

Chuck Palahniuk'un 1996 yılında yayımlanan *Dövüş Kulübü* isimli kitabı sinemaya uyarlanmış ve 1999 yılında ülkemizde gösterime girmiştir. Varoluş felsefeleri adına önemli bir yapıt olan film aslında bir isyanın filmidir. Filmde, her geçen gün tüketmekte olduğumuz dünyanın bize yüklediği sorumluluklara karşı başkaldırma işlenmiştir. *Dövüş Kulübü* kişisel değişim açısından modern toplumun etkilerini vurgulayarak Amerikan hayat tarzındaki kimlik özellikleri üzerinde durmuştur. Türkiye'ye yabancı gelmeyen içerik geniş kitleler tarafından izlenmiş ve hala konuşulmaktadır.

Varoluşçu düşünürler arasında etkisi göz ardı edilemeyen edebiyat eleştirmeni George Lukacs *Varoluşçuluk* başlıklı yazısında varoluş sorunsalının başına gelen özgürlük temasını varoluşun yarattığı bir fetiş olarak görmektedir. Sartre'ın 1943 yılında yayımladığı *Varlık ve Hiçlik* eserinin, Avrupa'da faşizmden kurtuluşun görünür olduğu ve özgürlük özleminin insanlarda en yoğun hissedildiği zamana denk geldiğini söylemektedir. Varoluşçuluğun neden bu kadar popüler olduğunu ve göklere çıkarıldığını zamanın koşullarıyla açıklamaktadır (Lukacs, 2007: 106).

Türkiye'ye döndüğümüzde, Marksist düşüncenin içinde yer aldığı geleneğin örneğin Hegel'in, gerektiği gibi anlaşılabilmiş olması durumunda, varoluşçuluk ve Sartre'ın daha derin özümsemiş olacağı söylenebilir (Hilav, 2014: 228).

İnsana yaptığı tercihleri ile yaşamının sorumluluğunu taşıması gerektiğini hissettiren ve bilinçli bir varlık olduğunu duyumsatan varoluşçuluk Türkiye'de benimsendiği dönemde Türk insanına yaşamı nasıl anlamlı kılabilirim sorusunun yanıtı bağlamında çeşitli alternatifler sunmuştur.

İnsan yaşamı, dostluklara ve toplum yaşamına derin şekilde bağlıdır. Toplumdan izole, bencil, sadece kendisi için yaşayan bir insan son derece yoksul bir dünyada yaşamaktadır. Yaşantısı ne derece yalıtılmışsa o derece temelsizdir ve hiçliğe doğru gitmektedir. Kendisini oyalayarak iç sıkıntısını yok sayan insan, bir bağımlı gibi yaşar. Çıkış yolunu ise, uyuşturucusuz yaşamda değil de uyuşturucunun dozunun artırıldığı bir hayatta bulur. Yalıtılmış içsel yaşantısını sürdürürken tekdüze alışkanlıklarının çare olmadığını fark edemez. Çünkü modern kapitalist iş bölümünün bir sonucu olarak ortak yaşam diye bir şey kalmamıştır. Nesneleşmiş, insani olmaktan uzak, dolayısıyla da insan ilişkilerinin de toplumsal eylemden kopuk oluşu söz konusudur. İnsan kaderindeki ölüme ilerlemektedir.

Kapitalist toplumun gündelik yaşantısı, insan ilişkileri sistemini nesneleşmiştir ve insan mekanik bir duruma gelmiştir. Bu yaşam tarzına başkaldırmak iç dünyaya kaçışa

neden olur orası da trajikomik bir çıkmaz sokaktır. Henrik Ibsen'in *Peer GYTN* isimli oyununun bir sahnesinde: Yaşlanan Peer Gynt, soğan soyarken soğan kabuklarının her birini yaşamın bir dönemine benzetir. Soğan çekirdeğine ve dolayısıyla kendi yaşamının çekirdeğine böyle ulaşacağını ummaktadır. Ancak kabuklar soyuldukça, dönemler birbiri ardına geçtikçe bir çekirdek bulunamaz (Lukacs, 2011: 241-242).

Batı düşüncesinin önemli duraklarından biri olan varoluşçu felsefenin öznelliği temele almakla birlikte kendi dışındaki diğer öznelerin varlığını da göz ardı etmemesi, insanın öznel bütünlüğüne ve onun varoluşsal gerçekliğine vurgu yapması, insanı seçme özgürlüğü ve bu seçimlerle daima yaratmakta olduğu bir evrende tamamlanmamış bir proje olarak görmesi bu felsefi düşüncenin ontolojik ve epistemolojik yönünün de göz ardı edilmemesi gerektiğini göstermektedir.

Özgürlüğü temele alan ve adeta onu insanın varoluşsal yazgısı olarak gören varoluşçu felsefe zaman ve mekân tasarımıyla da düşünce dünyasına farklı bir derinlik katmıştır. İşlediği konular, öne çıkardığı temalar ve ortaya koyduğu felsefi bakış açısıyla dönemin özelliklerini yansıtan varoluşçu felsefe kuşkusuz yukarda da ifade etmeye çalıştığımız gibi Türk Düşüncesine önemli etkilerde bulunmuş ve özellikle de edebiyatımızda farklı şekillerde bu etki kendini göstermiştir.

Varoluşçuluğun ülkemizde tanınmasında ve varoluşçu temaların (bulantı, yabancılaşma, yalnızlık, ölüm, kaygı, umutsuzluk, saçma vb.) ülkemizde yoğun olarak işlenmesinde dönemin siyasal, sosyal ve kültürel yapısı etkili olmuştur. Özellikle Kierkegaard, Heidegger, ve Sartre gibi bazı varoluşçu filozofların eserlerinin Türk diline kazandırılması ve bu filozoflara ait düşüncelerin ülkemizdeki -Hilmi Ziya Ülken başta olmak üzere- bazı yazarlar tarafından, dergilerde, tanıtma yazılarıyla, çeviri eserler yoluyla yayımlanmasının rolü çok büyüktür (Gül, 2014: 31).

## SONUÇ

### VAROLUŞÇULUĞUN UFKU

Varoluş felsefeleri; iki büyük Dünya Savaşı ardından insanlığın içine düşmüş olduğu buhran ve sıkıntıların, yabancılaşmanın, insanlık onurunun yitirilişinin, özgürlüklerin tehdit altında oluşunun yarattığı ağır trajik ortamda, üretilen eserler ile kendisini göstermiştir.

Varoluşçuluğun temel konu ve problematikleri; hayatın anlamı, insani ölçekte yaşanmaya değer olanın ne olduğu gibi konularda görülen derin bir tereddüt ve buhran çerçevesinde yoğunlaşmıştır. Bir başka deyişle, pozitivizm sonrası sanayileşme, şehirleşme, emperyalizm, ideolojik yıkımlar ve ideolojik kamplaşma süreçlerinin insanlığı getirdiği bunalım durumu varoluşçuların ele aldığı ortak temalar olmuştur.

Büyük ideolojilerin insanlığı kendileri gibi olmaya zorlamasını insanlık dışı gören ve insanın hiçbir ideoloji altında kendi varoluşunu gerçekleştiremeyeceği kanaatinde olan Sartre'ın *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır* isimli eseri bu noktada daha net anlaşılmuştur.

Jaspers'ın "Varoluşçuluk eğer yeniden insanın ne olduğuna inanacak olsa hemen o an yitip gider." sözleri bağlamında çalışmamızda; birbirinden ayrı başkaldırı olarak gelenekçi felsefeye karşı koyan varoluş felsefelerinin; insan üzerine hiçbir şey bilinemeyeceğini tutarlı bir şekilde ilan ettikleri görülmüştür. İnsanı temel aldığı için bir insan felsefesi olarak da kabul edilen varoluşçuluk genel olarak bilimi yadsımamışsa da, insanın kendi yaşamıyla olan gerçek ilişkisi konusunda bilimin bir temel teşkil edemeyeceğine inanmıştır. Yirminci yüzyılda, insanlığın içinde bulunduğu yalnızlık ve boşluk duygularına bir çare arayışı bağlamında ortaya çıktığını düşündüğümüz varoluş felsefeleri topluma dönük oyunlar, piyesler, romanlar ve şiirler aracılığıyla ortaya konmuştur.

Çalışmamızda örneklerine yer verdiğimiz teist varoluş filozoflarının, varoluşun sorumluluğunu alma noktasında ateist varoluşçulara göre daha rahat durumda olduğunu söyleyebiliriz.

Egzistans, bir var olmakta oluş hali olarak ele alındığında, pek çok felsefe tarihçisi, varoluş felsefelerinin Tanrı'nın varlığı fikri ile temellendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu yüzden de nihai merhalede mutlak anlamda bir varlık kavramına ihtiyaç vardır. Özgürlük düşüncesinde de bir Tanrı temeli gereklidir. Özellikle Tanrı düşüncesine dayanmayan varoluşçu felsefelerde sahipsiz dayanaksız en önemlisi de umutsuz kalan insanın kendisini başkaldırarak var etmeye yöneldiği görülmüştür.

Bireyin içinde bulunduğu toplumda; mitolojik, dini ya da politik alanda, genel kabulleri sorgulayabilme olanağına sahip olması varoluşçu felsefenin gelişme ortamı bulabilmesi açısından çalışmamızda önemli bir aşama olarak karşımıza çıkmıştır.



Varoluş felsefelerinin ortaya çıkışını hazırlayan değerler bunalımı ve bu yüzden insanın, insan olarak kendi içinde hissettiği boşluk bağlamında varoluş felsefeleri, insanın yalnız ve tedirgin oluşu, özgürlük arayışı, hayatın anlamsızlığı gibi problemlerin felsefi olarak ele alınması olarak karşımıza çıkmıştır. Varoluş felsefelerinin bahsettiğimiz problemleri ortaya koyma noktasında son derece başarılı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, bu problemlerin çözümü konusunda felsefe yalnız bırakılmıştır. Bu çerçevede, felsefi problemlerin çözümünde yaşanan kültür ve medeniyetin kendisini bir değerlendirmeye tabi tutması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Fransa'da Sartre varoluşçuluğunun benimsenip yaygınlaşması ve Marksizm'e doğru yöneliş, farklı şekillerde Türkiye'de de tekrarlanmıştır. Varoluş Felsefesi aydın zümreye hitap eden, sosyalist, anarşist bir felsefedir önyargısıyla ülkemizdeki tarihsel referanslarına yaygın olarak inilememiştir.

Pek çok felsefi akım gibi, varoluşçuluğu da, Batıdaki şekli ile olduğu gibi aktararak, kendi kültürel dinamiklerimizle ilişkilendiremeyen düşünürler olmuşsa da, varoluşçuluk hem İslam tasavvufu, hem İslam personalizmi açısından bizim geleneklerimizle de irtibatı olabilecek olan bir ekol gibi görünmektedir.

Konuyla ilgili olarak ele alınabilecek iki önemli varoluşçu J.P. Sartre ve G. Marcel'in aynı problemler karşısında iki farklı tavır ortaya koyduğu görülmüştür. Örneğin; insanı yüceltmek amacıyla yola çıkan Sartre'in "hiçliği dünya üzerine getiren varlık, insandır" bakış açısıyla insanı nihilizme götürdüğünü görmekteyiz. Marcel ise, aşk, dayanışma, merhamet, aile, yek-diğeri, birlikte varoluş gibi kavramlardan hareketle, dünyaya anlam getiren varlığın insan olduğunu söylemiştir.

Ateist varoluşçu filozofların Tanrı'sız dünyada insan varoluşunu bir temele oturtma çabaları Tanrı olmasaydı da biz var olurduk ama biz var olmasaydı Tanrı hiç var olamazdı gibi paradoksal bir hal almakta ve günümüz insanına bu konuda bir cevap vermekten uzak karamsar bir yönelim doğurmuştur. Ateist varoluşçuluğun, yaşanan içsel isyan, toplumla olan çarpık ilişkiler, devletle uyumsuzluk gibi problemlerle baş etmek için bireye çözüm olabilecek önerileri bulunmamaktadır. Onlara göre, çözümler sadece problemi ile baş başa olan bireyin elindedir. Bu noktada, ateist varoluşçuların çözüm üretmeyen iç daraltan bir felsefe geliştiriyor oluşları nedeni ile eleştirildiklerini görmekteyiz.

İnsanlığın tamamına ait olan kolektif kaynakları barındıran dünyada, özgür ve eğitilmiş insan, kaynak paylaşımında kendisine düşeni alamıyorsa ve sömürüldüğü kanaatinde ise, hakkını aramaya yönelmiştir. Başkaldırı noktasından varoluşçuluğa yaklaşırsak Topçu'nun da ifade etmiş olduğu İslami Sosyalizm ile yakınlaşmış oluruz. Bu bağlamda İslam bakış açısı ile varoluş felsefesi yapmanın mümkün olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Varoluşçuluk, insanı yalnızlığa ittiği, toplumla ilişkilerinde yüreklendirmediği, güç ve cesaret vermediği için de eleştirilmiştir ve edilgin bir felsefe olarak değerlendirilmiştir.

1940 ve 1960 yıllarının bireysel ve toplumsal sorunlarını netleştiren varoluşçuluk ortaya çıkardığı yeni sorunlarla bireyin varoluş sıkıntılarını sürdürdüğü görülmektedir.

Ülkemizde varoluşçuluk etkileri incelendiğinde, özellikle Kenan Gürsoy Ekolü örneğinden hareketle varoluşçuluk, personalizm ve tasavvuf düşüncesi arasında güçlü bağlar olduğu ve felsefe-tasavvuf birlikteliği içinde, Türk Düşüncesinde özgün felsefi imkânlar ortaya çıkabileceği görülmüştür.

Varoluşçuluğun günümüz insanı üzerinde yarattığı en büyük etki bütün dış etkilerden bağımsız olarak insanları kendini tanımaya itmiş olmasıdır. Bugünün dünyasında en çok satan kitaplara baktığımızda listenin ilk sıralarında kişisel gelişim kitaplarının olduğunu görmekteyiz. Okunan kitaplardan hareketle varılan noktada, yeteneklerini ortaya çıkarmak isteyen insanın, hayat kalitesini artırmak ve kendisini üst düzeyde gerçekleştirmek istediğini görmekteyiz. Varoluşsal dinamiklerin açığa çıkmasına bir örnek teşkil eden bu duruma varlığının bilincine varan kadınların kendilerini ortaya koyma çabası olan feminist hareketler gibi çeşitli farkındalıkları da ekleyebiliriz.

## YARARLANILAN KAYNAKLAR

A Dergisi (1956-1960). Sayılar: 7, 8, 12, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 27, İstanbul.

Adam Schaff, Pyama, P. Gidenko (1966). Marksizm, Varoluşçuluk ve Birey, çev. E. Dinçer, İstanbul: De.

Akarsu, Bedia (1979). Çağdaş Felsefe, İstanbul: MEB.

Akarsu Bedia (1994). Çağdaş Felsefe Kant'dan Günümüze Felsefi Akımlar, İstanbul: İnkılap.

Akış, Yasemin (2007). Albert Camus ve J.P. Sartre'da Saçma'nın Karşılaştırılması, Sos. Bil. Enst., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla

Arıcan, Musa Kazım (2005). "Spinoza Felsefesinde İnsan" Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 42, Ankara.

Aydemir, Mustafa (2014). "Rasim Özdenören'in Öykülerinde Varoluşçuluğun İzleri", Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Vol:9/6.

Baret, William (2003). İrrasyonel İnsan, çev. S. Özer, Ankara: Hece.

Bayraktar, Fulya (2014-a). Bağlanma Hürriyeti Bir Gabriel Marcel Okuması, Ankara: Aktif.

Bayraktar, Fulya (2011). "Gabriel Marcel'de Ben-Sen Diyalektiği", Başka Dergisi, Ben ve Öteki, Sayı: 7, (148-167).

Bayraktar, Levent (2000). "Albert Camus ve Yunus Emre'de Absurd Kavramı", Felsefe Dünyası Dergisi, Cilt:31, Sayı:1, (81-102).

Bayraktar, Levent (2005). "Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi", ed. Ahmet Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi, Cilt:3, (349-374), Ankara: Babil.

Bayraktar, Levent (2009). "Bir Düşünce Ekolü Olarak Anadoluculuk", Felsefe Dünyası Dergisi, 2009/1, Sayı:49, (69-80).

Bayraktar, Levent (2013). "Yunus'un Değer Metafiziğine Bir Giriş Denemesi", Gelenekten Geleceğe Dergisi, Sayı:3, (89-96), Ankara: Mekam.

Bayraktar, Levent (2014-b). Felsefe İle, Ankara: Aktif.

Bayraktar Levent (2015), Türk Düşüncesi Üzerine Bazı Gözlemler, Türk Yurdu Dergisi, Yıl: 104, Sayı: 337.

- Birand, Kamran (1962). Existencialisme Üzerine I, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt: 10, .Sayı: 1, (41-47), Ankara.
- Birand, Kamran (1964). Existencialisme Üzerine II, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt: 12, .Sayı: 1, (99-112), Ankara.
- Blackham, H. J. (2012). Altı Varoluşçu Düşünür, çev. Ekin Uşşaklı, Ankara: Dost.
- Bozkurt, Nejat (1975). Jean Paul Sartre'ın İnsan Anlayışı, Hacettepe Üniversitesi, SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Bozkurt, Nejat (2013). Eleştiri ve Aydınlanma, 3. Basım, Ankara: Sentez.
- Büyükdüvenci, Sabri (2001). Varoluşçuluk ve Eğitim, Ankara: Siyasal.
- Colette, Jacques (2006). Varoluşçuluk, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost.
- Cumhuriyetin 75. Yılı Ansiklopedisi (1999). 1954-1978 Arası Dönem, Cilt: 2, İstanbul: YKY.
- Çubukçu, İbrahim Agâh (1986). Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, S: 174, Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fak. Yay.
- Cüheni, Mani b. Hammad (1993). Çağdaş Fikir Akımları Ansiklopedisi, çev. Hasan Fehmi Ulus, İstanbul: Beka.
- Çelebi, Vedat (2014). "J. P. Sartre'ın Varoluşçuluk Düşüncesi", Beytülhikme An International Journal of Philosophy, Vol:4, Issue: 2.
- Çüçen, A. Kadir (2000). Heidegger'de Varlık ve Zaman, Bursa: Asa.
- Çüçen, A. Kadir (2015). Varoluş Filozofları, İstanbul: Sentez.
- Dindar, Bilal (1988). Emanuel Mounier'de Personalizm, Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yay.
- Direk, Zeynep ve Güremen Refik (2013). Çağdaş Fransız Düşüncesi, Sartre'ın Ontolojisi ve Özgürlük Ahlakı Fikri, İstanbul: Minör.
- Direk, Zeynep (2007). Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt: 3, İstanbul: İletişim.
- Doğan, Mehmet Can (2008). "Yücel Dergisinin Fikri ve Edebi Tahlili", Gazi Türkiyat Dergisi, İstanbul.
- Durakoğlu, Abdullah (20013). "Mevlana ve Marcel'de İnsan Varlığı", Akademik Araştırmalar Dergisi, İstanbul.

Durmuş, Gökay (2013). “Özdemir Asaf Şiirinde Egzistansiyalist Öğeler ve Kendilik Kavramı”, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Winter, Vol: 8/1.

Elmacı, Tuğba (2013). “Kader ve Masumiyet Filmleri Bağlamında Melodram Türünün Yeniden Üretimi”, Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks, Vol: 5.

Erol, Ertan (2012). “Demir Özlü’nün Öykücülüğü”, KHO Bilim Dergisi, Cilt: 22, Sayı: 1, Ankara.

Esenyel, Melek Zeynep (2012). “İnsanın İnsan Olmak Bakımından İşlevi Nedir?: Aristotelesçi Bir Bakış”, Kaygı Dergisi, Sayı: 18, (209-220), Bursa.

Evis, Ahmet (2012). “Bilge Karasu’nun Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı Öyküsünde Din ve Bireyleşme”, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Vol: Spring, 7/2.

Foulquie, Paul (1995). Varoluşçuluk, çev. Yakup Şahin, İstanbul: İletişim.

Garaudy, Roger (2007). Kafka, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Yirmidört.

Grene, M. (1976). Philosophy in and out of Europa, Berkeley: University of CA Press.

Gül, Fikri (2014). “Varoluşçu Felsefenin Türk Düşünce Hayatındaki Yansımaları”, Pamukkale Üniversitesi, SBE Dergisi, Sayı: 18 (16-20), Denizli.

Gündoğan, Ali Osman (1999). “Edebiyat ve Felsefe İlişkisi Üzerine”, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 40, Sayı: 1, (195-204), Ankara.

Gündoğan, Ali Osman (2010). “Felsefe ve Edebiyat İlişkisi Üzerine”, Röportaj: Vefa Taşdelen, Bizim Külliye Dergisi, Sayı: 46, (10-15), Ankara: TDV Yayın.

Gündoğan, Ali Osman (2011-a). Ahlaktan Siyasete, Bursa: MKM.

Gündoğan, Ali Osman (2011-b). Felsefeye Giriş, İstanbul: Dem.

Gündoğan, Ali Osman (2014). “Albert Camus ve Sartre Kavgası”, Erişim Tarihi: Haziran, 2014, <http://www.aliosmangundogan.com/Makaleler.php>

Gündoğan, Ali Osman (2011). Başkaldıran İnsan, Bursa: MKM.

Günyol, Vedat (1994). “Cumhuriyet Sonrası Sanat ve Edebiyat Dergileri”, Türkiye’de Dergiler Ansiklopediler, İstanbul: Gelişim.

Gürsoy, Kenan (1991). Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler, Ankara: Akçağ.

- Gürsoy, Kenan (2006). Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?, Ankara: Etkileşim.
- Gürsoy, Kenan (2007-a). Bir Evrensel Projemiz Var mı?, Ankara: Etkileşim.
- Gürsoy, Kenan (2007-b). Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş, Ankara: Lotus.
- Gürsoy, Kenan (2013) Birleyerek Oluşmak, Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar, Ankara: Aktif Düşünce.
- Gürsoy, Kenan (2014). Varoluş ve Felsefe, Ankara: Aktif Düşünce.
- György, Lukacs (2011). Avrupa Edebiyatı ve Varoluşçuluk, Ankara: Epos.
- Hançerlioğlu, Orhan (1989). Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Remzi.
- Hızır, Nusret (2007). Felsefe Yazıları, İstanbul: Kırmızı.
- Hilav, Selahattin (1995). Felsefe Yazıları, Sartre’ın Düşünce Dönemleri ve Sartre Felsefesinin Ana Çizgileri, İstanbul: YKY.
- Hilav, Selahattin (2014). Felsefe Yazıları, Sartre’ın Düşünce Dönemleri ve Sartre Felsefesinin Ana Çizgileri, İstanbul: YKY.
- Husserl, Edmund (2012). Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, çev. Harun Tepe, Ankara: BilgeSu.
- Işık, Mehmet Fatih (2014). Dostoyevski’de Varoluşçuluk, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, Van.
- Jaspers, Karl (1981). Felsefeye Giriş, çev. Mehmet Akalın, İstanbul: Dergah.
- Karakaya, Talip (2004). Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu, Ankara: Elis.
- Karasu, Bilge (1999). Öteki Metinler, İstanbul: Metis.
- Kaufmann, Walter (1964). Dostoyevski’den Sarte’a Varoluşçuluk, İstanbul: De.
- Kaufmann, Walter (2001). Dostoyevski’den Sarte’a Varoluşçuluk, İstanbul: YKY.
- Kaya, Kamuran (2014). Hukukta Yabancılaşmaya Tepki: J. P. Sartre ve Varoluşçu Hukuk, Ankara: Adalet.
- Kayalı, Kurtuluş (2009). Memleketi Tanımak, Ankara: Doğu Batı.
- Kierkegaard, Soren (2013). Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, çev. M. M. Yakupoğlu, İstanbul: Doğu Batı.
- Koç, Emel (2004). Gabriel Marcel ve Sadakat, Ankara: Art.

Koç, Emel (2008). “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, Süleyman Demirel Üniv, Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 18, (161-184).

Kösedağ, Sinan (2014). “Sartre: Yazmak ve Varolmak” Felsefe-Edebiyat ve Değerler, düz. C. Kabakcı, Kahramanmaraş: Öncü.

Kurt, Mustafa (2009). “Varoluşçuluğun Türk Edebiyatına Girişi ve İlk Etkileri”, Gazi Türkiyat Dergisi, Cilt:4, Ankara.

Küyel, Mübahat Türker (1976). Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi, Ankara: Ank. Üniv. Rektörlüğü Yay.

Lahbabi, M. Aziz (1972). İslam Şahsiyetçiliği, çev. İsmail Hakkı Akın, İstanbul: Yağmur.

Lukacs, George (2007). “Varoluşçuluk Felsefe Tartışmaları”, Sayı: 39, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay. (Orijinal olarak, ‘Zwei Europäische Philosophien (Marxismus und Existentialismus’ adı ile Die Umschau II, Ocak 1947 içerisinde yayımlanmıştır.)

MacIntyre, Alasdair (2001). Varoluşçuluk, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Engin.

Maggee, Bryan (1979). Yeni Düşün Adamları, İstanbul: MEB.

Magill, Frank (1992). Egzistansiyalist Felsefe’nin Beş Klasiği, İstanbul: Dergah.

Makal, Oğuz (1994). Sinemada Yedinci Adam, 2. Basım, İzmir: Ege.

Mayer, Frederick (1974). Yirminci Asırda Felsefe, İstanbul: Hareket.

Megill, Alan (2008). Aşırılığın Peygamberleri, çev. Tuncay Birken, Ankara: Ayraç.

Moran, Berna (1974). Edebiyat Kuramları ve Eleştiri, 2. Baskı, İstanbul: Cem.

Maunier, Emmanuel (1986). Varoluş Felsefelerine Giriş, İstanbul: Alan.

Murdoch, Iris (1983). Sartre’in Yazarlığı ve Felsefesi, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yazko.

Okumuş, Salih (2012). “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Romanlarında Zaman ve Mekan Bağlamında Yabancılaşmanın Tezahürleri” ODÜ Sosyal Bilimler Enst., Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Cilt:3, Sayı: 5, (108-120), Ordu.

Özdemirci, Ekin Gündüz (2013). “İskandinav Estetiği: Dagur Kari Filmlerinde Varoluşçu Sorgulamalar”, İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 12, Sayı: 23, (115-138), İstanbul.

Özgen, Seyfi (1956). “Ölüm Karşısında Heidegger ve J. P. Sartre” A Dergisi, Sayı: 7-8, (8-9), İstanbul.

- Özköse, Kadir (2007). “Mevlana Celaleddin-i Rumi’nin Düşünce Dünyası”, Tasavvuf İlim ve Akademik Araştırma Dergisi, (Mevlana’ya Armağan Sayısı), Yıl: 8, Sayı: 20, (79-92), Konya.
- Özön, Nejat (1960). Karagözden Sinemaya Türk Sineması ve Sorunları, Ankara: Kitle.
- Öztürk, Kazım (2011). İbn-i Arabi’nin Evrensel Mesajları, Konya: Nüve.
- Platon (2012). Sokrates’in Savunması, çev. Ari Çokona, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay.
- Pehlivan, Meriç (2015). Mevlana ve Sartre’da Varlık ve Oluş, Süleyman Demirel Üniv. SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, Isparta.
- Ritter, Joachim (1954). Varoluş Felsefesi Üzerine Konferanslar, çev. Hüseyin Batuhan, İstanbul: İst. Üniv. Ed. Fak. Yayınları.
- Safa, Peyami (1957). Egzistansiyalizm II, Türk Düşüncesi Dergisi, C: 6, Sayı: 35, (22-26), İstanbul.
- Sartre, J. P. (1973). Çağımızın Gerçekleri, çev. Sebahattin Eyüboğlu-Vedat Günyol, İstanbul: Çan.
- Sartre, J. P. (2012). Varoluşçuluk, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say.
- Sartre, J. P. (2013). Egonun Aşkınlığı, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, İstanbul: Alkım.
- Sartre, J. P. (2013). Bulantı, çev. Selahattin Hilav, Ankara: Can.
- Shayegan, Daryush (2012). Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis.
- Shayegan, Daryush (2013). Melez Bilinç, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis.
- Sidiropoulou, Chryssi (2011). Self, Other and Nothingness in Western Philosophy and Islamic Mysticism içinde, (107-124), Springer, Netherland.
- Simon, Pierre Henry (1952). Tarih Önünde Sartre ve Camus, çev. Nevzat Yılmaz, C: 23, (9-22), Terre Humain.
- Stewart, Jon (2009). Kierkegaard’s International Reception, Tome III: The Near East, Asia, Australia and the Americas Aldershot: Ashgate, (ilgili bölümün yazarı; Türker Armaner), Vol: 8, Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources.
- Störig, Hans Joachim (2013). Vedalardan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say.



- Şan, Emre (2015). Merleau Ponty, İstanbul: Say.
- Tahir, Şehnaz (2002). "Translation as Conveyor, Critical Thought in Turkey in the 1960s", Works and Days, 39/40, Vol. 20, No: 1&2.
- Taşdelen, Vefa (2004). Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş, Ankara: Hece.
- Taşdelen, Vefa (2009). Varoluşçuluk ve Edebiyat, Van: Beyaz Gemi.
- Taşdelen, Vefa (2011). "Augustinus ve Yunus Emre'de İç-Ben Alanı", Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi, Karşıtlıklar Ben ve Öteki 7. Sayısı, İstanbul: Yerküre.
- Tekin Bender, Merih (2009). "Varoluşçuluk ve Jean Paul Sartre Örnekleme", Sanat ve Tasarım Dergisi, Sayı:4, (23-33), Ankara: Gazi Üniv. Güzel Sanatlar Fak. Yay.
- Timuçin, Afşar (1985). Niçin Varoluşçuluk Değil?, İstanbul: Süreç.
- Topçu, Nurettin (1967). Varoluş Felsefesi, İstanbul: Hareket.
- Topçu, Nurettin (1995). İsyân Ahlakı, çev. M. Kök-M. Doğan, İstanbul: Dergâh.
- Turhan, Sibel Tuna, Gündoğan, Ali Osman, Önal, Mehmet Naci, (2015). "Türk Masallarında Varoluşçuluk Tasarımı Üzerine Bir Deneme", Atatürk Üniv. Türkiyat Araşt. Dergisi, Sayı: 53, (121-147), Erzurum.
- Uçar, Aslı (2007). 1950'ler Türkiye'sinde Edebiyat Dergiciliği: Poetikalar ve Politikalar, Bilkent Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Ülken, Hilmi Ziya (1936). Yirminci Asır Filozofları, İstanbul: Kanaat.
- Ülken, Hilmi Ziya (1946). "Existentialisme'in Kökleri I", İstanbul Mecmuası, Cilt: 7, (2-4), Sayı: 66, İstanbul.
- Ülken, Hilmi Ziya (1946). "Existentialisme'in Kökleri II", İstanbul Mecmuası, Cilt: 7, (3-4), Sayı: 67, İstanbul.
- Ülken, Hilmi Ziya (1946). "Sartre ve Existentialisme", İstanbul Mecmuası, Cilt: 7, (2-4), Sayı: 68, İstanbul.
- Ülken, Hilmi Ziya (1967). Humanisme des Cultures, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay.
- Ülken, Hilmi Ziya (2001). Bilgi ve Değer, İstanbul: Ülken Yay.
- Ülken, Hilmi Ziya (2007). Bilim Felsefesi, İstanbul: Ülken Yay.
- Ülken, Hilmi Ziya (2009). Felsefeye Giriş, İstanbul: İş Bankası Yay.
- Ülken, Hilmi Ziya (2012). Aşk Ahlakı, İstanbul: İş Bankası Yay.

Ülken, Hilmi Ziya (2013). Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul: İş Bankası Yay.

Ülken, Hilmi Ziya (2012). Varlık ve Oluş, Ankara: Doğu Batı.

Verneaux, Roger (1994). Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay.

Veysel, Çetin (2011). 1900’den Günümüze Büyük Düşünürler, İstanbul: Etik.

Vural, Mehmet (2008). “Nikolay Berdyaev’in Devrim Karşıtlığı Bağlamında Özgürlük Felsefesi”, Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 14, İstanbul.

Wahl, Jean (1999). Varoluşçuluğun Tarihçesi, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel.

Yaşat, Doğan (2013). Bilge Karasu’yu Okumak, haz. Doğan Yaşat, İstanbul: Metis.

Yener, Tuğba (2006). Varoluşçu İzleklerin Bacon, Malevich, Pollock ve Giacometti’nin Yapıtlarında Plastik Açından İncelenmesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

## İNTERNET KAYNAKLARI

- “Yücel Kayıran’ın Ruhlukta Şiirine Ontik Bir Bakış Denemesi” Erişim Tarihi: 02.03.2015, <http://www.yenimakale.com/yucel-kayiranin-ruhlukta-siirine-ontik-bir-bakis-denemesi>.
- “Standford Encyclopedia of Philosophy”, Erişim Tarihi: 14.02.2015, <http://www.plato.stanford.edu/entries/schelling>
- “Biyografi” Erişim Tarihi: 02.03.2015, <http://www.biyografi.net/kisiyrinti.asp?kisiid=1641>.
- “Marksist.org” Erişim Tarihi: 01.02.2015, <http://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/exist/sartre.html>.
- Sezer, Sennur (2003). “Asi Bir Öykücü Kuşağı”, Radikal Kitap, Erişim Tarihi: 05.12.2003 <http://www.Radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=haberyazdir&articleid>
- YÖK, Erişim Tarihi: 01.02.2016. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

## **EK: TÜRKİYEDE VAROLUŞÇULUK İLE İLGİLİ TEMEL AKADEMİK ÇALIŞMALAR**

### **1. Prof. Dr. Afşar Timuçin**

- (1985). Niçin Varoluşçuluk Değil ?, İstanbul: Süreç.
- (1997). Sorumluluk Nedir?, Felsefe Dünyası Dergisi, (15-23), Ankara: Ed. Fak. Yay.
- (2001). Düşünce Tarihi, Varoluşçuluk ve Yapısalcılık, (385-740), İstanbul:Bulut.
- (2004). Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Bulut.
- (2004). Descartes Felsefesine Girişi, İstanbul: Bulut.
- (2008). Estetik, İstanbul: Bulut.
- (2008). Düşünce Tarihi, Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları, (720-740), İstanbul: Bulut.
- (2009). Felsefe Bir Sevinçtir, İstanbul: Bulut.

### **2. Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan**

- (1997). Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi, İstanbul: Birey.
- (1999). “Edebiyat ve Felsefe İlişkisi Üzerine”, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 40, Sayı: 1, (195-204), Ankara.
- (2000). De L’Absurde a la Morale de la Révolte, Hacettepe Üniversitesi Ed. Fak. Dergisi, sayı: 17 (1), (27-32), Ankara.
- (2004). Albert Camus, Maurice Blondel, Bulantı, Bırakılmışlık, Ciddiyet Ruhu, Eylem Felsefesi, Felsefe Ansiklopedisi, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma.
- (2010). Felsefe ve Edebiyat İlişkisi Üzerine, Röportaj: Vefa Taşdelen, Bizim Külliye Dergisi, Sayı: 46, (10-15), Ankara: TDV Yayın.
- (2007). Bergson, İstanbul: Say.
- (2010). Felsefeye Giriş, İstanbul: Dem.
- (2011). Ahlaktan Siyasete, Bursa: MKM.
- (2011). Albert Camus Hayatı Yapıtları ve Felsefesi, Bursa: MKM.

- (2014). Felsefe ve Edebiyat, Konya: Çizgi.
- (2015). Kendimi Bilişim ve Varoluşum İçin Başkası Ne İfade Eder?, Birlikte Yaşamak içinde, (121-126), Ankara: Hece.
- (2015). Varoluş ve Ahlak, Ahlak Felsefesi Yazıları içinde, (77-87), Ankara: Elis.
- (2015). Erzurum'un Yüzleri Nurettin Topçu, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay.
- (2015). Türk Masallarında Varoluşçuluk Teması Üzerine Bir Deneme, Atatürk Üniv. Türkiyat Araşt. Enst. Dergisi, Sayı: 53, (123-147), Erzurum.

### **3. Prof. Dr. Emel Koç**

- (1992). Edmund Husserl Felsefesinde Cogito, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı:7, (74-83).
- (1992). J. P. Sartre Felsefesinde Varlık Hakkında Fenomenolojik Araştırma, Araştırma Dergisi, Cilt: 14, (219-230).
- (1993). Fenomenoloji Bir Bilim midir?, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 9, (75-80).
- (1994). Görünüş ve Gerçeklik, Araştırma Dergisi, Cilt: 15, (235-243).
- (1998). J. P. Sartre ve A. Camus Felsefelerinin Absurd (Saçma) Kavramı Açısından Değerlendirilmesi, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 27, (54-67).
- (1999). J. P. Sartre Felsefesinde Ben-Başkası-İletişim Problemi, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt: 40, (333-347).
- (1999). Yunus Emre ve Egzistansiyalistlerde Zamansallık ve Ölüm, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı:29, (35-46).
- (2000). İnsan ve Sadakat, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı:35, (49-57).
- (2004). Bağlanma, Felsefe Ansiklopedisi, ed. Ahmet Cevizci, Bursa: Etik.
- (2004). Gabriel Marcel ve Sadakat, Ankara: Art.
- (2014). Felsefe ve Edebiyat İçinde Varoluşsal Bir Problem Olarak Ölüm Üzerine Bir Değerlendirme: Tolstoy'un Ivan Ilyiç'in Ölümü Adlı Eseri, Konya: Çizgi.
- (2014). Gabriel Marcel Üstüne, Ankara: Pegem.

#### **4. Doç. Dr. Fulya Bayraktar**

- (2006). Gabriel Marcel'de İnsanın Metafizik Yolculuğu ya da Homo Viator, Lapsus Galatasaray Üniv. Felsefe ve Sosyoloji Bölümleri Dergisi, Sayı:1, (140-144).
- (2008). G. Marcel'de İnsan, Bilim, Teknik ve Anlam İlişkisi Üzerine, Felsefe Dünyası Dergisi, S: 48, (90-96).
- (2010). Öteki'ne Felsefi Bakış, Türk Yurdu, Sayı: 279, (17-19).
- (2011). Gabriel Marcel'de Ben-Sen Diyalektiği, Başka Dergisi, Ben ve Öteki Sayısı, Sayı: 7, (148-167).
- (2011). Kültürle İlişkisi Bağlamında Kadının Ontolojik ve Metafizik Statüsü Üzerine, Türk Yurdu, Cilt: 31, Sayı: 283, (154-156).
- (2011). Gabriel Marcel, 1900'den Günümüze Büyük Düşünceler, ed. Çetin Veysel, Ankara: Etik.
- (2013). Birleyerek Oluşmak, Prof. Dr. Kenan Gürsoy ile Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar, haz. Fulya Bayraktar, Levent Bayraktar, Ankara: Aktif Düşünce.
- (2014). Felsefe, Tasavvuf ve Edebiyat İlişkileri Üzerine Sohbet, Bizim Külliye, Sayı: 59, (10-17).
- (2014). Güncel Problemlere Kadim Çözümler: Mevlana'yı Bugün Adına Yeniden Okumak, Türk Yurdu, Sayı: 328, (67-69).
- (2014). Bağlanma Hürriyeti- Bir Gabriel Marcel Okuması, Ankara: Aktif Düşünce.
- (2014). Varoluş ve Felsefe, Prof. Dr. Kenan Gürsoy ile sohbet, kitapta bir bölüm 'Neden Varoluş ve Felsefe', Ankara: Aktif Düşünce.
- (2015). Birlikte Yaşamının İmkânı ve Değerleri Üzerine, Türk Yurdu, Sayı: 331, (31-33).

#### **5. Yrd. Doç. Dr. Gaye Çankaya Ekzen**

- (2010). Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi, Jean Paul Sartre, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Ekzen, İstanbul: İthaki.
- (2010). Jean Paul Sartre Tarihin Sorumluluğunu Almak, Sartre'ın Geç Dönem Felsefesi Üzerine, (Zeynep Direk ile birlikte), İstanbul: Metis.

## **6. Prof. Dr. A. Kadir Çüçen**

- (2012). Martin Heidegger: Varlık ve Zaman, Bursa: Sentez.
- (2012). Felsefeye Giriş, Bursa: Sentez.
- (2013). Merleau- Ponty Üzerine, (Ed.), Bursa: Sentez.
- (2013). Heidegger Üzerine, (Çev., Ed.), Bursa: Sentez.
- (2013). Arendt Üzerine (Ed.), Bursa Sentez.
- (2014). Varlık Felsefesi (M. Zeynep Zafer-Adnan Esenyel ile birlikte), Bursa: Ezgi.
- (2014). Kierkegaard Üzerine, (Ed.), Bursa: Sentez.
- (2015). Varoluş Filozofları, (Ed.), Bursa: Sentez.

## **7. Prof. Dr. Kenan Gürsoy**

- (2007). Maurice Merleau-Ponty'de Algı Problemine Giriş, Ankara: Lotus.
- (2013). Birleyerek Oluşmak, Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar, Ankara: Aktif Düşünce.
- (2014). Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?, Ankara: Aktif Düşünce.
- (2014). Bir Evrensel Projemiz Var mı?, Ankara: Aktif Düşünce.
- (2014). Varoluş ve Felsefe, Ankara: Aktif Düşünce.
- (2015). Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler, Ankara: Aktif Düşünce.
- (2015). Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar, Ankara: Aktif Düşünce.

## **8. Prof. Dr. Nejat Bozkurt**

- (1975). Jean Paul Sartre'nin İnsan Anlayışı, Hacettepe Üniv. YL Tezi, Ankara.
- (2004). Bilimler Tarihi ve Felsefesi, İstanbul: Morpa.
- (2004). 20. Yüzyılda Düşünce Akımları, İstanbul: Morpa.
- (2008). Kavramların Evrimi 'Filozoflar ve Düşünürlerin Tanıklıklarıyla', Ankara: Say.
- (2012). Felsefe Işığıyla Arayışlar, İstanbul: Ayrıntı.

(2013). Eleştiri ve Aydınlanma, Ankara: Sentez.

### **9. Prof. Dr. Şahin Yenişehirlioğlu**

(1982). Felsefe ve Sanat, Ankara: Dayanışma.

(1992). Düşünce Kosmosu Felsefe Yazıları, Ankara: Alkım.

(1996). Felsefe ve Diyalektik-Bilgi Kuramı, Ankara: Ümit.

### **10. Prof. Dr. Talip Karakaya**

(1998). Martin Heidegger Düşüncesinde Ölüm, Doğu Batı Dergisi, Sayı: 4, (23-35).

(2003). Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi, Uludağ Üni. Fen. Ed. Fak. Sos. Bil. Dergisi, Sayı: 5, (23-35).

(2004). Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu, Ankara: Elis.

(2004). J. P. Sartre Felsefesinde Kendisi İçin Varlık'ın Ontolojik Analizi, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 39, (73-88).

(2004). Metafizik, Lous Milet'den çev., Ankara: Elis.

(2004). J. P. Sartre ve Varoluşçuluk, Ankara: Elis.

(2010). Martin Heidegger ve J. P. Sartre Felsefesinde Varoluş Kavramının Ontolojik Fenomenolojik ve Varoluşçu Boyutta Analizi, Dumlupınar Üniversitesi, Sos. Bil. Dergisi, Sayı: 26, (169-174).

### **11. Prof. Dr. Zeynep Direk**

(2000). Başkalık Deneyimi, Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler, İstanbul: YKY.

(2002). Heidegger Üstüne: Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği, Bilgi ve Değer, hazırlayan Yard. Doç. Dr. Şahabettin Yalçın, (49-82), Ankara: Vadi.

(2003). İmge Üstüne: Sartre ve Levinas, Mimarlık ve Felsefe, ITU.

(2003). Başkada Aynı Kalmak: Türk Başkalığını Felsefi Olarak Düşünmenin Yolları Üstüne, Toplumbilim, Güz, sayı 98, (20-32).

(2003). Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler, İstanbul: Metis.

- (2006). Bir Entelektüel Olarak: Jean-Paul Sartre, Doğu-Batı Dergisi, Şubat, Mart, Nisan, (119-138).
- (2007). Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt: 3, İstanbul: İletişim.
- (2008). Heidegger’in Gülümseyişi, Hasan Ünal Nalbantoğlu’na Armağan, derleyen Adile Aslan Avar, Devrim Sezer, (441-453), İstanbul: İletişim.
- (2008). Kierkegaard ve Levinas: Etik ve Politika”, Baykuş, Sayı 1, Ocak, (141-164).
- (2008). Heidegger’in Sanat Anlayışı, Cogito: Heidegger Varlığın Çobanı, sayı 64, (106-123), YKY.
- (2010). Sonsuza Tanıklık, Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar, İstanbul: Metis.
- (2010). Şiddetin Eleştirisi Üzerine, İstanbul: Metis.
- (2012). Cinsiyetli Olmak, Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar, İstanbul: YKY.
- (2013). Çağdaş Fransız Düşüncesi, Derleme, (Refik Güremen ile), İstanbul: Minör.
- (2013). Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak, Sartre’ın Geç Dönem Felsefesi Üzerine, İstanbul: Metis.
- (2015). Ahlakın Temeli, ed. Ömer Türker, İstanbul: Nobel.
- (2016). Phenomenology Encounters Psychoanalysis: Merleau-Ponty’s Response to Lacan’s Mirror Stage, Chiasmi International.
- (2016). Simone de Beauvoir’s Relation to Hegel’s Absolute, Blackwell Companion to Simone de Beauvoir, Basic Blackwell.

## **12. Prof. Dr. Vefa Taşdelen**

- (2003) Kierkegaard’da Benlik ve Varoluş, Ankara: Hece.
- (2003). Felsefeden Edebiyata, Ankara: Hece.
- (2010). Edebiyatın Varoluşsal Boyutu, Bizim Külliye, Sayı: 47, Ankara: TDV Yay.
- (2011). Edebiyattaki Felsefe Felsefedeki Edebiyat, Bizim Külliye, Sayı:
- (2011). Varoluş Felsefelerinde Varoluşun Özden Önceliği Sorunu, Beytülhikme Dergisi, Sayı: 1, (27-55).