

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

GABRİEL MARCEL'DE SOMUT FELSEFE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

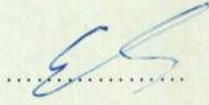
Hazırlayan
Mehmet BORAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Nurten GÖKALP

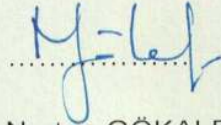
Ankara–2013

ONAY

Mehmet BORAN tarafından hazırlanan "Gabriel MARCEL'de Somut Felsefe" başlıklı bu çalışma, 01.08.2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe Anabilim dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Emel KOÇ (Başkan)



Prof. Dr. Nurten GÖKALP (Üye)



Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Üye)

ÖZET

BORAN, Mehmet. Gabriel MARCEL'de Somut Felsefe, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013

'Gabriel Marcel'de Somut Felsefe' adlı bu çalışmada Marcel düşüncesinde 'somut felsefe'nin yeri ve önemi ele alınmıştır. Bu açıdan soyut ve kavramsal düşüncenin karşısına varoluşun somutluğunu koyan Marcel için somut olmayan her felsefe nihai olarak çıkmaza girecek olan bir düşünme serüvenidir. Bu nedenle de Marcel felsefenin varoluşsal (somut) bir kesinliğe dayanması gerektiğini söyler.

Bu somut kesinlik her şeyden önce varoluşun içinde bedenen bulunan insanın deneyimi ile başlar. Bu açıdan geleneksel deneyim anlayışını eleştiren Marcel, deneyimin içinde metafiziksel bir boyut olduğunda ısrar eder. Bu metafiziksel boyutun anlaşılması ile de insan kavramsal düşünerek varoluşu sınırlandırma yerine, onu kendi zenginliği içinde keşfeder. Varoluşa somut yaklaşımların ele alındığı somut felsefenin favori deneyimleri olan aşk, sadakat ve umut buradaki metafiziksel boyutun keşfi için son derece önemlidir.

Varoluşçu felsefe içinde Marcel bir başka önemli konu olan insanın bireyden toplum aşamasına geçme durumunu intersubjektif ilişkilere vurgu yapmak suretiyle gerçekleştirir. Ben durumunda insanın eksik bir varlık olduğunu düşünen Marcel için insan ancak ben'den biz'e ve oradan da Mutlak Sen'e (Tanrı) ulaşarak anlamını bulur.

Anahtar Sözcükler;

1. Somut Felsefe
2. Birincil ve İkincil Refleksiyon
3. Soyutlama

4. Varoluş

5. Katılma

ABSTRACT

BORAN, Mehmet. Concrete Philosophy in Marcel's Philosophy, Master Thesis, Ankara, 2013

The study called "Concrete Philosophy in Marcel's Philosophy" discussed the place and importance of concrete philosophy in Marcel's thought. With this respect, for Marcel, putting the certainty of concrete existence in contrast to the abstraction and conceptual thinking, the philosophy that is not concrete will ultimately be the adventure of a deadlock. For this reason, Marcel alleges that philosophy should be based on an existential (concrete) certainty that is not rational or logical.

These concrete certainties, first of all, begins with experience of the human beings located physically in existence. From this standpoint, Marcel, criticizing the understanding of experience, insists in that there is a metaphysical dimension in experience. With the understanding of the metaphysical dimension, instead of limiting the existence of conceptual thinking, human beings discover it in its richness. Love, in which the existence of concrete philosophy discussed, the favorite experiences of concrete philosophy, along with fidelity and hope are extremely important for the discovery of this metaphysical dimension.

In existential philosophy, Marcel puts into practice the status of individuals passing to the stage of human society by emphasizing inter-subjective relationships. For Marcel, who considers human being as missing asset in the condition of ego, human being can find its meaning just only by reaching from ego to ourselves and from there to absolute thou (God).

Key Words;

1. Concrete Philosophy
2. Primary and Secondary Reflection
3. Abstraction

4. Being

5. Participation

ÖNSÖZ

Varoluşçu felsefenin Fransa'daki öncü isimlerinden olan Gabriel Marcel (1889-1973) hem Kartezyen düşünce bağlamında ele aldığı soyut felsefe eleştirisi hem de varoluş felsefesi içindeki kendine özgü deneyim vurgusu bakımından önemli bir isimdir. Bunun yanında özellikle ateist varoluş felsefesi içindeki değer alanını konumlandırma soruna getirdiği çözüm de yine Marcel'i önemli kılmaktadır.

Marcel'in sistemsiz ve açık-uçlu felsefe yapım tarzı ve yine kendine özgü olan kavramlarının yer aldığı zor dili çalışma sırasında karşılaşılan önemli güçlüklerdendir. Buna bağlı olarak Marcel'in çoğu eserlerinin günlük veya konferans metinleri niteliğinde olması onu anlamayı zorlaştıran başka bir unsurdur.

Çalışmanın giriş kısmında Marcel'in hayatı, eserleri ve ilgileri hakkında bir bilgilendirme yapılmıştır. Ayrıca yine burada varoluşçu felsefe de Marcel'in yeri hakkında kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Birinci kısımda ise yine onun temel kavramları, çifte yöneliminden hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ana bölümü olan ikinci kısımda ise Marcel'in 'somut felsefe'den kastının ne olduğu, bu somut felsefenin insana ve varoluşa olan yaklaşım tarzı ve argümanları ele alınmıştır. Çalışmanın sonuç bölümünde ise yine somut felsefe temelinde bir değerlendirmeye yer verilmiştir.

İlk olarak varoluşçu felsefen içinde gizli bir hazine hükmünde olan Marcel felsefesini yakından tanımama vesile olan ve bu çalışmayı seçmemde bana imkân tanıyan, çalışmam boyunca da yardımlarını esirgemeyen hocam ve tez danışmanım Sayın, Prof. Dr. Nurten GÖKALP'e, çalışmanın gereği konusundaki teşvikleri, çalışma esnasındaki eleştiri ve katkılarından dolayı Sayın, Prof. Dr. Emel KOÇ'a, kaynakların temininde yardımlarını esirgemeyen Sayın, Doç. Dr. Hakan GÜNDOĞDU'ya, yine çalışma süresince desteklerini esirgemeyen Sayın, Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK'a ve son olarak

yardımlarından dolayı kıymetli dost Arş. Gör. Fikret YILMAZ'a teşekkür ederim.

Mehmet BORAN

Ankara-2013

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
1. Marcel'in Hayatı ve Eserleri	2
2. Felsefeye Bakışı ve Kartezyen Felsefe Eleştirisi	6
3. Marcel'de Tiyatro ve Müzik	11
4. Varoluşçuluk ve Marcel.....	13

BİRİNCİ BÖLÜM

MARCEL FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

1.1 SAHİP OLMAK, PROBLEM, BİRİNCİL REFLEKSİYON VE SOYUTLAMA.....	21
1.2 PROBLEMATİK İNSAN	25
1.3 SOMUT FELSEFE'NİN TEMEL KAVRAMLARI- VARLIK OLMAK, SIR, İKİNCİL REFLEKSİYON	27

İKİNCİ BÖLÜM

SOMUT FELSEFE

2. SOMUT FELSEFE	34
2.1 ONTOLOJİK GEREKLİLİK (VAR OLMA İHTİYACI)	41
2.2 BİR DURUM İÇİNDE İNSAN.....	47

2.3	KATILMA (PARTİCİPATION).....	51
2.3.1	Bedene Bürünme (Incarnation).....	55
2.3.1.1	Ben Bedenimim.....	57
2.3.1.2	Ben Hayatımım.....	60
2.3.2	Komünyon (Communion).....	62
2.3.2.1	İntersubjektivite, Hazır Olma ve Faydalanılabilirlik.....	63
2.3.2.2	Ben-Şey (Nesne); Ben-O; Ben-Sen İlişkisi.....	68
2.4	VAROLUŞA SOMUT YAKLAŞIMLAR	
2.4.1	Aşk.....	70
2.4.2	Sadakat.....	74
2.4.3	Umut.....	79
2.4.4	İman.....	88
	SONUÇ	94
	KAYNAKÇA	100

KISALTMALAR

BH.- Being and Having

MJ.- Metaphysical Journal

MB.I-II- The Mystery of Being I-II

CF.- Creative Fidelity

HV.- Homo Viator

DW.- The Decline of Wisdom

PE.- The Philosophy of Existentialism

TWBD.- Tragic Wisdom and Beyond

MAMS.- Man Against Mass Society

EBHD.- The Existential Background of Human Dignity

GM.- Gabriel Marcel

GMS.- Gabriel Marcel ve Sadakat

Age. Adı geçen eser

Agm. Adı geçen makale

Çev. Çeviren

C. Cilt

S. Sayı

s. Sayfa

Trans. Translator

Ed. Editör

Comp. Company

Vol. Volume

Uni. University

GİRİŞ

Varoluş felsefesi ele alınırken genellikle Kierkegaard (1855), Jaspers (1969) ve Marcel'in (1973) dindar varoluşçuluğu, Sartre (1980) ve (yine Sartre'a göre) Heidegger'in (1976) ise ateist varoluşçuluğu temsil ettiğinden bahsedilir. Bunu takiben yine genellikle dindar kanattan örnekler için Kierkegaard ve Jaspers'e referans yapılırken, ateist kanat için Sartre örnekleri verilir. Bu açıdan hem Fransa'da Sartre'ın ününden olsa gerek hem de felsefesindeki Katolik vurgu, Marcel'i birçok araştırmacı için geri planda bırakmıştır. Hatta buna Marcel'in sistemsiz felsefe yapım tarzı ve zor dili de eklenince bir kısım çevreler onun felsefeci olmadığını dahi iddia etmişlerdir.

Ancak Fransız düşüncesine getirdiği yenilik ve yine etkilediği çağdaş Amerikan düşüncesi açısından Gabriel Marcel önemli bir isimdir. Varoluşçuluğun, özellikle de ateist varoluşçuluğun 'değer alanını' ortaya koymadaki çektiği sıkıntıyı, Marcel kendi terminolojisi içinde rahatlıkla gidermiştir. Bu anlamda 'sensüalist metafizik' geliştirme isteğini gerçekleştirirken Marcel'in 'değer alanını varoluş alanı' ile uzlaştırması felsefesinin diğer bir önemli yanıdır.

Bu çerçevede içinde kendisinin 'Somut Felsefe' olarak tanımladığı Marcel felsefesini anlamak için yine kendi oluşturduğu kavramları anlama ihtiyacı vardır. Dolayısıyla çoğu varoluşçu filozof gibi Marcel de kendi terminolojisini oluşturmuş ve genel itibarı ile felsefi anlamda kullanılmayan kelimeleri tercih etmiştir. Ancak buradaki kullanılmayan kelimelerden anlaşılması gereken şey kesinlikle felsefeyi elitist bir tavırla ele almak anlamında değildir. Aksine Marcel kendisini tam da bu düşüncenin karşısında konumlandırarak, felsefi sorgulamaya sıradan insanın gün içinde yaşadığı sıradan deneyimleri tahlil ederek başlar. Bu açıdan da seçkin bir bakış açısını felsefe için anlamlı bulmaz.

1. MARCEL'İN HAYATI VE ESERLERİ

Varoluşçu düşüncenin Fransa'daki öncüsü olan Marcel, 1889 yılında Paris'te doğdu. Babası Fransız hükümeti tarafından Stockholm'e gönderilen bir kariyer diplomatıydı. Dolayısıyla Marcel'in çocukluk döneminin bir bölümü İsveç'te geçmiştir.¹ Annesi henüz 4 yaşlarında ölen Marcel'i babası ile evlenen teyzesi büyüttüştür. Babası ve teyzesinin agnostik olmasından hareketle çocukluğunun agnostik bir ortamda ve herhangi bir dini eğitim almadan geçtiğini söyleyen Marcel, babasının Kierkegaard'cı anlamda estetik, teyzesinin ise etik aşamada bir hayat yaşadığını söyler.²

Erken yaşlarda annesinin ölümüyle tam bir şok geçiren ve bu dönemi 'çöl evren' diye anlatan Marcel, annesi hakkında çok az hatıraya sahip olsa da bunların tüm hayatı boyunca gizemli bir şekilde kendisine eşlik ettiğini söyler.³ Şüphesiz vefat eden annesinin sürekli yanındaymış gibi büyütülmesinin, Marcel'in düşüncelerinde etkisi büyüktür. Bu görünen ve görünmeyen arasındaki gizli kutuplaşmanın bulunduğu yetiştirme tarzı, düşüncelerini yazılarında görülebilecek diğer bütün etkilerden daha fazla etkilemiştir.⁴ Bu yetiştirme tarzının Marcel'de, 'varoluş'ta görünen alanı aşan 'aşkın bir boyut' olduğuna dair kanaatin gelişmesine sebep olduğu söylenebilir.

Annesinin ölümü ile dayanılmaz bir şok geçiren Marcel, bu durumun kendisinde bıraktıklarını ise, 7 veya 8 yaşlarında teyzesi ile yürüyüş esnasındaki yaptığı diyalog yoluyla anlatır. Burada teyzesinin annesi ile ilgili olarak, 'kimse ölenlerin tamamen yok olduğunu veya bir şekilde yaşadığını bilemez' cümlesini hatırlar. Bunun üzerine kendisinin o zamanki cevabı ise, 'büyüdüğüm zaman bunun cevabını bulmaya çalışacağım'⁵ şeklindedir. Her

¹ Schrift, Alan D.; **Twentieth-Century French Philosophy Key Themes and Thinkers**, Blackwell Pub., 2006, s. 163

² Marcel, Gabriel; **The Existential Background of Human Dignity**, Harvard Uni. Press, 1963, s. 23 (EBHD.)

³ Marcel; **The Philosophy of Existentialism**, (Trns. Manya Harari), First Carol Publishing Group Edition, 1991, s. 112 (PE.)

⁴ Marcel; **a.g.e.**, s. 112, 113

⁵ Marcel; **EBHD.**, s. 25

ne kadar Marcel bu çocukça sözlerin kendi düşünce serüveni ile herhangi bir ilgisinin olmadığını söylese de çocukluğundaki bu olayların kendi düşüncesine olan etkisini görmemek mümkün değildir.

Çocukluk yıllarının ardından liseyi okumak için 1906'da Fransa'ya dönen Marcel rekabetçi eğitim yeri olan École Normale Supérieure'i tercih etmeyerek, Sorbonne'a felsefe öğrencisi olarak girer. Burada André Lalande ve Victor Delbos ile çalışarak felsefe lisansını 1907'de tamamlar. Sorbonne'daki felsefeciler onu etkilememesine rağmen, o büyük ölçüde Collège de France'da konferanslar veren Bergson'dan etkilenir. Bunu takip eden yıllarda ise felsefi ilgisi Anglo-American idealistlerden Josiah Royce ve F.H. Bradley gibi isimlere yönelmiştir. Diploma tezini 'S.T. Coleridge'in* Metafiziksel Düşünceleri ve bunların Schelling'e Etkisi' üzerine yaparak 1909'da tamamlar.⁶ Bu açıdan kendisinden etkilendiği filozofların başında Schelling gelir.

I. Dünya Savaşı'nda Kızıl Haç'ta aldığı görev sonrasında düşüncelerinde ciddi değişimler olur. Bunu o zamanlar yazmaya başladığı Metafizik Günlük (*Journal Metaphisics*) adlı eserinin ikinci bölümünde görmek mümkündür. Savaş sırasında sağlık durumunun yetersizliğinden dolayı Marcel, Kızıl Haç'ın haber alma servisinde çalışmaya başlar. Buradaki görevi yaralı olarak hastanelerde yatan hastaların ailelerine bilgi vermektir. Dolayısıyla kendilerinden hiçbir haber alamadıkları yaralıların yakınları tarafından sürekli kuşatma altında bulunur. Ellerindeki esirler ve yaralılar hakkındaki bilgiler sayesinde sürekli kayıp yakınları ya da resmi görevlilerle temas halinde olan Marcel, verdikleri bilgilerin çoğunun bu kimselerin ölmüş oldukları yönünde olduğunu söyler.⁷ Bu ailelerle yüz yüze gelerek yaşadığı deneyim sonraki düşünceleri adına onda büyük etki bırakmıştır. Bu

* (1772-1834), İngiliz şair, edebiyat eleştirmeni ve İngiltere'deki romantik hareketin kurucularından olan felsefecidir. Aynı zamanda Alman idealistlerini İngilizce konuşan dünyaya tanıtan kişidir. (bkz: http://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_Taylor_Coleridge)

⁶ Schrift; **Twentieth-Century French Philosophy Key Themes and Thinkers**, s. 163,164

⁷ Marcel; **The Philosophy of Existentialism** (Trns. Many Harari), First Carol Publishing Group Edition, 1991, s. 121

tecrübeden sonra Marcel'in felsefesinde 'burada ve şimdi' ve 'somut yaklaşımlar' gibi temalara yöneldiği söylenebilir.

Marcel felsefenin yanı sıra oyun, makale gibi edebi eserler de yazmıştır. 1952'de Siyasi ve Ahlaki Bilimler Akademisine seçilmiş ve Avrupa'nın çoğu yerlerinden davetler almıştır. İskoçya Aberdeen'deki prestijli Gifford Konferanslarını 1949 ve 1950'de iki bölümde sunmuştur. Daha sonra bu konferans metinleri 'The Mystery of Being volume I: Reflexion and Mystery ve The Mystery of Being volume II: Faith and Reality' olarak kitap haline getirilmiştir.⁸ Sistem karşıtı olması nedeniyle sistematik şekilde eser yazmayan Marcel, eserlerinin önemli bir kısmını günlük şeklinde kaleme almıştır. 1973 yılında yine Paris'te vefat eden Marcel'in önemli eserlerini kısaca açıklayacak olursak;

Metaphysical Journal (MJ.): Metafizik Günlük, yazarın felsefi günlüğü sayılabilecek şekilde 1914 ve 1923 tarihleri arasındaki düşünce gelişimlerini kayda aldığı eseridir. Eser ilk bölümünde idealist etkiyi ortaya koyarken ikinci bölümde Marcel'in idealizmden kopuşu, duyum ile ilgili düşünceleri, bedenin deneyimi, intersubjectivite ve varoluş hakkındaki görüşlerini dile getirir. Buna ek olarak 1925' te yayımlanan 'existence and objectivity' adlı makalesini içerir.

Being and Having (BH.): 'Varlık Olmak ve Sahip Olmak' adlı eseri ilk bölümde 1928 ve 1933 arası döneme ait düşüncelerini kaleme aldığı günlüklerden oluşur. Buna ek olarak 'bir sahip olma fenomenolojisi taslağı' adlı makalesi de burada yer alır. Burada daha çok fenomenolojik bir tarzda sahip olma eylemine dönük düşüncelerini, arzu ihtiras ve aşk gibi temaları ele alır. İkinci bölümde ise dönemin dinsizlik anlayışına getirdiği bir takım eleştiriler ve inanç hakkındaki görüşleri yer alır.

Creative Fidelity (CF.): Yaratıcı Sadakat, Marcel'in devam eden düşünce gelişimi açısından önemli olan bedene bürünme gerçekliği, bir

⁸ Schrift; *Twentieth-Century French Philosophy Key Themes and Thinkers*, s. 164

durum içinde olma, sadakat, inanç, katılma, sır alanına dair açıklamalarını ve genel olarak 'bir somut felsefe taslağı' adı altındaki makalelerini içerir.

Homo Viator (HV.): Yolcu İnsan'da Marcel ego ve onun başkalarıyla olan ilişkisini ve aile kavramını ele alır. Bunun yanında eserin en önemli yanı sürgün edilme, tutsaklık, ölümsüzlük gibi kavramlardan hareketle ortaya koyduğu 'umut metafiziği'dir. Buna göre insan olasılıklar içindeki ihtimaller tablosuna göre yaşayan değil, kendi bencil dünyasını aşarak ötelere güvence isteyen bir varlıktır.

Man Again Mass Society (MAMS.): Kitle Toplumuna Karşı İnsan dönemin toplum anlayışında hüküm süren soyutlama ruhu vasıtasıyla, insanın fonksiyonlarına indirgenmesini ve bu açıdan da onun değersizleştirilmesini ele alır. Bu dönemde ortaya çıkan teknolojik gelişmelerin insanın hayata bakışını etkilediğini ve bundan dolayı insanın bir değer krizine girdiğini anlatır.

The Mystery of Being I-II (MBI-II): İki cilt olarak yayınlanan Varlık Sır'ı, Marcel'in 1949-50 de Aberden Üniversitesinde verdiği Gifford Konferanslarının metnidir. Bunlar sistematik eser yazmayan Marcel'in en sistemli çalışmalarıdır. Bu açıdan bu konferansların, onun kullandığı kavramlar açısından derli toplu bir özeti olduğunu söylemek mümkündür. Birinci cildinde aşkın ihtiyacı, birincil ve ikincil refleksiyon*, problem ve sır, katılma, bir durum içinde olma, hazır olma gibi kavramları ele alır. İkinci cildinde ise, varoluş sorusu, varlık, ontolojik ihtiyaç, iman, dua, alçak gönüllülük, ölüm, ölümsüzlük ve umut gibi kavramları ele alır.

Existential Background of Human Dignity (EBHD.): İnsan Onurunun Varoluşsal Arka Planı, Marcel'in 1961-1962'de Harvard' da verdiği William James Konferanslarını içerir. Bu konferanslar felsefesine dair genel

* Türkçe, 'derin düşünme' anlamına gelen 'reflection'un çevirisi yapılmayarak kullanılması tercih edilmiştir.

bir değerlendirme niteliğindedir. Yine burada katılma, varoluş, sadakat, onur, ölümsüzlük gibi değerler ele alınır.

Decline of Wisdom (DW.): Hikmetin Çöküşü, endüstriyel toplumların yapısını eleştiren bir bakış açısı ortaya koyar. Burada insanın kişiliksizleştirilmesini ele alarak maruz kaldığı değer kaybını anlatır.

Tragic Wisdom and Beyond (TWBD.): Eser Marcel'in genel düşüncelerini içermekle beraber, felsefeden beklentilerin ne olduğu, dönemin filozofunun sorumluluğu gibi konuları da içerir. Bunun yanında eserin çalışmamız için en önemli yanı ise, sonuna eklenmiş olan Paul Ricoeur'le yapmış olduğu röportajlardır. Burada Marcel kendi felsefesi hakkında önemli açıklamalarda bulunurken, deneyim hakkındaki görüşlerini açık bir şekilde ortaya koyar.

The Philosophy of Existentialism (PE.): Eser üç parçadan oluşmaktadır. İlk kısım 1933'te yayınlanan ve düşüncelerinin ana hatlarını çizdiği 'On the Ontological Mystery', diğeri ise Sartre varoluşçuluğunu eleştirdiği 'Existence and Human Freedom' ve son kısım da 'Testimony and Existentialism' adlı 1946'da yazmış olduğu varoluşçuluk üzerine makale. Buna ek olarak otobiyografi denemesi son bölümde yer alır.

2. Felsefeye Bakışı ve Kartezyen Felsefe Eleştirisi

Marcel 'Neo-Socratic' olarak anılmayı tercih etse de büyük ölçüde Hristiyan Varoluşçu olarak bilinir. Tıpkı Sokrates gibi Marcel de dönemin toplum anlayışına şiddetli eleştiriler getirmiştir.⁹ Bunun yanında O'nun Sokrates'e olan çağrışımını 'düşüncesindeki diyalojik tutum vurgusu ve (yine

⁹ Flynn, Thomas R.; **Existentialism: A Very Short Introduction**, New York, Oxford Uni. Pr., 2006, s. 89

ona benzer bir şekilde) felsefeyi bir hedef, bir amaç olarak görmeyip; (insanı temele alan) bir süreç, bir seyahat olarak değerlendirmesini de görebiliriz.¹⁰

Marcel felsefenin belirli bir sistem içerisinde yapılmasına şiddetle karşı çıkar. Bu açıdan daha eserinin başlangıcında, 'araştırma' veya 'sorgulama' kelimesinin, felsefenin esas özüne uygulanabilen yeterli bir tanımlama olduğundan bahseder. Çünkü felsefe daima ona kesin kanıtlamaların nedeni olmaktan çok keşfetmek için bir yardımcı olarak görünmüştür.¹¹ Bu nedenle de bilinçli olarak 'sistem' kelimesinden kaçınır. Eserlerinde daha çok araştırma, sorgulama kelimelerini kullanarak tükenmez olduğunu vurguladığı 'varoluş'un derinliklerine inmeyi amaçlar. Dolayısıyla herhangi bir grup altında anılmayı reddettiği gibi 'Marcelizm'¹² tarzında bir adlandırmaya da karşı çıkar. Çünkü benim düşüncem sistem değil, sistemi aşan, onun ötesine uzanan, kendi içinde eş-kapsamlı bir şekilde genişleyen sınırsız bir gelişimin içine yerleştirilebilir noktasındadır.¹³

Hatta felsefesini bir misyon içinde ele alarak değerlendiren Marcel, Paul Ricoeur'le yaptığı söyleşide; felsefesini, başlangıç (eşikteki) felsefesi olarak görür. İnananlar* ve inanmayanlar arasında bir orta çizginin bulunduğu bir eşikte, inananlar tarafında kalmış biri olarak, başlangıç felsefesi, inanmayanlarla konuşmaktadır, bir anlamda onlara yardım etmektedir.¹⁴ Bu aslında modern insanı ve onun yapmaya çalıştığı şeyi en iyi şekilde ortaya koymaktadır. Bu açıdan modern insanı inanmayanların bulunduğu durum içinde değerlendiren Marcel, adeta selin aldığı bir coğrafyada, bu insanların içinde bulunduğu huzursuzluk hissi ve anlam boşluğunu, kendi felsefesini bir bakıma 'Nuh'un Gemisi'ne benzeterek, kendisini onları kurtarmaya adanmıştır.

¹⁰ Treanor, Brian; **Aspect of Alterity Levinas, Marcel and the Contemporary Debate**, New York, Fordham Uni Pr., 2006, s. 55

¹¹ Marcel; **The Mystery of Being Vol:I Reflection and Mystery**, (Trns. G. S. Fraser), Chicago, Illinois Henry Regnery Company, , s. 1,2 (MBI.)

¹² Marcel; **a.g.e.**, s. 3

¹³ Marcel; **Being and Having**,(Trns. Katharine Farrer), Westminster, Dacre Press, s. 133 (BH.)

* Elbette bu kimseler Hristiyan ve Katolik olmaktadır.

¹⁴ Marcel; **Tragic Wisdom and Beyond (Including Conversations between Paul Ricoeur and Gabriel Marcel)**, (Trns. Stephen Jolin and Peter McCormick), Evanston, Northwestern Uni. Pr., 1973, s. 240 (TWBD.)

Bu uğurda, bir felsefeci veya bir yazar olarak kazanılabilecek olan her türlü nesnel başarıyı da görmezden gelir. Hatta 'Being and Having' kitabı ile alakalı olarak arkadaşının kendisine, 'bu kitap bana düşünme gelişimimi ilerletme adına eşsiz bir his verdi' ifadesini ele alır ve bu durumda 'Hiçbir şeyin bundan daha önemli olduğuna inanmıyorum'¹⁵ diyerek bu misyonu ortaya koyar.

Nesnel veya kavramsal bilginin bizi hiçbir yere götürmeyeceği inancının etkisi, Marcel'i çoğu uzman felsefecinin başvurmadığı bir yola, diyalog yoluna yönlendirir. Bu sayede sadece felsefecileri değil aynı zamanda dinleyenleri de deneyimin düşünsel analizi sürecine dâhil etmiş olur. Bu sayede onlara sahip oldukları aklın ışığında ve kendi deneyimlerine dayanarak, hayatın anlamını ve değerini açıkça ortaya koyduğunu düşünür.¹⁶

Dolayısıyla genel olarak onun kaygısının veya felsefedeki amacının insan hayatındaki deneyimlerin kaybolan metafizik ağırlığını ortaya koymak olduğu söylenebilir.¹⁷ Başka bir deyişle O kendi metodunu; 'benim metodum yaşamdan düşünceye yükselmek ve daha sonra tekrardan yaşamı daha iyi aydınlatılabilmek için düşünceden yaşama inmek esasına dayanan bir metottur'¹⁸ diyerek açıklar. Bunun içinde konuşmalarına veya felsefi yazılarına herhangi bir analizle başlamak yerine, hayattan örneklerle başlar.¹⁹

Marcel'in Kartezyen 'ben anlayışı' eleştirisi kendi felsefesi bakımından olduğu kadar, baskın bir şekilde etkilediği Anglo-Amerikan felsefesi bakımından da önemlidir.²⁰ Bu anlamda onun Kartezyen felsefe eleştirisini ele almak aslında bir bakıma onun felsefesinin ana hatlarını ortaya koymak anlamına gelir. Çünkü o kartezyen ben'in temel itibarı ile özneyi varoluştan kesin olarak ayırmasına karşı çıkar. Bu anlamdaki bir özne-nesne ayrımı hem insanı hem de varoluşu anlamayı imkânsız kılar. Bu görüşünde şüphesiz

¹⁵ Marcel; **Creative Fidelity**, (Trns. Robert Rosthal) Fordham Uni. Pr., New York, 1964, s. 59 (CF.)

¹⁶ Hanley, Katharine Rose; **'Foreword'**, Perspective on Broken World's followed by Concrete Approaches to Investigating the Ontological Mystery, Marquette Uni. Pr., s. 167

¹⁷ Marcel; **BH.**, s. 103

¹⁸ Marcel; **MBI.**, s. 41

¹⁹ Treanor; **Aspect of Alterity Levinas, Marcel and The Contemporary Debate**, Fordham Uni. Pr., s. 56

²⁰ Sweetman, Brendan; **The Vision of Gabriel Marcel**, NY., Rodopi, 2008, s. 1

Schelling'in obje ile süjenin uzlaştırılması yolundaki düşüncelerinin etkisi vardır.²¹

Her şeyden önce kapalı bir sistem karşıtı olan Marcel, 'bazı gerçekleri keşfeden ve daha sonra onların içindeki diyalektik veya sistematik bağları kullanarak gerçeği açıklamaya çalışan filozofun, daima keşfettiği doğruları büyük ölçüde değiştirme riski vardır'²² diyerek herhangi bir sistemin veya -izm geleneklerinin filozofun ilerleyen düşüncelerini kısırlaştırdığını iddia eder. Bu nedenle Gifford konferanslarına çağrıldığında onur ile beraber ciddi bir içsel huzursuzluk yaşadığını söyler. Bunun nedenini ise bu konferanslarda, kendisi için daima bir araştırma olarak devam eden düşüncelerini sistematik bir şekilde ortaya koyma beklentisi olarak açıklar.²³

Kapalı sistem karşıtı olan Marcel'in Kartezyen felsefe eleştirisi ise temel itibarı ile onun benlik anlayışından kaynaklanır. Kartezyen felsefenin benliği, dış dünyayı dışarıdan ele alıp onu çeşitli soyut kavramlar yoluyla anlamaya çalışır. Bu benlik anlayışı Descartes'in ve onu takip eden Kartezyen felsefenin tüm epistemoloji anlayışına yansımıştır.²⁴ Marcel buradaki bu özne-nesne ayırımına şiddetle karşı çıkar.

Bu düşünce tutumunun modern felsefeyi bütünüyle etkisi altına alan kısmı ise 'ben' (*cogito*) anlayışdır. Buna göre Kartezyen düşünce 'ben'i 'içinde' ve 'dışında' ki ayırmada tanımlanan bütünüyle soyut bir varlık olarak düşünür. Buradaki 'içinde' olan, dışında olamaz iken 'dışarıda' olan da içinde olamaz. Başka bir deyişle bizim içimizde bulunan düşüncelerimiz bütünüyle dışımızda olan dış dünyaya referans yapmaksızın anlaşılabilir.²⁵

Bu bakış açısının neticesi ise epistemolojik ve varoluş alanını tam anlamıyla bölerek birbirinden bağımsız siferler (*küre*) haline getirmektir. Varoluşçular (Marcel'in de dahil olduğu) bu Kartezyen ben'lik anlayışının

²¹ Koç, Emel; **Gabriel Marcel ve Sadakat**, Art Yay., 2004, s. 19 (GMS.)

²² Marcel; **MBI.**, s. 2

²³ Marcel; **a.g.e.**, s. 2

²⁴ Sweetman; **The Vision of Gabriel Marcel**, Rodopi, NY., 2008, s. 11

²⁵ Sweetman; **a.g.e.**, s.11

insan için herhangi bir '*ontolojik temele*' sahip olmadığını gösterme amacındadır.²⁶

Ben'i içinde ve dışındaki ayırmadan hareketle ele almak varoluş sahasını bölerek, materyalistlerin bedene öncelik vermek bakımından 'ben'i (suje), idealistlerin de 'ben'e öncelik vermek bakımından beden'i hiçlemesi anlamına gelir. Bu iki durumda da insan varoluşsal bütünlüğünden koparak, birincisinde yalnızca maddi bir 'beden'e indirgenmiş olur, ikincisinde ise soyut bir 'ben'e indirgenerek somut varoluş hiçlenmiş olur.

Bir varoluşçu refleksi olarak Marcel'in insanın ontolojik olarak somut bir durumda olmasını kavramsal bilgi alanına öncelediğini söyleyebiliriz. Bu açıdan Kartezyen felsefenin ortaya koyduğu içinde ve dışındaki ayırım bütünüyle anlamsızdır. Çünkü insanı anlamlandırma girişimini biz ancak 'içinde bulunduğu somut durumdan' hareketle gerçekleştirebiliriz. Kartezyen felsefenin solipsizm batağına düşmüş ego'sundan hareketle insanı anlamlandıramayız.

Bu açıdan Kartezyen Felsefe'nin soyut kategoriler ve sınıflandırmalar üzerinden gerçekleştirdiği varlık araştırması 'birincil refleksiyon'²⁷dan kaynaklanır. Zira dışarıdan, nesnelci bir yaklaşımla sınıflandırarak analiz etme birincil refleksiyonun yöntemidir. Burada hatlar bütünüyle bağımsız ve birbirinden etkilenmeyen sahalara olarak ortaya konur. Epistemolojik alan ve Ontolojik alan birbirinden bağımsızdır. Ancak Marcel düşüncesinde böyle bir ayırma yer yoktur. Varoluştan bağımsız bir bilgiden söz etmek söz konusu değildir. Dolayısıyla Marcel'in 'ben'i Descartes'te olduğu gibi öncelikle soyut argümanlar içinde kendi bilincine varıp, daha sonra varoluşa yönelen bir ben değildir. O bizzat kendi 'ben'ini bu varoluş sahasının içinden hareketle anlama çabasındadır.

²⁶ Sweetman; **a.g.e.**, s.11

²⁷ Marcel; **MBI.**, s. 93

3. Marcel’de Tiyatro ve Müzik

Marcel felsefesini, tiyatro eserlerinden veya müzikal deneyimlerinden bağımsız ele almak mümkün değildir.²⁸ Bu anlamda kendi edebi çalışmalarının içinde düşüncesinin en saf, katışıksız halinin bulunabileceğini zaman zaman kendisi de kabul eder.²⁹ Bu çalışmalar adeta onun düşüncesinde birbirini açan, yorumlayan veya bütünleştiren öğelerdir. Çünkü O’na göre felsefe, hem müziğin içindeki harmoniyi ve hemde oyunların özündeki gerilimi içinde taşır.³⁰ Bunun nedeni ise bu felsefenin başlangıç noktasının, tıpkı hummalı bir hastanın daha uygun bir yer için etrafını araştırmasına benzeyen bir şekilde metafizik huzursuzluktan başladığını düşünür. Bu çölde bir sığınak, ahenksizlik te bir ahenk, fani hayat içinde aşkın bir hayatı, Marcel’in ikincil refleksiyon dediği düşünme süreci ile arama girişimidir.³¹

Daha çocuk yaşta babasının kendisine yüksek sesle tiyatro eserlerini okumasından büyük mutluluk duyan³² Marcel’e göre, tiyatro bize; ışığı, müziği, dekoru ve sahneye konan canlı ‘aktör ve aktress’i ile yaşanan ‘somut’ bir dünya sunar. Böylece tiyatro seyirciye sahnede canlandırılan yaşam dünyasına girme olanağı sunar.³³ Bu sayede de biz izleyici olarak kendimizi sahnede yaşanan olayların içinde buluruz ve onu yaşayan olarak bu olayların sadece oyunu oynayan karakterleri etkileyen şeyler olmayıp, ona bağlı olan izleyicilerinde etkilendiğini görmemizi sağlar.³⁴ Bu bilinç aslında daha sonraları, insanı bir durum bir bağlam içinde ele almasının temelini oluşturur.

²⁸ Keen, Samuel McMurray; ‘**Gabriel Marcel**’, Encyclopedia of Philosophy (Kabbalah–Marxist Philosophy), Second Edition, Vol:V Donald M. Borchert, Editor in Chief, Thomson Gale, 2006, s. 700

²⁹ Treanor; **Aspect of Alterity Levinas, Marcel and The Contemporary Debate**, Fordham Uni Pr., s. 53

³⁰ Keen, S.M.; **a.g.e.**, s. 700

³¹ Keen, S.M.; **a.g.e.**, s. 700

³² Hanley, Katharine Rose; **Dramatic Approaches to Creative Fidelity**, University Press of America, 1997, s. 4

³³ Hanley; **a.g.e.**, s. 5

³⁴ Hanley; **a.g.e.**, s. 5

Marcel'in hayatında baskın rolün ne olduğu konusunda düşünecek olursak, şüphesiz bunun 'müzik'³⁵ olduğunu zorlanmadan kabul edebiliriz. Eserlerinde sık sık müzikal temalara başvurması (drama eserlerindeki karakterlerin yanı sıra) hatta müzikal eserler veya beste temaları üzerinden örnekler vermesi, bu alanın onun hayatında sıradan, ikincil bir hobi olmadığını gösterir.

Marcel'in daha çocukluk yıllarından itibaren müzik ile beraber dramatik sanat ilgisini çekmiştir. Müziği tutkuyla sevdiğini hatta ciddi şekilde felsefeye yönelmeden önceki zamanlarda, hayatını müziğe adamayı düşündüğünü ifade eder.³⁶ Hatta bunun örneğini, Marcel'in hayatının simgesi olarak mitolojiden bir karakter seçecek olsaydım, bunu 'Orpheus'* olarak seçerdim, ifadesinde de görmek mümkündür.³⁷ Bu açıdan da o (1959'dan başlayarak) kendi düşüncesini inceleyen yorumcuların müzik ve felsefe arasındaki ilişkiyi yeterince dikkate almadıklarından yakındır.³⁸ O'na göre müzik bize duyma hassasiyetimize göre bizi şahsen etkileyen şeyleri sunar. Buda bizim bedenimize ve ruhumuza dokunan olarak bizim hislerimizi, bilincimizi etkiler ve bizi bütünlüğe ulaştırır.³⁹

Dolayısıyla Müziğin Marcel'in aydınlatmaya çalıştığı hayatın seçkin boyutlarını ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.⁴⁰ Başka bir ifadeyle insan hayatının kutsal yönleriyle ilgilenen Marcel'in, bu aşkınlığın tanıklığını Bach, Beethoven, Mozart gibi müzisyenlerin eserlerinde bulduğunu söyleyebiliriz.⁴¹

Otobiyografi Denemesinde, düşüncesinin en önemli meşguliyetini hayatın aşkın boyutlarının insanın hayatına kendisini nasıl sunduğunu

³⁵ Hanley; **a.g.e.**, s. 2

³⁶ Marcel; **EBHD.**, s. 21

* Yunan mitolojisinde geçen efsanevi müzisyen, şair, peygamber. Kendisinin, müziğiyle bütün yaşayan şeyleri, hatta taşları bile cezbeyle getirdiğine inanılır. Bkz. <http://en.wikipedia.org/wiki/Orpheus>

³⁷ Hanley; **Dramatic Approaches to Creative Fidelity**, s. 3

³⁸ Marcel; **'Preface'**, Music and Philosophy , trans. Wood R.E.&Maddux J.S., Marquette Uni. Pr., s. 9

³⁹ Hanley; **a.g.e.**, s. 3

⁴⁰ Hanley; **a.g.e.**, s. 3

⁴¹ Hanley; **a.g.e.**, s. 3

araştırmak olarak açıklayan Marcel, bu sorunun belirgin cevaplarından birini de müzik olarak kabul eder. Çünkü Müzik ruhsal ve bedensel olarak deneyimlenebilen birçok gerçeklik gibi, bize iç dünyamız ve onun derinliği yoluyla bireysel öznelliğimizi sunar.⁴²

Bütün bunların yanında Marcel, düşüncesinin tiyatro ve müzikle olan ilişkisini en güzel biçimde yine kendisi ortaya koyar. Paul Ricoeur'le yaptığı söyleşide Marcel; Kendi düşüncesini bütünüyle, bir kıta parçası ve adaları kapsayan 'Yunan Şehir'ine benzetir. Buna göre buradaki kıta parçası kendi 'Felsefi Çalışmaları' iken, adalar ise 'Tiyatro Çalışmaları'nı temsil etmektedir. Bu adalar ve kıta parçasını bir araya getiren, birleştiren su ise onun felsefesinde 'Müzik'tir.⁴³ Bu coğrafik metafor da aslında onun müziğe verdiği önemi açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

4. VAROLUŞÇULUK VE MARCEL

Varoluşçuluk adını insan varoluşuna felsefi referans yapmasından alır. Yani benzersiz bir şekilde kendini bilen, kendini belirleyebilen insan hayatının görünürde tarafsız olan üçüncü şahıs perspektifinden tanımlanmaktan daha çok, yaşayan, zevk alan ve acı çeken olarak birincil insan tarafından ortaya konmasına referans yapar.⁴⁴

Dünya savaşları sonrası oluşan buhranlı dönemde gelişen varoluşçu felsefe bu bakımdan bir bunalım felsefesi olarak da ifade edilir. Varoluşçuluk her ne kadar Emmanuel Monuier'in yaptığı gibi, Sokrates'e kadar götürülebilse de varoluşçu temalar olan; ölüm, endişe, kaygı, huzursuzluk hissi, anlam kaybı gibi temaları işleyen her düşünürü varoluşçu olarak kabul etmek mümkün değildir. Çünkü modern varoluşçu felsefelerin ele alıp işledikleri varoluşsal problemler, aslında, hemen hemen her dönemde ele

⁴² Hanley; *a.g.e.*, s. 3

⁴³ Marcel; *TWBD.*, s. 231

⁴⁴ Michelman, Stephen; *Historical Dictionary of Existentialism*, The Scarecrow Pr., 2008, s. 1

alınıp işlenmiş problemlerdir.⁴⁵ Bu açıdan varoluşçu felsefeyi burada farklı kılan şeyin onların bu temaları işlerken kullandıkları argümanların veya yaklaşım tarzlarının olduğu söylenebilir. Bu bakımdan varoluşçuluk felsefi bir okuldan çok bir eğilim ya da davranış olduğundan, bütün varoluşçuların paylaşacağı öğretileri azdır.⁴⁶

Husserl'in bir öz felsefesi kurmak için geliştirdiği fenomenolojik yönteme, varoluşçular, karşıt yönde bir varoluş felsefesi kurma amacıyla yönelmiştir. Husserl'in bilgi nesnesi ile bilgi edinimi ayırt eden anlayışının karşısına varoluşçular, bilginin öznesi ile nesnesinin ayrılamayacağı görüşünü çıkarmıştır. Fenomenolojik yöntem, varoluş felsefesinde taşıdığı idealist eğilimlerden arındırılarak, insanı varlığın somut biçiminde yorumlanması yolunda kullanılmaya çalışılmıştır.⁴⁷ Başka bir deyişle varoluşçu felsefe insanı 'varlığı olmayan bir özne ya da bilinci ele alarak'⁴⁸ anlamlandıracağını düşünmez. İnsan bizzat bu elde edilecek olan bilginin edimi sürecinde somut olarak vardır, dışarıdan bir değerlendirme yapmaz.

Varoluşçuluk her şeyden önce, 'varoluş' kavramıyla yakından ilgilidir ve bunun üzerinde durur. Varoluşçuluk özlere, olabirlere ve soyut kavramlara ilgi duymaz. Çünkü varoluşçuluk, ilgisi var olana veya var olanın varoluşuna dönüktür. Varoluşçuluk, asıl gerçeğe dönmektir.⁴⁹ Başka bir deyişle somut bir temele dayanmayan her düşünce girişi varoluşçular için sonu kısır döngü olacak bir macera denemesidir ve nihayetinde bir kıymeti yoktur. Bu somut varoluş vurgusunu ise Kierkegaard eserinde şöyle belirtir; Varoluşçuluğun istediği, düşüncelerin ve ilk coşkunluğun ortaya çıkıp görünmesidir. Soyut zekâ, somutu soyut bir biçimde anlamaya çalıştığı

⁴⁵ Gündoğdu, Hakan; Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. 7, S. 1, 2007, s. 96

⁴⁶ Durant, Will; **Felsefenin Öyküsü**, çev. Ener GÜROL, İstanbul, İz Yayınları, 2003, s. 467

⁴⁷ Karakaya, Talip; **J.P. Sartre ve Varoluşçuluk**, Elis Yay., 2004, s. 39,40

⁴⁸ Karakaya; **a.g.e.**, s. 41-42

⁴⁹ Karakaya; **a.g.e.**, s. 74

durumda, öznel düşünür veya varoluşçu, tersine, soyutu somut olarak kavramak ister.⁵⁰

Bundan dolayı varoluşçu felsefe, öğretilerden çok, roman ve piyeslerde daha iyi anlatılır. Yine konuyla ilgili olarak Simone de Beauvoir da şöyle demiştir; felsefe özü açıklasa bile, varoluşun ilk oluşunu, tam, tek ve geçici gerçekliği içinde ancak roman anlatabilir.⁵¹ Bu gerçek Marcel'de, tiyatro bakımından ortaya konur. Çünkü tiyatro bize; ışığı, müziği, dekoru, canlı aktör ve aktressi ile yaşanan 'somut' bir dünya sunar. Böylece tiyatro seyirciye, sahnede canlandırılan yaşam dünyasına girme olanağı sunar.⁵² Bu açıdan 'Varoluşçu'; düşüncesini bir kenara bırakarak varolanın salt varoluşu ile de uğraşmaz. Onun konusu Marcel'in de belirttiği gibi 'varoluş ile varolanın çözülmez birliğidir', yani varolan ile tek bir bütün olan tek tek varoluştur.⁵³

Varoluş felsefelerinin temel ortak karakterleri hepsinin de varoluşsal olarak adlandırılan ve varoluşçu düşünürlerin her birinde değişiklikler gösteren bir yaşantıya dayanmış olmasıdır. Bu yaşantı, Karl Jaspers'de varlığın incinebilirliğinin algısı, Martin Heidegger'de ölüme yürüyüş, Jean-Paul Sartre'da ise bulantı deneyimlerinde yer almaktadır.⁵⁴ Marcel'de ise aşkın ihtiyacının göstergesi olan huzursuzluk hissi veya ontolojik gereklilik olarak ifade edebileceğimiz varolma ihtiyacında yatar.

Dolayısıyla varoluşçuluk genel olarak bu çerçeve içinde Soren Kierkegaard (1813-1855), Karl Jaspers (1883-1969), Gabriel Marcel (1889-1973), Merlau Ponty, J. P. Sartre (1905-1980) ve Martin Heidegger (1889-1979) gibi geleneksel felsefeden farklı yeni bir felsefe yapma tarzı ortaya koyan modern filozoflar tarafından temsil edilir.⁵⁵

Sartre ünlü 'varoluşçuluk ve hümanizm' adlı konferansında hristiyan ve ateist olmak üzere iki çeşit varoluşçuluk olduğunu belirtir. Burada Jaspers

⁵⁰ Karakaya; **a.g.e.**, s. 75

⁵¹ Karakaya; **a.g.e.**, s. 75

⁵² Hanley; **Dramatic Approaches to Creative Fidelity**, s. 5

⁵³ Karakaya; **a.g.e.**, s. 75

⁵⁴ Karakaya; **a.g.e.**, s. 76

⁵⁵ Gündoğdu; **a.g.m.**, s. 97

ve Marcel'i Hristiyan varoluşçu olarak, kendisi ve Heidegger'i ise ateist varoluşçu olarak tanımlar. Gerçek şu ki, Karl Jaspers bir Katolik değildir ve dahası kendi felsefesinin 'varoluşçu felsefe' dışında tanımlanmasını tercih eder. Marcel gerçekte bir katolik'tir, ancak nihayetinde kendisi varoluşçu etiketini reddetmiştir. Heidegger ise açıkça kendi felsefesinin Sartre'dan bağımsız olduğunu ve kesinlikle Hristiyan olmasa da ateist de olmadığını ifade eder.⁵⁶

Genel olarak bu isimler üzerinden değerlendirilen varoluşçu felsefe her ne kadar aynı temaları farklı argümanlarla ve birbirlerinden bağımsız oldukları iddiasıyla ortaya çıksa da aralarında bir takım ortak özellikler bulmak mümkündür. Buna göre; i) Varoluşçu felsefede, bütün düşünceleri için aynı anlamda olmasa da 'insan temel ilgi konusu'dur. Bu insan ilgisi aynı zamanda antroposentrik bir felsefe anlayışından farklı ve metafiziği yadsımayan bir felsefe anlayışına işaret eder. Başka bir deyişle varoluşçu felsefedeki insan anlayışı, Heidegger için farklı olmakta iken Jasper ve Marcel için de yine farklıdır. Yani Heidegger, Varlık problemi ile ilgilenmesine karşın, Varlık'ı araştırabilecek ve "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusuna yanıt verebilecek yegâne varlığın insan olduğunu düşündüğünden, felsefesinde insanın kendisi ve Varlık algısı üzerine odaklanmıştır. Jaspers'a gelince, onun felsefesinin aşkını olumlamaya odaklandığı doğru olsa da, Jaspers'ın vurgusu, insanın seçimi ve kendi olanaklarını gerçekleştirme üzerinedir. Marcel ise, kişinin başka kişilerle ve Tanrı ile ilişkisine ağırlık verse de böyle yapmakla insanı merkeze almış olmaktadır. Kierkegaard da Tanrı'nın varlığı ve doğası sorunuyla ilgilenmeyerek daha çok "insanın Tanrı ile ilişkisi", "insanın Tanrı karşısındaki olası tutumları" ve özellikle de insanın "iman hakkındaki tutumu", "kişinin nasıl Hristiyan olacağı sorunu" ile ilgilenmiştir.⁵⁷ ii) Varoluşçu felsefede diğer bir ortak tema ise 'insanın somut bir özne ve birey olarak görülmesi'dir. Varoluşçular, insanın nesneleştirilmesine, onun, doğanın, tarihin, toplumsal çevrenin, biyolojik ve fiziksel güçlerin ürünü bir

⁵⁶ Copleston, Frederick; **A History of Philosophy Vol: IX (Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus, and Lévi-Strauss)**, NY., Image Books, 1994, s. 340

⁵⁷ Gündoğdu; **a.g.m.**, s. 99-101

nesne konumuna indirgenmesine itiraz ederler ve bir özne olarak insanın emsalsizliğini vurgularlar.⁵⁸ Buradaki somut vurgu bütün varoluşçular için ortaktır. Bu bağlamda Rager Verneaux, varoluş felsefesini ‘genelde rasyonalizme, daha dar anlamda Hegel rasyonalizmine karşı bir kıpırdanma’ olarak nitelendirir.⁵⁹ iii) Varoluşçu felsefedeki bir diğer ortak tema da ‘varoluşun özden önce gelmesi’dir. Sartre’ın bu ünlü cümlesi varoluş felsefesi için bir motto haline gelmiş ve bu ifadenin varoluşçuluğu bir anlamda en kısa ve öz biçimde ortaya koyduğu düşünülmüştür. Ancak bu cümle de yine bütün varoluşçular için aynı anlama gelmez. Sartre varoluş özden önce gelir iddiasında bulunurken bu iddiayı ateizme bağlıyor ve onunla, Tanrı’nın zihnindeki ideler gibi, şeylerin varlığına öncel olan ezeli, ebedi özler olmadığını kastediyor. Yine Sartre için, Tanrı yoksa eğer, Tanrı tarafından belirlenmiş bir insan doğası, bir öz de yoktur. Bu açıdan Sartre için, özgürlük, varoluş demektir ve onun “varoluş özden önce gelir” deyişinin anlamı ancak insanın mutlak özgürlük sahibi olduğunun kabulüyle anlaşılabilir.⁶⁰ Burada Sartre’ın özgürlük adına Tanrı’yı reddetmesine Marcel şiddetle karşı çıkar. Marcel, her ne kadar felsefi araştırmanın insani deneyimden yani dünyadaki bireysel insani öznenin somut yaşam deneyiminden başlaması gerektiğini söylese de, Sartre’ın “varoluş özden önce gelir” iddiasının ima ettiği şekli ile insan zihni tarafından keşfedilecek özler olmadığı fikrini kabul etmez, sadece, felsefe yapmaya öz ya da ide kavramıyla başlamanın doğru olmadığını kabul eder. Sartre, ‘Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir’de “varoluş özden önce gelir” ifadesinin Marcel’i de kapsayacak şekilde varoluşçuları tanımladığını söylemiştir. Fakat Marcel’in bizzat kendisi buna itiraz eder. Marcel, “öznelliğin, felsefi araştırma için başlangıç noktası olmasını kabul eder, ama varoluşun özden önce geldiği iddiasına katılmaz. “İnsanı anlayacak Tanrı yoksa, insan da yoktur” diyen Marcel, Sartre’ın “varoluşun öze önceliği” ile kastettiği kendine özgü ateistlik anlayışı kesin olarak reddeder ve -özellikle etik davranış konusunda- Hristiyan kişi anlayışını “özün varoluştan önce

⁵⁸ Gündoğdu; **a.g.m.**, s. 101

⁵⁹ Gürsoy, Kenan; **Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler**, Ankara, Akçağ Yay., 1988, s. 38

⁶⁰ Gündoğdu; **a.g.m.**, s. 105-106

geldiği” fikrine dayandırır.⁶¹ Bu ortak temaların artırılması mümkün olmakla beraber genel olarak varoluş felsefesinin amacı insana ait ferdi varoluşu ele almak; öznenliğin ve insan hürriyetinin kaybetmiş olduğu farz edilen değerini onlara iade etmektir. Bu noktada, metod itibarıyla bir tasvir çalışması olan fenomenoloji, diyalektik metodun yerini almıştır. İzah ve inşa edici formalist tavır benimsenmemiş; yaşanmış olan tecrübe bütün dikkatleri üzerine çekmiştir.⁶²

Bu açıdan baktığımızda varoluşçu felsefe içinde Marcel kendi konumunu yine kendi özgün kavramları ve anlayışının ‘ilkliği’ bağlamında oluşturur. Örneğin Fransa’da fenomenolojiyi orijinal bir şekilde ele alan ilk düşünür Marcel’dir.⁶³ Başka bir deyişle Fransa’da hemen hemen hiç bilinmeyen Kierkegaard’ı okumadan ve ne Heidegger ne de Jaspers’in ana eserleri yayımlanmamışken 1925’te ‘Varoluş ve Nesnellik’ adlı denemesini Fransız felsefesine kazandıran Marcel burada varoluşçu temaları ilk olarak ortaya koyar.⁶⁴

‘Metafizik Günlük’ün 1927’de yayınlanmasından hareketle, Marcel’in yirminci yüzyıldaki egzistansiyel felsefenin ilk çalışmasını ortaya koyduğu söylenebilir. Bu dönem aynı zamanda Martin Heidegger’in aynı gösterim olmasa da benzer temaları paylaştığı Varlık ve Zaman adlı eserini yazdığı yıllara tekabül eder.⁶⁵ 1935’te ise Fransız egzistansiyalizminde Marcel’in yazdığı ‘Varlık Olmak ve Sahip Olmak’ Sartre’in ‘Ego’nun Aşkınılığı’ eserinden bir yıl öncesi, yine Sartre’in ‘Varlık ve Yokluk’ eserinden ise yedi yıl öncesine rastlar. Marcel ‘Varlık Olmak ve Sahip Olmak’ adlı eserinde (ilk olarak) dünyada bulunmaklık, somutlaşma ve özgürlük gibi egzistansiyalist temalara, aşkın ihtiyacı ve varoluş sırrını göz önünde bulundurarak değinmiştir.⁶⁶

⁶¹ Gündoğdu; **a.g.m.**, s. 107

⁶² Gürsoy; **Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler**, Ankara, Akçağ Yay. 1988, s. 38

⁶³ Spiegelberg, Herbert; **Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction**, Evanston, Northwestern Uni. Pr., 1972, s. 22

⁶⁴ Marcel; **PE.**, s. 5

⁶⁵ Schrift; **Twentieth-Century French Philosophy Key Themes and Thinkers**, s. 164

⁶⁶ Schrift; **a.g.e.**, s. 164

Bütün bunların ötesinde aslında O'nun egzistansiyalizmin zihinsel gelişim sürecindeki başka bir özgün katkısı da O'nun Emmanuel Levinas, Louis Lavelle, Rene Le Senne, Jean Wahl ve Paul Ricoeur gibi kimselerle haftalık Cuma günleri kendi evinde yaptığı felsefi tartışmalardan oluşan toplantılardır.* 1940'lardan sonra Egzistansiyalizm Sartre'ın ateistik versiyonuyla tanımlanmaya başladığında, Marcel buna şiddetle karşı çıkarak onun varoluşla herhangi bir ilişkisinin olmadığını savundu.⁶⁷

Bunun yanında Marcel'in, terimi akımlaştıran ifadesiyle Varoluşçu (egzistansiyalist) etiketini ilk olarak Sartre'ın Varlık ve Yokluk eserinin arkasından onun felsefesini tanımlamak için kullanmış olduğu düşünülmektedir.⁶⁸ Bu açıdan da aslında Marcel'de Varlık, Varoluş gibi kelimeler pozitif anlamlara sahipken, Varoluşculuk veya Egzistansiyalizm kelimesinin pejoratif bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Tabi bütün çabası onu felsefe tarihine Hıristiyan Varoluşçu veya Katolik Varoluşçu olarak girmesine engel olamamıştır. Bunda onun düşüncesinde yeterince dinsel motif bulmanın etkisi de büyüktür. Zira ona göre Varoluş sorusu ile dinsel sorgulama nihayetinde birbirinden ayrılamaz.⁶⁹

Bu nedenle de varoluşçu felsefe içinde Marcel kendisini daha çok salt bir ateizmi ve mutlak bir insan özgürlüğünü savunan Sartre karşıtlığında gösterir. Başka bir deyişle Marcel'in bir komünyon (birlik) felsefesi oluşturmak istediği yerde, Sartre yabancılaşma felsefesi ortaya koymasından dolayı bu iki filozof sık sık karşılaştırılma durumunda kalır.⁷⁰

Marcel'in biz metafiziği üzerinden duygu birliğine sahip bir toplum içinde insanı anlamlandırma çabasının yanında diğer bir özgün tarafı felsefeye kazandırdığı 'katılma' (*participation*) kavramıdır. Bu kavram

* Dermot Moran bu toplantıların Cumartesi günü olduğunu aktarıyor. Moran D.; **Introduction to Phenomenology**, NY., Routledge, 2000, s. 324

⁶⁷ Schrift; **a.g.e.**, s. 164, 165

⁶⁸ Michelman, Stephen; **Historical Dictionary of Existentialism**, The Scarecrow Pr., 2008, s. 22

⁶⁹ Martin, C.; **Religious Existentialism**, (A Companion to Phenomenology and Existentialism, Ed: Dreyfus H.L.&Wrathall M.A.) Blackwell Pub. 2006, s. 188

⁷⁰ Glenn, J.D.; **'Marcel and Sartre: The Philosophy of Communion and The Philosophy of Alienation'** (The Library of Living Phil.: The Philosophy of Gabriel Marcel, 1984), s. 525

zerinden Marcel insanın varoluğu intersubjektif ilişkilerden başlamak suretiyle gerçekleştirilebilecek bir katılım üzerinden anlayabileceğini söyler. Bir başka özgün tarafı da deneyim eleştirisi üzerinden ortaya koyduğu deneyimin içinde yer alan metafizik ağırlıktır. Bu sayede ateist varoluşçuluğun ortaya koymakta zorlandığı değer alanını yine deneyim üzerinden ortaya koyar. Başka bir deyişle Marcel deneyimin sadece bilimsel bilgi için elde edilen bir kod çözümü olması yerine, onun içinden metafizik alana uzayan unsurların bulunduğunda ısrar eder.

I. BÖLÜM

MARCEL FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

1.1 SAHİP OLMAK, PROBLEM, BİRİNCİL REFLEKSİYON VE SOYUTLAMA

Marcel, çifte yönelimli düşünce anlayışının temel kavramı olan ‘sahip olma’ ve ‘sahip olma alanı’nı nesne tanımından hareketle ortaya koyar. Nesne’yi ‘yolum üzerine atılan şey, önümde yer alan, karşımda duran şey’⁷¹ olarak tanımlar. Buna bağlı olarak da ‘Sahip Olma’yı benden bağımsız bir şeyin bana eklenmesiyle gerçekleştirilen bir edim olarak düşünür. Bu açıdan ‘sahip olabileceğimiz şeyler’ bize belli bir oranda dışsal olan iki varlık arasındaki ilişki bağlamında ele alınır. Bu ilişkideki önemli faktör ‘ben’in her an kendisinden ‘kurtulabileceği’, devredebileceği veya ‘iletebileceği’ bir eklenme olmasıdır.⁷²

Bu anlamda Marcel için sahip olmanın temelinde elden çıkarılabilen, devredilebilen veya iletilebilen şeylerle biz bir sahip olma ilişkisi içine girebiliriz. Örneğin bir kimsenin, bir arabaya, eve, çantaya, kaleme sahip olması gibi. Sahip olmanın bu maddi görünümünün yanında bu derece maddi olmayan görünümleri de vardır. Bir fikre sahip olma, baş ağrısına... vs. gibi, ancak buradaki önemli nokta bu ‘sahip olma’ların da tıpkı maddi anlamdaki sahip olma gibi bir ‘tüketme’ veya ‘terk etme’ ilişkisi üzerinden ele alınmasıdır.

‘Sahip Olma’ Marcel düşüncesinde kelimenin tam anlamıyla, bir ‘**paradigma**’dır, bir yönelimi ortaya koyar. ‘Birincil paradigma’ diyebileceğimiz bu yönelim de ben’in kendisi dışındaki tüm ‘şey’lerle tüketme bağlamında bir ilişki kurma isteğidir. Burada kişi sahip olduğu ‘şey’ üzerinde mutlak bir tasarruf iddiasındadır. Onu istediği gibi kullanabilme ve hatta tüketebilme-yok etme özgürlüğünü kendisinde bulur.

⁷¹ Marcel; **MBI**, s. 46

⁷² Marcel; **BH**, s. 155

Bireyin sahip olma bağlamında girdiği ilişkinin bir başka önemli tarafı ise kişinin bu ilişkiyi sonlandırdığında ‘kendisinde hiçbir eksiklik’ hissetmeyişidir. Bu anlamda bütün sahip olmalar, birtakım ortak özelliklere sahiptirler. Şöyle ki, hepsinde bir sahip olunan ve sahip olan ilişkisi vardır.⁷³ Birey burada sahip olduklarını kaybetmeme veya sahip olamadıklarını arzulama adına kendinde bir baskı hisseder.

Marcel bu sahip olma alanını ‘problem’ alanı olarak kabul eder. Burada her şey nesnel gerçekliği içinde ele alınır. Bu alanın en önemli özelliği de sorgulayan (özne) ve sorgulanan (nesne) arasındaki kesin ayırmadır.⁷⁴ Dolayısıyla birey bütünüyle dışarıdan bir değerlendirmede bulunur, sürecin içinde değildir. Aynı zamanda Marcel’in problematik alana dair yaptığı en önemli vurgu, bu alanın ‘detaylandırılabilir’, dahası bu detaylarına indirgenebilir olmasıdır.⁷⁵

Bu alanın düşünce tipini ise, Birincil Refleksiyon olarak ortaya koyar. Bilimsel bilginin de kullandığı düşünce tipi olan birincil refleksiyon daha çok ‘soyutlama ruhu’ metoduyla gerçekleştirilen bir düşünme sürecidir.

Soyutlama, yalın bir ifadeyle, birşeyin arta kalanını göz önünde bulundurmaksızın, gerçekliğin bir yönünü seçmek ve onu göz önünde bulundurmak anlamına gelir.⁷⁶ ‘Soyutlama’ ve ‘soyutlama ruhu’ birbirine yakın anlamlar taşıyan farklı terimlerdir. Marcel düşüncesinde soyutlama’yı ‘tikel bir durum’ için gerçekleştirilen bir eylem ve ‘soyutlama ruhu’nu ise bu yönelimin bütün bakış açısına sirayet etmesi olarak anlayabiliriz.

Birincil refleksiyon ‘soyutlama ruhu’ yoluyla varlığa yaklaşarak, ele aldığı herşeyi sadece nesnel, doğrulanabilir kategoriler üzerinden tanımlama çabasında olur. Burada nesne kendi anlamını ortaya koyacak açıklığı ile beraber kendi içinde bütüncül olarak kavranmaz. Daha çok nesne, onu

⁷³ Marcel; **BH.**, s. 158

⁷⁴ Keen, Sam; **Gabriel Marcel**, Virginia, John Knox Press, 1967, s. 18 (**GM.**)

⁷⁵ Marcel; **BH.**, s. 101

⁷⁶ Koç; **GMS.**, s. 90

sorgulayanın düşüncesini ve amacını yansıtacak olan kategorilere uymak zorunda bırakılır.⁷⁷

Dolayısıyla birincil refleksiyon bütünüyle, soyut, analitik-sistemci, evrensel ve kanıtlanabilir olarak betimlenebilir. Burada düşünen özne bütünüyle bir birey insan olarak değil, zihniyle düşünen bir varlık (Kartezyen anlamda *cogito*) olarak bulunur.⁷⁸ Bu bakış açısının oluşturduğu tutum tüm yaşam alanına uygulandığında ise sürekli değişen dünyanın tükenmeyen zenginliği 'siyah-beyaz mantık ayrımlarına tabi tutulur'⁷⁹ ve varoluşun zenginliği kaybolur. Kant'ın modern bilim dediği bu birincil refleksiyon kendi doğasını görmezden gelir ve kendisini sorulara cevap vermeye zorlar. Bu düşünce tipi (birincil refleksiyon), sanatın, felsefi ve dinsel düşüncenin yüksek kişisel karakteri ve tefekkürün tam karşısındadır.⁸⁰

Bunun yanında soyutlama ve soyutlama ruhu arasındaki ayırmadan hareketle, Marcel 'soyutlama'ya bütünüyle karşı da değildir. Zira ona göre, soyutlama herhangi bir tanımlama amacıyla başarıya ulaşmak için başvurulması gerekli olan bir işlemdir.⁸¹ Ancak evrensel bilginin ve teknolojinin imkânı olan bu işlemin büyüüne kapılarak, bütün varoluş sahasına soyutlama ruhuyla yaklaşmak ve onu bu şekilde analiz etmek felaketlerin nedeni olmaktadır.

Marcel 'Bir bütün olarak felsefemin dinamik unsuru, soyutlama ruhuna karşı vermiş olduğum bitmek tükenmek bilmeyen bir savaş olarak görülebilir'⁸² diyerek kendi felsefesini bu (sahip olma alanına ait) bakış açısının karşısında konumlandırır. Çünkü amacı varoluşu kendi bütünlüğü içinde kavramaktır.

⁷⁷ Keen, S.; **GM.**, s. 18

⁷⁸ Keen, S.M.; '**Gabriel Marcel**', Encyclopedia of Philosophy (Kabbalah–Marxist Philosophy), Second Edition, vol:V Donald M. Borchert, Editor in Chief, Thomson Gale, 2006, s. 700

⁷⁹ Keen, S.M.; **a.g.e.**, s. 701

⁸⁰ Keen, S., **GM.**, s. 18,19

⁸¹ Marcel; **MAMS.**, s. 115

⁸² Marcel; **a.g.e.**, s. 1

Bu açıdan asıl hedefi somut insan durumunun 'soyutlama ruhu'yla ele alınması olan Marcel, soyutlama ruhu kurbanlarını 'homo economicus' gibi insanı 'ekonomik gerçekliği üzerinden'⁸³ değerlendirilen eksik bir varlık olarak görür. Bu bakış açısıyla insan bütünlüğünden kopararak varoluşsal anlamını yitirir ve insan kategoriler içinde kendini anlamlandırma çabası içine girer.

Bu bakış açısındaki bir insan tanımlamalarında 'bu yalnızca şudur... bu şundan başka bir şey değildir...' ⁸⁴ gibi tanımlamalarla hep kategoriler üzerinden bir anlamlandırma yapar. Bu şekildeki bir tanımlama ve daha doğrusu bu bakış açısından hareketle gerçekleştirilebilecek bir insan anlayışı, onu bütünlüğünden koparıp fonksiyonlarına indirger.

Yani bu bakış açısından hareketle insana dair gazeteci, bilet-toplayıcı, makinist, bankacı, şoför... vs. gibi fonksiyonlarına indirgemek suretiyle eksik bir tanımlama yapılır. İnsan bütünlüğünden kopararak detaylarına indirgenir ve nihayetinde kişiliksizleştirilir. Bu noktada Marcel'de soyutlama ruhunun meydana getirdiği 'kitle toplumu'nun, bir anlamda Nietzsche'nin 'sürü insanı' (*herd man*) versiyonu olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁵

Dolayısıyla Marcel zihinsel bir işlem olarak soyutlamanın, düşünmenin temelinde yer aldığını kabul etse de, onun çarpıtılarak somut gerçekliği görmezden gelme boyutuna ulaşmasına yani 'soyutlama ruhuna' karşı sürekli mücadele etmiştir.⁸⁶

Bu anlamda yaygın bir kanaat olarak kendisinin teknik bilginin karşısında olma durumunu, yeterince açıklığa kavuşturamadığından da yakınan Marcel, soyutlama yolu ile elde edilen teknik bilginin pozitif değerini de inkâr etmez. Hatta bunu ancak delillerin inkâr edebileceğini söyler.⁸⁷

⁸³ Marcel; **MAMS.**, s. 116

⁸⁴ Marce G., **a.g.e.**, s. 116

⁸⁵ Flynn; **Existentialism: A Very Short Introduction**, Oxford Uni. Pr. 2006, s. 90

⁸⁶ Koç; **GMS.**, s. 118

⁸⁷ Marcel; **The Decline of Wisdom**, London and Southampton, Printed in Great Britain for Philosophical Library, 1955, s. 8

1.2 PROBLEMATİK İNSAN

‘Sahip olduklarımız bizi yiyip bitirmektedir’⁸⁸ diyen Marcel’e göre, problematik alanın herşeyi nesnelleştiren ve fonksiyonlarına indirgeyen itki gücü ‘arzu ve açgözlülük’tür. Bu, iki yönlü ve birbirinden ayrılmaz bir yapı içerir. Bu açıdan O’na göre ‘korku ve arzu’ aynı düzlemde ve birbirinden ayrılamazlardır.⁸⁹ Yani biz sahip olduklarımızı kaybetme korkusu çekerken diğer taraftan da sahip olamadıklarımızı da arzu ile istemek halinde oluruz. Her ikisi de insan için acının, ıstırapın nedenidir.

Ayrıca Marcel ‘arzu’yu ‘aşk’ın ‘tam karşısına konumlandırarak’⁹⁰ aslında onun bencil içeriğini ve ‘tüketmeye’ dönük amacını ortaya koyar. Çünkü bu alandaki itki güç olan arzu; eğilimde bulunduğu nesneleri, soyutlama ruhuyla indirgeyerek yalnızca belirli bir amaç için istemektedir. Dolayısıyla arzu hangi ‘şey’e yönelmişse o ‘şey’de varoluşsal bütünlüğünün dışında (sadece belirli bir yönünü ele alarak) tüketme esasına dayalı bir ilişki hedeflemiştir. Arzunun yöneliminde hep bir ‘ zevk’ amacı olduğu gibi ‘korku’nun yönelimi de hep acıdan korunma amacı vardır.⁹¹

Varoluşa dair bütün bu bakış açılarının ve yaklaşımların ortaya koyduğu insan tipi Marcel’e göre problematik insan, başka bir deyişle modern insan’dır. Bu insanın en önemli özelliği kendi varoluşunu yaptığı işe, yerine getirdiği fonksiyonlara indirgediğinden dolayı ‘varoluşsal anlamını’ yitirmesidir.⁹² Onun dünyasında her şey sahip oldukları üzerinden değer kazanır. Dolayısıyla problem insan ‘var olmaktan’ daha çok malik olma arzusunun neden olduğu çelişkili bir durumda yaşar.⁹³ Bu problem insan materyal sahipliğin hayata anlamını veren şey olduğuna inanır. Bu inanç

⁸⁸ Marcel; **BH.**, s. 165

⁸⁹ Marcel; **a.g.e.**, s. 74

⁹⁰ Marcel; **a.g.e.**, s. 152

⁹¹ Marcel; **a.g.e.**, s. 75

⁹² Hernandez, Jill Graper; **Gabriel Marcel’s Ethics of Hope: Evil, God, and Virtue**, New York, Continuum International Publishing Group, 2011 s. 4

⁹³ Hernandez ; **a.g.e.**, s. 4

kendilerini bu sahip oldukları şey'ler veya uzmanlık (mesleki) alanı vasıtasıyla tanımlamalarına yol açar.⁹⁴

İşte bu nokta insanın varoluşsal anlamını yitirdiği ve insan onurunun alçaldığı yerdir. Bu bakış açısının toplumda genel kabule uğramasından sonra, artık insanlar kendilerini tanımlarken ya sahip oldukları üzerinden ya da kariyerleri üzerinden bir tanımlama yapar.⁹⁵

Bu bilincin yerleşmesiyle modern insan artık bir bakıma materyalizme bağlanmış olur. Bu insan artık etrafındaki bütün varlıkları birer 'şey' olarak ele aldığından onların varoluşla olan bağlantısını koparmış ve onunla tamamen 'bir çeşit tüketme' ilişkisine girmiş olur. Kendisine ve başkalarına yabancılaşan bu insan hayatın anlamını bulduğu maddesel sahiplik için başkasını düşünmeden hırsıyla yaşamaya veya çalışmaya devam eder. Zira onun dünyasında artık başkası bir 'sen' değildir bir 'şey'dir. Ve yine onun dünyasında sadakat, vefa, hoşgörü, yardımseverlik gibi kavramlar anlamsızdır ve dolayısıyla da yoktur. İşte böylesi dünyada insan varoluşsal anlamını yitirmiştir.

Kendi değerini bilmeyen bu insanın oluşturduğu dünya, başlangıçta tamamen hedonist ve egocentrik bir dünya olmakta iken belirli bir süre sonra kişi tamamen 'anhedonist' bir hale bürünecek ve sıkıntı ve mutsuzluk girdabına düşecektir. Buradaki anhedonizm tamda Marcel'in 'bozuk dünya' dediği bir dünyanın deneyimidir.⁹⁶

Burada insan herşeyi tüketme yöneliminde ele aldığından, hayatın anlamının da bu tüketimde olduğunu düşünür ve dolayısıyla sahip olduklarının kendisine anlam verdiğine kanaat getirir. Bu sayede insan sahip oldukları tarafından 'sahip olunmuş' olur. Artık insan sahip olduklarını artırarak kendini ortaya koymak ister. Bu, kariyer planlamasında olan insan

⁹⁴ Hernandez; Gabriel Marcel's Ethics of Hope: Evil, God, and Virtue, s. 4

⁹⁵ Hernandez; a.g.e., s. 6

⁹⁶ Slegers , Rosa; **Reflections on a Broken World: Gabriel Marcel and William James on Despair, Hope and Desire** (Hope Against Hope; Philosophies, Cultures and Politics of Possibility and Doubt, Ed. Horrigan J.&Wiltse E.), NY, Rodopi, 2010, s. 59

için ismin önüne eklenecek olan mühendis, doktor, işadami, yazar... gibi 'sıfatlar' da olabilir veya doğrudan maddi sahip olmanın vereceği zenginliğin ortaya koyacağı zengin, nüfuslu gibi 'sıfatlar' da olabilir. Marcel bu bakış açısındaki insanın anlamsızlığını anlatmak için 'her şey gerçekte neye sahip olduğumuz ve ne olduğumuz arasındaki ayrıma indirgenebilir'⁹⁷ der. Başka bir deyişle biz sahip olma temelindeki sıfatları bir kenara koyduğumuzda insanın varoluşsal yanını bulabiliriz ve bizi biz yapanda sahip olduklarımız değil, bu yanımızdır.

1.3 SOMUT FELSEFENİN TEMEL KAVRAMLARI- VARLIK OLMAK, SIR, İKİNCİL REFLEKSİYON

Marcel'in kullandığı hiçbir kelime 'varoluş' kadar tanımlanması zor veya anlam olarak da bu denli zengin değildir. Kelime olarak 'Varoluş' ne var olan bütün nesnelerin toplamı ne bu bütün şeyleri niteleyen evrensel bir öz ne bir takım ruhsal varoluşlar, ne de bir şekilde bütün gerçekliği birbirine bağlayan Tanrı'dır.⁹⁸

Marcel'in varoluş için en belirgin kullandığı iki betimleyici kavramdan söz edebiliriz. Bunlar 'tüketilememelik'⁹⁹ ve 'nitelendirilememelik'tir.¹⁰⁰ Dolayısıyla bizim varoluşu nesnel kategoriler üzerinden yapılacak bir değerlendirme ile onu analiz etme veya detaylarına indirgeme şansımız bulunmaz. Bu bağlamda biz, A şudur, B budur diyebiliriz ancak Varoluş için böyle bir söylem de bulunamayız.¹⁰¹ Bu nedenle de bizim birincil refleksiyonu kullanarak varoluş ile bir temas noktası yakalamamız mümkün değildir. Çünkü bizim varoluş alanını dışarıdan (içinde ve dışındaki ayırmadan)

⁹⁷ Marcel; **BH.**, s. 155

⁹⁸ Keen, S.; **GM.**, s. 30

⁹⁹ Marcel; **a.g.e.**, s. 102

¹⁰⁰ Marcel; **a.g.e.**, s. 151; Gallagher, Kenneth T.; **The Philosophy of Gabriel Marcel**, New York, Fordham Uni. Pr., 1962, 83

¹⁰¹ Marcel; **a.g.e.**, s. 35

hareketle kavramamız mümkün değildir, daha doğrusu bizim varoluş alanının dışına çıkmamız mümkün değildir.¹⁰²

Ayrıca Marcel düşüncesinde sınıflandırarak tanımlama o 'şey'i aynı zamanda bir kategoriye zorlama olduğundan bir çeşit 'tüketme' olarak görülür. Yani biz varoluş 'budur' gibi bir tanımlama yaptığımız takdirde onun nesnel kategorilerin dışında kalan ve gelişime açık yönlerini görmezden gelerek tüketime maruz bırakırız. Hâlbuki varoluşun en önemli özelliği onun tüketilmeye karşı olmasıdır.

Bu anlamda varoluş aslında bir 'tamlık'tır¹⁰³. Yani her şeyin yerli yerinde olduğu ve her şeyin eksiksiz bir şekilde birbiri ile uyumlu olduğu bir eksik olmama durumudur. Bu tamlığı en iyi ifade eden metaforu, Marcel senfoni örneği ile verir. Buna göre Varoluş tıpkı çok sesli bir senfoni orkestrasının bir eser icra etmesine benzer. İcra eden her bir parça bu bütünlüğün içindedir, ancak biz hiçbir suretle bu parçaları aritmetik bir şekilde ayırarak yan yana sıralayamayız.¹⁰⁴

Bu anlamda varoluşu tanımlamanın zorluğu bizi, onu reddetme kolaylığına yönlendirebilir. Ancak böylesi bir durumda, yani varoluşu inkâr etmenin bizi ulaştıracığı yer katı bir çoğulculuk ve nihilizm'dir.¹⁰⁵ Bu bir anlamda her şeyin kendiliğinden, her şeyin gelişigüzel olduğunu kabul etmek ve dolayısıyla varoluşun içindeki aşkın zenginliği görmezden gelmektir.

Dolayısıyla Varoluş'u ne inkâr etmek, nede soyut nesnel kavramlardan hareketle onu sınıflandırarak 'bu şudur' demek suretiyle tanımlamak mümkün değildir. O ancak hiçbir şeyin dışında bırakılmayacağı bütünlüğü içinde - bireyin ona katılmasıyla- anlaşılabilir.

Bu nesnel kategorilerle tanımlanamayan varoluş sahası ise aslında 'sır'dır. Modern filozofların çoğu tarafından tercih edilmeyen bu kelimeyi

¹⁰² Marcel; **BH.**, s. 35

¹⁰³ Gallagher; **The Philosophy of Gabriel Marcel**, 137

¹⁰⁴ Marcel; **EBHD.**, s. 78

¹⁰⁵ Keen, S.; **GM.**, s. 30

Marcel, 'problem' ve 'problematik alanın' karşısına konumlandırır. Buna göre nesnel gerçekliklerin ve kategorilerin sahası olan problem alanında, bireyin bütünüyle 'dışındaki' olarak ele aldığı varlık sahası, 'sır' alanında içeriden bir bakışla ele alınır.

Bunun yanında şunu da unutmamak gerekir ki buradaki 'sır' (mystery) ilk etapta bizim için yanıltıcı olabilir. Buradaki 'sır'ı, teologların kullandığı bağlamda; insan zihnini aşan ve nedensel olarak açıklanamayan, Tanrı tarafından ortaya konan gerçekler olarak anlamak yanlış olur.¹⁰⁶ Buradaki sır daha çok 'nesnel alanın kavramsal bilgisine' sığmayan veya taşan gerçeklik alanıdır.

Örneğin, insan özgürlük, hayatın anlamı veya Tanrı'nın varoluşu gibi sorularla karşılaştığı zaman, bu sorulara nesnel açıdan evrensel geçerliliği olan herhangi bir cevap bulunamaz.¹⁰⁷ Ben bu soruların zaten içindeyimdir ve bu sorduğum durumdan ayrılmam mümkün değildir. Bu açıdan 'sır'ın en önemli özelliği onu tanımlamaya çalışanın bizzat onun içinde olduğu, ondan etkilendiği gerçeğidir. Bunun yanında insanda sır'ı probleme indirgeme eğilimi olduğunu düşünen Marcel, bunun örneğini 'kötülük problemi'¹⁰⁸ ile verir. Kötülüğü bir problem olarak ele almak, onu sır alanı dışına çıkararak tıpkı çalışmayan bir motosikletin mekanik aksamına olduğu gibi dışarıdan yaklaşımdır.¹⁰⁹ Benzer bir örneği biz aşk içinde bulabiliriz. Marry'e âşık John'a, aşkın doğasını açıkça bize anlatmasını istediğimizde, bunu yapmanın bir yolunu şu şekilde gerçekleştirebilir. John aşkı gözlemlemek için kendisini aşk eyleminin dışında bırakır ve onu dışarıdan hareketle analiz eder. Dolayısıyla onu nesnelleştirir, kendi dışında tutarak bir çeşit kamu malı gibi,

¹⁰⁶ Copleston, Frederick; **A History of Philosophy Vol: IX (Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus, and Lévi-Strauss)**, NY., Image Books, 1994, s. 332

¹⁰⁷ Keen, S.M.; '**Gabriel Marcel**', Encyclopedia of Philosophy (Kabbalah–Marxist Philosophy), Second Edition, vol:V Donald M. Borchert Editor in Chief, Thomson Gale, 2006, s. 701

¹⁰⁸ Marcel; **BH.**, s. 101

¹⁰⁹ Marcel; **CF.**, s. 68

‘orada’ bulunan bir şeymiş gibi ele alır. Yani konuyu burada bir âşık gibi ele almaz, bir bilim adamı gibi ele alır.¹¹⁰

Bu tip durumlarda biz ‘sır’rın kendi bilgisini aşmasını da kolayca görebiliriz. Çünkü ben bu probleminin içinde ondan etkilenen biri olarak artık onu dışardan yargılama imkânına sahip değilimdir, artık onun içinde bulunan, ondan etkilenen birisi olarak onu içeriden değerlendirmek durumundayım, dışarıdan değil.

Bu açıdan ‘sır’rın kavramsal bilgi ile bilinmemesi onun düşünce tarafından kavranamayan belirsiz his alanı olduğu anlamına da gelmez. Sır’rın bilgisi daha çok doğrudan bir katılım veya Marcel’in kör sezgi dediği yolla gerçekleştirilebilir. Ancak buradaki katılım kavramsal sürecin yardımını gerektirir, yoksa ‘çıplak sezgi’ felsefe yapmak için yeterli bir enstrüman değildir.¹¹¹

Sır ancak benim etkilendiğim aşk, sadakat, umut, ölüm, özgürlük gibi dâhilinde olduğum deneyimlerim sayesinde anlaşılabilir. Bu her durumda da ben kendimi o eylemden etkilenen, onun etkisini hisseden biri olarak bulurum. Bu açıdan Marcel’de ‘sır’rın anlaşılamazlığı da burada yatar, zira ona göre sır kişisel olmayan bir perspektiften (yani öznel deneyimlerden yoksun) bakıldığı zaman ortadan kalkar ve probleme dönüşür.¹¹² Başka bir deyişle ‘ben bir eve sahibim’ diyebilecek iken, biz umutlu olduğumuz zaman ‘ben umuda sahibim’ diyemeyiz, ancak ‘ben umutluyum’ diyebiliriz. Aynı şey inanç için de geçerlidir. Ben inanca sahibim yerine ben inançlıyım diyebiliriz.¹¹³

Kısacası sır, varlık ‘tecrübesiyle’; problem, objektif bir düşüncenin bilebileceği ‘objeler’i kullanarak bir düşünce ortaya koyar. Bu anlamda

¹¹⁰ Copleston, Frederick; **Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism**, London: Burnes and Oates, 1956, s. 167,168

¹¹¹ Keen, S.M.; ‘**Gabriel Marcel**’, Encyclopedia of Philosophy (Kabbalah–Marxist Philosophy), Second Edition, vol:V Donald M. Borchert Editor in Chief, Thomson Gale, 2006, s. 701

¹¹² Michelman; **Historical Dictionary of Existentialism**, s. 221

¹¹³ Treanor; **Aspect of Alterity Levinas, Marcel and The Contemporary Debate**, Fordham Uni Pr., s. 60

Metafizik düşüncenin bir sır üzerine yönelmiş düşünce olduğunu belirten Marcel'e göre sır, ne düşünülebilir, ne tasavvur edilebilir ne de ispat edilebilir. Zira bu tür yaklaşımlar onu 'objektifleştirmiş' olur. Oysaki sır kavramlara sığmayan, kendiliğinden anlaşılamayan, özgürlüğe bağlı olan, imana benzeyen bir çeşit somut sezgi ile bilinebilir. Bu bağlamda Marcel, 'ben'in sırrından yani beden ve ruhun birliğinin sırrından, daha açık bir ifadeyle 'bedene bürünmüş varlığın' sırrından söz eder. İnsanın beden ile ruhunun somut birliği gibi, özgürlük, aşk, sadakat, umut, güven vb. edimler de sır olarak anlaşılmaktadır.¹¹⁴

Bu sır alanının düşünme biçimi ise Marcel düşüncesinde 'ikincil refleksiyon' olarak ortaya çıkar. Bu düşünme biçiminin özelliği, kendisini soyut nesnel bilginin kategorilerine değil bireyin yaşanmış deneyimlerine dayandırmasıdır. Bu açıdan Marcel düşünceyi hayata rakip olarak görmeye karşı çıkar, başka bir deyişle hayattan izole bir düşünsel alanın varlığına inanmaz. Aksine o düşünmeyi hayatın bir parçası sayar.¹¹⁵ Hatta O'na göre düşünme karmaşık insan deneyimlerinin bütünleyici ve normal (varoluşsal) bir kısmıdır.¹¹⁶

Kısacası birincil refleksiyonun dünyanın nesnel gerçekliklerini soyutlayarak kavramsal yaklaştığı yerde, ikincil refleksiyon somut, öznel ve en önemlisi açık uçlu yaklaşımı benimser. Çünkü birincil refleksiyonun soyut kavramlarında gerçeklik bir anlamda 'tüketilirken', ikincil refleksiyonun somut tecrübesinde yeniden doğuşlara izin veren bir açık-uçluluk bulunur. Bu açıdan birincil refleksiyonun temelinde arzu temelli bir tüketme ihtirası varken, ikincil refleksiyonun temelinde metafizik anlamda yeni keşifler için tetikte bulunan bir hayret vardır.

Birincil refleksiyonun kavramlara sıkıştırma yoluyla deneyimin bütünlüğünü bozduğu yerde, ikincil refleksiyonun 'deneyimin bütünlüğünü

¹¹⁴ Koç; Bir Umut Metafizigi Olarak Gabriel Marcel Felsefesi, **SDÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, Aralık 2008, S. 18, s. 174

¹¹⁵ Marcel; **MBL**, s. 82

¹¹⁶ Anderson; **A Commentary on Gabriel Marcel's The Mystery of Being**, Marquette Uni. Pr., 2006, s. 40

yeniden fethettiğini¹¹⁷ söyleyebiliriz. Bu anlamda Marcel için ikincil refleksiyonun en önemli özelliği onun ‘yeniden bir iyileştirme, eski sıhhatine kavuşturma’¹¹⁸ (*recuperative*) olması, yani deneyimin bütünlüğünü sağlamasıdır.

Başka bir deyişle ‘ikincil refleksiyon’ diyalektik bir gelişim değil, aksine diyalojik bir gelişim sergiler.¹¹⁹ Yani birincil refleksiyon herhangi bir varlığı tanımlarken diyalektik yöntemlerle, deneyimin içindeki bütünlüğü bozar ve bunların bir kısmını ‘dışlayarak’ geri kalanından hareketle bir anlamlandırma yapar. Ancak ikincil refleksiyon ise diyalektik değil, diyalojik bir tutumla deneyimin tüm yanlarını ‘içleyerek’ bir anlamlandırma yapar. Bu ise deneyimin gerçek zenginliğine ulaşmamızı sağlar.

Örneğin ‘aşk’ın anlamını araştırarak olursak, birincil refleksiyon bunu ya sevilenin sadece ‘dış güzelliğine’ veya ‘servet zenginliğine’, hatta sevilenin ‘kültürüne’ indirgeyerek ele alırken, ikincil refleksiyon aşkın bütün yanlarını içinde barındıran şekliyle deneyimlediğimiz ‘onsuz olamama’ durumu olarak ortaya koyar.

Diğer bir örneği ise inanç konusunda görebiliriz. Bu konuda bir düşünmede bulunacak olursak, ‘Tanrı’ya inanmanın önemi nedir?’ sorusuna birincil refleksiyon deneyimden uzak kalarak, soyutlama ve kategorik kavramlarla (evrensel açıklamalarla) inancı açıklamaya çalışır. Bu inancın başlangıcını kültür ve çevreden hareketle gerçekleştiren bir araştırma olabilir. Bunun yanında inancın kişinin psikolojik yönü üzerindeki fonksiyonlarını da ele alabilir. İşte böylesi bir durumda en önemli faktör göz ardı edilmiş olur. Araştırılan ‘Benim İncam’ olmasına rağmen ben ve yaşadıklarım tamamen bu araştırmanın dışında kalmıştır. İkincil refleksiyon işte böylesi bir durumda,

¹¹⁷ Anderson; **a.g.e.** , s. 41

¹¹⁸ Marcel; **MBL.**, s. 83

¹¹⁹ Keen, S.M.; ‘**Gabriel Marcel**’, Encyclopedia of Philosophy (Kabbalah–Marxist Philosophy), Second Edition, vol:V Donald M. Borchert, Editor in Chief, Thomson Gale, 2006, s. 701

onun (inancın) benim için ne anlama geldiğinden hareketle bir araştırma yaparak deneyimin bütünlüğünü yerine koyar.¹²⁰

Bu anlamda birincil refleksiyon, benim hayatımı, aşkımlı, inancımı genel kategoriler içindeki tüketilmişlikle ele alınarak anlaşılabilen deneyime indirgemek isterken, ikincil refleksiyon buna karşı çıkar ve (gözlemci bir soyutlamayla ortaya konan kategorilerin ve nesnelliğin karşısına) katılmanın haklarını gözlemlemenin, yakınlaşmayı nesnelleştirmenin ve somut varoluşu da soyutlamanın karşısına koyarak karşı çıkar.¹²¹ Dolayısıyla birincil (sahip olma) paradigmayla ortaya konan varlık anlayışının karşısına Marcel, somut felsefeyi 'ikincil paradigma' olarak ortaya koyar.

Burada Reeves'in kullandığı tabloyu ortaya koymak, hem gelinen noktayı hem de ele alınacak olan kavramları anlamak için uygun olacaktır.¹²²

SIR ALANI	PROBLEM ALANI
Meta-Problematik	Problematik
Doğrulanamaz	Doğrulanabilir
Varoluşsal Yaklaşım	Nesnelci Yaklaşım
İman	Kanaat
Katılma-Katılım	(Sınıflandırarak) Ayırma
Yakarış	Reddetme
Somut	Soyut
İntersubjektif	Egocentric
Ben-Sen	Ben-O
Varlık Olmak	Sahip Olmak

¹²⁰ Keen, S.; **GM.**, s. 22

¹²¹ Keen, S.; **a.g.e.**, s. 23

¹²² Reeves, Gene; 'The Idea of Mystery in The Philosophy of Gabriel Marcel', The Library of Living Phil.: The Philosophy of Gabriel Marcel, 1984, s. 245,246

II. BÖLÜM

SOMUT FELSEFE

Marcel'e göre, çağdaş insanın hem zihinsel hem de sosyal anlamda yabancılaşmasının temelinde 'soyutlama ruhu' vardır. 'Soyutlama ruhu' kendisinden soyutlama yaptığımız somut gerçekliği görmezden geldiğimizde söz konusu olur.¹²³ Dolayısıyla somut felsefe başlangıç olarak soyutlama ruhuna karşı 'somutlama ruhu'nu önceleyen bir anlayışı ortaya koyar. Yani Marcel somut felsefe ile soyut sistemlerin görmezden geldiği 'somut gerçekliği' ön plana çıkarma amacındadır.

Marcel, kendisine başvurduğunuz somut felsefenin geçmişte varolan bir felsefe olduğuna inanıyor musunuz? Sorusuna bu soruya kesin olarak cevap vermenin imkânsız olduğunu vurgulayarak, bu bağlamda söylenebilecek en uygun şeyin, her nerede ve ne zaman 'somut felsefe' yeşermeye başlasa, bu düşünce daima ya skolastisizme ya da cansız bir dizi açıklamaya dönüştürülme eğilimiyle dejenere edilmiştir diyerek cevaplar.¹²⁴ Bu durum 'izm'lerin ne denli tehlikeli olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Zira bu nedenden dolayıdır ki, Marcel 'somut felsefe'nin gerçek anlamını, bazı akademizm türlerini de içine alan her türlü -izm'i temel anlamda reddetmesinde bulur.¹²⁵ Çünkü her türlü -izm veya kategorik düşünce sistemleri varoluşun somut zenginliğini ortadan kaldırarak anlamını bulur ve bu 'cansızlaştırma' ise bizim varoluşa karşı yabancılaşmamıza neden olur.

Dolayısıyla sistem düşüncesinin Marcel için hep eğreti görüldüğünü söyleyebiliriz. Bu anlamda o sistemci filozofun gelecekte bu gün için bulduğu 'doğruları değiştirme riski'¹²⁶ olduğunu düşünür. Çünkü sistem onda hep kapalı bir çevrime işaret ederek anlaşılır, hâlbuki varoluş kesinlikle kapalı bir çevrim değildir. Bundan dolayı da 'somut felsefeyi' 'açık uçlu' bir soruşturma

¹²³ Koç; **GMS.**, s. 54

¹²⁴ Marcel; **CF.**, s. 59

¹²⁵ Marcel; **a.g.e.**, s. 60

¹²⁶ Marcel; **MBI.**, s. 2

olarak görür.¹²⁷ Çünkü felsefe veya sorgulama tıpkı bir mucidin yaptığı gibi 'patenti alınabilecek'¹²⁸ en son şeydir ve hatta benim felsefem, benim sistemim gibi iddialar ona absürt görünür.

Marcel'in sistem karşıtlığına birkaç açıdan bakmak gerekir. Bunlardan ilki sistem düşüncesinin kapalı çevrime yaptığı işaretten dolayı, varoluşun gelişimine imkân vermeden onun zenginliğini kaybetmesine neden olmasıdır. İkincisi ise sistem düşüncesi değişmez doğruları ve bakış açısını getirdiğinden dolayı varoluşu kategorize ederek onu cansızlaştırmaya neden olmasıdır. Üçüncüsü ve somut felsefe açısından en önemlisi, sistem düşüncesinin beslendiği soyut kavramların tek tipleştirici anlamlarından dolayı varoluşa dair bireysel deneyimin ihmaline neden olmasıdır. Yani bu bakış açısından bireyin herhangi bir deneyimi diğer tüm insanların deneyimi arasında ve onlarla aynı değerde bir anlama sahip olur ve bu durumdaki insan kendi deneyimi olmayan kavramlarla yaşamak ve düşünmek zorunda kalır.

Marcel somut felsefeyi iki ifade ile olgunlaştırır. Buna göre somut felsefe 'burada ve şimdi'nin¹²⁹ (*hitch en nuch*) felsefesidir. Bu, soyut felsefenin geçmiş dönemlere ve düşüncelere esir olarak kalmasına karşı tepkidir. Bu tepki iki yönlüdür, birincisi karşılaştığımız problemlere sürekli geçmiş felsefelerin nasıl yaklaştığına bakarak bir bakış açısı sergileme tutumuna karşı olmasıdır. İkincisi de geçmiş dönemlerin anlayışlarını irdelemek suretiyle 'hazırda olan'ı ihmal eden tutuma karşı olmasıdır. Bu anlamda somut felsefe 'burada ve şimdi'yi önceleyerek hem hali hazırdaki durumu ele alır hem de ona yeni bir bakış açısıyla yaklaşır.

Somit felsefenin bir diğer yanı da onun 'düşünen düşünce' (*pense pensante*) olmasıdır. Bu subjektif idealizmle alakası olmayan, bir bakıma tam tersi olan düşünme biçimi ancak 'Varoluş'la kesintisiz bir iletişimin

¹²⁷ Marcel; CF., s. 61

¹²⁸ Marcel; a.g.e., s. 61

¹²⁹ Marcel; a.g.e., s. 61

sağlanması durumunda gerçekleştirilebilir.¹³⁰ Başka bir deyişle düşünen düşünce ancak varlıkla sürekli iletişim halinde olan, yani bir şeyi ‘bu şudur...’ diyerek tanımlayıp köşesine çekilmeyen, aksine onun o olduğuna dair sürekli yeni düşünmelere açık olan bir düşüncedir. Son tahlilde hep yeni anlamlara ve yeni deneyimlere açık, sürekli tetikte ve sorgulamanın bitmediği bir düşüncedir. Başka bir deyişle Marcel düşünen düşünceyi ‘yaşayan düşünce’¹³¹ olarak ifade eder, yani varoluşla bağlantısını koparmayan bir düşünce olarak yaşayan, nefes alıp-veren bir düşüncedir, bu bağın kopması düşünceyi cansızlaştırarak ölü bir form haline getirir. İşte soyut kavramlar yoluyla ortaya konan şey de bu ölü form-kalıplardan ibarettir.

Dolayısıyla bu şekilde somut bir felsefe yapmak, metafizik düşünceyi yaşayan deneye dayamaktır.¹³² Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki somut felsefe kesinlikle bir ‘emprisizme dönüş’ değildir. Çünkü Spencercilik gibi en zararlı ve insan dışı felsefeler ampirist temellere dayanır.¹³³

Bunun yanında Marcel, felsefesinde deneyime çok büyük önem atfeder. Bu anlamda kendisi de geleneksel emprisizmin ötesindeki bir aşamada deneyimi yeniden keşfetme çabasının olduğunu kabul eder.¹³⁴ Çünkü O’na göre günümüze kadar gelen felsefeler deneyimi ihmal etmiş ve hep onu görmezden gelmiştir. Dolayısıyla da felsefesinin başlangıç noktasını bu ihmal edilen deneyimden başlayarak oluşturur.¹³⁵

Buradaki önemli nokta Marcel’in James ve Whitehead gibi temel düşmanlığının saf ‘zihinsel kuruluğa’ karşı olmasıdır.¹³⁶ Soyut düşüncenin çöllerinde varoluşa dair bir iz bulunamayacağını düşünür. Dolayısıyla asıl amacının da ‘insan deneyiminin kaybolan ontolojik ağırlığını’ yeniden kazandırmak olduğunu belirtir.¹³⁷ Bu, deneyimi verilere indirgemek suretiyle

¹³⁰ Marcel; **a.g.e.**, s. 13

¹³¹ Gallagher; **The Philosophy of Gabriel Marcel**, s. 119

¹³² Muşta, M. Celalettin; **Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu**, KTB. Yay. 1988, s. 19

¹³³ Marcel; **CF.**, s. 61

¹³⁴ Marcel; **TWBD.**, s. 229

¹³⁵ Marcel; **MBI.**, s. 204,205

¹³⁶ Schrift; **Twentieth-Century French Philosophy Key Themes and Thinkers**, s. 18

¹³⁷ Marcel; **BH.**, s. 103

sınıflandıran kavramların aksine, onu deneyimleyen bu deneyiminden hareketle kavramları yeniden anlamlandırdığı bir girişimdir. Yani deneyime ontolojik ağırlığını vermek demek onu varoluşla bütünleştiren yapısı içinde ele almak ve böylece değerlendirmektir.

Marcel'e göre felsefeci tıpkı bir müzisyenin veya müzik uzmanının, kulak verdiği gibi deneyime kulak vermelidir. Başka bir deyişle felsefeci deneyimin değerini öğrenmek zorundadır.¹³⁸ O, düşüncemde gerçekten herhangi bir değişiklik olduğundan bahsedecek olursak bunun deneyime kendi değerini vermekle gerçekleştiğini söyleyebilirim der.¹³⁹ Bu deneyimin keşfi, başkalarını anlamada, özellikle de kendi içinde tükenmeyen aşk ve umut gibi intersubjektif ilişki deneyimleri ile başlayacak olan varoluşa dair somut yaklaşımlar için hayati derecede önemlidir.¹⁴⁰

Deneyimin O'nda önemli olmasının nedeni, yaşanmış deneyimin bilgilerimize ontolojik temel sağlamasından kaynaklanır. Çünkü deneyim özneyi düşünce öncesi alanda yakalar. Kavramların oluşması bu deneyimin soyutlanması ile oluşur.¹⁴¹ Aşk, sadakat, faydalanılabilirlik, iman ve umut gibi terimlerin anlamı günlük yaşantımızda deneyimlenir. Bu deneyimlenme kavramsallaştırmaya önceldir ve felsefecinin bu deneyimi ifade eden kavramların içinde tuttuğu şey; 'soyutlanmış' aşk ve sadakat düşüncesidir, gerçekte bu deneyimlerin kendisi değildir. Ancak ona göre buradaki kavramların oluşturulması ne olması gerektiğinin değil, bütünüyle bu gibi 'yaşanmış deneyimlerin ışığında' gerçekleşmelidir.¹⁴² Dolayısıyla onun felsefe yöntemi somut olarak yaşadığımız ve deneyimlediğimiz hayatın özellikleri üzerine derinlemesine düşünme ve tanımlamadır. Bu aşamada da sıradan günlük deneyimlerimizi veya 'yaşayan deneyimlerimizi' dikkatli bir

¹³⁸ Jolin, S.; 'Translator's Introduction', TWBD., s. xxii

¹³⁹ Marcel; TWBD., s. 229

¹⁴⁰ Jolin, S.; 'Translator's Introduction', TWBD., s. xxii

¹⁴¹ Bryson, Kenneth A.; 'Editor' The Vision of Gabriel Marcel -epistemology, human Person, the Transcendent-, NY, Rodopi, 2008, s. xii

¹⁴² Bryson; a.g.e., s. xii-xiii

şekilde tanımlar.¹⁴³ Bu anlamda felsefe deneyimden uzaklaşarak saf düşünce alanına girme değil, aksine deneyimi anlamak ve onun farkında olmak için deneyimin içine ‘onun kaynağı ve gıdası olan gizli güçlerin farkına varacak kadar’ derinlere doğru yapılan bir sondaj, bir kazı işlemidir.¹⁴⁴ Dolayısıyla genel olarak onun kaygısının veya felsefedeki amacının insanın hayattaki deneyimlerinin kaybolan metafizik ağırlığını ortaya koymak olduğu söylenebilir.¹⁴⁵ Başka bir deyişle O kendi metodunu; “benim metodum yaşamdan düşünceye yükselmek ve daha sonra tekrardan yaşamı aydınlatmak için, düşünceden yaşama inmek esasına dayanan bir metottur”¹⁴⁶ diyerek açıklar. Bunun içinde konuşmalarına veya felsefi yazılarına herhangi bir analizle başlamak yerine, hayattan örneklerle başlar.¹⁴⁷ Başka bir deyişle Marcel’e göre gerçeklik bir defada ve herkes için çözülecek bir problem değil, bunun yerine, birey için sürekli olarak keşfedilecek, içine girip nüfuz edilecek bir gizemdir.¹⁴⁸

Bunun yanında beklenebileceği gibi o herhangi bir aşamadan başka bir aşamaya geçmek suretiyle inşa edilen bir sistem kurmayı düşünmez ve kabul etmez. Bunun yerine deneyimin içindeki cevheri tam anlamıyla keşfetmek için benzer fenomenleri tekrar tekrar farklı açılardan ele alarak yeni anlayışlara ulaşmayı tercih eder.¹⁴⁹

Dolayısıyla Marcel’de deneyim onun ötesine ulaşılması için gerekli olan bir sıçrama tahtası değil, aksine kendi içinde kendimizi ve kendi dünyamızı anlayacağımız (fethedilmesi gereken) bir vaat edilmiş topraktır.¹⁵⁰ Bu anlamda Marcel’de deneyimin ötesinde olan şey, aslında ‘hiçbir şey’dir.¹⁵¹

¹⁴³ Anderson; **A Commentary on Gabriel Marcel's : The Mystery of Being**, Marquette Uni. Press, 2006, s. 26

¹⁴⁴ Anderson; **a.g.e.**, s. 26, 27

¹⁴⁵ Marcel; **BH.**, s. 103

¹⁴⁶ Marcel; **MBL.**, s. 41

¹⁴⁷ Treanor; **Aspect of Alterity Levinas, Marcel and The Contemporary Debate**, Fordham Uni Pr., s. 56

¹⁴⁸ Gündoğdu; Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. 7, S. 1, 2007, s. 123.

¹⁴⁹ Treanor; **a.g.e.**, s. 53

¹⁵⁰ Anderson; **a.g.e.**, s. 27

¹⁵¹ Marcel; **MBL.**, s. 47

Bunu en iyi anlatan ifade muhtemelen kendisinin 26 Haziran tarihli günlüğüne yazdığı 'Bugün felsefemde saklı kalan her türlü idealizm etkisinden kurtulduğumu hissediyorum, (sanki) Şeytan çıkarmış gibiyim' ifadesidir.¹⁵²

Bütün bunların yanında felsefesindeki deneyim ve somut olana yapmış olduğu vurgu O'nun, Sartre'ın 'varoluş özden önce gelir' iddiasının ima ettiği şekli ile insan zihni tarafından keşfedilecek özler olmadığı fikrini kabul ettiği anlamına gelmez, O sadece, felsefe yapmaya öz ya da ide kavramıyla başlamanın doğru olmadığını kabul eder.¹⁵³ Çünkü öznelliğin, felsefi araştırma için başlangıç noktası olmasını kabul eder, ama varoluşun özden önce geldiği iddiasına katılmaz.¹⁵⁴

İşte bu deneyim anlayışından hareketle Marcel, felsefesini metafizik araştırma olarak ortaya koyar. Ancak burada onun metafizikten anladığının 'varlık nedir' sorusu değil, 'oradaki kim' sorusu olduğunu belirtmek gerekir.¹⁵⁵ Bu nedenle de metafizik araştırmasını varlık, varoluş gibi kavramlardan hareketle soyut bir şekilde yapmak yerine, metafiziğin merkezine yerleştirdiği 'insan'ı anlama yoluyla gerçekleştirir. Bu soruların cevabını ise ancak bir dizi somut yaklaşımla anlamak mümkün olur. Ancak bu somut yaklaşım basit bir duyumcu anlamda değil, Marcel'in duyum-üstü favori deneyimleri olan sadakat, umut ve aşk yoluyla gerçekleştirilebilecek bir süreçtir.¹⁵⁶ İnsan ancak bu deneyimler sayesinde kendini ve varoluşu anlayabilir.

Burada 'somut' kelimesi kesinlikle bize verilen anlamında bir şey değildir. Yani bu kelime sadece bizim karşımızda duran bir somut gerçekliğe vurgu yapmaz. Bu daha çok kendi içinde yetilere (fakültelerine) bölünmemiş olan bir ben tarafından kavranan şeydir. Somut olanı araştıran metafizik düşünce, insanın yetilere bölünmesinden önceki bir kaynaktan çıkar.¹⁵⁷ Böylece birey bölünmemiş haliyle yani bütün benliği ile varoluşa dair 'somut

¹⁵² Marcel; **BH.**, s. 27

¹⁵³ Gündoğdu; Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C.: 7, S.: 1, 2007, s. 107

¹⁵⁴ Gündoğdu; **a.g.m.**, s. 107

¹⁵⁵ Gallagher; **The Philosophy of Gabriel Marcel**, s. 119

¹⁵⁶ Gallagher; **a.g.e.**, s. 119

¹⁵⁷ Koç; **GMS.**, s. 58

tecrübe' elde eder. Bu açıdan bakılacak olursa somut felsefedeki 'somut'luk, önümde duran (veya verilen) nesnel bir gerçeklikten çok, özgür ben'in bir talebi, bir istemesi ve son tahlilde bir kazanımıdır. Bu anlamda somut felsefe Marcel'de tekil olarak, eksik bir varlık olan insanın intersubjektif ilişkileri deneyimlemesi suretiyle bu deneyimden (katılmadan) kendi anlamını ve varoluşun anlamını çıkarmasıdır. Bu anlamlandırmanın en üst seviyesini de kişi aşk, umut ve sadakat gibi eylemleri gerçekleştirmek suretiyle, varoluşa dair somut bir katılım gerçekleştirir. Bu şekilde hem kendini, hem varoluşu ve nihai noktada mutlak sen olan Tanrı'yı anlar.

Dolayısıyla somut felsefe, yetilerine bölünmemiş bir ben'in varoluşla ve nihai anlamda Tanrı ile sürekli irtibat halinde kaldığı ve burada yaşadığı deneyim sayesinde kendini ve varoluşu anlamlandırmaya çalıştığı düşünce girişimidir. Marcel bireyin bu girişimini veya anlamlandırmasını ilk olarak 'ben neyim ve ben kimim' sorularından başlayarak çıkacağı bir seyahat olarak görür. Her biri somut tecrübeleri içeren merhalelerden oluşan bu seyahat bizi nihai anlamda 'Mutlak Sen'e götürecek olan maceranın başlangıcıdır.

Bütün bu açıklamaların yanında şunu belirtmekte fayda var ki, Gustave Thibon'un yerinde tespiti ile somut felsefe fakirleştirilemeden özetlenemez. Bir şiirde olduğu gibi her cümle, her imaj, onda yerlerini ve esas rollerini bulurlar. Her şematikleştirme eserin ruhuna karşı bir suikast teşkil eder.¹⁵⁸ Ancak yine de somut felsefenin genel karakteristiklerini sıralayacak olursak;

- 1) Somut felsefe, 'soyutlama ruhu'nun soyut, kavramsal varoluş yaklaşımının yerine, somut gerçekliği önceleyen ve buradan çıkacak olan aşk, sadakat, umut gibi deneyimler yoluyla 'intersubjektif temel'den başlayıp (nihai anlamda) 'Mutlak Sen'e ulaşarak, varoluşu ve bireyin kendisini anlamlandırma girişimidir.

¹⁵⁸ (Thibon G.; 'L'Existentialisme de Gabriel Marcel'den aktaran) Muştâ; **Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu**, KTB. Yay. 1988, s. 19

- 2) Somut felsefe, 'Tek bir acı var o da yalnız olmak'¹⁵⁹ diyen Marcel'in 'ben'in kendisini gerçekleştirmesinde (Sartre'ın başkasının pozitif değerini ihmal etmesinin aksine) başkasını zorunlu olarak gören ve bu anlamda 'ben'i değil 'biz'i temel alan bir felsefedir.
- 3) Somut felsefe, 'burada ve şimdi'den başlayarak, yaşayan ve sürekli gelişim halinde olan açık-uçlu bir felsefedir.
- 4) Somut felsefe, Descartes'çi anlamda 'önce kendisinin farkında olan' ve daha sonra dış dünyayı kavrayan bir felsefe değil, aksine 'bireyi içinde bulunduğu somut varoluş içinde kavrayan' ve onu bu varoluş durumundan hareketle açıklayan felsefedir.
- 5) Sensüalist bir metafizik olarak da tanımlanabilen somut felsefe, metafiziğin sorusunu 'varlık nedir?' değil, 'oradaki kimdir?' olarak oluşturur. Bu sayede varoluşu anlamlandırma girişimini bedene bürünmüş insan gerçekliğinden başlayarak gerçekleştirir.
- 6) Somut felsefe, açık-uçlu olmasına rağmen kendi içinde bir organik bütünlüğe sahip olan felsefedir.
- 7) Son olarak somut felsefe, geleneksel felsefe tarafından kod çözümü gibi görünen deneyimin altında yatan 'Metafiziksel Atlantis'i'¹⁶⁰ keşfetme serüvenidir.

2.1 ONTOLOJİK GEREKLİLİK (VAROLMA İHTİYACI)

Marcel modern zamanları bütünüyle kartezyen felsefenin etkisi altında kalan ve bu hüküm sürme nedeniyle de felakete sürüklenen insanoğlu dönemi olarak görür. Dünya savaşı görmesinin de etkisiyle modern dünyaya olan eleştirilerini sertleştiren Marcel, bu zamanı 'bozuk dünya' (*broken world*)

¹⁵⁹ Keen, S.; **GM.**, s. 28

¹⁶⁰ Cain, Seymour; **Gabriel Marcel: an Evaluation**, (<https://docs.google.com/viewer?url=http://64.62.200.70/PERIODICAL/PDF/Ramparts-1962may/13-19/>), s. 12

teşbihiyle ortaya koyar. O, burada yaşadığımız dünyayı ana zembereği artık çalışmayan bir saate benzetir. ‘Yaşadığımızı hissetmiyor musun?.. Eğer buna yaşamak denirse... bozulmuş bir dünyada? Evet, bozulmuş, tıpkı artık çalışmayan bir saat gibi, bütün görünüşü hiçbir şekilde değişmemesine rağmen artık ana zembereği çalışmayan bir saat. Her şey yerli yerinde, ancak saati kulağına götürdüğünde hiçbir şey duymuyorsun. Düşün, bir zamanlar dünya dediğimiz yerin de bir kalbi vardı... Ancak, şimdi kalbi durmuş gibi görünüyor.’¹⁶¹

Bunun en önemli nedenini ise devletin etkisinin her alanda giderek artması ve devlet kurumları karşısında veya bürokraside insanın birer varlık olarak değil ‘birer kayıt, istatistik ve nihayetinde birer kimlik numarası’¹⁶² ile temsil edilmesi olarak görür.

Böyle bir dünyada kişi kendisini ve diğer bireyleri fonksiyonlarının toplamı gibi görme eğilimindedir.¹⁶³ Bu fonksiyonlar hayati fonksiyonları olabileceği gibi bireyin tüketici, vatandaş, biletçi, hizmetçi vb. gibi sosyal fonksiyonları da olabilir. Böyle bir durumda insan, sanki evde aile babası, kilisede inanmış Hristiyan, iş yerinde tezgâhtar gibi parçalarına ayrılmış olarak hayatı yaşar.¹⁶⁴

Marcel, felsefecinin araştırmasına insanın içine düştüğü anlam kaybından, aşkın ihtiyacı veya var olma gereği gibi metafizik kaygılardan hareketle başlaması gerektiğini düşünür. Çünkü varoluş üzerine düşünme ancak bu ontolojik gereklilik veya aşkın ihtiyacı ışığında kavranılabilir.¹⁶⁵

Somut metafizik açısından ‘bir’ ile ‘çok’ arasındaki ayırmadan daha köklü bir ayırım, ‘dolu’ ile ‘boş’ arasındaki ayırmadır; yani ‘olması gerektiği gibi olan’ ile ‘anlam ve değerden yoksun olan’ arasındaki ayırmadır. Daha açık bir

¹⁶¹ Marcel; **Gabriel Marcel's Perspectives on The Broken World- The Broken World, A Four-Act Play**, Trns: K.R. Hanley, Marquette Uni. Pr., 1998, s. 46

¹⁶² Marcel; **MBI.**, s. viii

¹⁶³ Marcel; **PE.** s. 10

¹⁶⁴ Copleston; **A History of Philosophy Vol: IX** (Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus, and L vi-Strauss), s. 331

¹⁶⁵ Gallagher; **The Philosophy of Gabriel Marcel**, s. 52

ifadeyle Marcel, ‘insanın ne olduğu’ ile değil ‘neye sahip olduğu’ ile değerlendirildiği ve fonksiyonlarıyla ön plana çıktığı modern dünyada saçmalık, yabancılaşma, yalnızlık, tedirginlik, bulantı gibi belirtilerle kendini açığa vuran ‘anlamsal boşluk’ duygusuna dikkatimizi çekmektedir.¹⁶⁶

Marcel ontolojik gereklilikteki (*ontological exigence*) ‘exigence’ kavramının tanımlanması zor olduğunu ifade ederek, bunu İngilizcedeki ne ‘need’ (ihtiyaç) ne de ‘requirement’ (gereksinim) kavramının karşılamadığını belirtir.¹⁶⁷ Bu ‘ontolojinin gereği’ ifadesi, ‘varlık için ihtiyaç’, ‘olma ihtiyacı’ gibi ifadelerle karşılanamayan, bazen ‘kendini gerçekleştirme’ diyebileceğimiz varoluşsal ihtiyaç, bazende ‘soyut objektivite dünyasını aşma eğilimi’ ya da tinsel bir tecrübe yaşama isteği şeklinde görülebilen ‘varlığa susamışlık’ halidir.¹⁶⁸ Bu açıdan farklı yerlerde bu ifadelerin aynı anlamda kullanıldığını görebiliriz. Yani onda ‘insan deneyiminin kaybolan ontolojik ağırlığı’ veya onun ‘var olma talebi’, ‘aşkın gereği’ diye adlandırdığı şeyler hep bu anlam kaybının ifadesi olan modern insan hastalığıdır.¹⁶⁹

Bütün bunların yanında şunu da unutmamak gerekir ki, Marcel’de biz ‘objektivite alanını aşmak’tan bahsederken, bu ‘uzay-zaman alanının ötesine gitmek anlamında değildir’.¹⁷⁰ Marcel ‘transcendence’ kelimesinin yalnızca ‘ötesine gitmek’ anlamına gelmediğini ve kelimenin, hem çağdaş Alman felsefeciler hem de onların Fransız takipçileri tarafından büyük ölçüde istismar edildiğini hatırlatır.¹⁷¹ Bu anlamda da ‘aşkın’ kelimesini metafizik ve teoloji kitaplarında bize sunulan ‘içkin’ (*immanent*) kavramının karşısında kullandığını belirtir.¹⁷² Başka bir deyişle ‘ontolojik gereklilik’ veya ‘aşkın ihtiyacı’, ‘ben’in kendi içinde ‘içkin’ olarak yeten bir varlık anlayışının yerine ‘ben’in kendi içinde yetmeyen kendi dışındaki ‘aşkın’ ihtiyaçlarına gönderim

¹⁶⁶ Koç; Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi, *SDÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2008, S.:18, s. 173

¹⁶⁷ Marcel; *MBII*, s. 3

¹⁶⁸ Koç; *GMS*, s. 73

¹⁶⁹ Keen, S.; *GM*, s. 9

¹⁷⁰ Anderson; *A Commentary on Gabriel Marcel's : The Mystery of Being*, Marquette Uni. Pr., 2006, s. 25

¹⁷¹ Marcel; *MBI*, s. 39

¹⁷² Marcel; *a.g.e.*, s. 39

yapar. Benzer şekilde o insan hayatının merkezinin 'kendisinin dışında' olduğunu ısrarla vurgular.

Marcel bu çerçevede ele aldığımız ontolojik ihtiyacın göstergeleri üzerinde durur. Modern insan teşhisini de ortaya koyan bu göstergeleri daha çok, insanın 'en derinlerinden kök salan bir varoluş ihtiyacı' olarak anlayabiliriz. Çünkü o, bu varoluş ihtiyacını basit bir arzu veya belirsiz bir istek olarak görmez, aksine kökleri derinlerde olan bir içsel yerine getirme dürtüsü olarak görür.¹⁷³

Marcel'e göre insan tarihin hiçbir döneminde modern zamanlardaki kadar kendisine yabancı kalmamıştır. Artık insan ne kendini anlayabilme ne de varlığı kavrayabilme bilincine sahip değildir. Bu anlam kaybının en önemli nedeni ise bireyin fonksiyonlarına indirgenmesidir. Fonksiyonelleştirme ona göre modern zamanların kâbusudur. Bütün anlam kaybı ve ontolojik taleplerin sebep sonuç ilişkisi içindeki zincirinin ilk halkasıdır. Bu durumu bir örnek üzerinden ele alan Marcel, metroda bilet kontrolü yapan adamı ele alır. Hem kendisi hem de diğerleri ile beraber her şey onu fonksiyonlarıyla özdeşleştirerek tanımlamaya çalışır. Bunlar yalnızca işçi, sendika üyesi veya seçmen olarak değil aynı zamanda hayati fonksiyonlarını da kapsar. Daha korkunç bir ifade olan 'zaman tablosu' (*time table*) onun hayatını mükemmel bir şekilde tanımlar. Her fonksiyon için saatler belirlenmiştir, bu bağlamda uyku da diğer fonksiyonların kullanılabilmesi için yerine getirilmesi gereken bir fonksiyondur.¹⁷⁴ Başka bir deyişle birey yaptığı işe veya fonksiyona indirgendiğinde varoluşsal anlamı ortadan kalkar. Yani metrodaki 'biletçi' diğer bütün kimseler için sadece bir 'biletçi' olarak görülürken, biletçinin gözünde de diğer bütün kimseler birer 'bilet sahibi' daha doğrusu birer 'bilet' olarak görülür. Bu, işi ile özdeşleşen insan yaşantısını fonksiyonlarına ayırarak diğer bütün fonksiyonlarını 'esas fonksiyonunu' yerine getirme açısından değerlendirir. Burada 'esas fonksiyon'la ilgisi olmayan şeyler ise tamamen yok hükmündedir.

¹⁷³ Marcel; **MBII**, s. 37

¹⁷⁴ Marcel; **PE**, s. 11

Bütün bu anlam kaybının insan hayatına olan etkisini ise Marcel, kişinin hayatındaki memnuniyetsizlik ve huzursuzluk hali olarak görür ve ona göre bu memnuniyetsizlik hissinin aydınlatılması varoluş probleminin önünde gelir.¹⁷⁵ Başka bir deyişle sahip olma alanının insanı olarak modern insanın hevesleri doğrultusundaki yaşama arzusu belli bir süre sonra tatmin olmayan bir memnuniyetsizlik meydana getirir. İşte bu memnuniyetsizlik duygusu bizi varoluş sorusunu sormaya yönlendirir. Bu gerekliliğin ortaya koyduğu iç sıkıntısı bireyin kendisinden çıkıp ta tüm varoluş alanını etkisi altına alan bir bezginlik haline dönüştüğünde ise Marcel bunun artık sıkıntıdan daha fazla bir şey; ‘umutsuzluk’ olduğunu belirtir.¹⁷⁶ Buradaki ‘umutsuzluk’ veya ‘bezginlik’le zevk alamama (*anhedonia*) arasında benzerlik bulunur. *Anhedonia* aslında bozuk dünyayı yaşayarak deneyimleyen insanın tecrübesidir.¹⁷⁷ Çünkü bir anlamda umutsuzluk ‘gerçeklik alanında kendisine itibar edebileceğim hiçbir garanti, güvenlik yoktur’ demektir ve bu aslında bir iflasın ifadesidir.¹⁷⁸

Ancak buradan hareketle her memnuniyetsizlik halinin kaynağının ‘aşkın ihtiyacı’ olduğu gibi bir şey düşünülmemelidir. Örneğin yoksun kaldığı bazı hisleri tatmin etmek için para evliliği yapan genç kızın memnuniyetsizliği, paranın kendisine sağlayabileceği imkânlardan yoksun olmaktan kaynaklanan bir memnuniyetsizliktir. Diğer bir örnek ise yeterince parası olan, yani her istediğini yapabilecek kadar özgür, rahat ve lüks yaşayan bir adamın, bütün bunlardan sıyrılıp ruhsal bir maceraya atılma isteği de bir memnuniyetsizliktir. Bu bağlamda memnuniyetsizliğin içinde de bir hiyerarşi görmek mümkündür. Bazısı alt ve vulgar anlamdaki (daha doğrusu açgözlü insanın memnuniyetsizliği) diğer kısmı ise tersine son derece aşkın bir

¹⁷⁵ Marcel; **BH.**, s. 103

¹⁷⁶ Marcel; **MBI.**, s. 163

¹⁷⁷ Slegers; **Reflections on a Broken World: Gabriel Marcel and William James on Despair, Hope and Desire** (Hope Against Hope; Philosophies, Cultures and Politics of Possibility and Doubt, Ed. Horrigan J.&Wiltse E.), Rodopi, NY, 2010 s. 59

¹⁷⁸ Slegers; **a.g.e.**, s. 60

düzeyde yaşanan memnuniyetsizliktir.¹⁷⁹ Bu anlamda bu memnuniyetsizlik yatay ve dikey düzemde olmak üzere farklı açılardan ele alınabilir.¹⁸⁰

Ancak aşkın anlamdaki bir memnuniyetsizlik bizi yine yanıltmamalıdır. Zira Marcel, aşkın alanı bizim yine kendi deneyimimizin içinden hareketle tecrübe edebileceğimizi söyler. Başka bir deyişle onun için, 'içten gelen bir talep olarak aşkın ihtiyacı' bütünüyle deneyimin ötesinde olan bir şey olarak yorumlanamaz, daha doğrusu onda deneyimin ötesinde olan şey, aslında 'Hiçbir şey'dir.¹⁸¹ Bu anlamda deneyimin içindeki metafiziğe uzanan yolu aramak, onun başlıca amacıdır. Varoluşun deneyimlenmesi onda sezgi ile birlikte ele alınır.¹⁸² Yani deneyim daha başlangıcı itibarıyla salt objektivite alanını aşan bir tecrübedir ve bundan dolayı da 'sezgi'yi deneyime ışık tutan, onu aydınlatan olarak yorumlar.¹⁸³

Bu memnuniyetsizlik veya huzursuzluğun deneyimlenmesi ile kişi kendisinde bir eksiklik hissetmek suretiyle çeşitli arayışlara yönelir. Bu ancak kişinin kendisini tanıması ve diğerleri ile iletişim halinde olarak varoluşla bütünleşmesi veya katılması (aşk, sadakat, umut gibi deneyimler) yoluyla giderilebilecek bir memnuniyetsizliktir. Başka bir deyişle bu insanın en derinlerinden gelen var olma talebidir ve insan ancak bu surette nihai anlamını bulacaktır. Bu talebi de insanın iradi bir seçimi olarak değerlendirir. Çünkü onda varlık olmak 'verilen olmaktan ziyade kazanılan' bir şeydir. Başka bir deyişle Marcel her yaşayana bile "var" kabul etmemektedir. Tercihini var olmaktan yana yaparken şöyle diyor: "Bir dükkânın önünde yatan köpeği gördüğüm zaman bir cümle dudaklarımdan döküldü: Yaşamak diye isimlendirilen bir şey var, var olmak diye isimlendirilen başka bir şey de var: Ben var olmayı seçiyorum."¹⁸⁴ Dolayısıyla var olmayı bireyin kazanması gereken bir şey olarak gören Marcel için tepkisiz, kayıtsız bir yaşam var

¹⁷⁹ Marcel; *MBI*, s. 42,43

¹⁸⁰ Anderson; *A Commentary on Gabriel Marcel's : The Mystery of Being*, Marquette University Press,2006, s. 25

¹⁸¹ Marcel; *MBI*, s. 47

¹⁸² Gallagher; *The Philosophy of Gabriel Marcel*, s. 82

¹⁸³ Gallagher; *a.g.e.*, s. 124

¹⁸⁴ Korlaelçi, Murtaza; Gabriel Marcel'e göre Bağlılık ve Sadakat, *Felsefe Dünyası*, Sayı 06, 1992, s.35, (*BH*., s. 112)

olmak değildir. Benzer şekilde 'ben, var değilim (ancak) var olmak zorundayım; (aynı şekilde) özgür değilim, özgür olmak zorundayım'¹⁸⁵ derken var olmanın aktif bir katılımı gerektirdiğini ortaya koyar.

Bu bilinçli tercih insanı dürtülerinin esirinde, sahip olma arzusu ile yanan ben hapsindeki bir insan olmaktan, varlık olan bir insan konumuna yükseltir. Zira O'na göre 'Ben ancak aşkın bir gerçekliğe bağlandığım sürece bir ışık kaynağı olmak durumundayım'.¹⁸⁶ Buradaki aşkın gerçekliği bir 'sen' varlığından başlayarak nihai anlamda 'Mutlak Sen' dediği Tanrı olarak ta anlayabiliriz. Çünkü o 'İnsanı anlayacak Tanrı yoksa insan da yoktur'dur diyebilme noktasındadır.¹⁸⁷ Bu anlamda O'nda aşkın gereği aslında O'nda Tanrı'nın gereği, zorunluluğundan başka bir şey değildir.¹⁸⁸ Çünkü Tanrı'nın olmadığı bir varoluş ve dolayısıyla da insan anlamlandırılmaz.

2.2 BİR DURUM İÇİNDE İNSAN

Marcel felsefesinin başlangıç noktası aslında onun nereye ulaşmak istediğini de açıkça ortaya koyar. Bu anlamda Marcel insanı her şeyden önce 'bir durum içinde varlık' olarak ele alır. Buradaki yaklaşımı ise, eğer biz gerçekliği; içinde bulunduğumuz durumun dışından hareketle yakalayamıyorsak, o ancak bizim kendi durumumuzun içinden hareketle kavranabilir şeklindedir. Bu açıdan ona göre felsefe yapmak içinde bulunduğun durumdan sıyrılarak, saf düşüncenin çorak çöllerinde gezinmek değil, aksine deneyimde derinleşerek onun içsel gizemini felsefi düşünce (ikincil refleksiyon) yoluyla aydınlatmaktır.¹⁸⁹ Başka bir deyişle Descartes'in, ben'in kendi bilinci ile bedenden ayrıldığı noktada kendini ve varoluşu doğruladığı yerde Marcel herhangi bir doğrulama gereksinimi duymaksızın (zira ona göre varoluşu inkâr etmek salt bir nihilizmdir) ben'in bir durum

¹⁸⁵ Marcel; **EBHD.**, s. 88

¹⁸⁶ Gallagher; **The Philosophy of Gabriel Marcel**, s. 124

¹⁸⁷ Muşta; **Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu**, s. 36

¹⁸⁸ Keen, S.; **GM.**, s. 40

¹⁸⁹ Gallagher; **a.g.e.**, s. 14

içinde olduğundan hareketle insanı 'dünyadaki somut durumuna gömülmüş bir şekilde keşfeder'¹⁹⁰.

Çünkü ona göre düşüncemiz bakışlarımızı açıklayamaz -biz kendimizi varoluşun dışında bırakarak onu bir nesne gibi ele alamayız- ve bu şekilde ancak (içine dâhil olmaksızın gözlemleyerek) onu sistemleştirerek nesnelleştirir.¹⁹¹ Dolayısıyla sistemci herhangi bir gerçekliği dışarıda bırakmaksızın varoluşu kavrayamaz ve böyle ulaşılan bir gerçeklik anlayışı da ona göre eksiktir. Zira biz bütünüyle varoluşun içine karışmış bulunmaktayız ve bu alanın dışına çıkamayız.¹⁹²

Marcel katılım felsefesi açısından Schopenhauer'un temsilci âlem anlayışının kesinlikle reddedilmesi gerektiğini, çünkü varoluşu bir temsil üzerinden ele aldığımızda onun bütün metafiziksel anlamını yitireceğini söyler.¹⁹³ Âlemi bir temsil olarak görmek aslında somut felsefenin tüm argümanlarını boşa çıkarmaktır. Zira âlemin temsil olması, somut insanın onunla olan ilişkilerini açıklama imkânını ortadan kaldırır. Aynı zamanda âlemi temsil üzerinden değerlendiren için ilişki kurulacak bir gerçeklik alanı da bulunamaz. Dolayısıyla bu yaklaşım 'varoluşu açıklamanın en kolay yolu onu inkâr etmektir' ifadesindeki gibi varoluşu açıklamanın zorluğundan hareketle onu inkâr etmek anlamına gelir. Çünkü âlemi temsil olarak görmek aslında onu inkâr etmektir. Bu noktada Marcel varlığı bir sorun olarak görmek yerine onu (keşfedilmeyi bekleyen veya keşfedilmesi gereken) bir 'sır' olarak görür.¹⁹⁴

Dolayısıyla gerçeklik ancak içinde olduğum bu durumu bütünüyle kavramak suretiyle anlaşılabilir. Buradaki 'tamlık'¹⁹⁵ (*plenary*) kavramı Marcel için çok önemlidir. Daha önce de vurguladığımız üzere onda varoluş tamlıktır, bu her şeyin yerli yerinde olduğu anlamına gelen bir eksiksiz olma

¹⁹⁰ Blackham, H.J.; **Altı Varoluşçu Düşünür**, çev. Ekin Uşşaklı, Ankara, Dost Yayınları, 2002, s. 73

¹⁹¹ Gallagher; **a.g.e.**, s. 14

¹⁹² Marcel; **BH.**, s. 35

¹⁹³ Marcel; **CF.**, s. 29

¹⁹⁴ Blackham, H.J.; **a.g.e.**, s. 74

¹⁹⁵ Marcel; **BH.**, s. 35

durumudur. Marcel işte bu 'tam' olma durumundan dolayı içinden ayırmak suretiyle varoluşu kategorize ederek anlama çabalarına karşı çıktığından; 'ben' bütün bir varoluşu ancak kendimin de içinde bulunduğum durumdan hareketle ve hiçbir şeyi kategorize ederek dışarda bırakmamak suretiyle anlayabilirim noktasındadır.

Bunun yanında beni çevreleyen tüm varoluşlar; aile, geçmişim, çevrem...vs. bütün bunlar bana ilave olan bağımsız varlıklar değildir, bunlar herhangi bir şekilde benim dışımda olan şeyler de değildir, ben bunlarla beraber (durumumla) var olmaktayım.¹⁹⁶

İşte bu etrafımla çevrili olma durumu, çekirdek olarak ele alınabilecek olan somut bedenden başlayarak tüm varlığı ve nihai olarak Tanrıyı da kuşatacak bir bütünlüğe ulaşır. Zira onda varoluş tamlıktır. Dolayısıyla onun felsefi başlangıç noktasının bir durum içinde varlık olarak; hem beden ve hem de ruhen bir bütünleşme noktası olan insandan başlaması Marcel'in evrende veya varoluşta hiçbir şeyin izole edilmiş olarak değerlendirilemeyeceği öngörüsünden hareket eder. Çünkü varoluş kendi 'ben'ine çekilmiş soyut ve sınırlı bir özne olmaktan ziyade, bir durum içinde bulunmanın tasdikidir.

Dolayısıyla Marcel, felsefesini somut insan deneyimi üzerine kurmayı amaçlayan bir filozof için yapması gereken en uygun yolu; 'kavramsal bilginin doğal insan deneyimlerini açıklamada yeterli olduğu inancına karşı bir savaş açmada'¹⁹⁷ bulur. Descartes'çi yolla insanın, varoluş ile ilişki kuramayacağını ve dünyayı deneyimleyemeyeceğini düşünen Marcel, bu zihin-beden ilişkisini ayıran Kartezyen yapının modern felsefe tarihini ve günümüzün birçok felsefesini etkide bıraktığını (ve dolayısıyla sistemler içinde hüküm sürdüğünü) düşünür.¹⁹⁸ Özne doğumu itibarıyla kendisini özel fiziksel, ırksal, cinsiyeti... vs. olan bir insan durumuna ve belirli bir zamansal-mekânsal

¹⁹⁶ Gallagher; **The Philosophy of Gabriel Marcel**, s. 17

¹⁹⁷ Sweetman, Brendan; **The Vision of Gabriel Marcel**, Rodopi, NY, 2008, s. 23

¹⁹⁸ Sweetman; **a.g.e.**, s. 23

konumu olan, genel ve özel geçmiş ve bir kültürel-ekonomik bağlamı olan bir duruma doğmuş olarak keşfeder.¹⁹⁹

Bu anlamda biz bir durum içinde olmaklığı sadece birey için değil diğer tüm varlıklar için kullanırız. Bu açıdan biz aslında 'bir şey'in varlığından söz ediyorsak aslında bu şeyin bedenimle ilişkisi olması bakımından bir bağlam içindeki bir varlıktan bahsediyoruzdur. Bu durumu Marcel 'bir şeyin varlığından bahsettiğimde, bu şeyi daima bedenimle ilişkili olarak düşünürüm'²⁰⁰ diyerek açıklar.

Marcel buradan ise birbiri ile ilintili olan şu sonuçları çıkarır:

Biz kesinlikle;

- 1) Varoluşu
- 2) Var olmak bakımından benliğin şuuru (Descartes'in cogito'sunu)
- 3) Bedene bürünme gerçekliği bakımından, ben bilincinin bedene bağlı olma gerçekliğini birbirinden ayırt edemeyiz.²⁰¹

Dolayısıyla bunları ayırt etmek bunlardan herhangi birini yok farz etmektir. Bu açıdan biz hiçbir 'şey'in ontolojik anlamda tek başına var olamayacağını söyleyebiliriz. Bu durumu Troisfontaines* 'ontolojik komünyon (birliktelik)' olarak açıklar.²⁰²

Bu bağlam aslında onun felsefesini somut bir kesinliğe dayandırma çabasını da ortaya koyar, zira felsefe kesinliği olan bir yerden başlamadığı

¹⁹⁹ Sweetman; **a.g.e.**, s. 32

²⁰⁰ Marcel; **BH.**, s. 10

²⁰¹ Marcel; **a.g.e.**, s. 10

* Roger Troisfontaines (1916-2007); Fransız felsefeci, akademisyen. Belçika'daki Namur üniversitesinde görev yapmış olan Troisfontaines, Belçika ve dünyada varoluşçuluk üzerine otorite olarak kabul edilir. İlk çalışmaları Sartre üzerine olurken son dönem çalışmaları Marcel üzerine yoğunlaşmıştır. Aynı zamanda Louvain'daki Cizvit Skolastik okulunda deneyimsel psikoloji profesörü olan Troisfontaines Marcel'in hem iyi bir öğrencisi hem de meşhur bir yorumcusudur. (<http://www.louisianadigitallibrary.org/cdm/compoundobject/collection/LMNP01/id/19336/rec/15> <http://newspapers.bc.edu/cgi-bin/bostonsh?a=d&d=bcheights19570927.2.5#>)

²⁰² Koç; **GMS.**, s. 152

takdirde daha sonraki pozisyonlarının geçersiz olacağını düşünür.²⁰³ Başka bir deyişle somut bir kesinliğe dayanmayan her felsefe nihai anlamda soyut argümanlar yumağı içinde kendi yolunu şaşıracak ve etkisini kaybedecektir. Schopenhauer'in 'temsilci âlem' anlayışı, Fichte'nin 'mutlak ben'i gibi düşünceler hep bu ihmalin sonucu olarak somut insan ve varoluş ile bağıını koparmış, buna bağlı olarak da etkisini kaybetmiştir.**

2.3 KATILMA (Participation)

Bir çok yönden ele alarak bakabileceğimiz Marcel felsefesinin bir boyutu da onun bir 'Katılma Felsefesi' olmasıdır ve dolayısıyla felsefesinin ana motifi de 'katılma'²⁰⁴dır. Katılma anlayışı onun bütün felsefi, edebi ve hatta müzikal anlayışına da yansımıştır.*

Varoluşu bir 'tam'lık ve insanı da bu tamlık içindeki bir durumdan hareketle ele alan Marcel, felsefesinin en önemli kavramını 'katılma' olarak ortaya koyar. Bir başkasını seven, bir başkası hakkında endişe duyan, hava, yağmur, kuşlar daha doğrusu evren ile alakalı olan insan, hayatının merkezinin kendi egosunun dışında olduğunu kavrayarak bu bütünlüğe dair katılımı gerçekleştirmek ister. Zira insanın varoluşla olan ilişkisi (dışarıdan) 'gözlemci' ve 'resim' arasındaki ilişki gibi bir şekilde değil, ancak ona katılma suretiyle gerçekleştirebilir.²⁰⁵

Bunun yanında Marcel katılma kavramından bahsettiğinde onu platonik anlamda bir öz veya form olarak ele almaz, aksine katılmadan

²⁰³ Gallagher; **The Philosophy of Gabriel Marcel**, s. 14

** Felsefede somut bir temele dayanan kesinliği arayan Marcel bu düşüncesinden dolayı, Fichte'nin 'Mutlak Ben ve Somut Ben' arasındaki ilişkiyi ortaya koyamamasından ötürü kendisini öfkeliendirdiğini söyler. (PE., s. 105)

²⁰⁴ Gallagher; **a.g.e.**, s. x1

* Marcel müzikte (varoluşa dair) sarsılmaz ve sırlı bir tanıklık bulduğunu, Bach ve Beethoven tarafından ortaya konan müzikal eserlerin hiçbir şekilde açıklanamayan bir üst gerçeklikle bağlanmış olarak görüldüğü ifade eder. (EBHD., s. 26)

²⁰⁵ Michelman, Stephen; **Historical Dictionary of Existentialism**, s. 221

bahsederken Marcel onu bir akt,²⁰⁶ bir bağlanma, bir edim olarak ele alır ve biz sır alana ancak katılım yoluyla dâhil olabiliriz. Zira varlık dıştan çok içsel ilişkilerle yani Marcel'in ifadesiyle katılımla karakterize edilir. Çünkü insan, dış obje ve keyfiyetlere sahip olurken, varlığa canlı bir etkinlikte katılır.²⁰⁷

Bu açıdan Marcel metafiziğin sorusunun 'Varlık Nedir?' değil, 'Oradaki Kimdir?' olduğunu düşünür.²⁰⁸ Zira varlık onda, Husserl gibi 'paranteze'²⁰⁹ (*epokhe*) alınabilecek bir şey değildir. Başka bir deyişle varlık onun için soyutlama yapılarak çerçevesi çizilip 'o ...şudur' denebilecek şey değildir. Bu açıdan 'Nedir?' sorusu kendi içinde dışarıdan gözlemlemenin gereği olan nitelendirmeyi gerektirir. Böyle bir yaklaşımın varlığı anlamlandıramayacağı için Marcel, katılım teorisiyle hem varlığın hem de bireysel varlıkların, başka bir deyişle, hem 'bir'in hem de 'çok'un hakkını gözetmeye çalışmıştır.²¹⁰

Bu açıdan hissetmek, bedene bürünmek, inanmak, ikinci refleksiyonu kullanmak, âşık olmak, var olmak vb. şeylerin tümü varlığa katılmak anlamına gelir. Kısacası Marcel'e göre 'olmak, varlığa katılmaktır.'²¹¹

Marcel, felsefesinde objektif olanından, mutlak olanına kadar farklı dereceler içeren katılımlardan söz eder. Örneğin, bir parça kek gibi bir şeyden payımı istediğimi düşünelim. Bu pay objektif, ölçülebilen ve tartılabilen bir şeydir. Ancak katılımın her zaman böyle objektifleştirilebilen bir şey ile ilgili olması gerekmez. Diğer bir örneği, dini bir ayini düşünelim. Bu katılımda kişi, dinleyiciler arasında olabileceği gibi, ideal bir nitelikte de olabilir.²¹² Yani bizim evde, odamızda dahi olsak dünyanın diğer bir ucundaki bir topluluk ile beraber aynı hedefte gerçekleştirilecek bir dua-ayin törenine katılmam mümkündür. Dolayısıyla katılma kavramı veya edimi Marcel için saf nesnellikten başlayarak aşkınlığa kadar devam eden bir hiyerarşi içerir.

²⁰⁶ Gallagher; **a.g.e.**, s. 116

²⁰⁷ Koç; Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi, **SDÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, Aralık 2008, S. 18, s. 174

²⁰⁸ Gallagher; **a.g.e.**, s. 119

²⁰⁹ Gallagher; **a.g.e.**, s. 124

²¹⁰ Koç; **GMS.**, s. 149

²¹¹ Koç; **a.g.e.**, s. 149

²¹² Koç; **a.g.e.**, s. 150

Diğer bir açıdan örneğin çiftçinin ihtirasla bağlandığı toprak, onun varlığına bağlanır; sadece aksiyonuna değil, ıstırabına kadar. Burada böyle hissedilen toprakla, bir amatörün değerlendirdiği manzara arasında kökten bir zıtlık vardır.²¹³ Yani toprağı kendi ontolojik varlığıyla bütünleştiren birinin edimi ile bir başkasının amatörce resmettiği manzaranın onda bıraktığı etkinin aynı olmadığını görürüz. Marcel bu suni katılmaksızın katılım ile gerçek katılım arasındaki ayrımı 'gözlemci insan ve katılan insan' olarak ortaya koyar. Buna göre Marcel katılım fikrinin daha iyi anlaşılması için daha önce de başvurduğu gibi çifte yönelimli bakış açısından hareketle, bunu gerçekleştiren insan ve gerçekleştiremeyen insan üzerindeki ayrım ile açıklığa kavuşturur.

Tiyatro ortamından hareketle düşünecek olursak, gözlemci insan olanların hiçbir aşamasında kendisinin bulunmadığını çok iyi bildiği için hiçbir 'endişe ve kaygı taşımayan' ilgisiyle sahnede hazırır. Trajedinin sonu kanlı olsa bile, o bu tiyatrodan sakın bir şekilde ayrılıp aracına bineceğinin ve çay saatinde eve ulaşacağının farkındadır.²¹⁴

Benzer bir tutumu biz Dünya Savaşında tarafsız ülkelerde, rahat koltuklarında savaşı izleyen insanlar üzerinden de görebiliriz. Bu insanlar sanki bir boks maçı izler gibi savaş görüntülerini izlerler. Bu aşamada Marcel insanların bu izlemeler karşısındaki durumu için, seyirci olan insanlarda bir kendini adama söz konusu değilken, katılımcı olan insanda kendini adama (bağlanma) vardır, diyerek ortaya koyar.²¹⁵

Dolayısıyla gözlemci insan aslında gerçek bir katılımda bulunmaksızın sanki katılmış gibi davranmaktadır ve o, tıpkı belirli bir durum karşısında birtakım söz veren ve bu sözlerinin sonucunda herhangi bir yükümlülük altına girmeyeceğini bilen insanların yüzeyselliğine benzer duygulara sahiptir.²¹⁶

²¹³ Muşta; **Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu**, KTB. Yay. 1988, s. 56

²¹⁴ Marcel; **MBI.**, s. 121

²¹⁵ Marcel; **a.g.e.**, s. 122

²¹⁶ Marcel; **a.g.e.**, s. 122

Hâlbuki katılımcı insanda durum daha farklıdır. Katılan insan seyirci olanın aksine, tefekkür halindeki bir temaşa ile katılımı gerçekleştirir. Bu aşamada karşılaştığı şeyi 'dışsallaştırmaktan' ziyade onu 'içselleştirerek' onunla arasında bir bağ kurar. İşte bu bağ seyirci olan insanın katılımında bulunmayan şeydir, endişedir, kaygıdır, zevktir. Bu noktada katılımın 'içsel ve dışsal' veya 'içindeki ve dışındaki' ayrımı aşması gerekir. Bu anlamda bir manzarayı gerçekten temaşa ettiğimizde manzara ile benim aramda bir birliktelik gerçekleşir. Bu birlikteliğin olduğu noktada iç ve dış ayrımı ortadan kalkar.²¹⁷ Bu ayrımın ortadan kalkması Marcel'de katılmanın varoluşsal boyutudur.

Başka bir deyişle Marcel 'katılım' bağlanmasının gerçekleşmesi için iç ve dış ayrımının, yani bu katılımı gerçekleştiren 'ben'in, onu 'dışlayarak içlemesini' (katılımı, kendinin o 'şey'den farklı başka bir şey olduğunun farkındalığıyla gerçekleştirmesini) kabul etmez. Aksine gerçek katılımın olduğu yer 'iç-dış' veya 'ben-o, ben-şey' ayrımının ortadan kalktığı yerdir. Çünkü gerçek katılım aktif-pasif ayrımının ortadan kalktığı yerde gerçekleşir. Bu noktada insan kendinde eksik olan bir şey'i kendi ontolojik parçasıymış gibi bularak kabul eder ve bu deneyim bireyi gerçekten tamamlayacak bir deneyimdir.

Gallagher, Marcel'de katılma kavramının üç aşamada ele alındığını söyler. Bunlar, duyum ve deneyim yoluyla bedenın benim olarak deneyimlendiği 'bedene bürünme' (*incarnation*) düzeyi; aşk, umut ve sadakat ile gerçekleşen komünyon (birlik) düzeyi ve varlığın ontolojik gerekliliği, primitif güvencesi ve kör sezgisi yoluyla gerçekleşen aşkınlık düzeyi. Üçüncü düzey Marcel'in 'tamlık' veya 'varoluş' dediği alandır.²¹⁸ Bunun yanında aşkınlık düzeyini dua, mutlak umut ve yaratıcılık yoluyla insanın kendisini Varlığın huzur ve saadetine açtığı alan olarak açıklamak da mümkündür.²¹⁹

²¹⁷ Marcel; *a.g.e.*, s. 128

²¹⁸ Gallagher; *The Philosophy of Gabriel Marcel*, s. xi

²¹⁹ Koç; Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi, *SDÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2008, S. 18, s. 174,175

Burada Marcel'in varoluş ve tamlık dediği aşkınlık düzeyini anlamak için onun varoluş deneyimine bakmak gerekir. Buna göre varoluşu deneyimlemek, (ondaki) tamlığı deneyimlemektir. Daha doğru bir ifade ile Marcel varoluşun zirvesinin zevk olduğunu; ' zevk olduğu sürece varoluş vardır' diyecek kadar ileri götürür.²²⁰ Ancak şüphesiz buradaki zevk, tensel anlamdaki bir zevk değil, tinsel anlamdaki bir zevktir. Başka bir deyişle bu tamlığın deneyimi ile oluşan zevk, aslında 'hayret'ten başkası değildir.

2.3.1 Bedene Bürünme (Incarnation)

Bedene bürünme varoluşun en temel verisidir, zira ben bu bedene bürünmüş halimle varoluştaki bulunmaktayım. Bu anlamda Marcel, bedeni varoluşla arasındaki bir 'temas noktası'²²¹ olarak görür. Bedene bürünmüş olarak varoluşum aynı zamanda evrenin varlığının da bir kanıtıdır. Bu açıdan 'ben varım'daki 'ben' dünyadan izole edilmiş bir ben değil, aksine dünyanın içinde olan ve kendi içinde tamamlanmamış fakat bütün dünya ile birlikte var olan bir 'ben'dir. Dolayısıyla 'ben varım' söylemi Marcel'e göre 'evren var' gibi bir söylem ile birleşme eğilimindedir.²²² Zira ben ancak ilişkili olduğum bu evren sayesinde ve onun içinde varım. Dolayısıyla benim bedenim aslında benim ile evren arasında bir temas noktasıdır.

Marcel bedene bürünmüş olmayı metafiziğin en temel verisi olarak kabul eder.²²³ Dolayısıyla Marcel metafiziğinde ben'in sır ile karşılaştığı nokta veya sır ile temas noktası bu bedene bürünme gerçekliğidir. Başka bir deyişle ben ve bedenim arasındaki ilişki sır alanına aittir.

Sweetman Marcel'de 'Bedene Bürünme' kavramının birkaç açıdan önemine vurgu yapar. 1) Bedenin araçsal olmayan doğası ve beden malikiyet olarak düşünülmemeyen (yani nesneye indirgenemeyen) gerçekliği 2)

²²⁰ Gallagher; **a.g.e.**, s. 52

²²¹ Gallagher; **a.g.e.**, s. 18

²²² Gallagher; **a.g.e.**, s. 19

²²³ Marcel; **CF.**, s. 65

Bedenin öznenin bilinci ile olan sırlı ilişkisi 3) Geleneksel duyum anlayışının eleştirisi 4) Hissetme doğasının pozitif yorumu ve 5) Bedene bürünmenin problem olmayan (ötesi) doğası.²²⁴ Başka bir deyişle bedenimiz bizim için duyumcu anlayışın ortaya koyduğu şekli ile salt madde olamaz. Bunun yanında salt madde olamayacağından dolayı problem alanından hareketle de değerlendirilemez. Dolayısıyla da bedenimizi ruh ile olan ilişkisi bağlamında da sır alanında kavrarız.

Bendeni ve varoluşu değerlendirdiğimizde, bütün varoluş; bedene bürünmüş olan varlığımın devamı ve onun bir türü olarak ta yorumlanabilir.²²⁵ Zira evren bütünüyle olmadan, ben de olamam. Bu açıdan ben, kendisinin merkezi olduğum evrenin bütün varoluşuna gerçekten sıkı sıkıya bağlıyım.²²⁶ Başka bir deyişle varoluşla sıkı sıkıya bir ilişki içinde olan insan, kendisini anladıkça varoluşa yöneleceği, varoluşa yöneldikçe kendisini daha iyi anlayacağı bir ilişki içerisinde bulunur.

Bu nedenle Marcel'in sensüalist metafizik olarak tanımlanan varoluşçu düşüncesinde bedene bürünme teması metafiziksel araştırmanın merkezinde bulunmaktadır.²²⁷ Çünkü varoluş ve hayat felsefesi somut bir başlangıç noktasına ihtiyaç duyar; bu da sadece mantıksal bir kesinlik değil fakat varoluşsal bir kesinliğe işaret eder.²²⁸ İşte bu kesinlik Marcel düşüncesinde bedene bürünmüş olan 'insan'dır. Ne varlığı inkâr edilebilir ne de önemi görmezden gelinebilir.

Gerçekte bütün soruları elinde tutan 'Ben Kim'im?'²²⁹ sorusunu ele almak, varoluşu anlamak için en uygun yoldur. Bu soruya çeşitli açılardan yaklaşan Marcel farklı cevaplarla doğruyu bulmaya çalışır. Buradaki amacı bir anlamda sokratik sorgulama yoluyla doğru bilinen gerçekliklerin yanlışlığını ortaya koyarken, diğer taraftan asıl doğru cevaba ulaşmaktır.

²²⁴ Sweetman; **The Vision of Gabriel Marcel**, Rodopi, NY, 2008, s.24

²²⁵ Marcel; **MJ.**, s. 273

²²⁶ Marcel; **a.g.e.**, s. 274

²²⁷ Straus E.W. and Machado M.A.; '**Gabriel Marcel's Notion of Incarnate Being**', The Library of Living Phil.: The Philosophy of Gabriel Marcel, 1984, s. 123

²²⁸ Straus E.W. and Machado M.A.; **a.g.e.**, s. 123

²²⁹ Marcel; **MBI.**, s. 83,84

2.3.1.1 Ben Bedenimim

Duyum konusunda geçmiş dönem felsefelerini (özellikle 'Condillac'vari empirizmi) de içine alan bir hesaplasmaya giren Marcel duyumu bir 'mesaj alış-verişi'²³⁰ gibi görmeye karşı çıkar. Duyumu bir kod çözümü olarak anladığımızda şöyle bir sorun karşımıza çıkar; çözülen kod aslında duyumsadığımız şey değil de onun yerine geçen şeydir. Başka bir deyişle biz duyumu alıcı, verici vb. terimleri kullanarak bir takım mesajları toplayan radyo cihazı gibi bir organizma yoluyla açıklayabiliriz. Ancak burada tespit edilen, kavranan şey kod çözümü yoluyla kopya edilen verilerin toplamı olarak aslında mesajın kendisi de değildir. Dolayısıyla mesaj anlayışı açıkça çifte iletimi beraberinde getirir. Birincisi başlangıçta olan (alınan), ikincisi daha sonra (zihnimize) ulaşan olarak mesaj açısından bir 'çifte iletim' görülür.²³¹ Burada başlangıçta alınan ile zihne ulaşan olmak üzere iki şey ortaya çıkar ve bu iki 'şey' aynı şey değildir.

Marcel'e göre duyumu 'bir kod çözümü' olarak yorumlamak gerçekten anlamsızdır, zira duyum doğrudan olandır ve tüm yorumlamaların ve iletişimlerin temelinde bulunan, dolayısıyla da kendisi bir yorum veya bir iletişim olmayandır.²³² Başka bir deyişle duyumu 'alıcı-verici' bakış açısıyla kod çözümü olarak değerlendirmek 'içindeki ruhu tıpkı bataklık kumu gibi aşağı çekmektir'.²³³ Bedeni kendi varoluşunun yolu olarak gören Marcel, beden veya ben üzerine düşünürken bunu iki bakımdan inceler:

- i) Birincisi bedenim benim için bir nesnedir (ben onda sahiplik iddasındadır),
- ii) İkincisi ise bedenim benim için bir araçtır.(ben-suje onu bir araç olarak kullanır)²³⁴

²³⁰ Marcel; **a.g.e.**, s. 105

²³¹ Marcel; **CF.**, s. 24

²³² Marcel; **a.g.e.**, s. 25

²³³ Marcel; **PE.**, s. 105

²³⁴ Marcel; **MBI.**, s. 103

Bedeni kendi sahip olduğum şeyler bakımından değerlendirmek onu bir nesneye indirgemektir. Çünkü bu şekilde değerlendirilen bir beden, bilimsel bilginin bir nesnesi ve kişi için kendisi ile dışsal bir ilişki kurulabilecek bir 'şey'dir. Bu 'sahip olma' paradigmasıyla düşünülen beden, tıpkı kendisinden vazgeçtiğim arabam, ayakkabım, kalemim gibi bir şey olur.

Eğer ben bedene, bir sahiplik noktasından yaklaşırsam ve dolayısıyla sıradan bir nesne haline indirgersem, o zaman benim kendi bedenimi duyuşumu ve tüm evreni hissetmemi diğerleri ile aynı 'şey'e indirgemiş olurum. Bütünüyle soyut ve kavramsal bilginin yöntemi olan bu nokta öznel bireyin deneyimini dışarıda bırakan bir değerlendirme ile insanı bilimsel kategoriler üzerinden anlama çabası olur. Bu bakış açısı bize her ne kadar kolay kavranabilir 'standart' insan anlayışını sunsa da neticesi olarak varoluşun bütün zenginliğini kaybetmemize neden olur.

Bunu açıklamak için 'hissetme' kavramına vurgu yapan Marcel, 'hissetme; benim hissetmem, gerçekte sadece bana ait olan şeydir, benim imtiyazımdır'²³⁵ der. Burada hissetmenin öznelliği ve dolayısıyla da bir başkası tarafından anlaşılamaz olduğu ortaya çıkar. Bunu bir örnekle açıklayan Marcel, arkadaşı ile yürüyüş yapan birini ele alır, bir müddet sonra dinlenme isteği ile durmak isteyen bu kişiye, arkadaşının ne yorulması devam edelim cevabı karşısında bu kişinin 'benim derimin altında ne hissettiğimi bilecek (benden başka) hiç kimse yoktur'²³⁶ demesi hissetmenin öznelliğini ortaya koyar. Başka bir deyişle 'hissetme' kendi içinde bir hiyerarşiye sahip olan 'katılıma'nın en temel ve başlangıç aşamasıdır.

Bu açıdan Marcel düşüncesinde 'hissetme' önemli bir yer kaplar. Çünkü ona göre hissetme düşüncesini ortaya koymaksızın 'benim bedenim' diye adlandırdığımız şeyi anlamamız imkânsızdır. Bunun nedeni ise 'hissettiğim şey' ayrılmaz bir şekilde benim bedene bağlı gerçekliğime bağlıdır. Başka bir deyişle hissettiğim şey sadece benim bedenime bağlıdır,

²³⁵ Marcel; **e.g.e.**, s. 104

²³⁶ Marcel; **a.g.e.**, s. 104

başka bedenler arasındaki sıradan bir beden hissetmesi değildir.²³⁷ Bu nedenle Marcel ‘hissetmeyi’ (*le sentir*)* ele alırken onun doğrudanlığına vurgu yapar. Yani hissetme doğrudan olandır ve dolayısıyla da duyumcu bakış açısıyla da ‘... bir (kod çözümü üzerinden) cihazın işleyişine indirgenemez’²³⁸. Bu nedenle de hissetme Marcel de bir tür katılım olarak görülür. Yani ‘beden’ (kişiye özel olarak) hissetmeye imkân tanınmasıyla, birey temel olarak varoluşa dair bir katılımı gerçekleştirmiş olur. Ancak katılmayı bütünüyle hissetme olarak anlamak yanlış olur, zira o ‘hissetmeyi yalnızca bir katılım türü olarak anlayabiliriz, ancak katılımın sahası gerçekte hissetmenin alanından çok daha geniş kapsamlıdır’²³⁹ der.

Başka bir deyişle Marcel’in amaçladığı sensüalist metafizik bakış açısında, bedenün kişinin öznel duyumlarına veya hissetmelerine imkân vermesi açısından çok büyük önemi vardır. Burada bedeni bir nesne gibi algılamak onun bütün öznel deneyimlerini tamamen ortadan kaldırmak ve bütünüyle deneyimlenmekten ziyade, hayatı soyut bir şekilde oluşturulmuş genel kavramlar yoluyla anlamak olur. Kişinin bedeni diğer bedenler arasında onlarla eşit ve sıradan bir beden olarak görülürse, varoluş bütünüyle standartlar üzerinden anlamlandırılan bir ‘problem alanına’ dönüşür. Burada bütün bireyler soyut, kendi deneyimleri olmayan ortak kavramlar üzerinden kendisini ve hayatı açıklamak zorunda kalır.

Bu nedenle Marcel’e göre ‘ben bedenimim; ancak, son tahlilde bu kendi bedenimi, bu nesnel varoluş alanına (yani salt bedene) indirgeyemeyeceğimi anlamayı başardığım sürece’²⁴⁰, ‘ben bedenim’im diyebilirim. Yani bedenimin, benim metafizik alanla bağlantımı ortaya koyacağını anladığım sürece ben bedenimim. Aksi takdirde ben’i bedene

²³⁷ Marcel; **a.g.e.**, s. 104

* Fransızca ‘*Le Sentir*’ kelimesini Marcel çok geniş anlamlara karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. Ancak burada bu kelimeyi İngilizce’de en iyi ‘*feeling*’ kelimesinin karşıladığı kabul edilir. (Anderson; **A Commentary on Gabriel Marcel’s The Mystery of Being**, Marquette Uni. Pr., 2006 , s. 50)

²³⁸ Marcel; **a.g.e.**, s. 104

²³⁹ Marcel; **a.g.e.**, s. 125

²⁴⁰ Marcel; **a.g.e.**, s. 101

indirgemek, onu bir eşya gibi elden çıkarılabilecek bir şey olarak düşünmek demektir ki, insanın anlamı bunun tamamıyla üstündedir.

2.3.1.2 Ben Hayatımım

Günümüz bürokratik devleti içinde insanlar çeşitli form doldurmalarla karşılaşmaktadır. Hatta 'biz herhangi bir formu doldururken tıpkı komik kıyafetlerle kostüm balosuna değil de günlük işe gitmiş gibi, kendimizi aptalca hissedebiliriz'.²⁴¹ dolayısıyla bu formda yazan Baba Adı: Doğum Yeri: Meslek-İş: ... vs. gibi bölümlerin insanı ifade edemeyeceği gerçeği ortaya çıkar.

Bu gibi ifadelerden yola çıkarak kimlik tanımlamasının, formel kategoriler üzerinden yapılmasına karşı çıkılması gerektiğini düşünen Marcel; birey kimliğinde yazan bir isim, doğum tarihi veya her türlü nesnel kategorilerle ifade edilemezken, acaba bu soruya 'Ben Hayatımım' diyebilir miyim? Diye sorar.²⁴²

İnsanın kendini anlamlandırmasında başka bir cevap olan 'hayatımım' kelimesinin anlamını araştırdığımızda çeşitli durumlar karşımıza çıkar. Buna göre hayat dediğimiz şey ne olabilir, bu çok zor bir tanımlamadır. Örneğin; savaş zamanlarında oğlu havacı bir annenin feryadını ele alırsak, 'oğlum tehlike altındayken benim yaşadığım hayat değil' haykırışı veya dört duvar arasında yaşayan bir mahkûmun bütün hayatı fonksiyonlarını, beslenmesini, solumasını devam ettirmesine rağmen yaşadığını bir hayat gibi görebilmesinin mümkün olup olmadığını²⁴³ düşündüğümüzde net bir tanımlama yapamayız. Hayat üzerine bu yaklaşımları ortaya koyan Marcel kimlik tanımlamasında ele alacağı 'Ben Hayatımım' ifadesindeki hayat kelimesini üç farklı şekilde ele alır.

²⁴¹ Marcel; **a.g.e.**, s. 84

²⁴² Marcel; **a.g.e.**, s. 154

²⁴³ Marcel; **a.g.e.**, s. 82

Buradaki hayatı bir hayat hikâyesi gibi düşünecek olursak bunu bir öykü gibi ele aldığımızda, ben hayatımı bir şekilde hikâye gibi anlatırken, hayatımın erken dönemleri hakkında o dönemleri hatırlamadığım için ancak söylentileri anlatabilirim. Dolayısıyla ben daha hikâyenin başlangıcında başkalarının bana anlattığı bir kısaltılmış zaman aralığından başlamış olurum. Bu açıdan da bakılacak olursa ben yaşam boyunca yaşadığım herşeyi anlatamadığımdan, benim anlatacağım şey sadece kısaltılmış veya özetlenmiş bir hayat hikâyesi olacaktır.²⁴⁴ Dolayısıyla ben, 'benim hayatım, bir hikâye olamaz' sonucuna varabilirim.

Hayatım bir hikâye ile özetlenmek suretiyle ele alınamayacak ise bizim hayatımız düzenli bir şekilde gün-gün tutulan bir günlük olabilir mi? Bu şekilde ele aldığımızda ise yeni bir güçlkle karşı karşıya kalırız, bu durumda, bir başkasının bu günlüğü belirli bir fiziksel alanı kaplayan kalın bir defter yığını olarak düşünebileceği ortaya çıkar. Hatta günlüğü göstererek 'İşte, o rafta tüm hayatım yatıyor' gibi ifadelerle özdeşleştirsem dışarıdan bakan biri buna anlam veremeyecektir. Bunun yanında ilerleyen (yaşlılık) günlerimde bu günlüğü okumaya karar verdiğimde, onu okurken muhtemelen büyük bir çoğunluğu bana soğuk gelecek ve benim için hiçbirşey ifade etmeyecektir. Onlar benim hafızamda hiçbir şekilde canlanmayacaktır.²⁴⁵

Hayatı gün gün tutulan bir günlük gibi ele alamadığımıza göre acaba onu insanın ortaya koyduğu çalışmaları, eserleri üzerinden değerlendirebilir miyiz? Yani kişi kendisini 'Ben Eserlerim'im, Ben Başarılarım'm' diyerek ifade edebilir mi? Biz Cezanne* veya Van Gogh'un öldükten sonra geriye bıraktığı eserlerinden hareketle onların hayatlarını bu eserlerine indirgeyebilir miyiz? Ancak burada da günlük metaforunda karşılaştığımız tarzda bir engel bulunmaktadır.²⁴⁶ Örneğin biz bir kütüphanede işte, Balzac orada, Hegel burada gibi ifadelerle onların eserlerini gösterebiliriz. Ancak burada bizim bu eserlerden onların hayatlarının özünü, harfi harfine ortaya koyan cisimleşmiş

²⁴⁴ Marcel; **a.g.e.**, s. 154,155

²⁴⁵ Marcel; **a.g.e.**, s. 156,157

* Paul Cézanne (1906): Fransız ressam

²⁴⁶ Marcel; **a.g.e.**, s. 158

bir eser olarak görmemiz büyük bir yanılgı olur.²⁴⁷ Dolayısıyla hayat insanın başarılarına (bu başarılar amaç olarak alınsa bile) indirgenemez.

Ben hayatımdan bahsederken bile o hayatın içinde onun tarafından yakalanmış olarak konuşurum ve hala (konuşurken de) o hayatı yaşamaya devam ederim. Dolayısıyla hayatım benim geçmişimde kalmış bir şey değildir.²⁴⁸ Yani benim hayatımın dışından hareketle onu tanımlamam imkânsızdır. Dolayısıyla Ben kimim sorusuna verebileceğimiz 'Ben hayatımım' ifadesi, ne onu; bir hikâye ederek ortaya koyma suretiyle, ne düzenli bir günlük tutma suretiyle ve nede başarılarımda veya eserlerimde somutlaşan kazanımlarımla tanımlanabilir.

Marcel'e göre Ben Kimim sorusunun ileri aşamaları bizi intersubjektif deneyimin yaşandığı bir başka 'ben'e taşıyacak ve oradan 'ben'in veya insanın nihai anlamı için ihtiyaç duyacağı bir 'Mutlak Sen'e varacaktır.

2.3.2 Komünyon (Communion)

Varoluş metafiziği veya 'biz metafiziğini, düşünüyorum metafiziğinin'²⁴⁹ karşısına konumlandırıran Marcel, insanın gerçek anlamını da intersubjektif ilişkiler içindeki bir toplumda bulur. Bu fikirlerini açmak için yine kendine özgü bir takım terimler kullanır. Bunlar intersubjektivite, hazır olma (*presence*), faydalanılabilir* olma- spiritüel uygunluk (*availability*) gibi kavramlardır.

²⁴⁷ Marcel; **a.g.e.**, s. 158,159

²⁴⁸ Marcel; **a.g.e.**, s. 161,162

²⁴⁹ Marcel; **MBII.**, s. 9

* Availability (**MBI.**, s. 163); kelimesini farklı şekillerde çevirmek mümkün olsa da burada C. Muşta'nın 'Faydalanılabilirlik' çevirisi tercih edilmiştir. Faydalanılabilirlik ile Marcel, daha çok yaşamdan veya başkasından gelecek olan 'çağrıya açık olma durumu', daha kapsamlı bir ifade ile başkası adına 'empati yapabilme durumu'nu kasteder. Bu anlamda faydalanılabilir olmayan kimse, başkası adına 'empati yapamayan kimsedir.'(**MBI.**, s. 163)

2.3.2.1 İntersubjektivite, Hazır Olma ve Faydalanılabilirlik

Felsefe tarihinde Marcel'e kadar büyük ölçüde ihmal edilen başkası kavramı Marcel ontolojisinde önemli bir yer tutar. Sartre başkasını cehennem olarak görürken, daha doğrusu başkasının pozitif değerini büyük ölçüde ihmal ederken, Marcel 'başkaları var olmuyorsa, ben de var olamam'²⁵⁰ diye düşünür. 'Başka bir deyişle felsefi anlamda benden başkasına giden yol, benim kendi derinliklerimden geçer'²⁵¹ diyerek başkasının veya intersubjektivitenin önemine vurgu yapar.

Bu açıdan insanın gerçek anlamda kendini anlamlandırmasının intersubjektif deneyimle olacağını düşünen Marcel için biz, ancak 'ego'nun yalnızlığından' veya egocentrik insan anlayışının ben dışını bütünüyle 'bir şey' görme hatasından, intersubjektif deneyimi yaşamak suretiyle kurtulabiliriz. Bu sayede yaşadığımız deneyim bizdeki, başkasının 'ben'i ben yapan tarafını ortaya koyar.

Biz bir başkası ile ilk karşılaşmamızda onu 'kendimize yabancı bir o' olarak bulurken, aramızdaki iletişim sayesinde bu yabancılığın kalktığı ve içsel samimiyetin kurulduğu bir 'sen'i tecrübe edebiliriz. Örnek olarak, bir davette yabancı bir adam, davetteki 'utangaç genç'in yanına bir-iki çift laf etmek ve onu rahatlatmak için gelir. Daha sonra genç adam bu kişi ile başlangıçta, 'sen' zamiri ile açıklanan doğrudan ilişkinin kurulduğu bir tanışma gerçekleştiremez, aksine onu 'o' zamiri ile açıklanan bir 'o' olarak bulur.²⁵² Çünkü birbirlerine yabancı olan bu iki kimse hiçbir şey paylaşmamışlardır. Ancak burada başkası ile ilk tanışmamızda 'o' ile başlayan ilişki başkasının 'Tanıştığımıza memnun oldum' ve 'eskiden ailenizi tanırdım' gibi ifadelerinden sonra artık bu kimse ile genç adam arasında bir bağ kurulmuş olur. Buradan sonra yabancı ile genç adam arasındaki buz

²⁵⁰ Koç; **GMS**, s.143

²⁵¹ Koç; **a.g.e.**, s.143

²⁵² Marcel; **MBI**, s. 177

dağı erir, konuşma daha içten bir hal alarak ortadaki gerilim kendisini rahatlamaya bırakır.²⁵³

Marcel bu noktada birisi ile olan ilişkimizde ele aldığı 'ile' (with) edatının öneminden bahseder. Buna göre biz birisi ile konuşuruz, tanışırız ve yakınlık kurarız. İşte bu yakınlık dünyadaki diğer nesnel alana uygulanabilen bir şey değildir. Yani 'Sandalye masanın yanında' cümlesini kurarken yanında edatını İngilizcede 'by, beside, alongside' gibi ifadeleri kullanabilirken burada hiçbir zaman 'ile' (with) edatını kullanamayacağımızı söyler.²⁵⁴ Çünkü bir başkası ile olan ilişkimiz hiçbir zaman bir nesne ile olan ilişkimiz temelinden ele alınamaz. Nesne ile olan ilişkimiz temel olarak bize dışsal olsa da başkası ile olan ilişkimiz esas itibarı ile içseldir ve bu ilişki nihai olarak bizi 'mutlak sen'i tecrübe etmeye götürecektir.

Bu açıdan intersubjektivite aslında somut felsefenin köşe taşlarından biri olarak kabul edilir.²⁵⁵ Çünkü Marcel'de amaç; biz varoluşa somut bir katılım yoluyla yaklaşırken bu deneyimi intersubjektif bir temelden başlatmaktır.

Marcel bu konu üzerindeki düşüncesini existence (varoluş) kelimesinin tahliline kadar götürür. Buna göre Latin öneki ex-, dışarı anlamı taşır. Böylece existence kelimesindeki ex- başka bir insana çevrilmektir. Buradan hareketle ben varım demek bana yabancı bir varlıkla aramda bağ kurmadıkça ben ne kendimi ne de bir başkasını bilip kavrarım demektir. Bu son tahlilde varoluşu birlikte varoluş olarak (co-existence) nitelendirmektir.²⁵⁶

Marcel bu dışa dönük olmaya verdiği önem neticesinde, hayvanlarındaki bağırıp çağırımların da aslında bir ben varım çağırısı olduğunu, bir kendini ortaya koyma, belli etme olduğunu vurgularken, insanların bu kendini belli etme isteklerinin ise konuşma, eyleme, bakış,

²⁵³ Marcel; **a.g.e.**, s. 177

²⁵⁴ Marcel; **a.g.e.**, s. 177

²⁵⁵ Marcel; **MBII.**, s. 170

²⁵⁶ Muşta; **Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu**, KTB. Yay. 1988, s. 38

hayranlık, yardım, dostluk gibi eylemler üzerinden başkasıyla bağ kurarak gerçekleştiğini düşünür.²⁵⁷

Buradaki 'ben-o' ilişkisinden 'ben-sen' ilişkisine geçme koşullarını 'hazır olma' (*presence*) ve 'faydalanılabilirlik' (*availability*) kavramlarıyla anlamak daha doğru olur. Buna göre 'hazır olma'; Zihinsel terimlerle açıklanması son derece güç olmasına rağmen, acı çektiğimiz veya birilerinin güvenine ihtiyaç duyduğumuzda başkaları bu hissi bize veremezken, kendilerini bize hazır olan –yani emrimize amade- olarak sunan insanların varlığının inkâr edilemez bir gerçekliğidir.²⁵⁸

Marcel hazır olmadaki içsel uygunluğu ise, maddesel anlamda var olmanın aslında tam anlamıyla hazır olma anlamına gelmediğine işaret ederek açıklar. Yani bir kimse benim yanımda maddesel anlamda var olabilir ancak benim için hazır olmayabilir de. Marcel buna örnek olarak; beni dinleyenler arasında en dikkatli, en vicdanlı izleyiciler bana kendisinin hazır olmadığı hissini verebilir. Bu anlamda maddesel bulunma, görünürde var olma, hazır olmanın kanıtı olmak zorunda değildir der.²⁵⁹ Başka bir deyişle hazır olma bedenen benim yanımda bulunma değil, kesinlikle bundan daha fazlasıdır. Dolayısıyla hazır olma kendisini doğrudan ve açık bir şekilde, bir bakışta, bir gülümseme de, bir ses tonunda veya bir el sıkışmasında ortaya koyan şeydir.²⁶⁰

Bu anlamda, bir kimse benim emrime amade diye söylersem, o kimse benim ihtiyacım olduğu zaman bütün varoluşuyla benim yanımdadır demek anlamına gelir. Aksi durumda ise benim ihtiyacım olduğunda bana kendi imkânlarını geçici olarak ödünç veren kimse benim için hazır olmayan olarak görülebilir. Birinci kimse beni hazır olan olarak görür iken, ikinci kimse beni nesne olarak görüyor anlamına gelir.²⁶¹ Bu açıdan Marcel'de hazır olmanın bütün özne-nesne ilişkilerini dışarıda bırakan bir karşılıklık (reciprocity)

²⁵⁷ Uygur, Nermi; **Kültür Kuramı**, YKY., 1996, s. 64

²⁵⁸ Marcel; **PE.**, s. 39,40

²⁵⁹ Marcel; **a.g.e.**, s. 40

²⁶⁰ Marcel; **a.g.e.**, s. 40

²⁶¹ Marcel; **a.g.e.**, s. 40

gerektirdiğini de unutmamak gerekir.²⁶² Zira egocentrisizm O'na göre bir çeşit körlüktür.²⁶³

Ben'in gerçek bir kişi olarak kendini oluşturması yani gerçekleştirmesi veya farkına varması ancak bir başkası ile deneyimleyeceği bir ilişkide mümkündür. Marcel'e göre bunun için de kişinin hazır olması gerekir. Bu açıdan hazır olmak (daha baştan) 'intersubjektif' olarak görülür.²⁶⁴ Başka bir deyişle intersubjektif ilişkiye kapalı olan bir insanın hazır olması söz konusu olamaz. Bu aslında karşılıklı ilişkilerin soyut kavramsal ifadelerle ve problematik alandan hareketle ele alınmasını bir reddetmedir. Yani benim bir 'sen' ile kurduğum yakın ilişki dışarıdan nesnel, kavramlarla ifade edilemez, onu ancak bir yaşayan olarak ben değerlendirebilirim ve önemi ancak benim tarafımdan bilinebilir. Nesnel kavramlar tarafından ele alınan intersubjektif ilişkilerde hep, çıkar söz konusudur ve bu anlamda hazır olma gibi spiritüel gerçeklikleri göremez. Söz konusu bakış açısı örneğin, annenin evladına olan sevgisini bir içten fedakârlık olarak değil de gelenek-görenek, yetiştirilme tarzı gibi kavramlar açısından değerlendirir.

Hâlbuki Marcel'e göre herhangi biri benim yanımda hazır olduğunda kendisini gerçekte bana hissettirir ve o benim içsel varoluşumu canlandırır. Onun hazır bulunmasının 'ben'de oluşturduğu his, bendeki 'ben'i açığa çıkarır ve bu anlamda o beni, benim onun etkisine maruz kalmadan önceki halimden daha fazla kendim yapar.²⁶⁵

Dolayısıyla nesnel-kavramsal ifadelerin açıklayamadığı veya anlam darlığından, kelime yetersizliğinden ortaya koyamadığı hazır olma Marcel düşüncesinde bir kavramdan daha fazlasıdır.

Bunun yanında, karşılıklı içten bir ilişkiyi hedef alan bu hazır olma aynı zamanda bir faydalanılabilir (*availability*) olmayı da gerektirir. Faydalanılabilir olma kavramsal ifadelerle açıklanması zor olan bir durum halidir. Marcel'in

²⁶² Marcel; **a.g.e.**, s. 40

²⁶³ Marcel; **MBII.**, s. 7

²⁶⁴ Koç; **GMS.**, s. 158

²⁶⁵ Marcel; **MBI.**, s. 205

çoğu kavramlarını zıddından hareketle anlayabildiğimiz gibi bu kavramı da faydalanılabilir olmayan (*unavailability*) üzerinden anlamak mümkündür. Bu açıdan faydalanılabilir olan temel itibarı ile bizim herhangi bir ihtiyaç halimizde, kendi bencil dünyasında kalmayarak bizden gelecek olan 'çağrıya cevap veren'dir. Ancak burada faydalanılabilir olan sadece çağrıya cevap veren değil aynı zamanda başkaları adına 'empati yapabilme yeteneği olan' anlamında daha geniş bir manaya sahiptir. Dolayısıyla faydalanılabilir olmayan kimse ne başkasından gelecek olan 'çağrıya cevap' verebilir, ne de başkaları adına 'empati yapabilir'²⁶⁶. Bu anlamda faydalanılabilir kimse kendi içinde ve etrafında kendisine yeten bir monad olduğunu sanmasını sağlayacak olan tutuma karşı, sürekli savaş halini sürdürmelidir.²⁶⁷ Çünkü Marcel'de sır alanında bulunan kişi sürekli kendini 'yenileyen', kendini 'canlı tutan' bir düşünce halinde bulunması gerekir. Başka bir deyişle somut felsefe ulaşıp ele geçirildiğinde 'bu iş bitti' denecek bir zirveye sahip değildir. Daha çok burada insan sürekli uyanık kalmak zorunda olan bir 'doğa kâşifi'dir. Aksi takdirde insanda sır alanını problem alana dönüştürme temayülü olduğu gibi yine insanın soyut, kavramsal bakış açısı kolaycılığına kapılma tehlikesi vardır.

Faydalanılabilir olma, hazır olan kişinin sadece kendisi için yaşamayan aynı zamanda başkaları içinde fedakârlıklarda bulunabileceği bir anlayışa sahip olmasının gereğidir. Bu anlamda faydalanılabilir olmamanın değişmez köklerini biz bir ölçüde yabancılaşmanın içinde bulabiliriz.²⁶⁸

Başka bir deyişle hazır olma ve faydalanılabilir olma bütünüyle iki kimsenin karşılıklı iletişiminde kendisinin dışında bırakmadığı bütün varoluşunun (benlik, zihinsel, duygusal, spritüel) aktif olduğu intersubjektif ilişkinin şartıdır. Bu açıdan Marcel'in faydalanılabilirlik düşüncesi Martin Buber'in 'Ben-Sen' diyaloguna benzemektedir.^{269*}

²⁶⁶ Marcel; **a.g.e.**, s. 163

²⁶⁷ Keen, S.; **GM.**, s. 34

²⁶⁸ Marcel; **PE.**, s. 40

²⁶⁹ Michelman; **Historical Dictionary of Existentialism**, The Scarecrow Pr., 2008, s. 45

2.3.2.2 Ben-Şey (Nesne); Ben-O; Ben-Sen İlişkisi

Marcel'in ben ve ben dışı alanla olan ilişkilerini başlattığı noktanın nesnel alanının metaları olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda Ben-Şey arasındaki ilişki 'ben'den bağımsız olan ve bana eklenen'²⁷⁰ iki şeyin ilişkisi olarak görülür. Dolayısıyla Marcel'de Ben-Nesne ilişkisi daima elden çıkarılabilecek, terkedilecek veya reddedilebilecek bir ilişki türüdür ve 'ben' bu terk etme ile kendi varoluşundan hiçbir şey kaybetmez.

'Ben-O' ilişkisi ise kişinin günlük hayatta karşılaştığı ve kendisini bize açmayan yani bizim için hem hazır hem de faydalanılabilir olmayan ve bizim kendisiyle içsel-samimi bir ilişki kurmaktan ziyade tamamen kapalı bir yabancı olarak ilişki kurduğumuz (aslında kuramadığımız) kimsedir. Ben bu kişi ile samimi bir ilişki kuramaz. Bu aynı zamanda ben'e karşı bir nesne olmayan bir yabancıdır. Ben'in bir başkasıyla bu ilk karşılaşması onda bir tedirginlik yaratır ve bu tedirginlik, aslında modern toplumda görünen sorunların kaynağı durumundadır.

Hâlbuki Marcel'de ben varım demek bana yabancı bir varlıkla aramda bağ kurmadıkça ben ne kendimi ne de başkasını bilip kavrarım demektir.²⁷¹ Dolayısıyla başkası bende tedirginlik yaratacak bir tehlike değil, aksine beni ben yapacak bir gereksinmedir. Bu nedenle ben'in kendisini anlamlandırması için sen bir anlamda zorunlu olmaktadır.

Başka bir deyişle sen burada ben için ne bir 'şey' ne de bir kapalı 'O'dur. Sen burada yalnız kendisi için bir 'ben' değil aynı zamanda benim içinde bir 'ben'dir.²⁷² Marcel bunu şu şekilde açıklar; 'Benim kendi sevdiklerim yalnızca benim içimde simgelenmekle kalmaz, benim içimdedirler, benim öz varlığımın bir parçasını oluştururlar... (dolayısıyla) Ben ne yalnızım ne de

* Aslında Marcel'in felsefe sohbetlerine katılan kimselerin çoğunda bu tip bir Ben-Sen (intersubjektif) ilişkisi vurgusunu görmek mümkün. Buna Levinas iyi bir örnek oluşturur. Bu sohbetlerin etkisinden olsa gerek Levinas, Marcel'in başkası'nın indirgenemezliği (*irreducibility of the other*) görüşünden dolayı Marcel'den övgü ile bahseder. (Moran D., **Introduction to Phenomenology**, s. 324)

²⁷⁰ Marcel; **BH.**, s. 155

²⁷¹ Uygur, Nermi; **Kültür Kuramı**, YKY., 1996, s. 64

²⁷² Uygur; **a.g.e.**, s. 71

tekim'.²⁷³ Bu açıdan insan anlamını başkasından gelen yanıtta bulacak olan bir gereksinmedir²⁷⁴, aslında eksik bir varlıktır.

Ben'in burada kendisi için hazır ve faydalanılabilir olan bir 'sen' ile kurduğu ilişki, diğer ilişki türlerine nazaran soyut olmaktan ziyade somut içsel bir anlam taşır. Yani ben, bir nesneyi veya bana bir başkası olan bir 'o' kişisini reddettiği, ondan vazgeçtiği veya ona kayıtsız kaldığı zaman kendisinde bir eksiklik hissetmezken, buradaki 'sen' ile olan deneyimin kopması bende tam anlamıyla bir eksiklik oluşturur. Sözelimi sevdiğim bir kişinin uzaklara gitmesi, beni kırması ve hatta son tahlilde sevdiğim kişinin ölmesi bende çok ciddi eksiklikler, travmalar oluşturur. Dolayısıyla bir 'sen'le kurduğum bu intersubjektif yakın ilişki aynı zamanda beni tam anlamıyla ben yapacak olan bir ilişkidir. Yani ben'in kendisini (nesnel alan itibariyle) aştığı yer bu anlamda 'sen'dir.

Bütün bu kavramların ortaya koyduğu gerçek, Marcel'in ben'in başka ben'lerle yaşadığı ilişki sayesinde, kendi 'ego' hapsinden kurtularak anlamını bulacağına dair duyduğu inançtır. Bu anlamda Marcel 'biz' duygusunun 'ben'den daha derin bir anlama sahip olduğunun farkındalığıyla 'benden bize' ya da 'benden sene' yönelimin esasını, hepimizin aslında 'yol arkadaşları' olduğumuzun farkına varmamız olduğunu düşünür.²⁷⁵ Başka bir deyişle varoluşun içinde kendisini tam olarak bulamayan veya kendisini eksik bulan insan, karşılaştığı sorunlarla başa çıkabilme imkânını ancak biz duygusunda bulur. Biz duygusunun oluşturduğu toplum vasıtasıyla insan mutluluğu paylaşarak artırabildiği gibi kederi ve üzüntüyü paylaşarak da azaltabilme imkânına kavuşur. Böyle bir toplumda artık 'bencil' duygular olmadığı gibi her bir fert bir vücudun azaları olarak biz duygusunun içinde kendilerini yeniden var ederler.

Ancak burada bir uyarıda bulunmamız gerekir ki o da, Marcel'in biz toplumunu oluştururken düşündüğü farklı yaklaşım ve onu tanımlama tarzıdır.

²⁷³ Koç; GMS., s. 155

²⁷⁴ Uygur; a.g.e., s. 64

²⁷⁵ Koç; GMS., s. 153

Buna göre o soyut sistemlerin tek-tipleştirici bir toplum anlayışının yerine, gerçek toplumu ancak, kendi içinde farklılıkları kabul ettiği ve bu farklılıklarla beraber (mutual) bir yaşam içinde bulunduğu bir toplum olarak görür.²⁷⁶ Bu açıdan Marcel bir bütünlük-tamlık olarak betimlediği varoluşun duyulmasının ancak komünyonun kurulmasıyla gerçekleşeceğini söyler.²⁷⁷

Bunun ise, intersubjektif ilişki ile başlayan ve son aşamada 'ben'den 'biz'e ulaşan bu duygusal birliğe sahip olan topluluğun (komünyon) Aşk, Umut ve Sadakat yoluyla gerçekleşeceğini düşünür.²⁷⁸ Bunlar aynı zamanda Marcel için bizi 'Sır' alana ulaştıran aktlardır.²⁷⁹

2.4 VAROLUŞA SOMUT YAKLAŞIMLAR

2.4.1 Aşk

Komünyonu gerçekleştirebilmenin temel üç yolu 'aşk', 'sadakat' ve 'umut'tur. Bu edimler iç içe geçerek bizi Varlık sırrına ulaştıracakları için yalnızca ahlaki bir değere sahip olmayıp, aynı zamanda metafizik bir değere de sahiptirler.²⁸⁰ Bu açıdan bakılacak olursa Marcel'in metafiziği, sistematik bir tavrı reddetse de 'konukseverlik metafiziği' ve 'aşk metafiziği' gibi ifadelerle nitelendirilebilecek olan kardeşçe bir bağla birbirine bağlanan sosyal bir yapı, sosyal bir metafiziği tasarladığı da söylenebilir.²⁸¹

Burada birincil refleksiyonun veya soyutlama ruhunun bakış açısından hareketle aşkı, dışarıdan ele alarak tanımlayabiliriz. Böylesi bir durumda aşk tamamen arzu temelinde ele alınmış olacak ve dışarıdan nesnel yargılar

²⁷⁶ Marcel; CF., s. 8

²⁷⁷ Gallagher, Kenneth T.; *The Philosophy of Gabriel Marcel*, s. 67

²⁷⁸ Gallagher; a.g.e., s. xi

²⁷⁹ Muşta, M. Celalettin; *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, KTB. Yay. 1988, s. 139

²⁸⁰ Koç; GMS., s. 171

²⁸¹ Koç; a.g.e., s. 171

yoluyla değerlendirilecektir. Hâlbuki aşk mekanik ve dışsal bir iletişimin aksine bir 'spirtüel iletişim'dir.²⁸²

İnsanın herhangi bir dostunu sevmesi gibi birçok sevgi çeşidinden bahsedebilirken, Marcel 'aşk'ın gerçek anlamını 'özel bireyler arasındaki iletişikle' bulduğunda ısrar eder. Bunu Charles Péguy'den* alıntıladığı 'sadece insanları seven kişi âşık olamaz, o ancak özel bir insanoğlunu severse âşık olur'²⁸³ ifadesiyle ortaya koyar. Çünkü sevilen seven tarafından özel bir yere konumlandırılır, yani seven için 'benim sevdiğim 3. şahıs olamaz'.²⁸⁴ Seven ve sevilen arasındaki bu ilişki Marcel düşüncesinde nesnel kategoriler bağlamında açıklanamaz ve dolayısıyla da aşk tanımlanamaz. Onu açıklama veya tanımlama işlemi daima onu herhangi bir şeye indirgeme olarak sonuçlanır ve bu da son tahlilde onu nesnel unsurlarına ayırma işlemi olur. Başka bir deyişle aşkı tanımlamaya çalıştığımızda, kimisi sevilenin güzelliğine, kimisi kültürüne, kimisi zenginliğine vurgu yapmak suretiyle açıklamaya çalışır. Burada birincil refleksiyondan hareketle, 'aşk: bu'dur' şeklinde tanımlanırken, bu: para, güzellik, servet, eğitim gibi çok farklı şeyler olabilir. İşte bu tür yargılamaları yapmak ve hatta yapmaya kendimizi zorlamak, aşkı yaşayan bizleri 'sevgimizi unsurlarına ayırma'ya zorlar. Hâlbuki aşk iki insan arasında intersubjektif ilişki ile başlayan ve bu iki insanı da aşan bir sırdır. Dolayısıyla sevilen tüm nitelendirmenin ve yargılamaların ötesindedir, çünkü bunlar nesnel alanı bağlayan unsurlardır. Aşk bizi yalnızca onu düşünmemizi sağlayan imgesine değil, aynı zamanda sevilenin varoluşuna uzanmamızı sağlar. Çünkü bu noktada aşk, özne-nesne dikotomisinin ötesindedir.²⁸⁵ Başka bir deyişle biz aşk ile seven ve sevilen

²⁸² Marias, Julian; 'Love in Marcel and Ortega', The Library of Living Phil.: The Philosophy of Gabriel Marcel, 1984, s. 557

* Charles Péguy; (1873-1914) Fransız şair, denemeci ve editör. İki ana ilhamı sosyalizm ve milliyetçilik, ancak 1908 de bir dindar katolik olan Péguy için daha sonraları Katoliklik, kendi çalışmaları üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. (http://tr.wikipedia.org/wiki/Charles_P%C3%A9guy)

²⁸³ Treanor, Brian; *Aspect of Alterity Levinas, Marcel and The Contemporary Debate*, Fordham Uni Pr., s. 87

²⁸⁴ Treanor; *a.g.e.*, s. 87

²⁸⁵ Gallagher, Kenneth T.; *The Philosophy of Gabriel Marcel*, s. 78

olarak birbirimizi aşarız ancak bu aşma durumunda da hem birbirimize malik olmayız hem de birbirimizden hiçbir şey kaybetmeyiz.²⁸⁶

Bunun yanında bizim bir sen ile olan yakınlığımızı nesnelleştirme eğiliminde bulunarak ‘sen olduğunu düşündüğüm sen değilmişsin ve artık seni sevmiyorum’²⁸⁷ gibi durumlarda ise biz dolaylı olarak o kimseyi herhangi bir nitelendirmeden ötürü sevmiş olmakta oluruz. Yani aslında bu aşk bir anlamda bir niteliğin sevgisidir veya bu artık bir sevgi değil arzu olmak durumundadır. Hâlbuki aşk onu nesnelleştirmeden onun varoluşuna ulaşmaktır. Bizim sevdiğimiz bir kimse, hiçbir zaman kendi niteliklerinden ötürü sevinebilir. Bu şekilde bir sevgi karşıdakini bir ‘o’ya dönüştürür, biz o kimseyi beklentilerimiz karşılığında sevmiş oluruz ve ‘ne zaman bu beklentilerimiz yerine getirilmese, biz hayal kırıklığına uğramış bir şekilde aşkımızda yanıldığımızı söyleriz’²⁸⁸. İşte bu bizim ona karşı bir sevgi değil, arzu temelli bir duygu beslediğimizin işaretidir. Oysa aşk şartsız bir sevgiyi gerektirir.

Aşk sevilene karşı yapılan bütün nitelendirmelerin karşısında olandır. Yani seven için sevilenin güzelliğinden bahsetmek bile onu incitir, zira o sevileni güzelliği için dahi sevmemiştir. Bu anlamda aşk ‘sevileni yaratan’,²⁸⁹ onu nesnel yargıların ötesine koyarak onu kutsayandır. Çünkü aşk sevileni bütün indirgemelerin ve açıklamaların ötesinde, onları aşan olarak konumlandırır. Bu anlamda ‘aşk’ın (nesnel yargıları aşması bağlamında) kendisini sadece ebedi olana adadığını söylemek doğru olur ve bu sayede sevileni değişim ve oluşum dünyasının üzerine konumlandırır, sabitler.²⁹⁰

Bu sevileni değişim ve oluşum dünyasının üzerine koyma ‘aşk’a başka bir nitelik kazandırır, bu da onun ‘yok edilemez’²⁹¹ olmasıdır. Yani aşk sevileni, ölümlü dünyanın karşısında ona bir meydan okuyarak ölümsüzlük

²⁸⁶ Treanor; **a.g.e.**, s. 88

²⁸⁷ Gallagher; **a.g.e.**, s. 79

²⁸⁸ Gallagher; **a.g.e.**, s. 79

²⁸⁹ Gallagher; **a.g.e.**, s. 79

²⁹⁰ Marcel; **MJ.**, s. 62,63

²⁹¹ Keen, S.; **GM.**, s. 32

alanına taşır. Bu intersubjektif deneyimde kişi hem kendisini tamamlarken hem de karşısındakini yeniden yaratır, adeta ona ölümsüzlük iksirini sunar. Bunu en iyi Marcel'in oyunundaki karakterin 'Sen asla Ölmeyeceksin' ifadesi ortaya koyar.²⁹² Bu açıdan aşk hem ayrılığa hem de zamana bir meydan okumadır. Ancak burada ölüme meydan okuma veya ölmeyeceksin ifadeleri açıklanmaya muhtaçtır. Zira Marcel'in 'aşk'ın öldürmediği sevilenden kastı, onun bedenlen ölmeyeceği anlamında değildir. Çünkü Marcel de her şey gibi sevilenin de bir ömrünün olduğunu ve dolayısıyla bir sonun geleceğini kabul eder. Ancak buradaki ölmeyeceksin ifadesi sevilenin 'şeylerin' kaderinde olan ve aşamadıkları 'şeylik müeyyidesinden (yıpranma, eskime ve yok olmadan) muaf olması'dır.²⁹³ Çünkü sevilenin '...şeyliği (nesnel nitelikleri) mutlak ve kusursuz hazır olmanın içinde yutulur'²⁹⁴, absorbe edilir. Başka bir deyişle sevilenin tüm nesnel, kusurlu ve ölümlü nitelikleri 'Mutlak Sen'in hazır olması tarafından absorbe edilerek aşkın bir alana taşınır. Bu noktada ise seven, aşk sayesinde 'sonsuz hazır olmanın güvencesi'ni deneyimlemiş olur.

Dolayısıyla 'aşk' seven kişiye hem sevilenin, sonsuz bir hazır olmanın güvencesi altında olduğunu hem de sevilenin sonsuzluğa uzanan bir gerçeklik içinde 'ölüme meydan okuduğunu' hatırlatır. Bu aşkın nitelikler de nihai anlamda 'Mutlak Sen'den gelen niteliklerdir. Burası aşkın imanla ilişkisinin kurulduğu yerdir. Zaten koşulsuz ve niteliklere odaklanmayan bir sevgi doğal olarak imanı da kapsar.

Diğer taraftan aşk kendisini deneyimleyenin, asıl olan 'ben ve sevgilim' gerisi boş, yalan diyebileceği bir ilişki türü müdür? Veya ben ve sevdiğim olduktan sonra dünyada felaketler olsun bana ne? Demek mümkün müdür? Elbette hayır, çünkü aşk sevenin kendisini, (fonksiyonlarına ayıran bir ben'in) 'aşkı yaşayan fonksiyonunu ayrı tutarak' diğer kimselere kayıtsız (merhametsiz) kalabileceği bir deneyim değildir. Bütün Marcel deneyimlerinde olduğu gibi 'aşk' ta ben'in bütün fonksiyonları tarafından

²⁹² Marcel; **HV.**, s. 147

²⁹³ Gallagher; **a.g.e.**, s. 80

²⁹⁴ Gallagher; **a.g.e.**, s. 80

deneyimlenen, daha doğrusu onu fonksiyonlarına bölmemiş bir ben halinde deneyimleyen kişinin duygusudur. Bundan dolayı aşk'ın seven ve sevileni aşması da burada görülür. Yani aşk onu paylaşılanlar tarafından sahiplenilecek bir şey olmadığı gibi onu paylaşanları da hem başkalarına hem de oluş ve bozuluş dünyasının ötesinde sonsuz bir açıklığa taşır. Dolayısıyla (diğer) insanları sevmeyi bir bakıma sadece bu birey için olan aşk'ın taşması olarak ta görebiliriz.²⁹⁵ Marcel'de her sır deneyiminin son tahlilde Tanrı'da olgunlaştığını düşünecek olursak, mutlak aşk ta bu noktada 'mutlak sen'e duyulan sevgidir ve buna bağlı olarak ta diğer canlıları sevmek işte bu 'Mutlak Sen'e olan sevginin taşması ile oluşur. Başka bir deyişle gerçekte bir canlıyı sevmek aslında onu Tanrı'da sevmektir.²⁹⁶ Bu anlamda biz komünyonun sadece aşk üzerine kurulduğunu söyleyemeyiz, ancak buradan da anlaşılabileceği üzere aslında, komünyonun kendisi aşk'tır.²⁹⁷

2.4.2 Sadakat

Marcel sadakat sorgulaması yaparken onu söz-bağlanma temelinde ele alır. Çünkü bağlanma veya söz-taahhüt altına girme mantıksal olarak sadakat probleminden önce gelir.²⁹⁸ Buna göre 'Ben nasıl geleceğime dair söz-bağlanma aktı yapabilirim' sorusu bir metafizik problemidir.²⁹⁹

Dolayısıyla onun sadakat araştırmasının altında, biz nasıl bir söz verebiliriz veya bir sözle kendimizi bilinmeyen bir gelecekte değişebilecek olan fikirlerimize rağmen, bir başkasına nasıl bağlayabiliriz? Sorusunu anlama çabası yatar. Örneğin daha sonra şimdiki sevdiği insan hakkındaki duygularının değişebileceğinin farkında olan bir insanın samimiyetle ve kusursuz bir şekilde bir evlilik yemini etmesi mümkün mü?³⁰⁰

²⁹⁵ Treanor; **a.g.e.**, s. 87

²⁹⁶ Gallagher; **a.g.e.**, s. 80

²⁹⁷ Gallagher; **a.g.e.**, s. 78

²⁹⁸ Marcel; **BH.**, s. 42

²⁹⁹ Marcel; **a.g.e.**, s. 41

³⁰⁰ Keen, S., **GM.**, s. 35

Bu soruları rahatlıkla cevaplayan Marcel'in iddiası; insan sadece yaşadığı 'an'a (*instant*) indirgenirse, yalnızca yaşamakta olduğu anın bilinci ile hareket edecek olursa o zaman, insan varoluş bütünlüğünü gerçekleştiremez şeklindedir.³⁰¹ Marcel bu anlamda sadakate büyük önem atfeder. Çünkü sadakat bize üç nedenden dolayı varoluşa giriş kapısını aralar. 1) Sadakat olmaksızın benliğin kendi bütünlüğünü sağlayamadan, sadece birbiri ardınca devam eden anları takip etmesi, yaşaması. 2) Ben'in ancak içinde aşkı barındıran sadakat (yani çıkarsız, beklentisiz bir bağlanma) yoluyla bir başkasına ulaşabilmesi... 3) İçinde sadakatin paradigmasını görebileceğimiz iman'da ben'in; aşk'ın ve sadakat'in insan ilişkilerindeki sonsuz önemini kavraması.³⁰²

Sadakat aslında bazı şeylerin kalıcı-daimi olduğunu anlamaktır. Çünkü biz sonsuzluğu, değişmeyen değerlerin varlığını ancak başkasına söz vermekle anlarız. Bu açıdan başka birine söz verme yoluyla biz aşkın alanın kapısını aralarız, daha doğrusu Gallagher'in ifadesi ile buradaki 'intersubjektif deneyimin içine düşmek, aynı zamanda bizi aşkın alana yükseltir'.³⁰³ Bu sayede de varoluşun zenginliğini nesnel, soyut bir sınıflandırma ile değil de somut ve yaşanmış tecrübeyle anlama kapısı aralanır. Bu anlamda bağlanma somut bir yaşama hali olup, insanın temel ontolojik bütünlüğüne ve devamlılığına karşılık gelmektedir. Zira beni ben yapan özellik bu devamlılık ve birliktir. 'Kendimle birliği sağlayamadıkça başkalarıyla tamamıyla birleşmem düşünülemez'.³⁰⁴

Başka bir deyişle Marcel'e göre "varlık-ben"in sırrını hiçbir (soyut) bilgi çözemez. Sadece aracısız bir tecrübe bizi ona yaklaştırır. Bu tecrübe ontolojik düzeyde bir bağlanma ve sadâkat'tir.³⁰⁵ Sadakat yalnızca bazı şeylerin kalıcı daimi olduğunu bize hissettirmez, aynı zamanda insan, (kendi)

³⁰¹ Keen, S.; *a.g.e.*, s. 35

³⁰² Keen, S.; 'The Development of The Idea of Being', The Library of Living Philosophers Vol:XVII, The Philosophy of Gabriel Marcel, ed. Schilpp P.A. & Hahn L.E., Open Court, Illinois, 1984, s. 110,111

³⁰³ Gallagher; *a.g.e.*, s. 68

³⁰⁴ Koç; *GMS.*, s. 181,182

³⁰⁵ Korlaelçi, Murtaza; Gabriel Marcel'e Göre Bağlılık ve Sadakat, *Felsefe Dünyası*, S. 6, s. 37

'hürriyetini' de bağlanma aktı ile kavrar. Çünkü bu bağlanma aktı esas itibariyle hür olarak yapılmış olan ve her an ihanet edilebilen (bozulabilen) bir sözleşmeye aittir. Hürriyetin sırrı, varlığın sırrının özdeşidir. Hürriyet, yaratılışımıza ilâve edilen bir yetenek, bir özellik değildir. 'O bizim kendimiz, süje olarak bizzat kendimizdir'.³⁰⁶ Dolayısıyla biz bağlanma ile bazı şeylerin daimi kalıcı olduğunu deneyimlerken aynı zamanda ben'in hürriyetini de deneyimlemiş oluruz. Çünkü şartsız bağlanma doğal hali ile özgürlüğü beraberinde getirir, daha doğrusu zorunlu kılar.

Sadakatin metafizik değeri de bu anlamdaki özgürlüğü ve zamanın üstesinden gelmeyi gerçekleştirmesi bakımındandır. Yani sadakat ile biz 'müphem bir geleceğe' meydan okurken, bu geleceğin bir 'Mutlak Sen' tarafından garanti altında olduğunu duyumsamış oluruz. Ancak kuru bir itaatin sadakat olamayacağı da açıktır. İtaat istenen, talep edilen bir şey iken, sadakat ben'in özgürlüğü içinde verilen bir şeydir. Dolayısıyla 'itaat karşı taraftan istenirken sadakat hak edilir'.³⁰⁷ Çünkü sadakat içten bir bağlanma, fedakârlık, kabul etme gerektirir, dıştan zorlama kalıpların verdiği bir ödev değildir. Marcel burada şu uyarıyı da yapmaktan da çekinmez, biz sadakati yalnızca verdiğimiz bir söze dair bir sebat veya o sözde durma ısrarı olarak alırsak bu talihsiz bir durum olur. Çünkü ısrar-sebat ancak sadakatin rasyonel bir iskeleti olabilir. Sebat belirli bir amaçta ısrar etme olarak da basitçe tanımlanabilir.³⁰⁸ Ancak bu tür bir sebat anlamaya çalıştığımız sadakatin dışındadır. Bunun nedeni olarak, Marcel değişmezlik olarak yorumlanabilen sebat etmenin sadakate girişin tek unsuru olmadığını düşünür.³⁰⁹ Çünkü sadakat 'hazır olma'yı gerektirirken, inatçı bir ısrar olan sebat ise yine 'kendi içindeki ben'in' kendine dönük ısrarıdır. Başka bir deyişle sadakat sürekli yenilenen bir canlılığın getirisi olarak 'hazır olma'ya dayanırken, sebat etme kuru bir ısrarcılık olarak da kalabilir.

³⁰⁶ Korlaelçi; **a.g.m.**, s. 37

³⁰⁷ Muşta; **Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu**, KTB. Yay. 1988, s. 151

³⁰⁸ Marcel; **CF.**, s. 153

³⁰⁹ Marcel; **a.g.e.**, s. 153

Dolayısıyla sadakat yoluyla ‘ben’, bir başkasına söz vermek suretiyle kendini ona köle yapmış olmaz, bu bağlanma suretiyle ben onun bir başka varoluş olduğunu tasdik etmiş olur, onun hazır olduğunu, onun bir ‘sen’ olduğunu kabul etmiş olur. Bu kabul etme ben’in kendisini anlamlandırması veya gerçekleştirmesi için son derece önemlidir. Çünkü Marcel insanın birey olarak varoluşunu bir ‘başka ben’e bağlanma aktında bulmaktadır. Ona göre ben’in kendi varoluşunu en yetkin manada farketdiği yer ‘sen’ olarak anlaşılan bir sevgiliye, bir dosta ve nihai olarak da ‘mutlak sen’ demek olan Tanrı’ya bağlanma halidir.³¹⁰ Bu açıdan insan bağlanma ile hem kendisini, hem bir ‘sen’ konumuna getirdiği ‘başkası’nı hem de kalıcı olduğunu düşündüğü varoluşu yeniden inşa eder, yaratır.

Bu açıdan ben bağlanmakla veya sadık olmakla karşımdaki insanı bir ‘nesne’ veya bir ‘o’ olmaktan çıkarıp, hazır olan bir ‘sen’ konumuna getirmiş olurum. Dolayısıyla sadakat, aslında başkasındaki değişmeyen değerlerin varlığına dair olan çağrıya bir cevaptır.³¹¹

Marcel’e göre ‘var olmak beraber var olmaktır’. Tanrı’ya iman bu varoluşun en yetkin olarak yaşandığı bağlanma halini ortaya koymaktadır. ‘Aynı ve başka’ kategorileri çerçevesinde söyleyecek olursak, ‘aynı’ olan ‘ben’ ile ‘başka’ demek olan ‘sen’ bağlantısı söz konusu olmaksızın insan kendi gerçeği ile karşı karşıya gelememektedir. Bu durum ‘sen’ demek olan öteki ‘ben’ içinde söz konusu olduğundan, ortaya ahenkli bir bütün çıkmaktadır.³¹²

Biz sadakat yoluyla karşıımızdakini bir varoluş, bir sen olarak olumlarken aynı zamanda bu sadakatin koşulsuzluğu yoluyla da bir Mutlak Sen’i yani Tanrı’nın varlığını doğrulamış oluruz ve insan ancak bu tip bir sadakat ile zamanın aşındırıcılığına karşı koyabilir. Bu açıdan başkası için bir

³¹⁰ Gürsoy, Kenan; **Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?**, Etkileşim Yay. 2006, s. 98,99

³¹¹ Keen, S.; **GM.**, s. 36

³¹² Gürsoy; **a.g.e.**, s.99

şey ifade eden sorumluluk almak, bir başkasına söz vermek veya yemin etmek, zamanın değiştiremeyeceği yaratıcı bir ilişkiyi ortaya koymaktır.³¹³

Dolayısıyla sadakat bir fikre, bir ideale karşı değil, ancak bir kişiye karşı vardır (yani ancak intersubjektif bir ilişki ile ortaya konur) ve mutlak sadakat, mutlak bir şahsı gerektirir.³¹⁴ Sadakat ile Tanrı'ya iman etme arasındaki ilişki ise sadakatin özünde olan 'şartsızlık veya koşulsuzluk'³¹⁵ talebidir. Şartsızlık, son tahlilde bir 'Mutlak Sen'e dayanır'.³¹⁶ Zira şartsız bir sadakat ancak sonsuz bir Tanrı'nın varlığı zeminine dayanır. Dolayısıyla da bir sözü tutma veya şartsız bağlanma, içinde Tanrı'nın varlığının anlaşılmasına başlandığı bir imkânı bize sunar. Bunu, bir başkasına sonsuz bir söz veren kişinin 'Mutlak Sen'in şahitliğini o bunu söylemese de kabul etmesinde görebiliriz. Dolayısıyla şartlı, koşullu bağlanmaların Tanrı'nın olmadığı toplumda, koşulsuz bağlanmanın ise Tanrı'nın hazırda olduğu bir toplumda gerçekleşeceği söylenebilir.³¹⁷ Bu açıdan sadakatin ancak iman etmekle yerine getirilebilecek olan tam bir koşulsuzluk-şartsızlık peşinde olduğu görülebilir.³¹⁸

Bu noktada Marcel, sadece 'iman' dediği mutlak sadakatten hareket ederek diğer sadakatlerin mümkün olduğunu iddia eder. Çünkü radikal bir 'an'cılık, inanıyorumun mutlak reddidir³¹⁹ ve Tanrı'ya iman etmeyen bir kimse için hayattaki her şey an'ların hazları içinde yaşanmak anlamında 'boş' veya 'beyhude'dir.

³¹³ Keen, S.; **GM.**, s. 35

³¹⁴ Marcel; **BH.**, s. 96

³¹⁵ Keen, S.; **a.g.e.**, s. 36

³¹⁶ Sweetman, Brendan; **The Vision of Gabriel Marcel**, s. 73

³¹⁷ Keen, S.; **a.g.e.**, s. 37

³¹⁸ Keen, S.; **a.g.e.**, s. 37

³¹⁹ Muştâ; **a.g.e.**, s. 153

2.4.3 Umut

Umut, bütün Marcel deneyimlerinde olduğu gibi her şeyden önce herkesin yaşadığı bir tecrübedir. Marcel varoluşa dair anlamlandırma serüveninde varlığa ilişkin soyut bir metafizik ile değil, 'varlığa dair somut tecrübeler ile ilgilenir'.³²⁰

Marcel'e göre umut, akıl yürütme yoluyla kavranabilecek olan bir fikir değildir. Umut, hepimizin aşına olduğu bir tecrübe olsa da, onun yapısını belirleyebilmek oldukça güçtür. Buna rağmen Marcel, umudun insan tecrübesinin ontolojik yapısıyla ilgili olduğunu gösterebilmek amacındadır. Marcel umudun kişisel ben'in ötesine uzandığını ve intersübjektif olduğunu ifade eder.³²¹

Umut esas itibarıyla, irade ve bilgiye rağmen aşkın edimi başarmak için samimi bir biçimde komünyon tecrübesine giren ruhun durumudur.³²² Dolayısıyla 'umut' ben durumunda değil de, ancak biz durumunda deneyimlenebilen aşkın bir edimdir. Bu anlamda 'yalnız ben'in umudundan bahsedilemez, aksine onun umutsuzluğundan bahsedilir. Başka bir ifade ile varoluşa dair diğer somut yaklaşımlar gibi 'umut'ta intersübjektif bir temele dayanır.

Sadakat'i bir söz-bağlanma temelinde ele alan Marcel benzer bir ilişkiyi de umudun yapısında bulur. Buna göre umut ihtimaller dâhilinde olan bir olasılığın beklentisi midir? Veya olasılık içeren bir geleceğe umut etmek ne anlama gelir? Bu bakımdan değerlendirecek olursak umudun yapısı ile ilgili iki nokta ortaya çıkar, birincisi beklenti olması, ikincisi ihtimaller dâhilinde olması.

Marcel'in çifte yönelimli bakış açısına uygun olarak birçok kavramını karşıtımdan hareketle anlamlandırdığı gibi umudu da umutsuzluk üzerinden

³²⁰ Koç; Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi, **SDÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, Aralık 2008, S. 18, s. 173

³²¹ Koç; **a.g.m.**, s. 176

³²² Marcel; **HV.**, s. 10

anlamlandırmak mümkündür. Buna göre umutsuzluğa düşmek, umudu 'ihtimaller ve hesaplamalar' dâhilinde (alanında) ele alarak etkisini sınırlamaktır.³²³ Bu açıdan umut ihtimallerin ve hesaplamaların tam karşısında bulunur ve bu nedenle de optimizmle karşıtlık halindedir. Optimizmde kişi duygusal ya da rasyonel sebeplerle 'göreceksiniz her şey yoluna girecek' mantığıyla hareket eder. Optimist (iyimser kimse) dayanak noktasını içten yaşanmış ve kavranmış bir tecrübeye değil, zıtlıkların yumuşayabildiği ve genel bir uyum içerisinde eriyebildiği noktadan alır. Belli bir mesafeden takip etmek istediği sonuçları genelleştirmekte tereddüt etmez. Optimizm sıkı sıkıya ben düşüncesine bağlı olup, içten ve derinden yakalanılabilen bir bağlamdan ve doğrudan bir katılımdan yoksundur.³²⁴ Başka bir deyişle umudu ihtimaller dâhilinde düşünmek 'kendim alanında...' ³²⁵ bulunarak bir değerlendirme yapmaktır. Bu açıdan ihtimaller dâhilindeki umut anlayışı ancak 'gözlemci' (*spectator*) insanın bakış açısı olabilir. Çünkü bu ihtimaller de nihai anlamda soyutlama ruhunun nesnel kategorileri içinde değerlendirilen 'soyut bir kavrayışın argümanları'dır. Hâlbuki umut 'ben'den çıkıp 'biz' alanına katılımı gerçekleştiren bireyin deneyimidir, yani umut ancak intersubjektif deneyimleri yaşamak suretiyle komünyon içinde bulunan katılımcı insanın deneyimidir.

Dolayısıyla yalnız insanın umudu olamaz, yalnız insan için söz konusu olan şey, ihtimallerdir. Bu ihtimaller bağlamında kişi optimist veya pesimist tutum (ikisi de aralarında herhangi bir fark olmayan aynı şeydir³²⁶) sergiler. Bunun neticesi ise son tahlilde umutsuzluktur. Umutsuzluk bir anlamda 'gerçeklik alanında kendisine itibar edebileceğim hiçbir garanti, güvenlik yoktur' söylemini doğrulamadır. Bu ise tam bir iflasın ifadesidir.³²⁷ Böyle bir doğrulama da bizi her şeyin gereksiz, boş ve beyhude olduğu bir hiçliğe götürür.

³²³ Keen, Sam; **GM.**, s. 41

³²⁴ Koç; **GMS.**, s. 198

³²⁵ Marcel; **HV.**, s. 34

³²⁶ Marcel; **a.g.e.**, s. 34

³²⁷ Marcel; **PE.**, s. 27

Hâlbuki umudun köklerinde olan ihtimallerin reddi, bizi yaratıcı bir alana taşır. Örneğin, doktorları tarafından ölümcül olarak kabul edilen hastalıktan acı çeken bir hastayı ele alalım. Dışarıdan bakıldığında ölümü yaklaşmaktadır, bu sadece teoride olan bir şeyin gerçekleşmesi için beklenen zamandır. Ancak hasta hala iyileşeceği umudunu korumaktadır. Burada onun umudu ihtimallerin hüküm sürmesine karşı sarsılmaz bir reddiyedir. Herkes ona iyileşmesinin evrendeki mevcut ihtimaller dâhilinde olmadığını söylemesine rağmen, o umut etmeye devam etmektedir. Böylece hasta kendini 'olasılıklar toplamının' anlamsız bir ifade olduğu bir alanda konumlandırır. Burada hasta umut yoluyla dünyevi olasılıkların ötesindeki yaratıcı bir varoluş alanında bulunmaktadır.³²⁸ Buna rağmen umutsuzluk ise, listelenebilen (ihtimaller listesinde) şeylerle ilişkilidir.³²⁹

Bu açıdan sadakatin gerçek anlamını koşulsuz bağlanmada bulması gibi umut da gerçek anlamını bütün ihtimallerin reddinde bulur. İhtimaller bağlamında düşünmek varoluşun 'primitif teminat'ını (hazır olmasını) görmezden gelerek onu neden-sonuç ilişkisindeki bir mekanizmaya indirgemek olur. Bu anlamda 'umut'un nihai anlamda değil, daha başlangıcı itibariyle onda aşkın boyutların baskın olduğu görünmektedir.³³⁰

Umudun bir diğer yönü de beklentiler dâhilinde olup olmamasıdır. Umudu beklenti temelinde ele almak onu 'arzu' ile karıştırmak olur. Arzu esas itibariyle ısrarlı, açgözlü, belirli bir anlamda ben-merkezci iken, umut bunların hiçbirisi değildir. Umud, umut eden kişiden daha fazlasını gerektirdiği için yani umut eden kişiyle sınırlı kalmayıp onun ben'inin ötesine uzandığı için Marcel, umudun varlıkta temellendiğini düşünür. Arzu ise, kişinin tatmin etmek istediği bir ihtiyaç ile ilgilidir. Yani 'arzu etmek daima bir şeyi arzu etmektir.' Bu sebeple arzu edilen şey, esas itibariyle her zaman benim için arzu edilen

³²⁸ Gallagher, Kenneth T.; **The Philosophy of Gabriel Marcel**, s. 73

³²⁹ Gallagher; **a.g.e.**, s. 73,74

³³⁰ Gallagher; **a.g.e.**, s. 73

bir şey olup “..sahip olma..” alanına aittir. Bu nedenle arzu, ben-merkezcidir.³³¹

Bunun yanında umudun herhangi bir objesi veya odak noktası olması onun bir anlamda yapısı gereğidir. Ancak umudun “...başlangıçta kendisine bağlı olarak görüldüğü tikel konuları kaçınılmaz olarak aşmaya...” yönelmesi, onların ötesine yükselebilmesi sağlıklı bir şekilde izlemesi gereken yoldur.³³²

Böylece bir yanda belli bir objeyi ya da konuyu amaçlayan sınırlandırılmış ve bu sebeple hayal kırıklığına maruz kalabilme olasılığı yüksek olan bir umut varken, diğer yanda her türlü hayali tasarımı aşan, herhangi bir koşula ya da kısıtlamaya tabi olmayan mutlak güven duygusuyla hareket eden ‘mutlak umut’ vardır.³³³

Daha açık bir ifadeyle Marcel’e göre, en azından teorik olarak hiçbir koşul ya da kısıtlama içine girmeden mutlak bir güven duygusu içine kendisini bırakan ve bu sayede olası tüm hayal kırıklıklarını aşan ve teslim olmanın güven duygusunu tecrübe eden kişinin içsel doğasını bir ölçüde kavrayabilmemiz mümkündür. Umudun ontolojik konumunu belirleyen şey işte budur-mutlak bir imandan ayrılamayan, tüm koşulları ve bu nedenle de, ne olursa olsun, her türlü tasarımı aşan mutlak umudun olmasıdır. Hiçbir koşul ve sınır koymaksızın mutlak anlamda umut eden kişi aynı zamanda ‘mutlak bir teslimiyet ve güven duygusunu da tecrübe eder’. Mutlak umut ve güven ise ancak Mutlak Varlığa yöneliktir. Şüphesiz belli bir konuya yönelen her koşullu umut örneği, kendi ötesine koşulsuz umudun temelini oluşturan Mutlak Varlığa yönelecektir. Ancak Mutlak Varlığa beslenen mutlak umut ve güven, umudun gerçek doğasını yansıtabilecektir.³³⁴

Başka bir deyişle imandan ayrılamayan ‘mutlak umut’ ile insan yaşam içindeki tedirginlik ve endişe hislerinden kurtulmayı başarabilir. Çünkü insan

³³¹ Koç; **a.g.m.**, s. 181

³³² Koç; **a.g.m.**, s. 184

³³³ Koç; **a.g.m.**, s. 184

³³⁴ Koç; **a.g.m.**, s. 184

ancak mutlak umut yoluyla varoluş içindeki her şeyin neden-sonuç ilişkisi içinde ve ihtimaller dâhilinde gerçekleşmediğini kavrar. Bu sayede de her şeye gücü yetemeyen bir insan olarak rahatlama imkânı bulur. Örneğin sırtındaki yükü trene binen insanın yükü trene koymaması o trene güvenmediğini ima eder. Hâlbuki kendisini ve o yükü taşıyan da yine trendir. Bunun gibi Marcel mutlak umuda veya imana sahip olmakla insanın; olasılıklar içindeki neden sonuç ilişkisine bağlanan bir ilişki yerine varoluşun teminatı olan 'Tanrı'nın Eli'ni deneyimlediğini düşünür. Çünkü bizim umut ettiğimiz şeyler de bizim varoluşumuz da onun tarafından teminat altındadır. Bu açıdan da bakılacak olursa modern insanın nesnel yargılarla oluşturulan ihtimaller tablosundan hareketle düşünüp yaşadığını, günümüz çağdaş toplumunda da görebiliriz. Günümüzde de insan ihtimaller dâhilindeki her olumsuzluğa karşı önlem alma eğilimindedir. Örneğin, deprem sigortası, yangın sigortası, kaza sigortası, çiftçi için kuraklık sigortası, güvenlik önlemleri evler gibi yaşama tarzı, hep 'Tanrı'nın Eli'nin olmadığı bir bakış açısının tedbirleridir. Elbette söylemek istediğimiz şey bu önlemlerin gereksiz olduğu değil, bunun haricinde bu önlemlerden hareketle kişinin tamamen nesnel yargıların oluşturduğu ihtimaller tablosu üzerinden düşünmesidir.

Bu noktada umutla içi içe olan bir başka deneyim; 'güven' ortaya çıkar. Çünkü umut etmek bir anlamda 'gerçekliğe güvenmektir'.³³⁵ Yani ihtimaller tablosundan hareketle değil de varoluşun zenginliğini müşahade ederek hayretler içinde kalan insanın Tanrı'nın varlığından hareketle umut etmesi, varoluşu neden-sonuç ilişkisinin hüküm sürdüğü determinist ve dolayısıyla da önceden belirlenimli bir alan olmaktan kurtarır. Buradaki Tanrı'ya güven, tıpkı sadakat ile insanın varoluş bütünlüğüne ulaşması gibi, varlığı kuru ve katı bir yasallıktan kurtarır. Bunun yanında Marcel de 'güven-itimat' varoluşa dair somut yaklaşımlarının hepsinde kendine yer bulur. Başka bir deyişle itimat etme Marcel de ben'in karşısındaki yabancıyı 'sen' konumuna taşıırken onda bir takım değerlerin olduğuna dair güven duymadır. Bu durum 'sadakat veya bağlanma'da ise kendisini gelecekte bazı şeylerin değişmeyeceğine dair

³³⁵ Marcel; **BH.**, s. 74

Tanrı'ya karşı bir güven veya itimat olarak gösterir. Marcel deneyimlerinin hepsinin kendi içinde bir hiyerarşiye sahip olduğunu düşünecek olursak, mutlak bir güven de ancak 'Mutlak Sen'e karşı duyulur. Yani ben'in intersubjektif ilişki ile bir başkasına yönelik yaşadığı güven duygusu, en üst noktasını Tanrı'ya güven duymakla bulur. Bu anlamda Sokrates'te insanın özünün iyi olduğunu, ancak cehaletle veya bilgisizlikle bu iyiliği kaybettiğini düşünecek olursak, benzer şekilde Marcel için de insan ve varoluşa dair bir takım değerlerin varlığı hususunda güçlü bir güven vardır. Bu değerler ve tabi bu güven de, kaynağını yine ancak Tanrı'dan almaktadır ve ihtimallerin reddi olarak mutlak umut ancak Tanrı'ya karşı mutlak bir güven duygusuyla gerçekleşir. Başka bir deyişle insanın diğer varlıklara olan güveni de yine Tanrı'ya olan 'güvenin-itimadın' taşmasından kaynaklanır.*

Ancak bu bağlamda şöyle bir soru akla gelir: Tüm tikel konuların üstüne yükselerek belli bir şeyi umut etmeye son vererek, mutlak umuda yönelmek umut edilen şeyden vazgeçmek anlamına gelmez mi?³³⁶ Başka bir deyişle mutlak umut, her şeyden vazgeçen ve herşeyi ilahi iradenin güvencesine bırakan 'kaderci bir teslimiyet' midir? Eğer umudu bu şekilde ele alacak olursak, o zaman varoluşu monistik bir yaklaşımla ele almış olup, somut insan durumunu (iradesini) hiçe saymış olmaz mıyız?

Burada Marcel'in vatansever esir örneği bize yol gösterecektir. Vatansever bir esirin umudu öncelikli olarak kendisinin serbest bırakılması ya da ülkesinin özgürlüğe kavuştuğu günü görmek olmayıp, kendisi göremeyecek olsa dahi vatanının özgürlüğe kavuşmasıdır. Onun kendisinin vatanının özgürlüğünü bizzat görememesi olasılığını da hesaba katarak umutsuz olma gibi bir hakkı yoktur. Burada Marcel tarafından umutsuzluğa düşmenin bir anlamda vatana ihanet olduğu, umut etmenin vatanın kurtuluş yolunu hazırladığı, vatansever ile vatani arasındaki bağı kuvvetlendirdiği, aksinin ise bu bağı zayıflattığı bir durum söz konusu edilmektedir. Bu

* Aynı yaklaşım (ilgili bölümde) aşk deneyiminde de ifade edilmiştir. Buna göre bir varlığı sevmek aslında Tanrı'ya olan aşkın taşmasıdır veya bir varlığı sevmek onu Tanrı'da sevmektir.

³³⁶ Koç; **a.g.m.**, s. 184

örnekteki vatanseverin umudu, sözü edilen ikilemin gerilimini azaltmış görünmektedir. Yani Marcel, ‘belirli bir umut’ ile ‘mutlak umut’ arasındaki ikilemi çözümlerken, tüm umutların özünde kurtuluş* umudunun olduğunu; kurtuluş umudunun ise bireysellik tanımadığını, yalnızca kendim için olmayıp hepimiz için olduğunu ifade eder. Vatanseverin umudu bir şey isteyen-ülkesinin özgürlüğünü görmek- bir umut olsa ve o, umut ettiği şeye odaklansa da, nihai sonuç yalnızca kendisini ilgilendirmez. Bu örnekte vatanseverin umut ettiği sonucu yalnızca kendisi için istemediği ve umut ettiği şeyin diğer umut eden insanlarla kendisi arasında bir bağ oluşturduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zira vatanseverin umudu, vatani ve esir arkadaşları ile kendisinin oluşturduğu bir bağa dayalıdır. Bu nedenle umutta bir kesinlik ve somutluk vardır ve kişinin kendisinin ölebileceği, vatanının özgürlüğe kavuştuğu günü görememe olasılığı bile hayal kırıklığı yaratmamaktadır. Böylece söz konusu durum, umudun hem bir kesinlik kazanabileceği hem de hayal kırıklıklarının üstesinden gelebileceği bir seçenek sunmaktadır. Zira, koşulluluk (koşul koymak) kişinin kendisi için istediği bir sonuçla ilgilidir. Bu nedenle umut edilenin gerçekleşmemesi olasılığı kişi açısından her şeyini kaybetme anlamına gelebilir, ama umudun bir odak noktasının olması- vatanın özgürlüğe kavuşması gibi- umudun koşul öne sürmesi anlamına gelmez. Çünkü burada bizim için, ‘hepimiz birlikte’ düşüncesi hâkimdir. Böylece mutlak umudun kesinlik taşıyabilmesi için açık bir yol bırakılmıştır. Umud, eğer biz (hepimiz birlikte) şeklinde ifade edilmiyorsa anlam ve değerini yitirecektir.³³⁷

Kısacası varoluşa soyut bir yaklaşımdan ziyade somut-yaşanmış bir tecrübe arayan Marcel düşüncesinde umut, nesnel ve kavramsal yargıların ortaya koyduğu ihtimaller listesi bağlamındaki soyut bir metafizik değil, onu yaşayan tecrübe eden kişinin kendi tercihini ortaya koyması bakımından bir ‘sır’dır. Dolayısıyla belirli ihtimaller listesine göre bazı kimselerin aksini umut

* II. Dünya Savaşı’nda Almanya’nın Fransa işgali zamanlarına rastlayan ‘Bir Fenomenoloji Taslağı ve Umut Metafiziği’ (1942) (HV., s.29) adlı makalesinde, bu bağlamda kurtuluş kavramının önemli bir rol oynadığı görülebilir. Bu kavram üzerinden umudu ‘ben’ için olmaktan çıkarıp ‘biz’ alanına getirmiştir.

³³⁷ Koç; a.g.m., s. 184,185

edeceği yerde, kişi rahatlıkla diğer ihtimali umut edebilir. Örneğin hasta örneğinde doktoru dâhil herkes hastanın iyileşemeyeceğini umut ederken, hasta iyileşmeyi umut etmektedir. Çünkü umut insanın varoluşun derinliklerindeki gerçeklikten gelen aşkın teminata bağlanarak ondan ihtimallerin ötesini isteyen bir başvuru (dua*), bir bağlanma ve son tahlilde bir katılmadır. Bu bir anlamda yaratıcı gerçekliği doğrulama, daha doğrusu nesnel yargıların ihtimallerinde olmayan Tanrı'yı işin içine katmadır. Bu anlamda umudun hem başlangıcı hem de sonu, nihai anlamda 'iman'dır. Dolayısıyla umut 'iman'dan ayrılamaz ve hatta Marcel için umut; 'ruh için yaşayan organların nefes ihtiyacı gibi bir şeydir'.³³⁸

Dua'nın sahasının umudun sahası ile aynı olması aslında şaşırtıcı değildir. Çünkü her ikisinde de insan nesnel şartların (ihtimallerin) ötesindeki bir teminatı deneyimler. Umut yoluyla insan mutlak hazır olmanın güvencesinden kendi 'tercihini' isteyebilirken, dua yoluyla da insan kendi imkânlarıyla başa çıkamadığı durumları bir 'Mutlak Sen'den talep eder. Buradaki Tanrı hiçbir zaman 'O'ya dönüşmeyecek olan 'Mutlak Sen'dir. Her zaman her yerde hazır ve faydalanılabilir (çağrıya cevap verecek) olandır. Başka bir deyişle çağrımıza kayıtsız kalan değil, cevap verendir.

Bu açıdan değerlendirecek olursak Marcel düşüncesindeki varoluş sahasına dair somut yaklaşımların favori deneyimleri olan aşk, sadakat ve umut deneyimlerinin hiçbiri birbirinden ayrı düşünülemez. Biz her ne kadar ayrı başlıklar altında incelemiş olsak da, umut bağlanma (sadakat) olmadan, bağlanma aşk olmadan ve bunlar ise inanç olmadan olamaz, eksik kalır.

Marcel'in aşk, umut, sadakat, hazır olma, faydalanılabilirlik gibi metafizik deneyimleri açıklarken, onların nihai anlamı olan 'Tanrı'da buluşamaması durumlarını sürekli 'sahip olma' alanı ile ilişkilendirmesi ona felsefi anlamda 'eşsiz bir fırsat' vermiştir. Başka bir deyişle bu somut yaklaşımlardan gerçek anlamını bulma yolculuğunda yarı yolda kalanların

* Marcel'e göre umudun sahası aynı zamanda dua'nın, yakarışın sahasıdır. (BH., s. 74)

³³⁸ Marcel; HV., s. 10,11

hep birincil paradigma ile ilişkilendirilmesi, onun felsefesinde her yerde görülebilecek bir bütünlüğü sağlamasına imkan vermiştir. Bu anlamda şartlı bir bağlanma, beklenti dâhilinde bir umut, niteliklere bağlanan bir aşk ve dilediğini almak isteyen bir dua... bunlar bütünüyle kendi içinde bencil ve kapalı bir ben'in yönelimidir. Burada biz yoktur, ben vardır, daha doğrusu 'ben'den başka hiç kimse yoktur'dur.

Bu çerçevede içinde değerlendirecek olursak insanı ben ve ben dışındakinden, bilgiyi özne ve nesne karşıtlığından hareketle açıklamayan Marcel, aynı yönelimi varoluş ve değer alanı için de gerçekleştirir. Buna göre aslında 'Varoluş alanı (aynı zamanda) değer alanıdır ve bu iki kavram (alan) sadece yapay olarak ayrılmıştır'.³³⁹ Başka bir deyişle varoluşun deneyimine, değer alanının deneyimi dışında anlam vermek imkânsızdır. Eğer varoluş bir olgunluk, tamlik ise değerler bu tam olan varoluşun habercisidir. Bu anlamda değer alanının tıpkı adalet ve hakikat gibi gerçek alternatifleri yoktur, onları reddetmem demek; kendimi reddetmem demektir. Dolayısıyla değerler varoluştan başka bir şey değildir, onlar bizim varoluştaki yakaladığımız anlık görüşler veya varoluşun ışınlarıdır.³⁴⁰ Burada Marcel'in metaforunu kullanarak açıklayacak olursak; 'değerler dediğimiz şey belki de tıpkı beyaz ışığın prizmanın içinden geçtiği zaman gökkuşağı renklerinin ortaya çıkması gibi sadece gerçekliğin bir çeşit kırılmasıdır'.³⁴¹ Bu metafor değer alanını en açık şekliyle ortaya koymaktadır. Buna göre değer alanı varoluşun içinde ancak nesnel bir şekilde görünemeyen fakat zaman zaman deneyimlenmek suretiyle bizi aşkın alanda yakalayan varoluş uzantıdır.

Bütün değerler kendi prensiplerini varoluştan alır ve şüphesiz varoluş ancak aşkın olarak anamlanır. Bu açıdan da varoluşun bütünlüğü ancak dikey düzlemde deneyimlenir. Çünkü dilimize ve düşüncemize giren her ne türlü ifade olursa olsun, varoluşun tamlığını –şeylerin doğasından dolayı anlayamayız. Eğer bir tamlik varsa bu bütünüyle aşkın-sonsuz olarak

³³⁹ Gallagher, Kenneth T.; *The Philosophy of Gabriel Marcel*, s. 92

³⁴⁰ Gallagher; *a.g.e.*, s. 92

³⁴¹ Gallagher; *a.g.e.*, s. 93

deneyimlenir.³⁴² Buna bağılı olarak Marcel, birçok yerde ‘varoluşun zorunluluğu aynı zamanda aşkın alanın zorunluluğudur’³⁴³ derken aslında bu iki alanın birbirinden ayrı ve bağımsız olamadığını vurgulamaktadır. Bu açıdan da bakacak olursak felsefesinin bütününde bir Kartezyen felsefe eleştirisi görmek te mümkündür. Bunun yanında, yani değer alanını varoluş alanından bağımsız değerlendirmeyen Marcel’in asıl hedefinin, Seymour Cain’in ifadesiyle deneyimin içinde bulunan, geleneksel ve akademik felsefe tarafından görmezden gelinen ‘Metafiziksel Atlantis’i³⁴⁴ keşfetme çabası olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla somut felsefenin başlangıç noktasından itibaren ve bütün aşamalarında baskın bir deneyim vurgusunun olduğunu unutmamak gerekir. Bu bağlamda tekrar edecek olursak Marcel’de ‘aşkın’ kavramı veya ‘aşkın alan’ kesinlikle deneyimin üzerinde, onun ötesinde olan bir ‘şey’ değildir.

Buradan hareketle aşk, sadakat ve umut gibi somut yaklaşımlar ‘ben’den ‘sen’e ve oradan da ‘biz’e uzanan bir komünyon sırrının kapılarını bize aralarken, bu yaklaşımların içinde barındırdığı aşkın alanın sırrını ise biz ancak iman etmekle buluruz.

2.4.4 İman

İman, koşulsuz bir varlığa yine koşulsuz olarak aşk, sadakat ve umutla tüm samimiyetimle bağlandığım bir edimdir. Tanrı’yla dünya arasında düşünülmesi mümkün olan tek bağ, yalnızca iman dâhilinde ve iman yoluyla kurulabilir. Yani bu bağ, kaynağını inananın sürekli aracılığında bulur.³⁴⁵ Başka bir deyişle varoluşa dair düşünme biçimi olan yaşayan düşüncenin ‘varoluşla sürekli bir iletişimde bulunmasını’ öngören Marcel için iman; ancak

³⁴² Gallagher; **a.g.e.**, s. 93

³⁴³ Gallagher; **a.g.e.**, s. 93

³⁴⁴ Cain, Seymour; **Gabriel Marcel: an Evaluation**, (<https://docs.google.com/viewer?url=http://64.62.200.70/PERIODICAL/PDF/Ramparts-1962may/13-19/>), s. 12

³⁴⁵ Koç; **GMS.**, s. 208

inananın Tanrı ile arasında oluşturacağı sürekli bir inanma edimi ile gerçekleşir.

İman konusundaki düşüncelerine Tanrı hakkındaki bilginin imkânını sorgulayarak başlayan Marcel'e göre Tanrı hakkında nesnel, evrensel geçerliliği olan ve en önemlisi ispatlanabilir bir bilgi mümkün değildir. Çünkü Tanrı ve ona iman etme arasında herhangi bir nesnel bilgi ilişkisi kabul edilemez.³⁴⁶ Bu aşamada soyut felsefenin bakış açısıyla kanıtlanabilir bir cevabın aranmasının anlamsız olduğunu düşünen Marcel için 'varlığı ispatlanan bir şey Tanrı olamaz'^{347*}. Tanrı ampirik bir sen olmadığı için nesnelci bir yaklaşımla ortaya konamaz. Daha doğrusu böyle bir yaklaşım kendi içinde ister istemez bir paradoks getirir. Zira tanımlama, kanıtlama, yani birincil refleksiyonu kullanma, bir çeşit etrafını çizerek betimleme yapmaktır. Bu ise Mutlak ve her açıdan yetkin olan Tanrı'nın kendi özüne aykırıdır. Bu açıdan Tanrı hakkındaki biliş veya iman ancak bilgiyi aşması koşuluyla kendini gerçekleştirebilir, aksi takdirde biz (nesnelci yaklaşımdan hareketle) Tanrı'ya bir varoluş atfedecek olursak, O'nu zaman ve mekân içinden hareketle anlamış oluruz.³⁴⁸ Dolayısıyla Tanrı'nın varlığını tanımlama, ispatlama hep Tanrı'yı kendisine dışarıdan baktığımız bir nesneye dönüştürme işlemi ile sonuçlanır. Buradan hareketle hakkında nitelendirme yapılamaması, Tanrı hakkında konuşulamaz veya düşünülemez anlamına da gelmez. Bu, Tanrı soyut kavramlardan hareketle, nesnelci bakış açısıyla düşünülemez demektir. Başka bir deyişle Tanrı'nın varlığını biliş veya iman bireyin kanıtlanabilme imkânı olmayan öznel deneyimlerinde, yani 'dua'da, alçak gönüllülük veya 'tevazu'da bulunur.

Dua etmek Tanrı'yı bir nizam olarak düşünmeyi reddetmek onu gerçekten Tanrı olarak 'saf sen' olarak düşünmektir.³⁴⁹ Başka bir deyişle dua etmek Tanrı'yı soyut olarak düşünmek yerine onu deneyimlemek suretiyle

³⁴⁶ Marcel; **MJ.**, s. 41

³⁴⁷ Muşta; **a.g.e.**, s. 115

* Bu anlamda bir paradoks olarak Marcel için Tanrı'nın varlığını ispatlamak aslında (nesnel alana sınırlamak suretiyle) onu inkâr etmektir. **MJ.**; 32-35

³⁴⁸ Marcel; **a.g.e.**, s. 32

³⁴⁹ Muşta; **Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu**, KTB. Yay. 1988, s. 130

kavramak, varlığını hissetmek, başka bir deyişle aşkınlığa katılmaktır. Bu hissetme veya kavrayış nesnel bilgi alanına konu olamayan ve herkesin 'özel iç derinliği' kapasitesine göre farklılık gösterecek şekilde gerçekleşir. Bu açıdan Marcel bireyin Tanrı ile olan ilişkisini de yine 'ben-sen' temelinde ele alınabilecek intersubjektif ilişki olarak ele alır. Bu intersubjektif ilişki herkes için farklılık gösteren bir zenginliği doğurur. Bu açıdan dua bireyin Tanrı ile intersubjektif ilişkiye girdiği özel bir bağlanma halidir. Bu bağlanma ise bizi aşkın alanın sırrına ulaştırır ve varlık ancak bu sır alana ulaşmak suretiyle kavranır.

Ancak burada tekrar çifte yönelim karşımıza çıkar, buna göre ben dua'yı çıkarlarımı elde etmek için 'her şeye gücü yeten' bir Mutlak Sen'den talep etmem (mümkün olmakla birlikte) duanın özüne aykırı olur. Çünkü ben açısından dua 'daha fazla' olmak için edilir, daha çok 'malik olmak' için değil. Dolayısıyla ben hiçbir durumda bu dünyadaki payımı artırmak için dua edemem. Diğer yandan başkası için duam, bana faydalı olduğu mülahazasıyla benimsendiyse, bu dua da prensipte hatalıdır. Sonuçta sadece bir 'sen' için dua etmek doğrudur.³⁵⁰ Zira ben-sen ilişkisinde fayda temelli bir bağ bulunmaz. Bu noktada ise duanın anlamı ortaya çıkar. Dua ben'in kendi anlamını bütünüyle bulacağı veya eksikliğini ancak bu yolla tamamlayacağı bir bağlanma, bir katılımdır.

Başka bir deyişle dua; eksik olan insanın içine düştüğü huzursuzluk hissini, kendisinde kusursuzluğu bulacağı 'herşeye gücü yeten...' bir Tanrı'ya yönelmekle giderebileceği bir katılımdır. Burada Tanrı, bir 'O' olarak değil, bir 'Mutlak Sen' olarak anlaşılır. Mutlak Sen daima dua da mevcuttur. Dua Tanrı'ya karşı bütün ben'in (yani yetilerine ayrılmamış ben'in) angajmanıdır.³⁵¹ Bu anlamda burada Tanrı'ya inanacak olan ben bütün benliği ile iman edecek ve ona yönelecektir. Bu yönelim bir başka deneyimi ortaya koyar ki, o da 'alçak gönüllülük' veya 'tevazu'dur.

³⁵⁰ Muşta; **a.g.e.**, s. 130,131

³⁵¹ Muşta; **a.g.e.**, s. 130

Marcel alçak gönüllülüğü kendini aşağılama hareketi olarak değil de daha çok bizim hiçbirşey olduğumuzu yani 'hiç'liğimizi anlama olarak değerlendirir.³⁵² Dolayısıyla alçak gönüllülüğün köklerinde az veya çok söylenmeyen bir 'Kendi kendime, Ben hiçbir şeyim ve her şeye gücü yeten Tanrı tarafından sadece yardım edilerek değil ancak varoluş sahnesine yükseltilmeden hiçbir şey yapamam' düşüncesi bulunmaktadır.³⁵³

Bu aşamada ise iman-özgürlük ilişkisi ortaya çıkar. Ateist varoluşçuların özgürlüğü kısıtlaması nedeniyle Tanrı'yı reddettiği yerde Marcel özgürlüğü çifte yönelimli bakış açısından hareketle ele alarak özgürlüğün sanılanın aksine 'istediğini yapmak' olmadığını düşünür. Çünkü böyle bir özgürlük anlayışını nihai olarak, kurtulma imkânı olmayan bir şantajcının ağına düşen ve istenileni yapmak zorunda olan insanın çaresizliğine benzetir.³⁵⁴ Bu açıdan özgürlüğü bir anlamda 'arzularının' esiri olmaktan kurtaran Marcel için, özgürlük aynı zamanda kendi içine kapalı olmayı gerektiren 'otonomi' de değildir. Çünkü biz varlık içinde olduğumuzdan otonominin ötesindeyiz ve tefekkür varlıkla ilişki kurduğu müddetçe beni, otonominin uygun olmadığı bir alana götürür.³⁵⁵ Dolayısıyla özgürlüğü ne arzuladığını yapma ne de salt bir otonomi olarak düşünmeyen Marcel için özgürlük de ancak, koşulsuz-karşılsız ve tamamen içten gelen bir eğilimle (tatmin olmuş bir kalp ile) Tanrı'ya iman etmekle ortaya çıkar. Çünkü korku veya huzurun teşvikiyle yerine getirilecek bir iman yerine, bağlaşımlı olarak Tanrı'da ancak özgürlük ile anlaşılır.³⁵⁶

Bunun yanında imanı, yaşanan bir iç deneyimle ortaya koyan Marcel için, iman psikolojik bir olgu olmadığı gibi yine kesinlikle biçimsel (*form*) olarak da düşünülemez. O ancak gerçeklikle sıkı sıkıya bağlı olduğu şekliyle düşünülebilir.³⁵⁷ Çünkü Marcel için imanı düşünmek, imanı Tanrı'da

³⁵² Marcel; **MBII**, s. 85

³⁵³ Marcel; **a.g.e.**, s. 85,86

³⁵⁴ Marcel; **a.g.e.**, s. 112

³⁵⁵ Muşta; **a.g.e.**, s. 61

³⁵⁶ Marcel; **BH**, s. 62

³⁵⁷ Marcel; **MJ**, s. 39

düşünmektir.³⁵⁸ Başka bir deyişle imanı kavramsal olarak düşünmeyi gerçekleştiremeyeceğimden dolayı, imanı düşünmek ancak Tanrı'ya iman etmek, onu yaşamakla gerçekleştirilecek bir tefekkürdür. Bu nedenle de ateistlerin Tanrı hakkındaki görüşleri herhangi bir intersubjektif 'deneyime dayanmaksızın'³⁵⁹ sadece bir Tanrı fikrine, daha doğrusu Tanrı'nın nesnel düşünceden kaynaklanan 'sahte bir fikrine' dayanarak ortaya konur. Buradan hareketle Marcel düşüncesinde iman evrensel kanıtlamaların mümkün olmadığı öznel insan deneyimi ile gerçekleşen bir yaşama halidir. Bu deneyimler aşk'ta, sadakat'te, umut'ta karşılaştığımız gibi temel itibarı ile varoluşu başıboş amaçsız veya sıkı bir determinizmin hüküm sürdüğü bir yer olmaktan kurtaran 'Mutlak Sen'in hazırda bulunması, her an ve her yerde çağrımıza cevap verebilmesinde kendini gösterir.

Başka bir deyişle iman Sonsuz Varlığın mutlak hazır bulunuşuna ilişkin bir tecrübe olması sebebiyle, inanan cephesinde bir açıklığı, samimiyeti, hazırda bulunmayı gerektirir. Marcel bu durumu ışık metaforunu kullanarak şu şekilde ifade eder: Işık olarak Tanrı'nın hazır bulunuşu, kendisi olmaksızın bizim gerçek varlığımıza doğru yol üzerinde ilerlemeyi başaramayacağımız içimizdeki ışıktır ve ışığın kendisi olmaksızın biz, hiç bir zaman ışığa doğru hareket edemezdik.³⁶⁰ Bu açıdan Marcel 'ebediyet dışında hiçbir varlık yoktur'³⁶¹ derken insanın da iman etmek suretiyle ebediyete ulaşacağını düşünür.

Bu çerçeve içinde ele aldığımız Marcel'in felsefesi böylece bir varlık felsefesi halinde karşımıza çıkar. Yalnız bu varlık felsefesi, varlığı soyut formüller halinde ele alan bir varlık felsefesi değildir. Varlığın içten yaşanılarak duyulmaya ve varlığa katılmaya çalışılarak varlıktan pay almanın yollarının arandığı bir varlık felsefesidir. Bu felsefe somut temellerini insan varoluşunun derinliklerinde bulur. Yalnız bu varoluş, gittikçe daha derinden daha içten yaşanılan bir varoluştur. İnsan da buna göre varlığa açılma

³⁵⁸ Marcel; **a.g.e.**, s. 39

³⁵⁹ Marcel; **MBII.**, s. 73

³⁶⁰ Koç; **GMS.**, s. 210

³⁶¹ Marcel; **MJ.**, s. 184

tarzıyla kendini gösterir. Bilgi pasif bir yansıma değildir. O katılma aktıdır ve onun doğruluğu çabamızın niteliğine ve tamlığına bağlıdır. Böylece insani varlıklar aynı bilgilere ulaşmazlar, onlar deneylerinin derinliği ve çabalarının genişliğiyle ayrılırlar.³⁶²

³⁶² Muşta; **Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu**, KTB. Yay. 1988, s. 29,30

SONUÇ

Marcel'in çifte yönelimli felsefe anlayışından hareketle ortaya koyduğu kavramlar da yine çifte yönelim izler. Bu açıdan Marcel ilk olarak 'sahip olma' kavramı ile bir yönelimi ortaya koyar. Marcel felsefesinde önemli bir yeri işgal eden '**sahip olma**' (*having*), temel olarak bireyin kendi dışındaki nesnel alan ile girdiği ilişki türüdür. Bu alan ise kavramsal bakış açısından hareketle analizin yapıldığı yer; **problem** alanıdır. Burada birey ele aldığı her şeyi nesnel gerçekliği içinde ve '**soyutlama**'(*abstraction*) yaparak ele alır. Buradaki bireyin düşünce tipi ise soyutlama yaparak ele aldığı varlığın belirli bir yönünü ön plana çıkarma şeklindedir. Bu düşünce tipine '**birincil refleksiyon**' (*primary reflection*) diyen Marcel, birincil refleksiyonun kategoriler üzerinden tanımlama yaparak ele aldığı şeyi 'tüketme' arzusuyla değerlendirdiğini vurgular. Bu açıdan Marcel felsefesinde 'sahip olma' veya 'sahip olma alanı' her şeyden önce bir paradigmadır. Kendi bakış açısını beraberinde getiren bu paradigma yoluyla 'sahip olma' alanında bulunan insan, her şeyi başkasına açılmayan 'bencil ben'in tüketme arzusu içinde değerlendirir. **Birincil paradigma** da diyebileceğimiz bu yönelim Marcel'e göre modern veya hastalıklı bakış açısıdır. Başka bir deyişle birincil paradigma açısından bakan insan, varoluşu siyah-beyaz mantık ayrımlarının yol açtığı soyut kategoriler üzerinden değerlendirir. Bu soyut kategoriler insanı değerlendirmede de kendini göstererek insan fonksiyonlarına indirgenerek anlamlandırılır. Bu sayede insan yaptığı işe, fonksiyona özdeş tutulur ve bu noktada da varoluşsal anlamını yitirir. Kendi deneyimleri kendi hisleri olan insan yerine, insan örneğin; bir biletcidir. Burada başkaları için o kimse sadece bir biletc i iken, biletc i için de diğer bütün kişiler de birer bilet sahibi daha doğrusu birer 'bilet'tir. Dolayısıyla bu bakış açısından her iki yönlü bir varoluşsal anlam kaybı meydana gelir. Bu kaybın merkezinde bulunan insan tamamen hazları için bencilce yaşamayı tercih ederek, sahip olduklarını kaybetme korkusu ve sahip olamadıklarını da sürekli isteme

arzusundaki çelişkili bir durumda yaşar. Bu 'egocentrik insan' ise Marcel'e göre modern insan, başka bir deyişle 'problematik insan'dır.

Marcel bu hastalıklı bakış açısını bir teşhis olarak ortaya koyduktan sonra, kendi somut felsefesini adeta bir tedavi olarak öne sürer. Bu açıdan **ikincil paradigma** diyebileceğimiz '**somut felsefe**' (*concrete philosophy*) varoluşu dışarıdan soyut ve kavramsal yaklaşımla ele almaz. Aksine bizzat insanı bu varoluşun içinden hareketle ele alarak hem insanı hem de varoluşu anlamlandırır. Bu açıdan somut felsefe varlığı kategoriler içinde tanımlayarak 'tüketme' girişiminden çok, insanın somut deneyiminden hareketle varoluşun zenginliğini 'keşfetme' girişimidir. Bu kavramlara sığmayan ve dolayısıyla 'bu şudur...' diyerek tanımlanıp köşesine çekilmeyen '**varoluş**' (*being*) alanını Marcel, '**sır**' (*mystery*) alanı olarak betimler. Sır alanının problem alanından en önemli farkı birey problem alanında tümüyle dışarıdan ve kavramsal çözümler yaparken, sır alanında bütünüyle o durumun içinde ve kendi deneyiminden hareketle bir anlamlandırma yapar. Bu kavramsal düşüncenin karşısındaki öznel deneyimin sezgi ile iç içe olan düşünme biçimini ise Marcel '**ikincil refleksiyon**' (*secondary reflection*) olarak tanımlar. Birincil refleksiyonun kavramlara sıkıştırma yoluyla deneyimin bütünlüğünü bozduğu yerde, ikincil refleksiyon deneyimin bütünlüğünü yeniden kazandırır. Çünkü birincil refleksiyon deneyim içeriğini soyutlama yaparak ele alır ve bu soyutlama amacı dışındaki deneyim içeriğini görmezden gelir. Ancak ikincil refleksiyon ele aldığı deneyimi bütün yönleriyle değerlendirir.

Buna göre '**somut felsefe**' soyut kavramlardan hareketle sadece zihinsel düzlemde ele alınan bir düşünce değil aksine yaşanmış deneyimi önceleyen bir felsefedir. Başlangıç noktasını Kartezyen felsefenin izole edilmiş 'ben'i yerine, varoluşun içinde 'bir durum içindeki insan'dan hareketle ele alan Marcel için **metafiziğin sorusu** 'Varlık nedir?' değil, 'Ben kimim?'dir. Çünkü insanın Kartezyen felsefedeki gibi içindeki (ego) ve dışındakinden (varoluş) hareketle önce kendisini kavraması ve daha sonra varlığı ele alması olanaksızdır. Zira insanın varoluştan bağımsız ve varoluşun da insandan ayrı anlamlandırılması mümkün değildir. Bu açıdan da Marcel felsefesinde '**Ben**

Kimim?’ sorusu varoluşu da anlamlandıracağından metafiziğin merkezinde yer alır.

‘Ben Kimim?’ sorusu ile insanı ele alan Marcel, insanı **intersubjektif** deneyimler yoluyla başkaları ile olan ilişkisi içinde anlamlandırır. Burada bireyin deneyimleyeceği ‘ben-sen’ ilişkisi bir tür fedakârlığı ve içsel samimiyeti gerektirir. Zira bu değerlerden yoksun intersubjektif ilişki Marcel için birincil paradigmanın ilişki türü olarak ‘ben-şey’ ilişkisidir. Çünkü sahip olma alanında insan bencil egosundan hareketle başkaları ile girdiği ilişkide hep bir fayda bekler. Bu anlamda burada başkası insan için ‘birey’ değil bir ‘şey’dir. Ancak ikincil paradigma veya somut felsefe açısından intersubjektif ilişki içsel samimiyeti ve fedakarlığı içerdiği taktirde anlamını bulur. Bu açıdan sahip olma alanındaki insan bütünüyle yalnız olarak var olan bir insan iken, somut felsefe için insan ancak başkaları ile birlikte var olur. Yani Sartre’da başkasının pozitif değeri ihmal edilirken Marcel başkalarını insanın kendini gerçekleştirmesi için pozitif anlamda zorunlu kabul eder. Çünkü onda ‘var olmak’ ‘birlikte var olmak’tır (*co-existence*).

Marcel insanı ele alırken, sahip olma alanında yaşam süren insanın içine düştüğü huzursuzluk hissine ve bundan kaynaklanan ‘var olma ihtiyacına’ vurgu yapar. Bu anlamda insan sadece kendi hazları için yaşayan bir varlık durumundan, gerçek anlamda kendini inşa edeceği insan durumuna ancak **‘katılma’** (*participation*) yoluyla ulaşır. Bu açıdan Marcel felsefesinin veya ‘somut felsefenin’ en önemli kavramı ‘katılma’dır. Katılmayı, varoluş ihtiyacı hisseden insanın gerçekleştirdiği bir tür edim-akt olarak görebiliriz.

Biz kendimizi bedenlen varoluşun içinde bulmakla, varoluşa dair bir katılımı zaten gerçekleştirmiş bulunuruz. Yine katılmayı insan bedeninden başlayarak intersubjektif deneyimlerin yaşandığı ‘ben-sen’, ‘ben-biz’ durumunda da görebiliriz. Bu anlamda katılma, kendi içinde geniş bir spektrumu kapsayan hiyerarşi izler. Genel olarak katılmanın hiyerarşisini insanın bedene bürünme gerçekliği, intersubjektif ilişki üzerine temellenen toplum (*communion*) safhası ve buna bağlı olarak **aşk** (*love*), **sadakat**

(*fidelity*), **umut** (*hope*) ve aşkınlık düzeyi olan **iman** (*faith*) deneyimlerinde görebiliriz.

Bu açıdan bu deneyimlerin her biri, insanın içinde 'varoluşsal olarak boşluğunu hissettiği' bir takım eksiklikleri giderecek edimlerdir. Söz konusu deneyimleri yaşayan birey hem kendini hem de varoluşu anlar, bir bakıma aydınlanır. Bu aşamadan sonra birey hayatın merkezinin kendi 'ego'sunun dışında olduğundan hareketle varoluşa dair katılımı gerçekleştirir. Söz konusu Marcel'in favori deneyimleri veya 'varoluşa dair somut yaklaşımları' olan 'aşk, sadakat ve umut' burada anahtar konumundadırlar. Örneğin birey bir kimseye âşık olmakla, karşılıksız sevgiyi, nesnel kategorilerin dışındaki, şehevî duyguların üzerindeki bir duyguyu deneyimler. Bu duygu ise 'sevilen'i nesnel kategoriler içinde ele alan insan kavramının çok ötesinde yeniden inşa eder. Marcel'in 'aşk, sevileni yeniden yaratır' ifadesindeki anlam burada ortaya çıkar. Yani seven, aşk ile sevileni 'ölümsüz, karşılıksız, değişmeyen ve yok olmayan' bir sevgi alanına taşır. Bu nedenle de seven sevilenin ardından 'sen, asla ölemezsin' diyerek haykırır. Bu açıdan aşk insana ölümsüzlüğü, ebediyeti sunar. Buradaki aşk'ta da hiyerarşi olduğundan hareketle aşkın nihai noktasının 'Mutlak Sen'e (*Absolute Thou*) yani Tanrı'ya duyulan sevgi olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka deneyim olan 'sadakat veya söz verme-bağlanma'da ise birey söz verme yoluyla yalnızca 'an'ları yaşayan bir varlık olmaktan geçmişini de kapsayan bir varoluşsal bütünlüğe ulaşır. Yani birey bağlanma olmaksızın sürekli 'an'ları yaşayan bir varlık durumuna düşer ki burada varoluşsal bütünlük yoktur. Ancak biz bağlanma sayesinde hem geçmişimize dair bir varoluşsal bütünlüğü sağlarken, geleceğe dair de kaynağını 'Mutlak Sen'den alan bir yaratıcı teminatı deneyimlemiş oluruz. Çünkü geleceğe dair söz vermeler hep bir şeylerin değişmeyeceği teminatını gerektirir. Dolayısıyla sadakatin veya bağlanmanın da nihai noktası yine 'Mutlak Sen'e bağlanmadır. Bunun yanında bir diğer önemli somut yaklaşım ise 'umut'tur. Umut nesnel kategoriler içindeki ihtimallerin olumsuzluğundan çıkıp, varoluşun zenginliğinden (aslında Tanrı'dan) kendi tercihimizi talep etmektir. Dolayısıyla 'umut' da Marcel için gerçek anlamını 'Mutlak Sen'de

bulur. Bunun gibi insan dua ederken nesnel kategoriler içinde elinden gelmeyen bir şeyi 'her şeye gücü yeten' bir 'Mutlak Sen'den talep eder ve yine alçak gönüllülük ile kendi sınırlı varoluşunun yanında, kendisi sınırsız olan bir varoluşu, yani 'Mutlak Sen'i anlar.

Dolayısıyla varoluş felsefesine getirdiği kavramlar ve bu kavramlardan hareketle oluşturduğu bakış açısıyla önemli bir yer işgal eden Marcel'in 'somut felsefe' ile ortaya koymak istediği şey; soyut, kavramsal ve nesnel düşünme biçiminin insanı ve hayatı anlamada yetersiz kaldığıdır. Bu açıdan bu düşünme biçiminden hareketle deneyimi kod çözümü gibi algılamak onun içinde yatan metafizik unsurları görmezden gelmemize neden olur. Bu ihmalin sonucu olarak da insan varoluşu ve kendisini soyut, nesnel kategoriler üzerinden değerlendirerek bir tür sınıflandırma veya kategorilere ayırma yoluna gider. Varoluşun zenginliği bütünüyle kendi özgün çeşitliliği iken bu noktadan bakan insan için her şey bu kategorilere uyduğu sürece anlamlıdır. Bu sınıflandırmayı yaparken kullandığı metot olan soyutlama ile insan, ele aldığı her şeyin yalnızca bir yönünü değerlendirir. Modern dünyada bu değerlendirme yönünün hep 'arzu, açgözlülük' üzerine olduğunu düşünen Marcel için soyutlama yoluyla elde ettiğimiz bilgi hep değerlendiren için bir 'tüketme' amacına hizmet eder. Varoluşa bu açıdan bakmak hep 'tüketen-tüketilen' veya 'sahip olan-sahip olunan' bağlamında bir ilişkiyi sunar.

Bu çerçevede içinde özetlenebilecek olan 'somut felsefe' ile Marcel birçok yönden yeni bir bakış açısı oluşturmayı amaçlar. Buna göre öncelikli hedefi kartezyen anlayışın ortaya koyduğu ben-ben dışı alanı yanlışlayarak varoluşun bütünlüğünü sağlamaktır. Buradan hareketle idealistlerin ortaya koyduğu şekliyle varoluşu bütünüyle soyut aşkın bir alana irca etmeyi reddeder ve somut insanın aşkın alanla olan ilişkisini yine somut bir temel üzerinden kurar. Buradaki yaşanmış deneyim yorumu ile geleneksel deneyim anlayışını eleştirerek deneyimin kod-çözümü gibi görülemeyeceğini söyleyen Marcel, ısrarla 'deneyimin içinde yatan metafizik ağırlıktan' bahseder. Bu açıdan da somut felsefenin asıl amacının varoluşu bütünlüğü içinde

deneyimleyen insanın kendi deneyimlerine kazandırmak istediği metafiziksel ağırlık olduğundan bahsedilebilir.

Dolayısıyla varoluşçular içinde Marcel felsefesi deneyime getirdiği metafiziksel ağırlık bakımından oldukça önemlidir. Bu sayede varoluşçu felsefenin, özellikle de Sartre tarafından temsil edilen ateist varoluşçu felsefenin ortaya koymakta güçlük çektiği değer alanını deneyime dayandırmak suretiyle bir anlamda ahlak alanında nesnelliği sağlamıştır. Hatta değer alanını varoluş alanı ile özdeş, birbirinin farklı yüzleri gibi görerek bu açıdan onlara varoluşsal kesinlik sağlamıştır. Buradan hareketle ele aldığı deneyim anlayışı veya Kartezyen epistemoloji eleştirisi Anglo-Amerikan felsefesinde büyük etkiler bırakmıştır.

Sonuç olarak Marcel düşüncesi bir durum içerisinde, kendisini bedene bürünmüş bir varlık olarak bulan insanın intersubjektif deneyimler yoluyla kendini ve varlığı anlamlandırması girişimidir. Bu deneyim üzerinden gerçekleştirilen katılım girişi, temel olarak ben-ben dışı (kartezyen) ayrımını reddeden bir bakış açısıyla varoluşu soyut değil, somut tecrübeden hareketle kavrar. Başka bir deyişle insan var olmak bakımından varlık olarak, varlığa dair bir katılımı gerçekleştirdiğinin farkındalığıyla kendisini ve varlığı anlamak ve gerçekleştirmek için sürekli bir üst katılımı gerçekleştirmeyi hedefler. Bu katılım '*ben-o*'dan '*ben-sen*'e oradan da '*ben-biz*'e ve nihai olarak '*ben-Mutlak Sen*'e varacak olan bir seyir halidir. Bu anlamda Marcel'de insan hep somut durumları kovalayan ve bu aşamaları geçerek kendini tamamlayan bir 'gezgin insan' (*homo viator*) dır.

KAYNAKÇA

ANDERSON, Thomas C.; **A Commentary on Gabriel Marcel's The Mystery of Being**, Marquette Uni. Pr., 2006

BRYSON, Kenneth A.; **'Editor' The Vision of Gabriel Marcel - epistemology, human Person, the Transcendent-**, NY, Rodopi, 2008

BLACKHAM, H.J.; **Altı Varoluşcu Düşünür**, çev. Ekin UŞŞAKLI, Ankara, Dost Yayınları, 2012

CAİN, Seymour; **Gabriel Marcel: an Evaluation**, (erişim)
<https://docs.google.com/viewer?url=http://64.62.200.70/PERIODICAL/PDF/Ramparts-1962may/13-19/>

COPLESTON, Frederick; **A History of Philosophy Vol: IX (Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus, and Lévi-Strauss)**, NY., Image Books, 1994

; **Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism**, London, Burnes and Oates, 1956

DURANT, Will; **Felsefenin Öyküsü**, çev. Ener GÜROL, İstanbul, İz Yayınları, 2003

FLYNN, Thomas R.; **Existentialism: A Very Short Introduction**, New York, Oxford Uni. Pr., 2006

GALLAGHER, Kenneth T.; **The Philosophy of Gabriel Marcel**, New York, Fordham Uni. Pr., 1962

GLENN, J.D., Jr.; **'Marcel and Sartre: The Philosophy of Communion and The Philosophy of Alienation'**, The Library of Living Phil.: The Philosophy of Gabriel Marcel, 1984

GÜNDOĞDU, Hakan; Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2007

GÜRSOY, Kenan; **Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?**, Etkileşim Yay., 2006

; **Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler**, Ankara, Akçağ Yay. 1988

HANLEY, Katharine Rose; **‘Foreword’** Perspective on Broken World’s followed by Concrete Approaches to Investigating the Ontological Mystery, Marquette Uni. Pr.

; **Dramatic Approaches to Creative Fidelity: A Study in the Theater and Philosophy of Gabriel Marcel (1889-1973)**, University Press of America, 1997

HERNANDEZ, Jill Graper; **Gabriel Marcel’s Ethics of Hope: Evil, God, and Virtue**, New York, Continuum International Publishing Group, 2011

JOLIN, S.; **‘Translator’s Introduction’**, Tragic Wisdom and Beyond, (Including Conversations between Paul Ricoeur and Gabriel Marcel) (Trns. Stephen Jolin and Peter McCormick), Northwestern Uni. Pr., Evanston, 1973

KARAKAYA, Talip; **J.P. Sartre ve Varoluşçuluk**, Elis Yay., 2004

KEEN, Sam; **Gabriel Marcel**, John Knox Press, Virginia, 1967

; **‘The Development of The Idea of Being’**, The Library of Living Philosophers Vol:XVII, The Philosophy of Gabriel Marcel, ed. Schilpp P.A. & Hahn L.E., Illinois, Open Court, 1984

KEEN, Samuel McMurray; **‘Gabriel Marcel’**, Encyclopedia of Philosophy (Kabbalah–Marxist Philosophy), Second Edition, vol:V Donald M. Borchert Editor in Chief, Thomson Gale, 2006

KOÇ, Emel; Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi, **SDÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 18, Aralık, 2008

; **Gabriel Marcel ve Sadakat**, Ankara, Art Basın Yay., 2004

KORLAELÇİ, Murtaza; Gabriel Marcel'e göre Bağlılık ve Sadakat, **Felsefe Dünyası**, Sayı 06, 1992

MARCEL, Gabriel; **Homo Viator- Introduction to a Metaphysic of Hope**, (Trns. Emma Craufurd), Chicago, Henry Regnery Company, 1951

; **Being and Having**, (Trns. Katharine Farrer), Westminster, Dacre Press, 1949

; **Creative Fidelity**, (Trns. Robert Rosthal), New York, Fordham Uni. Pr., 1964

; **The Existential Background of Human Dignity**, Harvard Uni. Press, 1963

; **Metaphysical Journal**, (Trns. Bernard Wall), Chicago, Henry Regnery Company, 1952

; **Man Against Mass Society**, (Trns. G.S. Fraser), Indiana, St. Augustine's Press, 2008

; **The Decline of Wisdom**, London and Southampton, Printed in Great Britain for Philosophical Library, 1955

; **The Mystery of Being vol:I Reflection and Mystery**, (Trns. G. S. Fraser), Chicago, Illinois, Henry Regnery Company,

; **The Mystery of Being vol:II Faith and Reality**, (Trns. G. S. Fraser), Indiana, St. Augustine's Press, 2001

; **Tragic Wisdom and Beyond (Including Conversations between Paul Ricoeur and Gabriel Marcel)**, (Trns. Stephen Jolin and Peter McCormick), Evanston, Northwestern Uni. Pr., 1973

; **The Philosophy of Existentialism**, (Trns. Manya Harari), First Carol Publishing Group Edition, 1991

; **(Gabriel Marcel's Perspectives on The Broken World)- The Broken World, A Four-Act Play followed by Concrete Approaches to Investigating the Ontological Mystery**, Trns: K.R. Hanley, Marquette Uni. Pr.,1998

; **Music and Philosophy**, trans. Wood R.E.&Maddux J.S., Marquette Uni. Pr.

MARIAS, J.; **'Love in Marcel and Ortega'**, The Library of Living Phil.: The Philosophy of Gabriel Marcel,1984

MARTIN, C., **Religious Existentialism**, (A Companion to Phenomenology and Existentialism, Ed: Dreyfus H.L.&Wrathall M.A.) Blackwell Pub. 2006

MICHELMAN, Stephen; **Historical Dictionary of Existentialism**, The Scarecrow Pr., 2008

MORAN, Dermot; **Introduction to Phenomenology**, NY., Routledge, 2000

MUŞTA, M. Celalettin; **Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu**, KTB. Yay., 1988

UYGUR, Nermi; **Kültür Kuramı**, YKY., 1996

REEVES, Gene; **'The Idea of Mystery in The Philosophy of Gabriel Marcel'**, The Library of Living Philosophers Vol:XVII, The Philosophy of Gabriel Marcel, Ed. Schilpp P.A. & Hahn L.E., Illinois, Open Court, 1984

SCHRİFT, Alan D.; **Twentieth-Century French Philosophy Key Themes and Thinkers**, Blackwell Pub. 2006

SLEGERS, Rosa; **Reflections on a Broken World: Gabriel Marcel and William James on Despair**, Hope and Desire (Hope Against Hope; Philosophies, Cultures and Politics of Possibility and Doubt, Ed. Horrigan J.&Wiltse E.), NY, Rodopi, 2010

SPIEGELBERG, Herbert; **Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction**, Evanston, Northwestern Uni. Pr., 1972

SWEETMAN, Brendan; **The Vision of Gabriel Marcel**, NY, Rodopi, 2008

TREANOR, Brian; **Aspect of Alterity Levinas, Marcel and the Contemporary Debate**, Fordham Uni Pr., New York-2006

İnternet Kaynakları

<http://tr.wikipedia.org>

<http://en.wikipedia.org>

<http://www.louisianadigitallibrary.org/cdm/compoundobject/collection/LMNP01/id/19336/rec/15>

<http://newspapers.bc.edu/cgi-bin/bostonsh?a=d&d=bcheights19570927.2.5#>

www.tureng.com

<http://www.thefreedictionary.com>