

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



KARL JASPERS FELSEFESİNDE
AŞKIN VARLIK VE VAROLUŞ İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üyesi YAKUP YILDIZ

HAZIRLAYAN
DEMET ATAŞ

MALATYA-2019

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

KARL JASPERS FELSEFESİNDE
AŞKIN VARLIK VE VAROLUŞ İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
DEMET ATAŞ

DANIŞMAN
DR. ÖĞR. ÜYESİ YAKUP YILDIZ

MALATYA-2019

T.C.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

**KARL JASPERS FELSİFESİNDE
AŞKIN VARLIK VE VAROLUŞ İLİŞKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi YAKUP YILDIZ

HAZIRLAYAN

DEMET ATAŞ

Jürimiz 21.11.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu yüksek lisans tezini (oybirliği / oyçokluğu) ile başarılı bulunarak ~~Felsefe~~ Anabilim, ~~Felsefe~~ Bilim dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Emin ÇELEBİ (Jüri Başkanı).....
2. Dr. Öğretim Üyesi Yakup YILDIZ (Danışman).....
3. Doç. Dr. Cahit ŞENEL (Jüri Üyesi).....
4.

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT

Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Karl Jaspers Felsefesinde Aşkın Varlık ve Varoluş İlişkisi**” adlı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve gelenekleri gözeterek tarafımda yazıldığını, bütün kaynakların hem metin içi hem de kaynakçada usulüne uygun olarak gösterildiğini belirtir, bunu onurumla doğrularım.



Demet ATAŞ

ÖNSÖZ

Sören Kierkegaard ve Gabriel Marcel ile birlikte teist varoluşçuların önemli isimlerinden biri olan Karl Jaspers öne sürdüğü düşüncelerle felsefe dünyasında tanınmış bir filozoftur. Jaspers, felsefe dışında ayrıca tıp, hukuk ve psikoloji alanlarıyla da ilgilenmiş, bu alanlardan yola çıkarak nihayet felsefeye intikal etmiştir. Ancak onun asıl önemi felsefeye dair ortaya koyduğu düşünceleri ve özellikle de insanın varoluşuna ilişkin görüşleriyle ilgilidir.

Jaspers'in insan hakkındaki görüşleri yaşadığı çağın ve içinde bulunduğu toplumsal koşulların izlerini taşır. Yani onun insana dair düşünceleri, içinde yaşamış olduğu atmosferin bir tezahürü niteliğindedir. Bu atmosfer bilim ve tekniğin etkin olduğu, İkinci Dünya Savaşı'nın vuku bulduğu, Nazilerin Almanya'da iktidara geldiği ve bütün bunlara bağlı olarak insanın bir nesne olarak görüldüğü, ölümlerin, acıların arttığı, insan özgürlüğünün kısıtlandığı, kısacası insanın unutulduğu ve buhranın egemen olduğu bir vaziyettedir. İşte Jaspers'in insan hakkındaki fikirleri, böyle bir ortamda gelişmeye başlamış, Jaspers unutulmuşluğa mahkûm edilen insanı bu unutulmuşluktan kurtarmaya çalışmıştır. O, insanın unutulan asıl mahiyetini, yani varoluşunu vurgulayarak, insanı kendini bilmeye çağıran bir felsefe ortaya koymaktadır. Onun felsefesinde insana ait vurgular o kadar belirgindir ki, bütün eserlerinde onun insanı odağa alan düşüncelerini görmek mümkündür.

Ancak ne yazık ki, felsefede ortaya koyduğu düşüncelerle dünya çapında ün salan, ilgiye şayan görülen, bu nedenle de hakkında sayısız çalışma yapılan Jaspers'e karşı ülkemizde bir sessizlik hâkimdir. Ülkemizde ona yeterli ölçüde ilgi gösterilmemektedir. Bu ilgisizlik, onun hakkında yapılan çalışmaların sınırlılığında ve temel eserlerinin dilimize kazandırılmamış olmasında açıkça görülmektedir. Çalışmamız bu açıdan Jaspers'in felsefesini ana hatlarıyla ele almayı ve onun felsefesinde başat konu niteliğinde olan insan varoluşunu Aşkın Varlık olarak isimlendirdiği Tanrı'yla ilişkisi bağlamında irdelemeyi hedeflemektedir.

Çalışmamız giriş bölümü dışında üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, çalışmamızın asıl konusunun anlaşılır olması açısından Jaspers'in temsilcisi olduğu

varoluşçuluğun ne olduğunu, tarihsel gelişimini, diğer felsefi anlayışlarla münasebetini, varoluşçu olarak nitelendirilen filozofların düşüncelerini ve Jaspers'in varoluşçuluktaki yerini açıklamaya çalıştık. Çünkü kanımızca varoluşçuluğun ne olduğunu ve kimlere varoluşçu denildiğini açıklamadan Jaspers'in varoluşçu olduğunu beyan edip, düşüncelerinin varoluşçuluğa uygun bir nitelikte olduğunu ifade etmek anlaşılır olmayacaktı.

Birinci bölümde, öncelikle Jaspers'in hayatına kısaca yer verdikten sonra başlıca eserlerinin kronolojik olarak bir listesini verdik. Çünkü düşünürün hayatını, içinde yaşadığı atmosferi bilmek, onun düşüncelerini anlamak açısından faydalı bir bakış açısı sunacaktır. Nitekim her düşünürün ortaya koyduğu fikirlerinin arka planında yaşamış olduğu hayat bulunmaktadır. Yani bir düşünürün düşünceleri aslında onun hayatının bir tezahürü niteliğindedir. Bu nedenle Jaspers'in düşüncelerine geçmeden önce düşüncelerinin kaynağı niteliğinde olan hayatına bu bölümde yer vermeyi uygun gördük. Daha sonra onun felsefeye bakışını ve felsefeden ne anladığını izah etmeye çalıştık. Kanımızca Jaspers'in felsefeden ne anladığını bilmek, felsefi nitelikteki düşüncelerini anlamayı kolaylaştıracaktır. Bu nedenle çalışmamızın birinci bölümünü Jaspers'in hayatı ve eserleriyle birlikte felsefeye bakışına ayırdık.

İkinci bölümde, Jaspers'in varoluşa dair düşüncelerini genel hatlarıyla irdeledik. Bu minvalde onun varoluşa dair düşüncelerini detaylandırmadan önce, asıl varlığın ne olması gerektiğine yönelik arayışına, bu konuda öne sürülen kendinden önceki felsefi düşüncelere karşı çıkışına, bu karşı çıkışın nedeninin ise bunların asıl varlığı nesnel olanla sınırladıklarından dolayı olduğuna değindik. Onun asıl varlık olarak nitelediğinin *kuşatan* olduğunu, kuşatanın ise Aşkın Varlık, dünya ve insan olmak üzere üç türünün bulunduğunu, bunlardan en temel olanın, daha doğrusu diğer iki kuşatanın temelinde bulunanın Aşkın Varlık olduğunu belirttik. Daha sonra bir kuşatan olarak nitelediği ve felsefesinin tamamında ele aldığı insanın onun felsefesindeki yeri ve öneminin ne olduğunu, ondan ne anladığını, ona göre insana nasıl yaklaşılması gerektiğini açıkladık. Bunu müteakiben de Jaspers'in insanın var olma tarzları olarak belirttiği *dasein*'i, ortak bilinç'i ve *tin*'i açıkladık. Daha sonra çalışmamızın mihverini teşkil eden, Jaspers'e göre insanın diğer var olma tarzlarının en yetkini olan varoluşun ne olduğunu, taşıdığı niteliklerin neler olduğunu, nasıl zuhur ettiğini izah etmeye çalıştık. Böylece

çalışmamızın esas konusu olan varoluşun Aşkın Varlık ile ilişkisine doğrudan geçmek yerine, konuyu anlaşılır kılmak açısından Jaspers'in insan varoluşuna dair düşüncelerini bu bölümde ele almış olduk.

Üçüncü bölümü, Jaspers felsefesinin temel konusu olan Aşkın Varlık'ı açıklamaya ve onun Jaspers düşüncesindeki bir diğer önemli konu olan varoluşla münasebetini tartışmaya hasrettik. Bu açıdan Aşkın Varlık'ın varoluşla münasebetini ele almadan önce Jaspers felsefesinde Aşkın Varlık'ın ne olduğunu, neye tekabül ettiğini açıklamayı uygun gördük. Böylece ilk olarak Jaspers düşüncesinde Aşkın Varlık'ın Tanrı demek olduğunu ve ondaki Tanrı düşüncesinin vahiy dinlerinin Tanrı düşüncesinden farklı olduğunu belirttik. Ardından onun vahiy dinlerine, bilhassa da Hristiyanlığa yönelttiği eleştirilerinin neler olduğunu ve neden eleştirdiğini açıkladık. Daha sonra onun Aşkın Varlık olarak isimlendirdiği Tanrı'nın niteliklerine ve nasıl bilinebildiğine ya da bilinebilmesi için gerekenin ne olduğuna değindik. Son olarak da, çalışmamızın üzerine kurulduğu konu, yani bütün bu açıklamalarla ulaşmak istediğimiz asıl nokta, çalışmamızı oluşturma sebebi ve amacı olan varoluş ile Aşkın Varlık'ın nasıl bir ilişki içinde olduklarını tartışmaya çalıştık. Bu çerçevede sonuç kısmında ise, genel bir değerlendirme yaparak vardığımız temel sonuçları ortaya koyduk.

Çalışmamızı oluştururken öncelikle birincil kaynaklara ulaşmaya gayret ettik. Ancak birincil kaynaklara erişmemizin mümkün olmadığı durumlarda ve çalışmamız için faydalı olduğunu düşündüğümüzde ikincil kaynaklara da başvurduk. Kaynak konusunda genel itibarıyla basılı kitaplardan ve makalelerden yararlandık. Yararlandığımız bütün kaynakları usulüne uygun bir şekilde hem metin içinde hem de kaynakçamızda belirttik.

Çalışmam boyunca insani ve hoşgörülü tavırlarıyla beni motive eden, sabırla yaklaşan, ilgi ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, çalışmamın her aşamasında beni yönlendiren, eleştirileriyle yol gösterip değerli bilgilerini benimle paylaşan, çok kıymetli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Yakup YILDIZ'a, minnettarım. Tez savunmama katılıp yaptıkları eleştiriler ile çalışmamda katkıda bulunan Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU, Prof. Dr. Mehmet ÖNAL, Prof. Dr. Emin ÇELEBİ ve Doç. Dr. Cahit ŞENEL hocalarıma teşekkür ederim. Yine lisans ve yüksek lisans öğrenimim boyunca üzerimde büyük emekleri olan İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü saygıdeğer hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmam süresince yardımlarını esirgemeyen

değerli arkadaşlarıma ve bu yolda bana kılavuzluk edip çalışmam için elinden geleni yapan kıymetli amcam Mehmet Sena ATAŞ'a şükranlarımı sunarım. Elbette hayatım boyunca daima yanımda olan, aldığım her kararda beni destekleyen kıymetli aileme, bilhassa da annem Hürriyet ATAŞ'a ve babam Abdullah ATAŞ'a sonsuz minnetlerimi ve şükranlarımı sunarım.

Demet ATAŞ

Malatya, 2019



ÖZET

Karl Jaspers felsefeyi, kesin bir sonuca ulaşamamak anlamında, yolda olmak şeklinde tanımlayan varoluşçu bir düşündürdür. Onun felsefesinde temel konu, insanın varoluşu olup Aşkın Varlık'la ilişkisiyle birlikte bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Jaspers'in felsefesi teknik dünyanın insanı kendi varoluşundan uzaklaştırıp ona kendi varlığını unutturmasına ve onu bilimsel araştırmaların nesnesi haline getirmesine bir karşı çıkış niteliğindedir. Jaspers teknik dünyada yozlaştırılan, kendi asıl varlığından soyutlanan insanı, kendi varlığına geri döndürmek amacıyla onun varoluşunu ön plana çıkarmakta ve varoluşuna ulaşabilmesi için gerekenleri ortaya koymaktadır. Ona göre insanın kendi varlığının asıl mahiyetini idrak edip varoluşuna ulaşması, onun hiçbir şekilde bilim ve araştırma konusu yapılamayacağını kavramakla mümkündür. Varoluş Jaspers'e göre bilim ve araştırma konusu yapılarak bilinebilmekten ziyade, birtakım işaretlerle aydınlatılması gereken bir gerçekliktir. Bu işaretlerin en temel olanı da özgürlüktür. Özgürlük, varoluşun ortaya çıkmasını sağlayan ve Jaspers felsefesinde Tanrı demek olan Aşkın Varlık tarafından insana verilmektedir. Aşkın Varlık insanı özgürlüğüyle birlikte yaratmakta ve bu sayede onun varoluş olmasına imkân tanımaktadır. Yani varoluş olma yolunda Aşkın Varlık nihai kaynaktır. İnsanın varoluş olması onun sayesinde. Bununla birlikte Aşkın Varlık'ın bilinebilir olması da varoluş bilincine erişen insan vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Çünkü Aşkın Varlık'ı bildiren şifreleri yalnızca varoluş okuyabilmektedir. Varoluş olmadan bu şifrelerin okunması ve Aşkın Varlık'ın bilinmesi imkânsızdır. O halde Jaspers felsefesinde insan, varoluşunun bilincine erişip kendini bildikten sonra Aşkın Varlık'ı idrak edebilmektedir. Bu nedenle Aşkın Varlık'ın insana varoluşunu vermesinin arka planında kendi varlığını bildirmek olduğunu belirtmek ve varoluş serüveninin Aşkın Varlık'ı bilmek amacıyla çıkılan bir yol olarak tasvir etmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Varoluş, Aşkın Varlık, Özgürlük, İletişim ve Sınır Durumlar.

ABSTRACT

Karl Jaspers is an existential thinker who defines philosophy as being on the road in the sense of not reaching a definite conclusion. The main issue in his philosophy is the existence of human being and it is the subject of this study with its relationship with Transcendental Being. Jaspers' philosophy is an objection to the technical world's removal of man from his own existence and making him forget his own existence and making him the object of scientific research. Jaspers emphasizes the existence of the human being degenerated in the technical world, isolated from his original existence, and reveals what is necessary to reach his existence in order to return it to his own existence. According to him, it is possible to realize that the real nature of human being and reach its existence to realize that it cannot be made subject of science and research in any way. According to Jaspers, existence is a reality that should be illuminated with a number of signs rather than being known as a subject of science and research. The most basic of these signs is freedom. Freedom is given to man by the Transcendental Being, which leads to the emergence of existence and which means God in the Jaspers philosophy. Transcendental Being creates man with her freedom and thus enables her to exist. In other words, Transcendental Being is the ultimate source on the way to existence. Humanist existence is thanks to her (Transcendental Being). However, the Transcendental Being is also recognizable through the human being who reaches the consciousness of existence. Because only the existence can read the passwords that declare Transcendental Being. Without existence, it is impossible to read these codes and know the Transcendental Being. So, in the Jaspers philosophy, after reaching the consciousness of his existence and knowing himself, human being can comprehend Transcendental Being. Therefore, it is possible to state that the existence of Transcendent Being is to declare its existence in the background of giving existence to man and to describe the adventure of existence as a way out to know Transcendent Being.

Key Words: Existence, Transcendental Being, Freedom, Communication and Boundary States.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	viii
ABSTRACT	ix
KISALTMALAR	xii

GİRİŞ

VAROLUŞÇU DÜŞÜNCE GELENEĞİ VE KARL JASPERS'İN VAROLUŞÇU DÜŞÜNCEDEKİ YERİ

1. Varoluşçu Düşünce Geleneği	1
1.1. Søren Kierkegaard'ın Hıristiyanlık Temelli Varoluşçuluk Anlayışı	8
1.2. Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi	10
1.3. Martin Heidegger'in Varlık Ontolojisinden Doğan Varoluşçuluğu	13
1.4. Jean Paul Sartre'in Tanrı'nın Yokluğuna Dayanan Varoluşçuluğu	16
2. Karl Jaspers'in Varoluşçu Düşüncedeki Yeri	19

BİRİNCİ BÖLÜM

KARL JASPERS'İN HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFEYE BAKIŞI

1.1. Karl Jaspers'in Hayatı ve Eserleri	21
1.1.1. Hayatı	21
1.1.2. Eserleri	25
1.2. Karl Jaspers'in Felsefeye Bakışı	26
1.2.1. Karl Jaspers'e Göre Felsefenin Mahiyeti	26
1.2.2. Felsefeyi Doğuran Başlıca Kaynaklar	33
1.2.3. Felsefe ve Bilim İlişkisi	36

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIKTAN VAROLUŞA DOĞRU İLERLEYİŞ

2.1. Varlığı Arayış ve Varlık Tarzları	41
2.2. İnsan Nedir?	48
2.3. Kuşatan Varlık Türleri Olarak İnsanın Var olma Tarzları	57
2.3.1. Kendi Bilincinde Olmama Durumu: Dasein	58
2.3.2. Ortak Bilinç	60
2.3.3. Tin	63
2.3.4. Existenz (Varoluş)	68
2.4. Varoluş Aydınlanması ve Varoluşu Aydınlatan Temel İşaretler	74
2.4.1. Varoluşun Temel İşareti Olarak Özgürlük	75
2.4.2. İletişim	83
2.4.3. İnsanın Yaşamaya Mahkûm Olduğu Durumlar: Sınır Durumlar	92
2.4.3.1. Kaçınılmaz Son: Ölüm	97
2.4.3.2. Mücadele (Savaş), Suç ve Acı Çekme	103

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AŞKIN VARLIK VE VAROLUŞ

3.1. Aşkın Varlık: Tanrı	106
3.1.1. Kurumsal Din ve Hristiyanlık Eleştirisi	107
3.1.2. Aşkın Varlık'ın İncil Kaynaklı Temel Nitelikleri	112
3.2. Aşkın Varlık'ın Dili: Şifreler	118
3.3. Aşkın Varlık ve Varoluş İlişkisi	123
SONUÇ	127
KAYNAKÇA	136

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa aralığı
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
vs.	: Vesaire



GİRİŞ

VAROLUŞÇU DÜŞÜNCE GELENEĞİ VE KARL JASPERS'İN VAROLUŞÇU DÜŞÜNCEDEKİ YERİ

1. Varoluşçu Düşünce Geleneği

İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı yıkımla birlikte belirginleşen varoluşçuluk, insanı ve insani halleri konu alan insan odaklı bir felsefe anlayışıdır. Savaşın yaratmış olduğu buhran sonucu yalnızlaşarak kendisini her şeyden soyutlayan ve böylece adeta kendi içine gömülen birey, bir nesne haline getirilerek özgürlüğü, yaşamının anlamı ve bireyselliği unutulmuştur. İşte insanın bu durumuna tepki gösteren varoluşçuluk, temelde insanın diğer varlıklardan farkını vurgulamakta ve insanı ilgilendiren özgürlük, bireysellik, yaşamın anlamı, sorumluluk, umut, umutsuzluk, korku, kaygı, yabancılaşma ve insanın varoluşu gibi konuları ön plana çıkarmaktadır.

İnsan varoluşuyla diğer varlıklar arasındaki karşıtlığı büyük bir çabayla ortaya koymaya çalışan varoluşçuluk, irade ve bilinç sahibi insanın irade ve bilinçten yoksun olan nesneler arasında unutulduğunu öne sürmektedir. Bu felsefe anlayışı öznenin hareket ettiği için, nesneye dayanan ve varlıkla alakalı nesnel doğrulara ulaşılabilceğini savunan anlayışlarla taban tabana zıttır. Varoluşçu düşünceye göre varlık ve tümeller gibi konularla uğraşarak nesnel olanı aramak yerine, tamamen insanla ilgili olan özgürlük, korku, yabancılaşma ve hiçlik duygusu gibi insani haller ele alınarak öznelliğe yönelmek gerekir. Çünkü hakikat tamamıyla özeldir ve bu nedenle yapılan hiçbir nesnel soyutlama bireysel varoluşun asıl mahiyetini ne kavrayabilir ne de ifade edebilir niteliktedir (Cevizci, 1999: 889-890).

Bu minvalde varoluşçuluk pozitivizm, idealizm ve rasyonalizm gibi felsefi bakış açılarına karşı çıkar. Çünkü varoluşçuluğa göre bu bakış açılarıyla insanın varoluşuna ulaşmak ve onu bir bütün olarak ortaya koymak imkânsızdır. Nitekim özne-nesne ayırımından yola çıkan rasyonalizm, varoluşçu düşüncenin aksine, insan da dahil olmak üzere her şeyi bir araştırma nesnesi olarak görür ve her şeye bir araştırma nesnesi olarak yaklaşır (Frolov, 1991: 505). Klasik felsefi sorunları mantıksal bakımdan “geçersiz”

önergeler olarak niteleyen pozitivist anlayış ise, felsefeyi tamamen dilin mantıksal yönden çözümlemesi şeklinde niteler (Kırkoğlu, 2007:17-18). Bu nedenle de pozitivistizm göre, felsefi bir kavram olan “varoluş” da bir kavram olarak gösterilemeyen, anlamsız ve geçersiz bir ifadedir (Barrett, 2016: 165). Yine varoluşçu düşünceye zıt olan diğer bir yaklaşım da idealizmdir, özellikle de Hegel idealizmi. Hegel’e göre var olan tek gerçeklik Tin, Akıl ya da Geist’tir ve Tin statik, değişmez bir yapı olmaktan ziyade, sürekli olarak bir akış oluş içinde olan en temel ilkedir (Arslan, 2009: 111). Her şey Tin’in kendisini gösterdiği gelişim sürecindeki bir aşamadan başka bir şey değildir ve ayrıca Tin düşünen özne de değildir, aksine insani düşünce ya da akıl, nesnel Tin’in sadece bir parçası niteliğindedir (Arslan, 2009: 112). Böylece Hegel İdealizmi, öznel olanı nesnel olana ve tikel olanı da tümel olana indirgeyen, bütünü ön plana çıkaran bir yol izlemektedir. Nitekim bunu Hegel’in “Gerçek bütündür. Bütün ise ancak kendi gelişimi yoluyla kendini tümleyen özdür” (Hegel, 1986: 31) biçimindeki ifadesinde de görmek mümkündür. Bu şekilde bütünü ve nesnel olanı öne çıkaran Hegel felsefesi, insanın bireysel varlığını göz ardı etmekte ve onun varlığını bu bütün içinde adeta eritmektedir. Yani onun sisteminde her şeyin kendine ait bir yeri olmasına rağmen, bir birey olarak, varlığının bilincinde olan ve onu bütün somutluluğuyla yaşayan insana rastlamak imkânsızdır (Ritter, 1954: 10).

İnsanın bireysel varoluşunu ön plana çıkaran varoluşçuluk, ne özne-nesne ayrımı yapan rasyonalist düşünce gibi bireyi nesne konumuna indirger ne de tikeli tümele indirgeyen Hegel idealizmi gibi onu tümel olan içinde eriterek bireyselliğinden soyutlar. Ayrıca o, bilim ve mantıksal olana öncelik tanıyan pozitivist anlayışta olduğu gibi, bireyin varoluşunu anlamsız bir kavram şeklinde niteleyerek onu tamamen yok da saymaz. Aksine varoluşçuluk, bütün bu yaklaşımların karşısında durarak, onların adeta dipsiz bir kuyuda unutulmuşluğa mahkûm ettikleri bireyi ve onun varoluşunu bütün gerçekliğiyle oradan çıkarmaya çalışır. Çünkü varoluşçuluk, temelini yitirmiş, güvenini kaybetmiş insanın varlığını ortaya koymayı amaçlayan bir felsefedir (Ritter, 1954: 7).

Varoluşçuluk insana yaklaşırken onu bilimin aksine, bütünlüğü içinde, parçalamadan anlamaya çalışır. Onu özgürlüğü, yaşamı, sorumluluğu, kaygısı hatta ölümlü bir varlık olması itibariyle sonluluğuyla, somut bir gerçeklik olarak anlar. Dolayısıyla insan artık burada ne aklın yöneldiği bir bilgi nesnesidir ne de bilimin yaklaştığı bir araştırma konusudur. O, bütün insani olanaklarıyla, kendine has varoluşuyla

somut bir birey olarak buradadır. Bilim nasıl ki alt dallara ayrılarak kendi içinde parçalanmışsa, söz gelimi fen bilimlerinin fizik, kimya, biyoloji; matematiğin cebir ve geometri biçiminde ayrılmış olması gibi, insanı da bu parçalanmışlığına paralel olarak ele alır ve inceler. Yani kendi içinde ayrılan her bir dalıyla insanın bir yanını inceleme konusu yapar. Bu nedenle de onu hiçbir zaman bir bütün olarak ortaya koyamaz. Bilim insanı bir nesne olarak görür ve onun varlığını, varoluşunu göz ardı eder. İşte varoluşçuluğa göre insanın bu nesneleştirilmişlikten, kendine yabancılaşmadan kurtulabilmesi için, kendisine şu ana kadar bakıldığından çok daha farklı bir gözle, varoluş gözüyle bakması yeterlidir (Gaidenko, 1966: 44-45). Çünkü varoluşçuluğa göre insan, ancak akıl ve bilimin onu kör bir zorunluluktan ve nesneleştirmeden kurtarmak yerine, nesneleştirip zorunluluğu desteklediğini kavradığı zaman, kurtuluşa erip varoluşunun bilincine varacaktır (Gaidenko, 1966: 44). Böylece insanın varoluşunu ve onun kendini gerçekleştirmesini esas alan varoluşçuluk, bireyin varoluşundan yola çıkarak, onu içine düşmüş olduğu kendine yabancılaşma durumundan kurtarmak ve bu sayede varoluşunun bilincine ulaştırmak istemektedir (Akarsu, 1975: 179). Peki, varoluşçuluğun temel kavramı olan “varoluş”un anlamı nedir, bu kavram kimin mirasıdır ve “varoluş”tan anlaşılması gereken ne olmalıdır?

Yunanca “ousia”, Latince “existentia” ve İngilizcede “existence” (Peters, 2004: 274) kavramlarına karşılık gelen varoluş, sözcük anlamı itibariyle, “Varolma durumu. Bir gerçekliği olma durumu. Varolmak, somut olarak olmaktır” (Timuçin, 2004: 490) biçiminde tanımlanmaktadır. Bununla birlikte sözcük her ne kadar ilk kez Yeni Kantçı Fritz Heinemann tarafından öne sürülüp kullanılmış (Kırkoğlu, 2007: 21) olsa da onu varoluş felsefesinin anladığı şekilde, bugünkü manada kullanıp öneren ilk düşünür bir varoluşçu olarak, Sören Kierkegaard olmuştur (Wahl, 1999: 10).

Varoluşçulukta kendine özgü bir anlamda kullanılan varoluş, insana has olan, insanın nihai noktasını teşkil eden vazgeçilmez, mutlak özelliğidir. Varoluşun maddi varlık ve zenginlik gibi geçicilik arz eden unsurlarla hiçbir alakası yoktur. Bu nedenle kişinin “ben bunlara sahibim” diyebileceği her şeyden de uzaktır. Bunlar varoluş olmadan da olmaları mümkün olan geçici şeylerdir. Varoluş ise geçici olan her şeyin dışında olan, onları önemsiz hissettiren yegâne gerçekliktir (Bollnow, 2004: 22-23).

Her türlü geçiciliğin ötesinde bulunan ve sadece insana özgü olan varoluşun diğer bir özelliği ise, onun diğer varlıklar ve cansız nesneler gibi hiçbir şekilde nesnel analize konu olamayışıdır. Söz gelimi, şu an önümde duran ve tuşlarına bastığım bu bilgisayarı, okuduğum kitabı, elimdeki kalemi veya üzerinde çalıştığım bu masayı pekâlâ analiz edip inceleyebilirim. Onların işlevlerinden tutun da hangi maddelerden üretildiklerine kadar, kendileriyle ilgili her şeyi araştırma konusu yapıp onlar hakkında istediğim bilgiyi elde edebilirim. Bütün bunlar benimdir ve ben onlara sahibim. Bilgisayarımın bozulması halinde onu bir tamirciye tamir ettirebilir veya kırılan kalemimi iyi bir yapıştırıcı yardımıyla onarıp işlevini yeniden yerine getirmesini sağlayabilirim. Ancak varoluş ne çözebileceğim bir problem ne de araştırabileceğim bir konudur. Tıpkı bir bilgisayara ya da kaleme sahip olduğum gibi ona sahip olamam; aksine onun bilincine vardığım an onunla bir bütün olurum. Bu nedenle varoluşu kendimden ayırıp karşıma koyarak, araştırıp analiz edemem; onu sadece yaşayabilirim. Çünkü varoluş öznel ve bireye özgüdür, onunla ilgili genel geçer nesnel iddialara ulaşmak mümkün değildir (Cevizci, 2011: 104-105).

Kendisiyle ilgili genel geçer nesnel bilginin elde edilemediği varoluş, tam da bu nedenle, sürekli aynı durumda kalan değişmeyen nesnelerden farklı olarak, statik değil, dinamiktir. Çünkü varoluş katılaştıran ve değişmeksizin aynı kalan bir vücut haline geldiği an ortadan kalkar ve yok olur (Foulquie, 1973: 31; 2011: 36). Varoluş kesinlik kazanmış, amaca ulaşmış bir durum değildir, aksine mevcut olan her şeyin her zaman ötesine geçmek veya ötesinde olmak anlamına tekabül eden, gerçeğe doğru bir ilerleyiş halidir (Foulquie, 2011: 36). Her zaman olandan ötede ve ondan ileride olan varoluşun zamanı ise, Wahl'ın da yerinde saptamasıyla, gelecek zamandır (Wahl, 1999: 21).

Bütün bu niteliklerini müteakiben ayrıca varoluş, sadece özgür olan bireye özgü bir haldir. Bir birey olarak insan özgür iradesiyle kendisini seçer ve varoluşuna ulaşır; ancak bu seçim sadece bir kereliğine olup bitecek bir şey değildir (Foulquie, 1973: 31; 2011: 36). Bu seçim, varoluşun süreklilik arz eden dinamikliğine paralel olarak sürekli yapılması gereken bir seçimdir.

Ancak varoluşçu filozofların “varoluş” kavramı altında irdeledikleri konuların düşünce tarihi boyunca çoğu düşünür tarafından da işlenmiş olması, bizi geniş bir varoluşçular listesiyle karşı karşıya getirmektedir. Düşünce tarihine genel olarak

bakıldığında, varoluşçuluğun en temel konuları arasında yer alan insan ve insanın özgürlüğü, bireyselliği, sonluluğu gibi insani hallere vurgu yapan, insanı bu konular çerçevesinde ele alıp inceleyen birçok düşünürle karşılaşmaktadır. Bu da kimi yorumcularca çoğu düşünürün varoluşçu olarak nitelendirilmesine neden olmaktadır. Nitekim varoluşçuluğu insanlığın başlangıcına kadar geri götüren ve varoluşçuluğun ilk kaynağını da kutsal kitap (Bible) olarak belirten Reneaux, Aziz Augustinus'un "Noverim me, noverim Te" yani, "kendimi bileyim, Seni bilirim" sözüne dayanarak, onun bir varoluşçu olarak nitelendirilebileceğini öne sürmektedir (Reneaux, 1994: 3-4). Yine varoluşçuluğun zengin bir geçmişe sahip olduğunu belirten ve Sokrates'in "kendini tanı" sözünü referans alarak varoluşçuluğu Sokrates'e kadar geri götüren Emmanuel Mounier de Sokrates başta olmak üzere, Stoacıları, Aziz Bernard'ı, Blaise Pascal'ı, Aziz Augustin'i, Maine de Biran'ı ve zaten varoluşçu olan Kierkegaard'ı varoluşçuluğun kaynak isimleri olarak nitelendirmektedir (Mounier, 2007: 42-43). Ayrıca, "Varoluşçular Ağacı" benzetmesi yapan Mounier, bu ağacı Hristiyan varoluşçular ile tanrıtanımaz varoluşçular şeklinde iki dala ayırmakta ve yukarıdaki isimlerin dışında, Bergson, Scheler, Buber, Blondel ve Nietzsche gibi daha birçok düşünürü varoluşçu olarak tanımlamaktadır (Mounier, 2007: 43-44-45-46).

Aynı şekilde William Barrett de varoluşçu oldukları genel kabul gören varoluşçuların dışında, varoluşçu oldukları büyük bir muğlâklık arz eden Rus düşünürlerinden Vladimir Solovev, Leon Shestov ve Nikolai Berdyaev; İspanyol düşünürlerinden Unamuno ve Ortega gibi isimlerin yanı sıra Buber, Bergson ve William James gibi birçok düşünürü varoluşçular listesine eklemektedir. Çünkü Barrett'e göre James'in kaleme aldığı bazı yazılar öyle bir varoluşçu içerik taşıyorlar ki, onlar Kierkegaard'ın kalemiyle de pekâlâ yazılabilirlerdi ve yine ona göre varoluşçular sahip oldukları çoğu düşüncüyü Bergson'a borçlu olduklarından Bergson olmasaydı eğer, varoluşçuluğun içinde felsefe yaptığı atmosfer bugünkü şekline ulaşamazdı. Bu nedenle Barrett' in nazarında bu düşünürleri varoluşçu olarak kabul etmemek onlara yapılacak olan büyük bir haksızlık demektir (Barrett, 2016: 20-24).

Bu şekilde yapılan geniş varoluşçu listeleri, düşünürlerin varoluş kavramına yükledikleri anlam ile bu kavrama yaklaşım tarzlarının birbirinden tamamen farklı olması ve en önemlisi de asıl varoluşçular olarak nitelendirilen filozofların bu sıfatı yadsımaları,

aslında bu felsefenin kapsamlı ve tamamlayıcı bir tanımının yapılmasındaki güçlüğü göstermektedir. Nitekim her türlü sisteme ve sistemciliğe karşı tavır takınan Kierkegaard, bir felsefeci ve herhangi bir öğretinin temsilcisi olmayı reddediyordu; Jaspers varoluşçuluğun varoluş felsefesini öldürdüğünü öne sürerken, Heidegger ise varoluşçuluk adına karşı konuşmalar yapıyordu (Wahl, 1999: 10). Yine Heidegger ve Jaspers “ben bir varoluşçu değilim” ifadesini her defasında tekrarlayarak bu şekilde nitelendirilmeyi kabul etmediklerini açık bir şekilde vurguluyorlardı (MacIntyre, 2001: 9). Böylece varoluşçuluğun, tam da ona en yakın olan filozoflarca reddediliyor olması ve kimi yorumcular tarafından Aziz Augustin, Blaise Pascal, Juliet Greco, Norman Mailer gibi varoluşçuluğun düşüncelerine daha uzak bulunan düşünürlere atfediliyor olması, gerçekten de genel bir varoluşçuluk tanımına ulaşmanın ne kadar zor olduğunu ortaya koymaktadır (MacIntyre, 2001: 9).

Hal böyle olunca varoluşçuluğu, varoluşçu olarak kabul edilen filozofları esas alarak, ortak bir varoluşçu anlayışa ulaşmamız da imkânsız gibi görünmektedir. Çünkü varoluşçu olarak nitelendirilen her filozof öne sürdüğü düşüncelerle, bir diğerinden tamamen farklı ve kendine özgü olan bir varoluş anlayışını ortaya koymaktadır (Bollnow, 2004: 15). Bu farklılık ve kendine özgü oluş o kadar belirgindir ki, varoluşçu filozofların sayısı kadar varoluşçu felsefe vardır denilebilir (Foulquie, 1973: 28).

Varoluşçuluğu diğer felsefe sistemlerinden ayırmak, asıl varoluşçuların kimler olduğunu belirlemek ve varoluşçuluğu anlaşılır kılmak açısından Husserl ve onun temsilcisi olduğu fenomenolojinin varoluşçulukla olan ilişkisini ve varoluşçuluğa olan katkılarını belirtmek, hiç şüphesiz bizlere bu konuda faydalı bir bakış açısı sunacaktır. Gerçekten de Husserl’in fenomenolojisi varoluşçuluğun gelişimine büyük katkıda bulunmuştur. Hatta söz konusu katkı o kadar büyüktür ki, Reneaux bunu belirtirken varoluşçuluğun, Kierkegaard’ın varoluş anlayışı ile Husserl’in fenomenolojisinin bir bileşkesi olarak tezahür ettiğini öne sürecek kadar ileri gider (Reneaux, 1994: 6).

Fenomenoloji Husserl’e göre, bilimsel disiplinlerin bir bağlantısını gösteren; fakat öncelikle özel felsefi yonteme ve özel bir felsefi düşünme biçimine tekabül eden özel bir yöntemdir (Husserl, 2003: 51). Fenomenoloji görüp aydınlatarak, anlamlandırıp anlam ayırımı yaparak ilerler; karşılaştırır ilişkiye sokar, parçalara ayırır bağlar; ancak bütün bunları yaparken saf görmeye başvurur, çünkü o, tümdengelim yöntemine dayalı hiçbir

açıklamada bulunmadığı için, hiçbir şeyi ne kavramlaştırır ne de matematikselleştirir; aksine nesneleştiren bilimin başladığı noktada bitiverir (Husserl, 2003: 83). Fenomenoloji bilginin her türünü aydınlatma amacındadır, bu nedenle de hiçbir doğa biliminden yararlanamaz ve onların sonuçlarından, varlık betimlemelerinden yola çıkamaz, çünkü bütün bunlar fenomenolojik nazarda sorunlu bilgilerdir (Husserl, 2003: 34). Yani fenomenoloji, diğer bütün disiplinlerin temelini oluşturma iddiasında olan bir yöntem olduğu için, başka hiçbir yöneme veya disipline bel bağlamadan, herhangi bir doktrine başvurmadan kendine özgü yöntemini kendisi oluşturarak yol almalıdır (Mengüşoğlu, 1945: 55-56). Bu yöntem de betimsel yöntemdir. Böylece sadece betimlemeye dayalı olan fenomenoloji, varoluşçu felsefeyi etkilemiş ve bu felsefe tarafından kabul edilip benimsenmiştir (Kırkoğlu, 2007: 20-21). Ancak varoluşçuluk fenomenolojiye başvururken onun öncüllerini olduğu gibi almaktan ziyade, onu taşımış olduğu idealist yanından arındırıp, insan varoluşunun somut bir biçimde yorumlanması amacına uygun olarak kullanmıştır (Kırkoğlu, 2007: 21).

Fenomenoloji varoluşçuluk üzerinde derin etkiler bırakarak onun şu an içinde bulunduğu atmosfere ulaşmasına öncülük etmiştir. Peki, fenomenolojinin bu şekilde etkilediği varoluşçuluğun herkesçe kabul edilen düşünürleri kimlerdir?

Jean Paul Sartre, Simon de Beauvoir ve Merlau-Ponty gibi, varoluşçu olduğunu tereddütsüz kabul eden (Wahl, 1999: 10) düşünürlerin dışında, her ne kadar varoluşçu olduklarını yadırgasalar da, Sören Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger ve Gabriel Marcel varoluşçu olarak nitelendirilen düşünürlerin başında yer alırlar.

Bu da, bütün bu düşünürlerin varoluşçuluğun yukarıda ifade ettiğimiz özellikleri konusunda aynı düşüncede olduklarını gösterir. Yani hepsi de sisteme ve sistemciliğe karşı çıkarak insanı ve insanın parçalanmaz bütünlüğünü savunmaktadır (Kırkoğlu, 2007: 11). İnsan hepsinin felsefesinde merkezi bir konu niteliğinde karşımıza çıkmaktadır. Zaten insana odaklanmayan bir felsefenin ya da filozofun varoluşçu olarak nitelendirilmesi mümkün değildir; Kierkegaard'dan Sartre'a değin varoluşçu olarak kabul edilen filozofların tamamı insanı felsefesine konu etmektedir (Gündoğdu, 2007: 125). Onların konu ettiği bu insan ise, özgür bir birey olan ve bir birey olarak varoluşunu gerçekleştirebilen insandır. Yani varoluş derken hepsinin kastettiği şey, insanın varoluşudur; çünkü onlar için varoluş olabilecek tek varlık insandır, varoluş bir tek ona

özgüdür (Störig, 2011: 54). Mounier'in ifadeleriyle, "Varoluşçuluğa göre, felsefenin birincil sorunu, tüm uzanımı içinde varoluş değil, insan varoluşudur" (Mounier, 2007: 42). Bu "varoluş" hiçbir zaman olup bitmiş değildir; kendisini özgürlüğü içinde sorumluluğunu üstlendiği kendi seçimleriyle devamlı yapar ve gerçekleştirir (Bochenski, 1997: 190). Dolayısıyla her insan varoluş değildir, sadece özgürlüğünün bilincinde olan ve özgür bir şekilde sorumluluğunu yüklediği seçimlerde bulunarak, kendisini gerçekleştiren kişi varoluş olmaktadır. Yani varoluşa ulaşabilmenin özgür bir şekilde seçimde bulunmak, sorumluluk ve birey olmak gibi birtakım kriterleri vardır. O halde denilebilir ki, varoluşçular için varoluş, insanın dışındaki bütün varlıklar hariç insanı; ayrıca bütün insanları da değil, yalnızca varlığının bilincine varan bireyi ve bu bireyin sorumluluğa dayalı özgür seçimlerini, kaygılarını, acılarını, yani insan olma halini ifade etmektedir. (Çiçek, 2008: 108).

Bunu daha iyi görebilmek için, söz konusu varoluşçuların bu konudaki görüşlerine değinmek faydalı olacaktır.

1.1. Sören Kierkegaard'ın Hristiyanlık Temelli Varoluşçuluk Anlayışı

Varoluş terimini varoluş felsefesine uygun manada kullanan ilk varoluşçu düşünür olarak Kierkegaard'ın varoluşçuluğu, onun Hristiyan ahlakıyla paralellik arz etmektedir. Kierkegaard Hristiyanlığın sistemleştirilmesine sert tepkiler yönelterek sistem ve akla dayalı imanın karşısına duygu ve tutkuya dayanan, kişinin tamamen içsel yaşamıyla ilintili olan bir iman anlayışını koymaktadır. Onun savunmuş olduğu bu iman anlayışı en iyi ifadesini *Korku ve Titreme*'nin konusunu oluşturan İbrahim hikâyesinde bulmaktadır. Bu hikâyede İbrahim'in imanını sınavan Tanrı, onu bir sınava tabi tutar ve oğlu İshak'ı Moriah dağında kendisine kurban etmesini emreder (Kierkegaard, 2002: 52). Kierkegaard'a göre, İbrahim'in bu hikâyesi ne akla ne de evrensel ahlak kurallarına tabi olarak anlaşılabilir, çünkü bu kurallar açısından bir babanın oğlunu öldürme girişimi kabul edilemez bir davranıştır. Fakat İbrahim'in durumu farklıydı, o, etiği ve evrensel olanı aşmış, onu adeta askıya almış ve sadece bireysel imanı ile Tanrı'ya olan imanını kanıtlamak istemiştir (Kierkegaard, 2002: 107-108).

Böylece imana ulaşmanın akıl, etik ve evrensel olan her şeyden bağımsız olarak gerçekleştiğini, bu nedenle de onun yalnızca bireye özgü, onun bireyselliği ve öznelliği

sayesinde mümkün olacağını ortaya koyan Kierkegaard, bireyin varoluşunu da iman ve Hristiyanlık bağlamında ele almaktadır (Çelebi, 2017: 105). Ona göre bireyin kendini gerçekleştirmesi onun, Tanrı karşısında olmasıyla mümkün olabilir. Diğer bir deyişle, bir bireyin kendi olması şunu ya da bunu kavramasıyla değil, Tanrı karşısında, çaba ve sorumluluk içinde sadece bireyselliğini, birey olduğunu kavramasıyla olanaklıdır (Kierkegaard, 2010: 14). Yani Kierkegaard felsefesinde bireyin varoluşunu gerçekleştirmesi yolunda, Tanrı nihai hedeftir, ona göre bireyin kendi olup varoluşunu gerçekleştirmesi Tanrı'ya bağlanmakla mümkündür (Kierkegaard, 2010: 14).

Böylece bireyin varoluşunu Hristiyanlık inancını esas alarak Tanrı'ya bağlayan Kierkegaard'ın bütün vurgusu aslında bireye, onun somutluluğuna, öznelliğine, bireyselliğine ve özgürlüğüne dayalıdır. Bu vurgu öyle derindir ki, onu mezar taşına “Burada bir birey yatıyor” ifadesini yazdırmayı isteyecek kadar ileri götürmüştür (Gündoğdu, 2007: 104). Onun düşüncesinde insan, birey olarak ve bireyselliğini koruyarak varoluşa erişebilir. İnsanın genelliği anlamında varoluştan söz edilemez, varoluş sadece insanın bireyselliği söz konusu olduğu zaman mümkün olabilir. Çünkü o yalnızca somut bireye özgü bir haldir. (Magill, 1992: 36).

Kierkegaard'a göre birey, varoluşun her anında oluş içindedir ve o, bu oluş içinde kendisini yaptığı seçimlerle yine kendisi oluşturur; eğer birey, kendini yaptığı seçimlerle oluşturarak, var olmayı veya varoluş olmayı başaramazsa asla kendi olan bir birey de olamaz (Kierkegaard, 2010: 40). Diğer bir deyişle, birey önceden olmuş tamamlanmış değildir, bilakis o, bir sorumluluk olarak gördüğü varoluşunu gerçekleştirebilmek için seçimde bulunur ve kendi benliğini, asıl varoluşunu bu sorumluluk altında kendi yaptığı seçimlerle kendisi oluşturur. Bu seçimleri ise o, hiçbir şeye bağlı olmadan kendi özgür iradesiyle gerçekleştirir. Çünkü o, özgür olduğu için seçimde bulunabilir. Bu konuda bireyin özgürlüğünü her zaman vurgulayan Kierkegaard, bireyin bizzat özgürlüğün kendisi olduğunu ifade eder (Kierkegaard, 2010: 39). O halde Kierkegaard için varoluş, genel anlamda insan varlığına, bütüne, yani türe değil, somut birey olarak, her zaman bir oluş içinde, kendini kendi özgür seçimleriyle daima Tanrı karşısında oluşturan öznel ben'e özgü bir durumdur denilebilir.

Kierkegaard'ın birey hakkındaki söz konusu fikirleri, onu hakikatin öznel olduğu düşüncesine götürür. Ona göre hakikat, nesnel olan genel geçer evrensel sistemlerde

değil, öznel olanda aranmalıdır; çünkü asıl varoluş, nesnellik taşıyan evrensel geçerliliklerden ziyade, bireysel duygu yoğunluğundadır (Topçu, 1973: 10; 2011: 17-18). Kierkegaard'a göre öznellik, bireyin varlığıyla, onun aracılığıyla ortaya çıkmaktadır (Kierkegaard, 2010: 134). Ben varoluşumu gerçekleştirmede olduğu gibi, nasıl bir hayat yaşayacağımı seçimlerimi nasıl yapacağımı ve neyi seçeceğimi kendi kararlarım doğrultusunda bir birey olarak kendim belirlerim. Bu nedenle benim hayatımı yönlendirecek, hareketlerimi belirleyecek olan benim dışımdaki mutlak ve nesnel doğrular değil, benden kaynaklı öznel gerçekliklerdir (Gödelek, 2008: 360).

Nesnel olan teorik olarak incelenen, benim dışımda ve benden bağımsız olanla ilgilidir; ancak buna mukabil öznel hakikat, bende bulunan ve benim için olana tekabül etmektedir. Bu durumda öznel hakikat, karşıma koyup incelediğim değil, bizzat yaşadığım; sahip olduğum değil, bizzat olduğum hakikat demektir (Magill, 1992: 33). Bu nedenle Kierkegaard, bireye vurgu yaparken onu, nesnel hakikatten yola çıkan, nesnel olan üzerine kurulan sistemlerin içine hapsedilmesine özellikle karşı çıkmaktadır. Çünkü onun nazarında bu tür yaklaşımlar bireyi bütünün bir parçası haline getirerek, onun kendine özgü somut varoluşunu soyut olana indirgeyip bireyselliğini ortadan kaldırmaktadırlar (Şahiner, 2017: 293).

Kierkegaard'ın bu konudaki en büyük düşmanı ise öne sürdüğü fikirlerle idealizmi doruk noktasına çıkaran Hegel'dir. Hatta onun öznel hakikate, bireye ve bireyin somutluluğuna olan bütün vurgusu aslında, Hegel düşüncesine bir karşı çıkış niteliğindedir. Çünkü Hegel, her şeyi evrensel soyut bir akla indirgeyerek, bireyi bu evrensel akıl içinde adeta eritmektedir. Hegel'e göre gerçeklik akla uygun bir şekilde vuku bulur; ancak Kierkegaard'a göre birey, akla uygun bir biçimde ve aklın istekleri doğrultusunda varoluş olamaz (Foulquie, 1991: 94). Yani Hegel, bireyden ziyade, bütünü; somut olandan ziyade, soyut olan evrensel akıl ön plana çıkarırken; Hegel'e karşı çıkan Kierkegaard, Hegel sisteminin içinde hiçbir yeri bulunmayan, evrenselin ve bütünün karşısında ezilen bireyi savunmaktadır (Gaidenko, 1966: 34).

1.2. Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi

Fransa'nın ilk varoluşçu düşünürü olarak ünlenen Marcel'in varoluş felsefesindeki düşünceleri Kierkegaard'ın düşünceleriyle benzer nitelikler

taşımaktadırlar. O da Kierkegaard gibi, sisteme, sistemciliğe dayanan, soyut ve akılsal olanı ön plana çıkaran rasyonalizm, idealizm gibi yapılara karşı çıkar, bu yapıların karşısında yer alan somut bir felsefe geliştirir. Marcel'e göre, felsefenin en temel görevi somut olanı ve somut durum içinde bulunan insanı, beni tasvir etmektir (Magill, 1992: 106). Somut durum içinde bulunan insan, idealizm ve rasyonalizm gibi modernizemin soyut düşünce sistemlerinin baskısı karşısında somut varlığını yitirmektedir. Marcel'e göre soyut düşüncenin hüküm sürdüğü hiçbir yerde benin somut varoluşundan söz edilemez (Aydeniz, 2012: 158). O, bu konuda modern çağı şiddetli bir şekilde eleştirir. Çünkü modern dünyada, somut bireyin eylemleri devletin resmi kaynaklarına indirgenerek, şahsiyeti devlet tarafından oluşturulan bir kimlik cüzdanı ile sınırlandırılır ve böylece o, rolü bir diğeri tarafından devralınabilen bir varlık konumuna getirilir (Magill, 1992: 106). Bu tutumundan olsa gerek, Marcel düşüncelerini sistemli bir biçimde yazılan kitaplara ve makalelere yansıtmaktan ziyade, tiyatro, günlük, mektup ve piyeslere konu ederek ortaya koymaktadır (Aydeniz, 2012: 153).

Böylece felsefesinde her daim somut olanı vurgulayan, kendine özgü somut bir felsefe geliştiren ve insanı da bu çerçevede ele alan Marcel, insanı her türlü soyutlamadan uzak, kendine has varoluşuyla tamamen somut bir varlık olarak ortaya koyarak açıklamaktadır. Ona göre insanın kendi bilincine varması ve somut bir şekilde var olması ise diğer benlerle birlikte gerçekleşmektedir. Yani Marcel'in felsefesinde somut bir varlık olarak insanın kendini diğer benlerden soyutlayan kapalı bir yapı olarak var olması mümkün değildir. Çünkü onun düşüncesinde var olmak, kendini başka benlere açmak ve bu sayede kendini aşarak, benliğini ya da varoluşunu ortaya koymak demektir (Koç, 2014: Önsöz). Ben kendimi diğer benlere kapatarak, onlardan kendimi soyutlayıp benliğimin içine hapsolarak, sadece kendi sayemde var olamam. Aksine diğer benlere kendimi açıp, onlarla kuracağım varoluşsal ilişki sayesinde varlığımın bilincine erişirim. Çünkü benim kendi varlığımın bilincine varmam ve varoluşuma erişebilmem ancak, başka benlerle birlikte yaşamamla, onları tanımamla mümkün olmaktadır (Magill, 1992: 111). Bu da Marcel felsefesinde önemli bir konu olan sadakati gerektirir, onunla ilişkilidir. Sadakat varoluş bilincine erişmemi sağlayacak olan söz konusu başka benlere duyduğum inanç demektir. Sadakat, benden başka bir benin varlığına olan inancımı temsil eder. O, iki kişi arasındaki dostluk ya da aşk ilişkisiyle ortaya çıkar, bu iki kişi arasındaki bağı güçlendirir ve böylece her ikisini bir diğeri için "sen"e dönüştürerek

onları “biz”de birleştirir. Bunun sonucunda ise her ikisinin de varoluşu karşılıklı olarak birbirine açılır (Blackham, 2005: 78-81).

Marcel’e göre gerçek sadakatle bağlı olduğum sevdiğim kişi ölse bile benim için mutlak bir şekilde yok olmaz. Aksine benim içimde, varoluşumun derinliklerinde önceden olduğu gibi, yine varlığını ve değerini koruyarak bende var olmaya, yaşamaya devam eder. Çünkü kendisine sadakatle bağlandığım sevdiğim insanın bendeki yeri, onun fiziki varlığının ötesinde, somut bir gerçeklik olan varoluşuna dayanır. Bu nedenle sevdiğim kişinin ölümünün bendeki karşılığı sadece bedensel anlamda bir yok oluşturmaz. Dolayısıyla gerçek sadakat yokluğa karşı koyar, onu baskılar, ona karşı zafer kazanır ve böylece mutlak yokluk olarak kabul ettiğimiz ölümün üstesinden gelerek, ölmüş olan sevdiklerimizi bizde ölmeden önce olduğu gibi, şimdi de somut bir gerçeklik olarak yaşatmaya devam eder (Koç, 2013: 214).

Varlığı ölümle son bulmayan, kendisini seven kişide yaşamaya devam eden insan, Kierkegaard’ın felsefesinde olduğu gibi, Marcel’in felsefesinde de olmuş, tamamlanmış, son noktaya ulaşmış bir biçim değildir. O, varoluş olması itibarıyla daima oluş içinde olan ve bu oluş serüveni boyunca sürekli kendini oluşturan bir varlıktır. İnsanın bu durumunu Marcel, “gezgin varlık” anlamına gelen *homo viator* olarak adlandırır. *Homo viator* olarak o, somut bir durumdan bir diğerine geçiş yapmak suretiyle daima yolculuk halindedir (Magill, 1992: 105-106). Bu yolculuk süresince insana eşlik eden ve ona varoluş bilincini kazandıran şey ise, umuttur. Umut, onun yaşam tarzı ve onu mutlak gerçekliğe götürecektir olan gerekli şarttır (Koç, 2008: 172). Ancak kişi umut ederek mutlak gerçekliğe erişebileceği gibi, kendini herkesten ve her şeyden soyutlayıp içine kapanarak, tam bir umutsuzluğa da düşebilir. Dolayısıyla bu yolculuk serüveninde insanın karşısında umut ve umutsuzluk olmak üzere iki farklı tercih vardır ve o, bunların hangisini seçeceği konusunda tamamen özgürdür. Bu konuda özgürce hareket eden insan, mutlak gerçekliğe ulaşmanın temel şartı olan umut yolunu seçerek kendini gerçekleştirebilir de, her şeyden soyutlanmış olduğu benliğinin içine kendisini hapsederek, umutsuzluk girdabına da düşebilir. Bu durumda umutsuzluk, her şeyi yadsıyan kişinin benmerkezci bir tavır takınarak, kendine odaklanması, kendiyi dolu olması ve böylece varoluştan mahrum kalması demektir. Oysa umut, kendini kendi içine hapsederek yalnızlaşan kişinin aksine, kendini başka benlere açan ve bu şekilde varoluş yolunda ilerleyerek mutlak gerçekliğe

kavuşacak olan benin edimidir. Bu nedenle umudu kabul etmek ile reddetmek, varoluş olmayı kabul etmek veya reddetmek ile özdeşir (Mounier, 2007: 95). Bu şekilde umudun insan ruhunu oluşturan adeta bir kumaş olduğunu ve bu yüzden onun ancak umut sayesinde var olabileceğini öne süren Marcel'e göre, canlılar için nefes ne ise, ruh için umut da odur, çünkü umuttan yoksun olan bir ruh zayıflar ve yok olur (Foulquie, 1973: 42; 2011: 46).

Nihayet varoluş sürecinde umut ya da umutsuzluk yolunu seçme konusunda özgür olan insanın, umut yolunu seçerek ulaşacağı mutlak gerçeklik, Marcel'in "Mutlak Sen" olarak adlandırdığı varlık, Tanrı'dır. Tanrı'nın Marcel felsefesindeki yeri varoluş açısından büyük bir önem taşır. Çünkü Marcel'e göre, varoluşumun bilincine varmam veya varoluş olmam benim tamamen Tanrı ile kuracağım bağ dolayısıyla imkân kazanabilir (Foulquie, 1973: 41-42; 2011: 45). Fakat Tanrı ya da Mutlak Sen ile kuracağım söz konusu bağ akla dayalı olmaktan ziyade, tamamen imana dayalı olarak gerçekleşir. Çünkü Marcel'e göre varoluş, bireyin tam bir iman bağıyla Mutlak Sen'e bağlanması itibarıyla gerçekleşebilir (Aydeniz, 2012: 182).

1.3. Martin Heidegger'in Varlık Ontolojisinden Doğan Varoluşçuluğu

Kierkegaard ve Marcel felsefelerinde gerçek bir imanla Tanrı'ya yönelme olarak anlaşılan varoluşu gerçekleştirme serüveni, Heidegger felsefesi söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirir. Çünkü onun felsefesinde, insanın varoluşuna onun sayesinde ulaşacağı bir Tanrı'ya ihtiyaç olmadığı gibi, Tanrı'nın varlığı bile söz konusu değildir (Özlem, 2014: 125). Heidegger felsefesinde, varoluşun gerçekleşmesi Tanrı'dan tamamen bağımsız ve onun tamamen dışında, kişinin kendisiyle, onun kendini gerçekleştirmesiyle bağlantılıdır. Burada artık kendimi, onu temel alıp, ona yönelerek gerçekleştirebileceğim Tanrı'dan ziyade, kendi eylem ve seçimlerimle varoluşuma ulaşabileceğim benim kendi varlığım esastır.

Aslında Heidegger bir varoluşçu olarak nitelendirilmeye tamamen karşıdır. Onun temel amacı bir varoluş felsefesi ortaya koymaktan ziyade, kendine özgü bir varlık ontolojisi inşa etmektir. Fakat yine de, söz konusu ontolojiye derin bir bakış, onun varoluşçuluk için geçerli olan düşüncelerin neredeyse tamamını içerdiğini gözler önüne sermektedir. Çünkü Heidegger her ne kadar ortaya koymaya çalıştığı ontolojiyle böyle

bir şeyi amaçlamamış olsa da ve varoluşçulukla olan her türlü bağıni reddetse de, onun felsefeye sağlamış olduğu katkılar, bir varlık bilimcinin olduğu kadar, aynı zamanda bir varoluşçunun da katkıları arasında yer almaktadır (Shouler, 2016: 254).

Kierkegaard ve Marcel de olduğu gibi, temel amacının bir varlık ontolojisi inşa etmek olduğunu belirten ve kendini bir varoluşçu olmaktan ziyade, varlık filozofu olarak niteleyen Heidegger'in felsefesinde de temel konu insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak o, insana dair fikirlerini beyan etmeden önce kendisinden önceki varlığı ele alış tarzlarının bir değerdendirilmesini, daha doğrusu şiddetli bir eleştirisini yapmaktadır. Çünkü Heidegger'e göre varlığın asıl anlamı önceki düşünürler ve felsefe anlayışları tarafından ihmal edilmiştir (Çelebi, 2016: 48).

Bu noktada geleneksel düşüncenin varlığın asıl mahiyetini karanlığa mahkûm ettiğini belirten Heidegger'e göre, varlığın anlamını yeniden açığa çıkarmak için onun anlamına dair soru sormak bir zorunluluktur (Heidegger, 2011: 3-5). Bu soruyu sorabilecek olan ise, Heidegger'in felsefesinin temel temasını teşkil eden ve onun var olan olarak nitelediği, ancak sahip olduğu soru sorma kabiliyetinden dolayı diğer var olanlardan ayrılan insanın bizzat kendisi olarak "dasein"dır (Heidegger, 2011: 7). Dasein bu soruyu sorarken kendi varlığı tarafından adeta sorguya çekilir gibi olur, çünkü anlamını sorguladığı var olan aslında kendisidir, o, kendi varlığının anlamını sorgulamaktadır (Heidegger, 2011: 6). Böylece bir var olan olarak varlığın anlamını sorgulayan dasein, kendi varlığını oluştururken hiçbir şeyi değıl, bizzat kendi varlığını kendine konu etmektedir (Heidegger, 2011: 12). Bu nedenle o, her daim kendisi olabilen varlıktır (Çüçen vd., 2009: 378). Onun varlığının özü ise varoluşudur, dasein kendisini daima kendi varoluşundan yola çıkarak anlayabilir (Heidegger, 2011: 12). Dolayısıyla dasein'in anlamının ne olduğu ve neye tekabül ettiği, onun asıl gerçekliği olan varoluşsalılığı sayesinde açıklık kazanabilir (Çüçen vd., 2009: 378). Anlamı varoluşunda yatmakta olan dasein, Heidegger'e göre ontik-ontolojik bir varlıktır. Onun ontik olması, diğer var olanlar arasında bir var olan olmasına tekabül ederken, ontolojik olması ise, diğer var olanlar arasında kendi varlığını kendine sorun eden var olan olması anlamına gelmektedir (Kılıç, 2014: 20-21).

Bu da bizi dasein'in dünya-içinde-var olan olduğuna götürür (Heidegger, 2011: 55). Fakat dasein'in dünya-içinde-var olan olması, onun herhangi bir nesne gibi statik

olarak yer kaplaması anlamında değildir, başkalarıyla birlikte ilgi ve ilişki içinde olmak anlamında tamamen varoluşsalıdır (Heidegger, 2011: 56). Yani *dasein*'in dünya-içinde-var olan olması, başkalarıyla dünyayı paylaşması demektir (Esenyel, 2016: 373). Bu nedenle Heidegger'e göre dünya içinde varlık olarak *dasein*'nin dünyası başkalarıyla paylaştığı birlikte dünyadır (Heidegger, 2011: 124). Ona göre *dasein*, her zaman başkalarıyla birlikte var olma durumunun içindedir (Heidegger, 2011: 130). Ancak birlikte olma durumunda başkalarıyla bir arada olan ve onlarla dünyasını paylaşan *dasein*, onların arasında kendi varoluşunu ve bireyselliğini yitirerek, varoluştan yoksun bağlı olduğu grubun, toplumun ya da geleneklerin isteklerine uygun bir şekilde eylemde bulunmayı kendine görev edinen kamusal bir kişiliğe bürünerek yığının bir parçası haline gelebilir. Heidegger *dasein*'in bu durumunu "herkes" olarak adlandır. Ona göre *dasein*'in bu durumdan çıkarak kendi varoluşuna erişmesi, onun kendi benliğine dönmesi ve kendine yaklaşması ile mümkün olur (Heidegger, 2011: 136). Bu ise *dasein*'in benliğini sarsarak, onu kendine döndürecek olan kaygıyı gerektirir.

Kaygı hali, kolayca ve sık sık meydana gelen korku halinden farklıdır. Bizim daima korktuğumuz şey, belli bir şeydir. Sözelimi bir kişiden, bir hayvandan veya meydana gelebilecek doğal bir afetten korkarız. Bunların tamamı korkunun birer nesnesi durumundadır. Çünkü korkunun nesnesi her zaman belirli ve bilinen bir şeydir. Heidegger buna, "... den korku" (Heidegger, 2003: 42) der. Buradaki "den" den önceki boşluğu, korktuğum şey her ne ise onu sebep göstererek doldurabilirim. Örneğin köpekten korkuyorum, yangından korkuyorum diyebilirim. Yani korku her zaman bir şeyden korkudur. Ancak kaygı, böyle bir halin ötesindedir. Kaygı için Heidegger, "... dan duyulan havfır (kaygı)" (Heidegger, 2003: 42) ifadesini kullanır. Fakat buradaki "dan" dan öncesi belirsizdir. Söz konusu belirsizlik, bu veya şu gibi bir nedenle doldurulamayacak bir belirsizliktir. Çünkü kaygının korkuda olduğu gibi belirli bir nesnesi yoktur. "Kaygı anında insana ne olur?" diye sorulması durumunda, Heidegger'e göre verilebilecek cevap, insana bir şeyler olduğudur, ancak insana neden bir şeyler olduğu söylenemez, çünkü bu, nedeni bilinmeyen bir şeydir (Heidegger, 2003: 43). Aslında kaygı anında insana bütünüyle bir şeyler olur ve insan dahil olmak üzere, her şey adeta batar, varlık erir ve tutunacak hiçbir dalı kalmaz, kalan tek şey sadece hiçliktir, yani kaygı, hiçliği ifşa ederek beni onunla karşı karşıya getirir (Heidegger, 2003: 43). Hiçlik, kaygı içinde vuku bulur; ancak bir varlık ya da bir nesne olarak değil, o, ne bir nesne ne

de bir varlıktır; insana, var olanın her nasılsa öyle görünmesini sağlayarak ona sınırlı ve sonlu olduğunu kavratın bir deneyimdir (Heidegger, 2003: 45-47). Demek ki kaygı, insanı hiçlikle yüz yüze getirerek ona sınırlı ve sonlu, yani ölümlü bir varlık olduğunu bildirir.

Bu da insan olarak *dasein*'ın ölümlü olduğu demektir. O kendi ölümüyle iç içe olan, onunla şekillenen bir varlıktır (Aydoğan, 2016: 128). Ölüm *dasein*'ın varlığıyla birlikte var olur ve her an onunladır. Çünkü *dasein*, ölüme doğru gerçek varlıktır (Heidegger, 2011: 276). Bu nedenle Heidegger'e göre ölüm, *dasein*'ın üstlenmek zorunda olduğu, hiçbir şekilde atlatamayacağı olanaksızlığın olanağıdır (Heidegger, 2011: 266). *Dasein* her zaman yanı başında olan ölüm olanağından kaçamadığından da kendisini ona bırakır ve teslim olur.

Böylece her ne kadar varoluşçu olduğunu kabul etmese de *dasein*'a atfettiği bu niteliklerden, ortaya koyduğu düşüncelerden Heidegger varoluşçu geleneğe uygun fikirler beyan eden bir varoluşçu filozof olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.4. Jean Paul Sartre'ın Tanrı'nın Yokluğuna Dayanan Varoluşçuluğu

Fransız düşünür Jean Paul Sartre, hiç şüphesiz varoluşçuluk denildiğinde herkesin aklına gelebilecek ilk isimdir. Bunun en temel nedeni, felsefesinin varoluşçu düşünceye uygun bir içerik taşıyor olmasından ziyade, onun, diğer varoluşçu düşünürlerin bu felsefeye karşı takınmış oldukları reddedici tavrın aksine, varoluşçuluğu açık bir istekle benimsemiş olduğunu ilan etmesinde yatmaktadır. Bu kabul edici tavrın en belirgin ifadesi, onun *Varoluşçuluk* adlı eserinde kendini gösterir. Bu eserde varoluşçuluğa yöneltile eleştirilere, varoluşçuluğu savunarak karşı çıkan Sartre, Karl Jaspers de dahil olmak üzere, Marcel, Heidegger, kendisi ve Fransız varoluşçularını kapsayan iki varoluşçu ekolün olduğunu öne sürer ve varoluşçuluğu Hristiyan varoluşçular ile Tanrıtanımaz varoluşçular şeklinde ikiye ayırır. Marcel ile Jaspers'i Hristiyan varoluşçular kanadına; Fransız varoluşçuları, Heidegger'i ve kendisini ise Tanrıtanımaz varoluşçular kanadına yerleştirir. Daha sonra varoluşçuluğun temel tezi olarak öngördüğü, varoluşun öze önceliğini bütün bu düşünürleri kapsayan ve birleştiren ortak kabul olarak ifade eder (Sartre, 2017: 37).

Sartre'ın varoluş özden önce gelir kabulünün anlamı, insanın önceden belirlenmiş veya tesis edilmiş bir doğasının olmadığına tekabül etmektedir. Yani onun söz konusu bu kabulü yalnızca insana özgüdür ve sadece insan için bir geçerliliğe sahiptir. Dolayısıyla insanın dışındaki diğer varlıklar, sözgelimi, önümdeki bilgisayar ve elimdeki kalem, Sartre'a göre insanın aksine önceden belirlenmiş bir tasarıya, yani öze göre var olmaktadır. Bunların özü varoluşlarından öncedir. Önce onlara uygun bir öz belirlenir, daha sonra bu öze göre var olmaları sağlanır. Fakat varoluşu özünden önce gelen insanın durumu farklıdır. Onun özü önceden başkası tarafından tasarlanmaz, aksine o, önce dünyaya gelerek var olur, daha sonra ise bir başkasının katkısı olmadan kendi özünü kendisi oluşturur (Sartre, 2017: 37-39).

Bu noktada Sartre, özün Tanrı tarafından verilmiş olduğunu öne süren anlayışlara da karşı çıkar. Çünkü o, ateist bir filozoftur ve onun varoluşu öze öncelemesinin temel dayanaklarından en önemlisi de Tanrı'nın varlığını yadsıyor olmasıdır. Ona göre Tanrı yoktur. Bu nedenle insan yaratılmamış, özsüz bir varlık olarak kendi başına bırakılmıştır. Bu bırakılmışlık içinde ne dayanabileceği bir destek ne de tutunabileceği bir dal vardır, bu dünyada o, dayanaksız ve biçaredir. Hal böyle olunca da onun özgür olmaktan başka bir çaresi yoktur. Bu yüzden Sartre insanın içinde bulunduğu bu durumu, onu özgür olmaya mahkûm olan bir varlık olarak açıklar. Ona göre insan özgür olmaya mahkûmdur. Çünkü Tanrı'nın yokluğu dolayısıyla yaratılmayan ve özsüz olan insanın kendi özünü oluşturabilmesi ancak özgür bir varlık olmasıyla mümkün olabilir (Sartre, 2017: 47).

Sartre'ın insana verdiği bu özgürlük ise mutlak bir özgürlüktür. Onun düşüncesinde insan her durumda ve her anda özgürdür. İnsanın kendisi de dahil hiç kimse ve hiçbir güç onu özgürlüğünden alıkoyamaz, çünkü özgürlük onun sahip olduğu bir şey olmaktan ziyade, o, özgürlüğün bizzat kendisidir (Akarsu, 1994: 228). Sartre'a göre insan var olduktan sonra özgür olan bir varlık değildir. Aksine o, var olduğu anda zaten özgürdür. Bu nedenle özgürlük insanın varlığına ait bir özellik şeklinde tanımlanamaz, o, insanın var olmasıyla birlikte var olan, onun özünden önce gelip özünü mümkün kılan varoluşudur (Sartre, 2010: 75). İnsan, varlığı itibariyle daima özgür olan bir varlık olduğu için de Sartre'a göre insanın bazen özgür olduğunu bazen de özgür olmadığını kabul etmek çelişkiden başka bir şey değildir (Sartre, 2010: 560).

Sartre'ın insana vermiş olduğu bu eksiksiz özgürlük beraberinde eksiksiz bir sorumluluğu da getirmektedir (Droit, 2013: 129). Çünkü Sartre'a göre insan özgürlüğe mahkûm olduğu için dünyanın bütün yükünü de omuzlarında taşımakta ve hem kendisinden hem de dünyadan sorumlu olmaktadır (Sartre, 2010: 687). Yani insanın sorumlu olması demek, onun yalnızca kendinden sorumlu olduğu demek değil, aksine diğer herkesten de aynı biçimde sorumlu olduğu demektir (Sartre, 2010: 40). Ayrıca insan bu sorumluluğu, içinde bulunduğu durum ne ve nasıl olursa olsun, mazeret öne sürmeksizin üstlenmek zorundadır. Çünkü içinde bulunduğu durum onun kendi seçimlerinin bir tezahürüdür. Sartre'a göre başıma gelen her şey benim aracılığımla, seçimlerim dolayısıyla gelir; bu nedenle ne onların sorumluluklarını inkâr edip kaçabilirim ne de başıma geldikleri için üzülebilirim, aksine onların tamamı benim yaptığım tercihlerin birer sonucu olduklarından hepsi de benimkidir ve onları kabul etmem gerekir (Sartre, 2010: 688).

Sartre'ın düşüncesindeki sorumluluk, klasik anlamda hesap verebilmenin aksine, kendini kendi yaptığı seçimlerle oluşturabilme sorumluluğudur (Çelebi, 2010: 96-97). Ona göre insan, yaptığı her seçimle kendini oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle o, seçimde bulunurken aslında kendisini seçmektedir. Öte yandan kendini seçmekle de bütün insanları seçmektedir (Sartre, 2017: 41). Çünkü seçimlerimizle kendimizi oluşturup olmak istediğimiz benliği tasarlarken bir bakıma herkesin de öyle olmasını arzularız. Bu yüzden Sartre'a göre yaptığımız her seçim değerli olanı seçmek ve seçimimizin değerli olduğunu belirtmek demektir, çünkü ona göre biz hiçbir zaman kötü olanı seçmeyiz, daima iyi olanı seçeriz ve herkes için kötü olan bir şeyin bizim için iyi olması da mümkün değildir (Sartre, 2017: 41).

Dolayısıyla Sartre'ın anlayışında nasıl ki insana önceden verilmiş olan bir öz yoksa aynı şekilde önceden belirlenmiş olan herhangi bir değer de mevcut değildir. Çünkü insan dünyaya bırakılmıştır ve var olan tek şey de varlığıyla birlikte var olan özgürlüğüdür. Bu nedenle o, özgürlüğünü kullanıp seçimler yaparak hem özünü oluşturmali hem de değerleri inşa etmelidir. Yani insan özgürlüğü çerçevesinde yaptığı seçimlerle ve şeylere yüklediği anlamlarla değerleri oluşturabilir. Çünkü bir şeyler, biz onlara bir anlam veya değer yüklemeyen herhangi bir anlama sahip olamazlar (Shouler,

2016: 248). Kısacası Sartre'ın düşüncesinde doğuştan gelen salt değerler değil, insanın seçimleriyle anlam kazanan, insan ürünü olan değerler vardır (Erdemli, 2017: 552).

Mutlak bir özgürlükle özden yoksun olarak dünyaya atılmış ve yaptığı seçimlerle kendisiyle birlikte bütün insanlığı seçen, bu nedenle de hem kendisine hem de diğer bütün insanlara karşı mutlak olarak sorumlu olan insan, taşımış olduğu bu ağır yükün farkına vardığı an, benliğinde derin bir iç sıkıntısı yaşar. Doğrusu insan, öze sahip olmak yerine, onu sonradan oluşturuyorsa ve onu oluştururken de bütün insanların sorumluluğunu yükleniyorsa; dünyaya atılmış ve her türlü dayanaktan yoksunsa; bu durumda da tek başına ve bütün insanlar için karar vermesi gerekiyorsa; bu kararı verirken endişelenmemesi ve iç sıkıntısı yaşamaması mümkün değildir (Foulquie, 1991: 60). Sartre'a göre bu sorumluluğun bilincinde olan herkes, bu duyguyu yaşamaya mahkûmdur (Sartre, 2017: 42-44). Ona göre, sorumluluk içine fırlatılmış olduğunu içi daralarak anlayan kişi, bu yolla kendisinin bütünüyle farkına varan ve varlığı bu farkına varmayla açığa çıkan mutlak özgürlüktür (Sartre, 2010: 691).

Netice itibarıyla Kierkegaard, Marcel ve çalışmamızın konusunu oluşturan Jaspers'in insanın varoluşunun olabilirliğini Tanrı'nın varlığıyla açıklayan felsefelerine mukabil, Sartre'ın insanın varoluşuna dair düşünceleri tamamen Tanrı'nın yokluğu üzerine inşa edilmiş bir felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Tanrı'nın yokluğu, insanın önceden verilmiş bir özünün olmamasının, değerlerin önceden belirlenmemişliğinin, insanın mutlak bir özgürlüğe sahip olmasının ve bununla birlikte mutlak bir sorumluluk taşımasının ön koşulu niteliğindedir (Çelebi, 2010: 95).

2. Karl Jaspers'in Varoluşçu Düşüncedeki Yeri

20. Yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olan Karl Jaspers, yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda varoluşçu olarak kabul edilen bir filozoftur. O da varoluşçuları varoluşçu yapan esas konu olarak insan üzerinde durur ve insanı felsefesinin merkezine yerleştirerek, felsefesini bu çerçevede şekillendirir. Ancak onun insana dair düşünceleri Heidegger ve Sartre'dan ziyade, Kierkegaard ve Marcel ile paralellik arz etmektedir. Yani Jaspers, bu iki varoluşçu düşünür gibi, insanın varoluşu konusunu Tanrı ile ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Fakat buna rağmen, varoluşçuluğun varoluş felsefesini

öldürdüğünü (Wahl, 1999: 10) ifade eden Jaspers, kendi felsefesini varoluşçuluk olarak nitelemeyi ve kendisine yönelik yapılan böyle bir nitelemeyi kabul etmez. Çünkü ona göre bu ad bir düşünce okulunu, doktrini ve sınırlı bir tutumu ifade etmektedir (Kaufmann, 1997: 23). Bu nedenle o, kendi felsefesini varoluşçuluk (egzistansiyalizm) olarak değil, “varoluş felsefesi (existenzphilosophie)” olarak adlandırır (Çiçek, 2008: 104).

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Jaspers’in varoluş felsefesinde de ana tema, diğer bütün varoluşçularda olduğu gibi, insan ve insani durumlardır. İnsanın tin, ortak bilinç, dasein (nesnel varoluş), existenz (varoluş) şeklinde dört farklı biçimini ortaya koyan Jaspers, özellikle de insanın dasein ve existenz yönüne vurgu yapmaktadır. Dasein insanın nesnel yanına karşılık gelen, bu nedenle de bilim ve araştırma konusu olabilen insan halidir (Jaspers, 2001: 17). Jaspers’e göre dasein, yokluktan gelen ve yine yokluğa giden, dağılan bir yaşamın ifadesidir (Jaspers, 2010: 343). Buna mukabil existenz olarak insan, bilimlere konu olamayan, insanın kendisini gerçekleştirdiği, Aşkın Varlık sayesinde özgürlüğü içinde kendi bilincine varabildiği, insanın varoluş olma halidir. İnsan varoluş olarak yerine başka bir kimsenin geçemeyeceği bireydir (Jaspers, 2010: 346).

Jaspers’in varoluşa dair düşünceleri ilerleyen bölümlerde daha detaylı bir şekilde ele alınacağından, burada sadece onun varoluşçuluktaki yerini belirlemek amacıyla gerekli bilgiler verilmektedir. Dolayısıyla burada belirtilmesi gereken esas nokta, hem genel olarak varoluşçuluğun hem de özel olarak Jaspers’in felsefesini oluşturan ana temanın insan ve insanla ilgili temel konular olduğudur.

Şimdi bu açıklamalar ışığında Jaspers’in varoluş felsefesini tahlil etmeye geçebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

KARL JASPERS'İN HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFEYE BAKIŞI

1.1. Karl Jaspers'in Hayatı ve Eserleri

1.1.1. Hayatı

20. Yüzyılın önemli simalarından biri olan Jaspers, 23 Şubat 1883 tarihinde, Jeverlandlı Alman bir baba ile Yahudi kökenli Butjadingenli bir annenin çocuğu olarak, Oldenburg'da dünyaya geldi. Babası sorumlu ve özgürlükçü ruha sahip olan biri iken, Annesi sevecen, her şeye pozitif yaklaşan ve geleceğe daima güvenle bakabilen biri idi. Bu nedenle de Jaspers onların yanındayken kendisini daima güvende hissedirdi. 18 yaşına kadar da güven içinde hissettiği bu aile ortamında yaşamını sürdürdü (Jaspers, 2010: 19-20).

Denizle ilk kez Nordeyney'de tanıştığını ifade eden düşünürün çocukluğu deniz kıyısına yakın yerlerde geçmişti. Bu yüzden deniz, onun ruhunun derinliklerine nüfuz ederek üzerinde büyük bir tesir bırakmıştı. Öyle ki o, hayatının sonraki dönemlerinde, denizi özgürlük ve aşkınlıkla özdeşleştirmiş ve onu yaşamın kendiliğinden anlaşılan temeli, sonsuzluğun önümüzde duran gerçek varlığı biçiminde tanımlamaya gitmiştir. Ona göre felsefe de denizle yakından ilintilidir, çünkü felsefeye yönelmek ve felsefe hakkında çalışmak, durağan olan statik bir istekten ziyade, süreklilik arz eden dinamik bir isteği gerektirir. Denizin daimi hareketliliğini bu sürekli istekle bağdaştıran Jaspers için, denizde dinamik olan söz konusu sürekli isteğin en somut ifadesini bulmamız mümkündür. Diğer bir anlatımla, Jaspers'e göre deniz, bu dinamikliğin görünüş kazanmış en açık halidir. Felsefe ve deniz arasında kurduğu bu ilişkiyi daha da ileriye taşıyan Jaspers, ayrıca felsefenin Thales ile birlikte, suyla başlamış olmasını da bu ilişkinin doğal bir sonuç olarak niteler. Bu da, denizin Jaspers'i daha yaşamının ilk yıllarında, yani çocukluk döneminde, her ne kadar farkında olmamış olsa da, felsefi düşünceye götürmüş ve böylece felsefeye giden yolu ona açmış olduğunun bir göstergesidir (Jaspers, 2010: 17-18).

Jaspers kendi üzerinde herhangi bir otorite kabul etmeyen özgür ruhlu bir kişiliğe sahipti. Bu da onun orta öğrenimi boyunca okul müdürüyle birtakım problemler yaşamasına neden oldu. Söz konusu problemlerden biri, Jaspers'in neredeyse okuldan atılmasıyla sonuçlanabilecek olan beden eğitimi öğretmenine karşı takınmış olduğu tavrıydı. Jaspers'in bazı sağlık sorunları vardı.¹ Bu yüzden beden eğitimi gibi bir dersin her gereğini yerine getirmesi mümkün değildi. Ancak onun sağlık sorunlarını saçma olarak niteleyen beden eğitimi öğretmeni, dersinde ondan yapamayacağı bazı aktiviteleri yapmasını istedi. Fakat hem özgür ruhlu oluşu hem de sahip olduğu sağlık sorunları dolayısıyla Jaspers, öğretmenin yoğun baskısına rağmen, bu isteğini geri çevirdi. Böylece bu durum yüzünden ertesi gün beden eğitimi öğretmeni tarafından okul müdürüne şikâyet edildi. Okul müdürü onu öğretmenden özür dilemesi gerektiği, aksi takdirde okuldan atılacağı konusunda uyardı. Bunun üzerine ikinci yolu, yani okuldan atılmayı tercih eden Jaspers, sınıf öğretmeni Amann Richter tarafından ikna edilerek, beden eğitimi öğretmeninden özür diledi ve böylece okuldan atılmaktan kurtulmuş oldu (Jaspers, 2010: 21-22).

Bu ve buna benzer sorunlar yüzünden okul müdürüyle sürekli zıtlaşan Jaspers, bu nedenle orta öğrenimini güçlüklerle bitirebilmiştir. Okulu bitirme sınavından sonra, öğretmenleri ve okul müdürüyle vedalaşıp ayrılırken bile, müdürle yine sorun yaşamıştır; öyle ki, ona karşı büyük bir kızgınlık duyan müdür, “Sizden adam olmaz, siz beden hastası” (Jaspers, 2010: 24) ifadelerini kullanmaktan çekinmemiştir.

1901 yılında, 18 yaşındayken, Heidelberg Üniversitesi'nde hukuk okumaya başladı. Ancak tıpa olan ilgisinden dolayı iki yıl süren bu eğitimini yarım bıraktı. 1902'de Münih'e oradan da Berlin'e gitti ve Berlin'de tıp eğitimine başladı. Daha sonra da Göttingen'e gitti ve orada beş dönem kalarak tıp eğitimine devam etti. Ancak Heidelberg Üniversitesi'ni üstün üniversite olarak niteleyen ve her zaman bu üniversiteye karşı büyük bir hayranlık besleyen Jaspers, 1906'da Heidelberg'e döndü ve kalan tıp eğitimini burada, 1908'de tamamladı. Daha sonra hem doktoru hem de aile dostu olan Doktor

¹ Jaspers'in, yorucu çalışmalar yapamayacağı, ceket, gömlek vb. kıyafetlerini çıkaramayacağını bildiren bir sağlık belgesi vardı (Jaspers, 2010: 21).

Fraenkel'in yardımıyla 1909'da Heidelberg Psikiyatri Kliniği'ne asistan olarak yerleşti (Jaspers, 2010: 26-27-28).

Bu klinikte çalışanlar arasındaki ilişki Jaspers'in oldukça hoşuna gitmişti. Çünkü klinik başkanından en yeni asistana kadar, ilişkiler bir aile ilişkisi gibiydi. Her kişi, daha önce belirlenmiş birtakım yasalara uygun olarak, kendi anlayışına göre, herhangi bir yetkilinin denetimi olmaksızın kendi sorumluluğu altında belirlediği bir konuyu, kendi seçtiği bir araştırma ortamında çalışırdı. Bu ortam da özgür ruhlu Jaspers'i gereğinden fazla memnun etmişti. Bu memnuniyetin yanı sıra Jaspers burada Ludwig Cuntius, Heinrich Zimmer ve Alfred Weber gibi çok iyi arkadaşlar da edindi (Jaspers, 2010: 44).

1907'de, Yahudi kökenli arkadaşı Ernst Mayer, onu kız kardeşi Gertrud'la tanıştırdı. Bu tanışmadan üç yıl sonra, 1910'da Jaspers, Gertrud ile evlendi. Ernst Mayer ve kız kardeşi Gertrud Mayer Jaspers'in felsefesi üzerinde derin etkiler bırakan iki isimdi. Bu konuda Jaspers, felsefe ile ilgili yazdığı ana yapıtının Ernst Mayer olmadan olamayacağını, bu eserin ikisinin ortak bir çalışması olduğunu ve bazı fikirlerin kaynağında Mayer'in bulunduğunu belirterek, Mayer'in etkisini açıkça kabul eder. Benzer ifadeleri eşi Mayer için de kullanan Jaspers, Gertrud'un, felsefesi üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğunu ve felsefesindeki derinliği, Gertrud sayesinde başardığını, ona borçlu olduğunu ifade eder (Jaspers, 2010: 39-40-41-42).

Jaspers'in felsefe anlayışı üzerinde derin etkiler bırakan diğer bir isim de hiç şüphesiz Max Weber'di. Öz yaşamını anlatırken Weber'e ayrı bir yer veren ve onu övgü dolu sözlerle anlatan Jaspers, Weber'i o çağın büyük bir insanı olarak niteler ve felsefesine olan etkisini açık ifadelerle kabul eder (Jaspers, 2010: 42). Ancak Jaspers'in "tinsel bilimlerin Galileo'su" (Jaspers, 2010: 43) olarak da gördüğü Weber, sadece onun felsefesine katkıda bulunmakla kalmayıp, öte yandan onun kariyer gelişimine de yardımcı olmuştur. Nitekim 1913'te yayımladığı *Allgemeine Psychopathologie* (Genel Psikopatoloji) adlı yapıtıyla felsefeye giden yolun da kendisine açılmasını sağlayan Jaspers, Weber'in de aracılığıyla 1913'te Heidelberg Felsefe Fakültesi'nde girdiği doçentlik sınavını geçti. Böylece sınavda gösterdiği başarı ve Weber'in de yardımlarıyla 1913'te Heidelberg Felsefe Fakültesi'nde psikoloji doçenti oldu (Jaspers, 2010: 33).

1913'te Heidelberg'de Windelband ve Rickert'in öncülük etmiş oldukları ve Güney Almanya Felsefesi olarak adlandırılan akım egemendi. Bu akımın kabulüne göre, felsefe ile psikoloji birlikte iş göremez, bunlar ayrıydı ve ayrı olarak da ele alınmalıydı. Bu nedenle bir psikoloğun felsefe kürsüsüne atanma olanağı da onlara göre mümkün değildi (Jaspers, 2010: 33). Kabul ettiği bu düşünceden dolayı Rickert, Jaspers'in felsefeye dair çalışmalarını pek önemsemedi ve onun felsefe alanında yükselen kariyerini de kabul etmedi. Çünkü ona göre Jaspers, bir psikolog doçentiydi ve tıp fakültesini bitirmişti; bu yüzden felsefe fakültesinde yapabileceği hiçbir şey de yoktu (Jaspers, 2010: 33). Ancak Rickert'in bütün bu karşı çıkışına rağmen Jaspers, 1920'de felsefe hocası, 1922'de ise felsefe profesörü oldu (Erdem, 2014: 140). Daha sonra felsefe ekstra ordinaryüsü de olan Jaspers'in, felsefedeki bu hızlı yükselişi Rickert'ı oldukça kızdırdı. Çünkü Rickert'a göre Jaspers, bir filozof değildi; o bütün kürsüler arasında sıkışıp kalmıştı ve bu yüzden bir felsefe ordinaryüsü de olamazdı. Ancak bu itirazların herhangi bir geçerliliği yoktu. Çünkü Jaspers, Heidelberg'te felsefe ordinaryüsü olmuştu ve Güney Almanya Felsefesi'nin, psikoloji ile felsefe ayrıdır ikisi birlikte iş göremez şeklindeki tezi de artık geçersizdi (Jaspers, 2010: 34).

1931'de, varoluş felsefesinin ilk açıklamasını yapmaya çalıştığı, *Die geistige Situation der Zeit* (Çağın Tinsel Durumu) yapıtı ve 1932'de diğer önemli eseri olan üç ciltlik *Philosophie* (Felsefe) adlı yapıtını yayımlayan Jaspers'in hayatı, 1933'te Nazilerin iktidara gelmesiyle birlikte birtakım olumsuz değişikliklere uğradı (Çiçek, 2008: 98). Bu olumsuzluklardan biri de Nazilerin üniversitelerdeki düzeni kendi çıkarlarına uygun olarak değiştirmesiyle doçentliğinin ve buna bağlı olarak da profesörlüğünün düşmesi oldu (Jaspers, 2010: 35-36). Daha sonra 1933'te üniversiteden uzaklaştırıldı, 1937'de öğretim üyeliği elinden alındı ve 1938'de ise eserlerine yayın yasağı konuldu (Erdem, 2014: 140). Bütün bunların yapılmasındaki temel neden Jaspers'in eşi Gertrud'un bir Yahudi olması ve Jaspers'in Nazi yönetimine karşı tavırlar takınmasıydı. Çünkü Jaspers özgürlüğe düşkün olan bir kişiliğe sahipti ve bu kişiliği de onu böyle bir iktidara boyun eğmesine engel oluyordu.

Jaspers Nazilerin iktidardan indirilmesiyle, 1945'te, Heidelberg Üniversitesi'ne geri döndü (Çiçek, 2008: 99). 1948'e kadar Heidelberg Üniversitesi'nde kalan Jaspers, Basel Üniversitesi'nin çağrısı üzerine 1948'de Basel'e gitti ve 1953 yılına kadar orada

felsefe derslerini verdi (Eyuboğlu, 2010: 9). 1965'te öğretim üyeliği görevinden emekliliğe ayrıldı (Çiçek, 2008: 100). 1967'de Alman pasaportunu geri verdi ve Basel'de İsviçre vatandaşlığına geçti (Erdem, 2014: 142). 1948 yılında Basel'de yaşamaya başlayan filozof, 26 Şubat 1969'da Basel'de hayata veda etti.

1.1.2. Eserleri

Hayatı boyunca yazan ve yazdıklarıyla da derin etkiler bırakan Jaspers'in başlıca önemli eserleri şunlardır:

- *Allgemeine Psychopathologie* (Genel Psikopatoloji, 1913).
- *Psychologie der Weltanschauungen* (Dünya Görüşlerinin Psikolojisi, 1919).
- *Die geistige Situation der Zeit* (Çağın Tinsel Durumu, 1931).
- *Philosophie* (Felsefe, 1932).
- *Vernunft und Existenz* (Akıl ve Varoluş, 1935).
- *Existenzphilosophie* (Varoluş Felsefesi, 1938).
- *Philosophische Logik* (Felsefe Mantığı, 1947).
- *Der Philosophische Glaube* (Felsefi İnanç, 1948).
- *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Tarihin Kaynağı ve Hedefi, 1949).
- *Einführung in die Philosophie* (Felsefeye Giriş, 1950).
- *Die grossen Philosophen* (Büyük Filozoflar, 1957).
- *Philosophie und Welt* (Felsefe ve Dünya, 1958).
- *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (Atom Bombası ve İnsanlığın Geleceği, 1958).
- *Wahrheit und Wissenschaft* (Gerçek ve Bilim, 1960).
- *Die Idee der Universität* (Üniversite Düşüncesi, 1961).
- *Kleine Schule des Philosophischen Denkens* (Felsefi Düşüncenin Küçük Okulu, 1965).
- *Was ist Philosophie* (Felsefe Nedir?, 1968).

Jaspers, felsefeye dair düşüncelerini temellendirirken Kant, Plotinos, G. Bruno, Spinoza, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche gibi filozoflardan esinlenmiştir. Nitekim o, Kant'ın bilgi kuramına dair fikirlerinden ve kullandığı yöntemden etkilenmiştir. Aynı şekilde insan ve evrene dair görüşlerini temellendirirken Plotinos'u esas almış; Schelling'in Tanrı, tin ve evren ile ilgili görüşlerinden yararlanmış ve Kierkegaard'ın da varoluşa dair görüşlerinden derin etkiler taşımıştır (Eyuboğlu, 2010: 9-10).

Bir düşünürün ya da düşünürlerin görüşlerini anlamak onların nasıl bir yaşam sürdürdüklerini anlamaktan geçer. Çünkü bir düşünürün sahip olduğu düşünceleri başta olmak üzere, felsefe anlayışının, ilgi alanlarının ve yapıp ettiği çoğu şeyin arka planında yaşamış olduğu hayatın izleri vardır. Bu yüzden kişinin hayat hikâyesi bilinip ve anlaşıldıktan sonra onun düşüncelerini anlamak daha kolay hale gelir. Bu noktada Jaspers'i ve onun düşüncelerini doğru bir şekilde anlamak da onun yaşamış olduğu söz konusu hayatı bilmeden ve anlamadan kanaatimizce mümkün değildir. Bu nedenle biz de Jaspers'in düşüncelerini ele almadan önce onun hayat hikâyesine burada değinmeyi uygun bulduk. Şimdi bu perspektif altında düşünürün görüşlerini açıklamaya geçebiliriz.

1.2. Karl Jaspers'in Felsefeye Bakışı

1.2.1. Karl Jaspers'e Göre Felsefenin Mahiyeti

Çağlar boyunca neredeyse bütün düşünürler felsefenin ne olduğu, ne olması gerektiği ya da ne olmadığı gibi, felsefenin mahiyetine dair çeşitli konuları ele alıp irdelemişlerdir. Söz konusu konuya eğilip, onu irdeleyen düşünürlerden biri de Karl Jaspers olmuştur. Felsefeyi çeşitli açılardan ele alan ve inceleyen Jaspers, bu konuya dair *Felsefe Nedir?* adında kapsamlı bir kitap da kaleme almıştır.

Jaspers, *Felsefe Nedir?* eserinde felsefenin ne olduğu ve nasıl bir değer taşıdığı konusunun tamamen tartışmalı bir konu olduğunu belirtir. Bu konu tartışmalıdır; çünkü Jaspers'e göre felsefeye daima çok farklı bakış açılarıyla yaklaşılır ve felsefeden her zaman farklı şeyler yapması beklenilir. Söz gelimi, felsefe ya olağandışı açıklamalar yapabilecek yegâne kaynak olarak belirlenir ve ondan bu açıklamaları yapması istenir ya da boş düşüncelerin bir toplamı biçiminde nitelenerek bir köşeye atılır. Ona, ya alışılmışın dışında anlamlı olan bir insan ürünü olarak, endişeyle yaklaşılır ya da düşlerle dolu

monoton konuşmalar şeklinde nitelendirilerek eleştiriye tabi tutulur. Dahası felsefe, ya herkesi ilgilendiren bir problem olarak kabul edilir ve bu yüzden de herkes tarafından anlaşılır olması gereken bir alan olarak görülür ya da zor bir uğraş addedilerek onunla ilgilenmenin boş olduğu görüşüne varılır. Yani, Jaspers'e göre felsefe denildiğinde insanların anladığı şey, birbirine tamamen zıt olan bu vb. yargılardan ibarettir (Jaspers, 2010: 53).

Felsefe hakkında öne sürülen bu zıt düşünceler ve yergi dolu ifadeler yeni değildir. Jaspers'e göre felsefe, tarih boyunca çeşitli saldırılara maruz kalmış ve her fırsatta horlanarak, bir kenara atılmak istenmiştir. Bu konuda felsefeye saldıran en bilinen felsefe düşmanlarından biri kilise düşüncesi, diğeri de politik anlayış olmuştur. Baskıcı kilise düşüncesi felsefeyi, kişiyi Tanrı'dan uzaklaştırdığı, maddi dünyaya yönelttiği ve insan ruhunu baştan çıkarıp önemsiz şeylerle oyalayarak, bozduğu düşüncesiyle reddetmişken; politik anlayış ise filozofları, dünyayı değiştirip dönüştürecek daha önemli atılımlar yapmak yerine, onu sadece farklı şekillerde yorumlamakla yetindikleri için suçlamıştır (Jaspers, 1977: 53). Böylece iki anlayış da felsefeyi korkulacak bir alan biçiminde ortaya koyarak, onun tehlikeli bir edim olduğunu ilan etme yoluna gitmişlerdir (Jaspers, 1977: 53). İki anlayış için felsefe tehlikelidir, çünkü o, kurulu düzeni tehdit eder, insan ruhunu özgürlüğe çağırır, başkaldırı ve isyanı teşvik ederek insanı aldatır ve bu şekilde onu asıl görevinden alıkoyar (Jaspers, 1977: 53). Diğer bir anlatımla felsefe, bu anlayış biçimlerinin otoritelerini sarsacak nitelikte insan bilincini uyandırır. Bu nedenden dolayı da kilise ve politika gibi otoriteler, kendi otoritelerini korumak ve daimi olarak hüküm sürebilmek adına felsefenin adeta kökünü kurutmak ve böylece onu tamamen ortadan kaldırmak için her fırsatta ona saldırırlar (Jaspers, 1977: 53).

Peki, felsefe kendini bu saldırılara karşı korumak adına direnip, bunların asılsızlığını kanıtlayarak, kendi haklılığını öne sürebilir mi? Jaspers'in bu soruya yanıtı "hayır"dır. Çünkü ona göre felsefe, herhangi bir nedeni dayanak göstererek haklı olduğunu doğrulayamaz ve kendisine saldıranlara karşı mücadele ederek kendi varlığını ispatlayamaz; o sadece kendisini somut bir biçimde anlatarak bildirebilir. Bu da ancak onun bizzat insan tarafından yaşanılmasıyla mümkün olabilir, yani felsefenin kendisini somut olarak anlatması, onun insan tarafından yaşanılarak idrak edilmesi demektir. Zaten felsefenin varlığı da insanın varlığıyla ilişkili bir durumdur, çünkü felsefi edim, insan var

olduğundan beri var olan ve var olduğu süre boyuca da var olabilecek bir gerçekliktir. Bu nedenle Jaspers, felsefenin daima ve her yerde var olduğunu öne sürer. Öyle ki, ona göre felsefeyi reddeden, ona düşman olan anlayışlar bile, kendilerine yükleyebilecekleri her anlam için felsefeye başvurmak zorundadırlar (Jaspers, 2018: 13).

Ayrıca felsefî düşüncenin kökene dair olması gerektiğini öne süren Jaspers, bunun en somut ifadesini çocuklarda ve psikolojik hastalarda görebileceğimizi belirtir. Çünkü çocuklar ve psikolojik olarak rahatsız olan hastalar sıradan, kalıplaşmış düşüncelerden ziyade, düşüncenin konusu olan şeyin kökenine dair fikirler öne sürerler. Diğer bir anlatımla onlar, felsefî düşüncenin kökene dair olması gerektiği kabulüne uygun olabilecek düşünceler ortaya koyarlar. Çocuklardan bu tür düşünceleri sıklıkla duyduğumuzu ifade eden Jaspers, konuyla ilgili çeşitli örnekler de sunar. Söz konusu örneklerden biri çocuğun, kendisine dünyanın sabit, statik bir yapıda olmaktan ziyade, Güneş etrafında dönerek daima hareket halinde olan, dinamik bir yapıya sahip olduğunu anlatan kişiye karşı takındığı tavrı konu olan örnektir. Çocuk, karşıdaki kişinin dünyanın Güneş etrafında döndüğüne yönelik olan iddiasını reddeder, çünkü onun için asıl gerçeklik gözüyle gördüğüdür. Bu nedenle de o, dünyanın dönmediğini ve sabit olduğunu bizzat kendi gözleriyle gördüğünü öne sürerek, bu iddiayı reddeder. Bunun üzerine söz konusu iddiayı öne süren kişi, ona, o halde sen Tanrı'ya da inanmıyorsun, çünkü onu görmeyen de mümkün değil, der. Çocuk bu dönüt karşısında duraksayıp biraz düşündükten sonra, Tanrı'nın elbette var olduğunu, onun var olmadığı durumda bizim varlığımızın da imkânsız olacağını ileri sürerek cevap verir. İşte Jaspers'e göre örnekteki bu çocuk verdiği bu yanıtla felsefenin kökenine nüfuz edebilen bir düşüncüyü ortaya koymuştur. Çünkü bu çocuk her şeyin bir nedenin olduğunu, dolayısıyla varlığın kendiliğinden var olmasının mümkün olamayacağını fark etmiştir. (Jaspers, 1977: 48-49-50).

Bütün bunlar, yani felsefenin çocuklar ve psikolojik rahatsızlığı olan bazı hastalar tarafından bile ortaya konuluyor olması, felsefenin her yerde ve her durumda, daima var olduğunun birer kanıtı niteliğindedir. Bu nedenle Jaspers'e göre felsefeyi bırakmamız ve ondan vazgeçip kaçmamız mümkün değildir, çünkü biz her zaman felsefeyle iç içeyiz; şöyle ki, bizim birer ürünümüz olan siyaset, atasözleri, mitler ve hâkim kabullerin tamamında, her zaman felsefeyle karşılaşırız ve onlarda daima felsefeyi buluruz (Jaspers, 1981: 31). Diğer bir anlatımla, kişiliğimiz, öne sürdüğümüz fikirlerimiz, sergilediğimiz

her davranışımız, hatta çevremizde vuku bulan her şeyde felsefe vardır (Aydın, 2006: 11). Bu yüzden onu reddetme gibi yollara başvurarak, ondan kaçacağımızı düşünmemiz olanaksızdır. Hal böyle olunca, felsefeyi reddettiğini öne sürenler bile, aslında farkında olmasalar da, Jaspers’e göre felsefe yapmaktadırlar ve bu şekilde de onun varlığını teyit etmektedirler (Jaspers, 1981: 31).

Jaspers, “Felsefe insanın düşünerek, kendi varoluşunun bilincine vardığı her yerdedir” (Jaspers, 2010: 183) der, çünkü ona göre felsefe, daha o “felsefe” olarak adlandırılmadan önce de her yerdeydi ve hep vardı (Jaspers, 2010: 183). Yani, felsefe bir alan olarak bizim tarafımızdan keşfedilmeden önce de zaten vardı; biz sadece var olana bir isim verdik ve bu isim verme anından itibaren de onun doğmuş olduğunu kabul ettik. Ama aslında insanoğlu var olduğundan beri felsefe de vardı. Felsefenin başlangıç tarihi insanın var olmaya başladığı ana tekabül eder. Çünkü insanın uyanmaya başladığı her yerde ortaya ilk önce felsefe çıkar (Jaspers, 1977: 46). Düşünme yetisine sahip olan insanın öne sürdüğü her fikir doğru ya da yanlış, nasıl olursa olsun bir şekilde felsefeyle bağıntılıdır; dolayısıyla nerede insan tarafından öne sürülen bir yargı varsa Jaspers’e göre, felsefe de oradadır (Jaspers, 2010: 183).

Felsefenin her yerde ve her zaman var olması, onu bütün yönleriyle ortaya koyabilecek kapsamlı bir tanımın yapılmasını da zorlaştırmaktadır. Ancak bu zorluk, felsefenin hiçbir zaman tanımlanmadığı veya ona ait hiç bir tanımın olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü felsefenin her yerde olması ve çeşitli şekillerde tezahür etmesi, çok sayıda felsefe tanımının yapılmasını da beraberinde getirmiştir. Bu konuda Jaspers de felsefeyi bilinçli bir şekilde ele alıp tanımlamanın her zaman kendini yineleyen bir görev olduğunu belirtir (Jaspers, 2018: 12). Dolayısıyla her çağda felsefe tanımlanmış ve felsefenin mahiyetini açıklamak isteyenler ona dair çok farklı tanımlar geliştirmişlerdir. Söz gelimi İlk Çağ’da felsefe, konu itibarıyla varlığın bilgisi; amaç bakımından ölmeyi idrak etmek, mutluluğa ulaşmak ve tanrısal olana yaklaşıp ona benzemek; ihtiva ettiği anlam açısından ise her türlü sanat ve bilginin üstünde olan, bu nedenle de herhangi özel bir alanla sınırlandırılmayan mutlak bilim, gibi çeşitli açılarla tanımlanmıştır (Jaspers, 2018: 12). Aynı şekilde günümüzde de felsefe, asıl olanı kökende kavramak; aklımızı her zaman diri tutarak kendini gizleyen, algılanmaktan kaçan her şey karşısında uyanık olmasını sağlamak; asıl gerçekliği kendi iç etkinliğimizle sezmeye olanak tanımak,

şeklindeki tanımlarla açıklanmaya çalışılır (Jaspers, 1977: 52). Hal böyle olunca da felsefeye ait geçerli bir tanımdan ziyade, çeşitlilik arz eden bir tanımlar çokluğuyla karşılaşmış oluruz. Ancak Jaspers'e göre yapılan bu tanımlar felsefenin neyliğiyle ilgili doğru açıklamalar içermekle birlikte, hiçbiri tek başına onun nihai anlamını ihtiva edebilecek yeterlilikte değildir (Jaspers, 2018: 12). Çünkü yapılan her tanım, felsefenin sadece bir yönüne vurgu yapabilmekte ve bu nedenle de felsefenin asıl anlamını ortaya koyabilecek nitelikten uzak olmaktadır. O halde soru şu olmalı: Peki, Jaspers felsefeyi nasıl tanımlamaktadır ya da ona göre felsefe nedir?

Jaspers'e göre felsefeye atfedilebilecek mutlak bir tanım olamaz, çünkü onun tanımı yoktur (Jaspers, 2010: 267). Bu nedenle o, felsefeyi yolda olmak olarak tasvir eder. (Jaspers, 1981: 31). Ancak yolda olmak, yolun diğer ucunda kendisine hemen ulaşip elde ederek, sahip olabileceğim bir hakikatin beni bekliyor olduğu anlamında değildir. Yolda olmak, felsefenin mutlak bir tanımının olamayacağı düşüncesine paralel olarak, asıl hakikatin devamlı peşinde olmak demektir. Diğer bir anlatımla yolda olmak, hakikate doğru ilerlemek olmakla birlikte, öte yandan da onu hiçbir zaman elde edememek, hedefe ulaşamamak demektir (Aydın, 2006: 16). Çünkü eğer felsefe yolda olmak demek ise bu yolun sonuna varmak, asıl hedefe ulaşmak ve bu şekilde de yolu bitirmek demek, aynı zamanda felsefeyi de bitirmek anlamına tekabül eder. Bu nedenle felsefe yolda olmak demektir; ancak yolun sonuna ulaşarak, onu bitirmek anlamında değil, daima yolda olmak ve bu yolu hiçbir zaman bitirememek anlamındadır. Çünkü Jaspers'e göre her şeyi bütünüyle ve açık seçik olarak gördüğünü iddia eden bir kimsenin felsefe yaptığını öne sürmesi mümkün değildir (Jaspers, 1981: 132). Felsefe yapmak, sonu belli olmayan, bitmez tükenmez, adeta sonsuzluğa uzanan bir yolun yolcusu olmak demektir.

Bu da felsefe yoluna giren kişinin belirli bir hedefe ulaşamayacağını ya da girdiği bu yolun hiçbir zaman sonuna varamayacağını bile bile bu yola girmesi ve bulamayacağı bir şeyi bulmaya çalışması demektir. Diğer bir anlatımla bu yolda olmak, hakikate ulaşamayacağını, bulabileceklerinin daima geçici şeyler olacağını ve aldığı cevapların her zaman eksik olacağını bilerek yürümeye devam etmek demektir (Aktaş, 2015: 61). Bu durum da sorgulamayı ve soru sormayı beraberinde getirtir, çünkü sonu belirsiz bir yolda olmak, kişiyi zorunlu olarak sorgulamaya, içinde bulunduğu durum hakkında sorular sormaya teşvik eder. Ancak felsefede nasıl ki yolun sonuna ulaşmak, yolu bitirmek

mümkün değilse, aynı şekilde sorulan sorulara karşı kesin cevaplar elde etmek de kolay değildir. Çünkü felsefede cevaplardan ziyade sorular daha önemlidir ve her cevap da aslında bir soru mahiyetindedir (Jaspers, 2018: 11). Yani, felsefede sorulan her soruya verilen her cevap, yeniden soruya dönüşebilir niteliktedir. O halde felsefe yolda olmak demek sorularla, sorgulayarak, sonu gelmeyen sonsuz bir yolda olmaktır, diyebiliriz. Böylece Jaspers felsefeye atfettiği bu söylemle onun tanımını belirli bir kategoride sınırlamak yerine, onun mutlak bir şekilde tanımlanamayacağını altını çizmiş olmaktadır.

Jaspers'e göre bu yolda arayıcı olmak, bir arayış içinde olmak ya da anın huzurunu ve sükûnetini bulmak; felsefenin tanımı olarak kabul edilemezler (Jaspers, 1981:31). Çünkü felsefe kendi üzerinde ve yanında hiçbir şeyin varlığını kabul etmez ve kendisinin dışında başka herhangi bir şeyden de türetilemez (Jaspers, 2018: 11). Ayrıca felsefe, bir karardan yola çıkarak başka bir karara varmak için kullanılabilecek bir araç olarak da görülemez (Jaspers, 1981:31). Aksine o, yaşayan somut düşüncenin ortaya konulması, bu düşünce üzerine yoğun bir şekilde düşünülmesi, yani düşünce üzerine düşünme, diğer bir ifadeyle, refleksiyon yapmadır (Jaspers, 2018: 11). Dolayısıyla felsefi bir edimi idrak edebilmemizin yolu, onu kendi deneyimimizle, bizzat yaşamakla, derinliğine inmekle mümkün olabilir (Jaspers, 2018: 11). Diğer bir deyişle felsefe veya felsefi olan, öne sürülen birtakım içi boş ifadeleri onaylamaktan ziyade, düşüncede derinleşmek ve yaşayarak idrak etmekle anlaşılabilir.

Jaspers, felsefe yapmayı iç bağımsızlığın kazanılması için her koşulda mücadele etmek olarak tanımlar ve felsefe yapan kişinin bağımsızlığını da onun kendi fikirlerinin efendisi olmasından kaynaklanan bir durum olarak tasvir eder, çünkü ona göre bu kimse ne düşüncelerini dogmaların seviyesine indirger ne de onların buyruğu altına girer (Jaspers, 1981: 117-119). Yani, felsefe yapan kişinin bağımsızlığının kaynağı, onun hiçbir suretle öne sürdüğü düşünceleri mutlak gerçekler olarak kabul etmemesi ve onların egemenliği altına girmemesinden ileri gelir. O, özgür iradesiyle düşüncelerini kontrollü bir biçimde öne sürer ve onları kendi egemenliği altına alarak, onlara hükmeder. Dolayısıyla ortaya özgür bir felsefi edim koyabilmek ya da bağımsız bir biçimde felsefe yapabilmek için Jaspers'e göre, herhangi bir felsefe ekolüne bağlanmamak, hiçbir yargıyı

kesin ve yegâne doğru olarak kabul etmemek, aksine kendi fikirlerinin tek hâkimi olduğunun bilincinde olmak gerekir (Jaspers, 2010: 147).

Felsefe yapmakla iç bağımsızlığın kazanılabileceğini belirten Jaspers'e göre bu kabul, felsefe yapmanın bağımsızlığın sahip olduğu ve zuhur etmek için kullandığı bir araç şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü "Felsefe yapmak, bağımsızlığın okuludur, bağımsızlığın mülkü değil" (Jaspers, 1981: 125). Felsefe yapmakla bağımsızlık vuku bulur, gerçekleşir ve bu şekilde de felsefe yapan kişi bağımsız olur; ancak bu, felsefe yapmanın, sadece bağımsızlığın gerçekleşmesine olanak tanıyan bir araç olduğu anlamına gelmemelidir. Felsefe yapmakla sadece bağımsızlık pekiştirilir ve bağımsızlığın tezahür etmesine imkân tanınır.

Ayrıca felsefe yapmakla nasıl ki bağımsızlık kazanılabiliyorsa, felsefi bir yaşam sürmekle, felsefeyle ve ona uygun olarak yaşamakla da kişide farkındalık oluşur. Şöyle ki, felsefeye uygun yaşayan kişi, bu yaşam sayesinde içinde bulunduğu çevrenin kendisine varlığı için gerekli olan hiçbir şeyi sunmadığının farkına varır ve böylece kendi imkânlarından hareketle, çevrenin sunmadığını kendisi kurmaya çalışır (Jaspers, 2010: 148). Diğer bir anlatımla, kişi kendi çevresinden edinemediği her şeyi, felsefeye uygun bir şekilde yaşamakla fark eder ve onu elde edebilmek için çabalar.

Jaspers felsefi bir hayat sürmeyi, olumlu ya da olumsuz yaşanan her tecrübeyi ciddiye alarak onu unutmak yerine bizzat kendine mal etmek, güçlükler karşısında pes edip yılmak yerine üstesinden gelmek için direnmek ve bir sorunu o hallolur deyip bırakmak yerine onu aydınlatmak için çaba sarf etmek olarak tanımlar (Jaspers, 1981: 127). Yani, Jaspers'e göre felsefeye uygun yaşamak, hayattaki her türlü zorluğa karşı direnmek, her güçlüğü üstesinden gelmek ve onu çözebilmek için gayret etmek demektir. Zaten felsefi bir yaşam sürme isteği de, kişinin içine düştüğü karanlıkta, aşksız ve sevgisizlikte, iş hayatının dayattığı zorlukların içinde kaybolarak, kendini unutup gitmekte vuku bulur (Jaspers, 1981: 126-127).

Jaspers'e göre kişinin kendi benliğini unutmaması teknik dünyanın ortaya çıkarmış olduğu bir durumdur. Çünkü teknik dünya, insanı insan olma kimliğinden soyutlayarak, onu bir orada bir burada işe yarayan bir makine konumuna getirir (Jaspers, 2010: 149).

İşte insanı içine düştüğü bu unutulmuşluk ve kaybolmuşluk durumundan da sadece felsefe kurtarabilir.

Ayrıca Jaspers, felsefe yapmakla varlığımızın yeniden doğabileceğini ve her şeyin değerinin bu sayede ortaya çıkabileceğini öne sürer (Jaspers, 1981: 52). Çünkü ona göre felsefe yapmak, kendini yeniden keşfetmek ve kendi kendine yardım etmek için nihai yargıdır (Jaspers, 2010: 149). Felsefe her bireye kendi olabilmenin, kendi varlığının, varoluşunun bilincine varabilmenin yolunu açar, bu nedenle de Jaspers'e göre felsefeden ve felsefe yapmaktan vazgeçen birey, aynı zamanda kendi olmaktan da vazgeçmiş olur (Jaspers, 2010: 193). Diğer bir anlatımla felsefe, insanın kendi varlığını uyanık tutmasına yardımcı olarak, onun kendini gerçekleştirmesine ve kendi özünü bulabilmesine olanak tanır (Manav, 2016: 327).

Kısacası, Jaspers'in nazarında yapılacak bir felsefe, akademik kaygılardan ziyade, insanın kendi asıl varlığını ortaya koyabilmesine ve kendi varoluşunu gerçekleştirebilmesine yardım edebilecek nitelikte olmalıdır (Kaufmann, 1997: 24).

1.2.2. Felsefeyi Doğuran Başlıca Kaynaklar

Felsefe tarihinin metodik düşünce olarak 2500, ancak söylencesel olarak ise çok daha eskilere uzandığını belirten Jaspers, felsefenin kaynaklarını ortaya koymadan önce başlangıç ve köken kavramlarının birbirlerinden oldukça farklı oldukları konusuna dikkat çeker (Jaspers, 2010: 61). Ona göre başlangıç ile köken kavramları taşıdıkları anlamsal içerik bakımından tamamen birbirlerinden farklı kavramlardır, çünkü biz bir şeyin başlangıcı derken farklı bir şeyden, kökeni derken ise daha başka bir şeyden bahsediyoruz. Şöyle ki, başlangıç, tamamen tarihsel bir olgudur ve sonrakilere önceki çalışmaları aktararak geniş bir birikim sağlar; köken ise her zaman felsefe yapmaya sevk eden kaynak olma niteliğini taşımaktadır (Jaspers, 1981: 35).

Ancak insanı felsefe yapmaya sevk eden bu kaynak tek değil, aksine çok çeşitlidir. Jaspers bireyi felsefe yapmaya iten bu kaynakları; bir varlık karşısında şaşırarak ya da hayret etmek, bilgi karşısında kuşkulanan ve bireyin bir olay sonucunda sarsılarak kaybolmuşluk bilincine varması şeklinde sıralar (Jaspers, 2018: 51). Ona göre varlık karşısında duyulan hayretten soru ve bilgi; kuşkudan eleştirel tetkik ve açıklık; insanın

kaybolmuşluk bilincine varmasından ise kendi benliğine dair soru ortaya çıkar (Jaspers, 2010: 61).

Bir şeyler karşısında duyduğumuz şaşkınlık ya da hayret etme hali bizi araştırmaya, sorgulamaya, yani felsefe yapmaya teşvik eder. Çünkü bir şeyi sorgulamak ve araştırmak, merak duygusunu tahrik eden, kişide şaşkınlık yaratan, hayret uyandıran ve böylece onu felsefe yapmaya götüren bir şeylerin varlığını gerektirir. Kişi bu şeylerin kendisinde uyandırdığı tepki sayesinde sorgular ve felsefe yapmaya başlar. Söz gelimi, felsefe tarihinde *arkhe* olarak da ifade edilen varlığın ilk nedenine dair yapılan sorgulama ve bunun sonucunda doğan felsefe yapma edimi, filozofların varlığın nasıl var olduğuna yönelik içine düştükleri hayret etme veya şaşırma halinin bir tezahürüdür. İçine düştükleri bu hal onları, varlık nasıl var oldu? Kim tarafından var edildi? Ya da neyden meydana geldi? Gibi varlığın ilk nedeniyle, yani *arkhe* ile alakalı sorular sormaya, onu aramaya sevk etti ve bu arayış da felsefenin doğmasına neden oldu. Diğer bir anlatımla, ben bir şeyin varlığını sorgulamadan önce, onun varlığı karşısında bir şaşkınlık durumunu yaşarım ve varlığına hayret ederim. Daha sonra ise onun nasıl mümkün olabildiğini düşünmeye geçerek, varlığını sorgularım ve böylece ona karşı bir felsefe geliştirmeye başlarım. Bu nedenle Jaspers, varlık karşısında duyulan şaşırma halini, kişiyi felsefe yapmaya teşvik eden bir felsefe kaynağı olarak niteler. Ona göre, bir şey karşısında duyduğum şaşkınlık hali, beni o şey hakkında bilgi edinmeye sevk eder ve bu sayede de bilinmeyenin, gizil olanın bilincine varabilme imkânını bana sunar (Jaspers, 2010: 62). Daha açık bir ifadeyle, varlık karşısında duyulan şaşkınlık, bilinmeyen bir şeylerin var olduğunu idrak etmeme olanak tanır. Böylece bilinmeyene dair bilgiyi aramaya başlarım; ancak bunu herhangi bir şeye duyulan ihtiyaçtan dolayı değil, bunu bizzat bilginin kendisi için yaparım (Jaspers, 1981: 35), yani sadece bilgi için bilgiyi ararım.

Felsefe yapmayı bir tür uyanış olarak ifade eden Jaspers'e göre bu uyanış, var olanın ne olduğu, nereden geldiği gibi herhangi bir menfaat gerektirmeyen, ancak düşünce bakımından kişide bir tatminlik oluşturan sorularda görülür (Jaspers, 2010: 62). Böylece bu sorulara karşı alınan tatmin edici cevaplar sonucunda edinilen bilgiyle, kişinin içine düşmüş olduğu şaşkınlık hali de tatmin edilmiş olur ve bundan sonra felsefenin ikinci kaynağı olan kuşku durumu başlar.

Varlık karşısında şaşırıp hayret duymakla kişi, sadece üst üste yığılan bir bilgi bütünü elde edebilir, fakat bu bilgiler bu şekilde eksiktirler. Bu nedenle onlar işlenmeyi beklerler. İşte bu da ancak onlara karşı takınılacak kuşkulu bir tavırla mümkün olabilir. İçine düştüğü şaşkınlık durumu sonucunda edindiği bilgilerin kesinliğinden emin olmak isteyen kişi, bu bilgilere karşı kuşku duyar ve onların kesinliğini elde edebilmek için onlara kuşkuyla yaklaşır. Diğer bir anlatımla, ben sadece bir şeyler karşısında şaşırıp birtakım sorular sorarak ve bu sayede de bazı bilgilere ulaşarak felsefe yapmam; ben ayrıca bu bilgilerin bende uyandıracak kuşku sayesinde de felsefî bir edim geliştiririm, çünkü felsefe kuşkuyu da gerektirir. Nitekim Jaspers'e göre köklü bir kuşku olmadan felsefenin olabilirliğinden bahsetmek mümkün değildir (Jaspers, 2010: 63). Yığılan bilgiye karşı takınacağım kuşkulu tavırla onu işlerim ve bu tavır vasıtasıyla asıl kesinliğin nerede ve nasıl olduğunu öğrenirim ki, Jaspers'in nazarında da asıl önem arz eden konu budur (Jaspers, 2010: 63).

İnsanı felsefe yapmaya teşvik eden diğer felsefe kaynağı da bireyin içine düştüğü sarsıntı ve kaybolmuşluk halidir. Şüphesiz bireyin içine düştüğü bu durum da onun felsefeye yönelmesine ve felsefe yapmasına olanak tanır. Şöyle ki, birtakım nedenlerden dolayı bazı zorluklara ve olumsuzluklara maruz kalan birey, derin bir iç sıkıntısı yaşar ve kendisini bu durum karşısında aciz, yetersiz ve güvensiz hissederek kaybolmuşluğa, kendi benliğini yitirme durumuna sürüklenir. Daha sonra içine düştüğü bu kaybolmuşlukta bocalanan birey, bu durumdan çıkmak için bir kurtuluş yolu aramaya başlar. Bu durumdan kurtulma isteği ve kurtuluş yolu için arayış içine girmesi ise, onu içinde bulunduğu durumu sorgulamaya, onun üzerine düşünmeye, derin düşüncelere dalmaya sevk eder. İşte bireyin kurtulmak için arayış içine girerek derin düşüncelere dalması durumu, ona felsefenin kapılarını açar. Yani, bireyin içine düştüğü hüsrandan, kendini yitmişlik halinden kurtulabilmesinin yegâne yolu felsefe yapmaktan geçer. Çünkü felsefe yapmak, kurtuluşun diğer ifadesidir (Jaspers, 2018: 20). İçinde bulunduğu çaresizlik durumundan dolayı derin düşüncelere dalan birey, bu sayede felsefe yapmaya başlar. Nitekim Jaspers'e göre felsefe, insanda meydana gelen bir sarsıntıyla başlar ve bir hüsrandan yola çıkarak bir amaç arar (Jaspers, 1981: 40).

Böylece birey, varlık karşısında duyduğu şaşkınlık ve hayret etme durumu sonucunda bilgiye, bilgi üzerine yönelttiği kuşkulu bakışla kesinliğe ve kaybolmuşluk ya

da kendini yitmişlik halinden de, kendi varlığının bilincine ulaşır (Jaspers, 2010: 68). Bizi felsefe yapmaya iten bu üç kaynak, yani varlık karşısında duyulan şaşkınlık, bilgiye karşı takınılan kuşkulu tavır ve bir buhran sonucu içine düşülen kaybolmuşluk bilinci, Jaspers'e göre bitmez tükenmez, geçerli kaynaklardır; ancak yetersizdirler ve bu yetersizliğin giderilebilmesinin yolu da sadece iletişimden geçer (Jaspers, 1981: 41).

Felsefenin amacını varlığın kavranması, sevginin aydınlatılması ve dirliğin eksiksiz duruma getirilmesi olarak belirten Jaspers'e göre, felsefe bu amacına ancak iletişimle ulaşabilir (Jaspers, 1981: 43). Çünkü her felsefi edim kendini bildirmek, açıklamak ve duyurmak ister; bunun olanaklı hale gelmesinin tek yolu da başkalarına anlatılmak, yani iletişime girmekle mümkün olabilir (Jaspers, 1981: 43). Bu nedenle felsefenin ortaya çıkmasını sağlayan kaynaklara ek olarak, felsefenin vuku bulmasına imkân tanıyan söz konusu kaynakların birleştirici bir koşulu olan iletişimin varlığı da felsefenin var olabilmesi için şarttır. Jaspers'e göre her şey iletişim içinde gerçekleşir, bu yüzden felsefenin gerçekleşip tamamlanabilmesi için de iletişim gereklidir (Jaspers, 2010: 152).

1.2.3. Felsefe ve Bilim İlişkisi

Felsefenin ilk başlarda bilim olarak ortaya çıktığını ve bu şekilde anlaşıldığını ifade eden Jaspers'e göre, felsefenin gerçekten bilim olup olmadığı şeklindeki bir problemin öne sürülebilmesi için, ortaya çıkan yeni bilimlerin nasıl evrildiğini bilmek gerekir. Bilimler felsefeden ayrılıp, ondan bağımsız olarak gelişmeye başlamadan önceye değin felsefe, evrensel bir bilim olarak kabul edilirdi. Ancak Jaspers'e göre bilimlerin felsefeden ayrılmaya başlaması ve bunun bir tezahürü olarak yeni bilimlerin ortaya çıkmasıyla birlikte felsefenin çağı kapandı, bilimin genel geçerliliği ölçü alınarak felsefe yadsınmaya başlandı. Öyle ki artık felsefe; birtakım boş düşünceler geliştiren, kanıtlanamayan ve geçerliliği olmayan iddialarda bulunan, deney ve gözlemden bağımsız, somut olandan uzak, ortaya koyduğu bazı spekülasyonlarla insanı saptıran bir uğraş olarak görülmeye başlandı (Jaspers, 2010: 253).

Jaspers felsefenin bu durumunu müteakiben iki farklı görüşün ortaya çıktığını belirtir. Bunlardan ilki, felsefeye yönelik yapılan saldırıların haklılığını savunarak, onun bilime uygun olması gerektiği düşüncesiyle, felsefeyi bilimselleştirme yoluna başvurur.

Çünkü bu görüşe göre, bütün bilimler felsefeden ayrıldıkları, yani felsefeden geldikleri için felsefenin onlarla inkâr edilemez bir ortaklığı mevcuttur. Dolayısıyla felsefenin bu kopuş sonucunda kaybettiği değeri yeniden kazanabilmesinin yolu onlara göre, bilime uygun hareket ederek bilimselleşmesinden geçer. Felsefeyi bilimselleştirme amacını güden bu görüşün karşısında, onun barındırdığı kurgulardan ötürü bilim olmasının imkânsız olduğunu öne süren, onu tümünden reddeden ve yadsıyan ikinci bir görüş vardır. Bu görüşe göre ise felsefe bilim olamaz, çünkü o duyguya, sezgiye ve düşe dayalı olan; varlığın bilgisinden ziyade, kurgular ortaya koyan boş bir uğraştır. Bu yüzden onların nezdinde felsefenin bilimle ilişki kurmaya çalışması, bilim olmaya çabalaması yersiz ve beyhude bir çabadır (Jaspers, 2010: 254-255).

Bilim, bir yönleme göre ilerleyerek kesin olan ve genel geçerlik taşıyan savlar ortaya koyar; onda bitiş ya da son yoktur, aksine sonsuz olana doğru daimi bir ilerleyiş söz konusudur (Jaspers, 2010: 245). Bilim deney ve gözleme dayalı çalışır ve kanıtlanabilir olanı öne sürer. Bu nedenle araştırma konusu da her zaman somut olana yöneliktir. O, somut olandan yola çıkar ve somut veriler sunar. Bu da demek oluyor ki, bilim dünyada somut olarak gördüğü her şeyi konu edebilir niteliktedir (Jaspers, 2010: 245). Diğer bir anlatımla, bilim için büyük, küçük, uzak, yakın, nerede, nasıl ve ne olursa olsun herhangi bir yerde gerçekten varlık gösteren bir şey varsa, o şey ilgiye değerdir, önemlidir ve bu yüzden araştırma konusu mahiyetindedir (Jaspers, 2010: 256). Bu anlamda var olan ama bilimin ilgisine konu olmayan bir nesnenin varlığından söz etmek de mümkün değildir, çünkü gerçekten var olan hiçbir nesne bilimden saklanıp kendini gizleyemez (Jaspers, 2010: 257). Bilim daima somut bir gerçeklik arz edene, nesneye ve nesnel olana yönelir, bu yüzden araştırma konusu yaptığı her şeyi de bu minvalde nesneleştirir.

Bilimin çeşitli araştırma alanlarına ayrıldığını ve her araştırma alanının farklı bir araştırma konusuna yöneldiğini belirten Jaspers'e göre bilim, her zaman parçadan hareket ederek bütünü bilmeye yönelir, ancak hiçbir zaman bütünün bilgisini ortaya koyabilecek nitelikte değildir. Bu nedenle o, ne insanın ne de dünyanın bilgisini bir bütün olarak ortaya koyabilir. Dünyanın bütünlüğüne dair bir bilgi ortaya koyamaz, çünkü dünya Jaspers'e göre hiçbir bilginin konusu olamaz; konu edilen nesneler dünyadadır ve pekâlâ bilime konu edilebilirler, ancak dünyanın kendisi bilim tarafından bir bütün olarak konu edilip

bilinemez (Jaspers, 2010: 112). Bilim dünyayı bir bütün olarak bilebilme konusunda acizdir. Farklı alanlara ayrılan bilim her bir alanıyla özel ve sınırlı bir şeyi bilebilir, fakat onun dünyanın bütünlüğünü araştırıp ortaya koyabilecek bir alanı yoktur. O yalnızca dünyada var olan tekileri konu edinebilir ve bilebilir. Aynı şekilde bilim bu sınırlılığından dolayı insanı da bir bütün olarak konu edinip onun hakkında bir bilgi ortaya koyamaz. O, sadece kendi araştırma dalına karşılık gelen insanın her bir parçasını ayrı ayrı ele almakla bir bilgi ortaya koyabilir. Yani, insanı insan olarak değil, parçalayarak, söz gelimi; insanın fiziksel özellikleri, psikolojisi, toplumdaki yeri, biyolojisi gibi kategorilerden hareket ederek insana dair sınırlı bir bilgi ortaya koyabilir. Böylece insanın bütünlüğüne yönelik olmaktan ziyade, onun ya sadece biyolojisi ya sadece toplum varlığı olması ya da sadece psikolojisi hakkında bir bilgi sunabilir. Diğer bir anlatımla, insanın birtakım özelliklerine uygun olarak ortaya çıkan her bilim dalı, insanın sadece bu özellikleri hakkında bilgi verebilirler. Psikoloji bilimi, insanın sadece psikolojik özellikleri hakkında; fizyoloji bilimi, onun fizyolojisi hakkında; sosyoloji bilimi ise, sadece toplumsal bir varlık olduğu konusunda bilgi verir, fakat bu bilimlerin hiçbiri insanın bütünlüğüne dair bir bilgiyi bize sunma konusunda muktedir değildir (Jaspers, 2010: 101).

Dolayısıyla bilime, insan nedir? Şeklinde bir soru yönelttiğimiz takdirde duyacağımız cevap hiçbir zaman onun bütünlüğüne dair bir açıklama olmayacaktır. Duyacağımız şey, sadece insanın bir özelliğine ya da yönüne yönelik bir bilgi olacaktır. Aynı şekilde bilime, dünya nedir? Diye bir soru sorduğumuzda da yine dünyanın bütünlüğüne dair bir cevap duymamız mümkün olmayacaktır. Duyacağımız şey, sadece dünyanın içinde bulunan tekilerin bilgisi olacaktır. Çünkü bilim daima tekilden yola çıkar ve tekilden elde ettiği bilgiyi genele uygulamaya çalışır. Bu nedenle bilimin bize sunduğu bilgi tamamen tümevarımsal bir özellik taşıyan, tekil nesnelere yönelik sınırlı bir bilgidir.

O halde, diyebiliriz ki, bilim kesin ve genel geçer bilgi sunmakla birlikte, varlığın bütününe dair bir bilgi ortaya koyma konusunda yetersizdir, sınırlıdır. Bu sınırın belirmeye başlamasıyla da felsefe baş gösterir, yani felsefe bilimin sınıra varması sonucunda zuhur eder (Blackham, 2005: 52).

Jaspers'e göre bilim felsefenin ön koşuludur ve felsefe bilime sıkı sıkıya bağlıdır. Bu nedenle bilim olmadan felsefenin olabilirliğinden söz etmek imkânsızdır. Çünkü ona göre uzmanlık alanında gerekli ve yeterli bilgiye sahip olmayan ya da bilimsel bilgiyle herhangi bir alakası bulunmayan kişinin tam manasıyla bir felsefe ortaya koyması düşünülemez, aksine bu kimsenin ileri süreceği bir felsefe eksik ve yetersiz bir felsefe olmaktan öteye gidemez. Dolayısıyla felsefe yapacak olan kişinin doğru ve eksiksiz bir felsefe ortaya koyabilmesi için bilimi bilmesi de gereklidir (Jaspers, 2010: 263-264).

Felsefenin bilimin sınıra ulaşmasıyla başladığını ve bilim olmadan varlığının mümkün olamayacağını öne süren Jaspers'e göre ayrıca felsefe, yöntemsel davranarak bilimin yöntemleriyle bilgi elde etmeye çalışır. Ancak şöyle bir farkla, felsefede bilimdeki gibi kendisine yönelerek araştırma konusu yapılan bir araştırma nesnesi yoktur. Bilimde araştırma nesnesi olan şey, belirli bir varlığa sahip olan somut bir şeydir, çünkü bilimin konusu daima somut olana yöneliktir. Fakat felsefenin konusu sadece belirli bir varlığa sahip olan somut bir varlıkla sınırlı değildir. Onun konusu Jaspers'e göre evrenin kendisi de dahil olmak üzere, evrende var olan bütün nesneler, varlıklar ve hatta herhangi bir nesnesi olmayan bütün her şeydir (Jaspers, 2010: 265).

Bu da felsefenin bilime nazaran daha genel bir alana hitap ettiğinin ve böylece bilimden farklı olduğunun açık bir ifadesidir.

Demek ki, felsefe her ne kadar bilimle başlayıp onunla gelişse de ve ikisi her ne kadar birbirlerinden ayrılmaz olsalar da Jaspers'e göre, onların özdeş olduklarını öne sürmek de mümkün değildir, çünkü felsefe ne özel bir bilimdir ne de diğer bilimlerin bir toplamı niteliğindedir (Jaspers, 2010: 247). Bilimin doğruları genel geçerlik arz eder ve tektir; ancak felsefenin doğruları genel geçer olmadığı gibi, tek de değildir (Jaspers, 2010: 266). Bilimde inkâr edilemez bir kesinlik vardır, yani bilimin ortaya koyduğu doğrular herkes için aynı kesinliktedir; fakat felsefede bu tür bir kesinlik de söz konusu değildir, onun kesinliği daha ziyade, bir ikna olma durumundan ibarettir (Jaspers, 2018: 7-8). Bununla birlikte bilim daima ileriye dönük bir gelişim çizgisini takip eder; ancak felsefede bu anlamda bir ilerlemeden söz etmek bile, mümkün değildir. Jaspers bu farkı somutlaştırmak adına Platon ile Hippokrates'i örnek verir. Ona göre bilim söz konusu olduğunda Grek hekimi Hippokrates'ten oldukça ileri bir noktada olmamıza rağmen, konu felsefe olduğunda Platon'dan daha ileride olduğumuz iddia edilemez; biz sadece

Platon'un yararlanmış olduğu bilim itibariyle ondan daha ilerideyiz, felsefe konusunda değil, çünkü felsefe konusunda ona henüz ulaşmamış bile olabiliriz (Jaspers, 1977: 46-47; 1964: 7-8).

Böylece Jaspers'in nazarında felsefe, bilimin sahip olduğu genel geçerlikten, bilimsel kesinlikten ve ilerlemeye dönük bir gelişim sürecinden yoksundur (Jaspers, 2010: 53-54). Ona göre, bilim tek tek nesneleri konu alıp onlarla ilgilenirken, felsefe insanı insan olması sebebiyle ilgilendiren, bilimin asla kavrayamayacağı asıl gerçeğin derinliklerine nüfuz etmeye çalışarak, onu varoluşuyla ortaya koymaya çalışır (Jaspers, 2018: 8). Bu nedenle Jaspers'in tasarlamış olduğu felsefenin temelinde insanın bireyselliği vardır ve felsefenin temel amacı da insanın bu bireyselliğini tasvir etmektir (Akgün, 2017: 577). Ancak felsefe insanı konu aldığı zaman onu bilimi taklit etmeyecek şekilde, bir düşünce varlığı olarak ele almalıdır, çünkü bilimi taklide dayalı bir yaklaşım insanı asıl varlığından uzaklaştırır ve böylece onu diğer nesnelerden bir nesne haline getirerek nesneleştirir (Cevizci, 2012: 1146).

Anlaşılabacağı üzere, bilim ile felsefe arasındaki ilişkiyi bu şekilde ortaya koymaya çalışan Jaspers, bilimi tümünden yok sayarak bir kenara atma ve felsefeye ayrıcalık tanıyarak onu yüceltme niyetinde değildir. O, sadece felsefe ile bilim arasındaki ortak bağı belirtmek ve ikisi arasındaki farklılıkları ortaya koyarak, hem felsefenin hem de bilimin çizgisine netlik kazandırmak ve böylece ikisinin yönelebilecekleri konulara açıklık getirmek istemektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIKTAN VAROLUŞA DOĞRU İLERLEYİŞ

2.1. Varlığı Arayış ve Varlık Tarzları

Varlık sorunu, felsefenin ortaya çıkmasından bu yana, neredeyse bütün filozoflar tarafından irdelenen ve üzerine düşünülen temel sorunlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir filozof olarak Jaspers de varlığa yönelik bir ayrım yaparak varlık sorunuyla ilgilenmektedir. Ancak Jaspers'in varlığı nasıl ayırdığına geçmeden önce bu ayrımı anlaşılır kılmak açısından, onun felsefesinin temel konularından biri olan *kuşatıcı varlık* tan bahsetmek gerekmektedir.

Kuşatan ya da *çepeçevre kaplayan*, Jaspers felsefesinin büyük önem arz eden merkezi kavramlarından biridir. Fakat önemli olduğu kadar aynı zamanda anlaşılması güç olan bir kavramdır da. Öyle ki Jaspers bile, onu açıklamaya, onu açıklamanın ne kadar güç olduğunu belirtmekle başlamaktadır (Jaspers, 1981: 44).

Felsefenin varlık konusunda sorulan “bu nedir?” (Jaspers, 1981: 44) sorusuyla başladığını belirten Jaspers’e göre, dünyada gelip geçmekte olan pek çok varlık vardır. Dünyadaki bütün nesneler, canlı-cansız bütün varlıklar, yani dünyada bulunan her şey vardır ve var olan bütün bu varlıklar gelip geçmektedirler. O halde soru şu: Peki, bütün bu varlıklar gelip geçmekte ise her şeyi bir arada tutan, temellendiren ve her şeyin kaynağını teşkil eden asıl varlık nedir? Jaspers’e göre bu soruya verilen cevaplar felsefe tarihi kadar eski ve çok çeşitlidir. Söz gelimi felsefe tarihinde ilk filozof olarak kabul edilen Thales’in bu soruya cevabı “su” olmuştur. Çünkü ona göre her şeyin kaynağında su vardır ve her şey sudan meydana gelmiştir. Yine Thales’ten sonra, söz konusu kaynağı ateş, hava, ruh, belirsiz olan (apeiron), madde ve hatta atom şeklinde niteleyen birçok filozof daha olmuştur. Asıl varlığın ne olduğu ile ilgili verilen bu yanıtların birer tezahürü olarak da her şey maddedir ve maddeden oluşmuştur diyen materyalizm, evrenin tamamının ruhla dolu canlı bir yapıda olduğunu iddia eden hiloizim ve her şeyin ruhtan oluştuğunu, ruhtan vuku bulduğunu öne süren spiritüalizm gibi, çeşitli dünya görüşleri ortaya çıkmıştır. Fakat Jaspers’e göre konuyla alakalı ortaya çıkan bu görüşlerin ve

verilen bu cevapların hiçbirisi kendi ileri sürdüğü fikrin mutlak hakikat olduğunu kanıtlayamamıştır. Çünkü hiçbirinin düşüncesi mutlak hakikat olabilecek nitelikte değildir (Jaspers, 1981: 44-45).

Jaspers'e göre varlık hakkında öne sürülen bütün bu cevapların ve bu cevaplara bağlı olarak ortaya çıkan bütün bu görüşlerin ortak noktası; hepsinin de asıl varlığın ne olduğu sorusunu, dünyada mevcut olan belirli bir varlığı esas alıp, ondan yola çıkarak açıklamaya çalışmaları ve böylece onu karşıda duran bir nesne, kendisine yönelinen bir konu olarak görüp, bu şekilde anlamış olmalarıdır (Jaspers, 2018: 23-24). Bu nedenle Jaspers'e göre verilen bu cevapların hiçbirisi asıl varlığın mahiyetini ortaya koyabilecek nitelikte değildir. Çünkü bunların tamamı mutlak olan asıl varlığı ortaya koyabilmek için yola çıkarlar ancak sürekli izafi olandan, yani varlığını ve var olmasını başka bir varlığa borçlu olan geçici varlıktan hareket ederek kendileriyle çelişirler ve bu şekilde de asıl varlıktan tamamen uzaklaşırlar. Dolayısıyla onların gerçek varlık dedikleri şey, bilincin karşısında duran, bilincin yöneldiği bir konu olarak bütünüyle nesnel olanla sınırlı kalmaktadır.

Düşüncemizin konusu olan ve kendisinden söz ettiğimiz, bizim dışımızda bulunan bir şey, bizim bir özne olarak kendisine yöneldiğimiz bir nesnedir. Öyle ki, düşüncemize konu yaptığımız her özne bile, kendisine yöneldiğimiz bir nesne olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla eğer, bizzat kendi varlığımızı kendi düşüncemize konu yaparsak, bu durumda biz hem düşünen bir özne hem de düşünülen bir nesne oluruz demektir. Böylece düşünce ya da bilinç kendisini konu edindiği için özne; ancak kendisine konu olduğu, yani konu edilen olduğu için ise nesne olmuş olur. İşte Jaspers, düşünen varlığın bu temel durumunu “özne-nesne kopuşu” olarak adlandırır. Ona göre uyanık ve bilinçli olduğumuz sürece bu durumun içinde bulunuruz. Kendimiz de dahil olmak üzere, neyi nasıl düşünürsek düşünelim düşündüğümüz şey, düşüncemizin konusu olması itibarıyla daima nesnel bir konudur ve bu yüzden de biz daima bu kopuşun içinde bulunuruz. Diğer bir anlatımla düşüneceğimiz ya da düşüncemizin konusu olan şey, ister algılanabilen somut bir gerçeklik, ister matematiksel ifadeler gibi soyut idealar, isterse de hayal ürünü bir şey gibi var olması mümkün olmayan bir şey olsun, hepsi de düşüncemizin yöneldiği bir konu olarak karşımızda bulunmaktadır. Demek ki, somut

soyut ne olursa olsun devamlı bir şeyleri düşüncemizin konusu yaparak onun hakkında düşünürüz ve bu nedenle de sürekli bu kopuşun içinde bulunuruz (Jaspers, 2010: 71-72).

Özne-nesne kopuşun her an mevcut olması, varlığın bütünüyle ne sadece nesne ne de sadece özne olabildiğinin, aksine ikisi arasında vuku bulan bu kopuş sonucunda zuhur eden *kuşatıcı varlık* olduğunun bir ifadesidir (Jaspers, 1981: 45). Jaspers'e göre eğer dünyada var olan görüntülere dikkat edip görünüş alanına çıkan olayları gözlemlersek, varlığın sonlu nesnelerde ve dünyamızın içinde vuku bulan sınırlı olaylarda olmadığını, aksine onun var olan bütün nesnelerin, vuku bulan bütün olayların ötesinde, özne-nesne kopuşunu aşan, kuşatıcı varlık olduğunu idrak ederiz (Jaspers, 2010: 76). Yani Jaspers'in kuşatıcı aslında Kant'ın *numen*² olarak adlandırdığı alan gibi; her türlü fenomenin arkasında bulunan, hiçbir görüye sahip olmayan ve bu nedenle de nesnel bakışla bilinebilmekten tamamen uzak olan bir varlıktır (Magill, 1992: 70).

Jaspers'e göre bilincimize konu edindiğimiz her türlü nesnel varlık, bilincimize konu olmakla kuşatandan doğarak bize gelir ve bir özne olarak bizim kendimiz de yine kuşatandan çıkarız. Dolayısıyla nesnel varlık daima bizim için belirli olan bir varlıktır, çünkü o, her zaman bilincimize konu olabilir niteliktedir. Ancak kuşatıcı varlık, hiçbir zaman nesnel varlık gibi kendisine yönelebileceğimiz açık seçik bir konu olmadığı için bilincimize daima karanlık olarak kalır. O, ne bir konu olarak ele alınabilir ne de ona bir konu olarak yaklaşılabılır. Konu olarak ele alınmak kuşatıcı varlığın özüne tamamen aykırı bir durumdur. Öyle ki, onu felsefi bakış açısıyla konu edinmek bile mümkün değildir, çünkü Jaspers'e göre felsefede kuşatıcı varlığı bir konu olarak ele almaya çalışmak, mahiyeti itibarıyla konu olmayanı yeniden konu yapmak demektir. Yani hangi bakış açısıyla olursa olsun, ister nesnel ister felsefi bakış açısıyla, kuşatıcı varlığı konu edinmek onunla tamamen çelişen bir durumdur. Onun nesnel olan gibi konu olması ve doğrudan bilinmesi mümkün değildir, o sadece özne olarak ben ile konu olarak yöneldiğim nesne arasında vuku bulan kopuşla görünüşe çıkabilir. Bu nedenle kuşatıcı varlık daima görünenin arkasında durur ve gerçekleşen bu kopuş sayesinde kendisini

² Kant, nesnel olarak düşünülebilen, somut bir gerçekliğe tekabül eden görüngüleri fenomenler, buna mukabil her türlü görülebilen somut gerçeklikten ve nesnel olandan uzak, sadece zihnin nesneleri olan ama yine de duyusal olmayan bir sezgiyle verilebilen olanı ise numenler olarak adlandırır (Kant, 1993: 159).

göstererek görünüş alanına çıkar, ancak yine de Jaspers'e göre o, her zaman kuşatıcı varlık olarak kalır (Jaspers, 2010: 72-77).

Özne-nesne kopuşu sonucunda ortaya çıkan kuşatıcı varlık, daima düşünülmüş olmanın içinde kendini gösterir, fakat açık seçik bir biçimde bizzat kendisi olarak değil, varlığı çepeçevre kuşatan olarak kendini gösterir ve görünür (Jaspers, 1981: 46). Diğer bir anlatımla kuşatıcı varlık, herhangi bir görüye sahip olmayan, ancak saf olarak düşünülebilen varlıktır (Erdem, 2005: 567). Onun diğer nesneler gibi somut bir görüsü ya da varlığı söz konusu değildir. O sadece bir idedir.

Özne-nesne kopuşun; akıllı bir varlık olarak nesnelere, canlı bir varlık olarak çevreye ve varoluş olarak ise Tanrı'ya yönelme biçiminde, üç farklı şekilde ortaya çıktığını belirten Jaspers, kuşatıcı varlığın da özne-nesne kopuşun bu üç türünün sonucunda üç farklı tarzda tezahür ettiğini öne sürer (Jaspers, 2018: 26-27). Bunları da dünya (nesnel varlık), insan (ben varlık) ve Aşkın Varlık (Tanrı) şeklinde sıralar (Jaspers, 1981: 48; 1971: 20; 2001: 16). Yani kuşatıcı varlık dünya, insan ve Aşkın Varlık olmak üzere üç farklı varlık tarzını kapsar (Bochenski, 1997: 220).

Dünya ve Aşkın Varlık bizi kuşatan varlıklarken, insan ise bizi oluşturan kuşatan varlık türüdür. Bu da, asıl varlığın ne olduğu sorusunun cevabı, bu kuşatan varlık türlerini aydınlatmakla mümkün olabilir demektir. Çünkü eğer asıl varlık özne-nesne kopuşuyla vuku bulan kuşatıcı varlıksa ve kuşatıcı varlık da dünya, Aşkın Varlık ve insan olmak üzere üç türlüyse, o halde asıl varlığın ne olduğu da, ancak bu üç kuşatan türünün açıklanmasıyla bilinebilir, anlamına gelmektedir (Jaspers, 2001: 16-30).

Jaspers sırasıyla *Felsefi Dünya Yönelimi* (Philosophische Weltorientierung), *Varoluş Aydınlanması* (Existenzerhellung) ve *Metafizik* (Metaphysik) olmak üzere üç ciltten oluşan *Felsefe* adlı başyapıtının her bir cildini kuşatıcı varlığın söz konusu bu varlık tarzlarının her birini açıklamaya ayırır (Reneaux, 1994: 46-47). Böylece ilk cildini dünyaya, ikinci cildini insana ve üçüncü cildini ise Aşkın Varlık'a hasreder.

Çalışmamızın kapsamı açısından Jaspers'in kuşatan olarak nitelediği bu üç varlık tarzından dünyayı detaylarıyla burada ele almaya çalışacağız. Ancak diğer iki kuşatan olan insan ve Aşkın Varlık'ı ilerleyen bölümlerde daha detaylı bir şekilde ele

alacağımızdan burada sadece onların Jaspers tarafından birer kuşatan olarak nitelendirildiğini belirtip konuyla alakalı gerekli bilgileri vermekle yetineceğiz.

İlk cildini, yani *Felsefi Dünya Yönelimi* cildini dünyayı ve dünyanın içinde var olanları açıklamaya ayıran Jaspers, dünyayı bir *kuşatan varlık* olarak tasvir eder (Jaspers, 1971: 20; 2010: 350). Kuşatan olarak o, hem bizi hem de içindeki bütün nesneleri kuşatır. Jaspers'e göre dünya bizi kuşatır, ancak bizi yaratmak anlamında oluşturmaz, o bizden bağımsız ve bizim dışımızda olan, biz olmasak da yine var olan, içinde bulunduğumuzdan dolayı bizi kapsayan kuşatandır (Jaspers, 2001: 16)

Dünyanın içinde sayısız nesne vardır ve nesne olmaları dolayısıyla da bilimin konusunu oluştururlar. Ancak, bir önceki konuda da değindiğimiz gibi, dünya, varlığı itibarıyla ne bir nesnedir ne de bilimin konusu olabilir. Benim bilincim, karşısında konumlanan bir nesne misali dünyayı konu yapıp ona yönelemez. Çünkü dünyanın nesnel bakış açısıyla bütünüyle bilinmesi olanaksızdır. Jaspers'e göre ne dünyayı bir bütün olarak bilebilecek bir bilim ne de herhangi bir bilim tarafından öne sürülebilecek bir dünya tasarımı mevcuttur; dolayısıyla ona göre ortaya konulan her dünya tasarımı dünyanın bütünlüğüne yönelik olmaktan ziyade, sadece dünyandan bir kesit niteliğindedir (Jaspers, 2010: 112). Yani dünya hakkında öne sürülen tasarımların her biri dünya ile alakalı bir görüş bildirebilir ve bir dünya tasvir edebilir, ama bu hiçbir zaman dünyanın kendisi değildir (Reneaux, 1994: 47).

Nesne olmayan, bu nedenle de bilim konusu yapılamayan, hiçbir biçimde varlığı hakkında bütüncül bir bilgiye ulaşılamayan ve hiçbir tasarımı bulunmayan kuşatan olarak dünya, nasıl nitelendirilebilir?

Kant dünyanın nesne olmaktan ziyade, bir ide olduğunu anlamıştır, diyen Jaspers bu konuda Kant'ı referans gösterir ve dünyanın bir nesne değil, aksine Kant'ın belirttiği gibi, sadece bir ide olduğunu öne sürer (Jaspers, 1971: 19-20). Bunu o, “Dünya bütün olarak, bir nesne değildir, bir fikirdir” (Jaspers, 2001: 16-17) şeklinde belirtmektedir. Dünyanın bir nesne olmaması, daha doğrusu bir ide olması da onu nesnel olana uygun yöntemlerle bilmemizin mümkün olmayacağı demektir. Dolayısıyla bizim dünya hakkında bilebildiğimiz her şey, aslında dünyanın içinde var olan nesnelere dairdir, dünyanın bizzat kendi varlığına değil. Jaspers bunu “dünyadaki her şeyi bilebiliriz,

dünyayı asla” (Jaspers, 1971: 20) diyerek ifade eder. Ona göre biz dünyayı bir bütün olarak bilemeyiz, eğer bilebileceğimizi varsayarak hareket edersek de içinden çıkılamayacak çözümsüz antinomilere düşmüş oluruz (Jaspers, 1971: 20).

Demek ki dünya, araştırma konusu olabilen ve bilim tarafından bilinebilen sayısız nesneyi barındırmakla birlikte, kendisi bir bütün olarak bilinebilme konusunda tamamen gizil bir yapıdadır; o sadece kendisini, araştırma konusu olan varlıklarla dolaylı olarak bildirir, fakat hiçbir zaman bu varlıkların herhangi birinde kendisini bir bütün olarak takdim etmez (Magill, 1992: 73). Bu nedenle de her türlü bilimsel yaklaşıma asıl anlamı belirsiz kalır. Diğer bir anlatımla hiçbir bilimsel yaklaşım onun asıl anlamı hakkında bir bilgi ortaya koyamaz ve varlığının bütünlüğü hakkında kesin bir bilgi sunamaz. Bilimin dünyaya dair bütün bilgisi, dünyada var olan nesnelere yöneliktir. O, dünyayı bir bütün olarak bilmek ve açıklamak ister, ancak edindiği her bilgi, ortaya koyduğu her açıklama her zaman dünyada mevcut olan tekil nesnelerin bilgisinden ibarettir. Yani bilimin konu yaptığı şey, dünyanın kendisi değil, dünyanın içinde var olan nesnel varlıklardır (Jaspers, 2010: 112).

Jaspers’e göre uygulamada karşımızda duran, insanlarla karşıt durumda bulunan, zaman ve mekânda bir yer işgal eden, düşünce konusu olabilen soyut somut her şey, nesnel varlık kategorisine girmektedir. Ona göre bu varlığı, yani nesnel olanı biz, günlük ilişkilerde, yaptığımız işlerde, her türlü teknik kuruluştaki, yönetimlerde ve yöntemsel teşkilatlarda tanıyıp öğreniriz (Jaspers, 1981: 87).

Jaspers bu varlık kategorisini insan varoluşu ile Tanrı’dan tamamen farklı, Tanrı ile varoluş arasında yitici bir varlığı olan varlık şeklinde niteler (Jaspers, 2010: 115). Çünkü nesnel varlık bu iki varlık tarzına tamamen aykırı olarak, gelip geçici olan, insan düşüncesinin en belirgin konusu olarak bilimlerden ele alınıp açıklanabilen bir niteliğe sahiptir. Yani nesnel varlık denildiğinde bilimin, bilmenin ya da daha kapsamlı bir ifadeyle tanımanın ve temsil etmenin konusunu teşkil eden her şey anlaşılmalıdır (Reneaux, 1994: 46). Çünkü bilimin yönelip bilgi konusu yapabileceği her şey, nesne veya nesnel olmak zorundadır (Blackham, 2005: 51). Dolayısıyla söz konusu bu varlığı biz, bilimin eğilip irdelediği, bilme konusu yaparak kendisiyle ilgili bir bilgi sunabildiği, dünyada somut bir gerçekliğe sahip olan ve insan bilincinin karşısında bulunan varlık olarak niteleyebiliriz.

Nesnel varlıkla alakalı bütün bu açıklamalardan çıkarabileceğimiz temel sonuç, daha önce de atıfta bulunduğumuz, Thales ve onun gibi varlığın kaynağına yönelen İlkçağ filozoflarının *arkhe* ya da ilk neden olarak ifade ettikleri ve varlığın ne olduğu hakkında öne sürülen dünya görüşlerinin asıl varlık dedikleri şeyin, Jaspers’de karşılığının nesnel varlık olduğudur. Çünkü Jaspers’in de belirtmiş olduğu gibi, bu filozofların ve dünya görüşlerinin varlığın temel kaynağı olarak ortaya koydukları şey, daima karşıda duran bir nesne, kendisine yönelinen bir konu şeklindedir.

Ancak varlık nesnel varlıkla sınırlı değildir ve onunla bütün varlık tarzları tükenmez, çünkü bu varlık tarzının karşısında bulunan, ona yönelen her zaman bir ben veya insan da vardır (Akarsu, 1994: 200-201). Yani Jaspers’in felsefesinde yer alan diğer varlık tarzı, onun kuşatan olarak da tanımladığı ben varlık, özne (süje) ya da insandır. Kuşatan olarak insan, nesnel olarak adlandırılan varlığın karşısında bulunan ve mahiyeti itibariyle ona tamamen zıt olan varlıktır. O, nesnel olandan farklı olarak, sorar, sorgular ve sorduklarına cevaplar arar. Bu nedenle de Jaspers’e göre insan, evren üzerine bilgisi olan ve evreni araştırabilen tek varlıktır (Jaspers, 1995: 45). İnsan bilen ve bilmek için araştırmalar yapan bir varlık olduğu için de nesnel varlığı bilme konusu yapabilir ve onu araştırabilir. Ancak kendisi hiçbir zaman nesnel varlık gibi bilim ve araştırma yoluyla bir bütün olarak bilinemez, çünkü ona yönelik yapılan her bilimsel araştırma tıpkı dünyada olduğu gibi, onunla ilgili sadece sınırlı bir bilgi ortaya koyabilir, onun bütünlüğünü asla (Jaspers, 2018: 55).

Özetle, nesnel varlık bilimin ve bilmenin konusu yapılabilirken, ben varlık ya da insan bilimi ve bilmeyi yapan varlıktır. Bu özelliği dolayısıyla da nesnel varlığı bilen varlıktır.

Bu varlık tarzlarının dışında Jaspers’in öne sürdüğü ve kuşatanın bir tarzı olarak kabul ettiği başka bir varlık daha vardır. O da Aşkın Varlık ya da kendinde varlık dediği varlıktır. Aşkın Varlık diğer iki varlığı aşan, onların ötesinde olan varlıktır. O, nesnel varlık gibi, bilimin ve bilmenin konusu yapılarak bilinemez. Onun varlığı ancak var ettiği ve kendisine varlık kazandırdığı insan tarafından hissedilebilir (Jaspers, 1981: 77).

Bilimsel araştırma yoluyla bilinen, bilgi konusu olan nesnel varlık; sorgulayan, araştırma yapan ve araştırmaları sonucu bilgi elde eden, bilen insan ya da ben varlık; bu

iki varlığın ötesinde bulunan, onları aşan Aşkın Varlık. Varlığın bu üç tarzı hiçbir suretle birbirine indirgenemez, çünkü bu varlıkların üçü de var olmak için birbirlerini gerektirirler (Blackham, 2005: 63). Şöyle ki, insan olmadan ne bilmenin konusu olarak bilinebilen nesnel varlık bilinebilir ne de bütün bilimsel yaklaşımların dışında kendisini sadece insana bildiren Aşkın Varlık hissedilebilir. Aynı şekilde Aşkın Varlık olmadan insanın var olması da mümkün değildir, çünkü insan Aşkın Varlıktan dolayı vardır (Jaspers, 2010: 351).

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, ben varlık olarak insanın varlığı, hem nesnel varlık hem de Aşkın Varlık için gereklidir. Çünkü o olmadan nesnel varlık bilinemez ve Aşkın Varlık hissedilemez.

Ancak belirtmek gerekir ki, Jaspers'in söz konusu bu varlık tarzlarından üzerinde ısrarla durduğu ve felsefesinin merkezine yerleştirerek her daim vurguladığı varlık tarzı hiç şüphesiz ben varlık, yani insandır.

2.2. İnsan Nedir?

Felsefeden bilime, bütün alanlar insanı açıklamaya ve anlamlandırmaya hasredilmiştir. Dolayısıyla tarih boyunca insan her türlü incelemenin yegâne konusu olarak görülmüş ve varlığı hakkında çeşitli görüşler öne sürülmüştür. İnsanın nasıl bir varlık olduğu, diğer varlıklar arasındaki yeri, uğraş alanları, ilgileri, dünyadaki konumu, tepkileri ve yaratılışı gibi insanla alakalı temel konular daima ilgiye şayan olarak görülmüş ve açıklanmaya çalışılmıştır. Felsefesinde insana geniş bir yer ayıran Karl Jaspers de insanın asıl değerini ortaya koymak ve onun varlığını aydınlatmak adına çeşitli görüşler öne sürmüştür ve böylece felsefe tarihinde insanın asıl mahiyetini açıklama konusunda, büyük bir yankı uyandırmıştır.

Jaspers, insana dair fikirlerini beyan etmeden önce insanın nasıl bir varlık olduğu ile ilgili öne sürülen birtakım tarihi görüşlere değinir. Bu konuda ona göre insanın ne olduğu ve nasıl bir değer taşıdığı yönünde yapılan ilk tespit, “varlıkların hiyerarşisi” olarak bilinen görüşle olmuştur. Meleklerin en tepede hayvanların en aşağıda bulunduğu bu hiyerarşide insanın yeri, melekler ile hayvanlar arasında, yani ikisinin ortasındadır. Ancak ne hayvan ne de melek olan insan, her iki varlığa hem yapısından dolayı biraz

yakın hem de bu iki varlığın sahip olmadığı kimi özelliklere sahip olduğundan onlardan daha üstün bir konumdadır (Jaspers, 2001: 48-49). İnsana dair ikinci yaklaşım ise, insan varoluşunun taşıdığı anlamı, onun içinde bulunduğu konumla sınırlandıran ve onu bu çerçevede anlamaya çalışan yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre insanın içinde bulunduğu temel konum, aynı zamanda onun varlığının da temel bir işareti durumundadır. Bu nedenle de söz konusu yaklaşımı benimseyenlerin nezdinde insan, öncesini veya sonrasını bilen bir varlık olmaktan ziyade, sadece içinde bulunduğu ve yaşamakta olduğu şimdiyi ve şimdiki anı bilen bir varlık olarak görülür. İnsanla alakalı bu iki düşüncenin dışında, insanın ne olduğunu hem yitikliğiyle hem de yüceliğiyle birlikte açıklayan bir başka görüş daha vardır. Burada insan, ne sadece yüce ne de sadece düşkün bir varlıktır. O, bu iki özelliği de kendinde barındıran, her türlü zaafı ve üstün niteliğiyle bir bütün olarak ele alınır. Jaspers'e göre insana dair bu bakış, daha çok Batı tarihinde karşımıza çıkar ve bunun en bariz örneği de Eski Yunanlılardır. Çünkü Eski Yunanlılar insana tam da bu tasarıma uygun bir biçimde yaklaşmış ve onu bu tasarıma uygun olarak anlamışlardır. Onlara göre belirsiz bir kadere terk edilen insan, ölümlü bir varlık olması itibariyle asla ölümden kaçıp kurtulamaz; o, tıpkı bir yaprak misali solup gitmeye mahkûmdur, bu nedenle de ölüm insani bir sınırdır ve bu sınırın unutulması da büyük bir günah demektir. Ancak buna rağmen yine de onların nazarında insan, yaratılan bütün diğer varlıkların en yücesi ve en üstün olanıdır da. Yani insan, sadece ölümlü olması dolayısıyla yok olup gidecek olan bir varlık değildir, o aynı zamanda taşıdığı kimi özelliklerden ötürü diğer yaratılanlardan daha üstün olan bir varlıktır da (Jaspers, 2001: 48-49-50).

Jaspers'in insana yaklaşımı bütün bu görüşlerden oldukça farklıdır. Onun felsefesi her şeyden önce insanın kendi gerçek varlığını arayışın felsefesidir (Erdem, 2003: 174; 2014: 91). Onun anlayışında insan, kendi varlığını bizzat kendisi oluşturur. İnsanın varlığı önceden ve ondan bağımsız bir şekilde verilmiş değildir. Dolayısıyla Jaspers'in felsefesinde mutlak bir insan tanımı da yoktur. Onun felsefesinde insan, yukarıda öne sürülen bütün görüşlerin aksine, her türlü tanımdan ve belirlenmişlikten uzak bir varlıktır. O, ne meleklerin en tepede, hayvanların en aşağıda bulunduğu bir hiyerarşinin orta noktasında yer alan bir elemandır ne de sadece bulunduğu konum itibariyle önem arz eden bir varlıktır. Ayrıca o, yüce ve düşkün özellikleri aynı anda kendisinde barındıran zıtlıkların bir sentezi niteliğinde de değildir. Jaspers'in felsefesinde insan, bütün bu

tanımların ötesinde ve her şeyden önce bir kuşatandır (Jaspers, 1971: 20). Kuşatan olarak o, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, evren üzerine düşünebilen, bilgisi olan ve evrene dair araştırmalar yaparak evreni bilen olağanüstü bir varlıktır (Jaspers, 1995: 45).

Jaspers'e göre insana araştırmanın konusu ve hiçbir araştırma ile erişilemeyen özgürlüğün varoluşu olmak üzere iki farklı açıdan yaklaşılr (Jaspers, 1981: 75). İlkinde insanı bir nesne olarak görür ve ona bu minvalde yaklaşılr; ancak ikinci durumda nesnel olan her türlü yaklaşımdan tamamen uzak, kendisinin bilincine varan ve böylece insan olduğunu idrak eden insanın bizzat kendisinden bahsederiz (Jaspers, 2018: 55). Bu da insana iki farklı kaynaktan yönelebiliriz demektir. Yani araştırmaya konu olan insan ile özgürlüğün konusu olarak insanı iki farklı kaynaktan idrak ederiz. İlki bilince dayanırken, ikincisi inancın temel bir özelliğidir (Jaspers, 2001: 62). Daha açık bir anlatımla, araştırma konusu olarak insana yöneldiğimizde onu bir nesne olarak ele alıp değerlendir ve bu değerlendirme işlemini de tamamen bilinç vasıtasıyla gerçekleştiririz; burada o, bilincin karşısında duran ve bilincin yöneldiği bir nesnedir sadece. Fakat özgürlüğün varoluşu, yani özgür bir ben olarak insana yaklaştığımızda ise, onu araştırma konusu olabilen bir nesne misali incelemekten ziyade, tamamen insan olması dolayısıyla ele alır ve bu şekilde anlarız. Bunu da bilincin aksine, yalnızca inançla yapabilir ve bu sayede onun asıl varlığını idrak edebiliriz.

Bu noktada “insan nedir?” sorusunu insan, bedeni itibariyle fizyoloji, ruh varlığı olarak psikoloji ve toplumsal bir varlık olması dolayısıyla ise sosyoloji tarafından incelenilir (Jaspers, 2010: 101) şeklinde yanıtlayan Jaspers, bilimlerin insana bir araştırma konusu olarak yaklaşılrken onu parçalara ayırarak bütününden nasıl soyutladıklarını ortaya koymak ister. Ona göre insanı bu şekilde, yani bir araştırma konusu olarak ele aldığımız sürece, onu sadece diğer varlıkların doğası gibi bir doğa olarak bilebiliriz (Jaspers, 1981: 75). Bu da onun asıl varlığı hakkında bilgi edinebilmemizi olanaksız hale getirir. Çünkü insanı araştırma konusu yapan ve böylece onu nesneleştiren hiçbir bilimsel yaklaşım, insanın asıl mahiyetini ortaya koyabilecek yetkinlikte değildir, aksine onların insana dair bilgileri daima sınırlı bir bilgi olarak kalır.

İnsanı sadece bir araştırma konusu olarak anlayan ve bu nedenle insanla alakalı sınırlı bir bilgi sunan fizyoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi bilimsel yaklaşımlar bu sınırlılıklarına rağmen yine de insan hakkında bütüncül bir bilgi ortaya koyabilecekleri

konusunda ısrar ederler. Ancak bu ısrar nafîle ve boş bir ısrardır, çünkü daha önce de değindiğimiz gibi, Jaspers'e göre hiçbir bilimsel yaklaşım insanı bir bütün olarak bilebilecek nitelikte değildir. Bilimin insana dair yaptığı her araştırma, onun daima bir parçası ya da yönüyle sınırlıdır. Öyle ki, ortaya çıkan her bilimsel araştırma alanı, insanın araştırmaya konu olan bir özelliği ile adlandırılmıştır. Yani insanı parçalayarak incelemeye çalışan bilim, buna paralel olarak kendi içinde de farklı alanlara ayrılmıştır. İnsanın araştırmaya konu olabilen her bir özelliğini temsil eden, her bir özelliğine istinaden bir bilim dalı zuhur etmiştir. Sözgelimi, psikoloji insanın ruh halini araştıran, sosyoloji onun toplum varlığı olmasını tetkik eden, fizyoloji ise insanın bedensel yapısını inceleyebilen bir bilim olarak ortaya çıkmıştır. Yani her biri sadece insanın bir yönü hakkında bilgi sunabilir. Dolayısıyla insanın sadece bir yönü ile alakalı bilgi edinebilen bir bilimsel araştırmanın, edindiği bu sınırlı bilgiyi insanın bütünü için, bütününe genelleyerek öne sürmeye kalkışması, insan hakkında doğru bir bilgi ortaya koymaktan ziyade, yanlış iddia etmek olur. Diğer bir anlatımla bilim, insanın bir özelliği hakkında edindiği sınırlı bir bilgiden hareket edip, onun bütünlüğüne yönelik bir yargı beyan etmeye çalışırsa, insanla alakalı sunduğu bilginin doğru bir bilgi olması mümkün değildir. Çünkü hiçbir zaman parçayı bilmekle bütün bilinemez ve hiçbir suretle parça hakkında elde edilen bilgiyle bütüne dair doğru bir yargı ortaya konulamaz. Nitekim Jaspers'e göre insani varoluş hakkında genel hükümlere ulaşıldığı ve insan bütününe dair bir bilginin olabilirliğinden bahsedildiği her yerde insan varlığı hakkındaki idrak da bir sapmaya uğrar (Jaspers, 2001: 53). Bu nedenle ona göre insan hakkında yapılan bilimsel araştırmalar onun varlığıyla alakalı çeşitli bilgiler sunmakla birlikte, hiçbirinin insana dair bütüncül, doğru bir bilgi ortaya koyması mümkün değildir (Jaspers, 2018: 55).

Jaspers'e göre insan, dünya üzerinde daima bilinebilen bir nesne olarak görülür ve ona daima bu minvalde yaklaşılır. Sözgelimi, ırk kuramlarında o, özel bir tür; psikanalizde kendi bilinçaltı ve onun etkileri; Marksizm de ise üreten ve üretiminden dolayı doğaya egemen olan, toplum yaşamını idame eden bir varlık olarak anlaşılır (Jaspers, 2010: 103).

Böylece insana bilinebilen bir nesne olarak yaklaşan söz konusu bu kuramlar, insanı bir bütün olarak kavramaktan ziyade, sadece onun kendisinde meydana gelen birtakım eylemlerini kavrayabilirler. Diğer bir anlatımla bu kuramlar insanı hiçbir zaman

bir bütün olarak kavrayamazlar ve hiçbir şekilde insanın bütünlüğüne dair bilgiye ulaşamazlar; onların insanla alakalı kavradıkları tek şey, insanda eylem haline gelen birtakım olaylardır sadece (Jaspers, 2010: 103). Jaspers'e göre bu kuramlar insanın bütünlüğüne dair bilgiye ulaşmayı amaçlayarak gerçek insanı gözden kaçırmışlar ve aynı şekilde bu kuramlara itimat edenler de bu yaklaşımlarıyla insanlığı yok oluşun sınırına iterler (Jaspers, 1981: 77). Dolayısıyla bilim ve bilim kuramları hiçbir suretle insanın bütünlüğüne yönelik araştırmalar yaparak, onu bir bütün olarak ortaya koyamazlar, aksine insanın sadece bir yönüne yönelen bu kuramların insanla alakalı ortaya koyabileceği tek şey, insanın herhangi bir yönüyle ilgili sınırlı bir bilgidir.

Bilimsel yaklaşımlar ve kuramlar insanı nesneleştirerek onun sadece görünümüne, yani maddi yanına dair araştırmalar yaparlar. Bu da Jaspers'e göre suların bulanmasına ve insanla ilgili bilginin daha da belirsiz bir hal almasına yol açar (Jaspers, 2001: 57).

İnsan hakkında yapılan her bilimsel araştırma, onun varlığının yapısını açıklayamadığı gibi, aynı şekilde onun nasıl var olduğunu, köken itibarıyla nasıl oluştuğunu da açıklayamaz ve bu konuda kesin bir bilgi ortaya koyarak herhangi bir sonuca ulaşamaz. Jaspers'e göre insan ile ilgili yapılan hiçbir araştırma onun varlığı hakkında mutlak bir bilgi sunma konusunda muktedir değildir. Hatta ona göre insanın varlığı konusunda yapılan söz konusu araştırmalar sonucunda elde edilen verilerin artmasıyla birlikte, insanla alakalı bilgisizlik de o ölçüde artmıştır (Jaspers, 2001: 55).

Buradan Jaspers'in insanın var olması yönünde yapılan bütün araştırmaları ve bu araştırmalar vasıtasıyla elde edilen bütün verileri reddettiği çıkarılmamalıdır. Jaspers, insanın oluşumu konusunda önemli çalışmaların yapıldığını ve nadiren de olsa gerçeklerin gün yüzüne çıkarılmış olduğunu kabul etmektedir. Ancak ona göre konuyla ilgili yapılan bu araştırmalar, her ne kadar birtakım gerçeklere açıklık getirmiş olsalar da, insana dair bilmecenin daha da karmaşık bir hale gelmesine neden olmuşlardır (Jaspers, 2001: 56). Yani yüz binlerce yıl öncesine ait tablo biraz aydınlatılmış olsa da bu durum insan oluşumunun sebebini gittikçe anlaşılmaz bir hale koymuş ve insanla ilgili bilinemezler daha da çoğalmıştır. Öyle ki, insanla ilgili bilinen tek şey, onun tam manasıyla bilinmeyeceği konusu olmuştur. Diğer bir ifadeyle Jaspers, bilimsel araştırmaların insan hakkında çok önemli bilgiler bulup ortaya koyduğunu kabul etmektedir; fakat bu kabulüne rağmen yine de o, insanla ilgili yapılan bu araştırmaların

berraklaşması ölçüsünde, insanın bir bütün olarak hiçbir zaman bilinemeyeceği konusunun da o kadar netlik kazanacağını öne sürmektedir (Jaspers, 2001: 57). Çünkü ona göre insan, her zaman kendisi hakkında bilebileceğinden çok daha fazlasıdır (Jaspers, 2010: 101; 2001: 57; 1981: 75; 2018: 55). Bu kabul Jaspers'e göre hem genel olarak bütün insanlar hem de birey olarak her insan için geçerlidir. Çünkü Jaspers, genel ya da birey olarak, insana dair bütüncül bir bilgiye sahip olmanın hiçbir zaman mümkün olamayacağı düşüncesindedir (Jaspers, 2001: 58).

Dolayısıyla insanın her zaman kendisi hakkında bilebileceğinden daha fazlası olması demek, insanın kendisi hakkında yaptığı hiçbir araştırmanın, kendisiyle ilgili kesin ve bütüncül bir bilgi ortaya koyamayacağı, onun hiçbir zaman kendisi hakkında mutlak bir bilgiye ulaşamayacağı demektir. İnsan yaptığı araştırmalar sayesinde kendi varlığıyla ilgili sınırlı da olsa birtakım bilgiler elde eder, ancak elde ettiği bu bilgiler sonucunda kendisi hakkında bilmediklerinin çokluğunu da fark eder. Kendi hakkında bildiklerinin çok sınırlı olduğunu, bildiklerinin ötesinde aydınlatılmamış daha birçok şeyin bulunduğunu anlar. Yani insan, kendisi hakkında öğrendiği her “yeni” ile birlikte, bilinmeyen ve aydınlatılamayan sonsuz “yenilerin” varlığının bilincine de varır.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Jaspers, insan hakkında yapılan araştırmaların insana dair hiçbir bilgi ortaya koyamayacağını düşünmez ve böyle bir görüş öne sürmez. O, araştırmaların sadece insanın bir yönüne yönelik olduğunu ve bu yüzden de insana dair sınırlı bir bilgi oraya koyduğunu, insanın bütünü ile ilgili bir bilgi ortaya koyamayacağını ve böyle bir bilgiye zaten ulaşamayacağını öne sürer. Çünkü Jaspers'e göre insanı bilgi konusu yaparak ona yönelen bütün araştırmalar onun sadece bedenine yöneliktir; hiçbir zaman varoluşsal yanına değil, bu nedenle kısmi bulgulara dayanan araştırmalarla insanın bütünsel bir şekilde idrak edilebileceğini söylemek, insanı yozlaştırmak ve asıl varlığından soyutlamak demektir (Jaspers, 2001: 58).

İnsanın bu nitelikleri, yani onun araştırma konusu yapılarak bir bütün olarak bilinmemesi ve daima bilinebileceğinden daha fazla olması, onu araştırmaya konu olan hayvanlardan da ayırır. İnsan yapısı itibarıyla hayvanlardan tamamen farklı bir varlıktır. Bu nedenle Jaspers, insanın nasıl var olduğu konusunun hayvanlardan hareketle açıklanmasına, insanın kökenine dair yapılan kimi araştırmaların hayvanlara dayandırılıyor olmasına karşı çıkar. Ona göre insanın herhangi bir hayvan türünden

oluşmuş olduğu düşüncesi, tamamen çelişkili ve kabul edilmesi olanaksız bir düşüncedir. Çünkü “İnsan, hayvanlardan ‘gelişmiş’ olmakla idrak edilemez” (Jaspers, 2001: 58). İnsan, insan olarak görünüm itibariyle bugün nasıl bir yapıdaysa başlangıçta da, yani var olduğundan itibaren de yine aynıydı ve yaratılan bir varlık olarak yine vardı. Dolayısıyla onun, Darwin’in öne sürdüğü gibi, maymundan ya da başka bir hayvan türünden, sonradan geçirmiş olduğu bir evrimle şu an ki görünümüne kavuşmuş olması mümkün değildir (Jaspers, 2001: 56). Çünkü her ne kadar insanın havyalarla inkâr edilemez bazı ortak nitelikleri mevcut olsa da onun hayvanlardan farklı olan, hiçbir hayvanda bulunmayan kendisine has birçok özelliği de aynı şekilde mevcuttur.

İnsan, hayvanlar gibi sadece biyolojik yönüyle yaşayan ve yaşamını idame eden bir varlık değildir. O, her şeyden önce hiçbir hayvanda bulunmayan akla sahiptir ve onun hiçbir hayvanda olmayan duyguları vardır. Bu duygulardan en belirgin olanı da Jaspers’e göre utanma duygusudur. Utanma duygusu ona göre sadece insanda bulunan ve sadece ona has olan bir niteliktir (Jaspers, 1995: 49).

Jaspers’e göre insanın mahiyeti onun hareketi içindedir. İnsan bulunduğu noktada statik bir şekilde kalan durağan bir varlık değildir. O, sürekli hareket eden, değişip gelişen dinamik bir varlıktır. Ancak bu değişim, gelişim ve hareket onun bir varlıkken başka bir varlık haline gelmesi, yani evrim geçirmesi anlamında değildir. Bu değişim, görünüm itibariyle aynı kalıp, fakat nitelik bakımından insan olmanın en üst seviyelerine doğru gelişerek ilerleme şeklindedir. Bu da onu hayvanlardan ayıran başka bir yönüne tekabül etmektedir. Çünkü insanların aksine hayvanlar, daimi bir tekerrür içinde yaşamlarını idame ettirmektedirler. Hayvanlar sürekli kendilerini yineleyen bir yapıya sahiptirler; bu nedenle de insanlarda olduğu gibi kendi içlerinde herhangi bir gelişim gösteremezler. Dolayısıyla hem görünüm yönünden hem de nitelik açısından hayvanlar daha önce nasıllarsa daha sonra da yine aynıdırlar. Buna mukabil yukarıda da değindiğimiz gibi, insan, hayvanların aksine dinamik bir yapı arz ettiğinden nitelik olarak bir zaman nasılsa başka bir zaman yine aynı değildir, o, yapısı itibariyle kendisini sürekli değiştirmeye ve aşmaya çalışan, benliğini geliştiren bir varlıktır (Jaspers, 1995: 160). İnsanın bu durumunu Jaspers’in “İnsan-olmak, insan-oluş demektir” (Jaspers, 2010: 110) ifadesiyle özetlememiz mümkündür.

Jaspers'in burada vurgulamaya çalıştığı asıl konu, insanın hayvanlarda bulunmayan çok farklı bazı özelliklere sahip olduğu ve bu nedenle de onun herhangi bir hayvan türünden oluşmuş olamayacağı konusudur. Kanaatimizce de insan, taşımış olduğu bu üstün özelliklerin hiçbirine sahip olmayan, seviye olarak kendisinden daha düşük bir varlıktan bu özellikleriyle oluşmuş olamaz. Diğer bir deyişle, aradaki bu özellik farklılıkları ve insanın bütün hayvan türlerinden daha gelişmiş olması, onun bir hayvan türünden oluşmamış olduğunun açık bir kanıtı niteliğindedir. Gerçekten de eğer insan herhangi bir hayvandan oluşmuş olsaydı, ya söz konusu hayvandaki özelliklerden daha üstün özelliklere sahip olmamalıydı ya da insanda bulunan özellikler kendisinden gelişmiş olduğu hayvanda da aynı şekilde mevcut olmalıydı. Ancak insan hayvanlardan farklı, düşünen bir varlık olarak sorgular, soru sorar, merak eder, yaptıklarını tahlil eder, değerlendirir ve yaptıklarına dair bir sorumluluk duygusu geliştirir (Çiçek, 2004: 164). Bu nedenle de onun bunların hiçbirini yapamayan, hiçbirine sahip olmayan bir varlıktan türemiş olabileceği mümkün değildir.

Jaspers'e göre insan hiçbir şeyden türetilemez, o her şeyin dolaysız nedenidir. Bunun bilincine varmak, insana özgürlüğünü takdim etmek demektir. Fakat bu özgürlük insanı bir nesne olarak ele alan bilimsel araştırmaların egemenliğinde varlığını sürdüremez, onu yitirir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, insana yönelen her türlü bilimsel araştırma onun asli varlığından ziyade, sadece bedenine, yani nesnel tarafına yöneliktir. Bu nedenle Jaspers'e göre kendimize bilimsel bir bakış açısıyla yaklaştığımız ve kendimizi bilimsel araştırmaya uygun olarak incelediğimiz ölçüde, özgürlüğümüze sırt çevirir ve böylece ondan tamamen uzaklaşırız (Jaspers, 2001: 57-58). Ona göre kendimizi bilimin aksine, ancak nesne olarak görmediğimiz özgürlüğümüz içinde bilebiliriz, çünkü insani bilincimizi olanaklı kılan yegâne şey, özgürlüğümüzdür (Jaspers, 2001: 58). İnsanı özgürlüğü yönlendirir, bu nedenle Jaspers'e göre insan olmak, özgürlükle ilintilidir (Jaspers, 2010: 103-104).

İnsan yaşamı, hayvanlarda olduğu gibi, doğa yasalarına uygun bir şekilde sürekli kendini yineleyen soyların birbirini izleyişi olarak devam etmez, onun özgürlüğü var ve bu özgürlük ona gerçekten ne olabileceğinin yolunu açar (Jaspers, 2018: 58). Diğer bir anlatımla insan, doğa yasalarının boyunduruğu altında bulunan ve varlığı doğa olayları

gibi vuku bulan bir varlık değildir (Jaspers, 1981: 78). O, özgürlüğü olan ve bu özgürlük sayesinde kendini gerçekleştiren, dolayısıyla kendi yolunu kendisi belirleyen bir varlıktır.

Jaspers'e göre özgürlüğünün bilincine varan insan, temsil etmesi gereken şey her ne ise ona ulaşmayı ister, bu nedenle de kendi doğasına dair bir ideal tasarlama girişiminde bulunur. Ancak araştırma konusu yapılan insanın hatalı bir değerlendirme sonucunda bir imge haline getirilmesi gibi, insan özgürlüğü de kendi yönünü belirlerken yanılgıya düşerek insanla ilgili mutlak bir ideal hedefleme yoluna gidebilir. Bu ideal, tamamen gerçek olanın dışında, abartılı bir şekilde yüceltilerek büyük insanlık derecesine kadar götürülür. Yani yüceltilen bu ideal, insanüstülüğüne veya insan ötesine tekabül eden, insan olma vasfını aşan, onun çok daha fazlası olan bir idealdir (Jaspers, 2001: 64).

Ancak insan, insan olması itibariyle sonludur, hatalıdır ve bu nedenle de mükemmeliyetten uzaktır. Hal böyle olunca, öne sürülen bütün insan idealleri de olanaksızlaşır, çünkü Jaspers'e göre ne mükemmel bir insan tasarımı vardır ne de insan mükemmel olana erişebilme konusunda muktedirdir (Jaspers, 2001: 65). Dolayısıyla böyle bir tasarımın olmaması, insanın olmayan bir şeyin peşinden sürüklenmesi ve böylece asıl varlığından uzaklaşması demektir. Diğer bir anlatımla mükemmel veya ideal bir insan portresi olmadığından insanın var olmayan böyle bir ideale ulaşma yolunda çabalaması beyhude bir çaba olacağı gibi, bunu amaçlayan insan da kendini kaybedip asıl varlığını yitirir.

Böylece Jaspers'e göre insan nasıl ki ırk teorileri, psikanalizim ve Marksizm gibi kuramlarda araştırma konusu yapılarak bir bütün olarak kavranmaya çalışılmakla asıl mahiyetini yitirip kayboluyorsa, aynı şekilde insan olma görevi de kurgulanan söz konusu insan idealleri yüzünden yok olup gider (Jaspers, 2001: 64).

Bütün bunların sonucunda Jaspers, insanın ne olduğu sorusuna verilebilecek yeterli bir cevabın olamayacağı kanaatine varır. Çünkü ona göre insanın ne olabileceği, o insan olduğu sürece onun özgürlüğünün içinde saklıdır; o ancak özgürlüğünün sonuçları sayesinde bilinebilir hale gelir (Jaspers, 1995: 68).

Jaspers, insanın dasein (nesnel varoluş), ortak bilinç, tin ve existenz (varoluş) olmak üzere dört farklı tarzını ortaya koyar. Ona göre biz, dasein olarak kendi kendilerini

ayakta tutan bireylerin çeşidi, ortak bilinç olarak düşünme öznesi, tin olarak yaratılmışlığımız sayesinde gösterilen şekil alanlarının hayali ve varoluş olarak ise, aşkınlıkla olan ilişkimizle öz benliğimize kavuşan kendimiziz (Jaspers, 1995: 51-52). Dasein, bilimlerin araştırma konusu; ortak bilinç, bilen ve tanıyan anlama yetisi; tin, yaşama yön veren idelerin taşıyıcısı ve existenz ya da varoluş ise, bütün bu biçimlerden farklı olarak bilim ve araştırmanın konusu olamayan, anlama yetisi aracılığıyla da dile getirilemeyen kendi bilincinde olma halidir (Örnek, 1986: 56). İnsanın söz konusu bu varlık biçimlerinin ilk üçü her insanda bulunan ve bütün insanlarda ortak olan nesnel özelliklerdir. Varoluş ise, her bireyin kendine özgü varlık biçimi olarak her insanda tektir (Örnek, 1986: 56).

2.3. Kuşatan Varlık Türleri Olarak İnsanın Var olma Tarzları

Jaspers insanın varlık tarzlarını açıklamadan önce onların kuşatan varlığın birer türü olarak zuhur ettiklerini açıklar ve her birinin birer kuşatan olduğunu ortaya koyar. Bu yüzden söz konusu varlık tarzlarına geçmeden önce, bu konuya açıklık getirmek çalışmamızın anlaşılır olması açısından faydalı olacaktır.

Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, Jaspers özne ve nesne arasındaki kopuş sonucu vuku bulana kuşatıcı varlık adını verir. Özne-nesne arasındaki kopuş, bilincin nesnelere yönelerek onları düşünme olayında ortaya çıkar. Jaspers, bu kopuşun içine girmeyen hiçbir nesnenin olmadığını, hatta söz konusu kopuşa dâhil olmayan bir nesnenin varlığının mümkün olamayacağını, bilinebilen her şeyin bu kopuşa dâhil olduğu için bilinebildiğini ve her nesnenin bu kopuş sayesinde görünür duruma geldiğini öne sürer. Ona göre biz, bu kopuştan zuhur eden kuşatıcı varlığı da bilincimizin nesnesi yapıp, belleğimizde canlandırarak bir konu olabilir miş gibi düşünürsek eğer, onu bir nesne olarak gözümüzde canlandırırız (Jaspers, 2010: 337-338). Bu minvalde Jaspers'e göre eğer biz her varlık türünün kendisinden zuhur ettiği kuşatıcı varlığı özne olarak düşünürsek biz olan varlık; varoluş (existenz), ortak bilinç ve tin şeklinde tezahür eder, buna mukabil kuşatıcı varlığa nesne olarak yönelirsek eğer o, varlıktır (dasein) ve içinde var olduğumuz dünyadır (Jaspers, 2010: 338).

İnsanı kuşatıcı varlığın üç türünden biri olarak niteleyen ve bizi oluşturan kuşatan şeklinde belirten Jaspers, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, insanın; dasein, ortak bilinç,

tin ve existenz (varoluş) şeklinde ayırdığı dört var olma tarzını kuşatanın türleri olarak ifade eder. Yani insanın bu dört var olma tarzı Jaspers'e göre birer kuşatandır (Jaspers, 2010: 338). Bu da biz; dasen, ortak bilinç, tin ve existenz (varoluş) olarak kuşatıcı varlıklarız demektir.

2.3.1. Kendi Bilincinde Olmama Durumu: Dasein

Jaspers'in dasein dediği insani varlık tarzını açıklamadan önce belirtmeliyiz ki, insani bir varlık tarzı olarak onun anlayışında dasein, Heidegger'in dasein dediği varolandan tamamen farklıdır. Heidegger'e göre dasein varoluştur, onun özü varoluşundadır. O, dasein'a varolan der ve onu mevcut-olan olarak nitelediği masa, ev, ağaç gibi nesnelerden ayırır. Heidegger'in nazarında söz konusu bu nesnel varlıklar birer "mevcut-oluş" tur; ama dasein varoluştur, o mevcut olan bütün varlıklardan farklı olarak kendini seçer, kazanır ya da kaybeder; onunla biz kendimiz oluruz, dasein'ın kendine konu ettiği varlık daima benimkidir (Heidegger, 2008: 44-45). Buna mukabil Jaspers'in felsefesinde dasein, Heidegger'in dasein dediği varoluştan ziyade, mevcut-oluş olarak nitelediği nesnel olanın varlığına tekabül etmektedir. Çünkü Jaspers'e göre dasein, kendine dair düşünemeyen, bu yüzden de kendisi hakkında bilgisi olmayan, somut ve gerçek olan, nesnel gerçeklik demektir. (Jaspers, 2010: 340). Jaspers nesnel olmayı, dasein'ın kendi varlığının bilincinde olmayan nesnel olan diğer varlıklarla ortak olan bir özelliği olarak niteler ve bizim ilk önce dasein olduğumuzu, dasein olduğumuz için de nesnel bir gerçeklik olarak var olduğumuzu öne sürer (Jaspers, 2010: 339). Bunu o, "Biz nesnel gerçekliğiz" (Jaspers, 2010: 339) diyerek ifade eder. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak eğer, Jaspers'e göre insanın ne olduğu konusundaki soruya verilebilecek ilk yanıt, onun nesnel gerçekliğe sahip bir dasein olduğu olur (Erdem, 2003: 175).

Hatırlanacağı üzere, Jaspers insana araştırmanın konusu ve hiçbir araştırma ile yaklaşılamayan özgürlüğün varoluşu olarak iki farklı şekilde yaklaşabileceğimizi öne sürmüştü (Jaspers, 2018: 55). İşte insanın araştırmaya konu olan boyutu, Jaspers'in dasein olarak adlandırdığı bu haline karşılık gelmektedir. Yani dasein olarak insan, biyoloji, sosyoloji, psikoloji gibi çeşitli bilimlerce araştırılabilen bir nesne olma halidir. Bu hal

içinde insan, henüz kendi varlığının bilincine varmış değildir. O burada sadece bilimin bir araştırma nesnesi olarak kendisine yönelinen ve incelenen bir konudur.

Jaspers'e göre hayatın kendisi *dasein*'dir ve *dasein* olarak onun bir tarzı olan bizler de bu vasıfla, hayatın oluşturduklarından biriyiz (Jaspers, 1995: 50). Yani *dasein* olarak insan, evrenin bir parçası ve diğer nesneler arasında bulunan bir nesnedir (Cevizci, 2012: 1147). Jaspers'e göre o, yalnızca kendi çevresi içinde olan, çevresine tepki gösteren, fakat hiçbir düşünücü görüş ya da düşünce geliştiremeyen varlıktır (Jaspers, 2010: 340). Diğer bir anlatımla *dasein*, bulunduğu çevre içinde birtakım tepkiler sergileyen, ancak hiçbir düşünce geliştiremeyen insanın bir var olma boyutudur. Bu nedenle de Jaspers'e göre o, hem bütünüyle bağımlı olan hem de kendine dair hiçbir bilgiye sahip olmayan, hiçbir şey bilmeyen (Jaspers, 1995: 43-50); fakat nesnel olması dolayısıyla bilim tarafından inceleme konusu yapılarak, hakkında birtakım bilgiler ortaya konulabilen insanın var olma tarzı biçiminde karşımıza çıkmaktadır.

Dasein'i Jaspers, otaya çıkan, yok olan, nesnel bir zaman içinde başlangıcı ve sonu bulunan, bu nedenle de kendine özgü zamanı ve ortamı olan var olma tarzı olarak ifade eder (Jaspers, 2010: 341). *Dasein* nesnel bir zaman ve mekâna tabi olarak doğar ve aynı şekilde ona tabi olarak yok olur. Onun bütün yapıp ettikleri bu iki durum içinde meydana gelir. O sadece bu iki durum içinde hareket eder ve davranışta bulunabilir; onun bu iki durum dışına çıkma gibi bir olasılığı söz konusu değildir (Jaspers, 2010: 341). Bu yüzden de Jaspers'e göre aslında *dasein*, yokluktan gelen ve yine yokluğa giderek dağılan bir hayattır (Jaspers, 2010: 343). Ayrıca bununla birlikte *dasein*'in içinde bulunduğu zaman ve mekânda göstermiş olduğu eylemlerin tamamı güdü ve tutku kaynaklıdır, çünkü *dasein* güdüdür, tutkudur. O güdülerden ve tutkulardan oluşan, onların toplamı olan bir varlıktır. Bu durumda o, güdülerden ve tutkulardan teşekkül eden insanın biyolojik yanına karşılık gelerek, biyoloji biliminin bir araştırma nesnesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten Jaspers'e göre de *dasein*, biyolojiye özgü nesnel bir gerçeklik şeklinde varlık gösterir (Jaspers, 2010: 343).

Dahası *dasein*, geçici olan acı ve mutlulukları sürekli yaşayan bir varlıktır da. Ancak onun asıl gayesi mutluluğa ulaşmak ve mutlu olabilmektir. O, daima kendi mutluluğunu hedefler ve bu mutluluğa ulaşmak için çaba sarf eder (Jaspers, 2010: 343). Çünkü o, sadece memnun olmak ve kendini tatmin etmek ister. Dolayısıyla insanın bir

var olma tarzı olarak *dasein*'ın, insanın bencil ve pragmatik tarafına tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim *Felsefi İnanç* adlı yapıtında “Gerçek nedir?” diye soran Jaspers de bu konuda *dasein* için geçerli olan gerçekliği; duysal olan, pratik amaçlara hizmet eden, hayatta bir karşılığı olan, hayata geçirilebilir somut bir gerçeklik olarak ifade eder (Jaspers, 2001: 31). Yani *dasein* için gerçeklik arz eden şey, işe yarayan, pratik ve yaşama katkısı olan somut, pragmatik sonuçlara tekabül edendir.

Özetle insani bir varlık biçimi olan *dasein* dünya içinde olan, bulunduğu çevrede birtakım davranışlar sergileyen, çevresine yönelik tepkiler ortaya koyan, kendi üzerine bilgisi olmayan ya da kendilik bilinci bulunmayan ve diğer varlıklarla ortak olarak sahip olduğu nesnel özelliğinden dolayı onlar gibi bilim ve araştırmaya konu yapılabilen, her insanda ortak olarak bulunan var olma tarzıdır. Dolayısıyla dünyada gerçekleştirdiğimiz eylemlerimizin çoğu Jaspers'in *dasein* olarak adlandırdığı yönümüze karşılık gelmektedir. *Dasein* olarak biz, bu dünyada farkında olmadan ve sorgulamadan, yani edindiğimiz birtakım alışkanlıklar yığından hareketle eylemde bulunuruz ve yaşarız. Bu nedenle dünya üzerinde yaptıklarımızın neredeyse tamamı alışkanlıklarımızdan kaynaklanan bilinçsiz edimlerden oluşmaktadır. Zaten alışkanlıklar *dasein*'ın yapısına uygun olarak, düşünmeden, otomatik olarak gerçekleştirdiğimiz bilinçsiz davranışlar ve eylemlerdir (Duhigg, 2016: 18). Biz de *dasein* olarak aslında alışkanlıklarımızın toplamıyız; bu nedenle de bilinçsizce, kendimize dair hiçbir şey bilmeden, sorgulamadan sadece otomatikleşen alışkanlıklarımız vasıtasıyla yaşamımızı sürdürmeye çalışırız.

Fakat Jaspers'e göre biz sadece alışkanlıklarımızın toplamı olarak bilinçsizce hareket eden *dasein* değiliz, *dasein* olmak dışında bir yanımız daha vardır ki, biz bu varlığımızla *dasein*'ı da biliriz (Jaspers, 1995: 50). İnsanın *dasein* halini de bilen bu var olma tarzını Jaspers, ”ortak bilinç” olarak adlandırır.

2.3.2. Ortak Bilinç

Ortak bilinç, kuşatan olarak insanın *dasein*'dan sonra gelen diğer var olma tarzıdır. Ancak o, sadece insanın bir var olma tarzı değildir; o, ayrıca Jaspers'e göre insan gibi, bir kuşatandır (Jaspers, 1995: 50). Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak eğer ortak

bilinç, hem Jaspers'in kuşatan olarak nitelediği insanın bir var olma halidir hem de aynı zamanda tıpkı insan gibi, kuşatanın bir türüdür. Kuşatan olarak da o, düşünen ve bilen yönümüzü ifade etmektedir.

Fakat biz olan varlığın ya da insanın bilinçli haline tekabül eden bu var olma tarzı, yukarıda açıklamaya çalıştığımız insanın diğer var olma tarzı olan *dasein*'dan tamamen farklıdır. Şöyle ki *dasein* insanın nesnel yönüne karşılık gelerek bilimin konusu olurken, bilinç ise, bütün nesneleri düşünür ve nesnel olan her şeyi bilir (Jaspers, 2010: 337). Dolayısıyla daha önce de belirtmiş olduğumuz üzere bilinç, insanın nesnel tarafını temsil eden ve kendisi üzerine hiçbir bilgisi olmayan *dasein*'ı da bilir. Çünkü *dasein*'ın bilinebilen olmasına mukabil, bilinç, yalnızca bilendir; bu nedenle de *dasein*'ı araştırıp onun hakkında bilgi ortaya koyabilir niteliktedir. Bu da bilinçli yanıyla bilinçten yoksun nesnel yanına yönelip, onu bilme konusu yaparak düşünen insan, aslında bizzat kendi varlığına yönelir ve kendini kendisine konu ederek düşünür demektir (Jaspers, 1995: 50).

Burada insan, *dasein* olarak sadece dünyada diğer varlıklar gibi doğan, yaşayan ve yok olan bir varlık olmaktan çıkıp düşünen, araştırın ve bilen bir varlık olma vasfına erişmiştir. Dünya ve dünyadaki bütün var olanlar artık onun için birer araştırma nesnesi haline almıştır (Erdem, 2014: 29). Yani insan *dasein* olma durumunu yavaş yavaş aşmaya, ondan sıyrılmaya başlamıştır. *Dasein* halinde insan, nasıl ki kendisi hakkında herhangi bir bilgiye sahip değilse aynı şekilde dünyayı da olduğu gibi, sorgulamadan, üzerine düşünmeden bilmeye ve anlamaya çalışır (Erdem, 2014: 29). İşte bilinçle bu durumun bilmecesi çözülmeye; insan bilmeden ve araştırmadan sadece içinde yaşamakta olduğu bu dünyayı ve kendisini bilmeye başlar. Çünkü bir şeyi anlamak ve o şey hakkında bilgi edinmek ancak anlama yetilerimizi kuşatan bilinç vasıtasıyla mümkün olabilir (Çiçek, 2008: 128).

Jaspers, ortak bilinç'i herkeste bir ve aynı olan gerçek bilinç olarak tasvir eder. Bu nedenle de ona göre bu bilinç, bir çoğunluğun rastlantısal öznelliği şeklinde anlaşılmaktan ziyade, genel olanı ve genel geçerlik taşıyanı nesnel olarak kavrayan bir öznellik olarak anlaşılmalıdır (Jaspers, 2010: 339). Çoğunluğun rastlantısal öznel bilinci, kişiden kişiye değişen ve böylece her kişide farklılık arz eden bir bilinçler yığındır. Dolayısıyla buradaki öznellik, her kişinin kendine özgü, bir diğerinkinden tamamen farklı ve bağımsız olan, kendi bireysel doğruları şeklinde zuhur eder. Ancak genel geçer olanı

nesnel bir tarzda kabul eden ortak bilinç'teki öznellik, kişiden kişiye değişen kabullerden ziyade, farklı kişilerin ya da öznelerin nesnel olanı birlikte kabul ederek, onu genel geçer kılmak anlamında, ortak bir zeminde birleşmek demektir. Diğer bir ifadeyle farklı öznelerin ortak kabulü niteliğindedir. Böylelikle ortak bilinç derken Jaspers, farklı bilinçsel içeriklerin bir toplamını kastetmekten ziyade, herkesin üzerinde hemfikir olduğu bir ve aynı doğruyu kastetmektedir. Yani ortak bilinç, bütün bireylerin ortak akılsal olayıdır. Bu yüzden de o, günlük yaşantımızda edimlerimizi gerçekleştirirken daima kullandığımız akılsal fonksiyonlardan da ayırdır. Diğer bir anlatımla, Jaspers'in ortak bilinç dediği şey, sadece tekil özneye ya da bir şahsa özgü olmayan, herkes için aynı geçerliliğe tekabül eden, yani genel geçer olan, nesnel kesinliği konu edinen bilinçtir (Erdem, 2005: 568).

Bu konuda Jaspers bilinci; doğru bilinç ve yanlış bilinç şeklinde ikiye ayırır. Yanlış bilinci, yukarıda ifade ettiklerimize paralel olarak, öznel olan (rastlantısal öznellik) ve sonsuz derecede çeşitlilik arz eden bir bilinç olarak nitelerken, doğru bilinci ise, nesnel olan, tek olan, düşünülebilir ve bilinilebilir olanı içeren ve tek tek var olan bireysel bilinçlerin hiçbirinin erişemeyeceği, ortak bilinç olarak ifade eder (Jaspers, 1995: 50-51). Bu anlamda dasein'in kabuğundan kurtulan bilinç, gündelik yaşamda var olan kişisel ya da öznel bilinçten farklıdır. İnsan gündelik hayatında bireyselliği ve çeşitliliğiyle, yani sadece birey olarak sahip olduğu kendi kişisel bilinciyle yaşamını sürdürebilecek cüzi bir bilgi elde ederek, çevresini tanımaya çalışır; fakat ortak bilinç, bilginin konusu olabilecek her şeyi nesne haline getiren ve bu şekilde de herkes için genel geçerlik arz eden bilgiyi açığa çıkarır (Erdem, 2014: 29-30).

Yukarıda Jaspers'in ortak bilinç'i kuşatanın bir türü olarak kabul ettiğini belirtmiştik. İşte ortak bilinç'i kuşatıcı varlık olarak niteleyen Jaspers, bizim sürekli kendini yineleyen, birbirine benzeyen ve farklı türde canlı bilinç olarak kuşatıcı varlık olmadığını; aksine bizim daima kendi kendisiyle özdeş olan, özdeş bir şekilde düşünen ve doğru olanı bilen, düşünen bütün varlıklarla ortak bilinç olduğumuzu belirtir (Jaspers, 2010: 339). Burada Jaspers'in kendini yineleyen, birbirine benzeyen farklı türlerle vurgulamak istediği asıl nokta, bizim hayvanlarla ve diğer canlılarla değil, sadece akıl sahibi olan ve düşünebilen insanlarla ortak bilinç olabileceğimizdir. Yine aynı şekilde o, düşünmeye de ayrı bir vurgu yaparak henüz tam anlamıyla düşünemeyen dasein'la da

ortak bilinç olamayacağımızın altını çizmektedir. Çünkü ona göre dasein olarak insan, kendi üzerine düşüneyemeyen ve kendisi ile ilgili bilgisi olmayan insanın nesnel olan yönüne karşılık gelen varlık biçimidir.

Böylece Jaspers'e göre ortak bilinç, nesnel gerçekliği olan bir varlık olmaktan ziyade, yetkin, bilen ve kendinde bütünü barındıran bir varlık tarzıdır (Jaspers, 2010: 339). Bu şekilde de o, bilinci hayvanlardan ve insanın nesnel yanına denk gelen, bu denklikten dolayı da hayvanlarla ortak özellikler sergileyen bilimin araştırma konusu olan dasein'dan ayırır.

Bunların dışında bilincin gerçekliğini ya da hakikatini “genel kategorilerdeki nesnel düşünselliğin çelişmezliği” (Jaspers, 2001: 31) şeklinde ifade eden Jaspers'e göre insan bilincinin kaynağı da dildir, çünkü ona göre dil, diğer bütün nesnel bilinç hakikatlerinin doğduğu özgür yerdir (Jaspers, 2010: 340).

Sonuç itibarıyla, Jaspers'in insanın bir varlık tarzı olarak ortaya koyduğu ve insanın bilen, anlayan, düşünen yönüne tekabül eden ortak bilinç; nesnel olana yönelen, onu bilen bu nedenle de nesnel olma özelliğini taşıyan dasein'ı da bilme konusu yapan, herkeste ortak olan, genel geçer bilgileri açığa çıkaran bir var olma halidir. Dolayısıyla bütün bu özelliklerinden hareketle ortak bilinç'in bilimi ortaya koyan ve bilimin kaynağını teşkil eden insanın var olma tarzı olduğunu öne sürebiliriz.

2.3.3. Tin

Yukarıda anlattığımız insanın varlık tarzlarının dışında Jaspers'in öne sürdüğü diğer bir varlık tarzı da tin'dir. Çünkü ona göre biz, ne sadece canlı bir varlık olarak dasein ne de sadece herkesçe genel geçer olan bilgileri ortaya koyan ve dasein'ı da bilen ortak bilinciz; bu iki insani varlık tarzının dışında biz, ayrıca oluşumların tasarımını (idesini) meydana getiren tiniz de (Jaspers, 1995: 51).

Taşıdığı özellikler bakımından tin dasein ve ortak bilinç'ten çok farklıdır. Dasein'ın bilinçten yoksun nesnel yönümüze ve ortak bilinç'in nesnel yönümüz olan dasein başta olmak üzere, diğer bütün nesnelere yönelerek onları bilen yönümüze tekabül ettiği yerde, tin, dünyaya dair tasarımlar (ide) oluşturan ve bu tasarımların (ide) taşıyıcısı olan yönümüze karşılık gelmektedir. Bilgi konusu olan dasein, nesnel olanla sınırlıdır, bu

nedenle de dasein olarak biz, bilimsel araştırmaların nesnesi halindeyiz; ancak tin olma vasfımızla biz, nesne olandan uzak, her türlü nesneleşmeyi aşan, bu sayede de bilimsel araştırma konusu olmanın bütünüyle dışında kalırız (Magill, 1992: 73). Hal böyle olunca da dasein'ın ortak bilinç tarafından konu edinip bilinebilmesi anlamında, tin'in bilinebilmesi mümkün değildir. Ortak bilinç dasein'a yöneldiği gibi tin'e yönelip onu konu edinemez ve dasein ile ilgili ortaya koyduğu nesnel bilgi gibi onunla alakalı bir bilgi ortaya koyamaz. Tin sadece ortak bilinç tarafından nesnel olarak düşünölenin kavranabilmesi için uygun ortamı sağlar. O, ortak bilinç'in yaptığı gibi, hakkında bilgi edinmek istediği şeyi olduğu gibi düşünme konusu yaparak almak yerine, onda görönmeyeni keşfetmeye çalışan bir bakışla ona yönelir. Bu nedenle ortak bilinç'in aksine, hiçbir şeyi olduğu gibi almaz, ona kendinden bir şeyler katarak işler ve yorumlar. Dolayısıyla tin, ortak bilinç'in düşündüğü şeyin derinliklerine nüfuz edip, onu yorumlayarak onun daha iyi kavranabilmesine olanak sağlar.

Jaspers'in nazarında diğer iki var olma tarzı gibi, tin de kuşatıcı varlığın bir türüdür. O tin'i kuşatıcı varlık olarak tanımlar ve tin'in zihinsel tasarlama yetisinden, araç gereç icat etmeden, bilinç vasıtasıyla makineleşmeden tamamen farklı olduğunu öne sürer (Jaspers, 2010: 341-342). Ona göre tin, nesnel bir şekilde bilinebilenin, duyusal olarak algılanabilenin ve bir amaca yönelik olarak yapılanın anlaşılabilmesi için kavrayıcı bir ortam oluşturur (Jaspers, 2010: 342). Yani tin, bütün bunları daha anlaşılır kılmaya yardımcı olur. Bunu da o, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, onların derinliklerine nüfuz edip, onları yorumlayıp ve eser haline getirerek yapar.

Böylece Jaspers kuşatıcı varlık olarak bu yönümüzle bizim, düşlem gücü ile tasarımlar (ide) oluşturduğumuzu, anlamsal nitelikte meydana gelen bir dünyanın biçimlerini eser haline getirdiğimizi ifade eder ve tin'in öznesini düşlem gücü olarak belirtir (Jaspers, 2010: 341-342). Ona göre tin, yorumlayarak üretir, simgelerle kavranabilir olanı ortaya koyar ve var olan her nesneye bir dil verir (Jaspers, 2010: 342). Bu nedenle de tin'in öznesi ortak bilinç'in öznesi gibi düşünebilen herkesi kapsayan ve bu herkesin birbirinin yerine geçebileceği şekilde değil, onun öznesi daha ziyade, düşlem gücü olarak yerine bir başkasının ikame edemeyeceği bireydir (Jaspers, 2010: 342). Diğer bir anlatımla ortak bilinç'in öznesinin herkeste bir ve aynı olan düşönen bilinç olmasına mukabil tin'in öznesi, bireyin düşlem gücüdür. Dolayısıyla onun nesnesine olan

yaklaşımı da ortak bilinç'in tavrı gibi değildir. Ortak bilinç, yukarıda da değindiğimiz gibi, karşısında konumlanan her şeyi üzerinde hiçbir değişiklik yapmadan olduğu gibi düşüncesine konu eder ve onun hakkında öngördüğü nesnel gerçekliği bilgi olarak sunar. Fakat tin'in nesnesine olan yaklaşımı çok başkadır. Onun nesne olarak yöneldiği şey, ortak bilinç'in yapığı gibi, hiçbir değişiklik yapmadan, olduğu haliyle alınan bir şey değildir. Çünkü onun nesnesi somut ve gerçek bir yaratan olmanın ötesinde onun tarafından bulunandır (Jaspers, 2010: 342). Daha açık bir ifadeyle tin'in nesne yaptığı şey, var olanda gördüğü gizdir. Bu da onun tamamen bakış açısında gizlidir, yani onun bir şeye nasıl yöneldiğiyle, onda bulmak ya da görmek istediğiyle alakalı bir durumdur. Böylece öznesi düşlem gücü olan tin, bu sayede olandan olmayanı tasarımlar yaparak ortaya çıkarır, bu yüzden de düşlem gücünü biz, olandan olmayanı yaratan güç olarak da isimlendirebiliriz.

Burada tin'in daha çok sanatsal ve felsefi bir yönünün olduğuna vurgu yapılmış gibidir. Çünkü bilindiği üzere sanat ve sanat eserleri konu aldığı her şeyi yorumlayarak ona bir dil kazandırır, tabiri caizse konuşamayanı konuşturur niteliktedirler. Yine aynı şekilde felsefe de ele aldığı her konuya derin bir bakışla yönelerek onun asıl mahiyetini açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla insani bir varlık biçimi olarak tin'i sanatçıya ya da filozofa benzetmek bizce yanlış bir yakıştırma olmayacaktır. Nitekim Jaspers'e göre de tin bir bütün olarak kendini güvende hissettiği dünyayı sanat eserlerinde, şiirde, uğraşta, devlet yapısında ortaya koymaktadır (Jaspers, 2010: 342). Diğer bir deyişle tin kendini yaratıcı sanat yapıtlarında ve kişisel ideallerde görünür hale getirmektedir (Manav, 2016: 328).

Jaspers bütüne tasarım ya da ide denilebileceğini öne sürer ve bu konuda "Bütüne tasarım (ide) denir" (Jaspers, 2010: 343) şeklindeki ifadeyi kullanır. Ona göre bütünlük idedir ve tin de bu idelerin taşıyıcısıdır. Burada ide ya da tasarım derken kastedilen şey ise "iyilik", "adalet", "hukuk" vs. gibi değerlerdir. İşte bu noktada insan da söz konusu bu ideleri anlamlandıran ve bu idelerin taşıyıcısı olarak tin'dir (Erdem, 2014: 30).

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, Jaspers'in tin olarak adlandırdığı yönümüz, daha çok estetik, etik vs. olanı ortaya koyan, değerleri yaratan ve bu değerlerin taşıyıcısı olarak onların varlığını devam ettiren insanın var olma tarzıdır. Yani tin olarak biz ahlak, sanat, adalet, felsefe gibi değer alanlarını yaratır ve onların devamlılığını sağlarız.

Jaspers'e göre aralarındaki bütün farklılıklara rağmen insanın bu üç var olma tarzı birbirlerine ayrılmaz derecede bağılılardır. Şöyle ki, tin dasein'ın dışında olanaksızdır ve yine her ne kadar diğer iki var olma tarzı olmadan dasein'ın var olabileceği düşünülse de, dasein da bilinebilmek için ortak bilinç'e, anlaşılabilmek için ise tin'e muhtaçtır. Aynı şekilde ortak bilinç de dasein ve tin olmadan eksiktir. Çünkü ortak bilinç bilmek için dasein'ın varlığına ve bilgisinin anlaşılabilirliği için de tin'e ihtiyaç duyar (Jaspers, 2010: 343).

Ancak bu üç insan biçimiyle biz hâlâ tam olarak kendimizin bilincine vararak kendimiz olmuş değiliz. Yani ben ne dasein ne ortak bilinç ne de tin olarak kendimim, bütün bu haller içinde kendimi daima eksik hissedirim (Jaspers, 2010: 346). Bunu Jaspers, "Biz, bu üç kaynakla, ne olabileceksek, öyle olmadık daha. Bir yetersizlik çökmüş üstümüze" (Jaspers, 2010: 343) ifadeleriyle dile getirir.

Dasein olarak biz, bilimin araştırma nesnesi olan ve kendine dair hiçbir şey bilmeyen, kendinin bilincinde olmayan insan biçimiyken, ortak bilinç olarak biz, dasein olan yönümüz başta olmak üzere her türlü nesnel olanı kendine konu yapan, düşünen ve bilen insan biçimiyiz. Bu iki var olma tarzının dışında, tin olarak ise biz, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, estetik, etik gibi değer alanlarını yaratan, tasarlayan ve bu tasarımların (ide) taşıyıcısı olan varlık tarzıyız. Fakat Jaspers'e göre biz söz konusu bu üç var olma tarzının hiçbirisiyle bir zemine basamıyoruz, bu nedenle de eksikiz. Dolayısıyla bu üç var olma tarzı dışında, içine düştüğümüz eksikliği giderebilecek olan, bunlardan farklı ve daha yetkin bir var olma tarzı daha olmalıdır. İşte eksik

liğimizi giderek bizi tamamlayacak olan bu var olma tarzı existenz (varoluş) ya da Jaspers'in deyimiyle "olanaklı varoluş (existenz)"tur (Jaspers, 2010: 344). Bunu Jaspers şöyle ifade eder: "Bu temele, [...] şu benim kendim olduğuma, [...] olanaklı varoluş (existenz) adını veriyoruz" (Jaspers, 2010: 344).

2.3.4. Existenz (Varoluş)

İnsanın bir diğer biçimi olarak existenz (varoluş) Jaspers felsefesinin esas temasını teşkil etmektedir. Hatta bütün felsefesi bu kavram çerçevesinde şekilleniyor denilebilir. Öyle ki, onun felsefesine dair bu noktaya kadar anlattıklarımız existenz'den öncesini, daha doğrusu existenz'e ulaşmanın basamaklarını oluşturuyorken; bundan sonra anlatacağımız ise, existenz'in gerçekleşmesi için gerekenleri kapsayacaktır. Çünkü belirttiğimiz gibi, insanın varoluşu konusu, Jaspers'in felsefesinin merkezinde bulunan bir konu olarak, onun felsefesine dâhil olan her şeyle ayrılmaz bir biçimde ilişkilidir. Hal böyle olunca da onun kaleminden zuhur eden her yapıtta bu konuyla karşılaşmamız kaçınılmazdır. O bütün yapıtlarında bu konu üzerinde durur. Onun bütün yapıtları existenz'i açıklamaya ve aydınlatmaya hasredilmiştir.

Jaspers, varoluştan ya da existenz'den anlaşılması gerekenin ne olduğunu açıklamadan önce, kendisinden önceki felsefe anlayışlarının varlığa dair sergilemiş oldukları hatalı yaklaşımları ortaya koyar. Jaspers'in felsefenin varlıkla alakalı sorulan "Bu nedir?" (Jaspers, 1981: 44) sorusuyla başladığını öne sürdüğüne daha önce değinmiştik. İşte bu noktada o, önceki anlayışların bu soruya vermiş oldukları cevaplardan yola çıkarak, onların varlığı tamamen düşüncenin konusu olan somut bir nesne biçiminde anladıklarını ve böylece onu asıl varlığından uzaklaştırdıklarını iddia ederek, söz konusu anlayışları eleştirir (Jaspers, 1981: 44-45). Çünkü Jaspers'e göre eski anlayışlar varlığa bu anlamda yaklaşmakla insan varoluşunu göz ardı etmişlerdir.

Hâlbuki Jaspers'in nazarında asıl olan yalnızca insanın temeli konumunda bulunan varoluştur. Ona göre varoluş, insanın öz varlığının mihenk taşı niteliğindedir. O, insanın kendi olduğu, kendi varlığının bilincine vardığı temel boyuttur (Jaspers, 2010: 344).

Hatırlanacağı üzere, Jaspers'in insana, bilimin araştırma konusu ve bilimle yaklaşılması olanaksız olan özgürlüğün varoluşu olarak iki farklı şekilde yaklaşılabilirliğini iddia ettiğini ve onun insana bilimin araştırma konusu olarak yaklaşılır derken kastettiğinin aslında insanın *dasein* olma hali olduğunu belirtmiştik.³ İşte insanın araştırma konusu olabilen *dasein* yönüne mukabil, Jaspers'in insana özgürlüğün varoluşu olarak yaklaşabileceğimizi öne sürerken anlatmak istediği de insanın *existenz* olma haline tekabül etmektedir. Ona göre bilimin yöntemleriyle *existenz*'e yönelip onu bilmemiz mümkün değildir. Çünkü *existenz*, bilimin araştırma konusu olabilen *dasein* yönümüz ile bilimin konu yaptığı diğer her şeyden farklı olarak, nesnel olmaktan bütünüyle uzak bir niteliktedir. Bu nedenle de o, ölçülebilen, deneyimlenebilen ve evrensel bir şekilde uygulanabilen olanın, yani her türlü bilimsel yöntemin, dışında kalır (Bochenski, 1997: 224).

Dolayısıyla *existenz* olarak insan; nesne olan bedenine, toplumdaki rolüne, gerçekleştirdiği eylemlerine ve hatta sahip olduğu karakterine bile, indirgenip onlarla özdeşleştirilemez, çünkü *existenz* olarak insan için asıl olan ne olmak istediği, özgürlüğü, olasılıkları ve varoluşsal seçimleridir (Blackham, 2005: 54). Bu nedenle de *existenz* olmakla insan, hem önceki bütün anlayışların varlığa dair ortaya koymuş oldukları varlık tasavvurlarından hem de bundan daha önce anlattığımız diğer üç insan biçiminden (*dasein*, ortak bilinç ve *tin*) tamamen farklıdır.

Jaspers'e göre *existenz*, diğer var olma tarzlarının aksine, hiçbir şekilde belirgin olarak gözlenip bilinemez. İnsanın bir tarzı olarak *dasein*, bilime özgü nesnel gerçeklik alanı olmasıyla somut bir şekilde varlık gösterir; ortak bilinç, kategorilerde ve düşünme metotlarında bilimlerin ortaya koyduğu başarı dolayısıyla kendini ifşa eder; *tin* ise, kendi yaratıları, yani oluşturduğu eserler vasıtasıyla görünür duruma gelir (Jaspers, 2010: 344). Ancak *existenz* bunların hiçbirisi gibi görünür hale gelemmez, çünkü onun bu anlamlarda bilinebilir bir nesnelliği mevcut değildir. O, nesne değildir, dolayısıyla somut bir gerçeklik şeklinde gözlemlenemeyeceği gibi, hiçbir suretle bilim ve araştırma konusu yapılabilmemesi de (Jaspers, 2010: 344).

³ Bkz., s. 58-59.

Böylece bilimlerce bilinmesi mümkün olmayan, insanın diğer üç var olma biçiminin aksine, açık seçik bir şekilde görünemeyen existenz, ayrıca onlardan farklı olarak, her insanda tek olan ve her tek insana özgü bulunan bir haldir (Örnek, 1986: 57). İnsanın diğer üç varlık tarzı, bütün insanlarda ortak bir şekilde varlık gösteren ve bütün insanlar için geçerli olan nesnel tezahürlerdir. Buna mukabil existenz, her türlü nesnelliğin ötesinde bulunur ve bu yönüyle de onlardan bütünüyle ayrılır. Ancak bu durum onun söz konusu diğer üç var olma tarzıyla yan yana konumlanan ayrı bir insan ya da insanın tamamen dışında bulunan başka bir varlık olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü insanın var olma tarzları derken kastedilen şey, uzamda yan yana duran birbirlerinden tamamen bağımsız olan dört ayrı insan değildir. Kastedilen şey, aynı insanın dört farklı halidir. Yani aynı insanda bu dört hal de tezahür edebilir, fakat bu tezahür aynı anda gerçekleşmez. Dolayısıyla insanın var olma tarzları derken anlatılmak istenen nasıl ki, yan yana konumlanan dört farklı insan vardır demek değilse, aynı şekilde insanın söz konusu dört halin bir toplamı olduğu demek de değildir. Bu haller insanda ayrı ayrı ortaya çıkar ve birinin baş göstermesiyle diğeri etkinliğini yitirir. Diğer bir anlatımla, bir insanda dasein olma hali etkin iken, o insan existenz (varoluş) değildir ya da bir insan existenz olmuş ise, o, kendi varlığının bilincine varmış ve bu nedenle artık dasein'dan sıyrılmış demektir. Ancak insanda vuku bulan bu tezahürler, yani bir varlık halinden diğerine geçme olayı birbirinden bağımsız bir şekilde de gerçekleşmez. Çünkü insanın bu halleri arasında yakın bir ilişki mevcuttur. Bunlar birbirleriyle yakından ilintilidirler. Bu konuda Jaspers, şunları söyler:

Eğer ben dersem ki, biz canlı kişisel varlığız, esas itibariyle bilinciz, ruhuz, varoluşuz, bu takdirde kuşatanın bu tarzlarının bir bağlamsız yığınıyız demek istemem. Onlar bize nüfuz ederler, birbirlerine hizmet ederler, birbirleriyle savaşırlar (Jaspers, 1995: 52).

Jaspers'in bu ifadesinde geçen canlı kişisel varlık dasein, ruh ise tin anlamına tekabül etmektedir. İfadeden de anlaşılacağı üzere Jaspers'e göre bu dört var olma tarzı birbirlerinden tamamen ayrı ve bağımsız olmaktan ziyade, birbirleriyle ilişki içindedirler. Onlar ortaya çıkmak için birbirlerini gerektirirler ve var olmak adına birbirleriyle savaşırlar, çünkü birinin varlık gösterebilmesi, diğerinin yok olması ile olanaklıdır.

Hal böyle olunca da insanın bir var olma tarzı olarak existenz de taşıdığı özellikler dolayısıyla her ne kadar diğer üç var olma tarzından büyük farklılıklar arz etse de o da

varlığını ancak onlar üzerinden gerçekleştirebilir, çünkü existenz onlarda bir imkân ya da olanak olarak vardır (Örnek, 1986: 57). Diğer bir anlatımla existenz ya da varoluş, insanın söz konusu öteki var olma tarzlarını dışlayan bir hal değildir, aksine o, onlarda bir olanak olarak zaten mevcuttur. Bu nedenle de existenz kendisini ancak bu varlık biçimlerinin içinde ve onların sayesinde gerçekleştirip ortaya koyabilir (Erdem, 2007: 44). Daha açık bir ifadeyle dasein, ortak bilinç ve tin olarak ben, varoluş ya da existenz olabilme kapasitesini kendimde barındırırım, dolayısıyla ben dasein, ortak bilinç veya tin iken existenz olabilme yolunda ilerleyebilir ve existenz olabilirim. Bu yüzden de existenz olabilmek için onların varlığı da şarttır.

Ama Jaspers'e göre bu, doğrudan değil, dolaylı olarak, daha sonra detaylı bir şekilde ele alacağımız varoluşu aydınlatan ve böylece onu açığa çıkaran birtakım işaretler vasıtasıyla, mümkün olabilir. Bununla ilgili o, "Varoluş, bu üç ortamda, dolaylı olarak, ortaya çıkabilir" (Jaspers, 2010: 344) der. Ona göre söz konusu üç varlık tarzı kendilerini açık bir anlatılabilirlikle ortaya koyup, kendi varlıklarını kesin bir şekilde bildirebilirler, fakat onlarda bir olanak olarak mevcut olan varoluş (existenz), kendi varlığını onların içinde açığa çıkarırken bunu onlar gibi, açık seçik bir biçimde yapamaz (Jaspers, 2010: 344). Çünkü onun buna uygun bir niteliği yoktur. Dolayısıyla o, kendisini bahsi geçen diğer üç var olma tarzında açığa çıkarır, ancak bunu doğrudan değil, sadece dolaylı olarak yapabilir.

Yani Jaspers'e göre ben, sürekli kendilerini gösteren ve açık bir şekilde ortaya koyan dasein, ortak bilinç ve tin sayesinde yeterli bir açıklığa kavuşamam. Ben bu üç biçimle kendi bilincimi ve ne olduğumu tam olarak kavrayamam. Bu yüzden de onlarda ne olduğumu kanıtlama gereği duyarım. Bu kanıtlama ise, aslında tamamen olanaklı varoluşumun (existenz) kanıtlanması demektir. Yani benim bu üç tarzda ne olduğumu ortaya koyup ifşa etmem demek, aslında onlarda bir olanak olarak var olan varoluşumu kanıtlamamla aynı anlama tekabül etmektedir. Fakat existenz'in bu üç var olma tarzının aksine belirgin ve somut bir gerçeklik halinde görünemez olmasından dolayı, bu kanıtlama işlemi de yalnızca birtakım işaretler sayesinde, dolaylı olarak gerçekleştirilebilir (Jaspers, 2010: 345).

Peki, diğer üç var olma tarzından farklı olarak bilinemeyen, bu nedenle de bilimsel araştırmalar tarafından nesneleştirilemeyen; fakat bununla birlikte söz konusu üç tarzın

içinde bir olanak olarak mevcut olan ve kendisini dolaylı bir şekilde onlarda gerçekleştiren, onlardan tezahür eden existenz (varoluş) nedir?

Jaspers, “Varoluş böyle-olmak değil, tersine olabilmektir” (Jaspers, 2010: 346) der. Bu da ona göre ben varoluşum değil, olanaklı varoluşum, anlamına tekabül eder (Jaspers, 2010: 346). Çünkü varoluş olmakla ben, statik ve değişmez bir şekilde var olan bir şey gibi var değilim; aksine ben, süreklilik arz eden dinamik bir oluş olarak daima var olurum. Bu süreçte ben, hiçbir zaman olmuş bitmiş kendim değilim, kendim olurum, daha doğrusu sürekli ve hep yeniden kendim olmaya başlarım. Dolayısıyla bu kendim olma durumum sonuçlanan bir durum değildir; bilakis benim olanaklı var-oluş olmam itibarıyla bitip tükenmeyen sürekli devam eden bir oluş niteliğindedir.

Bu durumu sebebiyle Jaspers’e göre varoluş, olmak ya da olmamak anlamında sürekli bir seçim içindedir ve bu seçim içinde kesin bir yargıda bulunmak, yani ya kendi olmayı ya da olmamayı seçmek zorundadır (Jaspers, 2010: 346). Böylece kendi olmayı seçip existenz olma haline ulaşabileceği gibi, ayrıca kendi olmaktan vazgeçip existenz olabilmekten ve varlığının bilincine erişmekten bütünüyle uzaklaşabilir de.

Dolayısıyla insan, kendini kendi yaptığı seçimlerle mümkün kılar. O, yaptığı seçimle aslında kendisini seçer. Fakat bu seçme eylemi bir defaya mahsus olarak yapılan bir eylem değildir, bilakis varoluşun süreklilik arz eden yapısına uygun olarak, devamlı olan kesintisiz bir edim niteliğindedir. Yani varoluş olarak ben, var olmayan ancak var olması gereken bir varlık olarak bilinçli bir şekilde aldığım kararlarda ve yaptığım seçimlerde var olurum; ancak bu karar verme durumu anlık olarak gerçekleşip ve hemen bitecek olan bir eylem değildir, bu, varoluş olabildiğim sürece, sürekli kendini yenileyebilecek, devamlı olan bir eylemdir (Blackham, 2005: 54).

Olmak istediğimiz şeyi seçmeye dönük olan bu eylem, aynı zamanda sorumlu olduğumuz bir eylemdir. Çünkü yaptığımız seçimle biz, kendimizi bizzat kendimiz seçeriz, bu nedenle de herkes yaptığı seçimden ötürü sorumlu olur (Foulquie, 1991: 99).

Daimi bir oluş içinde dinamik bir yapı arz eden varoluş, ayrıca yerine başkasının geçemeyeceği, yerini başka bir benin dolduramayacağı bir bireydir. Ancak onun bireyselliği, deney konusu olarak dünyada önceden bulunan ve nesnel gerçeklik şeklinde

var olan varlığın bireyselliği değildir. Dünyada bulunan varlık bireyin sadece kaba bir halidir. O henüz varoluş için geçerli olan bireyselliğe erişememiştir, ancak buna rağmen yine de o, yanlış bir şekilde varoluş olarak nitelendirilir. Fakat Jaspers'e göre somut gerçeklik olarak var olan bu varlık, varoluş (existenz) değildir, bu nedenle de varoluşun birey olduğu anlamda bir bireyselliği yoktur (Jaspers, 2010: 347).

Anlaşılabacağı üzere, bu dünyada nesnel gerçeklik olarak var olan, varoluşsal bilinçten ve varoluşsal anlamda birey olmaktan mahrum olan; ancak bizim hatalı bir biçimde birey diye nitelediğimiz bu varlık, *dasein*'dir. Bu durumda o, varoluş anlamında birey olmanın dışında kalır. Çünkü nesnel varlık olarak *dasein*, varoluş değildir. *Dasein* olarak ben, buradayım ve bu dünyada nesnel bir gerçeklik olarak yaşarım; ancak bu hal içinde varoluş şeklinde nitelendirilmem mümkün değildir (Jaspers, 2010: 347). Yine de bu, benim daima o halde, yani *dasein* olarak kalacağım ve hiçbir zaman varoluş olamayacağım anlamına da gelmemelidir. Çünkü *dasein* olarak ben, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, varoluş olabilmeyi kendimde barındırırım, onu bir olanak olarak kendimde taşıyorum, dolayısıyla ben varoluş olabilme kapasitesine sahip olduğum için *dasein* olma halinde tutuklu değilim. Hal böyle olunca da *dasein* olarak ben, kendi varlığımın bilincine varıp, varoluş olabilme yolunda ilerleyip kendimi gerçekleştirebilirim. Diğer bir anlatımla *dasein*, *existenz* değildir, ama *existenz* (varoluş) olabilir, çünkü *existenz* (varoluş), *dasein*'in içinde olanaklıdır, o, *dasein*'da bir olanak olarak mevcuttur (Akarsu, 1994: 205).

Nihayetinde birey olarak yerine başkasının geçemediği, başkasıyla değiştirilemeyen, kişiye özgü olan *existenz*'in diğer ve en önemli özelliği de kavranılmaz bir biçimde özgür olmasında yatmaktadır. Fakat bu özgürlük; *dasein*'in bağımsız istencinin özgürlüğü, ortak bilinç'in doğruluğuna dair uygunluk ya da *tin*'in yaratıcı düşlem gücüne tabilik şeklinde değildir. Onun özgürlüğü, Aşkın Varlık temelli olan, bu nedenle de açık bir biçimde görünemeyen bir özgürlük niteliğindedir. Jaspers'e göre insan, varlığının bilincine, varoluşuna, yani *existenz* olmaya özgürlük içinde onun sayesinde ulaşabilir (Jaspers, 2010: 346-351).

Toparlayacak olursak eğer, *existenz* (varoluş) insanın *dasein*, ortak bilinç ve *tin* şeklindeki üç biçiminden farklı olarak; bilim ve araştırma nesnesi olamayan, bu yüzden

bilim tarafından bilinemeyen, bireye özgü olan, bireye özgü olduğundan da tek ve bireysel olan, özgürlükle özdeş ve bu özgürlük içinde kendi bilincine varan bir olanaktır.

Bir olanak olarak existenz (varoluş) her ne kadar bilim tarafından bilinemez olsa da felsefe ile kendini aydınlatılabilir. Çünkü Jaspers'e göre felsefe, insanı kendi kendine, diğer bir ifadeyle varoluşuna götüren nihai etkinliktir (Jaspers, 1995: 31). Dolayısıyla insanın kendini gerçekleştirip varoluşuna ulaşmasının temel şartı felsefe yapmasından geçmektedir (Akgün, 2017: 579). O, ancak bu şekilde kendi varoluşunu aydınlatılabilir. Zaten Jaspers, felsefe yapmak ile varoluşu aydınlatmayı eş anlamlı olarak kullanır, bu nedenle onun nazarında felsefe yapan kişi, aslında varoluşunu aydınlatan kişi demektir (Örnek, 1986: 57).

Demek ki, existenz'in somut bir gerçeklik olarak var olamaması ve bu yüzden de bilimsel araştırmaya bütünüyle kapalı olması, onun nesnel olarak bilinebilmenin ötesinde aydınlatılarak açığa çıkarılabilen bir hal olmasıyla ilişkilidir (Özlem, 2014: 127). Bu da felsefe yaparak insanda bir olanak olarak bulunana çağrıda bulunmayı gerektirir (Akarsu, 1994: 206). Yani varoluşu aydınlatmak ve açığa çıkarabilmek için insanın derinliklerinde bir imkân olarak bulunan varoluşa (existenz) çağrıda bulunulmalıdır. Peki, bahse konu olan bu çağrıyı kim ve nasıl yapacak?

Hemen belirtelim ki, bu çağrıyı yapacak olan bir kişi değildir. Bu çağrıyı yapıp varoluşu aydınlatacak ve onun vuku bulmasını sağlayacak olan şey, bir kişiden ziyade, bu kişide meydana gelecek, onun benliğine nüfuz edecek olan bazı haller ya da işaretlerden ibarettir. İşte Jaspers bu işaretlere varoluşu aydınlatan temel işaretler der.

2.4. Varoluş Aydınlanması ve Varoluşu Aydınlatan Temel İşaretler

Yukarıda varoluşu ya da insani bir hal olarak existenz'i açıklarken, onun somut bir gerçeklik biçiminde bilim ve araştırma konusu yapılarak doğrudan bilinmeyeceğine, ancak felsefe yapma etkinliğiyle dolaylı olarak aydınlatılabileceğine değindik. Gerçekten de Jaspers'e göre varoluş sadece aydınlanmaya tabi olmakla zuhur edebilir. İnsan kendi varoluşunun bilincine her türlü nesnel olanın ötesinde yalnızca aydınlanma sayesinde, onun vasıtasıyla erişebilir. Bu nedenle Jaspers aydınlanmayı, insanın üzerinde kendinin bilincine vardığı, kendine geldiği bir yol olarak tanımlar (Jaspers, 2010: 122). Bu da

demek oluyor ki, insan, bilinemeyen, gösterilemeyen, bilim tarafından açıklanamayan varoluşunu felsefe yapma etkinliğiyle bu yol üzerinde gerçekleştirir ve bu yol sayesinde bilinemeyen, ancak hissedilebilen varoluşunun bilincine varır, varoluş olduğunu fark eder.

O halde soru şu olmalı: Peki, insanın varoluşunu fark etmesinin yolu olan söz konusu aydınlanma nasıl gerçekleşir, daha doğrusu aydınlanmanın olanaklı olabilmesi için gerekenler nelerdir?

Varoluşsal aydınlanma Jaspers'in *signa*, yani "işaret" dili adını verdiği ve sadece varoluşa özgü olan varoluşsal bir dil ile mümkün olur (Jaspers, 1932: 15). Bu dil, insanın onlar sayesinde kendi varoluşunu aydınlatığı, kendilik bilincine vardığı özel bazı işaretlerin bütünüdür. Diğer bir anlatımla varoluşun aydınlatılması, varoluşsal bir dili oluşturan birtakım özel işaretlerin varlığı ile olanaklıdır. Bahse konu olan bu işaretler ise "özgürlük", "varoluşsal iletişim", "sınır durumlar", "tarihsel bilinç" ve "koşulsuz eylem" gibi çok çeşitlidir (Jaspers, 1932: 15). Ancak çalışmamızda biz bu işaretlerin tamamından ziyade, varoluşun vuku bulmasında asıl önem arz edenleri, yani "varoluşsal iletişim", "sınır durumlar" ve "özgürlük" işaretlerini ele almakla yetineceğiz. Bu işaretlerden varoluşun aydınlanması açısından en önemli olan ve bu nedenle de Jaspers'in büyük bir önem atfettiği işaret hiç şüphesiz özgürlüktür. Ona göre özgürlük, varoluşu aydınlatarak onun zuhur etmesini sağlayan en temel işarettir.

2.4.1. Varoluşun Temel İşareti Olarak Özgürlük

Özgürlük kavramının ele alınıp işlenmesi insanlık tarihi kadar eskidir. Felsefe tarihi boyunca da bu kavram neredeyse her düşünürün yönelip irdelediği bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çağlar boyunca ele alınan söz konusu kavram üzerinde bu kadar ısrarla durulmasının nedeni hiç şüphesiz onun insan ile ilgili oluşunda yatmaktadır, çünkü özgür olarak nitelendirilebilecek tek varlık insandır. Bu nedenle insanın yaşadığı dünya içinde gerçekleştirebileceği en önemli hedeflerden biri de özgürlük olarak görülmektedir. Çünkü insanın yaptığı seçimlerde herhangi bir baskıya maruz kalmadan kendi hakkında karar verebilmesi ve kendi hayatını kendi idame edebilmesi tamamen onun özgür olmasıyla ilgili bir durumdur. Bu minvalde özgürlük, kişinin herhangi bir baskı olmadan ve başkasına zarar vermeden eylemlerini gerçekleştirebilmesi, karşısına çıkan

seçeneklerden birine öncelik tanıyıp diğeriini elemesi, yani birini seçip diğeriini seçmemesi olarak tanımlanabilir (Mengüşoğlu, 2015: 203-204).

Fakat yine de bu tanım özgürlük için mutlak ve yeterli bir tanım değildir. Çünkü yukarıda da açıkladığımız gibi, özgürlüğü tanımlama girişimleri insanlık tarihi kadar eskidir. zgrlk her disiplin tarafından tanımlanmaya çalışılmış ve onun hakkında neredeyse her düşünür bir beyanda bulunmuştur. Yani zgrlk nedir? Sorusunu her düşünür sormuş ve söz konusu soruya cevap olarak yeni bir fikir ne sürmüştür. Hal böyle olunca da özgürlüğü dair yapılan tanımlar artmış ve birbirinden farklı, hatta bütünüyle birbirine zıt olan çeşitli özgürlük tanımları ortaya çıkılmıştır. Öyle ki, bu çeşitlilik, özgürlük tanımı ne süren düşünürlerin sayısıyla paralellik arz eder bir vaziyete gelmiştir. Diğeri bir ifadeyle, özgürlüğü tanımlamaya çalışan düşünür sayısı kadar özgürlük anlayışı zuhur etmiştir. Dolayısıyla herkes için genel geçerlik arz eden tek ve mutlak bir özgürlük tanımı veya anlayışından ziyade, geniş bir özgürlük anlayışları okluğuyula karşılaşmaktayız.

Sözgelimi, pragmatizmin önemli simalarından biri olan John Stuart Mill *Hürriyet üstüne* adlı önemli yapıtında özgürlüğü, başıka kişileri mutluluklarından alıkoymadan ya da onların mutluluklarını elde etme çabalarına engel olmadan, kendi bildiğimizi yolda kendi iyiliğimizi aramak şeklinde tasavvur eder ve özgürlük adına layık olabilecek tek kabulün bu olması gerektiğini öne sürer (Mill, 2004: 44-45).

Yine mutlak bir özgürlük anlayışını benimseyen, bizim yaratılmamış varlıklar olarak bu dünyaya adeta atılmış olduğumuzu iddia eden varoluşçu düşünür Jean Paul Sartre’a göre Tanrı yoktur, biz, terk edilmiş bir birey olarak yapayalnızız ve yapayalnız tek başımıza kaldığımız bu durum içinde elimizde kalan tek şey, zgrlğmzdr. Bu nedenle de tek gayemiz sadece zgr olmaktır, çünkü özgürlük kendisinden kaçamayacağımız, varlığımızla hemhal olan tek ve mutlak gerçekliktir. Dolayısıyla “insan zgr olmaya mahkûmdur, zorunludur!” (Sartre, 2017: 47).

Aynı şekilde bir başıka özgürlük tanımını da Immanuel Kant’tan duyarız. Kant zgrlğ bir ide olarak niteler. Ona göre özgürlük, her türlü deneysel olandan ve doğa yasasından tamamen bağımsız bir idedir ve bir ide olduğı için de kavranabilirlikten, her türlü grden bütünüyle uzaktır (Kant, 2002: 78). Grs edinilemeyen zgrlk Kant’a

göre ancak akıl sahibi bir varlıkta, yani insanda bir gerçeklik olarak tezahür edebilir, çünkü özgürlük idesi, akıl sahibi olan, iradeyle donatılmış varlıkların edimlerine özgü olmakla kanıtlanabilir (Kant, 2002: 66). Böylece ona göre özgür olmak, aklın yasalarına uygun bir iradeyle hareket etmekle aynı anlama tekabül eder (Mengüşoğlu, 2015: 91).

Bu düşünürler gibi özgürlüğü tanımlama girişiminde bulunan elbette daha nice düşünür bulunmaktadır. Fakat özgürlük nasıl tanımlanırsa tanımlansın, ister mutlak olduğu düşünölsün isterse de sonradan oluştuğı kabul edilsin, özgürlüğün varlığından bahsedebilmek birtakım şartlar ışığında olanaklıdır (Reneaux, 1994: 50). İlki bilmektir, çünkü özgür bir irade ile yapılacak her seçim bilgiyi ve bilmeyi gerektirir. İnsanın körü körüne, hiçbir bilgiye malik olmadan bir seçimde bulunabileceğı düşünölemez; bu yüzden bilgi olmadan özgürlük gerçekleştirilemez ve insan bilmeden, bilgi sahibi olmadan kendisi için en uygun olanı seçemez. Dolayısıyla özgürlük için bilgi şarttır. Bilginin özgürlük için önemini Jaspers, “Henüz bilgi konusunda özgür değilim, ama bilgi olmadan da özgürlük olanaksızdır” (Jaspers, 1932: 177) sözüyle ifade eder. Yani anlaşılacağı üzere, Jaspers bu ifadesiyle aslında bilginin özgürlük için gerekli olduğunu, ancak yeterli olmadığını belirtmek ister. Çünkü bilgi ve bilmenin dışında özgürlüğün mümkün olabilmesi ayrıca bir tür keyfilikle de ilişkilidir. Nitekim seçilen şey her ne olursa olsun seçme eyleminde bulunan, seçimi yapan nihayetinde bir insandır. Durum böyle olduğundan dolayı da yapılan her seçimin bir keyfilik barındırması kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle Jaspers’e göre keyfilik olmaksızın özgürlüğün varlığından söz etmek mümkün değildir (Jaspers, 1932: 178).

Bilgi ve keyfilik olmadan gerçek bir özgürlüğün varlığı söz konusu değildir. Ancak bununla birlikte sadece bu iki etkenin varlığıyla tam anlamıyla bir özgürlüğün zuhur etmesi de olanaksızdır. Diğer bir ifadeyle özgürlüğün mümkün olabilmesi için bu iki etken gerekli olmakla birlikte, yetersizdirler. Bu yüzden Jaspers’e göre özgürlüğün olanaklılığı için bunların yanı sıra kanun veya yasanın varlığı da gereklidir (Jaspers, 1932: 179). Ona göre nasıl ki, bilgi ve keyfilik durumu olmadan özgürlük mümkün olamıyorsa, aynı şekilde kanunsuz bir özgürlük de düşünölemez. Çünkü eğer yapılan her seçim sadece bilmekle ya da keyfilikle sınırlı olursa, özgürlüğün doğasına aykırı seçimlerde bulunmak da kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla bilgi ve bilhassa da keyfiliğe dayalı yapılan seçimlerin bir kritere tabi olması gerekir. İşte bu kriter kanundur. Seçimler kanun ya da

yasalara uygun olarak yapılmalıdır. Çünkü kanun ölçüsüz ve gereksiz keyfiliği dizginleyerek özgürlüğü güvence altına alır. Bu nedenle de Jaspers'e göre kişi sadece keyfi olanı ölçü olarak eylemde bulunmak yerine, bir yasaya ya da kanuna uygun şekilde kararda bulunmakla asıl özgürlüğe erişebilir (Jaspers, 1932: 178).

Ancak yine de özgürlük bütün bunların ötesinde seçim yapabilmedir. Çünkü nihayetinde özgür olmak demek, bir şeyleri seçmek veya seçmemek demektir. Özgürlüğün temeli niteliğinde olan seçim yapabilme, yukarıda ifade ettiğimiz koşulların üçünü aşan ve üçü için gerekli olan bir niteliktir (Reneaux, 1994: 51). İnsan, bu özelliği sayesinde tam bir özgürlüğe ve varlığının bilincine erişebilir. İnsanın kendi varoluşunu yaptığı özgür seçimlerle gerçekleştirebildiğine daha önce değinmiştik. İşte bu nedenden olsa gerek Jaspers, özgürlük için gerekli olan bu seçme edimini varoluşsal seçim olarak niteler. Ona göre yaptığım seçimle ben, kendim olurum, bu seçim sayesinde asıl özgürlüğün farkına varırım ve kendimi kendim olarak idrak ederim; dolayısıyla da onun nazarında yukarıda açıklamaya çalıştığımız diğer koşullar özgürlüğün olanaklılığı için birer önkoşul niteliğindeyken, seçim yapmak asli koşuldur, çünkü sadece seçim yapmakla varoluşsal özgürlük zuhur edebilir (Jaspers, 1932: 180).

Dolayısıyla Jaspers'in kastettiği özgürlük, herhangi bir tanımın içine hapsedilerek nesneleştirilebilen bir özgürlük değildir. Çünkü ona göre özgürlük, dünyada var olan diğer nesneler gibi somut bir gerçeklik olarak görülebilen ve ispatlanabilen bir şey değil, aksine özgürlükte eylemlerimizin ve öz bilincimizin kökeni vardır (Jaspers, 2001: 59). Bu nedenle de Jaspers'in özgürlük dediği şey, bütünüyle varoluşla ilişkili, Aşkın Varlık temelli, nesnel olandan uzak bir kendi olma halidir. Bu açıdan bakıldığında da onun özgürlük anlayışı Kant'ın özgürlüğe dair görüşlerine yaklaşmaktadır. Çünkü hatırlanacağı üzere Kant özgürlüğü, görüşü elde edilemeyen, somut bir şekilde kavranamayan bir ide olarak tanımlıyordu (Kant, 2002: 78). Bu da Jaspers'in özgürlük anlayışıyla, yani onun özgürlük nesneden ve her türlü nesnel olandan uzak, kanıtlanamaz bir gerçekliktir şeklindeki tasavvuruyla paralellik arz eder gibidir. Böylece birçok konuda Kant'tan esinlenmiş olan Jaspers'in özgürlüğe dair fikirleri konusunda da ondan esinlenmiş olduğunu öne sürebiliriz.

Bununla birlikte Jaspers'in söz konusu özgürlük düşüncesi bir kitlenin ya da bir topluluğun özgürlüğü olarak tezahür etmekten ziyade, sadece birey olan insanın

özgürlüğü şeklindedir (Örnek, 1986: 58). Birey olarak insan, bu özgürlük sayesinde kendi varlığını ve varoluşunu gerçekleştirerek kendi olma bilincine erişir. Diğer bir anlatımla Jaspers felsefesinde özgürlük, birey olarak insanın, kendisinden hareketle, sadece kendisine dayanarak kendini yaratması ve kendi varoluşunu gerçekleştirme olanağıdır.

Jaspers'e göre asıl özgürlük insanın varoluş olabilmesidir. Hatta onun nazarında varoluş ile özgürlük ayrılmaz bir biçimde özdeşlerdir. Yani özgürlük ile varoluş aynı anlama tekabül eden bir ve aynı şeylerdir. Bunun en açık ifadesini onun, "İnsanın özgür oluşuna, biz, onun varoluşu (existenz) diyoruz" (Jaspers, 2010: 85) şeklindeki beyanında görmemiz mümkündür. Bu nedenle de ona göre özgürlük, varoluşun aydınlatılabilmesi için birincil işaret niteliğindedir. İnsani bilincimizi ya da varoluşumuzu sağlayan temel etken, bizi tamamlayan özgürlüğümüzdür (Jaspers, 2001: 58). Biz özgürlüğümüzden dolayı insanız ve bu özgürlük sayesinde varoluşumuzun bilincine varırız. Nitekim konuyla ilgili Jaspers, "[...] ben kendimi özgürlük içinde bildim, bu özgürlük içinde, ben olanaklı varlık (existenz) niteliğinde kendime gelirim" (Jaspers, 2010: 351) ifadesiyle, özgürlüğün varoluşun bilincine varmak ve varoluşu keşfetmek için nasıl bir öneme sahip olduğunu belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır.

Jaspers'e göre temel amaç her zaman bir birey olarak insanın, özgürlüğünü elde etmek olmalıdır, bu ise ancak varoluşun Aşkın Varlık (Tanrı) ile kuracağı ilişki sayesinde dünyadaki her şeyden bağımsız olmasıyla mümkün olabilir (Jaspers, 2001: 149). Çünkü olanaklı varoluş olarak özgürlük olduğumuzu öne süren Jaspers'e göre biz, varoluşumuzun özgürlüğü içinde kendi kendimize armağan edilmişizdir (Jaspers, 1995: 51). Armağan edilmiş olmak da bir armağan edeni gerektirir (Weischedel, 2009: 331). Yani bu durum insanın Aşkın Varlık tarafından yaratılan bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü ben kendi kendimi yaratmadım. Ben özgürlüğüm içinde kendi kendime verildim. Aşkın Varlık beni bana veren varlıktır. Dolayısıyla eğer özgür olmak birey olan insana özgü bir durum ise ve insan da özgür bir varlık olarak Aşkın tarafından yaratılmış veya kendine armağan edilmiş ise, o halde onun özgürlüğü, özgür bir varlık olması Aşkın Varlık sayesinde olanaklıdır. Aşkın Varlık insan özgürlüğünü besleyen ve olanaklı kılan temel etkidir (Beer, 1966: 73). Yani eğer ben özgürsem, özgür bir şekilde seçimlerde bulunabiliyorsam ve bu özgür seçimlerim vasıtasıyla varoluşumun bilincine varabiliyorsam, bu, tamamen Aşkın Varlık sayesinde. Jaspers'in sözleriyle ifade

edecek olursak eğer, “Varoluş aşkın varlıkla kendi-kendine verildiğini bilen, onu gerekseyen bir özgürlüktür” (Jaspers, 2010: 346).

Aşkın Varlık ve özgürlük Jaspers’in felsefesinde ayrılmaz bir şekilde birbirleriyle ilişkilidirler. Bu nedenle nasıl ki, asıl özgürlüğe ulaşmak, onu gerçekleştirmek Aşkın Varlık sayesinde, onun bizi özgürlüğümüz içinde bize takdim etmesi dolayısıyla mümkün oluyorsa, aynı şekilde Aşkın Varlık’ın idraki de özgür olduğumuz sürece olanaklıdır. Yani ben, Aşkın Varlık’ı özgür olmam dolayısıyla idrak edebilirim. Zaten Jaspers’e göre de özgürlüğünün bilincine varan kişi, aynı zamanda Aşkın olana ulaşır ve böylelikle onun varlığından emin olur (Jaspers, 2018: 38). Bu anlamda insan ne kadar özgür ise Aşkın olanın varlığı da onun için o kadar kesin olacaktır (Jaspers, 2010: 102).

Dolayısıyla özgür olduğum ve özgürlüğümün bilincine vardığım her yerde kendi başıma var olmadığımı, aksine beni yaratan bir Aşkın Varlık sayesinde var olduğumu anlar ve böylece özgürlüğüm içinde var olmamdan hareketle Aşkın bir varlığın kesinlikle var olduğuna kanaat getiririm (Jaspers, 1981: 77). Bu bağlamda Jaspers’e göre eğer ki, özgürlüğün kesin bir şekilde bilincine varılmasıyla, onun kesinliğinin idrakiyle Aşkın Varlık’ın varlığının kesinliği ortaya konulabiliyorsa, yani özgürlüğün kesinliği aynı zamanda Aşkın Varlık’ın kesinliğini kapsar nitelikteyse, o halde özgürlüğü inkâr etmekle onun varlığını inkâr etmek arasında yakın bir bağ olmalıdır (Jaspers, 2018: 38). Daha açık bir anlatımla, özgürlüğü inkâr etmek, Tanrı’nın (Aşkın Varlık) varlığını inkâr etmekle aynı anlama tekabül etmektedir. Çünkü ben özgürüm demek Jaspers’in nazarında Tanrı ya da Aşkın Varlık var demektir ve bu yüzden özgürlüğümün kesinliği demek, Tanrı’nın varlığının kesinliği demektir. Hal böyle olunca da Tanrı’nın inkârı, onun varlığının reddedilmesi de aynı şekilde özgürlüğün reddi ile aynı anlama gelmektedir.

Fakat Jaspers’e göre söz konusu bu kesinlik, Tanrı’nın ya da Aşkın Varlık’ın kanıtlanabilir olduğu anlamında bir kesinlik değildir. Diğer bir anlatımla ona göre varoluşun özgürlük şeklinde aydınlatılması yoluyla Tanrı’nın varlığı kanıtlanmış olmuyor, aksine sadece Tanrı’nın kesinliğinin mümkün olabildiği bir alanın var olduğuna işaret ediliyor (Jaspers, 2010: 86). Çünkü Tanrı’nın varlığı dünyada kanıtlanmaya tabi olan diğer nesneler gibi somut bir gerçeklik değildir. Dolayısıyla o, hiçbir suretle kanıtlanmaya tabi olarak ele alınamaz. Tanrı kanıtlanamaz bir niteliği haizdir, bu nedenle onu özgürlük vasıtasıyla bile olsa herhangi bir kanıtlamaya tabi kılmak mümkün değildir.

Biz yalnızca özgürlük içinde onun varlığının kesinliğini hissedebiliriz. Ancak bu öyle bir histir ki, bize onun kesinliğini bildirir, ama onu kanıtlamamıza imkân tanımaz. Yani biz onu özgürlüğümüz içinde kesin bir şekilde hissederiz, fakat bu hissettiğimiz kesinliği kanıtlayamayız. Böylece özgürlük içinde varlığını kesin bir şekilde hissettiğim Tanrı'nın varlığı kesindir, fakat bu kesinlik kanıtlanamaz niteliktedir. Çünkü Tanrı her türlü somutluktan yoksundur. Nitekim Jaspers'e göre eğer Tanrı somut bir gerçeklik olarak gözümüzün önünde duruyor olsaydı ve baskıcı bir otorite gibi açık seçik olarak kendisini bildirseydi, o zaman biz onun iradesinin kuklaları olmaktan öteye gidemezdik; fakat o bizi kendi iradesinin kuklaları kılmadı, aksine bizim özgür olmamızı istedi. (Jaspers, 1981: 60).

Böylece özgürlüğün kesinliğinin Tanrı'nın ya da Aşkın olanın kesinliğini de içine alan bir kesinlik olduğunu; bu yüzden özgürlüğün inkârı ile Tanrı'nın inkârı arasında kaçınılmaz bir paralelliğin olabileceğini ifade eden Jaspers, ayrıca tanrısız bir özgürlüğün varlığını iddia etmekle insanın tanrısallaştırılması arasında da yakın bir ilişkinin var olduğunu öne sürer (Jaspers, 2018: 38). Diğer bir anlatımla, Tanrı olmaksızın özgürlüğün mümkün olabileceğini iddia eden bir anlayış ona göre, insana mutlak bir özgürlük bahşederek onu adeta tanrısallaştırır. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Jaspers'e göre tanrısız bir özgürlük olanaksızdır, çünkü tanrısız mümkün olabileceği kabul edilen bir özgürlük, sözde mutlak ve aldatıcı bir özgürlük olarak kuruntudan başka bir şey değildir, bu tür bir özgürlük ona göre keyfi olanın sahte ve aldatıcı özgürlüğüdür sadece (Jaspers, 1981: 58-59). Bu da, yani Tanrı'nın varlığına gerek duymadan kişinin kendi başına var olduğu yanılgısı ve buna bağlı olarak oluşan keyfi bir özgürlük, kişiyi bir başıboşluğa sevk ederek onu dilediğini, kendi benliğine veya başka benlere aykırı olmak pahasına yapmaya sürükler (Jaspers, 2018: 38).

Anlaşılabacağı üzere, Jaspers'in özgürlükle ilgili bu görüşleri Sartre'ın tanrısız özgürlüğüne karşıt niteliktedir. Çünkü Sartre, insanı yaratan bir Tanrının varlığını reddeder ve insanın ancak Tanrı'nın yokluğu dolayısıyla özgür olabileceğini öne sürer. Bu konuda Dostoyevski'nin meşhur "Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu!" (Sartre, 2017: 46) ifadesini referans alan Sartre'a göre Tanrı yoksa her şey mümkündür, hiçbir şey yasak değildir, insan yaratılmamıştır, biçaredir, yalnızdır, dayanaksızdır ve özsüzdür; hal böyle olunca da onun özgür olmaktan başka bir çaresi yoktur, dolayısıyla insan mutlak

bir biçimde özgürdür, özgür olmak zorundadır (Sartre, 2017: 47). Böylece Tanrı'nın yokluğunu esas alarak insana mutlak bir özgürlük takdim eden, insanın özgür olabildiğinin koşulunu Tanrı'nın yokluğuna bağlayan, Tanrı'nın inkârı sayesinde özgür olabileceğimizi kabul eden ve bu şekilde de Jaspers'in belirttiği gibi, insanı adeta tanrısallaştıran Sartre'in tanrısız özgürlüğü Jaspers'in Tanrı odaklı özgürlüğünden ayrılır. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, Jaspers'in özgürlük anlayışı bütünüyle Aşkın dediği Tanrı ile ilişkilidir. Ona göre özgürlük ancak Tanrı ile bir gerçeklik kazanabilir.

Bununla birlikte her ne kadar Jaspers'in felsefesinde özgürlüğün anlaşılabilirlik kazanabilmesi ve gerçekleşmesi Aşkın Varlık ile yakından ilintili olsa da bu onun Aşkın Varlık olabileceği, onun vasıflarını taşıyabileceği şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü özgürlük Aşkın olan değildir. Bu yüzden onun Aşkın olanla ilişkisi tanrısal bir niteliğe sahip olduğu demek değildir. Şayet böyle bir durum mümkün olsaydı o, ya Aşkın olan gibi mutlaklaştırılırdı ya da Aşkın olanın inkâr edildiği gibi inkâra maruz kalırdı (Erdem, 2014: 61). Ancak özgürlük Aşkın olanı bilen bilmeyen herkesçe kabul edilmektedir. Dolayısıyla özgürlük Aşkın Varlık sayesinde zuhur eder, fakat onun kendisi değildir. Bu nedenle onun Aşkın olanla ilişkili olması bizi sorumluluktan ve kendimize dayanarak karar vermekten alıkoymaz. Diğer bir anlatımla özgür olmam Aşkın Varlık'a bağlı kılınan, onun iradesinin egemenliği altında bulunan ve böylelikle de beni sorumluluktan kurtaran bir kukla şeklinde değildir.

İnsanın özgürlüğü onun felsefe yapmasıyla da yakından ilişkilidir. Çünkü felsefe yapma eylemi, özgür bir biçimde düşünmeyi gerektirir ve felsefe yapan kişi de kendi özgürlüğünün bilincine erişir. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak eğer, insan felsefe yapmakla özgürlük içinde yolunu bulur, çünkü felsefe insana iç bağımsızlığını kazandıran bir etkinliktir (Jaspers, 2010: 178). Jaspers bunu, "[...] felsefe yapmak, şartlar ne olursa olsun, iç bağımsızlığı kazanmak için savaşmak demektir" (Jaspers, 1981: 117) şeklinde ifade eder.

Kısacası, Jaspers için varoluşun işaretlerinden biri olan özgürlük, kişinin kendinden hareketle, sadece kendine dayanarak, bir birey bilinciyle kendini yaratması, kendi varoluşunun bilincine vararak varoluşunu gerçekleştirmesi ve bu yolla Aşkın'ı fark etmesi ya da hissetmesi demektir. Ancak insan tek başına özgür olamaz, çünkü bir insanın özgürlüğü bütün benlerin özgür olmasına bağlı olan ve onların özgürlüğünü doğrulayan

bir niteliktedir (Blackham, 2005: 60). Yani benim özgür olmam herkesin özgür olmasıyla ve her kesin özgür olması ise, benim özgür olmamla olanaklıdır. Hal böyle olunca da bir bireyin özgürlüğü ancak diğer bireyler özgür olduğu zaman ve diğer bireyler özgür olduğu sürece bir anlam ifade edebilir. Bu da varoluşun diğer bir işareti olan iletişimi gerektirir.

2.4.2. İletişim

Varoluşun gerçekleşebilmesi için özgürlüğün şart olduğunu gördük. İkinci şart ise iletişimdir. İnsan yaşadığı toplumda çevresiyle sürekli bir iletişim içindedir. İletişim ile ihtiyaçlarını giderir, iletişim ile kendisini anlatır ve iletişim vasıtasıyla karşıdakini anlar. Kısacası, hayatını sürdürebilmesi ve var olabilmesi için iletişim olmazsa olmazlardandır. Ancak bilineceği gibi, iletişim, tek bir birey tarafından gerçekleştirilebilecek bir edim değildir. Aksine iletişimin vuku bulması başka bir bireyin ya da bireylerin varlığını da gerektirir. Çünkü kişi, yalnız başkalarıyla var olabilir, tek başına bir şey olması mümkün değildir (Jaspers, 1981: 42). İşte bunu olanaklı kılan da iletişimdir.

Jaspers felsefesinin temel konularından ve varoluşun önemli işaretlerinden biri olan iletişim, ortak bir dünyada yaşayarak bireyler arasındaki ilişkileri insanileştiren ve işbirliği içinde olan bireyler arasında gerçekleşir; fakat iletişim bu ilişkinin bir elemanı değildir, bu ilişkiden sonra ortaya çıkan asıl etmendir. Bu etmen, benim kendim olabilmemi sağlayan temel esaslardan birini teşkil etmektedir, çünkü hiçbir ben bir *monad* değildir, aksine her ben kendi olabilmek amacıyla diğer benlerle iletişim kurmaya muhtaç olan bir bireydir (Reneaux, 1994: 52).

İletişimin Jaspers felsefesindeki asıl anlamına geçmeden önce onun kastettiği iletişimin ne olmadığını açıklamak, onun iletişim dediği eylemi anlamak açısından yararlı olacaktır.

Jaspers'in iletişim dediği şey, kişinin sahip olduğu duygu ve düşünceleri karşıdakine aktarmaya dayanan, toplumsal yaşamın bir sonucu olarak tezahür eden iletişimden tamamen farklıdır, çünkü buradaki iletişim ilişkisi, sıradan kişilerin birtakım ihtiyaçlarını gidermek amacıyla gerçekleştirdikleri ampirik temelli bir ilişkidir sadece (Reneaux, 1994: 52). Fakat buna mukabil Jaspers'in iletişimi, kendi varoluşunun

bilincine varabilmiş ve varoluşuna erişebilmiş iki birey arasında gerçekleşir. Ona göre iletişim ne bilginin bir ürünü ne de ampirik ilişkilerin bir sonucudur; aksine iletişim, insanın varlığına giden ve inanca dayalı olan bir karardır, çünkü iletişimi ancak inanlar gerçekleştirebilirler (Jaspers, 2010: 249-250).

Dolayısıyla İletişim bilgi konusu olmaktan ziyade, inanç konusu olma niteliğini haizdir. Bu nedenle o, varoluşsal olan diğer her şey de olduğu gibi, her türlü bilginin ötesinde yer alır. Onu bilgi konusu yaparak idrak etmemiz mümkün değildir (Foulquie, 1991: 99).

İnsanların birbirleriyle karşılaştıklarını ancak birbirlerini anlamadan ayrılıp gittiklerini ve bu birbirini anlamama durumunun gittikçe arttığını belirten Jaspers, kendilerini birbirlerinden bu şekilde soyutlayan insanların, bunun bir sonucu olarak varlıklarının bilincine varamadıklarını ve varoluşlarını gerçekleştiremediklerini öne sürer (Jaspers, 1981: 41). Çünkü ona göre birey olarak ben, yalnızca başkalarıyla birlikte ve onlarla kuracağım iletişim sayesinde var olabilirim, tek başıma var olmam mümkün değildir, tek başıma ben ne kendim ne de başka bir şey olabilirim (Jaspers, 2018: 21). Benim varlığım, başkalarının varlığı ve bu başkalarıyla kuracağım iletişim ile olanaklı olabilir. Benim kendim olabilmem başka kendilikleri gerektirir; varlığımın ya da kendimin bilincine varmam ancak diğer kendi olanlar üzerinden ve onlarla iletişimle zuhur edebilir, bu nedenle benliğim her daim başka benlerle iletişim kurmayı arzular (Reneaux, 1994: 52). Jaspers bunu, “Ancak başkasına olan ilişkisi içinde [...] ve o başkasıyla birlikte olarak biz kendi kendimizin bilincinden emin olabiliriz” (Jaspers, 1995: 96) şeklinde ifade eder.

İnsanın varlığı, kendini bütün insanlardan soyutlayan insanlarda değil, insanlar arasında gerçekleşen iletişim sonucu ortaya çıkar. Çünkü insanın varlığı yalnızca diğer insan varlıklarının iletişiminde vuku bulabilir; bu yüzden kendi kendini soyutlayan insan ben’i kendi öz-varlığı değildir; onun özü, ancak başkalarının özüyle iletişim içinde kendine gelebilir (Jaspers, 2010: 349). Jaspers’e göre iletişimde gerçekleşmeyen, kendi varlığının bilincine varmayan hiç kimse yoktur ve ayrıca iletişimde temeli olmayanın yeterli bir temelinin olduğundan da bahsetmek mümkün değildir, çünkü gerçeklik ancak ikileşmeyle ortaya çıkabilir (Jaspers, 2010: 151-152).

Anlaşılabacağı üzere Jaspers insanın kendini gerçekleştirebilmesini ve kendi bilincine varabilmesini başka benlerle kuracağı iletişime bağlamaktadır. Onun nazarında başkalarıyla ilişki içinde gerçekleştirdiğim iletişim olmaksızın ne varlığımın bilincine ulaşabilirim ne de var olabilirim. Çünkü ben, ancak başkasıyla birlikte kendi kendimin bilincinden emin olabilirim (Jaspers, 1995: 96).

Varoluşun ortaya çıkması ve kişinin kendi bilincine varması açısından büyük önem arz eden özgürlüğün gerçekleşmesi de iletişimin mümkün olmasına bağlıdır. Yani Jaspers'in felsefesinde, varoluşun gerçekleşmesi için özgürlüğe, özgürlük için de başkalarıyla iletişime gerek vardır (Çiçek, 2008: 150). Jaspers'e göre insanın özgür olması başkalarıyla kurması gereken iletişimle ilintilidir. Başkalarıyla kurduğu iletişim olmaksızın, insanın tek başına özgür olması mümkün değildir. Bunu o, "iletişimde özgürlük içinde özgürlük, yan yana olma, birbirinin karşısında duranlarda ortaya çıkar" (Jaspers, 2010: 69) şeklinde ifade etmektedir.

Özgürlüğün gerçekleşmesinde olduğu gibi, Jaspers hakikatin gerçekleşme koşulu olarak da yine iletişimi görür. Ona göre her hakikatin temeli iletişimdedir, hakikat iletişimde gerçekleşir. İletişim olmadan hakikatin olanaklılığı mümkün değildir, çünkü hakikat ancak iki kişinin kurduğu iletişimin bir sonucu olarak tezahür etmektedir. Bunu Jaspers, "Hakikat ikileşmeyle başlıyor" (Jaspers, 2018: 110) şeklinde ifade eder. Ona göre kişi de iletişim sonucu oluşan bu hakikatin içinde kendi olur, yaşar ve hayatını anlamlandırır (Jaspers, 1981: 42).

Sonuç itibarıyla özgürlüğün ve hakikatin olabilirliği iletişimle mümkündür. İletişim olmadan gerçek anlamda bir özgürlükten söz edilemez, çünkü benim tek başıma söz konusu olan bir özgürlüğüm yoktur. Ben iletişim sayesinde ilişkili olduğum diğerlerinin varlığıyla özgür olduğumu idrak ederim. Yine iletişim olmadan hakikatin ortaya çıkması da olanaksızdır, çünkü hakikat da başkalarıyla kurduğum iletişimin sonucu olarak zuhur eder.

Ancak kişinin bu şekilde hakikate ulaşabilmesi için felsefeye de büyük bir ihtiyaç vardır. Çünkü iletişimin olanaklılığı felsefe ile mümkündür. Jaspers felsefeyi insanlar arasında gerçekleşecek olan iletişime cesaret vermek (Jaspers, 1981: 32) olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu da, yani felsefenin iletişimin gerçekleşmesi için gerekli

bir etkinlik olduğu ve hakikatin de başkalarıyla iletişim sayesinde vuku bulduğu düşüncesi bizi, doğal olarak felsefenin hakikat için de gerekli olabileceği sonucuna götürmektedir. Nitekim Jaspers, felsefe yapmayı kaçınılmaz bir iletişim içinde hakikat ve insanlık uğruna savaşmak olarak nitelendirir (Jaspers, 2010: 147). O, felsefenin iletişim açısından önemini şu ifadelerle dile getirir:

[...] felsefenin istediği şudur: Boyuna iletişimi aramak, bunu duraksamadan göze almak, kendini dirençle ve her zaman başka giysiler içinde öz-varlığını sürdürmeye vermek, bu kendini veriştiren dolaylı, beklenmeyen bir sürede yeniden kendime verileceğimin umudu içinde yaşamak (Jaspers, 2010: 152).

Jaspers'in burada kastetmiş olduğu temel nokta, felsefenin iletişimi olanaklı kılarak benim, diğerleri arasında kendi olmamı sağlamasıdır. Başka giysiler içinde öz varlığını sürdürme ifadesinden anlamamız gereken de başka benler arasında, felsefe sayesinde kurduğum iletişimle, benliğimin ya da varlığımın bilincine varmam konusudur. Felsefe, diğerleriyle iletişimimi mümkün kılarak benim, kendim olmama doğru giden yolu bana açar.

Felsefenin iletişimi mümkün kılmadaki işlevini bu şekilde açıklayan Jaspers'e göre felsefe kaynaklarının dayanak noktası da iletişimdir. Daha önce değinmiş olduğumuz gibi, Jaspers felsefenin kaynaklarını bir varlık karşısında duyulan hayranlık, bu hayranlığı takip eden şüphe ve kaybolmuşluğun bilincine varma şeklinde belirtir (Jaspers, 1981: 40). Ancak o, bu kaynakların geçerli olmakla birlikte yetersiz olduklarını, çünkü bu kaynakların tam bir yeterliliğe erişebilmeleri için insanlar arasındaki iletişimin de şart olduğunu öne sürer (Jaspers, 1981: 41). Çünkü ona göre felsefe amacına ancak iletişim içinde ulaşabilir (Jaspers, 2010: 70).

Dolayısıyla Jaspers'in düşüncesinde felsefe ile iletişim karşılıklı ilişki içinde vuku bulmaktadır. İletişim, felsefe olmadan mümkün olamayacağı gibi, felsefe de iletişim olmaksızın tamamlanamaz, eksik kalır ve asıl amacına ulaşamaz. Bu nedenle felsefeye uygun bir şekilde yaşamak ya da felsefi bir hayat sürmek için de iletişim gereklidir. Jaspers'e göre felsefi hayat sürme insanlarla konuşmalarda ve sessiz ilişkilerde karşılıklı olarak birbirini anlamanın yöntemi olan iletişim ile mümkün olabilir (Jaspers, 1981: 128).

Özetle, özgürlüğün gerçekleşmesi, hakikatin elde edilmesi, felsefenin amacına ulaşabilmesi, felsefi hayatın yaşanması ve en önemlisi de varoluşun gerçekleşmesi başkalarıyla iletişim ile mümkündür. Kişi iletişim içinde özgürlüğünü yaşar, iletişim vasıtasıyla felsefi bir hayat sürer ve iletişim sayesinde hakikati elde ederek varlığının bilincine ulaşır. Ancak insanlar arasında gerçekleşen her iletişim aynı özellikte değildir. Çünkü insanın var olma tarzları (dasein, ortak bilinç, tin, existenz) sayısı kadar vuku bulan iletişim biçimi vardır.

Dasein'ın iletişimi kendi varlığına uygun olarak basit ve sınırlı düzeyde kalan, çıkara dayalı pragmatik amaçlara uygun olan bir iletişim şeklidir. Jaspers'e göre daima mutluluk ve memnuniyet peşinde olan dasein, kendisini bu hedeflere ulaştırabilecek olan iletişimi gerçekleştirmek ister (Jaspers, 1957: 80). Yani dasein iletişime sadece ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla girer ve söz konusu ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra iletişimi keser. Bu yüzden iletişim burada geçici bir etkinliktir. Bu iletişimde önemli olan sadece pragmatik sonuçlardır; iletişimin sonucunda ihtiyaçların karşılanıp karşılanmadığı ön plandadır. Eğer, ihtiyaçlar dasein'ın istediği doğrultuda, hedeflenene uygun bir biçimde karşılanmışsa iletişim amacına ulaşmış ve iletişime devam etme gerekliliği ortadan kalkmış demektir. Bu iletişim türünde amaç, ihtiyacı karşılamaya dönük olduğu için de kandırma, hile yapma, zayıflatmak ve üstünlük sağlama gibi amacı gerçekleştirmeye yönelik yollara başvurulabilir (Jaspers, 1974'ten aktaran Erdem, 2014: 44).

Kısacası bu iletişim, dasein'ın isteklerini gerçekleştirebilmek için giriştiği bir yol ve kullandığı bir araç olmaktan öte bir şey değildir. Gerçekleştirilen iletişim akıl ve mantığa aykırı olsa dahi, sonuçların dasein'ın çıkarına uygun ve ihtiyaçlarını karşılamaya dönük olması iletişimin geçerliliği için yeterlidir. Yani iletişimin geçerlilik ölçütü ihtiyaçlara uygunluktur.

Ortak bilinç'in iletişimi dasein'ın aksine, akıl ve mantık kurallarına uygun olan, kanıta dayanan ve genel geçerlik kriterlerini taşıyan iletişimdir. Burada geçerli olan iletişim dasein'ın iletişiminde olduğu gibi çıkara uygun olmaktan ziyade, kendi temel özelliklerine paralel olarak akla uygun amaçlara göre gerçekleşir. Akla uygun amaçlar çerçevesinde gerçekleşen bu iletişimde anlatılan şey de birtakım kanıtlara dayanılarak anlatılır. Burada nesnellik ön planda olduğu için yargıların doğruluğu ve yanlışlığı

önemlidir. Doğruluk ve yanlışlığın ölçütü ise herkes tarafından geçerli olandır. Diğer bir ifadeyle herkes için geçerli olan onaylamalar ve reddetmeler şeklindedir. Herkesin onayladığı doğru iken, reddettiği de yanlış olmaktadır. Yani iletişimin içeriği herkes için kabul edilen genel geçer yargılara dayanır. (Jaspers, 1957: 82).

Yapılan bilimsel araştırma savunuları ve tartışma türleri bu iletişime örnek olarak verilebilir. Örneğin tartışmada kişi önce karşıt görüşü tanıtır, daha sonra ise bu karşıt görüşü ortaya koyduğu birtakım kanıtlarla çürüterek kendi tezini bu kanıtlar çerçevesinde temellendirmeye çalışır. Böylece tartışma bu iletişime uygun olarak nesnellik zemininde vuku bulmuş olur (Jaspers, 1932: 100). Aynı şekilde yaptığı bir araştırmanın sonucunu takdim eden araştırmacı da bu iletişimi uygular. O da yine belli mantık kurallarına ve kanıtlara dayanarak araştırmanın sonucunu bu iletişim biçimine uygun olacak bir şekilde karşı tarafa aktarır.

Tin'in iletişimi, diğer iki iletişim biçimine göre daha kapsamlı bir iletişim biçimidir. Bu iletişim biçiminde iletişimin gerçekleşmesi bütünün ya da idenin ortaklığına dayanır, yani taşımış olduğumuz ortak idelerden dolayı gerçekleştirdiğimiz bir iletişimdir (Jaspers, 1957: 82). İnsanın var olma tarzlarını anlatırken tin olarak insanın, Jaspers'in ide şeklinde adlandırdığı bütünün taşıyıcısı olduğunu belirtmiştik. İşte idelerin taşıyıcısı olan insan, bu idelerin ortaklığı sonucunda başkalarıyla iletişimi gerçekleştirir. Yani buradaki söz konusu ortaklık aynı bütünün idesini paylaşmak anlamındadır. Jaspers toplum, devlet, üniversite, aile ve mesleği bu bütünlüklere örnek olarak verir. (Jaspers, 1956'dan aktaran Erdem, 2007: 60). Onun örnek verdiği bu bütünlükler bizi bir araya getiren ortak noktalar olarak tanımlanabilir. Biz bu ortaklıklar sayesinde başkalarıyla iletişim kurarız. Örneğin, aynı gruptan mesleklerde olduğumuz için, aynı üniversitelerde bulunduğumuz için ya da aynı toplumun üyeleri olduğumuz için birbirimizle iletişimde bulunuruz. Bizim birbirimizle olan iletişimimiz, içinde bulunduğumuz bu yapıların ortaklığı sonucunda vuku bulur. Bu ortaklık sayesinde başkalarıyla yakınlaşırız ve bu yakınlaşma dolayısıyla iletişime gireriz.

Ancak insanın bu üç var olma tarzı nasıl ki bizim asıl mahiyetimizi temsil etme konusunda eksiktiler, aynı şekilde onlarla birlikte zuhur eden söz konusu bu iletişim biçimleri de bize kendi bilincimize varmak için gerekli olan gerçek iletişimi sunma açısından eksik ve yetersiz kalırlar. Biz bu iletişim biçimlerinde henüz kendimiz değiliz.

Diğer bir anlatımla biz, ne dasein'in pragmatikliğiyle ne ortak bilinç'in akıl ve mantık kurallarıyla temellenen genel geçerliliğiyle ne de tin'in taşıyıcısı olduğu idelerin ortaklığıyla bizi kendi varlığımızın bilincine ulaştırabilecek yeterli bir iletişimi elde ederiz. Biz asıl iletişimi ancak bunları aşp varoluş olmakla elde edebiliriz. Çünkü asıl iletişim bunları aşmakla mümkün olan varoluşun iletişimidir. Nitekim bu konuda Jaspers şunları söyler:

İletişim, yalnız anlıktan anlığa, tinden tine değil, insan varlığından insan varlığına giden, kişisel olmayan bütün değer gerçekliklerini bir aracı olarak kapsar. Öyleyse doğrulamalar, saldırılar üstünlük sağlamak için değil, kendi kendime yaklaşmak için birer araçtır (Jaspers, 2010: 69).

İfadelerden de anlaşılacağı üzere Jaspers'e göre iletişim, ne sadece tin'in ne ortak bilinç'in ne de dasein'in iletişimidir. Ancak iletişim, bunların dışında da değildir, çünkü bunlar beni bana yaklaştıracak olan varoluşsal iletişim için birer araç niteliğindedir. Diğer bir ifadeyle, varoluşun iletişimi bu üç iletişim biçimine dayanan, ancak bunları aşan bir iletişim olmaktadır.

Varoluşun iletişimi, diğer üç iletişim biçiminden farklı olarak yerine başkasının geçemeyeceği, varlığının bilincine varan varoluşlar asında gerçekleşir. Bu nedenledir ki, Jaspers bu iletişime “varoluşsal iletişim (existentieller komimunikation)” (Jaspers, 1932: 60) adını verir. Bu iletişimde kişi sadece kendinden yola çıkmaz, iletişimde bulunduğu diğer benlerin varlığına da önem verir. Burada ne dasein'in çıkarları ne de ortak bilinç'in genel geçerlik arz eden nesnel doğruları söz konusu; burada geçerlilik arz eden temel esas, sadece kişinin diğer benlerle kendi olması ve bu sayede kendini gerçekleştirebilmesidir. Varoluşsal iletişim, aynı anda benzer durumlardan hareketle, kendi varoluşlarını arayanlar arasında vuku bulan bir iletişimdir (Örnek, 1986: 60). Çünkü ben ancak bu insanlarla, yani benim gibi varoluşunun peşine düşenlerle kuracağım iletişim sayesinde varoluşuma ulaşabilirim.

Peki, bu iletişim nasıl gerçekleşir? Daha doğrusu benim diğer varoluşlarla kuracağım iletişim sayesinde kendi olma bilincime erişeceğimi öne süren Jaspers'in ortaya koyduğu bahse konu olan varoluşsal iletişim için gerekenler nelerdir?

Kişiye, varoluşuna giden yolu açacak olan varoluşsal iletişim için gereken ilk etken yalnızlıktır. Fakat bu yalnızlık, bizim aklımıza gelen ilk anlamları olarak, kişinin

kendisini her şeyden soyutladığı ya da terk edildiği anlamlarında bir yalnızlık değildir. Bu yalnızlık, varoluşun yalnızlığı olarak varoluşsal nitelikte bir yalnızlıktır, yani kişi bu yalnızlığı sıradan inzivadan veya tecrit edilmeden farklı olarak, varoluşsal bir düzeyde yaşar ve böylece bu yalnızlık içinde kendi varoluşunu duyumsar. Bu duyumsama onun varoluşuyla ilk temasıdır, bu nedenle söz konusu yalnızlık varoluşsal iletişimin gerçekleşmesi için ilk koşuldur. Jaspers'e göre yalnızca, varoluşunun bilincinde olanlar ve yalnızlığa tahammül edebilenler hakiki anlamda bir iletişimi gerçekleştirebilirler (Jaspers, 2001: 150). Yani Jaspers için kişi, ancak yalnızlığa katlanmakla gerçekleştirebildiği iletişim sayesinde varoluşuna erişebilir.

Anlaşılabacağı üzere ilk duyduğumuzda bizde olumsuz bir etki yaratan yalnızlık, Jaspers'in felsefesinde varoluşsal iletişimin, dolayısıyla da varoluşun gerçekleşmesinin bir koşulu ve varoluşun içinde bulunduğu bir durum olarak, tamamen olumlu bir anlama tekabül etmektedir.

Ancak varoluşsal iletişimin olanaklığı sadece yalnızlıkla gerçekleşecek bir olay da değildir, varoluşsal iletişim ayrıca açık olmayı da gerektirir. Çünkü yalnızlık içinde kendi varoluşunun ilk belirtilerini duyumsayan, varoluşuna dair ilk tecrübeyi edinen kişi; bu tecrübeyi derinleştirmek, varoluşunu tam anlamıyla gerçekleştirmek ve yalnızlıktan kurtulmak için kendini diğer benlere açmaya gereksinim duyar. Yani açık olma başkalarıyla birlikte gerçekleşir. Burada kişi kendi varlığını bütünüyle diğerlerine açar ve kendini tamamıyla ortaya koyar, çünkü eksiksiz bir iletişimin gerçekleşmesi ancak bu şekilde mümkün olabilir, aksi takdirde varoluşsal iletişimin ve buna bağlı olarak varoluşun vuku bulması olanaksızdır (Bollnow, 2004: 57).

Jaspers'e göre biz kendi kesinliğimize, yani varoluşumuza kişilikten kişiliğe iletişim olan açıklık sayesinde ulaşırız (Jaspers, 2010: 108). Burada kişi *dasein* yanından sıyrılır, kendini başkasına açar, onunla yaklaşır ve bu sayede kendisi olur; ancak kendisini diğerine açan her varoluşun, kendi varoluşunu ya da tekilliğini dayatmasıyla bir mücadele vuku bulur (Blackham, 2005: 62).

Bu mücadele varoluşsal iletişimin üçüncü basamağını teşkil eder. Ancak buradaki mücadele fiziksel anlamda bir mücadele değildir. Bu mücadele sonucunda birinin diğeri üzerinde kurduğu üstünlük de yoktur; çünkü burada amaç ne üstünlük ne de zaferdir,

aksine herkesin her şeyini başkasının hizmetine sunduğu, temelinde sevginin bulunduğu özel bir mücadeledir (Bochenski, 1997: 225). Daha doğrusu sevgi içinde varoluşunu ortaya koyabilme mücadelesidir. Nitekim Jaspers de onu, herkesin herkese silah verdiği sevgi dolu bir mücadele olarak nitelendirir (Jaspers, 1981: 42). Ona göre biz ne saydam ve kusursuz olan melekleriz ne de birbirleriyle sürekli savaşan canavarlarız; biz, hakikatin kendisinde neşet ettiği sevgi dolu bir mücadelede hep birlikte yaşayan varoluşlarız (Jaspers, 1995: 120). İnsanlar ancak sevgi dolu bu mücadelenin içinde karşılıklı olarak varoluşlarını gerçekleştirebilirler, bu nedenle de bu mücadele içinde varoluşun varoluşla yaptığı iletişim, gerçek iletişimdir (Jaspers, 1981: 42).

Bu anlamda sevginin varoluşumuzun taşıyıcısı olduğunu belirten Jaspers'e göre biz, sevgi sayesinde varoluşumuzun kesinliğini yaşarız, çünkü sadece sevgi içinde varoluşsal hakikat kendisini eksiksiz bir şekilde ortaya koyar (Jaspers, 1995: 148). İnsan sevgi içinde *dasein* olmaktan vazgeçer, öfkenin her türünden arınır ve kibrin kırılcılığını denetim altına alır (Jaspers, 2010: 349).

Demek ki, varoluşsal iletişimdeki sevgi dolu bu mücadele *dasein*'in iletişiminde gerçekleşen mücadeleden farklıdır. *Dasein*'in iletişiminde geçerli olan mücadelede karşı tarafı zayıflatmak ve bu sayede üstün gelmek, zafer kazanmak esastır. Ancak varoluştaki vuku bulan iletişim sevgi dolu bir mücadele olduğundan burada zayıflatmak ve üstün gelmek amaç değildir. Buradaki mücadele eşitlik temelinde gerçekleşir. Bu eşitlik de insanların imkânlar açısından eşit olmasından ziyade, her varoluşun kendi olması durumuna karşılık gelen, kişinin bir başkası olmaması ve kendini başkasıyla kıyaslamaması şeklindedir (Jaspers, 1932: 85).

Özetle, varoluşun aydınlatılması ve gerçekleştirilebilmesi için iletişim ve iletişimin olanaklılığı için de başkalarının varlığı gereklidir; fakat bundan önce, kişinin yalnız kalması gerekir. Çünkü sürekli bir toplum, kitle, ya da grup içinde olan kişi, izole edilir ve varoluşunun bilincine varması engellenir. Kişinin varoluşuna ulaşabilmesi için kendisiyle baş başa kalıp kendisine yönelmesi gereklidir. Bu nedenle varoluşsal iletişim yalnız olan ve bu yalnızlık içinde kendi varoluşuna ulaşabilen insanlar arasında vuku bulmaktadır. Yalnızlık, insanın kendi içinde kendi varoluşunu aramasının iletişimdeki zorunlu ilk koşulu niteliğindedir, ama kişi bu yalnızlığı ebediyen sürdüremez, bu yalnızlık onu başkalarını özlemeye, başkalarına özlem duymaya götürür. (Cevizci, 2012: 1150).

Böylece yalnız olan insanlar kendilerini birbirlerine açmaya başlarlar. Bu açmayla birbirlerine yaklaşırlar ve kendi olma bilincine ulaşırlar. Ancak her varoluşun kendi tekilliğini dayatması olan bu açma ile birlikte bir mücadele ortaya çıkar. Fakat bu mücadele fiziki anlamda bir mücadele değildir, tamamen sevgiye dayanan, sevgi temelli olan bir mücadeledir. Sevgi içinde varoluşunu gerçekleştirebilme mücadelesi olarak, karşılıklı dayanışmanın geçerli olduğu bir mücadeledir. Dolayısıyla da burada birinin diğeri üzerinde üstünlük sağlaması anlamında bir zafer hedeflenmez, çünkü herkes zaten birbirine eşittir. Yani varoluşsal iletişim eşitlik temelinde gerçekleşir. Ancak bu eşitlik bazı imkânlara aynı ölçüde sahip olmak anlamında bir eşitlik değildir. Bu eşitlik, herkesin aynı şekilde varoluş olmasından kaynaklanan bir eşitliktir. Kısacası insan kendini, kendisiyle eşit bir düzeyde bulunduğu, varlığını kendisine bütünüyle açtığı varoluşlarla, sevgi temelli bir mücadele içinde kurduğu iletişim sayesinde gerçekleştirerek varoluşunun bilincine erişir.

Ancak insan sadece başkalarıyla kurduğu iletişim ya da bilincine vardığı özgürlüğü vasıtasıyla varoluşuna ulaşır onu aydınlatmaz. Onun varoluşu ayrıca içine düştüğü, kendilerinden kaçmanın imkânsız olduğu birtakım temel durumlar sayesinde de aydınlatılır. Bu durumları ise Jaspers sınır durumlar olarak adlandırır.

2.4.3. İnsanın Yaşamaya Mahkûm Olduğu Durumlar: Sınır Durumlar

Dünya üzerinde yaşayan her insan bir durum içerisinde bulunur ve yaşadığı süreçte de bir durum içinde bulunmak, bu doğrultuda hayatını idame etmek zorundadır. Başka bir deyişle insanın durum içerisinde bulunması bir zorunluluktur. Onun durum içerisinde bulunmadığı, bir duruma tabi olmadığı tek bir an bile yoktur. Bunu Jaspers, “Biz, her zaman, durumlar içindeyiz” (Jaspers, 2010: 63) sözüyle ifade eder.

Ancak insan yaşamı boyunca sadece tek ve değişmeyen mutlak bir durum içinde bulunmaz. Aksine insanın maruz kaldığı ve yaşamak zorunda olduğu daima değişen sonsuz sayıda durumlar vardır (Jaspers, 2018: 17). Yani bir zaman bir durum içindeyken, başka bir zaman daha farklı bir durumda bulunabilirim, çünkü durumlar zamanın akışına paralel olarak bir daha tekrarlanmamak üzere değişerek ilerleyen geçici hallerdir. Bu da bugün şu anda içinde bulunduğum durumun yarın artık olmayacağı, onun yerine başka bir durumun olacağı demektir. Hal böyle olunca da Jaspers’e göre içinde bulunduğum,

ancak değişkenlik arz eden bu durumlar zinciri içinde, eğer karşıma bir fırsat çıkar ve ben bu fırsatı kaçırsam söz konusu değişkenlik ve geicilikten dolayı aynı fırsatı bir daha aynı şekilde elde etmem mümkün değildir (Jaspers, 1981: 37).

Bununla birlikte durumlar zamanın akışıyla beraber herhangi bir müdahale olmadan, sadece kendiliğinden değişen bir nitelikte de değildirler. Onları içinde bulunmak zorunda olan ve kendilerine maruz kalan kişi de değiştirebilir. Yani kişinin daima bir durum içinde bulunmak zorunda olması, onun üzerinde söz sahibi olmadığı demek değildir. Aksine o, içinde bulunduğu mevcut durumu istediği zaman değiştirebilir (Jaspers, 2018: 17). şÖyle ki, kişi içinde bulunduğu, ancak memnun olmadığı bir durumu değiştirmek için girişimde bulunabilir, içinde bulunmak istediği başka bir duruma intikal etmek amacıyla birtakım planlar yapabilir ya da karşısında bulunan iki durumdan birini seçip diğerini seçmemek gibi durumlara yönelik kararlar verebilir. Fakat bu, onu duruma tabi olmaktan hiçbir zaman kurtarmaz (Bollnow, 2004: 61). Çünkü her ne kadar içinde bulunduğu durumdan memnun olmayan insan söz konusu durumdan çıkmak isteyerek onu değiştirse de ya da içinde bulunmak istediği yeni durumlara geçmek için birtakım planlar yapsa da her halükarda o, yine bir durum içinde bulunmaktadır. Kişi sadece bir durumdayken başka bir duruma geçmektedir. Geçtiği durum bir öncekinden farklıdır, ama yine de bir durumdur. Yani kişinin değiştirebildiği tek şey yalnızca durumun niteliğidir, durumun kendisi daima vardır, insanın onu ortadan kaldırması mümkün değildir. Dolayısıyla kişinin hayatı daima, yok edilmeleri olanaksız olan, bir durumlar zincirine tabidir.

Anlaşılacağı üzere, Jaspers'in daima içinde bulunduğumuz durumlardan kastettiği şey, tamamen günlük yaşantımızda karşılaştığımız ve yapıp ettiğimiz her şeye tekabül etmektedir. Bu da aslında bizim durum içinde bulunan dasein olduğumuzla aynı anlama gelmektedir. Çünkü hatırlanacağı üzere dasein, Jaspers'e göre bizim bir var olma tarzımız olarak dünyada yapıp ettiğimiz her şeyin, dolayısıyla da günlük yaşantımızdaki halimizin bir temsili niteliğindedir. Hal böyle olunca da onun durum içinde bulunan insanın bir tarzı olduğunu söylemek mümkündür. Demek ki, durumlar içinde bulunan ve bu durumları yaşayan insan henüz dasein'dır. Dasein olarak o, daima bir durum içinde varlık gösterir. Durumdan kurtulmak, o olmadan hayatını sürdürebileceğini düşünmek dasein için mümkün değildir. Böylece duruma tabi olan dasein, istediği bir durumu seçip diğerini

seçmeyebilir, içinde bulunduğu, fakat memnun olmadığı durumu değiştirerek bir durumdan diğerine geçiş yapabilir, ancak her zaman yine de bir durum içindedir.

Kısacası, durum daima içinde bulunduğum, ama bununla birlikte değiştirebildiğim, hakkında birtakım planlar yaptığım, bu nedenle de üzerinde söz sahibi olduğum geçici hallerdir. Ancak bu durumlar karşısında öyle durumlar da var ki, bu durumları ben ne seçebilir ne onlarla ilgili planlar yaparak değiştirebilir ne de onlardan herhangi bir şekilde kaçabilirim. Bunlar Jaspers'e göre anlık görünüşleri değişen, ancak daima insan üzerinde egemen olma gücü kendilerinde bulunan durumlardır (Jaspers, 2010: 64). Er geç öleceğim, hiçbir şekilde acı çekmekten kurtulamayacağım, diğer benler karşısında kendimi daima suçlu bulup azap çekeceğim, varlığımı korumak için her zaman mücadele etmem gerektiği ve hayatımın tesadüflerin hâkimiyeti altında oluşu, bu durumlar arasında yer alır (Jaspers, 2018: 17). İnsan bu durumları değiştirme, onlarla ilgili plan yapma ya da seçimde bulunma konusunda muktedir değildir, o sadece onları yaşar ve yaşamaya da mahkûmdur (Jaspers, 1981: 37). Bunun dışında insanın bu durumlar üzerinde hiçbir yetkisi yoktur. Bunlar tamamen insanın iradesi dışında tezahür etmektedirler, bu nedenle onlara müdahale etmek olanaksızdır. Örneğin ben öleceğim zamanı kendim belirleyemem ya da onun vuku bulacağı anı değiştiremem, çünkü bu, tamamen benim iradem dışında gerçekleşir. İşte insanın iradesi dışında ortaya çıkan bu durumlara Jaspers, "sınır durumlar" adını verir (Jaspers, 2010: 64). Ona göre bu durumlar, üstesinden gelinemeyen, aşılmaları olanaksız olan durumlardır (Jaspers, 2018: 17).

Sınır durumlarını biz durumların aksine, sadece yaşayıp kabullenmekle yükümlüyüz. Bizim bu durumlar karşısında yapabileceğimiz tek şey, onları yaşamak zorunda olduğumuzu kabul etmektir. Bunun ötesinde onlar üzerinde başka hiçbir etkimiz söz konusu değildir. Zaten istesek de bu durumlar üzerinde bir etkide bulunamayız. Bu yüzden ne yaparsak yapalım biz bu durumlardan asla kaçamayız.

Ancak bütün bunlara rağmen yine de bu durumlar daima istenildiği zaman kendilerinden kaçınılabilen, var olmaları kadar var olmamaları da mümkün olabilen olasılıklı haller olarak kabul edilmiş ve meydana gelme sebepleri de mevcut düzenin eksikliğiyle açıklanmıştır. Bu nedenle de onları ortadan kaldırmak ve onlardan kurtulmak için sürekli düzen değişikliklerine gidilmiş ve içinde bahse konu olan durumların bulunmadığı sözde daha makul ütopyalar tasarlanmaya çalışılmıştır. Burada amaç, sınır

durumlarını tamamen yok edip onlardan bütünüyle kurtulmaktır. Böylece kendilerinden kaçmanın mümkün olmadığı, aslında varlığımızın ve var olmamızın bir parçası niteliğinde olan bu durumların yaratmış oldukları olumsuz etkileri çözümleyip, onlardan kurtulabileceği sanılarak onları doğru idrak edip, asli özelliklerini bilebilme olanağı bertaraf edilmiştir (Bollnow, 2004: 63).

Sınır durumlarına karşı takınılan bu tavır aslında insanın daima rahat ve mutlu bir yaşam sürebilme gayesinin bir tezahürüdür. İnsan her zaman mutlu ve rahat bir ortamda yaşamını idame etmek ister. Bu nedenle de bu mutluluğu ve rahatlığı tehdit eden sınır durumlar gibi olgu ve olaylardan kaçınmayı tercih eder. Zaten rahat ve mutlu bir hayat sürerken sınır durumlarını yaşamaktan da öte, onları hatırlamayız bile. Jaspers'e göre sınır durumlarına karşı takınılan söz konusu bu tavır ve daima mutlu olma emelleri peşinde koşma çabası, insanın dasein olma haliyle ilintilidir. Çünkü dasein, daha önce de açıkladığımız gibi, insanın her zaman mutlu olmayı hedefleyen, bu nedenle de hayatında vuku bulan her türlü olumsuzluktan kaçan var olma tarzıdır.

Jaspers'e göre dasein olarak biz, mutluyken dünyaya sorgusuz sualsiz güveniriz ve o an mutlu olmaktan başka hiçbir şeyi düşünmeyiz. Ancak karşılaştığımız en ufak acı ve güçsüz durumla hemen hayal kırıklığına düşer, ne yapacağımızı bilemez hale geliriz. Şayet içine düşülen bu zorluklar alt edilmişse ve biz de hala yaşamaktaysak onları hiç yaşamamış gibi tekrar her şeyi unutarak mutlu hayatımızın içinde kaybolup gideriz (Jaspers, 1981: 38).

Bu nedenle sınır durumları her zaman mutlu olmak isteyen, rahat bir yaşam hedefleyen dasein'da ortaya çıkmaz, o, sınır durumlarını yaşamaz. Aksine dasein sınır durumlarını görmezden gelerek onlardan daima kaçır, onları unuttur ve böylece bu durumlar sanki hiç yokmuşlar gibi yaşamını sürdürür (Jaspers, 2018: 17). O öleceğini, suçlu olduğunu, hayatının her zaman olasılıkların egemenliği altında bulunduğunu unuttur, çünkü onun için var olan ve asıl önem arz eden tek şey, kendi menfaatleri doğrultusunda değiştirebildiği, hakkında planlar yapabildiği, kısacası üzerinde söz sahibi olduğu sıradan durumlardır (Jaspers, 1981: 37).

Sınır durumları insanın hayatı üzerinde daima bir tehdit unsuru olarak bulunurlar ve insana hayatın aslında addettikleri gibi ahenkle işleyen, güvenilir ve rahat bir hal arz

etmediğini gösterirler. Bu nedenle de Jaspers'e göre insanoğlu bahse konu olan sınır durumlarını hiç yaşamamak ve dünyayı daha güvenilir kılmak amacıyla bilim ve teknikle dünyayı kendi emellerine uygun, mutlu bir hayatın yaşanılabilirdiği bir hale getirip, bu şekilde de ona egemen olmaya girişirler. Ancak Jaspers'e göre insanın bu yöndeki her gayreti sonuçsuz kalır, çünkü sınır durumlarının tehdidi devamlıdır, onları ortadan kaldırmak mümkün değildir (Jaspers, 1981: 38).

Jaspers'e göre insanlığın toplum haline gelmesi, devletleşmesi de yine bu yüzdendir, yani insan hayatını tehdit eden sınır durumlarını bertaraf edebilmektir. Çünkü devlet haline gelindiğinde karşılıklı yardımlaşmalarla güvenliğin sağlanılabileceği düşünülür. Fakat Jaspers'e göre hiçbir devlet, topluluk veya kurum insana sınır durumları karşısındaki çaresizliği konusunda tam anlamıyla yardım edemez. Zaten onun nazarında insanların dayanışma dedikleri şey de asıl sınır olanın vuku bulmadığı, sakin anların aldanmasıdır sadece. Diğer bir anlatımla ona göre insanların birbirlerine yardım ettikleri konular sınır durumlarıyla ilgili değildir, aksine sınır durumların gizil kaldığı normal durumlarla ilgilidir. Dolayısıyla insanın sınır durumlarını ortadan kaldırmaya yönelik bu girişimi de sonuçsuz kalmaktadır (Jaspers, 1981: 38-39).

Kısacası Jaspers'e göre sınır durumlarına ya üzerine bir örtü çekip görmezden gelmekle ya da onları gerçekten de idrak edememişsek eğer umutsuzlukla, çözüm arayıp yeniden anlamlandırmaya çalışmakla tepki veririz (Jaspers, 2010: 64).

Daima rahat olana yönelmek ve mutluluğu hedeflemek sınır durumlarıyla karşılaşp onların asli anlamını idrak etmemizi güçleştirdiği gibi, ayrıca bizim kendi bilincimize erişip varoluş olmamızı da engeller. Doğası gereği dünyaya ve dünyadaki rahatlığa düşkün olan, bu rahatlık içinde adeta kaybolan insan, onu derinden sarsan ve böylece ona varlığını hatırlatan etkili bir etken olmadan kendi bilincine varıp varoluş olduğunu hatırlayamaz. İşte Jaspers'in felsefesinde insana varoluş olduğunu hatırlatan, onu varoluş olmaya teşvik eden söz konusu bu etken, insanın kendilerinden asla kaçamadığı, bu nedenle de karşı karşıya gelmek zorunda olduğu sınır durumlar ve bu durumlar sayesinde edindiği tecrübedir. Sınır durumları insana dünya içindeki kaybolmuşluğunu göstererek onu varoluş olabilmek için gayret etmeye zorlarlar. Hal böyle olunca da sınır durumları olmadan, onları idrak etmeden içine düşülen kaybolmuşluktan uyanmak ve varoluş olmak mümkün değildir (Bollnow, 2004: 64-65).

Bu durumlar aşılabilir bir duvar misali karşıma dikilirler, kendimi ansızın onların içinde ve onlara tabi olarak buluveririm, onlara ne hâkim olabilir ne onları görebilir ne de onların içinden çıkıp kendimi kurtarabilirim, aksine adeta bu durumların içinde kalakalıyorum. İşte tam da bu noktada varoluşumun bilincine varmaya başlar ve varoluş olmak için uyanıveririm (Akarsu, 1994: 209).

Dolayısıyla insanın varoluş olabilmesi ancak ölüm, acı, suç ve savaş gibi sınır durumlarına evet deyip onları kabullenmekle mümkündür. O halde bunu tam bir ciddiyetle yapan, yani bu durumların varlığını kabul edip onaylayan kişi, söz konusu durumlara katlanmak suretiyle varoluşunun bilincine erişir (Weischedel, 2009. 330).

Demek ki, sınır durumlarını yaşayan insan, varoluşuna ulaşabilen insandır. Diğer bir anlatımla insan, yaşamak zorunda olduğu bu durumlar sayesinde kendi mahiyetini kavrar ve kendisinin bilincine erişerek varoluş olur (Weischedel, 2009. 330). Varoluş, dasein'in değişen, haklarında planlar yapılabilen izafi durumlara tabi olmasının aksine; değiştirilemeyen, üstesinden gelinemeyen mutlak olgular olan sınır durumlarını yaşar. Yani dasein'in değiştirilebilen geçici durumları varken, varoluşun değiştirilmesi mümkün olmayan kendisine özgü sınır durumları mevcuttur. Onlar sadece varoluş tarafından yaşanılır ve hissedilir. Bunlar varoluşun kendisine ait temel durumlarıdır. Nitekim "Varoluşumuzun bu temel durumlarını Sınır Durumlar olarak isimlendiriyoruz" (Jaspers, 2018: 17) diyen Jaspers de aslında bu durumların sadece varoluşa özgü olduğunu, onların yalnızca varoluş tarafından yaşanılabileceğini öne sürmektedir.

Bu durumlar arasında Jaspers, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ölüm, acı çekme, mücadele (savaş), hastalık, yaşlılık, rastlantı vb. birçok durumu sayar (Jaspers, 2018: 17-18). Ancak onun bahsi geçen bu durumlardan asıl önem atfettikleri ölüm, suç, mücadele (savaş) ve acı çekme durumlarıdır. Biz de Jaspers'in ön plana çıkardığı bu dört durumu ele alarak, sınır durumlar hakkındaki düşüncelerine açıklık getirmeye çalışacağız.

2.4.3.1. Kaçınılmaz Son: Ölüm

Jaspers'in sınır durumlarının en önemlisi ve en temel olanı ölümdür. Ancak bir sınır durum olarak nitelediği ölüm, sadece onun felsefesinde önem arz etmez. Ölümün

bütün varoluşçu felsefede insan varoluşunun ortaya çıkması açısından büyük bir anlamı vardır.

İkinci Dünya Savaşı ile birlikte binlerce kişinin ölümüne, insanların birer nesne olarak görülmelerine şahit olan ve bu savaşın yaşatmış olduğu hüsrânı deneyimleyen varoluşçu filozofların ölümüne bakış açıları, felsefe tarihindeki diğer bakış açılarından tamamen farklıdır. Çünkü varoluşçu filozoflar ölümün ne olduğundan ve nasıl meydana geldiğinden ziyade, insan üzerinde bıraktığı etkilerine vurgu yaparak, insanın varoluşunu nasıl ortaya çıkardığını, insanı kendi olma bilincine nasıl ulaştırdığını ve kendine gelmesini nasıl sağladığını ele alırlar.

Dolayısıyla varoluşçu anlayışta ölümün anlamı, nesnel bir gerçeklik olarak herkesçe bilinmesinde değildir, onun anlamı, birey olan insanın kendi ölümüyle olan ilişkisiyle ve insanın hayatı üzerinde ortaya koyduğu etkiyle ilintilidir. Yani burada ölümüne yapılan vurgu, sadece insanın kaçınılmaz olarak tecrübe etmek zorunda olacağı bir son olmaktan ziyade, yaşamakta olan insanın bir gün öleceğini, ölümü er geç tadacağını bilmesiyle hayatında ve benliğinde nasıl bir tesir yaratacağı hayatını nasıl dönüştüreceği ile ilgilidir. Kısacası ölüm, ölen kişiyle olan ilişkisinin aksine, henüz ölmeyen, yaşamakta olan kişinin hayatı üzerinde bıraktığı etki ve yarattığı anlam açısından varoluşçu felsefenin konusunu teşkil etmektedir (Bollnow, 2004: 78-79).

Bir varoluş felsefesi ortaya koyan Jaspers de konuya bu minvalde eğilmekte ve ölümü insanın aşamayacağı, kaçıp kurtulamayacağı bir sınır durumu olarak nitelendirmektedir. Ona göre doğan her şey aynı zamanda ölecektir, çünkü ölmeye mahkûmdur. Canlı olan her varlık doğar ve ölür. Doğan her kişi kendine geldiğinde, sanki ezelden beri hep bu dünyada öylece varmış gibi sanır, ancak geriye dönüp baktığında aydınlatılması olanaksız olan bir uykudan uyanmış olmakta kendisini bulur. Çünkü doğumdan öncesine ve doğum anı üzerine herhangi bir bilgisi ve hiçbir deneyimi mevcut değildir. Öyle ki, biri ona doğumu hakkında bir şeyler anlatsa dahi, o bu olaya dair hiçbir şey anımsamayacaktır (Jaspers, 1995: 161-162).

Ölüm herkesin yaşayacağı bir olgudur; ancak ne zaman öleceğimize dair bilgisizliğimiz o hiç gelmeyecekmiş gibi yaşamamıza neden olur, örneğin şu an yaşadığımdan dolayı, ölüm benim için en kesin olgu olduğu halde ona inanmam (Jaspers,

1995: 161). Sanki hiç ölmeyecekmişim gibi hayatıma devam ederim. Jaspers'e göre ölüme engel olmak için, yaşam süresini uzatmak amacıyla yaşlılık süreci yavaşlatılmaya ve ölüme neden olan birtakım hastalıkların ya da olayların denetim altına alınması sağlanarak, ömür uzatılmaya çalışılmaktadır; ancak bu yapay ömür uzatmaları yine de ölümü hiçbir biçimde ortadan kaldırmaya muktedir değildir (Jaspers, 1995: 162). Çünkü Jaspers'e göre tıpkı doğumumun benim için bir başlangıç olması gibi, ölümüm de engelleyemeyeceğim bir sondur (Jaspers, 1995: 167). Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak eğer, ne yaşlılığın yavaşlatılması ne de hastalıkların denetim altına alınarak yok edilmesi benim ölümüne engel olabilir. Ben yaşlansam ve yaşlanmasam da derin bir hastalığın pençesine yakalansam veya hiçbir şekilde hastalanmasam da ölüm benim için yine bir sondur ve netice itibarıyla ben öleceğim. Dolayısıyla bu etkenler benim ölmemin asıl nedeni olamazlar. Ölmemin tek ve kaçınılmaz nedeni, kesin bir şekilde öleceğimdir ve ölmeye mahkûm oluşumdur. Bu nedenle biz ölümü her ne kadar görmezden gelerek onu sanki tedavi edilmesi gereken bir hastalıkmiş gibi iyileştirmeye çalışsak da, bunu başarmamız ve ondan kaçmamız mümkün değildir (Efil, 2016: 282). O, her zaman karşımızda kaçınılmaz bir son olarak beklemektedir.

Hal böyle olunca da ölüm karşımda bir korku olarak belirlemekte ve bende derin bir korku uyandırmaktadır. Yani ondan asla kaçamayacağım ve onu yaşamak zorunda olacağım gerçeği, beni kaçınılmaz olarak ölüm korkusuna, ölümden korkmaya sevk etmektedir. Bu noktada Jaspers insanın bu dünyada artık var olamayacağı, dünyadan yok olup gideceği, ancak bu dünyanın dışında başka bir yere intikal edeceği şeklinde anlaşılan ölüm ile ölümlerle birlikte son bulan, sadece bedenle sınırlı olan, dolayısıyla ötesi bulunmayan daimi bir yok oluş biçiminde kabul edilen ölümü birbirinden ayırır. Ve bu iki ölüm anlayışından, birbirlerinden bütünüyle farklılık arz eden iki türlü korkunun neşet ettiğini öne sürer (Jaspers, 1995: 162). Diğer bir anlatımla Jaspers, ölümden sonrası için duyulan korku ile ölmekten korkuyu birbirinden ayırır. Ona göre ölmekten, yani ölüm anında duyulan korku, bedensel olarak acı çekilebileceğine dair kaygıdan tezahür eden korkuya tekabül etmektedir (Jaspers, 1995: 162). Bu korku, kişinin “acaba ölüm anında acı çekecek miyim? Ya da ölerken nasıl ve ne kadar acı çekeceğim?” şeklinde içine düştüğü endişeye dayalı bir korku halidir. Burada kişi, ölüm anında çekeceği herhangi bir acı durumunun olup olmadığı ve şayet olacaksa nasıl bir güçlükte olacağıyla ilgili

belirsizlikten ötürü bir endişe içindedir. Fakat deneye tabi bir durum olmadığı için ölüm anında bize ne olacağı konusu tamamen belirsiz bir konu olarak kalmaktadır.

Belki de ölüm herhangi bir acı vermeden, aniden ve kendini bize fark ettirmeden meydana gelip sona erecektir, ancak Jaspers'e göre bahsi geçen ölüm bedensel olduğundan dolayı herhangi bir acı çekme durumu olsa bile, bu, pekâlâ tıbbi birtakım ilaçlar vasıtasıyla azaltılabilir niteliktedir. Hatta ona göre tıbbın ilerlemesiyle birlikte gün gelecek belki de hiçbir acıya maruz kalmadan ölümümüz gerçekleşebilecektir (Jaspers, 1995: 162).

Buna göre Jaspers'in bedensel acıdan kaynaklanan korku şeklinde tasvir ettiği ölmekten korku, tıbbi birtakım tedavilerle acısız bir ölüm gerçekleştirilerek alt edilebilir niteliktedir.

Ancak ölümden sonrası için duyulan korku daha farklıdır. O, insanın öldükten sonra kendisini bekleyen bir yaşamın olup olmadığı, daha doğrusu insanın öldükten sonra kendisine ne olacağı, varlığının devam edip etmeyeceği ile ilgili içine düştüğü endişenin bir sonucu olarak vuku bulmaktadır. Yani ölmekten duyulan korkunun bedensel acıdan kaynaklanan ölüm anıyla alakalı olmasına mukabil, bu korku, tamamen kişinin öldükten sonra kendisine ne olacağını kestirememesi durumundan kaynaklanan ölümden sonrasına dair olan korku haline tekabül etmektedir. Jaspers'in ifadesiyle “Ölümden korku ondan sonra gelecek olandan korkudur” (Jaspers, 1995: 163). Ona göre bu korku kişinin öldükten sonra kendisini ne beklediğiyle alakalı ortaya çıkan bir ruh hali olduğundan, kişiyi içine düştüğü söz konusu korkudan tıbbi tedavilerin kurtarabileceğini düşünmek mümkün değildir, onu bu korkudan ancak “felsefe yapması” kurtarabilir (Jaspers, 1995: 162). Çünkü sadece felsefe yapmakla kişi ölümün asıl mahiyetini idrak ederek onun bizim varlığımız için ihtiva ettiği asıl anlamı kavrayabilir. Nitekim Jaspers de bunu, “Felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmek demektir” (Jaspers, 1981: 66) şeklinde açıklar.

Ölümden sonrası için duyulan korku, kişinin hiçlik karşısında, yani tamamen yok olup hiçliğe sürüklenmesi anlamında duyduğu korkudur; ancak Jaspers'e göre ölümden sonra kendisinden korkulacak gerçek anlamda bir hiçlik yoktur, aksine ölümden sonra da bizi bekleyen bir yaşam vardır (Jaspers, 1995: 163). Ona göre biz öldüğümüzde diğer ölümler bizi aralarına alır, dolayısıyla biz hiçliğin boşluğuna düşmekten ziyade sevgi dolu,

hakikatle aydınlatılmış bir mekâna intikal ederiz (Jaspers, 1995: 172). Bu nedenle Jaspers, ölümle ilgili bahsi geçen iki korku halini de hiçbir anlam ihtiva etmeyen asılsız birer kuruntu olarak niteler (Jaspers, 1995: 163). Yani ölümden sonra kişinin içine düşeceği bir hiçlik durumu olmadığından ve ölüm anında çekilen acılar da tıbbi birtakım tedavilerle giderilebilecek nitelikte olduğundan ölümden sonrasından ve ölmekten korkmak da yersizdir.

Ölümüm hayatımın ayrılmaz bir unsurudur. Bu nedenle ondan korkmak yerine onu kabullenmem daha doğrudur. Zaten bu korku Jaspers'in de ifade etmiş olduğu gibi, yersiz ve asılsız bir korkudur. Aslında etrafımıza daha dikkatli bir biçimde bakacak olursak eğer, gerçekten de ölümden daha çok, korkmamız gereken durumların varlığını anlarız. Örneğin bir partiye ya da devlete olan bağlılık dolayısıyla kişinin tamamen kaybedilmesi veya dasein'a geri dönme tehlikesi, ölümden önce, korku ve endişe duyulması gereken asıl durumlardır, çünkü bu durumlarda kişi aslında yaşamadan ölmüş olmaktadır (Blackham, 2005: 58). Yani söz konusu bu durumların korku duyulması gereken durumlar olmasının asıl nedeni, bunların kişiyi kendisinden, benliğinden ve varoluşundan uzaklaştırıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Jaspers'in düşüncesine göre de bunlar bireyi izole eden, bireyselliğinden uzaklaştıran ve varoluş olmasını engelleyen durumlardır. Ancak buna mukabil ölüm, beni varoluşuma götüren, kendimin bilincine ulaştıran bir sınır durumudur.

Böylece ölümü bir sınır durum olarak belirten ve ondan hiçbir şekilde kaçamayacağımızı, onu aşamayacağımızı, dolayısıyla ölümsüzlük ideallerimizi gerçekleştirerek ebedileşemeyeceğimizi belirten Jaspers'e göre ayrıca ölümsüz olmaya duyulan itilim anlamsız da değildir, çünkü bizde öyle bir şey var ki, bu şey hiçbir şekilde yok olabilir olmayı kabul edememektedir (Jaspers, 1995: 164). Diğer bir anlatımla, insanın ölüm korkusu ve bu korkudan dolayı arayış içine girip, bu sayede de ölümü ortadan kaldırarak ebediliğe ulaşabilme düşüncesi, ölümsüzlük arzusunun aslında insanın fitratında bulunan bir gerçeklik olduğundan kaynaklanmaktadır (Efil, 2016: 282). Jaspers'e göre insanın içindeki bu istek ve arzusunun ne olduğunu ortaya koyma görevi ise felsefeye aittir (Jaspers, 1995: 164).

Ölmekten ne kadar kaçsak ve ebedileşmek için ne kadar çaba harcasak da er ya da geç öleceğimizi biliriz, çünkü o kendisinden kaçamayacağımız bir sınır durumu olarak

bizi sarmaktadır. Ancak ölümden kaçamayacağımızı, onu asla aşamayacağımızı ve kesinlikle öleceğimizi bildiğimiz gibi, ölmenin ya da ölü oluşun nasıl bir durum olduğunu asla bilemeyiz (Jaspers, 1995: 170). Bu yüzden ölmüş olmanın nasıl bir durum olduğunu tahmin etmeye çalışmak ya da tasarlamak için uğraşmak nafiledir, çünkü ona dair en ufak bir bilgi ve deneyime sahip değiliz (Jaspers, 1995: 162). Ölümü sadece yaşayan kişi bilebilir ve deneyimleyebilir; fakat bilineceği gibi o da bu bilgi ve deneyimini bize hiçbir zaman ve hiçbir şekilde aktaramaz. Onun bu durumu, bize yalnızca ölümün bizim ve sevdiklerimiz için de kaçınılmaz bir gerçeklik olduğunu bildirebilir. Yani “Bir gün ben ve sevdiklerimi de öleceğiz” deriz. İşte bu noktadan itibaren bir sınır durumu olan ölüm korkusu ve kaygısı içinde kendimizin bilincine varmaya ve varoluş olmak için uyanmaya başlarız. Bu konuda Jaspers şöyle der:

Sadece canlı bilinç ölümü bilir. Ancak ölüm üzerine biliş ölümü bizim için realite haline getirir. Bundan sonra sınır durumu gelir: En sevdiğim insanlar ve ben kendim kişisel bir yaratık olarak sona ereceğiz. Sınır durumuna cevap varoluşumun varlık bilincinin içinde gereklidir (Jaspers, 1995: 161).

İfadelerden de anlaşılacağı üzere, sınır durumu olarak ölüm sayesinde ben, kendi varlığımın ve kendim olmanın bilincine erişirim. Çünkü çevremdeki kişilerin ölümüne şahit olma durumu bana kendim ve sevdiklerimin de bir gün öleceğimiz olgusunu hatırlatır. Bu da beni bir kaygı ve endişe haline sevk ederek beni bana, kendi varlığımı sorgulamaya yöneltir. “Ben neyim?, nasıl var oldum?, nereden geldim?, nereye gideceğim?” gibi sorularla kendim üzerine düşünmeye başlarım. İşte bu düşünme edimi de beni varoluşumun ve varlığımın bilincine ulaştırır.

Dolayısıyla ölüm, benim dünyada kendi olma bilincini yitiren, kaybolmuşluğa sürüklenen varlığımı uyandırarak beni varoluşumla tanıştırır. Nitekim Jaspers’e göre varoluşun uyanabilmesi ancak ölümün düşünülmesiyle olanaklıdır, çünkü sadece ölümü düşünmek sayesinde kişinin dünya içinde kaybolan varlığı sarsılarak kendine gelebilir (Jaspers, 1995: 168).

Ölümün ve öleceğimin bilincine varmak hayatımı anlamlandırmamı sağlar. Eğer gerçekten ölümsüz olsaydım ve bir gün öleceğim olgusu hiç olmasaydı, hayatım gelişigüzel, amaçsız bir şekilde sürüp giden bir yığınlar toplamından ibaret olurdu. Hayatta hiçbir önceliğim olmazdı ve belki de beni bekleyen bir sonun olmadığına

güvenerek yapacaklarımı daima erteleyerek yaşırdım. Ancak bir gün öleceğim gerçeği sayesinde daha anlamlı, amaçlı, disiplinli ve düzenli bir şekilde yaşamaya çalışırım. Yani ölüm, hayatımı düzene sokan, beni amaçlı ve anlamlı yaşamaya teşvik eden en temel gerçekliktir aslında.

Toparlayacak olursak eğer Jaspers'in felsefesinde ölüm, beni varoluşumun bilincini kavramaya götüren ve varoluşuma ulaşmamı sağlayan temel sınır durumudur. Çünkü bu sınırı aşamayacağının bilincine varan kişi, kendisine yönelerek kendisine dair sorgulamalarda bulunur ve böylece varoluşunu gerçekleştirir. Ancak tek sınır durum ölüm değildir.

2.4.3.2. Mücadele (Savaş), Suç ve Acı Çekme

Ölüm dışında Jaspers mücadele, suç ve acı çekmeyi de birer sınır durum olarak niteler. Savaş ya da mücadele yaşam içerisinde bir zorunluluk olarak vardır. Bu mücadele hali olmadan yaşamam mümkün değildir. Çünkü yaşamak ve yaşamımı sürdürmek için sürekli olarak bir mücadele vermem gerekmektedir. Zaten kişinin varoluşuna erişebilmesi, içinde bulunduğu durumları aşmakla mümkündür ve bu da ancak mücadele ile gerçekleşebilir (Akarsu, 1994: 210). Fakat bu mücadele daha önce de değindiğimiz gibi, sevgiye dayalı bir mücadeledir. Nitekim Jaspers de "Mücadele, birinin diğerine her türlü silahı sağladığı sevgi dolu bir mücadeledir" (Jaspers, 2018: 22) şeklinde tanım yapmaktadır. Ona göre biz ancak içinde hakikatin bizim için doğduğu sevgi dolu bir mücadele içinde birlikte yaşayabilir ve yaşamımızı sürdürebiliriz (Jaspers, 1995: 120).

İnsan kendi varoluşuna erişmek ve yaşamını devam ettirebilmek için daima bir mücadele içindedir, ancak bu mücadele hali onun diğer insanlara engel olmasına yol açabilir. İşte bu engel olma durumu da bizi, Jaspers'in suç adını verdiği diğer bir sınır duruma götürür. Onun felsefesinde kişinin, bir başkasının varoluşunu engellemesi ya da başkasının varoluş olabilmesi için hiçbir şey yapmaması suç teşkil eden bir durumdur (Özlem, 2014: 129).

Ancak burada kastedilen suç, bizim bildiğimiz anlamda birinin diğerini suçlaması ya da yasalar açısından aykırılık teşkil eden bir fiilin işlenmesi şeklinde değildir. Aksine burada bahsi geçen suç, kişinin bizzat kendi kendine yönelerek kendisini suçlaması, suçlu

bulması durumudur. Bu konuda Jaspers, “Suçluluk sorunu, başkalarının bize yönelttiği bir sorudan ziyade, bizim kendimize yönelttiğimiz bir sorudur” (Jaspers, 2015: 54) der. Ona göre bu soruya vereceğimiz içten yanıt, bizi kendi varlığımızın, varoluşumuzun bilincine götürür (Jaspers, 2015: 54). Demek ki, buradaki suçlama olumsuz olmanın aksine tamamen olumlu bir anlam ihtiva etmektedir. Çünkü onun sayesinde ben kendimin bilincine erişerek varoluş olabilmekteyim. Dolayısıyla benim kendimi kendi karşıma koyarak, yaptıklarımın ötürü kendimi sorumlu tutup suçlamam şeklinde tezahür eden bu durum, başkalarının bana yönelttiği sıradan suçlama durumundan daha büyük bir önem arz etmektedir. Bu nedenle Jaspers’e göre kim ki, varoluşunun bilincine ulaşacak şekilde gerçekten de kendisini suçlu hissedebiliyorsa, başkaları tarafından kendisine yöneltile suçlamalar onda hiçbir can sıkıntısı yaratamayacaktır (Jaspers, 2015: 149).

Jaspers’e göre başkalarına yönelik yapılan herhangi bir haksız fiile kendi çıkarımdan dolayı sessiz kalmışsam, Örneğin başkalarının öldürülmesine kendi hayatımı tehlikeye atmamak için seyirci kalmışsam eğer, kendimi kavranamayacak bir şekilde suçlu hissederim (Jaspers, 2015: 57). Diğer bir anlatımla bir şeyi yapabilmeme rağmen o şeyi yapmıyorsam eğer, yapmadığım o şey dolayısıyla suçlu olurum (Akarsu, 1994: 210). Bunun için belki kimse beni suçlamayacak, horlamayacak ama ben kendimi suçlu bularak büyük bir suçluluk duygusu içinde kıvranırm. Bu, insanın yapılan haksız edim ve adaletsizlikleri engellemediğinden ötürü kendisini suçlaması durumudur.

Dolayısıyla ben kendime ve başkalarına karşı her daim bir sorumluluk taşıyım. Kendim için yapacağım şey, başkalarına engel olabilir ya da kendi iyiliğim için başkasının iyiliğine dair olan bir şeyi yapmayabilirim. İşte bu vb. durumlar kendimi, aşamayacağım bir suçluluğun pençesine atarlar. Bu da benim kendi varoluşumun bilincine ulaşmamı sağlar.

Anlaşılağı üzere, kendimi suçlu bulmamdan dolayı kendime yönelmem ve bu minvalde kendimi sorgulamam, aslında benim bir vicdan muhasebesi yapmam anlamına tekabül etmektedir. Çünkü yapmadığım bir şeylerden dolayı kendime yönelip kendimi suçlu bulmam, sorumlu tutmam vicdanımı yoklamam demektir. Buna göre Jaspers’in suç olarak nitelediği bu duruma vicdan azabı çekmek de denilebilir.

Jaspers'in sınır durumu olarak nitelediği diğer bir durum ise, acı çekme olayıdır. İnsan acı çekme sayesinde de kendi varoluşunun bilincine varabilir. Hayatta sadece mutluluk hüküm sürseydi insan varoluşunu gerçekleştiremezdi; insanın kendi benliğine yönelerek kendi olma bilincine ulaşması mutsuzluk ve acı çekme durumları içinde olanaklı hale gelmektedir (Akarsu, 1994: 210). Zaten yukarıda değinmiş olduğumuz ölüm ve suçluluk sınır durumları da aslında acı çekmenin başka şekillerde vuku bulması halleridir. Çünkü öleceğimi bilmem ve bu konuda hiçbir şey yapamam bana büyük bir kaygı, tedirginlik ve bunlarla zuhur eden büyük bir acı vermektedir. Aynı şekilde yaptıklarımın ya da yapamadıklarımın dolayı içine düştüğüm suçluluk durumum da bana yine büyük bir acı vermektedir. Belki yaptıklarımın dolayı kimse beni suçlamayacak ve sorumlu tutmayacaktır, ancak ben bir anda kendimi bu suçluluk duygusu içinde bulurum ve kendi kendimi yargılamaya, sorumlu tutmaya başlarım. İşte bu da bende büyük bir acının vuku bulmasına yol açar. Bu acı çekme durumu sayesinde ise varoluşumu kavramaya ve kendim olma bilincine ulaşmaya başlarım. Varoluş düzeyinde kendimi acı çekmekten uzak tutamam, çünkü salt mutluluk varoluşumun bilincinde olmadığım, varoluşun ortaya çıkmadığı bir uyku durumudur (Blackham, 2005: 58). Bu nedenle ben, sadece mutlu bir hayat içinde varoluşumun bilincine varamam, varoluşumun olanaklılığı benim acı çekmemle yakından ilişkili bir haldir. Nitekim Jaspers'e göre mutluyken hiçbir şey düşünmeyiz, düşünmeden dünyaya yönelir ve varlığımızın bu mutlu halinden başka hiçbir şeyi bilmeyiz; ancak acı ve güçlük içindeyken şüpheye kapılır, kendimize döner, kendi varlığımızı sorgulamaya başlayarak varoluş olduğumuzu idrak etmeye başlarız (Jaspers, 1981: 38).

Özetle, sınır durumları kişinin aşamayacağı, üstesinden gelemeyeceği, kaçıp kurtulamayacağı durumlardır. Zaten bu durumların "sınır" olarak nitelendirilmesi onların hiçbir şekilde aşılamayacağından dolayıdır. Jaspers'in felsefesinde kişi, sınır durumları sayesinde yaşamının anlamını fark eder ve kendini kaybetmiş olduğunu hatırlayarak kendi varoluşuna yönelir, çünkü insan bu dünyaya ve bu dünyada yapıp ettiği şeylere odaklanarak kendisini unutmuştur. Sınır durumları onu bu unutulmuşluktan uyandırarak ona kendi olma bilincini kazandırır. Diğer bir anlatımla, sınır durumları bizi kendimizi sorgulamaya, ne olduğumuzu keşfetmeye götüren ve varoluşumuzu kavramamızı sağlayan özel durumlardır. Bu nedenle kişi bu durumları kabul etmeyi öğrenerek bunların

birer çıkmaz olmaktan çok, varoluş olmanın başladığı nihai noktalar şeklinde anlamalıdır (Blackham, 2005: 58).

Anlaşılabacağı üzere, ilk duyduğumuzda bize bütünüyle olumsuz bir anlam çağrıştıran bu durumlar, Jaspers'in felsefesinde kişiyi kendi bilincine ulaştıran, varoluşunu gerçekleştirmesine imkân tanıyan olumlu birer etken olarak karşımıza çıkmaktadırlar.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AŞKIN VARLIK VE VAROLUŞ

3.1. Aşkın Varlık: Tanrı

Jaspers Aşkın Varlık'ı dünya, insan ve insanın var olma tarzları gibi bir kuşatan olarak tasvir eder ve temel eseri olan *Felsefe*'nin *Metafizik* adlı üçüncü cildini onu açıklamaya hasreder. Ona göre metafizik vasıtasıyla Aşkın Varlık'ın kuşatıcı varlığını idrak ederiz (Jaspers, 2010: 77). Bu nedenle metafizik için, Jaspers'in bir kuşatan olan Aşkın Varlık'a giden yolları açan yöntemler bütününe verdiği addır, denilebilir (Dönmez, 2009: 23).

Aşkın varlık, kuşatandır ancak mahiyeti itibarıyla diğer kuşatanlardan farklıdır. O, bütün diğer kuşatanlar da başta olmak üzere, var olan her şeyi kuşatan, çevreleyen asıl varlıktır. Daha önce Jaspers'in asıl varlığın özne-nesne kopuşu sonucu zuhur eden kuşatan varlık olduğunu, kuşatan varlığın da dünya, Aşkın Varlık ve insan olmak üzere üç türünün bulunduğunu, bu yüzden varlığın ne olduğu sorusuna verilebilecek cevabın kuşatanın bütün bu türlerinin aydınlatılmasıyla ortaya konulabileceğini öne sürdüğüne değinmiştik.⁴ İşte Jaspers'e göre eğer bütün kuşatan türlerinin temelinde yer alan, onları aşan bir tek şey var ise, yani bütün kuşatanların bir kuşatanı mevcut ise, bu, kesinlikle Aşkın Varlık olmalıdır (Jaspers, 2001: 30). Başka bir deyişle Jaspers'e göre Aşkın Varlık, diğer bütün kuşatanların temelini teşkil eden, onları kuşatan asıl varlıktır. Bu nedenle de Jaspers felsefesinin en derin konusu ve nihai noktası niteliğindedir.

Aşkın Varlık, Jaspers'in felsefesinde Tanrı'ya karşılık gelmektedir, yani aslında Aşkın Varlık, Jaspers'in Tanrı'ya verdiği isimdir. Onun Tanrı'sı Aşkın Varlık'tır. Nitekim bunu o, "Dünyanın üzerindeki ya da önündeki trasandansa Tanrı deriz" (Jaspers, 2001: 33) şeklinde ifade etmektedir. Fakat Jaspers Tanrı'yı tasvir ederken sadece Aşkın Varlık adını kullanmaz, bununla birlikte o, ayrıca Tanrı kavramını da yine kullanmaya devam eder. Dolayısıyla onun eserlerinde Aşkın Varlık adı kadar Tanrı kavramıyla da karşılaşmamız mümkündür.

Ancak diğer kuşatanların üstünde, onları aşan Aşkın Varlık olarak Jaspers'in Tanrı'sı kurumsal (vahiy) dinlerin Tanrı'sı değildir. O, Tanrı'dan kurumsal dinlerin Tanrı'sını ve onların Tanrı anlayışını anlamaz. Onun Tanrı'ya yaklaşımı kurumsal dinlerin Tanrı anlayışından tamamen farklıdır. Hatta onların karşısında yer alır. Çünkü Jaspers bütün kurumsal dinlerin, bilhassa da Hristiyanlığın, Tanrı'ya yaklaşım tarzlarını eleştirerek kendi Tanrı anlayışını ortaya koymaktadır. Daha doğrusu onların Tanrı'ya yaklaşırken sergilemiş oldukları yanlışları ortaya koyup, bu yanlışlara doğruluğuna inandığı bazı alternatifler önererek bir Tanrı anlayışı öne sürmektedir.

3.1.1. Kurumsal Din ve Hristiyanlık Eleştirisi

⁴ Bkz., s. 44

Jaspers'in Tanrı anlayışı, kurumsal dinlerin vahiy temelli olmasına mukabil felsefe ve akıl temellidir. Bu noktada felsefe ile dini karşılaştıran Jaspers'e göre bütün dinler tanrısal bildiri olarak da bilinen vahiye dayanır; burada vahiy, bir dinin içeriğini teşkil eden en temel kaynak niteliğindedir, çünkü dini oluşturan asıl unsurlar olarak dindeki kurumsallaşma (kilise gibi) ve tapma vahyin bir sonucu olarak tezahür etmektedir (Jaspers, 2010: 276). Burada insanlar yalnızca vahiy aracılığıyla Tanrı'yı bilmekte ve vahiy sonucu dünyada oluşan kurumlar vasıtasıyla onunla ilişki kurabilmektedirler. Fakat Tanrı düşüncesini vahiyden ziyade, felsefe ve akıl üzerine temellendiren Jaspers, Tanrı'yla ilişki kurabilmek için bir vahiy inancının şart olmadığını düşünmektedir (Çelebi, 2017: 114). Diğer bir anlatımla onun anlayışında Tanrı'ya vahiyden bağımsız olarak inanmak, Tanrı'ya imanı geçersiz kılmamaktadır (Aydeniz, 2012: 112). Aksine ona göre Tanrı'ya iman ancak kişinin hiçbir aracı olmadan bütün bireyselliğiyle Tanrı'ya yönelmesi, onunla ilişki kurabilmesine dayanmaktadır, çünkü Tanrı'yla asıl ilişki yalnızca bu şekilde, hiçbir aracı olmadan mümkün olabilir niteliktedir.

Jaspers'e göre kurumsal dinlerde insanın Aşkın Varlık ya da Tanrı ile ilişkisi vahiy sonucu olarak ortaya çıkan, dünyada bulunan, tamamen dünyaya ait olan, bu nedenle de aslında kutsal olmayan ama dinler tarafından kendisine kutsallık atfedilen ve bu şekilde de daima dinle bağlantılı kılınan bir nesnece, yani kurumca sınırlandırılmaktadır. Bu kurumlar dinle öyle bağlantılı kılınmıştır ki, Jaspers'e göre onların bulunmadığı ya da reddedildiği yerlerde dinin anlamı ve Tanrı'yla ilişki de mümkün olamaz şeklinde anlaşılmaktadır. Yani kurumsal dinlerde dinin varlığı ve anlamı tamamen vahiy sonucu insanlar tarafından oluşturulan kutsal olarak kabul edilen bir kurumla özdeşleştirilmekte ve birey ile Tanrı arasındaki ilişkinin yalnızca bu kurum aracılığıyla gerçekleştirilebileceğine inanılmaktadır. Ancak buna mukabil Jaspers'e göre felsefede ne bir kurumca yönlendirilen bir topluluk ne de dünyada yine bir dünya varlığı (insan) tarafından ortaya çıkarılan bir kutsallık vardır, ayrıca onda toplu halde yapılan dini törenler, geçmişten gelen mitler de yoktur. Onda sadece birey olan insanın Aşkın Varlık'la herhangi bir aracı olmadan özgür bir şekilde gerçekleştirdiği ilişki mevcuttur (Jaspers, 2010: 273).

Anlaşılabacağı üzere, Jaspers'in burada karşı çıktığı temel nokta kurumsal dinlerde kabul edilen vahiy inancı, bu inancın zorunlu bir tezahürü olarak ortaya çıkan, kendisine

kutsallık atfedilen kurumlar ve sadece kurumlarla sınırlandırılan Tanrı-insan ilişkisidir. Yani onun itirazı dinlere değil, vahiy temelli kurumsal dinleredir. Çünkü ona göre kurumsal dinlerde Tanrı ile insan arasına kutsal kurum ve vahiy şeklinde araçlarla adeta bir set çekilerek, insanın Tanrı'yla kuracağı gerçek ilişkisi engellenmektedir.

Hâlbuki yukarıda da değindiğimiz gibi, Jaspers'in nazarında Tanrı ile ilişki kurmak herhangi bir aracı gerektirmeyen, aracısız ve tamamen bireysel bir olaydır. Çünkü ona göre her insan için öne sürülebilir belirlenmiş bir inanç içeriği mevcut değildir, aksine tek bir bireyin herhangi bir aracıyı gereksinmeden Tanrı'yla gerçekleştirebileceği bağımsız ve bireysel ilişkisi mevcuttur, zaten "[...] Tanrı inancının kökenselliği her tür arabuluculuğu engeller" (Jaspers, 2018: 39-40) niteliktedir.

Jaspers'e göre kurumsal dinlerde vahiy sonucu oluşan kurumlarda Tanrı'ya, düzenlenen dini törenlerde toplu bir şekilde tapım yapılır, ancak birey yalnızlığı ve bireyselliği içinde Tanrı'ya yakarır. Yani ona göre yakarış bireysel ve kişisel varlıkla alakalıyken, tapım bir toplulukla ilişkilidir. Nitekim bunu o, "Tapım topluluğun işidir, yakarış ise bireyin kendi yalnızlığı içindeki edimidir" (Jaspers, 2010: 275) şeklinde ifade eder. Dolayısıyla Jaspers'e göre tapım dinde olanaklıyken, yakarış ise sadece felsefede mümkündür. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak eğer, Tanrı ilişkisi konusunda birey ile Tanrı arasına bir aracıyı şart koşan ve böylece Tanrı inancını bireysel olmaktan ziyade, herkes için belirlenmiş, tek bir inanç şeklinde kabul eden dinde tapım etkinken, Tanrı ile birey arasındaki her türlü aracıyı reddeden, Tanrı inancını bireyselleştiren felsefe de ise, yakarış varlığını sürdürür (Jaspers, 2010: 276).

Dolayısıyla Jaspers kurumsal dinlerde kutsal addedilen kurumlarda düzenlenen dini törenlerde yapılan toplu ibadetler yerine, bireyin tek başına Tanrı ile kurduğu ilişkiyi esas alır. Ona göre Tanrı'yla gerçekleştirilebilecek asıl ilişki, sadece bu şekilde mümkün olur. Çünkü onun anlayışında her birey kendi Tanrı'sının karşısında aracısız yer alır. Ben ve Tanrı'mla ilişkim arasına hiç kimse giremez, o sadece ve her zaman benim Tanrı'mdır, onu başkalarıyla paylaşmam mümkün değildir (Reneaux, 1994: 56).

Vahiy, vahiye dayanan kurumsal dinler, toplu yapılan ibadetler, Tanrı ile insan arasındaki asıl ilişkiye kutsal olarak kabul edilen bir kurumun aracı olarak tayin edilmesi,

yani dine ait kutsal kurumlar söz konusu olduğunda Jaspers'in Hristiyanlık inancını ele alması kaçınılmaz olmaktadır.

Jaspers'e göre İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak kabul eden Hristiyanlığın inanç içeriği dışlayıcı bir tutuma dayanmaktadır. Bu da, Hristiyan olan ve İsa'ya inanan sadece kurtuluşa erebilir şeklindedir. Çünkü Hristiyanlıkta Tanrı'nın oğlu İsa'ya inanmak, doğru olana ulaşmak ve sonsuz yaşamı elde etmekle aynı anlama tekabül etmektedir. Hal böyle olunca da ona inanan kişi, aynı zamanda doğru olana ulaşarak sonsuz bir yaşamı elde edebilen kişi de olmuş demektir. Ancak Jaspers'e göre Hristiyanlık inancında kabul edilen bu düşüncelerin hiçbir geçerliliği söz konusu değildir, nitekim bu düşüncelere karşıt nitelikte görüşler öne sürmek de pekâlâ olanaklıdır. Sözgelimi ona göre, eğer gerçekten de insanlar Tanrı'nın çocukları olabiliyorsa o halde bu, sadece belirlenmiş bir ya da birkaç kişinin değil, aksine bütün insanların Tanrı'nın çocukları olabileceği demektir. Bu nedenle Jaspers'in nazarında İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu düşüncesi akla yatkın geçerli bir düşünce olmaktan tamamen uzaktır. Yine ona göre Hristiyanlıkta kabul gören, sadece İsa'ya inanlar sonsuz bir yaşama ve doğru olana erişebilirler şeklinde belirtilen dışlayıcı düşünce de en az bir önceki düşünce kadar geçersiz ve çelişkilidir. Çünkü kendini gerçekleştirip sonsuz bir yaşamı elde ederek doğru olana ulaşan, ancak İsa'ya inanmayan insan örneklerine de rastlanmaktadır. Bu nedenle Jaspers'e göre bu insan örneklerini sırf Hristiyanlığa mensup olmadıkları ve İsa'ya inanmadıkları için seilmeyi, değer görmeyi hak etmeyen, yok edilmeleri gereken varlıklar olarak görmek bir saçmalık olur (Jaspers, 2010: 281).

Jaspers özellikle de Hristiyanlıkta beliren bu dışlayıcı tavrı *ayrıcalık savı* olarak niteler. Çünkü ona göre, yukarıda da değindiğimiz gibi, Hristiyanlıkta sadece Hristiyanlık ve İsa inancını benimseyenler üstün görülür ve yalnızca onlara ayrıcalık tanınır. Bu inancın dışında kalan diğer herkes ise dışlanarak yok sayılır. Kısacası Hristiyanlıktaki temel kabul ona göre şudur: “Benden olmayan, bana karşıdır” (Jaspers, 2010: 284). Bu kabul Jaspers'e göre tarih boyunca İsa'ya inanan neredeyse bütün insanlar tarafından onaylanmıştır. Öyle ki, bu insanlar için İsa'ya inanmayan ve İsa'dan önce yaşamış olan bütün insanlar yitmiş bir vaziyettedir. Hal böyle olunca da aslında Hristiyanlık dışındaki bütün diğer dinler de tamamen gerçek dışı inançlar ihtiva eden birer kurmaca olarak görülmüştür. Dolayısıyla Hristiyanlık dini mensuplarına göre tam

ve yetkin bir inanç için Hristiyanlık dışındaki bütün dinler bırakılarak İsa'nın getirdiği inanç takip edilmelidir. Jaspers'e göre Hristiyanlık bu inancı benimsettirmek için her türlü yola başvurmuştur. Örneğin her türlü uluslararası propaganda aracını kullanmış ve hatta bununla da yetinmeyip söz konusu inancın benimsenmek istenilmediği her yerde, onu benimsettirip kabul ettirebilmek için baskıya bile yönelmiştir. Sözelimi, dünyada vuku bulan din savaşları bu isteğin bir tezahürü niteliğindedir. Çünkü bu savaşların arkasındaki fail Jaspers'e göre Hristiyanlığın temel kutsal kurumu olan kilisedir. Ona göre politikayı kendi aracı kılan kilise yaptığı açıklamalarla savaşları körükleyerek bir kaosu oluşmasına öncülük etmiştir (Jaspers, 2010: 284-285).

Oysa Jaspers'e göre aslında İsa'nın inancı Hristiyanlıkta benimsenen bütün bu görüşlerden çok farklıdır. Her şeyden önce İsa'nın getirdiği inançta ayrıcalık savı şeklinde dışlayıcı bir kabul yoktur, dolayısıyla ayrıcalık savı Jaspers'e göre Tanrı kaynaklı olmaktan ziyade, tamamen insan kaynaklı bir savdır (Jaspers, 2010: 286-287). Bu savı temel alan Hristiyanlık ve onun kurumu olarak kilise sergilemiş oldukları tavırla toplumda kin, nefret ve savaşların hâkim olmasına neden olarak, insanların kutuplaşmasına yol açmışlardır. Bu nedenle öne sürülen söz konusu savın gereksiz ve geçersiz olduğunu iddia eden Jaspers'e göre, bu sav insanlık için büyük bir yıkım doğurduğundan ona karşı topyekûn mücadele edilmelidir (Jaspers, 2010: 280-281).

Peki, Hristiyanlıkta hâkim olan bu durum Jaspers'e göre insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi nasıl etkilemiş olabilir? Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Hristiyanlıkta Tanrı'dan çok Tanrı'nın oğlu olarak vasıflandırılan İsa ve Hristiyanlığın kutsal kurumu olan kilise ön plandadır. Dolayısıyla hal böyle olunca da Jaspers'in öne sürdüğü anlamda bir Tanrı-insan ilişkisine Hristiyanlıkta rastlamak olanaksız olmaktadır. Çünkü Hristiyanlıkta birey olan insan ile Tanrı arasında gerçekleştirilebilecek bir ilişkiden ziyade, baskı temelli olan insan ile İsa ya da insan ile kilise ilişkisi mevcuttur. Zaten bu yüzden Jaspers Tanrı'ya dair görüşlerini beyan ederken özellikle de Hristiyanlığı hedef almaktadır. Çünkü ona göre Hristiyanlığın söz konusu kabulleri bireyi Tanrı'dan tamamen uzaklaştırarak onun Tanrı ile olan gerçek ilişkisini imkânsız bir hale getirmektedir.

Jaspers'in Hristiyanlığın tehlikelerini ilan etmesi, onu eleştirmesi, kısacası bozulan Hristiyanlık inancına karşı çıkması bize Nietzsche'yi hatırlatmaktadır. Çünkü

Nietzsche de dönemin Hristiyanlık anlayışına karşı tavır sergileyerek eleştiriler yöneltmiştir. Bu nedenle Jaspers bu konuda birebir olmasa da Nietzsche'ye yakın bir çizgide yer almaktadır (Reneaux, 1994: 55).

Bütün bunlardan anlaşılan o ki, Jaspers bir Hristiyan'dır, ancak Hristiyanlığın Tanrı ile kendisi arasına yerleştirdiğini düşündüğü vahiy (İsa), kurum (kilise), toplu dua ve bilhassa da Hristiyanlıkta kabul gören ayrıcalık savını kabul etmeyen, bütün bireyselliği ile Tanrı'yla ilişki kurabileceğini düşünen özgür bir Hristiyan'dır. Çünkü o, Hristiyanlık dinini değil, onun kurumsallaşan yapısını ve insanlar tarafından sonradan ortaya konulan kabullerini reddetmektedir.

Ayrıca Jaspers'e göre İncil sanıldığı gibi sadece vahiy dini olarak Hristiyanlığa ait, Hristiyanlık inancını benimseyenlerin kullanıp yararlanabileceği kutsal bir kitap değildir. Aksine ondan vahiye inanmayan, Hristiyanlığı bilmeyen ya da başka bir inancı benimseyen insanlar da faydalanabilir, çünkü o bütün insanlığa açık bir şekilde sunulan bir kitaptır (Jaspers, 2001: 39). Bunu o, "Bu eşsiz eser, hiçbir inanışa ve dine tek başına ait değildir. İncil herkesin mülküdür" (Jaspers, 2001: 39) sözüyle ifade eder.

Yukarıda Jaspers'in Tanrı'yı Aşkın Varlık olarak isimlendirdiğini, Tanrı'yı diğer kuşatanların tamamını kuşatan bir kuşatan olarak ifade ettiğini ve en önemlisi de onun Tanrı'sıyla ilişkisinin kurumsal dinlerin, bilhassa da Hristiyanlığın kabul ettikleri Tanrı'yla ilişki kurma biçiminden tamamen farklı olduğunu açıkladık. O halde sıradaki soru şu olmalı: Peki Jaspers'e göre Aşkın Varlık ya da Tanrı'nın temel nitelikleri nelerdir?

3.1.2. Aşkın Varlık'ın İncil Kaynaklı Temel Nitelikleri

Jaspers'e göre geçmişten bugüne Tanrı, dünyada var olan biçimlerden insana benzetilip kişi olarak tasarlanmaya değin çeşitli şekillerde düşünülüp tasvir edilmiştir, ancak bu tasarımların tamamı örtüktür, yani hiçbir Tanrı'nın tasarımı olabilecek nitelikte değildir; çünkü Tanrı'nın varlığı daima gözümüzün önünde duran, karşımızda bulunan, gözlemleyebildiğimiz somut bir gerçeklik değildir (Jaspers, 1981: 61). Bu noktada Tanrı'nın niteliklerini Kutsal Kitap'tan (İncil) hareketle, onu ölçü alarak tasvir etmeye çalışan Jaspers'e göre bizim Tanrı'yla olan asıl münasebetimizin en derin anlamı Kutsal Kitap'ta geçen şu cümlede ifadesini bulur: "Sen, kendi örnek ve benzerini

yapmamalısın” (Jaspers, 2010: 88). Bu, Tanrı’nın görülemez olduğunu bildiren ve onun heykel, put, resim veya oyma gibi şekillerle görselleştirilmesini yasaklayan bir ifadedir, fakat bu yasak Tanrı’nın sadece görülemeyen bir yapıda olduğunu bildirmez, o aynı zamanda bunun dışında Tanrı’nın tasarlanabilen düşünülüp kavranılabilen bir varlık olmadığını da ihtiva etmektedir (Jaspers, 1981: 61). Çünkü Tanrı’nın mahiyetine uygun olup ona karşılık gelebilecek ve onun yerini tutabilecek hiçbir benzetme mevcut değildir (Jaspers, 2018. 40). O, benzersiz ve eşsiz olan yegâne varlıktır, onu ben, dünyada somut bir gerçeklik olarak var olan herhangi bir varlıktan yola çıkıp ona benzeterek tasarlayamam, tasvir edemem. O, dünyada mevcut olan her şeyin ötesinde, her şeyi aşan tek varlıktır.

Tanrı’nın görülebilir olan her şeyden farklı bir nitelikte olduğunu bu şekilde vurgulayan Jaspers, bu nedenle insan olduğu halde İsa’nın Hristiyanlıkta Tanrı olarak görülmesine ya da Tanrı’nın bedene bürünmüş hali şeklinde düşünülmesine şiddetle karşı çıkar. Bunu da İsa’nın İncil’de yer alan şu sözünü delil göstererek çürütmeye çalışır: “Niçin bana iyi diyorsun? Bir’den başka kimse iyi değildir, o da Tanrı’dır” (Markos 10.18)” (Jaspers, 2010: 289).

Tanrı’nın tasarlanabilir olanın dışında, görülebilir olan her şeyin ötesinde, benzersiz bir varlık olduğu düşüncesi, onun aynı zamanda tek ve biricik olduğunu da bildirir. Jaspers’e göre benzersiz olan Tanrı tektir. Yani onun Tanrı’sı da Kutsal Kitap’taki Bir’dır. Zaten Tanrı’nın bu niteliğini o, Kutsal Kitap’tan aldığı “Başka bir tanrının olmamalı” (Jaspers, 1981: 62) şeklindeki ifadeyle açıklar.

Dahası bu durum, yani Tanrı’nın tasarlanamayan, benzersiz bir varlık olduğu, onun biricik ve tek olduğunun dışında ayrıca tanımlanamaz ve anlatılamaz olduğu anlamına da tekabül etmektedir. Çünkü Jaspers’e göre, tasarlanabilir olmak görülebilir olmayı gerektirir ve görülebilir olan her şey de doğrudan anlatılabilir niteliktedir. Ancak Tanrı ne tasarlanabilir ne de görülebilir olandır. Bu nedenle onu görülebilir olan bir varlık gibi doğrudan anlatıp tanımlamaya çalışmak mümkün değildir. Tanrı’yı bu şekilde bilmeye çalışmak, ondan bütünüyle uzaklaşmak demektir. Bu yüzden Jaspers’e göre Tanrı’ya yakın olabilmenin tek yolu, görülebilir olandan uzak olmaktan geçer, diğer bir ifadeyle Tanrı’ya yakın olmak, onu tasarlayıp resmetmekten vazgeçip, onun hiçbir şekilde tasarlanamayacağını onaylamakla mümkündür (Jaspers, 1981: 61).

Jaspers'in Kutsal Kitap'a dayanarak ortaya koyduğu diğer bir Tanrı niteliği de onun evren üzerinde bir hâkimiyetinin olduğudur. Bunu da o yine Kutsal Kitap olarak İncil'den aldığı şu ifadeyle belirtir: "Senin iraden gerçekleşsin" (Jaspers, 2018: 42). Bu ise, Tanrı evrene etkide bulunan, evren üzerinde söz sahibi olandır anlamına tekabül etmektedir.

Demek ki, Jaspers her ne kadar Hristiyanlığın Tanrı anlayışına birtakım eleştiriler yöneltse de ve onun kendisiyle aracısız, bireysel bir ilişki kurulabilen Aşkın Varlık'ı Hristiyanlığın sadece vahiy ve kilise aracılığıyla kendisiyle ilişki kurulabilen Tanrı'sı olmasa da, onun niteliklerini beyan ederken Hristiyanlığın kutsal kitabı olan İncil'den istifade etmektedir.

Jaspers'in Tanrı'ya atfettiği bütün bu nitelikler bizi, Tanrı'nın hiçbir bilimsel araştırmanın konusu yapılamayacağı ve hiçbir suretle bilimsel araştırma vasıtasıyla bilinemeyeceği sonucuna götürmektedir. Çünkü bilim daima görülebilir olana, nesnellik taşıyana yönelir ve yalnızca bu nitelikte olanı bilebilir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, Tanrı görülmez olandır, o görülebilir olan her şeyin ötesinde yer alır. Hatta sadece görülebilir olanın değil, Jaaspers'e göre ayrıca her türlü nesnellikten uzak olan varoluşun (existenz) da ötesinde yer alır. Hatırlanacağı üzere varoluş için biz, her türlü bilginin ve bilinebilenin dışında bulunan insanın var olma hali demiştik. Hal böyle olunca da varoluşu aşan Aşkın Varlık'ın da her türlü bilgiye kapalı olması gayet tabi ve kaçınılmaz olmaktadır (Reneaux, 1994: 55).

Bilimin konusunu teşkil eden her şey, duyu deneyime hitap eden, nesnellik taşıyan bir karakterdedir. Bilim araştırdığı her şey hakkında kesin, genel geçer sonuçlar ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, görülemeyen Aşkın Varlık ya da Tanrı'nın bilime uygun bir karakteri haiz olmadığından, bilimin Tanrı'ya dair bu anlamda bir bilgi ortaya koyabilmesi mümkün değildir. Zaten Jaspers'e göre bilim de bu durumun farkındadır. Çünkü bilim de Aşkın olanın görülebilir olduğuna karşı çıkarak, Aşkın'ın bilimin konusu olamayacağını, yalnızca görülebilir somut gerçekliğin bilimin konusunu oluşturabileceğini kabul etmektedir (Jaspers, 1995: 142). Tanrı'nın bilimle olan münasebetini Jaspers, "Tanrı bilgi nesnesi değildir. Tanrı hakkında zorunlu bir sonuca ulaşılamaz" (Jaspers, 2018: 37) şeklinde ifade eder. O halde Aşkın Varlık olarak Tanrı'yı

bir nesne misali bilginin ve bilimin konusu yapmak, bilim aracılığıyla araştırıp onun hakkında kesin bir sonuca varmaya çalışmak beyhude bir çabadan başka bir şey değildir.

Hal böyle olunca da Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini düşünmek veya onu kanıtlamaya çalışmak da olanaksızlaşır. Çünkü görülemeyen, kendisi hakkında somut nitelikte herhangi bir bilgi edinilemeyen bir varlığın kanıtlanabilir olması mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın var olup olmadığı konusu, kanıtlanabilir olana kapalı bir durumdur.

Ancak yine de buna rağmen, Jaspers'in belirttiğine göre, Tanrı'nın varlığının bilinebileceği ya da kanıtlanabileceği konusunda öne sürülen ve birbirlerine tamamen zıt olan çeşitli kabuller de vardır. Bunlardan ilki teolojik kabuldür. Bu kabule göre Tanrı'nın varlığı, o, kendisini peygamberler aracılığıyla vahyettiği için bilinmektedir. Yani bu kabule göre vahiy olmaksızın insan Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi edinemez. Bu nedenle de burada Tanrı'ya ulaşmak sadece imanla mümkündür. Bu kabulün karşısında yer alan ikinci kabul olan eski bir felsefi anlayışa göre ise, Tanrı'nın varlığı, o, kanıtlanabilir nitelikte olduğundan onunla ilgili bilgi edinmek, onu bilmek olanaklıdır (Jaspers, 2018: 35).

Fakat Jaspers'e göre Tanrı ile ilgili söz konusu edilen kanıtlamalar matematik ve deneysel bilimlerin kesinliği anlamında zorlayıcı kesinlik şeklinde kabul edilirse eğer bu, hatalıdır. Zaten Kant bu şekilde anlaşılan bütün Tanrı kanıtlarını kesin bir biçimde çürütmüştür (Jaspers, 1981: 55).

Jaspers Tanrı'nın varlığıyla ilgili bu iki kabulün dışında ve ikinci kabulün tamamen karşısında bulunan bir başka kabul daha ele alır. Söz konusu bu kabul diğer iki kabulün aksine, Tanrı'nın varlığından ziyade, yokluğunu ispatlamayı amaç edinir. Bunu da Tanrı varlığını kanıtlamak amacıyla öne sürülen Tanrı kanıtlarını çürütmekle yapmaya çalışır. Yani bu anlayışa göre Tanrı kanıtlarının çürütülmesiyle Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak mümkündür. Çünkü bu düşüncüyü benimseyenler için, mademki Tanrı'nın varlığına birtakım kanıtlar sayesinde ulaşılabiliriyorsa o halde Tanrı'nın yokluğuna da bu kanıtların çürütülmesiyle varılabilir. Onlar Tanrı'nın yokluğunu, onun hakkında ortaya konulan kanıtların geçersiz kılınıp yanlışlanmasıyla eşdeğer görürler. Fakat Jaspers'e göre bu düşünce kabul edilemez bir şekilde hatalıdır. Çünkü Tanrı'nın varlığı da yokluğu

da kanıtlanabilirlik açısından aynı niteliktedir, yani varlığı ne kadar kanıtlanabiliyorsa yokluğu da o ölçüde kanıtlanabilmektedir (Jaspers, 2010: 82).

Jaspers'e göre Tanrı kanıtları ve bu kanıtların reddi, bize aslında yalnızca şunu bildirir: "Kanıtlanmış Tanrı, Tanrı değil de evrende gelişigüzel bir nesne olurdu" (Jaspers, 2010: 82). Çünkü ancak somut bir gerçeklik şeklinde dünyada var olan nesne kanıtlanabilir olmaya uygun niteliktedir. Görülmez ve bu nedenle de nesne anlamında somut bir karakteri barındırmayan Tanrı değil. Şayet Tanrı kanıtlanabilir olmaya uygun olsaydı o zaman o da tıpkı diğer nesneler gibi doğrudan algılanılabilen, tecrübe edilen olmalıydı. Ancak Tanrı görülemeyen, doğrudan tecrübe edilemeyen olduğu için, kanıtlanabilirlik niteliğini haiz değildir, dolayısıyla buna rağmen onu kanıtlamaya çalışmak, onun kanıtlanabileceğini düşünmek, onu aslında bir nesne gibi düşünmek, nesne kategorisine indirgeyip nesneleştirmek demektir.

Jaspers'e göre Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar ve bu kanıtların reddi karşısında öne sürülebilecek temel gerçek; Tanrı varlığı konusunda ortaya konulan hiçbir kanıtın aslında kanıt niteliğinde olmadığı, aksine sadece muhakeme yapılarak ulaşılan birtakım fikirlerden zuhur eden kesin olmayan kanaatler olduğu olur (Jaspers, 1981: 55). Yani Jaspers'in nazarında Tanrı'yı kanıtlamak mümkün olmadığı için, Tanrı'yla ilgili öne sürülen hiçbir kanıt da onun varlığı hakkında bilgi sunma konusunda kesin bir hüküm vermeye muktedir değildir. Çünkü zaten ona göre bu anlamda bir Tanrı kanıtı da yoktur. Kanıt olarak ortaya konulanlar sadece düşünceden tezahür eden kesin olmayan birtakım yargılardır.

Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını ve Tanrı varlığı hakkında öne sürülen hiçbir kanıtın aslında kanıt niteliğinde olmadığını bu şekilde belirten Jaspers, bu konuda bilinen bazı Tanrı kanıtı örneklerine de yer verir. Bu noktada yer verdiği ilk kanıt ise kozmolojik kanıttır. Kozmolojik kanıt, dünyadan ya da evrenden yola çıkarak Tanrı'ya ulaşılabileceğini öne süren kanıttır. Yani bu kanıtla göre madem yaratılan bir dünya var o halde bu dünyanın bir yaratıcısı da olmak zorundadır. Ancak Jaspers'e göre eğer bu, var olan bir şeyden hareketle başka bir şeyin varlığına ulaşma, örneğin ayın bize görünen yüzünden yola çıkarak, onun hiç görmediğimiz diğer yüzünü bilmek şeklinde ise, hatalıdır (Jaspers, 2010: 83). Çünkü Jaspers'e göre dünyanın varlığı bir bütün olarak konu yapıp bilinebilecek bir şey değildir, biz dünyanın içinde bulunuruz ve sadece dünyanın

içindekilerini bilebiliriz, dünyayı hiçbir zaman karşımıza koyup bilemeyiz. Hal böyle olunca da dünyadan hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşmamız mümkün değildir. Diğer bir anlatımla dünyayı hiçbir suretle bir bütün halinde karşımıza koyup bilemeyeceğimizden onu esas alarak bir Tanrı'nın varlığını kanıtlamamız olanaksızdır (Jaspers, 2018: 36).

Jaspers'in ele aldığı bir diğer kanıt da gaye ve nizam kanıtı olarak da bilinen, dünyadaki ahenkten, uyumdan, dünyada var olan her şeyin bir amaca uygun olmasından ve doğanın güzelliğinden hareketle bunu sağlayan bir Tanrı'nın varlığına ulaşılabilirliğini ortaya koyan Tanrı kanıtıdır. Fakat Jaspers'e göre dünyada mevcut olan böyle olumlu olgulardan yola çıkarak bir Tanrı'nın var olduğuna dair yargıda bulunulduğu gibi, aynı şekilde dünyada var olan çirkinliklerden, söz gelimi dünyada vuku bulan doğal afetlerden ve amaçtan yoksun nesnelerden hareketle bir şeytanın var olduğu da öne sürülebilir. Bu nedenle ona göre bu kanıtın da diğer kanıt gibi, Tanrı'nın varlığı hakkında mutlak anlamda bir geçerliliği söz konusu değildir (Jaspers, 2018: 37).

Jaspers'e göre, Tanrı'nın varlığına dair öne sürülen hiçbir Tanrı kanıtı, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaz, çünkü söz konusu kanıtlar Tanrı'yı daima dünyadan ve dünyada var olanlardan hareketle kanıtlamaya çalışmakta ve böylece onu aslında dünya sınırlarında var olan bir varlığa dönüştürerek hataya düşmektedirler. Bu nedenle de ona göre bu kanıtlar, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan ziyade, Tanrı fikrini sadece bulandırmaktadırlar (Jaspers, 1981: 57).

Jaspers'e göre Tanrı hakkında ortaya konulan her şey bize hep Tanrı'nın; tasarlanamayan, bilgi nesnesi olmayan, varlığı konusunda kesin ve zorunlu bir sonuca varılamayan, bu nedenle de kanıtlanabilmesi mümkün olmayan, görülemeyen, ancak sadece inanılan Bir olduğunu bildirmektedir (Jaspers, 1981: 58). Demek ki, Jaspers'in felsefesinde Aşkın Varlık olarak Tanrı kanıtlanmaya çalışılmaktan ziyade, yalnızca inanılması gereken bir varlıktır. Peki, bu inancın kaynağı, onu sağlayan nedir, bu inanç nereden gelmektedir?

Jaspers'e göre bu inanç, dünya nesnelliğinin ötesinde, insanın özgürlüğünden tezahür etmektedir. Yani bu inancı sağlayan, onun kaynağını teşkil eden insanın özgürlüğüdür. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, insan özgürlüğüyle birlikte Tanrı tarafında verilmiştir. Dolayısıyla özgür olduğunu idrak eden birey, Tanrı'nın varlığını da

idrak etmektedir. O halde ben özgür olduğum sürece Tanrı da benim için vardır. Ancak Jaspers'e göre bu durum, yani özgür olmakla Tanrı'nın varlığının bilinebileceği durumu, yukarıdaki kanıtların ortaya koyduğu gibi Tanrı'nın varlığının kanıtlanmış olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu, sadece onun kesinliğinin mümkün olduğu bir yerin olduğu şeklinde anlaşılmalıdır (Jaspers, 2010: 84-85-86). Bu konuya daha önce detaylı olarak değinildiğinde burada sadece özgürlüğün Tanrı'nın varlığının idrak edilebilmesi için gerekliliğini belirtmekle yetinilmektedir.

Sonuç olarak, Jaspers'in anlayışında Tanrı, vahiy temelli, bütün kurumsal dinlerden, bilhassa da Hristiyanlıktan tamamen farklı olarak özgürlükle ilintilidir. Jaspers'e göre Hristiyanlık başta olmak üzere bütün kurumsal dinler Tanrı ile insan arasındaki ilişkiye aracı olarak bir kurum (kilise gibi) ya da kişi (peygamber/ İsa) yerleştirerek insanın Tanrı ile gerçekleştirebileceği asıl ilişkinin önüne adeta bir set çekmekte ve bu şekilde de insan özgürlüğünü engellemektedirler. İnsan özgürlüğünü engellerler, çünkü insan, Tanrı ile kendisi arasına yerleştirilen kutsal kurum veya vahiy etkenlerinden dolayı Tanrı ile özgür bir biçimde ilişki kuramamakta, ona özgürce yönelememektedir. Ancak insan özgürlüğü içinde Tanrı tarafından kendisine verilen ve sadece özgürlüğü içinde Tanrı'yı bilen bir varlık olduğu için, onun Tanrı ile ilişkisi söz konusu dinlerde olduğu gibi hiçbir suretle herhangi bir kurum veya kişi tarafından sınırlandırılmaz, bu ilişkiye hiçbir aracı tayin edilemez. Aksine her kişi, bir birey olarak tamamen bireyselliği ve özgür iradesiyle kendi Tanrı'sına kendi olanaklarını kullanarak kendi belirlediği yollarla ulaşmalıdır (Akgün, 2012: 27). Çünkü insan özgür olduğu için Tanrı vardır ve özgürlüğü içinde Tanrı'yı bilmektedir. Ancak Jaspers'in felsefesinde Tanrı'nın bilinmesi sadece kendi özgürlüğünün bilincine varan bireyin bu sayede Tanrı'yı idrak etmesiyle sınırlı değildir, çünkü bunun dışında ayrıca Tanrı'nın varlığını bildiren birtakım şifreler de vardır.

3.2. Aşkın Varlık'ın Dili: Şifreler

Nesnel bir karaktere sahip olmadığından bilim ve araştırma konusu yapılamayan, bilim ve araştırma vasıtasıyla kendisi hakkında mutlak anlamda hiçbir bilgi edinilemeyen varoluşun (existenz) ortaya çıkması için, onu aydınatabilecek bazı temel işaretlerin (Özgürlük, iletişim, sınır durumlar) gerekli olduğuna değinmiştik. İşte benzer bir durum

Aşkın Varlık için de geçerlidir. Şöyle ki, bilim vasıtasıyla hakkında bilgi edinilemeyen, aksine sadece aydınlatılabilen varoluşun aydınlatılabilmesi için nasıl ki özel bazı işaretler gerekliyse, aynı şekilde görülemeyen, tasarlanamayan, her türlü kanıtlanabilirlikten uzak olan, bu nedenle de bilim tarafından bilinebilmesi mümkün olmayan Aşkın Varlık'ın idraki için de, onun varlığını bildirebilecek bazı işaretler gereklidir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Jaspers'e göre Aşkın Varlık'ı ya da Tanrı'yı dünyada mevcut olan gerçeklikler veya nesneler gibi tasarlayıp kendisine bir görünüm bahşederek, onun varlığı konusunda bilgi edinmemiz, onu bilmemiz mümkün değildir. Çünkü o, her türlü görü ve görüntünün ötesinde bulunan, tasarlanamayan ve bir şekle konulamayıdır. Onu zaman ve mekâna tabi olan belirli bir görüntü ile özdeş kılmamız olanaksızdır. Eğer onu belirli bir şekle hapsederek bilmeye çalışırsak, bu durumda bildiğimiz şey artık Aşkın Varlık değildir, aksine bildiğimiz şey, Aşkın Varlık olmaktan çıkmış, Aşkınlık vasfını yitirmiş bir nesnedir sadece. Bu nedenle Jaspers'e göre Aşkın Varlık'ın görünüm kazanıp bedenselleşebileceği düşüncesinden vazgeçip bunun yerine, onun bizi sarsan şifrelerine odaklanmaya ve onları duymaya çalışmalıyız, çünkü biz onu ancak varlığını bize bildiren bu şifrelerle bilebiliriz (Jaspers, 1995: 134-143-144).

Demek ki, Jaspers'in nazarında doğrudan kanıtlanması ve bilinmesi mümkün olmayan Aşkın Varlık'ı biz ancak dolaylı bir şekilde şifreler sayesinde idrak edebiliriz. Bunu Jaspers, "Biz onun dilini ancak şifrelerle anlayabiliriz" (Jaspers, 1995: 134) şeklinde ifade eder. Bu da şifreler olmadan Aşkın Varlık hakkında bilgi edinmemiz, onun varlığını bilmemiz olanaksızdır demektir. Çünkü şifreler kendisine dair hiçbir görünümün mevcut olmadığı Aşkın olan için bir görünüm alanı yaratarak, bize onun var olduğunun bilgisini sunarlar (Reyhani, 2001: 3).

Daha önce Jaspers'in metafizik vasıtasıyla Aşkın olanı idrak edebileceğimizi öne sürdüğüne, bizi Aşkın Varlık'a ancak metafiziğin götürebileceğine değinmiştik, işte ona göre bu metafiziği de sadece şifrelerle bilebiliriz (Jaspers, 2010: 77). Yani şifreler, bizi Aşkın Varlık'a götürebilecek olan metafiziğin, Aşkın Varlık'ı bize bildiren en önemli ve temel yöntemi niteliğindedirler (Bochenski, 1997: 230). Bu nedenle Jaspers onları Aşkın Varlık'ın dili olarak niteler (Jaspers, 1995: 142). Çünkü şifreler, Aşkın olanın bize kendi varlığını bildirmek için var olmalarına müsaade ettiği sembollerdir (Çiçek, 2008: 172). Diğer bir anlatımla şifreler Aşkın Varlık'ı bize bildiren semboller olduklarından Jaspers

onları Aşkın Varlık'ın dili olarak niteler. Jaspers'e göre bizim Aşkın Varlık ya da Tanrı'yla olan münasebetimiz, sadece şifre denilen bu sembollerin diliyle olanaklıdır (Jaspers, 1981: 48). Dolayısıyla Aşkın Varlık'ın dili olarak şifreler konuşmadan, onun hakkında bilgi sahibi olmamız mümkün değildir. Nitekim bunu Jaspers şöyle ifade eder:

Bizim, aşkın varlığın simgeleri ve imleri olarak nitelediğimiz olayların dili dışında, bir Tanrı'ya inanmak, onun yaşadığını ileri sürmek dünyada, hiçbir biçimde, olası değildir (Jaspers, 2010: 90).

Peki, Aşkın Varlık'ın bilinebilmesi için gerekli olan şifre nedir ve taşıdığı başlıca nitelikler nelerdir?

Jaspers, “İfade ettikleri anlamın gösterilmesiyle çözümlenemeyen anlamlara biz şifre diyoruz” (Jaspers, 1995: 141) der. Ona göre şifreler daima bir anlam ortaya koyarlar, ancak mutlak bir şekilde sadece bir şeyin anlamını değil, anlamlar ortaya koyarlar, çünkü şifreler öznel karakterdedirler, onları insan kişilik tarzına, düşünme biçimine, kavrama kapasitesine göre yaratabilir, anlamlandırabilir ve onlardan her kişi kendine göre bir anlam çıkarabilir (Jaspers, 1995: 141-142). Yani şifrelerin tek olan, herkes tarafından aynı şekilde anlaşılması gereken genel geçer mutlak anlamları yoktur. Bu nedenle her kişinin aynı şifreden anladığı şey ya da aynı şifrenin her kişide çağrıştırdığı anlam bir diğerinden tamamen farklı olabilmektedir. Bu da Jaspers'e göre Aşkın Varlık'ın sonsuz derecede değişiklik arz eden anlamlar çokluğu içinde kalacağı demektir (Jaspers, 1995: 141-142). Çünkü eğer şifre Aşkın Varlık'ı bildiren, onun varlığını bize haber veren bir dil ise ve bu dil de öznel bir karakteri haiz ise, yani aynı şifre herkes için genel geçer mutlak bir anlam ifade etmekten ziyade, herkesçe değişen farklı anlamlara tekabül ediyorsa, o halde Aşkın Varlık'ın da herkes için farklı bir anlam taşıması, bir anlamlar çokluğu içinde kalması kaçınılmazdır. Kısacası şifrelerin herkesçe farklı yorumlanabilmesi demek, Aşkın olanın bir anlamlar çokluğu içine düşmesi demektir.

Dolayısıyla şifrelerin herkes için genel geçer olan mutlak bir yorumundan veya bir şifrenin herkesçe kabul edilen tek bir anlamından bahsetmek mümkün değildir. Bu da onların bilimsel olana uygun bir nitelikten uzak oldukları demektir. Onlar da kendisi hakkında bilgi verdikleri, kendisini bildirdikleri Aşkın Varlık gibi bilgi konusu olmanın dışında kalmaktadırlar. Bu nedenle Jaspers'e göre bilimsel bir olgunun; genel geçer

nesnel olmasına, araştırılarak bulunabilmesine ve somut, belirgin bir nitelikte olmasına mukabil şifreler, kendisini algılayan özneye bağlı olduklarından tamamen öznel bir anlam ifade eden, araştırılabilir olanın dışında sadece muhayyile ve teemmülle açıklanabilen belirsiz sembollerdir (Jaspers, 1995: 142-143).

Ancak bütün bunlar, yani şifrelerin bilimsel olanın genel geçerliliğinin aksine, herkes tarafından farklı anlaşılan öznel bir karaktere sahip olmaları, onların bizim tarafımızdan oluşturulmuş oldukları şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü Jaspers'e göre şifreleri biz icat etmeyiz; onlar tıpkı dillerin bizlere geçmişten intikal etmiş oldukları gibi geçmişten gelirler, biz ise sadece onları kendimizin kılarız (Jaspers, 1995: 137).

Jaspers'e göre bilimsel bilginin konusu olmayan bu nedenle de bilim vasıtasıyla bilinebilmesi olanaksız olan şifrelerin anlamlarını bize ancak varoluşsal bir yaşantı sunabilir (Jaspers, 1995: 144-145). Çünkü onların anlamları sadece somut varoluşa açılır, şifreler anlamları yalnızca somut varoluşa açılabilen işaretlerdir (Mounier, 2007: 180). Varoluşu aydınlatan birtakım işaretlerle varoluş olmanın bilincine erişen birey, böylece Aşkın olanı bildiren şifreleri okuyarak onu idrak edebilmektedir. Demek ki, varoluşu bazı işaretlerle aydınlatılan, kendi varlığının bilincine varan kişi (existenz), şimdi de bu sayede şifreleri okuyarak Aşkın olanı bilmeye başlamaktadır. Yani Jaspers'in felsefesinde varoluşun kendini bildikten sonra bilmesi gereken diğer varlık aşkınlıktır (Akgün, 2012: 14). İşte bu da ancak Aşkın Varlık'ın şifrelerini okumakla mümkün olmaktadır. Nitekim Jaspers'e göre Aşkın olana yaklaşmak sadece varoluşun ortaya çıkan şifrelerin dilini çözmesiyle gerçekleşebilir (Jaspers, 2010: 74). Çünkü ona göre bu şifreleri ne bilinçle ne de duyu deneyimle kavrayabiliriz, aksine onları biz, yalnızca varoluş olmak itibarıyla anlayabiliriz (Jaspers, 2018: 27). Dolayısıyla Aşkın Varlık'ı bildiren şifrelerin okunup anlaşılabilmesi için varoluş olmak şarttır. Ancak yeterli değildir. Varoluş olmanın yanında Jaspers'e göre ayrıca felsefe yapabilmek de gereklidir. Çünkü felsefe yapmak, bize şifreler oluşturarak, şifrelerle varoluşsal anlamda bir ilişki kurmayı olanaklı kılmaktadır (Jaspers, 1995: 144). Böylece şifreleri okumak varoluş bilincine erişmiş, felsefe yapabilen kişi tarafından gerçekleştirilebilir, diyebiliriz.

Buraya kadar şifrelerin Aşkın Varlık'ın (Tanrı) idraki için gerekli olduklarına, ne tür nitelikler taşıdıklarına ve en önemlisi de bilinebilmeleri için gerekli olan insanın var

olma tarzının ne olduğuna (varoluş) değindik. O halde sıradaki soru şu olmalı: Peki, şifreler nelerdir, daha doğrusu Jaspers nelere şifre der?

Jaspers'e göre her şey şifre olabilir, söz gelimi, her türlü somut gerçeklik, düşünce içeriği, hatta hayal gücü tasarımları bile birer şifre mahiyetindedir, dolayısıyla şifreler olabildiğince çok çeşitlidirler (Jaspers, 1995: 144). Öyle ki, Jaspers'e göre bize kendini açık bir şekilde göstermeyi belirgin kılan şifrelerin adeta bir dünyasında yaşamaktayız (Jaspers, 1995: 141). Bu dünyada şifre diyemeyeceğimiz hiçbir şey yoktur. Burada mevcut olan somut, soyut her şey bir şifre olma niteliğindedir. Bütün varlıklar, doğa, insan özgürlüğü, insanın dünya ve doğa ile olan ilişkisi, hatta insanın bizzat kendisi bile, bu dünyada zuhur ederek Aşkın olanı bildiren birer şifredir (Bochenski, 1997: 230). Kısacası, dünyada görülebilen, ifade edilebilen, düşünülebilen her şey görünemeyen Aşkın Varlık'ın bir şifresi olma niteliğindedir (Weischedel, 2009: 332). Yani Aşkın Varlık'ın ya da Tanrı'nın varlığını hissettiren her simge bir şifre olma özelliğini taşır (Çiçek, 2008: 174).

Konuyu daha anlaşılır kılmak açısından Jaspers'in şifre olarak verdiği birkaç örneğe değinebiliriz.

Jaspers'in bu konuda verdiği örneklerden biri "Tanrı" adının bizzat kendisine dairdir. Yani her şeyin Aşkın Varlık olarak Tanrı varlığını bildiren bir şifre olduğunu öne süren Jaspers'e göre "Tanrı" adının kendisi bile, başlı başına bir şifre olma niteliğini haizdir. Ona göre "Tanrı" adının kavrayamadığımız, kavramamızın olanaksız olduğu bir şeyin adı olduğunun bilincindeyiz, fakat buna rağmen yine de onun anlamını çözmeye, kavrayamadığımız bu şeyin ne olduğunu ortaya koymaya girişiriz. Örneğin Tevrat'ın Yahudi'si bunu yapmaya, yani "Tanrı" adının anlamının ne olduğunu açıklamaya çalışmış, ama onun anlamıyla ilgili hiçbir bilgi elde edememiştir. Ancak yine de bu durum onu Tanrı'nın varlığından kuşku duymaya götürmemiştir. Daha açık bir ifadeyle, her ne kadar "Tanrı" adının anlamını çözümleyememiş olsa da Tanrı'nın varlığından asla kuşkulananmamıştır. İşte "Tanrı" adının bir şifre olma niteliği de burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü "Tanrı" adının açıklanamaz oluşu, somut bir gerçeklik şeklinde kavranılması olanaksız olan bir varlığın var olduğu demektir. Böylece bu Yahudi, "Tanrı" adının nasıl bir anlam ihtiva ettiği konusunda somut bir bilgiye ulaşamamış olsa da Tanrı'nın varlığına dair bir işaret ya da şifre elde etmiştir (Jaspers, 1995: 143-144).

Jaspers'in şifre olarak nitelediği bir başka durumda Hristiyanlıkta mevcut olan İsa tasviridir. Ona göre İsa'nın Tanrı'nın dünyadaki bedene bürümüş sureti olması mümkün değildir. O sadece bir şifredir. Şifre olmak dışında herhangi bir anlamı olanaksızdır. Bunu da şöyle ifade eder: "Zorlayıcı bilimle bizden zorla alınan aşkınlığın bedende oluşu bizim için şifrelerin dünyasında kalmaktadır" (Jaspers, 1995: 142).

Özetle, sonsuz sayıda çeşitlilik arz eden, bilim konusu olmayan, bilimsel anlamda herhangi bir kesinlik taşımayan, bu nedenle de herkes için genel geçer mutlak bir anlamı barındırmaktan ziyade, tamamen kişiye bağlı öznel bir anlamı ihtiva eden ve sadece varoluş tarafından okunulabilen şifreler olmadan, Aşkın Varlık hakkında bilgi edinmek mümkün değildir. Dolayısıyla bütün bunların sonucunda diyebiliriz ki, Aşkın Varlık'ın bilinebilmesi için şifrelere, şifrelerin okunup çözümlenebilmesi için de varoluşa ihtiyaç vardır. Bu da doğal olarak varoluşun Aşkın Varlık'ın bilinebilmesi için gerekli olduğu anlamına tekabül etmektedir. O halde Aşkın Varlık ile varoluş arasında inkâr edilemeyen bir ilişki mevcuttur.

3.3. Aşkın Varlık ve Varoluş İlişkisi

Aşkın olanı bilmenin temel koşulunun, onun ancak dünyada zuhur eden şifrelerini okumakla olanaklı olduğuna, Aşkın olanın varlığını bildiren şifrelerin ise sadece varoluş tarafından okunabileceğine, varoluş olmadan bu şifrelerin okunup anlaşılamayacağına değindik. İşte bu durum da, yani Aşkın Varlık'ın şifrelerinin yalnızca varoluş olabilen kişiye okunabileceği şartı, aslında varoluş olmadan Aşkın Varlık bilinemez, düşüncesini de içinde barındırmaktadır. Çünkü eğer Aşkın olanın varlığı sadece şifreler vasıtasıyla bilinebiliyorsa ve şifreler de her insandan ziyade, yalnızca varoluş bilincine erişen kişi tarafından çözümlenip anlaşılır kılınabiliyorsa, o halde bu, varoluş olmadan Aşkın olanın bilgisine ulaşmak mümkün olamaz, anlamına gelmektedir. Demek ki varoluş, Aşkın Varlık'ı şifreler aracılığıyla bilen varlıktır. O olmadan Aşkın olana dair herhangi bir bilgi edinmek mümkün değildir. Aşkın Varlık kendisini sadece şifrelerle, şifreleri okuyan varoluşa açmaktadır. Bu nedenle bir kişinin Aşkın Varlık ya da Tanrı hakkında bilgi edinebilmesi için varoluş olması şarttır.

Aşkın Varlık'ı bildiren şifreleri okuyan varoluş olmadan Aşkın olanı bilmek, onun varlığını idrak etmek mümkün değildir, ancak bununla birlikte Aşkın Varlık olmadan da

var olmak, varoluş bilincine ulaşmak imkânsızdır. Çünkü ben kendi kendimi yaratmış ve kendi kendime var olmuş olamam; aksine varoluşumu kendisine borçlu olduğum Aşkın Varlık tarafından kendime armağan edilmişimdir (Jaspers, 2001: 61). Bu da özgürlükle birlikte gerçekleşir. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi Jaspers’e göre ben kendime Aşkın Varlık tarafından özgürlüğüm içinde armağan edilirim. Yani özgürlüğüm bana, varlığımla birlikte Aşkın Varlık olarak Tanrı tarafından verilmiştir, bu nedenle ben özgür olduğum sürece, özgürlüğümün bilincinde olduğum ölçüde, beni yaratan bir Aşkın Varlık’ın var olduğunu, bana kendimi özgürlüğümle birlikte vermiş olduğunu bilirim (Jaspers, 2018: 38). Diğer bir ifadeyle Aşkın Varlık ya da Tanrı, beni özgürlüğümle birlikte yaratır, ben de özgürlüğüm içinde onun varlığını idrak ederim. Nitekim Jaspers’e göre gizli olan ve bilinmeyen Aşkın Varlık, ancak varoluşun özgürlüğü içinde bilinebilir duruma gelmektedir (Jaspers, 2010: 346).

Özgür olmak demek, aslında varoluş olmak demektir. Çünkü özgürlük varoluşu aydınlatan, varoluşu açığa çıkaran temel işarettir. O beni varoluşuma götüren, varoluş olma yolunu bana açan Tanrı tarafından bana bahsedilen en temel etkidir. Bu nedenle ben özgür olduğum, özgürlüğümün bilincine vardığımda haliyle varoluş da olurum ve varoluşumun bilincine de erişirim. Zaten Jaspers’in nazarında varoluş ile özgürlük eş anlamlıdır. Nitekim ona göre insanın özgür olması, onun varoluşu olarak nitelenebilecek bir durumdur (Jaspers, 1981: 58). Bunu o, “İnsanın özgür olma durumunu onun varoluşu diye isimlendiriyoruz” (Jaspers, 2018: 38) şeklinde ifade eder. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak eğer, insan özgürdür ile insan varoluştur söylemleri aynı anlamı ihtiva eden bir ve aynı şeylerdir.

Hal böyle olunca da Özgürlük için geçerli olan her şeyin aynı şeklide varoluş için de geçerli olması gerekmektedir. Dolayısıyla ben özgürlüğüm içinde Aşkın Varlık tarafından kendime verilmişim demek, aslında ben varoluşum içinde Aşkın Varlık tarafından kendime verilmişim demektir. Yani Jaspers’in varoluş ile özgürlük aynı şeylerdir kabulü bizi; bana özgürlüğümü veren, beni özgürlüğümle birlikte yaratan Aşkın Varlık, aslında bana varoluşumu da vermiştir düşüncesine götürmektedir. Böylece Aşkın Varlık varoluşun olanaklı olabilmesi için gerekli olmaktadır.

Ayrıca bunun gibi, Aşkın Varlık’ın varoluş için gerekli olduğuna, özgürlüğün varoluş ve Aşkın Varlık ile olan ilişkisinden hareketle de ulaşabiliriz. Şöyle ki, varoluş

olmam, varoluşumu aydınlatarak açığa çıkaran özgürlüğüm sayesinde mümkün olabiliyorsa ve özgürlüğüm de bana Aşkın Varlık tarafından verilmişse, yani Aşkın Varlık olmadan benim özgür olmam olanaksızsa eğer, o halde aslında benim varoluş olmam da tamamen Aşkın olanın varlığıyla, onun bana özgürlüğümü vermesiyle imkân kazanmaktadır. Diğer bir anlatımla Aşkın Varlık'ın ya da Tanrı'nın insanı yaratan ve ona özgürlüğünü takdim eden varlık olması ve özgürlüğün de varoluş için gereklilik arz etmesi durumu, Aşkın Varlık olmaksızın insan varoluş olamaz düşüncesine götürmektedir. Aşkın Varlık beni özgürlüğüm içinde bana verip, benim özgür olmamı sağlayarak bana varoluş olabilmenin yolunu açar ve varoluş olmamı olanaklı kılar.

Demek ki, insanın varoluş olabilmesi özgürlük ve Tanrı ya da Jaspers'in deyişiyle Aşkın Varlık ile ilintili bir durumdur. Bu nedenden olsa gerek Jaspers, "İnsan olmak özgürlük ve Tanrı'yla bağlantılıdır" (Jaspers, 2010: 103) der. Ona göre özgürce yargıda bulunarak karar verebiliyorsam ve hayatımın anlamlılığı ile dolu isem varoluşumun bilincine varmışım, kendi kendime var olmadığımı, aksine beni yaratan, varoluş olmamı sağlayan bir yaratıcının var olduğunu anlamışım demektir (Jaspers, 1981: 76). Kısacası varoluş olarak insan, Aşkın Varlık tarafından kendine verilmiş olduğunu bilen ve bu yüzden de ona ihtiyaç duyan bir özgürlüktür (Jaspers, 2010: 346).

Jaspers'e göre insan ancak Aşkın Varlık önünde, onunla ilişkisinde var olabilmekte ve varoluşunun bilincine ulaşabilmektedir (Jaspers, 2010: 348). Benim varoluş olmam tamamen Aşkın Varlık sayesinde olanaklı olmaktadır. Ben onun sayesinde, onunla birlikte varoluşumun bilincine erişmekteyim. Nitekim Jaspers bunu, "Varoluş aşkın varlıklardır" (Jaspers, 2010: 346) şeklinde belirtmektedir.

Jaspers'e göre insan, hiçbir zaman kendisiyle yetinmeyen, daima kendini aşmak isteyen bir varlıktır. Ancak bu aşma dünyada daha ileride olmak anlamında değildir, çünkü insan, artık dünyada daha ileriye gitmekten ziyade, dünyanın dışında olan fizikötesine ulaşmayı istemektedir. Dolayısıyla bu aşma da onun dünyanın dışına çıkma, fizikötesine yönelme arzusu anlamına tekabül etmektedir. O, kendi kendine var olmadığının, dünyanın ötesinde, dünyayı aşan bir varlık tarafından yaratıldığının bilincindedir. Bu nedenle de dünyadan çıkmak, dünyanın ötesinde var olan kendisini yaratan bu yaratıcıya ulaşmak istemektedir. Yani onun kendini aşarak varmak istediği yer Aşkın Varlık'tır. İnsan kendini yaratan yaratıcı olarak Aşkın Varlık'a ısrarla ulaşmayı

istemektedir, çünkü o ancak onun sayesinde varoluşuna ulaşabileceğini, o olmadan kendini geliştirip varoluş olamayacağını bilmektedir (Jaspers, 1995: 66). İnsanın bu durumunu Jaspers şu şekilde ifade eder:

Biz insanlar, hiçbir zaman kendi kendimize yetmeyiz, kendi dışımıza çıkmaya, kendimizi aşmaya doğru itiliriz, hiçliğimiz içinde kendi kendisiyle saydamlaştığımız Tanrı'yla olan bağlantımızın derinliğiyle gelişmek gereğini duyarız (Jaspers, 2010: 102-103).

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, Jaspers insanın var olmasını, varoluşunu gerçekleştirmesini tamamen onun Tanrı'yla olan ilişkisine, Tanrı'nın varlığına bağlamaktadır. Bu durumda onun felsefesinde varoluş olmak, diğer varoluşçulardan Sartre ile Heidegger'in aksine, Kierkegaard ile Marcel'in düşünceleriyle paralellik arz ederek Tanrı'yı gerektiren bir durumdur. Nitekim Marcel, Jaspers'in yukarıda açıklamaya çalıştığımız, varoluş ile Tanrı ilişkisine yönelik düşüncelerine benzer bir biçimde varoluşu tasvir etmektedir. Yani ona göre de varoluş olmak, Tanrı ile kurulacak bağ sayesinde mümkün olabilmektedir ve yine Jaspers'de olduğu gibi onun için de insan, Tanrı'ya yönelmek isteyen, Tanrı sayesinde varoluş olabilen bir varlık olmaktadır (Foulquie, 2011: 45). Diğer bir anlatımla Marcel, Jaspers düşüncesine benzer olarak, insanın gerçek anlamda var olabilmesini; Tanrı'yla kuracağı ilişkiye, Tanrı'yla birlikte olmasına dayandırmaktadır (Koç, 2010: 131). Aynı şekilde Kierkegaard da Jaspers gibi bireyin kendini gerçekleştirip varoluş olabilmesini onun, Tanrı karşısında olmasıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre bir bireyin kendi olmaya cesaret etmesi Tanrı karşısında, sorumluluk içinde bireyselliğini, birey olduğunu idrak etmesiyle olanaklıdır (Kierkegaard, 2010: 14).

Sonuç olarak, Jaspers'in felsefesinde insan varoluşu ile Aşkın Varlık (Tanrı) karşılıklı ilişki içinde olan, birbirini gerektiren varlıklardır. Çünkü Aşkın Varlık olmadan kendi varlığını ya da varoluşunu özgürlüğü içinde gerçekleştirebilecek bir insan olamayacağı gibi, varoluşunun bilincine varan, varoluş olan bir insan olmadan da Aşkın Varlık idrak edilememektedir. Sadece varoluş Aşkın Varlık'ın varlığını bildiren şifreleri çözebilmekte ve bu sayede onunla ilgili bilgiyi edinebilmektedir. O olmadan bu şifreleri okumak ve Aşkın Varlık'ı bilmek mümkün değildir. Nitekim Aşkın Varlık'ın dünyada zuhur eden şifrelerin varoluş tarafından okunması sonucu bilinebildiğini Jaspers de, "Transandans: Hiçbir zaman dünyada olmayan, ama dünyadaki varoluş sayesinde

konuşan varoluştur” (Jaspers, 2001: 17) sözüyle açık bir şekilde ifade etmektedir. Kısacası varoluşun mümkün olabilmesi Aşkın Varlık, Aşkın Varlık’ın bilinebilmesi için de varoluş gerekli olmaktadır.

SONUÇ

Çalışmamızda Jaspers düşüncesine dair yaptığımız ilk tespit, onun felsefe konusundaki görüşleriyle ilgilidir. Ona göre her şeyden önce felsefenin olabilirliği bilimi gerektirir, bilim felsefenin ön koşulu niteliğindedir. Onun nazarında bilimsel bilgiyle hiçbir alakası olmayanın yetkin bir felsefe ortaya koyabilmesi mümkün değildir. Çünkü felsefe yapabilmek uzmanlık alanında bilgi sahibi olmakla olanaklıdır. Fakat yine de buna rağmen felsefe, bilimin sınıra ulaşmasıyla tezahür eden ondan tamamen farklı, kendine özgü bir alandır. Bilim her zaman ileriye yönelik bir gelişim sürecini takip ederken ve onda genel geçerlik arz eden mutlak doğrular, kesin sonuçlar varken, felsefede ne ileriye dönük bir gelişim süreci ne mutlak doğrular ne de kesin sonuçlar mevcuttur, aksine felsefe yolda olmak demektir. Dolayısıyla burada yolda olmak, bilimin aksine yolun sonunda ulaşılabilecek kesin bir hakikatin var olduğu anlamından ziyade, sürekli hakikatin peşinde olmak, ona hiçbir zaman ulaşamamak, kesin bir sonuç edinmemek anlamına tekabül etmektedir.

Jaspers’in felsefeye atfettiği bu söylem bizce onun felsefeyi bilimden ayırıp bilimde mevcut olan kesin sonuçların onda hiçbir zaman var olamayacağı düşüncesiyle ilgili olmanın yanı sıra ayrıca felsefenin tanımını ve ilgileneceği konuları bilimin aksine, belirli kategorilerle sınırlamamakla da yakından ilişkilidir. Nitekim Jaspers’in düşüncesinde bilimin araştırma konusu evrende kendisine yönelinen somut nesnelerle sınırlıyken, felsefenin konusu evrenin kendisi başta olmak üzere, evrende somut bir şekilde mevcut olan her türlü nesne, varlık ve hatta hiçbir somut gerçekliği olmayan her şey olmak anlamında sınırsızlık arz etmektedir. Konu alanı sınırlandırılmayan felsefenin en temel konusu ise Jaspers’e göre insanın bizzat kendisi olmalıdır. Ancak bu konu edinme durumu, bilimin yaptığı anlamda onu nesneleştirip kendi benliğinden

uzaklaştırmanın aksine, onu kendi benliğine yönlendirip kendi olabilmeyi ve varlığının asıl mahiyetini kavratma şeklinde gerçekleşmelidir.

Teknik dünyanın insanı kendi benliğinden soyutlayarak ona asıl varlığını unutturduğunu, onu sadece işe yarayan bir makine haline getirdiğini belirten ve İkinci Dünya Savaşı'yla birlikte vuku bulan ölümlere, insana yapılan muamelelere, onun bir nesne olarak görülmesine tanıklık eden Jaspers, insanın içine düştüğü bu duruma kayıtsız kalmayarak onu kendi felsefesinin merkezine yerleştirmekte ve varlığının asıl mahiyetini konu alarak onu kendi olmanın bilincine, kendi benliğine götürmeyi hedeflemektedir.

Dolayısıyla Jaspers'in felsefesiyle ilgili söyleyebileceğimiz ilk söz, insan odaklı olduğu ve insanın bilim ve araştırma konusu olarak ele alınmasına, yani nesneleştirilmesine bir karşı çıkış niteliğinde olduğudur. Onun düşüncesinde insan, bilim konusu yapılarak açıklanılabilen bir varlık olmanın tamamen ötesindedir. Ona göre insan, ne bilim tarafından ele alınıp bilinebilecek bir konudur ne de karşıda duran ve kendisine yönelen bir nesnedir. Her bilimsel disiplin insanı konu edinerek ona yönelmekte, onun hakkında sınırlı da olsa birtakım bilgiler sunabilmektedir. Ancak hiçbir bilimsel yaklaşım onunla ilgili bütüncül, mutlak bir bilgi sunabilme konusunda muktedir değildir. Her bilimsel yaklaşım sadece onun bir parçasını bilmeye odaklı ve yalnızca bir yönü hakkında bilgi ortaya koymaktadır. Bu nedenle bilimin insana dair bilgisi her zaman sınırlı kalmaktadır. Onun insanı bir bütün olarak bilmesi olanaksızdır. Çünkü insan daima bilinenden daha fazlası olan bir varlıktır. Bu, onun hakkında ulaşılan her bilgiyle birlikte ulaşılamayan, aydınlatılamayan daha nice bilinmezlerin olduğunu fark etmekle ilgilidir. Gerçekten de insan, hakkında bütüncül bilgiye erişerek varlığı konusunda eksisiz bir bilgi edinebilmiş değildir. Onunla ilgili edinilen her bilgiyle birlikte edinilemeyen, gizil kalan bilgilerin varlığı ortaya çıkmaktadır. Ona dair bilinenler daima kendinde mevcut özelliklerle ilgilidir. Bu nedenle onu tanımlamak da bu özelliklerin biri ya da birkaçıyla sınırlı kalmaktadır. Sözgelimi insan canlıdır, akıllıdır, sonludur, üretkendir, sahip olduğu dil dolayısıyla konuşandır vs. bunlar çoğaltılabilir, ancak anlaşılacağı üzere, hiçbiri insanı tam anlamıyla tanımlamamaktadır ve onunla alakalı mutlak bir bilgi niteliğinde değildir. Zaten onun hakkında bu anlamda bir bilgiye ulaşmak da imkânsızdır. Bu durumda Jaspers düşüncesinde insan bu şekilde aydınlatılabilmesi olanaksız olan kapalı bir kutu gibidir

denilebilir. Onun kendisine özgü, bilinebilmeye tamamen kapalı olan gizil bir hali mevcuttur.

Jaspers insanı Aşkın Varlık ve dünya ile birlikte bir kuşatan varlık olarak tasvir eder. Aşkın Varlık kuşatanların kuşatanıdır, çünkü o, insan, dünya ve dünyanın içinde var olan her şeyi çepeçevre sarmaktadır. Dünya da insanı ve kendi içinde mevcut olan canlı-cansız bütün varlıkları kapsayan olması itibariyle kuşatandır. Bununla birlikte insanın kuşatan olması ise, bizi kuşatmasından ileri gelmektedir. Daha doğrusu Jaspers'in dasein, tin, ortak bilinç ve varoluş (existenz) şeklinde belirttiği insanın birbirinden farklı olan dört var olma tarzını kapsamasından kaynaklanmaktadır. Jaspers felsefesinde karşımıza çıkan bu dört farklı insan biçimi, farklı şekillerde yaratılan dört ayrı insan demek değildir. Bunlar daha ziyade, aslında aynı insanda mevcut olan dört farklı niteliğe tekabül etmektedir. Fakat insanda bu dört nitelik aynı anda zuhur etmemektedir. Aksine her insanda bunlardan sadece biri zuhur etmekte, bu biri zuhur ederken diğerleri uykuda beklemekte ve insan da kendisinde zuhur eden o hal ile nitelendirilmektedir. Bu da bizce Jaspers'in insanları bu halleri taşımalarına göre ayırdığı bir hiyerarşidir. Söz konusu hiyerarşinin tepe noktasında varoluş, en aşağısında ise dasein bulunmaktadır.

Bu minvalde insanın bir var olma tarzı olarak insanla ilgili bu hiyerarşinin en aşağısında bulunan dasein, dünya içinde olan, çevresine karşı tepkilerde bulunan daha çok insanın nesne tarafına tekabül eden ve bu nedenle de bilimsel araştırma konusu yapılarak bilinebilen bir haldir. Burada insan kendi varlığının bilincinde olmayan, mahiyeti konusunda hiçbir bilgisi bulunmayan bir durumdadır. Dolayısıyla Jaspers'in düşüncesinde bilimin insan hakkında edinebildiği sınırlı bilgi tamamen onun dasein olma haliyle ilintilidir. Bilim insanı dasein olması itibariyle bilebilmektedir. Buradan hareketle kendi varlığının asıl mahiyetini idrak edemeyen, varlığından bihaber olan, adeta makine haline gelen işçi sınıfına mensup insanları, teknoloji bağımlısı, daha doğrusu kölesi olan yığınları ya da genel olarak modern dönem insanını Jaspers'in dasein olarak nitelediği bu insan haline dâhil edebiliriz.

Dasein'ın bilinebilirliğine mukabil dasein'dan sonra gelen, onu aşan var olma tarzı olarak insanın bilinçli hali olan ortak bilinç, bilimi yapan ve insanın dasein hali başta olmak üzere, nesnel olan diğer her şeyi bilendir. Ancak onun bildikleri herkesçe bilinen genel geçerlik arz eden bilimsel bilgilerdir. Yani burada insan kendi mahiyeti hakkında

bilgi sahibi olmaktan ziyade, daha çok nesne karakteri haiz olan herkesin bildiğini bilmektedir. Bu nedenle burada o, henüz kendisi değil, aslında herkeştir. Buna göre bilinç varlığı olarak insanı, bilim insanına benzetmek mümkündür. İnsanın bu iki var olma tarzının üstünde bulunan tin olma hali ise estetik, etik gibi değer alanlarını yaratan, tasarlayan ve bu tasarımların taşıyıcısı olan insan haline tekabül etmektedir. Burada tasarı, ide ya da fikir demektir. Yani insan burada fikirler üretmektedir. Bu nedenle insanın bu hali, yaratan eserler ortaya koyan bir sanatçı, filozof misali karşımıza çıkmaktadır.

Gerçekten de yukarıda da belirttiğimiz gibi, insanın bu halleri arasında var olan hiyerarşiyi ya da kademeli ilerleyişi görmemek mümkün değildir. Dasein olarak insan, bilimsel bir nesne şeklinde dünyada mevcut olan, diğer nesneler gibi kendisi hakkında hiçbir bilgiye sahip olmayan, kendini bilmeyen; onun bir üst kademesinde bulunan bilinç, insanın bilinebilen dasein hali dahil, nesnel anlamda bilinebilme niteliği haiz olan her şeyi bilen ama yine de kendi varlığının asıl mahiyetini idrak edemeyen; bu ikisinin üstünde, onları aşan tin ise, bilinen ya da bilen olmanın ötesinde birtakım fikirler ve eserler ortaya koyan, değerler yaratan insan halidir. Fakat anlaşılacağı üzere, bu üç var olma tarzıyla da insan kendi varlığının bilincine erişip kendini bilmiş değildir. O, bu üç hal içinde de kendini bilmekten mahrumdur, henüz kendisi değildir. Bu nedenle bu üç var olma tarzı insanın kendi bilincine ulaşip kendini bilmesi konusunda eksiklerdir. İnsanı kendi var olma bilincine ulaştırarak bu eksikliği giderecek olan Jaspers'in insan tasvirinin en tepesinde bulunan ve Aşkın Varlık'la birlikte çalışmamızın konusunu teşkil eden varoluştur (existenz). İnsanın kendi bilincine erişip yetkinleşmesi, kendini bilmesi varoluş olmasıyla olanak kazanmaktadır. O, ancak bu sayede kendi varlığının asıl mahiyetini idrak edebilmektedir. Jaspers'in insana dair bu hiyerarşinin tepe noktasına yerleştirdiği varoluş, hiçbir bilimsel araştırma ile bilinebilecek bir nitelikte değildir. Onu bilime konu ederek bilmek olanaksızdır. Dolayısıyla Jaspers'in bilim insan hakkında sınırlı da olsa bilgi ortaya koyabilir, şeklindeki düşüncesiyle kastettiğinin insanın dasein hali olmasına mukabil, onun insan bir bütün olarak hiçbir şekilde bilinemez biçimindeki kabulünün temel dayanağı da bize göre budur, yani insanın bilime tamamen kapalı olan varoluşsal yanıdır.

Bilim ve araştırma konusu yapılarak bilinebilmenin ötesinde bulunan varoluş diğer üç var olma tarzının her insanda aynı şekilde zuhur etmesine mukabil, sadece bireye özgü, tek ve özgür olan, bu özgürlüğü içinde eylemde bulunarak kendini gerçekleştiren bir olanaktır. Bir olanak olarak da diğer üç var olma tarzında aslında mevcuttur. Yani insan diğer var olma tarzlarında tutuklu kalmamaktadır, kendisinde mevcut olan bu olanağı fark ederek varoluş olma bilincine varabilmektedir. Demek ki, Jaspers'in insanın var olma tarzları olarak ifade ettiği söz konusu haller arasında bulunduğunu belirttiğimiz hiyerarşik yapı, her var olma tarzının diğerlerinden bağımsız, bir diğeri olamayacağı anlamında katı ve kapalı bir hiyerarşi olmaktan ziyade, var olma tarzları arasındaki geçişlere müsaade eden bir hiyerarşi olma niteliğindedir. Yani bu hiyerarşinin en alt tabakasında bulunan kendi bilincinden yoksun dasein, kendi bilincine erişerek en tepede yer alan varoluş olabilmektedir. Ancak burada varoluş olmak, bir kereliğine mahsus gerçekleştirilebilecek ve böylece son bulacak bir durum değildir. Aksine sonsuza değin devam edecek olan bir süreçtir. Çünkü varoluş statik bir yapı değil, kendini eylemleriyle daima oluşturan dinamik bir hal arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle benim varoluş olarak kendim olmam orada duran bir hedefe ulaşmakla sona eren bir hal olmanın dışında, sürekli olan belirlenmemiş bir sonsuzluktur. Bu da bizce aslında Jaspers'in felsefeye dair "yolda olmak", şeklindeki düşüncesiyle paralellik arz etmektedir.

Sonsuzluğa doğru bir ilerleyiş içinde kendini gerçekleştirme olarak tezahür eden varoluş, somut bir gerçeklik şeklinde görülebilen bir nitelikte de değildir. Onu insan yalnızca hissedebilir, bu nedenle de o, nesnel bir biçimde bilinebilmekten ziyade, aydınlatılması gereken bir gerçekliktir. Bu aydınlatma ise, Aşkın varlık sayesinde bilincinde olduğum özgürlük; kendi içime kapanmayıp başkalarıyla kurduğum iletişim ve ölüm, acı çekme, suçluluk gibi sınır durum olarak vuku bulan kaçınılmaz olan durumlarla gerçekleşmektedir.

Özgür olmayan, özgürlüğünün bilincine varmayan ve sürekli bir boyunduruk altında bulunan kişinin kendi farkına varması ve kendi varoşlunu gerçekleştirebilmesi olanaksızdır. Ancak özgür olan, özgürlüğünün bilincine varan kişi varlığının farkına vararak kendini bilmekte ve varoluşuna erişmektedir. Fakat bu özgür olma durumu kişinin tek başına gerçekleştirebileceği bir durum değildir. Nitekim kişinin tek başına, herkesten uzakta ben özgürüm demesi anlamsızdır. Özgürlük diğerleriyle ve bu

diğerleriyle kurulacak olan iletişimle bir anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla özgürlüğün varoluş için gerekli olması gibi, iletişim de bir gereklilik olarak karşına çıkmaktadır. Nitekim Jaspers düşüncesinde insan ancak iletişim sayesinde ilişki kurduğu diğerleriyle var olabilen bir varlıktır. O tek başına var olamayacağı gibi, aynı zamanda başka hiçbir şey de olamaz. Onun varlığı diğer benlerle ve onlarla kurulacak olan iletişimle olanaklıdır. Başkalarıyla kurulacak iletişim ve özgürlük dışında ayrıca varoluşu kavratan bazı özel durumlarda vardır. Ancak bu durumlar öyle durumlardır ki; ben bunları ne aşabilir ne de onlardan kaçıp kurtulabilirim. Bu nedenle Jaspers onları sınır durumlar olarak adlandırır. Ona göre bu sınırları aşmam olanaksızdır. Ben bu durumlardan hiçbir şekilde kaçamam; bu durumlar aşılamayan bir duvar, çıkılamayan bir sokak gibi karşımda durur ve beni adeta kısıkaçlarına alır. Söz gelimi ölüm böyle bir durumdur. Ondan hiçbir şekilde kaçamam ve onu hiçbir şekilde aşamam. O benim için mutlak bir sondur. Bu sonu bilmek ve bu sondan kurtulmak için hiçbir şey yapamamak beni tedirgin eder; içinden çıkılamayan bir korkuya bir kaygıya sürükler. İşte Jaspers'in felsefesinde bu durum içinde ben, kendime yönelmeye, nerden geldiğimi, nereye gideceğimi ve neden var olduğumu sorgulamaya başlar; böylece kendi varoluşumun bilincine vararak kendimi bilmeye ulaşırim.

Dolayısıyla burada ölüm bir olumsuzluk değildir, aksine benim kabul etmem gereken kabul etmekle de varoluşumun bilincine ulaşabileceğim olumlu bir gerçekliktir. Çünkü ölüm beni insan kılan, varlığımın bir parçasıdır. Ölümsüz bir insanın insan olduğundan söz etmek, onu insan olarak kabul etmek olanaksızdır, ölümsüz olan insan, artık insan değil, başka bir şey olmuştur. Bu nedenle Jaspers düşüncesinde ölümü unutmak, görmezden gelmek ve ondan kurtulmaya çalışmak yerine, onu varlığımızın bir parçası olarak kabul etmek gerekir.

Kanımızca Jaspers'in insana ve insani hallere vurgu yapması, insanın varoluşunu, daha doğrusu kendini bilmesini ön plana çıkarması, aslında onun içinde bulunduğu durumun ve yaşadığı olumsuzlukların bir tezahürü niteliğindedir. Nazi iktidarının hüküm sürdüğü dönemde tanık olduğu insana dair olumsuzluklar, ölümler, acılar, iletişimsizlik, insanın ikinci plana atılması, özgürlüğünün elinden alınarak nesneleştirilmesi ve bütün bunları yapanın da bir insan olması, Jaspers'i insanı sorgulamaya onun ne olmadığını ve ne olduğunu ya da ne olması gerektiğini ortaya koymaya yöneltmiştir. Yani onun felsefesi

kendi yaşantısından zuhur eden, kendi yaşadıklarının bir tezahürü olarak ortaya çıkan bir felsefedir. Bu felsefeyle amaç edildiği şey ise, iletişim ile özgürlük gibi insana özgü halleri yeniden tesis etmek ve sınır durumlar olarak beliren insanın bir parçası niteliğinde olan olguların varlığının kabul edilmesi gerektiğini gösterip, insanı içine düştüğü durumdan kurtararak varoluşuna döndürmektir. Ancak insanın bu durumları kabullenmesi, onlardan kaçmaması, onlara dayanabilmesi kendi başına başarabileceği bir olay değildir. Bunu o, dünyanın ötesinden kendisine uzatılan ve sadece özgürlüğü içinde hissedebildiği Aşkın Varlık'ın yardım eli sayesinde başarabilmektedir. Aşkın Varlık Jaspers felsefesinde Tanrı'ya tekabül eden ve varoluş ile yakından ilişkili olan asıl varlıktır.

Aşkın Varlık'ın varoluş ile olan ilişkisi Jaspers felsefesinde büyük bir önem arz etmektedir. Bu ilişki her şeyden önce Aşkın Varlık olmadan insanın kendi varlığının bilincine erişip varoluş olamamasıyla alakalıdır. O, insanın varoluş olabilmesini sağlayan en temel etken niteliğindedir. Çünkü insan kendi kendini yaratan bir varlık değildir. Aksine o, varoluş olabilmesini kendisine borçlu olduğu Aşkın Varlık tarafından kendine armağan edilendir. İnsan bu armağan edilmenin bilincine de varoluş olduğunu kavradığı özgürlüğü içinde varmaktadır. Çünkü Aşkın Varlık insanı özgürlüğü içinde, özgürlüğüyle birlikte yaratmakta ya da kendisine armağan etmektedir. Bu da insanın varoluş olabilmesinin temel yoludur. Özgürlük insanın varoluşunu aydınlatan ve onun varoluş olabilmesini sağlayan asıl işarettir. İşte bu asıl işaretin Aşkın Varlık tarafından insana bahşedilmiş olması da insanın varoluş olabilmesinin Aşkın Varlık'a borçlu olduğunun açık bir ifadesidir. Diğer bir deyişle, özgürlüğün Aşkın Varlık tarafından verildiği ve insanın varoluş olabilmesi için de özgürlüğün gerekliliği durumu, dolaylı olarak varoluş olanaklı kılanın da Aşkın Varlık olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Dahası zaten Jaspers'in düşüncesinde varoluş ile özgürlük eşdeğerdir. Yani özgür olmak ile varoluş olmak aynı anlama tekabül etmektedir. Bu da yine kişi özgürdür, özgür bir varlık olarak Aşkın Varlık tarafından yaratılmıştır demek, aslında insan varoluştur, varoluş olarak Aşkın Varlık tarafından yaratılmıştır demekle aynı anlama gelmektedir. Dolayısıyla Jaspers'in özgürlük ile varoluşu eşdeğer olarak ifade etmesi ve insanın varoluş olabilmesinin bir önkoşulu niteliğinde olan özgürlüğün de Aşkın Varlık tarafından insana takdim edilen olması, bizi varoluşun da Aşkın Varlıkça insana verilen bir hediye olduğu fikrine götürmektedir.

Böylece her halükarda Aşkın Varlık varoluşun gerçekleşebilmesi için gerekli olmaktadır. O olmaksızın varoluş olmak mümkün değildir. İnsanın varoluş olması tamamen onun sayesinde. Ancak bununla birlikte varoluş da Aşkın Varlık'ın bilinebilmesi için gereklidir. O olmadan Aşkın Varlık'ı bilmek olanaksızdır. Çünkü Aşkın Varlık'ın dünyada zuhur ederek varlığını bildiren şifrelerini yalnızca kendi bilincine erişip varoluşuna ulaşabilen kişi okuyabilmekte ve bu sayede onun varlığını idrak edebilmektedir. Varoluş olmaksızın bu şifreleri okumak ve Aşkın Varlık'ı bilmek imkânsızdır. O halde Aşkın Varlık'ın insanın varoluş olabilmesi için gerekli olması kadar varoluş da onun varlığının bilinebilmesi açısından gereklilik arz etmektedir.

Demek ki, Jaspers düşüncesinde insanın varoluş olabilmemesinin en temel şartı varoluşu aydınlatan işaretlerden ziyade, Jaspers'in Aşkın Varlık dediği Tanrı ile kurulan ilişkiyle ilgilidir. Ancak bu ilişki anlaşılacağı üzere, karşılıklı bir ilişki şeklindedir. İnsan Aşkın Varlık ya da Tanrı sayesinde, onun kendisine verdiği özgürlükle kendi bilincine, varoluşuna erişmekte ve böylece Aşkın olanın varlığını bu özgürlük içinde kavrayabilmektedir. Çünkü özgürlük, Aşkın Varlık'ın insanda vuku bulmasına müsaade ettiği, onun varlığını bildiren bir şifredir ve şifreleri de yalnızca varoluş okuyarak onun hakkında bilgi edinmektedir. Dolayısıyla kişiye kendi varlığının bilincine erişmesi için özgürlüğünü veren, onu özgür kılan ve bu sayede varoluş olmasına olanak tanıyan Aşkın Varlık ya da, Tanrı aslında bu yolla ona kendi varlığını bildirmek istemektedir. Çünkü eğer şifreler Aşkın Varlık'ın kendini bildirmek amacıyla vuku bulmalarına izin verdiği semboller ise, özgürlük de Aşkın Varlık tarafından insana varoluş olabilmesi için verilen bir işaret olmanın yanında, ayrıca Aşkın Varlık'ın varlığını bildiren bir şifre ise ve şifreleri de yalnızca varoluş olabilen kişi okuyabiliyorsa o halde Aşkın Varlık'ın insanı varoluş kılması, kendi varlığını ona bildirmek içindir.

Netice itibariyle Jaspers düşüncesinde insana özgürlüğünü bahşederek varoluş olmasına imkân tanıyan Aşkın Varlık olarak Tanrı'nın bunu, kendi varlığını bildirmek, insana onu yaratan bir yaratıcının varlığını hissettirmek amacıyla yaptığını söyleyebiliriz. Yani Jaspers felsefesinde insanın varoluş olması, kendini bilmekle birlikte Tanrı'yı bilmesiyle alakalıdır. O, varoluş olup kendisini bilince Tanrı'nın varlığını idrak etmektedir. Bu nedenle bizce Jaspers felsefesindeki varoluş serüveni, Aşkın olanın varlığını idrak ederek kendini yaratan bir varlığın var olduğunu bilmek amacıyla çıkılan

bir yoldur. Zaten Jaspers’e göre varoluş olmanın nihai noktası Tanrı’nın idrakidir. Onun felsefesinde varoluş olmak, Aşkın Varlık’ın özgürlükle birlikte verdiği izinle, onu bilmek demektir. İnsanın Aşkın Varlık’ı ya da Tanrı’yı bilmesi ise varoluşuna ulaşp kendini bilmesiyle olanaklıdır. İnsan kendini bilirse Tanrı’yı bilebilir. Kısacası Aşkın Varlık’ın insanı özgürlüğüyle birlikte yaratıp, onun varoluş olmasını sağlayarak kendi varlığını bildirmesi aslında Aşkın Varlık’ın insana “kendini bilersen beni de bilirsin” şeklindeki bir mesajı niteliğindedir. Bu da Jaspers’i Sartre’ın Tanrısız gerçekleşen varoluş düşüncesinden ayırmaktadır.

Bütün bu değerlendirmeler ve açıklamalar doğrultusunda Jaspers felsefesinde Aşkın Varlık ile varoluş arasındaki ilişkinin daha çok Aşkın Varlık’ın bilinebilmesiyle ilintili olduğu, yani onun felsefesinde varoluş serüveninin aslında Aşkın Varlık’ı bilebilmek için çıkılan bir yol olduğu ve bunun, Sartre’ın Tanrı’dan tamamen bağımsız bir şekilde gerçekleşen varoluş düşüncesine karşıt nitelikte olmakla birlikte, aslında Ortaçağ düşüncesine, bilhassa da Augustinus’a bir geri dönüş niteliğinde olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Augustinus da “Noverim me noverim Te” demektedir. Bu da Jaspers’in insanın varoluş olup kendi bilincine erişerek Tanrı’yı idrak etmesinde olduğu gibi, “kendimi bilirim Seni (Tanrı) bilirim” anlamına tekabül etmektedir.

KAYNAKÇA

Akarsu, B., (1975), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Akarsu, B., (1994), *Çağdaş Felsefe*, (7. baskı), İnkılâp Kitabevi, İstanbul.

Akgün, T., (2017), “Karl Jaspers”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, C. IV. (2. baskı), ed. Şamil Öçal, İnsan Yayınları, İstanbul.

Akgün, T., “Karl Jaspers’de İmanın Felsefi Temelleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, (26), ss. 5-30.

Aktaş, Ümit, (2015), *Yolda Olmak*, (1. baskı), Mana Yayınları, İstanbul.

Arslan, A., (2009), *Felsefeye Giriş*, (12. baskı), Adres Yayınları, Ankara.

Aydeniz, H., (2012), *Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi*, Rağbet Yayınları, İstanbul.

Aydın, İ. H., “Bir Felsefi Metafor: Yolda Olmak”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI/ 2006, (1), ss. 9-22.

Aydoğan, H., “Kierkegaard ve Heidegger’de Ölümün Eksistensiyal-Ontolojik Çözümlemesi”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Güz/ 2016, (27), ss. 127-150.

Barrett, W., (2016), *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, (2. baskı), Hece Yayınları, Ankara.

Beer, M., (1966), *Çağımız Üzerine Düşünceler*, çev. Bertan Onaran ve Mahmut Garan, Kitapçılık Limited Ortaklığı Yayınları, Ankara.

Blackham, H. J., (2005), *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, (1. baskı), Dost Kitabevi, Ankara.

Bochenski, J. M., (1997), *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. Rifat Kırkoğlu, (2. baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Bollnow, O. F., (2004), *Varoluş Felsefesi*, çev. Medeni Beyaztaş, Efkâr Yayınları, İstanbul.

Cevizci, A., (1999), *Felsefe Sözlüğü*, (3. baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.

Cevizci, A., (2011), *Felsefeye Giriş*, (2. baskı), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.

Cevizci, A., (2012), *Felsefe Tarihi*, (4. baskı), Say Yayınları, İstanbul.

Çelebi, E., “Heidegger’in Hiçlik Çözümlemesine Varlık ve Zaman Çerçevesinde Bir Bakış”, *Beytülhikme*, 6/ 2016, (1), ss. 47-62.

Çelebi, E., “J. P. Sartre’da Özgürlüğün Ontolojik Temelleri Üzerine”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz/ 2010, (30), ss. 93- 104.

Çelebi, V., “Kierkegaard ve Jaspers’in Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi”, *Temaşa Felsefe Dergisi*, 2017, (7), ss. 101-123.

Çiçek, H., (2008), *Karl Jaspers’in Siyaset Felsefesi*, (1. baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.

Çiçek, H., “Mevlana ve Karl Jaspers’in Benzeşen İnsan Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, 2004, (1), ss. 159-169.

Çüçen, A. K., vd. (2009), *Varlık Felsefesi*, (1. baskı), Ezgi Kitabevi, Bursa.

Dönmez, S., (2009), *Karl Jaspers’te Tanrı Fikri İslam Felsefesi Bağlamı Bir Mukayese*, Giriş Fotokopi ve Kırtasiye, Adana.

Droit, R. P., (2013), *20. Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*, çev. İsmail Yerguzu, (1. baskı), Say Yayınları, İstanbul.

Duhigg. C., (2016), *Alişkanlıkların Gücü*, çev. Handan Balkara Çevikus, (8. baskı), Boyner Yayınları, İstanbul.

Erdem, H. H., (2003), “Karl Jaspers Felsefesinde İnsan Problemi”, *Felsefe Dünyası*, 1/ 2003, (37), ss. 173-178.

Erdem, H. H., (2005), “Çepeçevre Kaplayan”, *Felsefe Ansiklopedisi*, C. III, ed. Ahmet Cevizci, Ebabil Yayınları, Ankara.

Erdem, H. H., (2007), *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, (1. baskı), Ebabil Yayıncılık, Ankara.

Erdem, H. H., (2014), *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*, (1. baskı), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.

Erdemli, H. A., (2017), “Jean Paul Sartre”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, C. IV. (2. baskı), ed. Şamil Öçal, İnsan Yayınları, İstanbul.

Esenyel, A., (2016), “Martin Heidegger”, *Felsefe Tarihi III: XX. Yüzyıl Filozofları*, (1. baskı), ed. A. Kadir Çüçen, Sentez Yayıncılık, Bursa.

Eyuboğlu İ. Z., (2010), “Önsöz Yerine” *Felsefe Nedir?*, (8. baskı), Karl Jaspers, Say Yayınları, İstanbul.

Foulquie, P., (1973), *Varoluş Felsefesi*, çev. Nurettin Topçu, (2. baskı), Hareket Yayınları, İstanbul.

Foulquie, P., (1991), *Cep Üniversitesi Varoluşçuluk*, çev. Yakup Şahan, (1. baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Foulquie, P., (2011), “Varoluş Felsefesi”, *Varoluş Felsefesi - Hareket Felsefesi*, (4. Baskı), Nurettin Topçu, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Frolov, İ., (1991), *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, (1. baskı), Cem Yayınevi, İstanbul.

Gaidenko, P. P., (1966), “Varoluşçuluk ve Birey”, *Marxizm-Varoluşçuluk ve Birey*, (1. baskı), çev. Evinç Dinçer, De Yayınevi, İstanbul.

Gödelek, K., “Kierkegaard’ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/ 2008, (5), ss. 357-371.

Gündoğdu, H., “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/ 2007, (1), ss. 95-131.

Hegel., G. W. F., (1986), *Tinin Görüngü Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M., (2003), *Metafizik Nedir?*, çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu ve Suut Kemal Yetkin, (2. baskı), Kaknüs Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M., (2011), *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ötken, (2. baskı), Agora Kitaplığı, İstanbul.

Husserl, E., (2003), *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, (2. baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Jaspers, K., (1932), *Existenzerhellung*, Julius Springer Verlag, Berlin.

Jaspers, k., (1957), *Reason and Existenz Five Lectures*, çev. William Earle, (1. Baskı), Noonday Press.

Jaspers, K., (1964), *Way to Wisdom An Introduction to Philosophy*, çev. Ralph Manheim, (7. baskı), Yale University Press, New Haven, Connecticut.

Jaspers, K., (1971), *Philosophy of Existence*, çev. Richard F. Grabau, Pennsylvania University Press, Philadelphia, Pennsylvania.

Jaspers, K., (1974), *Existenzphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin-Newyork, 23’den aktaran, Erdem, H. H., (2014), *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.

Jaspers, K., (1981), *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, (2. baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.

Jaspers, K., (1995), *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev. Sedat Umran, Birleşik Yayıncılık, İstanbul.

Jaspers, K., (1999), *Die geistige Situation der Zeit*, Walter de Gruyter, Berlin-Newyork, 149'dan aktaran, Erdem, H. H., (2007), Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset, Ebabil Yayıncılık, Ankara.

Jaspers, K., (2001), *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat, (1. baskı), İlya Yayınevi, İzmir.

Jaspers, K., (2010), *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, (8. baskı), Say Yayınları, İstanbul.

Jaspers, K., (2015), *Suçluluk Sorunu*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, (1. baskı), İthaki Yayınları, İstanbul.

Jaspers, K., (2018), *Felsefe Konuşmaları Felsefeye Giriş*, çev. Abdurrahman Aliy, (1. baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Jaspers, K., “Felsefe Nedir?”, (çev. Afşar Timuçin), *Felsefe Dergisi*, 1977, (1), ss. 46-55, Kavram Yayınları, İstanbul.

Kant, I., (1993), *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.

Kant, I., (2002), *Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, (3. baskı), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Kaufmann, W., (1997), *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, (1. baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Kılıç, S., “Heidegger'in Fundamental Ontolojisinde Varlığın Özdeşliği”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Güz/ 2014, (23), ss. 11-28.

Kırkoğlu, S. R., (2007), “Varoluşçuluk ve Emmanuel Mounier”, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (2. baskı), Emmanuel Mounier, Say Yayınları, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2002), *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (1. baskı), Anka Yayınları, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2010), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, (5. baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Koç, E., (2014), *Gabriel Marcel Üstüne*, (1. baskı), Pegem Akademi, Ankara.

Koç, E., “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2008, (18), ss. 171-194.

Koç, E., “Gabriel Marcel Felsefesinde Varoluşsal Bir Problem Olarak Ölüm”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, (29), ss. 201-217.

Koç, E., “Gabriel Marcel’e göre Fanatizm”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010, (22), ss. 127-138.

MacIntyre, A., (2001), *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, (1. baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.

Magill, F., (1992), *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, çev. Vahap Mutal, (2. baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.

Manav, F., (2016), “Karl Jaspers”, *Felsefe Tarihi III. XX. Yüzyıl Filozofları*, C. III, (1. baskı), ed. A. Kadir Çüçen, Sentez Yayıncılık, İstanbul.

Mengüşoğlu, T., (2015), *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınlar, Ankara.

Mengüşoğlu, T., “Fenomenoloji Felsefesi”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi*, 1/ 1945, (1), ss. 47-74.

Mill, J. S., (2004), *Hürriyet Üstüne*, çev. Mehmet Osman Dostel, Liberte Yayınları, Ankara.

Mounier, E., (2007), *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, (2. baskı), Say Yayınları, İstanbul.

Örnek, Y., (1986), “Bilimde, Felsefede ve Politikada Karl Jaspers”, *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Özlem, D., (2014), *Etik Ahlak Felsefesi*, (1.baskı), Notos Kitap, İstanbul.

Peters, F. E., (2004) *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, (1. baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.

Reneaux, R., (1994), *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, (1. baskı), Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.

Reyhani, N., “Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers’de Felsefi İnanç”, *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, Güz/ 2001, (6), ss. 1-18.

Ritter, J., (1954), *Varoluş Felsefesi Üzerine*, çev. Hüseyin Batuhan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

Sartre, J. P., (2010), *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, (3. baskı), İthaki Yayınları, İstanbul.

Sartre, J. P., (2017), *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, (27. baskı), Say Yayınları, İstanbul.

Shouler, K., (2016), *Her Yönüyle Felsefeyi Anlamak*, çev. Esra Çakıruylası, Arkadaş Yayınevi, Ankara.

Störig, H. J., (2011), *Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, (1. baskı), Say Yayınları, İstanbul.

Şahiner, M., “Kierkegaard’a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/ 2017, (14), ss. 291-304.

Timuçin, A., (2004), *Felsefe Sözlüğü*, (5. baskı), Bulut Yayınları, İstanbul.

Topçu, N., (1973), “Önsöz”, *Varoluş Felsefesi*, (2. baskı), Paul Foulquie, Hareket Yayınları, İstanbul.

Topçu, N., (2011), *Varoluş Felsefesi - Hareket Felsefesi*, (4. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.

Wahl, J., (1999), *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran, (1. baskı), Payel Yayınları, İstanbul.

Weischedel, W., (2009), *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, (5. baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.

