



T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**TEİST OLMAYAN VAROLUŞÇULUKTA VARLIK-AHLAK
İLİŞKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Esra GÖK

Danışman: Prof. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ

TOKAT - 2024

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Prof. Dr. Mehmet Demirtaş danışmanlığında hazırlamış olduğum “Teist Olmayan Varoluşçulukta Varlık-Ahlak İlişkisi” adlı Yüksek Lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

10 / 05 / 2024

Esra GÖK

JÜRİ KABUL VE ONAY

ESRA GÖK tarafından hazırlanan “**Teist Olmayan Varoluşçulukta Varlık-Ahlak İlişkisi**” adlı tez çalışmasının savunma sınavı 03.05.2024 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tezin Kabul Ediliş Tarihi: 03/05/2024

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)

İmzası

Üye (Başkan) :

.....

Üye :

.....

Üye :

.....

ONAY

...../...../.....

Doç. Dr. Yusuf TEMÜR

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

TEŞEKKÜR

Çalışma boyunca desteklerini esirgemeyen, yol göstermeleri ve motivasyonları ile mesafe kat etmemi sağlayan başta danışmanım Prof. Dr. Mehmet Demirtaş olmak üzere; emeği geçen tüm hocalarıma, yanımda olan aileme ve çalışmanın herhangi bir aşamasında yardımcı dokunan herkese teşekkürlerimi sunarım.



ÖZET

TEİST OLMAYAN VAROLUŞÇULUKTA VARLIK-AHLAK İLİŞKİSİ

Gök, Esra

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ

Mayıs 2024, vii + 74 sayfa

Varlık ve ahlak ayrı ayrı alanlar olarak felsefenin en temel konularını oluşturmaktadır. Bu alanlar üzerine İlk Çağdan beri konuşulmuş, çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. Tüm bu fikirler insanın hayatı anlamlandırma çabasından ileri gelmektedir. Bu çaba ontoloji ve etik alanın kesiştiği noktayı ortaya çıkarmaktadır. Yani varlık ve ahlak bu anlamda birbirleriyle yakından ilişkilidir. Varlık deyince sadece tek tek maddeler değil insan, Tanrı, evren gibi varlıklar da akla gelmektedir. Dolayısıyla varlıkla ilişkimiz hayat algoritmamızı belirleyen unsurlardandır. Nasıl yaşamalıyız? sorusuna verilecek cevabımızın kodlarını da yine felsefi boyutta varlık anlayışımızdan çıkarabiliriz. Varoluşçuluğun genel olarak insana ve onun anlam arayışına odaklanan, ona yaşama yolu bulmaya çalışan felsefi bir akım olması ahlak konusunda ele alınması düşüncesini doğmuştur. Bu çalışmanın amacı, anlam sorununa odaklanan teist olmayan varoluşçu filozoflardan, fikirleriyle ön plana çıkan Heidegger, Sartre ve Camus'yü ele alarak bir Tanrı'yı benimsemeden ahlakı nasıl tesis edeceklerini, bu konudaki başarılarını ve onu ne şekilde değerlendireceklerini mukayese etmeksizin bütünlük içinde irdelemektir.

Çalışmamızın birinci bölümünde ahlak, din, Tanrı meselesine dair yaklaşımlara değinilmiş, varoluşçuluk genel anlamda ifade edilmiş, problemin ne olduğu ortaya konulmak istenmiştir. İkinci bölümde filozofların varlık anlayışları, üçüncü bölümde buna bağlı ahlak adına söylediklerine yer verilmiştir. Farklılıkları, benzerlikleri, bize ne söyledikleri, ahlaka yaklaşımları değerlendirilerek insan temelli ahlak anlayışının günümüz ahlaki çıkmazı adına çözüm olup olamayacağı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Varoluşçuluk, Varlık, Ahlak, Tanrı.

ABSTRACT

EXISTENCE-MORALITY RELATIONSHIP IN NON-THEISTIC EXISTENTIALISM

Gök, Esra

Master's Thesis, Department of Philosophy and Religious Scientific

Advisor: Prof. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ

May 2024, vii + 74 pages

Existence and morality, as separate fields, are the most fundamental subjects of philosophy. These areas have been talked about since ancient times and various ideas have emerged. All these ideas come from man's attempt to make sense of life. This effort reveals the intersection point of ontology and ethics. That is to say, existence and morality are closely related to each other in this sense. When it comes to existence, not only particular materials, but also entities such as humans, God, and the universe come to mind. Therefore, our relationship with existence is one of the factors that determine our life algorithm. How should we live? We also derive the codes of our answer to this question from our understanding of existence at the philosophical level. Existentialism focuses on humans and their search for meaning in general. It is a philosophical movement that tries to find a way to live, and it is about morality. The aim of this study is to examine in a coherence, by focusing on non-theist existential philosophers, Heidegger, Sartre and Camus, about how to establish morality without adopting a God, their achievements and evaluations without comparing them.

In the first part of our study, the problem is revealed by focusing on approaches to the issue of morality, religion and God, and by expressing the existentialism in a basic sense. In the second part, philosophers' understanding of existence take place and in the third part, related to this understanding, their speeches about morality are included. By evaluating their differences, their similarities, what they tell us and their approach to morality, it has been tried to reveal in this study whether a human-based understanding of morality can be a solution to today's moral impasse.

Key words: Philosophy of Religion, Existentialism, Existence, Morality, God.

İÇİNDEKİLER

	<u>sayfa</u>
ETİK SÖZLEŞME	i
JÜRİ KABUL VE ONAY.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM: VAROLUŞÇULUK, TANRI-AHLAK-DİN İLİŞKİSİ	7
1.1. VAROLUŞÇULUK AKIMI	7
1.1.1.Varoluşçularda Ortak Özellikler	9
1.1.2.Varoluşçuluğu Oluşturan Ortam ve Varoluşçuların Tepkisi	12
1.2. TANRI-AHLAK-DİN İLİŞKİSİ.....	16
1.2.1. Tanrı-Ahlak İlişkisi.....	16
1.2.2. Din-Ahlak İlişkisi	22
2. BÖLÜM: TEİST OLMAYAN VAROLUŞÇULARIN VARLIK ANLAYIŞLARI	27
2.1. MARTIN HEİDEGGER’İN VARLIK ANLAYIŞI	27
2.1.1. Heidegger’de Varlık Sorunu	28
2.1.2. Heidegger’de Dasein.....	31
2.1.3. Heidegger’in Tanrı Anlayışı	33
2.2. JEAN PAUL SARTRE’İN VARLIK ANLAYIŞI	34
2.2.1. Kendinde Varlık ve Kendisi için Varlık	35
2.2.2. Sartre’ın Tanrı Anlayışı	37
2.3. ALBERT CAMUS’NÜN VARLIK ANLAYIŞI.....	39
2.3.1. Camus’nün İnsan ve Evren Anlayışı	40
2.3.2. Camus’nün Tanrı Anlayışı.....	42
3. BÖLÜM: TEİST OLMAYAN VAROLUŞÇULARIN AHLAK ANLAYIŞLARI	44

3.1. HEİDEGGER’DE AHLAK	44
3.1.1. Heidegger’de Ölüm-Ahlak İlişkisi.....	48
3.1.2. Heidegger’de Vicdan-Ahlak İlişkisi	52
3.2. SARTRE’DA AHLAK	54
3.2.1. Sartre’da Özgürlük.....	55
3.2.2. Sartre’da Özgürlük-Sorumluluk İlişkisi.....	56
3.3. CAMUS’DE AHLAK.....	59
3.3.1. Camus’de Ölüm ve Hayatın Değeri.....	60
3.3.2. Camus’de Başkaldırı ve Özgürlük.....	61
3.3.3. Camus’de Başkaldırı ve Değer	64
SONUÇ	66
KAYNAKÇA.....	70
ÖZGEÇMİŞ	75

GİRİŞ

Ahlak, insanla beraber var olan bir olgu olarak eski dönemlerden beri tartışılan bir mesele olmuştur. Uzun bir yolculuğa sahip olan ahlak alanı yaşanan her dönemin değişen şartlarına ve algısına göre tekrar tekrar gündeme gelmiştir. Bu durum ahlakın yaşamın önemli bir parçası olduğunun göstergesidir. İnsanlık ve felsefe tarihi açısından önemli kırılma noktalarından birisi hiç şüphesiz modernleşme ile başlayan süreçtir. Bilindiği üzere Modern Dönem yeni bir insan, doğa, felsefe anlayışını da beraberinde getirmiştir. Öyle ki yine bu dönemde disiplinler felsefeden ayrılarak revize olmuşlardır. Kuşkusuz bahsedilen süreç bilimde pozitivizm-natüralizm, dinde ateizm, ahlakta ise duyguları, hazzı, faydayı ön plana alan fikir akımlarının yaygınlaşmasıyla devam etmiştir. Buna bağlı olarak felsefeye, metafiziğe, ahlaka temel arama ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

Ahlak anlayışımızı etkileyen unsurlar sadece insana bakışın değişmesi değildir. Bununla beraber ekonomiye, felsefeye, dine, sanata bakış açımız, hayatın anlamına dair algımız, psikolojik durumumuz, Tanrı düşüncemiz, gelenekleri nereye koyduğumuz ve topyekûn varlığa bakışımız ahlak anlayışımızı etkileyen ve şekillendiren unsurlardır. Bu nedenle varlık-ahlak ilişkisine ayrı bir önem verilmesi gerekmektedir. Bunun sebebi felsefedeki tüm meselelerin varlık ile başlaması ve varlığa bakışımızın hem temellendirici hem de anlamlandırıcı etkisinin olmasıdır.

Varlık meselesi üzerine İlk Çağdan günümüze kadar birçok filozof çeşitli teoriler ortaya koymuştur. Filozoflar öncelikle varlığın temeli yani ilk maddeyi (arkhe) araştırmışlardır. Varlığın var olup olmadığı, var ise ne olduğu meselesi tartışılmıştır. Bilindiği üzere varlık oluş, idea, madde olarak farklı şekillerde ele alınmıştır. Orta Çağda ise varlık meselesi Tanrı'ya referansla açıklanmıştır. Modern dönemde Descartes ile birlikte varlık düalist bir yapıda madde ve idea olarak ele alınmıştır. Varoluşçuluk ise 20. yüzyılda ses getiren, sadece felsefe alanında değil geniş alanda kendini göstermiş bir akım olmuştur. Bu akım edebiyat, sanat gibi alanlarda da faaliyet göstererek felsefenin sınırlarını aşmış ve insanla daha sıkı ilişkiler kurmuştur. Varoluşçuluk düşüncesinde insan varoluş temelinde ele alınmıştır. Öyle ki bu akım genellikle şu konular üzerine yoğunlaşmıştır: Varlığın anlamı, ölüm karşısında insan, hiçlik karşısında insan,

özgürlük, otantiklik ve kendi olmak, ahlaklılık ve sahicilik gibi konulardır.¹ Tüm bu öğelerin bir arada tanımlandığı insan aynı zamanda ahlaka sahip olan bir insan mıdır? Çalışmamızın bir yönünü de bu sorudan hareketle oluşturacağız.

Varoluşçuların temel meselesi insandır. Onlar bu konuyu etraflıca ele alan kişilerdir. Öyle ki insan varoluşu İlk Çağda genelde evrenin bir parçası olarak düşünülmüştü. Ortaçağ'da ise Tanrı'ya referansla açıklanan insan; modern dönemle birlikte geline nokta da unutulmuş, kendine yabancılaşmış, mekanik varlık olarak anlaşılmıştır. Ortaya çıkan bunalımın nedenlerinden birini İranlı mütefekkir Seyyid Hüseyin Nasr insanın Tanrı ile arasının bozulmasına ve evrene kutsal bakışın kaybolmasına bağlar.² Özellikle modern çağ ile evreni bir tüketim metaı olarak görme anlayışı gelişmiştir. Anlaşıldığı üzere varlığın bizatihi kendi başına bir kutsallığı yoktur ve varlığa yaklaşımımızın dikkat gerektiren bir tarafı kalmamaktadır. Oysaki ilahi dinlerde varlığın bir kutsalla ilişkilendirilip Yaratıcıdan ötürü ona bakış açısının oluştuğu düşünülecek olursa karşımıza sadece insana değil eşyayı da kapsayan geniş perspektifli ahlaki vurgu çıkmaktadır. Tabiatın insana emanet olarak verildiği anlayışını göz önünde bulundurursak Tanrı-ahlak-varlık ilişkilerinin bir noktasını da bu temelde bulabiliriz.

Varoluşçuluğu oluşturan süreçte Batı Medeniyetinin Orta Çağda yaşamış olduğu buhranlı süreçlerin payı vardır. Yine bu dönemde ahlakın temsilcisi olarak ortaya çıkan başta din adamlarının ahlaka yaklaşımları, Tanrı'yı kullanarak yaptıkları söylemler büyük tepki çekmiştir. Din anlayışındaki tutarsızlıklar, asli günah gibi insan varlığını baştan günahkâr kabul etme, kilisenin baskısı ciddi bir karşı tepki doğurmuştur. Nietzsche'nin eleştirileri de bu bağlama oturmaktadır. Varoluşçulukta görünen etkilerine rastladığımız Nietzsche'ye ayrı bir önem atfetmek gerekmektedir.

Ahlak da varlık gibi İlk Çağdan beri felsefenin önemli bir konusudur. Bilindiği üzere ahlakın ele aldığı problemler: mahiyeti, ahlakın nasıl sağlanabileceği, ahlaki fail, özgürlük, en yüksek iyi, ahlakın kaynağı, müeyyide sorunu gibi konulardır. Tıpkı varlık gibi ahlak anlayışımız da zamanla değişime uğramış, her dönem ve çağda kendisini başka şekillerde göstermiştir. Modernite ile beraber iyi kavramı değere doğru bir geçiş

¹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979), 108-109.

² Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan Ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 24-25.

yapmıştır.³ Değişen evren ve insan algısı ahlakı da etkilemiştir. Dolayısıyla ahlak anlayışımızın insan ve evren anlayışımızla yakın ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Mesela insana makine olarak bakıldığında ona dair ahlaki zemin oluşturmak kolay olmayacaktır. Ya da insan sadece ekonomik faaliyetleri ile açıklandığında ortaya çıkan pratik sonuçlar bizi nasıl bir ahlaka götürecektir? Dahası insan söz konusu olduğunda onun tek yönüyle ele alınması, bizi doğru sonuçlara götürmemektedir. İnsanın her ne kadar düşünsel yönü var ve bununla öne çıkıyorsa bile o; aynı zamanda inanma, sevmeye, güven, sadakat gibi ahlaki fiillere de sahiptir. Yani insan üzerinden kurulan her sistemin bu ikisini de birlikte ele alması gerekir. Bu anlamda etik konusunda Heidegger'in ele alınmasının önemi burada yatmaktadır. O hakiki anlamda insanın unutulmasına, varlıktan koparılmasına, kendine yabancılaşmasına en büyük eleştiriyi getirmiştir.⁴ Bu tepki insanı göz ardı eden her şeye karşı tepkidir.

Modernite yanı sıra birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Modern insan güç peşine düşmüş, evrenle olan uyumu bozulmuş, maddileşmiş ve yığınlar arasında kaybolmuştur. Bu da tektipleşmeye yol açmıştır. Varoluşçuların bireyin biricikliğine vurguları da bu sebeptendir. Çağdaş düşünürlerden Bedia Akarsu bu duruma şu şekilde yer vermiştir:

“İşte bu gelişme ortasında varoluşçuluk felsefesi sesini yükseltiyor: ‘Modern çağın insanı! gerçi çok şey kazandı, ama her şeyi yitirmek tehlikesi içindesin. Bütün evreni ele geçirmenin sevinci içindesin, ama kendi kendini yitirmek üzeresin. Gerçi dev teknolojinin içinde kendine verimli bir güçlenme aracı elde ettin, ama kendini güçlendirme aracında kaygılı bir korkuya düştün. Gerçi atom sırlarını çözdün, ama kendi kendine yabancı oldun. Modern çağın insanı, senin çok şeyini aldılar, ama bir tanesinin alınmasına izin vermediler. Kendi gerçek varoluşun. Yaşamını yeniden kendi eline al, kolektif yaşamının yürüyen şeridi üzerine bir paket gibi bırakılmaya razı olma. Kendi yaşamına kendin biçim ver.’ ”⁵

Varoluşçular dönemin problemlerini iyi okuyarak çözüm bulma arayışına girmişlerdir. Her ne kadar toplumsallaşmaya ve kalabalıklaşmaya verilen önem insanı içine alsın da ölüm ve insanın anlam arayışı, varoluşu anlamlandırma ihtiyacı hiç olmadığı kadar kendini belli etmiş, bunalımdaki insana bir çıkış yolu bulmak gerekmiştir. *Nasıl yaşamalıyım?* sorusu da zihinleri meşgul etmiştir. Günümüzde hala ciddi sıkıntı yaşadığımız durumlardan biri ahlak bunalımıdır. Ahlaki bunalımın sebeplerine bakıldığında modernlikle üretilen dünyanın kontrol edilemez oluşu ve

³ Emrullah Kılıç, “İyinin Kuruculuğu ve Değerin Rehberliği Arasında Ahlak”, *Eskiye Dergisi* 43 (Mart 2021), 172.

⁴ H. Nur Erkızan,, “Yaşamın Anlam Olanakları Olarak Etik”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Aralık 2005), 172.

⁵ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 111-112.

modernliğin çatışmacı yönü ile değerlerin insanın bireyselliğine çekilmesi, insanın iç bunalımının değer yoksunluğu ile birleşmesidir.⁶ Esasen Tanrı'nın ölümünün ilan edilmesi, O'nun temsil ettiği dünyanın da yok olması anlamına gelmektedir. Birey için Tanrı'nın anlamı sadece yaratılışı açıklayan bir olgu olmamakla beraber Tanrı, inananlar için hayatın nasıl yaşanması gerektiğine dair anlamı demektir. Görüldüğü üzere konunun ana noktalarından biri de varlık-değer birliğinin bozulmuş olmasıdır. Varlık ve değer birbirinden ayrılır ya da değerler konusunda ontoloji zemini atlanırsa, değer dediğimiz şeyler olgulara indirgenmiş olur. Bu da değerlerin anlamını yitirmesiyle, kaybolmasıyla sonuçlanır. Çünkü ahlaki değerler insan, eşya, dil gibi pek çok hayatın içinden alanda etkilidir.⁷ Anlaşıldığı üzere varlık, değer için önemli bir konumdadır. Hatta varlık anlayışı değer anlamını ortaya koymaktadır. Bu sebeple eğer ahlaki bir krize çözüm yollarını araştırıyorsak bunu varlık temelli bir anlayış çerçevesinde ya da varlığı göz ardı etmeden oluşturmamız gerekmektedir.

Modernite ile içi boşaltılan kavramlardan biri de Tanrı kavramıdır. Tanrı kavramı Nietzsche'ye kadar farklı aşamalardan geçerek dönüşüme uğramış, bilindiği gibi en son onunla ölümü ilan edilmiştir. Nitekim Tanrı'nın deizm gibi tasavvurlarla dünya ile bağlantısı kesilmiş; O, sadece evreni açıklamak amacıyla yaratılışın başında var olan ama sonra hiç etkisinin olmayacağı alana çekilmiştir. Tanrı'nın ölümü değerler alanını büyük ölçüde etkilemiştir. Çünkü Tanrı'nın yokluğu ile insanın serbestliği meselesi tartışılmıştır. İnsan adeta kendisini kuşatan bir kurallar manzumesinden kurtulup sorumluluğu attığını sanmış fakat bu şekilde de tüm yükü sırtına alarak devam etmek zorunda kalmış, bir yükümlülüğten başka bir yükümlülüğe kendisini atmıştır. Tanrı yüce değerlerin bir temsilcisi olarak görüldüğünde, O'nun yok sayılması ile beraber bu değerlerin kaybolmaması düşünülemez. Burada değerlerin sadece Tanrı ile var olabileceğini söylemiyoruz. Tanrı değerler noktasında uygulama olarak öte dünya inancıyla, hesap verme sebebiyle değerlerin uygulanmasını sağlıyor olabilir elbette. Bu durum kadim bir tartışma olan bir şeyin Tanrı istediği için mi iyi olup olmayacağı konusunda tartışmaların odağı olmuştur. Tanrı'yı hayatından çıkaran insan dünyada kendisiyle kalmıştır. İşte varoluşçular bu durumu çok iyi tespit etmiş, modern insanı ve bunalımlarını çok iyi tasvir etmişlerdir. Onların felsefesi bize insanlığın geldiği nokta

⁶ Celal Türer, "Ahlak Bunalımının Nedenleri", *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, ed. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 27.

⁷ Türer, "Ahlak Bunalımının Nedenleri", 21.

hakkında da ipucu vermektedir. Varoluşçuların ele aldığı konular bugün bile güncelliğini korumaktadır. Günümüzün problemlerinden biri ahlaki bunalımı çözme gerekliliğidir. Bu konu toplumsal her konuda olduğu gibi felsefe zemininde doğru anlayarak doğru çözümleyerek yapılabilir.

Değerden bağımsız bir varlık anlayışı eksik, varlıktan bağımsız değer ise sözde bir gerçekliğe sahip olabilir.⁸ İnsan kendisini içinde yaşaması sebebiyle evrenden de koparmamalıdır. Fakat bunun panteist bir bakış açısıyla bakmak anlamında içkinlik değil aksine Tanrı-insan-evren birlikteliğini doğru kodlarla ve doğru konumlandırarak olabilecek bir şey olduğu kanısındayız. Esasen İslam dini bu çerçeveye büyük önem verir. Tevhit anlayışı ile her şeyin olduğu gibi, ahlakın da birlikteliğine vurgu yapmaktadır.⁹

İnsanı anlamlı ve amaçlı olarak düşünmeden ahlaktan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Ahlakı konuşacaksak o halde önce anlamı kurmalıyız. Varoluşçuların ahlaki bir sistem kurup kurmamaları bir yana eleştirileri bile alana katkı sağlama noktasında değerlidir. Öyle ki varoluşçuluk felsefesinin karşı çıktığı durumlar vardır.

Teist varoluşçuluk ile ateist varoluşçuluk arasında ahlak anlamında ciddi farklılıklar mevcuttur. Teist olmayan varoluşçu bakış açısını ele almak bize Tanrısız ahlakın imkânı konusunda fikir verecektir. Bu sebeple çalışmamızda teist olmayan varoluşçulardan ahlak adına fikirleri ve eleştirileri ile ön plana çıkan Heidegger, Sartre ve Camus ele alınacaktır. Çalışmamızın yöntemi önce problemi ve genel durumu göstermek, daha sonra filozofların varlık görüşlerine insan, evren ve Tanrı temelinde yer verilip, bir sonraki aşamada varlıktan yola çıkan ahlak görüşlerine yer vermektir. Ahlak görüşlerini varlık görüşlerinin devamı niteliğinde gördüğümüzden çalışmanın bütünlüğü açısından filozofların varlık görüşlerinin tümünü ele alma niyetinde değiliz. Sadece ahlak adına çıkarım yapabileceğimiz görüşlerine yer verilecektir. Ele alacağımız filozofların ahlak anlayışları ortaya konulurken ise konu, daha çok filozofların ön plana çıkan görüşleriyle aktarılmaya çalışılacaktır. Onlara getirebileceğimiz eleştiriler, ahlaka katkı sağlayacağı noktalar, aradığımız sorulara ne denli cevap bulabildiğimiz tartışılacaktır. Dolayısıyla amacımız filozofları mukayese etmeksizin genel anlamda

⁸ Aliye Çınar, “Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi” *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (Haziran 2006), 64.

⁹ Çınar, “Modern Zamanların Değer Arayışı”, 65.

varlık-ahlak ilişkisini onların çerçevesinde ele almak ve konuya dair perspektif sunmak; özelde ise ahlakın geçirdiği evrelerle beraber 20. yüzyılda geldiği noktayı teist olmayan varoluşçular kapsamında Tanrı-ahlak ilişkisini de göz önünde bulundurarak bütünlüklü olarak ortaya koymak ve analiz etmekten ibarettir.

Teist olmayan varoluşçular dememizin sebebi, söz konusu filozofların hepsinin Tanrı tasavvurunu net şekilde ateist olarak adlandırmanın doğru olmayacağı düşüncesidir. Nitekim Heidegger, bu anlamda farklı tasniflere konu olmuştur. Seçtiğimiz filozofların özellikle ele alınma sebebi ise hayatın içinden meselelere cevap aramaları, kendi dönemlerindeki toplumsal sorunlara tepki göstermeleri, modernliğin getirdiği sıkıntıları ortaya koymaları, anlam arayışları sebebiyle kendilerine özgü karakteristiklerinin olmasıdır. Birer ahlak filozofu olarak bilinmeseler ve ahlaki sistemsel olarak ortaya koyamamaları bile gösterdikleri tepkileri sebebiyle araştırılma gereği hissedilmiştir. Doğru bir ahlaki sistemin ilk şartı ise sıkıntıları doğru tespit etmektir. Bu bağlamda meseleye varoluşçuluğun ana temasını, tanımını, genel ilkelerini ortaya koyarak başlamak önem arz etmektedir.

1. BÖLÜM: VAROLUŞÇULUK, TANRI-AHLAK-DİN İLİŞKİSİ

Bu bölümde varoluşçuluğun temel ilkelerinden, ortaya çıkmasının sebeplerinden bahsedilecektir. Bunun yanı sıra varlık-ahlak ilişkisi deyince ele alınması gereken konulardan biri olan Tanrı-ahlak ilişkisine dair genel bir perspektif çizilmeye çalışılacaktır. Yine Tanrı-ahlak ilişkisinin bir teması olarak gördüğümüz din-ahlak ilişkisine de değinilecektir.

1.1. VAROLUŞÇULUK AKIMI

Varoluşçuluk bir diğer adıyla egzistansiyalizm bilindiği üzere 20. yüzyılın önemli felsefi akımlarından biridir. Bu akım içerisinde birçok filozof tanımlanabilir. Birbirlerinden farklı görüşleri olmakla birlikte onları bu çerçevede toplayan birtakım ortak özellikler vardır. Aslında varoluşçu olarak tanımlanan filozoflar konusunda bile netlik olduğu söylenemez. Varoluşçu olduğunu kabul etmeyen filozoflar olmuştur. Bir filozofun varoluşçu olup olmadığına dair temel birkaç noktadan hareketle çıkarım yapılmaktadır.

Her ne kadar varoluşla ilgili konular felsefenin en eski dönemlerinden itibaren filozofların zihnini meşgul etse de varoluşçuluğu bir tutum, bir akım olarak Kierkegaard (1813-1855) ile başlatanlar vardır. Bunun dışında ondan daha önce Nietzsche (1844-1900) ve Schopenhauer'u (1788-1860) ilk örnek varoluşçular olarak nitelendirenler olmuştur. Bu nitelendirmenin realitesi bir yana varoluşçuluktaki katkıları yadsınamaz paya sahiptir.¹⁰ Felsefe tarihçilerine göre varoluşçuluğun kökeni konusunda farklı isimler ortaya konulmuş olsa da Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Marcel, Jaspers, Beauvoir gibi isimler ön plana çıkan temsilcilerdir. Edebiyat alanına bakılacak olursa Dostoyevski, Kafka, Camus, Cervantes gibi yazarlar bir şekilde varoluşçulukla anılırlar.¹¹

Varoluşçuluk, yazar ve fikir adamı Nurettin Topçu'ya (1909-1975) göre “*mevcudun felsefesidir*”¹². Var olandan yola çıkmaları sebebiyle varoluşçular fenomenolojik yönetime önem vermişlerdir. Varlığı şu an burada olan haliyle ele alırlar. Varlığı nesne gibi değil varoluşsal özellikleriyle beraber değerlendirirler. Fenomenolojiyi kullanmaları Husserl'den (1859-1938) etkilendiklerini göstermektedir.

¹⁰ Abdülbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü* (Ankara Bilim Sanat Yayınları, 2008), “Varoluşçuluk”, 1522.

¹¹ Güçlü vd., “Varoluşçuluk”, 1522.

¹² Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 22.

Bu yönetime olan yönelimleri sebebiyle eserlerinde roman, hikâye, piyes gibi edebi türleri kullanmaları anlaşılır görünmektedir.

Varoluşçu filozofların ortak temalara rağmen kendilerini ifade etmesinde, ilgilendikleri konularda, vurgu yaptıkları noktalarda farklılıklar bulunmaktadır.¹³ Özellikle teist, ateist ve agnostik çevreyi aynı tema üzerinde içinde barındırmaktadır. Bilindiği üzere teist kanatta S. Kierkegaard, G. Marcel, K. Jaspers gibi isimler bulunurken ateist kanatta Sartre, Camus, Simon de Beauvoir gibi isimler bulunur. Heidegger ise hakkında net bir kanaat oluşmayan varoluşçudur.

Varoluşçulukta asıl tema insan ve onun bireyselliğidir. Varoluşçu filozofları birleştiren ortak noktalardan biri kabul edilebilir. Onlar insanı salt bir madde olarak değil bir varoluş olarak ele almışlardır. Unutulmaya yüz tutan bireyin sahiciliğine ve biricikliğine odaklanarak dönemin mekanik insan algısına karşı çıkmışlardır. İnsanı birçok farklı açıdan incelemek istemişlerdir. Varoluşçuluk, dünyada insan olarak var olmanın ne demek olduğunu açıklayan, sistemli bir hareketten ziyade ortak temalar etrafında toplanmış akım olarak değerlendirilmiştir.¹⁴

Varoluşçuluk farklı filozoflara göre farklı şekillerde anlaşılmıştır. Öyle ki varoluşçu filozoflar kadar varoluşçu felsefe mümkündür.¹⁵ Bunalım olan II. Dünya Savaşından sonra ortaya çıkmışlardır. Bu savaş birçok insanın ölümüne yol açmasıyla beraber modern insanın gelebileceği korkutucu noktayı da gözler önüne sermiştir. Varoluşçular işte bu geline nokadaki sorunları okumaya çalışmışlardır. Tepki gösterdikleri şeyler olmakla beraber, sadece tepki ile kalmayıp insanın kendini seçmesinin gerekliliğini de vurgulamışlardır.

Sartre kendi gözünden varoluşçuluğu bir insancılık olarak düşünmektedir. Varoluşçuluğu ele aldığı, eleştirilere cevap verdiği eserine bu ismi vermiştir. Çünkü onun için öncelikle insan vardır.¹⁶ Yani önemli olan insanın varoluşunu oluşturmastır. Varoluşçuların birey olma adına insana yaptıkları vurgu bu sebeptedir. Sartre'ın amacı, bireye kendi varoluşunu belirleyen sadece kendisi olduğunu göstermektir. Kişinin kendisini özgürce inşa etmesi beklenmektedir.

¹³ Hüsnü Aydeniz, *Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 14.

¹⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), "Varoluşçuluk", 1695.

¹⁵ Topçu, *Varoluş Felsefesi*, 34.

¹⁶ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 39.

Yukarıda anlatılanlardan anlaşıldığı üzere varoluşçuluk ahlakla da alakalıdır. Nitekim varoluşçular ele aldığı konular itibariyle öncelikle hayata dair anlamı ele almışlardır. Kaldı ki hayatın anlamını ele alan her filozof, ahlakın alanına ister istemez girmiş olacaktır. Her varoluşçu ahlakı direkt olarak sistemine dâhil etmese bile ortaya koydukları düşünceler ahlakın kıyısında olmuştur ya da bunlardan bir şekilde ahlaka giden bir yol bulunabilir. Fakat varoluşçuların ahlak dışı unsurlar barındırdığını düşünenler olmuştur.¹⁷ Ateist varoluşçuluk Katolikler tarafından da bu sebeple eleştirilmiştir. Onlar tarafından değerler, Tanrı'nın buyruğu olarak düşünülmedikçe geriye sadece ahlaki boşluk kalacağı iddia edilmiştir.¹⁸ Bu ve bu gibi eleştirilere karşı Sartre, her türlü kötü durumun varoluşçuluğa yapııştırıldığını söyleyerek bu durumdan rahatsızlığını dile getirmiştir.¹⁹ Yine o, varoluşçuluğun kötümser değil iyimser bir felsefe olduğunu, eylemsizlik değil eyleme önem verdiğini belirtmiştir.²⁰ Teist olmayan varoluşçuların varlıktan yola çıkmaları, Tanrı'ya biçtikleri konum, ateist ahlakın uygulanabilirliği çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Nihayetinde insana dair bakış açımız yani ontolojik alt yapımız ahlakı anlamamızı sağlamaktadır.

1.1.1. Varoluşçularda Ortak Özellikler

Varoluşçuluk, Sartre'ın adıyla bilinmesine rağmen birçok felsefe tarihçisi açısından oldukça farklı temellere dayanan, farklı felsefi yaklaşımları olan filozofları ortak çatı altında toplayabilmek adına esnek bir terim haline gelmiştir.²¹ Bu sebeple bazı filozofların varoluşçu olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Varoluşçular hakkındaki bu belirsizlik, farklı yaklaşımlara sahip olsalar bile ortak tutumları netleştirmek ile çözüme kavuşturulmak istenmiştir. Durumun güçlüğü düşünüldüğünde yapılacak olan tasniflerin ve belirlenecek olan orta noktaların üzerinde bile uzlaşım sağlanması mümkün gözükmemektedir. Varoluşçularda ortak konular bireyselliğe, özgürlüğe vurgu gibi konular olmakla birlikte önemli bir tema varoluşun özden önce gelmesi meselesidir. Varoluşçuları sadece bu konular üzerinden değerlendirmek doğru olmayacaktır. Çünkü

¹⁷ Topçu, *Varoluş Felsefesi*, 21.

¹⁸ Sartre, *Varoluşçuluk*, 34.

¹⁹ Sartre, *Varoluşçuluk*, 35.

²⁰ Sartre, *Varoluşçuluk*, 57.

²¹ Adnan Esenyel, "Nietzsche Bir Varoluşçu mu?" *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/3 (2019), 746.

tarih boyunca birçok isim bu meselelerle ilgilenmiştir.²² Anlaşıldığı üzere bu meseleler felsefenin alanına dair konulardır. Fakat onların bu konuları modern dönemde başka bir felsefe biçimi içinde ele aldığı söylenmiştir.²³

Varoluşçularla ilgili temel birkaç konu belirlenecek olursa bunlar büyük ölçüde insana önem verme, insanı bireyselliği ile ele alma, varoluşun özden önce gelmesi, hakikatin özneliliği, felsefe yapma biçimi olarak aktörün bakış açısıyla bakılması olacaktır. Ama bu konuların her varoluşçuda aynı ölçüde ve aynı anlamda ele alındığı söylenemez.²⁴

Varoluşçuların ana teması insan ve onun bireyselliğidir. Tepkilerinden de anlayacağımız üzere onlar, insanı bilimsel bir araştırma malzemesi ya da nesne gibi ele almazlar. Aksine insanın biricikliğini göstermeye çalışırlar.²⁵ Bir başka konu olan varoluşun özden önce gelmesi demek Sartre için insanın önceden belirlenmiş bir öze sahip olmaması demektir. Bu durumu şöyle ifade eder: “İlkin insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.”²⁶ Sartre’ın ateistliği de bu minvalde anlaşılmaktadır. Çünkü bir Tanrı’nın varlığı ona göre insanın özgürlüğünü kısıtlayarak, varoluş olanağını insandan almak anlamına gelmektedir. Sartre bu düşüncesini şu örnekle ifade eder: Zanaatçı bir makas yapar. Bu makas belli bir amaçla yapılmış ve biçimlendirilmiştir. Belli bir özü, niteliği önceden düşünülmüştür. Dolayısıyla zanaatçının makası ile Tanrı’nın yarattığı insan birbirine benzetilerek Tanrı varsa insanın belli bir özü de olacağı düşüncesiyle Tanrı reddedilmiştir.²⁷ Bu şekilde insana bir hareket alanı açılmak istenmiştir. Sartre için varoluşun özden önce gelmesi makas örneğinde belirttiği üzere sadece insan için geçerlidir. İnsanı nesnelerden ayırır. Sartre’ın varoluşun özden önce gelmesi meselesini Tanrısızlıkla sonuçlandırması, aynı konunun teist varoluşçularda nasıl ele alındığı merakını doğurmaktadır. Teist varoluşçular da varoluşun özden önce geldiğini kabul ederler. Tanrı’nın yokluğuna dair çıkarım yapmıyor olsalar da varoluşun tanımlanamazlığı konusunda hemfikirdirler. Örneğin Kierkegaard bireyi varoluşsal bir

²² Hakan Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 96.

²³ Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki”, 97.

²⁴ Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki”, 95.

²⁵ Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki”, 101.

²⁶ Sartre, *Varoluşçuluk*, 39.

²⁷ Sartre, *Varoluşçuluk*, 37-38.

süreçten geçirerek verili bir gerçekliğe sahip olmadığını sürekli olarak değişim içinde bulunduğunu söylemektedir.²⁸ Kierkegaard için önce varoluşun gelmesi demek Hristiyan olmaya çalışmak demektir. Sartre'ın Tanrı yoksa özgür olduğumuzu iddia etmesi Kierkegaard'da Tanrı varsa özgür olduğumuz anlamında tam tersi şeklindedir.²⁹ Aslında buradan da anlaşılmaktadır ki varoluşun özden önce gelmesinin bizi ulaştıracağı yegâne sonuç Tanrı'nın inkâr edilmesi değildir. Varoluşun özden önce geldiği teist varoluşçular açısından da kabul edilen bir durumdur. Nitekim Kierkegaard Tanrı varsa olanakların ve varoluşun mümkün olduğunu, Tanrı yoksa zorunluluk olacağını belirtir.³⁰ Burada açıklığa kavuşturulması gereken nokta bireyin varoluşundan kastedilenin Kierkegaard ve Sartre için ne anlama geldiğidir.

Kierkegaard, Tanrı kavramını felsefesinin merkezine yerleştirmesiyle hatta hem özgürlük hem varoluşun gerçekleşmesi için Tanrı kavramını zorunlu kılarken insanın, varoluşuna Tanrı'yı şahit tutması gerektiğini söylemiştir.³¹ Bunun anlamı insan için en iyi yaşayış şeklinin iman olduğunu vurgulamaktır. Çünkü insan; kaygı, umutsuzluk gibi konuları Tanrı ile aşabilir. Ona göre Tanrı inancı sayesinde insan dünyaya karşı meydan okuyabilir.³² O halde Sartre insanı diğer insanlara karşı sorumlu kılarken, Kierkegaard insanı öncelikle Tanrı'ya karşı sorumlu kılmaktadır.

Hakikatin öznel olması meselesi varoluşçular açısından önemli bir noktadır. Kierkegaard bizzat bunu ifade etmiştir.³³ İnsanı zamansal ve tarihsel ele almaya dikkat eden varoluşçular açısından, insanın öngörülemez oluşu da düşünülecek olursa nesnel hakikat tayin etmek doğru olmayacaktır. Aktör bakış açısıyla felsefe yapmak ise varoluşçuların çözüme kavuşturmak istediği, ele aldığı meseleleri dışarıdan değil bizzat içinde olarak, gözlemci değil yaşayan insan olarak çözmesi demektir.³⁴ Bu durumu filozofların hayatlarını ve edebi eserlerini göz önünde bulundurduğumuzda rahatlıkla anlayabiliriz. Hatta onları böyle bir felsefe tarzına götüren nedenlerden biri problemi hissetmeleridir. Bu nedenle oluştukları ortamı göz önünde bulundurmak önemlidir. Onlarda felsefi bakış açısının yanında psikolojik öğelere de çokça rastlanmaktadır.

²⁸ Vedat Çelebi, "J. P. Sartre ve S. Kierkegaard'ın Varoluşçuluk Düşüncelerinin Karşılaştırılması" *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2013), 248.

²⁹ Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki", 109.

³⁰ Çelebi, "J. P. Sartre ve S. Kierkegaard", 251.

³¹ Çelebi, "J. P. Sartre ve S. Kierkegaard", 253.

³² Çelebi, "J. P. Sartre ve S. Kierkegaard", 255-256.

³³ Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki", 112.

³⁴ Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki", 124.

1.1.2. Varoluşçuluğu Oluşturan Ortam ve Varoluşçuların Tepkisi

Varoluşçuluğun olduğu ortam, varoluşçuluğu anlamamız açısından önemlidir. Bu kapsamda onların Orta Çağa ve Modern Çağa tepkileri ele alınacaktır. Orta Çağa tepki konusunda varoluşçuları da etkilediğini düşündüğümüz Nietzsche'ye (1844-1900) hakkını teslim etmek gerekmektedir. Özellikle varoluşçuluğun ateist kanadını büyük oranda etkilediği ve ahlak konusundaki Tanrı'nın ölümüyle sonuçlanan bir görüş ortaya attığı için ele alınması hissiyatı doğmuştur. Eleştirel felsefesi ile varoluşçulara örnek olmuştur. Arka planda Orta Çağın skolastik düşünce tarzı, Descartes (1596-1650) ile başlatılan modern insanın bunalımlı hali, düalizmin ortaya çıkarttığı problemler, II. Dünya Savaşı, akla fazlaca önem atfeden Hegel'in (1770-1831) mutlak idealizmi gibi birçok farklı mesele varoluşçuluğu meydana getiren ortamdır.³⁵ Bu seyir varoluşçuların tarihi arka planını da bizlere göstermektedir.

Orta Çağ insanı Tanrı ile tanımlayan bir anlayışa sahiptir. Evrenin merkezinde Tanrı vardır ve her şey O'na nispetle tanımlanır ve anlam bulur. Dolayısıyla bu anlayıştaki bir çağda ahlaka bakış da daha normatif bir nitelik arz eder. Fakat kilisenin otoritesinin sarsılması, Tanrı adına yapılan uygulamaların oluşturduğu sıkıntının toplumda karşılık bulması, baskıcı bir anlayışın oluşması kilisenin reddi ile beraber Tanrı ve ahlakın da zarar görmesine yol açmıştır. Burada yapılacak şey ya Tanrı ve ahlakı reddetmek ya da onları yeniden başka bir zeminde yorumlamaktır. Bilindiği üzere Kant (1774-1804) bu sebeple devreye girerek bir ahlak felsefesi inşa etmek istemiştir. Nihayetinde ahlakı farklı bir alana taşıyarak Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğünü ahlakta gerekli kılması bu temeller üzerinden anlam bulan bir sonuçtur.

Ahlaki kırılma noktaları açısından her ne kadar Modern Çağın yeni fikir akımları bir etken olsa da bilindiği üzere Orta Çağın baskıcı, bilime karşı tavrı, din adamlarının tutumları, onlara olan güvenin sarsılması da bu gidişatta büyük paya sahiptir. Nitekim Nietzsche'nin Tanrı'yı öldürmesi, ahlak bekçiliği yapan her kişiye karşı tavrı alması da buna en büyük tepkidir.³⁶ Bu anlamda Batı felsefesinde ahlaka, bilime, dine yönelik tepkilerin arka planını bir anlamda Orta Çağa dayandırabiliriz. Bu nokta her anlamda yeni bir anlayış oluşturma ihtiyacını meydana getirmiştir. İnsan ekonomik bir varlık

³⁵ Aydeniz, *Teist Varoluşçularda*, 14.

³⁶ Bu noktada Nietzsche'nin bir varoluşçu olup olmadığı meselesi bile tartışılmıştır. Bu durumu ilk bakışta netleştirmek mümkün değildir. Bunun bir sebebi de varoluşçuluğun tam tanımının yapılamamasıdır. Ama başka bir yandan da varoluşçuluğu alt planda etkilediği yorumu yapılabilir.

olarak yeniden tanımlanmış, her şeyi bilimle açıklayan insan için Tanrı'ya gerek kalmamış, evrenin büyüğü kaçmış, insan kendisini her şeyin merkezine yerleştirmiş, bunun nihayetinde ise insan kendi kendisini bir sorun olarak ele almıştır.³⁷

Nietzsche'nin felsefesinin temelleri nihilizm, üst insan, güç istemi, ebedi dönüş, decadence, kendini aşma etrafında yoğunlaşmaktadır. O varlık, bilgi, insan, kültür, ahlak görüşlerini bu çerçevede anlatmıştır. Nietzsche decadence'ı kullandığı bağlama göre değişmekle beraber genel olarak bir çökme ve bir çürüme olarak görür. Onun için decadence tabiatı, toplum hayatında, şahsın hayatında olmak üzere farklı noktalarda vuku bulur.³⁸ Tabiattaki decadence diğerlerinden farklı olarak doğal bir durumu ifade eder. O sebeple Nietzsche bu konu üzerinde çok durmaz. Onun için toplum ve kişi hayatında decadence daha önemlidir. Bu çökmeye yol açan sebepleri tespit ederek onlarla hesaplaşır. Onun toplum anlayışı çok ayrı değerlendirmelere konu olacak niteliktedir fakat kısaca modern toplumu bir toplumdan ziyade hastalıklı bir yığın olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Böyle bir toplum bireylerin ihtiyaçlarına cevap verememektedir. Gelişemeyen bir toplumu gözler önüne serer. Keza Nietzsche için gelişme çok önemli bir unsurdur. O bu gelişme anlayışını kendini aşma kavramıyla ele almıştır.³⁹

Nietzsche için toplumun bu çöküşüne sebep olanlar dini, ahlaki, felsefi çevrelerdir. Onların eskimiş faaliyetleri insanı kendine ve özüne karşı yabancılaştırır. Bu yabancılaşma olgusu şahsın hayatında decadence'a yol açar. Yabancılaşma unsuru varoluşçularda da sık sık rastladığımız bir kavramdır. Nietzsche ahlak kurallarının ve anlayışlarının insanın yaşamla içgüdüsünün kopmasına sebep olduğunu, onu baskı altında tuttuğunu ve böylelikle ortaya yabancılaşmanın çıktığını düşünür.⁴⁰ Onun felsefesi işte bu çöküşün hayatın farklı yerlerinde ahlakta, dinde vs. teşhis edilmesine dayanır.⁴¹

Nietzsche özgürlük kavramına da yer açarak insanı, değerlerin yaratıcısı olarak konumlandırır. Nietzsche klasik ahlak anlayışından çok farklı bir ahlak anlayışı ortaya koyar. Aslında o ayrıntılı bir ahlak anlayışı ortaya koymaktan ziyade yukarıda da

³⁷ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 109.

³⁸ Fehmi Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 17.

³⁹ Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, 18.

⁴⁰ Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, 18.

⁴¹ Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, 21.

saydığımız gibi toplumdaki çöküşün sebeplerini ele almaktadır. Bu nedenlerden dolayı varoluşçuluğun ateist kanadının etik anlayışında Nietzsche'nin payı vardır. Çünkü o eleştirel etiği başlatması açısından önemlidir. Onun da varlığa yani insana ve dönemine bakışı ahlak anlayışının gelişmesinde etkili olan önemi haiz unsurlardır.

Orta Çağın bu anlayışından ve Nietzsche'nin tepkilerinden sonra modern dönemde bilimin baş döndürücü bir hızla yükselişi; Reform ve Rönesans hareketleri; metafiziğin değersizleştirilmeye çalışılması değişen insan, zaman, tarih, estetik, ölüm, kimlik, ahlak algısına yol açmıştır. Bunun sonuçlarını tam manasıyla görebilen ve tepki gösterebilenlerin başında varoluşçular gelir. Varoluşçuluğu fikri olarak bir kalıba sığdırmamak bile tepkileri konusunda ortak yönleri olduğunu söyleyebiliriz. Buradaki değişen algıların vahim sonuçları varoluşçuların meselesinin ne olduğunu bize gösterir. Buldukları çözümlerin ne kadar işlevsel olduğu ayrı bir konu olmakla birlikte tepkilerinin haksız olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Modernliğin bilim anlayışına, mutlak akılcılığına, madde temelli düşünmesiyle birlikte makinalaşmaya, araçların amaçsallaşmasına dair çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Mesela bilim felsefecisi P. Feyerabend (1924-1994), gelinen noktada Orta Çağ anlayışını reddederken yerine bilimin geçtiğini düşünerek “*Bilim kutsal bir varlık değildir.*”⁴² itirazını yükseltmiştir. Bilindiği üzere F. Bacon (1561-1626) ile başlayan bilgiye önem atfedilen anlayışı ile bilim egemenliği eline almıştır. Kartezyen felsefenin etkisiyle de bilim, doğanın tinsel bir amacı olmadığı sonucunu meydana getirmiştir.⁴³

Modernizm, insanı gelinen noktada anlam sorunu ile karşı karşıya bırakmıştır. İnsanın birey olarak unutulması o halde niçin yaşıyoruz? sorusunu akıllara getirmektedir. Bu soruya Tanrı ile ya da Tanrısız farklı cevaplar verilebilir.⁴⁴ Fakat bu soru her birey için vazgeçilmez, cevaplanması gerekli bir sorudur. Anlam sorunu bir temele oturtulmazsa ahlaki da tesis etmek güç olur. Felsefe tam da bu noktada bu soruyu ciddiye almak zorundadır. Açıkçası varoluşçular aslında bu sorunun cevabın verme arayışı içinde olmuşlardır. Bu kısım felsefenin itibarı açısından da önemlidir; çünkü felsefe aksi halde gerçeklikten uzak bir düşünsel hareket olmanın ilerisine

⁴² Paul Feyerabend, *Bilim Kilisesi: Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev. Cevdet Cerit (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 20.

⁴³ Latif Tokat, “Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi” *Bilimname* 2017/34 (Ekim 2017), 129.

⁴⁴ Latif Tokat, *Anlam Sorunu* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 12.

geçememiş olmaktadır.⁴⁵ İnsanın hayatta var olmasını anlamlandırmaya cevap niteliğinde verilen yanıtlar olan Evrim teorisi, Freud'un psikolojik insan yönelimleri ya da her şeyin temelini ekonomide ve güçte gören teorilerin anlam sorununu ne derece çözebildikleri tartışılan bir meseledir.⁴⁶ Bu cevapların tutarlılığı ve başarısından ziyade bizi ilgilendiren anlam-değer ilişkisidir. Çünkü niçin yaşamalıyım sorusunun bir sonraki durağı nasıl yaşamalıyım olmaktadır. Dolayısıyla varlığın manası anlamlı bir hayat için önemli olmaktadır. Varlıkla kurulan bağ ve ilişki burada temel noktadır.

Modernizm; sonuçları itibariyle pek çok eleştiri almış, ahlaktan bilime ve doğaya kadar farklı alanlarda dönüşüme yol açmıştır. Yaşam tarzlarının farklılaşması, dini inancın zayıflaması, bilimin mutlak konumu, tüketim gibi unsurlardan da anlaşılacağı üzere hayatın her alanında modernizmin izleri söz konusudur.⁴⁷ Ahlaki ufkumuzun daralması, ahlak kavrayışımızı kaybetmemiz ile neticelenen bu dönüşümden en çok etkilenen alanlardan biri ahlak alanı olmuştur.⁴⁸ Modernizmin yol açtığı çöküşe dair bazı sıkıntılar farklı kişiler tarafından farklı şekillerde ortaya konulmuştur. Bu sıkıntılardan ilki anlam kaybı ile sonuçlanan ahlaki ufkun yitirilmesidir.⁴⁹ Sadece ahlak alanı değil felsefe, toplum da bu dönüşümden payını almıştır. Tüm bunlarla birlikte Tanrı ve insan tasavvurumuzun büyük değişikliklerden geçtiğini söyleyebiliriz. Varoluşçuların önemi esasen burada ortaya çıkmaktadır. Onlar Batı düşüncesinin bunalımlarını iyi tespit etmiş ve kutsal konusunda en radikal tepkiyi varoluşçuların verdiği söylenmiştir.⁵⁰

Modernizm bazı kavramsal birliktelikleri birbirinden ayırarak hayat algoritmamızın değiştiği bir anlayış geliştirmiştir. Faslı düşünür Taha Abdurrahman, bu ayırma işinin modernitenin kullandığı yollardan biri olduğunu vurgulamıştır. Modernite; bütünü oluşturan sistemleri parçalayan, ayıran bir yapıdadır.⁵¹ Onun için bu ayırıştırmalardan en tehlikeli sayılabilecek olanı ahlakın dinden ayrılmasıdır.⁵²

⁴⁵ İbrahim Kalın, *Açık Ufuk: İyi, Doğru ve Güzel Düşünmek Üzerine* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 18.

⁴⁶ Kalın, *Açık Ufuk*, 19.

⁴⁷ Harun Kırılmaz - Fatma Ayparçası, "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları", *İnsan&İnsan Dergisi* 3/8 (Bahar 2016), 34.

⁴⁸ Türer, "Ahlak Bunalımının Nedenleri", 15.

⁴⁹ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 17.

⁵⁰ Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün", 131.

⁵¹ Taha Abdurrahman, *Seküler Ahlakın Sefaleti: İlahi Emanet Paradigmasının Seküler Ahlak Eleştirisi*, çev. Soner Gündüzöz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2023), 23.

⁵² Abdurrahman, *Seküler Ahlakın Sefaleti*, 24.

Hakikaten bu durum din ve dindarlar açısından sıkıntılı bir durumdur. Çünkü dinler ve tarihsel olarak gördüğümüz üzere peygamberler, en başta ahlaki kötülük ve haksızlıkla mücadele içerisinde olmuşlardır. Dinin birçok emri hayvandan, ağaca, insana, topluma kadar ahlaki tavsiyelerle doludur. Dolayısıyla ele alacağımız bu konuya bir ön hazırlık anlamında Tanrı-ahlak-din ilişkisine bakmakta fayda görüyoruz.

1.2.TANRI-AHLAK-DİN İLİŞKİSİ

1.2.1. Tanrı-Ahlak İlişkisi

Ahlakın genel manada iyiye dair anlayışı içerisinde barındırmakla beraber, farklı kaynakları olabilmektedir. Sözlüklere baktığımızda ahlak, kişilerin birbirleriyle ilişkilerine dair düzen getiren ilkeler ve bu görüşleri kapsayan sistemler olarak tanımlanmaktadır.⁵³ Batı dillerinde ahlak *moral* kelimesi karşılığında kullanılır. İslam Ansiklopedisine göre ahlak; Arapça’da “*seciye, huy*” gibi manalara gelen hulk kelimesinin çoğulu olmakla beraber “*İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünü; bu konularla ilgili ilim dalı*” şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁴

İslam düşüncesi ahlaka büyük önem vermiştir. Ahlak tasavvuf, kelam, felsefe gibi farklı disiplinlerin konusu olmuştur. Kimi zamanda ahlak gelenek, örf gibi kullanılmıştır. Fakat ahlak kurallarının evrensel olması bu kelimelerin ahlakı tam karşılamadığını bizlere gösterir.

Batı dünyasında ahlaka farklı yaklaşımlar olmuştur. Ahlak felsefesinde ahlakın öznelliği, nesnelliği, kaynağı gibi belli başlı problemler tartışılmıştır. Ahlak bazen faydaya ya da hazzı indirgenmiş, bazen Allah’ın varlığını gösterecek derecede önem kazanmıştır. Yine de bize göre ülkelerin ahlak anlayışları değişse bile genel kurallar mevcuttur ve bu kurallar toplumun inşasında önemli role sahiptir. Dolayısıyla ortaya bir yaşama felsefesi koymak istediğimizde ahlaka da bir yer tahsis etmemiz gerekir.

Tanrı’nın ahlakla ilişkisi dinin ahlakla ilişkisi ile bağlantılı olmakla birlikte farklılıklara sahiptir. Din-ahlak ilişkisi daha çok dinlerdeki kuralların Tanrı’nın buyruğu olması sebebiyle ve ibadet gibi ahlakı etkileyen unsurların dâhil edilmesi çerçevesinde

⁵³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), “Ahlak”, 22.

⁵⁴ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1989), 2/1. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#1> (Erişim: 28.04.2024).

yorumlanır. Tanrı-ahlak ilişkisi Tanrı'nın ahlaktaki rolü, buyurucu veya ahlaki uygulanabilirliğin sağlayıcısı olmakla beraber ahlaktan Tanrı'ya ulaşılan bir argüman anlamında da ele alınmıştır. Ayrıca konuyu bir din içerisinde bulunmayan deist ve ateist çevrelerce Tanrı fikri düşünülerek ele alma ihtiyacı hissedilmiştir. Bir din içerisinde bulunma topluluk fikrini akla getireceği için Tanrı-ahlak ilişkisi bizatihi kişi ile Tanrı arasında bir mevzu olarak farklı noktalara sahiptir. Buradan yola çıkarak Tanrı-ahlak ilişkisini daha dikey ilişki türü, din-ahlak ilişkisini ise daha yatay bir ilişki türü olarak tanımlamanın yanlış olmayacağı düşüncesindeyiz.

Tanrı-ahlak ilişkisinde ayrıca kötülük problemi ve Tanrı'nın iyiliği, Tanrı hakkında konuşmanın imkânı, ilahi buyrukların yapısı konularına yer verilmektedir. Günümüz din felsefecilerinden Mehmet S. Aydın Tanrı'nın ahlakla ilişkisini iki grupta inceler. Bunlardan biri Ahlak Teolojisi diğeri ise Teolojik Ahlaktır.⁵⁵ Ahlaktan Tanrı'nın varlığına gitmek deyince karşımıza çıkan meşhur isim Immanuel Kant'tır. Onun bu argümanı çok tartışılmış, kendisinden sonra W.Herman, J. G. Fichte, R.H. Lotze gibi isimler tarafından geliştirilmeye çalışılmıştır.⁵⁶

Kant da argümanını ele alırken aslında insandan yola çıkmıştır. Ona göre insan zihinsel bir yatkınlığa sahiptir. Bu yatkınlık sebebiyle o; doğaya baktığında zevk duyan, güzellikler karşısında şükür ihtiyacı hisseden, içinde birtakım iyi istekler barındıran bir yapıdadır. Bu içsel ödevler bir amaç içindir ve bu amacın yerine gelmesi Tanrı ile mümkündür.⁵⁷ Kant için de bu belirtiler her zaman olan durumlar değildir. Fakat her zaman eşit şekilde olmasa bile bu tecrübe insan için şüphe götürmez bir durumdur.⁵⁸ Kant burada insana verilmiş bulunan duygularımızın yani belli yaratılış özelliklerimizin bulunduğunu iddia ederek evrensel ahlak olduğunu kabul eder gözükmektedir. O, bu durumu sadece duygu ile açıklamaz elbette. Aklın rolü de bu noktada önemlidir. Çünkü onun temel terimlerinden biri olan *en yüksek iyi* akıl çerçevesinde gerçekleşebilir.⁵⁹

Kant için insanın hareketi evrensel ilke olacak şekilde olmalıdır.⁶⁰ Bu Kant'ın meşhur sözünü akıllara getirmektedir. Kant için insandaki bu durum bizi Tanrı'ya çıkarmaktadır. Bu argümanın değerlendirmesi ve eleştirileri başka bir çalışmanın

⁵⁵ Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 1.

⁵⁶ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 4.

⁵⁷ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 26-27.

⁵⁸ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 27.

⁵⁹ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 32.

⁶⁰ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 33-34.

konusu olmakla birlikte biz Kant'ı kısaca ele almaya çalıştık. Çünkü Kant ahlak alanında önemli bir filozoftur ve görüşlerinin varoluşçularda da dâhil diğer ahlak filozoflarıyla karşılaştırıldığı olmuştur.

Kant için Tanrı'dan ahlaka gitmek demek olan bahsettiğimiz ikinci kısım Teolojik ahlak mümkün değildir. Çünkü başta Tanrı kavramı bilinmesi açısından problematiktir.⁶¹ Bu konu daha çok din-ahlak ilişkisi kapsamında ilahi buyruk teorisi ile ilgilidir. İslam düşünürleri arasında da bu konu hüsün-kubûh tartışması olarak ele alınmıştır. Fakat aynı din için de bile Mutezile, Eşariyye, Maturidiyye açısından farklılıklar vardır. Dolayısıyla meselenin çetrefilli olması farklı ilahi buyruk teorilerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. İyinin Tanrı buyruğuyla açıklanması ateistlerden olduğu kadar teistlerden de çeşitli eleştiriler almıştır. Özellikle eleştirilerin teorinin kendisinden daha fazla konuşulduğu söylenmiştir.⁶² Eleştirilen noktalardan biri belli bir dönemde belli şartlar içinde gönderilen buyrukların genellenmesi problemidir.⁶³ Ateistler açısından eleştirilerden en bilineni buyrukların keyfiliği problemidir.⁶⁴ İlahi emirlerin keyfiliği konusu birçok başka meseleyi de işin içine katmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın ahlaki iyi konusunda nasıl bir fonksiyona sahip olduğu akla gelmektedir. Kısaca sorun ilahi buyruklar ahlaki iyi için ontolojik bir kaynak mı teşkil ediyor yoksa epistemolojik bir noktaya mı çıkmakta olduğudur.⁶⁵ Aslında kelim âlimleri en temelde bir buyruğun olmasının gerekliliğini tartışmışlardır. Vahyin yapısı ve vahiy-peygamber olmasaydı bilebileceklerimiz tartışılmıştır. Bu konuda bir fiili alıp inceleyenler olduğu gibi Tanrı'nın doğasını da gözden geçirenler olmuştur.

İlahi buyruk teorisine bir başka önemli itiraz bir din içinde bulunmayanların da ahlaki bilince sahip olmasıdır.⁶⁶ Kabul etmek gerekir ki Tanrı buyruğu olmadan da bizler bazı ahlaki kuralları anlayabilmekteyiz. Görülüyor ki ilahi buyruk teorisi felsefenin kadim sorunlarıyla yüzleşmek durumundadır. Tanrı hakkında konuşmak, Tanrı'nın doğası, olgu-değer problemi gibi sorunlar çözüme kavuşturulması güç konulardır.⁶⁷ Yine başka bir itiraz olarak Tanrı'nın iyiliği konuşulacaksa kötülük

⁶¹ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 126.

⁶² Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 220.

⁶³ Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi*, 220.

⁶⁴ Mustafa Çakmak, "Euthyphron İkileminin İşaret Ettiği Bazı Âhlaki Açmazlar", *Felsefe Dünyası Dergisi* 74 (Kış 2021), 98.

⁶⁵ Çakmak, "Euthyphron İkileminin İşaret Ettiği", 105.

⁶⁶ Çakmak, "Euthyphron İkileminin İşaret Ettiği", 104.

⁶⁷ Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi*, 221.

problemi de meseleye dâhil olmaktadır. Ahlak ve Tanrı deyince atlanmaması gereken bir problemdir. Kötülük varsa Tanrı'nın iyiliği tehlikeye girer mi? gibi sorular cevaplanmalıdır.⁶⁸ Hem ateist hem teist taraflardan bu konularda aşırıya kaçanlar olmuştur. Örneğin çalışmamıza konu olan Sartre, B. Russell (1872-1970) gibi ateistler Tanrı'yı ahlakta istemeyerek, Tanrı'nın ahlaki eylemin değerini düşürdüğünü iddia etmişlerdir. Teistlerin ise ahlakın Tanrı'ya uymakla kazanılacağını düşünerek, ateistlerin ahlaklı olmadığını iddia etmesi bu aşırılıklara örnektir.⁶⁹ Bu konuların hepsini tek tek ele almak başka birçok farklı çalışmanın konusu olmakla birlikte çalışmamızın çerçevesini aşmaktadır. Son olarak meseleye ışık tutmak adına önemli noktalardan biri bizim de iddia ettiğimiz gibi ahlakı doğru anlamak ve Tanrı-ahlak-insan ilişkisini doğru ele almaktır.⁷⁰ Bir yere kadar Tanrı-ahlak ilişkisi pozitif bir ilişki çerçevesinde işlenmiştir. Bunun yanı sıra bir de Tanrı-ahlak ilişkisi öngörmeyen teoriler vardır. Ahlakı Tanrı'dan bağımsız ele almaya çalışmışlardır. Bizde burada özellikle ateist ahlakının mümkün olup olmayacağı, değerlerin Tanrısız nereye oturacağı ve böyle bir ahlakın yapısını ele almak adına konuyu varoluşçular bağlamında ele alacağız.

Tanrısız bir ahlakın mümkün olup olmayacağı meselesi tartışmalı bir meseledir. Öyle ki bazı ateistler bile dini bıraktıklarında nesnel ahlakı da bırakacaklarını düşünmüşlerdir.⁷¹ Nitekim yukarıda da değindiğimiz gibi John Mackie, J. P. Sartre, Bertrand Russell, Richard Dawkins gibi meşhur ateistler nesnel ahlakı reddetmişlerdir.⁷²

Nesnel ahlakın olamayacağını gösteren argümanlara karşılık yapılan bir araştırmaya göre en azından bazı değerlerde uzlaşılabileceği ortaya konulmuştur.⁷³ Bilindiği üzere Dostoyevski'nin Tanrı yoksa her şeyin mübah olduğunu sorgulaması bu minvalde değerlendirilmelidir. Bu konu sonu gelmeyecek tartışmalara açıktır. Tanrısız bir ahlakı ele alırken bizce ateistlerin bu konuda ahlakı tesis etmek adına ortaya koyduğu teorilerin başarısını değerlendirmek de önemli bir noktadır. Çünkü Tanrısız ahlakın olamayacağını düşünüyorsak Tanrısız toplumların yapısının, nasıl ayakta kalabileceğinin aydınlatılması gerekir.⁷⁴

⁶⁸ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 175.

⁶⁹ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 194-195.

⁷⁰ Çakmak, "Euthyphron İkileminin İşaret Ettiği", 113.

⁷¹ Walter Sinnott Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, çev. Atilla Tuygan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 11.

⁷² Enis Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2020), 32.

⁷³ Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?*, 60.

⁷⁴ Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, 12.

Walter Armstrong ateistlerin de nesnel ahlakı savunabileceklerini iddia etmiştir. O ateistlerin suçlanması ile ilgili durumları yani ahlakın dine bağlı olduğu düşünüldüğünde karşılaşılan söylemleri beş iddiada değerlendirir. Bunları derli toplu ifade etmek gerekirse:

1. Ateistler kötü ahlaklıdır.
2. Tanrısız insanlarla dolu seküler toplumların ahlaksızlığa gittiğidir.
3. Tanrısız nesnel ahlak mümkün değildir, temelsizdir.
4. Ateistlerin ahlak için akıllı olmadıklarıdır.
5. Tanrısız neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilememeleridir.⁷⁵

Bu iddiaların her biri ayrı bir alanın konusudur. Pratikte verdiği örneklerle Armstrong birçok iyi ahlaklı ateistin de olduğunu, teistlerden de kötü insanların çıkabileceğini, beşeri dinlerde de iyi yaşamın yüceltildiğini ifade eder.⁷⁶ Onun için nasıl ki bir dine mensup kötü insanların olması dinden kaynaklanmıyor ve dine dair genelleme yapılmıyorsa kötü ateistlerin olması da ateistlikten kaynaklanmamaktadır.⁷⁷

Öte yandan bu görüşe zıt olarak ele alacağımız Faslı düşünürlerden Taha Abdurrahman, seküler yani Tanrısız ahlakın ortaya vahim bir tablo çıkardığı kanısındadır. O, duruma başka bir açıdan bakarak seküler ahlakın yol açacağı problemleri ele alır. Ahlakı dinden ayırdığımızda ona göre ahlaki ilkeleri zamana bağlı yani zamana göre değişen, göreceli mahiyete sokmuş oluruz.⁷⁸ Ahlakla yapılan haksızlık bunun dışında ahlakın tek tipte ele alınmasıdır.⁷⁹ Ahlakta ibadetin etkisi de atlanmamalıdır. Çünkü fiziksel eylemler kalbin amaçlarını ortaya koyar.⁸⁰ Dolayısıyla seküler ahlak ibadetin iyiye yönlendirici etkisini atlamaktadır. Bu itiraz haklı görülebilir bir itirazdır aslında. Çünkü eğer alt planında ahlaki bir amaç olmazsa ibadetler salt ritüeller haline gelir ki bu da Tanrı'nın keyfiliği ve dinlerin amacını sorgulamamıza yol açar. Oysa biliyoruz ki tüm dinler ahlaka dair izahat sunar.⁸¹

Seküler bir etiğin imkânını tartışan bir başka isim yakın dönem düşünürlerinden Aliya İzzetbegoviç (1925-2003) ise Tanrı'yı temel noktaya yerleştirmekle birlikte

⁷⁵ Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, 30-31.

⁷⁶ Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, 38-39.

⁷⁷ Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, 44.

⁷⁸ Abdurrahman, *Seküler Ahlakın Sefaleti*, 25.

⁷⁹ Abdurrahman, *Seküler Ahlakın Sefaleti*, 200.

⁸⁰ Abdurrahman, *Seküler Ahlakın Sefaleti*, 204.

⁸¹ Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün", 125.

yukarıdaki filozofların ortası diyebileceğimiz bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre seküler etik teorik anlamda mümkün değilken günlük hayatta gözlemlediğimiz üzere pratik hayatta mümkündür. Bunun sebebi teorik ile pratik alan arasında açıklığın bulunmasıdır.⁸² Aliya için başka temeller, özellikle insana bina edilen temeller gevşek bir zemin oluşturur. Bundan dolayı modern etikler konuyu sağlam temellere oturtma problemi ile karşı karşıyadırlar.⁸³ Buradan anlaşılacağı üzere din ile dini yaşayan insan ayrımı yaptığımız gibi ahlakın teorik alt yapısı ile pratik sonuçları da farklılık arz edebilir. Göz önünde bulundurulması gereken nokta ahlakın temellendirilmesinde tek yerine çok faktörün işe koşulması gerektiğidir.⁸⁴ Hatta insan davranışlarının temeli bir anlamda çocukluktaki eğitime dayanmaktadır.⁸⁵

Ahlak eğitimi de işin içine koşar. Bu sebeple ahlak bireysel farkındalık anlamında kişinin varoluşta kendisini bulmasıyla anlam kazanır. Varoluşun üç boyutu olan iyi, güzel, doğru temel alınarak ana gayenin “insan olmak” olarak belirlenmesi daha doğru olacaktır.⁸⁶

Ahlaki Tanrı’dan ayırmanın ahlaka haksızlık olabileceği düşünülürken Tanrı’yı veya dini ahlaktan ayırmak da aynı ölçüde haksızlık olacaktır. Zira dinlerin asli amacı iyi yaşamdır. Dinlerin önemi bir açıdan ilahi veya beşeri dinler olsun bir yaşama perspektifi sunması ve anlam sorunlarını cevaplandırmasında aranmaktadır. Bir din içerisindeki kötü kişilerin olması ilk etapta akla dinin yanlış olduğu fikrini hatta Tanrı’nın yanlış şeyler buyurduğu noktasında önyargı oluşturabilir. Fakat dini yaşayan insan unsuru önemli bir faktördür. İnsanın mahiyetindeki madde-ruh ilişkisi ya da onun maddi varlık olarak ele alınması, duyguların açıklanış tarzı, evrime yaklaşımımız, insanın yapısına yerleştirilen değerlerin olduğunu düşünmemiz ya da onu boş bir levha olarak, özsüz değerlendirmemiz ahlaki tasavvurlarımızı bütünüyle etkileyip farklılaştıracaktır. Dolayısıyla ahlak, insan tasavvuru ve çağın durumu ile anlaşılır olmaktadır.⁸⁷ Görüldüğü üzere ahlak sürekli mesele edinilmiş, çok karmaşık bir alandır. Böyle bir alanı tek bir deneyim ile açıklamak doğru olmayacaktır ve bu sadece iyi-kötü

⁸² Zübeyir Ovacık, “Seküler Etik Mümkün Mü? Aliya İzzetbeğoviç’te Etiğin Seküler İmkânına İlişkin Felsefi Bir Soruşturma”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018), 107.

⁸³ Ovacık, “Seküler Etik Mümkün Mü?”, 94.

⁸⁴ Ovacık, “Seküler Etik Mümkün Mü?”, 84.

⁸⁵ Ovacık, “Seküler Etik Mümkün Mü?”, 104.

⁸⁶ Celal Türer, “Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 60 (2014), 27.

⁸⁷ Türer, “Ahlaktan Eğitime”, 5.

arasında basit anlamda bir seçimden daha fazlasıdır. Tek bir teori ile ne yapmamız gerektiğini kesin olarak ortaya koymak mümkün değildir.⁸⁸

Sonuç olarak anlaşıyor ki teistler gibi ateistler de bu konuda ortak noktada toplanamamışlardır. Tanrı ile ahlak arasında ilişki olmadığını söyleyenler ya ahlakı reddederek ya da ahlaka yeni bir temel arama, anlamlandırma işine girilerek değerleri başka bir şeyle açıklamaya çalışmışlar ve ortaya materyalist, egoist, nihilist, varoluşçu, seküler, hümanist, natüralist ahlak anlayışları çıkmıştır.⁸⁹ Her biri meseleye farklı açılardan odaklanmışlardır. Bu ahlak alanının karmaşıklığını ortaya koymaktadır.

Din-dışı temellere dayanan ahlak teorileri duygu, sezgi, akıl gibi farklı kavramlarla temellendirilmeye çalışılmıştır. Bunlardan duygu ve sezginin temel alındığı teorilerde evrensel nitelikte ya da normatif ahlaktan bahsedilemez. O halde davranışları doğru ve yanlış diye değerlendirecek zemin ortadan kaybolmaktadır.⁹⁰ Akıl ile temellendirilen teoriler ise insanın duygularını göz ardı ederek ondan hep rasyonel davranmasını beklemişlerdir. Bu sebeple Kant'ın düşündüğü gibi ahlakın evrensel boyutta uygulanabilirliği zor gözükmemektedir.⁹¹ Farklılıklar olmakla birlikte din ile temellenen ahlak anlayışlarında değişkenlerin olmamasından dolayı değerler mutlak nitelik arz etmektedir. Ahlak adına sabit ölçüt bulmak ahlaki göreceliliği aşmak demektir.⁹² Ahlak söz konusu olduğunda kuralları buyurmak ile onları uygulamak farklı şeylerdir. İnsana doğruyu yapacak bir motivasyon gereklidir. Tanrı'nın ahlaktaki önemi burada yatmaktadır. D. Sweart'ın da belirttiği gibi ahlaki ilkeler ahlaklı olmak için yeterli değildir.⁹³ Öyle anlaşıyor ki Tanrısız bir ahlakın mümkün olup olmayacağı sorusu ilk bakışta yanıtlanabilecek bir soru değildir. Ahlakın din ile bir anlamda Tanrı ile temellendirilmesinden ziyade din-ahlak ilişkisine farklı açılardan da yaklaşılmıştır.

1.2.2. Din-Ahlak İlişkisi

Ahlakın din ile ilişkisi bilindiği üzere tarih boyunca ele alınan bir konu olmuştur. Öyle anlaşıyor ki tarihsel arka planı İlk Çağa kadar dayanmaktadır. Esasen din olgusunun ilk toplumlarda bile var olan bir durum olarak, ahlakı her daim gündeme

⁸⁸ Türeci, "Ahlaktan Eğitime", 10.

⁸⁹ Celal Büyük, *Tanrısız Ahlak: Eleştirel Bir Bakış* (Ankara: Berikan Yayınları, 2014), 94.

⁹⁰ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 157-158.

⁹¹ Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 158.

⁹² Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 160-161.

⁹³ Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 162.

getirmesi anlaşılır bir çıkarımdır. Temel soru insanın ahlaklı olmasını dine borçlu olup olmadığıdır. Bu mesele Platon'dan anladığımız üzere Antik Yunan felsefesinde de tartışılmış ve insanları meşgul etmiştir. Platon *Euthyphron* eseriyle bu anlamda öne çıkan isimlerden biridir. Bu tartışmalar sonucu ortaya yaygın olan şöyle bir soru çıkmıştır: Bir şey Tanrı istediği için mi iyidir yoksa iyi olduğu için mi Tanrı istemiştir? Bu tartışmaya “*Euthyphron tartışması*”⁹⁴ denilmektedir. Değişen şartlar ve beklentilere bağlı olarak meseleye yaklaşımlar da değişmiştir. Bu konu din-bilim ilişkisinde olduğu gibi çetrefilli bir hal almıştır.

Batı felsefe tarihi ele alınacak olursa; Antik Çağ'da Sokrates ahlak üzerine eğilen önemli bir isim olarak karşımıza çıkar. Ondan önce filozoflar Yunan dinini reddetmekle beraber Tanrı kavramını kullanmışlardır. Mesela Heraklit ilahi hikmeti kanunlarla birlikte değerlendirerek, var olan beşeri kanunların tek bir ilahi kanunla ilişkilendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Sofistler ise tam aksine ilahi kanunla beşeri kanunlar arasındaki ilişkiyi yani dinin insanın kuralları ile ilişkisini reddetmişler ve dini değil insanı “*her şeyin ölçüsü*” saymışlardır.⁹⁵

Platon için ahlak, en yüksek iyinin elde edilmesidir. Mutluluk erdemli yaşamının sonucudur ve bunun da yolu Tanrı'ya mümkün olduğu kadar benzemekle olabilecek bir şeydir. Ayrıca Platon için her şeyde ölçü ise sofistlerin iddia ettiği gibi insan değil Tanrı olmaktadır.⁹⁶

Orta Çağ düşüncesinde bu konuyla ilgili düşünceler ortaya koyan, akla ilk gelen isimlerden biri Thomas Aquinas (1224-1274)'tır. O Hristiyanlıkla Aristo'nun görüşlerini sentezleyerek nasıl yaşanmasına dair ahlak kurallarının bir kısmının ilahi buyrukla bir kısmının da akılla yani insanın tecrübeleri dikkate alınarak bilinebileceğini söylemiştir. Onun için bu iki vasıta arasında ya da belirlenen bu kurallar arasında bir uyumsuzluk olması mümkün değildir. Aquinas'ın buradaki tutumu akla Farabi, Maturidi, Mutezile fikrini getirmiştir. Çünkü İslam dini akla Hristiyanlıktan daha çok önem vermiştir.⁹⁷ Aquinas'tan farklılık arz eden bir başka gelenek daha mevcuttur. J. D. Scotus (1266-1308) bu geleneğin öncülerindendir. O da İslam'da Eşari tutumuna yakın bir tutum takınmakla beraber ahlaki kanunları uygulamanın her zaman zorunlu

⁹⁴ Recep Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, M. Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 356.

⁹⁵ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi” 343-344.

⁹⁶ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, 344.

⁹⁷ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, 349-350.

olmadığını, Tanrı'nın bunlardan vazgeçebileceğini söylemiştir.⁹⁸ Buradan anlaşılıyor ki İslam dininde de din-ahlak ilişkisi sıkı bir mahiyet arz etmektedir. Fakat bu ilişki farklı şekillerde ele alınmıştır. Akla biçilen konum, Tanrı'nın mahiyeti gibi konular bu farklılığın sebeplerindendir diyebiliriz. Bu ilişkinin teorik mahiyeti bir kenara pratikte her daim Tanrı'nın buyrukları inananlar için önemli olmuş; ahlak, kutsal kitabımız olan Kur'an'daki konuların önemli bir kısmını oluşturmuş ve hatta ibadetlerin de ana gayelerinden biri sayılmıştır.

Modern felsefe dediğimiz 17 ve 18. yüzyıldan sonra durum daha farklı bir hal almıştır. Bu dönem bilindiği üzere Descartes ile başlayan bilginin geliştiği, Tanrı'nın insanların kişisel dünyasına çekildiği, akılcılık ve deneyciliğin hüküm sürdüğü, kilisenin otoritesinin sarsıldığı ve dolayısıyla dine dair bakışın değiştiği bir dönüm noktasıdır. Ahlak konusunda Descartes ahlaki kuralların kaynağını Tanrı olarak görür. Leibniz'a (1646-1716) göre ise temel ahlaki kuralların ortaya çıkması ve belirlenmesi ancak Tanrı ile mümkündür. Bu sebeple ahlaklı olmak demek Tanrı yolunda olmak, buyruklarına uymak ve ona sevgiyle yönelmek demektir. Bu dönemde C. Wolff (1679-1754) ise doğal yasa düşüncesini savunarak Tanrı olmasa bile tüm insanlar adına yükümlü olarak ahlaklı olmamız gerektiğini söylemiştir.⁹⁹

Ahlak deyince yaygın kanaate göre önemli bir yeri mutlaka Kant'a ayırmamız gerekir. Bilindiği üzere o, büyük bir adım atarak akli teorik ve pratik olarak ikiye ayırmıştır. Yine o; neyi bilebileceğimizi temellendirerek pratik akıl için Tanrı'nın varlığı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü olmak üzere üç postülat ortaya koymuştur. Ona göre bu postülatlar olmadan ahlaki temellendirmek mümkün değildir.¹⁰⁰

Ahlak adına bir başka önemli isim de John Stuart Mill (1806-1873) 'dir. O Hume'un sayıca çok insanı mutlu etmek ilkesinden yola çıkarak fayda ve hazzı ön plana çıkaran ahlak anlayışı geliştirmiştir. Buradaki mutluluk anlayışı ile Antik Çağ'daki mutluluk anlayışı birbirinden farklılık arz ederler. Mill için mutluluk acının olmamasıdır. O böylece haz veren davranışların ahlaklı olduğunu ifade etmiştir. Fakat o bu hazlar arasında da ayırım yaparak ruhi hazları ön plana çıkarmıştır. Tanrı'ya biçtiği rol konusunda o, Tanrısız bir ahlak düşünmemekle beraber Tanrı'nın mutlak buyurucu konumundan ziyade birlikte çalışmak anlamında Tanrı-insan işbirliğine vurgu

⁹⁸ Kılıç, "Din ve Ahlak İlişkisi", 350.

⁹⁹ Kılıç, "Din ve Ahlak İlişkisi", 350-351.

¹⁰⁰ Kılıç, "Din ve Ahlak İlişkisi", 352.

yapmıştır.¹⁰¹ Görüldüğü üzere buraya kadar ahlakın kaynağı farklı farklı değerlendirilse de ahlakın Tanrı ile bağı istisnalar dışında kopartılmamıştır. Değişen sadece insana bakış, Tanrı'ya bakış ve O'nun konumu olmuştur.

Din-ahlak ilişkisi çetrefilli bir hal alarak farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu farklı yaklaşımların oluşmasının nedeni dine ve ahlak yüklenen anlamların farklı olmasıdır. Özellikle dinlerde ahlakın statüsü değişiklik arz eder. Bu durum ahlakın müstakil bir alan sayılıp sayılmadığını etkileyen bir durumdur.¹⁰²

Ahlak ve din arasındaki yaklaşımlara dair farklı tasnifler yapılabilir. 20. yüzyıl filozoflarından W. W. Bartley III (1934-1990) *Ahlak ve Din* eserinde altı farklı ilişki türü üzerinde durur. Bunlar:

1. Ahlak ve dini birbirinin aynısı olarak gören özdeşlik yaklaşımı;
- 2-3. Ahlakın dinden ve dinin ahlaktan türetilceğini ele alan, birbirinin parçaları olarak değerlendiren uyumluluk yaklaşımları;
4. Dini ve ahlakı birbirinden türetilmeyen ama uyumlu alanlar olarak konumlandıran bağımsızlık;
5. Kısmi uyumsuzluk;
6. Ahlak ve dini farklı alanlar olarak gören dışlayıcı yaklaşımdır.¹⁰³

Bize göre bu tasnif farklı dinler düşünülerek yapılmıştır. Öyle ki biz burada bu tasniften farklı olarak genel hatlarıyla bu konuyu yaygın kanaate göre ele almaya çalışacağız.

Din-ahlak ilişkisinin birbirleriyle alakalı olduğu yaklaşımlarda dinlerin olduğu yerde ahlak vardır ya da dinler ahlakın uygulanmasında yarar sağlamaktadır. Bir dine sahip olmayan insanlarda da erdem duygusu olduğunu ya da din mensubu insanların da yer yer ahlaka aykırı davrandıkları gözlenen bir durumdur. İnanan insanın tutumları ayrı dinlerin buyrukları ayrıdır. Meseleyi inanan insanın tavırları açısından ele almak dinin buyruklarının öyle olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim dinlerin insanda olumlu bir teşvik sağlayacağı düşünülürse ahlaka katkılarının büyük olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki salt ahlaka dayanan beşeri dinlerde de bu durumu rahatça anlayabiliriz. Bu sebeple bu ilişki türünü uyumluluk olarak yorumlamak daha doğru olacaktır. Ne dinler ahlaka ne

¹⁰¹ Kılıç, "Din ve Ahlak İlişkisi", 352-353.

¹⁰² Kılıç, "Din ve Ahlak İlişkisi", 353.

¹⁰³ William Warren Bartley III, *Ahlak ve Din*, çev. Ali Yıldırım (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 15-16; Kılıç, "Din ve Ahlak İlişkisi", 354.

de ahlak dine indirgenmemelidir. Burada karşılıklı olumlu bir katkı ve diyalog vardır. İnsanlar temel ahlaki iyi ve kötüyü din olmadan da bilebilir. Dinin buradaki en büyük katkısı uygulama açısından değerlendirilebilir. Dinlerin iyiliği teşvik edecek birçok sosyal proje niteliğinde ibadeti de vardır. Fakat tüm dinleri aynı kefeye koyarak yorum yapmak haksızlık olacaktır.

Bir başka ilişki türünde bu iki alanın hem birbirleriyle hiç ilişkisinin olmadığı hem de tamamen karşıt oldukları savunulmuştur. Bizim bu çalışma için ele alacağımız kısım da burasıdır. Dinin olmadığı, Tanrı'nın öldürüldüğü bir anlayışta ahlakın anlamının ve kaynağının ne olduğu, tesisinin nasıl olacağı meselesidir.



2. BÖLÜM: TEİST OLMAYAN VAROLUŞÇULARIN VARLIK ANLAYIŞLARI

Bu bölümde teist olmayan varoluşçu filozofların varlık hakkındaki belli başlı görüşleri ele alınacaktır. Söz konusu filozofların varlık görüşleri insan temelinde şekillenmiştir. Dolayısıyla burada varlık anlayışından kastedilen onların insan, evren ve Tanrı hakkındaki fikirleridir. Tanrısız bir insan yaşamda hangi değerleri dikkate almalıdır? O insan nasıl tanımlanır? gibi sorular Heidegger, Sartre ve Camus çerçevesinde aktarılmaya çalışılacaktır.

2.1. MARTIN HEIDEGGER'İN VARLIK ANLAYIŞI

Heidegger (1889-1977) bilindiği üzere ünlü Alman filozofudur. 20. yüzyılın önemli isimlerinden olmakla beraber varlık hakkındaki görüşleri ile öne çıkmış, felsefe dünyasına büyük katkıları olmuştur. Heidegger'in dili aslında kapalı bir anlatıma sahiptir. Bu durumu kendisi araştırmanın derinliği ile ilişkilendirir.¹⁰⁴

Heidegger varlık ile ilgili görüşlerini büyük oranda *Varlık ve Zaman* kitabında ele almaktadır. Kitabına varlık sorusunu öncelikle nasıl sormamız gerektiği ile işe başlar. Bu konuyu ele alırken onun aslında bir hesaplaşma içinde olduğunu da görebilmekteyiz. Eski öz felsefesinin karşısına varoluş felsefesini koymaktadır. Felsefenin temel sorununun varlıkta başladığını savunarak varlık felsefesine dikkatleri çekmek istemiştir.¹⁰⁵ Varlığın ele alınmasının gerekliliğini anlatır. Daha giriş bölümünde Heidegger düşünce dünyasını açıkça özetlemiştir.¹⁰⁶ Bunu yaparken Platon, Aristo, Hegel gibi isimlere değinir. Kitabına Özellikle Platon'dan bir alıntı ile başlamayı tercih etmiştir. Bunun farklı sebepleri olmakla birlikte varlık sorununda iki ismin de varlığın serimlenişine önem vermesi denebilir.¹⁰⁷

Yine ona göre bütün soruların dayandığı ontoloji insanın varlığı bakımından ele alınmasıyla başlayacaktır.¹⁰⁸ Geleneksel metafiziğin aksine insanı hayatın içinden ele almayı seçmektedir. Çünkü insanın hayatla bağının koparılmasının sonucu buhran olabilmektedir.¹⁰⁹ İnsana ikamet edeceği alanı tekrar tesis etmeyi, unutulmuş anlamını ona tekrar kazandırmayı planlamaktadır. Bu sebeple onun meselelerinden biri insanın

¹⁰⁴ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 119.

¹⁰⁵ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 119.

¹⁰⁶ A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman* (Bursa: Asa Yayınları, 2003), 37.

¹⁰⁷ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, 37.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017), 15.

¹⁰⁹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, 16-17.

yurtsuzluğu ve ikame etme mevzusudur. Dünya fenomeni bu anlamda Heidegger’de önemli olmaktadır. Dünya görünürlülüğün ve anlaşılabilirliğin düzlemidir. Adeta bir ışık gibi varlıkları gösterme görevi üstlenmektedir.¹¹⁰ Onun tarihsellik ve zamansallık kavramları da bu çerçevede önem kazanmaktadır. Heidegger dünyada olmanın insanda meydana getirdiği yapıları ortaya koymuştur. İnsan dünyada sonlu olarak geleceğe uzanan, imkânları olan yapıdadır ve bu imkânlarla beraber onun varlık tarzı varoluştur.¹¹¹ Her şeyin zıddıyla anlam bulacağını, deşillemenin bir şeyi tanımlamanın yollarından bir olduğu temeline dayanarak Heidegger varlık konusunda hiçlikten de bahseder. Hiçlik Heidegger’de varlık ile münasebetin şartlarından biridir. Çünkü var olmak hiçlikle karşılaşarak yaşamaktır. Hiçlik insan için bir varlığı anlama imkânıdır.¹¹² Dolayısıyla hiçlik adına söylenecek şeyler Dasein’in analizi ile irtibatlı olacaktır.¹¹³

Heidegger varlığı ele alırken kitabını ithaf ettiği Husserl’den etkilenerek onun fenomenoloji yöntemini kullanır. Heidegger varlık sorusuna geçmeden bizi sorunun yapısı ve araştırmanın yöntemi ile ilgili bilgilendirir. Heidegger’in bu çözümleme ile ulaştığı en önemli ve en temel kavramlarından biri “Dasein” kavramıdır. Dasein ile birlikte dünya içinde olmaklık, hergünlük, birlikte varolma, kaygı, düşmüşlük, otantiklik, ölüme doğru varlık, vicdan, zamansallık ve tarihsellik onun temel düşünce kavramlarıdır. Bu çerçevede varlığa bir yön, bir anlam tayin etmektedir. Heidegger’in varlık çözümlemesinin yarayacağı nokta kendimiz olarak otantikliğe uzanan bir kimlik oluşturma adımıdır.¹¹⁴ Çünkü sorun bir bakıma insanın nesneleşmesi ve bireyin bir kenara atılmasıyla birbirinin aynısı olan yığınların ortaya çıkmasıdır, düşüş yaşanmasıdır.

2.1.1. Heidegger’de Varlık Sorunu

Heidegger genel olarak problemi varlık sorusunun günümüzde artık unutulmuş olması olarak tanımlar.¹¹⁵ Her ne kadar İlk Çağ filozofları açısından önemli bir konu

¹¹⁰ Musa Duman, “Heidegger’in Dünya Fenomeni”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 59 (2014), 133.

¹¹¹ Duman, “Heidegger’in Dünya Fenomeni”, 140.

¹¹² Heidegger, *Metafizik Nedir?*, 47.

¹¹³ Emin Çelebi, “Heidegger’in Hiçlik Çözümlemesine ‘Varlık ve Zaman’ Çerçevesinde Bir Bakış”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/1 (Haziran 2016), 56.

¹¹⁴ François Demoly, “Martin Heidegger’e Göre Temel Varlıkbilim” çev. Ramazan Adıbelli, *Bilimname* 14 (2008/1), 143.

¹¹⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 19.

olarak ele alınmış olsa da varlık artık gelinen noktada unutulmuştur. Onun bu problemde gördüğü şey aslında varlığın anlamının unutulmuş olması ve artık üzerine konuşulmuyor olmasıdır. Ona göre varlığa dair bu problem üç önyargıdan kaynaklanmaktadır.¹¹⁶ Bu önyargılar varlığın tümel bir kavram addedilmesi, tanımlanamaz olarak ele alınması ve varlığın zaten kendiliğinden anlaşılabilir bir kavram olması sebebiyle üzerinde durulmamasıdır. Aslında hep bir varlık anlayışı içinde ve varlıklarla ilişki halinde yaşamaktayız. Bu sebeple Heidegger varlığa ilişkin soruyu doğru formülasyon ile sormamız gerektiğine dikkat çeker. Heidegger'in incelediği varlığın anlamı problemi, varlığın ne olduğu sorusu değil var olmaktan kastedilenin ne olduğudur. Bir şeyi sorgulama ile o şeyin anlamını sorgulama aynı tarza sahip değildir.¹¹⁷

Heidegger varlık konusunun anlaşılabilmesi için başlangıç noktasını varolanın kaynağını başka bir varolanla açıklamamak olarak belirler.¹¹⁸ Bu aslında bilindiği üzere felsefe tarihinde çokça yapılmış, varlığa hep bir arkhe aranmıştır. Ya da varlık bir başka şeye mesela Tanrı'ya nispetle açıklanma yoluna gidilmiştir. Bizler varlık hakkında zihinlerimizde bir kanaat taşımaktayız. Heidegger bu noktada şöyle önemli bir soru sormaktadır: Bizler *“Peki, hangi varolana bakarak varlığın anlamını okuyacağız? Varlığın açılması hangi varolandan başlatacağız? Herhangi bir noktadan başlayabilir miyiz? Yoksa varlık sorusunun çalışılmasında belirli bir varolanın önceliği var mıdır?”*¹¹⁹ Bu noktada Heidegger karşımıza Dasein kavramını çıkarır. Ona göre varlık sorusundan kastedilen *“bir varolanı kendi varlığı içinde şeffaf kılmak”*¹²⁰tır. Çünkü eğer varlığın anlamına gereken önem verilmezse varlığı anlamaya yönelik çaba boş olacaktır. Heidegger'in varlığın anlamını şeffaf kılma girişimi yani Dasein'ı açılımılaması, onu kendi olanakları içinde varoluş tarzlarıyla değerlendirmektir. Onu kuramsal olarak ele almak bir başka açıdan ifade edilecek olursa onu bilgi nesnesi haline getirmek değildir.¹²¹ Öyle ki Heidegger'in fenomenoloji yöntemini benimsemesi

¹¹⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 20.

¹¹⁷ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, 39.

¹¹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 25.

¹¹⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 26.

¹²⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 27.

¹²¹ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, 39-40.

anlaşılır gözükmektedir. Fenomenoloji tam da Heidegger'in yapmak istediği gibi açılımlayan, üstünü açan anlamında varlığı bizlere gösterebilmektedir.¹²²

İnsanın varlığı diğer varlıklardan farklıdır. O kendisini mesele olarak alan bir müstesnalığa sahiptir. Heidegger bu şekilde daha başlangıçta varlıkları ayırır. Bu onun yöntemini bulması ve uygulaması açısından da önemlidir. Varlığı ele alırken öncelikli adımı varlığı sade bir şekilde ele almasıdır. Yani varlığı başka varlıklardan referansla açıklamamasıdır. Heidegger'in bu düşüncesi kendine özgü bir terminoloji oluşturmasını sağlamıştır.

Heidegger'e göre felsefe, etik, edebiyat, siyaset, tarih hep Dasein'in farklı halleri, tutumları ile ortaya çıkmıştır.¹²³ Ona göre Dasein varlığını zamansallıkta bulur. Bu Dasein'in zamansal bir varlık olduğunu vurgular. Heidegger'in kastettiği zamansallık alelade bir zaman kavramı gibi değildir. Zamansallıkla gösterilmek istenen varlığın zaman ile kazandığı karakteri ve nodusları göstermektir. Bununla amaçlanan şey ise varlığı anlaşılır ve bizzat görünür kılabilme. Çünkü varlığın zamandan soyutlanması yani varlığın idealizmle beraber aşkın bir alana çekilmesi aradaki varlık-anlam bağının kopmasına sebep olmuştur.¹²⁴ Bu durum nihilizme bir yol olarak görülebileceği gibi yurtsuzluk meselesinin de sebebi olmuştur.¹²⁵ Zaman kavramı bizi zamansallık meselesi üzerinden tarihselliğe çıkarır.¹²⁶ Dasein varlığını bir bakıma tarihsellikte oluşturan bir varlıktır. Heidegger'e göre Dasein'in varlığı onun arkasından gelmez esasen onu önceleyen bir yapıdadır. Yani Dasein kendi geçmişi ile var olmaktadır.¹²⁷

Heidegger'in varlığı ele alırken değindiği bir başka önemli nokta ise varlığa dair fikirlerin geçmişiyle yani ontolojinin tarihi ile ilgilenmektir. Bu konu Dasein'in analizinden sonra onun çalışmasının ikinci kısmını oluşturur. Ontoloji tarihi ile kastedilen kendisinin dönüm noktası olarak saydığı belli isimlerdir. Bu kısımda öncelikle Kant'ı ele alır. Sonrasında Descartes'in *cogito sum* ile ortaya koyduğu anlayış ve Orta Çağ ontolojisi, son olarak Aristoteles'in zaman anlayışını ele almaktadır. Esasen

¹²² Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, 52.

¹²³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 40.

¹²⁴ Çiğdem Yıldızdöken, "Heidegger'de Dasein'in Varlığı ve Zaman Meselesi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 53 (Temmuz 2017), 162.

¹²⁵ Yıldızdöken, "Heidegger'de Dasein'in Varlığı", 164.

¹²⁶ Yıldızdöken, "Heidegger'de Dasein'in Varlığı", 165.

¹²⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 45.

Descartes'in düalist yaklaşımı varlığa dair sorunlar meydana getirmiştir elbette. Öznenin düşünsel yönünün her şeyin üstüne yerleştirilmesi nihayetinde mekanik bir insan algısı ortaya çıkarmış, insanın üzülen, korkan, kaygılanan, seven vb. gibi pek çok insan olmasını sağlayan özellikleri dikkate alınmamıştır. Bu anlayışın da insanlığı getirdiği nokta Heidegger'in de rahatsız olduğu noktadır. Önümüzde koskoca bir soru mevcuttur: İnsan nedir? Heidegger'e göre bu soru ile psikoloji, antropoloji, biyoloji gibi birçok bilim ilgilense bile tam cevap bulmak mümkün değildir. Çünkü bu soru aslında felsefi bir sorudur.¹²⁸

2.1.2. Heidegger'de Dasein

Heidegger Dasein'i ele alırken onun neliğinden ziyade varoluşuyla ilgilenmektedir. Ona göre “*Dasein'in 'özü' kendi varoluşundadır*”¹²⁹. Dasein kelimesinin kendisi de zaten insanı diğer nesnelerden ayırmak için seçilmiş, onun varlığını vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Heidegger açısından önemli nokta Dasein'in kendisini varoluş olanakları içinde seçmesidir.¹³⁰ Bu durum bizi dünya içinde olmaklık, hergünlük, sahici bir varoluş ortaya koymak, dünyasallık, fırlatılmışlık gibi kavramlara götürür. Heidegger sistematığının temel kavramlarıdır bunlar. Dasein Heidegger'e göre olanaklarının farkında olarak kendini seçer ve sahici yani otantik varoluşa ulaşır.¹³¹

Heidegger'in sistematığının alt planında karşı çıktığı bir şeyler vardır. O Dasein'in anlaşılmasının önündeki engellere de değinir. Varlığın bir hazır bulma, belirlenme olarak ele alınması ve bu belirlemenin teolojik karakterli olması insanın anlaşılmasında yetersizliklere yol açar.¹³² Heidegger'in Dasein ile aradığı şey aslında varlığın hakikatidir. O, görünen şeylerden hareketle varlık için şeyleri paranteze alarak sonuçta neye ulaşacağımızı bulmak istemiştir. Bunu yaparken vicdan kavramına da ayrı bir yer vermiştir. Bu kavramı bizim bildiğimiz anlamdan farklı bir terminoloji içinde kullanmıştır.

Heidegger'e göre Dasein için ihtimam gösterme önemli bir unsurdur. O ihtimam göstermeyi “*Dasein'in varlığı kendini ihtimam gösterme olarak açığa*

¹²⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 83.

¹²⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 78

¹³⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 79

¹³¹ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, 58.

¹³² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 87.

çıkarmaktadır.”¹³³ şeklinde ifade etmiştir. Dasein’in analizinde ayrıca kaygı kavramına yer verilmiştir. Kaygı Dasein’in dünya içinde olmaklığından doğan bir özelliktir. Kaygının sebebi dünyada olmaktır.¹³⁴ Dasein ikamet etme, birlikte olma gibi durumlarda kendisini yerleştirir. Bundan ötürü o, varoluşsal ilişkiler aracılığıyla ilgi ve kaygı duymaktadır.¹³⁵

İnsan bir şekilde bu dünyaya fırlatılmıştır. Ve bu hal onda kaygı oluşturur. Kaygı ile insan bir sıkıntı yaşar ve hergünlük içinde kaybolan insan huzuru bulamamaktadır.¹³⁶ Bu esasen Heidegger için iyi bir şeydir. Çünkü o Dasein’in kendisini ortalama bir hergünlükle düşmüşlük içinde bulmasını istemez. Düşmüşlük Dasein’in sahici bir varoluş ortaya koyamamasıdır. Bu şekilde insan varlığın hakikatini sorgulamamakta ve kendine yabancılaşmaktadır. Oysa o ontik varlıklardan farklı olarak kendi varlık minvaline dair soru sorabilen, kendini inşa edebilen bir varoluşa sahiptir. Dasein kendisini dünya içinde ölüme doğru zamansal bir varlık olarak belirleyebilmektedir.

Ölüm olgusu Heidegger için önemli kavramlardan biridir. Diğer tüm kavramlarında olduğu gibi ölümü de ontolojik olarak ele almıştır. Ölümün nasıllığı, sonrası değil anlamı üzerine dikkatleri çekmek istemiştir. O ölüm analizi ile Dasein için bitişe doğru varlık olmasının ne demek olduğunu varoluşsal açıdan ele almaktadır. İşe ölümü de fenomenolojik olarak diğer anlamlarından ayrı tutarak başlamıştır. Ölüm olgusunu Dasein’in en temel varlık tarzları olan hergünlük, sahicilik, ihtimam gösterme bağlamında değerlendirmektedir.

Heidegger ölümün mahiyeti, nasıl gerçekleştiği, ölüm sonrası hayatın nasıllığı ile ilgilenmez. Bir fenomen olarak ölümün varlığı ile ilgilenmektedir. Yapılması gerekeni şu şekilde ifade eder: ”..Dasein’in bitişe-kavuşmasının eksistensiye anlamını yine onun kendisinden elde etmek ve böylesi bir ‘bitişin’ var olan bir varolanın bütün-olmaklığını nasıl tesis edebildiğini göstermek olmalıdır.”¹³⁷ Dolayısıyla Heidegger açısından ölüm olanak olarak insanın dünyada oluşu ile ilgilidir. Ölüm bir bitiş, dünyada olmamaklık, tamamlanmamışlık gibi anlaşılabilir. Fakat Heidegger ölümün ne tür bir bitiş olduğunu göstermek istemiştir. Heidegger öte dünya fikri ile ilgilenmeksizin

¹³³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 280.

¹³⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 285.

¹³⁵ Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, 60.

¹³⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 289.

¹³⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 364.

hayatın içinde ölümün insana kazandıracağı farkındalıkla ilgilenmiştir. Çünkü o da bireyin kendisini inşa etmesine önem vermiştir. Birey bir şekilde yolunu çizmelidir. Fakat Heidegger'de eksik kalan bir nokta bu yolun net olarak ortaya konulamamasıdır.

Dasein'in bitişe doğru bir varlık olması onun ihtimam gösterme durumuyla yakından ilgilidir. Bu sebeple Dasein ölümü üstlenmeli, bu sayede kendisiyle karşı karşıya gelmelidir.¹³⁸ Karşı karşıya gelmek Dasein'e sahicilik kazandırır. Ölüm için kesin bilğimiz onun mutlaka gelecek olmasıdır. Dasein bu olanağın içine fırlatılmıştır.¹³⁹ Heidegger'in kaygıyı açıklaması yine bu noktadan geçmektedir. Çünkü ölüm her an mümkündür. Dasein bunu kendinde değil başkalarında gözlemler. Ölüm Dasein için bitiş kesin bir belirlenemez olandır.

2.1.3. Heidegger'in Tanrı Anlayışı

Heidegger'in Tanrı'ya bakışı tartışmalı bir meseledir. O Tanrı hakkında kesin bir tavır ortaya koymaz. Bu sebeple bazı tasniflerde ateist varoluşçu olarak anılsa da onun ateist olduğu konusunda kesin bir şey söylenemez. Tanrı'ya inancı konusunda da netlik yoktur. Onun felsefesi bu fikirleri sebebiyle pozitif karşılandığı gibi negatif yorumlara da maruz kalmıştır. Heidegger felsefesinin bazı kavramlarının özellikle insan tanımının dini yorumu olabileceği iddia edilmiştir.¹⁴⁰ Heidegger felsefesinde Tanrı'dan uzak durarak ontolojisinin de nötr karakterde olduğunu çeşitli yerlerde vurgulamıştır. Çünkü onun için inanç ve düşünce farklı alanlardır ve felsefesinde teistik tarafsızlığı savunarak Tanrı hakkında pozitif ya da negatif bir karar veremeyeceğini vurgulamıştır.¹⁴¹ Bununla beraber Heidegger Hristiyanlığın varlığın anlamının unutulmasında payı olduğunu da düşünmektedir.¹⁴² Buna rağmen *1933'te Neler Oldu?* adlı röportajında o içinde bulunduğumuz bunalımlı çağdan Tanrı ile kurtulabileceğimizi söylemiştir.¹⁴³ Fakat onun bu ifadesindeki Tanrı nasıl bir Tanrı'dır net bir şey söylenememektedir. Ya da Heidegger'in bu cümle ile kastettiği hakkında net bir şey çıkaramamaktayız. Değer konusunda ise değerlerin belirleyicinin Tanrı değil insan olması gerektiğini ifade

¹³⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 375.

¹³⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 376.

¹⁴⁰ John Reynold Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, çev. Mehmet Türkeri (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları 2005), 5.

¹⁴¹ Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, 122.

¹⁴² Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, 128.

¹⁴³ Martin Heidegger, *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?*, (Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi), çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 1993), 30.

eder.¹⁴⁴ Özet olarak Heidegger'in teolojik alandan uzak durması sebebiyle felsefesini teistik olmayan nitelikte ele almak daha doğru olacaktır. Onun Tanrı ile ilişkisine dair yargılar yorum niteliğinde kalacaktır.

2.2. JEAN PAUL SARTRE'IN VARLIK ANLAYIŞI

Ateist varoluşçuluk deyince akla gelen en önemli isimlerden biri olan J. Paul Sartre (1905-1980) bilindiği üzere Fransız filozoftur ve varoluşçuluk akımını sahiplenen ve savunan bir filozoftur. Felsefenin yanı sıra roman, tiyatro gibi eserleriyle edebiyat alanında da yer almıştır. Sartre çağının meseleleriyle ilgilenmiş ve dönemin okumasını yapmıştır.

Sartre varlık anlayışını insanın varlığı ile nesnelerin varlığını ayrı yerlerde konumlandırması, bilinci ele alması, özgürlük, fırlatılmışlık gibi kavramlar çerçevesinde oluşturmaktadır. Ateist bir filozof olarak Tanrı tarafından yaratılmışlığı değil bir şekilde dünyaya gelmişliği, fırlatılmışlığı savunur. Dolayısıyla ona göre insan öz ile yaratılmış değildir. Varoluşçuluğun hem teist hem ateist çevreleri için geçerli olan, varoluşçuluğun bir karakteri haline gelmiş varoluşun özden önce geldiği anlayışına şiddetli bir vurgu vardır. İnsanın doğuştan bir öze sahip olmamasının anlamı onun belirlenmiş bir özünün olmaması ve kendisini ne olmak istiyorsa ona göre tasarlayabileceğidir. Bunun izlerini varlık ile ilgili başyapıtı olan *Varlık ve Hiçlik* adıyla çevrilmiş ana kitabında açıkça görmekteyiz. Yazdığı roman, oyun gibi edebi eserlerde de adeta tasvir ettiği insanı anlatmaktadır.

Sartre; Heidegger, Husserl ve Hegel gibi filozofları ele almakla birlikte onlardan büyük ölçüde etkilenmiştir. Dolayısıyla onu hakiki olarak anlamak çok geniş bir tarihsel alt yapıyı gerektirmektedir. Fakat biz burada daha çok ahlaki olan ile ilgilendiğimiz için çalışmamamızın kapsamı gereği ahlakla ilgili olabilecek varlık görüşlerini ele alacağız. Ahlak görüşleri insan temelinde ontolojik arka plana sahiptir.

Varlık denemesinde fenomenoloji yöntemini kullanmıştır. Çünkü ona göre varlık ne olarak görünüyorsa o olmaktadır.¹⁴⁵ Zaten varlık kendini bir şekilde göstermektedir. O görünenlerden yola çıkarak varlığın izini sürer. Bunun sonucunda varlığı kendinde varlık ve kendisi için varlık olmak üzere iki kategoriye ayırır.

¹⁴⁴ Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, 132.

¹⁴⁵ J. Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 18.

2.2.1. Kendinde Varlık ve Kendisi için Varlık

Sartre'ın varlık anlayışı iki türlü varlık kategorisi üzerine dayanır. Bunlar kendinde varlık yani nesneler dünyası, insan dışındaki varlıklar; kendisi için varlık dediğimiz insan yani kendi adlandırması ile bilinç kategorisidir. Filozofumuz Sartre için kendinde varlık insan dışındaki bilinçsiz nesnelerdir. Ona göre kendisi için varlık ise insanın bizzat varoluşudur. Kendinde varlık belirlenmiş, kullanım amacına göre var olan ve onun dışına çıkamayan varlık kategorisi ve kendisi için varlıktan farklı olarak özü önce gelendir. Öyle ki Sartre bu konuyu daha öncede ifade ettiğimiz gibi makas örneği ve farklı örnekler vererek açıklar. Makas kesmek için vardır ve onun görevi, varoluş sebebi budur. Özü belirlenmiştir. Fakat insan için durum nesnelerden farklı olarak özü belirlenmiş ve verili bir şey olarak ele alınmamıştır. O kendi özgür seçimleri ile kendisini tasarlayabilmektedir. Dolayısıyla Sartre bu düşüncesinin bir sonucu olarak determinizme ve Tanrı'ya karşı çıkmaktadır.

Kendinde varlık yaratılmamıştır. Keza o yaratılmaya da inanmamaktadır. Kendisinde varlık yaratılmadığı gibi bir oluş ve zamansallığı da yoktur. Sadece kendisinde varlık için geçerli olmak üzere o kendi kendisiyle özdeştir.¹⁴⁶ Kendisinde varlık yani dünya zorunlu değildir. Yani nedensiz ve saçmadır. İnsanın bu varlıkla karşılaşmasından bulantı doğar.¹⁴⁷ Bilinçle yani kendisi için varlıkla karşılaşmak ona anlam kazandıracaktır.¹⁴⁸ Sartre için kendinde varlık sınırlı bir yapıda, sınırlı bir öze sahiptir. Öyle ki bu varlık kategorisi değişmezdir, insan yaratılmadığı gibi bu varlık kategorisi de yaratılmamıştır. Onun başlangıcı ve sonu yoktur.¹⁴⁹ Dahası Sartre için bu dünyanın haliyle kendinde varlığın nereden geldiği sorusu anlamsızdır. Onu varlık yapıp nesne haline getiren bilinçtir. Kendisi için varlık sayesinde kimlik kazanmaktadır.¹⁵⁰ Göreceğimiz üzere Sartre insan yani kendisi için varlığın özgürlüğü sebebiyle Tanrı'yı devre dışı bırakırken dünya ile Tanrı ilişkisini de kesmek amacıyla kendinde varlığı yaratılmamış addetmiştir.¹⁵¹

¹⁴⁶ Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 59-61.

¹⁴⁷ Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, 65-66.

¹⁴⁸ Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, 68.

¹⁴⁹ Mehmet Şükrü Özkan, *Ateizmin Temeli Olarak Özgürlük "J.P. Sartre'ın Yaklaşımı"* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 29.

¹⁵⁰ Özkan, *Ateizmin Temeli Olarak Özgürlük*, 30.

¹⁵¹ Özkan, *Ateizmin Temeli Olarak Özgürlük*, 30.

Kendisi için varlık kendinde varlıktan farklı özelliklere sahiptir. Kendisi için varlık bilinçlidir. Sartre kendisi için varlığı yoklukla tanımlar. Onun içeriği yoktur, boşluktur. Dolayısıyla herhangi bir şeyle bağlantıları da yoktur. O bilincin nesneleşmesine karşı çıkmıştır. Bu sebeple fenomenden ayrı bilinci tanımlamak istememektedir.¹⁵² Zaten kendisi için varlığın bir özü yoktur.¹⁵³ Geline nokta kendisi için varlık mutlak özgürlük olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özgürlük ileride ele alacağımız üzere sorumluluğu da tartışmayı gerektirmektedir.¹⁵⁴ Sartre da özgürlük kavramı kendisi için varlık kategorisinin incelenmesine dayanır.¹⁵⁵

Varlık deyince Sartre'da hiçlik kavramı da olmazsa olmaz bir yere sahiptir. Ona göre hiçlik varlıkla beraber vardır.¹⁵⁶ Varlığın anlaşılabilmesi için hiçlik kavramına da yer verilmelidir. Fakat o görünenden yola çıkarak ele aldığı varlığın olumsuzlayıcısı olarak hiçliği ele almasında bir gariplik sezilebilir. Hiçlik insanı özgürlüğe taşıyan bir şey olarak ele alınmıştır. Sartre için, kendisi için varlık tanımlanamaz oluşuyla beraber hiçlikle anılır. Bizatihi anlamda bilinç yoktur. O bir şeylerin bilinci olarak başka şeylerle vardır. Kendisi için varlık aynı zamanda boşluktur. Bu ona özgürlüğün yolunu açar. Çünkü kendisi için varlığın doldurulması özgürce olmak durumundadır.¹⁵⁷

Kendi için varlık kendine mevcut olan varlıktır. Sartre kendi için varlığı açıklayabilmek için bilince, Descartes'ın *cogito* kavramına, hiçliğe, zamansallığa başvurur. Sartre insanın bulunduğu durumu *Bulantı* kitabında tasvir ederek anlatır. Bir gün su kenarında taş atarken aniden gelen kendisiyle yüzleşme durumu ve bu durumun onda yarattığı duyguyu bulantı olarak adlandırır. Her şeyin o zaman başladığını söyler.¹⁵⁸ Bulantı insanın kendi varlığı ile yüzleşmesi sonucu ortaya çıkan daralma gibidir. Heidegger'de de buna benzer iç daralması kavramı olduğunu görmüştük. Sartre her şeyi temelsiz ve nedensiz algılamış, bunun farkına varılması ile de bulantı ortaya çıktığını söylemiştir.¹⁵⁹ Dünyanın içinde var olmakla karşılaştığı hiçlik ona bunu yaşatmaktadır. Yaptığı çözümlemelerle birlikte Sartre aslında kendisi için varlık

¹⁵² Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, 80-82.

¹⁵³ Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, 95.

¹⁵⁴ Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, 92.

¹⁵⁵ Özkan, *Ateizmin Temeli Olarak Özgürlük*, 33.

¹⁵⁶ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 65.

¹⁵⁷ Özkan, *Ateizmin Temeli Olarak Özgürlük*, 33-34.

¹⁵⁸ J. Paul Sartre, *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Can Yayınları, 2021), 181.

¹⁵⁹ Sartre, *Bulantı*, 192.

hakkında net ve doyurucu açıklama getirmiş değildir. Tanrı tarafından yaratılmayan kendisi için varlığın nasıl ortaya çıktığı belli değildir.¹⁶⁰

İnsan bulunduğu durumdan kurtulmak ve sıkıntıya düşmemek için düşünmekten vazgeçer ve gözünün önündeki gerçekliği görmek istemez. Bu durumu Sartre kendini aldatma kavramı ile ele alır. Kendini aldatma davranışını ise ilk randevusuna çıkan bir kadınla örneklendirir. O karşısındaki insanın durumunu bilmekte ama gördüğü birkaç davranışa tutunmaktadır.¹⁶¹ Sartre felsefesinde merak konusu olan nokta; onun iki varlık kategorisinin birbiriyle ilişkisinin nasıl olduğunun, nasıl meydana geldiklerinin tam aydınlatılmış olmamasıdır.

2.2.2. Sartre'ın Tanrı Anlayışı

Sartre felsefesinde en önemli noktayı Tanrı hakkındaki fikirleri oluşturur. Zira o Tanrıya inanmamakla beraber fikirlerini bu çerçevede temellendirir. Onun varlık hakkındaki görüşleri Tanrı hakkındaki görüşleriyle bağlantılı olmakla birlikte ahlak hakkındaki görüşleri de bu temel üzerine bina edilmiştir. Özellikle vurguladığı özgürlük konusu insanın Tanrı'nın yokluğu ile kazandığı bir durum olarak değerlendirilmiştir. Yine onun bulantı kavramı Tanrı'nın olmadığı bir dünyada insanın içinde bulunduğu saçma ve mutlak sorumlulukla gelen sıkıntı halidir. Dolayısıyla Sartre'da Tanrısız bir insanın hayata bakış açısını ve içine düşebileceği muhtemel krizleri okuyabiliriz. Sartre'ın varoluş-öz düşüncesi de yine Tanrı olmadığı için insanın özünün olamayacağına dayanmaktadır. Tanrı kavramının felsefesindeki yerini kısaca anlattıktan sonra onun ateizminin nasıl bir ateizm olduğu sorusu yanıtlanması gerekmektedir.

Sartre'ın fenomenoloji yöntemini benimsemesiyle anlaşılıyor ki o, görünmeyen varlıklardan ziyade görünenlere odaklanmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla Sartre, gerçekliği numen alanına değil fenomenlere yüklemiştir. Öyle görünüyor ki Sartre bilinmeyen, görünmeyen, tecrübe dışı varlık alanını reddetmiştir.¹⁶² Klasik ontolojide karşılaştığımız dünyadaki varlıkların gölge olduğu ve hakiki varlığın görünmeyen sahada olduğu anlayışına zıt olarak o, varlık-bilinç ilişkisini nesne-insan ilişkisi içinde

¹⁶⁰ Özkan, *Ateizmin Temeli Olarak Özgürlük*, 35.

¹⁶¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 102.

¹⁶² Kenan Gürsoy, *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2015), 6-7.

ön plana çıkararak insanı tasvir etmiştir.¹⁶³ Böyle bir felsefede Tanrı'ya yer verilmeyeceği aşikârdır.

Sartre Tanrı fikrine açık açık karşı çıktığı halde o, Tanrı'nın reddedilmesine dair uzun ispatlar ortaya koymamıştır.¹⁶⁴ Kendisinde varlık olarak ele aldığı evreni en başta saçma, manasız olarak değerlendirmiştir. Bu anlayışın bir gereği olarak Sartre için onlara sebep ve anlam tayin eden Tanrı yoktur.¹⁶⁵ Dolayısıyla Sartre için Tanrı; sınırlılıklar ile karşılaşan insanın bu sınırlılıkları aşmak ve idealini gerçekleştirmek üzere başvurduğu kendi dışındaki bir kavramdır.¹⁶⁶ Bu anlayış akla L. Feuerbach'ın (1804-1872) Tanrı fikrini psikolojik olarak açıklayan düşüncesini getirmektedir. Ona göre de insanın ideallerinin bu dünyada gerçekleşme imkânı bulamamasından dolayı başka dünya ve Tanrı fikri icat edilmiştir.¹⁶⁷ Feuerbach bu düşüncelerinden dolayı çeşitli eleştiriler almıştır. Onun bu eleştirilerini Sartre adına da değerlendirebiliriz. İlk Feuerbach'ın bu düşüncesi Hristiyanlık dini göz önünde bulunarak ortaya atılmıştır. Hristiyanlıktaki İsa'da Tanrının bedenleşmesi inancı Tanrı-insan ilişkisinde sınırları belirlemeyerek Feuerbach gibi düşünenlere kapı açmıştır. Oysa İslam dininde insan ve Allah özellikleri arasında net sınırlar vardır.¹⁶⁸ Sartre bir adım daha ileri giderek Tanrı fikrinin kendi içinde çelişik olduğunu da söylemiştir.¹⁶⁹ Ona göre çelişiktir çünkü Tanrı'nın mahiyeti ne kendisinde varlık ne kendisi için varlıktır.

Bu anlayışın değerlendirmesini yapmak gerekirse Sartre'ın dünyanın saçma olduğunu iddia etmesi en başta temellendirilmiş bir düşünce değildir. Teist olmayan Tanrı tasavvurları kendi toplumunun ürünüdür. Bu biraz da psikolojik ruh halinin getirdiği toptan bir bakış açısı meselesidir. Tanrı fikri Sartre'ın küçüklüğünden bildiği, yaratan vasfindan daha çok patron gibi düşünülen konumdadır.¹⁷⁰

Descartes ile ortaya çıkan bilinç-nesne gibi ayrımları bir araya getirmekte yaşanan zorluk da onun felsefesini etkilemiştir. Kaldı ki insanın şu an buradalığından yola çıkan varoluşçu düşüncenin yaratılış, insanın evveli gibi meselelere dair köklü

¹⁶³ Gürsoy, J.P. Sartre, 11-12.

¹⁶⁴ Gürsoy, J.P. Sartre, 17.

¹⁶⁵ Gürsoy, J.P. Sartre, 26.

¹⁶⁶ Gürsoy, J.P. Sartre, 37.

¹⁶⁷ Gürsoy, J.P. Sartre, 39.

¹⁶⁸ Aydın Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 155-156.

¹⁶⁹ Gürsoy, J.P. Sartre, 44.

¹⁷⁰ Müjde Doğan, *Varoluşçulukta Din* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 20.

açıklamalar getirmediği açıktır. Bu düşünceyi materyalizmden de ayırmak gerekmektedir. Çünkü materyalizm insanı nesne olarak ele alırken Sartre için insan nesnelerden farklı hatta onun gibi ele alınmayan varoluşsal özelliklere sahiptir.¹⁷¹

Daha sonraları Sartre yaşayan Tanrı'yı mesele etmediği gibi ölen Tanrı'yı da sorun etmediğini belirtmiştir.¹⁷² Sartre için Tanrı ele aldığı kahramanına söylediği gibi insanları ayıran, işe yaramayan bir fikir olarak değerlendirirken¹⁷³ kimi Hristiyanlar açısından Tanrı; insanların kurtuluşunu isteyen, sevgi dolu olarak da düşünülmüştür. Aynı din içinde bu farklı tasavvurlardan anlaşılacağı üzere insanın bireysel tecrübesi bu farklılıklarda temel teşkil etmektedir.

Sartre'ın Tanrı hakkındaki fikirleri hakkında ele alınabilecek bir başka konu onun varlık anlayışında gördüğümüz üzere dünyada amaçlılığın olmaması ve saçma fikridir. Sartre için doğadaki bağlantıları tespit etmek ve bunu bir buyruğa dayandırmak kesin olarak ileri sürülemez.¹⁷⁴

2.3. ALBERT CAMUS'NÜN VARLIK ANLAYIŞI

Varoluşçuluk ve etik deyince fikirlerini ele almadan geçemeyeceğimiz Albert Camus 1913'te Cezayir'de doğmuş, 1960 yılında trafik kazasında hayatını kaybetmiştir. Babası Fransızdır.¹⁷⁵ Bu sebeple o, Fransız edebiyatı içinde anılarak bu edebiyata birçok eseriyle katkı sağlamıştır.

Cezayir'in çok kültürlü yapış, dönemin Avrupasındaki karışıklıklar ve savaş görmesi, Cezayir'in doğası onun eserlerinin ve fikirlerinin oluşmasında etkili olmuştur. Çünkü dünyada neredeyse hiçbir çağda 20. yüzyıldaki kadar büyük kayıplar verilmemiş; birçok insanı etkileyen askeri, siyasi, toplumsal olaylarla karşılaşılmamıştır.¹⁷⁶ Bunun yanı sıra felsefi çevrelerde etkili olan modern çağ ile insanın geldiği konum, Nietzsche gibi filozofların çıkışları yine onun felsefi düşüncelerinin oluşmasında büyük paya sahiptir. Kendisini varoluşçu filozoflar kategorisine koymasa da görüşleri itibarıyla o varoluşçu sayılabilecek imkânı sağlar gözükmetedir.¹⁷⁷

¹⁷¹ Gürsoy, J.P. Sartre, 62.

¹⁷² Doğan, *Varoluşçulukta Din*, 30.

¹⁷³ Doğan, *Varoluşçulukta Din*, 34.

¹⁷⁴ Özkan, *Ateizmin Temeli Olarak Özgürlük*, 39-40.

¹⁷⁵ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi* (İstanbul: Öteki Yayınları, 2018), 17.

¹⁷⁶ Gündoğan, *Albert Camus*, 46.

¹⁷⁷ Gündoğan, *Albert Camus*, 56.

Camus diğer filozoflar gibi varlık adına özel bir eser yazarak konuyu ele almamıştır. Onun varlık anlayışı ele alınırken insan, Tanrı ve evren hakkındaki düşüncelerine yer verilecektir. Çünkü onun felsefesi bir bütünlük içindedir. Varlıklara dair düşündükleriyle bir ahlak zemini oluşturmuştur. İnsan anlayışını romanlarında çok iyi tasvir etmiştir. Edebiyatı iyi kullanmış, betimleme yaparken sade ve yalın şekilde, günlük hayatın içinde insanı ele almıştır. Tanrı'yı kabul etmemekle birlikte eserlerinde Tanrı hakkındaki fikirlerine yer vermiştir. Ele aldığımız diğer filozoflarda olduğu gibi onun da ahlak anlayışını Tanrı ve insan hakkındaki düşünceleri oluşturmuştur. Şöyle ifade etmemiz gerekirse “İnsan Tanrı'nın yokluğu karşısında hayata dair nasıl tavır almalıdır?” sorusu bizi ahlaka çıkarmaktadır. Camus'de durum tam olarak budur.

Camus'nün felsefesinin iki ana kavramı; hayatın algılanışında ortaya çıkan absürd, bu duruma bir çıkış yolu ve tepki olarak başkaldırma felsefesidir. Absürd duygusu onda dünya ile insanın karşı karşıya gelmesine, insan-dünya ilişkisine dayanır. Bu sorun aynı zamanda bir varlık sorunudur.¹⁷⁸ Absürdden kaçış olarak görülen yolları değerlendirerek başkaldırı içinde yaşama felsefesi sunmaktadır. Camus'nün absürd ve dünyayı, insanı algılayışına varlık felsefesi içinde; başkaldırı ile sunduğu yaşama etiğine ise ahlak felsefesi kısmında yer verilecektir. Bu ikisi Camus açısından birbirinin devamı niteliğindedir.

2.3.1. Camus'nün İnsan ve Evren Anlayışı

Camus'nün insan anlayışına *Başkaldıran İnsan, Düşüş, Yabancı, Veba, Sisifos Söyleni* gibi eserlerinde açıkça rastlıyoruz. O insan anlayışını yazdığı eserlerin sırasından da çıkarılacağı üzere belli bir seyir içinde bizlere göstermiştir. Varoluşçularda ortak bir özellik olan bireysellikten, dayanışmaya giden yolda insanı anlatır. Aslında her felsefi sistem biraz da insanın kendini arayış serüvenidir.

Camus'ye göre insan; yalnız, umutsuz, düşmüş, kendine ve evrene yabancı haldedir. Üstelik dünya onun bu yalnızlığına ve arayışına kayıtsız kalmaktadır. İşte absürd duygusu insanın kopuşunun ve dünya ile istediği gibi bir ilişki kuramamasının sonucudur.¹⁷⁹ *Yabancı* romanındaki karakter Meursault annesinin ölümüne hiç tepki vermeyen, cenazeden bir gün sonra eğlenmeye giden bir kişidir. Patronunun iş teklifine, kız arkadaşının evlilik teklifine fark etmez, anlamı yok gibi yanıtlar verir. Camus için

¹⁷⁸ Gündoğan, *Albert Camus*, 52-53.

¹⁷⁹ Gündoğan, *Albert Camus*, 63.

bu yabancılık üç türlü yabancılıktır. Bunlar: insanın kendisine yabancı olması, diğer insanlara yabancı olması, dünyaya yabancı olmasıdır.¹⁸⁰

Camus'ye göre insanın bir anlamı ve gayesi yoktur. Ölümü ve yaşamı fark etmez. Ona göre insan tekdüze bir hayatın içinde saçma halde günlerini geçirmektedir. Adeta bir makine gibi her gün aynı şekilde işlemektedir. Bu tekdüzelik Camus için can sıkıcı bir unsur olmaktadır.

Camus için absürd duygusundan kurtulmanın yolu ya insanın ya da dünyanın yok olmasıdır.¹⁸¹ Bu nedenle ölüm teması üzerinde durur. Ölüm, kötülük, aklın durumu, dünyanın durumu onun insan anlayışının temel konularıdır. Kısacası Camus için insan ölümlü bir varlıktır ve bunu aşmadan başka meseleler mesele olmayacaktır.

Meursault sürekli kendini suçlu gören ve bu sebeple açıklama yapma ihtiyacı hisseden bir yapıdadır. Suçluluk durumu onun eserlerinde dikkat çeken bir olgudur. Patronuna annesinin ölümünde izin isterken bile suçlu hisseder. İnsanın her daim suçluluk taşıdığını vurgulamıştır.¹⁸² Aslında bu durum anlaşılır gözükmemektedir. Çünkü suçluluk gibi kavramlar daha çok Hristiyanlığın kavramlarıdır. Bunu varoluşçuluk adına bir eleştiri olarak değerlendirebiliriz.

Camus için insanın durumu aslında meşhur bir mitolojik hikâye olan Sisifos'un hayatı gibidir. Onun insan tanımını bu karakterle yansıttığını görmekteyiz. Bilindiği üzere Sisifos Tanrılara karşı çıkmış ve onlar tarafından cezalandırılmıştır. Her gün yuvarlak bir kayayı dik bir dağa sıkılmadan sürekli olarak çıkarmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere Camus için insan saçma bir işi her gün tekdüze halde yaparak hayatını geçirir. Sisifos'da önemli olan bir başka nokta ise onun bu işi saçma bile olsa bir başkaldırı halinde yapmaya devam ederek verdiği mücadeledir. İnsanın saçma dünya karşısında bir gün ansızın bunun farkına varması ile uyumsuzluk ortaya çıkar. Bu uyumsuzluktan sonra yapılması gereken üç şey vardır: İntihar ya da umut için çalışan insanların yaptığı felsefi intihar ya da bambaşka bir yol olan başkaldırı.¹⁸³ Camus felsefi intihar ile insanın bu dünyayı içinde halletmesi olan Tanrı'ya bağlanmayı kasteder.¹⁸⁴ Ona göre birçok insan böyle yapmaktadır. Camus bu iki yolu da benimsemeden Sisifos

¹⁸⁰ Gündoğan, *Albert Camus*, 74.

¹⁸¹ Gündoğan, *Albert Camus*, 63.

¹⁸² Albert Camus, *Yabancı*, çev. Ayça Sezen (İstanbul: Can Yayınları, 2022), 25.

¹⁸³ Gündoğan, *Albert Camus*, 91.

¹⁸⁴ Gündoğan, *Albert Camus*, 91.

gibi olanakları tüketerek, başkaldırı halinde yaşamayı teklif eder. Çünkü insanda ölümsüzlük isteği vardır.¹⁸⁵ Bu sebeple bir başkaldırı etiği ortaya koyar.

Camus absürd insanı Tanrısızlıkla tanımlar. Çünkü Tanrı yoksa umutsuzluk vardır. Tanrı yoksa insan suçlu değildir. Tanrı yoksa insan özgürdür.¹⁸⁶ Dolayısıyla Sartre'da olduğu gibi onun etiğini de büyük ölçüde Tanrı anlayışı şekillendirmiştir.¹⁸⁷ Temel düşünce eğer Tanrı yoksa insanın uymak zorunda olduğu değerler sistemi de yoktur ve insan değerlerin kaynağı olmaktadır.

2.3.2. Camus'nün Tanrı Anlayışı

Camus Tanrı'yı kabul etmemiştir. Bu bakış açısıyla din ise bir temizlik kurumudur. Bu onun açısından insanın doğuştan suçlu bulunduğu anlayışıyla alakalıdır. Ona göre yalnız ve Tanrısız olmak zordur. Özgürlük olarak nitelenen bu anlayışa göre bu durum son derece ağırdır. Tanrı'nın modası geçmiştir ve yerine başka bir şey konulmalıdır.¹⁸⁸ Dolayısıyla Tanrı daha önce ifade ettiğimiz gibi saçmadan kurtulmak için başvurulacak bir şey olarak düşünülmüştür.

Camus saçma anlayışı ile evrenin insan ile olan uyumsuzluğuna da dikkat çekmek ister. Burada modernlik ile gelen, evrene bakış açısının değişmesi ile ortaya çıkan sonucun insan hayatına yansımaları çok rahat görülebilmektedir. İnsanın amacı olmadığı gibi evrenin de amacı yoktur. Camus'nün burada kastettiği evren bilimsel anlamda evren olmaktan ziyade topyekûn insanın dışındaki şeyler anlamındadır. Ayrıca Camus'nün burada felsefe için sorun olan Tanrı'nın gizliliğine de değindiğini görmekteyiz. Oysa teizm yine aynı evrene bakarak teolojik delil ve farklı versiyonları olan inayet ve gaye nizam delili ile evrendeki hassas düzene, tüm varlıkların insan yaşamına uygun halde bulunduğu, her varlığın büyük bir projenin parçası olması sebebiyle amaçlı olduğuna dikkat çekerek Tanrı'ya ulaşmıştır. Aynı noktada bu farklı görüşler kişilerin yaşam tecrübeleriyle açıklanabilir. Nitekim Camus'nün burada kendi döneminin bakış açısıyla yoğrulduğunu görebilmekteyiz.

Camus'nün ele aldığı karakter olan Sisifos Tanrılara karşı çıkan, onlara başkaldıran bir karakterdir. Onun için Tanrı inancı, intihardan sonra insanların saçmadan kurtulmak için başvurduğu ikinci fikirdir. Çünkü Tanrı inancıyla insanlar bu

¹⁸⁵ Albert Camus, *Düşüş*, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Can Yayınları, 2022), 72.

¹⁸⁶ Gündoğan, *Albert Camus*, 106.

¹⁸⁷ Gündoğan, *Albert Camus*, 90.

¹⁸⁸ Camus, *Düşüş*, 92.

dünyadaki sorunları çözmezler, öte dünya fikrine sığınır. Camus için bu felsefi intihardır.¹⁸⁹ Camus Tanrı fikrine suçlu insan profili ortaya çıkarması, öte dünya inancıyla hayatın anlamını kaybetmesi, özgürlüğe engel oluşu gibi nedenlerle karşı çıkmaktadır.

Camus'nün ateizmi üç konuya dayanır:

1. Tanrı fikri akıl ile anlayabileceğimiz bir şey değildir ve dolayısıyla anlamlı da değildir.
2. Tanrı'nın yokluğuna dair kanıttan çok bu fikrin ortaya çıkardığı sonuç, absürd ele alınır.
3. Birçok filozofta olduğu gibi Tanrı fikrinin kötülükle ve özgürlükle uzlaşmamasıdır.¹⁹⁰

Görülüyor ki Camus için daha ziyade önemli olan Tanrı'nın yokluğundan ziyade Tanrı fikrinin kendisidir.¹⁹¹ *Veba* romanındaki Doktor Rieux karakteri Tanrı'ya inanmayan ve hastalığın bitmesi adına mücadele eden bir karakterdir. Yine *Yabancı* romanında çeşitli ifadeleriyle Tanrı ile ilgilenmediğini anlıyoruz. Camus'nün bu düşüncelerinin döneminin din anlayışından kaynaklandığı yani Hristiyanlık inancından yola çıkarak oluşmuş olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü o insanı Tanrı'nın karşısında her şeyi kabullenmesi gereken bir çocuk gibi düşündüğünü ifade etmiştir.¹⁹²

¹⁸⁹ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2010), 48.

¹⁹⁰ Gündoğan, *Albert Camus*, 92.

¹⁹¹ Gündoğan, *Albert Camus*, 95.

¹⁹² Camus, *Yabancı*, 65.

3. BÖLÜM: TEİST OLMAYAN VAROLUŞÇULARIN AHLAK ANLAYIŞLARI

Çalışmamızın üçüncü bölümünde önceki bölümde varlık görüşlerine yer verdiğimiz filozofların ahlak görüşleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Ahlak anlayışları varlık temelinde değerlendirilecek olup, ortaya çıkan ahlakın nasıl bir ahlak olduğu sorusunun cevabı aranacaktır. Bu şekilde klasik ahlak anlayışından farkları göz önünde bulundurularak, varlık-ahlak ilişkisine dair bakış açısı sunulmaya çalışılacaktır.

3.1. HEİDEGGER'DE AHLAK

Heidegger esasen ahlaka dair müstakil bir eser veya görüş ortaya koymamıştır. Aksine kendi kavramlarının ontolojik anlaşılması gerektiğini, etik kavramlar olmadığını tekrarlamıştır. Buna rağmen onun felsefesi farklı şekillerde ahlakla ilişkilendirilmiştir. Üstelik onun varlığa, ahlaki eylemin öznesi olarak insana dair görüşleriyle anlatmak istediği bizim bugün içinde bulunduğumuz ahlak bunalımına dair aynı kaygıyı taşımaktadır. Heidegger'in metinlerinin arka planını ahlakın alanı olan yaşamın anlamı meselesi oluşturur. Scruton bu konuda kendi dönemindeki bunalımın sadece düşünsel boyutta kalmayıp aynı zamanda ahlaki olduğuna da dikkat çekerek Heidegger'den *"Zamanımızdaki bu ahlaki boşluğun en keskin bir biçimde farkında olan filozof.."* olarak bahsetmektedir.¹⁹³ Nitekim Heidegger kendisinden sonra gelen postmodern felsefeleri ve çağları da bu minvalde etkilemiştir.

Varlık felsefesi anlamında ontoloji Heidegger'e göre her şeyin en temelinde yer almaktadır. Dolayısıyla varlığa dair bakış açımız diğer varlıklarla ve hatta eşya ile de ilişkimizi etkilemektedir. Heidegger ve değer konuşulacaksa mesele; vicdan, ölüme doğru varlık, özgürlük, hayatın anlamı, Tanrı'nın etkisi gibi konular çerçevesinde ele alınmalıdır.

Heidegger'in görüşleri ahlaki anlamda çeşitli suçlamalarla karşılaşmıştır. Örneğin:

"Heidegger'in etiği ontolojiye bağlayan düşüncesi, özellikle tarihin karanlık dönemlerine damgasını vuran totaliter düşünce ve eylemlerin meşrulaştırılmasına hizmet ettiği şeklinde ağır eleştirilere maruz kalmaktan kaçamamaktadır. Nitekim birçok eleştirmen Heidegger'i, eylemlerin değerlendirilmesine ilişkin kriterler sunmamasından, seçimlerin iyi veya kötü olana yönelişine dair net argümanlar ileri sürmemesinden dolayı; söz gelimi İkinci Dünya

¹⁹³ Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Utku Özmağas, Ümit Hüsrev Yolsal (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015), 277.

Savaşında mevcut tüm aktörlerin konumlanışının meşru kılınması için elverişli bir yol bulmuş olmakla itham eder.”¹⁹⁴

Heidegger’in felsefesinin sonunda nihilizme kapı açıp açmayacağı da tartışmaya açık bir konudur. Bu çıkarım kesin olmasa bile onun ontoloji temelli bakış açısında Dasein’a atfettiği zamansallık etiği de etkileyecek ve böyle bir etik zaman zaman bulanık, zaman zaman da net olacaktır. Hakikatin değişmesine bağlı değerler de değişecek, yozlaşacaktır.¹⁹⁵ İfade etmek gerekir ki Heidegger’i ortaya koyduğu sonuçlarla değerlendirmemiz gerekir. Yoksa ona ahlak sistemi için eleştiri yöneltmek doğru olmayacaktır. Çünkü o ahlak konusunu doğrudan mesele haline getirmemiştir.¹⁹⁶

Heidegger, ifade ettiğimiz gibi ahlak ile ilgili görüş ortaya koymamakla birlikte etik söz konusu olunca anılan isimlerden biridir. Ahlaki anlamda sıkıntının farkında olduğu, Kant ile karşılaştırılması, etik sorunları gibi konular çerçevesinde adı anılmıştır. Ahlak adına bir şey söylememesine rağmen bu ilişki nereden gelmektedir? Bizce bu sorunun cevabı onun adı etik olmasa bile etiğin alanının yakınlarında yer almasıdır. Onun fikirleri çerçevesinde bir sahicilik etiği yorumlandığı gibi; J. Young Heidegger’in geç dönem felsefesinde ikamet etme ile ilgili düşüncelerinin bir ikamet etiği oluşturduğunu savunmuştur. Young’a göre o, Batı kültürünün kendi döneminde içinde bulunduğu ruhsal hastalıkları tespit etmiş ve bu hastalıkları Tanrıların kayboluşu, teknolojinin getirdiği nokta ve evsizlik dediği ikamet etmenin yitirilmesi olarak tanımlamıştır.¹⁹⁷ Bir başka açıdan Heidegger felsefesi bizi yaşamla yüzleştirerek, hayatımızı gözden geçirerek, en iyi şekilde yaşayabilmemiz için kaynak niteliğindedir.¹⁹⁸

İkamet etmenin kayboluşu Heidegger için Tanrıların kayboluşu ile ilgilidir. Çünkü var olan Tanrılar, temel ahlaki anlamda yaşamak adına bize ilham vermektedirler. Dolayısıyla eğer bireylerin hayatına Tanrılar yön veremiyorsa kutsal ışığın kayboluşu buna sebep olmuştur.¹⁹⁹ Aslında bu tespit yerinde olmakla birlikte kutsal anlayışının kaybolması ya da bir şeylerin anlamına odaklanılmadan ahlakın

¹⁹⁴ Banu Tümkaya Tekin, “Heidegger Düşüncesinde Ahlakın Olanağı”, *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (Ekim 2023), 77.

¹⁹⁵ Tekin, “Heidegger Düşüncesinde Ahlakın Olanağı”, 76.

¹⁹⁶ Tekin, “Heidegger Düşüncesinde Ahlakın Olanağı”, 67.

¹⁹⁷ Julian Young, *Heidegger’in Geç Dönem Felsefesi*, çev. Elif Korkut (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 14.

¹⁹⁸ Young, *Heidegger’in Geç Dönem*, 17.

¹⁹⁹ Young, *Heidegger’in Geç Dönem*, 62-63.

şekilsel anlaşılması bizi bambaşka noktalara getirmiştir. Bir anlam problemi kendisini hissettirmektedir. En temelde var olmanın, dünyada olmanın ve Tanrı'nın anlamı üzerine tekrar düşünülmesi gerekmektedir. Heidegger bize bunun yolunu açmıştır, unutulmuşlukları hatırlatarak yeniden inşa etmenin gerekliliğine vurgu yapması önemlidir.

İkamet etmek; özen göstermek ve insanın özü ile ilgilidir. İnsan varlığın koruyucusudur. Bu insanın görevi olarak düşünülmelidir.²⁰⁰ Bu nokta Kant ile Heidegger'i kategorik buyruk açısından yaklaştıran noktadır.²⁰¹ Heidegger açısından özen göstermenin ne olduğu açıklanarak konu daha net anlaşılacaktır. Heidegger koruyucu olarak ikamet etmeyi dört şeyi korumaya bağlar. Bunlar: yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler, Tanrılar.²⁰² Hölderlin'den etkilendiği açık olan Heidegger için ikamet etme, şeyleri olduğu gibi koruyarak şiirsel biçimde ikamet etmedir.²⁰³ Şiirsel ikamet etme ise Grekler gibi, hiçbir şey yerine bir şeylerin var olduğu dünyada şaşkınlık içinde ve minnettar olarak şölen halinde var olmaktır.²⁰⁴ Bunun nasıl bir etik olduğunu Amerikalı felsefecilerden J. Young dörtlüyü tek tek ele alarak pratik davranışlarla göstermeye çalışmıştır.

Heidegger *İnşa etmek, Oturmak, Düşünmek* eserinin yanı sıra *Hümanizm Üzerine* eserinde düşünmeye verilen öneme ve eyleme ile ilişkisine yer vermiştir. Eylemin özünü yeterince düşünmediğimiz iddiasıyla başlangıç yapmaktadır.²⁰⁵ Düşünme insanın özü ile bağıni kurarak dilde ikamet etmesini sağlar. Bu sebeple Heidegger “*Dil varlığın evidir*” demiştir.²⁰⁶ Fakat Heidegger için her düşünme ideal olan ve varlığın hakikatini gösteren düşünme değildir. Varlığı duyan bir düşünme insanın insan olabilmek için kendi özünü düşünmesi anlamında hümanizmle ilişkilidir.²⁰⁷ Sartre'ın varoluşçuluğu hümanizm olarak görmesini ele alarak, onun varoluşçuluğunu çürütmeye çalıştığı iddia edilmiştir.²⁰⁸ İkametgâh ve varlığın

²⁰⁰ Young, *Heidegger'in Geç Dönem*, 144-145.

²⁰¹ Young, *Heidegger'in Geç Dönem*, 146.

²⁰² Young, *Heidegger'in Geç Dönem*, 147.

²⁰³ Young, *Heidegger'in Geç Dönem*, 157.

²⁰⁴ Young, *Heidegger'in Geç Dönem*, 164.

²⁰⁵ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), 5.

²⁰⁶ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 5.

²⁰⁷ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 11.

²⁰⁸ George Steiner, *Heidegger*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 135.

koruyuculuğu konusunda Heidegger insanı “*varlığın çobanı*”²⁰⁹ olarak nitelemiştir. Varlığın çobanı olduğu için insan; varlık için edilgen değil, kendi varoluşunu sorgulamasıyla varlığı kuran konumdadır. Bunu yaparken dikkate alması gereken noktalar dünyada olmak ve başkalarıyla birlikteliktir.²¹⁰ Başkalarıyla birlikte var olmak Heidegger’de ontolojik zeminde ele alınmıştır. Nitekim başkalarıyla olan bağı ve varlığı anlayabilmek hayatın anlamlandırılması için gereklidir.²¹¹ Fakat bu durum olumsuz sonuçlar da doğurabilir. Herkes kavramı Dasein’in kendiliğini etkileyerek onun sahici varoluşuna bir engel, bu imkânı kaybediş anlamına da gelebilmektedir.²¹²

Heidegger için dil meselesi çok boyutlu bir işlev arz etmektedir. Hakikatin açılımını sağlamanın, eleştiriler getirdiği klasik metafiziğin ötesine geçmenin bir yolu, bir ikamet meselesi olarak düşünülmüştür.²¹³ Dikkat edilmesi gereken bir nokta şudur ki Heidegger klasik metafiziğin varlığı unutmuş olmasından dolayı sonunu ilan etse bile felsefi bir aktivite olarak vazgeçilmez olduğunu vurgulamıştır.²¹⁴

Hümanizm Üzerine eserinde ayrıca Heidegger kavramlarının ahlaktan ziyade ontolojik olduğunu vurgulamıştır. Kaldı ki o, *Varlık ve Zaman* eserinde değerler konusunu tartışma dışında bırakmıştır. Bunun sebebi kendi olmak kavramının değer tartışmalarından önce gelmesidir.²¹⁵ Bu bizim de Heidegger adına bir çıkarımımızdır. Çünkü bir yerde değerler hazır şekilde verildiğinde yani direkt olarak değer ele alındığında hazırcılıkla karşılaşmış olunmaktadır. Fakat anlam çerçevesinde değerler insanın insan olma minvalini temele alıp bunu ön plana çıkarırsa daha sağlam yol alınacaktır. Heidegger’in kavramlarının ontolojik olması, değerle ilgili anlaşılmasını istememesi Heidegger’in yöntemi ile ilgilidir. Yoksa onun insana, varlığa dair sunduğu portföy bize bir etik anlayışı çağrıştırmaktadır.

Her etik anlayış bir yaşama felsefesi sunar. Dolayısıyla bu durum yaşamın zıddı olan ölümü de işe koşar. Ahlak açısından ölümün anlamı, ölüme yaklaşım, ölüm sonrası hayat ve hesap anlayışı kritik noktalardır. Heidegger ölüm konusuna optimist yaklaşarak

²⁰⁹ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 23.

²¹⁰ Doğan Özlem, *Etik: Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Notos Yayınları, 2014), 123.

²¹¹ Ayşe Çiğdem Kocaman, “Martin Heidegger’de ‘Birlikte Varolma’ ve Dasein’in Kendini ‘Herkes’de Yitirmesi”, *Kent Akademisi Dergisi* 10/4 (Kış 2017), 501.

²¹² Kocaman, “Martin Heidegger’de ‘Birlikte Varolma’”, 505.

²¹³ Latif Tokat, *Din Felsefesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 95.

²¹⁴ Tokat, *Din Felsefesi Yazıları*, 95.

²¹⁵ Zeynep Direk, “Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği”, *Bilgi ve Değer*, ed. Şahabettin Yalçın (Ankara: Fol Yayınları, 2020), 274.

onu hayatın değerini düşüren bir şey olarak değil aksine ona hayatı anlamlandıran şey olarak yaklaşmıştır. Ve buradan ulaşacağımız nokta yaşamı, ölümün var olduğunu bilerek nasıl yaşamalıyız sorusudur. Onun bu noktadaki cevabı hayatın, bireyselliğin ön plana çıkarılmasıyla şeyleşme tehlikesinden kaçınarak otantik bir yapıya kavuşturulması gerektiği şeklindedir. Bu bize bir yaşama kuralı, iyi kötüyü seçme kriteri, ahlakın kaynağına dair fikir vermez ama anlamlı bir hayat için bireyin kendisini inşa etmesi ve onu yaşama kriterlerini koyması noktasında göreve çağırır. Sokrat'ın meşhur sorgulanmayan hayatın yaşanmaya değmeyeceği sözüyle sorgulanmayan değerlerin takliden uygulanmasına da tepki olarak yorumlanabilir. İnsanın değer koyabilen bir varlık olarak anlaşılmasının yolunu açar. Kaldı ki Nietzsche'de ahlaki anlamda buna benzer bir şey yapmıştır.

Heidegger ahlak adına insana kendi hayatımızı kendi elimize almamız gerektiği, ölüm söz konusu olsa bile kahramanca yaşayış içinde olmamız gerektiğini hatırlatmıştır. Ölümün ne zaman geleceği belli olmadığından yaşam her an anlamlandırılmalı, bilmekten çok doğruluğun özü olan eyleme önem verilmelidir.²¹⁶ Bununla birlikte o, ahlaki sisteminin yapısı bir yana ahlaka dair eleştiriler getirmiştir. Heidegger vicdan yorumuyla idealini kurduğu otantik yaşama gitmenin yolu üzerinde durmuştur. Bu sebeple Heidegger ve etik konusunda onun bu iki kavramı ele alınacaktır. Aynı zamanda korku, ölüm ve vicdan Heidegger'de varlığı ortaya çıkaran araçlardır.²¹⁷

3.1.1. Heidegger'de Ölüm-Ahlak İlişkisi

Ölüm konusu felsefenin önemli konularından biridir. Sadece filozoflar değil her insanın az çok kafa yorduğu bir konudur. Kimi zaman insana optimist bir dünyanın kapılarını açarken kimi zaman anlamsızlığın baş unsuru olmuştur. Schopenhauer ölüm konusunu felsefe yapmanın bir imkânı olarak almış ve ölüm olmasa felsefe yapmanın zor olacağını ifade etmiştir. Sokrates'in de aynı kanıda olduğunu söyler.²¹⁸ Ölüm konusunda düşünsel anlamda geniş bir literatür oluşmuştur.

Heidegger'in düşünce sistematğinde ölüm ve vicdan kavramları birbirinden bağımsız kavramlar değildir. Fakat o bu kavramları direkt olarak ahlak ile bağlantılı şekilde ele almamıştır. Bu kavramlar hayata dair bir anlamın olanakları, sağlayıcı

²¹⁶ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 129.

²¹⁷ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 127.

²¹⁸ Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 50.

etmenleridir. O halde sorulması gereken soru şudur: Heidegger’de ölüm kavramının hayata anlam katan tarafı nedir? Her kavramda olduğu gibi bu kavram da Heidegger perspektifinde varoluşsal bir analize tabi tutulmuştur. Ölüm ile Heidegger Dasein’in bitiyor olmağını ele alır. Öyle anlaşıyor ki Heidegger’de zamansallık kavramı ölüme doğru giden varlık olmamızla ilişkilidir. İfade etmek gerekirse insan ölümü hiç yaşamamış, deneyimlememiştir. Fakat ölümün bir gün geleceği kesinliktir. Ölüm hakkında Heidegger şunları söyler:

“Her Dasein kendi ölümünü hep kendi üzerine almak mecburiyetindedir. Ölüm ‘var’ ise özü itibarıyla hep kendiminkidir. Ölüm öyle bir kendine özgü varlık olanağını imler ki onda kendi Dasein’im haddizatında kendi varlığını mesele eder. Ontolojik bakımdan ölümün hep-kendiminkilik ve varoluş tarafından tesis edilmiş olduğunu ölmek fenomeninde görüyoruz. Ölmek bir olay olmayıp eksistensiyel bakımdan anlaşılması gereken bir fenomendir.”²¹⁹

Öyle anlaşıyor ki ölüm; varlığı meselesi haline getiren Heidegger açısından olmazsa olmaz, yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Ölüm geldiği anı ve sonrasındaki durumu deneyimleme ihtimalimiz olmadığı için ölüm fenomenini bilmek hayat için önemli olmaktadır. O halde ölümün hayatı anlamlandıran bir tarafı vardır. Ona sadece başımıza gelecek bir olay olarak bakmak mümkün değildir.

Ölüm bizim başkalarında tanıklık ettiğimiz kavramdır. İnsan ölümü başkalarının ölümü üzerinden değerlendirir. Öyle ki başkalarının ölümü ile kendi ölümümüz arasında ilişki vardır.²²⁰ Kendi ölümümüzü deneyimleyemediğimiz için başkalarının ölümü bize her an ölüm gelebileceğini, ölüme doğru gittiğimizi, hayat imkânını kaybedebileceğimizi gösterir. Heidegger ölümün bu yönüyle ilgilenmiştir.

Dasein dünyada henüz olmamışlık halinde bulunur. Bu bir eksiklik olarak yorumlanmamıştır. Heidegger’de ölüm kavramı yine onun önemli bir kavramı olan ihtimam-gösterme çerçevesinde ele alınmıştır. Zira ölüm deyince Heidegger öte dünyayı kastetmemiştir. Zaten varoluşçular insanın yaratılışı ve öte dünya fikirlerinden ziyade insanın şu an mevcut haliyle ilgilenmişlerdir. Onun meselesi Dasein ve Dasein’in kendi olmağı içinde sahici bir varoluş sergilemesidir. Her şeyin zıddıyla anlaşıldığı düşünüldüğünde yaşamı ölümle bir araya getirmek ve ikisi arasında ilişkiyi anlayabilmek, bir gün burada var olan Dasein’in artık olamayabileceğini düşünmek doğru bir bakış açısı gibi görünmektedir. Bu nokta yaşamı değersizleştiren değil aksine

²¹⁹ Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, 361.

²²⁰ Şahin Efil, “Soru Sorma ve Sorgulama Tarzı Olarak Ölüm”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 74 (Kış 2021), 65.

kıymet verilen bir konuma taşır. Bunun aksinin düşünülmesi yani ölüm varsa hayatın saçma ve boş olduğunun düşünülmesi hayatın doğru tesis edilmesini engellemekte, insanı atıl bırakmaktadır. Hayatın bir anlamının olmadığı düşüncesi yer yer hem teist hem de ateist çevrelerce kabul görmektedir. Hayata kıymet vermek ve değer atfetmek madde açısından değil Dasein'in kendi olması açısından ve Dasein ölüm sayesinde ciddi ve sahici bir varoluşa sahip olur. Dolayısıyla dünya ve dünya ötesi, yaşam ve ölüm gibi ikilemleri birbirinden tamamen ayırmak değil birlikte ele almak gerekmektedir.

Heidegger için insan doğduğu anda ölümü üstlenmiştir. Ölüm sayesinde Dasein kendini anlamlandırıp kendi ile yüzleşir.²²¹ Bu durum Dasein'ı kaygıya götürmektedir. Ama bir başka yönden bakılacak olursa onu hergünlük içinde kaybolmaktan, kendine yabancılaşmaktan kurtarır. Aslında Dasein ölümle sadece hayatın sonunda karşılaşmaz, ölene kadar sürekli fiilen ölür.²²²

Heidegger'in ölüm kavramını ahlak açısından nasıl ele alabiliriz? Bu kavram ahlaki açıdan bize ne ifade etmektedir? Heidegger bu noktada şuna değinir: “İrtibatsız olanak olarak ölüm, Dasein'ı münferitleştirdiği halde atlatılamaz olduğu için, birlikte-varlık olarak Dasein'ın başkalarının var-olabilirliğini anlayabilmesini sağlar.”²²³ Fakat burada Dasein kendisini herkesin illüzyonunda kaybetmemeli, itina göstererek yaşamalıdır. Dolayısıyla Dasein hayatın nasıl yaşanması gerektiğine dair bir cevap bulmaktadır. Çünkü hayatın anlamının olmadığı düşünülmesi değer bizihi tesis edilmesini imkânsız kılabilir. Amaçsız kitleler olarak tasavvur edilen bir savrulmaya düşme ihtimali doğmaktadır. Bu ise özgürlüğün bir noktada bitişidir. Heidegger kendini kaybetmeye karşı çıkarken kişinin özgürlüğünü de vurgulamak istemektedir. Bu konuyu şöyle ifade eder:

“Herkes içinde kaybolmuşluk yüzünden Dasein'ın en yakın olgusal var-olabilirliği (ilgilenici ve itina-gösterici dünya-içinde-varolmanın ödevleri, kuralları, ölçütleri, ivediliği ve kapsamı) hakkında hep peşinen bir karara varılmıştır. Bu varlık olanaklarını yakalamayı herkes, Dasein'ın omuzlarından hep almış olmaktadır zaten. Hatta herkes, Dasein'ın bu olanakları açıkça seçme işini onun omuzlarından sessizce almış olduğunu gizlemektedir bile.”²²⁴

Buradan anlaşılacağı üzere ahlaki fiil için temel olan özgürlük sahici varoluş ile mümkündür. Toplumun herkesleşmesi özgürlük için bir engel teşkil etmektedir. İnsan

²²¹ Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, 375.

²²² Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, 387.

²²³ Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, 394.

²²⁴ Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, 400.

adeta kendisine verili olan bir kurallar manzumesinde kendini inşa eden değil kurallara uyan durumundadır. Bu nokta Heidegger'in Nietzsche ile aynı kaygıları taşıdığı noktadır.

Ölüm meselesi felsefenin konusu olup zaman zaman ele alınıyor olsa da 20. yüzyılda bu konu K. Jaspers ve Heidegger ile insan varoluşunun merkezine oturtulmuştur. Onlar için ölümü doğru anlamak dünyanın hakikatini anlamının şartıdır.²²⁵ Heidegger'de ölüm, insanı eyleme çağıran bir şeydir. Zira anlamlı hayat varoluşun imkân ve olanaklarını yaşamaktır.²²⁶ Kişi ölümle yüzleşmesi sonucu hakikate dair anlayış kazanarak özgürleşir.²²⁷ Ahlak ölümle sıkı ilişki içindedir. Ahlak ölüm karşısında varoluşa ulaşmak için kendimizi yükseltme gayretidir.²²⁸ Farklı dinlerde de ölüm konusu dikkate değer bir yer tutmaktadır. İslam dininde ise bu kavram ölümün unutulmaması, diğer hayata hazırlık anlamında var olan hayatımızın gözden geçirilerek doğru yaşama ilkelerine dikkat edilmesi kapsamında ele alınmakta, yaşamla ilişkisi hatırlatılmaktadır.²²⁹ Dahası ölümün anlamı varlık olarak insanı ne olarak gördüğümüzle de yakından ilişkilidir. Heidegger'in ölümü ele almasının önemi buradan gelmektedir.

Görüldüğü üzere Heidegger ölümü ontolojik zeminde varlığın anlamı ve varlıkla kurulan bağ açısından ele almıştır. Buradan ulaşacağımız sonuç onda ontoloji ve etik ilişkisine dair ipuçları bulunduğudur. Ölüme dair düşüncesi ile hayatı optimize etmesi yaşam-ölüm birlikteliğine de tekabül etmektedir. Ölümün çağrısı bizi tekrar hayata döndürür. Heidegger'in insanı ölüm karşısında hayata dair tavır almaya çağırması öyle görülüyor ki önemli ve doğru bir noktadır. Zıtlıklar birbirini açılımlayan şeyler olmasından dolayı hayatı anlamlandırırken ölüme başvurmak gerekliliktir. Ölüme dair doğru bir bakış açısı geliştirilmediği müddetçe hayatın değeri anlaşılmayacak aksine hayat bir trajedi olarak algılanacaktır. Ölüme dair anlayışımız çerçevesinde "Ölüm varsa nasıl yaşamalıyız?" sorusu akıllara gelir. Dolayısıyla karşımıza hayatın doğru kodları çıkmakta ve Heidegger etiğin alanına yaklaşmış olmaktadır. Ahlakı sadece normatif kurallar olarak düşünmediğimizde bu durumu zihinlerimizde oturtabilmekteyiz. İnsanın ölümle yüzleşmesi ona kendi sınırlarını tanıma imkânı da verir. Potansiyelini, gücünü,

²²⁵ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 11.

²²⁶ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 25.

²²⁷ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 30.

²²⁸ M. Mukadder Yakupoğlu, *Varoluş, Ahlak ve Ölüm* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 92.

²²⁹ Bakınız: Mülk 2, Enbiya 35.

sınırlarını hatırlatarak onun daha farkındalığa sahip olmasına yardımcı olur.²³⁰ Heidegger'in ölümü, Dasein'in varlık minvali olarak ele alması anlaşılır gözükmemektedir.

İnsanda ölümün yaşamla ilişkisinin bir kanıtı ölümsüzlük isteği ile ortaya konulan eylem ve eserlerdir. Yok olma fikri insanın kolay sindirebileceği bir durum değildir. Peki öldükten sonra hiç olma ihtimali varsa bireyin kendisini inşa etme motivasyonu Heidegger'de var mıdır, varsa nerede aranmalıdır? Bu soruyu Heidegger açısından Dasein'in içinde bulunduğu halin, kaygının onu harekete geçirdiği ve bunu vicdan dediği seslenme ile yaptığı şeklinde yorumlamak yanlış olmayacaktır. Bu anlamda Tolstoy'da romanında İvan İlyiç'in hastalığı ile yaşamın anlamını sorduğu "Niçin?" sorusu ve yaşamı olması gerektiği gibi, doğru biçimde yaşayamamış olma ihtimalinin kaygısı vardır.²³¹ Dolayısıyla dikkat çeken bir başka önemli kavram vicdan kavramıdır.

3.1.2. Heidegger'de Vicdan-Ahlak İlişkisi

Heidegger sisteminde vicdan teolojik, ahlaksal bir yapıda ele alınmamıştır. Fakat bu ahlakla ilişkisi olmadığı anlamına da gelmemektedir. Bu ilişkinin doğrudan bir ilişki olması gerekmez. Dolaylı yoldan bir ilişki de bulunabilir mi? Genel anlamda ahlaki olarak iyi ve kötü hakkında içsel bir ses, uyaran olarak düşünebileceğimiz vicdan başka nasıl ele alınabilir? Heidegger vicdan konusunu da ölüm gibi sahici olmak ile ilişkili ele almaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Dasein kendisini herkes içinde kaybettiğinden dolayı ona bir çıkış bulunması gerekmektedir. Vicdan burada devreye girerek Dasein'a kendi olmasının imkânını veren bir seslenme anlamına gelmektedir.²³² Dolayısıyla vicdan, Dasein'ın açılımını sağlar ve ona kendi olma hakkı tanıyan bir seçim sunar. Heidegger'in varlık anlayışında Dasein bir olanaklar çeşitliliğidir. O kendisini ne olmak istiyorsa ona göre seçer. Kendi olanaklarını tasarlaması istenilen bir durumdur. Fakat bir yandan da kendisine verilen herkeslik içindeki tasarımlara uyarak sahiciliğinden vazgeçebilir. Kendini unutup, duymazdan gelebilir. Heidegger vicdanı insana seslenen bir çağrı olarak tanımlar.²³³ Bu çağrıya kulak vererek insan durumunun farkına varmaktadır.

²³⁰ Efil, "Soru Sorma ve Sorgulama Tarzı Olarak Ölüm", 90.

²³¹ L. N. Tolstoy, *İvan İlyiç'in Ölümü*, çev. Mazlum Beyhan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022), 78; Tokat, *Anlam Sorunu*, 26, 60.

²³² Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, 402.

²³³ Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, 404.

Heidegger Dasein'ın kendisini kalabalıklar içinde kaybetmesini istememektedir. Çünkü bu durumda Dasein başkalarına önem atfederek kendisini göz ardı etmektedir. Yapılması gereken öncelikle Dasein'ın kendini keşfetmesidir.²³⁴ Bunun çıkış yolu olarak ise vicdanı konumlandırır. Dasein'in bu çağrısı Tanrı'nın sesi değildir. O halde vicdan kaygılı olan insanın bir tür kendine çağrısıdır.²³⁵

Heidegger vicdanı örneğin Kant gibi pratik akıl yoluyla kullanmak yerine insan varlığının bütün yapısıyla ilişkilendirir. Vicdan; anlama, ruhsal durum ve kaygı ile beraber ele alınır. Vicdan otantik benin düşmüş bene seslenmesidir. Dolayısıyla alışılmış sesler vicdanın sesi değildir. O kalabalıkların sesidir.²³⁶

Heidegger bu konuda çok ilginç bir kavramı daha ele alır. Bu kavram suçluluk\borçluluktur. İlginçtir çünkü ilk bakışta Dasein'ın neye borçlu olacağı akla gelmemektedir. Heidegger suçlu\borçlu olmanın ne demek olduğunu kelimelerin analizinden yola çıkarak ele alır. Ahlaki anlamda suçlu\borçlu olmanın mı kastedildiği ele alınır. Daha sonra vicdanın eksistansiyel anlamdaki yorumuna yer verilerek sahililik ile ilişkisi ortaya konulur. Daha önce Heidegger'in huzuru çok istemediğinden bahsetmiştik. Huzurlu kişi hiçbir borçtan haberdar olmadan yaşamaktadır. Burada kastedilen suçluluk\borçluluk Tanrı'ya ya da ahlaki bir fail olarak diğer insanlara yani herkese duyulan bir sorumluluk anlamında borçlu olmak değildir. Yani bir ödevden dolayı gelmemektedir. Suçluluk borçluluk Dasein'a çağrının suçlu\borçlu olarak seslenmesidir.²³⁷ Heidegger'de suçlu\borçlu olma bir şeyin sonucunda ortaya çıkan olarak anlaşılmanın ötesinde bir zemin anlamında yorumlanmaktadır.

İhtimam göstermeyi Heidegger fırlatılmışlık, tasarım ve düşmüşlük olarak forma sokmaktadır. O sebeple Dasein fırlatılmışlığı içinde şuradadır ve kendini tasarlamalı, kendi zeminini oluşturmalıdır. Bu sebeple suçlu veya borçlu olma ihtimam göstermeyi oluşturur.²³⁸ Dasein kendini önceleyerek var olmalıdır. Görüyoruz ki Heidegger vicdanı ödevler konusunda bizi uyaran, iyi ve kötüyü ayırt etmemize yarayan, bize “pratik” bilgiler sunan klasik vicdan anlamında ele almamıştır. Onun bütün kavramları birbiriyle alakalı ve bir bütünlük içinde olduğundan dolayı tek bir hedefe yöneliktir. Peki ama yine de buradan insanın ne yapabileceğine dair bir şeyler öğrenemez miyiz? Buradan

²³⁴ Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, 404.

²³⁵ Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, 409.

²³⁶ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 133-134.

²³⁷ Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, 418.

²³⁸ Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, 426.

çıkarmamız Heidegger'in ontolojik olarak ele aldığı kavramların pratik bilgiler sunmasa bile bizi eyleme geçirici vurgusudur. Ahlak ise sadece kişilerin diğer kişilerle ilişkisi anlamında dar bir anlamda değil insanın bunun dışında Tanrı ve eşya ile de olan münasebeti anlamında daha geniş ele alınmalıdır. Ahlakın bu dar anlamını zaten hukuk kuralları, gelenek vs. sağlamaktadır. Ama insanın erdem sahibi olmasının dışsal yaptırımlarla değil içsel bir istek duygusu ile yapması asıl olandır. Araştırmamız bu anlamda insanın kendisinden başlanılarak kurulan bir varlık sisteminde hem kendisinin hem de diğer varlıkların yerini tayin etmesinin buna katkı sağlayacağına dair bir düşünceden yola çıkmaktadır. Heidegger aslında insanın el altında olmak dediği nesnelerden farklılığı vurgular ve herkesleşmeye karşı çıkıp insanı evsizlik içinde, kaygı halinde yeniden tasarlamaya iter. Sonuçta bu yolu izleyen Dasein geçmiş yerine şimdi burada var olabilirliğine ve olanaklarına odaklanır. Fakat ölüme doğru varlık olduğunun da unutulmaması gerekmektedir. Onun amacı varoluşu saçma ve trajedi olarak görmeden sahici oluşuna bakışları çevirmektir. Bugün belki de ahlakı teorik kurallar bütünü olmanın ötesinde hayatın içinden ele almanın gerekliliği doğmuştur.

3.2. SARTRE'DA AHLAK

Sartre Heidegger'den farklı olarak ortaya bir ahlak görüşü çıkarmak, ahlakla ilgili sorulara cevap vermek istemiştir. Onun doğrudan bu alanla ilgilendiğini, bir etik düşündüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla ahlakı mesele haline getirmiştir. Hatta *Varlık ve Hiçlik* kitabını ahlaka dair bir sürü cevaplanması gereken soru ile bitirmiştir.

O ahlak üzerine düşüncelerini yine varlık anlayışını temele alarak yapar. İnsanda varoluş özden önce geldiği için insanın iyi erdemini içinde taşıyarak yaratılmasına zıt bir anlayış geliştirir. Ona göre insan şu ya da bu olarak yaratılmamıştır. İnsan adeta boş bir sayfa gibi ne olacağını seçebilen, hiçbir belirlenimin kabul edilmediği bir varoluş ile dünyaya bırakılmıştır. Kendi yükünü omuzlarına almalı, mutlak özgürlük içinde sorumluluğunu icra etmelidir. Peki bu seçim bizde sıkıntı yaratır mı? Sartre *Bulantı* romanında bu sıkıntı ve uçurumun kenarında olma hissini adeta betimlemiştir. Hem Sartre hem Heidegger'in eserlerinde bu iç daralmasını görmekteyiz.

Sartre varlık anlayışında insana biçtiği bu rol gereği Tanrı'ya alan açmamış, ateist bir ahlakın nasıl kurgulandığına dair örnek olmuştur. Tabii ki ateist ahlak Camus, Nietzsche gibi isimler tarafından birçok başka açılardan ele alınmıştır. Örneğin Camus başkaldırı üzerine etik kurarken, Sartre özgürlük üzerine etik kurmuştur. Kaldı ki

Tanrı'ya inanmıyorsak eğer karşımıza ilk gelen problem hayatın anlamı ve doğru yaşamı tesis etme meselesidir.

3.2.1. Sartre'da Özgürlük

Sartre özgürlük meselesine *Varlık ve Hiçlik*'te geniş yer vermiştir. Hem değer hem sorumluluk bağlamında konuyu ele almıştır. Sartre hiçliğin varlıkta bulunmasının insanın aracılığı ile olacağını söyler.²³⁹ Bu da özgürlük ile mümkündür. Yani insan, iç daralması sayesinde kendine yönelir. Kendine yönelen insan dünyaya bırakılmışlığı içinde özgürlüğü ile karşılaşır.

Sartre için bir eylemin bilinçli yapılması gerekir. Sartre özgürlüğü açıklarken bilince başvurmaktadır. Onun determinizme açıkça karşı çıktığı daha ilk baştan anlaşılmaktadır. Bu sebeple sınırsız bir özgürlük anlayışı geliştirir. Onun için insanın özgür olmama şansı yoktur. Bir mahkumiyet olarak düşündüğü bu özgürlükten kaçmak, kurtulmak mümkün değildir.²⁴⁰

Sartre insan özgürlüğünü hiçlikle ilgili ele aldığı için amaçlılık kavramını kabul etmez. Bu amaçların bize özden, toplumdan, Tanrı'dan geldiğini söyler. Dolayısıyla bu eylemin bize verili bir şey olduğunu gösterir. Ona göre bir varlık ne ise o dendiğinde özgürlük ortadan kalkar. Özgürlük insanı kendisini inşa etmesi için zorlayan hiçliktir.²⁴¹ Sartre için insanın varoluşu kendini seçmektir. O istediğinde özgür, istediğinde köle değil her daim özgürdür. Bu anlamda bir özgürlüğü kabul etmemek, insanı yok saymaktır.²⁴² Bu konuda bir romanında Sartre, özgürlüğü hayatın anlamı ile ilişkilendirerek insanın varlığını özgür bir şekilde kendi egemenliğine almazsa yaşamının çok anlamsız olacağını ifade etmiştir.²⁴³

Sartre sadece bu dünya için, yani fırlatıldığımız dünya için imkânlar alanı tanır. Onun için insanın seçim yapması bu dünyada her zaman mümkündür. Sartre için insanın bu dünyasında özgürlük temel kavramdır. Dahası varoluşçular için insanın nereden geldiği önemli değildir, burada bulunan insanın varlığı önemlidir.

Sartre'daki özgürlüğün sınırsızlığından ne anlamalıyız? Çünkü pratikte görülüyor ki insan bazı şeyleri seçemiyor. Ailesini, boyunu, kaybettiği bir uzvunu geri

²³⁹ Sartre, *Varlık Ve Hiçlik*, 68.

²⁴⁰ Sartre, *Varlık Ve Hiçlik*, 530.

²⁴¹ Sartre, *Varlık Ve Hiçlik*, 531.

²⁴² Sartre, *Varlık Ve Hiçlik*, 531.

²⁴³ J. P. Sartre, *Özgürlük Yolları I: Akıl Çağı*, çev. Gülseren Devrim (İstanbul: Can Yayınları, 2023), 23.

kazanmayı... Ya da kendi dışımızdaki koşullara bağlı olarak tabiattan da sıyrılamayız. O halde bu münasebetin açıklanması nasıl olacaktır? Sartre bu itirazların özgürlüğü savunanlar için sarsıcı olmadığını söyler. Ona göre özgürlüğün sonradan karşılaşacağı sınırları biz oluşturuyoruz. İstemeye kendi kendine karar verme anlamında kullanılmaktadır. Özgürlük elde etmekten çok seçim ile ilgilidir.²⁴⁴ Bir şeyi yapabiliyorsam isteme özgürlüğünün bir anlamı olacaktır. İnsan bir sürü şeye sahip olmayı isteyebilir ama tek bir durumu yapabiliyorsa ona hakiki özgür denilebilir mi? Dahası özgürlük sınırsız olunca sorumluluk nasıl anlaşılmalıdır?

3.2.2. Sartre'da Özgürlük-Sorumluluk İlişkisi

Şüphesiz ki bu iki kavram birbiriyle oldukça yakın bir ilişkiye sahiptir. Fakat sorumluluk farklı açılardan düşünülebilir. Kişinin kendine sorumluluğu ile çevresine, topluma sorumluluğu farklıdır. Mesela kişi sadece kendine karşı sorumlu olduğunu iddia ederek başka insanların özgürlüklerini tanımayabilir.

Özgürlük ve sorumluluk konusunda istenilen onların eşit düzlemde ele alınmasıdır. Yani ne kadar özgürsek o kadar sorumlu olmayı talep ederiz. Sartre için insan özgürlüğü mahkumiyet olduğundan dolayı tüm dünyadan ve kendi varoluşundan sorumludur. Bu sorumluluk onda dünyanın ağırlığını omuzlarına almak olarak tanımlanır.²⁴⁵ Hakikaten Tanrı'nın olmadığı bir dünyada kendi haline bırakılan insan için durum gerçekten budur. İslam dini temelinde tevekkül anlayışı bu özgürlük-sorumluluk ilişkisini güzel kuran bir örnektir. İnsan cüz'i iradesiyle seçimler yapar, tedbir alır. Yani sonuçtan ziyade sürecin failidir. Zira dünya açısından sonuçların hiçbir zaman kesin olarak bilgisine varamayız. Evren yasaları için nedensellik olsa da insan için nedenler her zaman beklenen sonuçları doğurmaz. Sonucun istenilen gibi olmamasının verdiği sıkıntı tevekkül ile insanın omuzlarından alınmıştır. Ama Sartre mutlak özgürlükle kendisini ağır bir yükün altına sokmaktan kurtulamamıştır. Bu yük insanın taşıyıp taşıyamayacağı noktasında sıkıntı yaratan bir yükür. Hâlbuki insanlar bu dünyada birbirleriyle iletişim kurarak acı, sevinç gibi duyguları paylaşabilir ve insan, insanın yükünü alabilir. O halde ahlak konusunda sorumluluğu ele alırken sadece kendi hayatımız açısından değil başka insanları da hesaba katarak yol almak daha doğru

²⁴⁴ Sartre, *Varlık Ve Hiçlik*, 575-577.

²⁴⁵ Sartre, *Varlık Ve Hiçlik*, 652.

olacaktır. Öyle ki insan yapısı gereği toplumsal bir varlıktır. Onun toplumsal yönü bir kenara atılamayacak kadar önemlidir.

Sartre diğer insanlarla birlikte yaşadığımız bir dünyada yaptığımız seçimlerin diğer insanları da etkilediğini söyler. Çünkü kişinin seçimleri aynı zamanda başkasını da seçmektir. Yani sorumluluğu genişleterek başkalarının seçimlerinden de sorumlu olduğumuzu ifade eder.²⁴⁶ Fakat Sartre'ın bu düşüncesinin ne şekilde uygulanabilir olduğu, nereye oturduğu belirsiz görünmektedir.

Görülüyor ki Sartre için özgürlük bireyin bir özelliği olmaktan çok varoluş halidir. Onun ontolojik sahada özgürlüğü ele alışı bu minvalde klasik etikte ele alınan konumundan farklıdır. Ona göre özgürlük bizatihi yaşayışın ve etiğin merkezindedir. Bu durumda özgürlüğün nasıl bir değer olacağı meselesi ele alınmalıdır. Sartre tüm felsefesi boyunca insana özgürlüğünü kazandırmaya çalışmıştır. Bilindiği üzere onun için insana verilmiş bir öz yoktur. O neye yönelirse o olmaktadır. Dolayısıyla da insan kendi özünü toplumu da düşünerek kendisi oluşturmaya çalışmalıdır. Sartre'ın sisteminde insana yol gösterici kurallar manzumesi yoktur. O kendi değerlerini kendisi oluşturmalıdır. Bu şekilde ontolojik bir yol alışı ucu etik alana da yönelmiş durumdadır.²⁴⁷ Fakat burada ontolojik alan ile etik alanın ilişkisinin kurgulanması önemlidir. Sartre'da ontolojik alanın baskınlığı ile özgürlüğün zorunluluk olarak anlaşılması onun değer olamayacağı eleştirisinin yapılmasına sebep olmuştur. Özgürlüğün sorumluluğu getirdiği düşünüldüğünde işe başka kişilerin katılması da gerekmektedir. Ama Sartre'da bu karşılıklı ilişki bir bağlanma durumuna ulaşmamıştır. Bu bağlanmanın işin içine katılmasıyla özgürlük değer haline gelebilir. Sonuçta ontolojik alan ile etik alanın ilişkisi de doğru zemine oturmuş olacaktır.²⁴⁸

Sartre'ın varlık görüşlerinde gördüğümüz üzere Tanrı hakkındaki düşünceleri Tanrı varsa insanın özgürlüğünün tehdit altında olduğu fikrinden yola çıkmıştı. Sartre'ın bu inancı daha en baştan izahı yapılmış, temellendirilmiş bir düşünce değildir. Ona getirebileceğimiz en köklü eleştiri budur. Çünkü bu çıkarım zorunlu bir çıkarım olmakla birlikte içerisinde psikolojik durumlar da barındıran, aksinin birçok farklı kişi tarafından iddia edildiği düşüncedir. Bir kere en temelde özgürlükten ne anladığımız farklılık arz

²⁴⁶ Vedat Çelebi, "Jean Paul Sartre'in Varoluşçuluk Düşüncesi" *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 4/2 (Aralık 2014), 67.

²⁴⁷ Kenan Gürsoy, "Özgürlük Tek Başına Değer Olabilir Mi?" *Bilgi ve Değer*, ed. Şahabettin Yalçın (Ankara: Fol Yayınları, 2020), 257-258.

²⁴⁸ Gürsoy, "Özgürlük Tek Başına Değer Olabilir Mi?", 260-262.

eder. Ama mesele ahlak ise Tanrı inancı engel değil ahlakı destekleyici unsurdur. Özgürlük ile kastedilen kötü durumları da örneğin; cinayet gibi buna hukuk bile karşı çıkacak her halükarda insanın özgürlüğü kısıtlanmış olacaktır. Özgürlük, başka insanlarla karşılaştığımız her durumda onları da düşünmek adına sınırları gerektirecektir. Bu fikre bir de başka açıdan bakacak olursak Sartre için Tanrı insana bir öz belirlemiştir ve bu sayede insan özgür değildir. Ancak kendi özünü kendisi oluşturursa özgür olacaktır. Sartre'ın karşı çıktığı bize verilen bir insan doğasının olduğu fikridir. Bu anlayışı ele alırsak; Tanrı'nın verdiği özün mahkûmiyet olduğu düşünüldüğünde Sartre ile kendi özünü bulan insan da sonuçta yine mahkûmiyete düşecektir. Çünkü Sartre için bilindiği üzere insan özgürlüğe atılmıştır.

Sartre'ın dini ve Tanrı'yı reddederken bunun kendi dönemi için geçerli olduğu ve o dönemin anlayışına karşı çıktığı, kendi özel hayatındaki olumsuzlukların da etkisinde kaldığı unutulmamalıdır. Yoksa dinlerin ahlakı tekellerine almadan ahlak adına ortaya koyduğu başarılar göz ardı edilmemelidir. Buna karşın Sartre gibi Tanrı'yı ahlak adına reddederek, insanı özgür kılan filozoflar Tanrı'yı reddettiğinde bulantı içinde, iç daralması yaşayan insana çıkış yolu bulamamış; insanın mutluluğunu ve huzurunu ta anlamıyla tesis edememiştir. Bununla beraber ahlaki kötülükler, Sartre gibi Tanrı'yı reddeden ya da benimsemeyen toplumlarda da vardır.²⁴⁹

Camus'nün felsefesinde daha önce gördüğümüz üzere Tanrı inancı, felsefi bir intihar olarak insana umut vaat etmekteydi. O halde insan umutsuz yaşamak yerine her hâlükârda ölecekse dünyayı önemsemeyi bırakmamak şartıyla umutla yaşaması umutsuz yaşamasından daha iyidir. Tanrı inancının çıkar değil samimiyet, sadakat içermesi bir yana bu anlayış bir nevi bahis teorisi gibi mevcut dünyada mutluluk adına Tanrı'ya inanılmalıdır şeklinde düşünülebilir. Tanrı inancı ahiret için daha faydalı olacaksa bu dünya için de faydalı olacaktır. Tek bir hayat şansımız varsa ve bu Camus gibi Tanrı inancı ile umut doluyorsa Tanrı'yı kabul ederek en azından bunu umutlu şekilde geçirmek, Tanrı yoksa bile daha mantıklı olacaktır.

Sartre, Camus, Nietzsche gibi ahlaki bir gerekçe ile Tanrı'yı reddedenlerin seslenişi bunalım halindeki insandır. İspat ve ikna etmek onların uzun uzun yaptığı bir şey değildir. Bu düşünceleri onları aşırılıklara götürmektedir. İnsan için bu aşırılıkları seçmek zorunluluk arz etmemektedir. İnsan söz konusu olduğunda katı bir öz anlayışı

²⁴⁹ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 105.

ile onun başıboşluğu arasında seçim yapmak yerine orta yolu bulmak mümkündür.²⁵⁰ Dolayısıyla Sartre hürriyet anlayışını temellendirecek felsefi bir zemin oluşturmakta başarısız olduğu için ateizmini de temellendirmekte başarısız olmuştur.²⁵¹

Sartre adına değerlendirebileceğimiz eleştirilerden bazıları da ateistlerin kendilerinden gelmektedir. Bir felsefeci olan J. C. A. Gaskin'e göre bu anlamda Tanrı'nın reddedilmesi de meseleleri halletmemiştir. Onun için seküler ahlakı savunan ve yerine yeni bir anlayış geliştiremeyen toplumlar tutarsızlığa düşmüştür. Çünkü ahlak bir otoriteyi gerekli kılmaktadır.²⁵² Ayrıca eklemek gerekir ki, Tanrı adına yapıldığı söylenmiş olsa bile insanlardan kaynaklanan olumsuzlukların Tanrı'ya atfedilmesi bir çeşit haksızlıktır.²⁵³

Son olarak Sartre *Varlık ve Hiçlik* kitabını bir dizi ahlaki meseleyle ve bunları müstakil bir eserde ele alma düşüncesiyle sonlandırır. Ona göre ontolojiden, insana ne yapıp edeceğini söyleyecek ahlaki buyruklar çıkarmak olası değildir. Ontoloji sadece etik alanın kurgulanması için fikir vermektedir.²⁵⁴ Buradan yola çıkarak ahlaki fail Sartre açısından değerlerin kaynağı olduğunu unutmamalıdır.

3.3. CAMUS'DE AHLAK

Camus'nün varlık anlayışından çıkardığımız ahlak anlayışında dayanışma, başkaldırı, sorumluluk ön plana çıkan kavramlardır. *Veba* adlı eserinde insanın bulunduğu yalnızlıktan dayanışma ile çıkacağını anlatmıştır. Aslında Camus'nün felsefesi hayatın anlamı üzerine odaklanmıştır. Onun için felsefenin tek konusu hayatın yaşanmaya değip değmeyeceği meselesidir. Eğer hayat yaşanacaksa ve Tanrı yoksa nasıl yaşanması gerektiğine cevap bulma amaçlanmıştır.²⁵⁵

Camus'ye göre dinler ahlak dersi vermemelidir. Bu konuda şöyle der: *“İnanın bana, dinler ahlak dersi vermeye kalkıştıkları ve birtakım emirler yağdırdıkları andan itibaren yanılırlar. Suçlamak ve cezalandırmak için Tanrı şart değildir. Bizim yardımımızla, benzerlerimiz bunun için yeterli.”*²⁵⁶ Anlaşıldığı üzere Camus din-ahlak ilişkisine dair olumsuz tutum içerisindedir.

²⁵⁰ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 219.

²⁵¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 222.

²⁵² Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 105-106.

²⁵³ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 172.

²⁵⁴ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 732.

²⁵⁵ Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 452.

²⁵⁶ Camus, *Düşüş*, 77.

Camus'ye göre insan saçma ile dört farklı durumda karşılaşır. İlk hayatın tekdüzeliğini ile insan kendini sorgular. Sonra zaman hızla geçmektedir ve ölüm devreye girer. Son olarak insanın yabancılaşmış ve kimsesizlik duymasındır. Ve insan bu durumun kaçınılmaz bir sonucu olarak kendisini kendisine bile yabancı hisseder.²⁵⁷ Camus bu yabancılık durumunu farklı yerlerde dile getirmiştir.

Öyle anlaşıyor ki Camus'nün insana bakışı ile ahlak anlayışı şekillenmiştir. Ayrıca bunların modern dönemde ve Tanrı'nın yokluğu ile açılan nihilizm kapılarının bir sonucu olduğu açıktır.²⁵⁸ Camus'nün anlayışına göre insanlar bir kahraman gibi başkaldırmalı ve bu şekilde dünyada erdemle yaşamalıdır.²⁵⁹ Peki Camus için başkaldırı nasıl tanımlanır? Hayatın değeri nasıl tesis edilebilir?

3.3.1. Camus'de Ölüm ve Hayatın Değeri

Camus için yaşamak kolay değildir. Yaşam içinde birçok zorlukları barındırırken aynı zamanda alışkanlıklardan oluşur. Bu alışkanlıklar ona hayatı sorgulatar. Ne için yaşıyorum ve bunca çaba ne için düşüncesi insanı kuşatır.²⁶⁰ O ölüm konusunda daha çok intihar üzerinde durur. İnsan hayatı yaşamalı mıdır yoksa hayatına son mu vermelidir? Camus intihar konusunu toplumsal bir olay olarak değil bireysel olarak hayatın değeri ile ilgili olarak ele alır.²⁶¹ Yani bu mesele insanın kendi içinde halletmesi gereken bir meseledir. Hayatın anlamını bulmaya dair bir sorgulamadır. İnsan hayatın değerini başka bir yaşam umudunda aramamalıdır. Bu yaşamlarımıza yapılan haksızlıktır.²⁶² İnsan zamanın ürünüdür. Zamanın geçmesi dünyanın tüm büyüsünü yitirmesine yol açar. Buna rağmen insanın yaşama tutunması şaşırtıcı bir durumdur.²⁶³

Camus için hayatın insan dışında bir anlamı olmamalıdır. Eğer bir anlam varsa bu insanın kendisinde aranmalıdır. Aksine Camus hayatın anlamını hiç bilemeyeceğimizi, öğrenmenin de kolay olmadığını söyler.²⁶⁴ Dolayısıyla yapılması gereken şey uyumsuz yaşamaktır. Hatta Camus işi biraz daha ileri götürerek yaşamın

²⁵⁷ Cevizci, *Etik-Ahlak*, 455-457; Gündoğan, *Albert Camus*, 71-72.

²⁵⁸ Cevizci, *Etik-Ahlak*, 458.

²⁵⁹ Cevizci, *Etik-Ahlak*, 463.

²⁶⁰ Camus, *Sisifos Söyleni*, 17.

²⁶¹ Camus, *Sisifos Söyleni*, 16.

²⁶² Camus, *Sisifos Söyleni*, 19.

²⁶³ Camus, *Sisifos Söyleni*, 25- 26.

²⁶⁴ Camus, *Sisifos Söyleni*, 56.

ne kadar anlamı yoksa o kadar iyi yaşanır. Yazgıyı benimseyerek, uyumsuzu uzaklaştırmadan yaşamak gerekir.²⁶⁵

Camus ölüm olgusundan şu sonuçları çıkarır: Başkaldırı, özgürlük ve tutku.²⁶⁶ İntihar bu sebeple Camus tarafından tercih edilen bir şey değildir. Bir vazgeçiş şekli olarak intihar yanılgıdır, kişinin kendisini tüketmesidir.²⁶⁷ Camus'nün bir öte dünya fikri, ölümsüz hayat fikri olmadığı için ölüm yok olmaaktır. Ölümün bir anlamı olmadığını ve insanları haklı çıkaracak bir durum olduğunu vurgulamıştır.²⁶⁸ Ve insan hayatın imkânlarını bu bilinçle tüketmelidir. Bu noktada özgürlük fikri akla gelmektedir.

3.3.2. Camus'de Başkaldırı ve Özgürlük

Camus özgürlük meselesi ile ilgilenmediğini ifade etmiştir. Onun için kendinde özgürlüğü deneyimlemek daha önemlidir. Dolayısıyla Sartre'da olduğu gibi Camus için de hemen hemen aynı noktaya çıkmaktadır. Fark şu ki Camus özgürlük üzerinde Sartre kadar durmaz. Onun daha çok üzerinde durduğu konu kötülük sorunudur. Onun için işkencelerle ve savaşlarla geçen bir Avrupa'ya şahit olan nesilden iyimser olmak talep edilmemelidir.²⁶⁹ Kendi neslinin durumunu değerlendirir. Bu değerlendirmeleriyle hem ideolojilerin, hem dinin, hem aklı yüceltmenin insanı getirdiği noktaya vurgu yapılmaktadır.²⁷⁰

Camus özgürlük için tek bildiği özgürlüğün düşünce ve eylem özgürlüğü olduğunu söyler. Aslında onun için ölüm gibi bir gerçek varken insanın tam anlamıyla özgürlüğünden bahsedilemez.²⁷¹ Böyle bir özgürlükte doğru olan en iyi yaşam değil, en çok yaşam tecrübesine ulaşmaktır. Camus için ahlak onun ifadesiyle “*Bir insanın ahlakı, değer sıralaması ancak biriktirdiği deneyimlerin niceliği ve çeşitliliğiyle bir anlam taşıyabilir.*”²⁷² Onun için uyumsuz insan açısından ahlak bir tecrübeler biriktirme ahlakı olabilir ancak. Bu ahlakın klasik ahlak tanımlarının tam tersi olduğu ve ahlakın var olma amacı olan iyiyi tesis etmeye dair hiçbir kaygı taşımadığını söylemek yanlış

²⁶⁵ Camus, *Sisifos Söyleni*, 58.

²⁶⁶ Camus, *Sisifos Söyleni*, 67.

²⁶⁷ Camus, *Sisifos Söyleni*, 60.

²⁶⁸ Albert Camus, *Veba*, çev. Nedret Tanyolaç Öztokat (İstanbul: Can Yayınları, 2021), 125.

²⁶⁹ Albert Camus, *Yaratma Tehlikesi*, çev. Alper Bakım (İstanbul: Can Yayınları, 2021), 16.

²⁷⁰ Camus, *Yaratma Tehlikesi*, 16-17.

²⁷¹ Camus, *Sisifos Söyleni*, 61-62.

²⁷² Camus, *Sisifos Söyleni*, 65.

olmaz. Camus bu anlayışını Don Juan, aktör, fatih, sanatçı karakteri ile örneklendirmiştir. Bu karakterlerin hepsi hayatta çabalamaya ve mücadele etmeye önem vermişlerdir. Camus aşırı örnekleri seçtiğini ifade ederek ahlak ya da yargı ortaya koymak yerine sadece yaşama yolu gösterdiğini ifade etmiştir.²⁷³ Camus'un kaygısı unutulmuş ve yadsınan bireye değerini geri vermeye çalışmaktır. Onu ufalayan dünya karşısında bireyin kurtarıcısı olduğunu savunmuştur.²⁷⁴ Camus aslında sadece bireyin değil bu hayatın yadsınmasını, başka bir hayat umuduyla hayatın değerinin düşürülmesine tepki göstermektedir. Başkaldırdığı durum çağının bu anlayışıdır. Tepkisi yerinde olmakla birlikte ortaya koyduğu yaşam felsefesinin bir toplumun inşası adına ne ölçüde başarı sağlayabileceği tartışmalıdır. Onun için birey hayatın sorumluluğunu eline almak yerine kendisine hazır birtakım kurallar verilmesini talep etmektedir.²⁷⁵ Heidegger için de ifade ettiğimiz gibi bu filozofların ahlak adına önemi ahlak kuralları sunmasından ziyade bize ahlakın geldiği yeri göstermesi, Tanrısız sübjektif ahlak hakkında fikir vermesi, yaşamda bireye olan vurguları ile değerlendirilmelidir.

Camus için başkaldırı farklı şekillerde gelişim göstererek ilerlemiştir. Bireysel başkaldırı olabileceği gibi *Veba* eserinde gösterdiği üzere toplumsal başkaldırı da mümkündür. Camus tarif ettiği yabancı insanın bu bakış açısıyla nerelere gidebileceğini öngördüğü için nihilizme giden ahlaki boşluğu doldurmak niyetiyle başkaldırma kavramına yönelmiş ve yaşama kuralı belirlemek istemiştir.²⁷⁶ Peki tam olarak başkaldırılan nedir? Başkaldırılan şey haksızlıktır. Dolayısıyla başkaldırma adalet temeliyle ortaya çıkan bir değer olarak kötülüğe, adaletsizliğe karşı başkaldırmadır. Başkaldırma tüm değerlere karşı bir başkaldırı ve değerlerin reddi değildir. Bu sebeple nihilizmden ayrılır.²⁷⁷ Başkaldırma insanı eyleme çağıran bir şeydir. Bu noktada Camus'nün bireysellikten toplumsal dayanışmaya geçişini de anlamlandırabiliyoruz. Çünkü başkaldırarak değer oluşturmak diğer insanların yardımını gerektirebilir, ortak bir amaçla insanlık özü yakalamaya çalışılır. Çünkü acı tüm insanlar adına ortaktır. Burada Camus genel özü kabul etmesi sebebiyle varoluşçuluktan ayrılır.²⁷⁸

²⁷³ Camus, *Sisifos Söyleni*, 94.

²⁷⁴ Camus, *Sisifos Söyleni*, 90.

²⁷⁵ Camus, *Sisifos Söyleni*, 112.

²⁷⁶ Gündoğan, *Albert Camus*, 136.

²⁷⁷ Gündoğan, *Albert Camus*, 138-139.

²⁷⁸ Gündoğan, *Albert Camus*, 141.

Başkaldırı kavramı Camus için farklı eserlerinde gördüğümüz üzere temel bir kavramdır. Bu başkaldırı en başta belki de çağına bir başkaldırıdır. Çünkü o *Başkaldıran İnsan* denemesini çağı anlama çabası olarak değerlendirir. Birçok insanı yerinden eden, öldüren bir çağın ele alınması gerektiğini ifade etmektedir.²⁷⁹ Burada karşısında insanın yalnızlığı, görmezden gelinmesi ve kitleleri sürükleyiciliği ile çağını betimlemektedir.²⁸⁰

Camus başkaldırını doğaötesi ve tarihsel başkaldırı olmak üzere iki farklı şekilde ele alır.²⁸¹ Doğaötesi başkaldırı Camus'un daha çok Tanrı ve kötülük problemi gibi konuları ele aldığı metafizik bir incelemedir. Çünkü doğaüstü başkaldırı insanın kendisi olarak bütün evrenin karşısında durmasıdır.²⁸² Dolayısıyla Tanrı ile karşılaşılır. Camus burada Nietzsche'nin görüşlerini ele alarak ondan etkilendiğini göstermiş olmaktadır. Aslında ele aldığımız filozofların tümünün arka planında bir şekilde Nietzsche unsurları ya da onun felsefesinin sorunları mutlaka bulunur. Kendi eserlerinde Nietzsche'ye yaptıkları atıflar bunun en temel göstergesidir.

Camus insanın Tanrı'ya hınç duyduğu için Tanrı'nın yerine geçmeye, yaşam ve ölümü eline almaya çalıştığına değinmiştir.²⁸³ Tarihsel başkaldırı daha çok bununla alakalıdır. Heidegger Nietzsche'den gelen bu durumu değerlendirerek Tanrı'nın yerinin hep boş kalacağını söylemiştir. Tanrısız insanın durumunun zorluğunu görmüştür.²⁸⁴

Tarihsel başkaldırı ile Camus devrimleri ele almaktadır. Hatta daha sonra o, başkaldırının devrim ile farklarını da ortaya koyacaktır. Camus insanın olmadığı varlığı meydana çıkarmak adına öldürmek yerine, olduğumuz halimizi yaratmayı ve yaşatmayı teklif eder.²⁸⁵ Çünkü yaşamak başlı başına bir değer ifade eder.²⁸⁶ Dolayısıyla Camus'nün sanata geçişi burada aranmalıdır. Onun için başkaldırı aynı zamanda sanatsal bir gerekliliktir.²⁸⁷ Camus başkaldırıdan sanata bu anlayış ile geçmiştir. Sanat toplum adına bir ifade aracı olarak başkaldırmanın bir yoludur. Peki Camus için başkaldırma nasıl bir değer ifade edebilir?

²⁷⁹ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2015), 13.

²⁸⁰ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 17.

²⁸¹ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 20.

²⁸² Camus, *Başkaldıran İnsan*, 37.

²⁸³ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 288.

²⁸⁴ Büyük, *Tanrısız Ahlak*, 117.

²⁸⁵ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 295.

²⁸⁶ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 18.

²⁸⁷ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 301.

3.3.3. Camus'de Başkaldırı ve Değer

Camus öncelikle her başkaldırının bir değer yargısı isteğini içinde taşıdığını, başkaldırılarak her hayır cevabının başka yerden bir evete açık olduğunu söylemektedir.²⁸⁸ Öyle anlaşıyor ki Camus açısından başkaldırı, değiştirilmek gereğinden dolayı yeni bir şeyler ortaya koyma isteğinin bir ifadesidir. Bireyi aşan böyle bir amaç tüm varlıklar için başkaldırıdır. Hatta Camus bunun bir görev olduğunu ima ederek başımıza bir şey gelmiyor olsa bile yazgıların özdeşleştirilmesi sebebiyle başkalarının sıkıntılarından da doğabileceğini vurgular. Onun için mesele artık insanlar adına değer oluşturma meselesidir. Bunu “*Başkaldırıda, insan başkasında kendi kendini aşar.*” diyerek özetlemiştir.²⁸⁹ Bu anlamdaki bir başkaldırı onun açısından olumlu anlama tekabül etmektedir. Fakat toplumların değişkenliğini göz önünde bulundurarak başkaldırının kendi toplumu içinde anlam taşıyacağını ifade etmiştir. Ve kısaca başkaldırının getirdiği soru ile Camus kutsal ve mevcut değerlerin ötesinde bir davranış kuralı aramış, kutsalın evreni ile başkaldırının evreninin farklı olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁰ Nihayetinde o aradığı kuralı “*Başkaldırıyoruz, o halde varız*”²⁹¹ şeklinde cogitoya referansla ifade etmiştir. Camus’nün burada insanlık adına ortaya koyduğu ilke yine de mutlak değerler olduğu anlamına gelmez. Çünkü hayatın tümüne, tüm toplumlara uygulanacak bir şey olabileceği tartışılır. Amaçları birbirinden farklı birçok toplum vardır. Camus’nün bu düşüncesi ahlak adına bir sistem olmaktan ziyade ahlak adına bir yöntem olarak yorumlanabilir.

Camus’nün başkaldırı etiği akıllara Nurettin Topçu’nun isyan ahlakını getirir. En başta Tanrı hakkındaki düşünceleriyle birbirinden ayrılan bu iki isim için başkaldırı ve isyanın amacı farklı olabilir fakat ortak olan başkaldırının vurgulanmış ve bir yöntem olarak benimsenmiş olmasıdır. Nurettin Topçu için isyana dayalı ahlak özgürlük temelinde kişinin hem kendi nefesine hem de toplumsal boyun eğmelere karşı Tanrı’nın yolundan gitmeye dair bir eylemdir.²⁹² Camus’de ise Tanrı’ya karşı yine özgürlük temelinde bir insanlık dayanışmasını hedefleyen bir harekettir. Her ikisi için de isyan

²⁸⁸ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 23-24.

²⁸⁹ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 26-27.

²⁹⁰ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 30-32.

²⁹¹ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 33.

²⁹² Ebru Öner, “Nurettin Topçu Ve Albert Camus’de Âhlak: İsyân/Başkaldırı Âhlakı”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (Nisan 2016), 60.

evrenseli hedefleyen amaç uğruna yapılmaktadır.²⁹³ Öte yandan Camus açısından bu ahlakın her toplum için geçerli olmaması, sürekli başkaldırılacak bir neden bulunmaması, başkaldırının istenilen şekliyle yapılamama ihtimali böyle bir ahlak anlayışının başarısını etkileyebileceği kanısındayız. Buradan yola çıkarak bu ahlakın sistemli, iyi yaşamı tesis edebilecek, evrensel nitelikte bir ahlak olmadığı ifade edilebilir.



²⁹³ Öner, “Nurettin Topçu Ve Albert Camus’de Âhlak”, 60.

SONUÇ

Çalışma boyunca varlık-ahlak ilişkisinin sıkı bir ilişki olduğu görülmüş olup, bunun doğru korelasyon ile kurulursa doğru sonuçlara ulaşmamızı sağlayacağı, varlık temelli daha da önemlisi insanın varoluşuna bina edilen Tanrısız ahlakın teist olmayan varoluşçular için evrensel nitelikte olamayacağı ortaya çıkmıştır. Bu ahlak anlayışı insanı varoluş üzerine dayandırmasıyla keyfiyete kaçacağı konusunda eleştirilmiştir. Öncelikle varoluşçulukta insanı nesneleştiren, özgürlüğünü elinden alan her dönem ve çağa, ideolojilere toptan tepki vardır. Öte yandan onların kavramları tepki gösterdikleri Orta Çağın kavramlarıdır. Suçluluk, borçluluk, düşmüşlük gibi ele aldıkları kavramlar yaşadıkları dönemden her ne kadar eleştirseler de onlardan etkilendiklerini ortaya koymaktadır.

Bütün anlama çabaları aslında insanın kendi hayatını anlamlandırma ve bir amaç tayin etme sürecidir. Nereden geldiği, neden burada olduğu, neden yok değil de var olduğu yüzyıllardır insanı meşgul eden sorulardır. Öyle ki durum dünya savaşı gibi sıkıntılı süreçlerde kendisini daha da etkin olarak göstermektedir. Demek oluyor ki varlık felsefesinin temeli insanın bu kendini arayışıdır. Varoluşçuluğun bu çabaya vurgusu çok isabetli görünmektedir.

Sartre ve Heidegger felsefelerinin özgün tarafları bulunmakla beraber yer yer uyumluluk bazen ise karşıtlık oluşturduğu söylenebilir. Sartre'ın Heidegger'den etkilendiği noktalar dikkat çekmektedir. Fakat Sartre için dünya anlamından yoksun iken Heidegger için ölüme doğru varlığın hayatını anlamlandırması gerekir. Öyle anlaşıyor ki her ikisi de insanın psikolojik durumunu iyi analiz etmişlerdir. Sonuç olarak psikolojik analiz boyutunda mı kalmışlar yoksa insana pratik bir yol çizmişler mi düşündüren bir noktadır. Ahlaklı olmalıyım ama ne uğruna sorusu bu iki filozof açısından net olmayan konular olarak ileri sürülebilir. Heidegger sahici insanı örneklerle net olarak ortaya koyamamış ve kendisi de geç dönem felsefesinde dönüşüme (kehre) uğramıştır. Camus bir ahlak kişisi olarak örnek gösterir. Fakat bu ahlak kişisi yani Sisifos, ahlak adına bize ne söyler tam belirlenmiş değildir. Şurası nettir ki bu filozofların ahlak anlayışı bir iyi-kötü anlayışından ziyade değere odaklanan yapıdadır ve klasik ahlak anlayışlarından farklıdır. Onların ahlak anlayışlarında iyi ve kötü kavramları yoktur. Bu durumun Tanrısızlıkla alakalı olduğu çıkarımı yapılabilir. Oysa

teist dinlerin peygamber ile ulaşılmak istenen insan profilini pratikte göstermesi açısından bu eksikliği doldurduğu kanısındayız.

Ahlak her durumda insanın diğer insanlarla ilişkisine dair bir şeyler söylemek durumundadır. Ele aldığımız filozoflar *başkası* olgusuna bir şekilde yer vermekle beraber bu konuya çok eğildikleri söylenemez. Filozoflarımız teorikte bulanık, eksikleri olan ahlak anlayışı geliştirmişlerdir. Ahlaki müeyyide, ahlaki motivasyon unsurları bu eksikliklerdendir. Genel anlamda bir ahlaki sistemden beklentimiz toplumu işe katması, ölçütlerimizin olması, pratikte de uygulanabilir olması, ontolojik sağlam zemine oturması, bireyin içsel olarak benimsemesine olanak sağlaması gibi koşulların teist olmayan varoluşçularda bütünlükçü olarak başarı sağlanamadığını görüyoruz. Onlara hak verdiğimiz nokta bireyi ele almalarıyla değerlerin hazır verili olsa da olmasa da iç dünyamızdaki önemine işaret etmeleridir.

Eksik olarak değerlendirebileceğimiz bir nokta ise başkaları bile tam olarak esaslıca ele alınmamışken evren ile ilişkinin de atlanmış olmasıdır. Oysa baktığımızda kutsal kitaplar bu konuda detaylı izahat sunmaktadır. Vardığımız sonuç itibariyle bu filozoflarda çok fazla bireysele vurgu vardır. Bu durum diğer unsurları gölgede bırakmıştır. En nihayetinde ahlak filozofu olmamaları bu durumu açıklamamızı sağlayabilir. Onların tek odaklandıkları içinde bulunduğu çağın durumu ve problemleridir. Onlar açısından bir fiile iyi ya da kötü demenin evrensel ölçütü yoktur. Klasik ahlak anlayışına göre farklı anlatılar ve temalar görülmektedir.

Birçok farklı özellikte insan vardır. Her birinin öznelliği farklıdır. İnsana bu denli öznel yaklaşıldığında modern sıkıntılara çözüm bulunabilmenin zorluğu ortadadır. Yoksa insan, Tanrısız bir dünyada daha çok sıkıntının altına girmektedir. Aslında Sartre'a getirilebilecek en büyük eleştiri Tanrı varsa insanın özgür olamayacağı noktasındaki ön kabullüyle hareket etmesidir. Çünkü mesele Tanrı'nın olup olmamasından ziyade O'nun dünya ile ilişkisini doğru konumlandırmaktır. Tanrı'nın bir öz vermiş olması, her şeyi biliyor olması, insanın içine iyi erdemler koyması insanın özgür olmadığı anlamına gelmez. Tanrı'ya inanan bir insan da sahici varoluş gösterebilir. Nitekim Kierkegaard Sartre'a karşıt olarak insanın özgürlüğünü savunmuştur.

Ahlakın insan varlığı boyunca bu denli mesele olmasının altında öylesine bir davranışı aramak değil doğru davranışı aramak yatmaktadır. Ahlak deyince çoğunluğun

aklına iyi arayışı gelmektedir. Anlam ise hayat için kurucu unsurdur. Hayat kadar ölüm de insan için önemlidir. Ve Heidegger'in deyimiyle bizi bu evsizlikten, insanın bulunduğu bu durumdan ancak Tanrı kurtarabilir. Fakat doğru konumlandırılmış Tanrı ile.

Kaygı, bulantıya benzer iç sıkılması, bırakılmışlık, yabancılaşmışlık, düşmüşlük hepsinde ortak noktalardır. Heidegger ölümü ve otantikliği, Sartre özgürlüğü, Camus ise absürt ve dayanışmayı ön plana çıkarır. Heidegger açısından dünya anlamlıdır fakat Sartre ve Camus için hayat saçma olduğu bilinci ile yaşanmalıdır. Yaşadıkları dönemdeki savaşlar ve kendi hayatlarında yolunda gitmeyen durumlar onların felsefesinin karamsar bir yapıda olmasında etkilidir. Kendilerinden önceki dönemin nihilizme kapı açması, Tanrı hakkındaki yanlış kabüller felsefi anlayışlarında başrol olmuştur. Çözüm yolları bizim açımızdan kabul edilebilir olmamakla; yanlış olan noktaların tespiti, Tanrısız insanın tasviri noktasında ses getirmişlerdir. Anlam-ahlak-varlık ilişkisi bu minvalde bir çerçeveye oturmuştur. Her üç filozofumuzun da felsefesi insanı bireysel veya toplu harekete geçirmek isteyen eylem felsefeleridir. İnsanın içsel bir tefekkürünün farklı bakış açıları ile yorumlanmış şekilleridir.

Teist olmayan varoluşçuların varlık temelli ahlak anlayışları bize varlığın kurucu unsur olduğunu, varlığın her şeyle bağının bulunduğunu göstermektedir. Onlar, varlıklar arasında bu bağın unutulmasının vehim sonuçları ile karşılaşılan bir çağda, yaşamak adına amaçları kendi toplumlarını değerlendirmek olan çözüm yolları sunmuşlardır. Bu durum günümüz ahlaki çıkmazına eleştirilerinin yerinde olmasıyla katkı sağlayabilir. Filozoflarımızın ahlak anlayışlarının tamamıyla uygulanabilirliği mümkün olmasa bile seçimlerimizde başka insanları da seçtiğimizi, toplumdan sorumlu olduğumuzu hatırlatması dikkate değer noktalardır.

Son olarak bu filozofların ahlak anlayışlarının alt planından din felsefesinin temel konuları olan kötülük problemi, Tanrı'nın sıfatları, iman- bilgi ilişkisi, Tanrı'nın gizliliği gibi tartışılacak pek çok problem çıkmaktadır. Bu da bizi din felsefesinin bütüncül yapısını görmeye götürmektedir. Ulaşılan sonuç itibarıyla teist olmayan varoluşçu ahlak insan temellidir, belli insanlara hitap eden bir yapıdadır, ahlakın kaynağı meselesini çözememiştir, özgürlüğe vurgusu nettir, diğer insanlarla ilişkimize dair toparlayıcı görüşler ortaya koymaz, sistemli bir ahlak anlayışından ziyade değer temelli etik anlayışlardır.

Nasıl yaşamalıyım sorusunu temellendirmek o kadar kolay bir iş değildir. İşin felsefi boyutunda inanan insanın psikolojisini konuşmak ile dinin buyruklarını konuşmak; hangi dinin Tanrı'sını ele aldığımızı belirlemek; ahlakın teorik boyutu ile pratik boyutunu ayırt etmek; eğitim, aile terbiyesi, gelenek gibi değişken faktörleri göz önünde bulundurmak yanlış veya peşin hükümlü sonuçlara ulaşmamızı engelleyecektir. Sartre ve Camus'nün Tanrı yoksa evrensel ahlakın da olamayacağını söylemeleriyle nesnel ahlakı savunan ateistlere bir noktada ters düşmüşlerdir. Onlar Tanrı olmadan da evrensel ahlakı savunan ateistlerle zıtlık içindedir.

Çalışmamızda filozofların eserlerinin zor olmasıyla ortaya çıkan, eksiklik olarak değerlendirebileceğimiz; onlarla hesaplaşanlara tam yer verilememesi, filozofların ana konularına eğildiğimiz için tüm konularına bakmanın mümkün olmaması, etik-politika ve etik-sanat ilişkisine yer verilmesi gibi konuların başka çalışmalarda ele alınabileceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Taha. *Seküler Ahlakın Sefaleti: İlahi Emanet Paradigmasının Seküler Ahlak Eleştirisi*. çev. Soner Gündüzöz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe Akımları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Armstrong, Walter Sinnott. *Tanrısız Ahlak*. çev. Atilla Tuygan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Aydeniz, Hüsnü. *Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Bartley III, William Warren. *Ahlak ve Din*. çev. Ali Yıldırım. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Baykan, Fehmi. *Nietzsche'nin Felsefesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 9. Basım, 2004.
- Büyük, Celal. *Tanrısız Âhlak: Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Berikan Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 17. Basım, 2015.
- Camus, Albert. *Düşüş*. çev. Hüseyin Demirhan. İstanbul: Can Yayınları, 43. Basım, 2022.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 15. Basım, 2010.
- Camus, Albert. *Veba*. çev. Nedret Tanyolaç Öztokat. İstanbul: Can Yayınları, 44. Basım, 2021.
- Camus, Albert. *Yabancı*. çev. Ayça Sezen. İstanbul: Can Yayınları, 76. Basım, 2022.
- Camus, Albert. *Yaratma Tehlikesi*. çev. Alper Bakım. İstanbul: Can Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 6. Basım, 2005.
- Çağrı, Mustafa. “Ahlak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: İSAM Yayınları, 1989.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#1> (Erişim: 28.04.2024).
- Çakmak, Mustafa. “Euthyphron İkileminin İşaret Ettiği Bazı Âhlaki Açmazlar”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 74 (Kış 2021), 94-117.

- Çelebi, Emin. "Heidegger'in Hiçlik Çözümlemesine 'Varlık ve Zaman' Çerçevesinde Bir Bakış". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/1 (Haziran 2016), 47-62.
- Çelebi, Vedat. "Jean Paul Sartre'in Varoluşçuluk Düşüncesi". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 4/2 (Aralık 2014), 63-76.
- Çelebi, Vedat. "J. P. Sartre ve S. Kierkegaard'ın Varoluşçuluk Düşüncelerinin Karşılaştırılması". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2013), 247-262.
- Çınar, Aliye. "Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (Haziran 2006), 53-68.
- Çüçen, A. Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Demoly, François. "Martin Heidegger'e Göre Temel Varlıkbilim". çev. Ramazan Adıbelli. *Bilimname* 14 (2008/1), 141-143.
- Direk, Zeynep. "Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği". *Bilgi ve Değer*. ed. Şahabettin Yalçın. 271-304. Ankara: Fol Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Doğan, Müjde. *Varoluşçulukta Din*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=hBGKuN_6A3wmaYC1iw4kRA&no=S_euP_WvbRoy-9JKylguSQ
- Doko, Enis. *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Duman, Musa. "Heidegger'in Dünya Fenomeni". *Felsefe Dünyası Dergisi* 59 (2014), 132-149.
- Efil, Şahin. "Soru Sorma ve Sorgulama Tarzı Olarak Ölüm". *Felsefe Dünyası Dergisi* 74 (Kış 2021), 58-93.
- Erkızan, H. Nur. "Yaşamın Anlam Olanakları Olarak Etik". *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Güz 2005), 169-173.
- Esenyel, Adnan. "Nietzsche Bir Varoluşçu mu?". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/3 (2019), 745 – 764. DOI: [10.18491/beytulhikme.1478](https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1478)
- Feyerabend, Paul. *Bilim Kilisesi: Özgür Bir Toplumda Bilim*. çev. Cevdet Cerit. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*. çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2017.

- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Heidegger, Martin. *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?*, (Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi). çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Güçlü, Abdülbaki - Uzun, Serkan - Uzun, Erkan - Yolsal, Hüsrev. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. İstanbul: Öteki Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Gündoğdu, Hakan. "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 95-132.
- Gürsoy, Kenan. *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Gürsoy, Kenan. "Özgürlük Tek Başına Değer Olabilir Mi?". *Bilgi ve Değer*, ed. Şahabettin Yalçın. 254-262. Ankara: Fol Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Kalın, İbrahim. *Açık Ufuk: İyi, Doğru ve Güzel Düşünmek Üzerine*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Karakaya, Talip. *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Kılıç, Emrullah. "İyinin Kuruculuğu Ve Değerin Rehberliği Arasında Ahlak". *Eskiye* 43 (Mart 2021), 167-182. <https://doi.org/10.37697/eskiye.848728>
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Kılıç, Recep. "Din ve Âhlak İlişkisi". *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç, M. Sait Reçber. 343-365. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Kırılmaz, Harun - Ayparçası, Fatma. "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları". *İnsan&İnsan Dergisi* 3/8 (Bahar 2016), 32-58. <https://doi.org/10.29224/insanveinsan.280014>
- Kocaman, Ayşe Çiğdem. "Martin Heidegger'de 'Birlikte Varolma' ve Dasein'in Kendini 'Herkes'de Yitirmesi". *Kent Akademisi Dergisi* 10/4 (Kış 2017), 500-511.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. çev. Nabi Avcı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Ovacık, Zübeyir. "Seküler Etik Mümkün Mü? Aliya İzzetbeğoviç'te Etiğin Seküler İmkânına İlişkin Felsefi Bir Soruşturma". *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018), 83-109.

- Öner, Ebru. “Nurettin Topçu Ve Albert Camus’de Âhlak: İsyan/Başkaldırı Âhlakı”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (Nisan 2016), 49-62.
- Özkan, Mehmet Şükrü. *Ateizmin Temeli Olarak Özgürlük “J.P. Sartre’in Yaklaşımı”*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=30Yr711Vt47N8702inHoig&n o=J0wyScU1ZhXAluijR6UDJg>
- Özlem, Doğan. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Yayınları, 2014.
- Sartre, J. Paul. *Bulantı*. çev. Selâhattin Hilav. İstanbul: Can Yayınları, 48. Basım, 2021.
- Sartre, J. Paul. *Özgürlük Yolları 1: Akıl Çağı*. çev. Gülseren Devrim. İstanbul: Can Yayınları, 22. Basım, 2023.
- Sartre, J. Paul. *Varlık ve Hiçlik*. çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Sartre, J. Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 30. Basım, 2020.
- Schopenhauer, Arthur. *Ölümün Anlamı*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Scruton, Roger. *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*. çev. Utku Özmakas, Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Dipnot Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Steiner, George. *Heidegger*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Taylor, Charles. *Modernliğin Sıkıntıları*. çev. Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Tokat, Latif. *Anlam Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Tokat, Latif. *Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Tokat, Latif. “Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi”. *Bilimname* 2017/34 (2017), 121-143. <https://doi.org/10.28949/bilimname.347522>
- Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Tolstoy, L. N. *İvan İlyiç’in Ölümü*. çev. Mazlum Beyhan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 19. Basım, 2022.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm Çıkmazı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Topçu, Nurettin. *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 9. Basım, 2020.

- Tümkaya Tekin, Banu. “Heidegger Düşüncesinde Ahlakın Olanağı”. *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (Ekim 2023), 65-79.
- Türer, Celal. “Ahlak Bunalımının Nedenleri”. *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları*. ed. Hüseyin Sarıoğlu. 15-32. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2009.
- Türer, Celal. “Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 60 (2014), 5-29.
- Williams, John Reynold. *Heidegger’in Din Felsefesi*. çev. Mehmet Türkeri. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Yakupoğlu, M. Mukadder. *Varoluş, Ahlâk ve Ölüm*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Yıldızdöken, Çiğdem. “Heidegger’de Dasein’in Varlığı ve Zaman Meselesi”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 53 (Temmuz 2017), 162-178.
- Young, Julian. *Heidegger’in Geç Dönem Felsefesi*. çev. Elif Korkut. İstanbul: Dergah Yayınları, 1. Basım, 2017.