İNSAN FELSEFESİ AÇISINDAN VAROLUŞÇULUK VE VAROLUŞÇU PSİKOLOJİ

Ramazan ÇARKI
191150108

DOKTORA TEZİ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Danışman: Prof.Dr. Sevgi ŞAHİNTÜRK

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Aralık, 2022

İNSAN FELSEFESİ AÇISINDAN VAROLUŞÇULUK VE VAROLUŞÇU PSİKOLOJİ

Ramazan ÇARKI
191150108
Orcid: 0000-0002-8989-3348

DOKTORA TEZİ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Danışman: Prof.Dr. Sevgi ŞAHİNTÜRK

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Aralık, 2022



JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli "Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge" ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli "Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge" ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

TEŞEKKÜR

Cumhuriyetle birlikte çağdaş Türkiye'de akademik felsefeyi kurumsallaştıran eşsiz hocaların eşsiz öğrencilerinden, felsefeyi tanıma olanağı bulmaktan dolayı çok mutluyum. Bu atmosferin içinde derslerde, sınavlarda olmak beni hep heyecanlandırdı ve isteklendirdi. Dahası, felsefeyi etik, değer, insan, ontoloji ve antropoloji birlikteliğinde öğrenmem, onu somut ve bütüncül kavramama zemin hazırladı. Felsefeye ve özellikle onun kendi varlığına günlük yaşam pratiklerime kazandırdığı sorgulayıcı tavırdan dolayı müteşekkirim.

Maltepe Üniversitesi'nde bulunduğum dönemde kendilerinden dersler aldığım değerli hocalarım Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'ye, Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e, Prof. Dr. Sevgi Şahintürk'e, Prof. Dr. Ahu Tunçel Önkal'a içten şükranlarımı sunmak istiyorum. Tez önerisini belirleme ve tez izleme evresinde bana yol gösteren, eleştirilerini iletip eksikleri felsefece görmemi sağlayan değerli tez izleme komitesi üyeleri Prof. Dr. Sevgi Şahintürk'e, Prof. Dr. Hülya Şimga'ya, Doç.Dr. Dilek Arlı Çil'e ve Dr. Öğr. Üyesi Başak Bahtiyar'a çok teşekkür ediyorum.

Çalışmayı yürüttüğüm dönemde, eksikliklerimi telafi ederek yaşamımı kolaylaştıran kıymetli aileme; beni her daim destekleyen, varoluşçu düşünceleri kavramama yardımcı olan sevgili arkadaşım Samet Özçelik'e gönülden teşekkür ediyorum.

24 yıl önce felsefeyi öğrenmeye, sevgili hocam Prof. Dr. Sevgi Şahintürk ile başladım. Kendisinden felsefenin nasıl yapılabileceği ve yalın bir Türkçe ile nasıl aktarılabileceğini öğrendim. Bu konuda duyarlılık edinmemde bana verdiği büyük emek için kendisine ayrıca minnettarım.

Ramazan ÇARKI

Aralık, 2022

ÖZET

İNSAN FELSEFESİ AÇISINDAN VAROLUŞÇULUK VE VAROLUŞÇU PSİKOLOJİ

Ramazan Çarkı
Doktora Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Program
Danışman: Prof.Dr. Sevgi Şahintürk
T.C. Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022

Geçtiğimiz yüzyılda, insanı bilgi konusu yaparak inceleyen psikolojide öne çıkan kuramlar, onu kendi gerçekliğinde ele almamaktan doğan bir çıkmazla karşı karşıya kaldı. Bu kuramlar insanı önceden belirlenen bir çerçevede ele aldığından dolayı eksik olarak değerlendirilmeye ve psikoloji içinde de bu yönlerinden dolayı tartışılmaya başlandı. İnsanı yalnızca kuramlar dolayımında ele almanın yetersizliğinden ötürü felsefeden yardım alma gereksinimi duydular. İnsanın kendi gerçekliği konusunda kuramcılar, bu çıkmazın egemen olduğu iklimde, yeni arayış ve çıkış yollarına yöneldiler. Böylece psikoloji kuramcıları, insanı konu alan çeşitli felsefi anlayışlara başvurma yoluna gittiler. Bunlar arasında ilk sırada geleni ise varoluşçu düşünce olmuştur. Varoluşçuluk, bir anlamda ana tema olarak insanın varoluşunu sorunlaştıran bir felsefe anlayışıdır. Varoluşçuluğun varoluş, özgürlük, sorumluluk, kaygı ve korku gibi ana kavramları öne çıkarması, psikolojinin varoluşçu düşünceden beslenmesine neden oldu. 'Varoluşçu psikoloji'nin daha sonraları bir felsefe yapma tarzı olarak Husserl tarafından geliştirilen bir yöntem olan fenomenolojiye de yöneldiği bilinmektedir. İnsanın bütününde ve gerçekliğinde varlıkça yapısının bilgisine varmak felsefe yoluyla yapılabilir. İnsanın yapısına ilişkin soruların yanıtlanması, onun felsefede temel ya da ana yaklaşımlar olan ontolojik ve antropolojik bakışın sunacağı katkıyla daha elverişli kılınabilir. Dolayısıyla psikoloji kuramlarının, hem insanı kavrama bakımından hem de yöntem sorunları bakımından felsefi bilgiye gereksinimi vardır. Bu anlamda felsefi bilgi, insanın yapısına ve bütününe vardıracak nitelikte olan bir felsefi bilgidir. İnsanı bütünlüğünden ve gerçekliğinden yoksun nesne edinen ya da bu kavrayış olmaksızın insan üzerine yapılacak açıklamalar yetersiz ve eksik olacaktır. İster ortak konu olarak insana yönelen psikoloji için olsun ya da diğer insan bilimleri için olsun, insanı

bütünlüğünde ve gerçekliğinde görmek için felsefeden yardım alma gereksinimi hem olumludur hem de olağandır. Bu bakımdan son yıllarda felsefede, felsefi danışmanık adlı uygulamalı alanın insan bilimleri ve psikoloji arasında bağlantı kurarak söz edilen yaklaşımlara dayalı insan anlayışının belirmesinde etkili olabilir.

Anahtar Sözcükler: İnsan Felsefesi, Varoluşçuluk, Varoluşçu Psikoloji, Varoluşçu Terapi, Felsefi Danışmanlık

ABSTRACT

EXISTENTIALISM AND EXISTENTIAL PSYCHOLOGY FROM THE POINT OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Ramazan Çarkı
Ph.D. Thesis
Department of Philosophy
Philosophy Programme
Thesis Advisor: Prof. Sevgi Şahintürk
Maltepe University Graduate School, 2022

In the past century, prominent theories in psychology that examine human beings by making them a subject of knowledge have faced an impasse arising from not considering it in its own reality. Since these theories deal with the human in a predetermined framework, they have been evaluated as incomplete and started to be discussed in psychology because of these aspects. Because of the inadequacy of dealing with man only through theories, they felt the need to seek help from philosophy. Theorists about the reality of the human being, in the climate dominated by this deadlock, turned to new search and exit ways. Thus, psychological theorists resorted to various philosophical understandings of human beings. The first among these was existential thought. Existentialism, in a sense, is a philosophy understanding that problematizes the existence of human beings as the main theme. Existentialism's emphasis on the main concepts such as existence, freedom, responsibility, anxiety and fear caused psychology to feed on existential thought. It is known that 'existential psychology' later turned to phenomenology, a method developed by Husserl as a way of philosophizing. Reaching the knowledge of the existential structure in the whole and reality of the human can be done through philosophy. Answering questions about the nature of man can be made more convenient with the contribution of his ontological and anthropological perspectives, which are the main or main approaches in philosophy. Therefore, psychological theories need philosophical knowledge both in terms of understanding human and methodological problems. In this sense, philosophical knowledge is a philosophical knowledge that can reach the structure and whole of human beings. Explanations that take the human as an object devoid of its integrity and reality, or without this understanding, will be inadequate and incomplete. The need to seek help from

philosophy to see man in his totality and reality is both positive and common, whether it is for psychology that focuses on man as a common subject, or for other human sciences. In this respect, in recent years, the applied field called philosophical counseling can be effective in the emergence of human understanding based on the aforementioned approaches by establishing a connection between human sciences and psychology.

Keywords: Philosophical Anthropology, Existentialism, Existential Psychology, Existential Therapy, Philosophical Counselling

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI ii
ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI iii
TEŞEKKÜR iv
ÖZET v
ABSTRACT vii
İÇİNDEKİLER viiix
BÖLÜM 1. GİRİŞ 1
BÖLÜM 2. İNSAN FELSEFESİNDE İNSANA BAKIŞ 8
2.1.Biyopsişik Bir Varlık Olarak İnsan 15
2.2. Tarihsel Varlık ve Kültür Varlığı Olarak İnsan 26
2.3. Akıl Sahibi ve Tinin Taşıyıcısı Olarak İnsan 34
BÖLÜM 3. VAROLUŞÇULUKTA İNSANA BAKIŞ 47
3.1. Ana Çizgileriyle Varoluşçuluk 61
3.2. Varoluşçuluğun İnsan Anlayışı 74
3.3. İnsan Felsefesi Açısından Varoluşçuluk 89
BÖLÜM 4. VAROLUŞÇULUK VE VAROLUŞÇU PSİKOLOJİ 99
4.1. Ana Çizgileriyle Varoluşçu Psikoloji 101
4.2.Varoluşçu Psikoloji ve Varoluşçu Terapi 123
4.3. İnsan Felsefesi Açısından Varoluşçu Psikoloji 139
BÖLÜM 5. İNSAN FELSEFESİ AÇISINDAN VAROLUŞÇU PSİKOLOJİ VE FELSEFİ DANIŞMANLIK 147
5.1. Felsefi Danışmanlık Yaklaşımı 148
5.2. Felsefi Danışmanlık İle İlgisinde Varoluşçu Psikoloji 166
5.3. Felsefi Danışmanlık İle İlgisinde Varoluşçu Terapiler 173
BÖLÜM 6. SONUÇ VE ÖNERİLER 181
KAYNAKLAR 191
ÖZGEÇMİŞ 200

BÖLÜM 1. GİRİŞ

19. yüzyıldan itibaren insan, toplum ve tin bilimlerinin hayli önem kazandığı bilinmektedir. Bu yeni bilim dallarının doğması evresinde özellikle psikoloji, gerek yöntemsel gerekse içerik olarak insan dünyasında olan bitenleri incelemek bakımından nesnel olma savıyla asıl niteliğini belirledi. Öyleki önem kazanmış bu haliyle psikoloji, diğer bilgi alanlarının hatta felsefenin bile temeli olma payesi kazanmıştır (Husserl, 1997, s. 17-18). Ancak söz konusu bu yeni biçimiyle psikoloji Edmund Husserl'e göre, özsel anlamı ile ne ruhu ne de onunla ilişkili olan Ben'i araştıramaz (Husserl, 2009, s. 54). Ona göre, fenomenolojik bakış açısından yoksun, doğalcı ve nesnel karaktere sahip psikolojinin tinin yaşamına özgü sorunlarla başa çıkması olanaklı değildir (Husserl, 2009, s. 59). Çünkü fenomenoloji; felsefe, mantık ve psikolojinin temelidir.

1930'lu yıllarda yapılan kuramsal çalışmalar ve deneysel psikolojinin verilerinin yanında, insanı bütününde anlama gereksinimi duyan kuramcılar felsefeden hareketle varoluşçu psikolojiye yönelen tartışmaları başlattı. Aynı yıllarda felsefede de ortaya yeni bir arayış çıkmış ve insan felsefesinin bağımsız bir disiplin olarak doğmasını sağlamıştır. Psikoloji alanında ve felsefede görülen bu yönelim yalnızca bir raslantı olmasa gerek. Bu yeni yönelimde Husserl, Max Scheler, Ernst Cassirer, Nicolai Hartmann ve Takiyettin Mengüşoğlu gibi filozoflar fenonmenoloji, ontoloji ve antropoloji çerçevesinde varlık, bilgi, insan ve etik sorunları, eksik kalan noktalar bakımından yeniden ele almışlardır. Bu eleştirel bakışın sonucunda yeni felsefi yöntem ve bakış açıları gelişmiştir. 20. yüzyılda varoluşçuluğun gelişmesinde de insan felsefesi içinde sorunlaştırılan bu düşünceler etkili olmuştur.

Bu çalışmada, 20. yüzyılda psikolojinin, felsefi bakış yoksunluğundan dolayı gerek yöntem ve teknikleri bakımından gerekse insanı biyolojik dürtüleri, gereksinimleri, geçmiş yaşantıları, içgüdüleri ve uyaran- tepki bağıyla koşullanma süreçleri içinde organizma olarak inceleyen, indirgemeci ve sınırlı insan anlayışından kaynaklı içine düştüğü bunalım konu edilecektir. Söz konusu dönem içinde psikoloji, varoluşçuluk tarafından insan üzerine yapılan fenomenolojik, ontolojik ve antropolojik nitelikteki felsefi düşüncelerin etkisiyle yeni bir insan anlayışına gereksinim duymuştur. Varoluşçu psikoloji yaklaşımı

kuramcılarınca, psikolojinin insan anlayışının gözden geçirilmesi gerekliliği bu kavrayışın dayanağını oluşturur.

Varoluşçuluğun insan anlayışı bakımından geçtiğimiz yüzyıldaki biçimi üzerinde Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Karl Jaspers ve Jean Paul Sartre'ın felsefeleri belirleyici olmuştur. Bu felsefi düşüncelerin, psikolojiye eleştirel katkılar sunarak yeni bir form almasını sağlayan kuramcıları da Viktor Frankl, Rollo May, Irvin Yalom, Carl Rogers ve Abraham Maslow'dur. Ayrıca söz konusu kuramcılardan özellikle Frankl üzerinde, varoluşçuluk dışında Scheler'in antropolojik ve fenomenolojik felsefesiyle, Hartmann'ın yeni ontolojisi, onun varoluşçu psikoloji yaklaşımının ortaya çıkmasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu etki günümüzde devam etmekte olup başta varoluşçu yönelim olmak üzere, farklı felsefi düşüncelerin de katkılarıyla yeni psikoloji yaklaşımları ortaya çıkmaktadır.

Her psikoloji yaklaşımının, psikolojinin tanımına ilişkin, kişilik kuramlarına ilişkin, psikopatoloji anlayışına ilişkin ve psikoterapi yönelimine ilişkin savlarının altında, her zaman bir insan anlayışı bulunmaktadır. Bu insan anlayışı nedir? İnsanı biyolojik bir varlık olarak mı görür veyahut toplumsal, kültürel-tarihsel bir varlık olarak mı ya da insanı metafiziksel kavramlar çerçevesinde mi açıklar? Söz konusu insan anlayışlarından yalnızca birine ya da birkaçına bağlı olarak ortaya koyulacak her insan anlayışı, bir süre sonra antropolojik çıkmaza girecektir. Dolayısıyla insanı, belirli bir varlık olarak tanımlama biçimlerinden arınmış, onu biyopsişik bütünlüğünde, yapmalarında, etmelerinde, olan biten içinde eylemlerinde, yani onun somut varoluşunda gerçekleşen fenomenlerine, ancak felsefi bir bakışla erişilebilir.

İnsana ve onun varoluşunun bilgisine erişmenin olanağı, ne yalnızca Jaspers'in ifadesi ile birer sınır bilim olan psikoloji, sosyoloji ve antropoloji tarafından ne de yalnızca doğabilimleri tarafından tüketilebilir. İnsan varoluşunun, ona özgü olanların, olanaklarının, özgürlüğünün ve bir kişi oluşunun bilgisine ulaşmanın yolu felsefe ile mümkündür.

20. yüzyılda psikolojinin iki güçlü indirgemeci yaklaşımı olan, biyolojik belirlenimci tavrıyla psikanalitik yaklaşım ve hem çevreci hem de deneysel tavrıyla davranışçılığın insan anlayışı, antropolojik bir çıkmazdaydı. İnsana ilişkin yapılagen psikolojik

belirlemeler, kategorik ve damgalayıcı ifadelerle tanımlanan insansal yeti ve duygu durumları, birer yaşantı olması ötesinde öncelikle patolojik unsurlar olarak açıklanmaktaydı. Bu çıkmaz durum, psikoloji kuramcılarını felsefeye, özelikle de varoluşçu düşünceye yöneltti. Felsefeden edindikleri yöntemler ve felsefi görüşlerin sağladığı yeni bakış olanaklarıyla, bir varlık olarak insana odaklandılar. Böylece, konusu insan üzerine olan felsefi bilginin sağladığı yeni kavrayış imkanları, psikoloji kuramlarınca paylaşılan insan anlayışını, indirgemeci niteliğinden uzaklaştırdı.

Özetle çalışmanın ortaya koymayı amaçladığı sav; psikolojinin temelinde yer alan insan anlayışının indirgemeci ve soyut bir yaklaşımla değil de, insanın biyopsişik bütünlüğüne bağlı fenomenlerine dayalı antropolojik yaklaşımdan hareketle, insansal olanı daha bütünlüklü kavrayabileceği üzerinedir. Felsefi bilgi bir tarafa bırakılarak psikolojinin iş görmesi halinde, temelde insan anlayışı bakımından, ikinci olarak bilgikuramsal temelleri ve yöntemi bakımından ve üçüncü olarak da ortaya koyduğu bilgiler bakımından eksiklikler içerecektir. Husserl'in ifadesi ile psikolojinin, "felsefeye daha yakın olması ve kaderinde felsefeyle içiçe örülmüş kalması gerektiği sonucu ortaya çıkar" (Husserl, 1997, s. 23). Böylece psikoloji kuramlarının gelişmesi ve insana bakışı açısından yanılgılardan uzak kalabilmesi için felsefeye ihtiyacı vardır. Bu felsefe de, olası antropolojik çıkmazlara girmeyi önleyecek bir insan felsefesi olacaktır.

Çalışmanın asıl amacı ortaya konduktan sonra, bu amaca ulaşmanın çerçevesi şöyle belirlenecektir.

20. yüzyıl felsefe tarihi kapsamında insanın bir varlık olarak bilgi konusu edilmesinde insan felsefesi açısından, varoluşçuluğun savları üzerine kurulan varoluşçu psikolojinin temel iddiaları ve insan anlayışını değerlendirmek amaçlanacaktır. Varoluşçuluğun ve varoluşçu psikolojinin insan anlayışının ele alınmasında, yine 20. yüzyılda Mengüşoğlu tarafından ortaya konulan ve özgün bir yaklaşım olan ontolojik temellere dayalı insan felsefesi örnek olarak ele alınacaktır.

Mengüşoğlu, bu antropolojinin temel niteliklerini şöyle belirtir; "…insanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından, ruh ve beden arasındaki ilişkiden, süje ve bilinç alanlarından

değil, insanın somut varlık bütününden, bu varlık bütününde temelini bulan varlık-koşullarından, fenomenlerinden hareket edecektir." Söz konusu fenomenler ise insanın, bilen, eyleyen, öngören, isteyen, özgür, tarihsel, konuşan, devlet kuran, sanatı ve tekniği yaratan, nihayetinde tüm bunları biyo-psişik bir varlık oluşundan dolayı olanaklı kılan yapısından hareketle açıklar (Mengüşoğlu, 1988, s. 13).

20. yüzyılda insan sorunu ve insan anlayışlarının birçok kafa karışıklığı içeren kuramlar üzerinden incelendiğini ileri süren Scheler, döneminde insanın neliğine ilişkin dinsel, felsefi ve bilimsel olan ve birbiri ile çatışma içinde görünüm sergileyen, üç farklı açıklama olduğunu belirtir (Scheler, 1998, s. 35). Scheler'in yaptığı bu saptama ve insan sorununu aydınlatmak için ortaya koyduğu düşünceler, bağımsız bir felsefe disiplini olarak insan felsefesinin ya da felsefi antropolojinin doğmasına ve gelişmesine öncülük etmiştir.

Scheler sonrası, felsefi ve biyolojik kaynaklara dayanan insan anlayışları, insan felsefeleri ortaya koyulmuştur. 20. yüzyılın başlarında özelikle Almanya'da, insan üzerine yapılan felsefenin popüler hale gelmesiyle birlikte insanı farklı yönleri ve yetileri açısından tanımlama çalışmaları hız kazandı. Bu çalışmalarda, insanı dünyada özel kılan yanın *tin, akıl, zeka, kültür, simge ve anlam yaratan varlık* olmak üzere farklı şekillerde belirlendiği görülür.

Çalışmanın ikinci bölümünde, söz konusu insan anlayışları üç başlıkta özetlenerek açıklanacaktır. Bu başlıklar akıl sahibi ve tinin taşıyıcısı olarak insan, biyopsişik bir varlık olarak insan ve tarihsel-kültür varlığı olarak insan anlayışlarıdır. İnsanın neliğine yönelik dile getirilen bu düşünceler; Platon, Aristoteles, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche, Johann Gottfried Herder, Wilhelm Dilthey, Cassirer, Erich Rothacker, Scheler, Arnold Gehlen, Helmuth Plessner, Hartmann ve Mengüşoğlu'nun felsefeleri kapsamında incelenecektir.

İnsan üzerine yapılan felsefenin tarihinde dile getirilen bu düşüncelerin serimlenmesinin amacı, hem felsefe tarihinde insanın akıl, tin, kültür ve biyopsişik varlık olarak tanımlanmasının ne anlama geldiği ve bu tarz açıklamaların sınırlılıklarını görmek için hem de çalışma açısından esas olan, ontolojik temele dayalı insan felsefesinin mahiyeti ve

özgünlüğü kavramak amacıyla yapılacaktır. Öte yandan bahsedilen filozoflar kapsamında insan konusunun açıklanmasıyla, felsefe tarihinde açığa çıkan *akıl, akıldışılık, tarihsellik, zamansallık, özgürlük, birey, kişi, özerklik, içgüdü, duygu, yazgı*, *ontoloji ve fenomenoloji* gibi kimi felsefi kavram ve yöntemlerin, farklı bir tarzda olsa da varoluşçu düşüncede paylaşıldığı gösterilecektir. Çünkü varoluşçuluk, felsefe tarihinde gelişen düşüncelerden tamamen ayrı ve bağımsız bir düşünce olmayıp, özellikle 20. yüzyılda yapılan felsefelerden önemli etkiler taşımaktadır.

Mengüşoğlu, kendi insan felsefesini ortaya koyarken, döneminde Scheler, Plessner, Gehlen, Cassirer, Rothacker gibi filozofların biyolojik, tarihsel-kültürel ve kurgusal nitelikteki indirgemeci düşüncelerini eleştirmiş ve onların insanı bilgi konusu yaparken, onun varlıksal yapısından kaynaklı özelliklerini göz ardı ettiğini ileri sürmüştür. İnsan, böylece ya belirli bir yeti ve çekirdeğine indirgenerek anlaşılmaya çalışılmış ya da kültür antropolojisi kapsamında felsefi bilgiden arındırılarak kavranmak istenmiştir.

Üçüncü bölümdeyse ontolojik temelli insan felsefesi bakımından varoluşçuluğun insan anlayışı değerlendirilecektir. Bu değerlendirme yapılmadan önce çalışmanın esas problemine yönelebilmek açısından varoluşçu düşünce ele alınacaktır. Alt başlıklara geçmeden önce üçüncü bölümün girişinde, *akıl eleştirisi, öznel deneyimler, somut olandan hareket etme, tarihsellik, zamansallık, geçicilik, ölüm, olgusallık, özgürlük, sorumluluk ve kendilik* ya da sahicilik -otantik olma- gibi varoluşçuluğun ortak temaları açıklanacaktır. Varoluşçu filozofların hangi felsefi düşüncelerden etkilendiği, fenomenolojiden ve ontolojiden insan anlayışlarını oluşturmak için nasıl yararlandıkları ve varoluşçuluğun felsefe tarihindeki temelleri konu edilecektir. Varoluşçu düşüncenin psişik yaşantı deneyimlerinden hareketle betimlediği insan anlayışı açıklanıp son olarak da söz konusu bu anlayış, insan felsefesi bakımından eleştirilecektir.

Varoluşçu filozofların *kaygı, korku, içdaralması, bulantı ve sınır durumlar* türünden öznel yaşantı deneyimleriyle ilgili yaptıkları saptamalarla, felsefe ve psikolojinin sınırında olan öznel durumları vurgulamaları, 20. yüzyıl psikolojisini felsefi açıdan etkilemiştir. Bu dönemde psikolojinin, felsefi bilgiye olan gereksinimin açığa çıkması ve bu gerekliliğin

tartışılması, psikolojinin felsefi insan bilgisi, fenomenoloji, ontoloji, antropoloji ve Sokratik diyalog gibi felsefi yaklaşım ve yöntemlerden yararlanması, varoluşçu psikoloji yaklaşımının doğmasına ve gelişmesine öncülük etmiştir.

Varoluşçu psikoloji kuramcıları, çalışmamız kapsamında May, Frankl ve Yalom ile sınırlandırılacak ancak insancıl varoluşçu kuramcılardan Maslow ve Rogers'ın görüşlerine de belirli bağlamlarda yer verilecektir. Bunlara ek olarak varoluşçu gelenek üzerinde Husserl'in psikolojizm eleştirisi ve Heidegger'de varolmanın -Dasein- fenomenolojik çözümlemesine dayanan, yüzyılın başlarında gelişen varoluşçu analiz yöntemi olan Daseinanalitik'ten bahsedilecektir. Son olarak yine varoluşçu ve ontolojik bir yaklaşımla biçimlenen Ronald David Laing'in ve Britanya Varoluşçu Analiz Okulu'nun varoluşçu psikoloji tarzları ele alınacaktır.

Dördüncü bölümde varoluşçu düşünce ve varoluşçu psikoloji ilişkisi insan sorunu çerçevesinde incelenecektir. Varoluşçu psikolojinin felsefi temelleri yukarıda sunulan temalar kapsamında ayrıntılı olarak betimlenip varoluşçu terapiler ortaya koyulacaktır. Yine son olarak ontolojik temelli insan felsefesi açısından varoluşçu psikolojinin temel savları ve varoluşçu terapiler değerlendirilecektir.

Beşinci bölümde, varoluşçu psikoloji ve felsefi danışmanlık ilişkisi konu edilecektir. Bu ilişkiyi inceleme gerekçesi, varoluşçu psikoloji gibi felsefi danışmanlığın da bir felsefi uygulama olması ve İlkçağa kadar uzanan derin felsefi temellere dayanmasıdır. Felsefi danışmanlık her ne kadar 20. yüzyıla ait bir yaklaşım olsa da yaşama dünyasında kişilerin karşılaştığı yaşam tarzından kaynaklanan problemleri, felsefe tarihinde insan ve onun yaşamı üstüne yapılan felsefi pratik ve yaşam bilgeliği olarak zaten sorgulanmaktaydı. İşte felsefi danışmanlık yaklaşımı, felsefe tarihinde dile gelen bu düşüncelerden, felsefi bilgi ve yöntemlerden hareketle, insanın yaşama dünyasında kendiyle ve başkalarıyla ilişkilerinde karşılaştığı sorunlara odaklanarak, danışanlara felsefi bir bakış göstermeyi amaçlar.

Felsefeci Marinoff'a göre insanlar, yaşamlarında karşılaştıkları sorunların çözümünde ve onları kabul etmelerinde, psikoterapi yöntemlerinden memnun kalmamaları nedeniyle, felsefi danışmanlığa ya da Mussenbrock ve Raabe'nin nitelemesi ile "felsefi terapi"ye

gereksinim duymuşlardır. Çünkü bu türden sorunların kaynağı, kişilerin yaşam tarzlarına ve olanı biteni kavrama biçimlerine bağlı olduğundan, bunları sorgulamak felsefenin konusudur.

Bu açıklamalar çerçevesinde beşinci bölümde varoluşçu psikoloji ve felsefi danışmanlık başlığı altında üç alt başlık ele alınacaktır. İlk alt başlıkta felsefi danışmanlık yaklaşımının ne olduğu, kuramsal çerçevesi, yöntemleri, sınırları ve psikoterapiden ayrıldığı yönler üzerine durulacaktır. İkinci alt başlıkta felsefi danışmanlık ile varoluşçu psikoloji arasındaki ilgi ve ilişkiye değinilecektir. Son alt başlıktaysa yine felsefi danışmanlıkla, varoluşçu terapiler arasındaki bağlantı incelenecektir.

BÖLÜM 2. İNSAN FELSEFESİNDE İNSANA BAKIŞ

İnsanlık tarihinde, insanın kendisini bilgi nesnesi yapmasının başlangıcını belirleyebilmek kolay bir iş olmasa gerek. Bunun nedenlerinden biri insanın kendi varlıksal yapısı ve ona ait düşünsel ürünlerin tarihine ilişkin bilginin yetersizliğidir. Diğer bir neden ise insanın kendi doğasında bu bilgiye ulaşmasının zor oluşudur. İnsanlık tarihinin, tarih öncesi dönemleri de dikkate alındığında, söz konusu bu dönemi kapsayan zamana ilişkin, etraflı bir insan ve tarih bilgisine mevcut koşullarda ulaşabilmek başlıbaşına kolay görünmemektedir.

İnsanın dünyadaki konumu ve bu konuma ilişkin yapılan betimlemeler insanlığın gelişimi ile koşutluk içindedir. Bilginin ve bilimlerin gelişiminde olduğu gibi, insanın bilgi konusu yapılmasında, insanın kendi hakkındaki bilgisinde de bir ölçüde gelişim olmuştur. İlk olarak insana ilişkin nitelemeler, söylencelerle dile getirilmiş ve insanın dünyadaki varlığının kaynağı, anlamı ve amacı mitolojik ögelerle yanıtlanmıştır. Dünya ve eski Yunan mitolojisinden insanın dünyadaki konumuna, onun ödevine, yaşamına yönelik birçok söylence örnek verilebilir. Kuşkusuz en popülerlerinden biri Prometheus'in Olymposlu Tanrıların hışmına uğramasına neden olan, güneşe çıkıp ateşi yeryüzüne indirerek onu, ölümlülere vermesi hikâyesidir (Hamilton, 1974, s. 45). Böylece insanlar, doğal olanın yanında ateş sayesinde uygarlığı yaratarak varlıklarını devam ettirebilmenin koşullarını yaratmışlardır. Söylencelerdeki simgesel anlatımların aynı zamanda o döneme yönelik insan anlayışını içeren bilgileri barındırdıkları görülür.

Tarihsel olarak izlendiğinde, insanın dünyadaki konumuna ilişkin bir diğer belirlemeyse dinsel açıklama ve anlama girişimleridir. Çok tanrılı dinlerden göksel dinlere gelene kadar, insanın anlaşılmasında ayrılıklar söz konusu olsa da önemli benzerliklerin olduğu bilinmektedir.

Ancak, insanın kendini bilme, anlama, tanıma çabasında esas olan şey, bilgisel temelli bir bilme etkinliğidir. İnsanı anlama ve betimlemede bilme amacıyla hareket eden disiplinler, birbirlerinden bakış, yöntem ve araştırma bakımından farklılıklar taşısa da bilgi temelli

görüşler ortaya koyma bakımından ortak unsurlar barındırarak, dine ve söylencelere dayalı olanlardan ayrılır.

İnsana ilişkin bilgi ortaya koyarken, onun bu dünyadaki yeri ve özelliği konularında saptamalar yaparken farklılıklara yol açan bir etken de, bilgi alanları arasındaki nesne edinme ve yaklaşım farklılıklarıdır. Felsefe, insan ve toplum bilimleri, doğa bilimleri hepsi insanı bilme, araştırma ve inceleme konusu yapar; ama her biri insan hakkında kendi nesne edinme biçimine bağlı şekilde sonuçlara varır. Bu durum felsfenin insanı bilme konusu yapması ile bilimlerin bilme konusu yapmasındaki temel bir farklılıktan dolayıdır. Bu farkılılık felsefeye özgü olan ontolojik ve antropolojik yaklaşımdır. Bu temel fark felsefenin, nesnesinin bütününe yönelmesi, bilimlerin ise uzmanlık alanı içinde nesnesini parçalı bir şekilde ele almasıdan ileri gelir. Bilimlerin sınıflanmasında özellikle 19. yüzyıldan beri belirginleşmeye başlayan doğa bilimleri, toplum bilimleri, insan bilimleri, kültür bilimleri, tin bilimleri türünden ayrımlar, insan varlığına bakma konusunda bizlere parçalı bir görünüm sunarlar.

Bilgi temelli açıklamalara genel olarak baktığımızda, insana ilişkin niteleme ve onun dünyadaki özel yerini belirleme konusunda ortaya koyduğu bilgiler çeşitlenmektedir. İnsan, "beden ve zihinden oluşan bir varlık, hem duyusal hem de bilinç yaşantılarını bir arada barındıran psişik bir varlık", "us ya da akıl sahibi bir varlık", "kültür varlığı", "tinin taşıyıcısı olan tinsel bir varlık", "simgeler kurarak anlamlar oluşturan bir varlık", "yapay doğanın kurucusu olan varlık" olmak üzere yapılan çeşitli indirgemelerle, bütünselliğinden koparılmaktadır. Bu bakımdan Scheler'in, 1928 yılında insanın çeşitli bilimler tarafından ele alınmış olmasına rağmen insanın bütününün bilgisine varılamadığını belirtmiş olması dikkate değerdir: "İnsanla ilgilenen bilimlerin sayısı sürekli artmış olmasına karşın, bu bilimler- ne kadar değerli olursa olsunlar – insanın ne olduğunu aydınlatmaktan çok karartmaktadırlar" (Scheler, 1998, s. 35).

İnsanın neliğini bilgi temelli görüşlerden yola çıkarak açıklamaya çalışan farklı bilimlerin yaklaşımında, çoğunlukla indirgemeci bir tutum söz konusudur. Genellikle bu tutum insanı anlamak ya da tanımlamak için onu belirli varlık alanlarına ayırır. Felsefe tarihinde

Descartes'la başlayan *res cogitans – res extensa* ayrımı, insanın varlıksal özelliğini anlamada değişik kavrayışlar sağlamıştır. Felsefe dışında özellikle Evrim Kuramı tartışmaları kapsamında biyoloji odaklı açıklamalar ve psikoloji terimlerinden veya psişik yaşantılardan yola çıkan insanı tanımlama çabalarına ek olarak "metafiziksel" kavramlara dayalı açıklamalar da insanın yerini belirlemede dile getirilmiştir. Tüm bu açıklama çabaları, yaptıkları "beden-zihin ayrımı", "bilinç yaşantıları", "akıl varlığı", "tin varlığı", biyolojik zincirde daha üst düzey canlı varlık olma gibi, belirli varlık alanlarından ya da insanın belirgin bazı yeteneklerinden yola çıkıp onu kendi varlık bütününden ve bağlarından koparmaktadır (Mengüşoğlu, 1988, s. 50).

Felsefe tarihinde insanın felsefeye konu olmasının örnekleri, farklı bağlamlarda söz konusu olmuştur. Doğrudan başlı başına insana, onun varlıksal özelliklerine ve değerine yönelen bağımsız bir disiplin olarak *insan felsefesi*nin veya felsefi antropolojinin ortaya çıkışı 1920'li yıllarda Almanya'da gerçekleşmiştir. Scheler'le başlayan bu çaba, insan varlığının sorgulanması ve benimsenen insan tasarımının onun eylemlerine, yaşamına nasıl etki ettiğini sorunlaştırma, felsefe tarihinin her döneminde görülmektedir. Doğa filozoflarından, Sokrates'e Ortaçağ'dan günümüze kadar varlık felsefesi, bilgi felsefesi, etik, gibi felsefi disiplinlerde iş gören filozofların, ortaya koydukları görüşler ile bağlatı içinde genellikle bir insan anlayışı olmuştur. Hemen hemen her filozofun üstü açık ya da kapalı bir biçimde savlaştırdığı bir insan görüşü veya insan anlayışı bulunmaktadır (Trajtelová, 2016, s. 8).

Örneğin Eskiçağda, Platon'un *Devlet* adlı yapıtının Üçüncü Kitap'ında dolaylı şekilde yer verilen bir insan görüşü vardır. Bu eserinde Platon, adalet erdemini soruştururken insan ruhunun yapısını da bu erdeminin bilgsine varabilmek için araştırır. Burada Platon, insanın yapısına ilişkin bir bilgi ortaya koyar.

Yine aynı dönemde Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik* adlı kitabında erdemin bilgisne ulaşmak için ihtiyaç duyduğu yerde, insan ruhunun yapısına yönelir ve insanın bütününe ilişkin bir bilgi ortaya koyar. Aristoteles'i, insanı bilme konusu yapmaya götüren soru, erdemin ne olduğu sorusudur. Erdem de insanala ilgili bir konu olduğundan etiğin temel bir sorusu olan bu soru, insanın yapısının bilgisi olmadan yanıtlanması güç bir sorudur. Bu soruyu

yanıtlamak için insanın yapı bilgisine varmak elverişli bir yoldur. (Aristoteles, 1998, p. 1098a 15-1098b 5).

Platon ve Aristoteles örneklerinde görüldüğü gibi, felsefe tarihinde kimi filozofların, ele aldıkları felsefi sorunlarda örtük ya da açık bir biçimde insan ve onun eylemlerini konu aldıkları ve dolaylı şekilde bir insan görüşüne ulaştıkları belirtilebilir. İlkçağda felsefenin insana yönelmesinin başlangıcı olan Sokrates'in ve Sokrates sonrası dönemdeki filozofların ele aldıkları etik sorunlardan dolayı insan konusunda kafa yordukları, eserlerinde açıkça görülmektedir. Ancak bu durum Ortaçağla birlikte değişir, böylece insan felsefi araştırma konusu olmanın dışında kalır. Çünkü, insanın varlıktaki konumu çoğunlukla tanrı-din ve kilise ile ilişkisinde belirlenir. Bu belirlenim, insanı, yaratılmış olan varlığın tanrı karşısındaki konumuna yerleştir. İnsana tanrı merkezli bir bakıştan, tekrar kendi merkezli bir bakışın doğabilmesi için Rönesans dönemine kadar beklenmesi gerekmiştir.

Felsefe tarihinde, insan konusunun antropolojik bir nitelikte ele alınması ya da sorunlaştırılması Immanuel Kant'la başlamıştır. Kant, "İnsan Nedir?" sorusunu doğrudan sormuş, hatta bu sorunun yanıtının antropolojinin konusu olmasına rağmen bilgi felsefesi ve etik ile de bağlantılı olduğunu söylemiştir. Kant'a göre, "Ne bilebiliriz?" "Ne yapmalıyız?" "Ne umabiliriz?" soruları, bizleri dördüncü soruya yani "İnsan nedir?" sorusuna götürür, çünkü bu soru, diğer üç soruyla bağlantılıdır (Kant, 1819, s. 30).

Kant'tan sonra onun izleyicisi olduğunu vurgulayan Schopenhauer, insan-kişi ayrımını da içeren bir yaklaşımla insanı felsefenin öncelikli konusu yapmıştır. Schopenhauer'ı izleyen Nietzsche, insanı başat bir problem olarak gören filozoflardan en önemlisidir. Nietzsche, yaşayan ve olan bitenin içinde bulunan insanı doğrudan doğruya ele almasından ötürü felsefe tarihinde alışılageldiği anlamda dizgeci bir filozof olmamıştır (Kuçuradi, 1999, s. 1).

Nietzsche, moral ve din gibi çağa egemen olan "değerler" (Kuçuradi'nin deyişiyle değer yargıları) içinde bulunan insanın varlığına baktığında, karşılaştığı durumu bir yozlaşma (çöküntü) -*décadence*- olarak tanımlar. Nedir yozlaşmanın ya da çöküşün nedeni? Nietzsche'ye göre insan, "iyi ve kötü" değer yargıları arasında bırakılmış ve bunlardan bağımsızlaşma olanağı neredeyse elinden alınmıştır. Bu değer yargılarının en önemli

kaynakları, yürürlükte olan moral ve dindir. Tarih boyunca insanı güçlendiren, sağlıklı kılan, onun doğal ve biyolojik yanı ile uyumlu olan ne varsa "kötü" diye nitelenerek ondan esirgenmiştir. Böylece insan, onu zayıflatan hastalıklı hale dönüştüren, doğasına aykırı sözde "iyi" olan yozlaşmış değerler içerisinde, varlığını sürdürmeye mahkûm edilmiştir. Bu ilişkiler içerisinde de insan, "evcil hayvan olan", "sürü hayvanı olan", "hasta hayvan olan insan" dır (Nietzsche, 2008, s. 10-11). Nietzsche, çağın geçerli olan değer yargılarının içinde güçsüz ve sağlıksız insanı ortaya çıkaran moral yargıların karşısına, yeni ve insanca olan *değerleri* koymayı önerir. "Moral değerlere" (moral yargılara) bağımlı "insanın yozluğunun önündeki perdeyi çektim, açtım" diyerek ilan eder (Nietzsche, 2008, s. 12).

20. yüzyılda Scheler'le birlikte felsefede, insanı insan yapan ögelerin neler olduğu ve insanın neliğini araştırma işi, insan felsefesi alanını gün yüzüne çıkardı. 1929 yılında yayımlanan *İnsanın Kosmostaki Yeri* adlı çalışmasında Scheler, insan felsefesine kendisini yönelten düşüncelerin neler olduğunu açıklar. Scheler, kendi çağında birbiri ile uyuşmayan ve yaygın olan üç tür insan anlayışı olduğunu belirtir. Bu insan anlayışlarından ilki, insanın yaratılmış olduğu iddiasını barındıran dine dayalıdır. İkincisi köklerini Antik Yunan düşüncesinde bulan, insanın akıl sahibi bir varlık olduğunu belirten felsefi görüştür. Son olarak üçüncüsü ise, insanı canlılar içinde daha gelişmiş bir formda değerlendiren doğa bilimsel görüştür. Bu üç kaynağa dayanan, üç farklı antropolojiye ve insanı konu edinen bilimlerin çoğalmış olmasına rağmen Scheler'e göre insanın ne olduğu sorusu, yanıtlanamamaktadır. Bu eleştirinin saptadığı eksiklikten yola çıkarak o, işini "en geniş temel üzerinde yeni bir felsefi antropoloji ortaya koymaya karar verdim" diyerek gerekçelendirir (Scheler, 1998, s. 35).

İnsan felsefesinin bağımsız bir disiplin olarak gelişmesinde Scheler'e koşut bir gerekçeyle, Michael Landmann da benzer düşünceleri dile getirir. Landmann, insan felsefesi geleneğinde "kültür" boyutunu dikkate alan bir düşünürdür. Ona göre, insan hem kültürün yaratıcısı hem de taşıyıcısıdır, çünkü insan yaşamı, farklı türde bir donanıma sahiptir. Özgürlük ve yaratıcılık insanın iki temel özelliğidir. İnsan dünyasının kültürel bir biçime sahip olması ile de insanın bu özgür ve yaratıcı yanı açığa çıkmış olur. Tarih boyunca ve farklı coğrafyalarda, insanın tarihsel ve kültürel görünümlerinin değişiklik ve çeşitlilik

sergilemesine rağmen, Landmann, kültürü evrensel bir insansal ürün, "anthropinum" olarak değerlendirir (Trajtelová, 2016, s. 30).

Son olarak yine 20. yüzyılda insan üzerine çalışan filozoflardan olan Plessner, insan felsefesinin ayrı bir felsefe disiplini olmasında ve ortaya çıkmasında etkili olan nedenleri şöyle gerekçelendirir: "*1936'da klasik ve Hıristiyan miraslarının yozlaşmasının, insanlığın özünü temelden tehdit eden kültürel bir boşluk yarattığını savunarak, felsefi antropolojinin görevi insanlara 'yarının gölgesinde' gizlenmiş olasılıklarını hatırlatmaktır*" (De Mul, 2014, s. 13).

Plessner de tıpkı Scheler gibi insanın dünyadaki konumu ve onun neliğini ortaya çıkarma uğraşında biyolojik gelişimi önceler. İnsan ve hayvanın varlıksal özellikleri bakımından ortaklıklarını belirlediği gibi insanın kendine has yanını da Plessner, kültür dünyası içinde konumlandırır. Böylece Plessner, insanın biyolojik yapısına dayalı doğal yanıyla, insanın yapay bir doğa yaratarak oluşturduğu kültür dünyasını bütünleştirir.

Bahsedilen filozoflar, insan felsefesinin gelişmesinde etkili olan etmenleri belirlemede ve neden insan felsefesine gereksinim duyulduğunun yanıtını vermede ortak bir anlayışa sahip gibi görünmektedirler. Bu ortaklıklar, ilkin kendi çağlarında insan sorununun ele alınması biçiminden / biçimlerinden duyulan rahatsızlıktır. İkinci olarak ise, dine dayalı yaratılmış insan görüşü ve doğa bilimlerinde temelini bulan canlıların sürekli ve evrimsel bir gelişim çizgisi izlediği kanısı sonucu, insanın bu gelişim basamağında en üstte yer alan varlık olduğu düşüncesidir. Aynı zamanda burada insanın belirli bir niteliğini öne çıkaran anlayışlar da söz konusudur. Buna göre, insanın akıl sahibi bir varlık olması, insanın beden-zihin ikiliğinden oluşan varlık olması veya insanın tinsel bir varlık oluşu gibi indirgemeci felsefi anlayışlar da eleştiri konusudur.

Üçüncü ve son olarak, insanın bütün varlık alanlarından sonra kendisini de 'bilgi nesnesi' yapması, insan felsefesinin ortaya çıkma nedenidir. Bilgi konusu olan insan, tarih, antropoloji, psikoloji, biyoloji gibi birçok bilimin nesnesi olmaktadır. Ve her bilim kendi yöntembilimi ve kendi alanına özgü yaklaşımlarla insanı incelemektedir. İnsanı, evrende onu diğer canlılardan ayrı kılan yerini, varlıksal özelliklerini, başarılarını açıklarken

filozların anlaşmazlıklara düştüğü noktalar söz konusudur. Ortaya çıkan farklı yaklaşımları, yöntemleri ve insan anlayışlarının temelini, yine insanın varlıksal özelliklerine dayandırmak olanaklıdır.

Bu durumu Takiyettin Mengüşoğlu, Kant'ın 'antagonizm' kavramından yola çıkarak açıklar. Mengüşoğlu, insanın uyumsuz -disharmonik- ya da çift kutuplu bir varlık yapısına sahip olmasından ötürü, başkaları ile çatışması, ama aynı zamanda onlarla iş birliği yapması ikiliğinde olduğu gibi insanın varlık koşullarını, onun çatışmalı yapısında görür. İnsanın bir karşıtlıklar varlığı olması, aykırılıklar içerisinde yer alması onu geliştiren ve başarılar gerçekleştirmesini sağlayan özelliğidir de aynı zamanda (Mengüşoğlu, 1988, s. 185).

İnsanın uyumsuzluğu ve çift kutuplu özelliği, onu başarılar ortaya koymak bakımından güçlü kılmasına karşın, bilgi nesnesi olduğunda ve insanı araştırma konusu yapmaya kalktığımızda epistemolojik sorunlara neden olmaktadır. Doğa bilimleri ile insan bilimlerinin kendine has işleyişlerinin seyri, insan bilimleri açısından verimsizdir. Doğa bilimleri ile karşılaştırıldığında deney yapamama nedeniyle çalışmanın uzun zamanlara yayılması ve yine insan bilimlerinde çalışmanın konusu gereği yönteme ilişkin etik problemlerin ortaya çıkması gibi durumlar, bu bilimlerin doğa bilimleri kadar hızlı gelişmesini engellemektedir. İnsan bilimleri açısından diğer bir güçlük de şudur: inançları karşına alıp, onlarla çatışmak ve varlığı ile inançlar için tehdit oluşturmasından kaynaklanmaktadır (Hacıkadiroğlu, 1997, s. 81-82). İnanç ve bilgi arasındaki çatışmanın ve her ikisinin de birbirinin varlığı açısından bir diğerini sakıncalı olarak görmesi durumu, insanlık tarihi kadar köklüdür.

Böylece insan felsefesine ilişkin yaklaşım ve açıklama biçimlerinin çeşitliliğine neden olan düşüncelerden yola çıkarak, insanın konu edilmesine, varlık özelliklerinin belirlenmesine ya da insan felsefesininde yer alan insan görüşlerine bakıldığında, bunları 'biyopsişik bir varlık olarak insan', 'akıl sahibi ve tinin taşıyıcısı olarak insan' ve 'tarihsel varlık ve kültür varlığı olarak insan' olmak üzere üç ana başlıkta ele alabiliriz.

2.1. Biyopsişik Bir Varlık Olarak İnsan

Felsefede tarihinde insanı bilme konusu yapan filozoflar arasında önemli benzerlikler olduğuna daha önce değinilmişti. Söz konusu benzerlikler filozofların ortaya koyduğu bilginin, felsefi bilgi yani insanın bütününe ilişkin bilgi olmasından dolayıdır. Yaşamı ve dünyanın içinde olan bitenleri sorgulayan bir kişi, kendini, başkalarını bütün bunlardan hareketle insanı ve dünyanın yapısını soru konusu yapar. Bu genel olarak filozofun tavrıdır. Felsefe tarihinde bunun ilk örnekleri Sofistler ve Soskrates'de görülür. Ancak, bilimler daha önce de belirtildiği gibi, insanın varlık koşulları ve olanaklarının bütününü kapsayıcı şekilde nesne edinme özelliği taşımazlar. Böyle bir bilgiye erişme işi felsefeye düşmüştür. Hem insanın fiziksel varoluşu hem de onun varlık koşulları, başarıları ve olanaklarını açıklamada bilimsel bilginin yetersizliği, filozofları çoğunlukla insana bakarken onu "ikili"[1] yapıda bir varlık olarak bilgi konusu yapmalarına neden olmuştur. Söz konusu ikili bakış felsefenin evriminde belirgin bir eğilimdir.

İnsanın tür olarak sahip olduğu olanaklar, tarih boyunca gerçekleştirdiği başarılar, varlığını kendi koşul ve gereksinimlerine göre devam ettirebilmesini sağlar. Böyle bir varlık olarak insanın başardıkları, varlığını sürdürmek için ortaya koyduğu kavramsal ve gerçek ürünler onu diğer canlılardan ayıran insansal yandır. Felsefe tarihi boyunca egemen olan, insanı ikili bir yaklaşımla kavrama tutumu, dayanağını insanın başarılarını sağlayan olanaklarında bulur. Çünkü insan, hem bu gerçek dünyaya ait bir varlıkken hem de bu dünyanın yasa ve bağlantıları dışında, ideal ya da numenal dünyaya ait akıl, tin, zekâ, kültür ve zihin varlığıdır.

İnsan hem bedensel özelliklerinin ona sağladığı yetenekler hem de akıl veya tinin taşıyıcısı olmaktan dolayı sahip olduğu bilme yetileri ile birlikte diğer canlılardan ayrılır. Bedensel özellikler, eller, kollar, iki ayak üzerinde yürüyebilme, ince ve kaba duyu devinimsel becerileri gerçekleştirebilme gibi özellikleri, insana alet geliştirme ve alet kullanma

[1] İlkçağdan başlayarak, insanı bilme uğraşında benimsenen en yaygın yaklaşım insanı '*dual'* ya da ikili bir varlık olarak nesneleştirme eğilimidir. Bu çerçevede insan, öncelikle değişen, doğa yasalarına bağlı dizgelerle denetlenen, bedensel veya fiziki varlığına karşılık, değişmeyen, özerk ya da neden-sonuç bağlantıları dışına çıkma olanağını ona sunan, ruhsal veya psişik yan olmak üzere ikili bir yapıda varolur. Ruh-Beden, Zihin-Beden, Akıl-Doğa, Dirimsel-Tinsel, Doğa-Kültür vb.

türünden olanaklar sunar. Bilişsel bakımdan ise insan, dil becerisi, düşünme, tasarımlama, hesap etme ve bellek yoluyla bilgi edinip türün tarihsel varoluşunda bu bilgileri yeni üyelere iletme olanağının temelini varlığının psişik yanında bulur. Böylece insan varlığının belirlenimi, biyopsişik bir varlık olarak nitelenir. Scheler, Gehlen, Plessner ve Mengüşoğlu insanın söz konusu bu ikili yanını dikkate alırlar. Ancak yine de insanın bedensel, zaman ve uzam içindeki varlığı, felsefenin odağında yer almaz. Çünkü felsefe, insanın düşünen yanının ona sağladığı öznitelikte kendi varlık koşulunu görür.

Biyopsişik bir varlık olarak insanın bilgi nesnesi edilmesi, bir bedene sahip olmasından ötürü doğa bilimlerinin, daha özelde de biyolojinin çalışma konusudur. Biyolojik bir canlı olarak insanın yeti ve becerileri onun organik boyutuna indirgenerek açıklanır. Bu açıklamaya göre, insanın olanakları ve başarıları temelini sinir sisteminde bulur. Dolayısıyla felsefi açıdan ele alınan insan kavrayışında ruh, akıl ve tin türünden yapılan belirlemelerin, insan gerçekliği ile ilişkisiz oluşu ve kurgusal çıkarımlardan hareket ettiği gerekçesi ile doğa bilimleri tarafından dikkate alınmaz. Sinir sisteminin çalışma ilkeleri anlaşıldığında düşünme, algılama, bellek süreçleri, nasıl ve neden eylemde bulunduğumuz gibi soruların yanıtlanabileceği kabul edilir. Öte yandan akıl gibi felsefede soyut ve kavramsal olarak beliren yeti, biyoloji ve sinirbilim bakımından, sinir sisteminin karmaşık yapısının bir işlevi veya ürünü olarak tanımlanır (Carlson, 2016, s. 2-3).

Kısaca insan, biyolojik bir canlıdır. Doğada varolan diğer canlılarla arasında belirgin ortaklıklar ve ayrılıklar[2] söz konusudur, buna rağmen yine de insanı açıklamada organik bütünlüğe dayalı açıklama biçimi esastır. Çağımızda canlılığın özellikle de insanın incelenmesi konusunda, sinirbilim çalışmaları ve sonuçları çok etkilidir. Ancak yine de sinirbilimciler, sinir sisteminin karmaşık yapısından kaynaklı nedenlerle, işleyişinin ve ögelerinin anlaşılmasının önünde güçlükler olduğunu da kabul etmektedirler.

[2] İnsanın özel yerinin belirlenmesinde insan felsefesi kapsamında yapılagelen insan-hayvan ayrımına dayalı düşünceler, insan-merkezci bakışın ürünü olmasından dolayı günümüzde eleştirilmektedir. Söz konusu insan-merkezci bakış aynı zamanda "canlı etiği" alanında da egemen bir tutumdur. Ancak, yeni bir yaklaşım olarak canlı-merkezci etik değer ve ilkelerden hareketle insana ve hayvana yönelmede temel soru, değerin yalnızca insanlara mı yoksa tüm canlılara mı ait olduğudur. Bu eleştirilerin, eleştiriyi yapanların insan ve değer kavramlarını anlama biçimlerinden dolayı yapıldığını göz önüne almak yerinde olur. Çünkü insan felsefesi ve değer felsefesi çalışmaları dikkate alındığında, ileri sürüldüğü gibi bir insan merkezciliğin olmadığı görülebilir.

İnsan felsefesi bakımından insanın "biyolojik yanı" nasıl ele alınmaktadır? Scheler, insanı insan yapan ilke olarak ortaya koyduğu tine karşı, ondan bağımsız olan canlılığı biyopsişik varlık olarak ele alır. Scheler, bitki, hayvan ve insan olmak üzere canlılar arasında biyopsişik bütünlüğü açısından, bağlantı ve ortaklıklar görür. Canlı dünyasında sırasıyla bitki, hayvan ve insan arasında ortaya çıkan fenomenler bakımından basamaklı bir yapı vardır. Bu basamaklardan ilki yalnızca bitkilere ait olan 'duyusal itilim'dir. Duyusal itilim aşaması, kendini bilme ve tasarımlama türünden tinsel yetilere erişemez ancak tinsel etkinliklerin gerçekleşmesi için gerekli enerjiyi sağlar (Scheler, 1998, s. 39). Bu aşamada bitkilerde olduğu gibi yalnızca "yönelme" ve "geri çekilme" özelliklerinden söz edilebilirken, bunların bir iç varlığından bahsedilmez. Yaşamın ya da canlılığın ilk basamağı olarak duyusal itilim hayvanlar ve insanlarda bulunur. Bu bağlamda, bir ayçiçeği bitkisinin güneşe yönelmesini duyusal itilme örnek olarak gösterebiliriz.

Bitkiler dışında canlılık formu olarak hayvan ile insanda görülen basamaklar ise, 'içgüdü', 'çağrışımsal bellek' ve 'pratik zeka'dır. Scheler'in ikinci basamakta gördüğü içgüdüsel davranıştır. Bu davranış, canlı varlık için beslenme ve üreme gibi türün yaşamında gerekli olup, tür için kendine özgü ve öğrenmeyle edinilmemiş olduğundan, başından itibaren 'tam'dır (Scheler, 1998, s. 48). Deneye ve öğrenmeye bağlı olup, alışkanlıklara dayalı davranışların oluşturduğu aşamaysa çağrışımsal bellek basamağıdır. Scheler, çağrışımsal belleğin temelini Pavlov'un koşullu öğrenmesi ile özdeşleştirir. Canlıların alışkanlıklarına bağlı bir biçimde edindikleri ve pekiştirildiklerinde başka bağlantılarla çağrışımlar kurarak, bellek süreçlerinde yer etmeleri işlevini Scheler, biyopsişik varlık bütünlüğünün üçüncü basamağı olarak belirler ve hayvan öğrenmelerinden örnekler vererek açıklar.

Scheler, doğanın çağrışımsal belleğin tehlikelerinden koruyucu ve düzeltici bir ilke olarak sunduğu son basamağı, 'pratik zeka' diye adlandırır. Bir canlının karşılaştığı yeni durumu kavramak için içgüdüye dayalı olmayan, öncesinde deneyimlemediği ya da çağrışımsal bellek süreçlerinde kayıtlı olmayan, birdenbire ortaya çıkan davranışı zekaya dayalıdır. Zeka, itkisel bir amacı -açlık, susuzluk, cinsellik vb.- yerine getirdiğinde pratik zeka olarak nitelenir. Bu yönüyle de zeka, canlı organizma için araçsal bir özellik olarak seçme yeteneği sağlar. Scheler'e göre zeka, ancak araçsal özelliğinden, tinsel amaçların

gerçekleştirilmesinde aldığı rol ile '*kurnazlığın'* ve *'hilenin'* ötesine geçebilir (Scheler, 1998, s. 60-61). Scheler'in pratik zeka üzerine yaptığı saptamalarda en önemli öge, onu birey için "yeni" bir duruma uyum sağlamayı 'birdenbire' ortaya çıkaran davranışlarla sınırlamasıdır. Scheler, zekaya ilişkin bu açılamayı büyük ölçüde dönemindeki psikoloji ve fizyoloji alanındaki çalışmaların bulgularını dikkate alarak ortaya koymuştur.

Scheler'e göre, biyopsişik ve tinin taşıyıcısı olarak tanımlanan insan için, asıl insansal özellik tinsel alanda ortaya çıkar. İnsan, yukarıda bahsedilen dört ayrı basamakta yer alan canlılar dünyasıyla ortaklıklar taşır. Duyular, içgüdü, bellek ve zekanın tamamı insan ve hayvan bütünlüğünde bulunur. Her bir basamağın varlık koşulu, alt basamaklara dayalıdır. Scheler'e göre tinsel varlık alanından söz edebilmenin koşulu da biyopsişik alanın varlığıyla mümkündür. Scheler'in biyopsişik anlamda insanın bazı yetilerinin hayvanlarla benzerliğine vurgu yapması, insan için varlığı halen tartışmalı olan içgüdünün canlılık basamaklarında insanla bağının kurulması ve nihayet Scheler'in insanı insan yapan öznitelik olarak tin (Geist) ilkesini ortaya koyması, Mengüşoğlu tarafından "metafiziksel bir kurgu" diye eleştirilmiştir.

Fiziki antropoloji ve biyolojideki gelişmeleri yakından takip ederek, insanı biyopsişik bütünlüğü açısından inceleyen ve insan felsefesi çalışmalarına önem veren bir diğer filozof da Arnold Gehlen'dir. Gehlen, insana doğru gelişmenin ilkin dik yürümeyle ve beynin büyümesinin sonucunda zekanın ortaya çıkmasıyla gerçekleştiğini belirtir. "Dik yürüme" beraberinde ellerin serbest kalmasını sağlamıştır. Büyüyen beyin ile zekanın gelişimi, insanın alet kullanmasını ve alet geliştirmesini olanaklı kılmıştır. (Gehlen, 1973, s. 11). Gehlen, insan ve hayvan arasında saptadığı farklılıkları açıklarken, beynin önemini "paradoksal" olarak görür. Peki nedir Gehlen'e göre, beyni paradoksal kılan?

Gehlen'e göre, hayvanların gelişmesi organların "*özelleşmesi*" -specialisation- yasasını izler. Tüm hayvan türlerinin içinde bulundukları çevreye uyum sağlaması, onların özelleşmiş organları aracılığıyla olanaklıdır. Buna göre, pençeler, yırtıcı tırnaklar, büyük açıyla keskin görme duyusu, ısıyı korumak için kürkler, kusursuz koku alma duyusu ve kokuya ilişkin güçlü bir bellek, fillerin hortumu, kedigillerin gece görüş yetenekleri vb.

bunların hepsini Gehlen özelleşmiş organlar olarak tanımlar. Böylece hayvanlar kendilerini koruyabilirler, içinde yaşadıkları çevreye uyum sağlayabilirler ve canlılıklarını sağlamanın yollarını bulurlar.

Hayvanın özelleşmiş organları üzerinden yola çıkan Gehlen, beyni paradoksal görür. Ona göre beyinle birlikte serbestleşmiş ellere sahip olmak, insanın organlarında özelleşme gereksinimini ortadan kaldırmıştır. Beyin ve el insanları her türlü çevre esaretinden kurtarır. Böylece insan, uygun koşulları yaratarak uzay boşluğunda da denizler altında da yaşayabilecek bilgi ve tekniği başarabilme olanağına erişir. İnsan zekası[3] aracılığıyla bir çevre içinde yaşamak zorunluluğundan kurtularak, çevreyi kendi koşullarına göre biçimlendirme gücünü edinmiş olur. Gehlen, insanın özelleşmiş organının beyin olduğunu dile getirerek kendini eleştirecek olanlara karşı, beynin ve ellerin insanı çevrenin yarattığı her türlü koşul karşısında özgür kıldığını, buna karşın hayvanın özelleşmiş organına rağmen, belirli ve özel bir çevreye mahkum edildiği yanıtını verir. Gehlen'e göre, "insan realiteyi zekası ile değiştirerek kendi özel ihtiyaçlarına uydurur" (Gehlen, 1973, s. 12).

Gehlen, zeka dışında insana ilişkin ikinci bir saptama daha yapar. Bu da insanın bireysel gelişiminin 'gecikmeli' -retardation- olduğudur. İnsan, hayvanla karşılaştırıldığında Gehlen'e göre, fiziksel özellikleri, beslenme gereksinimi ve yetileri bakımından dünyaya geldikten bir yıl sonra gelişir. Gehlen, biyolojik bakımdan bireysel gelişimin eksik kalmasına neden olan bu gecikmeyi, insanın biricikliğini ortaya çıkaran öge olarak kabul eder. Buna göre insan, hayvanla karşılaştırıldığında neredeyse "embriyo" olarak dünyaya gelmiş, "eksik" bir canlıdır. Ayakta kalmayı, yürümeyi, beslenmeyi ve korunmayı dünyaya geldikten yıllar sonra kendi başına sağlayabilir, oysa hayvanların çoğu söz konusu becerileri doğduktan birkaç saat sonra sergileyebilir.

İnsanın 'özelleşmemiş', 'gecikmiş' ve 'fetal' kalmış bir canlı olması, hayvanla karşılaştırılarak değerlendirildiğinde olumsuz görülebilir. Ancak Gehlen'e göre, insanın

[3] Gehlen, zeka kavramını felsefe tarihinde bilinegeldiği anlamıyla akıl kavramıyla işlevleri bakımından yakın anlamda ele alır. Buna göre Gehlen, zekanın eylemle bağlantısı, ayrımlar yapması, parçalara bölmesi, düşünceler arasında bağlantılar kurması, tasarımlaması, çözümleme ve sentez yaparak deneyi olanaklı kılması gibi işlevlerinden bahseder.

zekaya dayalı eylemleri sonucunda istediği çevrede yaşayabilmesinden ötürü, insanı "doğayla bağlantılı" değil, "kültür ile ilişkili" bir canlı olarak görmek gerekir. Kültür, doğanın karşısında insanın zeka ile değiştirerek kurduğu "yapay bir doğa" olarak belirir. Gehlen, kültürü her ne kadar doğanın karşısına koysa da kültürünün insan biyolojisinin bir ürünü olduğunu savunur. Kültürün biyolojik bir kavram olması temelini, insanın 'biricik' olan 'morfoloji' ve 'fizyoloji'sinde bulur (Gehlen, 1973, s. 18). Böylece Gehlen, insanı biyopsişik bir varlık olarak ancak zekanın varlığında özgün görür.

İnsanı biyopsişik bir varlık olarak değerlendiren filozofların hesaplaşması gereken konulardan biri de insanın "içgüdüleri" olup olmadığıdır. Öğrenilmeyen ve kalıtsal yollarla hayvan türlerinin bireylerine aktarıldığı kabul edilen bu güçlü uyum mekanizmasının daha güçlü biçiminin hayvanlarda bulunduğu görüşü, Gehlen tarafından da benimsenir. İnsanda zeka gelişiminin hayvanlara göre daha üst düzeyde olması, içgüdülerden etkilenmesi konusunda onu daha donanımlı kılar. Bununla birlikte Gehlen'e göre, insanda içgüdüye az da olsa rastlanmaktadır (Gehlen, 1973, s. 27). Cassirer'de de insan, bu biyolojik yasanın dışına çıkamaz, ancak yine de insan, simgeleri üretişi ve kültürü yaratması ile kendine özgü bir varoluş kurabilme yeteneğine sahiptir (Cassirer, 2005, s. 211).

İnsan ve hayvan arasındaki ayrılıklar üzerine soruşturmadan yola çıkarak, insanın neliğini araştırmak için insan felsefesine odaklanan bir diğer 20. yüzyıl filozofu ise Plessner'dir. Plessner, 'insanlaşma ilkesi' olarak 'merkezdışılık' kavramını ele alır. Her canlı varlığın çevresi ile etkileşim içinde bulunduğunu ifade eden Plessner, hayvanın çevresi ile kurduğu ilişkide kendisini merkezde bulduğunu savunur. İnsan ise çevresiyle kurduğu ilişkide, merkezin dışına çıkarak dünyaya ve kendisine yönelebilir. İnsanın bu 'merkezdışı konumsallığı'-exzentrische positionalität- ona kültür dünyasını yaratma olanağı sunar (Trajtelová, 2016, s. 28).

Plessner 1929 yılında '*Organik Olanın Aşamaları ve İnsan*' -Die Stufen des Organischen und der Mensch- adlı kitabını yayımlayarak, tıpkı Scheler gibi bitki, hayvan ve insan neliğine yönelik belirlemeler yapar. Plessner 'konumsallık' kavramından yola çıkarak söz konusu ilişkileri açıklar ve yaşamı biyopsişik birliğinde ele alır. Böylece konumlanmanın

biçimi de bitki, hayvan ve insan arasındaki farkı ortaya çıkarır. Örneğin bitkiler bir merkeze sahip değildir. Ancak hayvan, belirli bir düzeyde de olsa çevresine dair bir farkındalığa sahip olduğundan merkezde yer alır. Biyopsişik bir varlık olarak insan ise, kendini hem beden olarak merkezde hem de beden dışında farkındalığıyla merkezdışı olarak görür. Bu da insana "dış dünya", "iç dünya" ve "ortak kültür dünyası" olmak üzere üç farklı alanda yaşama olanağı tanır (De Mul, 2014, s. 17-18).

Plessner, insanın merkezdışı konumsallığı dolayısıyla kültürü ve teknolojiyi yaratmasının altında yatan güdüyü, yalnızca yaşamda kalmanın aracı olmasında değil, aynı zamanda insan için 'ontik' bir zorunluluk olmasında bulur (De Mul, 2014, s. 20). Çünkü kültür ve teknoloji, insanın dünyayla ve diğer insanlarla yalıtlanmadan bağ kurmasına hizmet ederken insanı sonluluğu karşısında, zamanın dışında konumlayarak sonsuzluğa taşır. Kültür dünyasına giren her şey, insan yaratımına bağlıdır ama aynı zamanda Plessner'e göre kültür, insanın yaratımından sonra artık ondan bağımsızdır.

İnsanın hem dünyada bedensel olarak varolması ve diğer varlıklarla ilişki kurması hem de kendi iç dünyasından yola çıkarak fiziksel dünyanın merkeziliğinden farklı olan kültür ve tarih dünyasına yönelebilmesi, onu bitki ve hayvanlardan ayrı, özel bir konuma taşır. İnsanın gerek merkezde gerekse de merkezdışında bulunabilmesi, onun biyopsişik bütünlüğünde temellenir. Bu biyopsişik bütünlüğün sağladığı olanak, insanın kültür ile yapay bir doğa oluşturmasıyla birlikte kişilerarası boyuta ulaşır (Hansen, 2015, s.30). Son olarak Plessner, insanın bu kendine özgü konumsallığıyla içgüdüsel özellikleri çok alt düzeyde olsa da taşıdığını belirtir.

İnsan felsefesinin seyrinde Hartmann'ın yeni ontolojisiyle insana bakma ve onun yerini belirleme çalışmaları Scheler, Gehlen, Plessner ve Cassirer'den farklı bir yaklaşımla, insan sorununun ele alınmasını sağlamıştır. Hartmann, kabaca varlık alanını "reel varlık" ve "ideal varlık" olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre reel varlık, '*inorganik'*, '*organik'*, '*psişik*' ve '*tinsel*' varlık olmak üzere dört tabakadan oluşmuştur. Sırasıyla her tabaka izlendiğinde, bir önceki tabaka bir sonraki tabakanın varlık koşuludur. Her yüksek tabaka varlığını, bir alttaki tabakaya dayandırır ve her tabakada 'yeni bir şey' oluşur (Wein, 2019,

s.48). Özgürlük, özerklik, ahlak gibi insan yaşamına ve eylemlerine ilişkin kavramlar, tinsel varlık tabakasında kendisine yer bulur.

Hartmann'a göre değerler, reel varlık alanında değil, zamanın dışında olan "ideal varlık" alanındadır. Böylece ideal varlıkta insanının ödevi ve dünyadaki özel yeri, "anlam yaratmak" olarak belirir. Ancak felsefe tarihinde 'ereksellik' anlayışı, insanı ahlaki bir varlık olarak sahip olduğu özgürlük ve özerklikten yoksun bırakıp, onu doğayla eşitler. Bunun sonucunda insanın özgünlüğü olan anlam yaratma ödevi, ereksel kurgularla onun elinden alınır. Bu durum, insanın dünyadaki yerinin yanlış belirlenmesine ve yine insanın ortadan kaybolmasına neden olur (Wein, 2019, s.52-53). Söz konusu ereksel kurguların ortaya çıktığı kaynaklarıysa Hartmann, din ve metafizikte görür.

Yeni ontoloji ve Kant'ın insana yönelik yapmış olduğu özgür varlık belirlemesinden hareket eden, Hartmann'ın da öğrencisi olan Mengüşoğlu, insan görüşünü oluşturmada hocasının varlık görüşünden etkilenmiştir. Mengüşoğlu bu düşüncenin amacını, insanı tanımak ve insanı varlık yapısı bakımından öteki canlılardan ayırdeden yanını görmek olarak açıklar (Mengüşoğlu, 1988, s. 42). Bu noktada Mengüşoğlu insanı, bilgi nesnesi yapma konusundaki hareket noktasını "önyargısız", "yalın" herhangi bir "kurgusal metafiziğe" dayanmayan ve temelini insanın "somut yapıp etmelerinde" bulan "fenomenleri" ele almak biçiminde ifade eder (Mengüşoğlu, 1988, s. 49). Mengüşoğlu'ya göre, sözü edilen bu somut insanla, günlük yaşamın yalın akışında, bilim ve sanat etkinlikleri gibi daha karmaşık eylemlerde gerçekleşen yapıp etmelerde ve bu yapıp etmelerin sağladığı başarılarda karşılaşırız.

> İnsanın bütünlüğü ile ortaya çıktığı fenomen ve başarılar şunlardır: Bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir şeye kendisini veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik, biyopsişik bir varlık olan insan (Mengüşoğlu, 1988, s. 49).

İnsanın varlık yapısında bulunan yetenekleri ya da 'varlık koşulları'[4]nın Mengüşoğlu'ya göre ortadan kaldırılması olanaklı değildir. Çünkü insanın bulunduğu her yerde, yukarıda bahsedilen fenomen ve başarılarla karşılaşırız. İnsanların gelişmişliği ya da olanaklarını gerçekleştirmesi bakımından, daha uygun veya uygun olmayan ortamda yaşamasının bu başarıların gerçekleşmesi üzerinde etkisi vardır. Ama onların varlığının koşulu olması üzerinde bir etkisi olmamaktadır (Mengüşoğlu, 1988, s. 49-50). Bu fark yalnızca başarıların niteliği ve niceliği üzerinde etkili olabilir. Bu duruma Mengüşoğlu, insanın konuşması, kalıtsal yetenekleri ve ona yeni başarılar ortaya koyma konusunda güdüleyici rolü olan disharmonik yapısını örnek vererek açıklar.

Mengüşoğlu, kendi dönemine kadar yapılan insan felsefelerini, insanın kaynağını arama çabasıyla içinden çıkılmaz sorunlarla uğraşmak durumunda kaldıkları gerekçesi ile eleştirir. Ona göre insan felsefesinin işi, "insanın somut varlık bütünlüğünü parçalamadan, bölmeden ve insanın herhangi bir yeteneğine indirgemeden, yalnızca insanın fenomen ve başarılarından hareketle" açıklamaktır.

Mengüşoğlu, insana yaklaşım biçimi açısından evrimci biyolojinin insanla hayvan arasında sadece bir derece farkı olduğu kabulünü, Scheler'in insanı insan yapan öge olarak tin ilkesini belirlemesi ve onun biyopsişik yanını yadsıyarak metafiziğin dehlizlerine dalmasını, Gehlen'in ise, insan ve hayvan davranışlarını karşılaştırarak ele alıp, insan gelişmesinde gün yüzüne çıktığını iddia ettiği 'gecikmeyi' içeren biyolojik indirgemeciliğini, son olarak da Rothacker ve Cassirer'in insan felsefesi çalışmalarınını, kültür antropolojisi olması nedeniyle eleştirmiştir. Mengüşoğlu'nun karşı çıkışı, kültürün toplumdan topluma ve çağdan çağa değişimine bağlı olarak, farklı kültürlerdeki öge ve simgelerin yalnızca belli bir zaman ve yerdeki kültürle ilgili olabileceği savına dayanır. Oysa ona göre, insan felsefesinin amacı, insan gruplarında olanı değil, yalnızca insana özgü

[4] "Bu fenomen ve başarılar, insan varlığının taşıyıcısıdır; yani onlar olmadan insan yaşayamaz, hiç olmazsa, şimdi ve tarihte karşılaştığımız şekliyle yaşayamaz. Bundan dolayı bu fenomen ve başarılara Fr. Nietzsche'nin bir deyimi ile insanın <<varlık-koşulları>> adını veriyoruz. Çünkü onlar insanın bulunduğu her yerde vardırlar. Nerede insanla karşılaşırsak, orada bu fenomen ve başarılarla da karşılaşırız. İnsan ne kadar gelişmiş ya da ne kadar ilkel olursa olsun, onların eksikliğinden söz edilemez. Onlar arasında fark, ancak bir derece farkı olabilir. Bir insan grubu ne kadar ilkelse, bu başarılar da o ölçü de ilkeldirler."

olandan yola çıkmak ve insan gruplarında karşılaştığımız ve yukarıda alıntılanan fenomenleri incelemek olmalıdır (Mengüşoğlu, 1988, s. 31).

Mengüşoğlu, insan fenomenlerinden hareketle insanı inceleme konusu yaparken, insanın biyopsişik bütünlüğünü antropolojisinde dikkate almıştır. Felsefe tarihinin birçok döneminde, insana dair bilgisel değil de metafizik kaygılarla yapılan ayrımlar, insanın birbiri ile ilişkisiz iki ayrı varlık alanına bölünmesine neden olmuştur. Ancak ona göre, insanın canlılığında kaynağını bulan bilişsel yeterlilikleri, ahlaki eyleme yatkınlığı, özgür ve özerk bir varlık olarak özgünlüğünü sağlayan yapısını birbirinden ayrı kurgulamak, insandan söz etmeyi olanaksızlaştırır:

> İnsan biyopsişik bir varlıktır; insanın bir <<bios >> u bir de << psyche>> si vardır; fakat insanın biosu ile psychesi arasındaki bağlılık bir eklenti değil, bir bütündür, yani insanın varlığı bios + psyche gibi iki öğenin birbirine eklenmesiyle oluşan bir toplam değil, tersine birbirinden ayrılmayan bir bütündür (Mengüşoğlu, 1988, s. 220).

Mengüşoğlu, insanlık tarihi boyunca farklı bilgi alanlarında ortaya çıkan "ruh-beden ikiliği" anlayışının faydacı bir gereksinimden doğmuş olduğunu dile getirir. İnsanın kendisini geçici ve ölümlü bir varlık olarak tasarlamasındansa, ölümsüz, kalıcı ve sonsuz olarak tasarlama isteği, ona dinler aracılığıyla sunulmuştur. İnsanın sonsuz bir yaşam isteğine olan pragmatik gereksinimi, onun fizik dünyadan tamamen bağımsız, zaman ve uzamın dışında olan ruha sahip bir varlık olduğu inancında temel bulur. Mengüşoğlu'ya göre, bilimi ve felsefeyi bu tür dinsel önkabüllerin etkisinden uzak tutmak gerekir. Ruh-beden ikiliği ayrımı eleştirisini böyle tamamlayan Mengüşoğlu, insanın bütün 'yetenek', 'çekirdek' ve 'fenomen'lerinin temelini, onun biyopsişik bütünlüğüne dayandırır (Mengüşoğlu, 1988, s. 221-222). Mengüşoğlu'nun, felsefe tarihinde insanın, "ruh-beden ikiliği" içinde alındığına ilişkin değerlendirmesi tartışmalı olmakla birlikte, insanın bütünlüğünü öne çıkaran kendi görüşü özgündür.

Mengüşoğlu, ontolojik temelli insan felsefesini ortaya koyarken, kendi zamanına kadar yapılan insan ve hayvan arasındaki biyolojik farklılıklardan hareket eden görüşleri

kapsamlı bir biçimde incelemiştir. Bu incelemeler sonunda, insan ve hayvanın varlık yapısında ortaya çıkan karşıt fenomenlerii saptayan Mengüşoğlu, gördüğü farkları şöyle sıralamıştır:

1. İnsanda yaratılmış bir çevre, hayvanda doğal çevre vardır. 2. İnsan ve hayvanın başarıları arasında farklar vardır. 3. İnsan disharmonik, hayvan harmonik davranan bir varlıktır. 4. İnsanda nesnelerin, olayların, olup bitenlerin anlamının değişmesi, hayvanda değişmez kalması söz konusudur. 5. İnsanın hayır diyebilen davranışına karşılık, hayvan daima evet der. 6. İnsanın kendisini saklamasına karşılık, hayvanın kendisini olduğu gibi göstermesi. 7. İnsanın doğaya karşı savaşçı bir tavır takınmasına karşı, hayvanın doğa yasalarına bırakılmış olması. 8. İnsanın deneyimlerini saklamasına, geliştirmesine, başkalarına aktarmasına karşılık, hayvanda bu fenomenlerin yokluğu. 9. Fiziksel-kozmik zamanla, antropolojik-tarihsel zaman karşısında, insanla hayvanın davranışı. 10. İnsanın kendisine değişen ve değişmeyen amaçlar koymasına karşılık, hayvanda bu yeteneğin yokluğu. 11. İnsanda varolma kaygısı, hayvanda bunun eksikliği 12. İnsanın öleceğini bilmesine karşılık, hayvanın böyle bir bilgiden yoksun olması (Mengüşoğlu, 1988).

İnsan felsefesi çalışmalarında, insanı biyopsişik bir varlık olarak bilgi nesnesi yapmada iki farklı tutumla karşılaşırız. İlki Scheler'in insanı hem biyopsişik hem de tin varlığı olarak gören kavrayışıdır. Scheler'e göre insanı, biyopsişik bir varlık olan yanıyla ele aldığımızda, tam anlamıyla onu diğer canlılardan farklı kılan bir yönden söz edilemez. İnsanlaşma yalnızca tinsel boyutta karşımıza çıkar. İkinci olarak Gehlen, Plessner ve Mengüşoğlu'nun insan görüşleri, insanı biyopsişik bir varlık olarak ele almaları bakımından Scheler'in görüşünden belirgin bir biçimde ayrılır. Çünkü söz konusu bu üç filozofta da insanı diğer canlılardan ayrı kılan yeti ve özellikleri, temelini insanın biyopsişik yapısında bulur. Bu açıdan her üç filozofun da, hem kendi dönemlerindeki hem de günümüzdeki biyoloji ve sinirbilimin bilgilerini dikkate alarak insana biyopsişik bir varlık olarak yaklaştıklarını görmekteyiz.

2.2. Tarihsel Varlık ve Kültür Varlığı Olarak İnsan

İnsan, hem doğal varlık alanında hem de tarihsel varlık alanında yer alan bir canlı türüdür. Bu yapısal durumu, onun doğal olarak hem doğa bilimlerine hem de insan ve toplum bilimlerine konu olmasını getirmiştir. Tarihsel varlık alanının yapısı ve özelliklerinin kavranışı, yorumlanışı, tarihin seyrinde bir ereksellik görme veya tarihsel akışta olgucu tavırla yaşamı kavrama yönelimi olarak ortaya çıkar. Tarihsel varlık alanının ve kültürün kuramsallaştırılmasının seyrinde, felsefe dizgelerinin hareket noktası belirleyici olmaktadır. Şöyle ki yukarıda belirtildiği gibi tarihin seyrinde ereksellik görme ve bunu diyalektik yasayla kavrama anlayışı Hegel'le ortaya çıkmıştır. Hegel sonrası, genç Hegelciler ya da sol Hegelciler olarak adlandırılan Ludwig Feuerbach, Karl Marx ve Friedrich Engels tarihi, diyalektik bir yönelimle üretim ilişkileri, üretim araçları ve sınıf kavramı temelinde açıklamaya çalışmışlardır.

Hegel, insanı düşünen bir varlık olarak hayvandan ayırır. İnsanca olan her şeyde düşünmenin olduğu gibi, tarihle uğraşmada da düşünme vardır (Hegel, 2011, s.32). Hegel, felsefenin temel kavramı olan aklın dünyaya egemen olduğunu düşünür ve ona göre, dünya tarihinde olan her şey akla uygun olarak gerçekleşir. Öte yandan aklın ereği kendindedir, kendini var eder. Düşünme de aklın bu ereğinin bilincine sahip olmaktır (Hegel, 2011, s.36). İnsanı ve onun dünyadaki yerini anlamanın koşulu olarak Hegel, düşünmenin ortaya çıktığı tarihi ve kültürü gösterir.

Hegel'e göre insan, türünün biricik, yinelenmeyen örneğidir. İnsanın ortaya çıkması doğal dünyaya karşıt olarak gelişir. Böylece insanın meydana getirdiği dünya, tinsel dünya olarak belirir. Tinsel yanıyla ele alındığında, her insan bir kişidir. Doğada varolan her nesne, bir başka nesneye göre, başkası yüzünden varolur. Tin, yalnızca kendinde olan bir varlıktır; onun başka türlü bir oluşu yoktur ve kendisini bilme gücüne sahiptir. Tinsel özelliğe sahip ve canlılığı içinde barındıran varlık, doğal varlığın en yüksek basamağıdır (Akarsu, 1994, s.81-82).

Hegel'in tin dünyası kavrayışı, tinin üç ayrı görünümünden oluşur. İlki, insanın kendi farkındalığına ve bilincine yönelik olan 'öznel tin' dir. Öznel tin, psikolojik özellikte bir

görünüme sahip olduğundan, tek bir insanın diğer insanlarla ortak olan yanlarını konu edinir. Hegel'e göre psikolojinin, insanın özünü ya da tek insanı kavraması olanaklı değildir. Bunu yapabilmek ancak insanı zaman ve uzam bağlantısı içinde görmekle sağlanır. Böylece, tarihsel bir varlık olarak insandan söz edilebilir. Bu görünümle de Hegel'e göre 'nesnel tin' alanına geçilmiş olur (Akarsu, 1994, s. 82). Nesnel tin alanında insan, Aristoteles'ten beri bildiğimiz anlamıyla, toplumsal varlık olarak -zoon politikon- ele alınır. Toplumsal birliktelikler ve devlet örgütü, hukuk, ahlak normları ve tarih, nesnel tinde gün yüzüne çıkar.

Ereksel olarak ilerleyen tarih anlayışı Hegel'e göre, 'tin'in gerçekleşmesi için bir zorunluluktur. Tarihe yön vermiş önemli karakterleri Hegel, nesnel tinin taşıyıcı olan kişiler olarak değerlendirmiştir. Kültürün gelişmesi de nesnel tin alanında ortaklıkların, ulusların, devletlerin oluşturucu etkisi ile gerçekleşir. Din, sanat, felsefe ve hukuk gibi tarihsel ve kültürel ögelerin başarılmasıyla, Hegel'e göre mutlak ya da salt tin -absoluter Geist- alanına geçilmiş olunur. Kültür başarılarının kuşaklar boyu aktarımı, toplumların ve devletlerin devamlılığına bağlı değildir (Akarsu, 1994, s. 86). Farklı dönemlerde, farklı devletler ya da ulusal birliklerin bir araya gelmesi sonucu kültür gelişir. Ancak kültürün varlığı belirli bir dönemde ortaya çıkmış tek tek devletlere bağlı olmayıp, tarihsel süreçte ortadan kalkan insan topluluklarının başarılarını da taşıyacak başka devlet ve toplumsal örgütlenme yapıları aracılığıyla kültür ve tarih dünyası sürekliliğe erişir.

Tinin tarihsel seyri ve görünümünün akla uygun olarak gerçekleşmesi nedeniyle, düşünen bir varlık olarak insana düşen de, düşünmeyle aklın ereğini, yani tinin tarihsel alanda öznel, nesnel ve salt olarak gerçekleşme biçimlerini kavramaktır. Metafiziksel temelden hareket eden Hegel'in ereksel tarih anlayışında tanrı fikri egemendir. Onun insan anlayışı ile Ortaçağ felsefesinin insan anlayışı arasında koşutluklar görebiliriz. Hegel'in ardılları onun diyalektik yönteminden büyük ilham alırken amaçlarının spekülatif bir seyre bürünmüş felsefeyi, ayaklarının üzerinde durabilecek bir yapıya oturtmak olduğunu belirtirler.

Hegel'in ereksel biçimde seyreden, tarihe dayalı spekülatif felsefesine, Feuerbach olgucu bir tutumla itiraz eder. Tarihsel olarak bakıldığında Platon ve Aristoteles arasındaki

ilişkininin bir benzerini Hegel ve Feuerbach arasında görmek olanaklıdır. Hegel'de tinin ya da aklın kendini gerçekleştirmesi olarak beliren tarih anlayışı, Feuerbach'da insan, insan düşünmesi ve eylemle başlar. Tüm tarihte ortaya çıkan tanrı fikri, Feuerbach'a göre, insanla ilişkisinde kavranabilir. Böyle bir tanrı kavrayışı temelini, dinin göksel bir biçimde görülmesinde değil, dinin insan düşünmesinin ürünü olarak görülmesinde bulur. İnsan, sanat eseri gibi bir yaratması olarak din de, kendi varoluşu kapsamında isteklerinin, beklentilerinin ve gereksinimlerinin somutlaşmış görünümlerini kurar (West, 1998, s.67). Tanrı, insanın tarihi ve kültürel varlık bağı ile bağlantılıdır. Bu bağ koparılarak insan ve tanrı anlaşılmaya çalışıldığında, yaklaşım spekülatif olacaktır.

Feuerbach, "*Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler*" adlı yazısında spekülatif felsefenin tamamlayıcısı olarak Hegel'i görür. İnsanın nasıl dinde ve tanrıda barındığını, tarihte böylece beliren din anlayışının nasıl çarpıtılarak değiştiğini şöyle ifade eder: "*Teolojinin gizi antropolojidir; spekülatif felsefenin gizi ise teolojidir, spekülatif teolojidir. Genel teoloji ile spekülatif teoloji arasındaki fark şundan ileri gelmektedir: Genel teoloji, tanrısal özü, korku ve anlayışsızlık nedeniyle öte dünyaya göndermişken, spekülatif teoloji bu dünyaya getirmekte, yani canlandırmakta, belirlemekte, gerçekleştirmektedir*" (Feuerbach,1991, s.61).

Biraz da Nietzsche'yi hatırlatacak şekilde, simgesel ve kültürel bir insan ürünü olan dinin yozlaşarak, insana yabancılaşmasına neden olan felsefelerce kendi gerçekliğinden koparılıp, ele alınmasına karşı Feuerbach şunu önerir: "Yeni çağın önünde duran görev, tanrının gerçekleştirilmesi ve insanileştirilmesi, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi ve onun içinde eritilmesiydi" (Feuerbach,1991, s.77).

Feuerbach'ın kendi çağına egemen olan, özellikle Hristiyan dinbilimle bütünleşmiş tanrı-din anlayışıyla, belirgin karakterde Hegel felsefesinde açığa çıkan metafiziksel düşüncenin, insan, tarih, bilgi ve varlık kavrayışına karşı olgucu tutumu ve çözüm olarak antropolojiyi göstermesi, yeni bir insan kavrayışına olan gereksinimin sonucu olarak değerlendirilebilir. Feuerbach kendinden önceki felsefeyi "eski felsefe" olarak adlandırır ve onda ikili bir "hakikat" görür. İlki insanları konu etmeyen ve onlarla ilgilenmeyen "kendi için hakikat"

olarak felsefe, ikincisi de "insanlar için hakikat" olarak dindir. Yeni felsefe olarak tanımladığı insan felsefesini ise Feuerbach, insanlar için bir felsefe olarak niteler ve sınırlarını pratik yönelimden hareketle belirler (Feuerbach,1991, s.138).

Aydınlanma düşüncesi ile insanın akıl varlığı olarak belirlenmesi ve akla duyulan kuşkusuz güvene ilişkin eleştirel bir tutum benimseyen Herder, aydınlanmanın insan için evrenselci savlarına karşı, uluslara, toplumlara ve topluluklara göre değişim gösteren, bir tarih anlayışı ileri sürer (West, 1998, s.113-114). Herder'e göre, insanı diğer canlılardan ayıran ve onun bütün yeryüzüne açılabilmesine olanak veren en ayırıcı özelliği, dik durması ve dik yürümesidir. Bu organik özelliği insanın yarattığı tüm kültür ve tarihselliğin dayanağıdır. Bu durum aynı zamanda insanla hayvanı karşılaştırdığımızda, insanın hep eksik kalmasının ve hep oluş halinde olmasının nedenidir. Oysa hayvana baktığımızda, onda bir oluş değil, bir bitmişlik, tamamlanılmışlık ve erişmişlik buluruz (Gökberk, 1997, s. 90).

Herder'e göre, insanın söz konusu bu özgün yanına bağlı olarak ortaya çıkan dil ve sanat, insan için özgürlük ve işbirliği yapabilme olanağı sunar. Buna karşın hayvanlardaysa içgüdüsel tepkilerin belirleyici esareti egemendir (West, 1998, s.51). İnsanı insan kılan organik yapısı yanında, onun tinsel varlığından da ancak böylece söz edilebilir. İnsanı tarihsel bir varlık yapan ögeler, diğer filozoflarda da gördüğümüz gibi yine onun organik ve tinsel varlığının bütünlüğünde verilidir. Çünkü Herder'e göre de insan, organik yanıyla doğa yasalarına bağlıdır ve tinselliği ile tarihi yaratabilecek güce erişerek özgürleşir.[5] Bu nedenle Herder, "insan orta bir halkadır" der ve doğa ile tarih varlığı olarak insanın ereğini, 'humanite' idesine ulaşmak diye belirtir.

Kültür kavramı, ilk kez Herder tarafından bir felsefe terimi olarak ele alınmıştır. Kültür, insanların doğa tarafından belirlenmiş sınırların dışına çıkabilme olanağına erişip, bu uğurda kendileri için 'yararlı', 'iyi' ve 'doğru' amaçlara yönelmelerinde, ürettikleri her türlü 'ürün', 'yaratma' ve etkinliklerdir (Özlem, 1996, s.165). Kültürün en önemli bileşeni dildir ancak bilim, sanat, teknik, hukuk, felsefe gibi bileşenler de toplumun tarihselliğinde

[5] Herder'e göre, tarih de doğa içinde bulunur. Doğa ve tarih birbirlerine özce bağlı olup, birbirlerinden bağımsız olan iki ayrı varlık alanı değildir.

ürettiği ögelerdir. Böylece insanın tarihselliğinin, onu anlama ve kavramadaki önemi ortaya çıkar.

19. yüzyılın sonlarında Dilthey, insanın tarihsel ve tinsel bir varlık olmasından ötürü, onun bu özellikleri çerçevesinde kavranması ve anlaşılması için yöntembilimsel açıdan eleştirel bir tutum sergiler. Eleştiri, olgusal doğabilimci yöntem ve kavramların tarihsel olanı, bilmek uğruna çarpıttığı ve bozduğu savında dayanağını bulur (Dilthey, 1999, s.15). Dilthey, tarihsel ve toplumsal gerçekliği konu alan bu bilimleri 'tin bilimleri' olarak adlandırır ve amacının "tin bilimlerinin felsefi temelleri sorununu çözmek" olduğunu belirtir.

Dilthey'a göre bilim, bilgi ve eylemde hep karşımıza çıkan 'tinsel olgular' topluluğudur. İnsan, tarih ve toplum bilimlerinin konusu olan tinsel dünya ve insanlık içerisinde tarihsel olarak gelişmiş tinsel olgular gerçeklik üzerinde egemenlik kurmak için değil, onu kavramak içindir. Yine de tinsel yaşamın olguları, insanın 'psiko-fizik' yaşam bütünlüğünden soyutlanamaz ve yalnızca tinsel olana indirgenemez. (Dilthey, 1999, s.26-28). Tinsel dünyada insan, kendisini doğadan farklılaşmış olarak bulup isteme, eylem sorumluluğu ve özgürlük olanaklarına erişir:

> Ve işte burada, insan için, kendi bilincinin olgusu denen şey, tinsellik oluşur; böylece de kendi olanaklarıyla bağımsız hareket eden bu tinsel dünya içinde, insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer, bir yaşama amacı ortaya çıkar. O, bununla, bir nesnel zorunluluklar alanı olarak doğa alanından ayrılıp yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer. Özgürlük bu tinsel bütünlüğün sayısız noktalarında hep ışıldar; burada doğal değişmelerin mekanik akışına karşıt olarak, iradeye dayalı eylemler vardır (Dilthey, 1999, s.29).

Dilthey'a göre, doğaya bağlı nedenselliğin bilgisine "açıklama", tinsel olanın bilgisine de "anlama" ile ulaşılabilir. "Sanat, yaşamayı anlamanın organonu" olarak, insanı-tarihsel dünyanın betimlenmesidir. Her dönemin sanatçısı ve özellikle şairler, kendi kültürel ikliminin tinsel ve düşünsel çatışmaları içerisinde eserlerini yaratır (Dilthey, 1999, s.32-33).

Psişik tarafı aracılığıyla insanın başarıları, Dilthey için yalnızca tarihsel durum içinde oluşan ‘sanatsal yaratmada’ izlenebilir. Dolayısıyla tarihsel ve tinsel dünyaya rasyonel yolla erişmek olanaklı değildir. İnsani ve tinsel olanın bilgisine erişmek duygudaşlık (empati) ve anlama ile sağlanabilir.

Böylece tarihsel-tinsel bir varlık olarak karşılaştığımız insanın olanaklarını sağlayan biyopsişik yanı, indirgemeci olmayan bir kavrayışla ele alınır. İnsan, tarih içinde diğer insanlarla, kültürle, dille, sanat ve felsefe ile kurduğu bağlantılarla ‘kendi evinde’ varolur. Söz konusu bağlantı ve ilişkileri konu edinen tin bilimleri, insana ilişkin bilgi ortaya koyarken öznelliği odağa alarak, anlamayı yöntem olarak belirler: “Doğayı açıklarız ama insanın yaşamını anlarız” (aktaran Grimm, 2016, s. 209). Çünkü Dilthey’a göre insan yaşamı, kendi biricikliğinde ve tekliğinde tinsel dünyadadır.

Tarihsel varlık alanı içinde insana ilişkin izlerin zengin ve çeşitli örneklerle kendini açığa çıkardığı alan kültür dünyasıdır. Doğanın karşısında, kökünü insan olanaklarında ve başarılarında bulan kültürel yaratılar, dil aracılığıyla toplumsal bir nitelik kazanarak, tarih içinde farklı çağlara ve dönemlere taşınır. Doğrudan tarih ve kültür alanını kendisine hareket noktası olarak belirlemeyen Gehlen ve Plessner’e göre de kültürün bir insan başarısı olarak özgünlüğü dile getirilmişti. Ancak Rothacker ve Cassirer’le birlikte kültür yaratıcısı bir varlık olarak insan, oluşturduğu simgesel anlatım biçimlerinin anlaşılması üzerinden yeni bir değerlendirme tarzıyla ele alınmıştır.

İnsan felsefesinde metafiziksel bir anlamda ele alınan tin kavramı, Rothacker ve Cassirer’de kültür terimiyle yakın anlamda kullanılmıştır. Rothacker söz konusu bu iki kavramdan bir insan topluluğunun tarihsel olarak oluşan ve dönüşebilen yaşam stilini anlar (Özlem, 2008, s. 48). Böyle belirlendiğinde kültürün görünümüne ilişkin, toplumsal yaşamı düzenleyen devlet, hukuk, eğitim gibi kurumlar ve felsefe, dil, söylence ve sanat gibi insan dünyasını simgesel olarak düzenleyen etkinlikler olmak üzere, iki ayrı temel yönünden söz edilir (Özlem, 2008, s. 165). Kültürün düzenleyici ögeleri olarak, toplumsal ve simgesel yapıların nitelikleri aynı zamanda yaşamda kargaşa yaratan boyutlar olarak karşımıza çıkar.

Kültür kavramını ele alırken Rothacker, "biçim ve kılıklarını doğadan alan nesnelerin yanında, insan tarafından biçim ve kılık verilmiş şeylerin" bilgi nesnesi edinilmesi sorununa, tıpkı Dilthey'da olduğu gibi eğilir. İnsanlar tarafından tarihsellik içerisinde kültürel düzenleyici yapılar olarak yaratılan simgelerin anlamlarının, yeniden açığa çıkarılabilmesi için tin bilimlerine gereksinim vardır. Rothacker, tin bilimlerinin amacını "yaratıcı insanın edim ve yönelimlerine eğilmektir" diye belirler (Rothacker, 1990, s. 12-13). Kültür yoluyla üretilen bu eserlerin, kendi tarihselliklerinde içerdikleri anlamlar da tin bilimlerinin konusunu oluşturur.

Tin bilimlerinin konusu, kültürün yaratıcısı ve taşıyıcısı olan insandır. Dolayısıyla kültür, bu yönüyle insan felsefesinin de 'kültür antropolojisi' olarak konusudur. İnsanın bilinme çabası, Rothacker'a göre yalnızca kültür içinde kalınarak gerçekleştirilebilir. Ancak insan ve kültür hakkındaki bu bilgi, ona göre tarihsel ve göreli kalmak zorundadır (Özlem, 2008, s. 165). İnsanın anlaşılması için kültürel boyutu öneren Rothacker için aynı zamanda, bir insan başarısı olan kültür de insan felsefesinin konusudur.

İnsan neliğinin belirlenmesi ve açıklanması uğraşısı olarak tanımlanabilecek insan felsefesi, Cassirer için de tıpkı Scheler'de olduğu gibi çağı açısından problemlidir. İlkin, Cassirer'e göre, modern insan kavrayışları odağını yitirmiş ve bir düşünce kargaşası içinde sürüklenmeye başlamıştır. Dinbilim, metafizik, doğabilimleri, özellikle biyoloji, psikoloji ve toplumbilim kendi kavram ve sorularıyla insanı konu edindiğinden, ortaya çıkan görüş ve bilgilerin bir araya getirilme olanağı yoktu. Hatta bazı bilgi alanlarında belirlenmiş, geçerli yöntem ve bilimsel ilkeler bulunmamasından dolayı, insana ilişkin yapılan saptamalar öznelliğin sınırları içerisinde kalmıştır (Cassirer, 2005, s. 31).

İnsan ve hayvan karşılaştırmasından yola çıkarak, insana dair bilgi ortaya koymak 20. yüzyıl insan felsefesinde belirgin bir eğilimdir. Cassirer de diğer insan felsefesi üzerine eğilen filozoflar gibi insan neliğine özgü olanı bulmak için söz konusu karşılaştırmayı yapar. Organik uzayda -dünyada- insan, birçok bakımdan diğer canlı çeşitliliği ile karşılaştırıldığında daha yetersiz olarak belirmektedir. Tıpkı Gehlen gibi Cassirer de insanın dünyaya geldiğinde, hayvanların sahip olduğu yeterlilikler karşısında eksiklikler

varlığı olduğunu düşünür. Cassirer, insanı diğer canlılardan ayıran bu yanı, şu şekilde ifade eder:

Ama insanın bu eksikliği yalnız insanın geliştirebileceği ve organik dünyadaki hiçbir şeye benzeşim (analoji) göstermeyen başka bir armağanla denklenmiştir. İnsan hemen değil, ama çok karmaşık ve çok güç bir düşünce süreci aracılığıyla *soyut uzay* düşününe ulaşır. İşte bu düşün insana yalnız yeni bir bilgi alanı için gerekli yolu açmakla kalmaz, kültürel yaşamının tümüyle yeni bir yön kazanmasını da sağlar (Cassirer, 2005, s. 50).

İnsanın sahip olduğu bu olanak, kendini simgeler yaratabilmede ortaya çıkarır. Cassirer'e göre simge, "insanın anlam dünyasının bir parçasıdır" (Cassirer, 2005, s. 40). 'Fiziksel evrenle' birlikte insan, aynı zamanda dil, söylence, sanat ve dinden oluşan 'simgesel evrende' varolur. Böylece insan, fiziksel gerçekliğin dışında, kültürle gelişen 'kendini özgürleştirme' sürecini başararak, kendine özgü bir dünya kurar (Cassirer, 2005, s. 214). Simgesel evrenin insana sunduğu yeni başarılarla, fiziksel gerçeklik onun için artık eskisi kadar ön planda değildir. İnsan dilin, söylencelerin, sanatın ve dinsel biçimlerin içinde yaşayarak fiziksel olana da bu bakış açısından bakar. Simgeler aracılığıyla anlam dünyasında bulunan insanı, artık 'animal rationale' değil, 'animal symbolicum' olarak tanımladığımızda, onun ayırıcı özelliğini ortaya koyabiliriz (Cassirer, 2005, s. 55-56).

İnsanın tarihsel bir varlık olması, Mengüşoğlu açısından da bir insan fenomeni olarak görülür. İnsan eylemlerinin ürünü olan başarılar, toplumsal grupların ve sosyal birliklerin arasında olup bitenler 'tarihsel varlık alanında' oluş ve gelişme içerisinde ortaya çıkar (Mengüşoğlu, 2017, s.193). Bütün ve bağımsız bir alan olarak tarihsel varlık alanının ele alınmasının koşulu Mengüşoğlu'ya göre, ontolojik bir bakış açısı ile sağlanabilir. Çünkü tarihsel varlık alanı da doğal varlık alanı gibi bağımsız bir alandır ve onun bir görünümü değildir. Gerek doğal varlık alanı gerekse tarihsel varlık alanı, Hegel ve Marx örneğinde olduğu gibi "idealist" ve "maddeci" yaklaşımlarla birbirine indirgenemez. Ayrıca özerk ve kendi başına varolan bu iki alanın bağı, birbirlerinden koparılarak da anlaşılamaz (Mengüşoğlu, 2017, s.196-197).

Doğal varlık alanında zaman fiziksel tek boyutlu iken, tarihsel varlık alanında insan bu zamanı, geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç boyutlu antropolojik zamana dönüştürür. Üç boyutlu zaman içerisinde yapıp-etmek, eylemlerde bulunmak ve yaşamak tarihselliktir. İnsanın tarihselliği temelini tin, cogito, akıl, ide gibi psikolojik ve metafizik ögelerde değil, insanın somut varlık yapısında bulur (Mengüşoğlu, 1988, s.142).

Tarihselliğin en önemli niteliği süreklilik sergilemesidir. Sürekliliğin sağlayıcısı da kökünü insanın disharmonik varlık yapısında bulan, *antagonizm*[6] ile anlaşılır. Hem teklerin hem de toplumların arasında söz konusu olan çatışan yönler olmasaydı, tarihsellikte süreklilik yerine duraklama ile karşılaşırdık. Antagonist çatışmalar, tarihsellik içinde yalnızca toplumsal- ekonomik konularda değil, felsefe, bilim ve sanat alanında da ortaya çıkar. Kısaca tarihin ilerleyişi ve gerileyişi, mantık kuralları ve aklın ilkelerine bağlı olmayıp, antagonist bir nitelikte seyreder (Mengüşoğlu, 1988, s.146-147).

İnsanın biyopsişik ve tinsel olanakları olmasından ötürü, tarihsel ve kültür varlığı olarak belirlenmesinde, onun göstermiş olduğu özellikleri ve yaratıları hareket noktasıdır. Tarihselliğin ve kültürün dayanağı olarak zeka, akıl, tin, insanın diğer canlılarla karşılaştırıldığındaki özel konumu ve dil yetisi, onu dünyada özgün kılmaktadır. İnsanın tarihselliğinin söylence, sanat, din, bilim ve felsefe gibi simgesel kültür ürünlerinde izlenmesi, aynı zamanda insanın varlıksal yerinin belirlenmesinde ve anlaşılmasında önceliklidir. Bu anlamıyla da zamasallık bağlamında tarihsellik düşüncesi, insanın anlaşılması için özellikle Heidegger felsefesi üzerinden varoluşçu düşünceyi kökten etkileyen bir tema olmuştur.

2.3. Akıl Sahibi ve Tinin Taşıyıcısı Olarak İnsan

Felsefe tarihinde akıl kavramına yönelik yapılan tartışmalara ve aklı tanımlama biçimlerine bakıldığında farklı saptamalarla karşılaşılır. Aklın nasıl bir yeti olduğu, akıl dolayısıyla

[6] Mengüşoğlu, "antagonizm" anlayışını Kant'tan yola çıkarak ortaya koyar. Ona göre, Kant antagonizmden "insanlarla birleşmek istemeyen bir birleşmeyi" anlar. İnsanda söz konusu olan bu eğilim hem yalnızlığı isteme hem de birlikte yaşama gereksinimi arasında beliren çatışmadır ve kökünü insanın doğal varlık yapısında bulur. İnsan, kötü olanı da iyi olanı da yapma özgürlüğüne sahip olduğundan, disharmonik aykırılıklar gerçekleştirebilir özellikte bir varlıktır.

insan varlığına nasıl ayrıcalıklar eklendiği, aklın sınırları ve olanakları konuları felsefe tarihinin temel tartışma konularından biridir. Akla dair tartışmalara bakıldığında Platon, Aristoteles, Kant ve Hegel gibi dönüm noktası olarak kabul edilen filozoflarla karşılaşırız. Öte yandan felsefede akıl kavramının ele alınma biçimlerine ve aklın işlevlerine yönelik yapılan belirlemeler, varoluşçuluk ve Frankfurt Okulu gibi felsefi hareketlerce eleştiri konusu olmuştur. Felsefe tarihinde akıl kavramının konumlanışı ve eleştirileri, doğrudan çalışma konumuzla ilgili olmadığından 'akıl sahibi varlık' olarak insan daha çok antropolojik görüş kapsamında ele alınacaktır. Bununla birlikte konuyla ilgisinde aklın, felsefede problem edilişine ilişkin tartışmalara da değinilecektir.

İnsana ilişkin kavrayışların tarihine bakıldığında bir yeti olarak akıl kavramının insanla olan ilişkisi karşımıza varlık özelliği biçiminde çıkar. İnsana ilişkin temel belirlemelerden biri olan, akıl sahibi varlık saptaması belirgin bir biçimde Kant'ta temellenir. Yalnızca insan felsefesi geleneği içerisinde değil, felsefi düşüncenin neredeyse başlangıcından beri insanın dünyadaki konumu, onu diğer canlılardan ayrı kılan insansal bir nitelik olarak akılda görülür. İnsanı diğer canlılardan ayıran bu yeti, onun dünyadaki ontolojik yeri açısından da farklı başarılar oluşturmasını sağlar. İnsan, akıl aracılığı ile uygarlık kurar, bilimsel etkinliklerde bulunur, doğanın çetin koşullarına karşı yaşamda kalmanın ve doğaya uyum sağlamanın yolu olan tekniği yaratır. Aynı zamanda toplumsal yaşamı düzenleyen kuralları belirleyip barış içinde yaşamak için hukuku geliştirir, moral çatışmaları engellemek amacıyla laiklik gibi tarihsel ilkeler oluşturur. Yine akıl aracılığı ile kültürü kurar, dili yaratır, böylece insanlığa ait ortak başarılar gerçekleştirerek tür olarak kendi sürekliliğini güvence altına alır.

İlkçağ Yunan felsefesinden beri insanın neliğine ilişkin temel belirlenim ruh kavramı ile ilişkilendirilir. Ruh hem doğa filozoflarında hem de Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi insana ve yaşama dünyasına eğilen filozoflarda yer alan varlık türüdür. Sokrates'in Menon diyaloğunda köleye çözdürdüğü geometri sorusu, Platon'un ruhun yanları ile erdem ve devlet tasarımı arasında kurduğu bağlantı ve Aristoteles'in erdemin dayanağı olarak gördüğü, ruhun akıldan pay alan yanı, akıl yetisinin varlık koşulu olarak ruhsal yanı gerektirir.

İlkçağ felsefesi söz konusu olduğunda en azından bahsedilen filozoflar kapsamında akıl, kaynağını insan varlığının ruhsal yanında bulmaktadır. Ruh öğretisi, metafizik bir karaktere sahip olduğundan dayanağını gerçek dünyada değil, ideal dünyada bulur. Platon'a göre ruh, akıllı yön, akla uyan yön ve akılla ilgisi olmayan istekler, içgüdüler ve duyusal yönden oluşmaktadır. Ancak ruhun asıl özelliği, onun duyusal yönden yalıtlanmış olması, öncesiz ve sonrasızlığıyla belirir (Gökberk, 1979, s. 10). Bu da Platon'da zorunlu olarak duyusal alanla, düşünsel alanı birbirinden ayırmayı gerektirir.

Aristoteles'te ise her iki alan arasında bağlantı kurulabilmektedir. Duyular, algı, bellek ve akıl arasında diğer canlılarla olan ortaklık en gelişmiş biçimine insanda ulaşır (Cassirer, 2005, s. 16). Dolayısıyla insanı hayvandan ayıran ve en yetkin formuna insanda ulaştığı kabul edilen bir yeti olarak akıl nitelemesini Platon ve Aristoteles'te buluruz. Scheler de insan felsefesinin kaynak metni olarak kabul edilen, *İnsanın Kosmostaki Yeri* adlı çalışmasında, insanın akıl sahibi bir varlık olarak tanımlanmasının kökenini, Eski Yunan düşüncesinde görür.

Gerek Platon'da gerekse Aristoteles'te ruhun akıl sahibi olan ve akıldan yoksun olan yanları bulunmaktadır. Platon'a göre, ruhun akıl sahibi olan yanının öz niteliği, düşünebilmesidir. Ruhun isteyen, arzulayan yanıysa onun akıldan yoksun yanıdır ve düşünme yetisine sahip değildir (Özcan, 2016, s. 70). Ruhun akıllı yanı düşünmeyle belirlendiğinden, aynı zamanda akıl sahibi varlık olarak insan 'düşünebilen bir varlık'tır. Düşünebilmenin, hesap edebilmenin, düşünceler ve kavramlar arasında ilişkiler kurup yeni düşünceler üretebilmenin ontik karşılığı akıldır. Akıl sahibi olmayan yansa, insanın organik gereksinimlerini karşılama ve bedensel yaşamını sürdürme üzerine kurulu olan arzularını kapsar.

Platon'da ruhun akıllı yanına ilişkin farklı kavrayışlarından da söz etmek olanaklıdır. Bilme türleri ve bilgi türleri arasındaki ayrım, bilinenlerin ontolojik yapısıyla ilişkilidir. Kabaca ele alındığında, "görülenler" ve "düşünülenler" olmak üzere iki ayrı alana ilişkin bilme etkinliğinden ve bilgi türlerinden bahsedebiliriz (Platon, 1992, s. p.509d). Bu iki farklı alana ilişkin bilgi nesnelerine ulaşabilmenin olanağı, her bir alana özgü bilme türüne uygun

yaklaşmakla sağlanabilir. Böylece aklın kullanımı ile bilme türleri arasında var olan ilişki ve bilinenlerin varlık özelliklerine göre konumu, aklın farklı biçimlerinden söz etmeyi gerektirir. "Görülenler" alanına ilişkin bilgilerimiz tasarım ve "kanılar" iken "düşünülenler" alanına ilişkin bilgilerimiz, kuramsal anlamda bilimlerin bilgisi ile felsefi bilgidir. Dolayısıyla Platon, görülenler alanının bilgisine erişirken daha teknik bir akıldan bahseder, düşünülenler alanının bilgisine erişmedeyse teorik akıldan söz eder. İnsan varlığına yönelik ayırıcı bir özellik olarak akıl kavramı, tek bir akıldan değil, Platon'da iki tür bilme yolu olarak akıl belirlemesinden hareket eder. Bunlardan biri çıkarımsal düşünme, (dianoia) diğeri ise düşünmeyle görme (noesis) dir (Kuçuradi, 1997b, s. 94-95).

Aristoteles ise, insana özgü olanı bulma arayışına "canlılık" kavramından hareketle başlar. Ancak insanda, bitkilerle ortak görünen beslenmeye ve büyümeye dayalı canlılığın ötesine geçildiğinde, duyularla ilgili yaşamda bu kez de hayvanlarla ortaklık görüldüğünü belirterek, insan söz konusu olduğunda bu ikisi dışında kalan başka bir yana bakmak gerekliliğinden söz eder. Aristoteles'e göre, beslenme, büyüme ve duyusallığı içeren canlılık özelliklerini bir kenara bıraktığımızda, akla sahip olan ve düşünen bir varlık olarak insanın karşısına "eylem yaşamı" çıkmaktadır (Aristoteles, 1998, p. 1098a).

Aristoteles için insanın işi olan eylem yaşamı, ruhun akla uygun etkinliğidir. Bu etkinlikler de erdemle bağlantılıdır, çünkü rastlantısal ya da başka etmenlere bağlı olarak ortaya çıkan eylemler, erdeme göre eylenmiş görülmezler. Mutluluğun sağlayıcısı da ruhun erdeme uygun olan etkinlikleridir. Bu etkinlikler de Aristoteles'e göre, yapa yapa kazanılabilecek erdemlerdir. Buna karşın ruhun akla uygun olmayan, ancak akıldan pay alan yanıyla, akılla çatışan ve akla aykırı bir yanından da söz etmek mümkündür. İnsana özgü eylem yaşamı dışında kalan ve bitkisel olan, ruhun akıllı yanından pay almayan fakat isteyen, iştah duyan yanı, bazen akla boyun eğer. Aristoteles bu duruma örnek olarak, büyüklerimizin ve dostlarımızın verdikleri öğütleri gösterir (Aristoteles, 1998, p.1102b).

Daha önce belirtildiği gibi Platon ve Aristoteles'e göre, düşünebilen, tasarımlayan, hesap edebilen bir varlık olarak insanı insan yapan özellikleri, ruhun akıldan pay alan yanına dayanır. İnsanla diğer canlılar arasında beslenme ve duyumsama düzeyinde ortaklıklardan

söz ederken, ruhun akıl sahibi olan yanıyla insanlaştığı ve hayvanlardan ayrıldığı ileri sürülür. Böylece akıl sahibi olmak ya da akıldan pay almak, tür olarak insana ait bir belirlenimdir.

Akıl sahibi olan varlık nitelemesiyle insan, bu ayrıcalıklı konumundan ötürü Eski Yunan düşüncesinde "tanrısal" bir varlık olarak görülmüştür. Eski Yunan'ın siyasi ve toplumsal örgütlenmesinde Yunanca konuşamayan barbarlar, yurttaş olmayan kadınlar ve kölelerin belirli haklardan mahrum olması, o dönemin felsefi geleneğinde olağan görünmektedir (Özcan, 2016). Platon'un "Devlet" adlı eserinde, insanlaşmadaki rolü açısından 'eğitim' üzerine kafa yorması, söz konusu yetinin türsel bir özellik olmasının yanında, eğitimle de geliştirilebilecek olanakları içermesi bakımından vurgulanır. Platon'un barbar, köle ve kadın gibi yurttaş olmayan insanlar için de akıldan pay almak bakımından eğitimin önemini belirtmesiyle, türsel olarak insanların eşitliğini savunduğu düşünülebilir.

Öte yandan Platon'la karşılaştırıldığında Aristoteles'in aklı betimlemesinde göze çarpan ayırıcı nokta, "teorik ve pratik" akıl olmak üzere yapmış olduğu ayrımdır. İyi bir yaşama ulaşma, bilgi ile olanaklıdır. Erdeme giden yol da bilginin ve aklın- *'nous'*[7]- işbirliğinde, 'yaşama bilgeliği' veya 'aklı başındalık'la –*phronesis*- sağlanabilir. Dolayısıyla pratik akıl, iki ucun arasında, orta olanı -*mesotes*- eylebilmenin ve yaşama bilgeliğinin koşuludur; teorik akıl ise, bilgelik ve felsefeye ilişkin olup eylem yaşamına karşı kayıtsızdır (Kuçuradi, 1997b, s. 160-161).

Ortaçağ felsefesinde, aklın tanımı ve işlevleri dönüşerek tanrıbilimsel bir hal almıştır. Aklın insana özgü olduğu düşüncesi, Hristiyan inancı güdümüne giren felsefe etkinliği ile buluştuğunda, tanrı karşısında insan aklının sınırlılığı dolayımında ele alınmıştır. Aklın yanılmazlığı tanrıya özgüdür. Böylece insan aklının 'tanrısal akıl'la karşılaştırıldığında sınırlılığını belirleyen, onun yalnızca tanrısal akıldan esin almış olmasıdır. İnsan aklı ve "tanrısal akıl" arasında varolan sınırlılık düşüncesi büyük oranda Platon'un mağara benzetmesinde kaynağını bulur (Sözer, 2009, s.28-29). Artık insan, akılla yaratılmış olan bir varlıktır, ancak onun aklı, tanrının aklı karşısında zayıf ve yanılabilir bir konumdadır.

[7] "Ruhun en önemli bölümü, kendisi ile her şeyin bilindiği ve anlaşıldığı bölümüdür (nous)"

Bununla birlikte, tanrısal erkin karşısında insanı, hem akıl hem de isteme bakımından sınırlı olarak tanımlama, yazgı, sorumluluk, eylem ve özgürlükle ilişkisinde, onu edilgen bir varlık olarak anlamaya neden olur. Belirtmek gerekir ki, böylece gün yüzüne çıkan yeni "tanrıbilimsel insan anlayışı", Ortaçağ ve sonrasında etik tartışmalardan hareketle yeni felsefi akımların ve tartışmaların doğmasını amaçlar. 19. yüzyılda Kierkegaard'la başlayıp 20. yüzyılda Jaspers, Heidegger ve Sartre'la gelişen 'varoluşçuluk' için söz konusu Ortaçağ insan anlayışından kaynaklı etik sorunlar, öncelikli konular olmuştur.

Ortaçağ felsefesi, temel olarak inanç ile akıl arasındaki ilişkiye odaklanır. İnancı, akıl temelinde açıklama uğraşı ve yine inancı akılla kanıtlama çabaları, bu dönem felsefe etkinliğinin öz niteliğini oluşturur (Çotuksöken ve Babür, 1993, s.12-14). İnancı, akıl ya da felsefe ile kanıtlama çabasında, Ortaçağ filozofları için "Aristoteles metafiziği" temel dayanak olarak kabul görür. Ancak kilise okullarında yapılan felsefeyle, Aristoteles'in inanca temel sağlama bakımından ele alınması, döneme özgü bir Aristotelesçilik kavrayışını ortaya çıkarır. Anselmus'un "*anlayayım diye inanıyorum*" görüşü Aquinolu Thomas'la "*bileyim diye inanıyorum*" düşüncesine dönüşür. (Gökberk, 1979, s. 31-32). Amacımız açısından bakıldığında, akıl kavramının Ortaçağda ele alınışı, tanrı karşısında insan aklının sınırlılığı ve zayıflığı ile belirir.

İnsan aklının, Eski Yunan düşüncesinde olduğu gibi bilme yetisi olarak değeri, Rönesans dönemiyle birlikte bilimde, sanatta, siyasette, toplum yaşamında ve felsefede yeniden doğar. Bu yeniden doğuşta, düşünsel kaynak İlkçağ felsefesi olacaktır. Ortaçağın son dönemi ile birlikte şekillenmeye başlayan ve Yeniçağda gelişmek için kendisine uygun ortamı bulan, "insanın değeri fikri" ve insan aklına olan güven, "hümanizma" düşüncesini tarihe getirir. Hümanizma düşüncesi, insan aklının sınırlı ve yetersiz olduğu kabulüne dayanan, tanrıbilimsel tutumların yetkesini yitirmesi sonucunu doğmuştur. Böylece, felsefi düşünme biçiminin "seküler" forma bürünmesiyle beraber 17. ve 18. yüzyıl felsefelerinde akıl kavramının ele alınması açısından, farklı ve birbiri ile çatışan yeni eğilimler ortaya çıkmıştır. Söz konusu aykırılığa belki de en iyi örnek, Thomas Hobbes ve Jean Jacques Rousseau'nun, kökünü insan anlayışlarında bulan devlet, toplum, hukuk ve etik görüşleridir.

Rönesans döneminden itibaren insan aklının temel belirleyici rolü, bilme edimi ya da aklın araçsal kullanımı ile ilgilidir. Aklın araçsal niteliği gerek Hobbes'ta gerekse Francis Bacon'da, insanın uyum sağlamak için doğaya egemen olma gereksinimini ifade eder.

Akıl, araçsallığı ve bilgikuramsal önceliği bakımından ele alındığında; duyumların işlenmesi, ilişkilendirilmesi, kümelenmesi, tasarımlar, izlenimler ve ideler oluşturması gibi değişik işlevleri olması açısından, hem usçu hem de deneyci filozoflarca "modern dönemde" incelenmiştir. René Descartes'la "modern felsefede" zihin-beden ayrımı biçiminde ortaya çıktığı düşünülen insan kavrayışı, tıpkı Platon'da olduğu gibi düşünebilme yetisinde ontik dayanağını bulur. Bu kabule göre, deneyci filozoflar için akıl, duyumlarla bağlantısında değişik bilişsel işlevleri yerine getiren bir güçken, kimi usçu filozoflara göre ise, ruh-beden-tanrı türünden varlıkların birbiri ile olan ilişkisini kavramak ve kanıtlamak için zorunlu bir yetidir.

Felsefe tarihinde akıl sahibi varlığın konu edilmesi, en yetkin ve eleştirel biçimini Kant'ta bulur. Mengüşoğlu'ya göre, Kant'ın "ikili" varlık olarak insanı ele alışında yaptığı doğal varlık ve akıl varlığı ayrımı, onun insan felsefesinin temelini oluşturur. İnsanın doğal varlık yanı duyular, zeka, duygular, eğilimler olmak üzere görünüş alanınca içerilen psişik bir yapıdadır. Kant, insanın bu yanını, '*homo phaenomenon'* olarak adlandırır. İnsanın görünüş alanı içindeki doğal yanı, zaman ve uzam bağlantıları içerisinde nedensel ilişkiler zinciri tarafından belirlenmiştir ve anlama yetisinin kategorileri ile kavranabilir. Aristoteles'te ve Kant'tan sonra Scheler'de de Scheler'de olduğu gibi bu yan, insanın diğer canlı varlıklarla ortak ögeler barındırdığı tarafıdır. Hatta Kant'a göre, insanın görünüş alanındaki konumu açısından akıl sahibi bir varlık olması, onu canlı yaşamı içerisinde ayırıcı kılan bir özellik değildir (Mengüşoğlu, 1969, s. 18-19). Kant, felsefe tarihinde "animal rationale" nitelemesiyle belirlenen insan anlayışını, tek başına yeterli bir açıklama olarak görmez. Bu anlamıyla aklın belli yetilerine hayvanlarda da denk gelebiliriz.

Kant, insan için doğadan gelen nedensellikten tamamen farklı olan ve özgürlükten gelen nedenselliğe bağlı yanını ise '*homo noumenon*' olarak adlandırır. Akıl varlığı olarak insan, doğanın yarattığı nedenselliğin dışında, kaynağını istemede bulan özgürlük ve özerklik

olanağına, numenal alanda ulaşır. Aklın böylece belirlenimi, onun pratik kullanımına denk düşer ve Kant bunu "aklın hakiki belirlenimi" olarak açıklar (Kant, 1995, s. 11).

Öte yandan aklın teorik kullanımına baktığımızda, bilgikuramsal açıdan bilmeyi konu ettiğini görürüz. İnsan bilgisinin sınırları ve bilmenin olanağına ilişkin a priori ilkelerin işlevini, "anlama yetisi"nin kavramları nasıl anlaşılır kıldığı ve görüsüz ya da deneye dayanmayan kavramların boş oluşu, buna karşın kavramlar olmadan da görülerin işlevsiz olduğu gibi bilme edimlerinin eleştirisi, teorik akla dayalı bir iştir. "Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür" (Kant, 1998, s. 193-194). Bu anlamıyla akıl "saftır" ve duyusal ya da deneysel içerikle belirlenmemektedir. "*Saf Aklın Eleştirisi*"nde Kant, kendi dönemine kadar gelen bilgikuramsal tartışmaları ele alır ve aklın sınırlarını belirler. Kant, teorik akıl üzerine yaptığı araştırmanın gerekçesini, "*Pratik Aklın Eleştirisi*"nin önsözünde 'saf pratik akıl'ın olanaklılığını ortaya koymak amacıyla gerçekleştirdiğini dile getirir.

İnsan felsefesi bakımından Kant'ın eleştirilerinin önemi, saf pratik aklın olanaklılığını ileri sürmesidir. Böylece akıl sahibi bir varlık olarak insan, "doğa nedenselliği" yanında özgürlükten gelen bir nedenselliğin olanağıyla, istemesini belirleyebilme özerkliğini taşır. Kant'ın, insan özgürlüğü ve özerkliği üzerine yaptığı bu çıkarım, "antropolojik olarak başlangıç noktası" niteliğindedir. Aklın koşulsuz ve iyi bir istemenin özerkliğinde, ahlak yasasına uygun eylemleri belirleyebilmesi, özgürlüğün varlık koşuludur. Bu bakımdan Kant'ta pratik aklın araştırılması öncelik taşımaktadır, çünkü ancak böylece insana özgü bir nedensellik olarak özgürlük ve özerkliğin bilgisine ulaşılabilir ki, insanla hayvan arasındaki "*varlık farkı*" da insanın özgürlüğü ile özerkliğindedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 43).

Kant'ın gerek bilgikuramsal gerekse etik açısından insan aklının sınırlarını çizmesi, Yeniçağla birlikte akıl kavramına ilişkin "araçsal belirlemeciliği" içeren anlayışlara ve aklın, duyular, metafizik veya '*kendinde şey*'ler alanına giren varolanlarla bulanıklaştırılan rolüne karşı, bir sınır çizme girişimidir. Ancak bu girişim Hegel'le birlikte bir anlamıyla Ortaçağın akıl kavrayışına dönmüştür. Kant'ın "*Aydınlanma Nedir?*" yazısında etraflıca betimlediği, insanların bir yeti olarak aklı yalnızca araçsal rolüne bağlı kullanma alışkanlığının onları, içine düştükleri '*ergin olamama durumdan'* çıkarak aklını

kullanabilme cesaretini- *sapere aude*- göstermelerine yönelik daveti, 19. yüzyılda Hegel'in sistem kurma ve her şeyi bir tek temele dayandırıp açıklama girişimi, Kant'ın felsefe için açmış olduğu bu yolun yönünü değiştirmiş ve felsefenin bir "izme" dönüşmesine yol açmıştır. Bilindiği gibi Hegel, "mutlak idealizm"in önde gelen temsilcisi olarak felsefe tarihinde yerini almıştır.

Felsefe tarihinde yukarıda bahsedilen filozofların, "akıl sahibi varlık olarak insan" anlayışlarına baktığımızda, belirli benzerlikler görürken Hegel için bu durumdan söz edemeyiz. İlkin Hegel'de başlı başına insansal bir yeti olarak akıl kavramından bahsedilemez. Öte yandan akıl kavramı ile birlikte, "tin" ve ruh kavramlarının iç içe geçmiş olarak kültür, devlet ve tanrı bağlamlarında ele alan Hegel düşüncesine, 'tarihsel varlık ve kültür varlığı olarak insan' başlıklı bölümde değinilmişti. Hegel'in insan anlayışı, insanın varlıksal bütünlüğü ve somutluğu biçiminde beliren antropolojik bakıştan çok uzakta, insanı soyut bir kavram olarak belirleme amacıyla da ontolojik temelli yaklaşımın dışındadır (Özcan, 2016, s. 251). Böyle olmakla birlikte aynı yüzyılda Shopenhauer ve Nietzsche'in antropolojik bir yaklaşımı yeniden etkin kıldıkları görülür.

Schopenhauer'a göre dünya içinde olan insan, ancak "kişi" olan yanıyla ve isteyen bir varlık olmasıyla anlaşılabilir. Ayrıca insanın bir de bilen tarafı vardır. Ancak insanın bilen yanı, isteyen yanına karşı çıkamaz. İsteme ve bilme ikiliğinde insan, dünya içindeki yeter sebepler zinciri ve zaman-mekan bağlantılarıyla birlikte diğer canlılardan yapıca farkı olmadan yaşar. Schopenhauer, "Her eylemin onu yapan için zorunlu olduğunu, bir insanın her durumda ancak davrandığı gibi davranabileceğini söyler" (Kuçuradi, 2006, s. 3-4). Böylece, insan ve kişi fenomenlerini öne çıkaran Schopenhauer, antropolojik yaklaşımla bir bütün olarak insanın yapısına ilişkin bir bilgi ortaya koymuştur.

İlkçağ felsefesinden beri insan, düşünen, doğasında bilme yönelimi bulunan ve akıllı bir canlı olarak değerlendirilmiş, dünyadaki yeri de böylece tanımlanmıştır. Bilgi edinme, düşünme, anımsama, kavramlaştırma gibi birçok bilişsel süreç, akıl ve ilişkisinde düşünülmüştür. Buna karşın 20. yüzyılda Scheler, akıl kavramı yerine tin -Geist- kavramanı ortaya koymuştur.

Scheler'i, akıl dışında insana has bir varlık alanı olarak "tin" kavramına götüren arayış, onu tamamen diğer varlıklardan ayıran özgün yanı bulma isteğidir. Çünkü Scheler'e göre zeka sahibi bir varlık olmak, insanı hayvandan ayıran bir özellik değildir. O halde Scheler, tin kavramından ne anlar? İnsanı insan yapan bir ilke olarak "tin" Scheler'e göre akıldan daha kuşatıcı, idelerle düşünmeyi ve özlere yönelme olanağını insana sunan bir özelliktir. Tin, kendisi dışında her şeyi nesneleştiren, ancak, kendisi nesneleştirilemeyen, akıl ve zekadan tamamen ayrı bir ilkedir (Akarsu, 1998, s. 42-43). Scheler, söz konusu ilkenin eski Yunanlılar tarafından akıl diye adlandırıldığını ama kendisinin "tin" derken neyi ifade etmek istediğini şöyle belirtir.

> Biz bu şey için daha kapsamlı bir sözcük, akıl kavramını da kapsayan, ama bunun yanında "ideleri *düşünme*"yi, aynı zamanda temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli bir türden "*görü*"yü, bunun ötesinde iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, tinsel hayret, mutluluk ve kuşku duyma, özgür karar verme gibi belirli bir türden *istemli ve duyusal edimleri* de içine alan bir sözcüğü, "tin" (Geist) sözcüğünü kullanmak istiyoruz: . Ama tinin sınırsız varlık alanları içinde göründüğü edim merkezini, her türlü işlevsel yaşam merkezlerinden -içten bakıldığında "ruhsal" merkezler olarak da adlandırılabilecek olan merkezlerden- kesin bir biçimde ayırarak, "*kişi*" diye adlandırıyoruz (Scheler, 1998, s. 67-68).

Böylece kişi, tinin ortaya çıktığı edimlerin odağı olarak karşımıza çıkar. Tin, canlı bir varlık olarak insanın hem psişik hem de bedensel yanından bağımsız, hatta organik yaşama zıt bir ilkedir. Akıldan farklı olarak tin, duygular ve istemelerimizle de bağlantılıdır. Böylece insan, yalnızca duyulardan, itkilerden ve eğilimlerinden öte bir varlık olma olanağına kavuşarak, organik ve çevresel bağların sınırlılığından kurtulup, dünyaya açık bir hale gelir. Oysa Scheler'e göre hayvan, çevresi ile olan bağlarından ayrılıp dünyaya açılamaz. Tinin taşıyıcısı olarak kişi, organik yaşamla çerçevelenmiş gerçekliğe "hayır" diyerek onu, kavrayabilecek güce sahiptir (Akarsu, 1998, s. 45).

Tinin taşıyıcısı olarak "kişi"nin ortaya çıkma olanağı, organik ve biyopsişik yaşamda ortaklıklar barındıran bitki ve hayvan dünyasının 'duyusal itilim', 'içgüdü', 'çağrışımsal

bellek' ve 'pratik zeka'dan oluşan ögelerinden bağımsızdır (Scheler, 1998, s. 38). İnsanı hayvandan ayıran bellek, dil, dikkat, problem çözme, karar verme, düşünme, hissetme ve yargılama türünden yürütücü işlevler, bedensel bütünlükçe kapsanır. Böyle açıklandığında, insanla diğer canlılar arasında bir derece farkından söz edilebilir. Ancak Scheler'e göre, insanla hayvan arasında bir derece farkı değil, canlılık özelliklerine bağlı biyopsişik dünyadan apayrı olan ve kişinin taşıyıcısı olduğu tinsel alanda beliren, yapısal bir farklılık vardır. Scheler'in insanı insan yapan ilke olarak tini ortaya koyması, kendisinden sonra antropoloji alanında çalışmalar yapan filozoflarca "metafiziksel" diye nitelenerek eleştirilmiştir.

İnsanı diğer canlılardan ayıran, özel ve biricik kılan, onun "yerini" belirleyen akıl, zihin, bilinç ve tin gibi ifade edilebilecek yapı ve ilkeler, günümüzde de bilimin ve felsefenin gündeminde ağırlığını korumaktadır. Aynı zamanda söz konusu insansal yeti ve kavramlara yönelik yapılan felsefi araştırmalar, asıl amacı insanı ve ruhsal yanını -psykhe- açıklama ve anlama gayretinde olan diğer bilgisel etkinliklere de yeni kavrayış olanakları sunmaktadır. İnsanı anlama çabasında, doğa bilimlerinin yöntem ve ilkelerini gösterge kabul eden psikiyatrinin ve psikolojinin felsefi bilgiye gereksinim duyduklarına ve kendilerine felsefece kökler aradıklarına tanık olmaktayız.

Daha önce de değinildiği gibi, bir felsefe disiplini olarak insan felsefesi 20. yüzyılda kurulmuş olmakla birlikte insan felsefesinin tarihi çok eskiye dayanır. İnsan felsefesi çalışmalarında insanın, biyopsişik, tarihsel-kültürel ve akıl sahibi varlık olarak araştırılmasıyla, farklı anlayışlar ve görüşler ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalarda genel olarak kültür, akıl, tin gibi kavramlar ya "metafiziksel" biçimde ele alınarak insan gerçekliğinden koparılmış ya da olgucu bir tutumla incelenip, insanın bütünlüğü ve somut varlık yapısına ilişkin ögeler gözden kaçırılmıştır. Konumuz kapsamında ele aldığımız filozofların insan anlayışlarında, bahsedilen bu üç farklı kavrayışı, odağa aldıkları ayrıcı özelliğin değişmesine rağmen ortak olarak görmek olanaklıdır.

Örneğin Gehlen'de insan, kültürün taşıyıcısıdır ancak kültürün taşıyıcısı olması onun asıl ayırıcı özelliği değil, zeka ile birlikte ellerini kullanabilen ve dik yürüyebilen bedensel

özelliklerinin sonucudur. Ya da Plessner'e göre insan, biyopsişik bütünlüğünde bir varlıktır. Bu bütünlük ona, kendini bitki ve hayvanlardan farklı olarak konumlandırma fırsatı tanır ve böylece insana doğanın karşısında yapay bir doğa yaratarak, kendi özerkliği için yeni koşullar sunar. Herder ise, insanı tarihselliği içerisinde, kültürle birlikte incelemesinin yanında, kültür ve tarih alanını tamamen doğal olandan bağımsız olarak değil, her iki alanı birbiriyle olan zorunlu bağında ele alır. Son olarak Mengüşoğlu'nun ontolojik temellere dayanan insan felsefesi, insanın yapısal olan biyopsişik bazı yetenek ve çekirdeklere bağlı olanaklarından hareket ederek başarı ve fenomenleri çerçevesinde değerlendiren yaklaşımı, insan konusunda bu üç anlayışı da kapsar.

Felsefede insanı insan kılan nitelikler ya da insanın neliği araştırması, ontolojik, biyolojik, tinsel ve tarihsel-kültürel tartışmalar çerçevesinde yapılmıştır. Bilme konusu olan varlık, insanın kendisi olduğundan felsefede "ontolojik" ve "antropolojik yaklaşıma başvurmanın ayrı bir önemi vardır. Felsefede insana yönelik ilginin azalmasına, insanın dünyadaki konumuna ilişkin soruların modern biyoloji ve sinirbilim çalışmaları etrafında yanıtlanmasına dair, olgucu savlar neden olmuştur. Böylece insanı bilgi konusu yapmada öncelik, söz konusu bilimlerin işi olarak görülmüş ve insan felsefesi çalışmaları, geçtiğimiz yüzyıldan itibaren bir duraklama içine girmiştir. Ancak Cumhuriyet sonrası Türkiye'de, insan sorununun problem edilmesi Mengüşoğlu ile birlikte başlamış ve farklı felsefecilerce de bir "antropoloji geleneği" oluşmuştur (Kuçuradi, 1997a, s.84). Böyle olmakla birlikte felsefede ontolojik ve antropolojik yaklaşıma günümüzde yeterince önem verilmediği belirtilebilir.

Felsefe tarihi özelinde, insan felsefesi üzerine yapılan tartışmalarda, insanın bir kurama indirgenemeyeceği, yine insanın bilgi konusu yapılırken varlık özelliklerinin açığa çıkarılması, anlam yaratan bir canlı olarak insanın simgesel yönü, onun belirli bir tarihsellik ya da zamansallık içinde oluşu gibi düşünceler, varoluşçuluğun insana ilişkin ileri sürdüğü tartışma, problem ve kavramlar üzerinde güçlü bir etki bıraktı. Hatta varoluşçuluğun temel temalarını belirledi. 20. yüzyılda insan üzerine dile getirilen bu felsefi düşüncelerle birlikte, insan ve toplum bilimlerinin, bilhassa da psikolojinin insan anlayışı, insanı ya belirli bir

özelliğine indigeyerek açıklıyor ya da modern bilimin yöntemlerinin izinde, insanın biyolojik bir nesne olarak ele alınması gerekliliğine dayanıyordu.

Doğa bilimlerinin olgucu yöntemlerle insanı bilgi nesnesi yapması, onun biyolojik nesne olarak şeyleştirilmesine neden olmuştur. Buna karşılık ontolojik temelli insan felsefesi, insanın böyle bir tavırla konu edinilmesini ve onun yapıp etmelerinden soyutlanarak tanımlanmasını doğru bulmaz. Geçtiğimiz yüzyılda psikolojinin söz konusu indirgemeci tarzla insanı kavraması ve onu, bu nitelikte olan insan anlayışından yola çıkarak bilme konusu yapması, benzer bir sonucu ortaya çıkarmıştır. Bu bakımdan insan sorununun aydınlatılmasında ontolojik temelli bir yaklaşım, felsefeden beslenmek isteyen psikoloji çalışmalarına insanın bütününün bilgisine varmada yardımcı olabilir.

İnsana ilişkin yapılan felsefi tartışmaların sonuçlarını kendine temel temalar olarak belirleyen varoluşçuluk, ona, felsefede alışılmış olandan farklı bir tarzda yaklaşsa da, insan felsefesinin çok uzağında kalmaz. Çünkü ortaya konulan yeni bir akım olarak varoluşçuluk, Eskiçağdan beri felsefede konu edilen etik tartışma ve problemlerden güçlü izler taşımaktadır. Bu yüzden felsefe tarihinde varoluşçu filozoflar aynı zamanda bir "antropoloji" ortaya koymakla da nitelendirililler. Ancak, bu antropolojinin ne denli "antropolojik" ve "ontolojik" nitelikte olduğu tartışmalıdır.

Bundan sonraki bölümde varoluşçuluk ve varoluşçuluğun insana bakışı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda varoluşçuluğun insanı anlamak için çıkış noktası aldığı korku, kaygı, içdaralması, tutku ve bulantı gibi yaşantılar ele alınacak ve varoluşçu insan anlayışlarının merkeze koyduğu özgürlük, özerklik, olgusallık, içgüdü, varoluş, öz, yazgı, ölüm ve kendilik gibi kavramlara öncelikli yer vermeleri ele alınacaktır.

BÖLÜM 3. VAROLUŞÇULUKTA İNSANA BAKIŞ

İkinci bölümde, felsefe tarihinin değişik dönemlerinde gelişen yaklaşımlar çerçevesinde biçimlenen düşüncelerin, geçtiğimiz yüzyılda insan üzerine yürütülen çalışmalara önemli katkılar sağlayarak, insan felsefesinin bir felsefe disiplini biçiminde ortaya çıkmasına etki ettiğine değinildi. Bu bölümde de varoluşçuluk bağlamında, gerek felsefe tarihinde gerekse insan felsefesi çalışmalarında sorunlaştırılan problem ve kavramların, varoluşçu düşünceye olan etkileri ele alınacaktır.

Varoluşçuluğun özellikle 20. yüzyılda gerçekleşen biçimi üzerinde, insan felsefesi kapsamında tartışılan problemler, varoluşçu filozofların düşünüşlerinde de belirgin olarak izlenir. "Varoluşçu" filozofların eğildiği temel konu ve problemlerin yalnızca içinde bulundukları dönemle sınırlandırılamayacağı açıktır. 20. yüzyılda ana akımlardan biri olarak varoluşçulukta, "akla karşı kuşku", "öznelliğin önemi", "insanın somut görünümlerinden yola çıkma", "tarihsellik", "zamansallık" ya da sonluluk (ölüm) fikirleri çerçevesinde insan gerçekliğine dayalı deneyimlerin öncelenmesi ve anlam yaratan bir canlı olarak insanın kendiliği gibi başlıklar varoluşçu temalar olarak karşımıza çıkar.

Bu temaların ele alınmasına, ilkin varoluşçu düşüncenin gelişimine etki eden felsefi köklerin incelenmesi ile başlanacak ve varoluşçuluğun temelleri araştırılacaktır. İkinci olarak ise varoluşçuluk kapsamında açığa çıkan insan anlayışının açıklaması yapılarak, varoluşçu bağlamda özgün ögelere yer verilecektir. Bu bölümün sonunda ise ontolojik temellerden hareket eden insan felsefesi açısından, varoluşçu insan anlayışı ele alınıp değerlendirilecektir. Ancak söz konusu varoluşçu temalara, ilgili alt bölümlere geçmeden önce burada değinmek yerinde olacaktır.

Varoluşçuluk yeni bir felsefe kavrayışı mı yoksa geçtiğimiz yüzyıla kadar yapılagelen felsefe yapma anlayışına karşı geliştirilen bir eleştiri mi? Varoluşçuluk, felsefeye öncelikli konular önerme, yeni kavram ve sorunlar çerçevesinde insansal durumu odağa alarak onun yaşamına, eylemine ve iç dünyasına yönelik görünümler temelinde, geleneksel olana karşı bir tavır alarak, insan dünyasını yeniden betimleme çabasıdır. Bu betimlemede varoluşçu

filozoflar düşüncelerini dile getirmede, felsefe dışında edebiyat ve psikolojiye de yer vermişlerdir.

Varoluşçuluk, geleneksel felsefe yapma biçimlerinden ayrılmakla birlikte kuşkusuz bütün bir felsefe tarihinin kalıtı üzerine kurulan bir akımdır. Geleneksel felsefede yer alan tartışma ve sorunlara eğilmesi yanında varoluşçu filozoflar, kişinin öznel yaşantı durumlarından yola çıkarak psikoloji ve felsefenin sınırında yer alan deneyimlere dayanan yeni kavram ve sorunlarla ilgilenmektedir. Böylece varoluşçuluk, felsefi temellerinden hareketle geçtiğimiz yüzyılda ruh sağlığı alanında çalışan bilimlere terapi yöntemleri için yeni başvuru kaynağı olmuştur. Söz konusu olanaklara kaynaklık eden Kierkegaard, Jaspers, Heidegger ve Sartre gibi varoluşçu[8] filozoflar, insan dünyasını tanımlamak için kişinin öznel deneyimlerine önem vermişlerdir.

Felsefede varoluşçuluğun özgün tarafı, tek başına insanı konu alması değil, insanın dünya içindeki durumunu betimlerken geleneksel felsefede karşılaşmadığımız yeni kavram ve saptamalardan yola çıkmasıdır. Söz konusu kavram ve saptamalar ise bireysel, kişisel ve öznel yaşantı deneyimlerine varlığını dayandırmaktadır. *Tutku, korku, kaygı, fırlatılmışlık - atılmıştık, özgürlük, seçim, ölüm, yazgı, sorumluluk, karar, sınır durumlar, bulantı, iç daralması, kendilik, kendini kandırma* ve *saçma* gibi örneklendirilebilecek kavramlar üzerine yapılan belirleme ve açıklamalar, aynı zamanda psikoloji ve psikiyatri alanlarında da başvuru kaynağı olmuş, "patolojilerin" tanılanmasında ve sağaltma yöntemlerinde etkili olarak varoluşçu psikolojinin gelişmesine öncülük etmiştir.

Varoluşçuluğun ortaya çıkmasına neden olan felsefi etmenler yanında, savaşlar ve politik çatışmalarının etkisiyle 20. yüzyılda insanın kişiselliğinin yığınlar içerisinde eritilmesine

[8] Varoluşçu filozoflar kimlerdir sorusuna verilebilecek yanıtlarda, ortak birçok filozofun adı rahatlıkla dile getirilmektedir. Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Sartre, De Beauvoir, Camus, Merleau-Ponty gibi filozoflar çoğunlukla ya varoluşçu filozof olarak tanımlanmaktadır ya da varoluşçuluğa öncülük edenler kapsamında ele alınmaktadır. Ancak kendisine varoluşu sorun edindiği ve varoluşçu bir filozof olduğu nitelemesini açıklıkla kabul edenler ise Sartre ve Jaspers'tir. Öte yandan varoluşçu kaynakları en çok besleyen Heidegger, bu nitelemeyi kabul etmez. Felsefe tarihinde zaman zaman yapılan değerlendirmelerde bazı felsefe tarihçilerinin varoluşçu düşünceyi Sokrates'e kadar dayandırdıkları görülür. Bu durumu Sokrates'le birlikte felsefenin ilgisinin insana dönmesine dayanan saptamayla yaparlar. Ancak böyle bir belirlenimle ele alındığında, Sokrates öncesinde doğrudan olmasa da insan üzerine olan konuların sorunsallaştırıldığı bilinmektedir.

etki eden, önemli tarihsel nedenler de söz konusudur (Bozkurt, 1990, s. 85-86). Böylece kişinin dünyasında korku, kaygı ve umutsuzluk gibi yaşantılar, bahsedilen filozofları çağın koşulları bağlamında ele alındığında öznel olana yöneltmiştir. Her iki dünya savaşının merkezinin Avrupa olması, yaşanılan yıkımlar, işgaller ve gerilimli bir siyasi iklimin içerisinde özellikle 20. yüzyıl Fransa ve Almanya'sında gelişen olaylar, varoluşçu filozofların[9] hem düşünsel hem de günlük yaşamlarını doğrudan biçimlendirmiştir (Bakewell, 2017). Varoluşçu filozofların insana yönelmesinde, tanık olunan tarihsel koşulların örseleyiciliği, onların felsefelerinin kötümser ve umutsuz bir akım olarak eleştirilmesine de neden olmuştur.

Varoluşçuluğun gelişmesinde ve temel özelliklerinin belirlenmesinde etkili olan felsefi nedenlerse, varoluşçu düşüncenin geleneksel ve "metafizik" kavramlara dayalı olarak yürütülen felsefeye karşı eleştirel tavrında kendini ortaya koyar. Bu yönüyle varoluşçuluk bir felsefe değil, geleneksel felsefe yapma biçimine karşı başkaldırıdır (Kaufmann, 2005, s.7-8). Geleneksel felsefeye karşı varoluşçu filozoflar tarafından getirilen eleştiriler, dayanağını felsefe tarihinde, özellikle Kant ve Hegel'in tartışmalı akıl anlayışlarında bulur. İnsan için yapılan 'akıl sahibi varlık' nitelenmesine, varoluşçu filozoflar kuşku ile yaklaşmaktadırlar. İnsanı kavramada tutkuları, duyguları ve insanın olgusallığı gibi etmenleri dikkate almadan, yalnızca onun eylemleri ve kararları üzerinde aklı belirleyici olarak kabul etmek, yığının bir üyesi olan kişiyi karşımıza çıkarır.

Dünyayı ve hakikati akılla kavrayabilme düşüncesi, Hegel felsefesinde köktenci bir biçimde vurgulanmıştır. (Wahl,1999, s.11). Söz konusu akla dayalı hakikat kavrayışına karşı olan tutumu Kierkegaard'u[10] varoluşçuluğun öncüsü yapmıştır. Kierkegaard'a göre, varoluşa kavramsal düşünceyle ulaşmak olanaklı değildir. Çünkü varoluş "nesnel" değil "öznel"dir, dolayısıyla ona ulaşmak "tutku" ile olanaklıdır. Ancak Kierkegaard'un karşı çıkışı yalnızca Hegel'le sınırlı değildir. Onun karşı çıkışı, kavramsal ve nesnel hakikat

[9] Çalışma kapsamında ele alacağımız Kierkegaard, Heidegger, Jaspers ve Sartre'ın felsefeleri dışında varoluşçu olarak nitelenen filozofların farklı çalışmaları da söz konusudur. Örneğin De Beauvoir'ın kadın sorunu konusundaki açıklamaları, feminizm tartışmalarına özgün ve devrimci bir bakış açısı sunmuştur. Ancak "varoluşçu filozoflar" tamlaması yukarıda sayılan dört filozofu niteleyecek sınırlılıkta kullanılacaktır.

[10] Kierkeggard'un Danca'da "Kirkegor" biçiminde seslendirilişine uygun olarak yazımlarda soyadının aldığı ekler Türkçe düzenlenmiştir.

dolayımında şekillenen, kişiyi bir tarafa bırakıp öznel olanı görmezden gelerek kurulmuş ve temelleri Platon'a kadar giden Batı felsefe geleneğidir (Solomon, 2020, s.129). Solomon'un bu değerlendirmesi tartışılır olmakla birlikte varoluşçuluğun bir karşı çıkış olmasını vurgulaması bakımından önemlidir.

Varoluş, tekliğinde ve somutluğunda insan olduğu için o, yaşamda sorumluluklar alan, kararlar veren ve seçimler yapandır. Bundan ötürü varoluşu ya da insanı nesnel, kavramsal ve kurgusal ögelerden örülü, dizgeli bir felsefi kavrayışla anlamak olanaklı değildir. Varoluşu ortaya çıkarmak, hakikati sağlayacaktır ve bu nedenle hakikat özneldir. Hatta hakikat, sınırı olmayan bir tutkuyla seçme cesaretidir (Türkyılmaz, 2016, s.21). Hegel'de özgürlük, aklın izleyiciliğinde gün yüzüne çıkarken Kierkegaard'da tutkulu bir biçimde seçme eyleminde ortaya çıktığından kavramsal, akılcı ve nesnel değildir. Çünkü özgürlük, yığında ve toplumcu bir kavrayışta varlık bulmaz, özgürlük yalnızca kişiyle anlamlıdır.

Kierkegaard'a göre, "Hegel bir şeyi kaçırdı: Nasıl yaşamak gerektiğini." (aktaran Solomon, 2020, s. 142). Kuşkusuz Kierkegaard, aklın insan düşüncesindeki konumunu tamamen yadsımamaktadır. Ancak aklın egemenliğinde oluşmuş bir metafiziğin, insan yaşamını kurmada ve seçimler yapmada etik ilkeler belirleyebilmesi olanaksızdır. Akıl tek belirleyici olarak seçimler yapmada ve kararlar vermede etkili olamaz. Eylemler, tutkuyla ve özgürce seçilen kararlarla, öznel hakikati kurarak kişiyi toplulukçu bir tahakkümün tutsağı olmaktan korur. Kaufmann'ın Kierkegaard'u değerlendirmesini de belirtmek yerinde olur. Kierkegaard'un akılcılık ve Hegel karşıtlığının altında yer alan saldırgan tutumu, Kaufmann'a göre, eksik gedik öğrendiği Hegel düşüncesidir, onun asıl amacı Eski Yunan kalıtına saldırıdan ibarettir (Kaufmann, 2005 s.14).

Varoluşçuluğun "geleneksel Batı felsefesine" karşı, akılcı egemenliğin insan dünyasını kuşatmaya almasının bir sonucu olarak bireyin ve kişinin, topluluklar uğruna yok sayıldığı eleştirisi, en belirgin görünümüne Kierkegaard'da ulaşır. Böylece bu sav onu, aynı zamanda modern anlamda varoluşçu düşüncenin başlatıcısı konumuna taşır. Varoluşçuluğun "bireysel ve somut insan varoluşuna" odaklandığı saptamasının düşünsel izleri Kierkegaard'un eleştirilerinde önemli yer tutar.

Varoluşçulukta bir diğer ortak tema ise, zamanın içinde insanın, sonluluğu deneyimleyen bir varlık olmasıdır. İnsan, tüm tarihselliğin aktarımı ile kişi olarak bu dünya içindeki varlığının sonlu olduğunun hep bilincindedir. Sonlu bir varlık olma durumu ona, varoluşundan kaynaklı yeni yaşantı olanakları sunmaktadır. Ölümle biten bu sonlu varlık olma özelliği, insana yaşamı boyunca kaygı, korku, bulantı ve içdaralmasıyla eşlik ederek kendini hatırlatır (Ülken, 1968, s.413).

Heidegger'in yaşamsal bir olgu olarak ölümü incelemesi ve hatta "Ölüme doğru Varlık özsel olarak endişedir" diyerek insana ilişkin yaptığı belirleme, insanın zamansallıkla olan birliğinde temellenir. Ona göre insan[11] zamansaldır ve insan ile zamansallık ontolojik anlamda birdir, her ikisinin varlığı birbirini zorunlu olarak gerektirir. Heidegger'in "dünya içinde varlık" olarak nitelediği insan, uzamsal[12] olarak onun içindedir, oysa zamansallıkla bağında insan, onun kaynağıdır (Solomon, 2020, s.437-439) Zamanın sonlu olmasının bir görünümü olarak insanın sonluluğu, onun olanaklarını sergilemesi ve geliştirmesinin de sonu olan ve insan için aynı zamanda bir olanak olan ölüme bağlıdır. "Ama oradaki-Varlığın varoluşsallığının kökensel varlıkbilimsel temeli *zamansallık*tır. Oradaki-Varlığın kaygı olarak Varlığının eklemlenmiş yapı-bütünlüğü varoluşsal olarak ilkin zamansallıktan

"Varolma"nın (Dasein) zamansallıkla bağında, "hergünkülük" anlayışından söz etmek gerekir. Gündelik zamansallık aynı zamanda insanın dünyadaki uzamsallığının da dayanağını oluşturmaktadır (Heidegger, 2004, s.337). İnsan, gündelik yaşamın akışı içerisinde sıradan ve tekrar eden uğraşları sürdürmek zorundadır. İnsan, diğer insanlarla toplumsal ve kamusal bağlantılar içerisinde gereksinimlerini sağlamak için sıradanlaşarak, varlığını unutur. Kuşkusuz bu konum insanın yaşamını kolaylaştır. Heidegger, bu duruma "düşmüşlük" (Verfallen) der ve insanın, olan biten içerisindeki tekdüze ve kamusal

[11] Heidegger'in felsefe dili birçok yönüyle derin ve titiz bir dikkat ister. Onun yazılarında kullandığı dilin içine girebilmek ve kullanılan özel dilden kaynaklı direnci yenebilmek, okurken ısrar etmeyi tekrar ve tekrar gerektirir. Bu yönüyle Heidegger'in "Dasein" terimini kullanırken çalışmamız bağlamında "insan" ya da "insan varlığı" anlamında kullanılacağından bu sözcükler tercih edilecektir. Ancak yine sözcüğün bağlamına göre ve anlatılmak istenen içeriğin ayrıntısına bağlı olarak "Varolma" ve Dasein sözcükleri de kullanılacaktır. Bu ayırımı belirtmenin nedeni, Dasein'ın başlı başına insanla sınırlandırılmasının eksik bir anlamaya neden olabileceğidir. Çünkü Dasein, kendisini, dünyayı ve varlığı sorgulayabilen varlık olarak varolandan ayrılır.

[12] Heideggerci anlamda insanın uzamsallığından anlaşılması gereken, insanın ya da Dasein'ın belirli bir yerde üç boyutlu olarak bulunması değildir. "Dünyadaki Varlık" olarak insan sürekli bir şeyle ilgili ve ilişkilidir. Herhangi bir varolan gibi insan içinde bulunduğu yere, mekâna karşı ilgisiz, bağlantısız ve kayıtsız değildir.

durumunu “Herkes” (Das Man) kavramı ile niteler. İnsanın diğer insanlarla kurduğu bu ilişki sınırlı, yüzeysel, sorgulamasız ve sahici olmayan bir bağ üzerine kuruludur. Hergünkü zamansallık, herkesle birlikte bu nitelikteki sürdürdüğümüz ilişkiselliklerin çerçevesini oluşturur. Dolayısıyla insan hem hergünkü zamansallığın bağları içerisinde hem de ‘ölüme doğru varlık’ olarak, ölümle birlikte zamansalığının farkına vararak, her iki zamansallığı da bir arada deneyimler.

Kierkegaard’a göre, zamanın ve ölümün ele alınışında ikilik söz konusudur. İlkin ölüm, insanın bedensel yaşamının sona ermesi olarak ‘nesnel ölüm’dür. Bu yönüyle ölüm açık seçiktir ve onu insanın kavrayabilmesi olanaklıdır. Nesnel ölüme neden olan, hastalık, kaza ve yaşlılık gibi çeşitli anlaşılabilir açıklama ve gerekçeler bulunabilir. Ancak ‘öznel’ ya da ‘ontolojik ölüm’ ise, kişinin kendi ölümüne ilişkin bir belirsizliği içerdiğinden kavranılamaz (Solomon, 2020, s.441). Dolayısıyla varoluş, Heidegger’de olduğu gibi insanın ölümle ortaya çıkan sonluluğunu ifade eder.

Sonluluk ve zamansallık arasındaki ilişki, tıpkı ölümün ele alınmasında olduğu gibi ‘öznel zaman’ ve ‘nesnel zaman’ ayırımında ifadesini bulur. Nesnel zaman ölçülüp hesaplanabilen zamana karşılık gelirken, öznel zaman ise varoluşsal zamandır (Akarsu, 1998, s. 194-195). Varoluşsal zaman da şimdide an olarak kavranılır. Kierkegaard’un öznellik, kişisellik ve bireyselliğe yaptığı vurgu hem geleneksel Batı felsefesine yönelik yaptığı değerlendirmede hem de varoluş, zaman ve ölüm gibi kavramları tartışırken ortaya koyduğu düşüncelerde izlenir.

Jaspers’in psikiyatri uzmanlığından felsefeye yönelişinde, insanı varoluşu içinde görme anlayışının etkili olduğu ileri sürülebilir. Ona göre varoluş, nedensellikle özgürlüğün birlikteliğinde ortaya çıkar. Çünkü “insanın özgürlüğü, insanın sonluluğunun bilincine ayrılmaz bir şekilde bağlıdır” (Jaspers, 2005, s.60). Jaspers’in düşüncesi, insan felsefesinde ‘tarihsel bir varlık olarak insan’ nitelemesinin betimlediği insan anlayışıyla paraleldir. Tarih, insan varoluşuna, kültürden aldıklarıyla yeni olanaklar sunar. İnsan, biyolojik kökeninden dolayı diğer canlılar gibi yalnızca doğa yasalarına bağlı olma zorunluluğundan

arınmıştır. Bu arınma onun varoluşunu, nedensel bağlardan yalıtlar ve özgürlüğe yöneltir (Jaspers, 2001, s.104). Varoluş, tarihseldir.

Jaspers, insanın temel özelliklerini şöyle belirler: O, doğal yanıyla nedenselliğin kurduğu dizgeye ve çevresine edilgen bir biçimde bağlıdır ve ölmek zorundadır. Ölüm, insanın hem kendi sonluluğu hem de her tür canlılığının sonluluğudur. İnsanın sonluluğu aynı zamanda tarihsel ve toplumsal alanda olan güvensiz durumlarla, siyasi çatışmalarla ve savaşlarla da ilişkilidir. İnsanın doğallığında ve tarihselliğinde varoluş koşullarından kaynaklı içinde yer aldığı durumlar, üzerinde etkisi olamayacağı, değiştiremeyeceği koşullar yaratır. "İnsan olmak, insan oluştur" (Jaspers,2019, s.63). Dünyadaki bu oluş, insan için bir güvensizlik kaynağıdır.

Eylemlerimizin, sorumluluklarımızın, özgürlüğümüzün, sonluluğumuzun ve kararlarımızın sonucu olarak yaşamda kendimizi sıkışmış, çaresiz ve çözümsüz durumlar içerisinde bunalmış hissettiğimiz anlar vardır. Bu anlar Jaspers'e göre, soyut ve kavramsal düşünce ile çözülemez, onlar yaşanması gereken varoluşsal durumlardır (Bakewell, 2017, s.82). Bu durumları Jaspers şöyle ifade eder:

> Varoluşumuzun bu durumlarına ben sınır durumlar diyorum. Üstünden aşamayacağımız, değiştiremeyeceğimiz durumlar vardır. Bu sınır durumların bilincine varmak, felsefenin derin kaynağı karşısında şaşıp kalmaya ve derin kuşkuya kapılmaya bağlıdır, bunlar felsefenin kaynağıdır. Biz, yalın varoluş içinde, onlar yokmuş gibi göz önüne getirmediğimiz, yaşadığımız kimselerden çokluk kaçınırız. Öleceğimizi unuturuz, suçlu olduğumuzu ve gelişigüzel bir akışa bağlılığımızı unuturuz (Jaspers, 2001, s.64).

Ölüm, zamansallık ve insanın bir varlık olarak sonluluğu düşünceleri, varoluşçu filozoflar açısından dikkate değer yaşantı kaynaklarıdır. Ölüm, kaygı, korku gibi konuların felsefede işlenmesinde Kierkegaard'un düşünceleri, Heidegger ve Jaspers'in felsefeleri üzerinde etkili olmuştur. Hatta onlar tarafından söz konusu kavramlar daha tutarlı ve dizgeli olarak tartışılıp, dinsel yapısından arındırılarak akademik bir biçeme dönüştürülmüştür (Wahl,1999, s.16)

Sartre'da ölüm olgusu, Heidegger'in kavrayışıyla karşılaştırıldığında farklılaşmaktadır. İlkin Sartre'a göre ölüm, insan için yeni bir olanak ve hedef olmayıp insan yaşamının sınırıdır. İnsan kendi ölümünün bilgisiyle yaşamaktadır ancak ölümün bir son olarak hedef görülmemesi gerekir. Böylece Sartre için ölüm, Heidegger'de olduğu gibi bir olanak olmak yerine, insanın olanaklarının sonluluğudur (Solomon, 2020, s.545-546). Sartre, 70'li yaşlarında yaptığı söyleşilerde[13] ölüme ilişkin yanıtladığı sorularda, ölüm olgusunun yadsınamayacağı hakikatine karşı, sürekli ölüm bilgisini düşünmenin de uzağında durmaktadır.

Sartre'a göre, ölümü anlamak için insanın varlık yapısının dünyadaki yerine odaklanmak gerekir. Bunu anlamanın yolu da varlık türleri olarak 'kendinde-varlık' – l'être en-soi- ve 'kendi-için-varlık'- l'être pour-soi- ayrıma ilişkin Sartre'ın yapmış olduğu belirlemeleri incelemekle olanaklıdır. Öncelikle kendinde-varlık, bilinçli bir varlık olmadığından onun ne etkin ne de edilgin oluşundan söz edilebilir, etkin ve edilginlik insana özgü varlık görünümleridir. Kendinde-varlık, ne ise odur, başka bir olanaklılığı ve zamansallığı yoktur (Sartre, 2011, s.43-44). Çünkü zamansallık ve olanaklılık bilinç aracılığıyla varlık kazanır. Sartre, varlığa yükleyebileceğimiz üç özelliği şu şekilde belirler; "Varlık vardır." "Varlık, kendinde olandır." "Varlık, ne ise odur."

Kendinde-varlık, nedensiz, değişmeyen, belirli, kendi içinde sınırlı kalan ve mutlak olduğundan nesnelerin ve şeylerin cansız dünyasına karşılık gelir (Bozkurt, 1990, s.91). Kendinde-varlık, kendi-için-varlık'ın hem kendine özgü varlık yapısını hem de kendinde-varlık'la bağlantısını anlamakla daha açık kılınır. Kendinde-varlık eksiksiz ve tamdır, çünkü o yalın bir şekilde yalnızca vardır. Buna karşın kendi-için-varlık, kendisine erekler koyan, seçimler yapan, geleceği öngören ve öngörülerine göre kurgulamalar yapmak için eyleyen bir varlık olarak insandır.

Geleceğe doğru açık bir tasarı olarak, kendi-için-varlık'ın belirlenmiş bir özü yoktur, kendi geleceği ya da yazgısını kurmak ve tasarıyı tamamlama uğraşında olmak yönelimsellikle ortaya çıkar (MacIntyre,2001, s.38-39). Bu bağlamda yönelimsellik kavramı, bilişsel

[13] Sartre Sartre'ı Anlatıyor, Filozofun 70 Yaşındaki Otoportresi, Michel Contat ile Söyleşisi

süreçlerin ve bilincin sınırları içerisinde değil, dünyaya yönelen, yapabilen ve eyleyen edimleri içermektedir. Kendi-için-varlık, olduğu şey değildir, onun bir bilinci vardır. Bu nedenle de eksik ve tamamlanmamış olduğundan, hep bir, "olmakta olan"dır.

Ontolojik olarak varlığın iki ayrı boyutu olan kendi-için-varlık ve kendinde-varlık birbirine bağlıdır. Hatta kendi-için varlık, kendinde-varlık olmadan varlığa gelemez. Kendi-için-varlık'ın oluş durumunda olmaktan kaynaklı tamamlanmamışlığı ve eksikliği, onu sürekli beklentiler içinde var eder. Öte taraftan söz konusu bu eksiklik, olanaklara açık olmayı sunduğundan, özgür olma olanağının da varlık nedenidir (Solomon, 2020, s.527). Ancak özgür olma olanağı, kendi-için-varlık'ın istek ve beklentilerine ilişkin olarak gerçekleşmeme durumlarında "içdaralması" yaşatır. Kendi-için-varlık olarak insan, bilince sahip olmasından dolayı seçimler yapar ve eyler. Özgürce seçimleri sonucunda insan, eylemleri ve kararlarına yönelik hayal kırıklığı yaşamış olduğundan, her özgürce seçim olanağı bu içdaralmasını ona yaşatır.

> Eğer analizlerimiz bizi yolumuzdan saptırmadıysa, varlığın bilincinde olan insan varlığı için, kendi geçmişi ve kendi geleceği karşısında, aynı zamanda hem bu geçmiş ve hem de bu gelecek olarak hem de bunlar olmayarak belli bir duruş tarzı olmalıdır. Bu soruya hemen bir yanıt getirebiliriz: insan, özgürlüğünün bilincine içdaralması içinde varır; ya da başka bir deyişle, içdaralması, varlık bilinci olarak özgürlüğün varlık kipidir, içdaralması içindedir ki özgürlük kendi varlığında kendisi için sorundur (Sartre,2011, s.79).

Heideggerce dile getirdiğimizde kendi-için-varlık aynı zamanda "ölüme doğru varlık" (Sein zum Tode) tır. İlkin "…ölüm yaşamın yine yaşam olarak nihai fenomenidir. Bu haliyle ölüm, bütün yaşamı akış yönünün tersine doğru etkiler; yaşam yaşamla sınırlanır…" (Sartre, 2011, s.663). Sartre göre, ölüm insanın yaşamdaki tüm olanaklılığını sona erdirdiğinden yaşama bir anlam veremez ve onu askıda bırakır (Colette,2017, s.106) Eğer ölümün bir anlamı olacaksa bu anlam yalnızca diğerleri için olabilir. Ölümümüzden sonraki varlığımız, yalnızca yaşamda kalan başkalarının bilincinde silik ya da canlı imgeler olacaktır. Sartre göre, bizlerin ölümü bilebilmemizin olanağının koşulu başkalarıdır; "Eğer

başkası varolmasaydı, biz bu ölümü bilmeyecektik; eğer başkası varolmasaydı ölüm bize kendisini keşfettiremezdi…" (Sartre, 2011, s.678).

Öznel ve kişisel olanı önceleyerek, insan yaşamında seçim, karar ve özgürlük gibi olanakların gerçekleşmesinde tek başına aklın egemen olması kavrayışına karşı, tutkunun, duyguların ve içgüdülerin de belirleyici olduğu düşüncesi, varoluşçulukta hem insanın etik konumunu tartışırken hem de kişiler arası ilişkilere değinirken temel bir vurgudur. İnsanın dünyadaki varoluşunda zamanla olan bağının geçmiş, şimdi ve gelecek düzleminde tartışılıp onun sonluluğu üzerine getirilen düşünceler, varoluş ve ölüm bağlantısını açıklar. Ölüm olgusunun, insanın deneyimlerine yansıması, ölümün yaşam için anlamlılığı ya da anlamsızlığı bazı ruhsal durumları[14] içeren yaşantılarla kavramsallaştırılmıştır.

Varoluşçu filozoflarda konumuzla ilgisi bakımından ortak görülen bir diğer tema da kişinin kendine açıklığı / kapalılığı ve bu açıklığı gölgeleyen bazı yaşantı durumlarını felsefelerine konu etmeleridir. Yaşamı yığınsal olanın egemenliğinden kurtarıp, kişisel olana dayalı bir şekilde kurmak, sahici bir varoluşu ortaya koymanın tek olanağıdır. Sıradanlaşmaktan, gündelik etkinlikler ve zorunluluklar içinde sürüklenmekten, herkesin kamusallığında *otantik* olamama durumundan, *kötü niyet*in eşlik ettiği *kendini kandırma* yanılgıları içinde özgürce bir *iletişim* olanağından yalıtlanma, varoluşçu filozofların farklı kavramlarla belirtmelerine karşın sahici yaşam düşünüşlerinde bir ortaklığı ifade eder. Şunu da belirtmek gerekir ki, varoluşçu filozofların sahici yaşam üzerine düşünceleri, bir ahlak öğretisi kurmak amaçlı değil, insanı varoluşundan uzaklaştıran dünya içinde karşılaştığı durumları betimlemek amaçlıdır.

Kierkegaard'a göre, kişinin kendisine açıklığını sağlayacak olan akıl değil, tutkuydu. Ona göre kişi, yalnızca kendini tutkulu olarak tanımlayıp, adayarak var olabilir (Solomon, 2020, s.158). Kierkegaard'un akıl karşısında tutkuyu yaşamsal başatlığı bakımından

[14] Dünyadaki varlığımızdan kaygı duymak, özgürce seçimler yapıp karar verme anlarında bulantı ya da içdaralması hissetmek, yüz yüze kaldığımız sınır durum deneyimlerini yok sayma ve yadsıma tutumlarımız içsel dünyamıza ilişkin psişik yaşantıların karşılığıdır. Varoluşçu filozofların genel olarak karşı çıktığı, bir yeti üzerinden indirgemeci bir yaklaşımla insan yaşamını anlama ve kavramsallaştırma çabalarına yönelik olan hataya kendilerinin de düştükleri izlenmektedir. İnsan yaşamının kuramsallaştırılamayacağına yönelik olan varoluşçu sav, onun yaşamını dünyada deneyimlediğimiz varoluşsal yaşantı durumlarından yola çıkarak anlamaya ve kavramsallaştırmaya dönüşmüştür.

yüceltmesinde, geleneksel felsefe yapma biçiminden ayrılması, kullandığı dil ile birlikte günlükler ve aforizmalar biçiminde yazdığı eserlerin de etkisi vardır. Kişisel ve öznel olan yaşantı deneyimleri, ona göre özgürlük, duygu ve tutkuların peşinde olmakla olanaklıdır. Bu tutku Kierkegaard'un "yaşamını sahnelenecekmiş gibi yaşa" özdeyişinde de görülür. Ancak Kaufmann, Kierkegaard'un temel yanılgısının, tutkuyu odağa koyan şu iki tümcesinde belirdiğini dile getirir. "Tutkunun sonuçları tek güvenilecek sonuçlardır." "Çağımızın yoksun olduğu şey düşünce değil tutkudur." (Kaufmann, 2005, s.16).

> Gerçekten açıklığa kavuşturmaya ihtiyacım olan şey; bütün eylemlerin öncesinde mutlaka bilginin gelmesinin gerekmesi hâriç, neyi bilmem gerektiği değil, *ne yapacağım*. Bu kendi kaderimi anlama, Tanrı'nın benim gerçekte ne yapmamı istediğini bilme sorunudur. Söz konusu olan bir hakikat bulmak; ama *benim için* olan hakikati bulmak, *uğrunda yaşamayı ve ölmeyi arzulayacağım fikri* bulmaktır. Ve burada sözüm ona objektif hakikati bulmanın ne yararı olacak? Ya da filozofların sistemleriyle çalışsam ve onları hesap vermeye çağırıp, her ortamda tutarsızlıklarına dikkat çeksem ne olacak? (Kierkegaard, 2005, s.50).

Jaspers felsefesinin temel konusu, *varoluşun aydınlatılması*dır. Varoluşun aydınlatılması da kişinin kendisine açık olması ile doğrudan bağlantılıdır. Bu aydınlatma çabası, yalnızca insan eylemlerine yönelmekle gün yüzüne çıkarılabilir. Varoluşun temel yapısı tarihselliğinde bulunur, tarihselliğe bağlı olan bu oluşun tamamlanması özgürlükten dolayı olanaksızdır ve hep eksik kalır. Varoluşu tarihselliğinde ve özgürlükle ilgisinde ele almak, kişiyle başka bir kişi arasında oluşan bağda kavranabilir. Kişiler arası ilişkilerin en temel görünümü kuşkusuz iletişimdir. Bu görünümü ile iletişim varoluşsal bir bağlantının aracıdır, çünkü kişinin varlığı, başkalarıyla iletişim içerisinde aydınlanır (Colette, 2017, s.145). Jaspers, varoluşa, kişilerarası ilişkilere ve hatta felsefeye kaynaklık edenin, *varoluşsal iletişim* olduğunu düşünür. Varoluşsal iletişim, kişinin günlük yaşamında yapay, içeriksiz ve sahici olmayan iletişiminden farklı olarak, kişinin kendini unutmuşluğuna karşı, ona *kendi olma* olanağını dolayısıyla da varoluşsal aydınlanmayı sunar. Jaspers kendi olmama durumunu şöyle açıklar:

> Kendini unutmuşluk teknik dünyanın getirdiği bir olaydır. Bu dünya saatle düzenlenmiş, insanı gittikçe daha az insan durumuna getiren, özümleyici ve boşuna koşturucu işlere ayrılmış; insanı, kendini bir burada, bir şurada değişen, işe koşulan bir makine aygıtı diye sezdiği sınıra getirir. Bu kendini unutmuşluk eğilimi, insanda çok eskiden de bu biçimiyle vardı. Dünyanın, alışkanlıkların, üzerinde düşünülmemiş doğal durumların, tutarlı sanılan yolların içinde yitmemek için kendi dışına çıkmak gerekir (Jaspers, 2001, s.149).

Tek bir kişinin kendi başına, kendi olabilmesi söz konusu değildir. Kendi olmanın temel koşulu başka kendilerlerle, başka varoluşlarla özgür, kararlı ve sahici bir iletişim kurmaktır. Bu iletişim varoluşsal iletişimdir. Kişi, kendisini akan giden bir topluluğun içinde yığına bırakmadan, ondan ayrı kalarak yalnızlığını yaşayabilmelidir. Yalnızlığı yaşamadan iletişime atılmak, kendi olmanın önünde engeldir. Öte yandan kendi olma, varoluşu gerçekleştirebilmek için aynı zamanda etkin ve yürekli eylemler sergilemekten geri durmamayı da gerekir (Akarsu,1994, s.208).

Jaspers, aynı zamanda kendi olabilmenin olanağı olarak varoluşsal iletişim için felsefenin ve dünyaya yaklaşırken felsefece bir tavrın önemine vurgu yapar. İletişim, kendi olma, varoluşsal aydınlanma ve iç bağımsızlık felsefe yapmakla gerçekleşir. Hatta Jaspers, felsefeyi bu iç bağımsızlığının okulu olarak görür (Jaspers, 2001, s.148). İnsana ilişkin kendi olma ve varoluşsal iletişim için felsefenin rolüne dair yaptığı vurgu, varoluşçu psikoloji bakımından da güçlü bir çıkış yoludur.

> Bu nedenle felsefe şunu talep eder: Sürekli iletişimi aramak, hiç çekinmeden cesaret etmek, dik başlı ve kendini devamlı farklı kılıklarda zorla kabul ettiren kendini iddia etmeyi teslim ederek terk etmek, teslim ettiğim için öngörülemeyen bir biçimde kendi kendime yeniden armağan edileceğim ümidi içinde yaşamak (Jaspers, 2019, s.110).

Kierkegaard ve Sartre, her ne kadar kişi, tutku, yaşam gibi kavramları vurgulasalar da, onların akla karşı olan tutumlarının altında, Kant'ın akıl kavrayışını, belli bir anlama biçimine dayanarak ele almaları bululnmaktadır. İnsan ile kişi ayrımını, bir bilme konusu

olarak incelemediklerinden ve varoluş kavramını temele aldıklarından dolayı, kişilerin ve eylemlerin gerçekliğinin bilgisine varmada eksik kalmaktadırlar. Ancak yine de hepsi aynı kefeye konamaz. Kierkegaard, "akıl" karşısına "tutku"yu koymakla Sartre, "varoluş"u Heidegger ise "varolma" (Dasein) kavramı ile insanı anlamaktadır. Bu, insanla ilgili kimi noktaları açıklamak için işler görse de bir bütün olarak insan varlığının yapısı ve kişi olmanın bilgisine ulaşmaya yeterli değildir.

Sahici bir varoluş arayışı en belirgin olarak Heidegger tarafından dile getirilir. Dünyadaki varlık olarak insan, dünyaya *fırlatılmış*tır ve onun temel belirlenimi zamansal ve tarihsel[15]yapısıydır. "Dasein'ın zamansallığı, tarihselliği ve sonluluğu özgürlüğünün temel ögesidir" (Çüçen, 2003, s.56). Heidegger, insanın iki temel varlık tarzı olduğunu belirtir ve şöyle özetler: "Oradaki-Varlık varolan-şeydir ki, her durum da benim kendimdir ve Varlığı her durumda benimdir" (Heidegger, 2004, s.172). Ancak insanın dünyadaki varlığı aynı zamanda başkalarıyla, *Birlikte-Varlık*'la (mitsein) ilişkisinde ortaya çıkar. İnsanın kim olduğu sorusunusun yanıtı, başkalarından ayrılmasıyla ve kendilik farkındalığına erişmesiyle açık bir konuma ulaşır. Bu birliktelik insanın aynı zamanda onlardan biri olduğunun da belirtisidir. Herkesle bağında insanı kavramak, Heidegger'e göre, kendiliği kavramanın da ilk basamağıdır.

Herkesten biri olarak sıradanlık, insanın varoluşsal özelliğidir. Gündelik ilişkilerde ve ölçülebilen zaman çerçevesinde insan, herkesle birlikte kamusallık içerisinde varolur. Söz konusu kamusallıkta insan, toplulukçu işbirliğinde kurallı, belirli ve tekdüze bağlar içinde varlığını sürdürür. İnsanın yalnızca yavan olan ilişkiler temelinde yaşama ve herkes olarak kalma isteği, sahici olmayanın peşinde gitmektir ve düşmüşlüktür (Solomon, 2020, s.427). Düşmüşlük, çabasızlıkla birlikte herkesin birbirinin yerine geçebileceği sıradanlığın içinde yaşamaktır. Herkesle birlikte-varlık olmak ile düşmüşlük arasında şöyle bir ayrım vardır. Herkesle birlikte olmak insanın varoluşsal özelliğidir, ondan beklenen kendisini kamusal olandan yalıtlaması ve tamamen ermiş gibi arındırması değildir. Çünkü insanın olağan

[15] Söz konusu tarihsel belirlenimi ile insanın zamansallığı ya da zaman içerisinde varolması ifade edilir.

yaşam akışında kamusal olanla birlikteliği bir zorunluluktur. Düşmüşlük ise, bu kamusal sıradanlığın ya da herkesin dışına çıkma olanaklarından tamamen vazgeçmektir.

Kamusal olanın sıradanlığından ayrılma, insanın herkesle birlikte iken varoluşunu açık tutması ve gizlememesidir. Açık olma, gündelik insanı *kaygı* durumu ile karşı karşıya bırakır. Yeni bir durum olarak herkesten bağımsızlaşan insanın kendini konumlandırması, kendi varoluşu ile yüzleşme olasılığı kaygının gerekçesidir. Böylece insan, sahici olma yolunda yürümeye başlar. Hem herkesle birlikte hem de herkessiz varoluş olanağı, seçme ve karar vermeyle özgürlüğün farkındalığını sağlar, bu farkındalık artık kaygıyla insana eşlik eder.

İnsanın dünya ve yaşam karşısında kendine açık bir varoluşsal tutumu seçmesi, Sartre için de önemli bir varoluşsal durumdur. Sartre göre insan, kendine karşı olumsuz tavır alabilen bir varlıktır. Bu olumsuz tavırdan biri de insanın '*kendini aldatması*'dır. *Kendini aldatmak,* yalanla aynı düzlemde ele alınmaz. Yalancı, söylediği yalanla gizli tuttuğu doğruluğun farkındadır. Yalan söyleyen bir kişi, gizleme ve saklama istenciyle bu davranışı sergiler. Ancak kendini kandırmada, yalanda olduğu gibi bir durum söz konusu değildir, çünkü kişi kendisini aldattığının ayırdında değildir (Sartre, 2010, s.101-102).

Sartre göre, kendini aldatma kişinin özgürlük karşısında yaşadığı içdaralması ile doğrudan ilişkili bir yaşantıdır. İnsanın yazgılı olduğu özgürlüğü yadsıması ve seçimler yapabilme olanağını edilgen kılması, kendisine karşı sergilediği olumsuz bir tavırdır. Böylece kişi, içdaralması deneyimi ile karşılaştığında kendini aldatarak özgürlüğünü reddeder.

Sartre göre, kendini aldatmak gereklilik anlamında bir etik sorun olmaktan öte bir *yanılgı* olarak değerlendirilir (Sartre, 2001, s.58). Heidegger'de herkesle birlikte olma durumumuz nasıl bir zorunluluksa, Sartre'da da kendini aldatmak yaşamın bir yüzüdür; kısaca gerek herkessiz sahici bir yaşam gerekse kendini aldatmayı içermeyen bir yaşam, insanlar için olanaklı görünmemektedir. Çünkü, kendi-için-varlık, kendinde-varlık' tan ayrılarak, somutlaşmıştır. Buna karşın Sartre göre insanın yaşamdaki başat isteği, söz konusu varlık tarzlarını birleştirerek, tanrılaşmaktır (Kaufmann,2005, s.52).

Varoluşçuluğun, akıl eleştirisi, zamansallığın insanla ilişkisi, sahicilik ya da kendilik bilinci gibi temaları, bu bölümde söz konusu filozofların felsefeleri kapsamında ele alınacaktır. Ayrıca yine bu bölümde, felsefe tarihinde varoluşçuluk için temel olan bazı filozoflara da yer verilecektir. Son olarak varoluşlu düşünceden hareket eden insan anlayışı, Mengüşoğlu'nun ontolojik temmelli insan felsefesi bakımından değerlendirilecektir.

3.1. Ana Çizgileriyle Varoluşçuluk

İnsanlığın ortak söylencelerinde, Eski Hint-Çin düşüncesinde ve felsefenin başlangıcından beri Eski Yunan kalıtında, insan yaşamının anlamına ilişkin soru hep görünürdür. Bilgece yaşam, doğru yaşam ve mutlu yaşam arayışları temelinde, yaşamın anlamına yönelik tüm felsefi çabayı birbirinden ayırmak olanaklı değildir. İnsan düşüncesinin gelişiminde felsefe tarihine gelen fikirlerin izleri sürüldüğünde, konusu insan olan her etkinliğin varoluşçulukla ilişkisi ileri sürülebilir. Felsefe tarihi yazınında varoluşçuluğa ilişkin kök arayışının Sokrates'e kadar geri götürüldüğü yaygın bir tutumdur. Sokrates'e ek olarak Augustinus, Descartes, Blaise Pascal, Friedrich Schelling, Nietzsche ve Husserl'de düşünce ve felsefeleriyle varoluşçuluğa temel sağlayan filozoflar olmuştur (Akarsu,1994, s.191).

Sokrates'in varoluşçulukla ilişkisinde kurulan bağın gerekçesi, onun Eski Yunan felsefesinin ilgi seyrini, doğa üzerine yapılan felsefeden koparıp, insan üzerine olan felsefeye yöneltmesidir. Platon tarafından aktarılan Sokrates diyaloglarının konusu, insan, yaşam, doğruluk, erdem gibi etik sorunlar üzerinedir. Onunla birlikte, artık Eski Yunan felsefesinin odağı somut ve öznel olan insan yaşamına yönelmiştir. Modern anlamda varoluşçuluğun kurucusu olan Kierkegaard'un, öznelliğin hakikat olduğu düşüncesinin dayanağı da Sokrates'tir (Cauly,2006, s.71-72). Diğer yandan Sokrates'e atfedilen "sorgulanmayan bir yaşam yaşamaya değmez" sözü de varoluşçuluk bağlamında sahicilik isteği ile örtüştür. Sokrates'in varoluşçuluğa kaynak oluşu savına ilişkin Robert Solomon şunları söyler. "Varoluşçu isyan," hiç de geleneksel Batı felsefesinin reddi değildir, varoluşçu kahraman Sokrates'in geri dönüşüdür" (Solomon,2020, s.17).

Felsefe tarihinde belirli bir düşünce ve yaklaşımın kökenine doğru araştırma yapmak, o düşünce ve yaklaşımın etkilendiği filozofları apaçık olarak saptayabilmek her zaman

olanaklı değildir. Sokrates'le birlikte Eski Yunan düşüncesinin ilgisinin daha kökten bir biçimde değiştiği açık olsa bile, Sokrates öncesi düşüncede insana ve yaşama ilişkin bir ilgi olmadığı ileri sürülemez. Bu bakımdan Sofistlerin, üzerinde ortak olarak uzlaşılabilecek nesnel bir hakikatin olamayacağı savı ve Protagoras'ın "doğruda ve yanlışta her şeyin ölçüsü insandır" sözleri öznel hakikate yönelik vurgulardır (Ülken, 1968, s.486). Yine Eski Yunan düşüncesi ile bağlantılandırılan ve kaynağı bilinmeyen ancak söylenceye göre Delphoi'de bulunan Apollon Tapınağı'nın girişinde yazan, "Kendini tanı" ya da "Kendini bil" sözü de çeşitli İlkçağ filozoflarına yüklenerek varoluşçulukla ilişkilendirilmektedir. Bu durumu, felsefesin anlamı bağlamında ele aldığımızda daha açık kavrarız. William Barrett'e göre bugünkü anlamından farklı olarak, felsefenin Eski Yunandaki anlamı şöyle açıklanabilir:

> Örneğin Yunanlılarda felsefe tamamen ayrı bir anlama sahipti: Felsefe orada özel, kuramsal bir disiplin olmak yerine, somut bir yaşama biçimi, insanı ve evreni, bireylerin tüm yaşamının bağlı olması gereken genel bir vizyon ışığında değerlendirmekti. Yunanlılardaki ilk filozoflar, kâhin, şair ve büyük oranda şamandı ve ilk düşünürler de öyle. Mitolojik ve ilkel unsurlar, kavramsallaştırmaya yönelik ilk tarihsel çabalara şahit olduğumuz yerlerde bile filozofların düşüncelerine tamamen hâkim olmuştu; onlar, eski Tanrılara yeni bir anlam verirken bile, o Tanrılarla ilişki içindeydiler; (Barrett, 2016, s.11).

Varoluşçuluğa öncülük etmesi bakımından ikinci olarak ele alınacak filozof, Augustinus'tur. İnsanın zamanda sonluluğu düşüncesi, varoluşçulukta belirgin ve ayırıcı bir konuma sahiptir. İnsanın zamansallığının varoluşçuluk bakımından anlamı ölümdür; ölüm de kaygı yaşantısının kaynağıdır. Augustinus'a göre, zamanın varlıkla olan bağı ve varlığın da sürekli bir oluş içinde geçmiş ile gelecek arasındaki görünümü bilinçte görünür kılınır. Geçmişi anımsamak ve geleceğe yönelik umut taşımaksa zamanın boyutları olarak karşımıza çıkar. Böylece yaşantı biçiminde deneyimlediğimiz zaman kavramı, insan bilincine bağlıdır ve bunun dışında tanımlanabilecek zaman ise yalnızca ölçülebilir olan zamandır. Kierkegaard, Heidegger ve Jaspers felsefelerinde de karşılığını bulan, insanın varoluşuna ait zaman düşüncesinin kökleri, Augustinus'tadır (Ülken, 1968, s.406-407).

Augustinus'un varoluşçulukla olan bağı, zaman kavramının varlıksal temelini yalnızca bilinç ile ilişkilendirmesinde değil, aynı zamanda varoluşçuluk için kuşku duyulmaz olan hakikate ilişkin arayışın, dış dünya yerine, insanın içinde bulunduğu kavrayışını dile getirmesindedir. Hakikatin kaynağını içsel olanda görme, insana yönelmenin nedeni olduğundan, onun önemsediği konulardan biri de insanın kendisiyle felsefe aracılığıyla uğraşmasıdır (Çotuksöken ve Babür, 1993, s.52).

İnancın akıl ile kavranamayacağı, aklın yalnızca insan farkındalığının sınırıyla belirlendiği, aklın inancı tüketme ve bilgi konusu yapma yetisine sahip olmadığı düşünceleriyle Augustinus, Kierkegaard'un akıl-inanç çatışmasına öncülük eder (West, 1998, s.164). Augustinus'un zaman kavramını psikolojik sezgiden yola çıkarak bilinçte bulması, Heidegger'in de 'Varolma'da -Dasein- temellendirmesi üzerine etki etmiştir. Alasdair MacIntyre, bu ilişkiyi felsefe ile psikolojinin sınır noktasında bulunan çalışmalara yapılmış önemli bir katkı olarak görür.

Barrett'e göre de Augustinus, varoluşçuluğun öncülerinden biridir; Pascal ise yalnızca bir öncü değil, tam anlamıyla bir varoluşçudur. İnanç ve bilgi söz konusu olduğunda, nesnel ve öznel hakikatin iki ayrı varlık alanına ait olması nedeniyle, onların bir araya getirilmesinin olanaklı olmadığı düşüncesi, Pascal tarafından da dile getirilir. Dış dünya ile bağında nesnel hakikate mantıkla, iç dünya ile bağında öznel hakikate ise, sezgi ile erişilebilir. Çünkü insanın iç dünyasında olan bitenler belirsiz, bulanık ve hatta çelişkilidir; bu yapısından dolayı anlaşılabilmesi, aklın sınırları dışındadır. İnsanın zayıf bir varlık olmasının gerekçesini de Pascal, aklın sınırlı ve zayıf bir yeti olmasına bağlar (Barrett, 2016, s.119).

Pascal'ın, inancın akılla kavranamayacağı, tanıtlanamayacağı ve inancın iç dünya ile bağından dolayı gönül konusu olduğu savı, tıpkı Augustinus'ta olduğu gibi Kierkegaard'un inanç-akıl arasında gördüğü çatışma üzerinde etkili olmuştur. Kierkegaard üzerinde Pascal'ın söz konusu esini, onun aşağıdaki düşüncelerinde daha açık görülür.

> Us ile tutkular arasında bir içsavaşı vardır insanın: Yalnız us olaydı, tutkular olmayaydı. Yalnız tutkular olaydı, us olmayaydı. Oysa şimdi ikisi de var, kişi

> savaşsız edemez artık, biriyle savaşırken ötekiyle barış içinde bulunması gerekir: İşte böyle bölünmüş insan, kendi kendiyle düşmüş çelişmeye (Pascal, 2011, s.47)

İşte bu nedenle Pascal'a göre, çelişkili, çatışmalı ve bulanık olan insan varlığını tek başına aklın öncülüğünde bilemeyiz. Çünkü akıl ve mantık aracılığı ile yalnızca tutarlı bir alana ait, doğruluğu ve yanlışlığı olan nesnel yargılara erişilebilir. Akıl, tutku ve duygu çatışması içerisinde varlığını sürdüren, çelişkili bir varlık olarak insanı bilebilmenin olanağı, onun yaşamı ve eylemlerini anlamakla olanaklıdır. Pascal, akıl ve duygu çatışması içerisinde iki kutuplu olarak varolan insanın ancak dinle bu belirsiz durumdan kurtulabileceğini düşünür. Gerçi, insan varlığının doğasına ilişkin bu çatışmalı belirsizliğin nedenleri dinle de açığa çıkarılamaz; ama en azından bu gizeme ulaşamayacağımız bilgisini dinsel kaynaklarda bulabiliriz (Günay, 2003, s.63-64). Bir matematikçi olan Pascal için eğer felsefe, bu gizemin çözümünde işlevsel olmayacaksa, ona bir saat bile zaman ayırmak gereksizdir.

Pascal'ın, çatışmalı ve çelişkili bir varlık olan insanın kavranabilmesinin, onun yaşamı ve eylemlerinin anlaşılmasıyla mümkün olacağı düşüncesi, Barrett tarafından psikolojik bir yaklaşım olarak görülür. Bu nedenle Barrett, onu bir din psikoloğu olarak tanımlar. Pascal'ın insan varoluşunda gördüğü akıl-duygu çatışması ve insanın belirsizliği düşüncesi, onun aynı zamanda insana yaklaşırken varoluşçu bir yönelimden hareketle, varoluşçu psikolojiye de öncülük ettiği yönünde değerlendirilebilir.

Varoluşçuluk ile ilgisinde, hem fenomenolojiye hem Husserl'e hem de Heidegger'e etkileri bakımından, Descartes'ın da önemine değinmek gerekir. İlkçağdan beri felsefe tarihinde bildiğimiz ruh-beden ayrımı, Descartes'le birlikte zihin veya bilinç ve beden ayrımına dönüşmüştür. Uzamda yer kaplamayan sonsuz bir bilinçle beraber, yer kaplayan bedenden kurulu bir tasarım olarak ikili töz kavrayışıyla tanışırız. Bu kavrayış "Düşünüyorum, öyleyse varım" -cogito ergo sum- önermesinde karşılığını bulur. Düşünüyor olmak, düşünen bir bilincin varlığını açık kılıyordu, ama bedenin varlığına dair bir kanıt ortaya koymuyordu. Descartes'ın yöntemsel kuşkusu, *cogito*nun varlığını tanıtlamakla sınırlıdır. O düşünmenin kuşkusuz öznesi olarak *Ego'*yu bulmuştur. Ego bir kişi olmayıp, düşünmeyi sağlayan olduğundan, ona Descartes "düşünen töz" adını vermiştir (Solomon, 2020, s.336).

Descartes'e göre, yöntemsel kuşkunun anlamı, doğruluğu açık kılınmadan ileri sürülen her düşünce, inanç, sav ve kabule kuşku ile yaklaşmak ve yanlış olduğunu varsaymaktır. Varoluşçuluk açısından Descartes'ın ilk önemi burada ortaya çıkmaktadır. Yöntemsel kuşku hem Husserl'in fenomenolojik bakışını etkilemiş hem de varoluşçu düşüncede fenomenolojik geleneği izleyen Heidegger ve Sartre gibi filozoflar için bilincin sorun edinilmesi açısından bir başlangıç olmuştur. Descartes'ın *ben*i ya da *ego*yu düşünen varlık -töz- olarak belirlemesi ve onunla eşitlemesi, *ego*nun varolan yanını görmesini engellemiş ve onu yalnız düşünce ile sınırlaması sonucunu ortaya çıkarmıştır (Akarsu, 1994, s.192).

> Tarih-bilimsel yönelimde varoluşsal Analitiğin amacı böyle durulaştırılabilir: 'Cogito sum'un açığa çıkarılışı ile modern felsefi soruşturmanın başlangıcı için temeli sağlanıp olmakla onurlandırılan Descartes 'ego'nun 'cogitare'sini araştırır — belli sınırlar içinde. Buna karşı 'sum'u hiç tartışmadan bırakır, üstelik 'cogito' ile eşit ölçüde kökensel görülse bile. Bizim Analitiğimiz 'sum'un Varlığına ilişkin varlıkbilimsel soruyu getirir. Eğer bu belirlenmişse, ancak o zaman 'cogitationes'in Varlık-türü kavranabilir olur (Heidegger.2004, s.79)

Descartes'ın *cogito*'su, felsefede ilginin bilinç ya da özneye dönüşü bakımından varoluşçular açısından öznel olana kapı aralayan, modern bir devrimin sonucu olarak değerlendirilmekte ve kendi amaçları açısından da önemsenmekteydi. Ancak yalnızca bilinç veya özne bağlamında Descartesçı felsefenin bir önemi vardı. Sartre'a göre, "Descartes cogito'yu işlevselliği bakımından sorgulamıştı: "Ben şüphe ediyorum, ben düşünüyorum"; ve bu işlevsellikten varoluşsal diyalektiğe hiçbir ipucu olmaksızın geçmek istemesinden ötürü tözcülük hatasına düştü" (Sartre, 2011, s.133). Bu hata da varoluşçuluğun peşinde olduğu somut kişinin, göz ardı edilmesiyle sonuçlandı. Çünkü insan, acı çeken, ölen, kaygılanan bir varlık olarak somut yaşantılarıyla değil, önermeler kuran, kesinlik arayan bilişsel ve bilgikuramsal bir varlık biçiminde kavrandı (Barrett, 2016, s.275).

Modern anlamda varoluşçuluğun öncüsü kabul edilen Kierkegaard'un felsefe tarihinde bu nitelemeyle yer edinmesinde, hem çalışma arkadaşı hem de öğretmeni olan Scheling'in

felsefi etkisi belirgindir. Kierkegaard, varoluşa ilişkin *seçim, bireysel özgürlük, sorumluluk, bağlılık, umutsuzluk* ve *suçluluk* gibi yaşantıların, Hegel'in *olumsuz felsefesi*nce yok sayılmasına karşı çıkar. Kierkegaard'un, Hegel felsefesine yönelik bu anlamda kullandığı olumsuz -negatif- felsefe belirlemesi, Schelling'e aittir (Solomon,2020, s.155). Olumlu ve olumsuz felsefe ayrımında Schelling, felsefe yapma biçiminde odaklanılan konu ve kavramları dikkate alır. Buna göre "olumsuz felsefe", kavramsal ve kurgusal bir iş görürken öz, idea gibi kavramları kullanır; buna karşın "olumlu felsefe" ise, doğrudan hakiki varoluşa yönelir (Bektaş, 2013, s.84). Schelling, aklın egemen konumuna yönelik eleştirilerinin yanında, akılla tutku, duygu ve içgüdülerin insan yaşamındaki birlikte önemine dikkat çeker.

Kierkegaard'un felsefesinde, Schelling'in akılcılık eleştirileri ile varoluşun anlaşılmasını iş edinen olumlu felsefesi etkili olmuş görünmektedir. Kierkegaard'un tutkular, duygular ve içgüdü gibi akıl dışı ögeleri öncelemesi ve Hegel felsefesine karşı açık tutumu yine bu ektide görülür. Öte yandan idealist bir yapıda olan ve dinsel düşünceyle iç içe geçmiş felsefelerini gördüğümüz Augustinus ve Pascal gibi filozoflarda ortak olan inancı -fideist- tutumun, akılla inancın anlaşılır kılınamayacağına dair savı, Schelling tarafından da paylaşılır. Schelling'in akılcılık eleştirisi bağlamında sözünü ettiği bir diğer kavram da *bilinçdışı*dır. Bilinçdışı, olumsuz felsefenin akılcı fikirlerinin etkisi altında baskılanmıştır.

Descartesçı düşünce ile birlikte modern felsefede ortaya çıkan zihin-beden ya da bilinç-nesne ayrımını aşmak için Schelling ve Alman romantikleri, bilinçdışını kavramsallaştırdılar (McGrath,2010, s.86). Psikoloji tarihinde Freud'la karşımızsa çıkan bu kavramın varoluşçularla bağı da güçlüdür. Özellikle Sartre tarafından kişilerin seçimlerinde, eylemlerinde ve kişinin kendini kurmasında özgürlük dışı bir etmen olarak etkisi tartışılır. Ancak Schellingci anlamda bilinçdışı, bastırılan duygu, düşünce ve yaşantıların kara kutusu değildir. Ona göre bilinçdışı, kişinin yaratıcı, öznel, seçim ve eylemleri için bilincin altında yer alan bir kendilik alanı olanağını ifade eder. Lancelot Law Whyte'a göre Schelling'in bilinçdışı kavramı, tarihsel olarak Freud'unkinden daha önce ortaya konmuştur, ancak önce olması bir terim olmak dışında, kavramsal içerik açısından bir ilişki bulunduğu anlamına gelmez. Schelling, akla dayalı hakikat kavrayışına karşı, akıl

dışı olan ve kişiye bilinçliliğin dışında yaratıcı eylem ve yaşantı olanaklarının temelini oluşturan bir esin ve duygu kaynağı olarak, bilinçaltından bahseder. Çünkü aklın baskısı, bilinç alanında bunları dışa vurmayı ve ifade etmeyi engeller.

Varoluşçu filozoflar açısından Kierkegaard'u dışarıda bıraktığımızda, diğerleri üstünde önemli bir kaynak da Nietzsche'dir. Onun varoluşçu düşünce ile bağı yadsınamaz; özellikle Jaspers, Heidegger ve Sartre üzerinde olan güçlü etkisi açıktır. Hatta Kaufmann'a göre, Nietzschesiz varoluşçuluk demek Aristotelessiz Thomasçılık anlamına gelir, diğer taraftan Nietzsche için varoluşçu nitelemesinde bulunmak da, Aristoteles'i Thomasçı ilan etmeye benzer (Kaufmann, 2005, s.22). Felsefe tarihçilerinde, Nietzsche'nin hem varoluşçu olarak nitelenmemesi hem de onun, varoluşçuluğun en güçlü esin kaynağı olduğu konusunda ortak bir tutum vardır.

Yaşamı, eserleri, felsefe dili, Eski Yunan tarihi ve mitolojisinden örneklediği kahraman imgeleri ile yarattığı ikilikleri anlatım biçiminde kullanması gibi özellikleri bakımından Nietzsche, felsefe tarihinin en özgün filozofudur. Dil ve anlatım olanaklarındaki imgesel ilişkiler ve bu ilişkileri kurarken kullandığı karşıtlıklar, onun yazılarına yüzeysel okumayla yaklaşıldığında, anlama açısından tehlikeli bir seyre neden olur. Nietzsche'yi tek bir tümce, tek bir kitap üzerinden okumak, yanlış anlamalara kolaylıkla yönlendirebilir. Bu soruna karşı, onun eserlerine bütünlüklü olarak yaklaşıp, kullandığı bazı ikili kavram çiftlerine titizlikle odaklanmak gerekir. Aksi durumda Nietzsche'nin moral değerler dünyası içinde yer alan insanın konumuna yönelik yaptığı birçok değerlendirme, amacından saparak, bizleri bambaşka bir Nietzsche'yle karşı karşıya bırakır.

Nietzsche'nin varoluşçu filozoflarla ortak olan ilk yanı, onun da geleneksel, dizgeci ve pratik konuları göz ardı eden felsefeye yönelik karşı duruşudur. Somut olanla, yaşamla ve insanla ilgili olmayan bu felsefenin konusu varlık, kurgusallık ve metafiziktir. Nietzsche, bu felsefe geleneğinin yaşam yerine hakikati yücelterek, *kendinde şey*, *kendinde varlık* gibi kavramlara iş görmesi ve *düşünülür dünya*, *duyulur dünya* biçiminde dünyayı ikiye bölmesi türünden yaklaşımların, kültürde karşımıza çıkan çöküntünün -décadence- kaynağı olduğunu söyler (Türkyılmaz, 2016, s.97). Yaşama karşıt, insanı zayıflatan ve hastalıklı

duruma sokan ne kadar değer varsa başat bir konuma geçmiş, böylece insan sağlıksız, içgüdülerini izlemeyi ve gücü istemeyi yadsıyan bir varlığa dönüşmüştür. Bu değerler çoğunluk dinsel özellikte olan inançların ve egemen akılcı kavrayışın bir ürünüdür.

Nietzsche'nin Heidegger'e olan etkisi, geleneksel Batı metafiziği ile şekil almış felsefe yapma biçimine ilişkin eleştirileridir. Heidegger'in de felsefe tarihinde görmüş olduğu temel sorun budur. Varlığı unutan metafiziklerle belirlenmiş bir felsefe tarihinin, her iki filozof için de sorunlu olmasının nedeni, içerisinde insanın unutulmuş olmasıdır (Çüçen, 2003, s.16). Heidegger'in kitaplarında da metafiziksel bir yapı ve dille karşılaşmamıza rağmen onun, temel amacının insanın -dasein- çözümlenmesi olduğunu anlarız. Nietzsche'de ise, moral değerler kapsamında, insan ve yaşam üzerine odaklanan temel soru daha seçik kavranır.

Kierkegaard ile Nietzsche'nin düşünceleri arasında dile getirilen bazı benzerlikler söz konusudur. İkisi de aklın egemenleştirilmesine ve mutlaklaştırılmasına karşı durur. Ancak her ikisi arasındaki farkı belirtmek yararlı olacaktır. Nietzsche romantik bir akıl karşıtı değildir; körü körüne inanç bağlılığının sonucu olarak ortaya çıkan akıl karşıtlığının tehlikelerini, *Deccal*'de ortaya koyar. İnancı anlayışlarında Kierkegaard'la uyuşan Pascal'ın akıl karşıtlığına yönelik şunları söyler:

> Hıristiyanlık bütün zayıfların, düşkünlerin, nasibi kıtların yanını tutmuş, güçlü yaşamın ayakta duruş koşullarının çelişiğinden bir ideal çıkarmıştır; tinselliğin en üst değerlerinin günahkarlık, sapıklık, ayartılma olarak duyulmalarını öğreterek, tinsel bakımdan güçlü doğalıların bile akıllarını yozlaştırmıştır. En sefil örnek - Pascal'ın yozlaşması, aklının kalıtsal ilk günahca yozlaştırıldığına inanan Pascal'ın; oysa Hıristiyanlığından başka bir şey değildi aklını yozlaştıran! – (Nietzsche, 2008, s.12)

Nietzsche, hem aklın hem de tutku ve duyguların öneminin farkındadır, buna karşın Kierkegaard'da inanca dayalı, öznel psişik yaşantıların akla öncelendiği görülür. Nietzsche'ye göre akıl *özenli düşünmektir* ve akılla tutkular birbirine zıt değildir (Solomon,2020, s.236-237).

Nietzsche ve Kierkegaard arasındaki bir diğer önemli ayrım da Sokrates'in felsefe tarihindeki yeri üzerinedir. Nietzsche, yaşamla ve insanla barışık Eski Yunan felsefe geleneğinin akla dayalı bir biçime dönüşmesi ve iyinin keşfi ile eylemlerimizin iyi-kötü ikiliği arasında nitelenir olmasından dolayı Sokrates'i sorumlu tutar. Kierkegaard açısından ise Sokrates, varoluşsal olanın önemini kavramış ve var olmanın temel olduğunu keşfetmiştir (Cauly,2006, s.72). Kierkegaard, Sokrates'i varoluşu keşfi ile birlikte, ölümü karşısında takındığı tavırdan dolayı *trajik kahraman* olarak görür.

Nietzsche'nin varoluşçulukta, özellikle Heidegger ve Sartre üzerinde bir diğer görünümü, "Tanrı öldü" sözüdür. Heidegger, bu sözle aynı zamanda Nietzsche'nin Batı metafiziğinin ölümünü ilan ettiğini, şu cümlesi ile dile getirir. "Nietzsche'nin sözü, Batı tarihinin iki bin yıldır süregelen yazgısını dile getirir" (Heidegger, 2001, s.15). Bu söz, moral değerlerin bir dayanağı olarak kabul edilen Tanrı inancının etkisini yitirmesi sonucu, değerlerin savunusuz kaldığına ilişkin bir imgedir (Solomon,2020, s.224-224).

"Tanrı öldü" sözünün Nietzsche için anlamı: Sokrates'ten beri insanı güçsüz, zavallı ve edilgen duruma sokmuş moral değerlerin bekçisi olan tanrı inancına ilişkinken, bilinen o yaygın niteleme ile Nietzsche'nin ahlaki nihilistliğinin kanıtı olan bir ifade olarak yorumlanır. Oysa Nietzsche, yaşam karşıtı söz konusu değerlerin karşısında, yaşamdan yana olan ve insanı güçlendiren yeni değerler yaratmanın yolunu açar. Nietzsche'nin ahlaki nihilistliğine yönelik yanlış anlama, onun değerleri yok saydığı yönündedir. Oysa Nietzsche, değerleri yadsımaz, onları yalnızca insansal olana aykırı olan ahlaki değerlerle sınırlar. Çünkü Nietzsche, toplumsal yaşamda ortak yarar olarak ahlakın gerekliliğinin farkındadır (Nietzsche, 2005, s.42-43). "Tanrı öldü" sözüyle ifadesini bulan Nietzsche'nin kapsamlı eleştirel kalıtı, Sartre ve Camus tarafınca da sahiplenilir.

Son olarak Nietzsche'nin varoluşçu filozoflar üstünde bir başka etkisiyse, sahici yaşam konusunda varoluşçu tartışmaların oluşmasına yaptığı katkıdır. Jaspers, Heidegger ve Sartre'ın *varoluşsal iletişim*, *sahicilik* ve *kendini aldatma* gibi kavramları ile Nietzsche'nin *sürü insanı*, *özgür insan* ve *trajik insan* olmak üzere yapmış olduğu ayrıma değinmek yerinde olacaktır.

Sürü insanı, kendi yaşadığı zaman ve yerdeki ahlaki değer yargılarını benimseyip eylemlerini ve yaşantısını bu moral içerisinde sürdüren insandır (Kuçuradi,1999, s.27). Tutkularına ve içgüdülerine uygun, sağlıklı ve güçlü olma isteğini reddederek, sürünün değer yargılarına boyun eğip, kendi yapısına, varoluşuna aykırı bir yaşam sürer. Nietzsche'nin gezgininin ifadesi ile "Hepsi korku içinde. Geleneklerin ve fikirlerin arkasına gizleniyorlar" (Nietzsche, 2011, s.1). İyi denilen değer yargılarının biçimlendirmesiyle varlık bulan sürü insanı, bize kamusallığın sıradanlığında varolan, Heidegger'in *herkesi*ni anımsatır. Ancak Heidegger için bu betimleme, belirli bir insan tipine değil, tüm insanlar için geçerli olan varolma haline karşılık gelir.

Heidegger'e göre, insanın bu bağlar içinde kalıp sahici olma uğruna çaba harcamayarak *herkes* içindeki varoluşu süreklilik halini aldıysa, artık o düşmüşlük içindedir. Bu bağlamda düşmüşlük ile Nietzsche'nin sürü insanı arasında bir koşutluktan söz edilebilir. Öte yandan benzer durum Sartre'ın, insanın özgürlüğün bilincine eriştiği iç daralması yaşantısından kaçınmasını, kişinin kendisine karşı kötü niyetliliği olarak tanımlamasında da sürü insanı ile bağı görülür.

Nietzsche'de özgür insanın anlamı ise, sürü değerlerinin bağından kurtulmuş, dünyada olan biteni ve insanı kendi bakışı ile görmeye uğraş verendir. Özgür insan, kamuca iyi bilinen ermiş bir insan da değildir, o gerektiğinde her tür sorumluğu alarak hayır diyebilen insandır aynı zamanda (Kuçuradi, 1999, s.62). Özgür insan bağlamında yine Heidegger'in sahici olan kişisine ve Sartre'ın kendini aldatmayan insanına baktığımızda, bu defa olumlu bir bağ buluruz. Heidegger açısından özgür insana baktığımızda, *herkes*ten bağımsızlaşmış ve düşmüşlük tehlikesi ile yüzleşmemiş, sahici insanı görürüz. Sartre bakımından ise özgür insan, özgürce kararlar vererek hayır diyebilen, sorumluluk alarak iç daralması ile yüzleşen insandır. Gerek sürü insanı gerekse özgür insan açısından, sahicilik ve kendini aldatma kavramlarına baktığımızda, Nietzsche ile Heidegger ve Sartre bağlantısı kurulabilmektedir.

Heidegger ve Sartre örneğinde 20. yüzyıl varoluşçuluğunun ortaya çıkmasında, yöntemsel katkısı ile fenomenoloji kapsamında en güçlü belirlemeyi Husserl yapmıştır. Husserl ile Heidegger'in öğretmen-öğrenci ilişkisi nedeniyle, Heidegger'in varlık ve zaman arasındaki

bağlantıyı çözümlemesinde fenomenolojik yöntem çıkış noktası olmuştur. Öte taraftan Sartre'ın fenomenolojinin varlığından haberdar olması, 1933 yılında Simone de Beauvoir ve arkadaşı Raymond Aron'la söyleşileri sırasında gerçekleşir. Felsefeyi olağan, yaşanmış deneyimlerle birleştiren bu yeni yöntem, Sartre ve Beauvoir için son derece ilgi çekici bulunarak çalışmalarının ilgi odağı haline geldi (Bakewell, 2016, s.2-3). Yaşam, özgürlük, sorumluluk, sahici olma, karar verme türünden insansal yaşantı ve eylemlerle açığa çıkan kaygı, korku, bulantı ve içdaralması gibi içsel yaşantıların betimlenerek açık kılınmasını sağlayan fenomenolojik yöntem, böylece varoluşçulukla bütünleşti.

Varoluşçuluğa etkisine değinmeden önce, fenomenolojinin Husserl açısından anlamının ne olduğunu kavramak için fenomenolojiyi, onun kavramları ile ele almak yerinde olacaktır. İlkin Husserl fenomenolojiyi şöyle tanımlar: *"Fenomenoloji: Bu bir bilimi, bilimsel disiplinlerin bir bağlantısını gösterir; ama fenomenoloji aynı zamanda ve öncelikle bir yönteme ve düşünme biçimine işaret eder: Özel felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefi yönteme*" (Husserl,2003, s.51).

Özel felsefi bir bakışı gerektiren bu yöntem, doğal bakış / felsefi bakış ayrımından yola çıkarak açıklanabilir. Doğal bakışta bizlere, çevremizde doğal bağlar içinde varolan nesneler ve varlıklar verilidir ve onların öyle oluşuna ilişkin bir kuşkumuz söz konusu değildir. Onlar belirli ilişki ve doğa yasaları gereği gerçek bir şekilde vardırlar. Bu ilişkilerin araştırılması yoluyla, doğal olana yönelerek doğal bilgiye erişilir. Doğal bakış için bilgi olanaklıdır, çünkü o günlük yaşamımızda birçok fayda sağlayan makine, aşı, Dünya yörüngesine uydu fırlatma gibi uygulamalı sonuçlarıyla yaşamımızın içindedir.

Diğer taraftan doğal bakışın aksine felsefi bakışta, olanaklı olan bilgi bulanıklaşır. Bilginin hakkında olduğu nesne ile bağı, ona nasıl erişebildiği ve onu nasıl tükettiği gibi bilgiye ilişkin tüm olanaklar kuşkuludur. Psişik bir yaşantı ürünü olarak, bilen öznenin bilgisinin, nesnesine uygunluğuna nasıl apaçık güvenilebilir? (Husserl, 2003, s.47-48). Bu noktada Descartes'in yöntemsel kuşkusu ile Husserl'in felsefi bakışı arasında bir ortaklık görülür. Doğruluğu apaçık kılınana kadar her bilginden kuşku duymak ve bu tavır üzerinden bir yöntem kurmak Husserl için bir gerekliliktir. Husserl, yanlış varsaymak yerine, yargıda

bulunmama tavrını benimser. Çünkü Husserl'e göre, "… bilgi yalnız ve yalnız *insanın bilgisidir, insan zihninin formları*na bağlıdır; şeylerin kendi doğasına, şeylerin kendisine [ise] ulaşamaz" (Husserl, 2003, s.49).

Böylece Husserl, "şeylerin kendilerine dönmek" gerekir der ve bilgi eleştirisi işine başlar. Bunu yapabilmenin temel koşulu şimdiye kadar edindiğimiz yargılar, bilgiler, bakış açıları ve düşünme kalıplarını, verili olana ilişkin sahip olduğumuz tüm deneyimleri yok saymakla olanaklıdır. Bu tutuma Husserl *epokhe* adını verir. Epokhe söz konusu şeyler hakkında kabul ettiğimiz tüm yargıları askıya almak ya da ayraç içine alarak, fenomenolojik bir indirgeme yapmak anlamına gelir (Bakewell,2020, s.40-41). Bu tavrın sonucunda ortada kalan, yalnızca kendisinden kuşku duyulmayacak "salt ben" ya da bilinç olacaktır. Fenomenolojinin görevi de böylece bilincin nesnelerine yönelik bir araştırma yaparak, ortaya çıkan özleri betimleme işi olacaktır.

Özleri betimleyecek olan bu bilinç, nasıl bir bilinçtir ve onun özünü belirleyen nedir? Husserl'e göre, *bilinç her zaman bir şeyin bilincidir*; bilinç hep bir fenomene yönelmiş olarak varolur (aktaran Tepe, 2003, s.14). Dolayısıyla bilincin temel niteliği sürekli olan yönelimselliğidir. Sartre, bu yönelimsellik düşüncesini, bilince özgürlük sağlaması bakımından önemser. Yönelimselliğin Heideggerce anlamı ise, dünyadaki varlık olarak Dasein ya da insanın, şeylere ilişkin bir eğilimi ve yönelimidir. Böylece yönelimsellik, -intentionalite- insanın varoluş tarzlarından biri olacak biçimde, farkındalığın ya da bilincin temel görünümünü oluşturur (MacIntyre, 2001, s.33). Heidegger'e göre felsefe, insanın yorumlanmasını amaçlayan fenomenolojik bir varlıkbilimdir. İnsanın çözümlenmesi işi, felsefenin bir ontoloji olarak fenomenolojik yöntemle açık kılınmasıdır. (Heidegger, 2004, s. 69).

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı fenomenolojik yöntemin uygulamalı bir çalışması olarak değerlendirilir. Ancak Husserl, öğrencisi Heidegger'i Varlığa yönelik çözümlemesinde fenomenolojik yöntemi uygularken, Varlığa doğal bakışla yaklaşıp onu ayraca almamasını, felsefi bir hata olarak görür. Heidegger açısından da öğretmeni Husserl yanılgı içindedir. Husserl'in idealizme kayarak, Batı metafiziğinin içine düştüğü büyük hatanın çevresinde

dolaşmakta olduğunu düşünür. Husserl'in varoluşun somutluğu yerine, soyut ve kavramsal sorunlarla ilgileniyor olmasını bu hatanın içeriği olarak belirtir. Husserl'e göre ise Heidegger, felsefenin kesinlik arayışı ülküsünden vazgeçerek, onu insan felsefesi ile sınırlandırmaktadır (Bakewell, 2016, s.68).

Bir yöntem olarak fenomenoloji Sartre için heyecan uyandırıcı olmuştu, bu nedenle hem Almancasını ilerletmek hem de fenomenoloji çalışmak üzere yaklaşık bir yıl Berlin'de yaşadı. Sartre'ın temel felsefi başyapıtının tam ismi, *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*'dir. Sartre'ın fenomenoloji anlayışında Heidegger ile ortaklık, Husserl ile de belirgin bir ayrılık söz konusudur. Sartre, Husserl'in ayraca alma -*epokhe*- yaklaşımına dayanan fenomenolojik indirgemesini kabul etmez, ona göre dünya ayraca alınamaz, çünkü özne ve nesneyi birbirinden ayırabilmek olanaklı değildir. Aynı zamanda Sartre göre, fenomenolojik indirgemenin sonucunda ortada kalan yalnızca *salt ben*dir ve bu da bizi tekbenciliğe -solipsizm- götüren bir tehlikedir (Bozkurt, 1990, s.92).

Sartre'a özgü varoluşçuluğun başat savları; "*insan bilincinin özgürlüğü, eyleme özgürlüğü, değerlendirme özgürlüğü* ve *kendini kurma özgürlüğü"* yönelimsel bilinçle olanaklıdır ve bilincin fenomenolojisi ile açığa çıkarılabilir (Solomon, 2020, s.485). Sartre'ın insan varoluşunun duygusal yönlerine ve insanın psişik yaşantılarına yaklaşmak için fenomenolojik betimlemeye olan ilgilisi, onu psikoloji üzerine çalışmaya yönlendirmiştir. Hatta felsefede alışık olunmadığı bir biçimde, kişilerarası ilişkileri ve cinselliği ele alması nedeniyle, psikanalitik psikolojiyle de bağlantı içinde olmuştur.

Fenomenolojik yöntem, baskın davranışçı ve psikanalitik kuramlara karşı eleştirel bir biçimde, hem hümanistik hem de varoluşçu psikolojinin yeni bir yaklaşım ve terapi yöntemi olarak ortaya çıkmasını sağladı. Hümanist psikolojinin bakış açısından davranışların anlaşabilmesinin koşulu, bireyin öznel deneyimlerine ve kişinin dünyayı nasıl anladığına odaklanmaktır. Öznel deneyimler, davranışın anlaşılmasında ve açıklanmasında en önemli ögedir (Glassman ve Hadad, 2009, s.79). Psikolojide fenomenolojik yöntem, bireylerin kendilerine ve dünyaya bakış açılarından yola çıkarak, biliş süreçlerinin duygu ve davranışlara olan etkisini vurgular. Varoluşçu fenomenolojik yönelimli terapinin temel

amacı, kişinin özgürlüğü, varoluşu, ölümü, bireyselliği, farkındalığı ve başkaları ile olan birlikteliği gibi varoluşçu kavram ve deneyimlerin danışma süreçlerinde betimlenmesini sağlamayı hedefler (Corsini ve Wedding, 2011, s.201).

Varoluşçuluğun felsefe tarihindeki köklerinin ve felsefe dışında alanlardaki etkilerinin açıklandığı bu başlıkta, varoluşçuluğun tarihsel seyri şu şekilde özetlenebilir. İlkin felsefenin ilgisinin doğa üzerine olan felsefeden, insan üzerine yapılan felsefeye dönmesinin Sokrates'le başlamasıdır. İkinci olarak Augustinus ve Pascal'ın, aklın insana ve inanca ilişkin tüm hakikatleri kavramakta yeterli olamaması nedeniyle, duygu ve tutkuların da insanı kavramada öncelenmeleri gerekliliğine yönelik düşünceleridir. Üçüncü olarak ise Descartes'la birlikte zihin- beden ikiliğiyle ortaya çıkan, modern felsefede bilincin temel bir sorun halini alması, varoluşçuluğun gelişimi açısından etkili olmuştur. Dördüncü etmen ise Nietzsche'nin akılcılık ve inanç bağlamında, insansal duruma ilişkin yapmış olduğu saptamalar ve eleştirilerle birlikte, Nietzsche'nin insan anlayışı da varoluşçuluğu etkilemiştir. Son olarak bilinç çözümlemelerini sağlayan Husserl'in fenomenolojik indirgemesi, bilinç nesneleri ve yaşantılarının betimlenmesi için temel yöntem olarak varoluşçuluğa yeni bir ufuk açmıştır.

3.2. Varoluşçuluğun İnsan Anlayışı

İnsana yönelik ilginin 20. yüzyılda hem insan felsefesi hem de varoluşçulukla birlikte araştırma konusu yapılması, insan varlığının bir sorun olarak gündem olduğunu göstermektedir. İnsan felsefesinin, insan sorununu ele almada güncel doğa bilimleri ile birlikte insan ve toplumbilimlerinin bilgileri ışığında, geleneksel felsefe yapma tarzının yöntem ve kavramlarından yola çıkarak insana yönelmesine karşın, varoluşçuluğun insana eğilmesinde daha farklı bir tavır egemendir. Varoluşçuluk için bir felsefe okuluna bağlı olmamak, dizgesel felsefeyi yetersiz bulmak, insan ve yaşamla bağı olmadığı için "geleneksel" felsefeyi yadsımak, söz konusu farklı tavrı açıklayan ögelerdir (Kaufmann, 2005, s.20). Kuşkusuz bu tavır felsefi köklerden temel alır, ancak Kierkegaard, Jaspers, Heidegger ve Sartre aynı zamanda, insanın iç dünyasına yönelik yaşantı ve kavramlardan

hareketle, varoluşla ilgisinde psikolojinin ve felsefenin sınırında yer alan açıklama biçimlerine önem vermişlerdir.

Bahsedilen filozoflar için geleneksel felsefenin yaşamdan yoksun olması, onları yeni bir felsefe kavrayışına yöneltmiştir. Yaşamla bağı olan bu yeni felsefe kavrayışıyla insan sorunsalının ele alınması, insan felsefesi ile karşılaştırıldığında, farklı ve özgün saptamaları içermektedir. Bu yönüyle de varoluşçuluk, içinde bulunduğu yüzyılın en ilgi çekici eğilimi olmuştur. İlgi çekici olmasında da insanın dünyadaki varoluşuna ilişkin özgürlük, sorumluluk, seçim, karar verme gibi yaşantı durumlarından türeyen kaygı, korku, bulantı, içdaralması ve sınır durumlar türünden içsel, psikolojik yaşantıları vurgulaması; insanın kendi yaşayışına olan doğal ilgisinden dolayı varoluşçu temaları onlar için daha önemli kılmıştır.

Geleneksel felsefenin metafizik bakışla belirlenen felsefi tavrını Kierkegaard, soyut ve kavramsal yapısından dolayı yaşamla, insanla ve varoluşla bağlantısızlığı nedeniyle, insanı anlamada işlevsiz bulur. Metafizik, insan varlığını yalnızca düşünce ile sınırlandırır, oysa insan düşünmesine ek olarak isteyen ve inanan bir varlıktır. Ona göre, metafizik ve ontoloji ile insanın varoluşunu betimleyebilme olanağı yoktur (Cauly, 2006, s. 41). İnsan varoluşunun somut görünümleri ile karşılaşabileceğimiz alanları Kierkegaard estetik, etik ve din olarak belirtir. Bu nedenle insan varoluşunu anlama olanağı, insanın isteme, inanma ve beğenme yaşantılarında somut olarak açığa çıkar. İnsan varoluşunun somut görünümlerini aynı zamanda birer insan tipi olarak ele almak da uygundur (Türkyılmaz, 2016, s.37).

> Kierkegaard'a göre Hegelcilik, varoluşun en rafine ifadesinin kavramsal düşüncede bulunabileceğini iddia ediyordu; bu ise, varoluşun en kendine has özelliğini ıskalamak, varoluşu sadece düşünceye hapsetmek ve ona müthiş bir haksızlık ederek hayli dar bir perspektiften yaklaşmak anlamına geliyordu. Her şeyi rasyonel biçimde açıklayıp kavramsal analize tabii tutan Hegelci düşünce sistemi, varoluşun içini boşaltmaktan, ona yaşamsallık veren çelişkileri yatıştırıp

uzlaştırmaktan başka bir şey değildi. Kısaca Kierkegaard'a göre varoluş sadece düşünceden müteşekkil olamazdı (Şimşon,2020, s.9).

Kierkegaard'a göre, varoluş yalnızca insanla ilişkilidir ve varoluşun öznelliği onu bireysel kılar. İnsanın varoluşu, onun biyolojik, toplumsal ve psikolojik bir varlık olmasında değil, eyleyen, yaratan, çelişkiler içinde yaşayan, tutkulu ve özgür bir varoluş olarak kendini gerçekleştirmesinde bulur. Çünkü varoluş, zamansal ve sonsuz olanın birleşiminde bireyin somut zamansalığını ifade eder (Kierkegaard, 2009, s.252). Sonlu bireysel bir varlık olan insanın, sonsuzluk düşüncesini yaşamında deneyimlemesi birbirinden farklı estetik, etik ve dinsel *varoluş alanları*nı ortaya çıkarır. Birbiri ile uyumlu olmayan bu varoluş alanlarından aynı anda yalnızca bir tanesi geçekleştirilebilir. Kierkegaard, aynı zamanda varoluş alanlarını*, yaşam görüşleri*, *varoluşsal kategoriler*, *varoluş biçimleri* ve *yaşam yolunun aşamaları* olarak adlandırır (Solomon, 2020, s.169). Üç varoluş alanı, Kierkegaard'un insan anlayışını kavramak açısından ışık tutucu düşünceler içerir.

İlkin estetik varoluş alanında karşımıza çıkan insana baktığımızda, gündelik, geçici haz ve zevklerin peşinde olan, kendini tutmak ve sınırlandırmak veya hazlarını ertelemek için kendini denetlemekten yoksun bir çocuk gibi eyleyen varoluşla karşılaşırız. Bu kadar gündelik ve duyumsal hazzın peşinde çocukça bir tutumla yaşama tutunan insan, bu varoluş beklentilerinin gerçekleşmediği durumlarda doğal olarak, hayal kırıklığı, acı ve umutsuzlukla yüzleşir. Barrett, böylesine ayrıcalıklı ve zevk düşkünü bir yaşam peşinde olan varoluşla ilgili şöyle bir değerlendirme yapar. "Estetik varlık, can sıkıntısı olasılığından paniğe kapılmış bir kaçışa doğru sürüklenir; bu kaçış – bu aslında kendinden kaçıştır- onun umutsuz olmasının ve dolayısıyla umutsuzluğunun formu olur" (Barrett, 2016, s.167). Estetik varoluşta kişinin sahici olma olanağı bulunmaz.

Kierkegaard, estetik varoluş alanında bulunan kişilerin görünümünün, kendi varoluşsal farklılıklarından ötürü zihinsel ve tinsel yeterliliklerine göre farklı gerçekleşmelerine karşın, temelde estetik varoluşun ayırıcı ögelerini taşıdıklarını düşünür. Estetler[16] haz ve

[16] Kierkegaard'un estetik varoluş alanında bulunan kişiler için kullandığı adlandırmadır. Sözcük anlamı ise güzel olanın bilgisine sahip ve güzellikle ilişkili çalışmaları meslek edinen kişidir.

acı, beklenti ve hayal kırıklığı ya da umutsuzluk dolayımında hep bir ikilikte kalacaklardır. Kierkegaard, estet varoluşu için bazı örnekler verir. Onun verdiği üç örnekte amaç, aslında estet olarak varoluşun tek bir biçimde gerçekleşmediğini göstermektedir.

İlk verdiği örnek olan Don Juan, baştan çıkarıcılığı, çapkınlığı ve gündelik hazları ile duyusal zevklerin peşinde sürüklenir. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü'*nde yer alan örnek ise, entelektüel özellikleri bakımından Don Juan'dan daha yeterli olmasına rağmen, yine de günlük hazlarının anlık bir şekilde karşılanması yolunda yürüyen Johannes'tir. Johannes, Don Juan'dan zihinsel becerileri ve farkındalığı bakımından daha üstün olsa da, bu yetkinliklerini yine anlık haz sağlamanın aracı olarak kullanır. Son olarak Kierkegaard'un verdiği örnek, Goethe'nin Faust'tudur. Faust da Johannes'ten entelektüel yeterlilikleri bakımından daha üstündür ama estet bir varoluşa iye olmaları, onları anlamı olmayan, geçici ve anlık olan hazlara bağlı şekilde tekrarlanan bir yaşamı sürdürmeye iter (Solomon, 2020, s.174). Belirli bir varoluş aşamasında yer almanın başlıca belirtileri, o kişilerin sahip olduğu tinsel ve zihinsel yeterliliklerle ilgili değildir. Aynı varoluş alanında farklı farklı entelektüel seviyede kişiler bulunabilir. Estetlerin temel güdüsü, haz için anlık ve tekrar eden zevklerin arkasından giderek, anlama odaklanmak yerine doyumu sağlamaktır.

Kierkegaard, estet yaşamın umutsuzluğu, dağınıklığı, karmaşıklığı ve çokluğuna karşı birliği ve düzeni koyan ikinci varoluş biçimi olarak etik alandan söz eder. Ona göre etik, herkes için geçerli evrensel bir amaç içerir ve bu amaç da sonsuz mutlulukla eştir (Kierkegaard, 2019.s.77-78). Etik alandaki varoluş, estette olduğu gibi geçici, benci ve kendi odaklı değil, toplumsal olanla uyum içindeliğe dönüşür. Çünkü etik yaşam kendisini, iyi-kötü ilişkisinde olan biten üzerine kurar ve kendini özgürlükle gerçekleştirir, oysa estetik alanda insan, kendisini bir zorunluluğun içinde bulur (Kierkegaard, 2020, s. 818-819). Estet, edilgen olarak zorunluluğun ya da belirlenmişliğin akışı içinde varolurken, etik alanda insan özgür ve etkindir. Kierkegaard, etik alandaki varoluşa, ilkesel duruşu, ölüme gidişi ve yaşamı sorgulayan trajik bir kahraman olarak Sokrates'i örnek gösterir.

Etik varoluş alanının bir diğer özelliği de estetikle, dinsel alan arasında bir geçiş aşaması olmasıdır. Etik alanda varoluşunu sergileyen kişi, hem estetik alana hem de dinsel alana

dönüktür. Kierkegaard'a göre, varoluş alanları arasında geçişin sağlanması mantıksal değil psikolojik nedenlerle açıklanabilir. Çünkü, umutsuzluk, suçluluk ve kaygı gibi duygulara yönelerek, bir estetin etik varoluş alanına geçip geçemeyeceği belirlenir. Öznel ve kişisel olan duygusal durumlar -umutsuzluk gibi- kişiyi zorlasa bile bu bir zorunluluk olarak görülmez (Solomon, 2020, s.180-181). Estetik varoluş alanında bulunan bir kişinin etik alana geçişi bir seçimdir. Kendisini etik olarak seçen kişi, kendisine açık olmak ya da sahici olmak olanağını bir ödev biçiminde içinde bulur. Ancak estetik kişi kendisine açık olamaz, o *bilinmeyen kayıp diyarlarda* – blaue hinein- yaşar (Kierkegaard, 2020, s.856-857).

"Dinsel varoluş", inanç dünyasında karşımıza çıkan iman yaşantısı ile bağlantılıdır. İman etmek ise, insanın kendisini sorgusuzca ve özgürce bir istemeyle tanrıya adaması ve ona teslim etmesidir. Etik varoluşta kişi, bir değer ya da tümel normla belirlenmiş eylemlerini sürdürür. Dinsel varoluş ise, kişiden toplumca onaylanmış kabul edilen ahlaki kurala aykırı olan bir eylemi sergilemesi istendiğinde ortaya çıkar (Barrett, 2016, s.169). Bu adayıcı kişiye Kierkegaard, *iman şövalyesi* adını verir. Adağı karşılığında oğlu İshak'ı tanrıya kurban etme sözü veren İbrahim'i de dinsel varoluşa örnek gösterir. Kierkegaard *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in durumunu şöyle anlatır:

> Ama İbrahim ne yaptı? Oraya ne çok erken vardı, ne de çok geç. Katırına atladı, yoldan aşağı ağır ağır sürdü. Ta en baştan itibaren iman etti; Tanrının İshak'ı ondan talep etmeyeceğine inanıyordu, böyle buyurulsa dahi İshak'ı kurban etmeye razıydı. Absürdün gücüne inanıyordu çünkü beşeri hesaplar burada söz konusu olmazdı, ve bir şeyi bir kez buyuran Tanrının bir an sonra o buyruğu geri çekmesi gerçekten absürttü. Dağa tırmandı, bıçak pırıl pırıl parladığı an bile Tanrının İshak'ı ondan talep etmeyeceğine inancı tamdı (Kierkegaard, 2019b, s.55).

Kierkegaard, varoluş alanları ile kişinin estetik, etik ve dinsel varoluş aşamalarını açığa çıkararak, bir insan anlayışı ortaya koyar. Ona göre insan, sonsuz olanla sonlu, geçici ile kalıcı ve özgürlük ile zorunluluğun arasında tamamlanmamış varoluşu ile bir bireşimdir (sentez) (Kierkegaard, 2017b, s.22). Varoluşu bireşimle belirlenen insan, dünyada kaygı, korku, umutsuzluk ve özgürlük gibi yaşantılarla varoluşunu deneyimlemektedir.

Kierkegaard'u varoluşçuluk açısından önemli kılan ve hatta onun için varoluşçuluğun öncüsü nitelemesi yapılmasının gerekçesini, insanın varoluş durumlarından kaynaklı olarak yaşadığı içsel ya da psikolojik yaşantıları kavramsallaştırarak, varoluşla ilgisinde betimlemesi oluşturur. "Varoluşun perişanlığına dair en iyi kanıt ancak onun görkemi üzerine düşünülerek elde edilir" (Kierkegaard, 2020, s.75).

Kierkegaard'un 1844 yılında yayımlanan yapıtı *Kaygı Kavramı* -Begrebet Angest- onun başından beri dile getirdiğimiz dizgeci ve kurgusal yapıdaki felsefelere karşı duruşu ile Hegel eleştirilerini içermesinin yanında, aynı zamanda kendi ifadesi ile kaygının psikolojik bir çözümlemesidir. Çalışmanın amacını da kaygı kavramının psikolojik açıdan incelenmesi olarak belirtir (Kierkegaard, 2017a, s.6). Kaygı ve korku kavramı arasında Kierkegaard'un yapmış olduğu ayrım, onun insan görüşü bakımından önemli olmasının yanında, ayrımın psikoloji bilimi açısında da ilkliği söz konusudur. Çünkü *Kaygı Kavramı* korku ve kaygı arasındaki ayrıma ilişkin düşünce tarihinde bilinen ilk metin olma özelliğini taşır. Ancak Kierkegaard'un söz konusu bu ayrımına ilişkin düşünceleri hem çağdaş psikoloji hem de psikiyatri tarafından göz ardı edilmiştir.

Peki kaygının insan açısından anlamı nedir? İlkin Kierkegaard'a göre insan, ruh ve bedenin bir bireşimidir. Ancak bu haliyle insanın özgün bir niteliğinden bahsedemeyiz, çünkü insanı hayvandan ayıran, tıpkı Scheler'in ifade ettiği gibi tinin taşıyıcısı olmasıdır. "İnsan da hiçbir zaman bitkisel olanla bir tutulamaz, çünkü tin ona bir nitelik olarak yüklenmiştir" (Kierkegaard, 2017a, s.37). Kierkegaard'un insanı tin olarak tanımlaması, insanın bir 'Ben' veya 'Benlik Bilinci'ne iye olarak, kendiliğine dair farkındalığa erişebilen bir varlık olduğu anlamına gelir. Bu yönüyle kaygı, insanın tin olmasında dayanağını bulur, çünkü hayvanlar için kaygı yaşantısından söz edebilmek olanaksızdır. "Kaygı, düş gören tinin nitelik kazanmasıdır, böylece psikolojideki yerini alır (Kierkegaard, 2017a, s.35). Korkunun bir nesnesi olmasına karşın, insana özgü bir yaşantı olarak kaygının nesnesinden söz edilemez. Kierkegaard'a göre, eğer kaygı için nesneden söz edilecekse de bu, onun için Hiçlik'ten başka bir şey olamaz.

Varoluşçu insan anlayışı bakımından ele alacağımız ikinci varoluşçu filozof Jaspers'dir. Jaspers'in üzerinde Kierkegaard'un önemli bir etkisi vardır. Bu etki hem dinsel bir anlayışla insan varoluşunu ele almaları hem de seçim yapmak durumunda kalan insanın, özgürlüğünü fark etmesi bakımından yaşantıları vurgular. Jaspers'in Kierkegaard'la bağı, insanın seçim yapma zorunluluğunun bilincine erişmeyle yaşadığı korku, suçluluk ve ölüm bilinci gibi sınır durumlar düşüncesinde ortaya çıkar (MacIntyre, 2001, s.27). Jaspers'e göre de varolmanın özü, özgürce seçmektir, seçim bir sorumluluktur ve kötü seçme olasılığından doğan korku, insan için iç sıkıntısı oluşturur (Foulquie, 1998, s.107).

Jaspers için insanı bize gösteren iki yol vardır. İlki anatomi, fizyoloji, psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi bilim alanlarınca araştırma konusu edilen insandır. Ancak bu bilimlerce yapılan insana ilişkin saptamaları Jaspers, *dağınık*, *tamamlanmamış* ve *göreceli* olarak bulur (Jaspers, 200, s.53). Bu yolla yapılan araştırma, insanın kökenine, oluşumuna ve insanla hayvan arasındaki farkın ne olduğunu belirlemeye odaklanır. Jaspers'in çağında Almanya'da bu bağlamda yapılan tartışmalar, insan felsefesi çerçevesindedir. İnsanı insan yapan niteliğin ne olduğuna ilişkin soruyla uğraşanlar, evrim kuramı ile hesaplaşmak durumunda kalmışlardır. Jaspers, insanın yalnızca doğa bilimlerince açıklanması konusunda dönemin temel eğilimini ile eleştirir. Çünkü insan, hayvanlardan "gelişmiş" olmakla açıklanamaz (Jaspers, 2005, s.58).

Jaspers'in çağdaşı olan filozof Mengüşoğlu da, insanla hayvan arasında bir derece farkı gören gelişmeci görüşün bakışıyla, insanı açıklamanın yanıltıcı sonuçlar ortaya çıkaracağını ileri sürmüştür. Ancak bu eleştirilerinde her iki filozofun yola çıkış amacı farklıdır.

Jaspers'e göre, insanı bize gösteren ilk yol, doğa bilimleri kapsamında nesne edinilen insanın bedensel yanıdır. İkinci yol ise, Jaspers'in ilgi odağı olan *özgürlük olarak insandan* yola çıkmaktır. Her şeyin dolaysız nedeni olan insan, özgürlükle kavranabilir ve başka bir şeyden türetilemez (Jaspers, 2005, s.57). İnsanı özgürlük dışında, doğa bilimlerinin içinde araştırma konusu yaptığımızda, onu özgürlükten yoksun bırakırız. Çünkü burada yalnızca oluş ve nedensellikle karşılarız. Oysa insansal bilince, yalnızca özgürlükle erişilebilir (Jaspers, 2005, s.58). Böylece özgürlük, sonlu bir varlık olan insanın bilincinde hep

varolur. Özgürlük insan için bir sıçrama olanağıdır. Jaspers, insanın kavranma koşulunu şöyle açıklar: "*İnsan, gerçekten kendi varlığının bilincine ulaşmışsa, kendi özünü de kavrar. Biz, insanın ne olduğunu onunla ilgili bilgiye dayanmakla anlayamayız, yalnız düşüncemizin ve eylemimizin kaynağında onu öğreniriz, İnsan, gerçekte kendi konusunda bilebileceğinden daha çok bir varlıktır*" (Jaspers, 2001, s.101).

Jaspers'in sözüyle "insan dünyada, varoluş olarak bilinebilir bir nesnedir." Bu nedenle de felsefenin odağı, insanla ilişkisinde varoluş sorunudur. Böylece varoluşçuluk, "bütün gerçek bilgilerden yararlanarak, bu bilgilerin üstünde bulunan ve insanın birliğini kapsayan alanı kavrama felsefesidir" (aktaran Bozkurt,1990, s.131). İnsan, özgür olmasından ötürü, varoluşunu tarihselliğinde ortaya koyma olanağına iye olan bir canlıdır. Çünkü tarihsellik, varolanla varoluşun, özgürlükle de zorunluluğun birliğidir. İnsanın varoluşunu açık kılan öge ise, insanın başka insanlarla kurduğu ilişkidir. Bu ilişkide de iletişim, insanın başka bir insanla kurduğu varoluşsal bağa aracılık eder. İletişim, yaşamın her alanında kendini gösteren, varoluşun başat bir görünümü biçiminde belirir. Hatta felsefece düşünme de iletişime dayalı olmadan düşünülemez (Bozkurt, 1990, s.137). Kısaca Jaspers'e göre insan; özgürlüğünün farkında, diğer insanlarla olan bağını iletişimle kurarak varoluşunu olanaklı kılan, tarihsel bir varlık olarak dünyadadır.

Varoluşçuluk damgasını her fırsatta yadsımasına karşın Heidegger,[17] varoluşçu düşünce olarak tanımlanan akımı, *Varlık ve Zaman* adlı tamamlanmamış başyapıtı ile düşünsel olarak etkilemiştir. Bu etkileme bir fikri esinlenmeden daha ötedir. Özellikle başta Sartre olmak üzere, hem 20. yüzyıl Fransız varoluşçuluğunda hem de diğer varoluşçuluk anlayışlarında Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı kaynak eserdir. Paul Hühnerfeld'e göre bu yapıtın temel konusu *insan ve insan* yaşamıdır, yine Sevgi İyi'ye göre, hiçi araştıran bir filozof olarak Heidegger'in temel kaygısı, insanın *yurtsuzluğuna* bir çözüm bulmaktır (İyi, 2006, s.78). Son olarak varoluşçu felsefe tarihçisi Jean Wahl'a göre ise, Heidegger

[17] Heidegger'in varoluşçu etiketini ısrarla reddetmesinin gerekçesi, bütün bir Batı metafiziğinde göz ardı edilen varlık anlayışından kaynaklanır. Heidegger'in varoluşçuluk fikri, çağdaşı olması nedeniyle Fransız varoluşçuluğunun egemenliğinde oluşmuştur. Fransız varoluşçuluğu da ona göre, Descartes'ta olduğu gibi özne olan insan kavrayışı ile sınırlıdır.

felsefesi varoluşsaldır ve insan varoluşunun genel özellikleriyle ilgilenir (Wahl, 1999, s.25).

Heidegger'e göre Platon'dan beri Batı metafiziğinin içine düştüğü büyük yanılgı, felsefe tarihinde varlık konusunun ya bağlamından kopuk olarak ele alınmasına ya da unutulmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, onun için varlığın ne olduğunu araştırmak öncelikli bir gündemdir. Çünkü bu sorunun yanıtı, aynı zamanda insanın dünyada bulunan konumu açısından da çözümlenmelidir. Dünyadaki varolma olarak insan, Varlık'ı sorgulayabilecek yapıda tek varlık olarak, dünyaya fırlatılmıştır (Heidegger, 2011, s.407). İnsanın kendi varlığına ilişkin ontolojik sorgulama yapabilen yapıda olması düşüncesi, aynı zamanda insanın kendisini bilgi konusu yapabilen canlı biçiminde kavranması bakımından, insan felsefesi anlayışı ile de uyumludur. Heidegger yorumcusu George Steiner, Dasein olarak insanın ontolojik varoluşunu açığa çıkarmanın, bir insan felsefesi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusunu sorar. Ayrıca daha önce de dile getirildiği gibi Husserl de Heidegger'i fenomenolojik yöntem açısından eleştirirken, Heidegger felsefesinin bu yönüyle felsefeyi, antropoloji ile sınırlandırmaktan öteye geçmediğini ileri sürer.

Heidegger, varoluşçu olmadığını dile getirdiği gibi aynı zamanda çalışmalarının bir insan felsefesi de olmadığını, buna karşın Varlık'ın ontolojik bir çözümlemesi olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, Dasein'ı yalnızca insanla ilişkilendirmek kendi amacına da aykırıdır (Heidegger, 2011, s.48-49). Kuşkusuz Heidegger'in *Varlık ve Zaman'*ı insan felsefesi bakımından değerlendirildiğinde hem biçem hem de varlık olarak insana yaklaşım bakımından belirgin şekilde farklıdır. Heidegger'in neredeyse baştan sona çalışmasının içeriği, dünyadaki ve buradaki varlık olarak insanın durumunu çözümlemekten oluşur. Böylece onun, insanın dünyada hem kendisiyle hem de başkalarıyla ilgisinde ortaya çıkan yaşantı durumlarını betimlemesiyle yaptığı saptamalar, varoluşçulukta ve insan felsefesi çalışmaları içerisinde yankı uyandırmıştır. Özellikle Heidegger'in zamansallığı ile bağında, tarihsel bir varlık olarak insandan söz etmesi, insan felsefesi çalışmalarının koşutunda yer almaktadır.

Heidegger, insanın en temel verili olan belirleniminin ‘dünyadaki-Varlık’ olma, olduğunu düşünür. Heideggerce dile getirildiğinde, insan bu dünyaya kendini fırlatılmış olarak bulur. Fırlatılmış olma durumu, insanın bu dünyaya bırakıldığı ve bunun insanın istemesi ve seçimi dışında, olgusal bir biçimde gerçekleştiği anlamına gelir (Heidegger,2004, s,201). İnsanın bu dünyaya fırlatılmışlığı ya da dünya-içinde-olmaklığı, onu olanaklı-Varlık yapar. Böylece o, baştan sona *fırlatılmış olanak* olarak ve aynı zamanda özgür-olma olanağına da kapsayan olanaklı-Varlık’tır.

Dünyadaki-Varolma olarak insan kendisini, kendine, başkalarına ve diğer varolanlara yönelmiş olarak bulur. Bu yönelme bir ilgiyi de içerir. Dünyaya yönelmiş olan insan, kendini çalışma, başarma, sorgulama, isteme, yadsıma gibi edimlerle ortaya koyar. Bu nedenle dünyadaki-varlık olmanın varoluşsal anlamı, insan için kaygı olarak belirir (Heidegger, 2004, s. 94). Çünkü tüm bunları eyleyen olarak insan, kendi varoluşunu sağlamak için olanaklara ve özgürlüğe sahiptir. İşte bu olanaklılık ve özgülük içerisinde olmak kaygının nedenidir.

“Başaramamaktan kaygılanıyorum” dediğimizde, aynı zamanda korku duyduğumuza ilişkin bir yargı da açığa çıkar. Ancak Heidegger, korku ve kaygı arasında açık bir ayrım yapar. Korku, varolanlarla ilgili bir deneyim olup, ona neden olan nesnel bir durum söz konusudur. Kaygıda ise, korku yaşantısında varolan nesnel neden bulunmazken, Heidegger kaygıyı, hiçlikle insanı karşı karşıya bırakan bir yaşantı olarak tanımlar (Heidegger, 2011, s.197). Somut tehlikeye ilişkin bir durum, örneğin kurt sesi duyuyor olmamız korkuyu tetiklerken, gelecekte olması olası belirsiz bir duruma ilişkin deneyimlediğimiz yaşantıysa kaygıdır.

Korku ve kaygı ilişkisindeki bu önemli ayrıma yönelik Heidegger’in düşünceleriyle, görüldüğü üzere Kierkegaard’un düşünceleri birebir örtüşür. Her iki filozof da kaygıyı insansal olanla sınırlandırır. Ancak yine de Heidegger’in korku ve kaygı arasındaki ayrıma ilişkin yaptığı fenomenolojik saptamalarda, özellikle korku söz konusu olduğunda, Kierkegaard kadar apaçık bir belirleme yapmadığı görülür. Korku ve kaygı arasında yapılan ayrımın tarihsel ilkliğinin hem Kierkegaard’a dayanması hem de ayrımın içerdiği anlamsal

ortaklığın aynı olması nedeniyle, Kierkegaard'un *Kahkaha Benden Yana* adlı çalışmasının yayımcılarından olan Roger Poole, kaynak kullanmamaları gerekçesiyle gerek Heidegger'i gerekse Sartre'ı kurnazlıkla suçlar.

> Heidegger ve Sartre gibi sonraki dönem yazarları, kurnazca Kierkegaard'ın teorisinden çok şey süzmüşlerdir, çoğunlukla da kaynak belirtmeden, onların yeniden yazmalarıyla *Ya/Ya da, Korku ve Titreme* ve *Kaygı Kavramı* yirminci yüzyıl metinleri oldular. Yirminci yüzyılda merkezi rolü olan Absürd kavramı bile Kierkegaard 'a aittir. Kendisiyle pek çok ortak yanı olan Flaubert gibi Kierkegaard da kendi yüzyılından çok yirminci yüzyılı etkilemiştir (Poole,1989, s.27).

Olanaklar varlığı olarak insan, sonlu ve sınırlı bir zaman içinde hep geleceğe doğru bir tasarı olarak ve hep gelecekle ilgili bulur kendini. Bu yüzden de insan tepeden tırnağa kaygıyla varolur (Wahl, 1999, s.21). Bu kaygı *hiçliğin kaygısdır.* Hiçliğe yönelik olan kaygı için iki ayrı yorum yapılabilir. İlki sonlu ve sınırlı bir varlık olmamızın hakikati olarak ölüm, diğeri de olanaklar varlığı olarak kendimizi tasarlama olasılıklarının yarattığı kaygıdır. Heidegger'in odağında bulunan kaygı ise, insanın *herkesle* -das Man- kamusallığı içinde akıp giden yaşantısında, sahici olmamadan dolayı yaşadığı suçluluk duygusunun neden olduğu kaygıdır (Solomon, 2020, s.434-435). Bu kaygı, olanaklar varlığı olan insanın geleceğe yönelik tasarılarından kendini yoksun kılarak, gündelik ve kamusal yaşama düşmesinden doğar.

Özetle Heidegger'in insan anlayışı şöyle belirtilebilir. Dünyada varlığını sürdürmek insan için bir zorunluluktur ve dünya ile bağı dışında insanın başka bir varlık koşulu yoktur. Dünyada varolan insan, hem olanaklar varlığıdır hem de özgürdür, bu sayede geleceğe doğru hep bir tasarı olarak kendini oluşturabilir. Öte yandan insan, aynı zamanda kendi sonluluğunun farkına vardığından ölüme doğru olan bir varlıktır. İnsanın ölüme doğru varlık olması ve kalabalıklar içinde yaşarken kendine karşı açık ve sahici olmaması, onun yaşamında kaygı olarak belirir. İnsanın bir diğer belirlenimi başkaları ile birlikte varlık olmasıdır. Tarihsel bir varoluş olarak insan, geçmiş, şimdi ve gelecek zamansallığı içinde yaşamını sürdürür, ancak Heidegger'e göre insan hep geçmişin izinde ve etkisindedir. İnsan

her ne kadar şimdide yaşasa ve bir tasarı olarak geleceğe doğru kendini kursa da, geçmiş sürekli onunla birliktedir (Hühnerfeld, 2002, s.71). Hem zaman hem de insan birbirlerine bağlıdır.

Varoluşçu insan anlayışı açısından ele alacağımız son filozof ise Sartre olacaktır. Sartre'ın felsefesi, Alman felsefe geleneğinin Marx, Nietzsche ve kuşkusuz Heidegger gibi en parlak yüzlerinin esinlerini taşır. Sartre, yapısal ve tarihsel bir insan felsefesi -antropoloji- kurabilme olanağının Marksçı felsefe tarafından içerildiğini savunur. Çünkü ona göre Marksçılık, kendi döneminin aşılmaz tek felsefesidir (Sartre,1981, s.12). Ayrıca Sartre, varoluşçuluk ve Marksçılığın birbirini bütünleyici bir yapıda olduğunu düşünür. Ancak ilerleyen cümlelerde açıklanacak olan Sartre'ın insan anlayışıyla, Marksçı düşüncenin toplulukçu insan anlayışı ve özgürlük kavrayışı arasında, bir araya getirilemeyecek temel farklar olduğu görülecektir.

Sartre'da varlık sorunu açısından insana geçiş, kendi-için-varlık kavrayışıyla, nesnelerden ayrılan bilinç yaşantısının ve özgürlüğün olanaklılığında varlık temelini bulur. İnsanın varlığı tartışmasız bir biçimde ilkseldir. Bu ilksellik onun neliğinin, özünün, yazgısının, doğasının önceden belirlenmemiş ya da atanmamış olduğunu içerir. Sartre'ın "Varoluş özden önce gelir" ve "İnsan kendini nasıl yaparsa öyle olur" moda özdeyişleri, bu durumu ifade eder. İnsan, kendi özünü kendi yaratır ve yaratma süreci yaşam boyu sürecek kendine yönelik tasarılardan oluşur. İnsan kendi özünü, özgürce seçebildiği için aynı zamanda hem kendisine hem de diğerlerine karşı sorumlu olmak durumundadır. Böylece Sartre varoluşçuluğunun insan odaklı temel öğretileri, *insan bilincinin özgürlüğü*, *eyleme özgürlüğü*, *değerlendirme özgürlüğü* ve "*kendini kurma*" özgürlüğü olarak belirir (Solomon, 2020, s.485). Sartre, *Varoluşçuluk Bir İnsancıllıktır* (1946)[18] adlı yapıtında varoluşçuluğun insan anlayışını şu cümlelerle açıklar:

[18] Sartre'ın uzun yaşamında felsefi ilgisi ve düşünsel çeşitliliği dönüşümlere uğramıştır. Onun yaşamı hem kendisi hem de dünya açısından savaşların, yıkımların, yoklukların, öldürülme girişimlerinin ve yetkeci güçlerin egemenliğinde zorluklarla dolu geçen bir dönemdir. Bu durum, bütün Fransız varoluşçularını siyasi ve toplumsal olana duyarlı kılmış ve bulundukları iklime birer filozof olarak katılmalarını gerektirmiştir. Sartre'ın komünist ve Marksçı hareketlerle dirsek teması sonrası onlardan kopuşu gibi farklı dönemleri olmuştur. Bu Heidegger gibi başka filozoflar için de söylenebilir. Varoluşçuluğun aşırı ilgi gören moda bir akıma dönüşmesi Sartre'ı rahatsız etmişti. Çünkü yaşadığı dönemde toplumsal yaşamda varoluşçuluk, sınırsız

> Varoluşçuya göre insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez; hiçbir şey değildir o zaman. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de (Sartre, 2001, s.29).

İnsan, varoluşu ile birlikte kendini tasarlama durumu içine atılmış olarak deneyimler. Bu tasarlama ile insan, hep geleceğe doğru atılarak, kendini nasıl istiyorsa öyle yapabileceği bilincine sahip bir varlık olarak ortaya çıkar (Sartre, 2001, s.30). İnsanın varoluşu ile kendini tasarlama ve hayır diyebilme olanağı, Heidegger'in insanın dünyaya fırlatılmışlığıyla beliren insan anlayışıyla örtüşmektedir.

> Bu radikal özgürlüğün insanlarda tedirginlik yaratmasında şaşılacak bir taraf yoktur. Birey için kendini özgür olarak görmek bile başlı başına yeterince zorken Sartre, "Esasen olmayı seçtiğim şeyden öte başka bir şey değilim," Diyerek bu zorluğu bir adım daha ileriye taşır. Özgürlüğümüzün kapsamının farkına varmak Heidegger ve Kierkegaard'ın "kaygı" (*Angst*, Fransızca *angoisse*) dediği hisse saplanmak demektir. Bu kaygının ve korku hissinin belirli bir kaynağı yoktur; kişinin kendisi ve varoluşu ile ilgili genel bir huzursuzluk halidir (Bakewell, 2016, 154-155).

Sartre'ın, insanın varoluşunu deneyimlediği durumlar olarak, duygu yaşantılarını betimlemesi ve yorumlaması, onu psikanalize yönlendirdi. Solomon, içsel yaşantıları kapsayan varoluşsal durumlara olan yakın ilgisi nedeniyle Sartre'ı "felsefi psikolog" olarak nitelendirmiştir (Solomon, 2020, s. 485). Varoluşçu anlayışla insanın betimlenmesinde, geleneksel felsefe kavrayışlarında görünmediği kadar, öznel-psişik yaşantıların ve kişilerarası ilişkilerin vurgulanması, varoluşçu filozofların en belirgin, ortak ve özgün yönüdür. Sartre'ın romanları, oyunları ve öykülerinde yer alan kahramanlar, söz konusu

---

ve sorumsuz bir özgürlük düşüncesinin ürünü olan yaşam biçimi olarak görülmeye başlanmıştı. Bir grup onurla varoluşçu olduğunu dile getirirken diğer grup, "Bayım, ne korkunç şey şu varoluşçuluk!" tutumunu benimsemişti. Tüm bu çekişmelerin içinde Sartre, bu tür olumsuz anlayışlara önayak olduğunu düşündüğü için sonradan *Varoluşçuluk İnsalcıllıktır* dersini vermiş olmaktan dolayı kendini rahatsız hisseder.

varoluşsal durumları deneyimleyen yaşantı örnekleriyle birlikte içsel dünyaları açısından fark edilirler. Bu kahramanların hikayelerinde seçim, özgürlük, sorumluluk gibi varoluşsal kavramlar, Sartre'ın insan anlayışını ortaya çıkaracak biçimde işlenir.

Ancak, Sartre, etiğin ve insan felsefesinin temel kavramlarından olan özgürlüğü, felsefe tarihinde işlendiği yönüyle ele almamıştır. Bu, onun psikanalize ve psikolojiye yakınlaşmasını getirmiş ama felsefi temelden de uzaklaştırarak etik sorunlara açıklık getirmesine engel olmuştur. Benzer durum Heidegger için de söz konusudur. Varoluşçu insan görüşlerinde Kierkegaard ve Jaspers, belirli bir anlamda felsefi antropolojiye ve etik sorunlara daha yakın kalmıştır.

Sartre, insanın yaşamı ve eylemleri üzerinde belirleyici bir etkisi olduğu düşünülen biyolojik, psikolojik ve toplumsal kaynaklı olgusallık belirlenimlerini reddeder. Ona göre, sözü edilen belirlenimler yanında, ahlak da insanın özgürce bir tasarı olarak kendisini yapmasının önünde duran bir etmendir. Özgürlüğü sınırlandıran ve kişinin kendisini nasıl diliyorsa öylece gerçekleştirmesine engel olan tüm savlar, insan gerçekliğinin yapısına aykırıdır. Böylece Sartre, özgürlüğü ve sorumluluğu eylemin temeline yerleştirir.

Sartre'ın insanın özgürlüğe "mahkum" olduğu ve hiçbir belirlenimle sınırlandırılmadığı düşüncesi, soyut, kavramsal ve insanı içinde yaşadığı bağlardan koparan bir anlayış olarak görülmüştür. Sartre'a yöneltilen bu eleştiriler, daha çok Marksçı kanattan gelmiştir. İnsan üzerinde etkisi olan tarihsel ve toplumsal etmenlerin göz ardı edilmesi, Frankfurt Okulu kuramcılarından Herbert Marcuse göre, varoluşçuluğun temel varsayımı biçiminde karşımıza çıkan, insanı somut koşullar içinde açıklama uğraşı olarak ifade edilen anlayıştan uzaklaşmıştır. Sonuçta Sartre felsefesi, kendi anlayışınca eleştirilen geleneksel felsefe kavrayışına geri dönmesiyle son bulmuştur (Marcuse, 2020, s.208).

Özgürlüğün varoluşsal temeli konusunda, Simone de Beauvoir da Sartre ile aynı konumda yer alır. Ancak bununla birlikte Beauvoir, özgürlüğün toplumsal ve politik temeli açısından pratik önemine dikkat çeker. Ona göre, özgürlüğün gerçekleşmesi için ahlaki ve politik koşulların oluşturduğu pratik ortama da gereksinim vardır. Böylece Beauvoir, özgürlük anlayışı açısından Sartre'ın kesin olarak yadsıdığı olgusallık etkisine, pratik özgürlük

bağlamında yer verir. Çünkü bu anlamıyla özgürlük, Beauvoir'a göre başkalarına bağlıdır. Varoluşsal olarak Sartre ait olan, sınırlandırılmamış özgürlük anlayışının aksine, pratik anlamda insan özgürlüğü üzerinde başkalarının engelleyici, sınırlandırıcı ya da özgürlüğü genişleten ve arttıran destekleyici etkisi vardır. Bu nedenle de yalnızca kendi özgürlüğü için çaba sarf eden kişi, hakiki anlamda özgür değildir. Ona göre, başkalarının özgürlüğünü geliştirmek için ahlaki bir sorumluluğumuz vardır (Şimga, 2017, s. 3).

Varoluşçuluğun en önde gelen temsilcisi Sartre, özgürlük sorununu yeniden çıkmaza sokmuştur. Bu nokta "varoluşçu psikoloji" için yeterli bir felsefi temele erişmede sınırlandırıcı bir etki ortaya çıkarmıştır. Oysa felsefeden beslenme isteğinde olan psikiyatri ve varoluşçu psikolojinin, geleneksel diye nitelenen felsefeye de yardım almak için başvurması daha faydalı olacaktır. Çünkü varoluşçulukta, özgürlük kavramının felsefi bilgisi neredeyse yoktur. Bu durum, kişi ve eylemler söz konusu olduğunda belirisizliklere yok açmaktadır.

Varoluşçu insan anlayışı, çoğunlukla döneminde egemen politik hareketlerce, insanı güçsüz, edilgen, karamsar bir bunalım varlığı olarak tanımladığı gerekçesi ile eleştirilmiştir. Öte yandan Katolik kilisesi tarafından da insanı, umutsuz ve yalnız bir biçimde belirlediği için yadsınmıştır. Buna karşın varoluşçuluk, Batı felsefe geleneğinde şimdiye kadar görülmediği şekilde, insanı koşulsuzca kendini seçebilen, özgür bir varlık olarak ortaya koyması bakımından iyimser bir insan anlayışı sunar (Solomon, 2020, s.624).

Özgürlüğün başatlığına ek olarak, varoluşçu insan anlayışında ortaya çıkan diğer ögeler şöyle sıralanabilir. Özgürlük bilincinin farkında olan varlık olarak insan, kendini kandırmadan, seçimlerininin ve eylemlerinin gerektirdiği sorumluluğu üstlenerek içdaralması, baş dönmesi ve kaygı yaşantılarını deneyimleyip, kendiliğinin farkındalığına erişme olanağını varlığında barındırmaktadır.

İnsan, kendini dünyaya atılmış olarak bulduğundan, onun doğası ya da özü yoktur. İnsanın *olanaklar varlığı* olması bilgisi, daha çok insan felsefesine aittir. Olanaklar varlığı olması, aynı zamanda onun bir tasarı olarak her zaman eksik kalacağı hakikatini de açığa çıkarır. İnsan, sonsuzluğu kavrayan bilinçliliği ile kendinin dünyada sonlu bir varlık olduğunun

ayırdındadır. İnsanın sonluluğu ise, ölüm olgusunun gerçekliğinde açık kılınır. Ölümle doğru bir varlık olarak insan, varlığının yok olması olasılığından tedirginliğe kapılır. İnsanın dünyada başkaları ile birlikteliği, aynı zamanda onun kendiliğine ilişkin farkındalık sağlaması bakımından da gereklidir. Tüm bu yaşantı içerikleri ile yüzleşmesinin olanağını, insana sunan da başkası deneyimidir.

3.3. İnsan Felsefesi Açısından Varoluşçuluk

İkinci bölümde insan felsefesi açısından ele almış olduğumuz gibi felsefe tarihinde insan, akıl-tin sahibi, kültürel-tarihsel ve biyopsişik varlık kategorilerinde kendini var eden bir canlı olarak açığa çıkmıştı. Yine insanın kendi türünü insanlaştırma süreci kuşkusuz başka insanlarla kurduğu ilişki ve iletişimle görünür kılınır. İnsanı anlamak için onun tekliği referanstır. Ancak kendi tekliği bakımından insanın ortaya çıkma sürecinde tür olarak edindiği başarılar, onu betimlerken göz ardı edilemez. Söz konusu bu başarılar, insanın başkaları ile birlikte varolan bir canlı olmasının ürünüdür. İnsanın dünya üzerindeki varlığında başkalarının önemi, yalnızca insan başarılarını ortaya koyarken değil, insanın kendini kavraması bakımından da Jaspers, Heidegger ve Sartre'ın düşüncelerinde vurgulanır.

Bağımsız bir alan olarak 20. yüzyılda gelişen insan felsefesi çalışmalarının amacı, daha önce de değinildiği gibi, Scheler'e göre, insanın evrendeki yerini saptamak için dinsel, felsefi ve bilimsel daha çok da psikolojik görüşlere dayanan insan anlayışının yetersizliği nedeniyle, insana odaklanan yeni bir felsefe disiplinine duyulan gereksinimdi. Benzer durum Gehlen için de geçerlidir. Özellikle çağında, canlılar üzerine artan bilimsel bilgilerden yola çıkıp, insanı bir canlı olarak hayvandan ayrı kılan özelliklere odaklanılması gerektiğini düşünür. Mengüşoğlu'nda ise, insanın dünyadaki özel yerinin belirlenmesinde asıl ayırıcı öge, onun somut bütünlüğünde yarattığı başarıları incelemekle olanaklıdır.

İnsanı araştırma konusu yaparken felsefe tarihinde gelişen bazı metafizik kavramları bir tarafa bırakıp, onu somut bütünlüğünde incelediğimizde, ilkin dünyanın her yerinde ve tüm zamanlarda görülen, insana ait türsel olanak ve fenomenlerle karşılaşırız. Dil, simge, araç yapma ve kullanma, kendi dünyasını kurma, eğitim gibi başarılar, insan için evrensel bir

görünüm sergiler. Dolayısıyla insanı somut bütünlüğünde ele almanın olanağı, onun tarihsel, kültürel ve biyopsişik yapısında izlenmesi ile sağlanabilir. Varlık olarak insanın somut bir biçimde anlaşılması yaklaşımı, varoluşçu insan anlayışı bağlamında da paylaşılmaktadır. Ancak varoluşçulukta insanın somut bir varlık olarak açıklanmasında, onun öznelliği ve bireyselliği dikkate alınır. Sartre bu anlayışını şöyle ifade eder: "*Çıkış yerimiz bireyin öznelliğidir gerçi; ama bunun nedenleri baştan aşağı felsefedir. Burjuva olduğumuz için değil, gerçeğe yaslanan bir öğreti istediğimiz için böyle düşünüyoruz. Güzel, umutlu, ama temelsiz kuramları (nazariyeleri) sevdiğimiz için değil, gerçeğe dayanan bir öğreti istediğimiz için böyle düşünüyoruz*" (Sartre, 2001, s.49).

Varoluşçu filozoflarda insan, onun yaşantı ve deneyimlerinin varoluşu ile ilgisi koşutunda ele alınır. Bu yönüyle öznel ve psişik yaşantıların fenomenolojik olarak betimlenmesi, insanın somut olarak değerlendirilip incelenmesi şeklinde ifade edilir. Böylesine bir yaklaşımla insan, biyopsişik varlıksal özelliklerinin görünümü ile tanımlanır. Ontolojik temellere dayanan insan felsefesinde ise, insanın böylesine öznel ve psişik yapılar üzerinden tanımlanma girişimi, indirgemeci bir tutum olmasından ötürü eleştirilir. Çünkü, insanı kavramada bilinç yaşantılarının ürünü olan psişik deneyimleri çıkış noktası almak, onun tarihsel ve kültürel bir varlık olarak başarılarını dışarda tutmak ve insanlaşma sürecindeki etkilerini yadsımak anlamına gelecektir. İnsanın belirlenmiş, tamamlanmış ve değişmez bir özü olmadığı savı, temelini insanın toplum, tarih ve kültür varlığı olmasında bulur (Çotuksöken, 2018, s.91).

Böylece varoluşçuluk ile ontolojik temellere dayalı insan felsefesinin somut olana yönelme kavrayışlarının birbiriyle örtüşmediği, ilkinin "bireysel ve öznel" olan yaşantı deneyimlerine somutluk atfettiği, buna karşın ikincisininse "somutluk" derken insanın biyopsişik bütünlüğünün ona sunduğu yetilerinin, çekirdeklerinin -varlık koşullarının- etkileşim içinde olduğu dünya ile bağında, tarihsel olarak gerçekleşen insan başarılarını kastettiği ve bunlardan yola çıktığı anlaşılır.

Varoluşçuluğu inceleyen hemen hemen her çalışmada yaygın bir kavrayış biçiminde ifade edilen, varoluşçuluk ve akıl ilişkisidir. Augustinus'la başlayan akıldışı tutum, Hegel'le olan

hesaplaşmasından dolayı Kierkegaard'da doruğa ulaşır. Hatta Barrett'in varoluşçuluğun tarihini özenli ve kapsamlı bir biçimde yazdığı kitabının adı *Irrationel Man*'dir. Varoluşçu filozoflara ilişkin yapılan bu saptama, temelini söz konusu filozofların yaşama dünyasında yer alan insanın, duygularının, tutkularının ve içgüdülerinin de aklın yanında ve akla karşıt olarak belirleyici bir etmen olduğunu savunmalarında bulur. Varoluşçuların, insan eylemleri ve kararları üzerinde etkili olduğunu dile getirdikleri akıldışı belirleyicileri vurgulamaları, aynı zamanda onları, yaşantı deneyimlerinin oluşmasını anlamak için insanın iç dünyasına yöneltir. Bu nedenle de varoluşçular için insanı kavramada bilinç yaşantıları ve "farkındalık" varoluşu aydınlatmak için temel fenomenlerdir. Marcuse'ye göre varoluşçuların, bilinç-beden, kendinde-varlık, kendi-için-varlık gibi yaptıkları ayrımlar, onları özne-nesne ikiliğine düşürerek, idealist yapıda bir felsefi kavrayışa yöneltmiştir.

Aklın tam anlamıyla varoluşun hakikatine erişemeyeceği savını dile getiren bu varoluşçu tavır, akıl karşıtı bir tutumu içermemektedir. Varoluşçu filozoflarca aklın yadsınması söz konusu değildir; araçsal anlamı ile kullanıldığında akıl ve pratik olumlu sonuçları ortadadır. Ancak, onların temel karşı duruşu felsefe tarihinde egemen olan "*animal rationale*" anlayışıdır. İnsanın yalnızca akıl sahibi bir varlık olarak nitelendirilmesini, Heidegger şöyle değerlendirir. "İnsana ilişkin bu tanımın daha sonraları *animal rationale,* ("akıl sahibi canlı") olarak tefsir edilmiş olması, esasen "yanlış" değilse de, Dasein'a dair bu tanımın içinden çekip çıkartıldığı fenomenal zemin bu yüzden bütünüyle perdelenmiş olmaktadır" (Heidegger, 2011, s.174). Sartre ise, eyleyen bir varlık olarak insanı, diyalektik akıl bağlamında toplumsal eylemde ya da *praksis*'te bulur. Tasarılarını ve özünü yapmada insan, ancak praksis alanında kendine amaçlar koyar ve eylemlerine anlam yükler (Ürek, 2006, s.109).

İnsan felsefesi açısından da tek başına insanın akıl sahibi varlık olduğu nitelemesi, sorunlu görülür. İlkin Scheler'e göre, insanın ayırıcı özelliği olarak yapılan, akıl sahibi canlı tanımı yeterli değildir. Çünkü ona göre, insanı özel kılan asıl yapı, aklı da içinde barındıran *Tin*'dir. Tin, bizlere idelerin ve özlerin bilgisini verebilen bir yapı olarak, insana hastır. Diğer taraftan Cassirer'e göre, insanı özgün kılan belirlenimi -*animal symbolicum*-

simgesel yönüdür. Mengüşoğlu'na göre, "İnsan bilim tarafından uydurulmuş bir kavram değildir; o bütün yapıp-etmeleriyle birlikte öteki varolan şeyler yanında yerini alan bir varlık-alanıdır" der (Mengüşoğlu,1988, s.49). Görüldüğü gibi hem varoluşçuluk için hem de insan felsefesi bakımından, başlı başına insana ilişkin yapılan kapsayıcı bir akıl sahibi varlık tanımlaması yetersizdir. Böylesine bir yaklaşım aynı zamanda insanın varlıksal yerinin belirlenmesinde, tekçi bir bakışı odağa koyduğundan, varoluşu ve insanın evrendeki özel konumunu anlamada indirgemeci olmasından ötürü eleştirilir.

Varoluş yalnızca akıl ile sınırlı değildir; insanda duygular, tutkular, içgüdüler gibi içsel ve psişik yaşantılar da vardır. Bu varoluşçu savlar, insan felsefesi açısından değerlendirildiğinde, geleneksel felsefenin kavram ve düşünme tarzına yatkın olmamasından dolayı kuşkuyla karşılanır. Belki de bunun en açık örneğini, aynı zamanda insan felsefesinin temellerini de ortaya koyan, Kant'ın akıl anlayışında görebiliriz. Her ne kadar Kant "akıl sahibi bir varlık" olarak insanı etik ile ilişkisinde ele almış olsa da akıl-duygu ayrımı üzerine yaptığı eleştirel çözümlemeler, insana ilişkin ortaya koyulacak antropolojik bilgiler için de açıklayıcı olacaktır.

Kant'a göre duygular, insanın doğal yapısı ile ilgili olduğundan deneye dayanır ve bu nedenle deneysel psikolojinin konusudur (Ketenci, 2008, s.44). İnsanın ve eylemlerinin bilgi konusu edinilmesinde ona göre, doğadan kaynaklı nedenselliğin belirlediği duygu yaşantılarına odaklanmakla ancak geçici olanın bilgisine erişilebilir. Farklı tanımlanmalarına rağmen varoluşçular için de başat sorunlar olan özgürlük, seçim, sorumluluk, isteme ve karar verme gibi eyleme yönelik kavramlar, Kant için pratik akıl aracılığıyla insanın bilgisine sahip olduğu, özgürlükten kaynaklı nedensellikle açık kılınabilir.

Scheler'e göre duyguların, tutkuların ve içgüdülerin kaynağı, itkiye ve çevreye bağlı olan insanın, hayvanlarla ortak olarak paylaştığı ruhsal varlığın ilk basamağı olan *duyusal itilim*dir. Scheler, duyusal itlimin bedensel ve ruhsal yaşantıların oluşmasına da neden olan, endokrin salgısının yer aldığı, beynin soğancık alanında bulunduğunu ileri sürer (Scheler, 1998, s.44). Bu basamakta insan, organik olan dünyaya bağımlı olarak yaşar. Oysa insanın

özel yerini belirleyen *tinsel varlığı*, onu organik dünyaya olan bağımlılığından kurtarır. Tinsel varlık olarak insan özgür, hayır diyebilen ve tarihe yeni düşünceler getirebilen bir canlı olarak, organik basamağın nedenselliğinde ortaya çıkan yaşamsal ögelerin ışığında kavranamaz.

İnsanın eylemleri üzerinde belirleyici bir etmen olarak ileri sürülebilecek içgüdüsel yeteneklerin bulunmadığını savunan Mengüşoğlu'ya göre, yalnızca hayvana psiko-fizik nitelikler yüklenebilir. Çünkü insanda, doğa tarafından hazır verilmiş ve onun üzerinde mekanik bir sonucu olan içgüdüsel tepkiler yoktur. Hayvanların aksine, temeli yalnızca insan varlığında ortaya çıkan *anlam boyutu* ile insan, "başarılar" ortaya koyarak yaşamını sürdürür (Mengüşoğlu, 1988, s.236). Gehlen ise, sınırlı bir biçimde de olsa, özellikle çocukluk döneminde içgüdüsel davranışlardan söz edilebileceğini, bunun dışında insana yüklenebilecek bir içgüdüsel davranış kalıbı olamadığı belirtir. Ancak yine de Gehlen, duyguların, tutkuların ve heyecanların çoğunlukla içgüdü kalıntılarını içlerinde barındırdığını düşünür (Gehlen, 1973, s.28). Cassirer ve Plessner'e göre, insan için belirleyici bir etkiye sahip olmasa bile, içgüdüsel tepkilerin varlığından söz edilebilir.

Ontolojik temelli insan felsefesi, insanı incelerken onun varlıksal konumuna yönelir. Varoluşçu filozoflar genellikle bu konumun sonucu olarak ortaya çıkan, öznel ve bireysel yaşantı deneyimlerine odaklanır. Söz konusu aykırılık, her iki yaklaşımın insan anlayışlarını temellendirirken, nesnelerine bakış açılarında ve yöntemlerinde görülür. İnsan felsefesi çalışan filozoflarının, insanın biyopsişik varlığında çekirdeklerini içerdiği psişenin, duyguların ve tutkuların varlığını ya da onların kendisi, başkaları ve dünya ile bağında olan görünümünü yadsımazlar. Bu bağlamda en önemli örnek Mengüşoğlu'dur. O, hayvanla insanı birlikte ele aldığında, belirli "karşıt fenomenlerden" söz eder. Bunlar, Kierkegaard'dan anımsayacağımız, insanın anlam boyutuna sahip olması, çelişkili ve uyumsuz bir varlık olması, Sartre'ın, insanın hayır diyebilen tavrı, yine hem Sartre hem de Heidegger'in insanın kendisine açık olmaması düşünceleridir. İnsanın günlük yaşam akışında deneyimlediği varolma kaygısı ve son olarak varoluşçu filozoflarca da saptanan, insanın ölüm olgusunun bilgisini taşıması şeklinde sıralanabilir (Mengüşoğlu, 1988).

İnsan felsefesi geleneğinde, insanı niteleyen akıl sahibi varlık anlayışı dışında, diğer bir kavrayış biçimi de tarihsel varlık olarak insan anlayışıdır. İnsan, tarihi boyunca fikirler, değerler ve normlar gibi bazı tinsel gerçeklikler oluşturmuştur. Tür olarak insanın kendi tarihselliği içinde gerçekleştirdiği bu tinsel ögelerin, insan dünyasını biçimlendirici ve ona yön verici etkileri olur. Tinsel gerçekliklerden oluşan tinsel yaşam, insanlar arası ilişkilerde, toplumsal yapıda, kültür dünyasında, değerlerde, sanatta, dinde, felsefede ve kısaca insanın tarihselliğinde yarattığı her varlık alanında ifade edilir. Bu ifade ediliş kendisini simgelerle ortaya koyduğu için tarihsel varlık alanı gözlem konusu ve açıklama nesnesi yapılamaz, onu *anlamak* gerekir (Özlem, 2008, s.41). Dolayısıyla bu anlayışa göre, insanı ve onun eylemlerini anlamanın yolu, insanı tarihsel alanda bir varlık olarak görmeyi gerektirir.

İnsanın tarihsel bir varlık olması da en somut görünümünü kültürde açığa çıkarır. Bu nedenle tarihsel olanı araştırmak, kültürel birikim sürecinin tamamında, insanın kendi yaratımları olan dil, sanat, felsefe gibi etkinliklerde oluşturulan, maddi ve simgesel unsurlarda içerilen anlamlara odaklanarak kavranabilir. "*İnsan dünyası birbirinden çok farklı içeriklerle kendini gösteren toplumsal-tarihsel-kültürel bir dünyadır*" (Çotuksöken, 2018, s.92).

Varoluşçulukta insanın tarihsel varlık olması ise, aynı zamanda hem kişi olarak sonluluğunun farkındalığını hem de tür olarak insanın sürekliliği ile sonsuzluk bilincini kapsar. Tek başına insan teki için tarihsel oluş, insanın ölümü ile sonlanan geçiciliği açığa çıkarır. Bu anlamıyla da Heidegger'e göre, yalnızca insanın zamansallığı olanaklıdır. İnsan, varoluşunun olası olanaklarını zamansallıkla ya da geçici ve sonlu olmasıyla kavrar. Böylece varolma olarak insanın dünyadaki-varlığı, ancak zamansallıkla kökleşmiş olmasında belirir (Heidegger, 2004, s. 496). Bu ise kültürel boyutu içeren bir tarihsellik değildir.

Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinde, zamansallık "kendi-için- varlık" ya da insanın varlığıdır ve insan varolarak zamansallaşır. İnsanın geçmiş, şimdi ve gelecekle bağının fenomenolojik incelenmesi, onun zamansallık formu dışında olamayacağını gösterir

(Sartre, 2009, s. 207-208). Sartre, insanın tarihsel bir varlık olması ile onun kendi tarihselliğinde oluşturduğu tarihsel varlık fenomenleri tarafından biçimlenmesi türünden kavrayışı, insanı, özgür ve özsüz bir tasarı olarak tanımlamış olması nedeniyle kabul etmez. Jaspers'e göre de insanın zamanda varlık olması veya tarihselliği, onun varoluşunun en somut kategorisidir. İnsan, tarihselliğinde zorunluluk ve özgürlüğün birliğini bulur.

Görüldüğü gibi varoluşçu filozoflarda zaman, insan varoluşunun olanağını kavramanın tek yoludur. Zaman böyle belirlendiğinde, o insan varoluşunun temel kategorisidir. Varoluşçu zaman kavrayışı, Dünya'nın hareketinin sonucu olarak bildiğimiz nicel ve ölçülen gündelik zamanı değil, özgürlük, eylem, sorumluluk, karar verme, sınır durum yaşantılarını deneyimleme ve insanın öznelliğinin görünümü olan korku, kaygı, içdaralması, bulantı gibi insanın varoluşuna temel olan, varoluşsal zamanı vurgularlar. Çünkü onlara göre gündelik nesnel zamanın içinde insan, olabildiğince tekdüzeliğinde kalabalıklar içinde kendini oyalar.

İnsan felsefesinde tarihsellik, insanın geçmiş, şimdi ve gelecek boyutları içinde gerçekleştirmiş olduğu ve olacağı tüm başarıları, yaşamı, dünyayı ve insanı anlamanın somut temeli olarak görülür. İnsanın tüm tarihsel birikiminde oluşturdukları, onu diğer varlıklardan ayırarak özel kılar, çünkü insanın biyopsişik yapısı tarihselliğinin olanağını barındırır. Böylece insan, doğal nedenselliğin belirleyiciliğinin ötesinde kendi yapıp-etmelerinin ürünü olan bir dünya kurar ve onun tarafından biçimlendirilir (Mengüşoğlu, 1988, s.142). Buna karşın varoluşçulukta zamansallık olarak kavranan insanın tarihselliği fikri, toplumsal ve kültürel etmenlerin yayılımında oluşmuş fenomenlerden yalıtlanmış olarak ele alınır. Tarihsellik, varoluşun ve insanın bireysel ve öznel deneyimlerinin koşulu biçiminde, zamansallık bağlamında açıklanır. Böyle bir bakış açısı da insanı, içinde varlığını sürdürdüğü tarihsel, toplumsal ve kültürel dünyadan soyutlayarak konu edinir.

Varoluşçuluğu, insanı ruh-beden, özne-nesne, bilinç-beden ikiliğinde inceleyen felsefelere bir geri dönüş olarak değerlendirmek de mümkündür. Bu anlamıyla özellikle Sartre'ın yapmış olduğu, kendinde-varlık ve kendi-için-varlık ayrımı söz konusu ikiliği içermektedir (Ülken, 1968, s.34). Daha önce belirtildiği gibi insanı özü belirlenmemiş bir bilince ve

doğasınca belirlenmiş kendinde-varlık olarak bedene indirgemek, onun biyopsişik bütünlüğünü bozmak anlamına gelir. Benzer bir durum, insanın konumu ve özgürlüğün açıklanması için de geçerlidir. İnsanın kendi olgusallığında, dünyaya fırlatılmış özgür ve olanaklar sahibi bir varlık olduğu saptaması, dayanağını yalnızca "bilinçte" bulabilir. Oysa özgürlüğün gerçekleşebilmesinin pratik, toplumsal ve olgusal koşulları da bulunmaktadır.

Varoluşçu düşüncede bilincin böylesine egemen olan konumu ve bilinç yaşantılarının betimlenmesi için fenomenolojiden hareket edilmesi, beraberinde varoluşçuluğu psikolojiye yöneltmiştir. Kavramsallaştırdıkları öznel ve psişik yaşantı içeriklerini, doğrudan varoluşla ilişkilendirmeleri ve betimlemeleri, bahsedilen psikolojinin etkisinden gelen bir tutumdur. İnsanın dünyadaki varoluşu ile deneyimlemek durumunda kaldığı birçok yaşantının psişede ortaya çıkardığı çeşitli duygular vardır, ancak bu duyguların insanlar için anlamı öznel olduğundan, insan varoluşunda böylesine başat bir konumda önemsenemsi, insanın bütününün bilgisine varmada işlevsel değildir. İnsanın bilme konusu yapılması, ontolojik ve antropolojik bir yaklaşıma gerek duyar.

İnsan felsefesinde, insana yönelik farklı görüşler söz konusu olsa bile, Kant'la kendisine çıkış noktası bulmuş olduğundan geleneksel felsefenin devamı niteliğindedir. Varoluşçuluğun resmettiği insan tasviri ve göz ardı ettiği noktalar, felsefi, politik ve dini çevrelerden eleştiriler almıştır. Özellikle Marksçı kanattan gelen, varoluşçuluğun "idealist" ve akıldışı tutuma sahip olması ile birlikte insanları eylemsizliğe yöneltmesi, insan için karamsar, zayıf ve ümitsiz bir gelecek çizmesiyle sonuçlandığından eleştirilmiştir. Somut insan varoluşu düşüncesinin, *felsefe için yeni bir yol olmasını iddia eden varoluşçuluk* böylece amacından sapıp, soyut ve öznel bir insan anlayışıyla felsefe tarihinde yerini almıştır.

İnsan felsefesi bakımından varoluşçu insan anlayışının değerlendirildiği bu bölümde, dünyada *Varolma* (Dasein) olarak insanı, kendisine araştırma konusu yapan Heidegger'in, varoluşçuluk ve insan felsefesi ile ilişkisine tekrar değinmek yerinde olacaktır. Heidegger, kendisinin bir varoluşçu olmadığını ve başyapıtı *Varlık ve Zaman*'da ileri sürdüğü düşüncelerin de bir insan felsefesi olamadığını açıkça ifade etmiştir. Ancak, kendisinin

Kierkegaard'dan aldığı fikirlerin felsefesine olan katkısı, ayrıca Sartre ve diğer Fransız varoluşçularında oluşturduğu önemli etki, varoluşçu olarak nitelendirilmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Ayrıca "Varolma" olarak insana ilişkin yaptığı belirlemelerin, bugünkü anlamda varoluşçu düşünce ile uyumu ve onun üzerinde besleyici olması, felsefe tarihi yazınında Heidegger'in varoluşçu bir filozof olarak değerlendirilir olmasını sağlamıştır. Böylece günümüzde varoluşçuluğa, varoluşçu felsefe tarihine ve hatta varoluşçu psikolojiye ilişkin her çalışmanın odağında yer alan filozof Heidegger'in, dünyadaki Varolma olarak insanın halleri, durumu ve ilişkiselliği üzerine yaptığı fenomenolojik betimlemelerin, varoluşçu felsefeyle bağlantısız olduğunu dile getirmek zordur. Hatta Bryan Maggee, Heidegger'in yalnızca varoluşçuluğu etkilemekle kalmadığını, onun aynı zamanda varoluşçuluğun marka ismi olan Sartre'ı dahi öncelediğini vurgular. Maggee'ye göre;

> Ama çağımızda varoluşçuluk, gerçekte Fransa'da değil, Almanya'da ve İkinci Dünya Savaşını değil, Birinci Dünya Savaşını izleyen dönemde başlamıştır. Düşünsel terimlerle dile getirilikte, bu akımın en önemli kişisi Sartre değil Heidegger'dir: yani, modern varoluşçuluğun ciddi öğrencileri, Sartre'dan zamanca da önce gelen Heidegger'in daha büyük ve daha özgün bir düşünür olduğunda, neredeyse oybirliği ile karar kılmışlardır (Maggee, 1979, s.103-104).

İkinci olarak Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da, Varlık, Varolma kavramlarından hareketle, aslında çağında insanın içinde bulunduğu durumdan yola çıkarak, insana odaklanan fenomenolojik çalışmasının, insan felsefesi olarak yorumlandığı da bilinmektedir. Mengüşoğlu'ya göre Heidegger, bırakın antropoloji yapmamayı, ontolojisini Dasein'dan yola çıkan bir antropolojisi üzerine kurar. Buna karşın Hartmann'ın ontolojisi ise insandan değil, doğal dünya düzeninden başlar. Çünkü ona göre insan, bu düzen içerisinde yer alan öteki varolan şeyler arasında bulunan bir varlıktır. Heidegger ise öteki varlıkları, insan ya da Dasein kavramından hareketle belirler (Mengüşoğlu, 2020, s. 271).

Varoluşçu filozofların insan üzerine yaptığı çıkarımlar, 20. yüzyıl psikoloji kuramlarında benimsenen insan anlayışları üzerinde etkili olmuştur. Genellikle varoluşçuluğu temel alan

bu insan anlayışıları kimi psikoterapi uygulamaları için de yeni yöntemlerin gelişmesine öncülük etmiştir. Kişilerde "öznel" yaşantılar olarak saptanabilecek, bilme konusu (gözlemlenebilen) belli başlı ruhsal durumlara yönelirken, korku, kaygı, içdaralması, bulantı gibi, kavramlara ilişkin felsefi açıklamalar bu alanlara katkı sağlayıcıdır. Ama varoluşçu filozoflarda, bilgisine varmadan belirsiz ve bulanık konu edilen bazı kavramlar, en başta da özgürlük kavramı için aynı şey söylenemez. Bu ve benzeri kavramlar için yalnızca "varoluşçulukla" yetinmek önemli eksikler ortaya çıkarır. Varlık felsefesi ve bilgi felsefesinin, özellikle de geleneksel yanıyla, felsefenin temeli olan bu iki alanı ve bunlarla ilgisinde etiğin bilgisine başvurmak daha işlevsel olur.

BÖLÜM 4. VAROLUŞÇULUK VE VAROLUŞÇU PSİKOLOJİ

Bu bölümde varoluşçu düşüncenin temel sorun ve tartışmalarından yola çıkıp, 1930'ların sonlarından başlayarak günümüze kadar etkisini sürdüren bir akım olan varoluşçu psikoloji ve bu psikolojinin ortaya koyduğu terapi yöntemleri ele alınacak ve tartışılacaktır. Varoluşçu düşüncenin insana, insanın konumuna ve yapısına ilişkin yapmış olduğu saptamalar, varoluşçu psikoloji anlayışı ile birlikte psikoloji bilimine yönelik eleştirel bir tutuma neden olmuş ve psişeye insan *varoluşu* ile ilgisinde bakılmasını bir gereksinim olarak ortaya çıkarmıştır.

Varoluşçu psikolojinin felsefi temelleri ele alındığında, dört kategori belirlemek mümkündür. Bunlardan ilki, ana akım psikolojinin yöntem, teknik ve ilkelerine yönelen indirgemeci olduğu eleştirisidir. Bu eleştiri modern felsefeyle ortaya çıkan beden-zihin ikiliği anlayışından gelen, bilgikuramsal bir yaklaşımla psikolojinin yöntem belirlemesine ilişkindir. İkinci olarak ise insanın, "dünya içinde varlık" olmasına bağlı zamansallığının, ölüm ve kaygı yaşantısı biçimindeki görünümleridir. Üçüncüsü, kendini kandırma ve sahici olmama temalarıyla beliren, ölçülebilen zaman kavramı dolayımında, varoluşsal zamanın göz ardı edilmesinin sonucu olan toplumsal yığının içinde birey olarak varolma yanılgısıdır. Son olarak, hem sahici olmama tutumuyla ilgisinde hem de kişi için "içdaralması", "bulantı" ve "varoluşsal sancı" gibi yaşantıların temeli olması bakımından "özgürlük", "seçim", "sorumluluk" ve "anlamsızlık" kavramlarının kaynaklık ettiği belirli yaşantıların felsefi çözümlemeleridir. Böylece ölüm, kaygı, korku, sorumluluk, özgürlük, yalıtım, sahici bir yaşam gibi öznel deneyimlere dayanan temel varoluşçu kavramlar, varoluşçu psikolojinin ana konularını oluşturur (Yalom ve Josellson, 2011, s.311).

Varoluşçuluğun ruh sağlığı alanında çalışan psikolog, psikoterapist ve psikiyatristlere yeni bir bakış olanağı sunarak, varoluşçu psikolojiye dayalı sağaltma yöntem ve tekniklerinin gelişmesine öncülük etmesi de 1940'lı yıllara denk düşer. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (1927) adlı yapıtında betimlenen insan anlayışından yola çıkan İsviçreli psikiyatristler Medard Boss ve Ludwig Binswanger "varoluşsal çözümleme"-daseinanalytik- yöntemini geliştirdiler. Sonrasında Boss'un Heidegger'le bağlantı kurup, ortak çalışmalar yürütmesi

ve Heidegger'in de söz konusu çalışmaları yakından izlemesi, onun felsefi yaklaşımının ruh sağlığı alanındaki etkisini güçlendirdi (Göka,2020, s.108-109). Bu çalışmalar varoluşçu psikolojinin gelişiminde düşünsel olarak etkili oldu, ancak Avrupa'da başlayan bu hareket kısa zamanda etkisini yitirdi. Savaş ve ayrımcılık gibi nedenlerle Avrupa üniversitelerinin kadrolarının dağılması, varoluşçu psikoloji yaklaşımı için Amerika Birleşik Devletleri'nde yeni bir zemin hazırladı. Çağdaş anlamı ile anladığımız yaklaşım, bu nedenle ABD'de yürütülen çalışma ve araştırmalarla yaygınlaştı.

Diğer taraftan Sartre'ın, Sigmund Freud'un psikanalitik psikoloji kavrayışına ve psikanalize yönelik ilgisi de açıktı. Hatta bu ilgi Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te, (1943) "Varoluşsal Psikanaliz" başlıklı bir bölüm yazmasına bile neden oldu. Bu bölüm 1962 yılında ABD'de Existential Psychoanalysis adıyla ve Rollo May'in giriş yazısıyla yayımlandı. (Bakewell,2017, s.283). May'e ek olarak, günümüzde çalışmaları ile etkinliğini koruyan Irvin Yalom, varoluşçu terapiyle birlikte varoluşsal sorun ve kavramların psikoloji ile bağlantılandırılmasında özgün çalışmalar yürüttü. Ona göre, varoluşçu terapi, bireyin varolmasından kaynaklanan endişelere odaklanan dinamik bir terapi yaklaşımı olarak tanımlanır (Yalom,2001, s.14-15).

Varoluşçuluktan beslenen psikolojinin ilgi odağı, insanın dünyadaki anlam arayışıdır. Bu arayış, insanın kendine ve dünyaya yönelebilen farkındalığı ile sonlu bir varlık olarak ölümle karşılaşacağını ve acılar çekeceğini bilmesine karşın, onu yaşamda kalmaya güdüleyenin ne olduğu sorusunu yanıtlama çabasıdır. Yalom'a göre kaygı yaşantısı, tüm bu varoluşsal sorunların üstesinden gelebilmek nedeniyle ortaya çıkar. Diğer taraftan varoluşçu psikologlar, bu sorulara ilişkin nesnel bir yanıt bulmanın olanaklı olamayacağını, söz konusu yaşantıların anlamlarının da bireysel olduğunu düşünürler. Bu nedenle onlara göre, anlam aramak ve bulmak sağlıklı bir varoluşun koşuludur (Glassman ve Hadad, 2009, s.309).

Varoluşçu psikoloji içinde anlam arayışı sorununa doğrudan odaklanan ve insanın yaşamdaki anlam arayışı üzerinden, insan varlığının davranış ve karar süreçlerini ele alan en önemli temsilcisi, felsefeci, psikiyatrist ve nörolog Viktor Emil Frankl olmuştur. Frankl,

yaşamda anlam aramayı ve anlamın olup olmadığını sorgulamayı bir insan başarısı olarak görür (Frankl, 2019a, s.87). Yukarıda sıralanan varoluşçu felsefi problem ve saptamalardan hareketle psikolojiye yeni bir yaklaşım kazandırma, varoluşçu temaları psikoloji açısından inceleme ve terapi yöntemleri geliştirme uğraşında ele alınacak kuramcılar, çalışma kapsamında Frankl, May ve Yalom'la sınırlandırılmıştır.

Kuramcıların ortaya koydukları açıklamaların felsefi temelleri ve kökenleri açığa çıkarıldıktan sonra, yine bu bölümde varoluşçu psikoloji kapsamında geliştirilen varoluşçu yöntem ve terapi teknikleri ele alınacaktır. Son olarak hem varoluşçu psikolojinin hem de varoluşçu yaklaşıma dayalı terapilerin, ontolojik temelli insan felsefesi bakımından değerlendirilmesi yapılacaktır.

4.1. Ana Çizgileriyle Varoluşçu Psikoloji

Varoluşçu psikoloji, insan anlayışı ve yöntemsel tartışmalar bakımından hem insan davranışını uyaran-tepki zincirinde açıklayan davranışçı yaklaşıma hem de saldırganlık ve cinsel dürtüler çerçevesinde insan davranışını, bilinçdışı yaşantılarla sınırlayan analitik psikolojiye karşı bir indirgemecilik eleştirisi olarak gelişti (Schneider ve Krug, 2015, s.31). İnsan sorunlarına varoluşçu bir kavrayışla eğilen kuramcıların çıkış noktası, psikolojinin indirgemeci tutumla insanı bilgi konusu yaparak, onun biricikliğini, gizil güçlerini ve kendine özgülüğünü göremeyerek, mekanik bağlarla işleyen bir varlık biçiminde tasarımlamasına dayanıyordu.

Yine varoluşçulukta olduğu gibi varoluşçu psikolojide de farklı kavrayışlar bulunmakta ve ayrımlar yapılmaktadır. Bir bütün olarak varoluşçu psikoloji diye bir okuldan söz edebilmek olanaklı olmamasına rağmen, psikolojide karşı durdukları yaklaşımlar ve insan varlığının anlam ve özelliğine ilişkin yaptıkları ortak vurgular, varoluşçu psikoloji kuramcılarını bu ad altında ele almak için yeterli görünmektedir.

Varoluşçu düşünce ve sorunların psikolojiyi etkilemesi ilkin *insancıl psikoloji* bağlamında gerçekleşmiştir. Davranışçı ve analitik yaklaşımın indirgemeci tavrına karşı ilk eleştiri, Avrupa kökenli varoluşçu düşüncelerin Carl Rogers ve Abraham Maslow gibi kuramcılar

tarafından ABD'de 1950'lerden itibaren savunulması sonucunda gelişmiştir. Canlı bir organizmadan farklı olarak insan varlığının karar, eylem ve davranışlarını açıklama ve anlamada, onun istemesi, özgür seçimleri, sorumluluğu, içinde bulunduğu ana olan farkındalığı, – şimdi ve burada oluşu- kendi yaşantı deneyimlerine odaklanarak onları betimlemesi – bireyin fenomenolojisi- ve son olarak bireyin kişisel gelişimine yönelik sürekli bir arayış içerisinde bulunması gibi ögeler, insancıl psikolojinin temel yaklaşımını oluşturmaktadır (Burger,2016, s.419-420). Maslow ve Rogers'ın dönemlerindeki ana akım psikoloji kavrayışına itirazları, sıralanan söz konusu yapısal ve varoluşsal yanları, insanı ve onun davranışlarını ele alırken dikkate almamaları ve daha çok insanı biyolojik ve belirlenimci bir bakış açısından konu etmeleri ile ilişkilidir.

Amerikan İnsancıl Psikoloji Derneği başkanı James Bugental 1963 yılında insancıl psikolojinin temel ilkelerini şu şekilde belirler. 1. İnsan olarak insan, parçalarının toplamına indirgenemez. Yani insan, parça işlevlerinin bilimsel incelenmesiyle anlaşılamaz. 2. İnsan, insansal bağlamda bir varlıktır. Yani insan, kişilerarası yaşantıları görmezden gelen parça işlevleriyle anlaşılamaz. 3. İnsan, bir farkındalıktır. İnsanın sürekli ve çok katmanlı olan, kendi farkındalığını kabul etmeyen bir psikolojiyle anlaşılamaz. 4. İnsan, seçim yapar; varoluşunu izleyen bir seyirci olmayıp, kendi yaşantısını kendisi yaratır. 5. İnsan, bir niyetliliktir. Geleceğe dönüktür; amaca, değerlere ve anlama sahiptir (aktaran Yalom, 2001, s. 35). Bu ilkelerin içerikleridirilmesi, felsefi bir bakışla sağlanabilir.

Varoluşçu temalardan etkilenen insancıl psikoloji, alanyazında aynı zamanda *varoluşçu-insancıl psikoloji* nitelendirmesi ile de adlandırılmaktadır. Psikolojinin insanı varoluşçu bir bakışla kavraması, her iki yaklaşımın ortak olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Ancak insancıl psikoloji özellikle terapi söz konusu olduğunda ortaya yeni bir yöntem ve teknik koymaz, bir yaklaşım biçimi ve ilkeler sunar. Buna karşın varoluşçu psikoloji içerisinde Frankl, May ve Yalom gibi kuramcılar, aynı zamanda bu psikoloji üzerine kurulmuş terapi teknikleri ve yöntemleri geliştirmişlerdir.

Varoluşçu psikoloji ve insancıl psikoloji yaklaşımlarına ilişkin yapılan niteleme ve belirlemeleri tamamladıktan sonra, şimdi varoluşçu psikolojinin felsefi kökenlerine

bakabiliriz. Bu köklere ilişkin fikirlerin, varoluşçu psikolojinin sorun alanlarına göre değişmesi nedeniyle, onları bir filozof ve bir problem başlığı altında ele almak yerine, insanla ilgisinde varoluşçu felsefede beliren temaların Frankl, May ve Yalom'un düşünceleri üzerine olan etkileri kapsamında değerlendirilmesi yolu izlenecektir.

İnsan olmanın temel özelliğinin ne olduğuna ilişkin sorunun yanıtı açısından felsefe tarihinde ortaya koyulan düşüncelerin başında ruh-beden ayrımı ile beliren kavrayış, Descartes'la birlikte beden-zihin ikiliği üzerine odaklanmıştı. Kuşkusuz bu ayrım Batı metafiziğine egemen olan ve özne-nesne biçimine dönüşen haliyle, düşüncede yerleşik bir anlayışa dönüşmüştür. May'e göre, söz konusu anlayış Rönesans'tan beri Batı düşüncesini ve bilimini alt üst etmiştir, işte bu noktada May, varoluşçuluğu özne-nesne ikiliğinin oluşturmuş olduğu çatlağı ortadan kaldırarak, insanı anlama uğraşı olarak değerlendirir (May, 2018, s.60).

Özne-nesne ikiliğinin en temel görünümü, insanın dünya ile ilişkisini koparark, onu soyutlanma ve yabancılaşma belirtilerinin içine atmasıdır. İnsanın dünyasını yitirmiş olması, Heideggerce belirtildiğinde insanın yurtsuzluğu May'e göre, yalnızca diğer insanlarla iletişim eksikliğinde ve kişilerarası ilişkileri yürütememesinde değil, doğal dünya ile de yabancılaşmasını kapsar. May şöyle devam eder:

> Bu, "epistemolojik yalnızlık" diye anılan bir soyutlanma deneyimidir. Soyutlanmanın ekonomik, sosyolojik ve psikolojik veçhelerinin altında çok büyük bir ortak payda bulunabilir: dört yüz yıldır insanı nesnel dünyadan ayırarak özne yapma faaliyetlerinin nihai sonucu olan yabancılaşma. Bu yabancılaşma, yüzyıllardan bu yana Batı insanının doğa karşısında zafer kazanma tutkusunda kendini ifade etti: şimdi ise insanın kendi bedeni de dahil olmak üzere doğal dünya ile gerçek bir ilişki kurma konusundaki yarı baskılanmış, muğlak ve tam dile getirilmemiş bir umutsuzluk duygusu ve doğaya yabancılaşma olarak kendini gösteriyor (May, 2018, s.158). May, soyutlanma duygusu ve yabancılaşmayı

> yalnızca ruh sağlığı açısından patolojik[19] belirtiler veren insanlar için değil, günümüzde herkesin yaşamında yüz yüze kaldığı olgular olarak görür. May, "geleneksel Batı metafiziğine yerleşmiş özne-nesne ikiliğini" bir kanser olarak tanımlar ve aşılması gerekli olan bir yaklaşım olduğunu düşünür. Dünya ile ilişkisi ve bağı kopan insan, soyutlanma ve yabancılaşma belirtilerini gösterir (May,2018, s.156).

"Özne-nesne ikiliği" söz konusu olduğunda Batı metafizik anlayışına dair köklü çözümlemeler yapan Heidegger'in, varlığın anlamının yitirilişi -unutulması- ve insanın yurtsuzluğunun ortaya çıkması konusunda Descartes'a yönelik eleştirilerine üçüncü bölümde yer verilmişti. May'in bu yönüyle üzerindeki Heideggerci etki açık olarak görülmektedir. Bu etkinin ikinci görünümü ise, insanın dünya ile ilgisinde ele alınması gereken bir varlık olduğu anlayışı da Heidegger felsefesi ile bağlantılıdır. Çünkü Heidegger'e göre, varolmanın -Dasein- temel yapısı ve bütünlüğü "dünya-içinde-olma" dır (Heidegger, 2011, s.55).

İnsanın dünya içinde olmasının anlamı da May için tıpkı Heidegger'de olduğu gibi yalnızca uzamsal bir ilişkiyi ifade etmez. İnsanın dünya içinde olması, basitçe anlaşıldığında bir şeyin içinde olmak "Kibrit kutusu içinde bir kibrit" türünden bir içindelik değildir. Yine May'e göre, kişinin dünyası yalnızca onun yaşadığı çevre ile sınırlandırılamaz ve çevre üzerinden anlaşılamaz, çünkü çevre dünyanın sadece bir kipidir. İnsanı çevre içinde olan bir varlık olarak ele alma ve çevrenin insan yaşamı ve davranışları üzerindeki etkilerinden yola çıkan açıklamalar yapma türünden eğilimleri May, yaygın olan basitleştirmeler olarak değerlendirir (May, 2018, s.161).

İnsanın içinde olduğu dünya, yalnızca edilgen olarak var olduğu bir dünya değildir, aynı zamanda etkin olarak onu tasarımladığı ve dönüştürdüğü bir dünyadır. İnsanın dünyası

[19] Kişinin davranış ve düşüncelerinde olağan yaşam akışına uyum sağlama becerileri bakımından gözlemlenen yetersizlikleri ve sapmaları niteler. Farklı psikolojik yaklaşımlara göre patoloji kaynakları farklı tanımlanmaktadır. Örneğin psikanalitik yaklaşım, çocukluk çağı travmaları ve bilinçdışını yetişkinlikteki sorunların nedeni olarak, davranışçı yaklaşım patolojilerin çevre ile etkileşimde koşullanma süreçlerine bağlı olarak geliştiğini, bilişselci yaklaşımlar, bilişsel süreçlerin uygunsuz ve işlevsiz oluşturulduğunu, son olarak insancıl ve varoluşçu yaklaşımlar patoloji kaynaklarını, kişilerin özfarkındalık yetersizliğine ve kendilerini gerçekleştirme dürtülerinden uzaklaşmalarına bağlamaktadırlar.

hayvanlar ve bitkilerin dünyası gibi sınırlı ve kapalı, belli bir tasarıdan kurulmuş bir dünya da değildir, tarihselliğinde sahip olduğu durumlarla sınırlı olmaksızın tüm olasılıkları içinde barındırır (May, 2018, s.162). May, dünya kavrayışı açısından dünyanın üç farklı kipinden söz eder ve insanın anlaşılmasının olanağını da üç farklı dünya anlayışında görür.

Dünyanın üç kipinden ilki 'çevreleyen dünya' -Umwelt- olup, tüm canlıların dünyasıdır. Bu dünya çevremizdeki nesneleri içeren doğal dünyadır. Canlılık, içgüdüler, dürtüler ve doğa yasalarına göre işleyen, biçimlenen her şeyle burada karşılarız. Belirlenmişliğin, nedensel ilişkilerin egemen olduğu ve doğum yoluyla içine "fırlatıldığımız dünya" uyum sağlamak durumunda olduğumuz dünyadır aynı zamanda.

İkinci dünya kipi 'birlikte-dünya' -Mitwelt- olarak adlandırılır. İnsanlar arasındaki ilişkilerin açığa çıktığı dünyadır birlikte-dünya. Çevreleyen dünyanın temel kategorisi uyumken, bu dünyanınki ilişkidir ve kişiler arasındaki ilişkilere bağlı olarak yaratılan anlam da bu dünyaca kapsanır. Son dünya kipi ise May'e göre, 'kendi-dünyası' -Eigenwelt- dır. Sadece insanlar için söz konusu olan bu dünya, kendiliği, özfarkındalığı ve öz-ilintililiği içerir. May, bu dünyanın modern psikoloji ve bilinçaltı psikoloji tarafından gereğince ele alınmadığı eleştirisini dile getirir. Bahsedilen bu üç dünya kipi birbiri ile ilişki içindedir. İnsan, eşzamanlı olarak üç kipli dünyada yaşar, bu dünyalar birbirinden bağımsız değildir (May, 2018, s.168-171).

Modern felsefe ile "özne-nesne ilişkisine indirgenen" kavrayışla insanı anlayabilmenin olanağı bulunmadığı gibi bu geleneksel kavrayış, insanın dünya ile olan bağlantısına da zarar verdiğinden, onun kendisini yalıtlaması üzerinde etkili olmuştur. Heidegger düşüncesinin temeli olan, insanın dünyadaki konumu ve yapısının anlaşılmasında dünya-içinde-olan varlık anlayışı, insanın eşzamanlı üç boyutunda incelenmesi yoluyla May'e varoluşsal bir bakış açısı sunmuştur.

İnsan olmanın temel özelliği, dünya-içinde olma ya da insanın dünya ile bağlantısının bütünlüğünde, dünyaya açık bir varlık olarak ele alınması yoluyla anlaşılabilir kılınabileceği düşüncesi, Frankl tarafından da paylaşılmaktadır. Yaşamda insan olmanın koşulu, varoluşun kendini aşması ile olanaklıdır (Frankl, 2019a, s.46). Tıpkı Heidegger,

Sartre ve Jaspers'de olduğu gibi, insan varoluşunun kendini aşması ancak başkalarıyla ilişkisinde, kendi varoluşuna yönelik edindiği farkındalık ve bilgiyle açığa çıkabilir. Frankl, varoluşun, "kendini aşkınlığa" bağlı olduğunu şöyle açıklar:

> Bundan, insan olmanın her zaman için kendinden başka bir şeye, ya da bir insana - gerçekleştirilecek bir anlama, karşılaşacak bir insana, hizmet edilecek bir davaya, ya da sevilecek bir insana- yönelmek olduğu yolundaki antik antropolojik gerçeğini anlıyorum. İnsan, sadece varoluşundaki bu aşmayı gerçekleştirdiği zaman gerçekten insan, ya da gerçek benliği olmaktadır (Frankl, 2019a, s.34).

Frankl, özne-nesne ikiliği kapsamında kuramsal bir bakışla biçimlenmiş bilimsel psikolojinin, insanın kendini aşkınlığını göz ardı ettiğini düşünür. Bilimsel psikolojinin doğabilimsel yöntemi, insan davranışlarının gözlenmesine dayanır. Böylece Frankl'e göre özne, bir nesneye dönüştürülerek, insan öznesi çarpıtılır ve insanın insani tarafı yadsınır. Çünkü insan davranışı ancak, dünyanın içine yönelik bir rol üstlendiğinde, etkinlikte bulunduğunda insan olma özelliğine kavuşur (Frankl, 2019b, s.156-157). Benzer ilişkiyi psikiyatri bağlamında da ele alan Frankl, insan zihninin psikiyatri tarafından bir mekanizma olarak ele alınması yaklaşımını eleştirir. İnsan, nesneler gibi birbirini belirleyen bir varlık değil, nihai anlamda kendini belirleyen bir varlıktır. Dolayısıyla ona göre gereksinim duyulan, psikoloji ile yoğrulmuş bir tıp kavrayışındansa, insani kılınan bir psikiyatridir (Frankl, 2020, s.147-148).

Yalom da, akademik psikoloji ve psikiyatrinin olgucu ve deneysel araştırmaya dayalı yönteminden ötürü varoluşçu yaklaşımları karantinaya aldığını savunur. Bunun nedeni ise bilginin kaynağının ya da bildiklerimizi nereden bildiğimiz türünden soruların yanıtlanmasını gerektiren, deneysel psikolojinin bilgikuramsal yöntemi ile varoluşçu yaklaşımın yöntemsel farklılıklarında yer almaktadır. Çünkü varoluşçu psikolojinin kuramsal çerçevesi ve ilkeleri, deneysel araştırma yöntemlerine bağlı olarak incelenmeye uygun değildir (Yalom, 2001, s.39-40). Bu nedenle varoluşçu yaklaşımların, genellikle psikiyatri ve psikoloji akademik çevrelerinde bilimsel sınanabilirliliği olmayan, mistik ya

da son derece soyut ve kavramsal bir dil üzerine kurulu, işlevselliği kanıtlanmamış savlar olduğu düşünülür.

Deneysel yöntemin bilgikuramsal dayanakları, 17. yüzyıla kadar geri götürülebilen özne-nesne ikiliğinde temellenen önermelerden hareket etmektedir. Varoluşçu yaklaşım ise insanı, yalnızca uygun koşullarda dış gerçekliğe ulaşabilen bir varlık olarak değil, aynı zamanda gerçekliğin oluşturulmasında etkili olan bilinçlilik olarak görür (Yalom, 2001, s.41). Yalom, başka bir bireyin iç dünyasını anlamanın fenomenolojik yöntemle mümkün olduğunu düşünür. İnsanla araya standart araç ve varsayımlar girmeden, doğrudan fenomenin kendisine giderek karşılaşılmalıdır. Kişi ya da terapist, kendi dünyasına ait olan bakış açısını "ayraç içine almalı" ve diğerinin yaşama dünyasına yönelmelidir (Yalom, 2001, s.44).

'Özgürlük' ile ilgisinde 'seçim' ve 'sorumluluk' temaları da varoluşçu psikolojide kuramcılar açısından merkezi bir konumdadır. Felsefe tarihinin tamamına yayılan bu üç önemli kavrama ilişkin yapılmış tartışmalardan psikolojiyi etkileyenler, çoğunluk varoluşçuluktan esin almıştır. Bu kavrayış, kişinin kendini seçmesi, kendini yaratması olanağına sahip olan bir varlık olarak eylemleriyle, kendi geleceğini özgürce tasarlayabilme ve bu eylemlerinin sonucunda gelişen durumlara yönelik sorumluluk alma veya almama şeklinde özetlenebilir. Varoluşçulukta özgür olabilmenin olanağını sunan bir diğer düşünce ise, kişinin kendisine açık olması olarak, sahici olması ve kendini kandırmaması ya da aldatmaması ile bağlantılıdır. Kişinin kendine açıklığı, özgür olabilmesinin de koşuludur.

İnsanın özgürlüğünü kısıtlayan etmenler olarak doğal sınırlar ve sonradan konulan, toplumsal, kültürel sınırlardan söz edilebilir. Doğal sınırlar, insanın biyolojik ve bedensel özelliklerinden kaynaklı doğal bir varlık olmasından ötürü nedensel ilişkilerle belirlenmişliği vurgular. İnsanın fırlatılmış olduğu bu dünyadaki olgusallığı, doğum, kalıtım ile ilişkili olan ölüm, ayrılık ve belirsizlik türünden 'varoluşun doğal sınırları'nı kapsar. İnsanlar tarafından oluşturulan, sonradan konulan sınırlar ise kültür, dil ve yaşam biçimi ile ilgilidir. Bir şeyi yapabilme özgürlüğü dışsal karar ve seçimlerle, bir şey olma özgürlüğü ise içsel ve duygusal durumla bağlantılıdır (Schneider ve Krug, 2015, s.37).

Frankl, insanın dışsal etkenler nedeniyle özgürlüğünün sınırlanması düşüncesine karşı, bu sınırlandırmalardan etkilenmemesi anlamında, "tinsel bir özgürlüğün" de olanaklı olup olamayacağı sorusunu sorar. Onun bu soruyu sormasına neden olan, 1942 ile 1945 yılları arasında Auschwitz ve Dachau'daki Nazi toplama kamplarında yaşamış olmasıdır. Bu dönemde kamplarda ailesini de kaybeden Frankl, birçok insanın katledildiğine tanık olmuş ve aynı zamanda bir biçimde kamplarda yaşayan insanların korkunç koşullarda esir çalışan olarak, her türlü bedensel şiddete ve zorbalığa maruz kaldığını deneyimlemiştir. Bu koşullar altında bile insanın eylem seçeneğine sahip olduğunu savunan Frankl, şöyle devam eder:

> Toplama kamplarında yaşayan bizler, o kamptan bu kampa koşan, ellerindeki son ekmek kırıntılarını vererek başkalarını teselli etmeye çalışan insanları anımsayabiliriz. Sayıları az olabilir, ama bu bile, bir insandan bir şeyin dışında her şeyin alınabileceğini yeterince gösterir: İnsan özgürlüklerinin sonuncusu; yani, belli koşullar altında insanın kendi tutumunu belirlemesi, kendi yolunu seçmesi (Frankl, 2020, s.81).

Frankl, hangi koşullar ve sınırlamalar altında olunursa olunsun insanın özgürce seçimlerde bulunup, eylemlerini içsel olarak belirleme gücü ve özgürlüğüne sahip olduğunu düşünür, bu özgürlüğü de "tinsel özgürlük" olarak adlandırır. Nasıl bir insan olunacağına ve farklı eylem seçeneklerinin olanağına ilişkin, yalnızca dışsal koşulları belirleyici bir etmen olarak görmez. Frankl, yaşamı anlamlı ve amaçlı kılanın da insanın elinden alınamayacak olan, tinsel özgürlükte içerildiğini öne sürer.

> Uykusuzluk, yetersiz beslenme ve çeşitli ruhsal stresler gibi koşullar, kamp sakinlerinin mutlaka belli yollardan tepki vereceğini düşündürse de, son çözümlemede bir tutuklunun nasıl bir insan olacağının, tek başına kampın etkileriyle değil, içsel bir kararın sonucu olarak ortaya çıktığı açıklık kazanır. Dolayısıyla bu tür koşullar altında bile, temelde insan ne olacağına -ruhsal ve tinsel olarak ne olacağına- karar verebilmektedir. İnsan, onurunu bir toplama kampında bile koruyabilir (Frankl, 2020, s.81-82).

Frankl için özgürlüğün öneminin ötesinde, aynı zamanda insan olmanın temelinde yer alan ayırıcı nitelik, *bilinç* ve *sorumluluk* sahibi olmaktır. Sorumluluk, insanın kaçındığı, kendisini onun dışına çektiği bir şeydir. Frankl, insanın sorumluluk almasını engelleyen ve onu sorumluluk almaktan uzak tutan şeyin, sahip olduğu içsel ve birbirine karşıt olan güçlerde bulunduğunu düşünür. Sorumluluğun aynı zamanda hem ürpertici, baş döndürücü ve korkunç bir şey hem de harika bir şey olduğunu dile getirir. Ona göre her an bir sonraki anın sorumluluğunu taşırız. Nicelik ve niteliğine göre, yaptığımız seçimler ve vermiş olduğumuz kararlar sonsuzlukla -ebediyet- ilişkili olacaktır. Kendi tarihselliğinde vereceğimiz kararlar birçok durum ve insanı da etkileyeceğinden, kişi böylece kendini geçici olmaktan da koruyabilmektedir (Frankl, 2019b, s.119-120).

Sorumlulukları taşıyabilmek konusunda Frankl, 'ortalama' insanın hantal ve üşengeç davrandığı kanaatindedir. Sorumluluk almayı öğrenmek konusunda eğitimin rolünü dile getirir, ancak sorumlulukların bilincine varıp onları öğrenmekten daha da önemlisinin, sorumlulukları yüklenebilmek olduğunu düşünür (Frankl, 2019b, s. 120). Özgürlük ve sorumluluk ilişkisinin bağlantısını vurgulamak için Frankl, simgesel bir örnek üzerinden öneride bulunur. New York'un batı yakasında yer alan Özgürlük Anıtı'nın karşısına, yani doğu yakasına bir Sorumluluk Anıtı'nın dikilmesinin yerinde olacağını savunur.

Frankl'in varoluşçu psikoloji yaklaşımında insanın varoluşu, özgürlükle birlikte gerçekleşmektedir. Seçimler, eylemler ve kararlar özgürlük ile sorumluluk bağlantısı içinde bir anlam ifade eder. Ancak unutulmaması gereken bir konu ise, insanın gündelik yaşam akışında herkesle olan birlikteliği, onun geçici ve konforlu yaşam alanında kalarak, genellikle özgürce kararlar vermek ve sorumluluk yüklenmekten kaçınan bir tutum sergilemesine neden olur.

May'in özgürlük anlayışını kavrayabilmek için öncelikle onun "benlik bilinci" kavramından yola çıkmak gerekir. Ona göre, insanı hayvandan ayıran en temel özellik kendi 'Ben'ine ilişkin farkındalığı olmasıdır. Kendini ait olduğu topluluğun veya biz'in bir parçası olmaktan ayırarak, daha çocukluğunda kendi özgürlüğünün farkına varır. "Benlik bilinci, kendini sanki dışarıdan görebilme yetisi insanı diğer canlılardan ayıran bir

özelliktir.” Benlik bilincine sahip olma, ben ve dünya arasında ayrım yapabilme, kendini içinde bulunan anın dışına çıkarak geçmiş ve gelecekte tasarlayabilme, kendi tarihselliğine ya da ait olduğu topluluğun tarihsel akışana yön verebilme, simgeler kullanabilme, duygudaşlık -empati- kurabilme ve özgür olduğunun bilgisine sahip olabilme gibi insani özelliklerinin kaynağı olarak belirir (May, 2019, s.82-83). Böylece özgürlük, insanın gelişiminde kitleden ayrılarak, özgürlüğe doğru ilerleyen bir farklılaşma süreci olarak ortaya çıkar.

Varoluşçu temeller açısından özgürlük, insanın kendini kamusal olan herkes birlikteliğinden ayırarak, benlik farkındalığına erişmesi ile kendi gelişiminde sorumluluk alıp, kendini tasarlayabilmesidir (May, 2019, s.153). Benlik bilinci, insana aynı zamanda, dürtüler, tepkiler ve içgüdülerin dışına çıkma olanağını sunarak seçimler yapabilmesi ile sorumluluk alabilmesini sağlar. Gerek Frankl gerekse May açısından kişinin psikolojik bütünlüğünün kavranabilmesi için benlik, seçim, özgürlük ve sorumluluk kavramları çerçevesinde insana yönelmek ve onu basit beden-zihin bağlantısı içinde nesneleştirip bir mekanizma olarak ele alan indirgemeci yaklaşımlardan uzak durmak gerekir.

Varoluşçu düşüncede özgürlük, seçim ve sorumluluk bağlamlarında karşımıza çıkan bir diğer tema ise en genel anlamıyla nitelediğimizde kaygı fenomeniydi. Kaygı durumu kişinin özgürce seçimler yapması ve karar vermesi gereken zamanlarda, sorumluluğuyla yüzleşmesinin yarattığı ve kişiyi rahatsız eden bir çatışma durumudur. Kierkegaard’da bu baş dönmesi, Heidegger’de kaygı, Sartre’da içdaralması ve Jaspers’de de iç sıkıntısı olarak ifade edilmektedir. Yalom’a göre ise, dört nihai kaygı vardır, bunlar, *ölüm*, *özgürlük*, *yalıtım* ve *anlamsızlık*tır.

Varoluşçu psikoloji bakımından değineceğimiz üçüncü tema olan kaygıya geçmeden önce Yalom’da özgürlüğün ne olduğunun açıklanması, kaygının açığa çıkarılması açısından yerinde olacaktır. Yalom’a göre, tarih boyunca insanlık özgürlüğü arzulamış ve onu elde etmek için çabalamıştır. Bu yönüyle istenilen ve olumlu bir kavram olarak değerlendirilen özgürlük, aynı zamanda Yalom’a göre korkuyla da iç içe geçmiştir. İnsanın yaşam

biçiminden, davranışlarından ve seçimlerinden sorumlu olması, özgürlüğü ürkütücü bir kavrama dönüştürür.

Yalom'un cümlesiyle; "Varoluşçu anlamda "özgürlük" dışsal yapının yokluğuna gönderme yapmaktadır." Böylece insan, kendisini temelsiz bir zeminde bulur ve bu temelsizlikte kendisini, boşluk ve uçurumda hisseder. Sonuçta insan için ortaya çıkan, temelsizlik ve özgürlük isteği arasında kaldığı bir çelişki olarak özgürlük, nihai bir kaygı kaynağıdır (Yalom, 2001, s. 19-20). Böylece Yalom, varoluşçu felsefede ele alınan özgürlük, sorumluluk ve kaygı gibi üç önemli temayı, birbiri ile ilişkisinde ele alarak incelemiştir.

Sorumluluğun neden olduğu kaygı yaşantısına ek olarak, varoluşçu felsefe bağlamında ele alınan bir diğer kaygı kaynağı ise, insanın zamansallığı ve geçiciliğine dayanan kaygı anlayışıdır. İkinci anlamıyla kaygı, varoluşçu psikoloji tarafından da içerilmektedir. İnsan, varoluşunun geçiciliğinin farkına vardığında, hiçlik olasılığı ile yüzleşir. Varlığının sonlu olması hakikatinin farkındalığı, insan için varoluşsal kaynaklı bir kaygı deneyimidir (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s.37). Ölüm hakikatinin insan yaşamındaki etkileri, temel bir varoluş sorunudur. Bu nedenle varoluşçu gelenekte işlenen ölüm ve kaygı temaları, her iki varoluşsal kavramın güçlü bağından ötürü birlikte ele alınacaktır.

Varoluşçu psikoloji yaklaşımında, yaşamın anlamı, ölüm ve özgürlük konusunda en ayrıntılı çözümlemeleri yapan kuramcının Frankl olduğunu ileri sürmek, May ve Yalom'a haksızlık olmayacaktır. Toplama kampında esir olduğu dönemde, karşılaştığı birçok ölüm, onun aynı zamanda yaşamın anlamı sorusuna odaklanmasına neden olmuştur. Frankl, geçicilik ve ölüm olgusunun yaşamı anlamsız kıldığını ileri sürmenin bir yanılgı olduğunu düşünür. İnsanın sahip olduğu gizil güçlerin ya da potansiyellerin geçici olabileceğini, ancak bunların gerçekleştirildiği anda geçici olma özelliklerini yitiren bir niteliğe dönüştüğünü ve geçmişteki her şeyin geri dönülmez bir şekilde kaydedildiğini belirterek, şöyle devam eder:

> Bu nedenle varoluşumuzun geçici olması, bunu kesinlikle anlamsız kılmaz, ama sorumluluklarımızı oluşturur; çünkü her şey, bizim, öz itibariyle geçici olan olasılıkları gerçekleştirmemize bağlıdır. İnsan sürekli, mevcut potansiyeller

> yığınıyla ilgili olarak kendi tercihlerini yapar; bunlardan hangisi hiçliğe mahkum edilecek ve hangileri gerçekleştirilecek? Hangi tercih gerçekte sonsuza kadar ölümsüz, "zamanın kumları üzerinde ayak izi" kılınacak insanın, her an, şöyle ya da böyle, varoluşunun anıtının ne olacağına karar vermesi gerekir (Frankl, 2020, s.135).

Heidegger'in insan için ölümü bir olanak olarak görmesinde olduğu gibi Frankl de ölümü, yaşamın anlamını kuran bir olanak olarak kabul eder. Varoluşun bir sonunun olması ve olanakların kısıtlılığı ancak ölümün varlığıyla yaşamı anlamlı kılmada, insanlara eylemde bulunmak için sorumluluk yükleyebilir. Dolayısıyla yaşamın kısalığı veya uzunluğu yaşamın anlamlılığı açısından önemli değildir. Varolmanın tekliği, bir kezliği, yaşamın tekrarlanamazlığı ve geri döndürülemezliği yaşama anlam katan, ölüm olgusunda temellenir (Frankl, 2019b, s.63). İnsanın potansiyeli, seçimleri ve eylemleri ile kendini yaratması yoluyla geçicilikten arınması Frankl'e göre doğumuyla değil, ölümle gerçekleşir (Frankl, 2019a. s.112). İnsanın kendini yaratması sürecinde yaşamını anlamlı kılacak eylemler gerçekleştirmesi, geçmişte kalıcı bir forma bürünerek geçiciliğini yitirir.

İnsan varoluşunun geçiciliği nedeniyle sahip olduğu potansiyel ve olanakları gerçekleştirmemesinin, suçluluk duygusu ile birlikte kaygıya neden olduğu fikri, varoluşçu psikoloji kuramcılarınca da paylaşılmaktadır. Frankl, bu suçluluk duygusunun aynı zamanda varoluşsal bir boşluğa neden olacağını belirterek, insanlar tarafından can sıkıntısı olarak deneyimleneceğini ve yaşamda anlam görmeme hissine neden olacağını ileri sürer. Frankl, yaşamda anlam bulmanın yolunu, insanın yaratacağı eserlerle, ortaya koyacağı yapıtlarla, yaşama etkin katılımı ve bir şey ya da bir insanı sevmekle mümkün kılınabilecek olduğunu düşünür (Frankl, 2019b, s.176-177).

Varoluşçu psikoloji yaklaşımında gerek Frankl gerek May ve gerekse Yalom tarafından insan varoluşunun ayırıcı özelliğini vurgulamak için kullanılan kavram 'varolma' ya da Dasein'dır. May, insanın bu biçimde ele alınmasının anlamını, zaman içindeki belirli bir noktada ve o andaki varoluşa ait uzamı içerdiği biçiminde belirler (May,2018, s.123). Daha önce de dile getirildiği üzere, insanın şimdi ve burada varolma biçiminde ifade edilen

ontolojik yapısı, ona hem varlığının bilincinde olmayı hem de bunun sorumluluğunu yükler. Ama aynı zamanda, şimdi ve burada olan varlık olarak insan, gelecekte bir anda artık olamayacağını da bilen, özel bir varlıktır (May,2018, s.125). İnsanın varoluşunun gelecekte sonlanacağını bilmesi ise hiçlik deneyimidir. Kişi, ölüm deneyimi olasılığıyla, varolmanın ne anlama geldiğini kavrama imkanı edinir.

Kişinin varlığının sona ermesi anlamıyla ölüm, kaygının temel doğasını anlamaya olanak verir. May'e göre kaygı, insanın varoluşunda köklenen ontolojik bir insan niteliğidir. Kendi ifadesi ile dile getirildiğinde: Kaygı, *eli kulağındaki varlıksızlık tehdidinin deneyimlenmesidir.* Söz konusu yaşantı, çoğu kez korkuyla karıştırılarak ele alınır. May, kaygının korku ile karıştırılmasına ilişkin olarak, kaygının ontolojik kaynaklı olmasına karşın, korkunun belirli bir nedene bağlı olarak gerçekleştiğini ve geçici bir duygu olduğunu kabul eder. Korku, kişinin varoluşunun dış çeperine yönelik bir tehdit olduğundan nesneleştirilebilir (May, 2018, s.143-144). Çünkü korktuğumuzda neden korktuğumuzu biliriz.

Kaygının ikinci görünümü, kişinin sahip olduğu gizil güçlerini gerçekleştirme olasılığı ile yüzleşmesi durumudur. İnsanın varlıksal olanaklarının sunduğu, gerçekleştirmesi olası olan potansiyelini etkinleştirmemesi, beraberinde bir suçluluk duygusuna neden olur. Bu suçluluk duygusunun temelinde, insanın kamusallığın vasatlığında kendini kaptırdığı hergünkülük içinde sürüklenmesinden kaynaklı olan, kendini göz ardı etme bulunmaktadır. Bir diğer suçluluk duygusu nedeni ise, insanlarla olan ilişkilerde anlama, bakış açısı gibi farklılıklardan dolayı bağlantıda olduğumuz insanları anlamamaktan ya da yanlış anlamaktan dolayı gelişen suçluluk duygusudur. May, her iki suçluluk duygusunun nedenini de ontolojik temelli olarak görür (May, 2018, s.150).

May, döneminde her şeyin akılcı bağlantılar çerçevesinde ele alınması gerektiği konusunda, baskın bir düşüncenin egemen olduğunu gözlemler. İnsanı ve insanlar arası ilişkileri, yalnızca rasyonellik ölçütü kapsamında ele alma tavrını eleştirir. Kaygı yaşantısının her zaman akılcı nedenlerle açıklanmayacak bir yapıda, hatta çoğunlukla akıldışı olması nedeniyle 20. yüzyılda ona göre, kaygı yaşantısını bastırma eğilimi ön plandadır (May,

2020, s.48). Kaygıdan kaçma ya da uzaklaşma çabalarının başarısızlığa uğrama dışında bir imkanı bulunmamaktadır. Çünkü kaygıdan kaçmak May'e göre, insanın kendisinden kaçması ve kendi olanaklarını gerçekleştirme fırsatlarını yitirme anlamına geleceği gibi, aynı zamanda insan olarak geçeceğimiz eğitimdeki en değerli olasılıkları da yitirmektir (May, 2020, s.76).

May kaygıyı, "olağan kaygı" ve "nevrotik kaygı" olmak üzere ikiye ayırır. Olağan kaygı, kişilerin yaşamında tetikte olmasını gerektiren bir durumdur. Bu yönüyle olağan kaygı baskılanması gereken ve patolojik bir yapıda değildir. Hatta May'e göre yine olağan kaygı, yapıcı olarak yönetilebilir. Ölümle ilgili duyulan kaygı, diğer insanlarla olan ilişkilerimizden kaynaklı olan kaygı ve insan doğasının hastalıklar, salgınlar, ölümler karşısında güçsüz kaldığını deneyimlediği durumlarda yaşadığı kaygı, olağan kaygıdır. May, psikiyatride "anksiyete" olarak nitelenen kaygının ise nevrotik kaygıyı ifade ettiğini belirtir. Bu karakterdeki kaygı, patolojik bir seyirdedir ve kişi bu durumun üstesinden gelebilmek için baskılama ve içsel çatışmaları çözmek amaçlı bazı psikolojik mekanizmalar geliştirir.

İnsanın varoluşundan kaynaklı dört temel nihai kaygıya sahip olduğunu ileri süren Yalom'a göre ölüm, bu kaygılardan biri olarak en belirleyicisidir. Kişinin, geleceğin bir noktasında ölümle yüzleşecek olması bilgisine sahipliği, varoluşçu çatışmaya neden olmaktadır. Çatışmanın oluşmasına etki eden durum, ölümün doğal zorunluluğu ile birlikte insanın varolmaya devam etme isteği arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır. (Yalom, 2001, s.19). Yalom, varoluşçu çözümleme ve varoluşçu terapi yaklaşımına kendisini yönlendirenin, hastalarından biri üzerinde ölüm olgusunun etkisi konusundaki çalışmalarında temellendiğini ifade etmiştir (Yalom, 2001, s.67). Ölümcül durumlar ve hastalıklar gibi sınır durumlar yaşayan hastalarında gözlemlemiş olduğu olgu örneklerinde, kişilerin ölüm kavrayışlarında ortaya çıkan olumlu değişimlerin, yaşam biçimlerinde neden olduğu sahici tutum değişiklilerini, ortaya çıkardığını fark etmesini sağlamıştır.

Yalom, ölüm korkusunun insanların yaşamlarında ayırdına varmasalar dahi içsel olarak sürekli orada bulunduğu ve kişiyi rahatsız ettiğini düşünür. Ölümün neden olduğu

korkulara karşı, insanların yadsıma davranışı geliştirerek etkisinden kaçınmaya çalışmaları biçiminde verdikleri tepkilerin, beraberinde uyum sorunlarına eşlik ettiğini saptamıştır. Bu duruma ilişkin sağlıklı bir uyum sürecinin gerçekleştirilebilmesinin yolunu da Yalom, ölüme yönelik farkındalık geliştirilmesini sağlayacak, güçlü ve etkin psikoterapi yaklaşımı ile olanaklı olacağını belirtir (Yalom, 2001, s.49). Çünkü ona göre, ölüme ilişkin bir farkındalık geliştirmemek ve ölümün varlığının dışlanması üzerine kurulmuş tutumlar, psikopatolojik yapıda kaygıya neden olacaktır.

Yaşamda bir anlamın olup olmadığını sorgulama ve dünya içinde olan varlık olarak insan yaşamının erekselliğinden söz edebilme olanağı türünden, varoluşun anlamına ilişkin yapılagelen tartışmalar, varoluşçu düşünce içerisindeki bir diğer ana temadır. Varoluşçuluk bakımından dünyada ve yaşamda insan varlığına dayalı olarak, kişinin kendi yaşamı, değerleri ve eylemleri ile bağlantısında yaratılan bir anlamdan söz edilebilir, buna karşın yaşamın ve dünyanın kendi başına bir anlama, erekselliğe sahip olduğunu ileri sürmek mümkün değildir.

Varoluşçu psikolojide ise yaşama ilişkin anlam arayışı ve yaşamın anlamının ne olduğunun sorgulanması konusu, kişinin varoluşu açısından insanın dünyadaki varlığı, ilişkileri ve psikolojik sağlamlığı ile bağlantılıdır. İnsanın yaşamda anlam araması Frankl tarafından "anlamı isteme" -Wille zum Sinn- olarak kavramsallaştırılır. Anlam arayışı içindeki insanın konumu, onun psikoloji anlayışı bakımından en başat varoluş problemidir. İnsanın bu dünyadaki yaşamının kendisi açısından olan değeri, ancak anlam bağlamında anlaşılabilir kılınır. Yaşamda kişiyi güdüleyen, içsel ve psikolojik dünyasının patolojik bir yapıyla karşılaşmasında koruyucu etki gösteren ve özkıyım -intihar- girişiminde bulunmaktan kendisini alıkoyan kanılar, kökünü, anlamı istemede bulur. Eğer kişi yaşamına anlamlılığı temel alan bir tasarıdan hareketle yön vermiyorsa, kendisine, çevresine ve dünyaya karşı uyumunda açığa çıkan sorunlarla yüzleşmek durumunda kalır.

Frankl'e göre, anlam istemi kişinin yaşamındaki temel güdüdür ve dayanağını ne kalıtsal olan içgüdülerde, ne de toplumsal olan geleneklerde bulur. Dolayısıyla anlam, yalnızca kişinin kendisi tarafından bulunabilen eşsiz bir yapıya sahiptir. Hatta ona göre, tüm

evrensel değerler ortadan kalksa bile, eşsiz olan anlamların bulunabilirliği hep olanaklı olacaktır (Frankl, 2019a, s.38). Frankl, döneminde egemen olan davranışçı ve analitik psikoloji yaklaşımlarınca, anlamı istemenin görmezlikten gelindiği eleştirisini dile getirir. Hatta Freud'un bir mektubunda ifade ettiği, yaşamda anlam arayışı peşinde olmanın bir patoloji olduğu düşüncesine de şöyle karşı çıkar:

> Ama ben, yaşamın anlamını merak eden bir insanın, ruh hastalığını dışa vurmaktan çok, insanlığını kanıtladığına inanıyorum. Yaşamda anlam arayışına yönelmek için nevrotik olması gerekmez, ama gerçekten de insan olması gerekir. Ne olursa olsun, daha önce de belirttiğim gibi anlam arayışı insan olmanın ayırt edici bir özelliğidir. Başka hiçbir hayvan, hatta Konrad Lorenz'in kazları bile, yaşamda anlam olup olmadığını merak bile etmez. Ama insan eder (Frankl, 2019a, s.27).

Yaşamda anlam aramanın veya yaşamda anlam bulamamanın doğabilimsel psikoloji yaklaşımlarında patolojik belirtiler olarak ele alınması, günümüzde de yaygındır. Söz konusu belirtiler, değişik bunalım ya da çöküntü halleri başlığı altında değerlendirilerek çağdaş psikiyatri ve psikolojinin çeşitli sağaltım yöntemleri ile tedavi edilmeye çalışılır.

Anlamı kavramak Frankl'e göre, ancak yaşamda karşımıza çıkan soruları yanıtlamak ve eylemekle mümkündür. Yaşamda yüz yüze geldiğimiz sorun ve durumlara yanıtlar vermek aynı zamanda yaşamın temel görünümüdür. Olan biten karşısında yapıp etmeler, seçimler ve eylemler gibi varolma biçimleriyle, yaşamda anlam ya da anlamsızlık kararına ulaşılabilir, akla dayalı olan mantıksal ilkelerle ve bilimle değil (Frankl, 2019b, s.98-99). Frankl'in anlamı istemeye ilişkin olan arayışının varlıksal temellerini öznede, bilinçte, düşüncede ya da akıl ve mantıkta değil, varoluşu ile bağlantısında insan eylemlerinde, yapmalarında, var olmasında, yaşamında bulması varoluşun somutluğunu ifade eden varoluşçuluğun temel önermesi ile de uyumlu görünmektedir.

İnsan, psişik yapısına bağlı olarak dışarıdan gözlemlediğimiz gibi yalnızca uyaranlara tepki veren, gerilimlerini ve enerjisini boşaltan bir varlık değil, aynı zamanda aşkın bir varlıktır. İnsan, varolma olarak kendi dışına uzanabilir, içinde bulunduğu anın dışındaki zamanlarda kendini tasarlayabilir, farkındalığına bağlı olarak kendi benliği ile başkalarını ayırabilir.

İnsana ait olan bu ayırıcı özellikler, onu sürekli anlam arayışında olan bir varlık olarak belirler. Bu nedenle Frankl'e göre anlamı isteme, Kantçı anlamda, aşkın ve a priori, deney öncesi ya da varoluşsaldır. Heideggerci bağlamda ise anlamı isteme, insan olma koşuluna -*condition humaine*- yerleşiktir (Frankl, 2019b, s.190).

Frankl, 20. yüzyılda insanın konumunu derin bir "anlamsızlık duygusu" içinde bulur. Bu durumu ayrıca *kitle nevrozu, varoluşsal boşluk* ve *varoluşsal vakum* kavramları ile ifade eder. İnsanın içinde bulunduğu anlamsızlık duygusunun varoluşçu filozoflardaki karşılığı ise, kişinin kitleler içindeki eriyişi ve kamusalın içinde herkesin bir parçası olarak beliren, dönemin uymacı insan tipinde temellendiği düşüncesiydi. Frankl'e göre, söz konusu *anlamsızlık duygusunun* gelişmesinde etkili olan iki etmen vardır. Bunlardan ilki, insanı bir canlı olarak hayvanlardan ayrı kılan özelliğidir. Bu özellik, insana yön veren ya da ne yapması gerektiği konusunda ona ipuçları sağlayan, doğuştan sahip olduğu içgüdülerin ve itkilerin olmamasıdır. Kişilerde anlamsızlık duygusunun gelişmesine neden olan ikinci etkense, onlara ne yapması, nasıl eylemesi konusunda yönlendirme yapan geleneksel değerlerin ortadan kalkmış olmasıdır. Böylece insanlar ya başkalarının yaptıklarına uyarlar ya da kendilerinden bekleneni yapma eğiliminde olurlar (Frankl, 2019a, s, 23).

Anlamsızlık duygusunun veya varoluşsal boşluğun en temel görünümü Frankl'e göre, kendini "can sıkıntısı" olarak dışavurmasıdır. Can sıkıntısı 20. yüzyıl insanının üretim için teknolojik gelişimin seyrine bağlı olarak, daha az zamana gereksinim duymasının sonucudur. İnsanın daha çok boş zamana sahip olması ve gelecekte bu can sıkıntısına kaynaklık eden boş zamanda gerçekleşecek olası artış, ruh sağlığı alanında çalışan uzmanları meşgul etmeye devam edecektir (Frankl, 2020, s.121). Daha önce de dile getirildiği üzere Frankl, varoluşsal boşluğun neden olduğu, psikolojik çöküntü halinden insanların kendilerini sakınabilmeleri için yaşama anlam katmanın yolu olarak bireysel yaşamda daha etkin olmak, bir eser veya bir yapıt ortaya koymak gibi uğraşlar içinde olmayı, anlamsızlık duygusunun neden olacağı psikolojik dayanıksızlıktan korunmanın yolu olarak önerir.

May'de varoluşçu psikoloji kapsamında ele alından bir tema olarak "anlam" boyutunun incelenmesi, dünyanın üç kipinden biri olan "kendi dünyası" -*Eigenwelt*- ile bağlantısında görülebilir. Kendi dünyası, yalnızca insan için söz konusudur. İnsanın kendi benliğine, dünyasına ilişkin farkındalığı dünyanın bu kipinde yer alır. Yalnızca insana ait olan bu dünyada, anlamla karşılaşmak mümkündür. Tıpkı Frankl'de insanın en ayırt edici özelliği olarak belirtilen anlam arayışı, May için de yalnızca insanla ilgilidir.

May, anlamsızlık tehdidi ile yüzleşmeyi kaygı kavramı bağlamında ele alır. Ona göre, "kaygı, bireyin sahip olduğu kişiliğinin varlığı için temel öneme sahip bazı değerlerin tehdit altına girmesiyle tetiklenen endişedir." Kaygıyı ortaya çıkaran tehdit algısı, kişinin bedensel varlığına yönelen, ölüm ve hastalık türünden tehditler olabileceği gibi psikolojik varlığına yönelik tehditler de olabilir (May, 2020, s.240). Kişinin psikolojik varlığını hedef alan tehditler; özgürlük, cesaret, onur, sevgi gibi değerlerinin yitirilmesine neden olan deneyimlerle karşılaşmanın sonucunda beliren anlamsızlıktır. Böylece kişi, varlığının anlamını yitirmesi ya da varlığının anlamsızlaşmasıyla benliğini tehdit altında bularak, olumsuz bir deneyimle yüzleşir. Anlamsızlık yaşantısı sonrası gelişen benlik bütünlüğünün bozulması, ancak kişinin açık olan tehdit durumuna karşı koyması ile önlenebilir (May, 2020, s.41).

May'in kendi çağında gördüğü tehdit algısının niceliği, artık çevresel değildir. Tehdit, "değerlere" dair olduğu için derin kaygıya neden olmaktadır. Çünkü ona göre, modern kültürün temellerinde yer alan "değerlerin" bizzat kendisi tehdit altındadır (May, 2020, s.276-277). Gerek Frankl gerekse May, sık sık kitaplarında bahsedilen bu tehdide dikkat çekmektedirler. Her ikisi de yaşadıkları dönemde, dünya üzerinde olabilecek felaket ve kötülüklerin bir çoğuna tanık olmuşlardır. Büyük insani trajediler, savaşlar, toplama kampları, toplumsal yaşamın tüm görünümlerinde beliren bunalımlarla birlikte May ve Frankl'in eserlerinde sık sık tekrarlanan, atom bombası tehdidi gibi tarihsel olaylar, korkunç bir ölçütsüzlüğe, değerlerin anlamını yitirişine ve kişilerin dünyasında çözülmelere neden olmuştur.

Yalom ise, “anlamsızlık” temasını dört temel kaygı kaynağından biri olarak ele alır. İnsanın bu dünya içindeki varoluşu, ölümle sınırlanan bir geçiciliğe sahip olup aynı zamanda kendi seçimleriyle kendi yazgısını oluşturması ve bir tasarı olarak kendisini gerçekleştirme olanağını taşıması yanında, başkaları ile olan ilişkisinde, kendini hem yalnız hem de toplumun bir üyesi olarak gördüğü ikircikli durumlar, insanı, yaşamın anlamı olup olmadığını sorgulamaya iter. İnsan, yaşamın sıradan ve tekdüze akışı içerisinde, kendi dünyaya fırlatılmışlığının varoluşsal fenomeni olan anlam arayışı karşısında, dünyada kendi başına var olan bir anlamın bulunmağı hakikati arasında, varoluşçu çatışmayı yaşamaktadır (Yalom, 2001, s.20).

Yalom’a göre, yaşamın anlamsızlığına ilişkin insanın farkındalığı, olup bitenin gidişatında kişinin eylemlerinin ve yaptıklarının amacının ne olduğunu düşünmesi ile başlar. Bu aslında, Sisifos’un her gün dağın eteğinden doruğuna kadar aynı kayayı neden yuvarladığını ve bu eylemin amacının ne olduğunu sormasıyla kavranabilecek, yaşamın anlamsızlığına ilişkin duyulan kaygının kökenidir. Eylemlerimizin, çalışmalarımızın, uğraşmalarımızın amacı nedir? diye sorduğumuz anda anlamsızlıkla karşılaşırız. Yalom, yaşamın anlamına ilişkin yapılan sorgulamada, anlam ve amaç kavramları arasında bulunan ayrımı vurgular. Anlamın tutarlılıkla bağlantılı olduğunu düşünen Yalom, anlam arayışının da aslında kişinin yaşamındaki tutarlılık arayışı olduğunu ifade eder. Buna karşın amaç sözcüğü ise, bir hedef ve işlevle ilgili olduğundan, Yaşamın amacı nedir? sorusunun göndergesi, yaşamın hedefinin ne olduğunu imler (Yalom, 2001, s.662). Dolayısıyla yaşamdaki amacın ne olduğu ile yaşamın anlamının ne olduğu sorularının yanıtları farklı olacaktır.

Yaşamın bir anlamının olup olmadığını sorgulayabilmek için kişinin içinde bulunduğu tekdüze yaşam akışına dışarıdan da bakabilecek bir kavrayışı olmalıdır. Bu bakış, varoluşçulukta kişinin kendine açık olması olarak belirtilir. Heidegger’de “kendilik” -*eigentlichkeit*- olarak nitelenen kavram, Sartre’da kendini kandırma -*mauvaise foi*- olarak belirtilmişti. Varoluşçu filozoflarca kişinin içinde bulunduğu dünyada zorunlu bağlarının gereği olan herkesin bir parçası olma hali, onu atıl ve kendi benliğinden uzak bir varoluşa

iter. Kendilğinden uzak ya da kendini kandırma biçiminde ifade edilen bu durum, kişinin seçimler yapmak yerine kamusal eğilimlere yönelmesidir.

Varoluşçu filozoflar tarafından değişik kavramlar altında tartışılmış olsa da sahici olma ya da sahici olmama teması, varoluşçu psikoloji yaklaşımında hem kişinin kendilik benliğine ilişkin hem de terapide danışanla-terapistin kurduğu ilişkinin niteliğini belirlemesi bakımından etkili olmuştur. Varoluşçu psikolojide insan, yaşamını kendi tasarlayabilen ve bu uğurda sorumluluk alabilen bir varlık olduğundan, ona bu sahip olduğu özelliklerin fark ettirilmesi sağlanmalı ve insanın geçicilik, belirsizlik ve kaygı gibi varoluşsal durumlardan kaçmak yerine, onlarla yüzleşmesini sağlayacak tutumlar kazandırılmalıdır (Schneider ve Krug, 2015, s.46). Böylece bu psikoloji yaklaşımının odağında, kişiye sahici olmanın ve kendini aldatmamanın diğer varoluşçu temalarla ilişkisinin gösterilmesi de vardır.

Frankl'in kendi olmaya ilişkin düşüncelerini, onun *homo sapiens* ve *homo patients* kavramları arasında yaptığı ayrımda görebiliriz. Homo sapiens, zeki, para kazanma konusunda başarılı ve çapkın gibi niteliklere ya sahiptir ya değildir. O, bu özelliklerine bağlı olan performansı sonucunda başarı ile başarısızlık uçları arasında kendini konumlamak durumunda kalan, herkesin bir üyesidir. Homo patients ise Frankl'e göre acı çeken, çektiği acıları insan başarısına dönüştürmeyi bilen insandır (Frankl, 2019a, s.41-42). Çünkü acı çekmek ve acıya katlanmak, ona göre yaşamda anlam bulmanın bir yoludur. Homo patients, yaşamda anlamı gerçekleştirmekle kendini gerçekleştirmeyi sağlar. Yaşamın görünürde olan anlamsızlığı karşısında umutsuzluk duyduğundan o, homo sapiens'in aksine başarı-başarısızlık ikiliğinde değil; anlam ve umutsuzluk düzleminde kendini var eder.

Frankl, kendini aşmanın kişinin kendi dışında bir şeye veya bir başka kişiye kendini açmak anlamına geldiğini belirterek, bunu insan olmanın ve varoluşun koşulu olarak görür. Kişi kendini aşmadan yoksun kaldığında varoluşu çöker (Frankl, 2019a, s.46). İnsan özgürlüğü de kendinden uzaklaşma ve ayrılma ile olanaklı olduğundan kendini anlamayı sağlar. Frankl, kendini anlamada akıl ile mantığa dayalı olmayan ve bilimin sınırları dışında kalan

bir anlama imkanı olarak *ontolojik kendini anlama*[20] kavramıyla ifade ettiği, *kalbin bilgeliği*nde temellenen kendini anlamadan söz eder (Frankl, 2019a, s.60). Aslında Frankl'in tüm bu kavramsallaştırmalarının amacı, kişinin kendi benliğine dair açıklığı ve sahiciliğinin, onun varoluşu açısından ne kadar belirleyici olduğunu vurgulamaktır.

May'e göre insanın Heideggerci anlamda, herkes benliği içinde kamusal olanın bir parçası biçiminde beliren yaşamı, onun suçluluk duymasına neden olur. Bu duyguyu May, başlarda 'ontolojik suçluluk' olarak adlandırmış, sonrasında ise bu nitelemeden vazgeçerek, yerine 'varoluşsal evrensel suçluluk' ifadesini kullanmıştır. Kişinin sahip olduğu gizil güçlerini unutarak, herkesin uymacı tutumundan kaynaklanan vasatlığına kendini bırakması, kişiye verilmiş olan potansiyelleri gerçekleştirmemesinden kaynaklı suçluluktur ontolojik suçluluk (May, 2018, s.148). Dolayısıyla bu suçluluk duygusu, toplumsal düzenin içinde işleyen kurallara uymama türünden bir suçluluk duygusu olmak yerine, sahici tutum ve tavırlara bağlı seçimler yapma olanağına iye olup, bunları seçmemekten kaynaklanan suçluluktur.

May'e göre, sahici olmayla ilişkisinde cesaret de önemli erdemlerden biri olarak karşımıza çıkar. Kişinin 'kendi olma cesaretini' gösterememesi, herkes benliği içinde erimiş olması ve kendi benliğini gerçekleştirememesidir. Çünkü insanlar için ait olduğu topluluktan yalıtlanmak, ciddi bir tehdit algısı olup psikolojik sağlamlığı da örseleyecek niteliktedir. Cesaret yalnızca bir durum karşısında ölümü göze almak, savaşa katılmak veya bir girişimde bulunmak gibi durumlar söz konusu olduğunda değil, özgürce seçimler yaparken, kararlar alırken, kendi benliğini oluştururken de gereklidir (May, 2019, s.219). Kişilerin *kendi olma cesareti*ni gösterebilmesi, başkalarının övgüsüne bağlı olan onaylanma beklentisinden kurtulmakla mümkündür. Bu anlamda sahici olabilmek açısından, kendi olabilme cesaretini gösterebilmenin yanında 'doğruyu görme cesareti' de gereklidir. May,

[20] Kişinin kendine açıklığına ilişkin fikirlerinde, yer yer Frankl'in gizemli ögelere yöneldiği çalışmalarında izlenmektedir. Onun *ontolojik kendini anlama* kavrayışı ile kişinin düşünme ve açıklamalarında akıl yetisinin bir ürünü olan bilim ve mantığın dışında kalan kalp bilgeliğinden söz etmesi, Pascalvari "gönül gözü" kavramını anımsatır, ancak Frankl'in genel tavrı açısından da bu tutum uyumlu görünmektedir. Pascal dışında Kierkegaard için de akıl-duygu çatışmasında, insan varoluşuna ilişkin konularda aklın tek belirleyen olamayacağı ve duyguların dikkate alınmadan insani hakikatlerin anlaşılamayacağı eleştirisi, akıl karşıtlığı olarak anlaşılmamalıdır.

*doğruyu görebilme cesareti*nin duygusal ve etik olgunlukla ilgili olduğunu belirtip, şöyle açıklar: "*Doğruyu görmek yalnızca zihnin değil insanın bütününün işlevidir: kişi düşünen-hisseden-harekete geçen bir varlık olarak ilerlediğinde gerçeği deneyimler. Gerçeğe dair bu yaklaşımda "zeka daha az" fakat kişi daha büyük önem taşıyor*" (May, 2019, s.240-241).

Özetle, varoluşçu psikoloji yaklaşımının varoluşçu felsefi temellerden aldığı en temel kalıt, insan anlayışıdır. Varoluşçu insan anlayışının şimdiye kadar dile getirilen kavramlar çerçevesinde incelenmesi, insanın nesneleştirilmesine, belirli bir özelliğe indirgenmesine ve sayısal verilerin sonuçları ile insanın anlaşılmaya çalışılmasına yönelik itirazlardan oluşur. Söz konusu itirazlar, varoluşçu psikoloji kuramcıları için araştırma konusu olarak insana bakışta, çağdaş psikolojinin sınırlı, indirgemeci ve tek boyutlu olan kavrayışıdır. Oysa insanı, varoluşu bağlamında ilişkili olduğu tüm özellikleri dikkate alarak anlamaya çalışmak ve terapi yöntemlerini de bu insana has yanların odağa alınmasıyla oluşturmak esas olmalıdır. Ancak, bu anlamıyla varoluşçu psikolojinin üstesinden gelemeye çatıştığı sorunları tek başına varoluşçuluktan hareketle çözmeye çalışmak yeterli olmayacaktır. İnsan üzerine yapılan felsefi bilginin de, bütünlüklü olarak söz konusu soruların yanıtlanmasında dikkate alınması gerekir.

Bu yeni yaklaşımın insan anlayışı, dört farklı boyuta yayılan insan varoluşunda temellenir. Boyutlar dayanağını, varoluşçu felsefede Heidegger'in fikirlerinin öncülük ettiği insan anlayışında bulur. Ancak doğrudan kategorik olarak kavramsallaştırılmasa bile insan varoluşunun farklı varlık basamaklarıyla olan bağı, diğer varoluşçu filozofların düşüncelerinde de izlenir. İlkin Binswanger tarafından ifade edilen, varoluşun boyutları, daha önce belirtildiği gibi May tarafından '*dünyanın üç kipi'* düşüncesiyle daha açık kılınmıştır. Dünyanın üç kipi ile ilişkili biçimde bu boyutlar; fiziksel boyut, -umwelt- toplumsal boyut -mitwelt- ve kişisel boyut, -eigenwelt- olarak ifade edilir. Van Deurzen-Smith tarafından bu boyutlara "tinsel boyut" -überwelt- eklenmiştir. Bu boyutta, yine varoluşçu düşüncede sıklıkla işlenen değerler, idealler, anlam ve inançlar temsil edilir (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s.26-27).

Böylece insan, boyutların kendilerine özgü niteliklerinden kaynaklı çatışma ve çelişki olarak yüzleşilen varoluşçu temaları, yaşantı olarak deneyimler. Ancak yine de insan, boyutlar arasında eş zamanlı olarak yaşar. İnsanın farklı boyutlardaki varoluşsal konumu, onu yaşamda karşılaştığı farklı varoluşsal durumlarının içine fırlatır.

Diğer taraftan varoluşçu düşünceye bağlı olarak psikolojik bir yaklaşım geliştirmeye yönelik karşı duruşların daha güçlü olduğunu belirtmek gerekir. Yaygın psikoloji anlayışına göre, varoluşçu felsefi kavramlarla, yaşantılarla ve deneyimlerle psikolojiyi bütünleştirmek, onu metafizik bir karaktere büründürmek olur. 20. yüzyıla değin psikolojiyi, böylesine spekülatif ögelerden arındırmak için yoğun çaba sarf edilmiştir. Çünkü söz konusu sorun ve tartışmalar sınanmaya, ölçülmeye ve karşılaştırmaya uygun olmayıp, öznel ve kişisel yapıdadır.

May, psikoloji içerisinden varoluşçu yaklaşıma yönelen direnişleri üç grupta belirler. Bunlardan ilki, varoluşçu yönelimde dile getirilen katkıların zaten yapılmış olduğuna ilişkindir. İkincisi, felsefenin psikolojiye dair bir işgal hareketi olarak değerlendirilmesidir. Son olarak ise, geliştirilen terapi tekniklerinin temellerini ve çelişkilerini araştırmak için çaba göstermeyi yadsıyan kolaycı tavırdır (May, 2018, s.57-58). Bahsedilen bu itirazlara karşı May, psikiyatri ve psikolojideki varoluşçu yaklaşımın, yine de daha çok empirik olma tutkusundan dolayı geliştiğini savunur.

4.2. Varoluşçu Psikoloji ve Varoluşçu Terapi

Varoluşçuluğun temel kavram ve sorunlarına ilişkin yaptığı tartışmalardan hareketle, özellikle Heidegger'in *temel ontoloji*[21] görüşünden etkilenerek, çeşitli kuramcılar tarafından yeni bir bakış gereksinimi isteğinin psikolojide gelişmesinin sonucu olan varoluşçu yaklaşım, yalnızca eleştirel bir tavır olarak kalmadı. Yeni yaklaşım, kendi insan anlayışı ve yöntembilimsel tavrına uygun sağaltım yöntem ve ilkeleri de geliştirdi. Böylece varoluşçu düşünce, ruh sağlığı alanında, "varoluşçu psikoloji", "varoluşçu psikiyatri", "varoluşçu terapi", "varoluşçu psikoterapi" ve "varoluşçu analiz" gibi nitelemeler adı altında

[21] Temel ontoloji ifadesi ile Heidegger felsefesinde, insanın varolma biçimlerini temele alıp, bunlar üzerinden ilerleyen somut bir felsefe anlayışı dile getirilir. Bu anlamda bir felsefe, insanın dünya içinde varlık olmasından kaynaklı bağlantıları ve kaygı ile beliren varoluşsal anlamının çözümlemesini yapar.

yaygınlaştı. Farklı adlar altında, farklı bilim dalları gibi görünmesine karşın varoluşçu yaklaşımın amacı, çözümleme, sağaltım ya da terapi üzerine odaklıdır. Dolayısıyla yeni yaklaşımın uygulama alanı, bireyle ve grupla danışma süreçlerinde gerçekleşir.

Terapi, en genel anlamıyla bedensel, zihinsel ve davranışsal bozuklukların sağaltılması için kullanılan yöntemdir. Ruh sağlığı alanında geliştirilen bu sağaltım yöntemleri, psikiyatri ve psikoloji alanındaki uzmanlarca uygulanır. Bilindiği üzere davranışsal ve zihinsel bozukluklara ilişkin olarak psikiyatri, ilaçlı tedaviye ek olarak görüşmeye dayalı terapiler de uygular. Psikoloji ise, uygulanan ölçekler, gözlem verileri ve özel envanter uygulamaları sonucu elde edilen bulguların değerlendirilmesine bağlı olarak, bireyle ve grupla terapi ya da görüşmeler yapar.

Psikolojide terapi uygulamalarında, psikolojik yaklaşım / yönelim, bozukluğun veya hastalığın niteliği, danışanın ya da hastanın zihinsel ve entelektüel durumu gibi etmenler, uygulanacak terapi yöntemi ve yaklaşımı üzerinde etkili olur. Örneğin davranışçı, psikanalitik, bilişsel, insancıl ve varoluşçu psikoloji yaklaşımlarınca geliştirilen terapi yöntemleri, söz konusu yaklaşımın insan anlayışına ve bozukluğun / hastalığın niteliğine göre değişmektedir. Psikoloji yaklaşımlarının, kendi insan anlayışlarına dayalı olarak geliştirdikleri terapi teknikleri bulunur.

Davranışçı yaklaşım bozuklukları, davranışların uyaran-tepki bağı içerisinde gerçekleşen istenmeyen şartlanmaların sonucu olarak değerlendirdiğinden, davranışçı terapi teknikleriyle sağaltıma odaklanır. Örneğin bir kişinin kapalı mekan korkusuna bağlı geliştirdiği davranış bozukluğunu, tekrar koşullandırma süreçleri ile ortadan kaldırmayı amaçlar. Psikanalitik psikoloji yaklaşımı da beliren korkunun, kişinin yaşamının ilk dönemlerinde gelişen bir yaşantı ile ilişkili olduğunu düşünerek, danışanı bilinçdışında izlerine rastlanabilecek yaşantının ipuçları ile yüzleştirerek korkuyu ortadan kaldırmayı hedefler. Bilişsel yaklaşımlarsa, kapalı mekan korkusunun gelişimine etki eden yanlış öğrenmelerin ve kurulan hatalı bilişsel bağlantıların düzetilmesi esasına dayanır. Bahsedilen bu yaklaşımlar varoluşçu terapi ile doğrudan ilgili olmamasına rağmen varoluşçu terapinin tavrını ve özel yerini daha açık kılabilmeyi sağlar.

Varoluşçu yaklaşıma dayalı terapinin özgün yanı ve temel niteliği, insan sorunlarına felsefi açıdan odaklanmasıdır (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s.46). Bu nedenle bu terapi, dünyada ve yaşamda olmanın ne anlama geldiğini açıklamaya çalışır. Varoluşçu terapi, insanların yaşamlarını geri kazanmalarına, sorumluluk yüklenmenin neden olduğu içsel çatışmaları yazgı -amor fati- olarak kabul edebilmelerine, seçimler yapabilmelerine, insana ait varoluşsal çatışmaların her zaman bozukluk ya da hastalık değil de insanı deneyimler olabileceğine ilişkin danışanlarda farkındalık oluşturmayı hedefler. Bu anlamıyla da Emmy Van Deurzen'e göre varoluşçu terapi, felsefi araştırma ve temellendirmenin sıkı ölçütleriyle insani etkileşime ve karşılaşmalara bağlı olan uygulamalı bir felsefedir (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s.48).

Varoluşçu terapide insani etkileşim ve karşılaşmalar, hem terapistin hem de danışanın birbirlerine karşı açık olan tutumlarına göndermede bulunur. Terapist-danışan ilişkisi, yoğun tekniklere bağlı uygulamaların işletilmesiyle gerçekleşen donuk bir ilişki değil, samimi bir ilişkidir. Terapistin danışanla kurduğu iletişimde görevi, çatışmaları engelleyici, anlamaya dayalı bir tutum sergileyerek danışanı açık bir iletişime yüreklendirmektir (Göka, 2020, s.177). Bu anlamda terapistin *insan anlayışı* belirleyici bir rol üstlenecektir. İnsanın dünya içindeliği ile bağlantısında, bedensel, toplumsal, kişisel -kendilik- ve tinsel boyutların bütünlüğünde anlaşılabilecek bir varlık olduğuna dair antropolojik anlayışa sahip olması beklenir. Bu anlayış da felsefi bilgiye dayalı olarak insana yönelmekle sağlanabilir.

Varoluşçu terapilerin bir diğer özelliğiyse terapistlerin, danışanların sorularına yanıt bulma çabasında olmak yerine, soruları ele almakta onlara yardımcı olmalarıdır. Bu tutumun kendisi de felsefi tavırla uyumludur. Varoluşçu terapistler yaşanan ana odaklanarak, danışanların kendileri ve terapistle, bağımlı / bağımsız, ilgili / ilgisiz, yakın / uzak, güvenli / endişeli gibi nasıl ilişki kurduğunu anlamaya çalışır. Bunun gerekçesi de odaklanılanın yalnızca görüşme yapılan danışan değil, aynı zamanda onun *yaşamı* olmasıdır. Kirk Schneider ve Orah Krug bu bakış açısını şöyle açıklarlar:

> Onun yaşama isteği ve ölüme yönelik farkındalığı, bağ kurma isteği ve reddedilme korkusu, değişme arzusu ve bilinmeze karşı duyduğu korku. Bizler danışanımızın

> geçmiş deneyimlerinden ve yaşam koşullarından çıkardığı anlamların yaşanan anda canlı bir şekilde varolduklarına inanırız. Bu anlamlar kişinin bedeninde, sesinde, davranışlarında, değerlerinde ve tutumlarında ifade bulur. Bazıları diğerlerine kıyasla bilince daha yakındır. Danışanın söylediği veya yaptığı her şey onun kendisiyle, başkalarıyla ve genel olarak kendi dünyasıyla nasıl ilişki kurduğunu yansıtır (Schneider ve Krug, 2015, s.22-23).

May de varoluşçu terapinin en önemli katkısını, insanı *varlık* olarak yani ontolojik, antropolojik yaklaşımla anlama çabasında görür (May, 2018, s.117). Böylece danışanları, belirli kabullerin ve modellerin sunduğu taslaklara göre önyargılı biçimde ele alma yanılgısı ortadan kalkar. Bu bakış, insanı kendi bütünlüğünde ve somutluğunda incelemeyi hedefleyen bir antropolojinin olanağında, bilim ve ontolojiyi bir araya getirmenin sonucudur (May, 2018, s.110). Bundan dolayı May'e göre varoluşçu terapide, terapinin nasıl yapılacağını belirleyen teknikler ve yönergeler yoktur.

Varoluşçu yönelimden hareket eden kuramcılar, terapi tekniği geliştirme peşinde değillerdir. Çünkü onlara göre tekniğin aşırı vurgulanması, insanın nesneleştirilen, hesap edilen ve parçalarına ayrılan bir yapıda incelenmesi sonucunu doğurur. May'e göre Batı düşüncesindeki egemen kavrayış anlamayı önceleyen, tekniğe yönelik güvendir. Ancak, varoluşçu yaklaşıma göre teknik, anlama eyleminden sonra gelir (May, 2018, s.201). Bu nedenle varoluşçu terapi, diğer terapi yaklaşımlarından ayrılarak farklılaşır. May, bu farklılıkları altı başlık altında toplar.

Bunlardan ilki, *gerçeklik* ve *somutluk* üzerine kurulu olan bağlamdır. İkincisi, varoluşçu terapinin her dinamiği, *ontolojik* bir temel üzerinde değerlendirmesidir. Üçüncüsü, *oradalığa* ve *mevcudiyete* yapılan vurgudur. Dördüncüsü, terapistin mevcudiyeti engelleyen durumlara ilişkin farkındalığa sahip olmasıdır. Beşincisi, danışanın ya da hastanın *kendi varoluşunu bir gerçeklik olarak deneyimleyebilmesidir*. Son olarak altıncısı da hakikati görebilmenin ön koşulu olan, varoluşa yönelik kesin bir *bağlılık* tavrıdır (May, 2018). Görüldüğü üzere varoluşçu terapide danışana kazandırılması gereken kavrayış ve varoluş farkındalığına, terapistin de aynı farkındalık ve anda kalarak dahil olması gerekir.

Bu da daha etkin ve karşılılık gerektiren bir terapi süreci olduğundan, terapiste daha çok sorumluluk yüklemektedir.

Varoluşçu terapilerin içinde, daha sonra ayrıntıları ile ele alınacak *Logoterapi* adıyla anılan tekniği geliştirmiş olmasına rağmen Frankl de tekniklerin peşine takılıp, onların gereğinden fazla önemsenmesini doğru bulmaz. Ona göre terapide önemli olan, terapist ve hasta arasındaki insani ilişkiler ve varoluşsal karşılaşmalardır. Çünkü, terapiye yalnızca teknikler üzerinden yaklaşmak, terapinin sağaltıcı etkisini gölgeleyebilir (Frankl, 2018, s.16). Aynı zamanda bu tavır, insanın şeyleştirilmesi ve nesneleştirilmesi sonucuna neden olan, yanılgıyı ortaya çıkarır. Bu bakış açısından hareketle Frankl de, her terapi yönteminin temelinde açık ya da örtük bir biçimde varsayılan bir insan anlayışı olduğunu dile getirir.

Frankl, terapinin ya da psikoterapinin teknikten öte bir *sanat*, hatta *bilgelik* olduğunu ama insani dokunuş olmadan da bilgeliğin gerçekleşemeyeceğini ileri sürer. Toplumsal, psikolojik ve bilimsel varsayım ve önyargılı kabullerin ötesinde, insanın kendini anlama ve kendi varoluşunu yorumlama uğraşısında fenomenolojinin etkili bir yöntem olduğunu belirtir. Frankl cezaevinde bir grup mahkumla yaptığı görüşmede sergilemiş olduğu fenomenolojik tutumunu şu şekilde özetler:

> Öyle olağanüstü bir şey filan yapmamıştım. Yalnızca onları insani varlıklar olarak görmüştüm; onlara onarılacak düzenekler olarak bakma hatasına düşmeden. Onları öteden beri kendilerini gördükleri gibi görmüştüm; yani özgür ve sorumluluk sahibi. Onlara suçluluk hislerinden ucuz kaçışlar; onları biyolojik, psikolojik ve sosyolojik koşullandırma süreçlerinin kurbanları olarak tasavvur etme biçimindeki ucuz kaçışlar teklif etmedim. Onları id, ego, ve süperegonun savaş alanındaki biçare rehineler olarak da görmedim. Onlara mazeretler temin etmedim. Suçluluk duygusu onlardan alınıp götürülmedi; onu örtbas da etmedim. Onları emsallerim olarak gördüm. Suçlu olmanın insana özgü bir şey olduğunu ve suçluluğun üstesinden gelmenin insanın sorumluluğunda olduğunu öğrendiler (Frankl, 2018, s.17).

Yalom ise varoluşçu terapiyi, insan varoluşundan kaynaklanan ölüm, özgürlük, yalıtım ve anlamsızlık gibi kaygılara odaklanan *dinamik* bir terapi olarak tanımlamıştı. Varoluşçu terapinin dinamik olarak nitelenmesinin nedenini Yalom, kişinin varoluşu ile anlam kazanan, bahsedilen nihai kaygılarıyla yüzleşme olasılığından kaynaklanan çatışmalarda görür (Yalom, 2001, s.18). Bu nedenle varoluşçu terapi açısından, anksiyete gibi kişinin uyum becerileri üzerinde bozucu etkisi olan yaşantının, söz konusu dört temel kaygıya karşı verilen tepkiler olduğu kabul edilir. Yalom, terapinin asıl amacının da *temel kaygılara* ilişkin farkındalık sağlamayı amaçladığını belirtir.

Varoluşçu terapinin amacı ve bakış açısındaki ortaklıkları paylaşmasına rağmen farklı türlerde varoluşçu yaklaşımlardan söz etmek mümkündür. Başlı başına varoluşçu yaklaşımı bir yöntem olması dışında, tutum olarak ele alan görüşler de vardır (Geçtan, 2007, s.33). Varoluşçu terapinin insan anlayışı paralelinde, insan meselelerini değerlendiren farklı yaklaşımlardan gelen kuramcıların da bazen bu yönelime uygun bir çizgide konumlandığı görülür. Benzer şekilde, varoluşçu terapilerin tüm çatışmalarda etkili olamayacağı ve farklı ekollerin yaklaşımlarına uygun terapilerle de olgulara müdahale edilebileceği gerekliliğini, Frankl sık sık belirtir.

Psikanalitik kuramın insan anlayışının, varoluşçu yaklaşımca eleştirilmesinin yanında 20. yüzyılda Otto Rank ve Erich Fromm gibi kuramcılarla psikanalitik yaklaşım, insani bir kavrayışla yeniden yorumlanarak ölüm, kaygı, özgürlük, sorumluluk gibi bazı varoluşçu temalarla sentezlenmiştir (Göka, 2020, s. 99). Hatta psikolojide varoluşçu yaklaşımın gelişmesinde, varoluşçu felsefe dışında psikanalizin de etkili olduğu, bu ekol içinde yetişen Medard Boss ve Frankl gibi kuramcıların sonradan varoluşçu yaklaşıma yöneldiği bilinmektedir.

Varoluşçu terapilerin tarihine baktığımızda karşımıza çıkan ilk biçimi, Binswanger tarafından geliştirilen Dasein Analizi[22] -*Daseinanalytik*- dir. Fenomenolojiye dayalı olan bu çözümleme, hastalıkların anlaşılmasında ve tedavisinde, insan varlığının psikolojizm

[22]Varoluşçu terapiler içerisinde *Dasein analizi*, varoluşçu ya da varoluşsal analiz olarak da nitelendirilmiştir. Jordan M. Scher tarafından ontolojik temeli vurgulanarak *ontoanaliz* karşılığı ile çevrilmiştir.

tarafından çarpıtılmasına yönelik bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım, patolojilerin insanın dünyayla ve birlikte olduğu diğerleriyle olan ilişkileri çerçevesinde incelenmesi gerektiği esasından hareket eder. Ancak Binswanger'in yaklaşımını düzenli bir terapiye uyarlayan psikiyatrist Medard Boss olmuştur (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s.51). Binswanger'in sonradan Heidegger'in Dasein Analizini yanlış anladığını kavraması ve kabul etmesi, varoluşçu terapilerin tarihinde etkisiz kalması ile sonuçlanmıştır (aktaran Göka, 2020, s.109). Ama yine de Binswanger'in fenomenolojik tavırla, psikolojiye ilişkin kuramsal saptamaları ve eleştirileri Frankl, May ve Yalom için düşünsel bir çerçeve sunmuştur.

Boss, psikanaliz eğitimi alarak klinik çalışmalarına başlamıştır. Sonrasında nedensel ve belirlemeci özellikteki psikanalitik açıklamaların insanı kavramada yetersiz olduğunu düşünerek, Binswanger'in de etkisi ile Heidegger'e yöneldi. Heidegger'le iletişim kurup arkadaşlıklarının başlaması ile birlikte, yaklaşık on yıl boyunca sürecek ontoloji, fenomenoloji ve kuramsal psikoloji tartışmalarını içeren, *Zollikon Seminerleri* (1958-1969) adıyla anılacak, tıp ve psikiyatri çalışmaları yürüttü (Göka, 2020, s.111).

Boss, psikanalitik yaklaşımın bilinçdışı, kendilik, id-ego-süperego türünden kişilik bölümlemesi ve rüyaları yorumlama gibi öğretilerini, soyut ve insanın dünya ile olan ilişkisini yadsıyan açıklamalar olarak görür. Ayrıca kişinin geçmişinin, şimdiki yaşamı üzerinde çarpıtılmış düzeydeki belirleyici etkisini de özgürlük ve seçim olasılıklarını göz ardı ettiği için eleştirir. Dolayısıyla psikiyatrik bozukluk ve hastalıkların bu türden *kuramsal* bir çerçeve ile açıklanmasındansa, kişinin dünya ile kurduğu bağlantının sınırlı, kopuk ve kapalı olmasıyla temellenen patolojiler biçiminde açıklanmasını önerir (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s.51-52). Binswanger'de olduğu gibi Boss'un da varoluşçu bakış üzerinden gelişen fikirleri, özellikle May'in *dünyanın üç kipi* kavrayışını geliştirmesinde etkili olur.

Dasein Analizi olarak nitelenen bu varoluşçu terapi girişiminin, uygulamaya dönmesi ve yaygınlaşması olanaklı olmamıştır. Binswanger ve Boss'un bahsedilen eleştirileri, soyut, kurgusal ve anlaşılmaz olarak görüldüğünden ve hızlıca yaygınlaşan biyolojik ve davranışçı

yaklaşımların etkisiyle pek dikkate alınmamıştır. Avrupa'da gelişmeye başlayan varoluşçu psikoloji yönelimi, ABD'de gelişen yeni yönelimlerle birlikte, yerini farklı varoluşçu tavırlara bırakır. Varoluşçu terapilere başlangıç olmasından ötürü, burada bu bilgilere yer verilmiştir. Ancak bir terapi yöntemi olarak, psikoloji tarihinde etkinlik kazanmaması nedeniyle, çalışmanın geneli açısından devamında ele alınmayacaktır.

Varoluşçu terapiler kategorisinde değerlendirilecek bir diğer yönelim de *insancıl* ya da hümanistik yaklaşımdır. Bu yönelim aynı zamanda *varoluşçu-hümanistik terapi* olarak da nitelendirilmektedir. Daha önce kuramın genel ilkeleri ve temel varsayımlarına yer verildiği için bu bölümde yalnızca insancıl yaklaşımın terapi süreçlerine değinilecektir. Maslow, Rogers, May ve Yalom'un yönelimleri alanyazında bu başlık altında değerlendirilerek incelenmektedir.

Maslow, varoluşçu düşüncelerin psikolojiyi zenginleştirerek, yeni bir psikoloji yaklaşımının gelişmesine öncülük edeceğini düşünür. Varoluşçu kavramlar üzerine çalışan ve insancıl psikoloji kuramcısı meslektaşı Anthony Sutich tarafından bu yeni alanın, "varlık psikolojisi" -ontopsikoloji- olarak adlandırılması önerisini dile getirerek, konusunun da *benlik* ve *onun varoluş biçimleri*ni araştırmaktan ibaret olacağını belirtir. Ona göre, varoluşçu felsefecilerin umutsuzluk ve korku aşılayan kavram ve düşüncelerinin çok üstünde durulmaması gerektiği, hatta felsefecilerin, terapistlerden sağaltımın yaşam verici ve güçlendirici etkileri ile ilgili çok şey öğrenebileceklerini dile getirir (Maslow, 2021, s.21-22).

Terapinin amacını Rogers, bireyin kişi olmasıyla gerçekleşecek bir süreç olarak görür. Danışanların genellikle terapi sürecinden beklentisi, sabit bir duruma ulaşmayı hedefleyen bir sonuca varmaktır. Sorunların ve şikayetlerinin ortadan kalktığı, evliliklerinde mutluluk ve iş yaşamlarında başarının sağlandığı noktaya erişmeyi isterler. Rogers'a göre terapi sürecinin sonucunda danışanlar kendilerini, değişmeyen bir varlık değil de oluş süreci içerisinde bulunan bir varlık olarak kabul ederler (Rogers, 2020, s.187). Rogers, topluluğun üyesi olan bireyden, kendine özgü ve biricikliğini kavrayan kişi olmaya doğru, oluş sürecindeki kişinin konumunu şöyle açıklar:

> Burada hem daha önce sözünü ettiğimiz gibi kişinin organizmasına duyduğu güvene hem de bir süreç olarak benliğini gerçekleştirmesine tanık oluyoruz. Burada kişinin kendini bitmiş bir ürün olarak değil, oluşa giden bir akış olarak gördüğünü çıkarabileceğimiz bir tablo var. Yani kişi, sabit ve statik bir varlık değil, akışkan bir süreçtir; bir blok ya da katı bir madde değil, akmakta olan bir ırmaktır; sabit sayıda belli özelliklerden oluşan bir şey değil, sürekli değişen potansiyeller grubudur (Rogers, 2020, s.187).

Kişinin, kendi gizil güçlerini geliştirmesinin sınırsızlığını savunan Rogers, aynı zamanda bu olanağın gerçekleştirilebilmesinin organizma tarafından da içerildiğini savunur. Ancak kişinin psikolojik gelişimi ve olgunlaşmasındaki yönelimi, zaman zaman değişik nedenlere bağlı olarak ketlenebilir, oluş sürecindeki söz konusu engellenmeleri terapi aracılığı ile tekrar etkin bir hale dönüştürmek olanaklıdır (Rogers, 2020, s.103). Böylece Rogers'a göre, hem danışana kendi öz potansiyeline ilişkin farkındalık kazandırarak, onu kişi olma yolunda harekete geçirmek hem de kişi olma sürecinde gelişen bozucu durumların etkisini ortadan kaldırmak gibi, terapi süreçlerinin iki işlevinden söz etmek mümkündür. Belirtilmesi gereken bir diğer husus da bireyi, kişi olmaya götüren sürecin yalnızca terapi yoluyla gerçekleşen bir sonuç olmadığıdır.

Terapi süreci, aynı zamanda kişinin duyguları ile karşılaştığı bir aşamadır. Kişi, duygularını sahiplenilmesiyle birlikte, duygusunun içinde bulunduğu anda, yani şimdiki zamanda var olduğunu kavrar ve ifade eder. Buna ek olarak terapi sürecinde yine kişi, kendi tutarsızlıkları ve çelişkileri ile de yüzleşme şansı bularak, tutarlılığa doğru bir geçiş sağlar. Böylece çatışmalardan kaynaklı biçimde gelişen, kendi benliğine dair savunma gereksiniminden arınarak, kendini ifade edebilme becerisi geliştirir. Kişi, sorunlarının ayırdına varmasıyla, sorumluluk yüklenir ve diğer insanlarla açık bir ilişki kurarak yaşamaya başlar. Sonuçta Rogers'a göre, artık birey değişmiştir ve en önemlisi de birey bütünlüklü bir değişebilirlik haline gelmiştir (Rogers, 2020, s. 235-236).

Rogers'ın terapi sürecine ilişkin en aykırı düşüncesi, terapi süreci ve sonucunda gerçekleşecek değişimin öznesi olarak danışanı görmesidir. Bu bakış açısı, *danışan odaklı*

terapi nitelemesi ile ifade edilir. Rogers'a göre kişinin, kendini anlayabildiği kadar bir terapistin onu anlayabilmesi olanaklı değildir. Bu nedenle terapistten beklenen, danışana yardım edebileceği koşulları oluşturmasıdır. Terapist bu süreçte danışanıyla açık ve içten bir ilişki kurmalıdır. Terapi eğitimlerinde öğrenilen yöntem ve teknikler üzerinden değil de iki eşit kişinin ilişkisi biçiminde, terapistin kendisi gibi davranmasıdır. Rogers'ın bu biçimde betimlediği terapist-danışan ilişkisinde, terapistten beklenen, danışanına karşı *koşulsuz ve olumlu kabul*dür (Burger, 2016, s.445).

Varoluşçu terapi yönelimleri açısından değinilmesi gereken bir diğer kuramcı ile okul da Ronald David Laing ve Britanya Varoluşçu Analiz Okuludur. Laing, varoluşçu terapilerde sağaltım için müdahale edilen bozuklukların daha ötesine geçerek, psikotik[23] karakterde olan hastalıklar için de varoluşçu terapiyi etkin bir yöntem olarak önerir. Bu tutumu, onun yaklaşımına dair "radikallik" eleştirilerinin yapılmasına neden olur. Laing'in, psikiyatrinin normal dışı davranışları açıklama modeline yönelik itirazında, varoluşçu ve fenomenolojik ögeleri görmezlikten gelmesi yer almaktadır (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s.56).

Laing, *Bölünmüş Benlik: Akıl Sağlığı ve Delilik Üzerine Varoluşçu Bir Çalışma* (1960) adlı kitabında, şizofreni gibi bozuklukların da organik kaynaklı hastalıklar olmadığını ileri sürer. Ona göre bu tür bozukluklar, bir bütün olarak kişinin dünya ile etkileşiminde ve patolojilere kaynaklık eden yaşantılara maruz kalmasının sonucunda gelişir. Gerçeği değerlendirme ve bilişsel süreçlerde ortaya çıkan bozuklukların, aslında hastaların kendilerinin ve diğer insanların varlıklarını deneyimlemesindeki bozulmalara bağlı olduğunu düşünür. Böylece Laing'e göre kişi, kendini koruyabilmek için benliğini ikiye böler. Benliklerden ilki herkes içinde görünen ve hastanın uymacı bir tutumla, sahici olmayan tarzda kendini var ettiği benlik, diğeri ise kendisini güvende duyumsamasını sağlayan ve zihninde kurduğu benliktir (Laing, 2022, s. 44-45). Bahsedilen bu bölünmüş

[23] Psikotik bozukluklar ya da psikoz olarak nitelenen bu kategorideki hastalarda, algılama sorunları, akıl yürütme becerilerinde çarpıtmalar, davranış bozuklukları ve gerçeği değerlendirmede ya da gerçekle olan bağında çözülmeler ortaya çıkar. Bu grupta yer alan hastaların denetim altında klinik müdahalelere gereksinimi vardır. Hastanın kendisine ve başkalarına karşı zarar verici davranışlar sergileme olasılığı yüksektir. Nevrotik bozukluk ya da nevroz olarak nitelenen kategori ise kaygı, çökkünlük ve tükenmişlik hissi, huzursuzluk duygusu, odaklanamama gibi belirtilerle kendini gösterir.

benlik yapısının ortaya çıkmasına neden olan yaşantıyı Laing, *"ontolojik güvensizlik"* olarak kavramsallaştırır (Laing, 2022, s. 50-51).

Laing'in "radikal" tutumu, yalnızca psikiyatri karşıtlığı ve varoluşçu yönelimle psikotik karakterde olan hastalıkların sağaltılabileceğini ileri sürmüş olmasında değil, ayrıca onun terapi yöntemlerini tamamen yadsıyıp, hiçbir yöntemsel terapi yaklaşımı önermemesindedir. Hastaları ile görüşmelerinde Laing'in izlediği bir terapi modeli olmadığı için görüşmeleri durumsal, anlık, esnek, belirsiz çerçevede ve öngörülemez bir yapıdadır. Çünkü ona göre psikiyatri, hastaları "şey" olarak görür. Oysa, Laing, kendi "varoluşçu-fenomenoloji" yaklaşımına göre hastayı "kişi" olarak görmeyi önerir. Sadece bu öneriden yola çıkarak bile, Laing'in "kişi" temelli terapi davetini "radikal" olarak nitelemek, ona haksızlık olacaktır.

Britanya Varoluşçu Analiz Okulu kapsamında ele alınacak en önemli terapist Emmy van Deurzen'dir. Deurzen, insan varlığını Binswanger ve Heidegger'in dünyada-olma kavrayışından hareketle, dört boyutta inceler. Bunlardan ilki canlılığa ilişkin olanakları taşıyan *fiziksel boyut*, ikincisi diğer insanlarla ilişkilerin ve iletişimin alanı olan *toplumsal boyut*, üçüncüsü psikolojik yaşantıları içeren *kişisel boyut* ve son olarak dördüncüsü de anlam ve değerleri barındıran *tinsel boyut*tur. Bu boyutlar içerisinde varlık gösteren insan, birçok çatışma ve çelişki ile karşılaşmak durumunda kalır.

Deurzen, varoluşçu terapinin amacını, danışanların kendilerini kandırmaktan koruma, yaşamın güçlükleri ile yüzleştirme, yeteneklerini ve olanaklarını fark etmeyi sağlama olarak belirtir. Deurzen, patoloji ya da hastalık kavramlarını kullanmak yerine, danışanların yaşadıkları zorlukları, yaşamı sürdürmedeki güçlükler olarak görür. Terapi süreçlerine ilişkin belirli teknik ve yöntem önermez. Tıpkı Rogers gibi terapi sürecinde sorumluluğun danışanda olduğunu düşünür, terapistin gerektiğinde terapi sürecinde zorlayıcı olabileceğini savunur. Terapistlerin sahip olduğu felsefi bilgilerin, danışanların yaşantılarını kavramada etkili olduğunu belirtmesi ve terapi sürecinde varoluşçulukla da sınırlı kalmayan felsefi yaklaşımı felsefi danışmanlığı anımsatır. (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s.58-59).

Frankl, varoluşçu terapiler içinde çerçevesi belirli olan ve *Logoterapi* adı ile anılan bir terapi tekniği geliştiren kuramcıdır. Logoterapiyi, terapi tekniği olarak nitelenecek düzeyde biricik ekol kabul eder. Frankl, yaklaşımını her ne kadar teknik olarak değerlendirmeyi hak edecek konumda görse bile, logoterapistlerin de diğer varoluşçu terapiler gibi tekniklere gereğinden fazla önem vermediğini belirtir. Çünkü ona göre, terapide önemli olan tekniklerden ziyade, terapist ve danışan arasında mevcut insani ilişkiler ve varoluşsal karşılaşmalardır (Frankl, 2018, s.16).

Karşılaşma kavramından Frankl'ın anladığı, yalnızca insani ve kişisel düzeyde kurulabilecek olan, seninle benim aramdaki ilişkidir. Karşılaşma, iki monadın karşılaşması değil, insani varlıkların karşılaşması olarak, varlığın anlamıyla karşı karşıya gelenlerin karşılaşmasıdır (Frankl, 2018, s.19). Bu ilişkinin en temel belirleyicisi, onun 'kendini aşma' olarak ifade ettiği, insanın, kendi dışında bir şeye yönelmesi ve onunla ilgilenmesini sağlayan bilişsel olanağıdır. Böylece insan, anlamlar oluşturabilme imkanına erişerek bir anlamlar dünyası kurar. Frankl, insanın içinde bulunduğu ilişkiler ve kendini aşma yetisi dolayımında oluşturduğu anlamı, Eskiçağ felsefesinden aldığı bir kavram olan *logos*la karşılar. Terapötik ilişkinin temeline yerleştirdiği, iki insanın karşılaşmasını da şöyle ifade eder: "Gerçek karşılaşım, logos'a açık olan, tarafların logos'a doğru kendilerini aşmasını mümkün kılan ve hatta bu tür karşılıklı kendini aşmayı özendiren bir ortak-varoluş modudur" (Frankl, 2019a, s. 66).

Frankl, *logos*u 'anlam' sözcüğü bağlamında ele alır. Geliştirdiği terapi tekniği de böylece anlama dayalı olan ya da anlamı keşfetmeyi amaç edinen bir sağaltım tekniğidir. Çünkü Frankl'e göre, logoterapinin insan anlayışı, *isteme özgürlüğü*, *anlamı isteme* ve *yaşamın anlamı* kavramlarına dayanır (Frankl, 2018, s.28). İnsanın yaşamdaki temel güdüleyicisi de anlam bulma üzerine odaklıdır. Anlamın bulunamaması ve yaşama ilişkin anlamsızlık duygusunun gelişmesi, kişide, depresyon, öfke ve varoluşsal boşluk gibi nevrozlara kaynaklık eder. Bu tür nevrozları Frankl, psikolojik ve ruhsal kaynaklı nevrozlardan ayırarak *noöjenik nevrozlar* olarak adlandırır. Nöojenik nevrozların kökeninde, "anlamı istemenin" engellenmiş olması bulunur. Bu tür nevrozlar, varoluşsal boşluğa neden olur.

Frankl, varoluşsal boşluğun neden olduğu kitle nevrotik üçlemesini, depresyon-intihar, saldırganlık ve madde bağımlılığı olarak sıralar.

Logoterapi, danışana kendi yaşamında anlam bulması için yardımcı olmayı amaçlar. Yaşamın, yaşamaya değer olmadığı kaygısı ya da umutsuzluğu varoluşsal bir bunalımdır. Bu nedenle terapist, hastaya varoluşsal gelişim krizleri boyunca yol gösterir. Bu yol göstermede, insanın anlam bulma çabasından oluşan bir varlık olarak anlaşılması, onu psikanaliz gibi diğer terapi yaklaşımlarından ayırır. (Frankl, 2020, s.117). Anlam arama gereksinimine bağlı olarak gelişen noöjenik nevrozları Frankl, psikopatoloji olarak değerlendirmez. Logoterapiyi yalnızca nevrotik bozukluklarla sınırlayan Frankl, gerektiğinde davranışçı ve psikanalitik terapi yöntemlerinin kullanılabileceğini, çünkü logoterapinin her soruna yanıt veren bir teknik olmadığını belirtir.

Frankl, logoterapide temel olarak iki teknik açıklar, bunlar "*çelişik niyet"* -parodoxical intention- ve "*düşünce odağını değiştirme"* -dereflection- teknikleridir. Söz konusu iki teknik, Frankl'in *aşırı niyet*, *aşırı dikkat* ve *aşırı düşünme* olarak kavramsallaştırdığı yaşantılara dayanır. Hastalar, belirli durumlara bağlı olarak gösterdikleri belirtileri, tekrar benzer bir durum oluştuğunda yaşayabilecekleri korkusu taşırlar. Bu korkuyu Frankl, "beklenti kaygısı" olarak adlandırır. Örneğin kalabalık bir kitle karşısında konuşma yapması gereken bir kişinin, öncesinde benzer durumlara aşırı terleyerek tepki vermiş olması, bu duruma karşı korku duygusu geliştirmesine neden olur. Frankl, korkunun, korkulan şeyi yarattığını ve aşırı niyetin de arzulanan şeyi uzaklaştırdığını düşünür (Frankl, 2020, s.138).

Kişinin tekrar deneyimlemekten korktuğu yaşantı, artık onun için aşırı düşünce biçiminde zihnini meşgul eder. Kişi böylece korktukça, korku duygusu artar ve beklentisine uygun olarak bedeni, istenmeyen belirtileri tekrar gösterir. Frankl'ın aşırı terleme örneği dışında verdiği bir diğer örnekse, cinsel ilişkilere dair yaygın olarak gözlemlenen patolojilerle ilişkilidir. Ona göre, bir erkek cinsel gücünü ya da bir kadın orgazm olma yeteneğini ne kadar göstermeye çalışırsa, beklenti kaygısına bağlı olarak engellenme yaşama olasılığı o kadar yüksek olacaktır (Frankl, 2020, s. 136-137). Korkulan deneyime ya da haz alınacak

yaşantıya dair kişi, ne kadar aşırı niyetle yaklaşırsa kaçındığı durumla yüzleşmesi gerçekleşir.

"Çelişik niyet" tekniği, deneyimlenmesi olası korku ve kaygı nedeni olan yaşantının yaratacağı korkulacak durumların gerçekleşmesini kabul ederek, bilişsel düzeyde abartma ve aşırılaştırma durumudur. Terapist, hastadan terleme korkusundan kaynaklı olarak yaşayacağı deneyimin üstüne gitmesini, terleme korkusunu tersine çevirmesini ister. Biraz da abartılı olarak, benzer korkuyu yaşadığında terlemek için zihinsel olarak daha çok çaba sarf etmesini, daha çok terlemek için kendi içinde tıpkı bir yarışa girercesine, korkusunun çelişiği olan tutumlar takınmasını bekler. Bu beklenti Frankl'e göre, çelişik bir arzu biçiminde, kişinin daha önce beklenti kaygısına bağlı olarak verdiği terleme tepkisini ortadan kaldırır (Frankl, 2020, s.138). Kişi, olağan koşullarda aşırı terleme tepkisi verdiği duruma, artık tepki vermemeye başlar. Frankl, benzer olan birçok olguda çelişik niyet tekniğinin işlevsel ve başarılı olduğu gözlemlemiştir.

Mizah duygusu ile çelişik niyet tekniği arasında ilişki kuran Frankl, tekniğin kullanılmasında mizah yetisinden yararlanmanın etkili olduğunu düşünür. Kişinin, az önceki örneklerde olduğu gibi kendisini korkutan ve kaygı duymasına neden olan durumlar üzerine, kendi ile dalga geçerek, kendine gülerek veya kendiyle eğlenerek yaklaşması, tekniğin uygulanmasından olumlu sonuç alınmasını sağlar. Frankl'e göre mizah, daha önce belirtilen insanın kendini aşması özelliğinin en önemli görünümü ve kendinden uzaklaşmasının sonucu olarak, insanın kendini sıyırabilme kapasitesini gösterir. Çünkü mizah, insana özgü olduğundan yalnızca insan kahkaha atabilir (Frankl, 2019a, s.122). Çelişik niyet tekniği, hastanın korkudan kaçma fikrini ters yüz ederek, gülmece içeren ögeleri de kullanarak korkuların üstesinden gelir.

Frankl tarafından geliştirilen ikinci logoterapi tekniğiyse, "düşünce odağını değiştirme"dir. Kişi, aşırı düşünme ya da Frankl'in *hiper niyet* olarak adlandırdığı sarmalın içine girdiğinde, kaçınmak istediği deneyiminden kendini alıkoyamaz. Bu teknik, cinsel nevrotik yapıda olan hastalıkların sağaltımında kullanılır. Cinsel soğukluk ve cinsel güçsüzlük gibi nevrozların gelişmesine etki eden, cinsel hazzı elde etmek için aşırı odaklanmaktır.

Logoterapinin temel ilkelerine göre, haz beklentisi ne kadar yüksekse ona ulaşılması da o oranda yitirilecektir (Frankl, 2019a, s.153).

Cinsel güç ve orgazm, düşüncenin hedefi olduğunda dikkatin de hedefi olur ve zihin tamamen sonuca odaklanarak ilişkiden, eşten ve andan uzaklaşır. Bu uzaklaşma ile birlikte hastanın hiper niyeti artar ve içinden çıkılamaz bir sarmala dönüşür. Frankl'e göre bu durumda hastadan beklenen, güç ve orgazm peşinde olmaktansa ilişkiye kendini vermesi, kendi olması ve kendini gözlemek yerine kendini unutmasıdır (Frankl, 2019a, s.154). Böylece hastanın sonuca odaklanan aşırı niyetinin hedefi değiştirilerek, içinde bulunduğu anda kalması sağlanabilecektir. Cinsel nevrotik yapıya böylesine odaklanmaya, cinsel isteği belirleyen kültürel ve kişisel beklenti düzeyleri etki etmektedir. Bu etkinin ortadan kaldırılması için düşünce odağını değiştirmeye dayalı olan terapide, hastadan beklenen aşırı düşünmesine neden olan niyetlerin farkında olarak onlardan uzaklaşması, başka bir düşünceyle yer değiştirmesi gibi kabaca ifade edilecek, odak değiştirme çalışmaları gerçekleştirilir.

Frankl, çelişik niyet ve düşünce odağının değiştirilmesi tekniklerinin, insani varoluşun antropolojik iki özsel niteliğinde bulunduğunu belirtir. İlki insanın kendine aşkınlığı -Selbsttranszendenz- bir ödeve, göreve ve kişiye kendini adama olarak beliren, diğeri ise kendinden sıyrılabilme -Selbstdistanzierung- olarak mizah ve gülmece aracılığıyla kişinin kendinden uzaklaşabilme yetisidir (Frankl, 2018, s.123). Böylece Frankl, varoluşçu terapi yaklaşımı olan logoterapinin kökenine, ontolojik temelden hareket eden antropolojik bir kavrayışla bakar.

Frankl dışında bir diğer logoterapi kuramcısı olan Elisabeth Lukas ve Van Deurzen gibi varoluşçu terapistler "Sokratik Diyalog" tekniğinin de bu terapilerde kullanılmasını önerirler. Terapist ve danışanın girdiği diyalogda terapistin amacı, hastaya sorduğu sorularla kendine ilişkin farkındalık kazandırmasıdır. Sokratik diyalog, danışanın beklentileri, bastırdıkları ve özbenliğine ilişkin açık kılınmayan bilgi ve kanıları, ona göstermek gibi dolaylı ve didaktik bir yöntemdir (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s.53). Deurzen, Sokratik diyaloğun bir teknik olarak uygulanıp öğrenilemeyeceğini, fakat

varoluşçu terapistler tarafından bu felsefi tavrın kavranması gerektiğini belirtir. Burada Deurzen açısından, çelişkili bir düşünce ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Ancak Deurzen'in ifade etmek istediği, bir terapi tekniği olarak öğrenilmesi durumunda Sokratik yöntemin ve Sokrates'in tavrının izlenemeyeceği ve tekniğin Sokrates'in diyaloglarındaki içgörüyü görünmez kılarak, yüzeyselleştireceğidir (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s.161).

Varoluşçu terapi yaklaşımında açığa çıkan en ayırıcı öge, insanı parçalara ayırarak incelemek yerine, onu farklı varlık alanlarında, boyutlarında ortaya çıkan somut yapılarına odaklanarak bütüncül bir biçimde anlamaktır. Bu tavır da varoluşçu terapilerde insanın konu edinilmesinde fenomenolojik, ontolojik ve antropolojik yaklaşımları hesaba katmayı gerektirmiştir. Bahsedilen tüm terapistler için insanın nesne edilmesinde bu tavrın dikkate alındığı görülmektedir. Belirgin olarak Heidegger etkisi üzerinden değerlendirdiğimiz bu bakış, aynı zamanda Husserl, Scheler ve Hartmann felsefelerinin insan anlayışlarında içerilen, insanın dünyaya ve başkasına açık olması fikriyle örtüşür.

Varoluşçu terapiler açısından ikinci kendine özgü yan ise, danışan-terapist ilişkisinde odağın, insani karşılaşmalar ve varoluşun anlaşılması üzerine kurulu olmasıdır. Terapi süreci, diğer yaklaşımlarda olduğu gibi yönergelerle ve işleyişle belirlenmiş yöntem ve teknikler sınırında değil, iletişim, açıklık ve danışanın da terapi sürecine ilişkin kendi öz sorumluluklarını yüklenmesiyle mümkündür. Danışan-terapist ilişkisinde fenomenolojik tavrın en görünür etkisi, terapistin de dünyada varlık olmasından kaynaklı edindiği tüm yargı ve kabulleri ayraca alarak, terapi sürecine dahil olmasıdır. Dolayısıyla varoluşçu terapilerde amaç, açıklamak değil anlamaktır (Güleç, 2014, s. 117).

Terapi sürecinde anda olmak, varoluşçu terapi yaklaşımının ortak tutumlarından üçüncüsüdür. Bilindiği gibi psikanalitik yaklaşımda danışanın geçmişi, terapi sürecinin işleyişinde asıl belirleyicidir. Buna karşın varoluşçu yaklaşımda, danışanın geçmişinde köklü patolojiler söz konusu olsa bile, onun şimdi ya da içinde bulunulan anda anlamının ne olduğu asıl odaklanılacak noktadır. Frankl "olmuş olmanın" bir varolma kipi olduğunu ve "geçmiş olmak" deyişinde logoterapinin "olmayı" vurguladığını savunur (Frankl, 2019a, s.105).

Günümüzde egemen olan ana akım biyolojik ve davranışçı psikoloji yaklaşımları açısından, felsefi kavrayış ve tavırla biçimlenmiş varoluşçu terapilerle insana yaklaşma ve terapi yapma biçimi eleştirilmektedir. Çünkü bu yaklaşım bilimsel, ölçülebilir ve yöntemsel değildir. Aksine metafiziksel, belirsiz önkabullerle dayanan, yöntemsiz özelliklerinden dolayı yadsınır. Varoluşçu yönelimin temel itirazı da bilimsellik ölçütleri çerçevesinde insanı, yalnızca mekanizma olarak gören olguculuğun, insana ilişkin birçok fenomeni göz ardı etmesi ve onu bütünselliğinden koparark incelemesidir. Bu nedenle varoluşçu tavır, felsefi bilginin sunduğu olanaklarla psikolojide insana yönelmenin, söz konusu eksikliği gidermede bir gereksinim olduğu iddiasında temellenir.

4.3. İnsan Felsefesi Açısından Varoluşçu Psikoloji

Bir felsefe disiplini olarak insan felsefesi, yeni bir felsefi bakış açısı olarak varoluşçuluk, felsefi yaklaşımla ele alınan varoluşçu psikoloji, her biri 20. yüzyılda insana ilişkin saptanan sorunların, yapılan eleştirilerin ve önerilen çözümlerin eş zamanlı olarak ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu çağdaş üç alan için ortak sorunlar, insanın neliğine ilişkin kafa karışıklığı yanında, insanın bilinmesine yönelik yöntemsel ve bilgikuramsal problemlerdir. Felsefi bilgi ile yeni bir form almış bu psikoloji kavrayışı, insana ve insan bilimlerinin olgucu yöntemlerine karşı eleştiri ile yola çıkarak, insan anlayışı ve yöntem önerileri ile diğer psikoloji yaklaşımlarından ayrılmıştır.

İnsan felsefesi bakımından varoluşçu psikolojinin insan anlayışı, indirgemeci ve soyut olmakla birlikte ontolojik, fenomenolojik ve antropolojik nitelikteki felsefi eğilimlere uzak değildir. Bir önceki bölümde varoluşçu filozoflarda daha parçalı ve ontolojik bağlamından kopuk olarak saptadığımız insan anlayışı ile varoluşçu psikolojinin insan anlayışı arasında bu farklılığa ne neden olmaktadır? Varoluşçuluğun insan dünyasına dair yapmış olduğu saptamalardan hareket etmesine ek olarak, varoluşçu psikolojinin insan anlayışında, insanın ontolojik temelli bir yaklaşımla ele almasındaki etmenler şöyle sıralanabilir.

İlkin, 20. yüzyılda varoluşçuluğu besleyen iki önemli kaynaktan bahsedebiliriz. Bunlar Alman felsefe geleneği içinde yetişen ve eleştirilerine rağmen yine de bu gelenekten kopuş olarak değerlendirilmeyecek Heidegger ve Fransız varoluşçuluğu adıyla nitelendirilen

okulun öncüsü olduğu kadar, Heidegger'den de önemli izler taşıyan Sartre'dır. Heidegger'in fenomenolojik yöntemle örülmüş temel ontolojisinin serimlenişi, insandan hareketle biçimlenmişti ve insanın 'dünya -içinde- varlık' olması temelinden anlaşılmasını esas alıyordu. Heidegger'in, Sartre'ı etkileyen bir diğer yanı da "modern felsefe"den beri Batı felsefe geleneğine tamamen egemen olmuş zihin-beden veya özne-nesne ikiliğine dayalı olduğunu düşündüğü felsefe yapma biçimini reddetmesiydi.

Çağdaş varoluşçuluğun daha çok bu iki filozofun fikir ve yorumlarından hareketle gelişmesi, hem Fransız varoluşçuluğunun hem de Alman felsefe geleneğinin temel özelliklerini ele almamızı gerektirir. Fransız varoluşçuluğundan devralınan "özne-nesne ikiliği", "bilinç", "beden ve algı" süreçleri gibi psişik türden kavram ve tartışmalar, insan anlayışındaki indirgemeci ve soyut içeriklerin varoluşçulukta görünür olmasını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla varoluşçuluk kategorik bir terim olarak dile getirildiğinde, içeriği genellikle Sartre ve Fransız çağdaşlarının düşünceleri üzerine yükselmiştir. Varoluşçu psikoloji yaklaşımın ortaya çıkıp gelişmesinde ise, Fransız varoluşçuluğundan daha fazla belirli Alman felsefe kaynaklarının etkili olduğunu görmekteyiz.

Başlangıçta belirtildiği gibi varoluşçu psikolojinin çıkış noktası üzerinde, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında karşılığını bulan insan anlayışına ek olarak, Binswanger ve Boss'un çağlarındaki psikiyatriyi gerek yöntemsel bakımdan yetersiz görmesi, gerekse insanı bir mekanizma olarak gören anlayışa karşı öne sürüdükleri düşünceler etkili olmuştu. Özellikle Frankl'in psikoloji yaklaşımında, Scheler, Husserl ve Hartmann'ın etkisi, insan felsefesi paralelinde olan eğilimden dolayı belirgindir. Böylece her ne kadar bu yeni psikoloji yaklaşımında bazı görüşler, "varoluşçu" olarak nitelense de, döneminde insan felsefesi üzerine dile getirilen düşüncelerden de katkı almıştır. Bu katkı, "varoluşçu" psikolojinin insan anlayışının, ontolojik ve fenomenolojik felsefi temellerden beslenme çabasında olduğunu gösterir.

Varoluşçu psikoloji yöneliminin ontolojik temellere dayalı bir felsefeden ve böyle bir antropolojiden aldığı katkılar nelerdir? Diğer psikoloji yaklaşımlarında yaygın bir kabul biçiminde beliren insan varlığının içgüdüsel yapılara sahip olması, belirli nedensel ve

olgusal bağlantılarla anlaşılabileceği tutumuna karşı, insanı yalnızca bu ilişkilerin içinde değil de farklı varlık basamaklarında ya da katmanlarda, farklı yeti ve özellikleri ile belirlenmiş bir varlık olarak ele alma tavrı, ontolojik ve antropolojik bir tutumdur.

Psikanalitik psikolojide, Freud'un deyişiyle "*Biyoloji yazgıdır"*; davranışçılıkta ise, insan davranışlarının koşullanma süreçleri, biyolojik temellerle açıklanır. Yine biyolojik yaklaşım açısından insan, hormonlar, sinir sistemi ve beynin parça-işlev ilişkisi ile belirlenmiş bir varlık olarak görülür. Ancak, varoluşçu yaklaşımda insanın, yalnızca itkileri, dürtüleri ve güdüleri ile belirli bir varlık olarak değil, onu insan yapan unsurlar içinde aklı, kültürü ve tarihselliğinde ortaya koyduğu fenomenlerle ilişkisinde anlaşılabileceği düşüncesi ile felsefeye yakınlaşması bakımından önemlidir. Ama bu anlayışın, ontolojik ve antropolojik felsefe ve etik bilgiyle güçlendirilmesi gerekir.

Bir doğa varlığı olarak insanın sahip olduğu biyolojik çekirdekleri, onun varlığında bazı olgusallıkları açıklar. Ancak, insanın tek başına bu biyolojik olgusallıklara dayalı bir biçimde ele alınması, ona ilişkin bazı özelliklerin görülmesine engel olur. Çünkü insanın bu yanı, ontolojik olarak yalnızca biyopsişik yapısıyla bağlantılıdır. Bununla birlikte insan, aynı zamanda tinsel, zekası dolayısıyla doğal olandan kendini ayırabilen, simgeler ve anlamlar yaratan ve somut yapıp-etmelerindeki fenomenleri ile anlaşılabilecek bir varlıktır. Örnekleri verilen felsefi yaklaşımlarda insan, tek bir yönüyle değil de farklı varlık koşulları bağlamında ele alınır. Söz konusu bu benzer yaklaşımı, Frankl'in varoluşçu psikoloji yönelimlerinde de görmek mümkündür.

Varoluşçu psikoloji anlayışında karşımıza çıkan, ikinci ontolojik ve antropolojik temelli yaklaşımın görünümü ise, insanın farklı varlık basamaklarında ve boyutlarda incelenen bir varlık olmasına bağlı olarak yapısında açığa çıkan çatışmalardır. Bu varlık yapıları Boss ve May'e göre, insanın hem çevreleyen dünyada, hem diğer insanlarla birlikte olduğu dünyada hem de kendiliğiyle ilgili olarak kendi dünyasında olmakta olmasından kaynaklanır. May'deki sıralamayla koşut olacak şekilde insan, Van Deurzen'e göre de sırasıyla fiziksel, toplumsal ve kişisel boyutta varolma biçiminde anlaşılır. Bu üç boyuta Van Deurzen'ın dördüncü boyut olarak eklediği "tinsel boyut", dünyayı nasıl anlamlandırdığımız, nasıl

anlam yarattığımız, yaşamı ve kendimizi nasıl kavradığımızla ilgili olup, bu kavrayış aynı zamanda fenomenolojinin de temel ilkesidir (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s.315). İnsanı böylesine hem birbirinden bağımsız hem de birbiri ile bağlantılı varlık basamaklarında ele alma yaklaşımı Scheler ve Hartmann'ın yapmış olduğu ontolojik temelli bakışla da paraleldir.

Frankl, tinsel boyutu, biyolojik ve psikolojik boyuta karşıt olacak şekilde, noetik fenomenlerin ait olduğu *noolojik boyut*[24] olarak adlandırır. Burası yalnızca insana has bir alan olup, onun eşsizliğine aittir. Noolojik boyutu, antropolojik boyut olarak da adlandıran Frankl, bu boyutun insana tavır takınabilme olanağı sunarak, insanı insan yapan boyut olduğunu belirtir. İnsanın kendi üzerine düşünmesi, kendisini nesne edinmesi, bilinçliliğinin farkına varması, kendi eylemlerini etik bakımdan değerlendirme ve yargılama yetisi olarak vicdanı, noolojik boyutta varlık bulur (Frankl, 2018, s.29-30). Scheler'den de anımsayacağımız üzere, insanı insan yapan ve onu dünyaya açık kılan özelliği, yalnızca tinsel varlık alanında ortaya çıkıyordu. Frankl, logoterapinin Scheler'in kavramlarının psikoterapiye uygulanması olduğunu belirterek, Scheler'in, logoterapi ve varoluşçu anlayış bakımından önemine vurgu yapar.

İnsanın dünyada farklı olan varlık yapılarına ve özelliklerine denk gelen görünümleri, onun ontolojik bütünlüğünde değişik çatışmalar yaşamasına neden olur. Canlılığı ile ilgili doğal gereksinimlerine bağlı olan dürtüleri, toplumsal yaşamda başkaları ile birlikte olmasından kaynaklı yüz yüze geldiği özgürlük ve sorumluluk ilişkisi, kişisel düzeyde akıl sahibi olmasının kaynaklık ettiği başarıları ile kendi tekliği ve biricikliğini gerçekleştirme olanağı ve tinsel anlamda türün bir üyesi olarak yarattığı değerler ve anlamlar dünyası, insanı çatışmalara açık hale getirir. İnsani varoluşun tüm bu farklı tabaklarda aynı anda varolması, çatışma ve çelişkilerinin kökenine dair ontolojik bir açıklama girişimidir.

Varoluşçu düşüncede belirgin temalardan biri olan insanın çelişkili, çatışmalı ve gerilimleri çözmeye çalışan yapısına ilişkin saptamalar, akıl-duygu çatışması kapsamında Pascal ve

[24] Frankl'in bu boyutu tinsel, ruhsal ya da spiritüel gibi kavramlarla adlandırmamasının nedeni söz konusu terimlerin dinsel içerikli göndergelerinin güçlü olmasıdır.

Kierkegaard'da ifade edilmişti. Ontolojik bir kavrayış olmaksızın bilgi ile ilişkisinde beliren bu bakış açısı, duyarlılık ve aklın varlıksal bağlantıların farkında daha açık kılınır. Frankl'e göre insan olmanın anlamı, "insani varlığın insaniliği" anlamına geldiğinden, gerilim insan için aslidir. Çünkü yaşamdaki anlamı gerçekleştirmenin bir koşulu olarak gerilim, insan varlığı için kaçınılmazdır ve bu nedenle sağlıklıdır (Frankl, 2018, s.64).

Mengüşoğlu'nun ontolojik temelli insan felsefesinde de insanın çift kutuplu disharmonik yapısı, çatışma ve gerilimlerin dayanağıdır. Onun antropolojisi ile Frankl'in insan anlayışı arasında izlenen bir diğer benzerlik, her ikisinin de insanı, insan kılan bir özellik olarak "insanın tavır takınabilme" fenomenini ya da kapasitesini önemsemeleridir. Bu kapasite, insanın olan biten içinde karşılaştığı çatışmalara dair nasıl eyleyeceği ve nasıl tepki vereceği konusunda, tavır takınabilme olanağına sahip olduğu anlamına gelir. Mengüşoğlu ile Frankl arasında kurulan bağlantılar, Frankl'in Mengüşoğlu'ndan etkilendiği iddiasını taşımamaktadır. Mengüşoğlu'nun ontolojik temelli insan görüşü ile Frankl'in insan anlayışının benzerliği, Frankl'in yaklaşımında görülen ontolojik ögeleri göstermek için dile getirilmiştir.

May, "ontolojik" bir tavırla insan varoluşunu, dünyanın üç kipi olarak belirttiği üç ayrı ve eşzamanlı varlık tabakalarında açıklar. İnsan varlığının, gereksinimlerinin ve yaşamının, dünyanın bu farklı kiplerindeki görünümleri sunmuş olduğu özellikleri bakımından ifade edilir. İnsan felsefesinde, ontolojik yaklaşımın izlediği ve yerleşik olan üçüncü tutum da bitki, hayvan ve insan karşılaştırmaları yaparak, insanın bu dünyadaki kendine özgü konumunu açığa çıkartmaktır. İnsanın diğer canlı varlıklarla karşılaştırıldığında ortaya çıkan en ayırıcı yanı, onun dünyasının genişliği ya da açıklığıdır. Scheler'de temellenen bu fikir, Mengüşoğlu'nun antropolojisinde de içerilir. İnsanın dünyaya açık bir varlık olması, onu, dünya ile birbirine bağlar, buna karşın hayvanın bir dünyası yoktur, o bir çevre içerisinde yaşar. Dünyaya açık olmak ve varlıksal olarak dünyada temel bulmak, anlamın yaratılmasının koşulunu sunar.

Varoluşçu psikolojide ele alınan dördüncü benzerlik de "kişi" kavramıdır. İnsanın hayvandan ayrı olarak kendisini dünyanın karşısına koymasıyla, kendi hakkında edindiği

farkındalık bilinci ortaya çıkar. Böylece insan Scheler'e göre, kendi kendisi ve evrendeki konumu üzerine düşünebilme yetisini kazanır ve kişi olur. Toplumunun, grubun ya da bir türün üyesi olan bireyden ayrılarak, kendi tekliğinde ve biricikliğinde insan, kişi olarak belirir. May de Scheler'e benzer biçimde, insanın kendine ilişkin bilincini, *insan hayvanının kişi olarak doğuşu* diye ifade eder. İnsanın kendini dışardan görebilme yetisi olarak *benlik bilinci,* insanı diğer canlılardan ayıran özelliktir. İnsanın kişi olarak sahip olduğu olanakları May, tarihselliği, simgeler kullanması ve empati kurabilme becerisi şeklinde sıralar (May, 2019, s.82-83). Kişinin kendi özerkliğinden vazgeçmesi de ona göre, birçok psikosomatik hastalığa ön ayak olur.

Varoluşçu psikoloji açısından, özellikle ontolojik temelli insan felsefesinde ele alınan, insanın varlık koşulları ve fenomenlerinden hareketle somut olarak incelenmesi gerekliliği, beşinci benzer tutumdur. Somutluktan anlaşılan, varoluşçu yönelimin bilinç, özne ve zihin-beden ikiliği ile ilgilenmesi değil, doğrudan kişinin yaşamına odaklanması anlamına gelir. Bu tutum, insanı bilme konusu yaparken parçalara ayırmadan ve onun insanlığını gözden kaçırmadan, bilim ve ontolojiyi bir araya getiren antropoloji ile sağlanabilir (May, 2018, s.110). Böylece May'e göre psikoterapi, insanı varlık olarak insan yapan şeyleri anlamak için ontolojik bir yaklaşım üzerine kurulmalıdır. "Dolayısıyla varoluşçu analizin en ayırıcı özelliği, onun *ontoloji* ile, varlık bilimi ile, *Dasein* ile, psikoterapistin karşısında oturan o varlığın varoluşuyla ilgileniyor olmasıdır" (May, 2018, s.117).

Varoluşçu psikolojide ele alınan bu görüşler için şu noktalar belirtilebilir: İnsanın dünyadaki anlam arayışının ne olduğu ve kaygının anlaşılmasında insana ilişkin felsefi bilginin gerekliliği, felsefeye gereksinim duyulduğunun bir göstergesidir. Ayrıca felsefi bir bakış olmadan psikoloji için de önemli olan kimi kavramların içeriklendirilmesi eksik kalacaktır. Dolayısıyla insanın bütünlüğü ve somutluğundan hareket etmesi gereken psikoloji yaklaşımlarının, insan söz konusu olduğunda birbirine zıt anlayışlara ulaşmaları da bu bakışa ihtiyaç duyulduğuna işaret eder. Bunun için de tek başına varoluşçuk yeterli olmayacaktır.

Varoluşçu yaklaşımda özgürlük kavramının felsefi bilgisi yoktur. May ve Yalom'a kıyasla Frankl'ın ontolojik ve antropolojik yaklaşıma daha yakın durduğu söylenebilir. Frankl'ın "Tinsel özgürlük" dediği özgürlük, ontolojik-antropolojik yaklaşımın sağladığı bir bilgidir. Ancak, Sartre'da ve Heidegger'de bunu göremiyoruz. Yine May'in varoluşçu anlayışının temelleri, Heidegger'in felsefesinden hareket ettiğinden Yalom'da, May'in anlayışından etkilenmiş olduğundan özgürlüğün felsefi bilgisinden yoksundurlar. Heidegger'in felsefesinde etiğe yer verilmemesi ve özgürlüğe felsefi temelden bakılamaması nedeniyle bir insan görüşü ortaya koyulamamıştır. Bu durum, psikoloji ve psikiyatrinin felsefi bakımdan yeterli desteği almasını güçleştirmiştir. Bu bakımdan varoluşçu psikolojinin, ontolojik ve antropolojik temelli bilgiyle güçlendirilmesi gerekir.

Kimi filozoflarca felsefede yapılan "insan" ve "kişi" ayrımı, insanı bilgi konusu yaparken önemlidir. Ancak, bir insan bilimi olmakla birlikte psikiyatri ve psikoloji bakımından da insan-kişi ayrımı göz önünde bulundurulmalıdır. Varoluşçu psikoloji özelikle "kişi" kavramını vurgulaması ile bir ölçüde ontolojik ve antropolojik yaklaşımlara yakınlaşmıştır. İnsan-kişi ayrımının gerektiğince yapılabilmesi, insanla ilgili bilgiyi veya insanı bilmek için insan felsefesi tarihindeki bilgileri de dikkate almayı ve bu bilgiden beslenmeyi gerektirir. Çünkü tek başına varoluşçuluktan beslenmekle felsefi olunamaz.

Binswanger, Boss, Frankl, May ve Van Deurzen'ın burada ele alınan insan anlayışları, psikoloji ve psikiyatri yöntemlerinde gördükleri eksikliklerle birlikte dile getirdikleri eleştirileri, onların nasıl giderilebileceğine ilişkin önerileri, sağaltım süreçlerinde terapinin şimdi ve burada olan insana odaklanması kavrayışları, hem Almanya'da gelişen felsefi görüşlerin ürünü hem de 20. yüzyıl açısından Husserl'in ve Heidegger'in düşüncelerinin bir sonucudur. Tüm bu belirlemelerden sonra varoluşçu psikolojinin felsefi köklerinde yalnızca "varoluşçu" olarak adlandırılan filozofları değil, Scheler, Hartmann, Dilthey ve onların da beslendikleri Kant, Schopenhauer ve Nietzsche'yi görmek mümkündür. Böyle bir bakış açısından hareketle varoluşçu psikoloji olarak yapılagelen nitelemenin, felsefe tarihinin çoğundan önemli etkiler taşımasından dolayı *felsefi psikoloji* olarak ifade edilmesi daha uygun olacaktır.

Varoluşçu psikolojide, felsefi temelli bir psikoloji yaklaşımını ifade etmesi açısından böyle adlandırma önerileri dile getirilmiştir. Anthony Sutich'in "varlık psikolojisi" ya da "ontopsikoloji", Jordan M. Scher'in "ontoanaliz", Binswanger'den ve Boos'tan hatırladığımız "Daseinanalitik" ve hatta Frankl'in "logoterapi" adlandırmaları, varoluşçu yönelimin felsefi köklere gitme çabalarını ifade eden önerilerdir. Van Deurzen'ın da varoluşçu terapilerin, yalnızca varoluşçu düşünce ile sınırlandırılamayacağı kanaatinde olması önemlidir. Benzer bir şekilde May de, insanın önündeki perdeyi açmanın tek yolunun felsefi savların çözümlenmesiyle mümkün olacağı ve bu anlayışın psikologlara ve psikiyatristlere çok faydası olacağını düşünmektedir (May, 2018, s.57-58).

BÖLÜM 5. İNSAN FELSEFESİ AÇISINDAN VAROLUŞÇU PSİKOLOJİ VE FELSEFİ DANIŞMANLIK

Psikanalitik, davranışçı ve biyolojik yaklaşımların yöntem sorunlarının yanında, insanı bütünselliğinde yer aldığı bağlantılardan soyutlayarak nesne etmesi sonucunda açığa çıkan insan anlayışının sınırlılığı, psikoloji kuramcılarını felsefeye yöneltmiştir. Felsefe tarihinde, bilimsel olana ve insan anlayışlarına ilişkin düşünce, kavram ve yöntemler, hem felsefede hem de insan ve toplum bilimlerinde dönüşümlere neden olmuştur. 20. yüzyılda ana problemlerden birinin insan ve ona ilişkin bilimsel çalışmaların yöntemine ilişkin tartışmalar olduğu görülmektedir. Yine bu yüzyılda doğan insan felsefesi ile varoluşçuluğun ve varoluşçu psikoloji anlayışlarının savlarının eş zamanlılığı ve hatta birbirini doğrudan etkilemesi bir rastlantı değildir.

20. yüzyıl psikolojisinde etkili olan felsefi eğilimleri varoluşçuluk, fenomenoloji, ontoloji ve insan felsefesi biçiminde sıralayabiliriz. Bu kaynakların her birinin, üçüncü bölümde dile getirildiği gibi felsefe tarihinin tüm dönemlerinde öncüleri vardır ve söz konusu düşünce, kavram ve problemler yalnızca 20. yüzyıl felsefe tarihinin bir ürünü değil, Thales'ten beri süregelen felsefe etkinliğinin toplamının sonucudur.

Psikoloji ve psikiyatri gibi bilimlerde özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra gerek kuramsal gerekse deneysel çalışmalara bağlı olarak artan bilgi düzeyi, yeni yöntem, teknik, ve terapi yaklaşımlarının gün yüzüne çıkmasını sağladı. Söz konusu yöntemlerden bazıları açıkça felsefi bilgide köklenen yaklaşımlar olup, bunlar dördüncü bölümde ayrıntılı biçimde açıklanmıştı. Günümüzde de psikologların ve psikiyatristlerin mevcut "sağaltım" yöntemlerine felsefi bir bakışla eleştiriler yönelterek ve yine felsefi köklerden hareketle sağlık, hastalık ve insan gibi kavramları felsefi bir bakışla ele almaya çalıştıklarına tanık olmaktayız. İlk bakışta ülkemizden çağdaşlarımız da olan Engin Geçtan, Erol Göka, Hayrettin Kara ve Saffet Murat Tura gibi ruh sağlığı ve hastalıkları uzmanları söz konusu yaklaşıma örnek olarak verilebilecek kişilerdir.

Ruh sağlığına ve hastalıklarına ilişkin felsefi bilginin ışığında yeniden bir değerlendirme yapılmasını dile getiren bu çalışmalar, *varoluşçu terapi*, *varoluşçu psikoterapi*, *fenomenolojik terapi*, *insancıl terapi*, *logoterapi*, *ontoanaliz*, *daseinanaliz*, *felsefi terapi*, *felsefi psikoterapi*, *klinik felsefe*, *felsefi sağaltım*, *felsefi pratik* ve *felsefi danışmanlık* gibi farklı adlandırmalarla ifade edilmektedir. Tüm bu farklı adlandırmalara karşı söz konusu alanlardaki benzer noktalar, ruh sağlığı alanında felsefi temelli bir insan anlayışı ve sağaltım çalışmalarında felsefi kavram ve yöntemlerin dikkate alınmasına yönelik saptamalarıdır. Bunlar arasından "felsefi danışmanlığı" ayrı şekilde ele almanın nedeni, felsefenin hemen hemen başlangıcından bu yana insanı ve yaşama dünyasını temel uğraş edindiğini açıkça göstermesinden ileri gelir.

1980'li yıllardan itibaren özellikle *felsefi danışmanlık* nitelemesi öne çıkmaktadır. Bu bağlamda felsefi danışmanlık felsefi bilginin, kavramların, yaklaşımların psikolojiye ve psikiyatriye uygulanması değil de doğrudan felsefi bilginin felsefece anlamından yola çıkarak, danışanların yaşama dünyalarına olan etkisini incelemekte ve patolojik bir yapıda olmayan uyum sorunlarına çözüm olma iddiasındadır. Bu nedenle de son bölümde, ilkin felsefi danışmanlığın amacı, kapsamı, kimlerle ilgili olduğu ve sınırları açıklanacak, sonra da doğrudan varoluşçu psikoloji ve varoluşçu terapinin felsefi danışmanlıkla olan ilişkisi, benzerlikleri ve ayrımları ele alınacaktır.

Psikoloji ve psikiyatride bir yönelim biçimi olarak ele alınan felsefe ve felsefi yaklaşımların yanında, bu bölümde felsefi bilginin bir danışmanlık uygulamasında insanın yaşama dünyasına nasıl olanaklar sunduğu üzerinde durulacaktır. Felsefi bilgiyi temel alan bu uygulamanın, hangi temellerden hareketle yaşam sorunlarına nasıl eğildiği ve çözüm sunabildiği açıklanmaya çalışılacaktır.

5.1. Felsefi Danışmanlık Yaklaşımı

Felsefe etkinliğinin ve felsefi bilgi ortaya koymanın gerektirdiği bakış, düşünme biçimi ve konusuna yönelimi bu bilginin üretilmesinde genellikle farklı yüzyılları bir araya getirir. İnsana, doğaya, bilgiye, varlığa, bilime yönelme ilgisinde felsefe, çağlar aşırı bilgiler ortaya koyar. Felsefenin tarihinde açığa çıkmış bilgiler, hem çağında içinde yer aldığı toplum için

öncü olur, hem de çağlar arasında söz konusu bilginin, bakış açısının, yaşam görüşünün farklı farklı filozof ve düşünürler üzerine etki ederek, biriken felsefi bilginin gelişmesine tanıklık edilir.

Bu çalışmada insan, temel soru olarak ele alınmaktadır ve yine çalışma kapsamında 20. yüzyılda karşılaştığımız felsefi disiplinler ve yaklaşımlar merkeze insanı almışlardır. İnsana dair bilgi edinme sürecinde sık sık felsefenin farklı dönemlerinde, filozoflarca dile getirilen düşüncelere geri dönülür ya da atıfta bulunulur. İşte söz konusu bu durum, aynı zamanda felsefi bilginin ilkselliğinden ileri gelmektedir. Gözlem, sezgi, temel mantık kuralları, sınır koyma, ayırt etme ve özenli bir dille açıklama yapma türünden ögeler, felsefi bilginin temel belirlenimleridir.

İnsana ve onun yaşama dünyasına, bedensel yapısına, bilişsel süreçlerinin işleyişine, eylemlerine, seçimlerine, belirlenmişliğine ya da karşıt olacak biçimde özgür oluşuna ilişkin felsefe tarihinde farklı düşünceler dile getirilmiştir. Söz konusu metinler günümüzden yaklaşık 2500 yıl öncesinde başlamış olmakla birlikte, onlara her göz attığımızda aslında bugünün insanına ve yaşama dünyasına ilişkin sorun ve konulara ilişkin yanıtlar ya da denemeleri ile karşılaşmaktayız. Dolayısıyla içinde yer aldığımız evrende bir varlık olarak insanın -günümüzdeki biyolojik ve antropolojik sınırları içerisinde tanımlanan insanın- çevresel koşullarında var olan değişiklikler dışında, varlıksal veya yapısal özelliklerinde o günkü insanla bugünkü insan açısından bir farklılıktan söz edemeyiz. Çağın, ilişkilerin, yaşam koşullarının, toplumsal, tarihsel, kültürel ve bilimsel bir dizi büyük dönüşümlerin ortaya çıkmasına karşın, insansal olan temel ögelerdeki ortaklıklar açısından varlıksal ve yapısal bütünlüğü görmekteyiz.

Böylece, felsefi bilgi kaynaklı varsayım ve savlarla insana ilişkin yapılan saptamalar, 19. yüzyıldan itibaren uzmanlaşmaya bağlı olarak modern bilimler içerisindeki yerini almış ve söz konusu bilimlerin ya da bilgisel etkinliklerin kendilerine has araştırma yöntem ve tekniklerine bağlı olarak bilgi konusu edilmiştir. Ancak böylesine araştırma konusu edinilen alanlara ilişkin hiç sonlanmayan yöntemsel ve bilgikuramsal problemler, eleştiriler ve arayışlar günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

Özellikle felsefe ve insan bilimleri gibi alanlarda ortaya koyulan bir yaklaşımın veya düşüncenin, tarihine ilişkin kökleri bulma, onu bir dönem ve filozofla başlatma eğilimi yaygın bir tutumdur. Hemen hemen her bilgisel alanda, ortaya koyulan bilginin veya disiplinin ortaya çıkışında, onun için belirlenmiş bir tarih ya da kişi söz konusudur. Söz gelimi varoluşçuluk için Kierkegaard böylesine bir simge filozoftur, ancak Sokrates ve Pascal'ın güçlü etkileri dikkate alınmadan bu saptamayı tek başına yapabilmek olanaklı mıdır? Ya da Descartes ile Husserl arasındaki benzer ilişkiyi veya Herakleitos ve Heidegger arasında yer alan bağı da bu duruma örnek verebiliriz.

Tüm bu değerlendirmeler ışığında felsefi danışmanlık yaklaşımını ele alacak olursak, alanyazında sıklıkla karşılaştığımız belirleme, bir başlangıç olarak 1980'li yılları ve kişi olarak da Alman felsefeci Gerd B. Achenbach'ı gösterir. Peki Achenbach'ın bu anlamıyla önemi nedir? İlkin onun ortaya koyduğu *felsefi pratik* -Philosophische Praxis- kavramından yola çıkmak gerekir. Çünkü ona göre insanlar, günlük yaşamlarının tekdüzeliği içerisinde yüz yüze geldikleri birçok can sıkıcı, acı verici, bunaltıcı durumların üstesinden gelmek için çabalamakta ve olan biteni anlama isteği ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu sorgulama, kişilerin kendi yaşamlarına ilişkin bir soruşturma yapma isteğinin ürünüdür. Bu güdü, insanları *nasıl yaşamaları gerektiği* konusuna değil *ne yaptığı*'na yöneltir. Achenbach, bu noktada felsefe tarihinde Sokrates tarafından yapılan, ancak sorgulanmış bir yaşamın yaşanmaya değer olacağı vurgusunun ve bu felsefi kavrayışın, pratik olduğunu dile getirir (Achenbach, 2021).

Achenbach'a göre insanlar, yaşamda ardında kalanlara baktıklarında, farkında olmadan ellerinden kayıp gidenin aslında kendi yaşamları olduğunun ayırdına varırlar. Bu yaşama akışı içerisinde insanların sürekli kendilerini bir oraya bir buraya sürükleyen durumlar ve olaylar içinde bulmaları, aslında onların peşinde olduklarının kendi yaşamları olduğunu farketmeleriyle şaşkınlığına kapılmalarına neden olur. Achenbach, ifade edilen bu düşüncelerini, Schopenhauer'dan yaptığı alıntı ile şöyle dile getirir: "Ve böylece, insan yaşamının olağan seyri, umuda aldanarak kendisini ölümün kollarına atmasıdır." Söz konusu dehşet verici olasılıkla yüzleşen kişi, ona göre felsefi düşünce ve felsefi tutumun

çağrısına kulak verir. Çünkü o, yaşama ve insanın varlığına önem ve anlam verir (Achenbach, 2021).

Yaşamda yüz yüze geldiğimiz Jasperci anlamda *sınır durumlar*, çözümsüz hastalıklar, büyük örseleyici yaşam deneyimleri, hayal kırıklıkları, insanlarla ilişkilerde gelişen çatışmalı durumlar, ölümle yüzleşme ve başarısızlıklar gibi insansal durumlar Achenbach'a göre, felsefi danışmanlığa gereksinim duyulmasına neden olur. Tüm bu yaşantı örnekleri felsefi pratiğin konusudur. Felsefi pratikten danışanların beklentisi de yaşamlarında karşılaştıkları farklı farklı durumlarla hesaplaşma ve onları anlamlandırma beklentisidir. İnsanların günlük yaşam akışı ve meşguliyetleri içerisinde kendileri, yaşamları, eylemleri ve kararları ile ilgilenememeleri, onları bu arayışın içine iter (Achenbach, 2010). Achenbach, Almanya'da felsefi pratiğin kurulduğu kurumda, cuma akşamları gerçekleştirilen felsefe söyleşilerine katılan kişilerin amaçlarının da, aslında yaşamlarının farkına varmaları sonucunda gelişen hesaplaşmalarına bağlı olduğunu düşünür.

Achenbach'ın düşünceleri ile ilişkili olduğunu düşündüğüm benzer bir durum, akademik ve sivil kuruluşlarca düzenlenen felsefe söyleşileri ve seminerleri gibi yürütülen programları takip eden katılımcıların, kendi yaşamlarında yanıtlayamadıkları soruları, yine yaşamlarının olanca yoğunluğu içinde ıskaladıklarının farkına vardıklarında, bu tür ilgilerinin oluşup oluşmadığı sorusudur. Bir diğeri ise, yükseköğretimde felsefe, psikoloji ve psikolojik danışmanlık mezunu olanlardan sıklıkla duyulan, hatta kendimin de tanık olduğu, söz konusu bölümleri seçerek gelen öğrencilere, alan öğretim üyelerinin bu bölümü seçmekle aslında onların kendilerini sorgu konusu etmiş, olup olmadığını soruşturmasıdır. Ya da mezuniyet sonrası bir psikolog veya ruh sağlığı ve hastalıkları uzmanına gittiğinde, kendilerinin felsefe mezunu olduğunu duyan uzmanın sıklıkla yaptığı değerlendirmeler; "Bu bölümü seçmiş olman bile yaşamı ve kişileri sorgulamanla ilişkili olmalı", "Bu bir rastlantı değil, siz bilincinde olsanız da olmasanız da o dönem kendiliğinize ve yaşamınıza ilişkin bir farkındalık zaten taşıyormuşsunuz" olduğu yönündedir. Yine benzer biçimde daha önce alıntıladığımız Kierkegaard'un felsefi açıklamaların ve sorgulamaların, yaşamla ilintisi olmadığında ne işe yarayacağı sorusu da, Achenbach'ın felsefi pratiği ile bağlantılıdır.

Achenbach felsefi danışmanlığı şöyle tanımlar: "Felsefi danışmanlık, pratik bilgelik için çabadır. Bu bilgiler, danışmanlığı felsefi olarak niteler, yönelimlerini belirler, anlaşılır kılar. Kısacası: Bilgelik, felsefi danışmanlığın anahtar kavramı olarak tanıtılmalıdır" (Achenbach, 1997, s.2). Felsefi danışmanlıkla Achenbach, felsefenin tekrar pratik bilgelik formuna dönerek, aslında kendine geri dönmüş olduğunu belirtir. Bir anlamda Eskiçağ felsefesinde açığa çıkan, yaşama ilişkin pratik konulara dair yapılagelen felsefe kavrayışı, Achenbach'a göre felsefenin kendisidir.

Felsefi danışman, danışanın yaşam bunalımına ya da anlam bunalımına yönelik takındığı tutumlar üzerinde görüşmeler gerçekleştirerek, danışanın yeni bir dünya görüşü veya bakış açısı kazanmasına odaklanır. Achenbach'a göre, felsefi danışmanlık, yöntemler ve teknikler üzerinden sıkı sıkı belirlenmiş bir sağlatım görüşmesi değildir. Bu anlamıyla danışmanlık psikoterapiden farklılaşır. Achenbach, 2004 yılında Spiegel'e verdiği söyleşide kendisine yöneltilen soruya farkı belirtmek için şöyle yanıt verir. "*İnsanların kendileriyle ya da başkalarıyla yaşadıkları sorunların çoğu yaşam tarzı sorunlarıyla ilgilidir. Ve bundan felsefe sorumludur*."

Benzer tutum varoluşçu terapilerde de izlenir. Gerek May gerekse Frankl ve Yalom tekniklere ve terapi yöntemlerine sıkı sıkı bağlı kalmanın, sağaltım sürecinin dinamiğini olumsuz etkileyeceğini düşündükleri ve insan varoluşuna ilişkin bazı ögelerin atlanabileceği gerekçesiyle eleştirel bir tavır takınmışlardır. Yine varoluşçu terapi anlayışında kullanılan "*Sokratik Yöntem"*, diyaloğun danışman-danışan arasındaki ilişkinin temeli olmasından ötürü esas ögedir. Felsefi danışmanlıkta da "*Sokratik Diyalog*" grupla ya da bireysel danışma süreçlerinde, tıpkı Sokrates'in bir şeyin ne olduğunu açığa çıkaran felsefi temelli bir bilgiye vararak açık kılınmış tanımına ulaşmasında olduğu gibi, uygulanılır. Sokratik Diyaloğun hem felsefi danışmanlıkta hem de varoluşçu terapide kullanılması, her iki yaklaşımında felsefi bir uygulama olduğunun göstergesidir.

Achenbach, felsefi pratiğe gereksinim duyulmasının nedenini, danışanların yaşama dünyalarına kaynaklık eden dünya görüşlerinin ve yaşam tarzlarının kendilerince sorgulanmaya başlamasıyla birlikte değişmeye başlaması olarak açıklar. Tek tek insanların

iş, okul, çift, aile ilişkileri ve katıldıkları etkinliklerde deneyimledikleri birçok durum, aslında Sokrates'in diyaloglarında işlediği erdem, dostluk, cesaret, bilgelik, ödev gibi ahlaki değerler ve dolayısıyla insan yaşamının odağında olan yaşantı ve kavramların açığa çıkarılması üzerinedir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde Sokratik Diyalog yöntemi, yaşama ve ilişkili olduğu birçok etmene dair felsefi danışmanlık süreçlerinde, felsefi bilginin ortaya koyulmasını sağlayacaktır. Felsefeci ve felsefi danışman Lou Marinoff, Sokratik diyaloğun danışmanlık için önemini şöyle vurgular.

> Ele alınan şeyin hem açık hem de tam bir evrensel tanımını bulmak amacıyla kişisel deneyimi temele alır. "Özgürlük nedir?" ya da "Dürüstlük nedir?" gibi sorulara cevap verebilmeniz için bireysel şüphe ve zor erişilen oybirliğini kullanır. Bunu kahve molanızda yapmanız mümkün değildir. Sokratesçi Diyalogların büyük kısmı tüm hafta sonunuzu alır. Eğitimli biri tarafından yönlendirilen küçük bir grubun sonuca varması aşağı yukarı iki gün sürer. … Yani adalet, özgürlük veya dürüstlük sizin için çok önemli olabilir ve yine de ömrünüzün tamamı bunların tam olarak ne anlama geldiğini hiç bilmeden kolayca geçirebilirsiniz. Bulunması zor, ama ölümsüz olan bu fikirlerden birine yakından göz atmak için harcanan hafta sonu, bence iyi geçirilmiş bir zamandır (Marinoff, 2015, s.329-330).

Felsefi danışmanlıkta, Sokratik Diyalog yönteminin nasıl kullanılacağı can alıcı bir noktadır. Uygulamada, danışmanın onu asıl kökünden yalıtlayarak ve içerdiği derinliğin gerektirdiği bilgi ve becerilere sahip olmaksızın, yalnızca teknik bir yöntem gibi değerlendirerek uygulamasının, danışanlar üzerinde beklenen etkiyi yaratmayacağı açıktır. Bu nedenle Sokratik Diyalog Yöntemine ilişkin yetkinlik kazanmak, ilkin Platon tarafından kaleme alınmış tüm Diyaloglar'ın tekrar tekrar bir uzmanın öncülüğünde gözden geçirilerek kavranmasını gerektirir. Kuşkusuz bu kavramaya ek olarak, yöntemi uygulayacak aşamaya gelmeden önce çokça pratik edilmesi de ikinci bir gereklilik olacaktır. Bu anlamda bir önceki bölümde dile getirilen Van Deurzen'in varoluşçu terapi ile ilişkisinde Sokratik Yöntemin uygulanmasına dönük belirttiği uyarı, felsefi danışmanlık için de geçerli olacaktır. Van Deurzen'a göre, varoluşçu terapi açısından Sokratik Diyalog Yöntemi

yalnızca bir teknik olarak öğrenilip uygulanmaz. Yöntemin, her terapist tarafından ciddi bir şekilde incelenip kavranması gerekir (Moja-Strasser, 2017, s. 161).

Bir felsefi uygulama olan felsefi danışmanlık için ikinci olarak ele alacağımız felsefeci ise Marinoff olacaktır. Marinoff da Achenbach'la uyumlu olacak biçimde, insanların felsefi kavrayışlarında egemen olan yargının aksine felsefenin, felsefi danışmanlık aracılığı ile pratik kılınabileceğini düşünür. Aslında zaten felsefe ona göre, hakkındaki yaygın kanıdan farklı olarak, özünde hepimizin sorduğu; İyi bir yaşam nedir? Yaşamın anlamı nedir? Neden doğru olanı yapmalıyım? Doğru olan nedir? gibi soruları araştırır (Marinoff, 2015, s. 18). Bilindiği üzere felsefeye ilişkin beslenen kanılar, temelini felsefe etkinliğinin çoğunlukla soyut ve kurgusal olan, insan yaşamının pratik ve eylemsel alanına ilişkin sözü olmayan bir bilgi alanı olarak görülmesinde bulur. Ancak felsefe, insana yönelik sorun alanlarından hareketle, onun yaşamında başat olan özgürlük, sorumluluk, adalet, mutlu bir yaşam, akıl, inanç, ideal olarak örgütlenmiş bir devlet gibi somut olan sorgulamalara yönelir. Felsefe tarihinde kuşkusuz bu konular ele alınırken metafiziksel ve spekülatif yaklaşımlarla söz konusu sorunlara eğilme, felsefenin insan dünyası ile bağlantısını görmede güçlükler ortaya çıkartmıştır.

Marinoff'a göre insanlar, iş yaşamı, aile-çift ilişkileri, özgürlük, sorumluluk, adil olma, erdemlilik türünden eylemlerine dair değer problemleri, örseleyici yaşantılar, yakınlarını kaybetmenin sonucu olan ölüm hakikati ile yüzleşme ve kaygı durumları gibi çatışmalarına çözüm arama uğraşında, psikolojik terapiler ve biyolojik yaklaşıma dayalı olan patolojik kökenli ve ilaçlı tedavilerden hoşnut olmamaları sonucunda, felsefi danışmanlık yeni bir olanak olarak ortaya çıktı. Bu yönüyle Marinoff da tıpkı Frankl ve May gibi düşünür. 20. yüzyılda inancın önemini yitirip, bilimin belirgin olan etkinliği sonucu duyulan anlamsızlık hissi, varoluşsal boşluğun kapısını araladı. Ona göre varoluşçu filozoflar, söz konusu sorunun üstesinden gelmek için çaba sergilediler ama yeterli olmadı. Bu noktada Marinoff önerisi ise, yolumuzu çizmek için tüm felsefe okullarının pratik uygulamalarının bir araya getirilmesiyle biçimlenen yeni bir öğretidir (Marinoff, 2015, s. 20).

Felsefi danışmanlıkla amaçlanan, felsefe tarihinde filozoflarca dile getirilen yaşam bilgeliğine dayalı olan yaşam biçiminden yola çıkarak, felsefenin yalnızca araştırılacak bir uğraş değil, aynı zamanda uygulanacak bir konu olduğunu hatırlatmaktır (Marinoff, 2015, s. 21-22). Marinoff, felsefi danışmanlığın, danışanların nasıl bir sorunla karşı karşıya kaldıklarını anlamalarını sağlamak, iletişim aracılığıyla söz konusu sorunu çözümleyerek çözüm önerileri sunmak, erdemli ve etkin yaşam sürecine dair yardım etmek, değer, anlam ve ahlak gibi soruları aydınlatmalarında onlara rehber olacağını dile getirir. Diğer taraftan felsefi danışmanlık, psikoterapilerde olduğu gibi kişinin geçmişinde ortaya çıkan yaşantı ve deneyimler yerine bugüne odaklanır. Ayrıca uzun süreli psikoterapi görüşmeleri şeklinde değil, kısa süreli oturumlara göre tasarlanması yönünden de psikoterapilerden ayrılır (Marinoff, 2015, s. 23).

Felsefi danışmanlıkta, psikoloji ve psikiyatriye karşı bir insan anlayışı eleştirisi vardır. Bu eleştiri, varoluşçu yaklaşımın psikolojiye yönelttiği indirgemecilik eleştirisi ile uyumludur. İlkin Marinoff'a göre, psikoloji yaklaşımlarında insanın kavramsallaştırılması ya uyaran-tepki zincirinden yola çıkan neden-sonuç ilişkilerine, ya dürtü ve güdüler odağında ya da patoloji ve hastalık kapsamında beynin parça-işlev boyutlarında anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu nedenlerden dolayı ona göre psikoloji, insan doğasının karmaşık dokumasını asla çözemeyecektir (Marinoff, 2015, s. 38-39). Marinoff'un tutumunun psikoloji ve psikiyatriye karşı bir yadsıma olmadığını belirtmek önemlidir. Psikoterapinin ve biyolojik yaklaşıma dayalı ilaçla sağaltım uygulayan psikiyatri yöntemlerinin, her durumda ve her zaman kullanılması ve bazen danışanın yaşam biçimi kavrayışı gibi apaçık nedenlere bağlı olan pratik sorunlarından ötürü, ilaca veya işlevsiz olacak psikoterapi yöntemlerine yönlendirilmesi, söz konusu çarpık insan anlayışının sonucunda gün yüzüne çıkar.

Ruh sağlığı alanlarında insana yönelik böylesine belirlemeci ve indirgemeci yaklaşımlarla, gereksinim olup olmadığı iyice çözümlenmeden uygulanan psikoterapi yöntemleri ve ilaçlar, danışanlar üzerinde kolaycılığa ve sorumluluktan kaçmaya neden olur. Onu, sorununun nedenine ilişkin doğru çözümler bulma olanağından uzaklaştırarak yanılsamanın içine iter. Bu yönüyle indirgemeci bakış, yalnızca yanlış tanı ve sağaltım uygulamakla kalmaz, aynı zamanda danışanı geleceğine dair kendi yaşamının sorumluluğunu almaktan

kaçınan edilgen bir tavra yöneltir. Marinoff, kolay yanıtlar veya çözümler bulmanın mümkün olmadığını düşünür. Çözüm bulmak, sorun üzerinde çaba harcamak, ders çıkarmak, sorunu çözmek ve gelecekte benzer durumlarda tekrar bunları uygulamaktır. Ona göre felsefi danışmanlığı değişik terapi yaklaşımlarından ayıran yanı da budur (Marinoff, 2015, s. 51). Marinoff söz konusu durumu şöyle özetler:

> Sorununuzun kökeni felsefe ile ilgili ise, sizi ebedi rahatlığa ulaştıracak şeyi eczane raflarında bulamazsınız. Amerikalıların hızlı çözüme karşı bir zaafı vardır. Yaşamımızı geliştirmek ve her şeye kolay yanıt bulmak için teknolojiye güveniriz. Toplumumuz ayrıca istenmeyen her türlü şey için kişisel sorumluluğu azaltacak bahaneleri seve seve kabullenir…. Herhangi bir mutsuzluğun ya da hastalığın kaynağı olarak kontrolümüz dışında kalan genetik, biyolojik ya da çevresel bir etkene yüklenmek, bu ağır yükü sırtımızdan atmanın en iyi yolu değil mi? En önemlisi, ilaçlar Amerika'da dünyanın herhangi bir yerinden daha ucuza ve daha bolca satılıyor (Marinoff, 2015, s. 50).

Kişilerin dünya görüşlerine ve yaşam tarzlarına bağlı olarak yüz yüze geldikleri sorun durumları açıklığa kavuşturmak için Marinoff'un önermiş olduğu, *sorunlarla felsefi olarak başa çıkmanın beş adımı* biçiminde açıklanabilecek yöntem, PEACE olarak adlandırılır. Yöntemin adlandırılması olan PEACE, söz konusu beş adımın İngilizce baş harflerinin bir araya gelmesiyle -Problem, Emotions, Analysis, Contemplation, Equilibrium- oluşmuştur. Yöntem sırasıyla dile getirildiğinde Sorun, Duygular, Çözümleme, Düşünüp Taşınma, Denge (SDÇDD) şeklinde ilerler.

Burada amaç, yaşanılan sorun durumu ve yaşamımızda karşılaştığımız pratik problemlerin yansımalarını, yöntemin basamakları üzerinden değerlendirme ve çözümlemedir. Marinoff'a göre, *sorun* ve *duygular* basamağında söz konusu problem için sınırlar belirlenir. İnsanlar genellikle bu basamakları kendi başlarına gerçekleştirir. Çünkü yaşam akışımızda düzenliliği bozan sapmalar olarak karşılaştığımız sorunların, patolojik yapıda bir durum söz konusu değilse çoğunlukla farkındayızdır. Öte yandan sorunun ne olduğunu

bildiğimiz gibi bu sorun karşısındaki hislerimiz ve duygularımızın da ayırdına varırız. Dolayısıyla kişiler, bu ilk iki aşamayı doğal olarak geçmektedirler (Marinoff, 2015, s. 57).

Aşamalardan ilki olan sorunun kavranması ve açıklanması basamağı, psikolojik değerlendirmeler bağlamında da karşımıza çıkar. Problem çözme, karar alma ya da çözümleme yapma gibi psikolojik danışmanlık süreçlerinde de ele alınan, *sorunu belirleme, betimleme, açıklama* biçiminde dile getirilen aşamadır. Marinoff'a göre bazı durumlarda sorunu tanımlamak güçleşebilir. Çünkü farkında olduğumuz sorunun üstesinden gelmek için yardıma veya desteğe gereksinimimiz olduğunda, sorunun varlığı bizim için daha bulanık bir hal alır (Marinoff, 2015, s. 58). Yöntem, Marinoff'a göre sorun yalın olarak ortada olduğunda ve karmaşık bir durum olmadığında, kişilerce kendi başlarına da uygulanabilinir. Böyle bir durumda sorunu tanımlama aşamasında, o şu önerileri dile getirir: "*Karşılaştığınız sorunu tanımlama amacıyla, olan bitene yargılama yapmadan bakmayı deneyin. Filozofların "fenomen" olarak adlandırdığı olguyu görüyorsunuz; yani sizin dışınızda gerçekleşen olaylar, inançlarınızdan, hislerinizden ve arzularınızdan bağımsız olarak var olan gerçekler*" (Marinoff, 2015, s. 60).

Sorunu tanımlama aşamasını, Marinhoff'un önerilerini izleyerek bir örnekle ele alalım. İçinde yaşadığı toplumda, öğrenim gördüğü kurumlarda, iş yaşamında işleyiş ve kurallara uyum göstermeme davranışından kaynaklı olarak başkalarının alanını ihlal eden ve onların ek sorumluluklar almasına neden olan ilişkilerinde çatışmacı bir kişiyi düşünelim. Bu aşamada kişi, bazı kurallara uymadığı için insanlarla çatışma yaşadığının farkındadır. Ancak kişi, ortak yaşam alanlarında gerekli olan kurallara uymanın, kendisini sınırlandırdığı ve rahatsız ettiğini, bu durumun onun özgürlüğünü kısıtladığı gerekçesi ile kendisini mutsuz hissetmesine neden olduğunu düşünmektedir. Böyle bir durumda Marinoffcu tarzda sorunu tanımlama, toplumsal yaşamın ne anlama geldiği, düzen ve kargaşa gibi durumların hangi nedenlerle gerçekleştiği ve olası kargaşa durumlarını çözmek için nasıl eylemler sergilenebileceği gibi genel kavramsal tartışmalar üzerinden böylesine bir serbestlik kavrayışının, özgürlük demek olmadığı çözümlemesi yapılarak, sorun ortaya konulabilir.

İkinci aşamada ise, karşılaştığımız durumların neden olduğu duygular üzerine odaklanılması söz konusudur. Kendi kişisel özelliklerimizle birlikte beynin ve hormonların, yaşadığımız bazı duyguların oluşmasında etkili olduğunu belirten Marinoff, duyguların oluşmasında ve denetim altına alınmasında, duygunun tek başına tanımlanmasının ve betimlenmesinin bir işlevi olmadığını düşünerek, psikologların ve psikiyatristlerin bu konuyu göz ardı ettiğini belirtir. Duyguyu tanımlamak gibi, ona göre duyguyu ifade etmek de yaşanılan hisse etki etmez (Marinoff, 2015, s. 61). Buna karşın özellikle örseleyici yaşantıların sonucu olarak gelişen psikopatolojilerde, deneyimlenen duygunun betimlenmesi ve ifade edilmesinin olumlu etkileri bilinmektedir.

Marinoff'un PEACE yöntemi aşamalarının uygulanmasına dayalı, olgu örnekleri üzerinden açıkladığı duygu basamağına yönelik saptamaları şöyledir. Danışanlar yaşamış oldukları sorunlar karşısında ortaya çıkan duygularını yapıcı olarak ifade edememektedirler. İstenmeyen yaşantılar sonucunda gelişen duygularını, onlara deneyimlettiği olumsuz etkilerinden dolayı hissetmek istemezler (Marinoff, 2015, s. 68). Bu etki de dolaylı olarak kişilerin duygularını ifade etmelerinde ketleyici rol oynar.

Üçüncü aşama olan çözümleme basamağında, sorunun gelişmesinde etkili olan ögelerin neler olduğu ve sorunu çözmeye ilişkin seçeneklerin belirlenmesi gerçekleştirilir. Ortaya çıkan sorunla bağlantılı etmenler dış etkenler, sorunla ilişkili olarak yaşanan duygular ise iç etkenler olarak değerlendirilir. Marinoff'a göre yapılan bu çözümlemede, sorundan kaynaklanan duyguların yatışması beklenir. Bu aşamada çözümün oluşturulması sürecinde, akıl belirgin bir yeti olarak iş görür (Marinoff, 2015, s. 58).

Çözümlemede seçenekler oluşturulurken, ona göre daha önce çözdüğümüz ya da deneyimlediğimiz yaşantılarla nasıl başa çıktığımızdan yola çıkıp, benzeşim kurarak eylemimizin yönüne ilişkin karar verebiliriz. Bu aşamada benzeşim kurmak için yakınlarımızın başından geçenleri, sinema filmlerini ve okunan kitapları dikkate almayı, Marinoff güçlü bir yol olarak görür (Marinoff, 2015, s. 61-62). Bilindiği gibi edebiyat eserlerinde, yaşamlarımızda deneyimlemediğimiz ya da yüz yüze gelmediğimiz değer sorunlarını ele alan konular işlenmektedir. Özellikle varoluşçu filozoflar tarafından kaleme

alınan oyun, hikaye, roman ve Platon'un diyalogları bu türden sorunları görebilmek açısından özgün yapıtlardır.

PEACE yönteminin sorunu tanımlama, duygulara odaklanma, betimleme, ifade etme ve sorunu çözümleme basamaklarıyla belirtilen ilk üç aşaması, Marinoff'a göre psikolojik terapilerle de ortaktır. Ancak yine de psikolojik yapıdaki terapilerin birçoğunun bunu da başaramayacağını ileri sürer. Sorunu iyi saptayıp çözümleyemeyen bu türden terapilerin çalışmaları bazen yıllarca sürebilir (Marinoff, 2015, s. 62). Bu yönüyle özellikle psikanalitik terapilerin dört ile beş yıl gibi sürece yayıldığı bilinmektedir. Psikoterapide görece kısa süreli terapiler üzerine yapılan kuramsal ve uygulamalı çalışmalar özellikle bu sorundan kaynaklıdır. Kısa sürede danışanın veya hastanın problemini çözmek amacıyla son yıllarda "çözüm odaklı terapiler" ve EMDR terapisi gibi farklı terapi yöntemleri geliştirilmiştir.

Daha önce parçalara ayrılarak çözümlenen sorun, dördüncü aşamada artık parçalar bir araya getirilerek, daha bütün ve kapsamlı olarak ele alınır. Marinoff'a göre bu basamakta, içinde bulunulan durumun tüm boyutları ve bağlantıları üzerine düşünülüp taşınılır. "Bu noktada, durumunuzu tam anlamıyla ele almaya yönelik felsefi kavrayışları, sistemleri ve yöntemleri düşünmeye hazır olursunuz." Böylece bu aşama, danışanın tutarlı bir felsefi sav oluşturması ile sonuçlanır (Marinoff, 2015, s. 58-59). Örneğin bir kişi yaşamda karşılaştığı eleştirel tutumlar, onaylanmayan davranış ve yargıları nedeniyle kişisel ilişkilerinde sorunlar yaşayıp, insanların kendisine karşı adaletsizce yaklaştığını savunabilir. Bununla birlikte söz konusu tek tek olaylarda adaletsizlik gördüğünü dile getiren danışanın, adil olmanın ya da adaletin ne olduğunu tartışması ve kavram olarak adalet etrafında dönen düşünceler aracılığı ile adalete bakması, kendi yaşamında adaletsizlik olarak kabul etmesine neden olan durumlar karşısında yeni bir bakış açısı kazanmasına neden olur. Edindiği bu yeni bakışla beraber, davranışları ve yargılarının onaylanmayıp eleştirilmesinin bir adalet konusu olmadığını kavrayarak, kişisel çatışmalardan arınmasının yolu açılır.

Yeni oluşturulan bakış açısı ve felsefi savla birlikte düşünüp taşınma aşaması amacına ulaşır ve danışan son basamağa, yani *denge*ye erişir. Dengeyi en esaslı aşama olarak gören

Marinoff'a göre, danışan artık başlangıçta bulunduğu konuma dönmez. Dengeye ulaşmayla beraber kişi, kendini tanır ve en derin trajediden sonra bile yaşamını zenginleştirerek ayrılır (Marinoff, 2015, s. 64). Denge aşamasına ulaşmakla danışanların edindikleri deneyimi Marinoff şöyle açıklar: "*Sorununuz sorun olmaktan çıkar ve artık gelişmiş olan sorunsuz ve olağan halinize geri dönersiniz, ta ki koşullar size yeniden tuzak kurarak dengenizi sarsana kadar. Daima belirli düzeyde sarsıntı yaşayacaksınız; kimse sonsuza dek dengede kalamaz*" (Marinoff, 2015, s. 63).

Marinoff, düşünüp taşınma aşamasında yeni bir kavrayış, dünya görüşü veya felsefi sav ediniminin felsefi danışmanlık için önemini, olan biteni değerlendirip kavrarken sahip olunan görme yollarına ek, kazanılan yeni kavrayışların ve soruşturulan felsefi savların anlayışımız için olumlu olacağını düşünür. Başlangıçta kendimizi sorgulamamız, kendimizle ilgili yeni şeyler keşfetmemiz ve bunlarla yüzleşmemiz bizleri zorlayacaktır. Ancak ona göre, yapabileceklerimizin farkında oluşumuz, yeni dünya görüşü ile inançlarımızı yeniden biçimlendirmemiz, kendimizi anlamamıza, dinginliğe ve huzura ulaştıracaktır (Marinoff, 2015, s. 114). Çünkü felsefi danışmanlık, yaşamda karşılaştığımız zorlayıcı durumların içinde düşüncelerimizi görmemizi ve ilkelerimizi anlaşılır kılmayı sağlayarak, o ilkelere dayalı yaşam için kişilere rehber olur.

Felsefi danışmanlık bağlamında ele alınacak bir diğer kişi ise, Alman felsefeci Andreas Mussenbrock'tur. Mussenbrock, günümüzde yürütülen, çerçevesi ve sınırları belirlenmeye çalışılan felsefi danışmanlığın kişilerin kendilerini tanımalarında ve sorunları ile baş etmelerinde Sokratik Yönteme borçlu olunduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre Sokrates'in felsefi ilgisi, toplumsal yaşamla birlikte seyrediyordu. Sokrates, insanların arasına karışıyor, meydanlarda ve pazar alanlarında insanlarla diyalog içinde yaşamla bağı olan konuları felsefece ele alıyor, tartışıyor ve onlara yanıtlar arıyordu (Mussenbrock, 2013, s. 16). Felsefe yapma etkinliğinin diyalogla doğrudan bağlantılı olması yanında, genel olarak psikoterapilerin görüşme ilkeleri ile ilgisinde de diyaloğun güçlü bir işlevi vardır. Bu nedenle hem felsefede hem de psikoterapilerde, iletişimin varoluşsal ögeleri olan açıklık, sahicilik ve içtenlikten hareketle diyaloğun niteliklerine vurgu yapılır.

Felsefi danışmanlık bakımından ele aldığımız üç felsefeci için de Sokrates'in felsefe tarihindeki ve felsefi danışmanlık açısından önemi, iki etmene bağlanır. İlki yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi onun felsefesinin pratik yönelimli yapısıdır. İkincisi ise, bu pratik yönelimli felsefeyi açığa çıkaran özniteliğin diyaloğa dayalı olmasıdır. Sokrates için felsefe, yalnız kaldığı anlarda üzerine düşündüğü problemlerden yola çıkarak değil, insanlarla birlikte üzerine eğilinen konunun değişik görünüm ve olasılıkları üzerinden, bazen yanlışlamayla, bazen uzlaşmayla sürdürülecek bir etkinliktir. Diyaloğun sona ermesi ve konunun kapanması aşamasında ise, diyalogla birlikte üzerine düşünülen sorun, katılımcılar için açığa çıkar.

Felsefi pratik açısından Sokrates'in bu yöntemi ve felsefe tarzı, felsefe tarihinin en özgün başarılarından biridir. Çünkü hem Achenbach hem Marinoff hem de Mussenbrock'a göre, felsefenin pratik olandan kopmuş olması, onu belirli konular ve kurumlarla sınırlandırarak, uygulanabilir olma olanağını ortadan kaldırmıştır. Mussenbrock açısından, insan varoluşunun temel ögelerini açıklamaya çalışan ve *Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim? İnsan nedir?* sorularını sormuş olan Kant da, insanın dünyadaki konumuna dair soruşturmayı ilerleten bir diğer filozoftur. (Mussenbrock, 2013, s. 13-14). İnsanın kendini tanıması serüveninde, felsefe tarihinin tümündeki gelişmeleri dikkate aldığımızda, yanıta ulaşmak için bulunabilecek en uzak noktadayız. "Aksi halde, bugün bu kadar çok insanın, genel bir anlam ve yönelim krizi içinde acı çekmesini nasıl açıklayabiliriz?" (Mussenbrock, 2013, s. 14).

İşte insanın neliğine, doğasına, özüne yönelik kuramların birbiri ile çarpıştığı, tek tek bilimlerin insan söz konusu olduğunda yöneldiği parça parça alanlardan hareketle insanın bütününe dair açıklamalar geliştirmesi, yine insanın mevcut durumu açısından çarpık ve bütünsellikten uzak sonuçlar ortaya koymaktan başka bir işe yaramayacaktır. Mussenbrock'a göre böyle bir konumda felsefeye düşen yeni görev, onun tekrar pratik konulara eğilen bir etkinlik olarak insanların ilgi alanına girmesidir. İnsanların yaşamlarında kendilerini acı, anlamsızlık ve yalnızlık içinde duyumsamasının sonucu olarak, bu sorunlara yönelik felsefenin uygulamalı biçime dönüşmesi isteği, özellikle Batılı dünyada felsefe kliniklerinin ve felsefe kafelerinin yaygınlaşması ile somut bir duruma

büründü (Mussenbrock, 2013, s. 16). Felsefenin böylesine bir görev ve girişimle felsefi danışmanlık yaklaşımını gün yüzüne çıkarması, aslında felsefi bir terapi olabilir mi? sorusunu, felsefe etkinliğinin gündemine sokmaktır.

Mussenbrock açısından bu sorunun yanıtı apaçıktır. Felsefe, kendini tanıma amacının odağında bir süreç olarak değerlendirildiğinde, "felsefi terapi"nin iyileştirici etkisi vardır. Felsefe tarihinde dile gelen düşüncelerin ve öğretilerin öğrenilmesi, ne çözümü belirlemek için bir yol veya ne yapılması gerekliliği konusunda yönergeler olarak değil, düşünmeye ve düşünceye yönlendiren hareket noktaları olarak ele alınır (Mussenbrock, 2013, s. 238). Felsefi danışmanlık sürecinde danışmandan beklenen ise, danışana bir yaşam yolu çizmesi değil, ona sorun durumun açığa çıkarılması aşamasında eşlik etmektir. Kendini tanıma sürecinde, felsefi danışmanlığın Mussenbrock'a göre psikoterapiden ayrılan en belirgin yanı burasıdır. İlkin, kişinin kendini tanıma çabası patolojik bir durum değildir. İkinci olarak ise, danışanların sorunlarının bu biçimde nitelendirilmesi, ortaya danışman-danışan ilişkisi söz konusu olduğunda, hiyerarşik ve yetkeci tarzda gelişen ve sağaltıcı olmayan ilişki biçimine neden olur (Mussenbrock, 2013, s. 239).

Felsefi danışmanlığın temel ilkelerini kavramak bakımından söz konusu bu üç felsefeci ve felsefe uygulayıcısının düşünceleri yeterli olacaktır. Ortak olarak belirlenen temaları şöyle sıralamamız olanaklıdır. İlkin felsefi danışmanlık kendi kuramsal temelini yaşama, insana ve toplumsal olana yönelen, felsefi pratiğe dayandırır. İkinci olarak ruh sağlığı alanında çalışan bilimler içerisinde farklı farklı psikoterapi yaklaşımları gelişmesine ve farklı terapi teknikleri keşfedilmesine rağmen, insanlar yaşam, anlam, acı ve varoluşla ilgili konularda yaşadıkları sorunlarla baş edebilmenin bir yolunu bulamamışlardır. Felsefi danışmanlık açısından bahsedilen tüm bu sorun alanları, doğrudan felsefi etkinliğin araştırma konusudur. Felsefe tarihinde insan için sorun olmaya devam eden bu problemlere dair değişik düşünceler, filozoflar tarafından dile getirilmiştir. Bu düşüncelerden haberdar olmak, onları kavramak, gündelik yaşamda hissettiğimiz sorunlara ilişkin yeni bakış açıları edinme olanağı sağlayacaktır. Üçüncü olarak, bu anlamıyla felsefi danışmanlığın en temel iddiası, danışanların bakış açılarında ya da yaşam görüşlerinde değişiklik yapmaktır. Çünkü bu iş, felsefenin işidir.

Dördüncü olarak felsefi danışmanlık, ruh sağlığı alanlarında yapılan çalışmaları yadsımamakta, olgunun niteliğine göre ilaçla sağaltım ve farklı psikoterapi yöntemleri kullanılabileceğini savunmaktadır. Ancak danışanın sorun olarak tanımlamış olduğu durumlar, eğer onun yaşama ve ilişkilere karşı bakış açısından kaynaklanıyorsa bu türden terapiler uygulamak zaman kaybından ve danışanı bir yanılsama içerisine itmekten başka bir şeye hizmet etmeyecektir. Örneğin kaynağı Kierkegaard'a dayanan ve sonrasında diğer varoluşçu filozoflar tarafından da paylaşılan, felsefi anlamıyla kaygı yaşantısı içerisinde olmakla açığa çıkan deneyimleri, ilaçlı tedavi veya psikoterapi ile çözmek olanaklı değildir. Çünkü insanın varlıksal özelliğine bağlı olarak, bu yaşantının onda temellendiğini ve diğer canlılarda izine rastlanmadığı, hem varoluşçu felsefeden hem de insan felsefesi çalışmalarından bilinmektedir.

Son olarak felsefi pratik bağlamında sözü edilebilecek bir diğer ortak tutum ise, felsefi danışmanlığın danışma süreçlerinde geçerli olan hasta-terapist, tanılama-sağaltım, muayene-tedavi gibi kavram ikiliklerine dayalı bakış açısını, danışman ve danışan arasında otoriter tarzda ilişkilenmeye neden olduğu gerekçesi ile eleştirmesidir. Bu eleştiri 20. yüzyılda psikoloji ve psikiyatri içerisinden de dile getirilmiştir. Özellikle insancıl psikoloji yaklaşımı, hekim-hasta ikiliği yerine danışman-danışan terimlerini önermiş ve benzer gerekçelerle eleştirmiştir. Felsefi danışmanlık yaklaşımı da danışmanlık sürecinin amacının tedavi olmadığını, kendilerine sorunları nedeniyle gelenlerin hasta olarak nitelendirilemeyeceğini vurgular.

Kime hasta, kime danışan denir? tartışması günümüzde ruh sağlığı alanlarında sürmektedir. Ruh sağlığı alanında çalışan kişi eğer hekimse "hasta" nitelemesini kullanır. Çünkü ülkemizde yasalara göre bir hastalığın tanısını koymak ve tanıya göre sağaltım planı oluşturmak yetkisi hekimlere aittir. Buna karşın psikologlar, psikolojik danışmanlar, sosyal çalışmacılar ve psikiyatri hemşireleri de aslında edindikleri psikoterapi becerileri ile tedavi edici uygulamalar yapmaktadırlar. Buna karşın hedef kitlelerini çoğunlukla danışan olarak adlandırmaktadırlar. Ruh sağlığı alanında en azından uygulama düzeyinde, bu tartışma pek çözüme kavuşmuş görünmemektedir.

İnsanın kendisine olan ilgisi ve merakı, onu çoğunluk ruh sağlığı alanlarına dair bilgi sahibi olmaya ve araştırmaya yöneltir. İnsanın kendisine ilişkin bu doğal merakının altında, kuşkusuz felsefenin ilk zamanlarından beri bildiğimiz, kendini tanımaya ve bilgi konusu etmeye yönelik eğilimi bulunur. Aristoteles'in de yapmış olduğu insana ilişkin bu temel saptama, onun *Metafizik* adlı eserinin ilk cümlesinde şöyle ifade edilir. "Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler." Kendisine ilişkin gizemi çözmek için insan, ilkin felsefeye başvurdu. Ancak 19. yüzyıldan itibaren insan hakkında bilgi sahibi olmada, insanı parçalı olarak gören tekil bilim yaklaşımlarıyla insan, birçok bilimin konusu olmaya başladı.

Felsefi danışmanlıkta, felsefi bilginin, akıl yürütmenin, mantığın ve insanı kavrama anlayışlarının hem danışman hem de danışan açısından belirleyici önemi vardır. Felsefe tarihinde dile getirilen insana ilişkin betimlemeler, onun varoluşu, duyguları, seçimleri, özgürlüğü, aklı ve olanakları dolayımında ele alınıp açıklanır. Ayrıca insanın varlıksal özelliğini belirlemek ve bu özelliklerin ona sağladığı imkanların farkına varmak; evrende diğer canlılarla karşılaştırıldığında onun ortaya çıkan özgün yanı ve özel yerinin bilgisi, ontolojik temelli bir antropoloji yaklaşımı ile açığa çıkarılabilir. Böylece belirlenen ontolojik temelli insan anlayışından kök alan, felsefi pratik olarak felsefi danışmanlığın dayandığı bilgiler, somut olan insan fenomenlerinden kopmadan ve metafiziksel ögelerin içinde kaybolmadan, daha bütünlüklü saptamalar yapmayı sağlayacak ve gelişim aşamasında olan felsefi danışmanlık yaklaşımı için yeni görü olanakları sunacaktır.

Aksi durumda felsefi danışmanlığın kuramsal alt yapısı için güçlü tehditler söz konusu olabilecektir. Felsefi danışmanlığı felsefi kılacak köklerinden en temeli, onun somut bir antropoloji bağlamından hareket etmesi ile sağlanabilir. İnsan anlayışı açısından farklı düşünce, görüş, inanç ve felsefelerden hareket etmesi halinde felsefi danışmanlık, tutarlı bir temel üzerinde yükselemez. Çağımızda birçok bilgi alanı için böylesine tehlikeli durumların ortaya çıktığını ve hiçbir bilgisel dayanağı olmayan birçok spiritüel[25] teknikle insanları sağalttığını ileri süren yaklaşımların ortada olduğu bilinmektedir. Söz konusu

[25] Değişik danışmanlık ve terapi hizmetleri adı altında Aile Dizimi, Pin Kodu Hesaplama-Kişilik Analizi, Teropotik Nefes Koçluğu ve felsefi danışmanlık hizmeti sunan ağlara göz atıldığında, bahsedilen konuların felsefe ve psikoloji ile ilintisizliği çok açık görülür. Çağımızda insanın kendisine ilişkin bilgi gereksinimi, onu kolay, hızlı, safsataya dayalı ve popüler olana yönelterek bilgisel temelden uzak olan asılsızlığın içine iter.

teknikler ve kurgusal kavrayışlar, insanların merak ve ilgisinden dolayı daha çok psikoterapi alanına bulaşarak yaygınlaşmaktadır.

Böylesine mistik kaynaklı ve bilgisel temeli olmayan uygulamalara insanların ilgi gösteriyor olması, danışanlar için dayanağı bilinmeyen, geçerliliği kuşkulu, kuramsal temeli ortaya konmayan uygulamaların yaygınlaşmasına kapı aralamaktadır. Benzer durum felsefi danışmanlık için de geçerlidir. Popüler biçimde ele alındığında felsefi danışmanlık, pratik olarak insanlara yaşamlarında mutluluk muştulamak için yollar önermek değil, aksine daha güç olan kişinin yaşamını sorgulayarak kendisini tanıması sözünü verir. Söz konusu yanılsamaya neden olan sorunla ilgili Şahin Filiz şu saptamaları yapar:

> Felsefe koçluğu, felsefe danışmanlığı gibi birtakım unvanlar kullanılmakla birlikte, yüzeysel, felsefi ve bilimsel derinlikten, akademik ciddiyetten uzak günlük, pratik uygulamalar, felsefenin ağırlığını kaldırabilecek türden çalışmalar olarak görünmemektedir. Bu tür söylem ve eylemlerin, Felsefi sağaltım gibi ciddi bir konuyu sıradanlaştırdığı; zaten Türk toplumunda yeterince tanınmayan hatta mesafeli durulan felsefeyi iyiden iyiye kuramsal-eylemsel alandan tecrit ettiği bir gerçektir (Filiz, 2018, s. 13-14).

Pratik bilgelik etkinliği olarak felsefi danışmanlık uygulamasında, hem danışman hem de danışan felsefi bilgi ve felsefi bakış açısından hareketle yollarında ilerlemelidir. Bu da ancak felsefe bilgisine sahip olmak ve felsefi bakış açısını bilmekle sağlanır. Marinoff 'un danışanlar için kullandığı "*felsefe konusunda deneyimli olmanıza gerek yok*" savının tersine; bu niteliklere yalnızca uygulayıcının değil, belli bir düzeyde danışanın da ihtiyacı vardır. Çünkü danışan, felsefi yönelimli bir danışmanlığa psikoterapiden yanıt bulamadığı için başvurmuştur. Aksi taktirde yukarıda sözü edilen, felsefi derinlikten uzak olarak yürütülen çalışmaların, felsefi olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Amacına uygun biçimde yürütülecek felsefi danışmanlık, ontolojik temelli insan felsefesine dayalı insan anlayışından hareketle, etik, değerler ve varoluş üzerine olan sorunları kendisine problem edinerek başarılı olabilir.

5.2. Felsefi Danışmanlık İle İlgisinde Varoluşçu Psikoloji

Felsefi danışmanlık ve varoluşçu psikoloji arasında kurulacak ilgide, iki öge üzerinden yola çıkmak doğru olacaktır. İlkin söz konusu bu iki yaklaşımın ortaya çıktığı dönem açısından tarihsel bir ilgi kurulabilir. İkinci olarak da bu yaklaşımların gelişmesine etki eden gereksinim ve düşüncelerin neler olduğuna ilişkin bir bağdan yola çıkılarak açıklama yapılabilir. Tarihsel olan ilgiye göz attığımızda, her iki yaklaşım etkinliği bakımından 20. yüzyıla ait yaklaşımlar olmakla beraber, ardalanı Eskiçağ Yunan felsefesine kadar geri götürülmektedir. Bir uygulama alanı olarak 1980'li yıllardan itibaren kuramsallaştırılmasına rağmen felsefi danışmanlığın, 'yaşam biçimi olarak felsefe' ve 'pratik bilgelik' olarak *iyi yaşam*ı amaçladığı ve bu yönüyle de felsefenin başlangıcına ait olduğudur.

Bu anlamıyla felsefi danışmanlık aslında felsefenin ortaya çıkışından beri, Sokrates'te yaşamın sorgulanmasının gerekliliği ve bilgiye dayalı olan erdemli eylemlerin yolu olarak iyi yaşamın anlamına odaklanmıştır. Epiküros'a göre de felsefenin odağı korku, haz, acı, tutku ve ölüm yaşantılarının insan üzerindeki etkileridir. Epiküros, varoluşçu filozoflar için de temel olacak bu kavramlar üzerinden, insan yaşamına ve insansal ilişkilere yönelmiştir. İyi yaşamın yolu olarak bilgece ve erdemli eylemlerin insan için önemi, onu dinginliğe ve huzura erdirmesinde yatar. İşte bu bağlamda ona göre söz konusu yaşama, felsefe ile ulaşılabilir. Epiküros, dostu Menoikeus'a yazdığı mektupta, ona şöyle seslenir:

> Felsefe ile uğraşmaya, hiç çekinmeden, daha genç yaştayken girişmeli, ama ihtiyarlıkta da yorulup bırakmamalıdır. Çünkü can sağlığı uğrunda bir şeyler yapmak için hiç kimse ne çok genç ne de çok ihtiyardır. Felsefe ile uğraşmak için henüz çok erken, ya da geç olduğunu söyleyen, mutluluğu için uygun vaktin daha gelmemiş, ya da geçmiş olduğunu söyleyene benzer (Epiküros, 1979, s. 177).

Felsefi danışmanlık yaklaşımı, her ne kadar geçtiğimiz yüzyılda böylesine bir adlandırma ile pratik yönelimli kavrayış olarak öne sürülmüş olsa da, onun gerekliliğini ve yeniden diriltilmesini savunan felsefeciler her fırsatta İlkçağ'daki kaynaklarını göstererek, yaşama ilişkin bilgelik çabasının ilkin felsefede kökleştiğini anımsatırlar. Kuşkusuz bu dönemde

başlamış olması, sonradan felsefenin insan yaşamının pratik sorunlarıyla ilgilenmediği anlamına gelmemektedir. İlkçağ sonrası felsefede de insan yaşamı, duyguları, korkuları ve ölüm konu edilmiştir, ancak bu konu ediş doğrudan değil, dolaylıdır. Felsefi danışmanlıkla ilgili çalışmaları ile tanınan felsefeci Peter Rabee, İlkçağ felsefesinin felsefi danışmanlık açısından önemini şöyle vurgular:

> İki bin yıldan fazla bir süre önce Epiküros, felsefeyi "ruhun sağaltımı" olarak nitelendirdi. Filozof tarafından ileri sürülen savlar, eğer herhangi bir insanın acısını dindirmeyi sağlamıyorsa, onların boş olduğunu ileri sürmüştür. Stoacılar ayrıca felsefenin yalnızca soyut kuramların ezberlenmesi veya metinlerin yorumlanması olmadığını, aynı zamanda iyi yaşama sanatını öğrenmek olduğunu da açıkça ortaya koydular. Sokrates, felsefeyi kavramları öğretmek için değil, tartıştığı kişilere akla gelebilecek hemen hemen her konu hakkındaki düşünce ve tutumlarını incelemeye yöneltmek için yapıyordu (Raabe, 2021).

Felsefenin bir yaşam biçimi olarak, felsefi danışmanlıkla ilişkisini kurmak açısınından Fransız felsefeci Pierre Hadot da benzer düşünceleri paylaşmaktadır. Özellikle İlkçağ felsefesi üzerine yapmış olduğu çözümlemelerde Hadot, ruhsal alıştırmalar, kendini tutma, kişinin kendi eylemlerini yoklaması gibi çözümlemelerin Sokrates, Platon ve Aristoteles felsefelerinde ve Helenistik dönem filozoflaronda da sıklıkla işlenen konular olduğunu belirtir. Hatta Hadot'a göre, İlkçağ felsefesinin ana niteliğini oluşturan, felsefi söylemin yaşam biçimi ile uygun düşmesi, onu felsefi kılar (Hadot, 2011, s. 173).

Marinoff'un da sıklıkla vurguladığı gibi felsefi danışmanlığın asıl görevi, yaşam biçiminden kaynaklanan durumlar üzerine eğilmektir. Bu yönüyle de felsefi danışmanlık psikoterapilerden ayrılır. Hadot, bu ilşkiyi Platon'un VII. Mektup'ta şu sözlerle dile getirdiğini alıntılar. "*Hasta ve kötü bir düzen sürdüren bir adama öğütler verirken, onu sağlığına kavuşturmak için yapılacak ilk iş yaşam biçimini değiştirmektir.*"

> Hayatının en önemli konularından biri hakkında, örneğin zenginliklere sahip olmak veya bedene ve ruha yapılacak bakım hakkında gelip benden öğüt isteyen biri karşısında şöyle bir ruh durumuna bürünürüm. O kişinin günlük yaşantısının

> belli bir biçim aldığını düşünürsem ve bana akıl danıştığı konuda vereceğim öğütlere uyacakmış gibi görünürse, bütün gücümle ona öğüt veririm ve görevimi hakkıyla yapmadığım sürece hiç durmam (aktaran, Hadot, 2011, s. 211).

Hadot'a göre felsefenin yaşam biçimi olarak yapılagelmesi, Ortaçağ felsefesinin Hrsitiyanlık güdümüne girmesi ile duraklamıştır, ama yine de felsefi metinlerde bu türden özelliklere denk gelinmektedir. Felsefenin söz konusu bu ana niteliğinden ötürü Hadot, "felsefi söylemi ruhsal bir alıştıma olarak, yani insan varlığında kökten bir değişim yapmaya yönelik bir edim olarak tanımlayabiliriz" der (Hadot, 2011, s. 176).

Felsefe tarihinde zaten var olan pratik yönelimli felsefe yaklaşımının, 20. yüzyılda tekrar ilgi uyandıran bir merakla ele alınmasında etkili olan unsur ise, Achenbach, Marinoff ve Rabee gibi felsefecilere göre, psikoterapilerden çözüm bulamamış ya da memnuniyetsiz olarak ayrılmış kişilerin varlığıdır. Sözü edilen kuramcıların, felsefi danışmanlık yaklaşımına bu şekilde bir gereksinimin ürünü olarak ve felsefenin aslına dönüş hareketi biçiminde bakmaları dışında, ikinci bir neden daha vardır. Pratik felsefe yaklaşımına duyulan gereksinimin bu nedeni ise, aşağı yukarı Ortaçağ'dan beri felsefe etkinliğinin metafiziksel, soyut ve insan dünyasından koparılmış bir anlayışla yapılması ve felsefenin gündeminde insan sorunlarının adete bir büyüteçle aranıp bulunabilen felsefe yapma tarzına karşı yapılan fildişi kule eleştirisidir.

Felsefi danışmanlıkla ilgisinde varoluşçu psikolojiyi değerlendirdiğimizde ilk belirlenebilecek ortaklık, insanı eylemesiyle -*praxis*- somut bir varlık olarak bilgi konusu etmesidir. Varoluşçu psikolojinin somut bağlantıları içerisinde insanı incelemesinin felsefi danışmanlık bağlamında karşılığı, pratik olandan yola çıkmasıdır. Maslow, varoluşçu psikolojiyi, incelediği iki önemli konu açısından tanımlar. Bunlardan ilki, kimlik deneyimi ve kimlik arayışıdır. İkinci ise, varoluşçuluğun deneysel bilgiye soyut kavramlardan daha çok önem vermesidir (Maslow, 2021, s. 14). İnsan yaşamının dünya içinde bağlantıları ve ilişkileri bütününce ele alınıp özne-nesne belirlenmişliğinde sınırlandırılmadan somut bir varlık olarak araştırılması, varoluşçu psikolojinin çıkış noktasıdır. Tüm bu özellikleriyle de

varoluşçuluk Maslow'a göre, psikolojinin yoksun olduğu felsefe gereksinimini karşılayabilecek yapıdadır (Maslow, 2021, s. 15).

20. yüzyılda felsefi danışmanlığın tarihsel köklerinden hareketle yeniden ortaya çıkması ve varoluşçu psikolojinin ruh sağlığı alanındaki egemen yaklaşımları yetersiz bularak eleştirmesinin altında, yeni bir bakış açısına ihtiyaç duyulması yer alıyordu. Bu bağlamda psikoloji ve psikiyatrinin insan ve hastalık kavrayışına ilişkin eleştiri ve düşünceleriyle dikkat çekici çalışmalardan birini ortaya koyan, psikiyatrist ve varoluşçu filozof Jaspers, söz konusu yeni bakış açısının nasıl olması gerektiğine dair ilk katkıyı yapanlardan biri olarak belirdi. Jaspers, *Genel Psikopatoloji* (1913) -Allgemeine Psychopathologie- adlı çalışmasında yeni bir psikiyatri anlayışı ortaya koymuştur. Ona göre biyolojik yaklaşımın egemenliği altında kalan çağdaş psikiyatrinin sınırlı olmasından ötürü, psikiyatrinin ruhsal hastalıkları incelerken fenomonolojik yöntemi kullanması gerekir. Jaspers tarafından fenomenolojik bakış açısının önemsenmesinin nedeni ise, yöntemin insanı bir bütün olarak vurgulanmasında yatar (Arnold-Baker, 2017, s. 278). Engin Geçtan da fenomenolojinin, varoluşçu yapıdaki psikiyatri bağlamında önemli bir yöntem olduğunu düşünür ve onun rolünü şöyle açıklar:

> Fenomenolojist için, ancak görülen ve yaşanan şeyler gerçektir. Gerçeğe entelektüel çabalarla değil, fenomenleri anlamaya çalışarak ulaşılabilir. Kuramlar yaşantının gerçeğini örter ve anlaşılmasını engeller. Ancak kendisini tümüyle dünyaya salıveren insan gerçeğe ulaşılabilir. Görülecek şeyleri varsayımlar geliştirmeden ve önyargılara kapılmadan görmek, varoluşçu psikiyatrinin davranışları inceleme yöntemidir (Geçtan, 2000, s. 326).

Jaspers gibi Frankl de psikoloji ve psikiyatride yeni ve daha insani bir yaklaşım tarzına gereksinim duyulduğunu düşünmektedir. Çünkü Frankl'e göre, insan sahip olduğu maddi olanaklar ve refaha rağmen varoluşsal bir hüsran ya da boşluk içinde sürüklenmektedir. Bu durum da ancak insanların terapi ile sağaltılması ile ortadan kaldırılabilir. Psikoloji ve psikiyatrinin mekanik düşünce ve yaklaşımlara dayalı olan açıklama biçimleri ile de

istenilen amaca ulaşılması mümkün görünmediğinden Frankl, hem psikiyatri hem de psikolojinin insanlaştırılması gerektiğini belirtir (Frankl, 2020b, s. 139).

Felsefi danışmanlık ve varoluşçu psikoloji ilgisi açısından yapılabilecek bir diğer saptama, her ikisinin de felsefi uygulama olmasıdır (Moja-Strasser, 2017, s. 161-162). Çünkü davranışçı, bilişsel davranışçı ve psikanalitik yaklaşımlardan farklı olarak varoluşçu yaklaşımının işleyişinde, felsefi tutumu görmek olanaklıdır. Varoluşçu yaklaşımda danışanlar, yaşam karşısındaki tutumlarını incelemek ve sorgulamak için güdülenirler. Yine danışanlar, karşılaştıkları yaşam olaylarıyla yüzleşme ve onları kabullenme konusunda gelecekte daha iyi bir noktaya erişebilmeleri için cesaretlendirilirler (Arnold-Baker, 2017, s. 279). Varoluşçu psikolojinin hem kuramsal temelinde hem de bir uygulama olarak terapi tekniklerinde, felsefi anlamda varoluşçu kavrayışla belirlenen insansal temaların ötesinde, felsefi bilgiden yararlandığı da bilinmektedir. Üçüncü bölümde açıklandığı gibi varoluşçu yaklaşım üzerinde felsefi etkiyi yalnızca 20. yüzyılla sınırlamak hatalı bir belirleme olacaktır. Çünkü, gerek varoluşçu psikolojinin kişilik kuramında gerekse sağaltım uygulamalarında, fenomenolojinin, ontolojinin ve antropolojinin, Sokratik yöntemin, akıl, duygu, inanç, açıklama ve anlama gibi felsefe tarihininde yürütülen tartışmalardan beslendikleri görülür.

19. yüzyılda psikolojinin olgucu temellere dayalı bir bilim olma ülküsü ile bağımsızlaşıp daha deneysel ve gözlemsel çalışmalara yönelmesi, onu, insanın varoluşu ile ilgisinde dünya içinde karşılaştığı deneyimlere ve temel insansal durumlara bağlı olarak açığa çıkan ruh halleri üzerine çalışmalar yapmaktan alıkoymuştur. Özellikle 20. yüzyılda ise, bilimsel olanın tanımlanmasına ilişkin temel ölçütün deneysel ve sayısal verilere yansıyan özelliklerle bir tutulması, psikanalizin safsata olarak nitelendirilmesini gündeme getirmiştir. İşte tüm bu durumlar, psikoloji içerisinde insan anlayışı açısından Jaspersci anlamda, insanın varoluşunu ve özgürlüğünü hesaba katan ve insanın oluş halinde bir varlık olmasından ötürü, yalnızca doğal bir varlık gibi soruşturulmasının hatalı sonuçlara varılmasına neden olacağı belirlemesi, felsefi bilginin ve felsefi bakışın psikoloji için bir gereksinim olarak saptanması gerçeğini ortaya koydu.

Psikolojinin felsefi bakıştan yardım alması yalnızca varoluşçu psikolojiyle sınırlı kalmadı. Psikanalitik yaklaşımdan hareket eden kuramcılar da felsefe içerisinde ileri sürülen savları ve insan anlayışlarını dikkate alarak daha insancıl yaklaşımlar geliştirdiler. Bu bağlamda Carl Gustav Jung'un şu ifadelerine değinmek yerinde olacaktır. "Biz psikoterapistlerin aslında filozof veya felsefi doktor olmamız gerektiğini söylemeliyiz ya da aslında bunun farkına varmasak da zaten öyle olduğumuzu" (aktaran, Hasanoğlu, 2020, s. 8).

May ve Frankl'e göre, insanların kendi varoluşlarına ilişkin sorunları daha yakından hissetmelerine neden olan, özellikle 19. yüzyıl sonrası inaçlardan ve değerlerden yalıtlanmış insanın, kendini varoluşsal bir boşluk içinde bulmasıydı. İnsan, yaşamda anlam araması ve varlığını sorgulaması gibi nedenlerle psikolojide önem kazanması öncesinde de felsefenin gündeminde bir problem olarak bulunuyordu. Bu nedenle psikoterapi, insanların çağdaş dünyada içine düştükleri söz konusu varoluşsal boşluk ve anlam yitimi riskini felsefe olmaksızın ortadan kaldıramaz. Felsefi danışmanlığın da insanın varoluşsal sorunlarını ele almayı ve onların temellerine inmeyi hedeflediğini dikkate aldığımızda, psikolojinin felsefi danışmanlıkla işbirliği içerisinde olması, ona yeni yollar ve yeni olanaklar sunacaktır (Filiz, 2018, s. 40-42). Böylece aslında tarihsel ve disipliner olarak farklı yaklaşımlar olmalarına karşın varoluşçu psikoloji ve felsefi danışmanlığın uygulamaları, felsefi temellerden yola çıkmak bakımından benzerdir.

Bu benzerlik ifade edilirken yine de şu ayrımı belirtmek yerinde olacaktır. Felsefi danışmanlığın öncelikli amacı, psikolojik danışmanlıkta olduğu gibi iyileştirme değildir. Çoğunlukla psikolojik danışmanlıkta, danışanın yardım istemesine neden olan durum bir patoloji olarak değerlendirilir. Mevcut soruna ilişkin yapılan sayısal değerlendirmeler, bozukluğun nasıl ortaya çıktığına ilişkin kanıta dayalı araştırmalar, tanılamada kullanılan standardize edilmiş belirti ölçütleri ve yine araştırma sonuçlarına dayalı olarak etkinliği ortaya konulmuş değişik terapi yöntemleri uygulanarak, danışan için zorlayıcı olan duygu, düşünce ve davranışın ortadan kaldırılması amaçlanır.

Buna karşın felsefi danışmanlıkta temel amaç ise, kişinin kendisi ve yaşamı ile ilişkisinde kurmuş olduğu diğer bağlantıları bütününde, kendisine yönelik farkındalık kazanması ve

kendisini felsefi bilgiden yararlanarak tanıyabilme yoluna girmesidir. Kişinin felsefi danışmanlık bağlamında kendisine ve yaşamına yönelmesi, ilkin bir varlık olarak insana ilişkin tümel belirlemelerden hareketle, ikincileyin de bir tek olarak kendisine dair bilgi edinmesiyle gerçekleşir.

Kişinin kendisine ilişkin farkındalığı ile başlayan bu süreç felsefi danışmanın rehberliğinde, felsefi bilgilerin ve metinlerin ışığında gerçekleşecektir. Böylece insan olmanın anlamı, başkaları ile kurulan ilişkilerin boyutları, kişinin kendi yaşam öyküsünde karşılaştığı bazı ikircikli durumlar için karar verme sürecine felsefi sorgulamaya yaklaşabilme becerisi kazanması ve son olarak yaşamla ilişkisinde kendisinin veya başkalarının olan biten içerisinde kendilerini buldukları durumları değerlendirmesini sağlayacak felsefi ölçütler edinmesi, felsefi danışmanlığın amacı olarak belirtilebilir. Bu karşılaştıma bağlamında Marinoff, felsefi danışmanlık ve psikolojik danışmanlık arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: "*Psikolojik danışmanlık, bir soruna yönelik duygusal tepkilerinizi keşfetmenin ve uzlaşma sağlamanın bir yoludur.. Başlangıç için iyi bir yerdir. Felsefi danışmanlık ise sorununuzun özünü keşfetmenin ve uzlaşma sağlamanın bir yolu olup, son noktayı koymak için iyi bir yerdir*" (Marinoff, 2015, s. 54).

Felsefi danışmanlık ve varoluşçu psikoloji arasında tüm bu belirlemeler çerçevesinde kurulacak en temel ilgi, her ikisinin de insansal konu ve temalara ilişkin yaklaşım biçimlerini felsefe etkinliği temelinde sorunlaştırmalarıdır. Bir pratik uygulama olarak felsefi danışmanlığın son kırk yıldır yeni bir terminoloji ile ifade ediliyor olması, onun sorun ettiği insan dünyasına ilişkin problemlerin, felsefe tarihinde izlendiğini görmeye engel oluşturmaz. Örneğin, Aristoteles'in *Nikamakhos'a Etik*'i, Pascal'ın *Düşünceler*'i Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*, Kierkegaard'un *Ya / Ya da*'sı, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı Camus ve Sartre'ın birçok oyun ve hikayesi, insan dünyasına ilişkin sorunları öyle ya da böyle ele alma ve betimleme çalışmalarıdır. İşte söz konusu bu felsefi tutum, varoluşçuluk eliyle varoluşçu psikolojiye yansımıştır. Böylece yeni psikoloji yaklaşımı; bilinçaltı, rüyalar, uyaran-tepki, dürtü, içgüdü, koşullanma türünden mekanik kavramlardan ve organizma olarak insan anlayışından arınıp, insanın dünya ile bağında ontolojik temelli bilgisine dayalı bir forma dönüşme olanağı elde etmiştir.

5.3. Felsefi Danışmanlık İle İlgisinde Varoluşçu Terapiler

20. yüzyılın ilk yarısında özellikle psikopatoloji ve psikoterapi kavrayışlarına yönelik kuşku ve eleştirilerle birlikte gün yüzüne çıkan memnuniyetsizlikler, ruhsal bozuklukların ve varoluşunun anlaşılmasında yeni yaklaşımlara ilgi uyanmasına neden oldu (Hasanoğlu, 2020, s. 37). Bu bakımdan psikopatoloji kavrayışına ilişkin ilk karşı duruşu Jaspers'in sergilediğini dile getirmiştik. İkinci olarak aynı tarihsel dönemde psikiyatrik yaklaşıma yönelik eleştirileri ile fenomenoloji, ontoloji ve Dasein çözümlemesi türünden felsefi yöntemlere dayalı uygulamalar geliştirmek için çalışmalar yapan Binswanger'i görmekteyiz. Farklı anlayışlar için bu bağlamda en verimli alan olarak felsefinin gündemde olması ise şaşırtıcı değildi, çünkü söz konusu dönemde felsefe, yeni yaklaşım ve disiplinleriyle insan sorununu aydınlatmakla meşguldü.

Tüm bu çalışmalar, psikoloji ve psikiyatri dünyasında da yankılanarak insan anlayışı bakımından felsefenin ortaya koyduğu bilgi, sorun ve sorgulamaların ruh sağlığı alanında tartışılmasını sağladı. Böylece artık insan, yalnızca doğal bağlantılarıyla sınırlı bir varlık olarak ele alınmak yerine farklı boyut ve katmanlardaki özellikleriyle, hem insan felsefesi hem de varoluşçuluk bakımından tartışılır konuma erişti. Bu tartışmalar odağında ortaya çıkan düşünceler, insanı tek bir özelliğinden hareketle anlamak yerine, onu varlıksal bağlantılarının tüm görünümlerinde incelemeyi hedefledi. İnsanı yeniden tanımlama çabaları, psikoterapi yaklaşımları ve uygulamaları bakımından da yeni eğilimleri doğurdu. İşte varoluşçu çözümlemeler ya da varoluşçu terapiler olarak adlandıran bu eğilim, felsefi bir uygulama biçiminde böylece belirdi.

Varoluşçu terapiler genel adlandırması ile nitelenen bu yaklaşımın içerisinde de farklı farklı yönelimler söz konusu olmakla beraber odaklandığı benzer ögeler, insanın varoluşu, varoluşuna bağlı olarak yaşadığı deneyimler, özgür veya olanaklar varlığı olarak kavranması ve belirlenmemiş bir varlık olarak değerlendirilmesidir. Bu anlamıyla varoluşçu terapilerin amaç, kapsam ve ilkelerinin neler olduğunu ele almak, felsefi danışmanlık bakımından ayrımı ve benzerlikleri görmeyi sağlayacaktır.

May'e göre varoluşçu terapinin amacı, insanların varoluşunu deneyimlemesi ve özgür kılınmasını sağlamaktı. Yalnızca belirtilere odaklanmak, hastaların asıl dikkate alınması gereken taraflarının göz ardı edilmesine neden olur. Çünkü ona göre, nevrotik belirtilerin kaynağında, hastaların kendi özgürlüklerinden kaçması ve kendi olanaklarını kullanmamasından kaynaklı suçluluk duygusu bulunmaktadır. Hasta kendini özgür olarak kavradığında ve olanaklarına ilişkin farkındalığa eriştiğinde, nevrotik yapıda izleyen kaygı ve suçluluk duygusu ortadan kalkar ve olağanlaşır. Ancak May'e göre bu, ikincil bir kazançtır. Asıl olan kişinin özgürlüğünün deneyimi ve olanaklarının zenginliğine yönelik edindiği farkındalıktır (Feist ve Feist, 2009, s. 362). May'in varoluşçu psikoterapide, kişinin kendisine ilişkin varoluşsal bir farkındalığa ulaşmasını asıl amaç olarak değerlendirip, belirtilerin ortadan kalkmasını ikincil görmesi kavrayışı, felsefi danışmanlıkla da uyumludur. Çünkü felsefi danışmanlıkta da sağaltıcı etki dolaylı olarak gerçekleşmektedir. Marinoff'un PEACE yönteminin, "denge" aşamasındaki esas hedefi, yine kişinin felsefi bilgiyle kendini tanıması ya da kendine ilişkin bir farkındalık kazanmasıdır. Denge aşamasında aynı zamanda bir sonuç olarak sorunun çözümü de gerçekleşmektedir (Marinoff, 2015, s. 64).

Raabe'ye göre de felsefi danışmanın öncelikli görevi, danışanın şimdi ve burada olan sorununu çözüme kavuşturup onu uğurlamak değildir. Felsefi danışmanlığın, kişi için yeni bir felsefi bakış kazanması bakımından eğitici bir özelliği de vardır. Danışanın kazandığı yeni bakış açısı ve düşünme yolları ile benzer bir durum yeniden ortaya çıktığında, onunla baş edebilme yetkinliklerini sergileyebilmesi beklenir. Böylece Rabee için gerek felsefi danışmanın rolü gerekse süreçle amaçlananlar şöyle ifade edilebilir.

> Felsefi danışman, hem sorunların azaltılması hem de önlenmesi ile ilgilenir. Bu nedenle hem bir danışman hem de bir öğretmendir, danışanın elindeki konu hakkında apaçık bir şekilde düşünmesine yardımcı olurken aynı zamanda danışana gelecekte düşünmesini geliştirecek araçları verir. Bu şekilde felsefi danışman, kendisine danışmak için gelen bireylerin gelecekte benzer sorunları çözmek için ona bağımlı hale gelmemelerini sağlar (Raabe, 2021).

Frankl'de, insanın varoluşu ile ilişkisinde en belirgin tema anlamdır. Kendi varlığı bakımından insanın yaşamını anlamla buluşturamaması, gelişen patolojik durumların kaynağı kabul edilir. Yaşamda anlam bulmak ya da ona anlam vermek, Frankl'in nitelemesi ile *varoluşsal boşluğu* ortadan kaldırmanın yoludur. Frankl'e göre nevrotik durumlar dışında, anlam yoksunluğundan dolayı yaşanan uyum bozukluklarının nedeni insan olmakla ilişkilidir. İnsanın anlama olan gereksinimini gerçekleştirememesi, anlam arayışına ilişkin hiçbir farkındalığı ve arayışı olmaması, anlam arayışı için kendini güçsüz hissetmesi gibi farklı durumlarla karşılaşabilir (Köroğlu, 2019, s. 57). İşte Frankl'de varoluşçu terapi olarak logoterapinin amacı, anlam yoksunluğunun sonucu olarak gelişen uyumsuzlukları ve belirtileri ortadan kaldırmaktır.

Marinoff'a göre, *felsefi psikoterapist* olan Frankl'in yapmış olduğu bu saptamalar geçerlidir. Ancak Marinoff için yine de insanın sorunlarının derinlerinde yer alan şeylerin tıbbi, psikolojik ve spiritüel tedavilerle dindirilmesi mümkün görünmemektedir. Ona göre artık insanlar, bu alanlardan gelen ve hastaların ya da danışanların edilgen olarak kabul edilmesini gerektiren ve en derindeki soruları yanıtsız bırakan bu uygulamalardan memnun değildir. Danışanların memnuniyetsizlik durumunun çözümünü Marinoff, felsefe uygulamasında bulur (Marinoff, 2015, s. 30).

Van Deurzen de varoluşçu yaklaşıma dayalı terapileri, felsefe ile bağından ötürü eşsiz bulur. May ve Frankl'le karşılaştırıldığında onun varoluşçu terapilere yaklaşımı ve uygulamaları felsefi danışmanlığa daha yakındır. Hatta Van Deurzen, varoluşçu terapistlerin, insan varoluşunun varlıksal düzeyi ve ontolojik konumu üzerine çalıştıklarını belirtir. Böyle bir yapıdaki varoluşçu terapinin özgün tarafını ise danışanlara yanıtlar vermek yerine, onlara doğru sorular sormasında bulur. Felsefe tarihinde ortaya çıkmış düşüncelerin, insanın durumunu anlamak için katkıda bulunduğundan hareketle Van Deurzen, günümüz danışman ve terapistlerinin de felsefi kaynaklardan yararlanmasının gerekliliğini dile getirir (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s. 34). Van Deurzen, varoluşçu yaklaşıma dayalı terapinin amacını şöyle açıklamaktadır:

> Varoluşçu psikoterapi kişilikten ziyade yaşama odaklanan bir terapidir. Yönlendirdiği sorular, aslında tüm insanların kendi kendine sorduğu sorulardır: Var olmak ne anlama gelir? Ben kimim? Var oluşumun amacı nedir? Var olan her şey neden vardır? Nasıl yaşamalıyız? Hayatta neyi elde etmeyi umabilirim? Mutlu olmak mümkün mü? Benden beklenen şey nedir? Diğer insanlarla ilişkilerde nasıl olmalı ve nasıl davranmalıyım? Dünyada adalet var mı? Daha iyiye ulaşmak için bir değişim yaratabilir miyim? Yaşamı anlamak ve ona tutunabilmek mümkün mü? Korkularımın üstesinden gelecek yollar bulabilir miyim? Yaşam bu kadar çaba gerektirir mi? Dünyanın tüm kısıtlamalarına rağmen, nasıl güzel bir hayat yaşayabilirim? Nasıl daha iyi bir insan olabilirim? Ya da değerleri olan bir yaşamı nasıl yaşayabilirim? (Deurzen ve Arnold-Baker, 2017, s. 33).

Görüldüğü üzere Van Deurzen'in varoluşçu yaklaşımı bağlamında çerçevesini çizdiği terapi kavrayışı, yalnızca varoluşçulukla sınırlanmamıştır. İlkin danışana yanıt ve kalıplar vermek yerine, danışanın kendi sorununu kendisinin görmesi ve fark etmesi için sorular yöneltmeyi salık vermesi ve bu amaç için Sokratik Diyalog Yöntemini önermesi, terapinin felsefe ile ilişkisini açığa çıkarır. İkinci olarak, insanın varlıksal yapısından yola çıkılmasını savunan ontolojik bakış açısı, insanı indirgemeci bir anlayışla ele alma tehlikesini ortadan kaldırır. Üçüncü olarak felsefi tavır ve ontolojik yaklaşımla terapi sürecine eğilmesi, antropolojik temeli içerdiğinden dolayı felsefidir. Son olarak ise, felsefi bilgi ve filozof görüşlerinin terapistler tarafından terapi süreçlerinde dikkate alınmasını öneren Van Deurzen'in varoluşçu terapi yaklaşımı, tekniklerle sınırlandırılmış bir yöntem olmaktan öte, felsefi danışmanlığın pratiğiyle de uyumludur.

Rabee'ye göre de varoluşçu terapiler ve Frankl'in logoterapisi, felsefi danışmanlığın izlediği ilkelerle uyumlu görünmektedir. Çünkü bu tür terapiler danışanın akıl yürütmesine ilişkin felsefi sorgulamalara dayanır. 1950'li yıllardan beri psikologlar tarafından geliştirilmekte ve uygulanmakta olan bu yöntemler için Rabee, günümüzde felsefi danışmanlığın da artık bir seçenek olduğunu belirtir. Ona göre insanların akıl yürütme süreçlerindeki tutarsızlıkları ve çelişkileri saptayan, çözümleyen ve etkin dinlemede çok yetkin olan felsefeciler bulunmaktadır. Rabbe, felsefi danışmanların felsefi pratik üzerine

odaklanmalarından ötürü danışanların yaşamın anlamına dair sorgulamaları ve varoluşsal, etik sorunlara ilişkin yaşadıkları güçlükleri, deneyimli ve bilgi sahibi olmalarından dolayı, daha nitelikli bir biçimde inceleyebileceklerini düşünür (Raabe, 2021).

Diğer psikoterapilerle karşılaştırıldığında varoluşçu terapiler, felsefi yaklaşıma dayalı olmasının sonucu belirli felsefi teknikleri kullanmasından ötürü felsefi danışmanlıkla bağlantılıdır. Kuşkusuz bu güçlü bağlantının temelinde her iki yaklaşımın da felsefi uygulamaya dayalı olması yer alır. Hatta bu anlamda en temel ortaklıklarından biri, danışanların yaşamış oldukları sorunları hastalık, danışmanlık sürecini de sağaltım ya da iyileştirme olarak adlandırmaya yatkın olan patolojik tanılama tarzına yönelik eleştirileridir. Çünkü gerek varoluşçu terapilerde gerekse felsefi danışmanlıkta danışanların sorunlarının kökeninde, onların insan olmasından kaynaklı varoluşsal durumları görmek esastır.

May ve Frankl'de ortak bir yaklaşım biçiminde beliren, varoluşsal bir durum olarak olağan kaygı ve nevrotik kaygı ayrımı ile patolojik ve varoluşsal yapıdaki kaygı durumları birbirinden ayrılmıştır. Yine benzer bir biçimde Marinoff'a göre de hastalıktan duyulan kaygı ile yaşamın akışında açığa çıkan kaygıyı birbirinden ayırt etmek gerekir. Çünkü, bu insanların Marinoff'a göre tanıya değil, diyaloğa gereksinimleri vardır (Marinoff, 2015, s. 17). Her iki yaklaşım bağlamında varoluşsal ve yaşamsal durumlarla ilişkili gelişen ruh hallerinin, hastalık kategorisi dışında tutulması belirgin bir tutumdur. Bu bakış açısından felsefi danışmanlık için *hastalık* ve *tedavi* yaklaşımları kullanılmaz. Terapi ve sağaltım ya da dolaylı bir sonuç olarak danışanda görülen iyilik halinin, iyileşme olarak tanımlanması konusunda da ortak bir tutum söz konusu değildir.

Felsefi danışmanlık ile psikoterapiler arasında sıklıkla vurgulanan fark, söz konusu bu ayrıma dayanmaktadır. Raabe'ye göre de birçok felsefi danışman yaptıkları işi, terapi olarak adlandırmaktan uzak durur. Raabe, bunun gerekçesi olarak şu nedenleri sıralar. Öncelikle felsefi danışman, psikolojik danışmanın aksine, danışanını normallik, zihin ve akıl sağlığı kavramlarından yola çıkarak ve standart hazır kalıp yargılardan hareketle tanılama uğraşına girişmez. Yine felsefi danışman, danışanının edilgen olarak katıldığı bir görüşme süreci yürütmez. Danışmanlık süreci, danışanın da etkin olduğu, kendini yaşam

sorunlarını sorgulamaya odaklayarak sorumluluk aldığı görüşmelerle biçimledirilir. Raabe, felsefi danışmanlık sürecini *felsefi terapi* olarak adlandırır ve şöyle açıklar. "Felsefi anlamda terapi, danışanın artan anlayışından, öz-farkındalığından ve iyi olma hissinden kaynaklanır- tüm bunlar, yetenekli bir felsefeciyle birlikte, kendisi ve etrafındaki dünya hakkında dikkatli bir keşfin sonucudur" (Raabe, 2021).

Marinoff'a göre ise, felsefi danışmanlık ile psikoterapiler arasında var olan tavır farkları şöyle açıklanabilir. Danışan için mevcut bir duygu, düşünce ve davranışın altında, psikoterapi yöneliminin dayandığı kurama göre, geçmiş yaşantılarda bulunan bir olay, nedensel açıklama için başat konuma taşınır. İkinci olarak tıbbi modelle danışanın sorununa yaklaşan bir uzman, danışanı rahatsız eden durumlara dair sayısal verilerle derlenmiş ölçütlere göre tanı koymaktadır. Bu tür bir tanı da danışanı ilaçlı terapiye yöneltecektir. Bunlara karşın felsefi danışmanlıkta kişiyi rahatsız eden durum ve düşünceler, tamamen geçmiş ilgisi ile açıklanmaz. İçinde bulunulan andaki önemi ve gelecekte olası gerçekleşecek etkileri açısından da değerlendirilir (Marinoff, 2015, s. 34). Çünkü seçimler, karar verme ve özgürlük çerçevesinde insana ilişkin yaşantıların değerlendirmesi yapılır. Geçmişte olmuş bitmiş olayların kuşkusuz etkileri olacaktır, ancak insan dünyasında şimdi ve gelecek etkileri dikkate alınmadan bir yordama yapılması da eksiklik içerir.

Felsefi danışmanlık uygulamasını *felsefi terapi* olarak adlandıran bir diğer kuramcıysa daha önce değinildiği gibi Mussenbrock'tur. Felsefenin kendini tanıma süreci olarak konumlandırılması durumunda, iyileştirici etkisi olacağını savunan Mussenbrock için felsefi terapinin olanağından bahsedilmişti. Kendini tanıma, öngörülebilir bir süreç değildir, çünkü *varoluşu alışılmış temellerinden* sarsan durumların başlatıcısı olabilir. Kişinin kendini tanıma çabasına girdiği felsefi terapide, danışman ne yapması gerektiğini iyi bilmelidir. Aksi durumda terapi aşaması birçok riskler barındıracaktır (Mussenbrock, 2013, s.238-239). İşte danışman olarak felsefecinin görevi bu noktada Mussenbrock'a göre, kendini tanıma çabasında danışanın yüz yüze geldiği riskli durumlarda sorumluluk alıp, onu güvenli bir konumda tutmaktır. Danışanı yönlendirmek ve ona uygun ya da geçerli kalıplar sunmak değildir.

Felsefi danışmanlıkla ilgisinde varoluşçu terapileri ele aldığımız bu bölümde, temel felsefi bakış ve terapiden beklenenler bakımından her iki yaklaşımda da belirgin bir uyum ve ortaklık görülür. Kuşkusuz bu ortaklıktaki en temel nokta, insanların değişik nedenlerle yaşadıkları bunalım, acı, kaygı, can sıkıntısı ve içdaralması gibi yaşantıların, her durumda ve her zaman patolojik kökenli değil, bazen insan varoluşundan kanyaklı olabileceğini de kabul etmektir. Bu nedenle söz konusu ruh halleri veya deneyimler bir hastalık olarak değerlendirilemez. İnsanların yaşadıkları bu yaşantıların çözümlenmesi için kullanılabilecek teknik ise diyalogdur. Cassirer'inde ifade ettiği gibi felsefi tavrın özünde diyalog yer almaktadır. Yine her iki yaklaşımın da Sokratik Diyaloğu bir yöntem olarak önerdiğini ve kullandığını görmekteyiz. Bir diğer dile getirilebilecek ortaklık ise, danışma sürecinde *anda kalmak* veya *şimdi ve burada olmak* ilkesine bağlı olmaktır.

Son ortaklıksa, ben-başkası ilişkisi dolayımında açığa çıkar. Kişinin kendini tanımasının koşulu, varoluşçulukta özellikle Kierkegaard, Jaspers, Heidegger ve Sartre söz konusu olduğunda başkalarının varlığı deneyimi ile mümkündür. Başkalarının varlığı da onlarla ilişkide bulunmakla deneyimlenir. Felsefi danışman Marinoff da aynı düşüncededir. Başkalarında kendi yansımamızı görebilmemiz nedeniyle, ilişkiler kendimizi anlamada kolaylaştırıcıdır (Marinoff, 2015, s. 123). Her iki bakışın ortaya koyduğu bu felsefi bilgiyi şöyle dile getirmek olanaklıdır. Kişinin kendiliğine ilişkin bilgi edinmesinin olanağının koşulu *başkalarıdır.*

Varoluşçu terapilerce insan dünyası bilgi konusu yapılırken, yaşamın anlamını araştırma, kendini tanıma çabası ile yaşamla bağlantılı diğer ögeleri sorgulamada felsefi tavra bu kadar sadık kalmaları, iki etkene bağlıdır. Bunlardan ilki felsefeden edinilen bu bakış açısı, ikincisi ise varoluşçu psikoloji yaklaşımına dayalı kuramcılar olan Frankl, May, Yalom ve Van Deurzen'in felsefi kavrayıştan hareketle insana bakabilmeleri ve kendi alanlarına ek olarak felsefede de yetkin olmalarıdır. Hatta May ve Frankl için bazı kaynaklarda filozof nitelemesi dahi kullanılmaktadır. Özellikle Frankl'in insan felsefesi, ontoloji ve fenomenolojiye olan ilgisi çalışmalarında açıkça izlenmektedir.

Felsefi danışmanlık ile varoluşçu terapi arasında belirli bir anlamda yakınlık olmakla birlikte aralarında önemli farklar da vardır. Söz konusu farklar şöyle belirtilebilir: Felsefi danışmanlığın belirlenmiş ve aşamalandırılmış örneğin logoterapi, varoluşçu analiz gibi yöntemleri yoktur. Öte yandan felsefi danışmanlık psikoloji ve psikiyatri için ek bir seçenek de değildir (Filiz, 2018, s. 251). Danışanın patolojik karakterde olmayan yaşam sorunları için yürütülebilecek bir çalışma olup, aynı zamanda psikoterapiyle birlikte de uygulanabilir. Ancak felsefi danışmanlıktan önce danışanın ya da hastanın psikiyatrik bir tedaviye gereksinimi olup olmadığı öncelikli olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

Felsefi danışmanlık bir terapi değildir. Bu nedenle sağaltım ve iyileştirme amacı gütmez.[26] İşin bu tarafı psikoloji ve psikiyatri temelli psikoterapilerin konusudur. Felsefi danışmanlığın böylesine bir amaçtan hareket etmesi, hem kendi felsefi niteliği bakımından uygun değildir, hem de sağaltıma gereksinimi olan kişilere zarar verme olasılığı taşır.

Çalışmanın bütününde varoluşçu psikoloji ve felsefi danışmanlığın insanla ilgisinde ortaya koyduğu felsefi bilgiler, olağan kaygı-nevrotik kaygı ayrımı, kişi-insan ayrımı, özgürlük-sorumluluk, değerler, etik sorunlar ve Sokratik diyalog gibi felsefi temelli bilgilerin insanı anlamada sunduğu olanaklar saptanmıştır. Bahsedilen bu nedenlerle ruh sağlığı alanlarında yetişecek psikoterapist adaylarına, eğitim programlarında felsefi düşünmeyi sağlayacak felsefe derslerini, bütünlüklü bir şekilde edinebilecekleri bir eğitim olanağı sunulmalıdır.

[26] Söz konusu ayrımın ele alınmasında ve açıklanmasında, İlker Altunbaşak tarafından yazılan *Felsefi Danışmanlık ve Nermi Uygur'un Felsefi Söylemi* (2015) başlıklı doktora tezi, Pınar Gürel tarafından yazılan *Felsefi Antropoloji Açısından Anlam Sorunu ve Felsefi Danışmanlık* (2012) başlıklı yüksek lisans tezi ve son olarak Fahri Başara tarafından yazılan, *Felsefi Danışmanlık Yaklaşımının, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Anlayışlarının Genel Mantığı ile Birleştirilip, Birleştirilemeyeceği Sorunu* (2008) başlıklı yüksek lisans tezi yararlanabilinecek kaynaklardır.

BÖLÜM 6. SONUÇ VE ÖNERİLER

20. yüzyıl felsefe tarihi, analitik gelenek bir tarafa bırakıldığında, insan sorununu konu edinen temel eğilimleriyle özgün bir nitelik sergiler. Gerek insan felsefesi ve varoluşçuluk gerekse insanın neliğine ilişkin sorgulamalarda fenomenoloji, ontoloji, antropoloji ve hermeneutik gibi yaklaşımlardan yaralanması bakımından da benzer ögeler içerir. Bunun temelindeyse insana ilişkin yapılan belirlemelerin, benzer noktalardan hareket etmesi yer alır. Ancak bu benzer noktalar, insan anlayışı bakımından birbirinden izler taşımakla birlikte, insan felsefesi ve varoluşçuluk açısından farklı olan insan anlayışlarının ortaya çıkmasına engel olamamıştır.

İnsanın dünyadaki konumunun araştırılmasında ve aydınlatılmasında ortaya konulan görüşler, insanın akıl sahibi, tinsel, biyopsişik, tarihsel-kültürel ve anlam yaratan varlık olması dışında, bu özelliklerin ona kazandırmış olduğu olanakların, onu diğer canlılardan ve özellikle bazı deneyimler bakımından hayvanlardan ayrı kıldığı tarafları üzerine temellenmiştir. Söz konusu insana ilişkin yapılan belirlemeler, sırasıyla dile getirildiğinde Kant, Scheler, Gehlen, Plessner, Rothacker, Cassirer ve Dilthey gibi filozoflarca ifade edilmiştir.

Bununla birlikte insan felsefesinde, insanın nesne edilmesini ontolojik temellere dayalı bir yaklaşımla anlaşılır kılmanın yolunu aralayan Mengüşoğlu'nun da, özgün bir insan anlayışı vardır. Söz konusu özgünlüğü de Mengüşoğlu, insanı sahip olduğu yetenek ya da çekirdeklerden birine indirgemeden, kurgusal açıklamalarla onu kuramsallaştırmadan, ontolojik temelleri dikkate alıp fenomenlerden hareket eden ve onu kendi somut bütünlüğünde inceleyen, insana ilişkin yanıltıcı kavrayışlardan sakınmayı sağlayacak ölçütleri açık kılan bir antropolojide görür.

İnsana ilişkin bilgi ortaya koyan bilimlerin ve felsefenin açıklamalarında, birbiri ile uyumsuz ve her bir yaklaşımın kendi sınırlı ve belirli bakış açısı ile konuyu değerlendirmesi sonucu ortaya konulan bilgiler, insan sorununu daha belirsiz ve karmaşık hale getirmiştir. Bu saptamaya dayalı olan ve insan felsefesi çalışmalarının gerekçesini

ortaya koyan gereksinim, yapılan tartışmalar ve insanı belirli kavramlarla ele alan kavrayışlarca yine benzer noktaya doğru sürüklenmiştir. İşte, insanı bu benzer çoklu görüşlere ve belirli bir insansal yeti üzerine dayalı kavrama anlayışları Mengüşoğlu tarafından eleştirilmiştir. İnsan, ne yalnızca akla, ne yalnızca biyopsişik yanına ne de yalnızca tarihe ve kültüre dayalı olarak açıklanabilir. Tüm bu kavramların insanın ortaya koyduğu, gerçekleştirdiği fenomen ve başarılarda etkisi olduğundan, ona göre insanı kavramanın yolu, söz konusu fenomen ve başarılara ontolojik temelli bir bakışla mümkündür. Mengüşoğlu'nun ontolojik temele dayanan insan felsefesi anlayışı, yeni bir antropolojik açılım olarak, insan bilimlerine olanaklar sağlar. Böylece Scheler'le ortaya konulan bilimlerin ve felsefenin insan anlayışına ilişkin tartışmalara da bir nokta konulabilir.

Felsefede 20. yüzyılın bir diğer özgün düşünce geleneği de varoluşçuluktur. Kökleri, tıpkı insan felsefesinde olduğu gibi felsefenin her dönemine yayılmış olsa da, çağdaş biçimine 20. yüzyılda erişmesi için gerekçeler bulunmaktadır. Varoluşçu düşüncenin yeni bir felsefe olmaktan ziyade daha çok kendi dönemine kadar yapılagelen felsefe yapma biçimlerine karşı eleştirel bir tutum olduğunu ortaya koymak gerekir. Temel felsefi eğilimlere dair karşı duruşu ve insana özgü yapmış olduğu fenomenolojik belirlemelere bağlı ileri sürdüğü fikirler, hem felsefi tartışmaların çeşitlenmesine hem de özellikle psikolojide yeni yaklaşım ve yöntemlerin gelişmesine öncülük etmiştir.

Varoluşçuluğun geleneksel olarak felsefede dile getirilen düşüncelere karşı duruşu ve eleştirilerini belirli başlıklarda toplamak mümkündür. Bunlardan ilki, ortak bir kavrayış olarak beliren, aklın egemenliğine ve aklın temel bir insansal yeti olarak değerlendirilip diğer insansal yeti ve özelliklerin göz ardı edilmesine yöneliktir. İkincisi de felsefenin özellikle idealist anlayışlardan kaynaklı olarak metafiziksel bir karaktere bürünüp somut ve pratik olan yerine, spekülatif bir özelliğe dayanarak insanı ve onun yaşamını ıskalamasıdır. Bu eleştirilerin asıl odağı da insanın varoluş olarak ele alınma olanaklarını, bu şekilde yapılagelen felsefe yapma biçimlerinin ortadan kaldırmasıdır. Dolayısıyla 20. yüzyıl varoluşçu düşüncesi, kendine özgü tarzı ile insanı ve onun yaşamını anlamak için yapılan fenomenolojik ve ontolojik yaklaşımlardan etkilenmiş bir akımdır.

Akıl dışında insan varoluşunda ve yaşamında eylemler, kararlar ve seçimler söz konusu olduğunda etkili olan yönler vardır. Bu yönler aklın belirleyici konumundan dolayı görmezden gelinmiştir. İnsanın duyguları, tutkuları, istek ve inançları da onun eylemlerini yönlendirir. Bu bakımdan varoluşçu filozoflar, özgürlükle ilişkisinde insan yaşamında karar, seçim ve eylem olasılıkları gündeme geldiğinde, korku, kaygı, içdaralması, bulantı gibi öznel yaşantıları önemserler. İnsansal olana, aklın belirleyiciliği ve egemenliğinde bir yaklaşımla ve spekülatif yapıda felsefi bakışla yönelindiğinde hem söz konusu bu öznel yaşantıları hem de onların olanağını sağlayan insanın ontolojik tarafı yok sayılmış olur.

Varoluşçuluk, geçtiğimiz yüzyılda Heidegger felsefesinin özellikle Sartre ve diğer filozoflar üzerinde olan güçlü etkisi ile öznel yaşantıları fenomenolojik bir tavırla betimlemiştir. Ayrıca varoluşçu düşüncenin gelişmesinde zamansallık, sonluluk, özgürlük, sorumluluk, olgusallık ve kendilik gibi kavram ve felsefe tarihinde izlenen tartışmaların da rolü bulunmaktadır. Tüm bu düşünceler ve öznel yaşantıların önemine yapılan vurgu, aynı zamanda varoluşçuluğu, felsefe ve psikolojinin sınırında yer alan deneyimleri incelemeye yöneltmiştir.

Husserl'den Scheler'e, Heidegger'den Sartre ve diğer Fransız varoluşçu filozoflara değin bir yöntem olarak kullanılan fenomenolojinin etkileri ile birlikte varoluşçu düşüncenin temel savları ve insan anlayışı, 20. yüzyılda çağdaş psikoloji eleştirilerine de katkılar sunarak, varoluşçu psikoloji yaklaşımının oluşmasına zemin hazırladı. Varoluşçuluk eliyle felsefenin çağdaş psikoloji kuramlarına en temel etkisi, psikolojinin insan anlayışı üstündeki rolü oldu. Çünkü 20. yüzyılda psikolojide egemen yönelimler, insan tasarımı bakımından indirgemeci ve psikolojist bir tutuma sahip olan, davranışçı, psikanalitik ve biyolojik yaklaşımlardı. Söz konusu yaklaşımlar, insan varlığını bir takım güdü, dürtü, içgüdü, ego gibi biyolojik temelli açıklamalar çerçevesinde ele alıyor ya da davranışçılıkta olduğu gibi insanı uyaran-tepki süreçlerinde gerçekleşen koşullanmalara bağlı olarak, davranış, kişilik ve patoloji kuramları geliştiriyordu.

May, Frankl, Yalom, Maslow ve Rogers gibi varoluşçu yaklaşımdan yola çıkan kuramcılar, insanı böylesine kapalı, belirli ve mekanik bir varlık olarak betimlemenin hatalı bir tavır

olduğunu, çünkü insanın istemesini, gizilgüçlerini, ideallerini, anlam arayışını ve özgürlüğünü yok sayan, onu edilgen kavrayışla değerlendiren bakışa karşı, eleştirel bir tutum takınıyordu. Çünkü ana akım psikoloji yaklaşımları, insan söz konusu olduğunda somut ve bütüncül bir bakışla onu ele alma tutumundan yoksundu.

Varoluşçu yönelimin, psikolojide insan anlayışı açısından kendi döneminde ana akımlaşan görüşlerin dışına çıkıp insana ilişkin varoluşsal köklerden hareketle, onu kavrayan yeni bir anlayışa gereksinim olduğu saptamasını yapması, bu özgün yaklaşımın gelişme seyrini belirlemiştir. Söz konusu yeni insan anlayışına dayanak olan varoluşçu sav, insanın tamamlanmamış, eksik ve dünyaya açık bir varlık olmasından ötürü taşıdığı olanak ve potansiyellerin bir sınırının olamayacağıdır. Ayrıca bu oluş durumu, insanın sürekli kendisini nasıl seçiyor ve eyliyorsa öyle yapabileceği özgürlük imkanını açığa çıkardığından, insanın belirli yeti ve biyolojik kaynaklı etmenlerle sınırlanan, tamamlanmış ve dünyaya kapalı bir canlı olarak kabul edilmesi, onun indirgenmiş tarzda nesne edilmesine neden olacağından, söz konusu yaklaşımla insanı sağaltmak için geliştirilecek yöntem ve teknikleri de işlevsiz kılacaktır.

Varoluşçu psikoloji, insanın olanakları ve özgürlüğünün, onun yaşamında olgusal ögeler bir tarafa bırakıldığında, kendini belirleyebilme kapasitesi olarak isteme, seçim, karar ve sorumluluğu vurgulaması dışında, varoluşçu düşünceden farklı etkiler de almıştır. Bunlardan ilki, Yeniçağ felsefesinden hareketle tüm felsefe tarihinde izleri ile karşılaşılan, özne-nesne ikiliğine dayalı bilgikuramsal yöntemle, insanın bütünselliğinden uzak, parçalı bir varlık olarak bilgi konusu yapılmasıdır. İkinci etki ise, varoluşçu psikolojinin özellikle Heidegger'in varoluşçu düşünceye katkısı olan, *dünya içinde varlık* olarak insanı incelemesidir. Bu kavrayış, insanın dünya içinde tüm bağlantılarıyla ve diğer insanlarla birlikte olmasıyla ilgili varlıksal özelliğidir. Bu, insanın varolma -Dasein- olarak, temel ontolojik ve fenomenolojik biçimde anlaşılmasında temelini bulur.

Üçüncü etki ise varoluşçu düşüncede gelişen ruh halleri ve öznel yaşantıların fenomenolojik betimlenmesidir. Öznel yaşantı deneyimlerinin insanla ilgisinde belirgin olması, insanın zamansallığı kapsamında açık kılınır. Çünkü insan bir varlık olarak,

varlığını sürdürme güdüsüyle eylemlerini yönlendirir. O geçmiş, şimdi ve gelecek ilişkiselliğine bağlı, ölümün bilgisine sahip olduğundan bahsedilen ruh halleri ile karşılaşmak zorundadır. Bu karşılaşmanın sonucu olarak insan, hem anlam boyutunda varlığını sürdüren bir canlı hem de yeni anlamlar kurup birey ve tür olarak dünyada olan varoluşunu özel kılar. Son olarak, kendi olma, kendini aldatma, kendine açık olmama gibi değişik nitelemelerle ifade edilen varoluşçu düşünceler, varoluşçu psikolojiye kuramsal katkı sağlamış ve varoluşçu analiz için bu ilkelere dayalı terapi yöntemi ve teknikleri gelişmesine öncülük etmiştir.

İnsan felsefesi ve varoluşçuluk kapsamında varoluşçu psikoloji, aynı yüzyılın hatta aynı dönemin felsefi tartışma, açıklama ve yöntemlerinden etkilenerek, insansal olanı anlamaya eğilmiştir. Her üç yaklaşımda, insanla bağında ele aldığı saptamaları yaparken ortak felsefi kalıttan yola çıkar. Buna karşın varoluşçuluğun ve varoluşçu psikolojinin ulaştıkları sonuçlar, başlangıçta eleştirel tutum takındıkları indirgemeci ve kurgusal yapıda insan anlayışı ortaya koyma hatasına düşmelerini engellememiştir.

Her ne kadar ontolojik, fenomenolojik ve antropolojik bilgilerin ışığında, insanı konu etmelerine rağmen Mengüşoğlu'nun ontolojik temelden kalkan insan felsefesinin vardığı sonuçlara ulaşamamışlardıkları belirlenmiştir. Hatta ondan uzaklaşarak, insanı öznel yaşantı deneyimleri çerçevesinde ele alıp onu, yalnızca psişik görünümlerinde araştırarak belirli ruh hallerine tutsak etmişlerdir. Böylesine bir sonucun ortaya çıkmasına neden olan etmense ontolojik yaklaşımlarının farklılığıdır. Mengüşoğlu'nun aksine varoluşçuluk açısından insanın somutluğundan anlaşılan, onun dünya, zaman ve insanlarla ilişkisinde beliren ruh halleri olduğu anlaşılmıştır.

Bununla birlikte Mengüşoğlu da söz konusu yaşantı deneyimlerini, kendi antropolojisi bakımından inceler. Bu bağlamda onun için de insan, hayvanlardan farklı olarak kaygı duyan bir varlıktır. Yine insan hayvanlardan farklı olarak ölümünün ve geçiciliğinin bilgisine sahiptir. Mengüşoğlu'na göre de insan, bir anlam boyutu içinde var olur ve sahip olduğu olanaklarla, yeni anlamlar yaratır. Son olarak insan, hayvanla karşılaştırıldığında kendini gizleme olanağını kendinde taşıyan, dünyaya açık, seçimlerine ve kararlarına bağlı

olarak dünyaya hayır diyebilen, tavır takınabilen bir canlıdır. Ancak tüm bunları sağlayan olanaklar, insanın biyopsişik bütünlüğünde bir varlık olmasından ötürüdür. Varoluşçulukta ve varoluşçu psikolojide olduğu gibi söz konusu öznel yaşantı deneyimleri, insanın tek başına psişik yanının ve özne oluşunun sonuçları değildir.

Bir psikolojik yönelim olarak varoluşçu psikolojinin felsefi temellerden kalkarak, psikolojinin indirgemeci ve edilgen bir anlayışla insanı nesneleştirmesini eleştirmesinin, psikoloji kuramlarına büyük katkı sunduğu görülmüştür. Özellikle Frankl ve May'in düşüncelerinin biçimlenmesinde büyük etkiye sahip Husserl, Scheler, Heidegger, Jaspers ve Hartmann gibi filozofların düşünceleri, psikolojinin 20. yüzyılda felsefi bilgiye olan gereksinimi karşılaması ve ona yeni imkanlar sunmasından ötürü önemlidir. Ancak, psikolojinin felsefeden beslenmesi yalnızca varoluşçulukla sınırlı kaldığında yetersiz olacaktır. Özelliklie Heidegger ve Sartre, insana ilşkin felsefi bilgiye ulaşmada gerekli olan etik görüş, felsefi bir özgürlük bilgisi ve değer sorunlarına felsefelerinde değinmediklerinden varoluçlulukla sınırlı kalan destek iş görmeyecektir. Öte taraftan Frankl'in, bu anlamıyla ele alındığında yalnızca varoluşçuluktan değil, tinsel özgürlük düşüncesi ve insanı farklı boyutlarda ele alan anlayışıyla, etik ve ontolojiden de katkılar alması nedeniyle belirli anlamda felsefi bir bakışa yaklaştığı saptanmıştır.

Felsefe tarihinin tamamından güçlü izler taşıyan böylesine bir yaklaşımın yalnızca varoluşçuluk üzerinden nitelenerek adlandırılması ve sadece 20. yüzyıla ait bir yönelim olarak tanıtılması, kendi kuramsal tarihini de tam olarak kavrayamaması tehlikesine neden olmuştur. Bu tehlikeden sakınmanın yolu da ontolojik temele dayanan insan anlayışından hareketle, psikolojinin insan kavrayışına yeni perspektif sunarak onun kuramsal temelini daha açık kılmaktır.

Felsefe tarihinde 20. yüzyılda geliştirilen felsefi eğilimlerin en temel benzer yönlerinden biri, somut olana yönelme ve felsefi dizgelerin somut olanda temellenmesine dair arayıştır. Bu arayışın belirmesine neden olan, özellikle 19. yüzyılda Hegel ve Alman idealistleri tarafından geliştirilen felsefi sistemlerin, insan ve yaşamla olan bağını koparark "metafizik" bir karaktere bürünmüş konumudur. Felsefenin bu özellikten arınarak, insana,

onun yaşamına ve eylem dünyasına odaklanması isteğiyle ifade edilen somutluk arayışı, antropolojide, varoluşçulukta, eleştirel teoride ve konumuzla ilgisi bakımından da felsefi danışmanlık yaklaşımında ısrarla vurgulanır.

20. yüzyılın son çeyreğinde, yine insanın yaşama dünyasında gelişen problem ve yeni durumları konu edinen bir felsefi uygulama olarak felsefi danışmanlık yaklaşımı, Achenbach tarafından pratik yaşam bilgeliği ya da pratik felsefe olarak tanımlanmıştır. Bu yaklaşıma çalışmada yer verilmesinin nedeni, hem bir felsefi uygulama olarak insanların yaşam sorunlarına çözümler bulmak iddiasında olması hem de yöntem, teknik ve yaklaşımlar bakımından felsefe tarihinden varoluşçu psikolojinin edindiği deneyimleri paylaşmasıdır. Felsefi danışmanlık da kendisine varoluşsal sorunları nesne edinir ve sorgular.

Felsefi danışmanlık, çağdaş dünyanın karmaşık yapısında ortaya çıkan yaşam tarzı sorunlardan kaynaklı olarak kişilerin psikolojiden ve psikiyatriden çözüm bulamamaları sonucunda, sorunlarının pratik yaşam bilgeliği çerçevesinde ele alınmasıdır. Çünkü bu sorunların kaynağı yaşam tarzına dayanmaktadır. Dolayısıyla yaşam tarzından kaynaklı sorunların çözümüne, ne ilaçlı tedaviler ne de psikoterapiler bir yanıt verebilir.

Achenbach, Marinoff, Raabe ve Mussenbrock gibi felsefi danışmanlar, aslında söz konusu olan bu felsefi bilgelik, pratik bilgelik ve yaşam bilgeliği çerçevesinde tanımlanan yaklaşımın köklerinin İlkçağ felsefe geleneğinde, filozoflar ve felsefe okulları tarafından yapıldığı ve bu yönüyle de felsefi danışmanlığın yeni bir yaklaşım olmadığını belirtirler. Ancak günümüzde insanın varlığını sorgulaması, kim olduğunu ve yaşama amacını anlamlandırmaya çalışması, daha karmaşık insan ilişkileri içinde varolması, yabancılaşma ve değer sorunlarıyla boğuşması, kendine ve yaşamına ilişkin farkındalığı yitirmesi ve zorlayıcı yaşam koşullarının artması gibi etmenlerle yüzleşmesinden ötürü, felsefi yaşam bilgeliğine olan gereksinim tekrar anımsanmıştır.

Pratik felsefe, bu anlamıyla kişinin kendi yaşamı, eylemleri ve ilişkilerini felsefi olarak soruşturmasıdır. Soruşturma sürecinde kişiye yardımcı olacak yine felsefi bilgidir. Yaşama dünyasına yönelmiş ve onu konu etmiş birçok felsefi dizge doğal olarak buna bir kaynaktır.

Felsefe tarihinden Sokrates, Epiküros, Stoacılar, Plotinos, Aurelius, Spinoza, Kant, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Cassirer, Dilthey ve varoluşçu düşünürler gibi daha başka filozoflar da felsefeleri ile insanların yaşama dünyası ile ilgisinde olan konulara odaklandıklarından örnek gösterilebilir. İnsanı, dünyayı, yaşamı, etiği ve siyaseti kendisine konu etmeyen bir filozofu saptamak olanaklı değildir. Ancak sıralan bu filozofların ortak yanı, felsefelerinin esasının pratik yaşam bilgeliği olmasıdır.

Felsefi danışmanlık bir sağaltım veya psikoterapi uygulaması değildir, yalnızca pratik yaşam konularını ve sorunlarını felsefi bilgi çerçevesinde ele alıp, danışanlara rehberlik yapan felsefi bir uygulamadır. Aynı zamanda felsefi danışmanlık, psikoterapi gören danışanlar için de uygulanabilir ama bu onun psikoterapiler için bir diğer seçenek olduğu anlamına gelmez. Bununla birlikte felsefi danışmanlık, yaşam sorunlarını çözümlemede danışana bir yol sunduğu ve farkındalık kazandırdığı için ikincil bir etki olarak iyileştirici bir sonuç ortaya çıkmasını sağlayabilir. Çünkü kişiler, felsefi bilgi doğrultusunda bakış açılarına ve dünya görüşlerine odaklanarak onlar üzerine sorgulamalar yapıp, farkındalık edindiklerinde, sorun durumlara ilişkin tanımlamaları ve başa çıkma becerileri olumlu yönde değişim gösterecektir. Sözü edilen bu sonuçlarından dolayı Raabe ve Mussenbrock'a göre, felsefi danışmanlık bir felsefi terapidir.

Felsefi danışmanlığın, psikoterapilerde olduğu gibi kuramsal, uygulamalı ve işlemsel basamaklara dayanan, sınırları ve çerçevesi belirlenmiş özgün teknikleri yoktur. Felsefe tarihinde filozofların felsefe yaparken kullandıkları ve geliştirdikleri felsefe tekniklerini, felsefi danışmanlar danışmanlık sürecinde kullanırlar. Bunlardan ilki Sokratik Diyalog Yöntemi, ikincisi ise çözümlemeye dayalı olan PEACE tekniğidir. Kişilerin temelsiz inançlar ve usdışı yaklaşım tarzlarından kaynaklı edindikleri kanıları, mantık ilkeleri kapsamında değerlendirerek, danışana tutarsızlıkları, çelişkileri, uyumsuzluk ve çatışmaları göstertermek de bir başka felsefi danışmanlık yaklaşımıdır.

Sonuç olarak felsefi danışmanlığa ilişkin şu belirlemeleri yapmak mümkündür. Felsefi danışmanlığın problem alanı, yaşam tarzından, dünya görüşünden kaynaklanan ve kişinin yaşamında uyumsuzluğa neden olan durumların, felsefi bilgiler ışığında ele alınmasıdır.

Böylece felsefi danışmanlığa başvuracak gruplar da bu kapsamda belirlenir. Psikopatolojik nitelikteki bozukluklar ve onların sağaltımı, felsefi danışmanlığın kapsamı dışındadır. Felsefi danışmanlıkta kullanılacak felsefi yöntemin özü, diyalogdur. Kuşkusuz bu diyalogda dinleme temel etmendir. Bu iletişimin nasıl olabileceğine dair ipuçları Jaspers'in varoluşçu iletişimi ve Cassirer'in felsefenin bir diyalog olduğunu dile getiren görüşü ve bu bağlamda diğer filozofların ifade ettikleri düşünceler de görüşmelerde felsefi danışmanlığa katkılar sunar.

Felsefi danışmanlık açısından bir sınırlılık olarak diğer yanıtlanması gereken soru, çocukların böylesine bir danışmanlık biçiminden yararlanıp yararlanamayacağıdır. Çocukların soyut düşünce ve işlem becerilerinin gelişimi düşünüldüğünde felsefi bilgileri anlamak ve kavramak açısından bilişsel olarak hazırbulunuşluluklarının yeterli olmadığı kabul edilir. Ancak Kuçuradi, çocuklara ulaşabilecek bir dille bazı felsefi kavramların verilebileceğini ve bu kavramlarla çocuklara, kendi küçük dünyalarında olan bitene nasıl bakabileceğini göstermenin olanaklı olduğunu düşünür. Kuçuradi'ye göre bunu yapabilmenin yolu da Sokratik yöntemdir. Bu yöntemle "yani çocuklara sorular sordurmakla ve sorularına soruyla cevap vermekle, böylece sorduklarının cevabını kendilerinin bulmasıyla- bağlantılı düşünmeyi öğrenmesine yardımcı olmak ve onları, başta etik konular üzerinde, düşündürmektir." Çocuklar için felsefe kapsamında kullanılacak Sokratik yöntemden yola çıkarak, çocuğa ulaşabilecek dilin çerçevesi ve sınırında kalmak koşuluyla, çocuklarla felsefesi danışmanlık da mümkün görünmektedir.

İnsanı ve onun dünyasında karşılaştığımız fenomenleri ve problemleri açıklamak için duyulan yeni yaklaşım gereksinimi, geçtiğimiz yüzyılda insan felsefesi ve varoluşçuluğun ana araştırma konusu oldu. Her iki yaklaşım içerisinde gelişen düşünceler, felsefi yöntemler ve saptamalar psikoloji için de özgün bir bakış olanağı sundu. Böylece psikoloji, varoluşçuluk, fenomenoloji, ontoloji ve antropoloji kapsamında yapılan tartışmalara bağlı olarak geliştirilen düşüncelerden etkilenerek, felsefi temelli bir yönelime sahip yaklaşımla, yeniden tanımlandı. Psikolojide ve psikoterapide felsefi bilgi olmaksızın insansal olanın açıklanmasının eksik olacağına ilişkin belirlemeden kalkan bu yaklaşım, günümüzde de etkisini sürdürmektedir.

Hem bir psikiyatrist hem de filozof olan Jaspers'e göre, insanı bilme konusu yapan psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi bilimler, onu kavramada, bir anlamda sorularımızı yanıtlayabilir. Ancak ona göre insan, kendisi ile ilgili bildiklerinden daha fazladır. Bu nedenle bu türden bilimler, insan söz konusu olduğunda yalnızca sınırlı bir alana kadar ilerleyebileceklerinden sınır bilimlerdir. İşte bu sınırı aşabilmek ve insanın varoluşunu aydınlatabilmek için felsefe yapmak gerekir. Bu nedenle psikoterapi alanında eğitim alan adayların, insana ilişkin gereksinim duyduğu felsefi bakışı ve felsefi düşünmeyi kazanmasının olanağı, onlara bu eğitim verilirken etik bilgi, insan felsefesi, ontoloji, fenomenoloji ve pratik yaşam bilgeliği konularını kapsayan bir felsefe eğitimi imkanıyla karşılaşmalarının yolunun açılmasının gerekli olduğu anlaşılmıştır.

KAYNAKLAR

Achenbach, G. B. (1997). *On Wisdom in Philosophical Practice.* Ekim 01, 2021 tarihinde Philosophische Praxis: https://www.achenbach-pp.de/papers/Achenbach_on_wisdom_in_philosophical_practice.pdf adresinden alındı

Achenbach, G. B. (2010). *Drei Jahrzehnte Philosophische Praxis.* Ekim 01, 2021tarihinde Information Philosophie: https://www.information-philosophie.de/?a=1&t=6696&n=2&y=4&c=102 adresinden alındı

Achenbach, G. B. (2021). *"A short answer to the question: What is Philosophical Practice?"* Aralık 22, 2021 tarihinde Philosophische Praxis: https://www.achenbach-pp.de/de/en_what_is_philosophical_practice.asp adresinden alındı

Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları.* İstanbul: İnkilap Kitapevi.

Akarsu, B. (1998). *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu.* İstanbul: İnkilap Kitapevi.

Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a Etik.* (S. Babür, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi.

Arnold-Baker, C. (2017). Depresyon ve Apati. C. A.-B. Emmy Van Deurzen içinde, *İnsan Meselelerine Varoluşçu Bakışlar* (N. Çavuş, Çev., s. 277-287). İstanbul: Aletheia Kitap.

Aşar, H. (2017). İnsan-Merkezcilik Canlı-Merkezcilik İkileminde Biyoetik. *Türkiye Biyoetik Dergisi, 4*(2), s. 74-86. Eylül 29, 2022 tarihinde https://jag.journalagent.com/tjob/pdfs/TJOB-07078-ORIGINAL_ARTICLE-ASAR.pdf adresinden alındı

Bakewell, S. (2017). *Varoluşçular Kahvesi.* (E. Gözgü, Çev.) İstanbul: Bkz Yayıncılık.

Barrett, W. (2006). *İrrasyonel İnsan.* (S. Özer, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.

Bektaş, O. E. (2013). İdealizmin Ötesinde Yeni Bir Schelling İmgesi. *Kaygı,* 79-92.

Bennett, P. (2011). *Abnormal and Clinical Psychology.* Berkshire: Open University Press, McGraw-Hill Education.

Bozkurt, N. (1990). *Çağdaş Felsefelerden Kesitler.* İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Burger, J. M. (2016). *Kişilik Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri.* (İ. D. Sarıoğlu, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayıncılık.

Carlson, N. R. (2014). *Foundations of Behavioral Neuroscience.* Edinburgh: Pearson Education Limited.

Cassirer, E. (2005). *Devlet Efsanesi İnsan Üstüne Bir Deneme.* (N. Arat, Çev.) Ankara: Say Yayınları.

Cauly, O. (2006). *Kierkegaard.* (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Colette, J. (2017). *Varoluşçuluk.* (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Çotuksöken, B. (2018). *Antropontoloji Ya da İnsan- Varlıkbilgisi.* İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

Çotuksöken, B., ve Babür, S. (1993). *Ortaçağda Felsefe.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Çüçen, A. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman.* Bursa: Asa Kitabevi.

Deurzen, E. V. ve Arnold-Baker, C. (2017). *İnsan Meselelerine Varoluşçu Bakışlar, Terapi Uygulama El Kitabı.* (F. J. İçöz, Çev.) İstanbul: Aletheia Kitap.

Dilthey, W. (1999). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri.* (D. Özlem, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.

Epiküros. (1979). Menoikeus'a Mektup. M. Gökberk içinde, *Felsefenin Evrimi* (H. Örs, Çev., s. 177-182). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Feist, G. J. ve Feist, J. (2009). *Theories of Personality*,. New York: McGraw – Hill Companies.

Feuerbach, L. (1991). *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri.* (O. Özügül, Çev.) İstanbul: Ara Yayıncılık.

Filiz, Ş. (2018). *Felsefi Sağaltım.* İstanbul: Pales Yayınları.

Foulquie, P. (1998). *Varoluşçunun Varoluşu.* (Y. Şahan, Çev.) İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Frankl, V. E. (2018). *Anlam İstenci.* (M. Yalçınkaya, Çev.) İstanbul: Öteki Yayınevi.

Frankl, V. E. (2019a). *Duyulmayan Anlam Çığlığı Psikotreapi ve Hümanizm.* (S. Budak, Çev.) İstanbul: Totem Yayınları.

Frankl, V. E. (2019b). *Hayatın Anlamı ve Psikoterapi.* (V. Atayman, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Frankl, V. E. (2020a). *İnsanın Anlam Arayışı.* (S. Budak, Çev.) İstanbul: Okuyan Us Yayın.

Frankl, V. E. (2020b). *Yaşamak İçin Bir Nedeni Olan - Hayatın Anlamı ve Direnç.* (S. Tuncay, Çev.) İstanbul: Totem Yayınları.

Geçtan, E. (2000). *Psikanaliz ve Sonrası.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Geçtan, E. (2007). *Varoluş ve Psikiyatri.* İstanbul: Metis Yayınları.

Gehlen, A. (1973). *İnsan.* (B. Akarsu, Çev.) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Glassman, W. E. ve Hadad, M. (2009). *Approaches to Psychology*. Berkshire: Open University Press / McGraw-Hill Education.

Göka, E. (2020). *Varoluşun Psikiyatrisi.* İstanbul : Vadi Yayınları.

Gökberk, M. (1979). *Felsefenin Evrimi.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Gökberk, M. (1997). Johann Gottfried Herder'in İnsan Anlayışı. *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi* (s. 89-93). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Grimm, S. R. (2016). How Understanding People Differs from Understanding the Natural World. *Philosophical Issue,* 209-225. Mayıs 31, 2020 tarihinde https://philpapers.org/rec/GRIHUP adresinden alındı

Güleç, C. (2014). *Psikiyatrinin ABC'si.* İstanbul: Say Yayınları.

Günay, M. (2003). *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu.* İzmir: İlya Yayınevi.

Hacıkadirlioğlu, V. (1997). *İnsan Felsefesi.* İstanbul: Cem Yayınevi.

Hadot, P. (2011). *İlkçağ Felsefesi Nedir?* (M. Cedden, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Hamilton, E. (1974). *Mitologya.* (Ü. Tamer, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.

Hansen, M. (2015). The Value of Philosophical Anthropology. *Antrowebzin,* 127-135. Nisan 24, 2020 tarihinde http://www.antropoweb.cz/media/document/webzin-3-4-2015.pdf adresinden alındı

Hasanoğlu, A. (2020). Klinik Felsefe Diye Bir Şey Olabilir mi? Ö. B. Alper Hasanoğlu içinde, *Klinik Felsefe* (s. 7-10). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Hasanoğlu, A. (2020). Ludwig Binswanger ve Dasein Analizi. A. H.-Ö. Bayoğlu içinde, *Klinik Felsefe* (s. 35-35). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Hegel, G. (2011). *Tarihte Akıl.* (Ö. Sözer, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yaınevi.

Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı.* (L. Özşar, Çev.) Bursa: Asa Kitabevi.

Heidegger, M. (2004). *Varlık ve Zaman.* (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman.* (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.

Husserl, E. (1997). *Kesim Bilim Olarak Felsefe.* (A. Kaygı, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders.* (H. Tepe, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Husserl, E. (2009). *Bunalım.* (L. Özşar, Çev.) Bursa: Biblos Kitapevi.

Hühnerfeld, P. (2002). *Heidegger Bir Filozof, Bir ALman.* (D. Özlem, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.

İyi, S. (2006). *Cuhmuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları.* İstanbul: Toroslu Kitaplığı.

J.Corsini, R., ve Wedding, D. (2011). *Current Psychotherapies.* Belmont: Brooks / Cole.

Jaspers, K. (2001). *Felsefe Nedir?* (İ. Eyuboğlu, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Jaspers, K. (2005). *Felsefi İnanç.* (A. Kanat, Çev.) İzmir: İlya İzmir Yanınevi.

Jaspers, K. (2019). *Felsefe Konuşmaları Felsefeye Giriş.* (A. Aliy, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Kant, I. (1819). *Logic.* (J. Richardson, Çev.) London: W.Simpkin ve R.Marshall. Kasım 22, 2022 tarihinde https://books.google.com.tr/books?id=PCxAAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=tr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false adresinden alındı

Kant, I. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.* (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason.* (P. G. Wood, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.

Kaufmann, W. (2005). *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk.* (A. Göktürk, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ketenci, T. (2008). Kant Etiğinde Duyguculuğun Eleştirisi. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (5), Aralık 12, 2021 tarihinde https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/48604/617491 adresinden alındı.

Kierkegaard, S. (2005). *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler.* (İ. Kapaklıkaya, Çev.) İstanbul: Anka Yayınları.

Kierkegaard, S. (2017a). *Kaygı Kavramı.* (T. Armaner, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kierkegaard, S. (2017b). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk.* (M. M. Yakupoğu, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kierkegaard, S. (2019b). *Korku ve Titreme.* (N. Beier, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Kierkegaard, S. (2020). *Ya / Ya Da.* (N. Beier, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Köroğlu, E. (2019). *Felsefe ve Psikoterapi.* Ankara: HYB Yayıncılık.

Kuçuradi, İ. (1997a). 20. Yüzyıl Felsefi Antroplolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri. *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi* (s. 71-85). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kuçuradi, İ. (1997b). *Çağın Olayları Arasında.* Ankara: Ayraç Yayınevi.

Kuçuradi, İ. (1999). *Nietzsche ve İnsan .* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kuçuradi, İ. (2006). *Schopenhauer ve İnsan.* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Laing, R. (2022). *Bölünmüş Benlik Akıl Sağlığı ve Delilik Üzerine Varoluşçu Bir Çalışma.* (E. A. Akça, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayım.

MacIntyre, A. (2001). *Varoluşçuluk.* (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.

Maggee, B. (1979). *Yeni Düşün Adamları.* (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Marcuse, H. (2020). Sartre'ın Varoluşçuluğu. G. Ateşoğlu içinde, *Varoluşçuluk, Fenomenoloji,Ontoloji* (S. Soysal, Çev., s. 205-236). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Marinoff, L. (2015). *Prozac'ı Bırak Platon'a Bak Felsefe Terapisi.* (E. Başer, Çev.) İstanbul: Profil Yayıncılık.

Maslow, A. (2021). *İnsan Olmanın Psikolojisi.* (O. Gündüz, Çev.) İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.

May, R. (2018). *Varoluşun Keşfi.* (A. Babacan, Çev.) İstanbul: Okuyan Us Yayın.

May, R. (2019). *Kendini Arayan İnsan.* (K. Işık, Çev.) İstanbul: Okuyan Us Yayın.

May, R. (2020). *Kaygının Anlamı.* (A. Babacan, Çev.) İstanbul: Okuyan Us Yayın.

McGrath, S. (2010). Schelling on the Unconscious. *Research in Phenomenology 40,* 72-91.

Mengüşoğlu, T. (1988). *İnsan Felsefesi.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Mengüşoğlu, T. (2017). *Felsefeye Giriş.* Ankara : Doğu Batı Yayınları.

Mengüşoğlu, T. (2020). *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann.* Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Mengüşolu, T. (1969). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Moja-Strasser, L. (2017). Diyalog ve İletişim. C. A.-B. Emmy Van Deurzen içinde, *İnsan Meselelerine Varoluşçu Bakışlar Terapi Uygulama El Kitabı* (M. Yılmaz, Çev., s. 158-171). İstanbul: Aletheia Kitap.

Mul, J. D. (2014). Artificial by Nature An Introduction to Plessner's Philosophical Anthropology. J. d. Mul içinde, *Plessner's Philosophical Anthropology Perspectives and Prospects* (s. 11-40). Amsterdam: Amsterdam University Press.

Mussenbrock, A. (2013). *Felsefeyle Terapi, Felsefe Yoluyla Kişisel Gelişim.* (N. Ermiş, Çev.) İstanbul: Büyülüdağ Yayınları.

Nietzsche, F. (2005). *Gezgin Ve Gölgesi, İnsanca, Pek İnsanaca 2.* (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2008). *Deccal Hıristiyanlığa Lanet.* (O. Aruoba, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Eğitimci Olarak Schopenhauer,Çağa Aykırı Düşünceler III.* (C. Atila, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Ökten, K. H. (2019). *Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi.* İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Özcan, M. (2016). *İnsan Felsefesi İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma.* Ankara: Bilge Su Yayıncılık.

Özlem, D. (1996). *Felsefe ve Doğa Bilimleri.* İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Özlem, D. (2008). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi.* Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Pascal, B. (2011). *Düşünceler.* (İ. Z. Eyuboğlu, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Platon. (1992). *Devlet.* (S. E. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (2010). *Mektuplar.* (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Poole, R. (2013). Önsöz. S. Kierkegaard içinde, *Kahkaha Benden Yana* (N. Çatlı, Çev., s. 11-28). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Raabe, P. B. (2021). *What is Philosophical Counselling.,* Eylül 06, 2021'de http://peterraabe.ca/what.html adresinden indirildi.

Rogers, C. R. (2020). *Kişi Olmaya Dair.* (A. Babacan, Çev.) İstanbul: Okuyan Us Yayınevi.

Rothacker, E. (1995). *Tarihsellik Sorunu.* (D. Özlem, Çev.) Ankara: Gündoğan Yayınları.

Sartre, J. P. (1981). *Yöntem Araştırmaları "Diyalektik Aklın Eleştirisi".* İstanbul: Yazko.

Sartre, J.-P. (2001). *Varoluşçuluk.* (A. Bezirci, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Sartre, J.-P. (2011). *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi.* (T. Ilgaz, & G. Çankaya Eksen, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Scheler, M. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri.* (H. Tepe, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi.

Schneider, K. J., ve Krug, O. T. (2015). *Varoluşçu-Hümanistik Terapi.* (G. Akkaya, Çev.) İstanbul: Okuyan Us Yayınları.

Solomon, R. C. (2020). *Akılcılıktan Varoluşçuluğa, Varoluşçular Ve 19. Yüzyıldaki Kökleri.* (R. Kuldaşlı, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sözer, Ö. (2009). *Felsefenin ABC'si.* İstanbul : Kabalcı Yayınevi.

Şimga, H. (2017). Beauvoir's ethics of ambiguity and human rights. *Philosophia: International Journal of Philosophy. Volume 18(1)*. Aralık 22, 2020, https://www.pnprs-philosophia.com/archive 2017

Şimşon, E. (2020). *Sunuş*. S. Kierkegaard içinde, *Ya / Ya Da* (s. 7-38). İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Tepe, H. (2003). *Giriş, Bilincin Yönelimselliği*. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* (s. 7-29). içinde Ankara : Bilim ve Sanat Yayınları.

Trajtelová, J. (2016). *Philosophical Anthropology: Selected Chapters* . Frankfurt am Main: Uni Slovakia Series.

Türkyılmaz, Ç. (2016). *Bunalım Çağı Kierkegaard, Marx, Nietzsche.* Ankara: Bibliotech Yayınları.

Ülken, H. Z. (1968). *Varlık ve Oluş.* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Ürek, O. (2006). *Sartre'ın İnsanı Ve Tarihi Anlama Metodu: Diyalektik Anlama.* FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Aralık 16, 2021 105-116. https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/48600/617452 adresinden alındı

Wahl, J. (1999). *Varoluşçuluğun Tarihçesi.* (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınevi.

Wein, H. (2019). *Felsefi Antropoloji Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine.* (İ. Tunalı, Çev.) Ankara: Ayrıntı Basımevi.

West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş.* (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.

Yalom, I. (2001). *Varoluşçu Psikoterapi.* (Z. İ. Babayiğit, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Yalom, I. D. ve Josselson, R. (2011). Existential Psychotherapy. R. J. Corsini, & D. Wedding içinde, *Current Psychotherapies* (s. 310-341). Belmont: Brooks/Cole, Cengage Learning.

Zafer, M. Z. (2010, 07 19). *Søren Kierkegaard'ın Söyleminde Sokrates'in Etkisi.*(Yayın No: 262950) [Yayınlanmış *Yüksek Lisans Tezi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi]. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

ÖZGEÇMİŞ

Ramazan ÇARKI

Eğitim

Derece Yıl Üniversite, Enstitü, Anabilim/Anasanat Dalı

Y.Ls. 2019 İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyal Yapı Sosyal Değişme Bilim Dalı

Y.Ls. 2003 Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı

Felsefe Grubu Öğretmenliği Bilim Dalı

Ls. 2021 Nişantaşı Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi

Psikoloji Anabilim Dalı

Ls. 2002 Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi

Felsefe Anabilim Dalı

İş/İstihdam

Yıl Görev

2004- Rehber Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı

Mesleki Birlik/Dernek Üyelikleri

Yıl Kurum

2021- Üye: Türk Psikologlar Derneği

Alınan Burs ve Ödüller

Yıl Burs/Ödül

2016 ÖSYM Bursu

2017 Nişantaşı Üniversitesi Çift Anadal Bursu

Yayınlar ve Diğer Bilimsel/Sanatsal Faaliyetler

"Lise Felsefe Ders Kitabı ve Öğretimi Üstüne Bir İnceleme," Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi. 2:117-120, 2003