

## Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science

Yıl: 5, Sayı: 32, Aralık 2018, s. 794-816

**Prof. Dr. Emel KOÇ**

Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, emelkoc20@yahoo.com

### VAROLUŞÇULUĞUN TÜRKİYE'DEKİ İLK ETKİLERİ<sup>1</sup>

#### Özet

Varoluşçuluk, derin doktrinel farklılıklara rağmen, öznel insan tecrübesi üzerine odaklanan geç XIX. ve XX.y.y. filozoflarının bazılarının çalışmalarını betimleyen bir terimdir. Varoluşçuluk, insan varoluş ve deneyimlerini anlamaya çalışan bir felsefi yaklaşımdır. O, bireylerin kendi seçimleri ve eylemlerinde özgür ve sorumlu oldukları varsayımına dayanır. Varoluşçuluk felsefi olduğu kadar edebi bir harekettir. Bu makale varoluşçuluğun Türk düşüncesine giriş koşullarını, özellikle varoluşçuluğun Türk felsefe ve edebiyatındaki etkileri üzerine odaklanarak anlamak amaçındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Varoluşçuluk, Türk Düşüncesi, Türk Edebiyatı, Varoluşçuluğun Türkiye Serüveni.

### THE FIRST EFFECTS OF EXISTENTIALISM IN TURKEY

#### Abstract

Existentialism is a term described the work of a number of late XIX. and XX.th century philosophers who, despite profound doctrinal differences, focused on subjective human experience. It is a philosophical approach to understanding human existence and experiences. It is based on the assumption that individuals are free and responsible for their own choices and actions. Existentialism is as much as literary movement as a philosophical one. This paper aims to the understanding of the conditions in which the existentialism was introduced into Turkish thought with a particularly focus on the influence of existentialism on Turkish philosophy and literature.

---

<sup>1</sup> Bu çalışma varoluşçuluğun 1940 ile 1960 yılları arasında ülkemizdeki ilk etkilerini ele almaktadır.

**Keywords:** Existentialism, Turkish Philosophy, Turkish Literature, The Adventure of Existentialism in Turkey.

Varlık problemini “insan olma” sorunu ile bağlantı halinde değerlendiren; insanı, varoluşu, sonluluğu zamansallığı, tarihselliği içinde farklı bir düşünsel tavır ile ele alarak varoluşunun tüm karanlıkta kalan ve sorgulanabilir yönlerine dikkat çeken; özellikle “insan varoluşunun anlamı”, seçme özgürlüğü ve “kendini gerçekleştirme” gibi problemlere odaklanan varoluşçuluk çağdaş deneyimin en hakiki ifadelerinden biridir.

Varoluşçuluk; “sahte ve gerçek Ben” arasındaki çatışma, kitle insanı olma, yabancılaşma, saçma, kaygı, ölüm gibi yaşamın içinden problemleriyle umuttan yoksun savaş yıllarında ortaya çıkan yeni ve yaratıcı sayılabilen bir harekettir.

XIX.y.y.’da Soren Kierkegaard (1813-1855), Friedrich Nietzsche (1844-1900) ve Fyodor Dostoyevski (1821-1881) gibi düşünür ve yazarların eserlerinde orijinal bir düşünce biçimi olarak ortaya çıkan varoluşçuluk ilerleyen yıllarda Almanya’da Martin Heidegger (1889-1979) ve Karl Jaspers (1883-1969), Fransa’da Jean Paul Sartre (1905-1980), Gabriel Marcel (1889-1973), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) ve Albert Camus (1913-1960), İspanya’da Miguel de Unamuno (1864-1936) ve Jose Ortega y Gasset (1883-1955) ve İtalya’da Nicola Abbagnano (1910-1990) gibi düşünürlerin yapıtlarıyla büyük ses getirmiş olan çağdaş bir felsefi akımdır.

Varoluş felsefesi özellikle I. ve II. Dünya Savaşı yıllarında ve sonrasında popüler bir felsefi akım olarak karşımıza çıkmış olsa da, çağdaş bir akım olarak ortaya çıkmadan önce o tüm düşünce tarihinde izleri bulunabilecek düşünsel ve felsefi bir bakış açısı olarak varolmuştur. Geriye doğru varoluş felsefesinin izleri sürülürken Sokrates, Protagoras, Stoacılar ve St. Bernard, St. Augustinus, Pascal, Main de Birand atlanmaması gereken isimlerdir.

Varoluşçuluğun en önemli özelliği hiç şüphesiz onun salt bir felsefi akım olarak kalmayıp, edebiyat, psikoloji, din, politika, kültür vb. alanlardaki etkilerine bağlı olan popüleritesidir; yani akım, felsefe ile varlığını bulmuş olsa da, daha sonra başta edebiyat ve sanat olmak üzere pek çok alanda etkisini göstermiştir. Bunda şüphesiz varoluş felsefesinin Akademinin sınırlarını aşıp tüm dünyaya ulaşabilen, sıradan insanların sorularına yanıt verebilen çağın problemlerine ışık tutabilen bir felsefe olması etkili olmuştur.

Varoluş felsefesinin XIX.y.y.’da filizlenmeye başlayarak I. ve II. Dünya Savaşını izleyen yıllardaki bunalım ve tinsel çöküntü ortamında büyük bir güçle gelişmiş olması şüphesiz rastlantısal olmayıp, zamanın gerçeklerinin en iyi ifadelerini felsefede bulmalarıyla ilgilidir. Bir yandan çok kısa aralıklarla yaşanan iki Dünya Savaşının acıları, sıkıntıları diğer yandan gelişen teknolojinin varlığa yönelik tehditleri insanların hayata olan güvenlerini yitirmelerine, öncelikle kendilerine ve nihai noktada hayata yabancılaşmalarına neden olmuş, insanlar kitleleşme ve yığınlaşma eğilimi göstererek-bireysel zenginliklerini kitle içinde yitirme pahasına-adeta kendilerini güven altına almak istemişlerdir.

Böyle bir ortamda, acımasız savaş yılları boyunca varoluşçulukla kıyaslanabilir öneme sahip “hiçbir düşünsel akım ortaya çıkmamıştır.” (Barrett 2003:14) Varoluş felsefesi bu atmosferde bireysel varoluşu araştırmalarının temelini yerleştirmiş, insanın öznelliği ve özgürlüğü üzerine vurgu yaparak, onun özgür seçimleriyle kendini varetmesine dikkat çekmiştir.

Başka bir deyişle, rasyonalist, kavramsal, objektif ve dolayısıyla soyut felsefe sistemlerine karşı tepkisel bir tavır sergileyen varoluşçular bireyi temel almış, onun kendini objektif kriterlerle değil, özgür seçimleriyle gerçekleştireceğini belirtmişlerdir. Bu bağlamda onlar korku, kaygı, ölüm, varlığın yurtsuzluğu, fırlatılmışlık, bulantı, yalnızlık, umutsuzluk gibi soyut ve evrensel kategoriler dahilinde anlaşılması mümkün olmayan varoluşsal problemlere yönelmişler, insanı kendine özgü tecrübelerinin biricikliği bağlamında kavramayı amaçlamışlardır.

Sözü edilen koşullar ve problemler içinde hayat bulan varoluşçuluğun yansımaları çok geçmeden ülkemizde de hissedilmeye başlamıştır. Türkiye'de varoluşçulukla ilgili ilk yazıların 1940'lı yıllarda yazılmaya başladığı görülür. Milli Eğitim Bakanlığı'nın *Tercüme Dergisinde* Sartre'ın *Existentialisme Bir Hümanizmadır* adlı yazısının yayınlanması şüphesiz bu alandaki dikkate değer adımlardan biridir. İlk olarak birkaç dergide çıkan küçük çaplı varoluşçuluğu tanıtmaya yazıların *İstanbul Dergisindeki* yazıların izlediği görülür. Hilmi Ziya Ülken bu alandaki yazılarıyla burada adı anılması gereken en önemli isimlerdendir.

Varoluşçuluk dönemin havasını solutan 'varoluşun anlamı', 'saçma', 'yabancılaşma' kaygı', 'özgürlük', 'kendini gerçekleştirme', 'başkaldırı', 'ölüm' gibi problemleriyle Türk felsefe hayatında olduğu kadar edebiyat dünyasında da kısa sürede yoğun bir ses getirmiştir.

Varoluşçuluğun 1940'lı yıllardan itibaren ülkemizde felsefe ve edebiyat alanında etkili olmasının nedenleri arasında, dönemin felsefeci ve yazarlarının dönemin ruhundan ve bu ruhu yansıtan varoluş felsefesinden haberdar olmaları ve onu tanıtmak istemeleri kadar, ülkemizin özellikle 1950-1960'lı yıllarda içinde bulunduğu düşünsel, tarihsel, siyasal ve ekonomik koşullar ve bu koşulların birey ile 'bireyin değerler sistemi' üzerindeki etkileri de sayılabilir.

Ülkemizde 1950-1960'lı yılların genel siyasi ve sosyal görünümünde ilk planda şu hususlar dikkat çekmektedir: Uzun yıllar Cumhuriyet Halk Partisi'nin iktidarında süren tek parti rejimi 14 Mayıs 1950 seçimlerinde oyların yüzde 53'ünü alan Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle son bulmuş ve yeni bir siyasal dönem başlamıştır. Demokrat Parti'nin özellikle ilk yılları iktisadi anlamda başarılı bir dönem olmuştur, ancak Demokrat Parti 1954 seçimlerini yüzde 57 gibi büyük bir oy oranıyla kazandıktan sonra iktidarını mutlaklaştırma doğrultusunda düzenlemeler yaparak, daha ziyade izlediği ekonomik ve siyasal politika ile ilgili olmak suretiyle basına, muhalefete, üniversitelere, yargıya uyguladığı baskıyı artırmıştır. Demokrat Parti iktidarının ikinci yarısından itibaren köylerden kentlere göçler, kentlerin kapalı alan olmaktan çıkmaları, yeni varlıklılar sınıfının oluşumu gibi toplumsal değişimlere bağlı olarak her kesimde hoşnutsuzluklar artmıştır. 1960 yılında Demokrat Parti'nin muhalefetle ve basınla ilişkileri olabildiğince gerginleşmiş, 1950-1960 arasında 867 gazetecinin mahkumiyetiyle sonuçlanan 2300 basın davası açılmıştır. 27 Mayıs 1960'ta ordu yönetime el koymuştur. (Akşın 2010:409-413; [http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/51/1/29\\_nuran\\_yildiz.pdf](http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/51/1/29_nuran_yildiz.pdf))

Bunların yanı sıra bu dönem II. Dünya Savaşından sonra Sovyetler Birliği ile ABD arasında başlayan Soğuk Savaşın Türkiye'yi de içine alacak birtakım siyasi ve kültürel değişimleri de beraberinde getirdiği, Amerikan kültürünün ülkemizdeki etkilerinin hissedildiği, teknolojik gelişmelerin yaşandığı, okur yazarlık oranının artmaya başladığı, düşünürlerin ve sanatçıların-gerek yurt dışı ziyaretleriyle gerekse yabancı dildeki eserleri takip etmek suretiyle-Batıda etkili olan akımlardan haberdar olmaya başladıkları, yayınlanan edebi eserlerin sayısında genelde bir artışın gözlemlendiği yıllardır.

Uturgauri, varoluşçuluğun ülkemizdeki serüveninde özellikle dönemin sözü edilen sosyal-politik faktörlerine dikkat çeker. O, akımın Türkiye'nin sosyal-politik yaşamındaki faktörlerin karmaşık yapısından doğduğunu ve sanatçılar arasında küçük burjuva aydınlarının ruhsal bunalımını yansıttığını, akımın-edebi platformda-*bunalım edebiyatı* olarak adlandırılmasının da bunun göstergesi olduğunu ifade eder ve bunalım edebiyatını yalnızca moda uyma ya da Batıyı taklit etme çabası olarak değerlendirmenin yanlış olacağını belirtir. Uturgauri'ye göre

“Egzistansiyalizmin fikrî etkisi, önemli ölçüde, Türkiye'nin özellikle de 1950'li ve 1960'lı yıllardaki tarihsel durumuyla ve ruhsal atmosferiyle... (ilintilidir). 1960 Mayıs'da gerçekleştirilen devlet darbesi beklenen sosyal sonuçları doğurmamıştır. Bu durum küçük burjuva aydınlar arasında derin bir düş kırıklığı yaratmıştır. Karmaşık ve dinamik bir yapı taşıyan toplumsal-politik yaşamı doğru değerlendirme yeteneği olmayan, kendi tavrını belirlemesini, tarihsel perspektifleri yakalamasını beceremeyen ve sosyal ilerleme inancını yitiren küçük burjuva aydınlar, ruhsal bir yıkım içinde kalmışlardır. Bu durum onların egzistansiyalist ve Freudcu fikirlere ilgi duymalarına yol açmıştır.” (Uturgauri 1989:19)

Benzer şekilde Adalet Ağaoğlu da 1950 kuşağı yazarlarının içinde buldukları ortama ve ortama dair sorgulamalarına vurgu yaparken, özellikle “Onların, tek partiden çok partili döneme geçişin içine düşen ve ayrıca kentleşmenin başlangıcına rastlayan bir kuşağın üyeleri olduklarına dikkat çekmiştir.. Ben kimim? Benim kimliğim ne? Soruları sorulurken sorgulamanın itici unsurlarının kendi içine kapalı köy değil, değişimi tüm çarpıcılığıyla yansıtan kentler olduğunu ifade etmiştir.(Dirlikyapan 2007:35)

1950 kuşağından bir kişi olarak bu kuşağın Türk edebiyat dünyasına katkılarını değerlendirirken Doğan Hızlan'ın ise şu tespitleri önemlidir: Biz isyan etmek için isyan etmedik. İlle de bizden öncekileri eleştirmek gerekir diye eleştirmedik...Geleneğin eskiden yanlarını tıraşlayıp içinden çıkardığımız yeniyi yeniden yarattık...Yabancı kaynakları algılayış biçimimiz de değişti. Varoluşçuluktan başlayan fikir, edebiyat hareketlerinin içine onunla bağdaşmayan düşünceler de katılabilirdi. 1950 kuşağı sahil ve has edebiyatçılardan oluştu, edebi gergefleri genişti. Yazdıkları da farklıydı, edebiyat anlayışları da. Bildiklerini, yaşadıklarını, okuduklarını edebiyat kurgusu gerçekliği içinde eritip yeniden yaratma başarısı gösterdiler...1950 kuşağı yalnız Türk edebiyatının verileri içinde dönenip durmadı, Batının usta ürünlerini de özümstediler. (<https://www.metiskitap.com/catalog/interview/3041>)

Dolayısıyla dönemin sosyal, politik vb. problemleriyle hesaplaşıp, problemlerin üstesinden gelmeye çalışan sanatçı ve yazarlar varoluşçu fikirlere ilgi duymaya başladılar. Bu suretle varoluşçuluğun ülkemizdeki felsefi ve edebi serüveni 1940'lardan itibaren başlamıştır. Pek çok felsefeci ve edebiyatçı 1940'lı 1960'lı yıllarda varoluşçuluk üzerine kafa yormuş, akımı tartışmış, bu alanda ürünler vermiştir.

Söz konusu yıllarda varoluşçuluk yalnızca edebiyatçı kesimin değil, felsefecilerin de başlıca ilgi alanlarını oluşturmuştur. Türkiye'de varoluşçuluk denilince akla ilk gelen isimlerden biri felsefeci Hilmi Ziya Ülken'dir. Ülken, *İstanbul* Dergisinde yazdığı yazılar, yaptığı çevirilerle ülkemizde varoluşçuluğun tanınmasına yardımcı olmuştur.

Ülkemizde varoluşçulukla ilgili ilk telif yayını Hilmi Ziya Ülken tarafından kaleme alınan *Existentialisme'in Kökleri* (1946) adını taşıyan makaledir. Ülken iki kısımdan

oluşan makalenin ilk kısmında Kierkegaard, Heidegger ve Jaspers'ten söz edip akımın başlıca temsilcisi olarak Sartre'a dikkat çekerken, makalenin Sartre Existentializmi başlıklı ikinci kısmında Sartre felsefesini *Varlık ve Hiçlik* çerçevesinde özetlemiştir. Bunun yanı sıra Ülken *Felsefeye Giriş I-II* (1957-1958) adlı yapıtında da varoluşçu filozoflar Kierkegaard, Marcel ve Jaspers'ten söz etmiştir. O, eserin *Şahsi Tecrübeye Dayanan Düşünce* bahsinde felsefe yolunu tutanların bir kısmının tamamen şahsi tecrübelerine dayandıklarını, ama bu yolun tek başına felsefeye giriş için yaratıcı olduğunu söylemenin güç olduğunu belirterek, ancak felsefeyle uğraşan şahıs bir ya da birkaç bilim dalında derin bilgi sahibi olarak felsefe ve bilim tarihinde söylenenleri inceleyip, kritik ettikten sonra bu bilgilere dayanarak kendi düşünsel gelişimini tasvire kalkıştığı zaman dile getirdiği şahsi tecrübesinin değerli ve orijinal olabileceğini söylemiştir. Bu tarzda örneklerin düşünce tarihinde ender örnekleri bulunduğunu belirten Ülken, şahsi tecrübesine dayanarak felsefi araştırma yapanların başlıca örnekleri arasında Pascal, Kierkegaard ve Marcel'i de anmaktadır. (Ülken 1957:38-39) Ülken, kitabında Heidegger'den de sistemleri reddeden, eski görüşlerin hatta değerler nizamının bir yana konulması yalnızca kendi varoluş dramının yaşanması gerektiğini söyleyen, bir filozof olarak söz etmektedir. (Ülken 1958:282)

Ülken, adı geçen eserin ilerleyen sayfalarında Kierkegaard felsefesi ve varoluş felsefesi hakkında şu tespitleri yapmaktadır: Kierkegaard'a göre,

“...var olmayı (existence) orijinal olarak biz kendimizde, kendi sübjektifliğimizde kavrarız. Var oluşumuz Allah karşısında kendini inkâr ederek meydana çıkar. İnsani varlık, Aşkın (transcendant) Varlık önündeki yeisten, yokluk şuurundan doğar. Halbuki Nietzsche aynı hükme tamamen başka bir yoldan ulaşıyordu. Ona göre insan ancak Allah'ı inkar ederek kendi varlığını bulabilir. Varlığımız Aşkın Varlığın inkarı ile kazanılmıştır. Biri Aşkının neticesi, öteki Aşkının inkârı suretiyle, fakat her ikisi de aynı yönde yani Aşkın Varlık'la, Allah ile insanın karşılaşmaları suretiyle 'varoluşu' (existence) elde etmektedirler...”(Ülken 1957:81-82)

Bu suretle Ülken, varoluş felsefesinin olumlu ya da olumsuz şekilde daima aşkınlık ile karşı karşıya gelmekten doğduğuna dikkat çeker. Ülken, *Felsefeye Giriş* adlı eserinin ikinci cildinde ise Kierkegaard'ın dini hakikatin akla mutlak olarak aykırı olduğu konusundaki ısrarcı yaklaşımını eleştirerek din ve ahlak alanlarını kesin olarak ayıran ve hatta onları çatışma halinde gösteren Kierkegaard'ın görüşüne katılmadığını belirtir. Burada Kierkegaard'ın dinle ahlak arasında boşuna bir tezat aradığını belirterek bu tezatın iki alanın zıtlığından değil ancak sonsuz ve mutlak alanı ile insani alanın arasındaki kaplam (compréhension) farkından ileri geldiğini ifade eder. (Ülken 1958:265-266)

Ülken, adı geçen yapıtta Jaspers felsefesinden ise akıl ile iman arasındaki kesin ayırım yerine şahsiyet bütünlüğünü bozmayan felsefi eğilimlerin günümüzdeki bir örneği olarak söz etmekte, dinin bilimden kuvvet aldığı, bilimin de dini hakikat için ufuklarını açık tuttuğu, bu geniş dünya görüşünde şahsiyet parçalanmasının yerinin olmadığını belirtmektedir. (Ülken 1958: 266)

Diğer taraftan Ülken eserinde yeni bir felsefe metodu olarak fenomenolojiden de söz ederek, E. Husserl tarafından bu yüzyıl başında kurulan bu metodun doğa bilimlerinin metoduna karşı hadiseleri mahiyetler, özler olarak araştırmaya çalıştığını vurgulamakta (Ülken

1958:58) ve insana ait olayları mahiyeti itibarıyla araştıran fenomenolojinin psikolojide başarılı sonuçlar verdiğini filozoflardan ise Sartre, Jaspers, Marcel vb.nin araştırmalarında fenomenolojiyi kullandığını vurgulamaktadır. (Ülken 1958:70)

Ülkemizde varoluş felsefesinin tanınmasına katkıda bulunan isimlerden bir diğeri Hitler yönetimi ve güdümünden kaçan ve İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde görev yapan Alman hoca J. Ritter'dir. Varoluş felsefesi konusundaki çalışmalarının derinliğiyle dikkat çeken J. Ritter 1950 yılı Kasım ayında bir dizi konferans vermiş, bu konferanslar 1954 yılında Hüseyin Batuhan tarafından Türkçeye çevrilerek *Varoluş Felsefesi Üzerine* (Zum Problem der Existenzphilosophie) adıyla yayınlanmıştır.

Varoluş felsefesinin Türkiye'ye tanıtılmasında önemli bir yeri olan ve '*Varoluş Felsefesi ve Bu Felsefenin Günümüzün Geçirdiği Bunalımdan Çıkışı*', '*Özsüz Varoluş*', '*Birey ve Metafizik Meselesi*' başlıklarından oluşan yapıtın önsözünde J.Ritter konferansların özü itibarıyla kişi olarak bireyin modern toplumsal koşullardaki rolü ve buna bağlı olarak varlık sorusunun yeniden uyarılması olmak üzere iki ana nokta üzerinde durduğunu belirtmiştir. (Ritter 1954:4)

Ritter, eserinde varoluş felsefesinden bugün her yanda kendisinden söz ettiren günümüzün meselelerini dile getiren zamanın sesiyle felsefenin sesinin birbirinden ayrılmadığı, günlük hayatın içine girmiş bir felsefe akımı olarak söz etmiştir. Klasik felsefeye dikkatlerini çeviren bir kişinin günün curcunasından kurtulup, düşüncenin yalnızlığına ve sessizliğine kavuştuğu yerde varoluş felsefesi bu sessizliği bırakmış, artık felsefe günlük hayatın içine girmiş, sokağa inmiş durumdadır. Ancak bu durumun doğrudan doğruya düşüncenin kaynağıyla ilgili olduğunu belirten Ritter, gerçekten de felsefenin tarihteki çöküşlerin, devrimlerin meydana geldiği dönemlerde uyanıp geliştiğini; bir devir temelini kaybedip, sürekli olanı aramaya başladığında orada felsefenin doğduğunu bugünkü koşullarda hayatın felsefeye emrettiğini ifade etmiştir. (Ritter 1954:5)

Ritter, 1930'lardan itibaren yaşanan savaşların insanın ayakları altındaki zemini sarstığını, günümüzün felaketleriyle sarmaş dolaş olan insanın yaşadığı dünyada kendini güvende hissetmediğini adeta kendini köklerinden kopmuş gibi hisseden insanın manevi bir tehdit altında bulunduğunu ve yolunu şaşırın insanın klasik felsefeye olan güvenini yitirdiğini vurgulamıştır. Oysaki günün meseleleriyle iç içe olan varoluş felsefesi "zamana-bağlı formundan ayrı düşünülemez." (Ritter 1954:6) Ritter'e göre varoluş felsefesi tek biçimli bir görünüş sergilemese, izlenen yollar filozoflara göre farklılık gösterse de ana problem hepsinde bir olup "yitirme problemi"dir. Günümüzün ana belirtisi bu yitirim, bu tehdit altında oluşur. Varoluş felsefesi bu durumdan doğmuştur. Sartre ve Jaspers'in her ikisinin de sallanan/sarsılan zemin imajını kullanarak düşüncelerini dile getirmeleri Ritter'e göre tesadüfi olmayıp, günümüzün geçirdiği bunalımın bir felsefe problemi haline geldiğinin göstergesidir. (Ritter 1954:6-7) Onun için 'şimdiki zaman' problemi tüm varoluş felsefelerinin hareket noktasını oluşturmuştur.

Ritter'e göre varoluş felsefesi temelini yitirmiş, geçmişe olan güvenini kaybetmiş, insan varlığını dile getiren bir felsefe olması sebebiyle, burada asıl önemli husus insanın bugünkü dünyadaki yeri nedir? İnsan varlığının bugünkü manası nedir? gibi soruların harekete geçirilmesiyle manevi dünyamıza yönelik bu 'tehdit' ve 'bunalım'dan çıkışın imkanları üzerinde felsefi ve tarihsel bir perspektiften düşünebilmeyi sağlamaktır.

Ritter'in konferanslarının özünü oluşturduğunu ileri sürdüğü “modern toplumda bireyin rolü” ve “varlık” konusundaki değerlendirmelerinin adeta özetini çalışmasının son sayfalarında bulabilmek mümkündür. Burada Ritter şunları söyler:

“İnsanın bütün manevi, ahlaki, insani bağlantılarını, varlık-dünyasıyla olan bağlarını muhafaza edebilmesi için bir kişi olarak bireyin kendi öz varlığını toplum dünyası içinde muhafaza etmesi gerekir. Medeniyetin tarihi alinyazısı da bireyin bu kişiliğini muhafaza etmesine bağlıdır.....Birey olmaksızın tarihin insanlıktan uzaklaşma sürecinin önüne geçilemez, hiçbir toplum organizasyonu, ne kadar büyük ve güçlü olursa olsun, bu süreci durduramaz. Tekrar edelim bunu ilk önce Kierkegaard kavramış, gerek dünya tarihi gerekse insanlığın geleceği bakımından taşıdığı manayı ilk önce o belirtmiştir: Çağımızı kurtarmak öyle ne toplumun harcıdır, ne de sosyal organizasyonların. Bu kurtuluş, ancak bireyin işidir. Onun için Kierkegaard bireye ‘çağımızın içinden geçmesi gereken kategori’ der. (Ritter 1954:28)

Bu ifadeleriyle Ritter, çağımızın kurtuluşunun, ilk kez Kierkegaard'ın fark ettiği gibi, bireye bağlı olduğunu bir kez daha vurgular. Ritter'in yanı sıra varoluşçuluğun üniversite ortamında nasıl değerlendirildiğini, varoluş felsefesinin bu ortamda nasıl bir ses getirdiğini göstermesi açısından önemli bir diğer isim Nusret Hızır'dır.

Hızır 1956 yılında *Yücel Dergisinde* varoluş felsefesi üstüne bir dizi yazı yayınlamıştır. Bunlar J.P.Sartre'in Felsefesine Giriş Olarak Existence Felsefesi Üzerine Düşünceler (Mart 1956); Jean-Paul Sartre I (Nisan 1956); Jean-Paul Sartre II (Haziran 1956); Jean-Paul Sartre'in Edebi Tecrübesi (Temmuz 1956); Existentialisme'in Büyük Habercisi Sören Kierkegaard (Ocak 1956); Martin Heidegger: Existence Felsefesinin Almanya'daki En Önemli Temsilcisi (Şubat 1956) vb. isimlerini taşımaktadır.

Hızır, *Jean-Paul Sartre I* adlı çalışmasında Sartre'in düşüncelerini tanıtmadan önce onun existentialisme'nin de diğer existence felsefeleri gibi kendinden varlık (l'être en soi); kendi için varlık (l'être pour soi) ve Başkası için varlık (l'être pour autrui) olmak üzere üç varlık aşamasından oluştuğunu belirtir. Kendinden varlığı anlamak için Sartre'in felsefesini Heidegger'inki gibi ‘fenomenolojik bir ontoloji’ olarak anlamak gerektiğini vurgulayan Hızır, Sartre'in Husserl'den ilham alarak varlığı tasvir etmeyi ve fenomenolojik bir tarzda tasvir etmeyi felsefenin başlıca ödevi olarak gördüğünü ve Sartre'a göre, bir şeyin görünüşlerinin bütününden başka bir şey olmadığını belirtir. Böylece felsefenin uzun yıllar sarsılmaz birer temel olarak kabul ettiği bazı ana kavramlarının yeni muhtevalarla doldurulması gerektiğine dikkat çeken Hızır, Sartre'a göre varlığın ne fenomenlerin gerisinde saklı ne de fenomenlerin içinde eriyip giden bir şey olmadığını, hiçbir deneyin, hiçbir tecrübenin varlığın tüm görünüşlerini kavrayamayacağını ifade eder. Hızır, kendinden varlığın özelliklerini Sartre'ın ‘Varlık ne ise odur’ ‘kendinden varlık, kendi varlığı ile ilgilidir’ ‘kendinden varlık aktif ya da pasif değildir’ ‘kendinden varlık evetlemenin de reddetmenin de dışındadır’ ‘kendinden varlık herhangi bir şeyden indirgenemez’ ‘kendinden varlık yaratılmış değildir’ biçiminde belirttiğine dikkat çekerek, Sartreci kendinden varlığın mantık ifadesiyle absürd, günlük ifadeyle lüzumsuz (de trop) ve ontoloji-metafizik ifadesiyle olumsal olarak dile getirildiğini vurgular.(Hızır 1956a:340)

Adı geçen çalışmanın sonlarına doğru Hızır, Sartre felsefesinin tahlilinde çok derinleşmeden bile bazı saptamalar yapılabileceğini belirterek şunları söyler:

“İlkin kendinden varlığın tanımını alalım: Varlık, görünüşlerinin bütünüdür, ne demektir? Görünüşlerin bütünü, bir şüura görünüşlerin bütünüdür, ve bunu kabul eder etmez-ki Sartre da bunu kabul ediyor-gören ile görünen ikiliği kabul edilmiş oluyor. Sartre’ın burada dolambaçlı bir yolla demek istediği Husserl’in çok daha açık söylediği şu düşüncedir: Felsefenin ödevi varlığı bütün fenomenleriyle tasvir etmek ve her türlü tecritçi teoriden önceki mertebede ‘saf dil’ olarak tasvir etmektir. Bu tasvir bize şuurumuz hakkında değil, tasvir edilen hakkında objektif bilgiyi verir ve bu sayede onun-Husserl’in kendi tabiriyle-‘Wesensschau’unu (özünü görüş) elde ederiz. Sartre’ın buna kattığı şudur ki: Bu özü görüş bize kendinden varlığın açıklanamaz, lüzumsuz, olumsal olduğunu gösteriyor. Fakat dikkat edelim. Sartre gerçekten varlığın fenomenolojik bir tasvirini mi yapıyor? Sartre’da Husserl’in verdiği sistemli felsefe disiplini inkar edilemez, ama Sartre bu disiplinin baş kuralı olan tasvir (description) ilkesine sadık kalmıyor. Çünkü onun kendinden varlığı belirlediğini görüyoruz. Hemen hemen tamamen menfi olan bu belirleme aslında pekâlâ meşru olabilir, ancak Sartre bunu muhakeme, çıkarsama ve saçmaya irca (ad absurdo) usulleriyle başarıyor. Yani kendisine kadar gelen felsefelerde bulduğu kusur’a kendisi de düşüyor. Bu önemli olaydan bizim için çıkarılacak bir sonuç vardır: İnsan ne yaparsa yapsın istediği kadar anti-entelektualist olsun, istediği kadar çıkarsamayı reddedip sezîşe önem versin, felsefe yaparken intellektin araçlarından kurtulmasına imkan yoktur. Bunu Aristoteles bundan 2350 yıl önce felsefe aleyhinde bulunmak da felsefe yapmaktır demekle belirgin bir şekilde ifade etmiştir. Esasen Husserl’e başvurması onu bu yönden uzaklaştıracağı yerde yaklaştırmıştır. Çünkü fenomenoloji kim ne derse desin-hatta Husserl bu hususta ne derse desin-eninde sonunda aklî bir sistemdir.”(Hızır 1956a:340)

Bu ifadelerinin ardından Hızır, Sartre’ın bir tecrübeden-edebî bir tecrübeden-hareket edip bu tecrübesini rasyonelleştirdiğini ve bunu yaparken de Husserl’den aldığı fenomenolojiyi kullandığını belirtmektedir. Dolayısıyla Hızır, varoluşçuluğun esas itibarıyla bir varlık felsefesi olmayıp, edebiyat olduğu yönünde bir izlenime sahiptir.

Hızır, kendi için varlığa ayırdığı *Jean Paul Sartre II* adlı çalışmasında ise Sartre’ın kendinde varlığının aşağı yukarı Heidegger’in ‘das Seiende’sine karşılık geldiğini kendi için varlığın(l’être pour soi) ise Heidegger’deki Dasein’in karşılığı olacağını dolayısıyla kendi için varlığı ele almanın insanı ele almak anlamına geldiğini belirterek söze başlar.

Sartre’a göre kendinden varlığın aksine kendi için varlığın ‘süje’ olduğunu belirten Hızır, Sartre’ın bu ifadeyle şunu demek istediğini belirtir: Hiçbir bilgi süjesiz olamaz, fakat süjenin kendisi hiçbir zaman bilgi deneyin şeyin objesi olamaz. Çünkü süje ile obje esas itibarıyla ayrıdır. İnsan içten düşündüğü vakit kendini içten kavramaya çabalar ve bunda hiçbir zaman başarılı olamaz. Süje, bilgiyi *doğrudan doğruya* edinme durumundadır, tabiri caizse kendini bilmeden objesini aracısız olarak kavramak durumundadır ki, buna ‘teemmülden önceki cogito’ denilebilir. (Hızır 1956b:73)



Hızır böylece 'teemmülden (refleksiyondan) önceki cogito' halinde bulunan Sartreci kendi için varlığı daha derinden tanıtmak amacıyla şunları söyler:

Kendinden varlık kendi kendine daima özdeş kalır ve varlıkla doludur. Halbuki...insan... her türlü teemmülden önce, kendisi hiçbir analize başvurmadan ikiye bölünmüştür. Yani ontoloji (varlıkbilim) bakımından kendinden varlıktan daha dolu değil, daha *boş olmuştur*. O halde, *kendi için varlığı*, yani insanı karakterlendiren, işte bu boşluktur; başka deyimle: *kendi için varlığı* karakterlendiren, *Hiç*'tir. O halde *kendi için varlık*, kendinden varlığın içinde bir türlü boşluk olarak düşünülebilir. Vakia, diyeceksiniz, şuurlaşmak, psikolojik olmayıp da farkında olmadan araçsız halde olsa da gene bir ilerleme sayılabilir, evet, ama öte yandan, sujenin kendinden uzaklaşması, tam özdeşlikten uzaklaşmasıdır. (Hızır 1956b:73)

Hızır, Sartre'ın bu düşüncelerinin bizi garip bir şekilde Hegel'e yaklaştırdığını belirtir. Hızır, Hegel'in *Zihnin Fenomenolojisi* adlı yapıtında bize bilincin nasıl ilk karanlıklardan kendini kurtarıp sistemin zirvesinde bulunan mutlak bilgiye yükseldiğini göstermesi ve diyalektiği ile bilincin önce kendinde varlık iken en alt tabakada olduğunu, sonra kendi için *var* iken kendinden ayrıldığını, yani kendi içinden çıkıp böylece bahtsız olduğunu göstermesi gibi, Sartre felsefesinde de aynı gelişmenin izlendiğini ifade eder. Ancak Hızır, Hegel'in düşüncelerini devam ettirip kendinde varlığın tez, *kendi için varlığın* antitez olduğunu ve bunların üzerinde bir sentezin yani mutlak olanın, (Tanrının) bulunduğunu söylediği noktada Sartre'ın Hegel'den tamamıyla ayrıldığını ifade eder. Sartre'a göre kendi için varlık, yani insan, Tanrı değildir. Ancak insan hem bilinçli olmak hem de kendinde varlığın doluluğuna, tamlığına erişmek arzusundadır. Fakat bu olamaz. Çünkü aynı zamanda 'kendinde ve 'kendi için olmak', 'dolu' ve 'boş' olmak kendisi ile 'özdeş' ve 'özdeş-değil' olmak imkansızdır. O halde insan erişemeyeceği bir sentezin durmadan peşinden koştuğu için bahtsız ve başarısızdır. Sartre'ın ifadesiyle insan işe yaramaz bir tutkudur.(Hızır 1956b:73)

Hızır, Sartre'ın bu düşünceleriyle Schopenhauer'a çok yaklaştığını ancak aynen yukarıda sözü edildiği üzere Hegel ile benzeşen noktaları olsa da, nihai noktada felsefesine Hegel'den çok farklı bir yön verdiği gibi, Schopenhauer'a karşı da aynını yaptığını belirtir. Zira Schopenhauer insanda saçma olan bir yaşama iradesi olduğunu, insanı bahtsız kılan bu yaşama iradesinden kurtulmak için insanın Nirvanaya ulaşması, her türlü faaliyet ve faaliyetin temeli olan tutkudan vazgeçmesi gerektiğini düşünmüştür. Oysaki Sartre insanın boş bir çabalama içinde olmasından, insanın faaliyetten el etek çekmesi sonucunu değil aksine faaliyete atılması zaruretini çıkarmıştır. Bu ise ancak hürriyet ile mümkün olabilecektir. Sartre'a göre şuurlu olmak aynı zamanda hür olmaktır...Sartre'a göre her insan kendi hürriyetinin zorunlu bir sonucu olarak kendi kendini yapmak ve kendi hürriyeti için gerekli olan kuralları koymak durumundadır. (Hızır 1956b:73-74)

Sartre felsefesinde kendinde varlık ve kendi için varlık konusunda bu belirlemeleri yaptıktan sonra başkaları için varlık bahsine geçen Hızır, Sartre için insanı gereği gibi tasvir edebilmek için başkalarına zorunlu olarak ihtiyaç olduğunu, başkalarını aracısız olarak kabul ettirecek hususiyetin ise başkaları tarafından bakılmaktan duyulan *utanç* olduğunu vurgulayarak sözlerine son verir.

Hızır, *Jean Paul Sartre'in Edebi Tecrübesi* adlı çalışmasında ise felsefe ile edebiyat ilişkisinden söz ederek Sartre örneğinde görüldüğü gibi filozof olarak tanınmış bir kişinin edebiyat alanına giren eserleri gerçekten güzel olunca felsefeyle edebiyatın birbirlerine göre konumlarını değiştirmemiz, edebiyatı temel saymamız, felsefeyi sonrasına yerleştirmemiz gerektiğini-Sartre aksini iddia ettiğini belirtse de-söyler. (Hızır 1956c:127)

Sartre “her şeyden önce bir sanat yaratıcısıdır” (Hızır 1956c:128) diyen Hızır, Sartre’ın edebi bir tecrübeden hareket ettiğini, fakat asıl çıkış noktası olan bu edebi tecrübenin daha sonra karanlıklara büründüğünü ve yazarın ondan, bir genelleştirme sayesinde-ve tabii kendinden önce gelen varoluş felsefelerinin de etkisiyle-felsefesini çıkarsadığını ve sonra o felsefenin bağımsız olarak kurulduğunu ancak edebiyat eserlerinin zaten varolan bir düşünce bütünlüğünü canlandırmak için yazılmış gibi gösterildiğini belirtir.

Hızır, Sartre’ın edebi diye nitelendirebileceğimiz ve kaynağı onun kişiliğinin dehasında bulunan bir tecrübeye dayanarak ‘existentialiste’ olduğunu söyler. Hızır’a göre bu sebeple Sartre’ın felsefesi varoluşçuluk ile fenomenoloji sınırları içinde bir türlü senkretizm etkisini uyandırırken romanları, hikayeleri, piyesleri önemli ve nevi kişiliğine münhasır bir yazar karşısında bulunduğumuzu gösterir. (Hızır 1956c:128)

N. Hızır, *Existentialisme'in Büyük Habercisi Sören Kierkegaard* adlı çalışmasında ise Kierkegaard felsefesinin rasyonalist sistemlerin en aşırısı ve ünlüsü olan Hegel felsefesine karşı bir tepki içinde olduğunu belirterek, Kierkegaard’a göre varolanın Hegel’in ya da diğer rasyonalistlerin sandığı gibi genel bir kavram olmayıp, ancak tek tek somut kişiler olduğunu vurgular. Kierkegaard’a göre düşünen bir kişinin sırf mantığını kullanmakla gerçeği kavrayamayacağını, aslında onun bilebileceği biricik varlığın kendi kişiliği olacağını ifade eden Hızır, bu bilginin rasyonel değil, subjektif bir bilgi olduğuna dikkat çeker.

Kierkegaard’ın bakış açısına göre insanın ‘biriciklik’, ‘kapalılık’, ‘oluş’, ‘an’, ‘hürriyet’, ‘Tanrı önünde olma’, ‘günah’, ‘tasa’ (endişe) olmak üzere sekiz kategoriyle belirlendiğini ve onun nasıl yaşayacağını kendi seçimleriyle saptamak durumunda olduğunu belirten Hızır, bu doğrultuda insan için estetik, ahlaki ve dini üç yaşam biçiminin bulunduğunu söyler. (Hızır 1956d:132)

Çalışmasının ilerleyen adımlarında Hızır, Hegel’in bilgiyi rasyonelleştirerek gerçek bilgiden uzaklaşması sebebiyle Kierkegaard’ın tepkisini çektiği gibi, Danimarka’nın Protestan Kilisesinin de inancı rasyonelleştirmekle asıl dinden uzaklaştığı için Kierkegaard’ın tepkisini çektiğini belirterek, onun “Hıristiyanlığı bir kurum halinden çıkarıp ilk zamanların sadeliğine”(Hızır 1956d:133) geri döndürmek idealini taşıdığını ifade eder.

Hızır’a göre bu açıdan bakıldığında Kierkegaard ile Pascal arasında paralellik vardır. Pascal’da Hıristiyanlığın Cizvit idarei maslahatçılığından kurtulup ilk çağlardaki haline geri dönmelerini dilediğinden Jansenistler tarikatına girmiş ve amacı doğrultusunda Cizvitlerle mücadele etmiştir. Kierkegaard gibi Pascal’ın da düşüncelerinin merkezi Tanrı karşısındaki insandır. Pascal’ın da Kierkegaard gibi hayatı üç biçimde ele aldığını, bunların a) Bedenler düzeni(ordre des corps) b) Zihinler düzeni (ordre des esprits) c) Sevgi, rahmet düzeni (ordre de la charité) olduğunu belirten Hızır, bu benzerliğe rağmen iki düşünür arasındaki şu önemli farka da dikkat çeker: Kierkegaard’da gerçek Hıristiyan dini yaşamı tercih etme durumundayken, Pascal’da üç yaşam biçiminden de pay alabilme durumundadır. (Hızır 1956d:133)

Hızır, yazısının sonunda Kierkegaard'ın, yaşanan dönemde, dindarlığından çok bu dindarlık perspektifinden anlaşılabilen *existentiel* analizine önem verildiğini belirterek, onun insanı kendi sınırları içinde doğrudan bir sezışli bilgi ile kavramaya çalışmasının dönemin sistemci eğilimlerinden usanmış olan insanların dikkatini çektiğini ifade eder. Hızır'a göre Kierkegaard XIX y.y.'da 'insan nedir?' sorusu ile dikkatleri üzerine çekmenin yanı sıra asıl etkisini existentialist felsefelerin hemen hepsinin habercisi yahut menşei olmasıyla göstermiştir. (Hızır 1956d:133)

N. Hızır, *Martin Heidegger: Existence Felsefesinin Almanya'da En Önemli Temsilcisi* adlı çalışmasında ise öncelikle M. Heidegger felsefesi hakkında tatmin edici bir bilgi vermenin güç olduğunu belirterek bu güçlüğün sebeplerini, Heidegger'in kullandığı terimlerin kendine has olması, Heidegger'in grift düşünen bir kişi olması sebebiyle düşüncesini izleyebilme zorluğu, ve onun yaşayan bir düşünür olması sebebiyle düşüncelerinin her an tadil edilebilir ya da değişebilir olması olarak belirler. (Hızır 1956e:205)

Hızır, bu başlangıç ifadelerinin ardından Heidegger'in Kierkegaard gibi dinli, Nietzsche gibi Tanrı düşmanı (antitheist) olmadığına, onun Tanrı tanımaz (athée) olduğuna vurgu yaparak, onun şahsında 'existence' felsefesinin menşesindeki karakterlerinden birini kaybederek yeni bir karakter kazandığını ve onun Tanrı tanımazlığını anlamak için 'fenomenolojik ontoloji' olarak adlandırdığı felsefesine bakmanın yeterli olduğunu söylemektedir. Heidegger'in felsefesi kendi dile getirdiği üzere bir Fenomenolojik Ontolojidir.

“Ontoloji, yani Varlık-bilimdir. Fenomenolojik bir ontolojidir, çünkü varlığı, bize görüldüğü şekilde kavramaya çalışır. Bunun temelinde şu önerme bulunmaktadır: *Varlık, görüldür.* (Burada Edmund Husserl ile onun fenomenolojisinin etkisini görüyoruz.) Heidegger için Tanrının varolması için fenomen olarak veri olması gerekir. İmdi, buna imkan yoktur. O halde klasik felsefenin Tanrıyı, amprik olanın (tecrübi olanın), üstünde olarak kabul etmesi, saçmadır.” (Hızır 1956e:205)

Hızır, bir adım daha atarak Heidegger felsefesinde Varlık nedir? Var olmak ne demektir? Varlığın, var olmanın anlamı nedir? Sorularına yönelir ve varlığın anlamı nedir? sorusunun genel bir soru olup, sorulmasındaki amacın Genel Ontoloji'yi kurmak olduğunu, bu sebeple Heidegger'in bir ayrımla işe başladığını belirtir. Heidegger'e göre ontolojiyi kurarken 'existentiel' analiz ve 'existential' analiz olmak üzere iki tür analize ihtiyacımız olacaktır. Ontoloji asıl 'existential' analizdir ki, bize genel olarak var olanın ne olduğunu bildirecektir. Fakat bunu insanı ele alan 'existentiel' analiz olmadan yapmaya imkan yoktur. Zira var olanlar arasında teemmül/refleksiyon sahibi olan yalnızca insan olduğu için, ontoloji ancak varlık olarak insanın ele alınmasıyla başlayabilecektir.

Ontolojiye-yani existential analize-niçin insanla-yani existentiel analizle-başlanması gerektiği sorusunun yanıtı Hızır'a göre Heidegger'in analizden ve genel olarak felsefe faaliyetinden ne anladığını da göstermesi açısından önemlidir. Heidegger'e göre felsefe şimdiye değin varlığı kavramak için usavurmaya, dedüksiyona, klasik anlamda mantığa başvurmakla düşünceyi kısırlaştırmıştır. Böylece varlığı elde edeceği yerde kupkuru bir soyutlama elde etmiştir. Oysaki varlık soyutlama ile değil, onu yaşayarak kavranır. İnsan teemmül/refleksiyona yetili bir varlık olarak kendisinin varlık olarak ne olduğunu, düşünmekle varlığın

ne olduğunu kavramaya geçebilen yegane varlıktır. Hızır bu noktada Heidegger felsefesinde *refleksiyonun* “hiçbir zaman bir usavurma zincirlemesi değil, doğrudan doğruya yaşanan üzerine işleyen bir teemmül” (Hızır 1956e:205) olduğuna dikkat çekmekte bu durumun bir psikolojik içe bakış olmadığını ‘existentiel’ bir refleksiyon olduğunu özellikle vurgulamaktadır.

Hızır’a göre existence’tan ne anlaşılması gerektiği bir ölçüde Heidegger felsefesindeki ‘Dasein’, ‘Seiendes’, ‘Sein’ gibi bazı terimleri anlamaya bağlıdır. Dasein (burada olmak) insan varlığı demektir. Seiendes, kaba anlamda varolan, her türlü kavrayıştan kaçan varlıktır. Taş, toprak birer Seiendes’tir. İnsan da bir Seiendes’tir, ancak o, kendisini aşarak ‘Dasein’ olur. ‘Sein’ ise en genel olarak var olanın anlamıdır. O halde Dasein, şeyleri aşıp, kendi kendisini *Dasein* olarak ortaya koyar, aynı zamanda da şeyleri anlamlandırır, yani Sein verir. İnsan, şeyin tersine ‘Dasein’ sahibi ve ‘Selbst’ (kendi) ve ‘Ich’ (ben)dir. İnsanın özü, onun Dasein’liğinden ibarettir. Klasik felsefede öz, zorunlu bir mantık kalıbı olarak karşımıza çıkar. O zaman akla özü zorunlu olan insanın, zorunlu olduğu düşüncesi gelebilir. Fakat bu düşünce doğru değildir. Heidegger’e göre insan, olmayabilir bir varlıktır. Dasein, ‘mevcuttur’. (Alm.existiert); Seiendes (Türkçe söylenirse) ‘dır’, fakat mevcut değildir. O halde Dasein’a tam manasıyla mevcut olmak; Seiendes’e ise ‘sadece olmak’ karşılık gelir. (Hızır 1956e:205)

Heidegger felsefesine ilişkin bu değerlendirmelerin ardından Hızır, Heidegger’e göre insan hayatının ‘Günlük Hayat’ (Alltaglichkeit) ve ‘Kararlı Hayat’ (Entschlossenheit) olmak üzere iki aşamalı olarak karşımıza çıktığını ve bunlardan ilkinin Kierkegaard’ın estetik hayatına karşılık geldiğini, bu aşamadaki insanın ancak sosyal fonksiyonlarının olduğunu ve onun sadece fonksiyonlardan ibaret olup tam anlamıyla hayatını yaşayamadığı için bir *ben* (ich) olmadığını; oysaki bir karara dayanan kararlı hayatın Kierkegaard’ın ahlaki hayatına karşılık geldiğini, bu hayata da ani bir kararla geçildiğini belirtir. Ancak bu saptamalarının ardından Hızır, Heidegger ve Kierkegaard’daki farklılıklara da değinerek kararlı hayatın ahlaki olmadığını, ahlak anlamında anlaşılması gerektiğini bu aşamanın da-diğeri gibi-ontolojik anlamda alınması gerektiğini; Kierkegaard’daki üçüncü aşama olan dini evrenin ise Heidegger’e göre olmadığını çünkü onun için din hayatının günlük hayatın sınırlarını aşamayacağını belirtir. Heidegger felsefesinde günlük hayattan kararlı hayata daima geçilebileceğini, kararlı hayatın ise endişeyi beraberinde getirdiğini belirten Hızır, Heidegger’in endişe ve korku ayırımına dikkat çekerek, korkunun belirli bir konusu varken endişenin ise belirli bir konusunun olmamasının onu ontolojik bakımdan önemli kıldığını söyler.

Çünkü endişe, sadece *Hiç*’in tecrübesi olduğundan, varlığın tecrübesidir...Mevcut olmak, existieren, kelimenin lugatça anlamıyla ex istere, yani *fırlamaktır*. Nereden fırlamak? Hiç’ten (ex nihilo!) Fakat bu, varlığı Hiç meydana getiriyor, demek olmadığı gibi, Hiç, varlığın nedenidir, de demek değildir. Onun demek istediği şudur: Hiç, *varlık-bilim bakımından, varlıktan önce gelir*. Ama buna rağmen, hiç *aktiftir*. (...) Hiç, varlık bakımından ne anlamda aktiftir? Bunun cevabı şu kısa cümlede toplanmıştır: Das Nichts nichtet. *Nichten* fiili Almancada yoktur; bunu illâ

hemen tercüme etmek istiyorsak, biz de bir fiil uydurarak: Hiç hiçiyor diyeceğiz. Bu da: Hiç varlığı içinden kemiriyor diye tefsir edilebilir. (Hızır 1956e:206-207)

Fakat bu yorumun Heidegger'i tüm nüanslarıyla vermekten çok uzak olduğunu belirten Hızır, Heidegger'de de Kierkegaard'da olduğu gibi sübjektif kategorilerin olduğunu ancak Heidegger'in Kierkegaard'ın aksine bunlara kategori demediğini belirterek, Heidegger'deki kategoriler olarak 'aleme atılmış olmak', 'ölüm', 'zamanilik' ve 'hürriyet'ten söz ederek (Hızır 1956e:207) Heidegger felsefesinin mümkün olduğunca anlatıldığını ancak Heidegger'in felsefesini ve felsefesinin merkezini teşkil eden 'existential' kısmını yaşadığı dönemde tam ve tutarlı bir biçimde vermiş olmadığı için, 'bu felsefe bundan ibarettir' diyecek durumda olmadığını söyleyerek çalışmasını sona erdirir.

Ayrıca Hızır aynı yıl yayınlanan *Felsefede Romantiklik* adlı çalışmasında ise romantikliğin birbirinden farklı tanımları olsa da, herkesin üzerinde uzlaştığı iki hususun olduğunu bunların a) ifade edilenle ifade araçları arasındaki uygunsuzluk ve b) Sübjektiflik olduğunu belirterek, 'existence' felsefelerinin daha başlangıçta tutarlılığı, sistemliliği yapmalık diye reddetmekle büyük bir sübjektiflik unsurunu-romantik unsur-uşin içine kattıklarını bunların insanın ne olduğunu mantıksal bir sıra içinde anlatmak değil, telkin etmek istediklerini, bu sebeple de rasyonel öğretilerden uzaklaşıp edebiyat ve şiire yaklaştıklarını vurgular. (Hızır 1956f:176)

Öte yandan 'existence' felsefeleri Hızır'a göre eski dönemlerden ilk Hıristiyanlıktan Augustinus'tan beri tanınan hatta analizi yapılan bir ruh halini onunla kıyaslanamayacak bir zenginlikle ifade ettiklerinden dolayı da bu felsefelerin romantik olduğu söylenebilir. Zira dar anlamıyla romantik çağ çoktan kapanmış olsa da, geniş anlamıyla romantiklik hep yaşamaktadır. Ancak Hızır'a göre, burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Felsefe, Eflatun ve Aristoteles gibi düşünürlerden beri çoğu kez bilgilerin en üstünü sayılmıştır. Oysaki farklı felsefeleri birbirinden ayırmak gerekir. Bir uçta sırf bilgi eleştirisi olan felsefe diğer yanda sırf telkin eden ya da filozofun sadece ruh halini açığa vuran felsefe-romantik felsefe-varıdır. Felsefede bilgi arıyorsak birinci türden olanlara başvurmamız gerekir, ikincilere başvurursak yanılığara düşmekle kalmaz, asıl bilgi ile karşı karşıya gelince onu küçümser hale geliriz. O halde burada önemli olan bu ayrımın farkına varabilmektir. (Hızır 1956f:176)

Romantik felsefenin özü bilindikten ve ona göre davranıldıktan sonra ondan hiçbir zarar gelmeyeceğini belirten Hızır'a göre tersine o "ruhumuzu heyecanlandırmak bakımından bazı hallerde faydalı da olabilir" (Hızır 1956f:176) Böylece Hızır, 'existence' felsefesini bilgiyle ilgisi olmadığını ifade ettiği romantik felsefe içine yerleştirip bu felsefeye yönelik bakış açısını da netlikle belirtmiştir. Önemli olan bu felsefenin bilgiyle ilgisi olmadığını fark edebilmektir.

Üniversite dışındaki ortama bakıldığında bu yıllar aynı zamanda varoluşçuluğun farklı kanatlardan sert eleştiriler aldığı yıllar olmuştur. Peyami Safa'nın *Türk Düşüncesi* Dergisinde ikiye bölünmüş olarak yayınlanan *Egzistansiyalizm (Existentialisme)* adlı çalışması varoluşçuluğa sağ kanattan yapılan eleştirilerin katı bir örneğini oluşturur. Safa'nın adı geçen çalışmasında

varoluş felsefesinin ateist kanadına yönelik sert eleştirileri dikkat çekicidir. O, çalışmasında 'existentialisme' kelimesi yeni olsa da bu felsefe görüşünü hazırlayan düşünce tarzının en az Grek medeniyeti kadar eski olduğunu belirtip, tarihsel kökleri itibarıyla Sokrates, Stoacılar, Ortaçağda St.Bernard ve St.Augustinus, XVII.y.y.'da Pascal, XIX.y.y.'da Main de Birand'a uzandığını, ilk hakiki temsilcisini Kierkegaard'da bulduğunu ve oradan Almanya'da Husserl'in fenomenoloji ekolüne geçtiğini ve 'dinci ve Allahsız existentialisme' olmak üzere iki kola ayrıldığını belirtir. Dinci kanatta Jaspers, Marcel, Mounier, Rus filozofları Solovief ve Berdiaeff, İngiliz yazar Chestor, İsviçreli Protestan filozof Barth, Alman filozof Scheler, Landsberg gibi isimleri sayan Safa, Fransız filozof Bergson, Péguy ve Blondel'in de bir bakıma 'existentialisme'in Allahsız olmayan ruhçu ve dinci kollarına dahil olabileceğini ifade ederken, 'Allahsız existentialisme' başlığında ise Nietzsche, Heidegger ve Sartre'in isimlerini sayar.

J. Wahl gibi bazı felsefe tarihçilerine göre 'existentialisme'in XIX.y.y.'daki en büyük temsilcisi Kierkegaard'ın, belirli bir sistemin filozofu olmadığını söylemesi sebebiyle 'existentialiste' olmadığını, Jaspers'e göre ise existentialisme ve existence felsefesinin ayrı şeyler olup birincisinin ikincisinin ölümü anlamına geldiğini belirten Safa, existentialisme'in sistematik anlamıyla Fransa'da J.P.Sartre ile başlayan Simone de Beauvoir ve Merleau Ponty ile devam eden bir Paris felsefe çılgını olduğuna dikkat çeker: Existentialisme'nin kökleri geçmişe uzanmakla birlikte belirli bir felsefe hareketi, bir sistem olarak XX.y.y.'da Fransa'da önce Fransız metafizikçi Marcel'de dinci bir felsefe görüşü halinde belirmiş, Sartre ve arkadaşlarında ise bir sistem haline gelmiştir. (Safa 1956a:3)

Safa, 'existentialisme'in tarihsel köklerine değinmesinin ardından bu felsefe görüşünün ne olduğunu anlamak için 'existence' ve 'essence' kavramlarının anlaşılması gerektiğini belirterek essence'in insanı insan veya ağacı ağaç yapan genel vasıfların toplamı yani öz, cevher olduğunu; existence'ın ise var olmanın bir kişiye mahsus vâkıası, tecrübe halinde var olmak vâkıası, yani varlığın zaman içinde devamı anlamına geldiğini belirtir. Mücerret/soyut varlığın 'etre' zamanın dışında olduğunu ve tarihi olmadığını oysaki existence'ın zamanın içinde tecrübe dünyasında olduğunu, kendine has bir tarihi bulunduğunu belirten Safa, bu anlamda Türkçe'de ve Osmanlıca'da 'existence' kelimesinin karşılığı olmadığını, ona 'varlık' ya da 'mevcudiyet' demenin ise yanlış olduğunu, kendisinin bir çalışmasında 'varlaşma' kelimesini kullansa da bunu da doğru bulmadığını belirtir. Ona göre 'var olma' ifadesi de yanlıştır. Çünkü 'existence' yok olmanın zıttı değil, varlığın tecrübe ve hareket halidir. (Safa 1956a:4)

Safa, yazısının ilerleyen adımlarında ise "Existentialist'lere göre eşyanın existence'ı yoktur. Onlar vardılar, fakat varlıklarını yaşayamazlar. Hatta bazı insanların bile existence'ı yoktur. Çünkü, existentialist'lere göre existence bir insanın hür bir tercihle bir yaşama tarzını seçerek var oluşudur" (Safa 1956a:4) diyerek existentialist'lerin anladığı anlamda var olmanın seçme hürriyetine bağlı olduğunu belirtmektedir. Var olmanın bir hareket tarzını ve yönünü taahhüt etmek anlamına geldiğini vurgulayan Safa, onların buna 'engagement' (angajman) dediklerini belirtir.

Bir şeyi seçmek için onun daha doğru olduğuna inanmak, bir seçme prensibi, bir seçme hakikati olması gerektiğini ifade eden Safa, 'dinci existentialist'lerde bu prensibin bize iyi ve doğruyu gösteren Allah'ın emirleri olduğunu fakat başta Sartre olmak üzere Allahsız existentialist'lere göre 'existence essence'den önce geldiği için bir seçme prensibi olmadığını, insan var olmadan onu vareden bir plan ve prensip mevcut olmadığı için insanın hareket tarzına ait ahlak prensipleri de bulunmadığını ifade eder.

Safa'ya göre "Existentialisme'in en çürük en tenakuzlu, en anlaşılmaz iddialarından biri budur. Hiçbir seçme prensibi, hiçbir ahlak esası, hiçbir tercih sebebi yoksa ben neyi nasıl seçerim? Hangi hareketin doğru, hangisinin yanlış, hangisinin iyi veya kötü olduğu belli değilse, ben bunlardan herhangi birine nasıl 'engage' olurum?"(Safa 1956a:5)

Safa'ya göre Sartre, karşıtları tarafından sorulan bu soruya kendisini büsbütün güç durumda bırakan şu yanıtı vermiştir: "İnsan, devamlı surette kendi kendinin dışındadır. Kendi kendinin dışına aksederek ve kendi kendinin dışında kaybolarak kendini varlaştırır. Öte yandan transandan hedeflere yönelerek var olabilir (yani kendi kendisini başkalarına doğru aşarak) İnsan bu aşmadır, objeleri ancak bu şartla kavrayabilir. İnsan bu aşmanın... merkezindedir."(Safa 1956a:5)

Safa, Sartre'in insanın var olma şartını başkalarının var olmasında bulduğunu bunun için insanın devamlı olarak kendini başkalarına doğru aştığını, 'existentialisme'in bu anlamda bir hümanizmayı benimsediğini belirtir. Existentialist'lere göre insanın kendi kaderini belirlemekte hür olduğunu hatta Sartre'in garip-meşhur cümlesiyle 'insanın hür olmaya mahkum' olduğunu belirten Safa, insanın sorumlu olduğunu dahası kendi kaderi başkalarınınkine bağlı olduğu için onların hatalarından da sorumlu olduğunu belirtir. Bu iddiada Safa'ya göre çelişkili hususlar vardır: a) İnsan-kendi kendinde kalmak elinde olmayıp-kendi kendini dışarıya ve başkalarına doğru aşmak zorunda ise nasıl hür olabilmektedir? b) O halde her insan varlığının şartı olarak ahlaklıdır. Kötüyü seçmekte hür değildir. Bu durum 'Kötü insan olamaz' gibi realitelere aykırı bir çıkarıma imkan veren bir iddiadır. c) Bir doğru ve yanlış prensibi yoksa neyin hata neyin sevap olduğunu bilmeyen insan kendisinin ve başkalarının hatalarından nasıl sorumlu olacaktır? (Safa 1956a:6)

Bu suretle Sartre'in yukarıda dile getirilen iddiasının çelişkileri olduğunu düşünen Safa, *Existentialisme est un Humanisme* adlı kitabı 1946 yılında okuduğunda eserin sonuna "Hürriyet sorumluluk için kâfi değildir. Yapılması veya yapılmaması hata olabilecek bir hareketin ahlak prensibi lazımdır. Sartre'a göre bu prensip yoktur. Sorumluluk nasıl olabiliyor?"(Safa 1956a:6) notunu kaydettiğini belirterek sözlerine son verir.

Safa, bilinçten önce bazı prensiplerin hakikatte olması ve bu prensiplere göre seçim yapılması gerektiğini düşünür. Ebedi ideleri zihninde taşıyan bir Tanrı olmazsa ahlaki bir seçim ilkesinin de olamayacağını ısrarla belirtir. Onun Sartre'a yönelik kritikleri özellikle bu noktada yoğunlaşır. Oysaki varoluşçu düşünürler birtakım seçme ilkeleri olabileceğini reddetmezler. Ancak bu ilkelerin kaynağını

ilkeleri evetleyen bilinçte, insan özgürlüğünde bulurlar. Ahlaki ya da dini bir seçim ilkesinin ontolojik olarak bu özgürlükten önce gelmediğini düşünürler. Bu durumda ateist bir varoluşçunun herhangi bir prensibe dayanmadan seçim yapan kişi olarak gösterilmesi uygun değildir. Sartre ilkeler yoktur derken şüphesiz bu ilkelerin ontolojik olarak, bilinçten evvel bir varlığa sahip olmadıklarını, onları bilincin inşa ettiğini söylemektedir. (Direk 2002: 445)

Safa'nın Sartre'a yönelik kritiklerinin devamını *Egzistansiyalizm (Existentialisme) II* adlı çalışmasında bulabilmek mümkündür. Adı geçen çalışmada Safa, 'existentialisme'in genel fikirlere, esaslara her zaman muteber olan hakikatlere değil, insanın kendi hür tercihine bağlı olarak kendi dünyasını yaratmasına dayandığını belirterek, bu felsefede özlerin ikinci plana atılmasıyla mantıksal olarak 'gayelerimizi seçmekte tamamıyla hürüz' sonucuna ulaşıldığını ifade eder. Sartre'ın belirttiği gibi bu seçimin hiçbir dayanağı yoktur. Yani herkes doğrunun, iyinin, güzelin ölçülerini kendisi belirlemek durumundadır. İsteyerek ve istemeyerek, bilerek veya bilmeyerek yaptığım her hareket hürdür. Sartre gibi düşününlerin anladığı anlamda bir hürriyetin diğer felsefelerin hürriyet anlayışlarından ayrılıp "başıboş ve rastgele her hareketi içine alıyor (delilik, zıplılık da buna dahil)" (Safa 1956b:25) olduğuna dikkat çeken Safa, Sartre'ın felsefesini keyfilik düzleminde değerlendirerek, onun felsefesinin zaruri olarak "gülünç bir neticeye" (Safa 1956b:25) ulaştığını ifade eder. Safa, kendisine yapılan sert eleştiriler karşısında Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki (*L'être et le néant*) düşüncelerine zıt bir kurtuluş yolu aradığını *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir (L'existentialisme est un humanisme)* adlı eserinde 'insanın daima kendi kendisinin dışında olmak şartıyla var olduğunu, kendi kendini başka insanlara doğru aşmak şartıyla var olduğunu' anlattıktan sonra insanlar arasında tesanüdün bir varlık şartı olduğuna hükmettiğini ifade eder. 'Existentialisme bu manada bir hümanizmdir. Safa'ya göre Sartre'ın önce komünistler tarafından hücumu uğradıktan sonra onlarla anlaşmaya başlaması bu izah üzerinedir. Burada insanın seçimi kendini başkalarına doğru aşma prensibine dayanır. Oysaki Sartre 'Varlık ve Hiçlik' adlı çalışmasında gayet açık olarak "bu seçimin hiçbir dayanağı olmadığını" (Safa 1956b:25) ifade etmiştir.

Safa, teist varoluşçularla ateist varoluşçuların farkını da şöyle tespit eder: "Her ikisi de sübjektivisttirler, yani insanın kendi hür tercihinden ve seçmesinden hareket ederler. Fakat Allaha inananlar için bu seçmenin prensibi de, hakikati de ölçüleri de daha önceden vardır. Allahsızlar için önceden yoktur ve her insanın kendi telakkisine göre değişerek var olur. Seçme prensibi seçmeden önce var olunca dinci existentialistlere tam manasıyla existentialist denemez. Çünkü onlar için 'essence', 'existence'tan önce geliyor demektir...tam 'existentialisme' için prensipsiz bir seçme ancak saçma ve Allahsız bir dünyada mümkündür." (Safa 1956b:25)

Bu kritiklerinin ardından Safa, varoluş felsefesi hakkındaki en sert değerlendirmelerini yaparak felsefenin bir ilim olduğunu ve herkes için geçerli hakikatleri aradığını, herkes için ayrı bir dünya, ayrı bir değerler düzeni, ayrı bir hareket tarzı tanıyan bir teori ve felsefe sisteminin evrensellik özelliğini yitirerek felsefe olamayacağını söyler.



Oysaki Sartre'a göre varoluşsal seçimlerin doğruluğunun kriteri 'evrenselleştirilebilirlik' olması sebebiyle Safa'nın evrensellik özelliğini kaybetme eleştirisi geçerliliğini yitirir.

Safa'nın ateist varoluşçuluk konusundaki nihai değerlendirmeleri ise gayet sivri dillidir. Ona göre saçma bir dünyada seçim, angajman ve kendi başımıza edindiğimiz düşünceler de saçma olacağı için "Allahsız 'existentialisme' saçmalığın felsefesi olduğu kadar da saçma bir felsefedir. Bu yüzden bir hırpanilik felsefesi halinde kahvelere düşmüş, sonradan kaldırımlardaki ve pazar yerlerindeki değerini de kaybetmiştir. J.P.Sartre ise bir sistem filozofu olmaktan çok bir roman ve tiyatro yazarı olarak edebiyat tarihinde seçkin bir yer alacaktır." (Safa 1956b:26)

Görülebileceği üzere Safa'nın ateist varoluşçuluğa ilişkin değerlendirmeleri eleştiri sınırlarının ötesine geçmiş durumdadır. Muhafazakar kesimin varoluşçuluğa yönelik değerlendirmeleri, Peyami Safa örneğinde görüldüğü üzere zaman zaman hakaret düzeyine varmış olsa da, zaman içerisinde 1950'li ve 1960'lı yıllarda varoluşçuluğa yönelik ilgi farklı bir boyut kazanmış, varoluşçuluğun etki alanına sol kanattaki entelektüellerin yanı sıra sağ kanattan da pek çok düşünür ve yazar girmiştir. Bu isimler arasında öncelikle Paul Foulquie'den *Varoluş Felsefesi: Egzistansiyalizm* (Hareket Yayınları 1967) adıyla bir kitap derleyen Nurettin Topçu ve İkinci Yeni Hareketiyle varoluşçuluğa yönelen ve bir tür İslami varoluşçuluğu benimseyen Sezai Karakoç sayılabilir.

Varoluşçuluğa sağ kanadın yanı sıra sol kanattan da sert eleştiriler gelmiştir. Bu eleştirilerden biri Şerif Hulusi'ye aittir. Şerif Hulusi, 1956 yılında A. Camus'nun *Veba*'sının Oktay Akbal tarafından Türkçeye çevrilmesinin ardından kaleme aldığı *Veba ve Eksistansiyalizma* başlıklı yazısında insanlığın geçirdiği iki savaş sonrasında yeni bir toplum düzenine yeni bir özgürlük, ahlak ve insan anlayışına doğru yönelmek gerektiği prensibiyle yola çıkan varoluşçuluktan "sosyetenin(toplumun), sosyetedeki nizamların değişmez kalıplar olduğunu ileri sürerek, bunları değiştirmenin faydasız olacağı savunuluyor"(Edgü 1956:240) diyerek söz eder. O, Camus'nün *Veba*'sını sert bir dille eleştirerek eserin ve dolayısıyla varoluş felsefesinin bilimin değerini düşürmek, insanlığın bugüne değin ulaştığı birikimi ve değerleri hiçe saymak isteyen bir tavır içinde olduğunu belirtmiştir. Ona göre *Veba* romanının temel özelliği şudur: "...*Veba* salgını karşısında hekimliğin aczini göstermek suretiyle genel olarak, bizi bilimden şüpheye düşürmek, bilimin insan saadeti için bugüne kadar bize kazandırdığı değerleri düpedüz inkar etmektir. Vebanın insanlara saldırdığı korku ile onları bütün köklerinden koparıp tabiatla dövüşemez hale getirmek, geçmişteki kahramanca mücadeleleriyle bugünün yüksek medeniyetine ulaştığı insanoğlunun değerlerini inkar etmektir."(Edgü 1956:240) Bununla da kalmayarak Şerif Hulusi, kendi bakış açısından varolduğunu düşündüğü, varoluşçuluğun bilime olan düşmanlığını Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* adlı eseri ile ilişkilendirmeye çalışmıştır.(Direk 2002:447-448)

Şerif Hulusi'nin genelde varoluş felsefesine ve özelde Camus'nün *Veba*'sına yönelik eleştirilerine karşı Ferit Edgü, varoluşçuluğu savunmuştur. Ferit Edgü *Gerçek Tedirginliği* adlı çalışmasında Şerif Hulusi'nin değerlendirmelerini gündeme getirerek her sınıf insanın esenliğini düşünerek, onun tüm davranışlarına ışık tutan bir düşünce akımının verilerinden 'hasta ve çürümüş' olarak bahsedilmesini ve bu eserin toplum dışı olarak suçlanmasını eleştirir. (Edgü 1956:240)

Edgü'ye göre Şerif Hulusi, Veba'yı üstünkörü okumakla kalmamış varoluşçuluğa yüklenmek için de uygun bir eser seçmemiştir. Türkçeye çevrilen eserler arasında *Yabancı* ya da *Gizli Oturum* üzerine daha fazla yorum yapabilmek imkanı vardır. Öte yandan Camus'ü bilimden şüpheye yol açtığı gerekçesiyle suçlamak ise su götürür bir suçlamadır. Edgü'ye göre Kuzey Afrika'nın oldukça geri bir bölgesinde veba salgını anlatılmakla bilimi yadsımak arasında bir bağıntı kurmak çok gariptir. Bugün tedavisi imkansız ya da güç bir hastalığın bir cüzzamlının, bir kanserlinin hikayesini, romanını yazmak-sonunda bilimin tüm uğraşlarına rağmen hasta ölürse-bilime karşıt olmak, bilimi yadsımak mıdır? Oysa Veba'da böyle bir durum da yoktur. (Edgü 1956:240)

Edgü, Veba ve Eksistansiyalizma adlı çalışmanın akışından Şerif Hulusi'nin salt Camus'nün varoluşçuluğunu eleştirmediğini, aralarındaki tüm aykırılıklara, farklılıklara rağmen Camus'nün şahsında Sartre'ın, Merleau-Ponty'nin, de Beauvoir'ın da yerildiğini ifade eder. Edgü, Şerif Hulusi'nin kendi çalışmasında da çelişkilerin olduğuna dikkat çekerek onun yazısının bir yerinde 'Hürriyet başkasının hürriyetiyle sınırlıdır' denildikten sonra başka bir yerde 'Hürriyetin bu cehennemden-içinde yaşadığı toplumdansa kaçıp kurtulmaktan başka anlamı yoktur. Toplum diye bir şey kalmamıştır' denildiğini ve bu iki hürriyet anlayışı arasındaki farklılığın iyi niyet sahibi herkes tarafından görülebileceğini belirtir. Edgü'ye göre, Hulusi'nin dediği gibi varoluşçu yazarların toplumsal alanı-Şerif Hulusi'nin ifadesiyle sosyete-i inkar ettiklerini söylemek en basit toplumbilim ilkelerini bilmediklerini söylemek gibi bir şeydir. (Edgü 1956:241)

Şerif Hulusi, insana daha fazla refah ve saadet getirecek iktisadi randımanı artıracak, sosyal adaleti sağlayacak bir hakikati sunma kudretini yitirmiş bir düşünce sistemine bağlı bir yazarın gözümüzün önüne serebileceği hakikatlerin ancak sözümona hakikatler olduğunu düşünür. O halde varoluş felsefesi yerine marksizm geçirilmelidir. Ona göre devrimci Türkiye'nin aydınlarına bunalım edebiyatı değil iyimser bir dünya görüşü lazımdır. (Direk 2002: 448)

Edgü bu kritiklere ilişkin, Veba'nın Şerif Hulusi'nin arzuladığı iktisadi randımanı artıracak, sosyal adaleti sağlayacak bir eser olmasa da "...en azından bunlar kadar önemli olan insanı anlamak konusunda bir roman" (Edgü 1956:241) olduğuna dikkat çeker. Edgü'ye göre, Hulusi'nin bunalım edebiyatı biçimindeki ifadeleri gerçeğin olumsuz ya da kötü yanlarını gizlemek onlara dayanmamak, yaşanan bir gerçeği görmezden gelmekle ilgili olabileceği gibi, inançları yitirmek endişesiyle de ilgili olabilir. Bu durumda "gerçeğin en sarsıcısını, en yaşayanını insanı en yakından tanıtmaya götüren...eserleri *hasta ve çürümüş* görmek, hasta ve çürümüş bir görüşün sonucu" (Edgü 1956:241) olmak durumundadır. Böyle bir bakış açısının imkan bulsa bu türden insanî gerçeği en yakından tanıtan eserlerin çevrilmesini dahi yasaklayacağını söyleyen Edgü, Hulusi'ye yanıt niteliğindeki bu yazıyı varoluşçuluğu ya da Camus'ü savunmak amacıyla değil, bizzat "insanı savunmak" (Edgü 1956:241) üzere yazdığını ifade ederek sözlerine son verir.

Edgü, her ne kadar yazısını varoluşçuluğu savunmak amacıyla kaleme almadığını söylese de çalışma aynı zamanda bir varoluşçuluk savunusudur. Zira gerek Edgü gerekse o dönemin yazarlarının pek çoğu için varoluşçuluk önemli bir akımdır. Varoluşçuluğun bu dönem düşünürlerinin pek çoğu için ne anlam ifade ettiğini anlamak için Edgü'nün sonraki yıllardaki şu ifadelerine bakmak yeterlidir: "Bizden öncekilerden daha değişik şeyler söylememiz gerekiyordu. Kendi gerçeğimizi kendi doğrularımızı bulacaktık. Bizden öncekileri okumuştuk.

Büyük çoğunluğu bizim gereksinmelerimize, sorularımıza karşılık vermiyordu. Dünyayı onlardan oldukça farklı algılıyorduk. Saplantılarımız yoktu...Biz de o sıralarda varoluşçuluğun sloganlarını kullanıyorduk: İnsan özgürdür, özgürlük bunalıttır...birey geleceğe dönük bir tasarımdır...vb. Varoluşçuluk...bizde düşünürünü bulamamıştır. Etkisini, 1950 kuşağının sanatçıları üstünde göstermiştir. Kimimizi dünya görüşü olarak doğrudan doğruya, kimimizi edebi eserlerle dolaylı olarak etkilemiştir...” (Edgü 1976:10) Edgü'nün net bir biçimde altını çizdiği üzere varoluşçuluk Edgü ve onun jenerasyonu üzerinde doğrudan ya da dolaylı bir biçimde etki bırakmış ve Türk Düşüncesi ile Edebiyatında izlerini yoğun bir biçimde hissettirmiştir.

Varoluşçuluğun Türk edebiyatındaki yansımalarını dönemin bazı dergilerinde de görebilmek mümkündür. Ankara'da aylık olarak Teoman Civelek'in yönetiminde yayınlanmaya başlayan Mavi Dergisi bunlardan biridir. Mavi Hareketini oluşturan şair ve yazarların bir araya geldiği *Mavi Dergisi* (1 Kasım 1952-Nisan 1956) daha sonraki yıllarda varoluşçulukla iç içe olacak olan pek çok yazarı bir araya toplamıştır. Güner Sümer, Ferit Edgü, Ahmet Oktay, Orhan Duru, Demir Özlü gibi isimler Attilâ İlhan'ın öncülüğünde çıktıkları edebi yolculuğa sosyal realizm adını vermiş olsalar da, yayınladıkları edebi metinlerde gösterdikleri eğilimlerle sosyal realizmden uzaklaşmışlardır. Örneğin Demir Özlü, Sartre varoluşçuluğunun etkilerini taşıyan, bireyi ve onun bunalımlarını anlatan hikayeleri bir araya topayan *Bunaltı*'yı bu dönemde yayınlamıştır. (Kurt 2009:140)

Mavi Dergisinde başlatılan Mavi Hareketinin önemini Adalet Ağaoğlu şu biçimde dile getirmiştir: Bu arada minicik bir Mavi Hareketi oluşturanların, Türk aydının ve hatta Türk gençliğinin bugünkü durumunu çözümlenmekte çok mu önemli bir yerleri vardır? Belki, kıpırtının eni-boyu açısından değil, ama anlamı açısından, evet. Çünkü bu, hiçbir zaman dış koşullamalarla doğmuş bir kıpırtı değil. Bütünüyle pek çok yeni yaşam koşullarından doğarak yansımaları yazın dünyamızda bulmuş bir kıpırtıdır. (Dirlikyapan 2007:44)

Bu açıdan Mavi Dergisinin sonraki yıllarda 1950 kuşağı olarak adlandırılan ve eserlerinde pek çok varoluşçu temayı ele alan bir grup yazarı bir araya getirmek işlevine sahip olduğu söylenebilir. Attilâ İlhan sanki bu durumu öngörmüş gibi Mavi'de isimsiz olarak *Sahte Bir Peygamber: J.P.Sartre* adlı bir yazı yayınlamıştır.

1950 kuşağı içerisinde en çok Sait Faik'ten etkilenmiştir. Bu kuşağı etkileyen, onlara yol gösteren Sait Faik, *Kırlangıç Yuvasındaki Kadın*'dan sonraki Sait Faik'tir. Yani *Son Kuşlar*'daki, *Alemdağda Var Bir Yılan*'daki Sait Faik'tir. (<http://necatimert.com.tr>) Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Abdullah Efendinin Rüyaları* adlı eseri gibi Sait Faik'in de *Alemdağda Var Bir Yılan* adlı eseri kendisiyle, gelenekle, toplumsal değerlerle hesaplaşan bireyin içinde bulunduğu durumu serimlemesi açısından önemlidir.

Demir Özlü, *Yeni Ufuklar* dergisinin 1967 yılında hazırladığı bir soruşturmada Sait Faik için bu büyük yetenek-büyük birey, derin duyuşlu bir şair—özellikle *Alemdağ'da Var Bir Yılan* adlı eseriyle önümüzdeki kalıplaşmış rasyoneli yıktı, bize duyuşun, bireyliğin, yaratmanın yollarını açtı” demektedir. Özlü, yıllar sonra kaleme aldığı bir yazıda da Sartre'in adını bile ilk kez Sait Faik sayesinde duyduklarını vurgulayarak, “Bizim kuşak, J. P. Sartre'in adıyla, sanırım ilk olarak Sait Faik'in Beyoğlu üzerine yazdığı bir röportajda karşılaştı ifadesini kullanmaktadır.(Dirlikyapan 2007:64)

Dolayısıyla Sait Faik *Alemdağ'da Var Bir Yılan* adlı eseriyle kalıplaşmış eğilimlerin dışına çıkması, kendi öykü çizgisinden sapması, öykülerinde fantastik, hatta kimi zaman gerçeküstü denebilecek öğeleri ön plana çıkarması ile o vakitler için öykücülükte yaşanan değişimlerin hareket noktasını oluşturmuş, bu suretle Batı edebiyatındaki gelişmeleri yakından izlemeye çalışan genç kuşak edebiyatçıları da oldukça etkilemiştir.

1950 kuşağı yurt dışından ise farklı kaynaklardan beslenmiştir. Örneğin Orhan Duru, Sartre ile Camus'nün adlarını anıp varoluşçuluk havasını önce kendilerinin soluduğunu söyler. Demir Özlü'nün ilk kitabının *Bunaltı*, Ferit Edgü'nün ilk kitaplarının *Kaçınlar ve Bozgun* adlarını taşıması ve anlamsal boşluk, hiçlik, sorumsuzluk, inançsızlık vb. konulara yaptıkları vurgular bu etkiyi yansıtır. Adı atlanmayan diğer isimler ise Dostoyevski ve Kafka'dır. Erdal Öz, Dostoyevski ve Çehov'dan söz ederken, Demir Özlü, Çehov ile Kafka adını anar. (<http://necatimert.com.tr>)

Mavi Dergisinin yanı sıra varoluşçuluğun temel temalarının Türk Edebiyatında ele alınıp işlendiği diğer önemli bir süreli yayın *A Dergisi*dir. Dergide Edip Cansever, Cemal Süreyya, Turgut Uyar, İlhan Berk, Sezai Karakoç gibi İkinci Yeni şairleriyle birlikte Ahmet Oktay, Demir Özlü, Adnan Özyalçın, Erdal Öz gibi varoluş felsefesinin etkilerini gösteren isimler çeşitli edebi ürünleriyle yer alırlar. (Kurt 2009:140) İkinci Yeni adıyla 1950'li yılların ortalarında ve 1960'lı yıllarda ortaya çıkan bazı şairlerin sanatsal tavrı egzistansiyalist felsefi-etik anlayışa dayanmaktadır. Yabancılaşma ve yaşamın saçmalığı konusu bu akımın temsilcileri arasında da, bunlar içinde önemli bir yer işgal eden Edip Cansever'in şiirlerinde de, temel bir yer ihtiva etmiştir. (Uturgauri 1989:32)

İkinci Yeni şairlerinin de eserleriyle katkıda buldukları *A Dergisi* ilk sayılarında 1950'li yılların önemli tartışma konularından olan Toplumcu-Gerçekçi edebiyata karşı bireyi öne çıkaran bir edebiyat anlayışını önermiştir. Bireyi anlatan yazarın da gerçekçi olduğu görüşünden hareket eden bu düşünceyi başta Demir Özlü ve Erdal Öz olmak üzere diğer dergi yazarları da savunmuştur. Derginin 16.Sayısının varoluş filozofları ve varoluşçuluk özel sayısı olarak çıkması varoluşçuluğun ciddi olarak ele alındığının bir göstergesidir. (Kurt 2009:140)

Dergide S. Kierkegaard, M.Heidegger, F.Nietzsche, J.P.Sartre vb. den yapılan çeviriler bu dönemde varoluşçuluğun edebiyatçıları üzerindeki etkilerini göstermek açısından önemlidir. Hatta varoluşçuluktan ciddi bir biçimde etkilenen Demir Özlü *A Dergisinde* yayınladığı "Bunalan Genç Adamlar" başlıklı yazısında genç kuşağın bunaltısının biraz özenti, biraz ithal malı" olduğunu söyleyen Fethi Naci ile tartışmakla kalmaz, bu yazıdan bir süre sonra yayınladığı "Bunaltı Düşünüsü Üzerinde" başlıklı yazısında ise bunaltının "toplumu 'şimdi'ye getiren 'geçmiş'ten bunalmayı", "dünün değerlerinden, geleneklerden, törelerden" alabildiğine sıkılmayı kapsadığını söyleyerek toplumsal bunaltı ile bireysel "boğuntu" arasında bir ayrım yapmaya çalışmıştır. (Dirlikyapan 2007:52-53)

Aynı yıllarda pek çok süreli yayında varoluşçuluğun yoğun bir biçimde tartışıldığı, *Yücel*, *Pazar Postası*, *Yeni İstanbul*, *Yeni Ufuklar*, *Yelken* gibi dergilerde Kierkegaard, Sartre, Camus, Jaspers gibi düşünürler üzerine yazılar yayımlandığı görülür. Bu dönemin önemli dergilerinden olan *Yeditepe*'de de varoluşçuluğa geniş yer verildiği, *Değişim* dergisinin ise İntihar Özel sayısı yayınladığı görülür.

1950 kuşağının yenilikçileri şüphesiz bu iki dergi çevresinde türün veren yazarlardan ibaret olmamıştır. Farklı köklerden gelen Vüs'at O.Bener, Nezihe Meriç, Tahsin Yücel, Özcan Ergüder, Feyyaz Kayacan, Leyla Erbil, Yusuf Atılgan, Sevgi Soysal, Bilge Karasu, Sevim Burak, Necati Tosuner, Fikret Ürgüp, Kamuran Şipal, Oğuz Atay da bu bağlamda anılması gereken isimlerdir. (<http://necatimert.com.tr>) Onların çalışmalarında da doğrudan ya da dolaylı olarak varoluşçuluğun izlerini bulabilmek mümkündür.

Onlar varoluşçuluğun etkisi ile anlamsızlık can sıkıntısı, hiçlik, intihar, ölüm gibi temaları yoğunlukla işlemişler ve bu temaları kendi yazınsal kavrayışları doğrultusunda vurgulamış ve anlamlandırmışlardır. Bu suretle varoluşçuluk, değişen ve dönüşen sosyal ve siyasi koşullarda öznellik ve bireysellik vurgusuyla hareket eden bir akım olarak, dönemin gereksinimlere bir ölçüde yanıt vermiş, dönemin yazar ve edebiyatçılarının ellerinde farklı bir form kazanarak, düşünce ve sanat dünyamızı beslemiştir.

Bu yıllarda varoluşçulukla ilgili yapılan bazı felsefi ve edebi çalışmalar şunlardır: Merleau Ponty, *Existentialisme Kavgası*, Tercüme Dergisi (Çev.O.Peltek)(1946); S.de Beauvoir, *Existansiyalistlerde Felsefe ve Roman* (Çev.E.Güney), Tercüme Dergisi (1946); D. Aury, *Existentialisme Nedir?*, İstanbul Dergisi (1946); N. Uygur, *Montaigne ve Pascal'ın Bir Yanlışı*, Felsefe Arkivi (1946); J.P.Sartre, *Existentialisme Bir Hümanismadır* (Çev.O.Peltek-E.Güney), Tercüme (1946); Pascal, *Bir Taşralıya Yazılmış Mektuplar*, (Çev.B. Akarsu), Felsefe Tercümeleri Dergisi (1947); F.Hüsrev Tökin, *Heidegger ve Egzistansiyalizm*, Sanat ve Edebiyat Gazetesi (1947); N. Nart, *Egzistansiyalizm Nedir?*, Konya (1948); A. Kaynaradağ, *Egzistansiyalizm*, Aylık Ansiklopedi (1948); T.Sızmaoğlu, *Existentialisme*, Yeniden Doğuş Dergisi (1949); Ö.Asaf, *Sartre ve Eksistansiyalizm*, Yeditepe (1950); Ö.Perçinlioğlu, *Sartre, Camus Tartışması*, Yeditepe (1952); J.Lacroix, *J.J.Rousseau ve Eksistansiyalizm*, İş Mecmuası (Çev.A.Halil)(1952); Y. Keskin, *Gizli Oturum Üzerine Düşünceler*, Yeditepe (1952); H. Batuhan, *Kierkegaard'da İroni Kavramı* (Basılmamış doktora tezi)(1953); J.P.Sartre, *Egzistansiyalizm'in Müdafası* (Çev.P.Tacar), Mülkiye(1953); Z. Küçümen, *Sartre*, Yeditepe (1953); O. Peltek, *Existentialisme Üzerine*, Kültür Dünyası Dergisi (1954); J.Ritter, *Varoluş Felsefesi Üstüne*(Çev.H.Batuhan), İstanbul Üniversitesi Yay.İstanbul (1954); Y. Okur, *J.P.Sartre'dan Çeviri*, Yenilik Dergisi (1955); J.P.Sartre, *İş İşten Geçti* (Çev. Z.Benson), Varlık Yay. İstanbul(1955); M. Şar, *Çağdaş İnsan Gerçeği*, Pazar Postası (1956); S.Özgen, *Ölüm Karşısında Heidegger ve Sartre*, A Dergisi (1956); Ş.Hulusi, *Veba ve Eksistansiyalizma*, Yeditepe Dergisi (1956); Ş. Hulusi, *Yabancı*, Yeditepe Dergisi (1956); Ş. Hulusi, *Veba ve Eksistansiyalizma Üzerine Bir Mektup*, Yeditepe (1956); D. Hızlan, *Sartre'in Existentialismi Üzerine*, Türk Sanatı Dergisi (1956); M. Erdost, *Varlıkçı Okul İçin*, Pazar Postası (1956); G.Marcel, *Metafizik Günce*,(Çev.O.Kutlar), A Dergisi (1956); Simone de Beauvoir, *Egzistansiyalizmin Müdafası*, Büyük Doğu Gazetesi, (Çev.O.Akbal)(1956); O. Oğuz, *Existentialism Üstüne*, Kaynak Dergisi (1956); D. Kılıç, *Existentialism Üzerine*, Yelken Dergisi (1959); A. Köksal, *Sartre'in 'Duvarı'*, Yeditepe (1959); O. Kutlar, *Bunaltı, Boğuntu Sözcükleri*, Yeditepe (1959); H.E.Holthusen, *Bugünkü Edebiyatta İnsan*, Yeni Ufuklar Dergisi (Çev.Z.Gökberk)(1959); F.Nietzsche, *Deli*, (Çev.A.T.Oflazoğlu), A Dergisi (1959); F. Nietzsche, *Özgürlüğün Ölçüsü* (Çev.D.Özlu), a Dergisi(1959); F.H. Heinemann, *Yabancılaşma ve Ötesi* (Çev.S.Hilav),A Dergisi (1959); M.Heidegger, *Boğuntu* (T.Oflazoğlu), a Dergisi (1959); S.Kierkegaard, *Şu Birey* (Çev.S.Akşin-Ö.Sözer), a Dergisi (1959); J.P. Sartre, *Duvar*, (Çev.V.Üretürk),Ataç Yay.İstanbul(1959); E. Anglisani, *İtalyan Varoluşçuluğunun Aşamaları*,

Yeni Ufuklar Dergisi (1960); H. Akgöl, *J.P.Sartre*, Yelken (1960); D. Hızlan, *Romantik Rasyonalist Sartre*, a Dergisi (1960); J.P.Sartre, *Varoluşçuluk* (Çev.A.Bezirci)(1960).

Sonuç olarak; 1950-1960'lı yıllarda yaşanan sosyal ve siyasi olayların ülkemiz felsefecilerini ve edebiyatçılarını bir bakıma varoluşçuluğun etkilerine açık hale getirdiği, varoluşçuluğun yansımalarını görebileceğimiz çalışmaların yapıldığı söylenebilir. Bu doğrultuda 1950'lerden sonra varoluşçulukla ilgili çeviri faaliyetlerinin ciddi bir artış gösterdiği, 1960 ve 1970 yılları arasında akımın temel yapıtlarının pek çoğunun çevrildiği görülür. Dolayısıyla 1960 sonrası dönemde akademik kanatta olduğu gibi akademik kanadın dışında da varoluşçuluğa dair farklı okumalar yapılmış, varoluşçuluk hakkında felsefi ve edebi pek çok ürün verilmiştir.

#### KAYNAKLAR

- Akşin,S., *Kısa 20.Yüzyıl Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,İstanbul,2014.
- Barrett, W., *İrrasyonel İnsan*, (Çev.Salih Özer), Hece Yay., Ankara, 2003.
- Direk, Z., “Türkiye’de Varoluşçuluk”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Modernleşme ve Batıcılık*, 2002, C.3.
- Dirlikyapan J.Ö. (<http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0003446.pdf>)
- Edgü, F., “Gerçek Tedirginliği”, *Yücel*, Şubat 1956, S.4.
- Edgü, F., “Bazı Yazarlarımızda İzleri Görülse de, Türk Edebiyatında Varoluşçuluktan Sözetmek Güçtür.”, *Milliyet Sanat* (Varoluşçuluk Sayısı), 1976, Sayı 202.
- Hızır, N., “J.P. Sartre I”, *Yücel*, Nisan 1956a, S.6.
- Hızır, N., “J.P.Sartre II”,*Yücel*, Haziran 1956b, S.8.
- Hızır, N., “J.P.Sartre’ın Edebi Tecrübesi”, *Yücel*, Temmuz 1956c, S.9.
- Hızır, N., “Existentialisme’in Büyük Habercisi Sören Kierkegaard”, *Yücel*, Ocak 1956d, S.3.
- Hızır,N., “Martin Heidegger:Existence Felsefesinin Almanya’daki En Önemli Temsilcisi”, *Yücel*, Şubat 1956e, S.4.
- Hızır, N., “Felsefede Romantiklik”, *Yücel*, Ağustos 1956 f, S.10.
- Kurt, M., “Varoluşçuluğun Türk Edebiyatına Girişi ve İlk Etkileri”, *Gazi Türkiyat*, Bahar 2009/4.
- Ritter, J., *Varoluş Felsefesi Üzerine*, (Çev.Hüseyin Batuhan), İstanbul Matbaası, İstanbul, 1954.
- Safa, P., “Egzistansiyalizm I”, *Türk Düşüncesi*, 1956a, S.34., C.6.
- Safa, P., “Egzistansiyalizm II”, *Türk Düşüncesi*, 1956b, S.35., C.6.
- Sartre, J.P., *Varoluşçuluk*, (Çev.Asım Bezirci), Say, İstanbul, 1985.
- Uturgauri, S., “Bunalım Edebiyatı ve Modernizmin Sorunları”, *Türk Edebiyatı Üzerine*, 1989.
- Ülken, H., *Felsefeye Giriş I*, A.Ü.İlahiyat Fak.Yay., Ankara, 1957.

Ülken, H., *Felsefeye Giriş II*, A.Ü.İlahiyat Fak.Yay., Ankara, 1958.

[http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/51/1/29\\_nuran\\_yildiz.pdf](http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/51/1/29_nuran_yildiz.pdf)

[http://necatimert.com.tr/1096\\_1950 -Kuşağı---Varoluscular---Bunalımcılar.](http://necatimert.com.tr/1096_1950-Kuşağı---Varoluscular---Bunalımcılar.)

<https://www.metiskitap.com/catalog/interview/3041>