

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

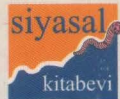
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

VAROLUŞÇULUK VE EĞİTİM



Sabri Büyükdüvenci. Akademik yaşamına 1982 yılında Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi'nde 'Eğitim Felsefesi' asistanı olarak başladı. Bu alanda 1986'da doktor, 1987'de Yardımcı Doçent, 1989'da Doçent ve 1995'te Profesör oldu. 1994-2000 yılları arasında ODTÜ Felsefe Bölümü'nde Estetik dersleri verdi. Ankara Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdüren Büyükdüvenci, Eğitim Bilimleri Fakültesi ve DTCF Felsefe Bölümü'nde Felsefeye Giriş, Sistematik Felsefe ve Eğitim Felsefesi derslerini vermektedir. Celal Bayar Vakfı'nın 1988 yılında düzenlediği "Türkiye'de Gençlik Sorunları ve Çözüm Yolları" konulu yarışmada birincilik ödülü kazandı. *John Dewey's Impact on Turkish Education* adlı makalesiyle TÜBA'dan teşvik ödülü aldı. Türk Felsefe Derneği, Uluslararası Eğitim Filozofları Birliği üyesi olup 'Studies in Philosophy and Education' adlı uluslararası derginin editörler kurulundadır.

Yayımlanmış Kitaplar: *Postmodernizm ve Sinema* (S.Ruken Öztürk'le ortak çeviri ve derleme, Bilim ve Sanat, 1997), *Varoluşçuluk ve Eğitim* (Siyasal Kitabevi, 2. Baskı, 2001), *Eğitim Felsefesine Giriş* (Siyasal Kitabevi, 2. Baskı, 2001), *Eğitim Felsefesi Yazılar* (Ankara, 1987), *Estetiğe Giriş* (çeviri, yayımda, İmge, 2001), *Felsefe Eğitimi* (yayımda, A Yayınları, 2001).

Başlıca Makaleler: "Modern ve Postmodern Aşk İkilemi" (Doğu Batı, Temmuz 2001), "Özgürlük ve Yaratıcılık" (Bedia Akarsu Armağanı, İnkılâp, 2000), "Ölümlerden Ölüm Beğen" (Düşünen Siyaset, Mayıs 1999), "Bilgi Üzerine Çeşitlemeler" (Yeni Türkiye, Mart-Nisan 1998), "Postmodern Anlayışta Ahlak Sorunu" (Felsefe Dünyası, 23, 1997).

Yabancı Makaleler: "Solidarity Through Peace Education" (Pensa Multimedia, Lecce, Italy 1999), "Towards Intercultural Communication" (Pensa Multimedia, Lecce, Italy, 1998), "Philosophical Conceptions of Identity and Culture" (Studies in Philosophy and Education, Jan-April 1996), "John Dewey's Impact on Turkish Education" (The New Scholarship on Dewey, Kluwer Academic Publishers, 1995), "Turkish Experience in Democracy and Democratic Education" (Turkish Yearbook of Human Rights, 1994).

Varoluşçuluk ve Eğitim



Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

Siyasal Kitabevi, 2001

Sabri Büyükdüvenci
Varoluşçuluk ve Eğitim
© Siyasal Kitabevi, 2001
Tüm hakları saklıdır

Kapak Tasarım
Cemal Tekin

Baskıya Hazırlık
Siyasal Kitabevi

Kapak ve İç Baskı
PANO Ofset
Tel: (312) 341 11 01

Siyasal Kitabevi
İrtibat Bürosu: Dirim Sk. 23/2 Cebeci-Ankara
Tel: (312) 320 44 57-58 pbx **Faks:** (312) 362 53 93
Merkez: Yeni Acun Sk. 3/D Cebeci-Ankara
Tel: (312) 319 59 61
Şube: Karanfil Sk. 5/11 Kızılay-Ankara
Tel: (312) 418 35 93
E-mail: siyasal yayinevi@superonline.com.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	2
GİRİŞ	3
BÖLÜM - I	
I. VAROLUŞÇU FELSEFE.....	7
Temel Görüşler	7
Geleneksel Felsefenin Çıkması	7
Varoluşçu Değerler	14
"Endişe" Sorunsalı	16
Varlıksal Endişe	17
Buradaki ve Şimdiki Endişe.....	23
Özgürlük Endişesi.....	27
Özgürlük ve Seçme	29
Otantik Olmak	37
Dikkat Ölüm i	41
BÖLÜM - II	
II. VAROLUŞÇU EĞİTİM	44
Kierkegaard ve Benliğin Oluşumu.....	45
Sartre ve Proje Varlık	51
"Ben-Sen" Diyaloğu ve Yeniden Doğuş	56
Camus ve Eğitilmiş İnsan	64
Jaspers ve Tamamlanma.....	68
Platon'un Paideia'sından Heidegger'in Paideia'sına.....	71
Pedagojik Otoritenin Ontolojik Temelleri.....	77
Otantik Varoluş ve Eğitim	82
Heidegger'in "Dünyası" - Dewey'in "Çevresi"	90
SONSÖZ.....	96
KAYNAKÇA.....	101
ÖZEL ADLAR DİZİNİ	105

ÖNSÖZ

Binlerce yıllık tarihi içerisinde insanın kendini sorunsal olarak gördüğü bir dönemi yaşıyoruz. Artık insan kim olduğunu bilmiyor ve aynı zamanda bilmediğini de bilmiyor. Kendisi ve yaşamın anlamı konusunda insanın içine düşen ‘kuşku’ onu çeşitli gruplarda kimlik arayışına, sloganlara sarılmasına, başkalarının düşüncelerini kendi düşüncesiymiş gibi benimsemesine iteliyor. Ama tüm bu çabalarına karşın kendine doyurucu bir yanıt da bulmuş değil. İnsan düşünen, bilen, amaç koyan seven bir varlık olmaktan çıkmış, kendisine çeşitli yollarla neyi nasıl bilmesi, sevmesi, düşünmesi gerektiği öğretilen, izleyeceği amaçlar dikte ettirilen edilgen bir varlığa dönüşmüş...

Bir çıkış yolunun varlığı ya da yokluğunu sorgulamak, insan ve eğitim gerçekliğini serimlemeye çalışmak kitabın kaleme alınmasının temel nedeni.

Üzerinde çalışmayı sürdürdüğüm kitabın genişletilmiş baskılarında buluşmak dileğiyle...

Sabri Büyükdüvenci

GİRİŞ

Eğitim sürekli toplum açısından ele alınmıştır. Mekânikleşmeye, uzmanlaşmaya ve standardizasyona yönelik olarak giderek artan eğilimiyle çağımız kitle eğitim dünyasında bu geleneksel görüşü bireysel insan üzerinde odaklaşan, köktenci hümanizmaya dayalı bir eğitim görüşüyle tamamlamak bir gereklilik olmuştur. Çağdaş dünya kendi eğitimlerinin ve yazgılarının sorumluluğunu üstlenmeyi öğrenmiş insanlara gereksinim duymaktadır. Bu ise, öğretmeden çok öğrenmeye ağırlık veren köktenci bir hareketi gerektirmektedir. Okuldışı öğrenmenin geliştirilmesi gereği de bu nedenle ortaya çıkmıştır. Eğitim artık salt öğretmenlere ve eğitimcilere bırakılmayacak kadar önemli bir süreçtir.

Okul denen özel süreç insanın kendi bireysel değerlerini geliştirmesi ve onlar üzerinde düşünmesini sağlamadan çok kurumsal değerlere uymaya ve onları benimsemeye kişiyi koşullandırmaktadır. Bir anlamda bireyi kendi bireysel öğrenimine yabancılaştırmaktadır. Oysa, bir "ben" olarak kişiyi kendi gelişimiyle ilişkiye sokmak ve kendini seçerek nasıl kendisi olabileceğini göstermek okulun temel görevi olmak durumundadır.

Kendi benlik imajımızı değiştirmek için kendimizi nasıl öğitebiliriz? Yeniden eğitim sürecine başlamak için kişinin kendisi kavramına ulaşmada gerekli güç nasıl kazanılabilir? Bu yaklaşımda kavramsal model nasıl oluşturulabilir? Bu ve benzeri sorular kitabın genel sınırlarını da çizmektedir. Varoluşçu felsefenin temel argümanları bu arayışta başvurulacak dayanaklar olacaktır. Varoluşçu filozoflardan eğitimcilerin çok şey öğrenebileceği inancı beni böyle bir çalışmaya iten bir başka neden olmuştur. Varoluşçu filozoflar ne yapmaya çalışıyor? Ana problemleri nelerdir? Eğitimciler bu felsefeden ne alabilirler?

İlk önce, insanı ele alış biçiminde varoluşçu düşünür yaygın, geleneksel yaklaşımdan farklı bir yol izlemektedir. Varoluşçuluk, geleneksel felsefeye, Yunan akılcılığına karşı bir

tepkıyı dile getiriyor. Özellikle Platon ve Hegel felsefelerine ve bunların "birey" anlayışına. Böylesi sistemlerde "bireysel ben" ya da "düşünen insan" soyutlamalarda veya "evrensel ben" içinde kaybolmaktadır. Ayrıca, modern çağın endüstri anlayışına ve teknolojik çağın insanı yutan doğasına, pozitivistliğe ve bilimcilliğe bir tepkidir varoluşçuluk; bireyi kitle içinde ezme ve yoketme eğiliminde her türden harekete tepki...

Amaç, insanın kendi varoluşunu, bu varoluşun ilişkilerini, bu ilişkilerin kaynağını tanımlamaktır. İnsanın durumunu ele almaktır. Bu açıdan ele alındığında insanın durumunun ele alındığı yerde varoluşçu unsurlardan söz edilebilir. Bu anlamda çağımızın bir hareketi olduğu kadar eskidir de. Socrates'ten başlayan zincir 19. yüzyılda Kierkegaard, Nietzsche, Dostoevsky gibi düşünürlerle gündeme getirilmiş ve Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel, Karl Jaspers gibi düşünürlerce derinlemesine işlenmiştir. Duyguları, korkuları ve kararlarıyla insanın içsel yaşamı dikkat merkezi olmaktadır. İnsanın öznel tecrübesinin biricikliğini gizleme ya da görmezlikten gelme çabalarına karşı insanın isyanını simgelemektedir. Bu nedenle, insan gerçekliğine gösterdiği yaklaşımda geleneksel filozoftan farklı bir yol izlemektedir. Varoluşçu düşünür; "insan nedir?" sorusuyla işe başlamaz. Çünkü böyle bir soru "çiçek nedir?" "at nedir?" gibi biçim ve maddeye sahip bireysel nesnelerle ilgilidir ve sahip oldukları özelliklere göre nesnel olarak tanımlanabilirler. "İnsan nedir?" gibi bir soru biçiminde insanın bir nesne olduğu varsayımı örtük olarak yatmaktadır. Kuşkusuz, insan bir nesne olarak görülebilir ancak bir nesneden daha fazla birşeydir. İnsana ilişkin olarak Varoluşçunun sorduğu soru "insan kimdir?" sorusudur. Araştırma objesi karşısında değildir, kendisidir. Araştırmacı ile araştırma objesi arasında düşünümsel bir birliktelik vardır. Bu soruyu ele alabilmenin tek mümkün yolu kendi varoluşsal benliğidir. Burada kendi düşüncenizin nesnesini tamamiyle nesneleştiremezsiniz; çünkü araştırmacı aynı zamanda araştırmanın objesi olmaktadır. "insan kimdir?" sorusu bizi

daha öncel bir soruya zorlamaktadır: "Ben kimim?" Bunu tanımlayabilir miyim? "Ben" olduğumu biliyorum. Şundan eminim ki şu kapıdan dışarı yürüdüğümde içeri girmekte olan "kendimle" karşılaşmıyacağım.

Diyelim ki, gözlerimin renginden, ayak parmaklarımın uzunluğuna kadar kendimle ilgili tüm ayrıntıların listesini yaptım; biraz daha ileri gidip yaşamda oynadığım çeşitli rolleri be-timledim; tüm sevdiklerimi sevmediklerimi bu listeye ekledim. Son olarak tüm beni tanıyanları biraraya topladım ve benimle ilgili tanımlamalarını da aldım. Acaba "ben" tüm bunların toplamı mıyım? Frost'un "şiiir, tercümede kaybolan şeydir; dediği gibi, benim "kim" olduğum, benimle ilgili değerlendirmeler ve olgular yaşayan ben'e yüklenince ortadan kayboluyor gör-rünmektedir. Acaba nesnelerin belirli kategorilere sahip olması gibi, insan da belirli bir varoluşa ya da varoluşun yapısal il-kelerine sahip mi?

Tüm varoluşçu düşünürler çeşitli yaklaşımlarla va-roluşun anlam ve önemini çözümlemeye ve yakalamaya ça-lışıyorlar. Ana uğraşları "insan" olan eğitimciler acaba bu ça-balardan neler öğrenebilirler?

Özellikle çağımız kuşağının anlaşılması güç bir kuşak ol-duğu yaygın bir görüştür. Bu yönde eğitimciler va-roluşçulardan çok şey öğrenebilirler. Çağdaş insanın içinde bu-lunduğu trajik durum ve varoluşun yapısıyla ilgili çözümlmeler bu sorunla doğrudan ilişkilidir. Bugünün genci kendi iç gerçeğini dinlemek, işitilmek istemektedir. Varoluş ko-şullarından kendi anlamını umutsuzca oluşturmaya ça-lışmaktadır.

Ve bu da anne-babaların, öğretmenlerin sağladığı ge-leneksel yanıtlara tepki demektir. Varoluşun yapısına ilişkin çözümlmeler gençleri anlama çabasında eğitimciye yardımcı olacaktır. Ayrıca, eğitimci "süje olarak insan kimdir?" açısından eğitimin amaçlarını yeniden ele alırken bazı geleneksel kav-ramlar yerine (düşünen hayvan, otonom insan, ruh ve beden, vs.) varoluşçu düşünürlerin geliştirmiş olduğu bazı kavramlar

ve fenomenoloji yöntemi aracılığıyla fizik yoğunluğu içinde insanın kimliğini yeni bir yaklaşımla ele alma olanağı bulabilecektir.

Şimdiye değin eğitim alanında öğretim ve öğrenme ortamına ilişkin çok şey yazıldı, ancak felsefi antropoloji ile eğitim arasındaki önemli ilişkiye çok az yer verildi. Geçmişte eğitim filozofları bilgi kuramı, değer kuramı ve metafizik üzerinde yoğunlaşmışlardı; bugün ise felsefi antropoloji üzerinde yoğunlaşmak durumundayız; İnsan kimdir? Varlık tarzları nelerdir? İnsan ve dünya arasındaki ilişki nedir? gibi sorular bugün yanıt bekleyen sorular arasındadır. Ayrıca şayet eğitim en geniş bağlamında ele alınacaksa "insan kavramı" önemli olmaktadır. Bu nedenledir ki, insan varoluşunun temel yapısını dikkatlice tanımlaması ve betimlemesi nedeniyle varoluşçu bakış açısı eğitim için önem taşıyor. Kuşkusuz bunun yanında eğitim için önem taşıyan belirli bilgi kuramsal sorunlar da kitabın inceleme alanı içerisinde yer alacaktır.

BÖLÜM - I

I. VAROLUŞÇU FELSEFE

Felsefeyi bir 'insan bilimi' olarak belirlemektedir. Ontoloji'yi insana göre temellendirmektedir. Bir başka deyişle, düşüncesinin odak noktasına insanı yerleştirir. Çünkü varlık bir anlamda insanda kendini ortaya koyuyor, açığa vuruyor. Bu yönüyle, bireyin somut varlığını ve yaşantısını çözümleyen bir felsefe varoluşçuluk.

Temel Görüşler :

İsa'dan önce dördüncü yüzyılda Aristoteles sokaktaki insanın iyi yaşam denilince zevk, konfor ve onurlu bir yaşamı anladığını dile getirmişti. Onyedinci yüzyılda Spinoza Aristocu formülün kendi zamanı için de geçerli olduğunu bir anlamda yeniden onaylıyordu; yalnızca "onur" sözcüğü yerine "şan, şöhret" sözcüğünü kullanarak. Yirminci yüzyılda ise bunun yerini "toplumsal onay" sözcüğü almıştır.

Bu noktada Varoluşçuluğun özgünlüğü yalnızca sokaktaki insanın değil aynı zamanda klasik felsefe ve dinsel gelenegın de gözden kaçırdığı belirli insansal değerlere gösterdiği duyarlılıkta yatmaktadır. Bir anlamda varoluşlar belirli insansal değerlerin savunucusudurlar. Kierkegaard'a göre "konfor", "para", ve "toplumsal onay" alçak değerlerdir. Bu yönüyle varoluşçuluğun umutsuz bir nihilist (inkârcı) felsefe olduğuna ilişkin yaygın bir önyargı vardır. Kuşkusuz varoluşçuların dünyasal değerlere ve geleneksel mesajlara olan tepkileri herhangi bir temelden yoksunsa o zaman nihilist bir felsefe olduğu düşünülebilir. Ancak Varoluşçu felsefenin çıkış noktasında nihilizm yoktur.

Geleneksel Felsefenin Çıkması :

Batı mirasının zenginliği ve çeşitliliği açısından geleneksel filozofların insanın yaşam biçimine yönelik yaklaşımları dikkate değer ölçüde bir örneklik göstermektedir. Zevk, konfor ve şan, şöhrat arayışına adanmış bir yaşamı üç noktada mahkûm

etmektedirler. İlkın, böylesi amaçların kazanılması, bunlara ulaşabilmek bireysel çabaya fazla bağılı değildir. Bireyin denetimi dışında kalan sayısız dış koşullar ve etkenler, her an bir engel olarak karşısına çıkabilir. İkinci olarak, birey ne denli başarılı olursa olsun sahip olduklarının bir güvencesi yoktur. Doğal bir felâket, yöneticilerin tutumları, düşmanların varlığı herşeyini kaybetmesine neden olabilir. Üçüncü olarak, amaçlarına ulaşmış ve onları güvence altına almış olsa da bunlardan elde edeceği doyum kısa olur. Çünkü bir insanın arzulayabileceği zenginlik, şöhret ya da zevkin doğal bir sınırı yoktur. Ve elde ettiklerinden doğan kısa doyum olsa olsa daha fazlası için iştahını kabartır. Bu dünyasal ya da özdeksel nesnelere olan arzu kaşınıtı gibidir. Zevk, konfor ve şan-şöhret arayışına adanmış bir yaşam böylece doğası gereği mutsuzluk, güvensizlik ve acılarla dolu bir mücadele yaşamı olarak belirlenmektedir.

İnsanın bu tür arzulardan kendisini kurtarabilmesi için filozofların sahk verdiği çeşitli yollardan en yaygın olanı Stoahların yoludur. Madem ki mutsuz, güvensiz ve acılarla dolu yaşamın ana kaynağı "arzu"dur, o halde yapılması gereken bunun kökünü kesmektir. Arzuları bastır ve dış koşullar ne olursa olsun istekle onları benimse, "Hiçbir şey arama" der Stoacı filozof Epictetus", olan şeylerin arzu ettiğin gibi olması iyi olur, ancak oldukları gibi olan şeyleri arzula ve böylece sakın bir yaşama kavuşursun". Başka bir deyişle, bunun anlamı "doğaya uygun davranmak"tır. Doğalaşan bilgeyi bir kaya parçası gibi hiçbir şey sarsamaz ve yıkamaz. Her türlü hastalık, acı ve ölüm doğaldır; yapılması gereken bunlara sabırla katlanmaktır. Doğadan gelen herşeye boyun eğmek, insandan gelen herşeye karşı koymak; işte bu yaşam felsefesinin özü. Zenginlik, şan-şöhret, zevk gibi şeyleri kontrol edemeyiz; bunlar rastlantı ya da şansa bağılı olan şeylerdir, iradeye ve bireysel çabaya değil. Ancak ve ancak kendi umutlarımız, korkularımız, arzularımız, nefretlerimiz üzerinde egemenlik kurabiliriz, çünkü bunların kaynağı bizim içimizdedir.

Kuşkusuz Stoacılık bir "teslimiyet felsefesi" değildir. Stoacılar hernekadar insanın bu dünyada neye ulaşabileceği konusunda kötümserler, insanın kendi içinde neye ulaşabileceği konusunda hiç te kötümser değildirler. Amaçları salt arzu yokluğu ya da "huzur" değildi; aynı zamanda kendi kendini disiplin yoluyla ulaşılacak bireysel bir onuru amaçlamaktaydılar. Doğal ve toplumsal çevreye kayıtsızlık ya da duyarsızlık felsefelerinin yalnızca bir yönüdür. Diğer yönü ise, insan iradesine dayalı bir bağımsızlık arayışıdır. Ve bu nokta Stoacılığı "teslimiyet" felsefelerinden ayırmaktadır.

Günlük yaşamın kötülüklerinin, acılarının üstesinden gelme umudu içinde olan bir başka yaklaşım, bir başka felsefe, Stoacılığın tam karşıtı; Aydınlanma felsefesidir. temel argümanı şudur: Siyasal, ekonomik ve toplumsal kurumlar bireysel gerçekleşme önünde engel oluşturabilirler ancak yine kararlı ve akılcı çabalar bunu ortadan kaldıracak biçimde işe koşulabilir ve koşulmalıdır. Önemli olan, doğal insansal arzuları değiştirmek değil, dünyayı değiştirmektir. Aydınlanmacı filozoflara göre dünyasal mutluluğa ulaşabilecek olan "birey" değil "insanlık"tır. Varolan birey birincil arzularının gerçekleşmesini engelleyen bir dünyada yaşamaktadır ve Stoacıların yaptığı gibi bu olguya uymak durumundadır. Ancak bu durum, o'nun bu dünya üzerinde eylemesine engel değildir. Birey için mevcut mutluluk gelecek kuşakların mutluluğuna katılma, onlarla yaşama mutluluğudur. Aydınlanmacı tutumun bu içermeleri giderek bir hümanizmaya dönüşmüştür; Auguste Comte'un 19. yüzyıldaki dinsel insanlık çılgını bunun aşırı bir ifadesi olmuştur.

Günlük yaşamın acılarından kurtulma bağlamında filozofların izlediği üçüncü yol en temel ve yaygın olanıdır. Madem ki sokaktaki insanın değerleri kısa ömürlü ve dış bir yardım, destek olmadan gerçekleşmesi olanaksız, öyleyse niçin kısa ömürlü olmayan ve çok az bir dış yardımla bireyin bağlantı kurabileceği bir bağılık nesnesi aranmasın? Bu durumda, Stoacılar gibi tüm arzuyu bastırmak, ya da

Aydınlanmacı filozoflarda olduğu gibi dünyasal arzuların gerçekleşmesine olanak tanıyan bir çevrenin yaratılması sorunları söz konusu olmayacaktır. Burada amaç "arzu"yu ebedi (sonsuz) bir nesneye yönleltmektir.

Bu yolda yürüyen büyük filozofların başında Sokrates ve Platon gelmektedir. Platon'un en kayda değer diyaloglarından biri olan Şölen'de (Symposion)*, bir grup Atina'lı, ev sahibi (Agathon'un) bir başarısını kutlamak için toplanmışlardır. Kutlamanın bir anında aralarında Sokrates'in de bulunduğu gruptaki her bir kişiden "sevgi" üzerine bir konuşma yapmaları istenir. Son konuşmayı varlıklı, zevk peşinde koşan ünlü Alcibiades yapar, "sevgi" üzerine konuşmada Sokrates'le yarışmaktan çekindiğinden bunun yerine Sokrates'e bir övgü düzmeye karar verir. Alaycı bir şekilde, çeşitli örnekler de vererek Sokrates'in zevke, paraya ve şan-şöhrete olan kayıtsızlığını över. Diyalogun ana ilgisi Sokrates'in konuşmasıdır; bu konuşmasında sokaktaki insanın değerlerine ilişkin kayıtsızlık açıklanmakta ve temellendirilmektedir.

Sokrates konuşmasına kendinden önce konuşanların sevgi'yi çok aşırı yücelttiklerini belirterek başlar, "sevgi"der bir istek ya da gereksinim simgesidir; tamamlanma ya da gerçekleşme simgesi değil. Sevmek, arzu etmektir ve arzu etmek aramaktır; ancak hiçkimke hâlen sahip olduğu birşeyi aramaz. Yalnızca eksikliğini duyduğumuz şeyi ararız. Kuşkusuz seven kişi sevgilinin bedenine sahip olabilir ancak o zaman bile bunu sürdürmek arzusu ile tutuşur ve gelecek onun kavrayışının ötesinde kaldığı için gelecek bir mutluluk arayışını sürdürür. Ayrıca, sevenin nesnesi bir başkasının bedeninin güzelliği olduğu sürece, seven hayâl kırıklığına mahkumdur; çünkü bedenın güzelliği çok geçmeden söner. Sevginin nesnesi bir başkasının ruhunun güzelliği bile olsa, aynı kaçınılmaz hayâl kırıklığıyla karşı karşıya kalır. Çünkü o da sonludur. Seven ancak şöyle emin olabilir; şayet arzu nesnesi

(*) Bkz. Eflâtun, Şölen (çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul 1972

saltsa, basitse ve güzelliğin sonsuz ideası ise (sonlu nesnelerin aşkın bir öbjesi ise).

Sevgi üzerine bu düşüncelerin tam olarak anlaşılabilmesi yalnızca Platoncu metafizik çevrevesinde olasıdır. Platon için tüm nesneler iki kategoriden birine yerleştirilebilir; bir yanda "güzellik" ideası gibi kendi kendine yeterli, değişmez ve sonsuz nesneler vardır. Öte yanda, kendi kendine yeterli olmayan, zaman içinde mevcut olan "insan bedeni" gibi nesneler. Birincisi 'varlık' alanına, ikincisi 'oluş' alanına aittir; oluş' alanında olanlar varlığa gelirler ve varlıktan çıkarlar ve varoldukları sürece değişime tabidirler. Bu nedenle, Sokrates diğer konuşmacıların "sevgi"yi Tanrı gibi görmelerine eleştiri getirmektedir. Çünkü der Sokrates, tanrıların sevdiğini söylemek saçmadır; sevmek eksik olmaktır ve bir tanrının hiçbir eksikliği yoktur.

Hıristiyan felsefesini de bu çerçevede ele almak doğru olacaktır, tek fark, varlık ve oluş ikiciliğinin yerine "Yaratıcı" ve "yaratılan" ikiciliğinin almasıdır. "Yaratıcı", Platoncu ideaların tüm özelliklerine sahiptir (değişmezlik, kendi kendine yeterlik ve sonsuzluk) ve yaratılanlar da Platon'un oluş dünyasındaki nesnelerin tüm özellikleriyle donanıktır. (değişebilirlik, bağımlılık ve sonluluk). Ve Platon'da olduğu gibi tüm bedenler için miras olan kötülüklerden kurtuluş yalnızca dünyayı aşan bir gerçeklikle ilişki kurarak gerçekleşebilir.

Benzer görüşler Platon'un en büyük izleyicisi ve Roma katolik kilisesinin resmi felsefesi olmuş olan St. Thomas'ın felsefesine de esin kaynağı olmuş olan Aristoteles için de geçerlidir. St. Thomas ve Aristoteles'in her ikisi için de zenginlik, şeref ve zevk nispeten önemsiz değerlerdir.

Aristoteles, tüm mümkün yaşam biçimlerinin en iyisinin düşünümsele yaşam (tefekkür yaşamı) olduğunu belirtmişti.* Mutluluğunu düşünümde bulan kişi dış koşullara en az bağımlı olan kişidir ve yalnızca o sonsuz olana ulaşabilir, Pla-

(*) Bkz. Sabri Bütükdüvenci, 'Aristoteles'te Mutluluk kavramı; Felsefe Dünyası, Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı 9, Ekim 1993, S. 41-45

ton'un idealarını göklerden yere indiren Aristoteles bunlara "özler" demiştir. Bireysel nesneler "oluş" alanının içindedir fakat bunların özleri, yani türlerinin diğer üyeleriyle paylaştıkları özellikler, değişmez ve sonsuzdur, ve bunlar düşünümün bilinebilir nesnelerdir. Birey ölür fakat türler sonsuzdur.

Aquinolu Thomas'a göre insan için asıl iyi Tanrıya dayanmasıdır. Varoluşunu Tanrıya borçlu olan bağımlı bir yaratık olarak insan yalnızca kendini kendisinin kaynağı olana bağlayarak tamamlanabilir. Zevk, zenginlik ve şeref Tanrıya yalvarışa adanmış bir yaşamın yan ürünleri olarak yaşam akışımız içinde ortaya çıkabilir, ve böyle olduğunda da ancak Tanrıya minnettar olabiliriz. Fakat bunların verdiği doyum insan değerleri sıralamasında aşağıdadır ve gönüllü bir arayışın nesnesi değildir.

Zevk, zenginlik, şan-şöhret için yaşayan insanın yaşamına eşlik eden tüm kötülüklerin, acıların bu arayışın nesnelerinin sonlu olduğu gerçeğinden çıktığına inanarak Spinoza tıpkı hasta bir adamın ölümcül bir hastalıkla mücadele etmesi gibi bir çıkmaz yola girdiğini söylemektedir. Tek bir nesne, yalnızca tek bir nesne gerçekten değişmez ve sonsuz olabilir'der Spinoza. Yalnızca tek bir nesne tartışmasız olarak kendinin nedenidir. Bu nesneye "Doğa"ve "Tanrı" isimlerini verir; yani, var olan herşeyin toplamı. Varolanın toplamının dışında tanım olarak hiçbirşey bulunmadığından kendi varlığını kendisinden çıkaran dışında hiçbirşey yoktur. Değişmez olan budur.

Mevcut olanın toplamı olan Tanrı ya da Doğa değişmezlik özelliğine sahip olduğundan, olan herşey katı bir zorunluluğa göre olmaktadır. Tesadüfen oluyor gibi görünen olaylar gerçekte katı bir şekilde belirlenmişlerdir. Bu nedenle, akıllı kişi stoaların düşüncelerini kabul edecektir; arzu ettiği şeylerin peşinden gitmek yerine, olan şeyleri, olduğu gibi olan şeyleri arzulayacaktır.

Aklın tüm rahatsızlıkları (korku, kıskançlık, pişmanlık, öfke, vs.) arzu edilen şeylerde kaynağını bulmaktadır. Fakat

insan bir kez nesnelerin olduklarından başka türlü olmayacağını tanıdığına rahatsızlık veren arzular artık onu kışkırtmayacaktır. Tıpkı yetişkin olarak doğmak yerine bebek olarak doğmuş olmamızdan pişmanlık duymamamız gibi, çünkü şuna kesinlikle inanmaktayız ki başka türlü olamazdı. Ama şayet çoğu insan yetişkin olarak ve bir kısmı da bebek olarak doğmuş olsaydı, o zaman ikinciler artık kaderlerinin kaçınılmazlığına inanmayacaklar ve yetiştirme, büyüme sürecinin acısına, sancısına tabi olmaktan pişmanlık duyacaklardı. Ancak tüm şeyler eşit olarak kaçınılmazdır.

İşte bu nedenledir ki, şayet birisi sizi soyduğunda kızıyor, hiddetleniyorsanız, unutmayınız ki, bu hırsızlık şeylerin doğal plânının ya da kutsal olanın bir gereğidir ve bunlara neden olan sonsuz nedenler zincirini anlamaya çalışın. Böyle yaparsanız, kızgınlığınız ve öfkeniz yok olur. Sen, hırsızlık ve hırsız tüm bunlar Tanrı ya da Doğa'nın zorunlu parçalarıdır.⁽¹⁾

Mutluluğun sırrı bakış açımızı genişletmek, tüm şeyleri Tanrı ya da Doğa açısından görmekte yatar. İnsan aklı sonuçta Tanrı ya da Doğa ile birdir. bu nedenle Tanrı ya da Doğa düzeyine yükselebilir ve onun sonsuzluğuna katılabilir. böyle yaparak insan kendini sonlu nesnelere bağlanmaktan ve bu bağlanmanın gerektirdiği arzulardan kurtarır.

Spinoza için olduğu gibi Hegel için de amaç zorunluluk içine bilinçli olarak yerleşerek sonlu amaç ve isteklerden kendini kurtarmaktır. Spinoza, Tanrı ya da Doğa'dan söz ederken Hegel, mutlak Ruh'tan söz etmektedir. Spinoza Doğayı değişmez olarak algımlarken, Hegel Mutlak Tın'ı sonsuz bir kendini gerçekleştirme sürecine girmiş olarak algılamaktadır. Bi-reysel insan, Mutlak Tın'ın açılma sürecinde sonsuz olana bir "an" olarak katılmaktadır. Mutlak Tın, kendisinin dışında onu belirleyen hiçbir şeyin olmaması anlamında değişmez kal-

(1) Robert G. Olson. An Introduction to Existentialism. Dover Publications, Inc. New York, 1962, S. 10-11

maktadır. Hegel'in etkisi, daha çok Marx ve Engels yoluyla günlük yaşam dünyasında kendini göstermiştir. Bireylerin 'an'lar olarak katıldığı kaçınılmaz tarihsel gelişme süreci kavramıyla Hegel marksistlere kişinin kendisini ve başkalarını toplum uğruna ya da gelecek nesiller uğruna adamasının haklı görülebildiği bir temel sağlamıştır.

Buraya değin yapılan belirlemelerden çıkan şudur; geleneksel filozoflar sokaktaki insanın değerlerinin yerine tam ve doyurucu bir yaşam için yeterli olduğunu düşündükleri değerleri koyma çabası içinde olmuşlardır.

Varoluşçu Değerler :

Varoluşçular ise, tüm bunların aksine, tam ve doyurucu bir yaşam düşüncesini pek ciddiye almamaktadırlar. İnsan bu dünyanın nesnelere yönelmekten, onları arzulamaktan kendini almadığı gibi, geleneksel filozofun aramış olduğu huzur ve sükûndan da, bunu arzulamaktan da kendini alamamaktadır. Ancak bu çatışan arzuların herbirine ulaşma kendi gücü dahilinde değildir. Mutsuzluk, güvensizlik ve acı dolu çabalama insanın kurtulamayacağı kaderidir. Ve yaşamaya değer biricik yaşam bu olguyu dürüstçe karşılayan bir yaşamdır.

Maddesel nesnelerin peşinden koşma, insansal durumun yanlış anlaşıldığını göstermektedir. Aynı şekilde, geleneksel filozofun fildişi kulesine tek yönlü adanma insansal olan her şeyi yitirmemize yol açarak insan kişiliğini zayıflatmaktadır. Geleneksel filozof kendini felsefi kurguların göksel mekânında kaybetmektedir. Sokaktaki insan da peşinden gittiği maddesel nesnelerin karmaşasında kaybolmaktadır. Her iki yol da insansal değildir. Çünkü temeldeki dürtü her iki durumda da aynıdır; ulaşılması olanaksız olmakla kalmayan aynı zamanda ulaşıldığında bizi bilinçsiz hayvanlar düzeyine indirgeyecek mutluluk ya da refah durumuna duyulan özlem. Kuşkusuz,

mutsuz bir Sokrates yaşamının mutlu bir hayvan yaşamından daha iyi olduğunu söylemek başka bir şey, insanın hiçbir zaman bir başka seçeneği olmadığını ve olamayacağını söylemek başka bir şeydir. Varoluşçuluk için, insan mutluluğunu engelleyen ne dış siyasal koşullar, ne teknolojik bilgi eksikliği, ne de yetkin olmayan ahlâksal gelişmedir. Bunun nedeni insansal durumun kendisidir. İnsan, insan olmayı durdurmadan mutlu olamaz.

Kuşkusuz, acı ve mücadelede bir değer keşfeden ya da yaşamın trajik anlamından birşey çıkaran ilk filozoflar varoluşçular değildi. Bu noktada Augustine ve Pascal belirtilmesi gereken isimlerdir. Ayrıca Hegel mutsuz bilinç dediği şeyi, insan ruhunun uzun yolculuğunda zorunlu ve değerli bir aşama kılmıştır. Hristiyan Varoluşçular özellikle Augustine ve Pascal'dan övgüyle söz etmektedirler. Aynı şekilde Buddha (M.Ö. 6-5. yy.) yalnızca acıdan söz etmekteydi. Heryerde ve herşeyde acı olduğunu, acının bir nedeni bulunduğunu, acının üstesinden gelinebileceğini söylüyordu. (*) Kierkegaard Lessing'e sıkça atıflar yapmaktaydı. Ancak Varoluşçuluğun bu habercilerinin hiçbirisi mutluluğu elde etmenin olanaksızlığı üzerinde Varoluşçular kadar ısrarla durmamışlardır.

Genelde "seçme özgürlüğü", "bireysel onur", "yaratıcı çaba" varoluşçu değerler olarak öneplânda yer alanlardır. Bunlar arasında en önemli olanları "seçme özgürlüğü" ve "bireysel onur"dur. Ayrıca tüm varoluşçular şu üç nokta üzerinde hemfikirlerdir;

Birincisi, "endişe" olmadan insan özgür bir seçim yapıyor görünebilir ancak gerçek anlamda hiçbirşey seçmiş değildir. Tıpkı, acıyı bilmeden bir insanın hoş ve güzel bir şiiir ya-

(*) Bkz. Budizm ve Felsefe (çev. Sibel Öbudun), Süreç Yayıncılık, İstanbul 1985, S.49

zabilmesi fakat büyük bir şiir yazamaması gibi. Ya da acıyı tatmadan aşık olması gibi. Çünkü "aşk", ölümü ya da ayrılığı daima olası olan ve karşılanması olanaksız bir kayıp olacak olan bir varlık için "endişe" ve "kaygı" tutumudur.

İkincisi, Geleneksel filozof ve sokaktaki insanın yaşantısında endişe önemsiz bir sıkıntı, bezginlik ya da korku biçimi almaktadır. Varoluşçu değerlerin işlevi insanı bu sağlıksız endişe biçimlerinden özgür kılmaktır.

Üçüncüsü, varoluşçu değerler bilinci kuvvetlendirmekte, arzuları uyandırmakta ve insanı tüm enerjisini vereceği bir eylem akışına bağlamaktadır. Böylece, insansal durumun içinde bulunduğu trajedinin farkına varılmakta, günlük yaşamın korkuları ve hayal kırıklıkları anlamını yitirmektedir. Tüm bunlar ise endişe, acı ve risk olmadan olanaksızdır.

'Endişe' Sorunsahı :

İnsansal durumun çözümlenmesinde çıkış noktası 'endişe' yaşantısında yatmaktadır. Bu yolla Varoluşçular geleneksel filozofların gözden kaçırdıkları içgörülerini doğrudan ve sezgisel olarak kazandıklarına inanmaktadırlar. Böylesine farklı ve çeşitli bir hareketten beklenebileceği gibi "endişe" yaşantısı çeşitli biçimlerde anlaşılmaktadır.

Öznel olarak ele alındığında "endişe" son derece yoğun bir yaşantıdır. Kierkegaard'a göre "endişe", sonlu ben'in sonlu olduğunun farkında olmasıdır. Endişe'nin nesnesi hiçlik'tir ve "hiçlik" bir nesne değildir. "korku" ise nesnelerle ilgilidir.⁽¹⁾ Bazı varoluşçular için "endişe'nin birincil nesnesi varlığın kendisi, diğerleri için insanın bireyselliği ve bazıları için de insanın özgürlüğüdür. Bu nedenle "endişe'nin bu üç biçiminden söz etmek uygun düşecektir.

(1) Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, ed. and trans-by Reidar Thomte Albert B. Anderson, Princeton University Press, Princeton, 1980, s. XVI,

Varlıksal Endişe:

Varlıksal "endişe" "hiçlik" düşüncesiyle gelmektedir. Ancak bu "ölüm endişesiyle" karıştırılmamalıdır. varlıksal endişe, varoluşun biranda yokolabileceği düşüncesini tecrübe etme endişesidir.

Çoğu filozof varlığın sonsuz ve zorunlu olduğunu düşünmüştür. özellikle Aristoteles bu görüşteydi. Platon da bu çerçevede düşünülebilir çünkü o'na göre yaratıcının önceden varolan sonsuz bir özdek üzerinde eylemesi gerekiyordu.

Şayet evren Tanrı yaratusı ise o zaman sonsuz olması söz konusu olamaz. Ve dahası zorunlu olamaz. Aquinolu Thomas bu nedenle Aristoteles'in görüşünden ayrıldı ve yaratılış eylemini yalnızca inanç düzleminde kabul edilmesi gereken bir giz olarak kabul eden Hristiyan filozoflarının en ateşli olanlarından.

Tanrı hiçbir noksanı olmayan yetkin bir varlık olduğuna göre niçin bir evren yaratma durumunda oluyor? Gerçekte Tanrı devinimsiz olduğundan ve yaratma eylemi bir tür devinimi gerektirdiğinden yaratılış olayını anlamak olanaksızdır. İnsan anlayışına engel oluşturan, karşı koyan bir olgu için kullanılan geleneksel teknik terim "contingent"tır (olumsal, mümkün). Varoluşçular çoğunlukla "saçma" terimini kullanmayı yeğlemektedirler.

İlkçağ filozoflarına göre varlık zorunluydu çünkü varlığın sonsuz olarak varolduğunu gösteren mantıksal bir argüman oluşturabiliyordu. Öte yandan, Hristiyan filozoflar varlık ve varlık-olmayan'ın her ikisinin de mantıksal olarak mümkün olduğunu gösteren bir argüman oluşturabildiklerini savlamaktaydılar; ve insan aklı, onlara göre, varlık olgusunu açıklamaya yeterli değildi.

Varlığın olumsuzluğuna (contingent) ilişkin bir diğer kanıt, aralarında David Hume'un da bulunduğu daha yakın bir felsefi gelenek tarafından ortaya atılmıştır. Bu hareketin üyelerine göre, gerçek bilgi daima tekil varlıkların ve bunlar arasındaki ilişkilerin bilgisidir. Pragmatizm, bu geniş hareketin yan dallarından biridir. William James, varlığın zorunlu olabilirliği konusundaki inancını "endişe" tecrübesiyle ilişkilendirmiş ve buna da "metafizik merak" ve "kozmetik korku" demiştir.⁽¹⁾ Söz konusu hareketin bir diğer yan dalı da Pozitivizm'dir. Ve en kayda değer temsilcisi de Ludwig Wittgenstein'dir, "Gizemli olan, evrenin nasıl olduğu değil, olduğudur....Tüm mümkün bilsel sorular yanıtlansa bile yaşamın sorunları hâlâ dokunulmamış olacaktır."⁽²⁾

Tomacılığın (Thomism), Pragmatistlerin ve Pozitivistlerin varlığın olumsuzluğu konusunda varoluşçularla aynı düşüncede olmaları varoluşçuların görüşlerinin özgünlüğünü gözden kaçırmamıza yol açmamalıdır. Şayet Tanrı var değilse ya da geleneksel olarak kendisine yüklenen özelliklere sahip değilse Tomacı argüman tüm geçerliğini yitirir. Aynı şekilde Pragmatistlerin ve Pozitivistlerin argümanları bilgi kuramlarına dayanmaktadır. Varoluşçular varlığın olumsuzluğu konusunda hiçbir argüman ileri sürmemektedirler; inançlarını sezgisel içgörüyeye dayandırmaktadırlar, "Endişe" yaşantısını bilim ya da bilmeyelim, tümümüz en azından varlığın saçmalığını bulanık bir biçimde de olsa anlamaktayız; tıpkı mantık ilkelerinin bulanık bir anlayışına sahip olmamız gibi. "Varıksal endişe" yalnızca bu bulanık farkındalığı açık hale getirmektedir. Bu sözü edilen yaklaşımlar arasındaki asıl farklılık "endişe" yaşantısının yorumundadır.

William James; Varıksal endişe'yi düzenli ve yoğun bir

(1) Bkz. William James, Pragmatism (ed.by Bruce Kuklick), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1981

(2) Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, (London: Rautledge and Kegan Paul, Ltd.) 1972,S.187.

şekilde kendi yaşamında tecrübe etti ve sürekli kendisine eşlik eden bir boşluk ve gerçeksizlik duygusundan yakında. Sonunda; endişe'nin yalnızca zihinsel yaşamımızın doğal bir özelliği olduğunda karar kıldı. Başedilmeyecek bir sorun karşısında yapılması gereken gözleri kapatmak veya anlamazlıktan gelmekti. Ancak James, kişinin görmezlikten geleceği bir olgu üzerinde bir eylem ya da düşünce yaşamının nasıl temellendirilebileceği konusuna açıklık getirmedi.

Wittgenstein, James'tan daha da ileri gitti ve "varlıksal endişe"yi tedavisinin bulunması gerekli bir hastalık ya da sapma olarak düşündü. O'na göre "varlıksal endişe" "varlık nedir?" sorusunu sorduğumuz için ortaya çıkmaktadır; anlamlı olduğu için anlamlı görülen yanlış bir sorudur. Sanılıyor ki "varlık nedir?" sorusu "insan nedir"? sorusu gibi aynı biçimde bir sorudur. Oysa ikinci sorunun yanıtı doyurucu bi kavrayışa yol açarken aynı durum birinci soru için geçerli değildir. Bu durumda temel yanlışlık mantıksal bir hata olarak ortaya çıkmaktadır.

Tomacılık ve Varoluşçuluk şu inancı paylaşmaktadır; her insan varlığın olumsuzluğuyla dürüstçe karşı karşıya gelmelidir. Tomacılara göre Tanrı yetkin bir varlık olduğundan doğa içerisinde bir yaratma dürtüsü bulgulamak ve Tanrı değişmez olduğundan yaratma eylemini anlamak olanaksızdır. Tanrı'nın yolları kavranılmazdır; insanın ve evrenin varlığı her ikisi de olumsuzlukla damgalanmıştır. bu argümanın sonuçları ise şu olmaktadır; evren insan içindir ve insan da Tanrıya yakarmak için, ve Tanrı kendisine düzenli olarak yakaran kişiyi ödüllendirecektir. Onlara göre, Tanrı dünyayı yarattı, insanı oraya yerleştirdi ve ona daha aşağı yaratıklar üzerinde ege-menlik ve bol bol nimetler verdi, Karşılığı ise Tanrıya yakarmasıdır; o'nun doğal ve ahlâksal yasalarını gözleyerek, aklını doğru kullanarak ve vahiy'in (Tanrının sözü) yardımıyla yasaları bilebilir ve özgür iradesini doğru kullanarak davranışını onlara uydurabilir.

Varoluşçular, Tomacılardan farklı olarak, varlığın olum-

salığının değil, kökten, temelden olumsuzluktan bahsetmektedirler. Ateist (Tanrı tanımaz) Varoluşçulara göre yalnızca Tanrı varlığa anlam verebildiğinden ve Tanrı da varolmadığından varlık bütünüyle anlamsızdır. Hristiyan (Teist) varoluşçulara göre Tanrının varolduğuna ve varlığın bir anlamı olduğuna inanmak hoşgörülebilir olmasına karşın, Tanrı ve insan arasındaki kökten farklılık bu anlamın ne olduğunu kestirmemizi bile olanaksız kılmaktadır. Evrenin insan için ve insanın da Tanrıya yakarmak için yaratıldığını gösterebilmenin hiçbir mümkün yolu yoktur.

Ayrıca, Hristiyan varoluşçular "düşme" ve "kutsal af" (Adem ve Havva'nın işlediği günah ve sonuçları) dogmasını felsefelerinin merkezine yerleştirmektedirler. Büyük günah insan doğasını kökten etkilemiştir. Çünkü günahkâr insan dünyada bir sürgün olmuştur. O'nun aklı Tanrı'nın yolunu anlamasında yalnızca yetersiz olmakla kalmamış aynı zamanda insan ve Tanrı arasında bir engel de oluşturmuştur. Ayrıca insan ahlâksal yetkinliğe ulaşarak kurtuluşa ulaşacağını da bekleyemez.

Böylece ateist ve teist varoluşçular arasındaki farklılık oldukça azalmaktadır. "Tanrı öldü" özdeyişi, ki Nietzsche'nin ünlü sözüdür, heriki kanatta da yerini bulmaktadır. Heriki kanat "Tanrının yokluğu" üzerinde söylemektedir.

Özetle, insan varlığının temelde olumsal ve sonuçta anlamsız olduğunu söylemek, insanın niçin varolduğunu bilmediğini ve kaderinin bilgisine sahip olmadığını söylemek demektir.

Heidegger'in deyişiyle sanki "dünyaya atılmış" ve orada kendi haline terk edilmiştir insan. Bir başka deyişle insan varlığının kaynağına yabancılaşmıştır.

Dünyanın varlığının anlamsız olduğunu söylemek, onun açıklanamaz olduğunu söylemek demektir; ne doğada ne de hem insanı ne de dış dünyayı kuşatan daha geniş varlık alanında bilinebilir kutsal bir düzen bulunmamaktadır.

Dünyanın insan için olduğuna inanmak için hiçbir neden yoktur. Sanki, kendidışında hiçbir dayanağı olmayan bir dünya ile karşı karşıyadır insan; insanlar olarak bizlerin verdiği anlamların dışında hiçbir anlamı bulunmamaktadır. Böylece insan dünyaya da yabancılaşmıştır.

"Varlıksal endişe" bu noktada açıklık kazanmakta ve insanın tanrı tarafından terk edilmiş olduğunu anlaması ve bir zamanlar sonsuz ve zorunlu olduğuna inandığı varlıkları devre dışı bırakmasıyla, değer ve anlaşılabilirlik kaynağı, insan öznelliği içinde yeniden konumlandırılmaktadır.

18. yüzyılda Immanuel Kant'ın gündeme getirdiği "Numen" ve "fenomen" terimleri insan aklınca biçimlendirilen nesnelerle, oldukları gibi nesneler arasındaki farklılığı imlemektedir. Numen dünyası nesnelerin dünyasıdır ve onların var olduklarının dışında hiçbir yönünü bilemeyiz. Fenomen dünyası insan aklına kendini gösteren dünyadır. Kant'ı çağımız varoluşçulardan ayıran nokta Kant ve Sartre arasındaki karşıtlıkta en açık bir biçimde gözlenebilir. Kant'a göre insan fenomen dünyasına yerleştirilmiştir. Doğa yasaları insan duyarlılığından ve insan zihninin değişmez elemanları olan kategorilerden ortaya çıktığı için zorunlu olarak fenomen dünyasına aittirler. Ve "Numen" dünyası ilke olarak insan bilincinin ötesinde kaldığı için fenomen dünyasındaki yapıyı bozma tehlikesi bulunmamaktadır.

Sartre'ın felsefesinde numen dünyasına "kendinde-şey" (kendinde varlık)* denmektedir. Ve insan Sartre'a göre dünyada rahat bir şekilde yerleştirilmiş bir varlık değildir.

(*) **'Kendinde-şey'**: kendine dönemeyen anlamındadır. **'Kendisi için-şey'** ise kendine dönebilen, doğal yapısını bilinciyle aşarak kendine dönebilen anlamındadır. Bilinçsiz varlıklar **'kendisi için'** olamazlar. Örneğin, ağaç kendini kavrayamaz, kendinde bir varlıktır. İnsan ise kendini kavrar, kendisi için bir varlıktır. Kendi için olmak bir bilinç işidir, bilinçsiz varlıkların tümü **'kendinde'** varlıklardır. Belli bir konuda bilinçlenmeyen insan da o konuda **'kendinde'**dir, kendi için olabilmesi o konuda bilinçlenmesine bağlıdır; kendi için terimi Sartre tarafından **'kendini aşabilen, özgür bilinç'** anlamında kullanılmaktadır. [Bkz. Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989,s.213]

Bunun bir nedeni, her bir insan kendi dünyası içinde yaşadığından bireysel insanlar kadar dünyaların varolmasıdır. Bir diğer nedeni de şudur; Sartre'a göre "Kendinde-şey sürekli olarak bireysel dünyalarımızı yok etmekle bizi tehdit etmektedir; ve bizler bu "kendinde-şey'in net olmayan, bulanık varlığını sezinlemekteyiz. Dünya, "kendinde-şey'in üzerinde bir cıldan ibarettir; ince bir kabuktur. İşte bu ince kabuk "kendinde-şey'i saklamakta ve onun farkında olmamıza engellemektedir; fakat varlıksal endişe' daima oradadır; günlük bilincin tam altında ve zaman zaman da ince kabuğu kırarak "kendinde-şey'i yüzeye çıkarmaktadır.

Sartre'ın ilk bakışta "kendinde-şey'e ilişkin iki farklı betimlemesi vardır. "Bulanıtı ⁽¹⁾ adlı yapıtında ve yer yer "Varlık ve Hiçlik'te ⁽²⁾ "kendinde şey yumuşak, şekilsiz ve bazen çirkin ve bizi yutmaya çalışan iğrenç bir şey olarak sunulmaktadır. Bazen de sartre "kendinde-şey'i sert ve katı, nüfuz edilemez bir şey olarak betimlemektedir. Birinci betimleme dünyayı 'ince bir anlam kabuğu', ikincisi de, dünyayı bir cılâ (süs) olarak ele aldığını açıklamaktadır. Ancak burada önemli olan nokta 'kendinde-şey'in Kant'ın numen dünyası gibi insanın korkacak hiçbir şeyi olmadığı nötr birşey olmadığıdır. Daha çok, varoluşumuzu zehirleyen bir alandır ve Sartre buradan kaynaklanan 'varlıksal endişe'yi vurgularken bu nedenle 'bulanıtı' sözcüğünü seçerek kullanmaktadır.

Kant gibi Sartre da zaman ve mekânı 'kendinde-şey'in bir özelliği olmaktan çok insanın oluşturduğu özellikler olarak ele almaktadır. Ancak tüm diğer varoluşçularla ortak olarak Sartre, Varoluşunu tanıdığı sonsuz ve değişmez varlığa insanın kendini uyumlu bir biçimde bağladığını kabul etmez. İnsan varoluşu esasen zaman ve mekân içinde söz konusudur ve temelde 'kendinde-şey'in sonsuz ve değişmez varlığından farklıdır. Bu nedenledir ki, insan ve 'kendinde-şey'in karşılaşması zorunlu olarak gerilimi beraberinde getirir.

(1) J.Paul Sartre, *Bulanıtı*, (Çev. Selâhattin Hilav), İstanbul, 1961.

(2) J.Paul Sartre, *Being and Nothingness* (trans. Hazel E. Barnes), New York: Philosophical Library, 1956)

Sartre'a göre insan 'Kendinde-şey'den ortaya çıkmış olmalıdır, fakat bunun ortaya çıkış yolu bütünüyle kavranılmazdır. İnsanı oluşturmak için 'kendinde-şey'in bir bilince sahip olması gerekir ki bu da olamaz. Çünkü bilinç doğası gereği geçicidir ve 'kendinde-şey' ise sonsuzdur. Bu nedenle, insanın 'kendinde-şey'den ortaya çıkmış olduğunu söylemek kendi içinde bir çelişki oluşturur, Sartre bu durumu şöyle belirtir, 'sanki insan kendinde-şey'den çıkmış gibi'.

Varlıksal endişe'ye ilişkin yapılan bu belirlemeler ışığında şu söylenebilir; şayet sonsuz ve değişmez varlıklar mevcut değilse ya da bunlar insan anlayışına açık değilse o zaman insanın kendisi değer ve anlam kaynağı olmaktadır. Önceden Tanrı ya da Doğa'nın işgal ettiği yere insan varlığı yerleşmektedir. Böylece insan yüceltilmiş olmakta ve yalnızca kendine sorumlu bir varlığın onurunu üstlenmektedir.

Nietzsche bunu en iyi bir biçimde şöyle ifade etmiştir; "İnsandaki güçlü ve ulu olan herşey insanüstü ve dışsal olarak düşünüldü. İnsan kendini küçümsedi. Kendindeki iki yanı birbirinden ayırdı; değersiz ve güçsüz yanı ile çok güçlü ve şaşırtıcı yanı. İlkine 'insan', ikincisine ise Tanrı'dedi." (1)

Buradaki ve Şimdiki Endişe :

İlkinci 'endişe' biçimi bireysel insan varlığı önündeki endişe'dir. Varoluşçular arasında Gabriel Marcel bu endişe türüne en çok önem verenlerdendir. Zaman ve Mekân içerisinde şu yerde değil de içinde bulunduğum özel bir noktada bulunuyor olmam ve bunun niçini bu türden endişe'nin dile getirilmesidir. Uzayın sonsuz büyüklüğü içinde kapladığım küçük mekân, sonsuzluk içinde yutulmuş kısa yaşamım dehşet duyguları uyandırmaktadır. Bir başka deyişle, insan için şu açıktır; sonsuz (ebedi) nesneler varolsa bile insan bunlara katılamaz. İnsan doğası gereği geçici bir varlıktır, tarihsel bir dönemle ve belirli bir mekânla sınırlanmış bireysel bir ta-

(1) Fehmi Baykan. Bilgelik Yolunda Bir Filozof, Nietzsche Palme Yayınları, Ankara 1989, s. 30

rihe sahip bir varlık. Geleneksel filozoflar daha önce de değinildiği gibi umutsuzca kendilerini tarihsel varoluşun sınırlılıklarından kurtarmanın yolunu aramışlardır. Platon ve Aristoteles zihin ya da akıl yoluyla 'oluş' dünyasından 'sonsuz varlık' dünyasına kaçışın (kurtuluşun) yolunu bulmuş olduklarını savlıyorlardı. Somut bireysel nesneler, bir ağaç ya da bir insan, varlığa gelmekte ve varlıktan çıkmaktadırlar. Bu süreçte birçok değişime uğramaktadırlar. Oysa bu nesnelerin özünü ya da ideası (ki yalnızca anlıkla kavranabilir), ne varlığa gelmekte ne de varlıktan çıkmaktadırlar. Bunlar sonsuz' (ebedi) dur, daima aynıdır.

Spinoza ve Hegel de akıl yoluyla sonsuz olana ulaşmanın yoluna buldukları inancı taşımaktaydılar. Tek farkla, onlar için sonsuz nesne varolanların toplamıydı, idealar ya da özler değil. Spinoza, Tanrı ya da Doğa'yı aklımıza sunan bilgi türüne 'bilimsel sezgi' (Scientia intuitiva) der, ancak bu konudaki argümanları son derece tartışmalıdır. Hegel'in Spinoza'dan farkı tarihsel süreci tanımasıdır; kendi kendine açılan zamansal süreç içinde yer alan Mutlak Tın. Ancak bireyin Mutlak Tın'ın bilgisine nasıl ulaşabildiği açık değildir.

Platon ve Aristoteles'le başlayan Felsefi gelenek sonsuz ve değişmez nesnelerin bilinebilir olduğunu açıkça tanıyordu. Bu, bir bakıma temelde yatan 'axiom'du,

Varoluşçulara göre, insanın akıllı bir hayvan olarak tanımlanması için ne gibi nedenler vardır? sorusu argümanları için çıkış noktası oluşturan temel bir sorudur.

İnsan ister akıllı bir hayvan olarak tanımlansın ister başka türlü, şurası açık ki, insan zaman ve mekân içerisinde sınırlılıklarının ortaya çıkmasıyla acı çeken, duyan, hisseden bir varlıktır. Bu sınırlılıklarını zihin yoluyla aşabilse bile bu aşkınlıkta aradığı kurtuluşu bulamaz. Bedeni ve arzuları devre dışı bırakarak salt aklın ölümsüzlüğüyle yetinemez. Şayet öyle olsaydı şimdiki endişe'ye maruz kalmazdı. Soyut ve somut arasındaki açık öylesine büyük ki birey bunu kapatamaz,

O'nun bilmek ve anlamak istediği somut bir varlık olarak kendisidir. Genel insan değil.

İnsanın tarihsel sınırlılıklarından bilgiyle kurtulamayacağını gösteren bir diğer temel argüman da tüm insanların bilgi yoluyla kurtuluş arayışı içinde olmadıkları olgusudur. İkinci kurtuluş yöntemi insan ırkıyla ya da ulus gibi sosyal bir bütünle bir tür özdeşleşme yoludur. Hümanizm ve Komünizm insanlıkla özdeşleşme girişiminin tipik örnekleridir.

Hümanizm 19. yüzyılda ortaya çıktı. Gerçi 18. yüzyıl Aydınlanmasından esinlenmişse de kökleri Aristoteles tarafından atılmıştır. Aristoteles'in etkisi iki biçimde olmuştur; ilkin, Aristoteles Platon'un idealarını gökten yere (oluş dünyasına) indirgedi ve bunlara 'öz'ler dedi. Bunların değişmezliğini ve sonsuzluğunu belirledi. Soyut 'at' ve soyut 'insan' ölümsüzdü. Ancak bireysel 'at'lar ve 'insan'lar ölümlüydü. Aristoteles insan doğasının en yüksek işlevi ve ayırdedici özelliği olarak 'akıl' üzerinde karar kılarak ve sonsuz 'öz'leri aklın birincil objesi kılarak bireye istenen ölümsüzlüğe ulaşabilmenin yolunu açmıştır. İkinci olarak ta, Hümanistlerin temel savı olan 'insan eşitliği' doktrininin yolunu açmıştır. 'İnsan eşitliği' doktrini Aristoteles'in tözsel formlar görüşünde içkin olarak vardır. Aristoteles'e göre, her varolan nesne 'madde' ve 'biçim'den oluşur, ve 'biçim' 'öz'ün eşdeğeridir. Her bir birey için maddesel bileşen farklıdır ancak 'biçimi' daima aynıdır. Akıl, insanın biçimi ya da özü olduğundan her insan akli komşusununki gibi olmak durumundadır. Ve bireysel farklılıklar rastlantısal (arızî) maddesel özelliklerden kaynaklanır. Modern dilde bunun anlamı, bireysel farklılıkların dış çevresel etkilerin bir ürünü olduğudur. Aynı türün tüm üyeleri arasındaki öz'sel eşitlik doktrini kuşkusuz kölelerin doğal aşağılığı inancıyla uzlaşmıyordu. Aristoteles bu soruna çözüm olarak kölelerin aynı bir tür olarak düşünülmesini savlama noktasına gelmiştir.

Aydınlanma döneminde bu doktrinin siyasal içermeleri açıkça ortaya kondu; birçok filozof tüm insanların doğal

eşitliğine ya da eşit yetenekte olduklarına olan inançlarını dile getirdi ve her bir insana eşit eğitim ve eşit fırsatlar verilmesi gerektiğini tartıştı. Fourier'ın inancı oydu ki, Fransız toplumu uygun biçimde organize edildiğinde Fransa, Newton çapında 30 milyon bilim adamı ve shakespeare çapında 30 milyon şair yetiştirebilecekti, Bu durum, Aydınlanma'nın doğal eşitlik doktrinine olan güvenini ve inancını göstermektedir.

Daha sonraki uyarlamalarda, 19. yüzyılda Darwin'in yıkıcı eleştirileri önemli etkiler yapmıştır, insanlık Aristocu öz olarak değil daha çok, tarihsel olarak gelişim gösteren soylar zinciri olarak düşünüldü, Artık bireye vad edilen doyum zihinsel ölümsüzlük değil evrensel sevginin eşlik ettiği duygusal bir doyumdur. Birey, kendi kişisel çıkarlarını insanlığın çıkarlarına feda etmeye zorlanmaktadır. Bireylerin, doğal yetileri bakımından eşit olarak donanımlı olduğu inancı yerini tüm bireylerin ahlâksal açıdan eşit oldukları inancına terketmiştir.

Varoluşçuluğun Hümanizma'ya yaptığı saldırının temelinde 'buradaki ve şimdiki endişe' yatmaktadır. Şayet insan sınırlı bir zaman ve mekâna bağlanmışsa o zaman genelde insanlıkla özdeşleşmesi olanaksızdır. Aristocu insanlık kavramı boş bir soyutlamadır, somut bir bireyle boş bir soyutlama arasında hiçbir yaşamsal ilişki olamaz.

Evrensel sevgi'ye gelince, nasıl olurda birey kişisel olarak tanımadığı varlıkları sevebilir? Aynı nedenlerle, evrensel saygı da olanaksızdır. Bireyler olarak bilmediğimiz varlıklara nasıl saygı duyabiliriz? Tanımadığımız varlıkların, insanlığın çıkarlarını kendimizinkilerden nasıl üstün tutabiliriz? onların çıkarlarını bilemeyiz. Bilebileceğimizi söylemek insan zihninde temellendirilemez bir gururu açığa vurmak ve aynı zamanda insanların seçme özgürlüğünü tanımamak demektir.

Tüm insanlığa saygılı gibi görünerek şimdinin sınırlılıklarını gözardı eden insan, yalnızca bireysel insanları saygı olasılığından yoksun bırakmada başarılı olur. Saygı doğası gereği üstün bir erdemın tanınmasıdır ve şayet tüm insanlar eşit ölçüde saygınsa o zaman hiçbir kimse saygın değildir.

Herkese saygı göstermek hiçkimseye saygı göstermemek demektir. Evrensel saygıyı telkin etmenin biricik mümkün etkisi içinde herkesin kaybeden olduğu bir kitle kültürü dönemini ortaya koymak demektir; değerli insanlar kaybedendir çünkü ortalama insanlar eşitliklerini kanıtlamak için delice bir hiddetle bunlara saldıracaklardır; ortalama insanlar kaybedendir çünkü değerli insanlar karşı saldırıda bulunacak ve bunları egemenlikleri altına alacaklardır.

Özgürlük Endişesi :

Varoluşçuların özgürlük anlayışları seçilmiş amaçlara ulaşabilme olanaklarının bulunması değildir. Kişi şu ya da bu olmaya karar vermişse ve bu yolda hiçbir engel yoksa, bu durumda 'endişe'den söz etmek saçma olacaktır. Seçme olanağına sahip olduğu halde kişi niçin 'endişe' duymak durumundadır? Özgürlük endişe'si denen şeye 'seçme zorunluluğu önündeki endişe' demek daha doğru olur. Özgürlük endişe'si gerçekten kişinin seçmek zorunda olmasıyla ilgili endişe'dir. Kişinin tüm yaşamını etkileyecek önemli kararlar bir tür zihinsel sıkıntı çekilmeden alınmamaktadır. Ve çağdaş insanın kendisi için başkalarına kararlar aldırarak (devlet, kamu oyu, ya da şirket, vs.) bu sıkıntıdan kurtulmaya çalıştığı bilinen bir olgudur.

Kuşkusuz 'özgürlük endişe'si bu zihinsel sıkıntıyla özdeşleştirilemez. Özgürlük endişe'si kişinin kendisi için karar almak zorunda kalması ve sorumluluğun başkalarına yüklenmesinin boşuna olduğu durumlarda ortaya çıkmaktadır. Seçmemek te seçme yapmak demektir. Karar gücümüzü başkalarına devrettiğimizde bile bundan sorumlu olmaktayız. Daima bulanık, belirsiz bir suçluluk ya da rahatsızlık duygusu, kişisel yetersizlik içinde buluruz kendimizi,

'şimdi ve buradaki endişe' kaçınılmaz olarak "Özgürlük endişe'sine yol açmaktadır. Birey, sınırlı bir zaman ve mekâna bağlı olduğundan ve tarihsel sürece aktif olarak katıldığından özgür olmak zorundadır. Varoluşçular için 'seçme özgürlüğü' seçme özerkliği demektir. Ve seçme özerkliği de belirlenmemiş seçim demektir. Ancak, insan tarihsel ya da toplumsal olarak

değiştirilemez bir parçası ise bu durumda insanın seçimlerinin belirlenmemiş olduğunu söylemek ne demektir? Tarihi yapan insansa bunun nedeni insanın kendisinin tarih tarafından yapılmadığıdır.

Varlıksal endişe ile özgürlük endişesi arasındaki ilişki de karşılıklıdır. İnsan özgür olduğu sürece yaptığı seçimler ve aldığı kararlarla doğal ve sosyal dünyaya anlam verecektir. Özgürlük bilinci aynı zamanda varlığa anlamın bizimle geldiği gerçeğinin bilincidir. Bir başka deyişle, özgürlük endişe'si 'kendinde-şey'in çözüldüğü, ortaya çıktığı, kendini gösterdiği yoldur.

Varoluşçular içinde özgürlük endişe'sini en çok vurgulayan sartre olmuştur. Deterministlere göre insan Tanrı ya da Doğa yaratığıdır, ve belirli amaçları izlemektedir; verilmiş bir doğası vardır ve bu doğa onun belirli amaçları gerçekleştirmesini belirlemektedir. Eylemlerinin dürtüleri önceden hazırdır. Sartre'a göre insan dünyaya durmayan seçme eylemiyle anlam vermezse evren anlamsız ve boşuna olur. Bir başka deyişle, hiçbir olgusal durum (siyasal ya da ekonomik yapı gibi) kendi başına herhangi bir eylemi motive etme yetisine sahip değildir.⁽¹⁾ Nesnel durum bir ölçüye kadar eylemi etkilemektedir.

İnsan eylemi daima mevcut bir duruma tepki ve ideal bir durum oluşturma çabası olarak yorumlanmalıdır.

Varoluşçuların Stoahlarla aynı düşüncede oldukları nokta insanın sonlu arzularla tamamlanma umudunu terkmesidir. Ancak Stoalılardan farklı olarak arzu'nun kendisinden kurtulmayı ileri sürmezler, Aksine, sonlu arzu'dan kurtulma ne olasıdır ne de istenen birşeydir. Arzu, insan varoluşunun gerekli bir niteliğidir. Bunu yoketmek, insan olarak onurumuzu oluşturan gerginliği azaltmak demektir.

(1) Sartre, *Being and Nothingness*, a.g.e., S.453.

Özgürlük ve Seçme :

Geleneksel felsefede özgürlük denilince 'kendini gerçekleştirme özgürlüğü; ya da 'irade özgürlüğü' anlaşılmaktadır. Bu özgürlük anlayışlarının genel kaynağı ise Hristiyan doktrindir.

'Kendini gerçekleştirme özgürlüğü' görüşü bu doktrinin bir türevi niteliğindedir; Tanrı herşeyi bilen ve herşeye gücü yeten olduğundan olabilecekleri önceden bilmekte ve önceden belirlemektedir. Bu durumda insanın yaptığı bir eylemin doğrudan nedeni onun kendi bireysel seçimi olsa da bunun esas ve doğru nedeni Tanrının iradesidir. İnsanın bireysel tarihi sanki Tanrının aklındaki bir düşünce gibidir ve Tanrı yaratma eylemiyle buna fiziksel gerçeklik kazandırmıştır. İnsan Tanrının yaptığı üzerinde onarım yapamaz ve yapmaya çalışmamalıdır. Bu nedenle özgürlük bireysel olarak seçilmiş amaçlara ulaşmayı içermez. Bu olanaksız ve dinsizliktir. Gerçek özgürlük alçak gönüllü bir biçimde bireysel tarihi kabul eden ya da Tanrı'nın kendisine verdiği doğayı kabullenen insan için var olabilir. Tanrı, Adem'in elmayı yiyeceğini ve Sezar'ın dönüşü olmayan bir karar vereceğini ve bunların ne zaman olacağını önceden bilmekteydi.

Bundan çıkan şu; özgür olmadığından yakınan köle aslında Tanrının planını bozmaya çalışmaktadır. O'nun yapacağı en iyi şey, tüm mümkün dünyaların en iyisinde yaşadığını ve bir köle olmaktan başka mümkün bir rolün kendisi için söz konusu olmadığını kabul etmektir. Yaşamının farklı olmasını arzulamak mantıksal olarak olanaksız olanı arzulamak olur, tıpkı Adem'in Havva olmak istemesi gibi bir şey.

İrade özgürlüğü görüşü de bu öncüllerden çıkmaktadır; şayet Tanrı günah işleyeceğimizi önceden belirlemişse ve o zaman da günahıtan sorumlu değilsek bu durumda Tanrının bizi cehennemde cezalandırması haksızlık olur. Ama Tanrı adildir ve çoğumuzu cezalandıracaktır. Bu nedenle, günahımız önceden belirlenmiş olamaz. Bu, bireysel seçimimizin (irademizin) sonucu olmalıdır. Belirlenmemiş seçimlerimizle günah işleyen bizleriz.

İnsan özgürlüğü konusunda en sistematik ve ayrıntılı kuramı Sartre oluşturmuştur. O'na göre, insan doğasındaki yabancılaşıma insanın Tanrı yaratusı olması gibi teolojik kuramlara dayanmaktadır. Oysa Tanrı zorunlu değildir. İnsan yalnızca özgür olarak doğmaz, özgür olmaya mahkumdur da. Seçme özgürlüğü, insanın kendini projelendirmesi Sartre için en yüksek değeri oluşturmaktadır. Ancak bu özgürlük temelde sınırlıdır. Başkasıyla olan ilişkiler özgürlükte değil, çatışmayla son bulmaktadır. Ya başkası için bir obejesiniz ya da o sizin için bir objedir. ⁽¹⁾ Ancak Sartre'a göre dış çevrenin oluşturduğu direnç daima aşılamaz değildir. Kendini geleceğe doğru projelendirmekle varolan insan için varolmak amaç oluşturmak ve bunların peşinden gitmektir. Projelendirilmiş değerleri izlemekten başka yol yoktur. Bir başka deyişle, bir istek gerçekleştirildiğinde bunu bir başkasıyla değiştirmek durumundayız. Arzuların tümüyle gerçekleşmesi durumu ölümle eşdeğerdir. İnsansal durumun trajik olan yanı da budur; insan arzu eden, isteyen bir varlıktır ve bu istek bir yoksunluk, bir eksiklik, bir tamamlanmamışlık durumudur. Sartre şöyle diyor, "İnsansal bir olgu olarak arzunun varlığı insan gerçekliğindeki eksikliğin kanıtı olarak yeterlidir." ⁽²⁾ Sokaktaki insanın yanlışlığı şudur; sokaktaki insan özgürlüğü yanlış tanımlamaktadır. yani, sanki bir mutluluk durumu vardır ve buna empirik istekleri gerçekleştirerek ulaşmak olasıdır. Ancak insan, bilinci daima yoksunlukla karakterize edildiği sürece mutsuz bilincin bu durumunun sona ermesi söz konusu olamaz. İnsan var olmak için istemek zorundadır ve bu isteme eyleminde kendini yetersiz ve gerçekleşmemiş olarak oluşturmaktadır. Ayrıca, insanın özgür olması için bu eksiklik ya da tamamlanmamışlık zorunludur. Ve özgürlüğün kendisi acı çektiğimiz engelleri oluşturmaktadır. Tatile çıkmak isteyip te parasızlıktan çıkamama durumunda esas engel tatile çıkma arzusudur,

(1) George F.Kneeller. Existentialism and Education. John wily and sons. Inc., New York 1964. S. 86

(2) Sartre. Being and Nothingness. a.g.e., s. 87.

özgürlüğün kendisidir ve bu, amaçları dikte etmektedir, projelerimiz üzerinde bir sınırlama olarak ortaya çıkmaktadır,".... mümkün bir amacın projeksiyonu ile bu amacın gerçekleşmesi birbirinden ayırdedilmelidir. Şayet bir şeyi tasarlamak onun gerçekleşmesi için yeterli olsaydı, o zaman mümkün olanın gerçek olandan ayrılmadığı düşsel bir dünya söz konusu olurdu. Şayet bir nesne tasarlanır tasarlanmaz ortaya çıkıyorsa, artık o seçilmiş ya da arzulanmış olan olmayacaktır. Basit bir arzulamayla seçtiğimiz şey ve seçim arasındaki ayrım ortadan kaldırıldığında özgürlük te ortadan kalkar." (1)

Kendini gerçekleştirmeye dayalı özgürlük anlayışına karşı varoluşçu argüman öncelikle şu inanca dayanmaktadır; insan hiçbir hazır, doğuştan bir doğaya, kendiliğinden gerçekleşecek hiçbir kutsal öze sahip değildir. İnsan kendi tarihini kendi seçimleriyle yapar. Benim için varolabilecek tek dünya, ancak benim bilincimin oluşturacağı dünyadır. İnsanın varlık olarak özgür olabilmesi 'seçmek' kuralını bir belirleyici olarak kabul etmesiyle olanaklıdır. Varolma biçimini ve ilkelerini seçmesi varolmasından çok daha fazla önemli. İnsan ilk önce 'olan bir varlık' sonra onun 'olma biçimleri' isteğine göre ortaya çıkıyor ve onun gerçek varlığını simgeliyor.

Kendini gerçekleştirme özgürlüğüne inananlar Platoncu geleneğe bağlıdır. Temel ilgileri sonsuz bir nesnedir. Bu özgürlük kuramıyla ulaşmayı umdukları şeylerden biri sonsuz nesnenin onurunu korumaktır. Varoluşçulara göre ise kendi bireysel tarihinin sorumluluğunu kişisel olarak üstlenmeyen bir varlık, kendini seçmeyen bir varlık onursuzdur.

Seçme gücü mü yoksa seçilmiş amaçları başarma gücü mü?

Kişi 2+2'nin toplamını hesaplamaya çalıştığında bir yanıt seçmek zorundadır; başka bir seçeneği yoktur. Mantık yasaları bizi dördü kabul etmeye zorlar. Daha önemli konularda da durum aynıdır. Şöyle bir eski Yunan öyküsü var; rehlin tutulan

(1) Sartre. Being and Nothingness, a.g.e., s. 482,483,495.

üç oğlundan hangisinin öldürüleceğine karar vermeye zorlanan bir anne müthiş bir seçim yapmak durumundadır. Seçimi dehşet kılan şey, hangi oğlunu seçeceği konusunda hiçbir zorlamanın ya da belirlemenin olmaması. Üç oğlunu da aynı ölçüde sevmekte. Aslında çocuklarından birine nefret duyuyor olsaydı bu durumda bir seçim söz konusu olmayacaktı. Çünkü nefret ettiği oğlundan başkasını seçmesi olanaksızdı.

İnsanın arzularının gerçekleşmesinde dış engellerin ortadan kaldırılması mutluluğa giden yoldur görüşü sokaktaki insanın yaygın görüşüdür. Ama bir varoluşçu için, dış çevrenin güç seçenekler dışında hiçbir şey dikte etmediğine inanan biri için, hangi seçeneği seçerse seçsin hâla mutsuz olduğuna inanan biri için ve yaşamın temel sorunlarının tıpkı Yunanlı anne örneğindeki gibi olduğuna inanan biri için kurtarılabilecek biricik değer soylu bir seçimdir. Ve seçim ne kadar zorsa kişinin kendi onurunu gösterme olanağı da o denli büyük olur.

Varoluşçular için insanın özgürlüğü ontolojik bir zorunluluktur. Ve bu özgürlükten kaçma girişimi zorunlu olarak kendi kendini başarısız kılar. Bir bakıma özgürlük evrensel bir insan fenomenidir. Varoluşçuların bir de ontolojik özgürlük doktrini vardır. Buna göre, kişi ontolojik bir zorunluluk olan özgürlüğün farkında olmasına ve bunu kabullenmesine bağlı olarak özgürdür. Özgürlüğün bilincinde olmasına onu zorlayan bir durumda birey böyle bir zorlanmaya uğramayandan daha özgürdür.

Savaş yıllarında Fransa'daki yaşama ilişkin Sartre şöyle der; "Hiçbir zaman Alman işgali süresince olduğumuzdan daha özgür olmadık. Konuşma özgürlüğü başta olma üzere tüm özgürlüklerimizi yitirmiştik. Hergün yüzümüze hakaret edilmekte ve bunu sesizlikle karşılamaktaydık. Şu veya bu bahaneyle işçiler, yahudiler, siyasi tutuklular olarak toptan sınır dışı edildik... Ve bu nedenle özgürdük. Çünkü Nazi düşmanlığı düşüncelerimize dek sızdı; her doğru düşünce bir zaferdi... Her an şu yaygın düşüncayı tam anlamıyla yaşadık: İnsan ölümlüdür. Ve herbirimizin yaşamınızda yaptığımız seçim otantik bir seçimdi. Çünkü ölümle karşı karşıya yapılmıştı. Dinenişle ilgili ayrıntıları bilenler kendilerine şunu sormaktaydılar; şayet işkence yapırlarsa sessiz kalabilecek miyim? Böy-

lece temel özgürlük sorunu kendini ortaya çıkardı ve insanın kendisine ilişkin sahip olabileceği en derin bilginin sınırına getirildik. Çünkü insanın gızi ödipüs kompleksi ya da aşağılık kopmleksi değildir; Kendi özgürlüğünün, işkenceye ve ölüme dayanma gücünün bir sınırıdır.”(1)

Böylece Varoluşçular sokaktaki insanın özgürlük anlayışının zıt kutbunda yer almaktadırlar. Sokaktaki insan seçme yapmaya zorlanmadığında, buna mecbur olmadığında özgürdür. Ya da koşullar hangi seçimin en iyi seçim olduğunu açıkça belirlediğinde. Varoluşçulara göre ise insan seçim yapmaya mecbur olduğunu kabullendiğinde özgürdür. Ve bu yolla kendi onurunu gerçekleştirebilir ve değiştirilemez bir biçimde mahkum olduğu mutsuzluğa karşı zafer kazanabilir.

Acaba belirlenmemiş bir seçim insan gerçekliğinin temel bir özelliği midir? Klásik kuramda bireyin tüm seçimleri özgür değildir. Genellikle bireyin seçimlerini öznél bir dürtü ve nesnel bir durum belirlemektedir. Söz gelimi, kişinin birçok elma arasından birini seçmesi, bu seçtiği elmanın diğerinden daha kırmızı ve daha sulu olmasından (nesnel durum) ve bu kişinin kırmızı ve sulu elmaları sevmesindendir (öznél dürtü). Ama doktor kişiye elma yememesini önerdiğinde o zaman kişi nesnel durumun ve öznél dürtünün belirleyiciliğine karşı koymaya karar verebilir ve işte bu noktada belirlenmemiş seçim sorunu ortaya çıkmaktadır. O halde, bireyin seçimi aklın aldığı karara uygun olduğunda ve iradeyle uygulandığında özgürdür. Başka bir deyişle, dış bir etki ya da arzuyla değil akıl kararıyla ve iradenin işe koşulmasıyla belirlenmektedir. Bu argümanın özü şudur; insan, tanım gereği özgür iradesi olan akıllı bir varlık olduğundan, akıl ve iradenin belirlediği bir eylem de bunu yapan kişinin ürünüdür ve özgürdür çünkü bireyin kendisince oluşturulmaktadır. Dış çevrenin yada arzu'nun yönlendirdiği bir eylem özgür değildir, çünkü belirleyici faktörler bireyin kendisine ait değildir. Klasik kuramın amacı bireyin kendi davranışından sorumlu tutulabileceğini göstermek olduğu için ve

(1) Jean-Paul Sartre. Situations III. Paris: Gallimard, 1949, s. 11-13.

bişeyin kendi davranışından sorumlu olduğu kabul edildiği için kuramın taraftarları genellikle görüşlerini buraya dayandırmaktadırlar. Başka bir deyişle, bu kuramın dayandığı varsayımlar şunlardır; akıl ya da insanın bilme yetisi arzulara zıttır ve iradenin yardımı olmadan insanı eyleme sürükleyemez. İnsan esasen akıllı bir varlıktır ve aklın işlevi arzuları denetim altında tutmaktır.

David Hume'dan bu yana aklı arzusun kölesi olarak ele almak gelenek olmuştur. Aklın işlevi, arzuları denetim altında tutmak değil, arzuları doyurmaktır. Ve Romantik hareketten bu yana da arzusun kişinin gerekli ve belki de akıldan daha önemli bir özelliği olduğu anlayışı gelenekselleşmiştir.

Freud'la birlikte ruhun, akıl-irade-arzu biçimindeki üçlü bölümlenmesi id-ego-süperego biçimindeki üçlü bölümlenmeyle yer değiştirmiştir. Ve determinizme dayalı modern bilim yöntemlerinin insan davranışı alanında uygulanma çalışmaları giderek gelişim göstermiştir.

Sartre'ın Klasik irade özgürlüğü kuramına karşı benimsediğı argüman şudur; akılcı kararlar çoğu kez eyleme geçememektedir. İnsan birşeye karar vermekte ancak karara göre eyleyemediğini anlamaktadır; sigara içmeyi bırakmaya karar verip te gerçekleştirememek gibi. Böylesi durumlar için çeşitli adlandırmalar yapılır; zorunluluk, kendini tutamama, irade zayıflığı gibi. Şayet irade gözlenebilen, bilinebilen birşeyse o zaman sigarayı bırakmaya karar veren fakat başarısız olan kişinin arzusun kurbanı mı olduğu yoksa sadece zayıf iradeli mi olduğuna karar verebilecek bir ölçütün olması gerekir. Böyle bir ölçüt bulunmamaktadır. Ne stoacılar, ne de Descartes ne de herhangi biri (arzuların iradeyle denetlenmesini öngörenler) bu denetimin nasıl yapılacağını hiç açıklamamışlardır.

Freudçuluk ta bu eleştirilerden payını almaktadır. Freud'a göre insan ruhu üç kısımdan oluşur; id, doğuştan gelen içgüdü ya da dürtülerden oluşur (libido ya da sevgi dürtüsü, saldırganlık dürtüsü gibi bastırılmış arzularla ölüm arzusundan). Süperego, anne-babadan gelen buyrukları ve toplumsal kuralları içselleştiren düzeydir. Ego, insan ruhunun

akılcı ve kasıtlı düzeyidir. İd ve süperegö bilinç dışına atılır, yalnızca ego bilinçlidir. Freudcu kurama 'determinist bilinçdışı kuram' denebilir. Buna göre, insan davranışının birincil belirleyicileri içgüdüler, dürtüler ya da id içinde konumlanmış arzulardır. Fiziksel ve toplumsal çevreye ilişkin sahip olduğu bilgiyle ego genellikle süperegö ile işbirliği içinde id'in dürtülerinin davranışa yansımalarını önlemektedir. Söz gelimi, babasına karşı saldırgan dürtülerini eyleme geçirmesinden bireyi engelleyen ego'dur. Böyle yapmasının nedeni, bu dürtünün açıkça ortaya konmasının kendine zarar verebileceğini bilmesindendir. Bilinç dışı dürtüler üzerindeki baskı onların ortadan kalkmasına yol açmamaktadır. Bilinç dışı dürtü ya bireyin daha az korku duyduğu farklı bir nesneye yönltilmekte (anneye duyulan sevginin şiir sevgisine yönltilmesi gibi) ya da bu dürtü bastırılmaktadır ve bu durumda dürtü, düşlerde veya bir tür nevrotik davranışta yansımaları bulmaktadır.

Freud ve Varoluşçular arasındaki temel uyumsuzluk, insan davranışını belirleyen bilinç dışı dürtüye karşıt olarak 'seçimin rolü'ile ilgilidir. Freud için bilindışı dürtü, insan davranışının temel ve esas belirleyicisidir. Varoluşçular için biricik belirleyici özgür ve bilinçli seçimdir. Freud, hastaların çoğu kez terapiye karşı koyduklarını ve hâttâ terapiyi reddettiklerini belirtmektedir. Bu noktada Sartre şunu sorar; şayet insan kişiliği Freud'un iddia ettiğı gibi olmuş olsaydı bu fenomen ortaya çıkmazdı ve bu durumda ben'in hangi parçası direnç gösteriyor? İd içindeki bilinçdışı dürtü olamaz. Çünkü bu doktorun açık bilince çıkarmaya çalıştığı şeydir. Ego da olamaz çünkü bilinçli bir karar terapinin amaçladığıdır. Son olarak süperegö da olamaz çünkü süperegö, etkinliğini ussal bir biçimde uygulayabilmek için neyin bastırıldığını bilmesi gerekir... Hastanın direnişi süperegö düzeyinde bastırılmış birşeyin farkında olmayı içermektedir; doktorun sorularının sürüklediğı amacın kavranması... Bastırılmış gerçeklikle dok-

torun amaçladığı şey arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Tüm bunlar süperego'nun bilinçli olduğunu göstermektedir.⁽¹⁾

Sartre'in 'özgür seçimi' ile klasik kuramlar arasındaki farklılık tek bir cümlede özetlenebilir, 'insan (der Sartre) bazen köle bazen de özgür olamaz; daima ve bütünüyle özgürdür ya da hiç özgür değildir.'⁽²⁾ Klasik kuramlara göre insan davranışı çoğunlukla nesnel bir durum ve öznel bir dürtüyle belirlenmektedir. Özgür seçim, aklın bir davranışın ahlâksal açıdan yanlış ya da kötü olduğunu göstermesiyle ortaya çıkmaktadır. Sartre bunu reddeder. Arzuların ya da öznel dürtülerin varlığı bir bakıma açıktır. Burada yanlış olan bunları bilinçte yerleşmiş olarak, nedensel bir etki olarak ele almakta yatmaktadır. Dünyayı yansıtan bilinç değil tam tersidir. Kuşkusuz kişisel dünya algımız davranışın belirlenmesinde etkili olmaktadır, Düşünme 'mevcut amaçlarla ilgili araçların bir değerlendirmesini yapmaktadır.'⁽³⁾ Gerçek neden, insan davranışının gerçek motivisi kişinin kendi dünyasını oluşturmak için kendinde-şey'den kendini kurtarıırken özgürce seçtiği bir varlık projesidir. İnsan davranışı işte varlığın bu orijinal projesinde nihai açıklamasını bulmaktadır.

"Soyaçekim, eğitim, çevre, fizyolojik yapı çağımızın büyümlü açıklayıcı idolleri olmuştur."⁽⁴⁾ Fakat hiçbirşey açıklamamaktadırlar. İnsan davranışının biricik gerçek nedeni bireyin temel varlık projesidir. Ve bu proje bir seçimdir; bilinçaltının gölgeliklerinde gömülü değildir. Daha çok, kişinin özgür ve bilinçli belirlemesidir.⁽⁵⁾ Böylece Sartre için özgürlük sorunu Adem'in kendini seçme düzeyine yerleştirilmektedir; yoksa Adem'in elmayı yeyip yememeyi seçmesi düzeyine değil. Bireyin kendini seçmesi kuşkusuz endişe anlarındaki değişime bağlı olmaktadır. İnsan davranışının kendisini düşünümsel ol-

(1) Bkz. Sartre. Being and Nothingness, a.g.e., S.52-53,573-574

(2) Aynı., s.441.

(3) Aynı., s. 444.

(4) Aynı., s. 559.

(5) Aynı., s. 563.

mayan özgür bir seçimle belirlediği görüşüne Sartre'ın gösterdiği kanıt endişe yaşantısıdır. Bu yaşantıyla birey, kendini dış bir yardım olmadan yeniden oluşturmaya zorlandığını anlamaktadır.

Otantik Olmak :

'Otantik' terimini gündeme getiren Heidegger olmuştur ve daha sonra Sartre tarafından kullanılmıştır. Ancak terime yüklenen anlam herikisi için de farklıdır. En geniş anlamıyla otantik bir yaşam insansal durumun doğru bir değerlendirmesine dayalı bir yaşamdır. Bu nedenle, Sartre'ın ve Heidegger'in bu terime yükledikleri anlam insansal duruma ilişkin görüşlerindeki benzerlik ve farklılıkları yansıtmaktadır.

En önemli benzerlik insan ve insan-olmayan arasındaki ayrım üzerinde önemle durmalarıdır. Herikisi için de 'varoluş' terimi yalnızca insanı dile getirmektedir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran da 'bilinç' olgusudur. İnsanı ele alırken Aristoteles bir dizi temel kategoriler oluşturmıştı; bunlar arasında nicelik, nitelik, uzay ve neden sayılabilir. Heidegger'e göre bu türden kategoriler maddesel nesnelerin bilimsel incelenmesi için yeterince uygun olmasına karşın insanın incelenmesinde hiç te uygun değildir. Maddesel nesnelere ait olan niteliklerin insana yüklenmesi yanlıştır bu. Bu yanlış düzeltmek için Heidegger 'existentialia' dediği (insan varoluşunun temel kategorileri) bir liste ileri sürer. Bunlar üç tane; hissetme, anlama ve konuşma. Sartre da bunu benimsemektedir.

İkinci temel benzerlik insanın dünyaya doğrudan verildiği düşüncesidir. Heidegger'in bu konudaki teknik terimi 'Dasein'dir; insan varlığının bir ifadesidir.⁽¹⁾ İnsan dünyaya sunulan bir varlıktır ve dünyayla vazgeçemeyeceği bir ilişki içinde yaşamını yaşamak zorundadır. Dasein kendini daima varoluşu,

(1) Martin Heidegger, *Being and Time*, (trans. by. John Macquarrie and Edward Robinson, Basil Blackwell, 1990, s. 32-33.

kendi olabilirliği bakımından, bu olabilirlikleri seçerek kendi olmak ya da olmamak bakımından anlamaktadır. Yalnızca Dasein çaba göstererek ya da göstermeyerek varoluşuna karar verir; Dasein' terimi geleneksel Alman felsefesinde her tür 'varlık'ya da 'varoluş' anlamında da kullanılabilir. Günlük dilde 'bireylere ait varlık türü' anlamında kullanılır ve Heidegger bu günlük kullanımı benimsemektedir.⁽¹⁾ Dasein, 'bu-dünyada-var-olan' bir varlıktır. Dasein, dünya içindedir demek, üretimde bulunan, düzenleyen, koruyan, uygulayan, özveride bulunan, acı çeken, kaygıları olan, düşünen varlık olarak dünyadadır. Dasein'in temel özelliği hiçbir zaman tamamlanmış bir bütün oluşturmayaşdır. İnsan, kendi öz varlığı kendisi için sorun olan bir varolan olarak 'burada' vardır; Kendi varlığının sorumluluğu kendine verilmiş bir varolan.

Hem Sartre hem de Heidegger için otantik insan, insan ve insan-olmayan arasındaki kökten ikiliği, insanın dünyada yaşaması gerektiğini ve dünyada olmasının 'dünya içinde olma' olmadığını tanıyan insandır. İşte Heidegger bu temel görüşler çerçevesinde 'otantik olmama' kuramını formüle etmektedir.

Dasein, kendisinin kendisi olup olmadığını kendi varoluşundan, olanaklarından hareket ederek anlar. Dasein, bu olanakları ya kendisi seçmiştir ya da bu olanakların içerisine düşmüştür, fırlatılmıştır ya da bu olanakların içerisinde yetişmiştir.⁽²⁾ Aslında 'düşmüşlük', 'dünya-içinde olma' ve 'otantik olmama' üçü de aynı anlama gelmektedir. Düşmüşlüğü, ya da 'dünya-içinde varlığın' bu otantik olmayan durumunun bir öznel bir de nesnel kutbu bulunmaktadır. Öznel kutup Heidegger'in 'Das Man' dediği şeydir. 'Das Man', halkın düşündüğünü düşünen, duyduğunu duyan ve yaptığını yapan, artık özel biri olmayan kategorik bir yapıdır. Düşmüşlük durumunda bu anonim kısım bireyin bilincine hükmeder; birey, kaynağını bilmediği sınırlamalara, buyruklara uymak durumuyla karşı karşıyadır. Böylece kişiliğini kaybeder.

(1) Martin Heidegger. Being and Time. a.g.e., s. 27.

(2) Aynı., a.g.e., s. 185.

Günlükleşen varlığı onu bireyselliğine bağlı sorumluluk duygusundan da uzaklaştırır. Düşmüşlüğü nesnel kutbu ise yapay, insan yapımı dünyadır; insanın teknolojiyle değiştirdiği dünyadır; başka insanlarla paylaştığı ortak dünyadır. Söz gelimi, bir fabrika ortamı bunu iyi bir örnektir. Burada çalışan kişinin kendisi bir makineden daha fazla bir şey değildir. O'nun her eylemi tanımadığı ve onu da tanımayan bir yönetici grubunca belirlenmektedir. Doymak bilmez bir kamu'nun gereksinimlerine hizmet eden bir nesnedir yalnızca. Tıpkı diğer fiziksel nesneler gibi bu dünyada bulunmaktadır.

Bir Kutbu Das Man'ın sözde öznelliği ve diğer kutbu da sözde nesnelliği ya da yapay insansal çevresi olan varlık alanında varlığımızın ontolojik temellerini unutmaktayız. Bu varlık biçiminde nevrotik sıkıntılar ve önemsiz korkular dışında derin duygularımız yoktur. Ne yaptığımızı anlamaya çaba harcamaktayız; davranışlarımızı alışkanlıklar, gelenekler ve belirsiz anlamda Das Man'den beklenenler belirlemektedir.

Bu düşmüşlükten, otantik olmayıştan, das Man'den ve makine kültüründen nasıl kurtulabiliriz? Bu alan içinde her bir kişi bir ötekidir ve hiç kimse kendi kendisi değildir. Bir bakıma tüm değerler, başta insanın değeri olmak üzere içeriğinden yalıtılarak yozlaştırılmaktadır. Tek çıkış yolu insanın kendi kendisiyle yüzyüze gelmesidir.

Sartre için otantik insan, endişe yaşantısı yoluyla kökten bir değişimden geçen ve sorumluluğunu üstlenen kişidir; kendini dünyada varlığın nedeni olarak, dünyanın anlaşılabilirliğinin biricik kaynağı olarak tanımakla olasıdır. Otantik olmayışın temel nedeni 'kendinde-şey' olarak varlığımızla, 'kendisi-için-şey' olan varlığımız arasındaki karışıklıktır.

Sartre, şimdiki ben'imle ona destek veren geçmiş ben'im arasındaki ilişkiye 'içsel ilişki' demekte ve bunu fiziksel nesneler arasındaki dış ilişkilerle karşılaştırmaktadır. Her biri diğerini varlıksal olarak etkilediğinde bu iki varlık içsel olarak ilişkilidir. Bir başka deyişle, birini anlamak için diğerini dik-kate almak zorunlu olduğunda bu iki şey içsel olarak ilişkilidir.

Bunun dışındaki durumlarda ilişki dışsaldır. Şimdi, ya geçmiş ya da şimdiki ben'imın tam bir anlayışına ulaşmak istiyorsam bunlardan birini hesaba katmak durumundayım. Halbuki, yan yana duran iki sandalyenin doğasını anlamak için herbirini ayrı olarak incelerim. Sandalyenin masa olduğunu söylemek açıkça bir çelişki olur. Ama ben'imın geçmiş ben olduğunu ya da onunla ilişkisi olmadığını söylemek çelişki oluşturmaz. Geçmiş ben'in şimdiki ben'le ilişkisinin farkına varmak endişe'nin bir kaynağını oluşturmaktadır. Söz gelimi, "içtenlikle ve özgür bir biçimde artık kumar oynamamaya karar vermiş bir kumarbazı ele alalım ve diyelim, oyun masasına yaklaşırken bu kararının aniden yok olduğunu anlasın... O zaman, geçmiş kararının yok oluşunu endişe içinde kavrayacaktır. Ancak karar oradadır, belirlenmiş ve aşılmış ve bunun bilincinde... Bu karar ben'imdir ama artık değil... Ona bağlı değilim... Bu anda kişi determinizim içindeki kopmayı kavrar; bu hiçlik'tir ve onu kendinden ayırmaktadır." (1)

Sartre'in insan tanımlamasında insan hem kendi geleceğidir hem de değildir; ya da insan geçmişti olduğu kadar geleceğidir de. Tıpkı şimdiki ben'imın izni olmadan geçmiş ben'imın herhangi bir etkisinin söz konusu olmaması gibi. Yüksek bir kayalıkta durduğumuz zaman yaşadığımız endişe bu olgunun bir örneğidir. Baş dönmesi yaşantısında aslında gelecek ben'imizin aşağıya atlamıyacağını şimdiki ben'imize garanti edememekteyiz. Şimdiki ve gelecek ben'lerimiz arasında bir boşluk ya da vakum bulunmaktadır. Ve varolmak için kendimize boşluğun diğer yanında bir randevu vermek durumundayız. Ancak ne bulacağımıza ilişkin hiçbir güvencemiz yok; hatta orada olacağımızın da güvencesi yok çünkü yaşamımı kurtarmak için beni zorlayan hiçbirşey yok ve aslında boşluğa atlamaktan beni engelleyen bir şey de yok. Böylece hem geçmiş ben'leriz hem de değiliz; hem gelecek ben'leriz hem de değiliz. Geçmiş ve şimdi ve gelecek arasında mutlak olarak hiçbirşey bulunmuyor. Geçmiş tarihımız neyse

(1) Sartre. *Being and Nothingness*, a.g.e., s. 32-33

odur; onu değiştiremeyiz. Değiştirilemez bir biçimde orada bulunmaktadır. Sartre'ın 'atılmışlık' dediği şeyin bir parçasını oluşturmakta ve bir kez yaşanmış olduğuunda tıpkı diğer özdeksel nesneler gibi aynı ontolojik konuma sahip bulunmaktadır. Geçmişimiz kendinde-şey olarak varlığımızın, atılmışlığımızın bir parçasıdır. Ama geleceğimiz mutlak olarak açıktır; mutlak olarak ne geçmiş ben'imizle ne de dış dünya ile belirlenmemiştir. Bundan çıkan şudur; yalnızca 'kendisi-için-şey'ya da bilinçle gelecek varlığa gelmektedir.

Ben'lik konusundaki bu çözümmeden Sartre özgürlük ve otantiklik kuramını çıkarmaktadır. Özgür olmak kişinin geçmişini aşma zorunluluğu altında olmak demektir. Öte yandan otantik olmak ya da ahlâksal sorumluluk özgür olmak için kişinin üstlenmesi gerekli zorunluluğu tanınmasını içerir. Yalnızca otantik kişi geçmişini olduğu gibi tanır; bunun kendi geçmişi olduğuunu ve sorumluluğu kabul eder ve aynı zamanda geleceğinin özgür olduğuunu ve daima geçmişini aşması gerektiğini, kendini sürekli yeniden oluşturması gerektiğini kabul eder.

Dikkat Ölüm!

Varolmak demek, olmanın anlamına ve bilincine varmak demekse, yokluk demek de, varlığın her an silinip hiçliğe bürüneceği demektir. Hiçlikse biz bir tek şeyi hatırlatıyor: ÖLÜM. Ben varsam her an varım; her an varsam, öyleyse her an yok olabilirim. Bu nedenle her an ve her yerde kendimde, varlıkla onun negation (olumsuz)'u olan hiçliği taşıyorum. Ben 'varlık' ve 'hiçlik' arasında bir 'belli taslağım.' İşte bu nedenle bende herşey kuşku uyandırıyor.⁽¹⁾ Endişe'nin bir kaynağı da bu; ve aynı zamanda insanın sınırlılığı gibi onun geçiciliğini, yani ölümlülüğünü de açığa çıkarıyor. Heidegger'in fenomenolojik bir çözümleme ile ele aldığı 'ölüm yönünde varlık', kişinin öznelliği ile içiçe bulunan ölüm denemesini ifade etmektedir.⁽²⁾ Ancak varoluşsal ilgilerle anlaşılan böylesi bir

(1) şahin Yeniceşirliolu, Felsefe ve Sanat, Dayanışma Yayınları, Ankara 1982, s. 127

(2) Martin Heidegger, Being and Time, a.g.e., s. 296-299.

ölüm, tüm yaşamı kucaklayan ve ona sorumluluk yükleyerek değer kazandıran bir fenomenidir. İnsan, doğar doğmaz ölüm yönünde yaşanırken, ölüme doğru yol alırken, her karar anında tüm varlığıyla kendi ölümünü duyumsamaya çalışmalıdır. Aslında ölüm, yaşama sorumluluk yükleyerek onu anlamlı ve değerli kılarken, çoğu kez insan ölmesi gerektiği olgusunu görmezlikten gelir ve gerçek olmayan bir ölüm anlayışına saplanır. Her 'Dasein' kendi ölümünü ölmelidir. Ölümün varoluşsal gerçekliği insana kısa ve geçici olan varlığını tanıtır.(1) Heidegger'e göre ölüm, insan varoluşunun en içkin karakteristiği olmaktan öte aynı zamanda onun mutlak gizlilgücüdür, ölüm yenilemez; insan varoluşunun kaderidir. varoluşun son olabilirliği onun yok olmasıdır ve insan, ölüm korkusu ile ve böylece yaşamın gerçek değillemesi ile karşılaşmalıdır. İnsan yalnızca ölümlü değil, bir gün öleceğini bilen dünyadaki biricik varlıktır da.' Bunun doğurduğu endişe'yi çözümleyerek "Hiçliği" bulgulayabiliriz; kendisinden çıktığımız, içinde belli bir an varolduğumuz ve ölüme geçtiğimiz 'Hiçlik Denizi'ni.

Dasein'ın dünya ile ilgili olması aslında kendi ölümlülüğüyle ilgili olmasından. Bu dünya ile varolup, yok oluyoruz; bu nedenle bu dünya bizim için önemli, kişi kendi ölümlülüğünü kabul ettiği zaman kendi kendine yabancılaşmaktan da kurtuluyor. Ölüm, kendi varlık yapımızdaki sınırlılığı evetlemektir. Dasein ölüm gerçeğini nasıl kavrayabilir? Ne zaman kendine yabancılaşmaktan kurtulur o zaman, yapması gereken, yalnızlığını kabullenmek. Aslında Dasein yalnız bir varlık, kendimizi hep ilişkilerimizle tanıyoruz. Toplumun kabulü için yaşıyoruz. Yokluk bizim varoluşunuzu engellediği için sıkıntıyı yaşıyoruz. İnsan, varoluşu için bunalımda.

(1) Nejat Bozkurt. Çağdaş Felsefelerden Kesitler. Sosyal Yayınları. İstanbul 1990, s. 63-64

Herşeyin eğitiminin yapıldığı bir çağda ölüm için eğitim, iyi yaşamın ve kişininbu yaşamdaki yükümlülüklerinin daha iyi anlaşılmasına dönüştürülebilir. Yaşamda gerekli olanı gereksiz olandan ayırmak için kullanılabilir. Aslında ölmek için arzuladığımız şey yaşamak için değer olan şey değil mi? Bir tanıma göre de felsefe yapmak ölmeyi öğrenmek demektir.

Ölüm bilinci, bireyselliği ortaya çıkarmada önemli bir etken olarak işlev görmektedir. Ölümün farkında olma, Sartre'a göre, yalnızca otantik kararlar almamızda yardımcı olduğu sürece bir değer taşımaktadır. Ama şurası bir gerçek ki ölüm, bireyin tek başına karşılamak durumunda olduğu ve kendi bireyselliğini gerçekten yaşadığı bir şey; ölmek için özgürüz.

Ölüm gerçeğine nesnel olarak yaklaşıldığında 'nesneleşmekte', ancak öznel bir biçimde bakıldığında ben'e ait olan, hemen başa gelebilecek bir kesinsizlik olduğu görülmektedir. İnsan ancak ölümle karşı karşıya geldiğinde kendine döner; nesneler dünyasından ve kalıp değerlerden kopar. Gerçek varoluş 'ölüm' karşısındaki varoluştur. Ölüm, varoluşun saçmalığını, anlamsızlığını öğretmektedir. Ölüm, tüm anlamın yok olması, insanın uğrunda yaşadığı her şeyin yadsınmasıdır.

II. VAROLUŞÇU EĞİTİM

Şunu baştan belirtmem gerekiyor ki insanın eğitimi için Felsefi sistemleri, yaklaşımları incelemekte yanlış bir şey yok gibi görünüyor. Ancak bu tutumun yol açabileceği bir sakıncaya da değinmek gerekiyor.

Ne kadar varoluşçu filozof varsa en azından bir o kadar da farklı yaklaşım vardır. Ve çoğu kez bunlar arasındaki görüş ayrılıklarını uzlaştırmak olanaksızdır. O halde, eğitim filozofları olarak bu farklılıkları gözardı etmek ve eğitim açısından tek bir varoluşçu felsefe doğrultusunda sonuçlar çıkarmaya çalışmak pek uygun düşmeyecektir. Burada yapılması en uygun olan yaklaşım, her varoluşçu filozofun görüşlerini, düşüncelerini ayrı ayrı sistematik bir biçimde incelemek olacaktır. Böylece önemli ölçüde işlevsel bilgi üretiminin sağlanabileceği ve kapsamlı genellemelerden kaçınmanın mümkün olacağı kanısındayım. Bunun da temel nedeni daha önce belirttiğim gibi Varoluşçuluğun bir çeşitlilik göstermesi ve genellemelerin eğitim uygulayıcıları için yanlış yönlendirmelere yol açabileceği düşüncesidir.

Varoluşçu düşünce ile eğitim arasında ilişki kurmaya çalışırken 'eğitim' kavramının yeniden formüle edilmesi, örgün eğitimle sınırlı dar çerçeveden çıkarılması ve eğitim olayının bütünlüğü içinde görülmesi söz konusu olmaktadır.

Varoluşçu düşünce insan varoluşunun temel yapısını betimleme girişimini temsil ettiği için, böylesi bir betimlemede bir tür eğitimsel ya da öğrenme boyutunun içerildiğini kabul etmek uygun görünmektedir. Varoluşçu düşünce geleneksel anlamda okula ilişkin çok az şey söyleyebilir. Ancak tümümüzün yaşamımızda tecrübe ettiği yaşamboyu eğitilme sürecini anlamamıza önemli katkılar sağlayacak görünmektedir.

Kierkegaard ve Benliğin Oluşumu:

Özgürlük kavramı filozoflar arasında daima tartışma konusu olagelmıştır. Ve bu konudaki yaklaşımlar birinci bölümde değinildiği gibi determinizmle özgürlük arasında bir tür birlik anlayışı üzerinde yoğunlaşmıştır. Varoluşçuluk bu çizgi üzerinde yürümüyor. Ve tam ve mutlak bir özgürlükten bahsediyor. Bu ikisini birleştirme ya da uzlaştırma çabalarının yalnızca felsefi bir kıvrıma, zihinsel aldatmaca olduğunu ileri sürüyor. Kierkegaard'ın temel çalışmalarından biri olan 'EITHER/OR'un yazılmasının esas nedeni de özgürlükle determinizm arasında bir seçme yapma gerekliliği olmuştur. Bu konuda Kierkegaard'ın temel tezi şudur; "Bireysel insanın, Tanrının bir imajı olan mikrokozmosun yaşamı ya özgür, sorumlu eyleme yetkindir ve bu nedenle... zahmetli, acılı ve tehlikeli bir yaşamdır, ya da bağımsız bilgi ve sorumlu eylem olanağından yoksun, topluluğun özgür olmayan üyesinin yaşamıdır. Bilinmeyen güçlerin hizmetindeki bir yaşamdır..." (1)

Sayet insan, Tanrının belirlenmiş düşüncelerini gerçekleştiren salt bir rehineyse o zaman insanın başardıkları ikinci el olacaktır; yaratıcılığını, özgürlüğünü kaybetmiş ve artık insan olmayan bir insan. Oysa tam tersine insanın özü onun özgür olmasıdır; yaratabilir, seçim yapabilir; hoşlansın ya da hoşlanmasın dert, acı, sıkıntı ve tehlike ona ait olan şeylerdir. Gerçekte tarih, insanın bu özgürlükten kaçmak için verdiği zor bir mücadelenin uzun bir öyküsünden başka bir şey değildir; dinsel kurtuluşu denemiş ama yeniden geri dönüş yapmıştır. Şimdi de kültürel kaçısa çalışmaktadır. Varoluşun yalnızlığından korkan çağdaş insan toplumsal birlikteliğin bilinmezliğine sığınmaya çalışmaktadır. Ama bu yol da kapalıdır. Eylemlerimizin sorumluluğunu çevrenin belirleyici güçlerine bağlayarak özgürlük isteminde bulunamayız. Kuşkusuz insanın kültürün bir yarattığı olduğu ve bir kez buraya gömüldüğünde buradan çıkmasının olanaksız olduğu

(1) Johannes Holenberg, Søren Kierkegaard (trans. by. Maria Bachmann-Isler); Basel; Benno Schwabe and Co, 1949, s. 417.

doğrudur. Kierkegaard'ın belirttiği gibi, "Prenslere ve Papalığa karşı savaşmak Kitlelere, sığığa, saçmalığa ve vahşiliğe karşı savaşmakla kıyaslandığında çok daha kolaydır."⁽¹⁾ Ancak şurası bir gerçek ki insanlar çevrenin gittiği yolu izlemek zorunda değildirler. Şu ya da bu davranış kalıbını izlemesi için insanı zorlayan hiçbirşey insanda mevcut değildir. Hernekadar sosyologlar ve antropologlar insanı bir kültür ürünü olarak görüyorlarsa da insan kültürüne karşı koyabilir; sahip olduğu olumsuzlukları belli bir toplumsal grup içindeki üyeliğine yükleyemez. Hangi yolu seçeceğine karar verebilir ve bu seçme özgürlüğü onu evrendeki diğer tüm varlıklardan ayırmaktadır. İnsan olmak belirlenmemiş olmaktır, özgür olmaktır. Herkes kendi doğru ve yanlışının yargıcısıdır. Yoksa ne yaptığı belirsiz ve sorumsuz bir varlık değildir insan.

Kierkegaard, o kendini beğenmiş tanrıbilim, ahlâk, doğaüstü geleneğini karanlıkta ısıklık çalmak gibi birşey, bir kendini kandırma olarak, bütünüyle ikinci derecede, geçerlikten uzak gösterilerden örülü bir ağla, vermek zorunda olduğumuz çok önemli kararları örtmek, gizlemek yolunda bir çaba olarak görmektedir. O'na göre benlik gerçekte elle tutulamaz bir şeydir; olanaklar, korkular, kararlarla anlaşılabilir ancak, kendi olanaklarına baktığımda "özgürlüğün baş dönmesi" o korkuyu yaşıyorum, yapacağım seçme, korku içinde, titreme içinde oluyor. Tüm bu belirlemelerden çıkarılabilecek ipucu, kendi-benlik imajımızı değiştirmek durumunda olduğumuzdur. Çünkü hem bireysel hem de toplumsal olarak biz geçmişten ibaretiz, ve benliğimizin yeniden eğitimi büyük ölçüde bireysel bir sorundur. Bu noktada ortaya çıkan soru ve sorun şudur: Kendi benlik imajının üstüne nasıl çıkabilirim? Bu, ben'i nasıl parçalayacağımızı öğrenmek zorunda olmamız demektir; eylemlerimiz içinde kendimizi nasıl yakalayacağımızı ve daha sonra da bunu olduğu gibi tanımlamayı öğrenmek, Kuşkusuz buna eşlik eden bir soru da bu yeni imajı nasıl kav-

(1) F.H. Heinemann. *Existentialism and the Modern Predicament*, Adam and Charles Black, London 1953, s. 35.

ramsallaştıracamız? Sorusudur. Kendi benlik kavramımızı de-
ğişime sokmak için, insanın aynı zamanda seçme yoluyla karar
veren bir varlık olduğunu tanıyan yeni bir kavrama geresinim
var.

Klasik felsefede sonlu ve sonsuz, zorunlu ve mümkün
farklı dünyalar birbirlerinden ayrılarak açıklanmaya çalışıl-
mıştı. Bir 'ben' olarak yaşanan gerçeklik içinde bunların bir-
birinden ayrılamayacağını, bir tür bireşim içinde birlikte
yaşanmaları gerektiğini fark etmek Kierkegaard'ın bir başarı-
sıdır. 'Ben'in temel yapısı O'na göre şunlardan oluşmaktadır;
(1) bir ilişki, (2) kendini kendi ben'ine bağlayan bir ilişki, (3)
fakat, kendini kendi ben'ine bağlama umutsuzluğa ve kendi
dışında bir güce duyulan gereksinimi tanımaya yol açmaktır.
Orijinal ilişki, birbirine zıt iki güç ya da gereksinim bütün
arasında bir ilişkidir; sonlu ve sonsuz, zorunluluk ve özgürlük,
beden ve ruh arasındaki bir ilişki. Bu birbirlerine uygun ol-
mayan karşıt güçler ya da gereklilikler bir tür sentez içinde bir-
likte yaşamak durumundadır; böylece ben'in kendisi olması
mümkün olacaktır. 'Ben' bir ilişkidir ancak salt bir ilişki olarak
insan henüz bir 'ben' değildir; 'ben, kendini kendi ben'ine
bağlayan bir ilişkidir: (1)

Orijinal ilişki nasıl oluyorda kendini kendine
bağlayabiliyor? Çünkü, diğer varlıklardan ayrı olarak insan
kendinin bilincindedir. "...kendinin bilincinde olma ben'in
kesin ölçütüdür. Bilinçlilik ne denli fazla olursa 'ben' de o denli
fazla olur. Ben, kendini kendine bağlayan sonlu ve sonsuzun
bilinçli sentezidir." (2)

'Ben', kendini üzerine aldığı bir durak yeridir. 'Ben olma',
'ben'in karşıtlıkları üzerinde bir konum almayı gerektirir. Bu
diyalektik ilişkiyi tanımlamanın bir başka yolu da ben'den
'kendini-yorumlayan varlık' olarak bahsetmektir. Söz gelimi,
zorunluluk ve olasılık arasındaki ilişki verilmiş olan yapısal du-

(1) Soren Kierkegaard, The Sickness Unto Death, New York : Doubleday, 1941,
s. 146.

(2) Aynı., s. 162

rumu temsil etmektedir. ve 'ben, bir 'ben' olmak için bunlar üzerinde eylemek durumundadır. Bu kendi-kendine yorumlayıcı eylem çoğu kez içkindir ve açığa vurulmak durumundadır. Bir 'ben' olma eylemi ve seçimi gerektirir.

İnsan umutsuzca bu iki çatışan güçten birinden kendini kurtarmaya çabalasa da, tıpkı Platon'un sonlu ve geçici olan-
dan kurtulma çabası içinde olması gibi, bu olanaksızdır. İnsan, ruhsal ve bedensel olanın, sonlu ve sonsuzun bir sentezidir; ben'in bunlardan kurtulması olanaksızdır çünkü 'ben', bu iki çatışan, karşıt güçler bütünü'nün bir ilişkisinden ibarettir. Tüm yapabileceğimiz gerilim içinde yaşamaktır, fakat nasıl?

Bu zorunluluk/olasılık ikilemini Kierkegaard şu şekilde sonuçlandırmaktadır: [Heidegger, daha sonra, Kierkegaard'ın bu yaklaşımını tanımlamak için 'atılmışlık' ve 'projeksiyon' terimlerini kullanacaktır.] 'zorunluluk' boyutlu şunu ileri sürer; 'ben' daima belirli değişmez ve sınırlandırıcı nitelikler (ki bunlar onun kendi seçmeleri değildir) içindedir. Doğduğumuzda özel bir ailesel-kültürel bağlam içine atılıyoruz, ve burada doğal olarak özel kültürel belirleyicilerin yaptırımlarına uğrarız. Başta dil olmak üzere dünyayı özel bir biçimde algılamayı doğal olarak kazanırız; belirli biçimlerde eyleme, davranma, beceriler, duyarlılıklar ve tutumlar ediniriz. Bunların hiçbirisi bizim tarafımızdan seçilmiş değildir; 'atılmışlık' durumumuzu bunlar belirler. Kısaca, içine atılmış bulduğumuz, yaşamakta olduğumuz sosyo-kültürel bağlamdan bunları kazanmaktayız. Ancak tam bir insan olmak zorunluluktan daha fazla olmak demektir. İnsan hem zorunluluk hem de olasılıktır; hem belirlenmiş hem de özgürdür. Ancak nasıl oluyor da Kierkegaard ben'in seçim yoluyla kendisi olduğunda ısrar edebiliyor?

Kierkegaard'ın 'sonlu ben' dediği başlangıçtaki 'ben' henüz bir 'ben' değildir. çünkü kazanmış olduğu kültürel belirleyiciler tarafından kontrol edilmekte ve oluşmuş olmaktadır. Aslında Kierkegaard'ın 'ben' tanımlamasında iki 'ben' içerilmektedir; 'Ben'in mutlak seçiminden önceki 'sözde ben'i (sonlu ben) ve seçerek edindiği 'mutlak ben; Bu seçimden önce 'ben' belirli eğilimleri ve koşullanmasından kaynaklanan alış-

kanlıklarıyla bu durumda kaldığı sürece kültürel belirleyicilerin insafına kalmış demektir. O halde, 'ben'i oluşturan ilişkiler diyalektiğini hareket geçirmede ilk adım kişinin kültürel belirleyicilerinin bilincinde olmasıdır. İşte bundan sonra benim ben'imi oluşturanlar olarak bunlar yeniden mutlak olarak seçilmelidir.

Kültürel belirleyicilerimizin neliği ve nasılığı konusunda bilgimiz arttıkça, kendimizi daha iyi tanıdıkça aynı zamanda yaşamamızda önemli olanı önemsiz olandan ayırma becerimiz de gelişecektir. Böylece zayıflıklar azaltılmaya ve güçlü yanlar da vurgulanmaya başlanacaktır.

Ben'in oluşumunun nasılığı yaklaşımında Kierkegaard eski "özgür irade/determinizm" ikileminin de ötesine gitmektedir. Artık sorun insan seçmelerinde özgür müdür? 'ya da 'insan determine bir varlık mıdır? 'değildir. Her ikisidir de. Geçmiş onu belirlemektedir; fiziksel yapısı, kültürel belirleyicileri ana-babasının etkisi, v.b. olgularla sınırlıdır. Bunları biz seçmiyoruz. Ancak insan yalnızca belirlenmiş değildir. Karşıtlığın zorunlu kutbu ancak karşıtı ile, özgürlük ya da olasılıkla bağlantı içinde anlam kazanmaktadır, 'Ben', sınırlılıkların parametresi içinde belirli olasılıkları seçme ve projelendirme gücüne sahiptir. Yapılan seçimlerle otantik 'ben' daima bir oluşum içerisinde. Seçmeyi arzulamamız koşuluyla eğitimimiz dahil yaşamlarımızı kontrol edebiliriz. (1) 'Ben' iradenin bir etkinliğiyle harekete geçen sürekli bir oluşumdur; iradesi olmayan insan 'ben' değildir; ne kadar fazla irade sahibi olursak, o denli 'ben' bilincine de sahip oluruz.

Kierkegaard ben'in dinsel boyutunu onaylamaktadır; kendini kendisine bağlarken ve kendisi olmak isterken 'ben' onu oluşturan güce dayanır; bu güç Tanrı'dır. Tanrı ilişkisi ben'in ontolojik bir özelliğidir; bu olmadan 'ben' kendini tam olarak gerçekleştiremez, yada sonsuz bir varlık olarak kendini bilemez.(2) İnsan ruh ve beden bir bileşimdir. İnsan şayet bir

(1) Soren Kierkegaard. *Sickness Unto Death*, a.g.e., s. 162

(2) Soren Kierkegaard. *The Concept of Anxiety*, a.g.e., s. XVII.

canavar ya da bir melek olsaydı 'endişe' içinde olmazdı Çünkü o bir bireşimdir; ne denli endişe içindeyse o denli çok insandır. 'Endişe,' özgürlüğün olabilirliğidir ve yalnızca böylesi bir endişe eğitseldir, 'Endişe' ile eğitilen kişi olabilirlikle eğitilmektedir. Olabilirlikte tüm şeyler eşit ölçüde olabilir. Her insanda derin bir biçimde dünyada Tanrı tarafından unutulmuş yalnız varlığın olabilirliği üzerine 'endişe' bulunmaktadır. Kişi, çevresindeki dost ve yakınları sayesinde bu 'endişe'yi kendinden uzak tutmaktadır; ancak 'endişe' hâlâ oradadır. Doğuştan getirdiği 'endişe' ile insan Tanrı sevgisi görüşüne bile ulaşabilir. Ancak Tanrı ile olan ilişkisini somutlaştıramaz.

19. yüzyıl düşünürü Soren Kierkegaard (takma adı Johannes Climacus) çağdaş dünyanın insan ruhuna ne yapıyor olduğu ile görüldüğü gibi 'ciddi biçimde ilgilenmekteydi, Ayrıca insanın kendi kendisiyle karşılaşmasına, insan olmanın anlamının farkında olmasına ve kendi oluşumunun sorumluluğunu tanımasına çalışıyordu. Bu, aynı zamanda çağımız eğitiminde ön plâna çıkan 'kendi-kendine öğrenmenin varoluşçu bağlamda vurgulanmasıdır; aşk ve inanç gibi, yaşamda en yüksek ve en anlamlı yaşantıların kavramlarla anlatılamayacağını ve bu nedenle bunların öğretilemeyeceğinin yalnızca öğrenilebileceğinin dile getirilmesidir. Kierkegaard bir yandan yolu gösterirken öte yandan da bu yolculuğun nasıl yapılacağını belirtmektedir; bu aşırı iletişim ve aşırı seçim çağında insan varoluşunun temellerine dönmek ve bir kez daha insan olmanın farkına varmamız gerektiğini vurgulayarak. İnsan kişiliğinin gelişmesine, insan özgürlüğüne engel olan şey insanın dışında değil içindedir; geçerli olan zorunluluk insanın kendi aklının, kendi düşüncesinin zorunluluğudur, insanı diğer varlıklardan ayıran şey akıl değil irade gücüdür. İnsan iradesi iyi ve kötü ayrımı üzerinde kurulmuştur. İnsan iyi ile kötüyü bilebildiği kadar, bir başka deyişle, iyi ile kötü arasında bir seçim yapabildiği ölçüde özgürdür. Böylece Kierkegaard'ta kişilik iradeye dayatılmış olmaktadır. Eğitimin en yüksek amacı da insanın kendi kendini araştırmasıdır.

Sartre ve Proje Varlık:

Sartre'in çıkış noktası Heidegger'inki gibi 'insan gerçekliği' (Dasein) değil, tıpkı Husserl'in* yaklaşımında olduğu gibi Descartes'çı cogito'nun aydınlattığı 'bilinç'tir. Ancak Husserl'in 'transendental bilinci' gibi önceden belirli apriori bir yapısı, bir başka deyişle, hazır bir öz'ü olmayan bu bilinç, dünya ile daha çok imgelem ve duygulanıma dayanan ilişkilerinde kendi kendini "insan varoluşu" olarak belirleyip yaratmaktadır. Bu ontoloji'yi karakterize eden temel nokta 'kendisi-için-şey'le ya da insanın bilinçliliği ile "kendinde-şey" arasında varolan ikiliktir. "Kendinde-şey" nesne, madde, tarihsel olgu, geçmiş, hayvanlar, varoluşsuz yaşam, aslına uygun olmayan her şeyi kapsar. "Kendinde-şey" yalnızca nesnelerin bir yüklemi değildir; insan da bu duruma indirilebilir. "Kendinde-şey'e indirilme tehdidi sürekli mevcuttur. Ve iki bilinç arasında sürekli bir çatışma söz konusudur. Sartre'a göre bu ikilemden kurtuluş yolu aramak boş bir çabadır; başkasını aşmak ya da başkası tarafından aşılma. Bilinçler arasındaki ilişkinin özü çatışmadır.⁽¹⁾ Çünkü bir başka "Kendisi-için-şey'in yanında olduğum zaman beni çevreleyen şeyleri aşmam tehdit edilmektedir. Aynı şey dünya görüşüm ve değer duygum için de söz konusudur. Bir şeye maruz kalmak nesneleşmektir. Yeniden kendisi-için-şey" konumunu elde etmek için bir başka "kendisi-için-şey"i nesneleştirmek durumunda kalmaktayım. Asla bir denge söz konusu değildir Başkası benim için daima bir yokluk tehdididir. Ama aynı zamanda benim "kendisi-için-şey" olmamın da mutlak koşuludur. O olmadan kim olduğumu bilemem. Bir bilinç olarak ben daima olmakta olanım ve ken-

(*) Husserl Fenomenolojisinin 20. yüzyıl felsefesi üzerindeki asıl büyük etkisi insan varoluşu sorunu üzerine eğilen kimi düşünürler üzerinde olmuştur. İnsan ve varoluş sorunu yönünden Husserl'in etkisinin başlıca şu üç düşünür üzerinde olduğu söylenebilir: Max Scheler, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre. [Bkz. Önay Sözer, Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, No. 2240, 1976]

(1) Sartre. Being and Nothingness, a.g.e., s. 17

dime ilişkin gerçekliğe ulaşmak için başkasına mecburum. Başkası, kendimle ilgili bilgi için olduğu kadar varoluşum için de kaçınılmazdır. Başkası beni şimdi olduğum gibi görmektedir ve kendimi "kendisi-için-şey"e dönüştürmek için bu bilgiye gereksinim duymaktayım. Ve bunu da başkasının gördüğü "kendinde-şey"i yok ederek başarmaktayım. Bu durum, başkasıyla olan ilişkimin özünü oluşturmaktadır. İlk önce, kendisi için bir nesne olarak varolduğum başkasını ele geçirmek durumundayım. Sartre'a göre başkasını nesneleştirme, başkasını benim-için varlık yaparak beni "başkası-için-varlık" olmaktan kurtaran kendi varlığımın bir savunmasıdır. Böylece başkası yaşamımın oluşturunca bir parçası olmaktadır.⁽¹⁾ Fakat öyle bir parça ki beni yok etmesini önlemek için sürekli mücadele ettiğim bir parça.

Acaba bu "kendisi-için-şey"le "kendinde-şey" arasındaki mücadele her iki birey daha büyük bir grubun üyeleri olduğu zaman, yani daha geniş bir grubun karşılıklı duygudaşlık ilişkisinde ortadan kalkar mı? Görülen o ki, Sartre'ın yaklaşımında bir grup ilişkisine yer yoktur. Varlık ve Hiçlik'te örneğin bir tren istasyonundan çıkan insanların grup duygusundan söz edilmekte, ve "Diyalektik Aklın Eleştirisi"nde otobüs bekleyen kalabalıktan ya da Bastil'e saldıran kalabalıktan bahsedilmektedir. Bu sözü edilen grupların üyeleri arasında bir "biz" duygusu vardır. Ama bu, Sartre'ın "eriyen grup" dediği grup duygusudur. Bu grubun etkinliği, ki Sartre "Praxis" der, daima ve kaçınılmaz olarak nesnel bir amaca yönelmiştir. "Praxis", grubun üyelerini biraraya getiren bağıdır. Bu bağ çoğunlukla herhangi bir sapmanın kuvvetli tepkilerle cezalandırıldığı, bir tür verilmiş sözle somutlaşan bir bağıdır. Kişinin "kendisi-için-varlığı" ile "başkaları-için-varlığı" birarada kaynaşmaktadır. Bir bakıma kişinin kendini nasıl gördüğü ile başkalarının onu nasıl gördüğü bir ve aynı olmaktadır. Ancak ortak olarak üstlenilen etkinlik dışı yönelimli olarak kalmaktadır, grup üyelerinin birbiriyle olan ilişkisini bilinçli

(1) Mary Warnock, Existentialist Ethics, London: Macmillan, 1976, s. 38

düzeyde etkilememektedir. yalnızca yan yana eylemektedirler. Grup, bireyi bir nesne olarak görmüyorsa da ona gerekli önemi de vermemektedir. İsimsizlikte eşitlik herkesin bir fazlalık olduğu bir duruma yol açmaktadır. Kuşkusuz birey grubun tercihiine karşı çıkabilmekte ancak bunu yalnızca cezalandırılma pahasına yapabilmektedir. Bilinçli bir birliktelik, bütünlük söz konusu değildir. Tek mümkün bütünlüşme eylem durumunda ortaya çıkmaktadır.

Bu durum Sartre'da iki nedenden dolayı kaçınılmazdır; birinci neden şudur; grup etkinliği daima gruba dışından bir tehdit ya da saldırı durumunun bir sonucu olmaktadır ve birlik içinde eyleme geçme tercihi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Seçim kaçınılmaz görünmektedir. Yok etme tehdidi varlığını sürdürdüğü müddetçe gruptaki bireyler yalnızca birlik içinde eylemeyi seçebilmektedirler. İkinci neden ise, "kendisi-için-şey" in ben'i eylem süresince paranteze alınıyor olsa da temelde varlığını sürdürmesidir. Ve bu bir çatışma durumudur. "Nesne-biz" durumu içinde o bir "kendinde-şey" dir ve özgürlüğünü kazanması bu durumunu değıştirmesine bağlıdır. Aslında o, grupla birlikte eylemde bulunarak başkalarınca oluşturulan imajını yok etmeye ve kendini "kendisi-için-şey" olarak yeniden oluşturmaya çalışmaktadır.

Özetle, Sartre'ın düşüncesinde birey özgürlüğün ölçüsü, kaynağı ve ifadesi olmaktadır. Birey, projesiyle özdeşdir. Bu nedenle ve hiçbir iki proje aynı olmayacağından iki birey arasındaki biricik olanaklı ilişki çatışma ilişkisidir. Grup projesi ise dışarıdan gelen tehdit ve tehlikelere dayanmaktadır. Eylem gruptaki tüm bireyleri kapsasa da bireysel proje hâlâ varlığını sürdürmekte ve birey bilinçli bir özgürlük olarak merkezi konumunu korumaktadır. "Varlık ve Hiçlik'in birey merkezli dünyasından "Diyalektik Aklın Eleştirisi'nin grup merkezli toplumsallığına geçiş bir bütün olarak bireyin grupla ilişkisini gösteren çözülmeyen bir çatışma sergilemektedir. Her iki düzeyde de insan özgür olmaya mahkumdur ve Sartre "Ben-sen" türünden bir ilişki oluşturacak hiçbirşey önermemektedir.

İnsan kendi projesinden başka bir şey değildir ve kendi olanaklarını gerçekleştirdiği ölçüde vardır ve varolur.

Sartre'ın insan ilişkileri konusundaki bu yaklaşımının eğitim ve öğretim ortamları için pek te olumlu doğurgular sağladığını söylemek güç görünüyor. Öğretmenle öğrenci arasında varolması gereken ilişki türü ve Sartre'ın öngördüğü ilişki biçimi birbirleriyle uyuşmadığı gibi birbirine karşıttır da. Öğretim etkinliği kasıtlıdır ve bir amaca yöneliktir. Amaç, öğreneni bilgilendirmek ya da davranışında değişiklik oluşturmaktır. Böylece öğretim bir "amaç-yönelimli" etkinlik olmaktadır. Amacın doğası ne olursa olsun bu temel özellik değişmez. Öğretimle ilgili bir diğer unsur da öğretmenin sınıfta bir "otorite" olmasıdır. (Çocuk merkezli ya da öğretmen merkezli program olsun bu değişmez). Öğrencinin ileri sürdüğü ölçütlerin geçerliliği ve akıl yürütmelerinin yeterliği konusunda biricik yargıcı sınıftaki öğretmen olmaktadır. Ayrıca öğretmenle öğrenen arasındaki etkileşimin gerçekleştiği bağlam ve koşullar da önemlidir. İnsan ilişkileriyle çevre arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır; çevrenin niteliği ilişkilerin niteğine bağlıdır ya da tersi. Çevre, içinde yaşayan insanların ilişkileri ve etkileşimleri üzerinde görünür bir etki yapmaktadır. Kısaca, öğretim, öğretmen tarafından yürütülen, öğrenen kişiye yönelik ve belli bir ortamda gerçekleşen bir etkinliktir. Ve öğretmenin otoritesi bu süreçte kaçınılmazdır.

Sartre'ın felsefesinde özgürlük, kişinin insan olmasının ve kendi projesini gerçekleştirmeye çalışmasının zorunlu ve yeterli koşuludur. Bu özgürlük özde bireyseldir ve doğrudan kavranır ve yaşanırsa anlamlı olabilir. Çağımız eğitimcileri özgürlük türküleri çığırarak öğrencilere özgür olmayı öğretmeye çalışmaktadırlar. Sartre'ın düşüncesinde bu bir çelişkidir. Buradaki çelişki özgür bir birey yapmak istediğimiz kişinin özgürlüğünü ele geçirerek bunu yapmaya çalışmamızdır. Sartre'ın felsefesinde rehberlik ve danışma boş şeylerdir ve hâttâ

kötü bir niyetin işareti olarak düşünölmektedir.⁽¹⁾ Öğretmenin görevinin bu bağlamda kendisi olmasında bir başka insana yardım etme noktasında son bulduğunu böylemek te Sartre'ın düşünce sisteminde geçerli değildir. Kuşkusuz seçim yapmasında birine yardımcı olmak seçimi onun için yapmak demek değildir. Ancak hangi biçimde olursa olsun yardım etmek kaçınılmaz olarak bireyin yaptığı seçimde özgürce seçilmemiş belirli arzu ve duyguları devreye sokmak olacaktır. Ve sartre için bu bireyin özgürlüğüne bir baskıdır.

Öğrencide "seçme yapma gücünü" geliştirmek te Sartre'ın varoluşçuluğunda söz konusu olamaz. Çünkü bu öğretililecek birşey değildir. Çünkü insan zaten seçim-yapan bir varlıktır. Öğretmenin yardımcı olduğu ve öğrencinin de iyi seçimler yaptığı argümanı şu sorunları gündeme getirmektedir. (1) Herşeyden önce "yardım" görüşü Sartre'ın felsefesinde bir sorunsaldır (2) "iyi düşüncesi" önceden belirlenmiş bir ilkeyi, bir normu gündeme getirmekte ve bunu da Sartre'ın sisteminden çıkarmaya hakkımızın olmadığı eleştirisine yol açmaktadır, (3) "iyi" düşüncesini temellendirmeye çalışmak ise varoluşçuluğun özünden uzaklaşmak anlamına gelecektir. Çünkü Sartre'a göre kişinin nihai projesinin seçimi usu temel almamaktadır, "... insan gerçekliği tanımlanamaz çünkü o verilmiş bir şey değildir...İnsan olabilirliktir, olma gücüne sahiptir. O'nun varoluşu kendisine açık olan olabilirlikleri seçmesindedir ve bu seçim asla bitmediğinden varoluşu belirlenmiş değildir."⁽²⁾... İnsan sürekli kendisinin dışındadır; kendisini projelendirerek, kendisini kendisi dışına çıkararak varoluşunu oluşturmaktadır."⁽³⁾

Bir diğer önemli nokta da eğitimcilerin öğrencinin davranışında gözlenebilir bir gelişme ya da iyileşme

(1) Mary Warnock, The Philosophy of Sartre, London: Hutchins 1965, s. 133.

(2) H.J. Blackham. Six Existentialist Thinkers, London, Routledge and Kegan Paul, Ltd. 1952, s. 88

(3) J.P. Sartre. Existentialism, trans. by. B.Frechtman, New York, Philosophical Library, 1947, s. 59

gerçekleştirmeyi amaç edinmeleridir. Halbuki Sartre'a göre gelişme, önceden belirlenmiş bir değer görüşünü içerir ve bu da söz konusu olamaz. Önemli olan ve var olan şey şimdi, burada olandır. Yalnızca şimdiki gerçektir, şimdinin dışında hiçbir şey yoktur. Ayrıca, Sartre'ın dünyası yetişkin bireylerle dolu bir dünyadır. Burada çocuklara yer yoktur; ya da en azından henüz kendilerini gerçekleştirmemiş bireylere yer yoktur. Bu bağlamda çocuğu özgür kılmamız söz konusu olamaz ve bunu başarmaya çalışmak boşa zaman harcamak demektir. Bir başka deyişle, Sartre'ın düşüncesinde çocuklar dışlanarak öğretim sürecinin önemli bir kısmını oluşturanlar öğretimden yoksun bırakılmaktadır.

Sözün özü, bireysel özgürlüğe son derece büyük bir önem verildiğinden ve karşı karşıya gelen iki proje birbirini işlemez hâle getireceğinden sınıftaki bir öğretmen yalnızca bir düşman, bir rakip olabilir. Bu çerçevede eğitim yalnızca bir propaganda, aşılama anlamına gelebilir. Bireyler yasa zoruyla okula devam etmeye zorlanmakta, bir programa ve disipline tabi tutulmakta, sınavlara alınmaktadırlar. Bu ise, bireyin özgürlüğüne bir saldırıdır.

"Ben-Sen" Diyaloğu ve Yeniden Doğuş:

Yüzyılımızın felsefesinde ve genellikle kültür gerçekliğinin varolup gelişmesinde, en çok da günlük yaşamı yoğunan düşünce ve eylemlerde "ben-sen" ilişkisinin büyük bir yer tuttuğu kuşku götürmez bir gerçektir. Bu bağlamda Husserl, Heidegger, Sartre, Marcel, Buber gibi pek çok ünlü düşünürün çalışmaları geniş çevrelerde yankılar uyandırmaktadır.

Aslında insanda "SEN" in oluşumu "BEN" in oluşumundan çok daha önce olur; yani topluluk bilinci ve grup kimliği bireysellikten daha önce oluşmuştur. Bebek ilk önce çevresini algılamaya başlar. Dünya ile ilk teması ve ilişkileri annesi ile- dir. Anne ilk yakın çevredir; yaşamının sürekliliğini de sağlayan o'dur; bu nedenle bebeğin varlığında ilk referans "SEN" dir. (anne'dir), kendi varlığı "SEN" e bağlıdır. Ve insan giderek "SEN" i kutsallaştırır. Çocuğun varlığının devamı için önem

taşıyan "SEN" düşünme örüntüsünü de koşullandırır.⁽¹⁾ Nietzsche buna "bireyselliğin yok olması" demektedir. Böylere belli bir tarzda düşünmeye, davranmaya yönlendirilir insan.

Marcel'e göre insan anlamını başkasından gelen yanıtta bulan bir "istek"tir. İnsan ancak seslenen bir varlık olarak görünür. Varoluş başkalarına yöneliştir insan için. Ben varım demek, bana yabancı bir varlıkla aramda bağ kurmadıkça ne kendimi ne de başkasını kavrayabilirim demektir. Bu ise, varoluşun "birlikte-varoluş" olarak nitelenmesinden başka birşey değildir. Descartes'çı "cogito ergo sum" "ben yalnızım" damgasını taşır. Buradaki solipsist, tekbenci tutum ben'in başka bir ben'e gitmesini engellemektedir. Ben düşünüyorum'un yerini Marcel'ce "biz düşünüyoruz" almalıdır. Ben'in bu dünya içinde ilişkiye girdiği üç boyut söz konusudur. "şey", "o", ve "sen", "Şey" boyutu cansız nesneleri dile getirmektedir. marcel'in "o" diye dile getirdiği varlıksa, toplumda belli bir yeri olan insandır. "O" bir ayırım gerektirmeksizin yeri bir başkasıyla değiştirilebilen bir insandır. Bana uzak olan, içten bir bağ kurmadığım rastgele bir insandır. 'Sen'se ne bir 'şey'dir ne de 'o'dur. Yakın olduğum, tanıdığım, içten bağ kurduğum bir varlıktır. Bu ise güveni, kendini açmayı, somut ilişkiyi gerekli kılmaktadır. Ben, kendini kendini açmayla "sen" varlığını tanır, Böylece "ben" bir genişleme olanağı bulur.⁽²⁾ Ben-sen birliği, hem ben'i hem sen'i aşan gizemli bir birliktir, karşılıklı bir ilişkidir; amaç gütmeyen, katışıksız bir yöneliş. Burada Marcel'in "sen" anlayışı ile Sartre'inki arasında zıtlık ortaya çıkmaktadır. Sartre'a göre "başkaları" cehennemin ta kendisi. Oysa Marcel'e göre başka ben'lere rastlamayan ben, kendine de rastayamaz.

"Ben-sen" diyalogunun filozofu olarak bilinen Martin Buber eğitimciler arasında bilinmeyi hak eden bir kişiliktir. O'nun felsefesinin, eğitime ilişkin düşüncelerinin temelini "Ben-sen" diyalogu oluşturmaktadır. O'nu diğerlerinden farklı

(1) Fehmi Baykan, a.g.e., s. 41, 42.

(2) Nermi Uygur. Kültür Kuramı, Remzi Kitabevi, İst. 1984.s. 63-76.

kulan yalnızca anlığa değil fakat tüm insana hitap etmesidir. Bu nedenle, Buber'in düşüncesine yaklaşmak demek farklı bir biçimde okumayı öğrenmek demektir. Çünkü Martin Buber okuduklarıyla tam olarak bağlantı kurmak amacı güden okurlar için yazmıştır; yalnızca harfleri gözden geçiren ya da önemli noktaların altını çizenler için değil. Tüm varlığıyla içten bir diyalog arayışı içinde okuyucusuna seslenmektedir.

"Ben-sen" diyalogunu kavramamıza yardımcı olması bakımından Buber diğer iki diyalog çeşidinden de bahsetmektedir; "teknik diyalog", bilgi alıp verme işlevi görmektedir. söz gelimi, bir makinenin nasıl çalıştığını bu şekilde açıklamaktayız. Böylesi durumlarda bir diyalog gibi görünen monolog türü söz konusudur. Burada iki kişi birbirleriyle konuşuyor gibidirler ancak gerçekte herbiri kendisiyle konuşmaktadır. Bir başka deyişle, herbiri kendi konuşmasını dinlemekten, duymaktan hoşlanmaktadır. Bir de "ben-o" diyalogu vardır. Bu tür diyaloglarda ikinci kişi başka bir kişi değildir, yalnızca bir "o"dur; herhangi bir eşitliğin, karşılıklığının söz konusu olmadığı kullanılabilecek bir şey. Biri daha üstündür ve diğeri daha aşağı biri olarak davranmaktadır.

Buber'in "Ben ve Sen"⁽¹⁾ adlı kitabı bazıları için oldukça şüsrrel ve karmaşık gelse de diyalogun özünü yakalayabilmek için başvurulacak biricik kaynaktır. "Ben-sen" diyalogunda bir bütünsellik vardır. Sen'le ilişkim yoluyla "ben" olmaktadır; "ben" olurken "sen" demekteyim, "sen"le ilişki doğrudandır. Hiçbir düşünce sistemi, hiçbir önyargı ve hiçbir düş "Ben ve Sen" arasına girmez. Tın, "ben"de değil fakat "ben" ve "sen" arasındadır; "sen"de dolaşan kan gibi değil soluduğum hava gibidir. Bir "sen" olmadıkça, bir "sen" olarak saygı duyulan bir diğeri olmadıkça hiçbir "ben" olamaz. Kişi, bir "sen" olarak saygı duyduğu bir diğeri kendisini bağlayabildiğinde bir "ben" olmaktadır. Başkalarından dolayı bir "ben" olduğu müddetçe

(1) Martin Buber, I and Thou, trans. by. Walter Kaufmann, New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

başkaları için bir "sen" olmaktadır."... bir şey algılamaktayım, bir şey duyumsamaktayım, bir şey düşlemekteyim, bir şey istemekteyim, birşey anlamaktayım, birşey düşünmekteyim. Bir insanın yaşamı tüm bu ve benzeri şeylerden ibaret değildir. Tüm bunlar ve benzerleri 'O'nun temelleridir. Fakat "Sen"ın alanını temellendiren bir başka şey"dir..."sen" ben"i büyük bir incelikle (grace) karşılamaktadır. Ona söylediğim bir sözcük tüm varlığımın bir eylemidir. Onunla doğrudan bir ilişkiye girmektedirim... Bütünsel bir varlığa katılma ve üzerinde yoğunlaşma asla kendim tarafından başarılamaz; "ben"siz de asla başarılamaz. Olmak için "sen"e ihtiyacım var; "ben" olarak "sen" demektedirim... Tüm gerçek yaşam böylesi bir karşılaşmadır."(1)

"Ben-sen" diyalogu kişinin bir kararla gerçekleştireceği bir varoluş alanı değildir;" ...karanlık bir opera salonunda, birbirlerini tanımayan ve Mozart'ın müziğini aynı yoğunlukta dinleyen iki kişi arasında, güçlkle algılanabilen ama saf bir diyalog olan ve ışıklar yandığında ortadan kaybolan bir ilişki ortaya çıkabilir. Burada olan şeye psikolojik kavramlarla ulaşamaz; bu, ontik bir şeydir."(2) Amaç-yönelimli edimlerle açıklanmasının olanaksız olduğu, böylesi kararların geçerli olmadığı bir varoluş alanıdır.

Böylesi karşılaşmalar opera salonunda ya da otobüs durağında ortaya çıkabilir ancak kazanılan bilgi kişiyi yeni, değerli bir kavrayış, anlayış düzeyine yükseltir. Böylesi ilişki yoluyla ortaya çıkan bilginin eğitim için olan değerini vurgulamaktadır Buber. Harfler dünyasını tanıma yoluyla ortaya çıkan bilgide ise şayet böylesi ilişkiye dayalı bilgi ile döllenmemişse kısır, verimsiz olan birşey vardır. "Ben-o" bilgisi insan yaşamı için gereklidir ancak Buber'e göre insan olmak diğer alanlarda bilgili olmayı gerektirmektedir. Kuşkusuz bu noktada, harfler dünyasını incelemeyen kişinin insan yaşamı ve insanlık hakkında nasıl bilgi sahibi olabileceği sorusu so-

(1) Martin Buber. a.g.e., s. 54, 62.

(2) Martin Buber. Between Man and Man, trans. by. R.G. Smith, London: The Fontano Library, 1961, s. 245-246.

rulabilir. Buber'in yanıtı ise şu olacaktır; "insan yaşamı ve insanlık gerçek birlikteliklerde varlık kazanmaktadır. Burada insan sadece kendi sonluluğu ve tamamlanma ihtiyacı duyan geçiciliği ile sınırlı olduğunu öğrenmemekte aynı zamanda gerçeklikle olan ilişkisinin arttığını da öğrenmektedir." (1)

Bir insanı tanımak onunla karşılıklı bir ilişki oluşturmak demektir yoksa yalnızca onun özelliklerini ya da tepkilerini anlamak değil. Bu bilgi aile içindeki eğitimin de temelini oluşturur. Kuşkusuz ilişki yoluyla bilgi bizim planlayabileceğimiz birşey değildir; bir dostun tokalaşan elinde ya da bir düşmanın gururlu bakışında aniden bizi yakalamaktadır. Bu durumda, yalnızca pedagojik modelleri ve amaç-yönelimli eylemleri aşabilen bir eğitmen tüm varlığını işin içine katabilir.

Aslında ilişki içinde varolma isteği kalıtsal olarak insanın doğasında mevcut. Her insan anasının karnında iken evrenle ilişki içindedir, ama doğduktan sonra unutmak zorunda kalır. Oysa başlangıçta, bebek çevresiyle ilişki kurma dürtüsünü açıkça yaşar. "Ben"i bilmez, çünkü ilişkiden başka bir varoluşu tanımaz. İnsan "arada" varolan bir varlıktır, ama bu aradılığı iki biçimde yaşayabilir: "Ben-sen"ya da "Ben-şey." Ancak bulunduğu alanda mevcut 'sen'ler ve 'şey'ler arasında seçimler yaparak ilişkiyi belirlemez. 'Ben-sen' ilişkisindeki "ben" beraber olduğu "sen"le ilişkisi içinde oluşur ve biçimlenir.(2) Eğer insan diğerinin varlığına tümüyle katılmaz, ondan bir çıkar beklentisiyle ilişkiye kendisinden bir şeyler eklemese ya da nesnel bir gözlemci tutumuyla, kendi davranışının diğeri üzerinde nasıl bir etki yaptığını anlamaya çalışırsa "ben-sen" ilişkisi "ben-şey" ilişkisine dönüşür. "ben-sen" ilişkisi içindeki "ben" diğerini birtakım çerçevelere sokmaksızın gerçekten dinler. Gerçek dinleme ile öylesine dinleme arasındaki farklılığı Buber önemle vurgulamaktadır. Bir insan diğerine her zaman böylesi bir yoğunlukla yanıt vermemektedir. İlişkilerimizin genellikle "ben-şey" modelinde sürdürüğünü o da kabul etmektedir.

(1) Martin Buber. The Knowledge of Man, New York: Harper Torchbooks, 1966, s. 69.

(2) Engin Geçtan. Varoluş ve Psikiyatri, Remzi Kitabevi, İst. 1990, s. 159

Buber'in bu diyalog felsefesine kısa girişten sonra O'nun eğitimle ilgili düşüncelerini yakalamaya çalışabiliriz; "Her saat insan ırkı oluşmaktadır. Her bir çocuğun, geçmiş yaşamın zenginliklerinden miras olarak aldığı tarihsel bir kaynakla dünyaya geldiğini unutmaktayız...Bu potansiyelite, keşfedilmeden akmakta olan çoğu da boşa harcanmakta olan bu güç "çocuk" gerçeğidir: Tekrar tekrar olmakta olan, salt dünyaya gelmekten daha fazla birşey olan bu eşsiz fenomen," (1)

Öğretmenler bu gerçeği ne kadar da kolayca unutmaktadır. Ve akademik muhasebeciliğin rutin ve sıkıcı yönü tüm yoğunluğu ile ortaya çıkmaktadır. "Ben-sen" diyalogu arka planda kalmaktadır. Bu diyalog, diğerinin değerli, eşsiz biri olduğu varsayımına gereksinim duymaktadır. Bunun dışındaki bir varsayım ana okulundan üniversiteye değin sıkıcı, boğucu bir diyalog türüne, "Ben-o" diyaloguna yol açacaktır.

Buber çocuğun biricikliğini, kutsallığını tanıtmaktadır bizlere; böylece bu değerli varlık bundan böyle daha önce olduğu gibi başa harcanmayacak ve yeniliğin gücü yeni yenilikler için korunabilecektir. Bu yeni çocuk açık bir toplumu, bilinmeyen bir geleceği oluşturmaktadır. "Gelecek tarih rastgele bir yasanın kalemıyla bir deftere yazılmış ve açılmayı bekleyen birşey değildir; onun nitelikleri, gelecek kuşakların önceden kestirilemeyen kararlarıyla belirlenir. Bugün yaşamakta olan herkesin, her yetişkinin ve çocuğun bunda oynayacağı rol ölçülemez. Şayet eğitimci isek bizim rolümüz ölçülemez." (2)

İnsansal niteliklerden giderek uzaklaşan bir çağa tanıklık etmekteyiz. İçinde bulunduğumuz çağda "ben-o" ilişkisi egemenliği ile geçirmiştir;" ...Bir yaratıcı olarak insan yalnızdır. Eylemlerinin dar koridorunda ilişkilerden kopuk yalnız durmaktadır...Birisini onun elinden tutarsa, dostu-arkadaşı-sevgilisi, o zaman karşılıklılığı paylaşmakta, kendini bulmaktadır. Yalnızca yaratma yetisini eğitmeye dayalı bir eğitim

(1) Martin Buber. *Between Man and Man*, a.g.e., s. 83.

(2) Aynı., s. 83-84.

hepsinden daha çok acı verecek yeni bir yalnızlık oluşturacaktır..."sen" sözcüğünün bize öğrettiği şey yaratıcı yetenek değil, fakat paylaşma katılma yeteneğidir." (1)

Buber'e göre eğitim, herbirimizde var olduğu kabul edilegelen kutsal ışığın açılmasına yol açmak değil, etkili bir dünyanın insan tarafından seçilmesidir. O'na göre hiçbir büyüsel açılma, hiçbir Rousseauvari doğallık bulunmamaktadır; "Eğitim, saf içgüdü ağırlıklı cennetini yitirmiştir. Ve şimdi bilinçli bir biçimde yaşam ekmeğini çıkarmaya hizmet etmektedir." (2) Öğretmenin işlevi, çocuktaki bu yeniden uyanışa yol açmaktır; çocuğun ruhundaki değerli cevheri açığa çıkararak, onu değersiz şeylerden kurtarmak ve ona ikinci bir doğum sağlamaktır. Bu yeniden doğumu başarmak için güven olmalıdır. Öğretmene bu güven olduğu zaman "Ben-sen" diyalogu söz konusu olabilir.

Buber, "çünkü bu insan vardır" üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu insan var olduğu için güvenmek eğitimdeki ilişkinin içsel başarısıdır. Bununla kastettiği "bu insanın" gerçek fiziksel buradalığı, sınıftaki varlığının nesnel gerçeğidir. Bu insan varolduğunda gerçekten orada olmalıdır; gerçekten çocukla yüz-yüze gelmelidir. Dostluk, arkadaşılık eğitimde temel ilişkidir ve katılımın somut ve karşılıklı olarak yaşanmasıdır. İnsan ruhlarının birbiriyle gerçek katılımıdır. Bu da, öğretmenin sınıfta bütün bir kişi olarak bulunması demektir; hem önünde yaşayan gerçeklik içinde, hem de onun olabileceği olasılıklar içinde bir insan.

"Yalnızca tüm varlığıyla tüm kendiliğindenliğiyle eğitimci öğrencinin bütünsel varlığını gerçekten etkileyebilir. Karakterleri eğitmek için ahlâksal bir dahiye gereksinim yok, fakat bütün olarak canlı ve öğrencileriyle doğrudan iletişim kurabilen bir insana gereksinim var, O'nun canlılığı onlara doğru akar ve onları etkileme düşüncesi taşımadan en kuvvetli bir biçimde onları etkiler." (3)

(1) Martin Buber, *Between Man and Man*, a.g.e., s. 87-88

(2) Aynı., s. 90.

(3) Aynı., s. 105.

Sınıf ortamında tam, bütün bir insan olmak kolay değildir; ancak gerçek diyalog böylesi kişiler arasında gerçekleşir; parçalanmış kişiler arasında değil. Bir kaşını kaldırmanın hafifçe kaldırılmış bir parmağın bir diyalogun başlayıp, bitmesi için yeterli olduğu öğretme işinde yalnızca tam bir kişi böylesine hassas öğretim işini gerçekleştirebilir. Kendiliğindenliğin eksik olması ya da bulunmaması "ben-o" monoloğunu ortaya çıkarmakta ve "Ben-sen" diyalogunu engellemektedir. Oysa dünyamız ve sınıflarımız "ben-sen" diyalogunun sağlayacağı güvene, karşılıklılığa, katılıma ve dostluğa gereksinim duymaktadır. Bu, eğitimi ve belkide dünyamızı esenliğe çıkarabilir. Yalnızca pedagojik modelleri ve amaç yönelimli edimleri aşarak bir eğitimci tüm varlığını işin içine katabilir. "...Işıklar Bayramı" (musevi dininde) günlerinden biriydi; Dini lider Nahum beklenmedik bir anda çalışma evine geldi ve müritlerini, o günlerde gelenek olduğu üzere, dama oynarlarken buldu. Müritler onu görünce utandılar ve oyunu bıraktılar. Ancak o, onları nazıkçe selâmladı ve sordu: Dama oyununun kurallarını biliyor musunuz? Utandıkları için yanıt vermemeleri üzerine yanıtı kendisi verdi; birincisi aynı anda iki hamle birden yapılamaz, ikincisi, yalnızca ileriye hamle yapılabilir, geriye değil, ve üçüncü kural, son sıraya ulaşıldığında, nereye istenirse oraya hamle yapılabilir."⁽¹⁾

Bu öykü bir öğretmenle eğitimci arasındaki farklılığı çok iyi bir biçimde ortaya koymaktadır. Öğretmen kendisini belirli bir bilgi ve beceri kümesini ve bunları düzenlemeyi simgeyen kişi olarak görmektedir, amaç yönelimli edimlerle ilgilenmektedir. Eğitimci ise daha ileri gider, işin ruhunu iletmeyi arzular ve yukarıdaki öyküde Nahum bunu çok iyi başarmaktadır. Çünkü bilmektedir ki, şayet kişi bir insan ve eğitimci olarak tüm benliğini işin içine katarak tüm insanla bağlantıya girmezse o söz konusu "ruhu" iletemez.

(1) Martin Buber, *Tales of the Hasidim, Later Masters* (New York: Schocken Books, 1948), s. 73.

Camus ve Eğitilmiş İnsan:

Albert Camus ünlü eseri "Veba"⁽¹⁾ da çağdaş ve eğitilmiş insan kavramını gündeme getirmektedir. Çeşitli çağdaş insan modelleri ölümcül bir hastalık olan Veba'nın arka plânında işlenmektedir. Veba' yalnızca bulaşıcı, öldürücü bir hastalığın simgesi olmayıp aynı zamanda siyasal bir simgedir de. Camus'nun yaşadığı dönemin siyasal simgeleridir. Hitler, Mussolini, Franko, Stalin olabilir. Camus, Dr. Rieux kişiliğinde Veba'ya karşı insanları örgütlerken siyasal hastalıklara karşı da bir mücadele sürdürmektedir.⁽²⁾

Eserdeki sembolik anlam, insanın insanı psikolojik ve fiziksel olarak öldürmesi anlamını alarak bir öldürme eylemi olan veba düşüncesiyle gerçek anlamından çıkmaktadır. Veba'nın her iki anlamda kullanımıyla Camus, toplumun birey üzerindeki olumsuz etkisini dört temel karakteristiğe dayanarak göstermektedir.

Birincisi cehalettir. İnsanlar ne olabileceğine ilişkin gerçekçi bir görüşten yoksundurlar; fazla süremiyeceğı, çok saçma bir şey olduğı duygusuna kapılmaktadırlar. Ayrıca, Veba'nın potansiyel olasılıklarını görme, anlama tasavvurundan da yoksundurlar. Ve aynı zamanda öylesine benmerkezlidirler ki Veba'nın geldiğini ya da etkilerini görememektedirler.

İkincisi, fiziksel ve psikolojik öldürme eylemleridir. Fiziksel olarak insanlar çoğı kez yaşayıp yaşamadıklarına fazla önem vermemektedirler. Psikolojik olarak halihazırda yaşıyor değildirler; yani başkalarının veba'dan ölüyor olmaları ve ölecekleri ile ilgilenmemektedirler. Ayrıca, başkalarının ölümlerine yol açacak nedenlere ve eylemlere göz yumarak ya da bunları onaylayarak başkalarının ölümünden sorumlu olmaktadır.

Üçüncüsü can sıkıntısıdır. İnsanlar kendilerinden, başkalarından ve yaşamdan bıkkındırlar. Bunun bir sonucu

(1) Albert Camus. The Plague, New York: Alfred A. Knopf, 1962.

(2) İhsan Turgut. Sanat Felsefesi, İzmir 1990, s. 85.

olarak da kendilerini düşünmekten koruyan alışkanlıkları bilinçli olarak geliştirmektedirler.

Dördüncüsü ideoloji'dir. İnsanlar bireyin ve birbirlerinin hakları konusunda gerekli ilgiyi göstermemektedirler. Ayrıca özgürlüğün bir Tanrı vergisi olduğu inancındadırlar; böyle olduğu için de onu korumak ya da sürdürmek zorunluluğu duymamaktadırlar.

Toplumun etkisiyle ortaya çıkan bu oluşumun sonucunda yaşamda herhangi bir olumlu amacı olmayan bireylerin oluşmasına yol açılmaktadır; kimlikten yoksun bireyler...

Camus, Veba'nın arka plânında toplumun birey üzerindeki etkisinin en yüksek noktaya çıktığı bireyden en olumlu çağdaş insan kavramını simgeleyen bireye kadar altı çağdaş insan tipi çizmektedir. Bu altı tip bir süreklilik göstermektedir.

Cottard'la simgelenen birinci çağdaş insan düzeyi yukarıda belirtilen dört karakteristiği taşımaktadır. Yaşamda herhangi bir yapıcı amaçtan tamamıyla yoksundur, umutsuzdur ve kapısına yazdığı "İçeri gir, kendimi astım" yazısıyla gösterildiği gibi diğerlerinden soyutlanmıştır. Veba etkisini göstermeye başladıktan sonra, onun sona ermesini istememektedir. Bu yönüyle bir veba taşıyıcısı olmaktadır çünkü onun gerçek suçu kadınları, erkekleri ve çocukları yok eden herşeyi kalpten desteklemektedir. Aslında dünyadaki kötülükler daima cehaletten gelmektedir ve iyi niyet kötü niyet kadar zararlı olabilmektedir. Genellikle insanlar kötü olmaktan çok iyidirler. Ancak asıl sorun bu değil, oldukça cihildirler ve bizim erdem ya da kötü huy adını vereceğimiz budur. Kendi durumunu beğenen ıslah olmaz kötü bir varlık herşeyi bilmektedir ve bu nedenle kendisinde öldürme hakkını görmektedir.

Daha sonraki ikinci düzey halkın içinde bulunduğu durumla betimlenmektedir. Cottard, kişiliğinde dört karakteristiği taşıırken halk yalnızca üçünü sergilemektedir; Cehalet ve

bunun türevleri olan hareketsizlik (tepkisizlik), cansıkıntısı ve ideoloji. Halkın genel tutumu şudur: "Burada olamaz: ve veba'nın orada olabileceğini görmeleri için gerekli hayâl gücünden yoksundurlar. Olmakta olanı görmeyi ve gerekli önlemleri almayı reddetmektedirler. Ve sonuçta kaçınılmaz olarak Veba kurbanları olmaktadır.

Rambert ve Paneloux'la karakterize edilen üçüncü çağdaş insan tipi cehaletin ve bunun türevi olan tepkisizliğin ve cansıkıntısının üstesinden gelme sürecindedir ve Veba'nın bazı doğurgularını kavramaktadır. Burada kullanılan "kavrama", kişinin kendi ben'inin, Veba'nın ve bununla mücadelede rolünün önemine ya da anlamına bir anlık bakış demektir. Ama henüz öldürme eylemlerinin ve ideoloji'nin anlamını tam olarak kavramış değildir, çünkü çevresinde olup bitenlere niçin tarafsız kaldığını, kendisine ne olduğunu araştırmakta, bir başka deyişle hâlâ benlik çözümlemesi yapmaktadır. Sonuçta benlik anlayışına yol açabilecek süreci başlatmaktadır. Kendinde ve başkalarında Veba'nın taşındığının ayırdına varmaktadır: ancak henüz başkalarına ne olmakta olduğunu içselleştirmiş değildir.

Grand'la simgelenen dördüncü tip çağdaş insan, sezgisel birey olarak adlandırılabilir. Veba ile karşı karşıya kalındığında kişinin nasıl davranması ve ne yapılması gerektiğini anlamaktadır. Ancak bunun güçlüklerini, uzun vadeli ve sürekli doğurgularını anlayamamaktadır. Sorunla uğraşmada kişisel bir strateji geliştirememektedir. Doğru olana içgüdüsel bağlılığı başkalarıyla ilgilenmesine yol açmasına karşın bu, bilinçli bir bağlılık olmaktan çok bireysel kalmaktadır. Dört karakteristiğe sahip değildir ama aynı zamanda bunların ne olduğu, etkileri ve bunların üstesinden nasıl gelineceğini bilinçli olarak bilmemektedir.

Tarrou'la betimlenen beşinci çağdaş insan tipi "kavrayan birey" olarak tanımlanabilir. Kendinin, Veba'nın ve bunun doğurgularının anlayışına ulaşmıştır." kesin olarak şunu bilmekteyim ki herbirimizde veba var. Hiç kimse bundan kaçamaz. Ve dikkatsizlik gösterdiğimiz bir anda, birinin yüzüne

nefesimizi üfleyip ona bulaştırmamak için kendimizi sürekli gözetmek durumunda olduğumuzu da bilmekteyim. Doğal olan miktoptur. Geri kalanı sağlık, doğruluk (dürüstlük) saflık insan iradesinin bir ürünüdür; asla sürçmemesi gereken uyanıklığın ürünü."⁽¹⁾ Burada kullanılan "kavrama" (idrak) olabildiğince kişinin kendisinin, veba'nın ve bununla mücadelede kişinin rolünün önemini, anlamını tam olarak algılama anlamındadır. Ama bu birey, başkalarının başına gelenleri anlarken onlarla zorunlu olarak ilgilenmemekte ya da yardımcı olmamaktadır. Daha çok, kendi içinde bir huzura kavuşmaya ve insanın eylediği arenadan kendini uzak tutmaya çalışmaktadır. Tek tek insanlara yardımcı olmayı istemekte ise de bunu tarafsızlıkla, duygularına kapılmadan ve ilgisiz bir biçimde yapmaktadır. Bir gözlemci olarak kalmak arzusundadır; başkalarına yardım ederken olayların akışının dışında kalarak...

Veba'da önerilen, Rieux'la simgelenen son çağdaş insan tipi, bilinçli olarak kendini vermiş bireydir. Kavrayan birey gibi dört karakteristiğin üstesinden gelmiş ve kendini, veba'nın anlamını ve önemini ve bununla mücadelede kişinin rolünü tam olarak anlamıştır. Ayrıca, kavrayan bireyin yaptığı gibi tarafsızlıkla izleme ve insanın oyun alanının dışında kalmaktan çok, bilinçli olarak, kendini vererek, insanlık için dövüşmeye kendini adanmıştır; yenileceğini bilerek. Tıpkı yaşamın saçmalığına* karşı direnişin gerçek olması gibi. Tıpkı Sisyphos'ın, sırtında bir kaya ile bir yamaca sürekli turmanması gibi; bu hareket saçma değildir ama saçma bir iş yaptığının bilincindedir. Sonuçta yenilgisinin (ölümün) farkında olması nedeniyle kendisi için barışın asla olamayacağını bilmektedir.

(1) Albert Camus, *The Plague*, a.g.e., s. 229.

(*) "Saçma" terimi, Camus'da sözlük karşılığı olan "akla, mantığa uymayan, boş, anlamsız" karşılığını aşar. İnsan açısından evrenin akla, mantığa aykurluğunu, tutarsızlığını anlamış, herşeyi olduğu gibi gören, bilinçli insanı, ya da düşüncüyü belirtir; varoluşumuzun ya da yok oluşumuzun kararını veremediğimiz bir yaşam; insan yaşamı; saçma, anlamsız bir yaşam. Camus'nun "Yabancı" adlı romanı saçma üzerine ve saçmaya karşı yazılmış bir romandır. Bkz. A. Camus. *Yabancı* (Çev. Vedat Günyol), Cem Yayınları, İstanbul 1984.

İnsanlığa ne olacağı, ne olduğunu anlamış olduğundan, insanlık bunu tam olarak anlayana ve bilinçli bir biçimde veba ile mücadele edene değin acı çekmek durumundadır; insanlık onun ne yaptığını ya da yapmak istediğini anlamasa bile."....Tarrou başını salladı; evet fakat zaferlerimiz asla sürekli olmayacak: Hepsi bu. Rieux'un yüzü karardı; evet bunu biliyorum ancak mücadeleden vazgeçmek için bir neden değil. Tarrou devam etti; kabul neden değil, şimdi bu veba'nın senin için ne anlama geldiğini kavrayabiliyorum. Rieux'un yanıtı; evet, asla sonu gelmeyen bir yenilgi. Tarrou'nun sorusu; tüm bunları size kim öğretti doktor? Yanıt hemen geldi: "Acı". (1)

Hernekadar birey sonuçta "ölüm"le yenilmek durumunda olsa da kısa bir zaman için (yaşam zamanı) veba ve toplumun etkisi üzerinde bir zafere ulaşmaktadır. Camus'nun çağdaş eğitilmiş insan kavramında önemli bir nitelik olarak "özerklik" (otonomi) ön plâna çıkmaktadır; insanın kendini yönetime içsel yetisi...dikkatli bir anlam arayışı...dıştan değil içten gelen inançla eylemde bulunma. İnsanın kendi içindeki ve üzerindeki içsel ve dışsal baskıları bilinçli bir biçimde inceleyerek, anlayarak ve değerlendirerek kendi değeri konusunda içgörüyü, bireysel kimliğe ve kendi kendini yönlendirmeye ulaşması. Bu belirleme aynı zamanda mevcut eğitim sistemindeki yanlışlığı da vurgulamaktadır; Mevcut sistem, bireyin kendi yolunu çizmesi için gerekli gücü ve özerkliği geliştirmekten çok, iyi döşenmiş bir yolda uygun bir biçimde bireyi götürmektedir.

Karl Jaspers ve Tamamlanma:

Karl Jaspers'e göre insan için, hiçbir zaman ve hiçbir yerde olup-bıtmış, tamamlanmış birşey yoktur. İnsan düşüncesi sürekli bir oluş içindedir. Bu nedenle, her düşünce yapısı daima yarımardır. Ve tamamlanma gereksinimi duymaktadır. "Çağımızın en büyük sorunu insan varoluşunun kendisini tamamlayabileceği ve kendisini sonsuz olarak açık olana yükseltebileceği gerçekliği nasıl yaratacağıdır. Bilim ya da

(1) A.Camus. The Plague, a.g.e., s. 118.

bilimsel bilgi bu gerçekliğin yaratıcısı mıdır? Ve bu gerçekliğin kapsamı arzu edilen özgürlüğü ve tamamlanmayı içermekte midir? Bilimin varlık kuramları ileri sürmek ve bu konuya ilişkin hipotez oluşturmak gibi bir işlevi yoktur. Tüm bilgi tek tek objelerle ilgilidir ve belirli görüş açılarına dayalı olarak belirli yöntemlerle elde edilmektedir."⁽¹⁾ Bu nedenle hiç bir bilgi son ya da mutlak olamaz. Bir kez doğru olarak oluşturulduğunda bilimsel bilgi evrensel olarak geçerlik kazanır ve verilen bilimsel bir önermenin gerçekliğini anlamak için uygun niteliklere sahip herkesten buna uymaları beklenir. Ancak böylesi herhangi bir gerçekliğin anlamı sınırlıdır çünkü bu gerçekliğin elde edilmesinde kullanılmış olan yöntemlere ve dayanılan varsayımlara bağlıdır. Bu nedenle, hem dünyadaki objeleri hem de öznel insan varoluşunu açıklayacak genel bir gerçeklik kuramı oluşturmak için felsefenin yöntem ve ilkelere dönmek gerekmektedir.

Jaspers'ın felsefe tanımı alışlagelenden oldukça farklıdır. "Way to wisdom"⁽²⁾ adlı çalışmasında insanın doğuştan felsefe yapma eğiliminden söz eder. Çocukların dünyaya ilişkin soru sormaları buna bir örnektir. Kendisine dünyanın yuvarlak olduğu söylenen çocuk bunun böyle olamayacağını söyleyecektir çünkü gördüğü dünya düzdür. Bu tür sorgulama insanın doğuştan felsefe yapma eğilimini göstermiyor mu? Ancak bilimsel konular üzerinde kavramları ve dolayısıyla yargıları formüle etme yetisi bütünüyle farklı bir olaydır. Bu tür yargılar yoğun bir eğitime ve kazanılmış bilgiye bağlıdır. Çocuk bile bilimsel olgu ile empirik tecrübe arasındaki çelişkiyi uzlaştırmak, düşünmesi ile tecrübesini bütünllemek için açıklamalar istemektedir. Şayet felsefeden kurtulmak olanaksız ise o zaman felsefi düşüncemizi bilinçli ve açık kılmak görevimiz olmaktadır. Felsefe, Jaspers'e göre, "gerçekliği

(1) Karl Jaspers. Reason and Anti-Reason in Our Time. (New Haven: Yale University press, 1952).s. 26-28.

(2) Karl Jaspers. Way to Wisdom, (New Haven: Yale University Press), 1951.

kaynağında bulmak ve insanı buna yöneltmek için yapılan disiplınlı bır araştırma dır" (1) Ancak aranan gerçeklik kişinin kendine ilişkin tutumlarından çıkarılabilir. Varlığın temel doğası (herşeyi kuşatan anlamında) bır süje ve obje kutupluluğudur. Dünyadaki tıkelleyi bilebiliriz ancak bır bütün olarak dşnlen varlık içimizdeki bır "idea"dır. Bilim, insan konusunda son derece kayda değery şeyler bulgulamaktadır. Ancak bilimsel araştırmalar arttıkça insanın bır bütün olarak asla bilimsel araştırma objesi olamayacağı da açıklık kazanmaktadır.

İnsan, evren içinde ve evrene karşı sürekli soru soran ve sorunun yanıtını kendi benliğinde arayan bır varlıktır. Evrene yönelik sorular soran insan benliğinde önce kendi oluşunu içeren ve buna yönelik çözüm arayan bır eğilim gizlidir. Bu eğilim o'nu varoluş sorunuyla karşı karşıya getirir. Varoluş ise ancak eylemle ortaya çıkabilir ve "sınır durumlarla" gerçekleşir. Ölüm, acı, yanılğı ve mücadele gibi insanı bır olayın sınırına getiren durumlar özgürlük ve iletişimde gerçekleşir. İnsanın özgürce seçilen eylemlerinden başka, aynı değery yoktur. Eylem, soyut değery kavramlarına dayandırılmaz. Bugün yaygın olan iyi, doğru ve güzele ilişkin düşünceler zihinsel kurgulardan çıkarılan soyutlamalardır; insan davranışı için gerçek ölçüt olarak kabul edilemezler. En yüksek ahlksallık özgürlüğü tanımadır; en düşüğü ise, bireysel bilincin önceden belirlenmiş ilkelere ya da ölçütlere bağlı olmasıdır. Ahlâksal davranışta ilk ders toplumsal itaat değil, kendi kendine incelemedir. ocuk, geleneksel inançlardan, kendi ahlâksal seçmelerinin özgürce gerçekleşmesine olanak tanımayanlardan kurtarılmalıdır. Ahlâksal zgrlk ne ahlaksızlık ne de keyfi bır tutumdur. Korkunç bır sorumluluğu kabul ettişti; çünkü aynı şekilde tüm diğery insanlar da ahlâksal olarak zgr olmalıdır. İnsan varoluşundaki yetkinlik insanın Tanrıya ve diğery insanlara ulaşabilirliği ile ölçülür. Bır sosyal topluluk için en büyük tehlike insanın, toplumun iyi ve kötü kalıplarına göre yönlendirilmesi, sosyal tekniklerin bır objesi haline getirilmesi dır.

(1) Karl Jasper, Way to Wisdom, a.g.e., s. 13.

Eğitim, insanı kendi öz varlığında bütünüün öz varlığını kavrayıp öğrenmeye götürür. İçinde bulunduğu ortamlardan aldıkları kendi davranışlarıyla bütünlleşerek ikinci bir doğa oluşur bir bakıma. Kendi gerçekleriyle özdeşleşen dünya ne denli açık ve yoğun olursa insan da o denli kendisi olma olanağı bulur. Çağımızın temel eğitim sorunu, eğitsel çabaların birleştirici bir düşünceden yoksun olmasıdır. Ezberci eğitim bunun bir sonucudur. Gençlik bir bakıma yetişkinlerin yitirdiklerini bulmaya itilmektedir. Tıpkı devlet borçlarının gelecek kuşakların sırtına yüklenmesi gibi, tinsel değerleri de bu kuşakların yeniden oluşturması beklenmektedir.⁽¹⁾ Böylece gençliğe sözde bir önem verilerek başarısızlıklarına ortam hazırlanmaktadır. Birbirleriyle ilişkisiz, rastgele oluşturulmuş bir eğitim sonucunda yetişkinler dünya ile bağdaşmaz durumda, ortada kalakalmıştır. Yetişkinleri de bu nedenle yeniden eğitmek bir zorunluluktur. Ortada bırakılmış insan için önemli olan, kendini yeniden bulmaktan daha çok insanların insan olarak birleştiği bir toplumla yeniden bağlar oluşturmasıdır. Çünkü asıl varoluş, ben'le nesneler arasındaki bir ilişki değil, kişinin kendisinin başkalarıyla olan ilişkisidir; herbirinin kendi iç varoluşunu gerçekleştirmeye çalıştığı insan grubuyla ilişki. "Biz yalnızlıktan yola çıkarak değil, iletişimden yola çıkarak felsefe yapıyoruz, kalkış noktamız, düşüncede ve eylemde, bireyden bireye gıdıldığı gibi insandan insana gitmektir."⁽²⁾ Felsefi doğruluk kaynağını ve gerçekliğini iletişimden alır.

Platon'un Paideia'sından Heidegger'in Paideia'sına:

Platon, eğitime ilişkin görüşlerini ünlü mağara benzetmesinde sergilemektedir. ⁽³⁾ ... Bir mağara düşünelim: önünde boydan boya ışığa açılmış bir giriş, mağaranın içinde de, zincire vurulduğu için kıpırdayamayan, başlarını

(1) Karl Jaspers, "eğitim", (çev. İ.z. Eyüboğlu-V. Günyol), çeviri, eylül 1979/1, s. 126-130.

(2) İ.m. Bochenski, Çağdaş Avrupa Felsefesi (çev. serdar rifat kırkoğlu), yazko, istanbul 1983, s. 224.

(3) Bkz. Platon. Devlet (çev. Eyüboğlu-Cimcoz), Remzi Kitabevi, 1958.

çeviremeyen ve girişe sırtları dönük oturan insanlar var diyelim. Bu insanların arkasında yüksekte bir ateş yansın. Ateşe sırtı dönük oturan insanlarla bu ateş arasında yol boyunca alçak bir duvar, bu duvarın arkasında da bazı insanlar olsun. Bu insanların elinde de birtakım araçlarla taştan ve tahtadan yapılmış birtakım kuklalar bulunsun Mağaranın içindekiler, zincirli oldukları için başlarını çeviremezler. Dışarıda olanları göremezler. Gördükleri yanan ateşin ışığı ile karşılarında duvara vuran gölgelerdir. Onlar bu gölgelere verdikleri adla gerçek nesneleri anlattıklarını, kulaklarına çarpan bir sesin bu gölgelerden geldiğini sanırlar. Bunlardan birinin zinciri çözülüp dışarı çıkarılsa, gün ışığından gözleri kamaşır. Eski gördükleri ona daha gerçekmiş gibi gelir. Nesneleri görebilmesi için gözlerinin ışığa alışması gerekir...Burada mağara görünen dünya, mağarayı aydınlatan ateş güneşin yeryüzüne vuran ışığı, yukarıda seyredilen güzellikler ruhun düşünceler dünyasına yükselişidir. Bu mağara örneğinde dört konum söz konusudur. Bazıları bunu "aklın dört aşaması" olarak belirtirse de dört ardışık eğitimsel konum demek daha uygun olacaktır. Burada öğrenme durumlarının bir sıra düzeni betimlenmektedir; kişiyi gölgelerin (birinci konum) konumundan ikinci konuma (ateş konumu) götüren öğrenme durumlarının her ikisi de mağara içindeki yaşamı simgelemektedir. Daha sonra üçüncü konum (güneş konumu) ki bu mağaranın dışındadır ve son olarak dördüncü konum (gölgelerin konumuna yeniden dönüş) gelmektedir.

Bu eğitim sürecinde kişi karanlıktan aydınlığa ve yeniden karanlığa gitmektedir. Her bir konumda kişinin dünyadaki var olma biçiminde temel bir dönüşüm söz konusu olmaktadır. Bu temel dönüşüme Platon "paideia" demektedir.

Platon "Paideia"yı tüm bir insanın doğası ya da özü içinde onun değişimine yol açan bir süreç olarak tanımlamaktadır.

(*) "aklın aşamaları" ifadesi yalnızca bilişsel gelişimi belirtiyor. oysa "eğitimsel konumlar" dendiğinde kişinin daha kapsamlı gelişimi vurgulanmış olmaktadır.

Kuşkusuz bu salt bilgi kazanımından daha fazla bir şeydir; en geniş anlamıyla "eğitim"dir bu.⁽¹⁾ Kişinin, gerçekliği öğrenme gücü ile Paidela arasında bir ilişkinin varlığı dile getirilmektedir. Mağara benzetmesine ilişkin olarak Heidegger'in ilk sorusu şudur; Platon, gerçeklik görüşü ile ne demek istiyor? Bu soru, eğitim sürecini anlamamızda da gerekli olan bir sorudur.

Benzetmedeki dört eğitimsel konumun tanımından çıkan şudur; her bir konumda "açılma" (aydınlanma) biçiminde bir değişme söz konusudur; mağarada yaşayan kişi gölgeler dünyasından güneşin dünyasına giderken, gölgelere neden olan varolanları daha doğrudan algılayabilmektedir. Ayrıca Heidegger; "açılma" ile ilgili Yunanca terim "aletheia"nın⁽²⁾ gerçeklik görüşünün çıkış noktasını oluşturduğunu belirterek Platon'un benzetmesinde "Paidela" ile "açılma" arasında gerekli bir birlikteliğin varlığına işaret etmektedir. Burada bir düşünce başkalaşımı ortaya çıkmaktadır; bir başka deyişle, zihindeki kavramla nesnenin uyuşması olarak "gerçeklik" anlamında batının geleneksel gerçeklik görüşü ortaya çıkmaktadır.

Kişinin mağara dışında olduğu üçüncü konumda en büyük "açılma" ortaya çıkıyor. Aynı zamanda, bu noktada, Platon'un idealar kuramını öğreniyoruz. İdealar, en üstün idea'dan ya da iyi'den güç almaktadır. Bu en yüce idea diğer tüm nesnelerin olabilirliğini temellendirmektedir. Bu, tüm aydınlanmanın kaynağıdır. Ama her bir idea, Heidegger'in deyişiyle güneş gibi "ışık-saçan" birşeydir ve her bir idea mevcut varolanların nedenini açıklamaktadır.

Böylece, benzetmenin üçüncü konumunda Platon'un "açılma" görüşü yeni bir anlam almaya başlamaktadır; açılan somut nesnelerden onların özü (neliği) olan idea'nın algılanmasına doğru bir değişim.

(1) Bkz. Werner Jaeger. *Paidela: The Ideals of Greek Culture* (New York: Oxford University Press), 1945. Bu kitabında Werner, *Paidela*'yı uygarlık, kültür, gelenek, edebiyat ve eğitim görüşlerinin birliği olarak tanımlamaktadır.

(2) F.E. Peters. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York: New York University Press, s. 16,17.

Pedagojik bir önemi olan dördüncü ve son konumda "aydınlanmış kişi", özgürleşmiş kişi" mağara içindeki gölgeler konumuna dönmektedir. Mağaraya hapsedilmiş daha az eğitimlilerle, eğitilmişlerin karşı karşıya geldiği bir öğrenme durumudur bu. Yeni bir çatışma dönemidir. Mağarada yaşayanlar, daha fazla eğitilmişlerin kendilerini mağara dışına çıkmalarında yardım önerisini kuşkuyla karşılarlar. Mağaradan dışarı çıkmanın mağara dünyasındaki gerçekliği görme yetisini bozduğu sonucunu çıkarırlar ve dışarı çıkma konusundaki ısrar sürdürükçe çatışmalar başlar.

Dördüncü ve son konum bütünlüğü tamamlamaktadır; gizliliğin (Saklanmış olanın) gerçeklikle bağlantılı olduğunu dile getirmektedir. "Gerçeklik", bu sahte ve inatçı gizlilikten zorla çekip alınmalıdır. Bu son konum aynı zamanda "gerçekliği" öğrenme sürecinin bir tür mücadele olduğunu dile getirmektedir.

Platon'un mağara örneğiyle ilgili olarak Heidegger'in çıkardığı sonuçlar şöyle özetlenebilir;

i. Herhangi bir şeyin varlığı, onun neliği ile bir tutulmaktadır,

ii. "İdea", bilginin birincil ilgisi olmaktadır. Ve böylece kendimizi bilgi objeleriyle karşılaşmaya yöneltmiş bulunmaktayız.

iii. Gerçek bilgi, bilgi ile objesi arasındaki karşılıklılığı görme, anlama sorunu olmaktadır.

iv. İnsan varlığının eğitimi, bir anlamda, onun neye sahip olduğu (bilgi) olmaktadır; kim olduğu değil.

v. "İdea" olarak gerçeklik görüşü ikinci bir yaşam anlayışı oluşturmaktadır.

Yukarıdaki belirlemeler yalnızca Batı felsefesini önemli ölçüde etkilemiş olmakla kalmamış aynı zamanda eğitim kuramı ve uygulamasını da önemli ölçüde etkilemiştir. Bir başka deyişle, eğitim sürecinin epistemolojik sorunları ontolojik sorunlara göre daima ön planda tutulmuştur. İşte sorun da burada düğümlenmektedir; gençlerin varoluşsal du-

rumlarıyla ilgili araştırmalar yok denecek kadar azdır. Eğitim, bilgi kazanımı ile özdeşleştirilmiştir.

Öyle görölüyor ki eğitime Heideggerci yaklaşımın getirdiği farklı bakış ačíısı Platon düşüncesine dayalı eğitim modellerini tartışmaya açacaktır. Buna Heidegger'in Paideia'sı demek uygun düşmektedir.

Heidegger'in yaklaşımında öğretmen ve öğrenci O'nun "Dasein" dediği özel varlıklardır. Dasein, özel bir takım niteliklerle donanık özel bir tür, bir "ne"olarak anlaşılmamalıdır. Aslında Heidegger, bu yaklaşımıyla, "akıllı bir hayvan" olarak insan tanımının altını oymaktadır. Bu tanım ise bilindiği gibi mağara benzetmesinin ve aynı zamanda "teknik düşünür olarak çağdaş insan" anlayışının bir sonucudur.

"Açıлма" görüşü Dasein'in gerekli bir karakteristiğidir. Varlıklar ancak Dasein varolduğunda açığa çıkmakta ve Dasein varolduğu sürece açılmaktadırlar. Böylece, eğitim süreci için yeni bir anlayış gündeme gelmektedir; açılan varlıklar olarak öğretmen ve öğrencinin rolü üzerinde önemli bir vurgu söz konusu olmaktadır. Tüm gerçeklik Dasein'in varoluşuyla ilgilidir; açığa çııkma süreci Dasein'i tüm varlık türleriyle karşı karşıya getirmektedir (nesneler, insanlar, düşünceler, vs.). Bu nedenle şöyle bir çıkarsamada bulunmak mümkün görölmektedir; Heideggerci eğitim modeli, öğrenciyi modern teknolojinin bir ustası olma çabasında harcayan, salt bilimi öğrenen, edilgin bir alıcı olarak yorumlayan bir öğretim yöntemine karşıdır.

Dasein'in varoluşu bir sorundur; yani, sık sık kendini dünyada kaybolmuş bulmaktadır. Dasein, çoğunlukla, nesneleri saklayan ve kılığını değiştiren bir kamu dünyasında ya da kalabalıkta yutulmaktadır. Böylece Dasein, gizlilikten "gerçekliği" kapmaya çabalayarak gerçekliğe ulaşma, kendini kazanma göreviyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu nokta, Platon'un mağarasındaki yaşama niçin önem verildiğini de açıklamaktadır. Mağara, bir bakıma, nesnelerin çoğu kez saklandığı ve bu durumda yakalanmaları gerektiği günlük yaşamı simgelemektedir.

Okul da bu çerçevede değerlendirilmektedir; kendisinden gerçekliğin çıkarılması gereken gerçeksizliklerle dolu bir ortam. Ayrıca, günlük yaşamda çoğunlukla gerçeksizlik egemendir ve Dasein kendi varoluşunu bir sorun olarak ele alarak, gerçeklik için mücadele ederek bu günlük yaşamdaki durumlarla karşılaşır. Mağara örneğinde kişi bir eğitim konumundan diğerine mücadele verir; bu durumu Platon, gözlerin kamaşması üzerinde durarak basitleştirmektedir (düşünce doğruluğunun yol açtığı bir rahatsızlık). Daha doğrusu, bir konumdan diğerine geçişler olabilirliğe yol açan "endişe" (kaygı) dönemleridir.

Heidegger için sonsuz bir gerçeklik bulunmadığından hiçbir kalıcı gerçeklik te söz konusu değildir. Böylece okul sıkıntı, endişe ve suçluluk duygusuyla dolu bir ortam olarak değerlendirilmektedir. İlginç olan bunların sağlıklı durumlar olarak görülmemesidir, çünkü bunlar öğretmen ve öğrenciyi kendi gerçekliklerini kazanmaya ve toplumun gizlediklerinden gerçekliği çekip almaya iten bilince çağrılardır. Bir başka deyişle, herbir kişi kendisi olma olanağına sahip bulunduğundan olumsuzlanması da söz konusu olmaktadır. Tıpkı mağara örneğindeki dördüncü konumda olduğu gibi; daha fazla eğitilmiş olan (söz gelimi öğretmen) hem kendi etkinlikleriyle karşı karşıya gelmekte hem de aynı yolculuğu yapmamış olanlarca reddedilmektedir. Kişi, hem gölgelerle nasıl yaşayacağını öğrenmek hem de onların ötesine geçmeyi ya da onları aşmayı öğrenmek durumundadır.

Özellikle öğretmen, öğrencilerin öğrenmesine izin vermeyi, yol açmayı öğrenmek durumundadır. Herşeyi bilen, doğru fikirlerin yetkili kişisi olmaktan çok nesnelerin kendilerini ortaya koymasına ortam hazırlayan biri olmaya çalışmalıdır. Heidegger özellikle sanat yapıtlarını nesnelerin açılmasında gerekli yollar olarak görmektedir. Günlük yaşamda genellikle nesnelere dikkat etmemekteyiz; kullanıp atmaktayız; oysa bir sanat yapıtı yaratıcı bir koruma işlevi görmektedir. Günlük yaşantımıza girerek dünyamızı açmaktadır. Bu nedenle sanat

çalışmaları eğitimde çok özel bir yere sahiptir. Sanat, bilimin yaptığı gibi hazır-yapılmış kavramlar, yöntemler setine dayanmaz; söz gelimi, herhangi bir resmi daha önce sahip olduğumuz ilkelerden sonuçlar çıkararak anlayamayız. Söz konusu sanat yapıtında oluşturulmuş anlamların örtüsünü kaldırmak durumundayız. Sanata ilişkin olarak düşünme böylece öğrencilere fenomenleri sempatiyle anlamalarında yardımcı olacaktır.

Pedagojik Otoritenin Ontolojik Temelleri:

Eğitici bir süreçte öğrencinin tercihleri merkezi bir önem taşıdığı zaman eğitimin tüm esaslarının ortadan kalkacağı açıktır. "Otorite"nin olmaması eğitimin olmaması demektir. Bu durumda şöyle bir soru gündeme geliyor; acaba öğrencinin seçmelerinde Pedagojik otoritenin yeri nedir? Böyle bir soru bizi çocukluğun fenomenolojisine götürmektedir.

Aslında çocuk kendisini keşfe çağıran bir dünyada yaşamaktadır. Dünyaya yabancılaşmadan, süje-obje ayrımından önce gerçek olarak orada bulunmaktadır. Dünyayı doğrudan yaşamaktadır. Konuşmayı keşfetmeden önce dünya ile birdir. Söz gelimi, annenin memesi yakalamak ve çekmek eylemlerine bebeği iter. Bu hareketin temelinde ister "dürtü, "gereksinim" ya da "reflex" olsun, ne denirse densin çocuğun dünyasına girer girmez meme yakalanmak için varolmaktadır. Çocuğun dünyasında artık o canlı, yaşayan bir olgudur; değer yüklü bir olgu. Aynı şekilde, dünyayı doğrudan yaşamak ta çocuğa "nesneleri" gerçek olarak göstermektedir.

Dünyanın bu şekilde gerçek olarak açılmasında dil olayı ortaya çıkmakta ve bununla da özne/nesne ayrımının adım adım yola açılmaktadır. Konuşmanın kazanılmasıyla nesnel dünya yavaş yavaş düzenli, bir örnek birliğe doğru bir yandan havalanırken, öte yandan bundan bağımsız, karmaşık bir "ben" oluşmaktadır. Çocuğun dünya ile ilk konuşması doğumundan başlayarak etrafını çevreleyen dilde düzenli bir yapı kazanırken, nesneler yavaş yavaş mihlanmakta, belirlenmektedir; insan sesiyle, elde mevcut nesneler olarak oluşturulmaktadırlar. Bu durum, tüm çocukluğu kapsayan

yavaş bir oluştur. Çünkü ancak erginlikten sonradır ki düşünme gücünün artış göstermesiyle dünya ile birincil ilişkiyi bütününüle yitirmek olası olmaktadır. Yaşamın ilk birkaç haftasından itibaren insan yavrusu bu ikili ilişki içinde durmaktadır; "dünya ile bir olmak ve " dünyadan ayrı olmak".

Çocuk için tecrübe, tecrübenin yoğunluğu ve dünya ile açık katılıma bağılı olarak zengin bir karışıklık içinde ortaya çıkmaktadır. Dünyanın yoğunluğu çocuğı kendine çekmektedir. Bu davete duyulan ilgi bilginin kazanımıyla sonuçlanabilir ya da çocuğun dünyasının duruklaşması ile. Dünya, çocuğı kendine davet ettiğinde çekici olan, baştançıkarcı olan dünyanın kendisidir. Bilinçli olarak yapılmış seçmelerle yönlendirilen sonraki "keşfi" olası kılan kuşullardan birisidir bu.

Çocuğun dünyasında aslında "nesneler" nasıl görünüyorsa öyledir. Çocuk, yerdeki bir terliğe doğru emekler; bu şey nedir? Yalayacağı bir tüy ya da öylesine bir şey; üzerinden geçilecek önemsiz bir şey; içine oyuncak konulacak bir kap; babaya verilecek bir hediye; vurulacak bir çekiç ya da tanınıyorsa bir terlik. Çocuğun dünyasında bu herşey olabilir. Sayet bu yaşam alanını tam olarak yaşayacaksa bir çocuk olarak görevi şeylerin yetişkinler için ne olduğunu öğrenmek değil, fakat bunların tüm yönleriyle kendilerini açmalarına, göstermelerine izin vermektir. Terlik, çocuğun dünyasındaki tüm şeylerin bir örneğidir; kendilerini göstermelerine izin vermesi için ona meydan okumaktadırlar.

Oyuncaklar ve oyun çocuğun dünyasında önemli bir yere sahiptir. Oyunda çocuğun dünyaya yönelmesi açık bir katılımı gerektirmektedir; çünkü dünyaya gitmek için kişinin gidilecek bir dünyaya sahip olması gerekir. Dünyayı keşfetmek için "şeyleri" tanıyabilmek önemlidir. Oyuncaklar, keşfedilecek dünya ile onun çekiciliğı arasında önemli bir işleve sahiptirler; top, yuvarlanması için çocuğı ayartır; üst üste dizilmiş bloklar daha da yükseltilmesi ya da yıkması için onu zorlar; boş olan şeyler doldurulmak, dolu olan şey boşaltılmak ister; su birikintisi çocuğun dünyasında sıçratılmayı gerektirir.

Oyun bir bakıma çocuğun dünyasının değerlerini gerçekleştirir. Bilinen şeyi tekrar tekrar yineler çünkü "tek-rarlar" değer yaratma ve keşfetmedir. Kısaca oyun, varoluşsal anlamda ciddi bir iştir. Ancak oyun, varolmanın tüm ola-naklarının açık olduğu, güvenli bir dünyada olasıdır. Şayet güven vermeyen, değişken, tehdit edici ve düşman bir dünya söz konusu ise, böyle bir dünya çocuğu kendine çekmez.

Çocuğun içinde bulunduğu dünyada yetişkinlerle ilişkisi onun güvenliğini sağlamaları bakımından önemlidir. Çocuğun dünyasının dört belirleyici unsuru vardır; (1) biyolojik et-menler, (2) çaresizlik, (3) güvenlik, ve (4) keşfetme. Güvenliğin olmadığı düşman bir dünyada çocuk keşfetmez. Çocuğa yardım edilmedikçe çocuk dünyadan kopar. O halde, çocuğun dünyasının gerçek yayılması, genişlemesi o'ndan sorumlu olan yetişkinlere bağlıdır, Çocuğa çaresizliği oranında güvenli bir ortam sağlandığı sürece çocuk dünyayı keşfetme özgürlüğünü elde etmiş olacaktır. Yetişkinlerin yardımı çocuğu özgürleştirmektedir. Böylece çocuğun kendisi olmasına olanak verilmektedir. Çocuğun varlığına katılmayla yetişkinler onun kendini özgür kalmasına yardımcı olmaktadırlar. Bir başka deyişle, çocuğun dünyası onun çaresizliği ve bu konuda yetişkinlerin yardımına bağlı olarak değer kazanmaktadır. Yardım, çaresizliğe uygun olduğu sürece çocuğun dünyadaki oyundan kaybolması önlenmiş olur. Dünyanın olabirlikleri kendi olabirlikleri haline gelir.

Kuşkusuz çocuğun keşiflerinde karşısına çıkan sınırlılıklar yeterince yardım gördüğü zaman bile söz ko-nusudur; (i) dünyanın hali, (ii) yorulan, dinlenmeye, besine ge-reksinim duyan vücudu, (iii) kendini sınırlayan geçmiş, (iv) sınırlı gücü, (v) bağımlı olmak durumunda olduğu başka in-sanlar, özellikle yetişkinler,

Son iki sınırlılık eğitim için gerekli temelleri sağlamaktadır. Dil, çocuğun dünyasında yapıcı bir işleve sa-hiptir. Kendi dünyasını dilin kuşattığı dünyaya indirme yavaş yavaş çocuğu birlikte varoluşa çeker; günlük konuşmanın

ortak dünyasına. Bu dilde çocuk görür ki dünyanın biricik oluşturucusu kendisi değildir; başka insanlar bu oluşuma yardımcı olmaktadır. Bunların en önemlisi de insan ilişkilerinin kurulmasında konuşmanın rolüdür.

Çocuk dili ilk işittiğinde dil tüm çevresinde, havadadır. Dilin kendisine yöneltilebileceğini anladığında ise bu kez dili başkalarıyla ilişki oluşturma aracı olarak görmektedir. Salt kendine yönelmesi bir bakıma onun varlığını oluşturmaktadır. şayet doğumun kendisi bedensel bağımsızlığın kazanılmasını simgeliyorsa o zaman doğum ilk pedagojik ilişkiye yol açmaktadır çünkü annenin çocuğa verdiği tüm ilgi ve yardım genel pedagojik işlemin bir parçası olarak düşünülebilir.

Pedagojik girişim bütünlüğü içinde ele alındığında bu durum açıklık kazanabilir; şayet henüz doğmamış bir bebek tamamen anneye bağımlıysa, yetişkin bu anlamda tamamen bağımsızdır. Birinci durumdan ikinci duruma doğru olan sürece yardımcı olan şeyin kaynağı başka insanlar ise bu pedagojiktir. Pedagojinin günlük bağlamda daha özel amaçları olabilmesine karşın gerçek amacı artık pedagojik yardıma gereksinim duymayan bir insanın gelişimidir.

Bağımsız olma istemi çocuğun temel bir özelliğidir. Dünyayı keşfetme istemini çocuğun bağımsız olma istemi olarak belirlemek olasıdır. Bu bağımsız olma istemi çocuğun kendisi olma istemidir. Bu Heidegger ya da Sartre'ın kişinin kendi varlığını olmasının somut bir ifadesinden başka birşey değildir ve çocuk olmanın yapısal bir özelliğidir.

Kendi-olma istemi kişinin ne olacağı ve nasıl olacağını da biliyor olması demek değildir. Bu yönde devreye giren yardım çocuğa ve çocuk için yapılan birşey değil daha çok çocukla birlikte yapılan birşeydir. Yardımın gerçek amacı yardım etmeyi durdurmaktır. Böylece eğitim sürecinde üç varsayım söz konusu olmaktadır: Çaresizlik, gelişme potansiyeli ve çocuğun kendisi olma çabası. O halde, pedagojik çaba çocuğa kendisi olmasında yardımcı olmaktır ya da başka bir deyişle çocuğun kendini özgürleştirmesine yardımcı olmaktır.

Kendisini çocuğun çaresizliği ile kendisi olma çabası arasına yerleştirerek ve kendini çocuğun proje varlığı içine sokarak pedagojik girişim kendini de temellendirmiş olmaktadır. Şayet çocuk yardıma gereksinimi olduğunun ayırında ise ve başkası-için-varlık çatışmasına sokulmamışsa kendisi-olma için gerekli yardımı kabul etmektedir. Bu yardımın kabulü pedagojik otoritenin ontolojik temelini oluşturmaktadır.

Yardım gerçekten istendiğinde tam olarak kabul edilmektedir. Anne-babanın çocuğa kendisi olmada yardımcı olması ve böylece aralarında doğan ilişki pedagojik otoritenin de başlaması anlamına gelmektedir. Bu karşılıklı ilişki bir anlamda çocuğun kendisini içine attığı bir olabilirliğin birlikte keşfi olmaktadır.

Böylece "eğitime" denilen şey, anne-baba ve çocuklar arasındaki bu otorite ilişkisine dayanmaktadır. Okuldaki eğitim de bir bakıma anne-baba-çocuk ilişkisinde gelişen pedagojik otoriteye dayanır. Ancak okuldaki birlikte keşfetme bazı durumlar için anne-baba-çocuk ilişkisindeki birlikte keşfetmeye benzerlik gösterir. Birlikte keşfetmede anne-baba-çocuk keşfetme eyleminde birlikte bulunmaktadırlar. Anne-baba gerçek olabilirlikleri gösterdiği ölçüde çocuğun gözünde bir otoriteye sahiptir. Aynı şekilde, varlığın olabilirliklerini birlikte-keşfettiği ölçüde çocuğun gözünde öğretmen otoriteye sahiptir. Öyleyse öğretmen bir yandan çocuğun kendisine olan güvenini sürdürmek öte yandan da kendisi-olmak isteyen çocuğun bu bağımsız olma istemini tanımak durumundadır.

Öğretmen ve öğrencinin dünyanın olabilirliklerine birlikte katılmaları, birlikte-keşif yapmaları sonucunda ortaya çıkan şey herhangi bir becerinin kazanılmasından, kültür aktarılmasından ya da herhangi bir konunun öğretilmesinden daha fazla bir şeydir; varlığın oluşturulmasıdır ve "eğitim" bir anlamda varlığı oluşturmak olmaktadır; öğrencinin varlığını, öğretmenin varlığını ve dünyanın varlığını.

Otantik Varoluş ve Eğitim

Heidegger'in temel çalışması olan "Being and Time" incelendiğinde "otantik olma" ve "Otantik olmama"nın iki varlık kipi olarak ele alındığı görülmektedir. Dasein'in günlük yaşamda nasıl varolduğunun bir çözümlemesi yapılmaktadır. Bunu izleyen bölümde ise Dasein için mümkün, otantik olabirliklerin mevcut olduğu dile getirilmektedir. Acaba Heidegger "otantik olmamak"la neyi kastediyor? Dasein için otantiklik nasıl mümkündür?

Heidegger'in ana sorunu "varlık"tır. Bu sorunu ilk kez Aristoteles formüle etmişti ve Ortaçağ düşünürlerinin de temel sorunuydu. Heidegger'in yaklaşımındaki yenilik fenomenoloji yöntemini uygulamasıdır; bir başka deyişle fenomenlerden hareket etmesidir. Eski ontoloji dedüktif, spekülatif, rasyonalist, aksiyomcu bir bilgi idi. Varolanı bize verildiği gibi inceleyeceği yerde bir varlık kuramı oluyordu; ve bu kuramın ışığında Varolanları kanıtlamaya çalışıyordu Tanrının ontolojik kanıtları, ruhun ve kosmosun kanıtlanması bu ontolojinin amaçları arasında önemli bir yer tutuyordu.⁽¹⁾ Heidegger için 'varolan', "varlık" bir bütündür. Bu bütünün bir yanı 'hiçlik' diğer yanı 'varolan'dır; bunlar birbirinden ayıramaz. Bilim, hiçliği tanımak bile istemez. Varlık, bütünlüğü içinde ele alındığında "hiçlikle" birlikte ortaya çıkmaktadır. Bizler varlığın bütünlüğü ile can sıkıntısı, korku gibi fenomenlerle karşılaşırız. Bu sıkıntı, Dasein'in belli durumlarda içinde bulunduğu sıkıntıdır. Dasein (yani insan), öteki varolanlardan birçok açıdan farklıdır. Bunların birincisi ontiktir. Bir başka deyişle, varolanın varoluş tarafından yönetilmesidir.

İkinci farklılık ontolojiktir; ve üçüncüsü de Dasein, varolanın anlamıdır. Dasein, kendisinin kendisi olup olmadığını kendi varoluşundan, olanaklarından kalkarak anlar. Bu olanaklar ya kendisi tarafından seçilmiştir ya da bunların içine düşmüştür, fırlatılmıştır. Dasein kendini daima varoluşuyla ilgili olarak anlamaktadır;

(1) Takdyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 143,145.

Dasein kendini kendi dünyası içindeki nesnelere doğru yönelir. Diğer varlıklar aldıkları uyarıya ilişkin ve uyaranın doğasına ve bu kendi doğalarına uygun olarak otomatik tepkide bulunurlar. Dasein, kendi dünyasına yönelik tutumlara sahiptir ve tutumlar onun vereceği tepkiye etkiler. Acaba Dasein doğasına göre tepkide bulunuyor mu? Dasein, diğerlerinden daha karmaşık bir doğaya sahiptir. Genellikle insanlar başka sorunlarla daha çok meşgul olduklarından kendi yaşantılarına pek dikkatlerini yöneltmezler. Fakat bir kez yönelttiklerinde dünyadaki insanların durumuyla bir bardaktaki suyun durumu arasında köklü bir farklılık olduğunu göreceklerdir. Bir insanın masasının yanında bulunması ile masanın insanın yanında bulunması farklı bir bulunmadır. İnsanın ağrıyan dişine dokunması ve sevgilinin elini tutması arasında ortak olan birşey vardır ve bu durum, onları masanın duvara dokunmasından ayırmaktadır. Bir farklılık olduğu açık, fakat bu tam olarak nedir? Heidegger bu durumu bazı kavramlar ortaya atarak dile getirmektedir; "elde-hazır olmak; "ilgi; "ileride yaşama; ve "anlama".

"Elde-hazır-olma; nesnelerin insan dünyasında sahip oldukları varlık biçimidir; kullanmaya hazırdırlar, bir iş görmek için el altında bulunmaları söz konusudur. Örneğin, çekiç, insanın kendi dünyası ile ilgili ilk yaşantısında, kendine özgü iş gören bir araçtır, vurma işlevi görür. Burada bilgi ve eylem, anlama ve yapma bir bütün oluşturur. çekici, kullanımı olan bir araç olma değerinden soyutlayıp onu fizik bir nesne olarak görmek te olasıdır. O zaman, çekicinin elde-hazır varlığı söz konusu olmayacaktır. Bu durumda çekiç fizik bir nesne olacak ve epistemolojik bir yapı kazanacaktır. Dasein, önce pratik bilgileriyle kendi dünyasını, çevresini tanımaktadır. İkinci durum ise daha sonra ortaya çıkmakta ve kuramsal bir özellik göstermektedir, Nesnelerin' elde-hazır biçimde tecrübe edilmesi varoluşun önemli bir özelliğidir. Bunun temel nedeni de Dasein'in kendi dünyasına edilgin bir biçimde tepki göstermemesidir; onunla ve ona ilişkin bir şey yapmaktadır.

Dasein'in eylem biçimlerinin çokluğu "ilgi" ile karakterize edilmektedir. O'nun varlığının dünyaya yönelik olması esasen "ilgi"dir. Dünyaya yönelik temel bir tutuma sahiptir ve bu tutum çeşitli yapıp etmelerinde kendini gösterir. Bu temel tutum ilgi'dir Dasein dünya ile ilgili, Çünkü kendi ölümlülüğüyle ilgili. Bu dünya ile varolup, yokoluyor, bu nedenle bu dünya Dasein için önem taşımaktadır. İnsan ölümüne karşı ilgisiz değildir.

Dasein'in bir diğer temel özelliği daima kendinin ötesinde olmasıdır; kendinin-ilerisinde-varlık"-insan, ileriye bakan, geleceğe-yönelik bir varlık. Heidegger, varoluşun bu özelliğine ilerde-yaşama demektedir. Dasein'in varlık biçimi ileride-yaşama'dan oluştuğu için Dasein'in bir doğasından bahsedilemez. Herhangi bir zamanda Dasein'in olduğu şey, ileri bir zamanda varlığın olabirirliği olmaktadır. Dasein'in şimdiki varlığı belirlenmemiştir çünkü daha ileri olabirirliklere doğru "ileri-yaşama'dan oluşmaktadır Dasein,

İnsan olmanın temel bir özelliği olarak "ileride yaşama'yı vurgulayan tek filozof Heidegger değildir. William James, insan olmanın belirlenmemişliğini dile getirmişti. Ancak o'na göre gelecekte yaşamak yaşamı heyecanlı bir serüven yapmaktadır. Heidegger'e göre ise insan olmak sıkıntı veren birşeydir ve ilgi ontolojik olarak diğer tutumlardan daha önceliklidir.

Dasein'in son özelliği "anlama"dır. Filozoflar "düşünmeye" özel bir önem vermekle insansal durumu bozmuşlardır. Düşünmeyi, soyut bilme ile özdeşleştirmeleri ikinci yanlışları olmuştur. Bilgi, bir dıştan gözlem sorunu değildir. Bu yaklaşım, bilen kişiyi bildiği nesnenin dışına koyarak onu anlaşılmaz, kavranılmaz kılmaktadır. Nesneleri "elde-hazır" olarak gördüğümüz ölçüde anlamaktayız; yani 'x' olan bir şeyi 'y' olarak gördüğümüzde. Söz gelimi, bir vadinin karşısında bir dağa bakıyorum, bu durumda onu anlamıyorum. Tırmanmaya meydan okuyan, ya da işletebileceğim değerli madenlerin kaynağı veya vahşi hayvanların barınağı olarak algıladığımda onu anlamaya başlamaktayım. Böylece "anlam", çeşitli olabirirlikleri açık hale getirmektedir. Ve "nesneler", olabirirlikleri

açıklık kazandığında önemli olmaktadır. Anlamak, olabilirliklere etkin bir biçimde hızla ilerlemektir; salt mantıksal olarak olası seçenekler açısından nesneleri soyut bir biçimde düşünmek değil, yaşamlarımızda şu ya da bu biçimde önemli olacak seçenekler olarak, ilgi ile onları görmek. Bu, bilgisizlikten bilgiye ilerleme sorunu olmaktan çok bir bilgi derecesinden diğerine geçmek sorunu olmaktadır. Var olmak, insanın aralarında seçim yapmak durumunda olduğu olabilirlikler, seçenekler dünyasında varlığına sahip çıkması, böylece nesneleri "elde-hazır" olarak yaşaması, onlarla çeşitli ilişkilere girmesi, ilgi duyması ve onları önemli görmesidir. Ancak, varoluş Dasein'in varlık biçiminin yalnızca bir yönünü oluşturur Dasein, diğer iki temel ontolojik özelliğe daha sahiptir; atılmışlık ve düşme.

Bunlar yakın ilişkili terimlerdir. Dasein'in 'atılmışlığı' üzerinde ısrarla durmak onun kavranılmazlığını ortaya koymak içindir. Dasein'in varoluşu herhangi bir mantıksal, akılcı, bilimsel ya da ereksel açıklamayı olanaksız kılmaktadır. Böyle bir açıklamaya sahip olmadığımızdan kendimizi dünyaya atılmış hissetmekteyiz; nereden geldiğimizin ya da nereye gideceğimizin bilgisinden yoksun olduğumuz için. Yetim� ve evsiz. Bütünlüğü içinde ele alındığında dünya "elde-hazır" değildir; anlamadığımız ve anlayamadığımız bir olgu. Ve daha özelden, dünya ile olan ilişkimizin ne olduğunu da anlamamaktayız.

"Düşme" terimi, Dasein'in kendisini bulduğu nesneler yoluyla kendisini yorumlama eğilimini göstermektedir; kendi varlığının belirli yönlerini gizleme davranışı içinde olduğunu da belirtmektedir; yani ölümlülüğünü ve temelsizliğini.

"Düşme", Dasein'in ontolojik yapısını açığa çıkarmaktadır. O'nun günlük yaşamdaki durumunu oluşturmaktadır. Bu nedenle, günlük yaşamda Dasein'in var olma biçimi o'nun, "düşüyor" olduğunu dile getirmektedir.

Bu noktada şöyle bir soru gündeme gelmektedir; "düşme" otantik olmayışın zorunlu nedeni midir? Şayet böylese o zaman "Dasein'in sürekli düşüş halinde olması "otantikliği" olanaksız kılmaktadır. Acaba "Dasein" sürekli düşüş halinde mi? Bu konuda Clafla'nın⁽¹⁾ argümanı şöyledir; günlük yaşam daima

(1) Joy A.Clafla, "Toward an Understanding of Heidegger's conception of the Inter-relation Between Authentic and Inauthentic Existence", *Journal of the British society for Phenomenology*, 18, (1967), s. 51

"düşme" ile karakterize edilmektedir. Ne zamanki Dasein düşmektedir otantik olmayan bir biçimde var olmaktadır. Bu nedenle, Dasein daima "otantik" olmayıştır. Ancak bu sonuç zorunlu olarak çıkmaz. Heidegger'in "günlük" yaşam ve "varolma" ile ne kastettiğini iyi anlamak gerekmektedir.

"Düşme", Dasein için bir varolma yoludur. "Günlük yaşama" baktığımızda ise bu, Dasein'in varolduğu ortalama bir yoldur ve Dasein için biricik yol değildir. Dasein'in kendisini sürdürdüğü bir varlık türüdür "günlük yaşam". Burada bir zorunluluk yok. Heidegger, "günlük yaşam" terimini, diğer mümkün varlık kipleriyle farkını göstermek için, varlığın ortalama biçimi olarak kullanmaktadır. Otantiklik, olasılıklardan bir diğeridir, "...çözümlememiz, ortalama varolma biçimiyle yönelmiştir. Dasein'in kendisini sürdürdüğü varlık türüne "günlük yaşam" dedik." (1) Bu durumda; "düşme", günlük yaşamda ortalama var olma biçiminin bir özelliği olmaktadır. Fakat günlük yaşam Dasein için biricik yol değildir ve bu nedenle Dasein daima zorunlu olarak düşmemektedir. Böylece Claffa'nın argümanını kabullenmek için herhangi bir temel bulunmamaktadır.

"Dasein'in "onlar" içinde kaybolmuşluğuyla varlığın olabirliklerine karar verilmiş olmaktadır, "onlar" daima varlığın bu olabirliklerini gerçekleştirmesini engellemektedirler. "onlar", bu olabirlikleri açıkça seçme yükünden Dasein'i kurtardıkları tarzı bile saklamaktadırlar. Gerçekten seçimi kimin yaptığı belirsiz kalmaktadır. Böylece Dasein hiçbir seçim yapmamakta, hiçkimse tarafından yönetilmemekte ve böylelikle kendini "otantik olmayış" tuzakına düşürmektedir. Bu süreç ancak Dasein kendisini "onlar" içindeki kaybolmuşluktan geri çekerse geri döndürülebilir." (2)

Dasein, düşerken kendisini ve dünyasını başkalarının sunduklarına göre yorumlama eğilimi gösterir. Böylece de seçme yükünden, eylemlerinin sorumluluğundan kurtulur ve

(1) Heidegger, *Being and Time*, a.g.e., s. 421.

(2) Aynı., s. 312.

sürekli toplumu, , yetişme biçimini öne sürer. Ve "düşmüş" olan Dasein ölümlü olduğu, bir gün öleceği gerçeği ile yüzyüze gelmekten kaçınır. Bunların tümü birlikte bir "otantik olmama" tablosu sergilemektedir.

"Otantik olmak" ise bunun tam tersi bir şeydir. "Otantik olmak" kısmen insanın ölümlülüğünün farkında olması demektir. Ancak bu sorunun yalnızca bir yönüdür. Kişinin kendi ölümlülüğünün farkına varması Dasein'in kendi sonluluğunu ciddi bir biçimde ele alması bakımındandır "Otantik" olmak için Dasein seçimlerinin sorumluluğunu üstlenmek ve daha önemlisi kendi seçimlerini yapmak durumundadır. Dasein bunu nasıl yapacak?

Heidegger'in bu konudaki görüşünü Kellner⁽¹⁾ şöyle özetlemektedir; otantik bir varoluş yoluyla ortaya çıkan çatlak, endişe yaşantılarıyla kişinin girdiği bireyleşme ve kurtulma süreciyle başarılmaktadır; kişinin biricik benliğinin farkında olmasını sağlayan kaçınılmaz ölüm yaşantıları, kişinin elindeki sorunlu bir zaman ve kendinden kaçtığı, otantik olmadan yaşadığı için suçlu olduğunu bildiren vicdanın çağrısı kişiyi otantik olmayı seçmeye, kendi seçimlerinin sorumluluğunu yüklenmeye çağırılmaktadır. Otantik olmak için kişi seçim yapmalı ve kendini otantik olabilirliklere bağlamalıdır. Bu sürecin anahtarı da "kararlılık" kavramıdır.

Dasein sonlu bir varlık olduğunu farkettiğinde vicdanın çağrısını duymakta ve kararlılıkla "onlar" dan uzaklaşarak otantik olmaya yönelmektedir. Ancak Dasein'in ufukta otantik bir ben yaratma olanağını görmesi ve bu yönde ilk adımı kararlılıkla atması yeterli değildir. Bu noktadan daha ileri gitmek için Dasein ne yapmalıdır. Bu soruya Heidegger'in getirdiği yanıt şöyle, "Ortalama varlık türüyle ilgili giriş niteliğindeki Dasein yorumumuz göstermektedir ki Dasein yalnızca içinde bulunduğu dünyaya dayanma ve kendini bu dünya

(1) Douglas Kellner. "Authenticity and Heidegger's challenge to Ethical Theory", in, Thinking About Being, (Norman) ok: University of Oklahoma press. 1984,s. 163.

bakımından yorumlama eğilimi göstermemektedir. Aynı zamanda bağlı olduğu geleneğin avı durumundadır. Bu gelenek Dasein'in kendi yolunu bulmasını engellemektedir. Gelenek egemen bir duruma gelince aktardığı şeyler öyle bir biçimde aktarılmaktadır ki adetâ gizlenmektedir. Bize devrolmuş kategoriler ve kavramların gerçek bir biçimde çıkarıldığı ilk kaynaklara gidişimizi engellemektedir. Aslında böyle bir kaynağa sahip oldukları unutturulmakta ve bu kaynaklara gitmenin gerekli olmadığı varsaydırılmaktadır...Dasein, dayanacağı, üzerinde duracağı herhangi bir temelin bulunmadığı gerçeğini gizleme arayışına girmektedir...Artık Dasein kendisinin olumlu bir biçimde geçmişe gitmesine yol açacak ve onu kendisinin kılacak temel koşulları anlamaz hâle gelmektedir."⁽¹⁾

Anlaşıldığı kadarıyla Dasein için hiç bir temel yok; üzerinde duracağı bir temelden yoksun. Kendisini bu durumdan kurtarması için sonluğunun farkında olması, kararlı bir biçimde otantik olmayı seçmesi ve kendi temelini oluşturması gerekmektedir.

Kişinin kendi sonluluğunu ciddi olarak ele alması ve kararlılıkla otantik olmayı seçmesi uzun bir zaman dilimini gerektirebilir. Ama kişinin kendine bir temel oluşturması otantik olmanın da anahtarıdır. Kendi temelini oluşturduğu ölçüde kişi otantik varoluşa biraz daha yaklaşır.

Acaba bu soyut kavramlar; otantik olmak; "temel oluşturmak" gerçek dünyada eğitim uygulaması için anlamlı bir biçimde yorumlanabilir mi? Bunlardan ne gibi eğitimsel sonuçlar çıkarabilir? Çağdaş toplumda okullar ortalama günlük yaşamın örnekleridir bir bakıma ve düşünmeden çok ezberlemeye önem verme, normların düşünülmeden kabullenilmesi gibi uygulamaların açıkça görüldüğü yerlerdir. Eğitimden beklenen , öğrencilerin artık bağımlı olmadıkları bir noktaya kadar gelişmeleridir, "Otantik olma" arayışında öğrencilere en büyük yardımı bu konuda kendileri gelişme göstermiş öğretmenler yapacaktır. Ama yine de bu kitle eğitim

(1) Heidegger. Being and Time, a.g.e., s. 42-43.

çağında otantik olmayanlara da belirli davranışlardan nasıl kaçınacakları ve daha etkili öğretmen olacakları gösterilebilir. Acaba ne tür bir öğretmen-öğrenci etkileşimi isteniyor? Heidegger bu sorunu tartışmıyor. Ancak bu soruna verilebilecek yanıtları bulmamıza yardımcı oluyor.

Dasein'in yapısal özelliği arasında "ilgi"nin önemli bir yeri olduğu vurgulanmıştı. Bu ilgi her tür varolana karşı olabilir. Kendileri Dasein olanlara ilişkin ilgi iki aşırı biçim almaktadır: birinci durumda, kişi ilgi göstereceği başkasının yönetimini ele almaktadır. Böylesi bir ilgi öğretim sürecinde gerçekleştiğinde en kötü bir öğretim örneği söz konusu olmaktadır. Böylesi durumlarda yanıtlar-kuramlar, ahlâksal kurallar, v.b. biçiminde bitmiş ürünleri öğrencilere vermekteyiz. Öğrencilere yalnızca hazır yapılmış şeyler verilmemekte aynı zamanda onların bunları yapma girişimleri de kınılmaktadır. Çocuk uygun yanıtlar verdiğinde ödüllendirilmekte ve kendi yaratıcı yanıtları söz konusu olduğunda ise ya cezalandırılmakta ya da bu yanıtlar reddedilmektedir. Bu davranış biçimi çocuğu "otantik olmama"ya itmektedir.

Diğer aşırı ilgi ise birincinin tam tersine öğrencinin özgür olmasına yardımcı olmaktadır. Ancak Heidegger bu tür ilginin ayrıntılarına girmemektedir. Öğretmen, öğrenciler için belli bir işi yapmaktan çok onlara bunun yolunu açmaktadır. Bu "yolu hazırlama" şu şekilde olabilir; öğrenciler kendi yanıtlarını formüle etme girişimlerinde teşvik görebilir. Kısaca seyahat öğrencilere bırakılmalıdır.

"Otantik olmak" bir ideal de olsa burada önemli olan buna yönelik çabadır. Bir amaç olarak otantikliğin özü, tercihleri gerçekten kendilerinin olan bireylerin oluşturulmasıdır. Öğretim daima öğrencilerin kendi dayanak noktalarını oluşturmalarına yol açacak biçimde yürütülmek durumundadır. Bunun nasıl olabileceğini Rilke'nin, genç bir şaire yazdığı bir mektubu belirterek açıklamak uygun olacaktır kanısındayım. Şöyle demektedir Rilke", "şairlerinin iyi olup olmadığını soruyorsun... onları çeşitli dergilere

gönderiyorsun...bazı yayımcılar şiirlerini geri gönderdiğinde canın sıkılıyor. Şimdi tüm bunları bir kenara bırakmanı istiyorum. Dışarıya bakıyorsun...Hiçkimse sana danışman olmaz...kendine dön...kendine sor...yazmalı mıyım? Yanıtı kendi içinde ara. Ve şayet verdiği yanıt olumluysa... o zaman bu zorunluluğa göre yaşamını oluştur." ⁽¹⁾ Rilke, genç şaire "otantik olma" ve "otantik olmama" arasında bir seçim yapmasını salık vermektedir. Öğretmenlerden istenen de öğrencilerini benzer bir durumla karşı karşıya getirmektir.

Heidegger'in "dünyası-Dewey'in "çevresi":

Bilindiği gibi her felsefe temel bir öncülden hareket eder ve tüm görüşlerini bunu dayandırır. İşte bu çıkış noktası bir bakıma her felsefenin özünü oluşturur. Dewey için bu "tecrübe"denen çok yönlü bir kavramdır ve organizma çevre ilişkisi biçiminde formüle edilmektedir. Heidegger için ise başlangıç noktası O'nun Dasein çözümlemesinde dile getirdiği "Dünyada varlık"tır.

Eğitimi bütünlüğü içinde yakalama çabası Dewey/Heidegger karşılaştırmasını gerekli kullmaktadır. Çünkü bugün eğitimde Dewey'in etkisi hâlâ varlığını sürdürmektedir. Ancak varoluşçu bir eğitim felsefesinin ortaya çıkışı da bir gerçek. Böyle bir karşılaştırma eğitim denen karmaşık fenomene yeni bir ışık tutacaktır.

Eğitim filozoflarının varoluşçu felsefe çevresinde eğitimi yeniden ele alma çabaları da bu nedenledir.

Dewey'in bakış açısı insana ilişkin bir açıklamayı simgelerken, Heidegger'in yaklaşımı daha çok yaşanan insan tecrübesinin bir betimlemesidir. İki yaklaşım arasındaki temel ayrımlardan biri Dewey'in açıklanmasının hem insan hem de doğa üzerinde yoğunlaşması Heidegger'in betimlemesinin ise yalnızca insanın yaşanan tecrübesi üzerinde yoğunlaşmasıdır. Dewey'in organizma-çevre etkileşimi insan dahil tüm doğal nesneleri kapsayan doğalcı, biyolojik bir kavramdır. Dewey'e

(1) Bkz. Rainer Maria Rilke, Letters to a Young Poet, trans.M.D. Herter Norton (New York: W.W. norton, 1954), s. 18-19

göre insan, insan-olmayan'dan yalnızca derece bakımından farklıdır. (1) Öte yandan Heidegger Dasein ile Dasein-olmayan arasında temel bir farklılığı varsaymaktadır.

İçerikteki farklılığı daha iyi ortaya koymak için Dewey'in "çevre"si ile Heidegger'in "dünya"sını karşılaştırmak gerekiyor. Temel farklılık, Heidegger'in "dünya"sının zorunlu olarak insan varoluşunu gerektirmesi, Dewey'in "çevresinin ise gerektirmemesidir. Heidegger'e göre, kendisini "bir dünya içinde" bulan yalnızca insandır. Dasein var değilse dünya da var değildir. Öte yandan, Dewey'in "çevre"si, organizmanın etki ve tepki gösterdiği bir yerdir. "Yaşam, çevre içinde eylemle kendi kendini yenileme sürecidir." (2) Dewey'in doğalcı, bilimsel bakış açısından insansal çevre diğer biyolojik çevrelerden özce farklı değildir, ancak biri diğerinden daha karmaşık olabilir Bir anlamda "organizma" ve "çevre" bilim adına nesneleştirilmişlerdir. İnsan organizması yaşamsallık kazandığı an "çevre" bir dünya olmaktadır. "Çevre" ile "dünya" arasındaki farklılığın özü ise şudur; Deweyci açıdan etkileşim iki doğal nesne arasında ortaya çıkmaktadır; bir organizma ve bir çevre. Heidegger'e göre ise etkileşim, özne'nin bilinçli olarak kendini bilinçli olmayan çevreye yöneltmesinden oluşur.

Dewey ve Heidegger insan yaşantısı ile ilgileniyorlar ancak insana ve dünyaya baktıklarında farklı fenomenler görmektedirler. Bunun temel nedeni de farklı kavramsal donanıma sahip olmalarıdır. Çoğu kez kavramlarımızın izin verdiği şeyleri görebiliriz. Dewey, insanı ve dünyayı bir doğa bilimcisinin gördüğü gibi görmektedir. Heidegger ise, insanı ve dünyayı bir fenomenolojistin gördüğü gibi görmektedir. Dewey, tecrübeden geçen kişi üzerinde değil, tecrübe üzerinde dururken Heidegger, yaşanan insan varoluşunun betimlenmesiyle ilgilenmektedir.

(1) Bkz. John Dewey, *Experienc and Nature*, New York: Dover Publications, 1985, s. 4a.

(2) John Dewey, *Democracy and Education*, New York: The Free Press. 1966, s. 2.

Heidegger'e göre insan, kendi dünyasını kuşatıcı bir çevre ve başkalarıyla paylaştığı ortak bir dünya olarak tecrübe etmektedir. İnsan bilinçli başlangıçta başkasına dönük olarak açıktır. İnsanın varoluşu daima kuşatan çevrenin, kendisinin dışında bir dünyanın ve başka insanların dünyasının içinde olmayı gerektirir. Dasein'in üçüncü dünyası düşünen bir varlık olarak kendisinin farkında olduğu ve "ben kimim" sorusunu sorabildiği dünyadır. Bu dünyada kendini algılamaktadır. Dünyada varlığın bu üç alanı sürekli olarak yaşanan tecrübeye kendini açığa vurmakta ve birbirlerinin içine girmektedirler.

Bu yönüyle "dünyada varlık" betimlemesi her insanın olduğu gibi öğrencinin dünyasının temel yapısıdır. Kitaplar, sınıflar, kalemler, vb. gibi kuşatıcı çevreyi oluşturan bir ilişkiler bağlamında yaşamaktadır. Ve aynı zamanda aile, dostlar, arkadaşlar öğretmenler gibi başka insanların dünyasında yaşamaktadır. Ayrıca duyguları, korkuları, endişeleri, vb. ruh halleriyle kendi iç dünyasında yaşamaktadır. Öğrenci, kendisiyle ilgili olan bir varlıktır fakat aynı zamanda sürekli olarak projelendirilmiş olasılıklar yoluyla kendini aşmaktadır.

İşte varoluşçu bakış açısının etkisi, tümümüzün tecrübe ettiği bu yaşanan gerçekliği göstermesinde görülebilir. Ancak eğitim söz konusu olduğunda bu durum bir zayıflığın da göstergesidir. Yaşanan gerçeklik içinde bilinçli olarak tecrübe edemediğimiz ve yaşamlarımızı etkileyen bu çevresel etmenleri görmek ve dikkate almak oldukça güçtür. Ama aslında eğitim için son derece önem taşımaktadırlar. Bebeklikten itibaren anne-babalarımızın, kardeşlerimizin ve öğretmenlerimizin tutum ve davranışlarını, değerlerini taklit ettiğimiz bilincinde değiliz; sadece çocuklukta değil tüm yaşamımız boyunca kişilik yapımıza bunları sürekli dahil ettiğimiz de farkında değiliz. Ama bu sosyo-kültürel çevre Dewey'in de belirttiği gibi karakter gelişimi üzerinde en büyük etkiye sahiptir. Üzerimizdeki çevre etkisi giderek birikim göstermekte, uzun bir zamansüresince ortaya çıkmakta ve algılanması güç olmaktadır. Fenomenolojik yöntemin burada uygulanması zordur çünkü kendisini bilince göstermemektedir.

İnsanın oluşumu üzerinde doğal ve sosyal çevrenin etkilerini tam olarak ortaya koyamamak eğitime Hedieggerci bakış açısının ana zayıflığını oluşturmaktadır. Ancak Hediegger'in zayıflığı Dewey'in gücü olmaktadır. Dewey'in organizma-çevre etkileşimi ile ilgili görüşü, bu çevresel etkileri gösterme ve insanı biçimleyen çevresel güçleri denetleyebilme bakımından yardımcı olmaktadır. Öyleyse, eğitimi bütünlüğü içinde anlayabilmek için hem öğrencinin yaşanan tecrübesini dikkate almak hem de çevresel güçleri hesaba katmak gerekmektedir.

Burada kuşkusuz "kültür" konusu da gündeme gelmektedir. Deweyci "organizma-çevre" paradigması kültürün önemini ortaya koymada etkili bir yol olarak görülüyor. Bir süreç olarak kültürleşme hem insan organizmasını hem de çevreyi gerektirir; insan kültür yaratır fakat aynı zamanda kültür tarafından yaratılır da; yani, hem yaratıcı hem de yaratılındır. İnsandaki değişimleri etkilemek söz konusu olduğunda kültür yoluyla işe girmek önem taşımaktadır.

Acaba yaşadığı tecrübe içinde somut insandan bahsettiğimizde durum ne? Şayet insan kültürün bir ürünü ise nasıl oluyor da kültür yaratabiliyor? Bu döngüsel durumun dışına nasıl çıkabiliyor? Varoluşçu bakış açısıyla insan-kültür ilişkisine biraz daha derinliğine girildiğinde bunun daha da bir sorunsal olduğunu görmek olası. Buradaki sorun şu; bir insan organizmasının özel bir kültürel çevreyle etkileşim sürecini nasıl tecrübe ettiğini ve parçası olduğu çevre üzerinde çalışarak insanı eğitime ve değiştirmenin en etkili yolunun ne olduğunu kuramsal olarak anlamak başka, benliğin kültür ile olan ilişkisini varoluşçu bir biçimde anlamak bir başka şeydir.

Kültürü aktarmak eğitimin temel bir işlevi ancak aynı zamanda söz konusu kültürü eleştirmek ve geliştirmek için genci onu aşacak şekilde eğitmek te önemli. Birçok bakımdan kendi kültürümüzden başka birşey değilsek, kendimizin dışına nasıl çıkabiliriz? Bu sorundan hareketle öğrenci şu soruları kendine sormak durumundadır; kendi yaşamında kültürün gücü ve et-

kisine duyarlı mıyım? Ne ölçüde kendi kültürümün ürünüyüm ve ne ölçüde kültürümden daha fazla olabilirim? Öyle görülüyor ki, insan-kültür sorunsalını derinliğine anlamada "benlik" bilgisi önemli bir yer tutmaktadır.

Öğrencinin kendi kültürünün üstüne çıkmasında bir öğretmenin izleyebileceği en etkili yollardan biri öğrencinin "kimlik" sorunuyla uğraşmasını sağlamaktır; "ben kimim" sorusuyla uğraşmasını sağlamak. İşte Dewey'in zayıflığı da bu noktada kendini göstermektedir. Dewey'in insanı böyle bir soru sormaz ve sorsa bile böyle bir soruyu anlamsız görür, "ben kimim" kimlik sorusu Dewey'de "kendimizi ne yapabiliriz? sorusuna dönüşmektedir. Dewey'e göre insan, kendisini başkasına bağlayan bağlardan başka birşey değildir.

Öte yandan, varoluşçu düşünür "iç insanı" ve onun dünyasını çözümleme ve betimleme ile ilgilenmektedir. Bunun bir sonucu olarak da bir çok varoluşsal soru gündeme gelmekte ve bunlar da kimlik sorunu ile uğraşmada katkılar sağlamaktadır; bedenimle ilişkili olarak ben kimim? Bir bedene sahip olmak ne demektir? Başkasıyla ilişkili olarak ben kimim? Başkası benim yaşamımda ne denli önemlidir? Bir otonomi kazandım mı? Yoksa sürekli başkasına mı gereksinim duyuyordum? Ölümle ilişkili olarak ben kimim? Ölümümle ilgilenmekte miyim yoksa onu maskeliyor muyum? Kendimi tanıyor muyum? Kendime karşı dürüst müyüm? Yoksa sadece oyun mu oynuyorum?

Bu ve benzeri sorular kimlik sorunuyla ilgililenenler için yol gösterici olabilir. Çünkü bunlar insan varoluşunun belirli boyutlarını dile getirmektedirler. İnsan varoluşunun yapısal betimlemesi üzerindeki incelemeyi insan yaşamının temel koşulları ve bunların açıklık kazanması izleyecektir; sonluluk, özgürlük, aşkınlık ve seçme. Tüm bunları "niçin" sorusu bütünlenecektir; niçin ben böyleyim? Seçme özgürlüğüm var ve bir bakıma ben kendi seçmelerimin ürünüyüm. Ancak bu seçmeler kim olduğumun sınırları ve bağlamı içinde yapılmak durumundadır. Anne-babamı ben seçmedim, içinde doğduğum

kültürü ben seçmedim. Niçin ben, ben oldum? Bu soruya Dewey bir açıklama getiriyor; çünkü ben, bir çevreyle etkileşim içinde olan bir organizmayım ve bu evre "ben" oluşum üzerinde güçlü bir etkiye sahip. Yapacağım seçimle kendi kültürümü aşılabılırım ancak bu yalnızca sınırlı ölçüde gerçekleşebilir. Bu seçim bir değer bağlamı içinde, kendi kültürümden aldıklarım çerçevesinde gerçeklik kazanabilir.

SONSÖZ

Çağımız Varoluşçu düşünürleri şunu kabul etmektedirler ki içinde bulunduğumuz çağdan başka hiçbir zaman insan bu denli kendine sorunsal olmamış, bu denli kim olduğunu ya da ne olabileceğini bilmemiş ve bilmediğini de bilmemiştir.

İnsan ne bir biyolojik güç, toplumsal bir işlev ne de felsefi bir soyutlamadır; oluşmakta olan bir ben'dir, kendine karşı ve kendinden yana, dünyaya karşı ve dünyadan yana, diğer insanlara ve tüm tarihine karşı ve onlarla birlikte oluşmakta olan bir "ben". İnsan, benlik ve özgürlük açığı çekmektedir; bu nedenle tam bir varlık değil, eksik bir varlıktır; olmadığı kendisi olmaya gereksinim duyan bir varlık. İnsan kendisi olma görevini başkalarına devretme olanağına sahip olmayacak biçimde kendine verilmiştir. Ne başka insanlar, Tanrılar, ideolojiler, hükümetler ne de iblisler insanın yalnızca kendisinin seçmesi gereken şeyi onlar için seçemezler.

O halde, rasyonel gerçeklik ve bilim adına satılan hazır, ticari ürün olan, önceden yapılmış "ben"den kaçınmamız için uyarılmaktayız. Toptan satışa çıkarılan bireysel ben'in tüm projeleri ve plânları tehlikeli ve sahte yaşamalara yol açarak fanatik, sadist ve nefret dolu sonuçlar doğuracaktır. İnsanın bu biçimde baştan çıkarılmasının örneklerini günümüz uygarlığında görmekteyiz.

Parmenides'e kadar geriye uzanan "mutlakçılık" geleneği bugünkü uygarlığımızda da etkisini sürdürmektedir. Tüm mutlaklıkların doğmuş olduğu gelenektir bu; yaşayan insan örbtas edilmeye çalışılmıştır; bir tanıma sıkıştırılmaya ya da bir idea'da soyutlaştırılarak yok edilmeye çalışılmıştır. Esas kahraman gerçeklikten ve insanlık tarihinden dışlanarak "gerçek olan herşeyin ussal ve ussal olan herşeyin gerçek olduğuna" karar verilmiştir.

O zamandan beri de insanlık tarihi, kendi kendine lânet okuyan, kendisinin cahili insanlarca değil, gizli güçlerce, insansal olanla hiçbir ilişkisi olmayan yasalarca yapılmıştır. Toplumsal bir fonksiyondan başka birşey olarak görülmeyen insan

artık bir davanın insanıdır; vatan, lider, -izm ve benzeri, kendisinden başka herşey içindir. İşte bu gelenektir ki, çeşitli yollarla bireylere hazır yapılmış benlik modellerini satmayı sürdürmektedir; partiye katıl ve gerçek sen ol; peygamber gibi ol; Buddha gibi ol; büyükannen gibi ol; bilimsel ol ve böylece kendin olarak yaşabileceksin. Bu gelenek için zaman ve olasılık asla var olmamıştır, ve insanın ızdırabı, belirsizliği ve saçmalığı asla insansal durumun parçaları değildir. Bu geleneğin ideali, insanı dünyanın dışında genelleştirmek ve sistematize etmek ve soyut bir insan oluşturmaktır. Başka bir deyişle, akılcı gelenek, insanın çelişkilerine toptan çözümler getiren ve insanın oluşturduğu en yıkıcı bir araçtır.

İkincisi de olguların açıklanması çabalarıyla başlayan "Naturalizm" geleneğidir; bilginin en az riskle en fazla yarar sağlama, önceden kestirme ve denetim altına alma gücü olduğu biçimindeki varsayıma bağlanmış bir gelenek. Daha başlangıçta bir sùje-varlık olarak düşünölen insandan dikkatini uzaklaştırmış ve yalnızca kendini belirleyici eylemlerden yoksun, ölçölebilir nesnelerin bilinebileceğini ileri sürmüştür. Biraz daha ileri giderek insanın bile bir gözlem nesnesi olarak anlaşılabileceğini savıamıştır. Kuşkusuz doğal ya da fiziksel bilim dediğimiz insansal çabanın bu boyutu sorumlu ellerde asla bir insan kuramı olma savında bulunmamıştır. Yalnızca birtakım kestirimler yapmaktadır. Bilimsel bilgi yalnızca yaşamak için bir araçtır ve başka hiçbirşey değildir. Ama gelin görün ki barbarizm ve teknoloji yirminci yüzyılda birlikte çok iyi geçiniyor gibidirler. Özgürlüğün savunucuları ve son sığınakları herşeyden önce bilimi yapan insanlardır, bilim değil. Bilimci bakış açısı insanın öznel varlığını tanımamaktadır; dolayısıyla özgürlüğünü. Böyle birşey ne onun yöntemine ne de dayandığı varsayımlara uygun düşmektedir. İnsana ilişkin bilgisi beyaz fareler üzerindeki araştırmalardan alınmış verilerle ve bunlara bağlı tanımlamalarla biçimlenmektedir. Bu bakış açısında insan biyolojik bir güçten başka birşey değildir. Kendi iç durumunun muhasebesini yapabilen bilinçli bir varlık olarak insan bu geleneğe yabancıdır ve bilinmemektedir.

Oysa insan evrendeki kendi hiçliğı, ölümü ve anlamsızlığı karşısında oluşacak bir ben'dir. Yaşamın olguları ondan saklanmamalıdır. Kendi projesini gerçekleştirmede kendine bırakılmıştır ve ona yardım edecek olanlar bu kendine-bağımlılığını ona erkenden vermelidirler. İnsan bu dünyada kendi özgürlüğü olmaya mahkumdur; ne olmayı seçerse seçsin. Öğretmenin görevi, umutsuzca kendisi olmak isteyen başka birine yardım etme çabalarıyla sona erer. Eğitimin amacı, insanları içinde bulundukları uyuşukluktan kurtulmaları için teşvik etmektir. Bu bağlamda eğitim insanın ilk önce kendisine yaptığı bir tür şiddettir.

Bu noktada insanla ilgili pradoks şudur; insanın kendisi özgürlüktür ama bu dünyada kendisi olması için özgür değildir. Kendi varlığının tehlikede olduğu bir diyalektik mücadele içinde sürekli olarak kendisini uzlaştırma riski altındadır", Uzlaşma; özgür ben için tehlikelidir ve daha da kötüsü uzlaşmayı reddetmek te. İnsan tehlikeli seçimler yapmakta özgürdür ve bu seçimler onun daha sonraki özgür seçimlerine, onun sürekli özgürlüğüne güvence olmayabilir. Ne seçmesi gerektiğini ona önceden kimse söyleyemez. Böyle bir durumdaki varlığa yalnızca her buyruğa, düşünceye karşı koyması konusunda yardımcı olunabilir; böylece kendi anlamını belirleme hakkı elinden alınmamış olacaktır.

İnsanın eğitiminde kendi araştırmasının yerini alacak başka hiçbir şey yoktur. Ve hiçbir insan başka birine bu temel konularda yardım edemez. Burada eğitimin amacı insandaki boşluğu dışarıdan doldurmak değil fakat onun kendini bulmasına, ortaya koymasına yardımcı olmaktır. Kişinin kendi ben'ini ve kendi amaçlarını inceleme alışkanlığı, yaşam içerisinde yapacağı tüm seçimlerin sorumluluğunu kabullenme alışkanlığı geliştirmek eğitimin bir insana verebileceği ve vermesi gerektir.

Varoluşçuların ilgi konusu Tanrı, soyut düşünceler, doğa yasaları ya da bunların bilgisi değil, insansal durumdur; tüm zamanlarda aynı kalan insan varoluşunun belirli özelliklerinin

bilgisidir. İnsansal durumun temel özellikleri ise ontolojik zorunluluklardır ve "endişe" yaşantıları yolu ile bize kendini göstermektedir. İnsanı eyleme geçiren bilinçli özgür seçimleridir. İnsan, hayvansal dürtülerle değil, kendi kararlarıyla kendini oluşturmaktadır. Otantik olarak yaşayan insan otonom (özerk) bir biçimde var olmaktadır. Böyle bir kişi kendi eylemlerini seçmeye yetkindir ve bir bakıma kendi kaderinin yazandır.

Okulun temel işlevi bireysel otonomiye geliştirmektir. Ancak okulun karşı karşıya kaldığı temel sorun kişinin nasıl kendisi olacağıdır. "seçme için eğitim" bu sorundan çıkışın yoludur. Eğitimde temel sorun uygun bilgiyi seçmede gerekli ölçütlerle ilgilidir yoksa bilgiyi aktarma teknikleriyle değil, Aynı şekilde ahlâksal eğitim derken de kastedilen çocuğu, kabul edilebilir davranış kazandırma anlamında ahlâksal yetiştirme, ya da toplumun hazır kalıplarına uyan insan yetiştirme değil ahlâksal seçim yapabilecek biçimde eğitmektir. Böylece tam anlamıyla insan olabilecektir. Çünkü ahlâksal bir eylem zorunlu olarak otantik bir eylemdir ve otantik bir eylem de iyi ya da kötü olabilir ve otantik olmayan bir eyleme (gerçekten seçilmiş olmayan bireyleme) yeğlenir. O halde denilebilir ki, varoluşçular tüm ahlâksal sorunların önceden formüle edilmiş kararlar olarak oluşturulmalarına karşıdırlar. Bunun yerine, çeşitli ahlâksal sorunların ortaya çıkması durumunda bunlara çözümler bulabilen birey tipinden yanadırlar. Söz gelimi, Varoluşçular yalan söylemenin ahlâksal bir sorun olmadığını söylemezler. Onlara göre herhangi bir kişi için yalan söylemenin ahlâksal bir sorun olup olmaması üç temel koşula bağlıdır: (a) bireyin gerçek bir ahlâksal seçim yapıp yapmadığına; otonom bir biçimde karar verip vermemesine (b) doğruluğun, otonom bir seçim için zorunlu bir koşul olup olmadığına, ve (c) doğruluğun, başka değerlerle mantıksal bağlantısının olup olmadığına. Bir başka deyişle, varoluşçular için temel ahlâksal sorun kişinin yalan söyleyip söylememesi değil, daha çok, buna kişinin kendisinin karar verip ver-

mediğidir. Ve bu, öğretimle öğretilemez. Yalnızca doğrudan kişisel tecrübeyle kazanılabilir. Gerçek ahlâksal içgörü büyük ölçüde kişisel birşeydir. Mevcut eğitim sistemi hâlâ "buluş mantığı " ile "sunuş mantığı"nı karıştırmaktadır. Otonomi, özgürlük, seçme yapma öğrenilecek olgular değil içinden geçilecek, yaşanacak süreçlerdir. Ahlâk, iyiyi anlama sorunu değil, bir karar verme sorunudur. "Tüm bunlardan sonra Tanrı, İbrahimi"i sınadı. Dedi ki; Buradayım. Dedi ki şimdi oğlunu, biricik sevgili oğlun İshak'ı al." Kierkegaard için bu, insanın durumu, insanın yazgısıdır. Dünyanın bir payı yoktur bunda; hiçbir yardım yoktur. Burada insan vardır ve bir de gerekli şey: KARAR.

KAYNAKÇA

- Baykan, Fehmi. Bilgelik yolunda bir Filozof, Nietzsche, Palme Yayınları, Ankara 1989.
- Bilhan, Saffet. Eğitim Felsefesi, Ank. Ün. Eğitim Bilimleri Fakültesi yayını, Ankara 1991.
- Blackham, H.J. Six Existentialist Thinkers, London, Routledge and Kegan, Paul Ltd. 1952.
- Bochenkski, I.M. Çağdaş Avrupa Felsefesi (Çev. Serdar R. Kırkoğlu); Yazko, İstanbul 1983.
- Bozkurt, Nejat. Çağdaş Felsefelerden Kesitler, Sosyal Yayınları, İstanbul 1990.
- Buber, Martin. Tales of the Hasidim, Later Masters, New York: Schocken Books, 1984.
- . The Knowledge of Man, New York: Harper Torchbook, 1966.
- . Between Man and Man, trans. by. R.G. Smith, London: The Fontano Library, 1961.
- . I and Thou, trans. by. Walter Kaufmann, New York: Charles Scribner's Sons, 1970.
- Büyükdüvenci, Sabri. Eğitim Felsefesine Giriş, Savaş Yayınları, Ankara, 1991.
- . "Aristoteles'te Mutluluk Kavramı", Felsefe Dünyası, sayı 9, Ekim 1993.
- Camus, Albert. Yabancı, (çev. Vedat Günyol), Cem Yayınları, İstanbul 1984.
- . The Plague, New York: Alfred A. Knopf, 1962.
- Ciaffa, Joy A. "Toward an Understanding of Heidegger's Conception of the Inter-relation Between Authentic and Inauthentic Existence", Journal of the British Society of Phenomenology, 18, 1987.

- Dewey, John. Experience and Nature, New York: Dover Publications, 1985.
-
- _____. Democracy and Education, New York: The Free Press. 1966.
- Dindar, Bilâl. Emmanuel Mounier'de Personalizm, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara 1988.
- Eflâton. Şölen (Çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul 1972.
- Geçtan, Engin. Varoluş ve Psikiyatri, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990.
- Gürsoy, Kenan. Ekzistans ve Felsefe üzerine Görüşler Akçağ Yayınları, Ankara 1988.
- Hançerlioğlu, Orhan. Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.
- Heidegger, Martin. Being and Time, (trans.by, John Macquarrie and Edward Robinson), Basil Blackwell, 1990.
- Heinemann, F.H. Existentialism and the Modern Predicament, Adam and Charles Black, London 1953.
- Holtenberg, Johannes. Soren Kierkegaard (trans. by, Maria Bachmann-Isler), Basel; Benno Schwabe and Co, 1949.
- Jaeger, Werner. Paideia: The Ideals of Greek Culture, (New York: Oxford University Press), 1945.
- James, William. Pragmatism (ed. By. Bruce Kuklick), Hackett Publishing Co., Indianapolis 1981.
- Jaspers, Karl. Reason and Anti-Reason in our Time, (New Haven: Yale University Press), 1952.
-
- _____. Way to Wisdom, (New Haven: Yale University Press), 1951.
-
- _____. "Eğitim", (Çev. İ.Z. Eyüboğlu-V-Günyol), Ceviri, Eylül 1979/1.

- Kellner, Douglas. "Authenticity and Heidegger's Challenge to Ethical Theory", In, *Thinking About Being*, (Norman) ok: University of oklahoma Press. 1984.
- Kızıltan, Güven Savaş. "Heidegger'de Das Man Kategorisi", Felsefe Yazıları, Yazko, 5. Kitap, İstanbul 1983.
- Kierkegaard, Soren. *The Sickness Unto Death*, New York: Doubleday 1941.
- . *The Concept of Anxiety*, ed. and trans. by. Reidar Thomte-Albert B.Anderson, Princeton University Press, Princeton 1980.
- Kneller, George F. *Existentialism and Education*, John wiley and sons Inc, New York 1964.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.
- Nietzsche. *İyinin ve kötünün ötesinde* (çev. Ahmet İnam) Ara, Yayıncılık, İstanbul 1989.
- Olson, Robert G. *An Introduction to Existentialism*, Dover Publications, Inc. New York 1962.
- Peters, F.E. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York: New York University Press.
- Platon. *Devlet* (Çev. Eyüboğlu-Cimcoz), Remzi Kitabevi, 1958.
- Rilke, R. Maria *Letters to a Young Poet*, trans. M.D.Herter Norton, (New York: W.W. Norton), 1954.
- Sartre, Jean Paul. *Being and Nothingness* (trans. Hazel E. Barnes) New York: Philosophical Library, 1956.
- . *Situations III*. Paris: Gallimard, 1949.
- . *Existentialism*. trans. by. B. Frechtman, New York: Philosophical Library, 1947.
- . *Bulanık* (Çev. Selâhattin Hilav), İstanbul, 1961.

- Sankrityayan, Rahul (ve diğçerleri). Budizm ve Felsefe (Çev. Sibel Özbudun), Süreç Yayıncılık, İstanbul 1985.
- Sözer, Önay. Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı, İst. Ün. Edebiyat Fakültesi Yayını, 1976.
- Turgut, İhsan, Sanat Felsefesi, İzmir 1990.
- Uygur, Nermi, Kültür Kuramı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
- Warnock, Mary., The Philosophy of Sartre, London: Hutchins, 1965.
- . Existentialist Ethics, London: Macmillan, 1967.
- Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus, London: Routledge and Kegan Paul Ltd. 1972.
- Yenişehirlioğlu, Şahin. Felsefe ve Sanat, Dayanışma Yayınları, Ankara 1982.

ÖZEL ADLAR DİZİNİ

-A-

Aristoteles: 7,11,12,17,24,25,37,82
Alcibiades: 10
Augustine: 15

-B-

Buber, M.: 56,57,58,59,60,61,62
Buddha : 15,97

-C-

Camus,A.: 64,65,67,68
Comte,A. : 9

-D-

Dostovesky: 4
Darwin : 26
Dewey, J.: 90,91,92,93,94,95
Descartes: 34,51,57

-E-

Epictetus: 8
Engels: 14

-F-

Frost: 5
Fourier: 26
Freud: 34,35

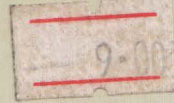
-H-

Hegel: 4,13,14,15,24
Heidegger, M.: 4,20,37,38,41,42,48,51,56,71,73,74
75,76,80,82,83,84,86,87,89,90,91,92,93

Hume,D.:	18,34	
Husserl,E.:	51,56	
		-J-
Jaspers,K.:	4,68,69	
James,W.:	18,19,84	
		-K-
Kierkegaard,S.:	4,7,15,16,45,46,47,48,49,50,100	
Kant,I.:	21,22	
		-M-
Marcel, G.:	4,23,56,57	
Marx:	14	
		-N-
Nietzsche:	4,20,23	
Newton:	26	
		-P-
Platon:	4,10,11,17,24,25,48,71,72,73,74,75,76	
Pascal:	15	
Parmenides:	96	
		-R-
Rousseau,J.J.:	62	
Rilke R.M.:	89,90	
		-S-
Socrates:	4,10,11,15	
Sartre,J.P.:	4,21,22,23,28,30,32,34,35, 36,37,38,39,40,41,43,51,52, 53,54,55,56,57,80	
Spinoza:	7,12,13,24	
Shakespeare:	26	
Scheler, M.:	51	
Sisyphos:	67	
		-T-
Thomas, st.:	11,12,17	
		-W-
Wittgenstein,L.:	18,19	

... Geleneksel felsefede insanın kayboluşu; evrensellerin varlığı, gerçekliğin doğası, töz ve nedensellik... İnsanın bir izleyici olduğu serüven... Doğrudan deneyimin ötesinde aranan "gerçeklik" ... İnsanın çıkmazı ve kendine yabancılaşması... Varoluşçuluk bir yanıt değil, bir özelleştiridir;

.... Öylesine açık ve de öylesine güç ki görmek; eski bir Hint öyküsünde, adamın biri elinde bir fener bir ateş arıyordu, ateşin ne olduğunu bilseydi yemeğini pişirebilecekti...



GENEL DAĞITIM VE İSTEME ADRESİ

SİYASAL KİTABEVİ

Cemal Gürsel Cad.
Yeni Acun Sok. 3/D 06600
Cebeci/ANKARA
Tel: (0.312) 319 59 61

İRTİBAT BÜROSU

Dirim Sok. No: 23/2 06600
Cebeci/ANKARA
Tel: (0.312) 320 44 57 - 58 PBX
Fax: (0.312) 362 53 93

ŞUBE

Karanfil Sok. No: 5/11
Birlik İş Mrk. Kızılay/AN
Tel: (0.312) 418 35 93
Fax: (0.312) 418 35 93

ISBN 975-7351-66-0



9789757351665