

# MODERNLİK ELEŞTİRİSİ OLARAK VAROLUŞÇU FELSEFEDE OTANTİKLİK

[Authenticity in Existentialism]

**Dr. Bilge SALUR**

[bilgesalur9@gmail.com](mailto:bilgesalur9@gmail.com)

## ÖZET

Otantik benliği ve imkanını tartışan otantiklik kavramı, varoluşçu felsefe geleneğinde önemli bir yer tutar. Otantiklik sözcüğünü kullansın veya kullanmasın, varoluşçu düşünce çizgisindeki düşünürler, kişinin kendisi olma problemine önem atfetmişlerdir. Bu bağlamda söz edilen düşünürler, kendi otantiklik anlayışlarını geliştirerek bu kavramı felsefi bir derinlikle analiz ederek, kendi kuramlarını geliştirmişlerdir. Bu durumun sebebi, hiç kuşkusuz, varoluşçuluk ekolünün barındırdığı değerlerin bu tartışmaya olanak sağlamasıdır. Başka bir deyişle söylenmek istenirse, varoluşçuluğun temel kavramları ve insan anlayışı, otantiklik probleminin tartışılmasını olanaklı kılmaktadır. Yine de literatürde varoluşçuluk ekolünde örtük veya açık olarak yer alan bu kavramın, bütüncül bir anlayışla yeterince geliştirilip vurgulanmadığına dair duyulan inanç, bu çalışmayı oluşturmuştur. Bu sebeple, öncelikle bu çalışmada varoluşçuluğun temel anlayışı ortaya konulmuş, sonrasında otantik benlik problemini tespit ederek, bu probleme eğilen Kierkegaard, Camus ve Sartre gibi düşünürlerin görüşlerine odaklanılmıştır.<sup>1</sup>

**Anahtar sözcükler:** Varoluşçuluk, otantiklik, benlik, Kierkegaard, Camus, Sartre.

<sup>1</sup> Bu makale yürütücülüğünü Prof. Dr. Cihan CAMCI'nın yaptığı Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı Felsefe Bölümü'nde "Otantiklik Problemi ve Heidegger'de Otantikliğin Zamansallıkla Olan İlişkisi" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

## **ABSTRACT**

The concept of authenticity, which discusses the authentic self and its possibility, occupies an important place in the existentialist philosophical tradition. Regardless of whether the word authenticity is used or not, thinkers in the existentialist line of thought have attached importance to the problem of being oneself. The thinkers mentioned in this context developed their understanding of authenticity and developed their theories by analyzing this concept with a philosophical depth. The reason for this is undoubtedly that the values embodied by the school of existentialism allow this discussion. In other words, the basic concepts of existentialism and human understanding enable discussing the problem of authenticity. Nevertheless, the belief that this concept, which is implicitly or explicitly included in the school of existentialism in the literature, is sufficiently developed with a holistic understanding, has formed this study. For this reason, firstly, the basic understanding of existentialism was presented in this study, and then the views of thinkers such as Kierkegaard, Camus and, Sartre, who focused on this problem by determining the problem of the authentic self, were focused.

**Keywords:** Existentialism, authenticity, self, Kierkegaard, Camus, Sartre.

## Giriş

Otantiklik en temel anlamıyla “tartışmasız köken veya kaynak” olarak veya daha ikincil anlamıyla “orijinale sadık olan” anlamına gelmektedir. Birinin kendisi olmasının anlamı, yani otantiklik kavramı ise metafiziksel, epistemolojik ve etik konuları ile ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Ancak artık otantiklik konusu metafiziksel doğa ile ilişkili değil, moral-psikolojik, kimlik ve sorumluluk hakkındadır (Varga ve Guignon, 2020). Charles Taylor’a göre otantiklik 18.yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış ve yeni bir etik idealdir (Taylor, 2017: 31). Ünlü *Sincerity and Authenticity* kitabında, Lionel Trilling de otantikliğin ilk modern dönemde, Batı felsefesi içinde ortaya çıktığını iddia eder. Buna göre otantikliğimizi yok eden şeyin, varoluş duygumuzu diğer insanların görüşlerine bağlı kılan toplum olduğunu ilk olarak Rousseau ortaya koymuştur (Trilling, 1972: 93).

Tarihsel olarak Rousseau ile başladığı kabul edilen ve Romantik felsefe içerisinde kendisine yer bulan otantik olmak problemi modernite ile derinleşmiştir. Charles Taylor, modernitenin bireycilik, araçsal akıl ve özgürlüğe ilişkin sıkıntılı doğasını tespit etmiştir. Bu bağlamda bireycilik, bireylerin geleneksel olandan kopuşunun özgürleştirici etkisi anlamında olumlu bir içeriğe sahip olmak bakımından hem modernitenin kazanımı iken hem de düzenlerle sınırlanmış olma getirisiyle, toplumsal yaşamın anlamlılığının yitmesine sebep olmuştur. Modernitenin bir diğer olgusu olan dünyanın büyüünün çözülmesi, yani araçsal aklın yaygınlığı, bir açıdan özgürleştirici iken, bir yandan da yaşamımızı ele geçirme tehlikesi karşısında rahatsız edici bir hal almıştır (Taylor, 2017: 13). Bu bağlamda varoluşçuluk, kişinin kendisi olabilmesinin problemlili doğasını tespit etmiştir ve bu sorunsal üzerinde felsefi izleme sahip bir ekol olarak ele alınabilir. Bununla birlikte, varoluşçuluk, insanın kendisi olamayışı, bilen-özne merkezli felsefenin yani modern durumun sonuçları ile de yakından ilgilidir. Her ne kadar varoluşçu düşünürler arasında fikir birliğine varılmış bir otantiklik çözümünden söz etmek zorlama bir yorum olsa da varoluşçu düşünce çizgisinin genel felsefi kaygısı göz önüne alındığında, otantiklik probleminin başlı başına bir ortaklığı işaret ettiği görülecektir. Yine de otantiklik kavramı bağlamında değerlendirilen bir varoluşçuluk okuması, literatürde bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Varoluşu felsefenin otantik insan bağlamına yaptığı katkının anlaşılması bu eksikliği giderebilir.

Varoluşçuluk değerlerinden söz edildiğinde öncelikle bu ekolün birey olmaya, bireyselliğe önem verdiğinden söz etmek gerekir. Bu bağlamda kişinin kendisi olmasının bir probleme dönüşmesi modernliğin bir getirisi olarak yorumlanmıştır. Rasyonalizme aşırı vurgu yapan modernliğin tek tipleştirici doğası da varoluşçu düşünürlerin eleştirilerinin çıkış noktasıdır. Otantik olamayış problemi, çoğunlukla dışsal etkenlerin bireyi kuşatarak kendisi olmaktan uzaklaştırması olarak görülmüştür. Yine de varoluş felsefesi kişinin kendisi olmasını bireye yüklenmiş bir sorumluluk olarak ele alarak kaderci yaklaşımdan uzaklaştığı gibi, kendisi olmayı ereksel, sabit ve verili bir durum olarak görmemekle belirlenmeci (determinist) çizgiden de uzaktır. Bu çalışmada, -makalenin kapsamı göz önünde tutularak-varoluşçuluk ve otantiklik ilişkisi bağlamında Kierkegaard, Camus ve Sartre’ın otantiklik tespitleri ile bu alana yaptıkları katkılar ele alınmıştır.

## I. Varoluşçuluk ve Otantiklik

William Barrett *İrrasyonel İnsan* adlı eserinde otantiklik ve varoluşçu felsefe arasındaki ilişkiyi şu sözlerle dile getirir: “sahicilik ve sahici benliğin imkânı problemi özellikle varoluşçuluk ve fenomenolojik gelenek içerisinde ele alınan kavramlar olagelmıştır. Bu yüzden sahicilik kavramının kökenlerinin varoluşçuluk akımı içerisinde ve bu geleneğe bağlı filozofların felsefelerinde aranması yerinde olur. “Zira endişe, ölüm sahte ile gerçek “Ben” arasındaki çatışma, kitleler içinde yüzü olmayan kişi ve Tanrı’nın ölümü tecrübesi gibi konular, nadiren analitik felsefenin konuları olmuşlardır. Oysa bunlar hayatın konularıydılar: İnsanlar gerçekten ölürler ve yaşamları boyunca gerçek ile sahte Ben’leri arasında mücadele edip dururlar” (Barrett, 2003: 15).

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi varoluşçuluğu diğer felsefe akımlarından ayıran en önemli özelliğinden birisi; bireyi kendi yaşamından sorumlu kılarak ona yüklediği anlamdır. Başka deyişle, varoluşçu düşüncenin anti-özcü veya temelcilik karşıtı<sup>2</sup> olarak tercüme edilebilecek yapısı, tıpkı fenomenolojideki özün her türlü belirlenmişliği dışarıda bırakılması gibi, bir şeyin gerçekte ne olduğunun araştırılmasına dayanır. Varoluşçu felsefenin temel anlayışında insan, belli bir ön-belirlenimli yasaya tabii olamadığı için, insanın her türlü ön varsayımdan, teoriden, genellemelerden sıyrılarak incelenmesi gerekir. Bu bakış açısı Sartre’ın ünlü

---

<sup>2</sup> Anti-foundationalism

“varoluş özden önce gelir” (Sartre, 1985:63) sözüyle anlaşılabilir. Bununla birlikte, belki de en önemli varoluşçu anlayış, kişinin kendisini kendi edimleri ile yaratmasına ilişkindir. Çünkü eğer belli bir insan doğasından söz edilemeyecekse, Sartre’ın ifade ettiği gibi; “insan kendisini nasıl yaparsa öyle” olacaktır (Sartre, 1985:52).

Tüm bunlara ek olarak, varoluşçu değerler aşkınsal olmaktan çok, dünyada olmak ile ilgili bir süreci işaret etmektedir.<sup>3</sup> Bu bağlamda varoluşçuluk, kişinin dünyaya içkin olan varlığını anlamak ve kendini bu dünya içinde yaratmak ile ilgilidir. Başka bir deyişle söylenmek istenirse, varoluşçu değerler ayrıca dünya, var olmak veya benlik gibi bazı geleneksel kavramlarla da ilişkilidir ve bu bakımdan söz konusu bu değerler ve dünyanın yorumlanması ne sadece verili gerçeği kabullenmek ne de keyfi ve öznel kategoriler ile oluşur; bu değerler bütün bunların karşılıklı bağlılığına dayanmaktadır (Wild, 1965: 230-231). Bu bakımdan varoluşçu felsefenin aşırı öznelci, relativist, voluntarist ve felsefi olmaktan çok psikolojist perspektife sahip olmakla suçlanmasının ve eleştirilmesinin haksızca olduğu söylenebilir. Çünkü varoluşçu değerlerden biri olan otantik olmak, birinin kendi kişilik seçimini yapabilmesi ve kendi kararını verme sorumluluğuna ilişkin bir öz-bilgi olsa da varoluşçuluk bundan ötedir. Örneğin Sartre’da otantik olabilmenin imkânı özgürlüğün seçimi olarak, yani özgürlük olarak konumlandırılrsa bile, Sartre hiçbir zaman bu seçimin tarihsel bir yanı olmadığını belirtmez; Sophokles’in Yabancı’yı yazabileceğini iddia etmez. Bu tıpkı Merleau-Ponty’nin “biz dünyamızı seçeriz ve dünya bizi seçer.” diyerek ifade ettiği gibi bir karşılıklıdır (Smooth, 1974: 144).

Bu noktada varoluşçuluk açısından otantikliğin tümüyle öznel bir biçimde özgürlüğü yaşamak değil, onu arzulamak ve onu seçmek ile de ilgili olduğu görülecektir. Bu felsefi kaygı ise dünyadan bağımsız olarak düşünülmemiştir. Camus’nün tespitindeki saçma (absürd) insan, aşkınsal bir karakterde değildir; bu dünyaya aittir ve dolayısıyla probleminin çözümünü de bu dünyada araması gerekir; “Önemli olan insanca ve basit olmak. Hayır, gerçek olmaktır önemli olan, hepsi girer bunun içine, insanlık da basitlik de. Ve ben dünya olduğum zaman değil de ne zaman daha gerçek olurum?” diye sorarak (Camus 2011a: 69) insanı, dünya içre bir pozisyondan ayrı düşünmediğini gösterir. Çünkü absürd insanın bile kendisine yabancılaşma ve bu anlayışın sonunda, başkaldırarak otantik varoluşa ulaşma imkânı vardır.

---

<sup>3</sup> Elbette Kierkegaard’ın bu bağlamda istisna olduğu hatırlanmalıdır.

Tüm bunlardan anlaşılabilceği gibi, varoluşçu felsefe, insanın olduğu kişi haline gelmesini kişinin kendisine bağlı bir durumla ele alır; otantiklik problemi ve otantik olmayan insan da aşkınsal değil, dünyevi bir karakter olarak görölür. Bu bağlamda otantiklik meselesi varoluşçu felsefenin, moderniteye yönelik eleştirileri içerisinde yer alan bir kavram olarak okunabilir. Çünkü varoluşçululuğun önceliğinin birey olması ve modernitenin totaliter, akılsal ve tektipleştiren bütünsel bakış açısına tepki olarak gelişmesiyle, bu alanda düşünce üreten varoluşçuluk filozofları, otantiklik ideali ile yakından ilgilenmişlerdir. Bu durumun sebebi, varoluşçu felsefenin insanı merkeze almasından ileri gelir; onun esas felsefi kaygısı bir varlık olarak birey ve bireyin dünyadaki yerinin araştırmasıdır.

Bu bağlamda, varoluşçu perspektiften benliğin, hiçbir zaman tamamlanmayan, en başta verili olmayan ve var olmaya devam ettiği müddetçe tamamlanmayacak olan özü, tüm bu filozoflar için ortak bir anlayıştır (Wild, 1965: 232). Başka deyişle, otantiklik sözcüğü kullanılsın veya kullanılsın Heidegger, Kierkegaard ve Camus ve Sartre gibi filozoflar, felsefelerinde kişinin nasıl kendisi olabileceği ve otantik varoluşun mümkünlüğü üzerine tartışmışlardır. Bu sebeple varoluşçu düşünce çizgisinin kendi içinde belli başlı ortaklıklar barındırdığı açıktır. Bu ortaklıklar; bireysellik, kişinin kendisi olması, modernlik eleştirisi ve insanın dünyadaki yeri gibi kavramlarla açıklanabilir.

## II. Varoluşçuluk Düşünürlerinde Otantiklik

Varoluşçu düşünürlerin ortak bir otantiklik tanımına sahip olduklarını söylemek oldukça güç görünse de en azından varoluşçu düşünürler arasında ortak ve temel felsefi bir kaygı olduğu ve bu düşünürlerin modern özne eleştirisi bağlamında okunacak otantiklik açıklamalarına sahip oldukları görülecektir. Kierkegaard, Camus ve Sartre yazılarında, modernleşme etkisi ile kişinin kendisi gibi olabilmesinin yitirilmesini anlatırlar. Otantik olabilmeye verdikleri yanıtlar farklı olsa da otantikliğin dışarıdan gelen bir etkilenme ile kaybedildiğine duyulan inanç ortaktır. Bununla birlikte varoluşçu düşünürler, kişinin kendisine dışardan dayatılan ahlak ve görevler gibi ikincil ve yapay kaynaklar sebebiyle kendi sesini duymaktan uzaklaşarak kendi benliğine *yabancılaştığını* iddia ederler. Bu bağlamda, söz konusu düşünürlerin otantiklik tespitleri modernite-bireysellik tartışmaları bağlamında şekillenmiş görünmektedir.

Varoluşçuluğun kurucusu olarak kabul edilen Kierkegaard'ın temel felsefi eleştirisi, bireyin kalabalıklar içerisinde yitip gitmesidir. Kierkegaard'a göre modern dönemin getirisi olan herkesleşme, ciddi bir sorundur. Bu durum kişinin birey olmasını ve kendi özgünlüğünü kaybetmesi ile sonuçlanmıştır. Kierkegaard bu durumu şu sözlerle ifade eder:

Çevresinde büyük kalabalıkların toplandığını görmekle, dünyanın gidişatını kavramaya çalışırken bu kadar çok insansal işleri omuzlarına almakla bu umutsuz kişi kendini unuttur, kutsal ismini unuttur, artık kendine inanmaya cesaret edemez ve kendi olmayı çok güç bir olay olarak görür ve diğerlerine benzemeyi, bir taklitçi, yığın içinde kaybolan bir numara daha basit ve güvenli bulur (Kierkegaard, 1997: 47).

Kierkegaard'da otantik birey haline gelmek ise *estetik*, *etik* ve *dini* evre olmak üzere, üç aşamalı bir süreçle olarak ele alınmıştır. İlke evrede, yani Kierkegaard tarafından insan varlığının estetik aşaması olarak tanımlandığı düzeyde, insan, toplum dünyasında ve hedonist ve kayıtsız bir tutuma sahip olarak karakterize edilmektedir. Bu estetik (duyusal) evrede kişi yalnızca hazlarının peşinden gitmektedir. Ayrıca estetik düzeydeki insan; karar vermek, bağlanmak ve sorumluluk üstlenmek istemez. Don Juan karakteri estetik evre için bir örnektir; Don Juan kadınlara bağlanmaz, içten ve yakın bir ilişki kurmaz, bir kadından diğerine sürüklenmektedir. Kierkegaard'a göre estetik düzeyde, insan, kendinden gönüllü olarak vazgeçmektedir böylece kalabalığın içinde anonim bir varlık haline gelmiş olur. Kendisini başkalarına kıyasla tanımlamakta ve yalnızca kalabalığın bir parçası olarak her zaman diğerlerini takip etmektedir. Böylece kalabalığın gizliliği onu sadece kendi bireyselliğinden değil, aynı zamanda kendi hayatının sorumluluğundan da mahrum etmiş olur (Turcan 2017, 9). Oysa Kierkegaard'ın insan anlayışına göre; insan sonlu ve sonsuzun sentezidir. Dolayısıyla kişinin kendi varoluşunun sentezini gerçekleştirebilmesi için, yalnızca fizikselliğinin yani sonluluğunun onaylandığı estetik aşamanın üstesinden gelmesi gerekir. Düşünüğe göre, kişi özgürlüğünün ve sorumluluğunun bilincine vararak, estetik evreyi aşar ve etik evresine geçer. Özgürlüğü ve sorumluluğu seçerek insan kendisini, estetik tutumun kayıtsızlığından kurtarır. Etik evrede birey kendisi ile ilişki kurmuş, doğru olanı seçmiştir. Ancak bu evre de yine de kendi başına tam bir varoluş anlamına gelmemektedir. Bu sebeple, kişinin otantik varoluşunu gerçekleştireceği son evre olan dini evreye geçmek gerekir. Kierkegaard ancak tanrıya bağlanmakla kişinin sentez olarak kendisini gerçekleştirebileceğini

savunur. Bir başka deyişle düşünüre göre, inançlı bireyin hakikat arayışında bulduğu hakikat, yalnızca ona bir kimlik vermez aynı zamanda onun var oluşunun anlamını da verir. Dolayısıyla otantik varlık tanrıyla ve kutsal ruh ile birlikte olandır (Turcan, 2017:11).

Bu bağlamda Kierkegaard'ın otantiklik düşüncesinin temelinde tanrısallığın, aşkınlığın bulunduğu açıktır. Peki otantik benlik olmak üzere tanrısal olana bağlanmak, nasıl mümkün olabilir? Düşünür, otantik benliğin imkânını akıldışı olanı yapmak anlamına bile gelse imanı dolayısıyla, tanrısal ilhamı gerçekleştirmek üzere bu seçimi yapmak olarak ele alır. *Korku ve Titreme*' de Hz. İbrahim'in, oğlu İshak'ı kurban etmesi meseli üzerinden süre giden, iman ve etiğin ne olduğunun tartışması bağlamında Kierkegaard, İbrahim'in tevekkülünü örnek gösterir. Çünkü düşünüre göre tevekkül, imanın en büyük en akıl almaz ve hatta en paradoksal görünen konusunu oluşturmaktadır. Bu noktada sıradan insan, İbrahim'in büyüklüğünü anlayamamaktadır, çünkü daha önce de sözü edildiği gibi iman, paradoksal bir yapıdadır; düşüncenin tam bıraktığı yerden başlar (Kierkegaard, 2013: 75).

Hz.İbrahim meseliyle, Kierkegaard, tümel ve mutlak (Tanrı) ile ilişkide kurabilecek öznel ve tikel bir bireyin var olup olamayacağını tartışmaktadır. Esasen Kierkegaard'ın felsefesi, Hegel'in sistemli felsefesine karşı bir alternatif olarak konumlanmıştır. Kierkegaard, Hegel'in bireyinin tümel içerisinde eritmesine karşıdır ve o, bu yüzden İbrahim'in hikâyesiyle etiğin ereksel olarak askıya alınması ve tikelin tümelden üstünlüğünü göstermektedir (Kierkegaard, 2013: 86). Bu da aslında Kierkegaard'ı neden varoluşçu felsefe içinde ele aldığımızı açıklar. Kierkegaard Hegelci felsefeye itiraz ederek, insana ve aslında insanın akıldışı yanına duyduğu güvenci ortaya koymaktadır çünkü iman Kierkegaard'a göre insandaki en büyük tutkudur (Kierkegaard, 2013: 154). Dolayısıyla söz edilen bu tutkunun, insanın akılsal bir varlık olması ile hiçbir ilgisi yoktur; aksine iman, -İbrahim örneğinde olduğu gibi- insanı en usdışı, anlamsızca görüneni yapmaya zorlayarak sınamaktadır.

Kişinin kendisi olması Kierkegaard anlayışı ile; bireyin seçim yaparak, imanın doğrultusuna sorumluluk almasına bağlı kılınmıştır. Başka deyişle, insanın yazgısı, varoluşunu gerçekleştirmesi tanrısal olanla ne denli bütünleştiği ile ilgilidir. Kierkegaard, tanrıdan yoksun olmayı ben'den yoksun olmaya özdeş tutarak, kişi olmanın en büyük gerekliliğinin tanrıya sahip olmak olduğunu iddia eder. Bu yönüyle Kierkegaard'ın eleştirisi dinsel bir bağlamda şekillenmiştir. Otantik olamayış dünyanın cismani ve geçici varlığına kendisini kaptırarak



ruhani yönünü kaybetmiş, dünyevileşmiş ve bu yüzden öz benliğini unutmuş düşmüş bireyin yazgısıdır. Bununla birlikte böyle bir düşmüşlüğe yol açan anonim kitlenin anlamdan yoksun oluşu da Kierkegaard tarafından eleştirilir. Kurtuluş ise ancak tanrıya bağlanmakla gerçekleşebilir. Çünkü ona göre “insan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir, kısaca bir sentezdir. Sentez iki terimin ilişkisidir. Bu görüş açısından ben, hala var olmamıştır” (Kierkegaard, 1997: 26).

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Kierkegaard’a göre ben, olan bir şey değil olagelmekte olan bir şeydir, o bir oluşumdur. Düşünürü göre tanrıya bağlanmış kişi risk alarak ve seçimlerinden sorumlu olarak bir benlik haline gelebilecekken, kendisi haline gelemeyen (tanrıyı bulamayan) kişi, sonluluğu ve umutsuzluğu içinde gezinecektir; Kierkegaard bu ayrımı şöyle ifade eder:

Sonluluğun umutsuzluğu budur. Bir insan mükemmel bir biçimde görünürde insani, geçici bir yaşam sürebilir, başkalarının övgüleri ile şerefe, itibara ve dünyasal tüm amaçların ele geçirilmesine doğru yol alabilir. Çünkü yüzyılımız, söylendiği gibi sadece kendi cinsinin dünyaya adanmış, yeteneklerini kullanan, paraları yığan, söylendiği gibi başarıya ulaşmış insanlarından, önceden öyle olacakları görülen artistlerden vb. den oluşmuştur, bunların isimleri belki tarihe geçecektir, ama gerçekten kendileri mi idiler? Hayır, tinsel olarak, ben’leri; her şeyi tehlikeye atacak ben’leri, Tanrı karşısında mutlak olarak ben’leri yoktu... ne kadar bencil olsalar da ben’leri yoktu (Kierkegaard, 1997: 48).

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Kierkegaard otantik yaşamayı, sahici benliğin varoluşunu tanrısal olanda bulur. Çünkü özsel olarak, sessiz ve gürültüsüz olan ben, özü itibarıyla gürültülü, dikkat dağıtıcı bu dünyanın geçicilikleri tarafından yutulabilir. Bu durum Kierkegaard’a göre umutsuz bir hali işaret etmesine rağmen, insanların çoğunluğu mezkûr umutsuz insanı ideal olarak görür ve kişi de kendisinde umutsuzluk olmadığını düşünerek, kendisini risksiz ve tehlikesiz bir yaşamın içinde bulur. Tam da bu noktada absürde düşmekten söz eden Kierkegaard (Kierkegaard: 2013: 71) otantik yaşam için bir olanağı işaret eder.<sup>4</sup> Kierkegaard felsefesinde absürt, mantıksız görüneni, anlaşılmaz ve açıklanamaz olanı

<sup>4</sup> Kierkegaard felsefesindeki absürt kavramının Sartre’in veya Camus’nün felsefesindeki karşılığındaki anlamından farklı bir anlamda kullanıldığı akıldaki tutulmalıdır.

yapmaktır. İşte Kierkegaard'a göre İbrahim tam da bu yüzden kendisini gerçekleştirebilmiştir, onun imanın babası olarak anılması boşuna değildir; İbrahim akıldışı görüneni, anlaşılmaz olanı -bir baba olarak oğlunu kurban etmeyi-seçmiştir ki bu tercihine sebep olan, onun güçlü imanıdır. Kısacası İbrahim'in imanını, kutsanmasına, Tanrı'nın inayetine uğramasına sebep olmuştur, böylece kaybetmeyi göze alan İbrahim kazanmıştır.

Sonuç olarak Kierkegaard'ın savunusu her bireyin özgün ve öznel durumu içerisinde gerçekliğini yaratabilmesi, seçim yaparak, risk alarak ve kendisini tehlikeye atarak kendi varoluşunu gerçekleştirebilmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda hiç kimse diğerinin Tanrı ile ilişkisini anlamaya muktedir değildir, hatta kişinin kendisi bile anlamayabilir ve hiç kimse bu ilişkiyi açıklayamayacağı için, bireyin genel geçer birtakım yasalar ile yargılanmasına olanak yoktur. Çünkü İbrahim rasyonel vicdan tarafından yönlendirilseydi, oğlunu asla feda etmeye karar vermezdi. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre eğer vicdanımız, özerk olmayan (heteronom) yasalar ve dışsal kurallar ile karar veriyorsa bizi asla otantik varlığa götürmeyecektir. Kefaret, tanrı ve insanın karşılaşması ve kişinin hayatının amacıdır, yolculuğun sonuna geldiğinde, kişinin üstlenmeye çağrıldığı zamandır. Kişi bireyselliğinde kendi yolunu, tanrıya doğru gitmenin ve Ruh tarafından yönlendirilmenin benzersiz bir yolunu bulabilir. Ancak otantik insana doğru olan bu yönelim, yasa tarafından belirlenemez (Kondrla & Králik, 2016: 163).

Bir diğer varoluşçu filozof Camus ise otantikliği aşkınlık ile ele alan Kierkegaard'ın aksine, dinsel bir izleği tümüyle reddederek ve Nietzscheci bir anlayışla- herhangi bir otantiklik umudunun bu dünyada olabileceğine dikkat çekerek, farklı bir otantiklik kuramı geliştirmiştir. Camus bu bağlamda, Kierkegaardçı aşkınlığı reddetmekte ve böyle bir dış anlam aramaksızın, hayatımızı şekillendirmemiz gerektiğini vurgulamıştır. Camus öncelikle hayatın toplum veya din tarafından uydurulmuş sözde değerler ile donatıldığını saptar ve bu toplumsal değerlerin değersizliğini göstermeyi amaçlar.

Camus hiçbir zaman, açıkça otantiklikten bahsetmese de felsefi denemeleri, hikâyeleri ve temalarında otantiklik idealini karşılayan önemli argümanlar geliştirmiştir. Camus de tıpkı Kierkegaard gibi, sistematik ve akademik bir felsefi pozisyona sahip olmamakla birlikte, sistemli ve temelci felsefeyi eleştirmekte, felsefesine insan- yaşam ilişkisinden hareketle yön vermektedir. Bu bağlamda, Camus'nün otantik insana ilişkin görüşleri, onun edebi kurguları

olan yapıtlarında daha açık görülebilmektedir. Çünkü Camus otantik insanın ne olduğuna ilişkin ilkeli ve kavramsal bir felsefi argüman geliştirmekten kaçınarak, bunun yerine edebi dehasının yardımıyla, otantik ve inotantik insan portresini ortaya koymayı başarmıştır. Jacob Golomb'a göre, bunun nedeni, Camus'nün otantiklik idealinin, rasyonel söylemin ötesine geçtiğini düşünmesinden, dolayısıyla bu idealin, anlatımdan ziyade edebiyat tarafından uyandırıldığını anlamış olmasıdır. Camus'nün kurguları, içimizdeki derinliği üreterek, bizde derin varoluşsal ıstırap yaratarak, kendimize karşı dürüst olmakla acının üstesinden gelme şansı vermektedir.(Golomb, 1994: 269).

Bu anlamda Camus'nün edebi eserlerindeki intihar, modernlik eleştirisi, içsel/öznel etik, başkaldırı gibi kavramlar, nasıl otantik olabileceğimiz üzerinde birtakım felsefi kaygıları barındırır. Camus yaşamın herhangi bir anlamı olup olmadığı problemini önsel olarak ele almış ve gerçekte sadece tek bir ciddi felsefi sorunun olduğunu vurgulamıştır: intihar. Ona göre hayatın yaşanmaya değer değmediğine karar vermek, felsefenin bu temel sorusuna cevap vermektir (Camus, 2013: 21). Camus bu bağlamda ölümle bitecek bir sona sahip olmak bakımından insan hayatı, hem çok anlamsız (saçma), hem de bir o kadar da değerli olduğuna sonucuna ulaşmıştır. Başka deyişle, Camus bireyi ve bireyin bu dünyadaki yerini, yani bireyin neden bu dünyada olduğuna ilişkin varoluşsal anlamlandırma talebini saçma olarak yanıtlamaktadır. Neden bu dünyada olduğumuza ilişkin bir temelin olmayışı Camus felsefesindeki içsel etiğe göre eyleme düşüncesinin zeminini oluşturmuştur. Böylece Camus, dünyanın özü gereği anlamdan yoksun olduğunu savunmuş, yine de intihar etmemeyi, tüm uyumsuzluğuna karşın hayatımızı sevmeyi, kendi içsel etik anlayışımıza göre yaşamayı otantik tutum olarak görmüştür. Bu bağlamda kahramanları aracılığıyla otantikliği arayanlara, toplumsal sözde değerlere itibar etmemesi ve kendi içsel vicdanlarına göre eyleyerek yaşamalarını önerir.

Camus'nün eleştirilerini bu bağlamda, modern hayatın oluşturduğu söylenebilir. Düşünüre göre modern hayatın getirilerinden birisini her gün aynı yaşanan bir hayatın sonucunda absürd duygusuna sebep olmasıdır; “bir modern insan rutini olarak her gün kalkmak, işe gitmek ve eve dönmek kendisini absürd duygusu olarak hissettirdiği bir ‘an’ gelir ve insan artık yarının bugünden farklı olmayacağını anlar, tüm günlerin birbirine benzeyecek olmasının sıkıntısı altında insan ya intihar eder ya da başka bir şey yapmaya yönelir “(Camus,

2011a:188). Camus'ye göre modern birey, kendisini her gün aynı sıkıcı tekrarın içerisinde bularak, mekanikleşmiş, suni bir varoluşun rutini içerisinde hapsolmuştur. Bu durumun sonucunda, varoluşunu gerçekleştirme duygusunu günbegün köreltir ve yitirir. Camus, intihar düşüncesini, her gün aynı yaşanan bir hayatın bıkkınlığının fark edilmesiyle bağdaştırır; makineleşmiş bir düzende yaşanan donuk bir hayat, modern insanın en büyük ruhsal problemlerinden biri haline gelir. Bununla birlikte, Camus modern insanın toplumun kendisinden beklediği biçimde davranmaya mecbur kaldığını, dolayısıyla otantik kendisi olmadığını vurgulamaktadır. Srigley'e göre Camus modernliğin çılgınlığını ve şiddetini, neredeyse her yönden kendisini besleyen bir rahatsızlığın sonucu olarak görmüştür. Camus'ye göre bu rahatsızlık en son ifadesini modern totalitercilik olarak almıştır; bu, doğanın rasyonel kontrolüne ve bilim ve teknolojiye bağlı olan Batı kökenli liberal demokratik rejimlerin temel özelliğidir. Camus bu bağlamda ekonomik düzlemlerin ve liberal ve totaliter rejimlerin tek dünya oluşturmasını eleştirmektedir (Srigley, 2011: 2). Elbette bu noktada özgün bir kendiliğe yer kalmamıştır. Bu bağlamda *Düşüş* adlı hikayesinin kahramanı Clamence, modern hayatta kendisi olmayan kişinin örneğidir: “gerçi bazen yaşamı ciddiye alır gibi oluyordum. Ama ciddi şeyin boşluğu çabucak gözüme çarpıyor ve elimden geldiği kadar rolümü oynamaya devam ediyordum yalnızca. Etkili, zeki, erdemli, iyi yurttaş, öfkeli, bağışlayıcı dayanışmacı, yapıcı vb olmayı oynuyordum” (Camus, 2011b: 63) diyen Clamence, ne pahasına olursa olsun isteklerini yerine getirmeye çalışan modern bir öz-sevicidir. Bu durum elbette tümüyle yeni değildir Srigley'e göre “Camus'nün ataları olan antik tiranlar da, kesinlikle çıkarlarına hizmet etmek için ahlaki olmayan eylemlerde bulunmaya istekliydiler, ancak bu eylemler her ne kadar rahatsız edici olursa olsun, bu eylemleri gerçekleştiren doğalarını kendilerinden gizlemek veya asil ya da iyi görünen sahte kişilikler oluşturmak zorunda kalmadıklarını hissetmişlerdi. Oysa Clamence'in hikâyesi her açıdan bu durumun tersidir. O, çıkarına düşkün ve ahlaksız olmasına karşın, derin bir şekilde ahlaki görünmek kaygısına sahiptir (Srigley, 2011: 281-282). Bir başka deyişle, modernlik olduğu gibi görünmek ve ne ise o olarak davranmak konusundaki geleneksel anlayışın yıkılışıdır.

Bu sebeple *Yabancı*'nın Merseault'sunun Camus'nün otantiklik kahramanı olduğu yorumu yapılabilir. Çünkü Merseault, toplumsal değerleri ilgisiz ve topluma ve kendisine yabancıdır, herhangi bir varoluşsal anlam talebinin saçma olduğunun farkındadır. Merseault modern hayata ve bu hayatın değerlerine uyum sağlamayan birey yabancı olarak dinsel veya ontolojik

herhangi bir açıklamaya sığınmaz. Her geçen gün özgürlüğü giderek kısıtlanan, tekdüze ve rutin bir yaşamın içerisinde, kendisini kuşatılmış ve bunalmış hissetmektedir. Toplumun ikiyüzlü ve çifte standartlara dayanan değerlerine, inançlar sistemine uymayı ve toplumun kendisinden beklendiği gibi davranmayı reddeden Meursault dolayısıyla toplumun değerlerine saldıran kişi olarak görülmüştür. Hikayesinin sonunda aslında Meursault anlamsızca adam öldürmenin yanı sıra yargılanıyor görünmektedir ancak esasında annesinin cenazesinde üzülmeyeceği ve sonrasında eğlenebileceği için yargılanmaktadır. Bu nedenle Meursault'nun avukatı “bu adamı anasını gömdü diye mi, yoksa birini öldürdü diye mi suçlandırıyoruz, anlayalım!” (Camus, 2008: 93) diye karşılık vererek esasen Meursault'nun normal kabul edilene uymadığından, Tanrı korkusuna sahip olmadığından ve toplumun ahlak değerlerine zıt davrandığından yargılandığını vurgular. Bir başka deyişle, Meursault duygularını saklamadığı, kendisi gibi olduğu için, toplum nazarında tehlikeli görülmüştür ve esasen bu nedenle yargılanmaktadır. Böylece Camus toplumun, yabancılara “yabancı” olduğunu gösteren bir kahramana tahammül edemediğini vurgulamaktadır. Meursault, cinayet işlediği için değil, toplumdaki en “dürüst” ve “Tanrıdan korkan” vatandaşları sorgulayan açıklığı sebebiyle cezalandırılmıştır. Camus böylece Yabancı'nın sonunda “toplumumuzda, annesinin cenazesinde ağlamayan herhangi bir adam ölüm cezasına çarptırılma riskini taşır” önermesini doğrulamaktadır (Golomb, 1994: 269). Dünyaya yabancılaşmış bireyin temsili olarak Meursault, yine de Camus'nün otantiklik kahramanıdır çünkü Golomb'a göre “Meursault'un bütünlüğü, duyguları ve inançları hakkında kendisine yalan söylememesi ve giyotinin gölgesinde bile olsa, onun için en önemli olan şeylerden ödün vermemesidir. Camus, öldürmeyi meşrulaştırmaz, bunun yerine, yaşamlarımızı onaylarken ölmemizi ister. O, genel olarak yaşamı değil, aynı zamanda kendi bireysel yaşamlarımızı ve genel olarak insan yaşamını değil, en yüksek insan değeri olarak kendi kişisel hayatlarımızı doğrularken ölmemizi ister. Giyotinde ölümü beklerken mutlu olmak mı? Bu bir mazoşistin mutluluğu mudur? Elbette değildir. Meursault hayatını sevdi ve kendisine sunduğu küçük zevklerden zevk aldı, ancak bu dünyasal yaşamdaki kökleri ölüme yaklaştıkça daha da derinleşti. O anda, Meursault, saçmalık duygusu ile bu saçmalığa rağmen veya onun yüzünden, olduğu dünya arasındaki harmonik bağı hissetti ve algıladı. Bu felsefi ikiz Sisifos'ta olduğu gibi Meursault'a mutluluk getiren bu içgörüdür. Bu nedenle "yabancı" bir içkinlik kahramanıdır ve bu nedenle adı kasıtlı bir ironidir”(Golomb, 1994: 270)

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Camus'nün otantiklik kahramanı dünyanın anlamsızlığının bilincindedir ve herhangi bir dinsel, töresel yasaya sığınarak bu anlamsızlıktan kaçmaya çalışmaz, o, toplumsal talepler uğruna kendiliğini yitirmez. Golomb'un yukarıdaki alıntısından da anlaşılacağı gibi, bu durum aslında ölümün diyalektiğinde de ortaya çıkar. Başka deyişle Camus'nün hayatın olumlanması ve böylece otantik benliğin yaratımında insanın ölümlü bir varlık olduğunun anlaşılmasının önemi büyüktür. Camus, esasen hayatın sona erecek olmasını değerli görmektedir, onun kahramanlarına kendisi gibi olma olanağını veren ölümlü oluşun olumlanmasıdır. Ancak Camus, hayatın anlamsızlığının ve saçmalığının, intiharı ve ölümü gerektirmediğini, aksine, anlamsız bir yaşamın ve ölümlü olmanın farkında olmanın, bireyin yaşamını otantik bir şekilde yaşamasına olanak verdiğini söyler. Başka bir deyişle, insan yaşamı, ölümle sonuçlanması bakımından saçma ve anlamsızdır ancak yine de insan, bu gerçeği kabullenerek otantik bir yaşam sürebilme olanağına sahiptir. Burada Camus, Nietzscheci yazgını sevmek (amor fati) düşüncesine benzer bir biçimde, yaşamı olduğu biçimiyle sevmeyi ortaya koyuyor görünmektedir. Camus saçma olan, yaşanmaya değmeyecek bir yaşamı, yaşanır kılmaya çalışan insanı önemser ve onu yazgısını severek kabul etmeye davet eder. Bunu yaparken de umut beslememeyi, başka bir dünyaya veya dine tutunmamayı salık verir çünkü bunların hepsi gelecekte yaşamaya sebep olmaktadır. Peki yapılacak olan şey nedir? Camus'ye göre yaşamın anlamsızlığına, ölümle bitecek sonuna karşın dışsal bir -izm'e veya dine vb. inanmamak, başkaldıran insan olmak otantik yaşamın temelini oluşturur çünkü "dinlere, aşkın ilkelere, nesnel Akıl'a, politik ve mesihe ait ideolojilere ve diğer "izm" lere inananlar, dünyamızdaki gerçek yabancılarıdır; burası onlar için yalnızca diğer dünyaya veya öbür dünyaya dar bir geçici bir aşama, bir koridor olarak görülür. Camus, Nietzsche'yi takip ederek, burada ve şimdi hayatımızdan kaçış olarak nihilizmi mükemmel bir seçim olarak görmekle savaşıyor. Bu, sahip olacağımız yegâne yaşamı yok etmekle sonuçlanmaktadır. Bu tür bir kaçış, bizi hayatımıza yabancılaşmış yabancılar<sup>5</sup> haline getirir. Meursault ise bu yabancıları yabancıdır ve bu nedenle gerçekten evde olan tek kişidir. Yaşamını olumlar ve sonunda papazı kucaklamak ve kendisini Tanrı'nın kucığında korumak için içkinlikten kaçmaz. Böylece Camus, ölüm karşısında otantikliği sağlayan birinin içsel yolculuğunu anlatmaktadır" (Golomb, 1994: 271).

---

<sup>5</sup> alienated strangers

Camus esasen, kendi içsel etiğine uygun hareket etmenin otantik bir varoluş için gerekli görmektedir. Bu bağlamda, otantik kişi verili, mevcut dışsal yasalar ile yönetilmez, aksine kendisine dayatılan yasalara başkaldırmaktadır. Başkaldıran insan hayır diyen birisidir; hayır diyen insan haklı olduğu duygusuna sahip ve kendisini ezen düzene karşı çıkan kişidir. Bir başka deyişle, başkaldırı, haklı olduğunun bilincine varmış kişinin edimidir (Camus, 2018: 23). Ölüme, hayatın saçmalığına ve hatta modernliğin usandırıcı ideallerine rağmen başkaldıran insan durumunun farkındadır; kendisine dayatılan dışsal etiğe karşı başkaldırır. Burada Camus'nün düşüncesi söz konusu olduğunda, tanrılar tarafından bir kayayı dağın tepesine kadar yuvarlayıp çıkarmakla cezalandırılmış ve her gün bu sonuçsuz eylemi gerçekleştirmekten yılmayan uyumsuz kahraman Sisifos'un da otantiklik kahramanı olduğundan söz etmek gerekir. Sisifos mitinde Camus'nün felsefesini bütünüyle kapsayan öğeler, onun insan ve hayat bağlamında söylemek istediği her şey neredeyse mevcuttur; Sisifos, Camus'nün otantik kahramanıdır. Sisifos cezalandırılmadan önce yeryüzünü suyu, güneşi, sıcak taşları ve denizi tadınca bütün bunlara tutku duymuş, yaşamı sevmiştir. Bu tasvir Camus'nün yaşamın herhangi bir anlamı olmadan da salt yaşam olmak bakımından, ona tutku duyulup yaşanabileceği düşüncesiyle bağdaşır. Yaşama duyduğu tutkunun bedeli olarak verdiği sözden dönerek, ruhlar ülkesinin karanlığına dönmeyi reddeden Sisifos, tanrıların çağrımalarına, gözdağlarına ve öfkelenmelerine karşı kayıtsızdır. Bu da Camus'nün otantik kahramanının dinsel buyruk ile değil kendi içsel yasası ile yönetildiğini göstermektedir. Yine de sevinçlerinden zorla koparılarak, eziyetli bir cezaya sürgün edilmesi karşısında, cezasını kabullenmekle aslında başkaldırıda bulunmaktadır; çünkü o ödeyeceği bedelden caymaya, kaçmaya çalışmamaktadır. Sisifos yazgısını sahiplenmekle onu kendisinin kılar. Camus'ün deyişiyle Sisifos, tepelerden ayrıldığı, yavaş yavaş tanrıların inlerine doğru gömüldüğü saniyelerin her birinde, yazgısının üstündedir. Kayasından daha güçlüdür (Camus, 2013: 139). Bununla birlikte Camus, insan varoluşunun zorlu yazgısının her zaman kolay olmayacağını da bilincindedir; “yeryüzünün görüntüleri usa fazla takıldığı zaman, mutluluğun çağrısı fazla ağır bastığı zaman, insanın yüreğinde keder yükselir: kayanın yengisidir bu, kayanın ta kendisidir. Bunlar da bizim Getsemani gecelerimizdir. Ama ezici gerçekler tanındılar mı yok olurlar” (Camus, 2013: 139) demekle Camus insanın yazgısından dolayı sıkıntı çekebileceğini söyler. Ancak yazgının bunaltısı ne kadar yoğun olursa olsun, otantik kahraman ama asla başkaldırmaktan vazgeçmez, Sisifos yazgısından kaçmak için intihar etmeye kalkışmaz. Tıpkı

Camus'nün hayatın saçma ve anlamdan yoksun oluşuna rağmen yine de intiharı olumlamadığı ve intiharı saçmanın kazanması ve başkaldırının tam zıttı olarak ele alması ile bağlantılı olarak, Sisifos'da saçma bir eziyete katlanır. Bununla birlikte Sisifos mutludur, çünkü yazgısını kendinin kılmakla başkaldırmıştır, özgürdür ve her şeyin iyi olduğu yargısına erişmiştir. Camus'nün “uyumsuz insan da sıkıntısı üzerinde gözleme başladığı zaman, tüm putları susturur” demekle belirttiği gibi, eziyetinin farkında olan kişi onu aşmıştır ve otantikdir (Camus, 2013: 140).

Otantiklik bağlamında görüşleri incelenecek önemli bir diğer varoluşçu düşünür Sartre'ın, bu konudaki görüşlerinin zaman içerisinde değişim göstermesi, onun otantik insan anlayışını kavramakta zorlaştırıcı olmuştur. Yaygın kanı, Sartre'ın otantik benlik yaratma ideali bağlamında ilk zamanlarında, Husserlci fenomenolojiyi kullanarak otantik olmayı bilince içkin bir hal olarak ele almasıdır. Daha sonraki dönemlerinde ise Sartre, ilgisini Marksizm etkisi ile özneler-arası ilişkiye odaklamıştır. Dolayısıyla onun otantik insan idealini anlamak için öncelikle bilinç kavramını, daha sonra da kişiler arası ilişkileri nasıl kurguladığını değerlendirmek gerekmektedir.

Sartre'ın otantikliğe yönelik düşünceleri, ilkin bilinç kavramı üzerinde şekillenmiştir. Düşünür öncelikle kendinde varlık (être-en-soi) ve kendisi için varlık (être-pour-soi) olmak üzere, iki ontolojik kategoriden söz eder. Bu bağlamda masa kendinde varlık iken, bilinç kendisi için varlıktır. Kendisi için varlık, bilince ait bir varlık iken, bilinç dışında kalan şeyler Sartre'a göre, kendinde varlıktır. Kendinde-varlık değişmez, kendisine özdeş, kapalı ve fenomenal olandır; ötesinde herhangi bir imkân barındırmaz. Sartre'a göre kendinde varlığın özü varoluşundan önce belirlenmiştir. Sartre bu iddiasını kâğıt keseceği örneği ile açıklamaya çalışır; bu nesne yapılmadan önce zanaatçısı tarafından tasarlanmıştır ve kâğıt kesmek amacıyla yapılmıştır. Sartre'a göre bunun anlamı, kâğıt keseceğinin özünün onun varlaşmasından önce gelmesidir (Sartre,1985: 62). Ancak bilinç, kendinde-varlık gibi özünü kendisinde barındıran, kapalı ve tamamlanmamış değildir, o aksine açıklıktır ve tamamlanmamıştır. Sartre'ın ünlü sözü, bu bağlamda insanın tamamlanmamış, özgür doğasını vurgulamak için önemlidir; “varoluş özden önce gelir. İyi ama ne demektir bu? Şu demektir: ilkin insan vardır; yani önce insan dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir,



özünü ortaya çıkarır “ (Sartre, 1985: 63) diyerek Sartre, insanın özsel bir doğadan yoksun oluşunu ilan eder.

Ayrıca kendisi için varlığın, herhangi bir öze sahip olmayışı ve kendi özünü kendisinin yaratması bir diğer önemli çıkarımı da beraberinde getirir: “insan kendisini nasıl yaparsa öyledir”. İnsanın kendisini belirleme özgürlüğü Sartre’a göre bilincin belirlenmemişliğinden, spontan doğasından ileri gelmektedir. Bir başka deyişle, bilinç, kendinde-varlık gibi kapalı ve değişmez özsel bir doğaya sahip olmadığı için kendisinin farkında olarak kendisini yaratma olanağına sahiptir ve özgürdür. Burada, Sartre için otantik olmanın anahtarının özgür, belirlenmemiş bilinç ile yaratılan bir benliği işaret ettiği açıktır. Golomb’a göre, esasen Sartre’ın fenomenoloji okumaları, hiçbir otantik, orijinal benliğin veya egonun olmadığına götürmüştür; otantiklik bilincin ürünlerinin yaratımında yatmaktadır ve bu yaratıcı sürecin kendisi otantikliktir (Golomb, 1995: 93).

Otantiklik bu bağlamda yaratılan, üretilen ve belirlenmemiş olanla ilişkilidir. Sarte’a göre bu sebeple otantik olmak, yani özgürlük:

Tam da insanın yüreğinde oldurulan ve insan-gerçekliğini olmak yerine kendini yapmaya zorlayan hiçliktir...insan-gerçekliği için olmak kendini seçmektir: alabileceği ya da kabul edebileceği hiçbir şey ona dışarıdan da içeriden de gelmez. Hiçbir türden yardım olmadan, en küçük ayrıntıya varana kadar kendini varlık kılmanın dayanılmaz zorunluluğuna bütünüyle terk edilmiştir. Böylece özgürlük bir varlık değildir: insanın varlığıdır, yani insanın hiçliği. Eğer insan önce bir doluluk gibi düşünülseydi, onda daha sonradan özgür olacağı birtakım anlar ya da psişik bölgeler aramak saçma olurdu: tıpkı önceden ağzına kadar doldurduğumuz bir kaptaki boşluk aramak gibi. İnsan kimi zaman özgür ve kimi zaman köle olamaz: tümüyle ve her zaman özgürdür, ya da yoktur (Sartre, 2009: 560).

İnsanı belirlenmemiş, özgür olan bilinci vasıtasıyla kendisini yaratmaya muktedir bir konumda düşünen Sartre yine de, bilince sahip olmak bakımından, her insanın otantik olabileceğini söylememektedir. Bu noktada Sartre, iki düşünüm türünü birbirinden ayırmak doğru olacağını söyler:

Düşünüm, saf düşünüm olabilir [réflexion pure] ya da saf olmayan düşünüm [réflexion impure] olabilir. Düşünümsel kendi- içinin üzerine düşünülmüş kendi-içine basit mevcudiyeti olan saf düşünüm, düşünümün hem kökensel formudur hem de ideal formudur; saf olmayan düşünüm bu form temelinde ortaya çıkar ve bu form aynı zamanda da düşünümün asla önceden verili olmayan formudur, bir tür katharsis aracılığıyla kazanılması gereken formudur (Sartre, 2009: 29).

Sartre bu ayrım ile bilincin sahip olduğu *saf düşünüm* halinin kişinin otantik hali ile ilişkili olduğunu iddia eder. Çünkü saf düşünüm bilincin kendini saklamadığı, görünüm ile gerçeğin özdeş olduğu haldir. Sartre'a göre:

Bilinç bir anda kendisini saf düşünüm halinde üretir. Belki ego olmadan değil ancak her taraftaki egodan kaçarak, egoya egemen olarak ve egoyu bilincin dışında tutmak için sürekli bir yaratımla. Bu düzeyde, mümkün ve gerçek arasında, görünümün mutlak olmasından dolayı hiçbir fark yoktur. Artık engeller kalmamıştır, sınırlar yoktur, bilincin kendisinden saklayacağı hiçbir şey kalmamıştır. Daha sonra bilinç, kendiliğindenliğinin ölümü olarak adlandırılabilir bir biçimde acı duyar: ruhsal düşüncenin anahtarını tutan bu korkunç, mutlak ve çaresiz, kendisinden korkan olarak bahsettiğimiz bu hastalık saf bilinci kurar (Sartre, 1960: 101- 102).

Sartre saf düşünümün özelliği olarak spontanlık kavramını kullanır. Saf bilincin kendiliğinden (spontan) bir yapıda olması, zihinsel edimlerin kendiliğinden meydana geldiğini anlatmaktadır. İşte bu nokta önemlidir çünkü neden her insanın bilince sahip olmakla otantik olamayacağını açıklar. Sartre'a göre bilincin kendiliğindenliği aynı zamanda bilinci korkutmaktadır. Çünkü bazen bilinç, egodan uzaklaşarak kendisini saf bilinç halinde bulur. Bu durum aslında bireyin özgürlüğü ile yüzleştiği andır; bu bakımdan da tehdit edicidir. Zira insan, kendini kandırmalarının ve inkarlarının ardında yatan gerçek kökensel sebepleri tüm açıklığı ile keşfeder. Tahmin edilebileceği gibi, böyle bir keşif, korku duygusu yaratır ve bu korku duygusu ile baş edemeyen kişi umutsuzca kendisinden kaçmak istemeye yönelir. Başka deyişle, bilinç, spontanlığını ve yaratıcılığını kendinden saklamak ve onu sınırlamak ister. Sartre bilincin bu halini kendini aldatma/ kötü niyet<sup>6</sup> (mauvaise foi) olarak adlandırır. Kendini aldatma, ustalıklı bir hazırlanış olmasa bile, insanın olduğu şeyden, yani kaçılması mümkün

---

<sup>6</sup> İng. bad faith.

olmayan şeyden kaçmasıdır. Sartre kendini aldatmanın kökensel olarak mümkün olmasını, bilincin hem ne değilse o olması hem de ne ise o olmaması ile açıklar (Sartre, 2009: 128)

Otantiklik bağlamında oldukça önemli olan kendini aldatma kavramı, *Varlık ve Hiçlik'te* otantik olmayan kişiler üzerinden örneklendirilmiştir. Sartre, ilk randevusuna çıkmış bir kadın örneğini verir. Kadın, randevuya çıktığı adamın kendisi hakkındaki niyetleri çok iyi bilmektedir ve eninde sonunda bir karar vermek zorunda olduğunun da farkındadır. Ancak bu kararı olabildiğince geciktirmek ister, adamın davranışının arka planını ve davranışın sunduğu zamansal gelişme imkânlarını görmek istemez (Sartre, 2009: 110- 111). Dolayısıyla adamın söylediği sözlerin arka planını bilmezden, anlamazdan gelir:

Uyandırdığı arzuya duyarlı olsa da bu arzuyu aşan yani eksiksiz özgürlüğüne seslenen ve özgürlüğünün kabul edilmesi anlamına gelen bir duygu gerekir. Ama aynı zamanda da bu duygu baştan aşağı arzu olmalı, yani nesne olarak bedenine seslenmelidir. Dolayısıyla bu kez de arzuyu ne ise o alarak kavramayı reddeder, ona isim bile vermez, arzuyu ancak, arzu kendini hayranlığa, takdire, saygıya doğru aştığı ölçüde ve ürettiği daha yüksek formların içine bütünüyle gömülüp orada yalnızca bir sıcaklık ve yoğunluk olarak görüldüğü ölçüde kabul eder (Sartre, 2009: 112).

Ancak adamın bir anda kadının elini tutarak, onu bir karara mecbur kılmasıyla, kadının durumu değişir. Elini geri çekerek, o andaki cezbedici ve belirsiz uyumu bozmak istememekle birlikte, elini adamın elinde bırakmanın da rıza göstermek olduğunu bilerek elini öylece *unutur*. Kadın aniden düşüncelere dalmış bir hale geçerek elini adamın elinde bıraktığının farkına varmamış görünür. İşte ne razı olan ne de karşı gelen bu kadın, Sartre'a göre *kendisini aldatmaktadır*. Kadın kendisini aldatmaca içinde tutmak için farklı yöntemleri kullanmaktadır. Burada, kadının kendisini aldatmak için kullandığı yöntem, kendini kendi bedeni olmayan olarak tasarlamak ve bedenini, birtakım olaylar başına gelebilecek bir nesne gibi temaşa etmektir. Sartre bu durumu “Onun için mümkün olanların hepsi kendinin dışında kaldığından ne o olaylara neden olabilecek ne de onlardan kaçabilecek edilgin bir nesne gibi bedenini temaşa eder” (Sartre, 2009: 112) sözleriyle ifade eder. Kadının kendisini edilgin bir nesne olarak tasarlaması, özgürlüğünden kaçınması, otantik varoluşun engellenmesidir.

Sartre'a göre kendini aldatma, farklı biçimlerde ortaya çıksa da, temelde hep çelişik kavramlar üretmekle ortaklaşmak anlamına gelir. Bir başka deyişle, kendini aldatma sanatı, bir fikir ile, onu olumsuzlayan fikrin birliğinden doğan kavramları üretmektir. Bu bağlamda, Sartre bir şeyin olduğu halinden, yani olgusal olandan, aşkın (transcendence) bir hale sokulmasının kendini kandırmaya yol açtığını iddia eder. Ünlü “aşk, aşktan çok daha fazlasıdır” sözü gibi tümceler olgusalığin aşkınlığa dönüştürülmesinin en bariz örneklerindedir (Sartre: 2009: 111). Tüm bu iddialarla Sartre, aşkınlığın kendini aldatmaya hizmet ettiğini söylemektedir, çünkü olgusalığin aşkınlık olarak sunulması ve yeniden üretilmesi ile kişi veya şeyler oldukları gibi değil ama, olduklarından farklı, onlardan öte bir şey olarak anlaşılmalıdır. Böylece insan-gerçekliği ne değilse o olan ve ne ise o olmayan bir varlık gibi oluşturulmaktadır (Sartre, 2009: 114). Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Sartre'a göre kendini aldatmanın zıttı, içtenliktir (sincerity). İçtenlik kısaca, insanın sadece kendisi için ve her ne ise o olması anlamına gelmektedir. Ancak Sartre, bu tanımın bizatihi spontan (kendinden) olanda veya özdeşlik ilkesinde olduğunu sorgular. Bu durumda bile özdeşlik ilkesinin insanın evrensel bir değer olarak, insan- gerçekliğine ilişkin kurucu bir ilke olarak ele alınmaması gerektiğini de vurgulamaktadır. Çünkü:

Eğer insanın ne ise o olduğunu söylersek, kendini aldatma ebediyen imkânsız olur ve dürüstlük de onun ideali olmaktan çıkıp onun varlığı haline gelir; ama insan ne ise o mudur ve genel olarak düşünüldüğünde, bir yandan varlık bilinci olarak olurken, öte yandan ne ise o olmak nasıl mümkün olabilir? Eğer dürüstlük [franchise] ya da içtenlik [sincérité] evrensel bir değerse, besbellidir ki “insan ne ise o olmalıdır” özdeyişi, ne isem onu dile getirirken kullandığım yargı ve kavramlar için yalnızca düzenleyici ilke gibi iş görmez. Bu özdeyiş sadece bir bilme ideali değil, bir varlık ideali ortaya koyar, varlığın prototipi olarak bize varlığın kendi kendisiyle mutlak bir uygunluğunu önerir. Bu bağlamda kendimizi ne isek o oldurmamız gerekir (Sartre, 2009: 113-114).

Bir başka deyişle, Sartre için otantiklik, bireyin özsel olarak belirlenmemişliği ile ilişkilidir. İnsan, bu bağlamda var olmuş değil, varolmakta olan bir yaratımdır. Otantiklik kişinin sürekli olarak kendisini gerçekleştirmek zorunda olmasıyla ilişkilidir. Ancak bu kendini gerçekleştirme veya öz-yaratım, var olanı olduğu gibi ele almak anlamına gelen içtenlik

ilkesiyle bile temellendirilmemelidir. Sartre'a göre otantik olmaya ilişkin, dürüst olma ideali bile olsa, bu ideal evrensel bir gerçek gibi kavramsallaştırılamayacaktır.

Olgusallık- aşkınlık probleminin yarattığı otantik olamayışın yanı sıra Sartre, kendi- için- varlığın, bir başkası- için varlık olması halinde de özgün bir varoluş olanağının kaçırıldığını söylemektedir. Düşünür, bir başkasının varlığının, davranışlarımız üzerindeki etkisini de otantiklik bağlamında ele alır. Onun bir kafede çalışan garson örneğinde bu düşüncesinin izleri görülebilir. Kafe garsonu Sartre'ın deyişiyle “müşterileri ile dikkatli bir biçimde ilgilenir, sesi ve gözleriyle onları fazlaca bir dikkatle dinlediğini belirtir. Bir yandan da makineleşmiş bir kesinliğe öykünerek tepsisini taşımakta ve ardışık ve şaşmaz hareketler ile oyununu oynamaktadır” (Sartre, 2009: 114). Sartre'a göre garson esasen kafe garsonu olmayı oynamaktadır. Kaldı ki bu durum, aslında kafe garsonuna özgü bir durum da değildir; tüm esnafa oynaması için addedilmiş, mecburi bir toplumsal durumdur. Müşteriler bu törenselliğe ihtiyaç duyarlar ve bu dayatılmış mecburiyet içerisinde oynanan oyunda bir terzi, yalnızca bir terzi olduğunu ve terziden başka bir şey olmadığını müşterilerine inandırmaya çalışır. Çünkü Sartre'a göre:

Hayal kuran bir bakkal müşteri açısından rahatsız edicidir, çünkü o durumda artık tümüyle bakkal değildir. Terbiye kuralları onun kendini bakkallık işlevi içinde tutmasını gerektirir, aynı biçimde hazır ol durumundaki asker de kendini asker-şey kılarken dimdik bakar ama hiçbir şey görmez, hiçbir biçimde görmek için bakmaz, çünkü odaklanmak zorunda olduğu noktayı belirleyen, içinde bulunduğu andaki ilgisi değil, talimatnamedir (“ileri bak” komutu). Hepsi de insanı ne ise o olmaya hapseden önlemler. Sanki insan oradan kurtulmasın, dışına taşmasın, içinde bulunduğu durumdan sıyrılmasın diye sürekli bir kaygı içinde yaşarız (Sartre, 2009: 115).

Kendi alıntısından da anlaşılacağı üzere, Sartre'a göre insan, toplumun kendisinden bekledikleriyle hareket etmektedir. Toplum da insanın belirli ve belirlendiği bu rolden başka bir şey olmamasını beklediği için birey kendi oynadığı role hapsolmuştur. Görünüşe göre toplum, garsona, “bütün esnaflara uygulananlardan farklı olmadığını”, yani ticaretin töreninin gerektirdiğinden başka bir şey olmadığını söylemektedir. Bu anlaşmanın sınırlarını aşmaya yönelik her teşebbüsün ise çirkin bir hakaret olarak yaftalanır “hayal gören bir bakkalın müşterisi için rahatsız edici” olması bu anlama gelmektedir. Esasen bir kişiyi –tıpkı bir

askerin dikkatini, bakışlarını nasıl yönlendirmesinin gerektiğini açıkça belirlediği gibi belirleyen toplumsal talepler vardır. Bu talepler, bir insanın toplumsal statüsünü aşabileceği yönünde sürekli korku varmış gibi, ihtiyati yaptırımlarla desteklenmektedir. İçerden, garsonun bakış açısından, onun bu seremonideki rolü, müşterisini garsondan başka bir şey olmadığı konusunda ikna etmeye çalışmaktır (Phillips, 1981: 25).

Guignon'da Sartre'daki otantiklik ile kendisi için varlık olmak arasındaki ilişkiye dikkat çeker:

Kendime karşı birinci şahıs duruşunu benimsediğimde, kendimi tamamen özgür, yaratıcı faaliyetlerle meşgul olan, kendi seçimleriyle kendine ve dünyasına bir anlam verme gücüne sahip bir bilinç olarak karşılaştım. Sartre, bu benliği, kendi dışında hiçbir şeyle sınırlı olmayan, "aşkınlık", "kendisi-için-varlık" olarak adlandırır. Ancak, kendime karşı üçüncü şahıs bir duruş benimsediğimde, benliğin resmi değişir. Kendimi bir dünyanın içine yerleştirilmiş bir nesne olarak, orada hüküm süren nedensel güçlere tabi olarak gördüğümde sonlu, savunmasız ve istikrarsız bir şey görürüm. Bu, varoluş tarzı, dünyadaki diğer nesnelerekinden çok farklı olmayan "kendinde-varlık"ın "olguşallık" ın benliğidir (Guignon, 2004: 197).

İşte Sartre'a göre otantiklik, toplumsal taleplerin kendisini belirlemesine izin veren ve özgürlüğünden kaçan pasif kişinin yaşantısı değildir. Yani toplumsal rolüne gömülmüş ve onun içerisinde erimiş bir kişinin otantik olması mümkün değildir. Çünkü bu kişi kendisini aldatma içerisindedir. Sartre'ın bu düşüncesinin dayanağını, büyük ölçüde, düşünürün radikal özgürlükçülük anlayışı oluşturmaktadır. Daha önce de vurgulandığı gibi, Sartre'a göre insan varoluşu, hiçbir şekilde belirlenmiş, özsel ve ereksel bir yapıya sahip değildir. Bu durum, insanın her an, başka bir şey olmayı seçmeye muktedir olma gücüne işaret eder; yani insanın özgürlüğüne mahkûm olması anlamına gelir. Oysa garsonun durumunda, garson kendisini mesleği içerisinde yitirmiş, sanki başka hiçbir şey değilmişçesine veyahut başka hiçbir şey olamazmışçasına kendisini garsonluk ile sınırlamakta, bu rolü oynamaktadır. Bu noktada garson, garson olma ve başka hiçbir şey olamama durumuna kendisini kaptırarak özgürlüğünü yadsımaktadır. Çünkü bu durumda sorumluluk almak zorunda kalmayacaktır. Verili değerleri, toplumsal rol ve beklentileri benimsemek kişinin kendi özgürlüğünü reddedilmesidir. Bu bağlamda otantik olmanın, bir tür belirsizliğe kabul vermek olduğu anlaşılmaktadır. Otantik

olmayan birey ise, kendisi için açıkça tanımlanmış rolleri ve görevleri kabul ederek, hayatını bu dışsal etkenlerin şekillendirmesine izin vermekle belirlenmiştir. İnsan-gerçekliği dünya içinde seçimleri ile var olur. Ancak insan bu seçimleri yaparken içsel olmayan, tümüyle dışsal olan dini emirler, başka insanların görüşleri veya toplumsal roller gibi etkenlerin etkisiyle seçim yaptığında, otantik olmayan bir varoluşa adım atmış olur. Sartre yine de bu durumun bile kalıcı veya nihai olmadığını söyler. Çünkü kişinin her zaman seçim yapma ve kendisini otantik olmayan bir varoluştan kurtarma olanağı vardır. Başka deyişle, bireyin içerisinde olduğu otantik veya otantik olmayan her durum kendi eseridir ve bu durum her an değiştirilebilir çünkü kişi her zaman seçme özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla Sartre’da otantiklik, özgürlük ve seçimde temellenir, kişinin önceden belirlenmiş bir özünün olmayışı, onun özünün seçme eylemiyle, sürekli olarak ortaya konan bir öz-yaratım olduğuna işaret eder. Böyle olmayı ya da böyle yapmayı seçtiğinde insan kendisidir, hatta seçmediği şeyler başına geldiğinde bile, özgürlüğü kısıtlanmış değildir. Çünkü birey, bu unsurları istediği gibi deneyim etmekte tamamıyla serbesttir. Bir başka deyişle, insanın her koşulda kendisini yani özgürlüğünü seçmesi zorunludur.

Sonuç olarak, Sartre’ın düşünce izleğinde özellikle ilk döneminde, *Varlık ve Hiçlik*’te otantiklik hakkındaki düşünme tarzında kendini aldatma kavramsallaştırmasını takip ettiği görülmektedir. Ancak daha sonraki çalışmalarında Sartre, Pierce’e göre “otantiklik hakkındaki düşünme tarzında, içsel sorunları tanıyan ilk düşünür haline gelmiştir; felsefesindeki otantikliğin olanaklarımız tarafından nasıl şekillendirildiğini veya sınırlandırıldığını açıklayamamayı bir sorun olarak tespit etmiştir. Sartre’ın Marksizm ile olan ilişkisi, otantik insanın -kaçınılmaz bir şekilde- dışsal olarak sınırlandırdığına ikna olmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Sartre’da otantik, bireysel varoluş modları olasılığı, özellikle düşünürün son dönemlerinde, sosyal özgürlük olasılığına bağlı olarak düşünölmeye başlanmıştır. Bunun sonucunda otantik kimlik arayışı, kişisel olanaklarla karşılıklı olarak şekillenen ve diğerlerine bağlanmış bir eylem olarak düşünölmeye başlanarak, Sartre’ın bireylerden çok gruplara odaklanmasına sebep olmuştur (Pierce, 2015: 439).

## **Sonuç**

Bu çalışmada otantik benliğin imkânı probleminin varoluşçuluk bakımından nasıl ele alındığının gösterilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda görüşlerine yer verilen Kierkegaard,

Camus ve Sartre gibi düşünürler ortak bir otantiklik ideali geliştirmeseler de otantik olmak kavramına katkıda bulunmuşlardır. Kierkegaard, Camus ve Sartre'ın temalarındaki ortaklaştırılabilecek tema ise, kişinin içinde bulunduğu toplumun doğru ve değerlerine uyma eğiliminin otantik olmayı engellediğine duydukları inanç olarak genelleştirilebilir. Modernitenin etkisi olarak okunabilecek aşırı akılcılığın yüceltilmesi, farklılık yerine tek tipleşmeyi öne çıkaran çağın ruhu ve toplumsal rollerin sabitliğine duyulan inancın bu durumu ortaya çıkardığı yorumu yapılabilir.<sup>7</sup> Bununla birlikte, dışsal etkenlerin baskısıyla ortaya çıkan uyumculuk, bireyin de kendi özgün benliğini susturmasına sebep olmuş görünmektedir. Başka deyişle, kişinin otantik olmayan pozisyonu, dışsal etkenlerin bireyin üzerindeki gücünden ve bireyin kendi özgünlüğünden vazgeçmesinden ileri gelmektedir.

Varoluşçu filozoflar içerisinde otantiklik görüşleriyle yer verilen Kierkegaard'ın bakış açısından otantik olamamak; bireyin dünyevi, geçici ve özsel olarak değerli olmayan bir dışsallığa kapılması olarak yorumlanmıştır. Bu dışsallık, kalabalık, çok sesli ve dikkat dağıtıcı bir dünyanın bireyi ele geçirerek kendisi olmaktan alıkoymasındır. Kierkegaard için benliğin, tüm bunları aşan bir niteliğine odaklanmak otantiklik olarak görülmüştür. Elbette burada sözü edilen aşkınlık tanrıya bağlanmak anlamına gelmektedir. Kierkegaard'a göre tanrıya bağlanmak, akılsal olan değil, tutkuya dayalı bir eylem olmakla değerlidir. Çünkü ancak böylelikle akılsal olanın boyunduruğundan, genelleştirici tavrından uzaklaşarak özgün bir varoluş olanağı doğabilir. Otantikliği tanrıya bağlanmak ile ele alan Kierkegaard'ın aksine, bir diğer varoluşçuluk düşünürü Camus, kendisi olmayı bu dünyaya içkin bir durum olarak görmektedir. Başka deyişle otantiklik herhangi bir aşkınsal temele dayanamaz. Bununla birlikte Camus daha da ileriye giderek ne dinsel ne de törel herhangi bir dışsal yasanın, kişinin kendisi olmasını sağlayamayacağını, aksine bireyi sözde değerler ile kuşatmanın kendisi olmasının önünde en büyük engellerden biri olacağını iddia eder. Camus'ye göre otantik olmayışın sebeplerinden birisi, bir yaşam tarzı olarak modernliğin rutinliği, sıradanlığı içerisinde anlam bulamayan insanın, yazgısını dışsal otoritelere ve etiğe bağlamasıdır. Oysa, özgün bir biçimde yaşamak, kişinin içsel etiğine göre eylemesi ile ilişkilidir. Farklı olana, farklı düşünene kabul vermeyen ve onları *yabancı* olarak yaftalayan toplum, otantik kişinin engellemesine sebep olmuştur. Benzer biçimde Sartre da toplumun bireyi öngörülebilir, sabit

<sup>7</sup> Modernitenin otantik benlik ile olan ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz: Taylor, C. (2003). *Ethics of Authenticity*. US: Harvard University Press ve Guignon, C. (2004). *On Being Authentic*. New York: Routledge Publishing. Bauman, Z. (2017). *Kimlik*. (Çev. Hazır, M.). Ankara: Heretik Yayıncılık.



ve değişmez bir biçimde konumlamak isteyişinin, bireyin kendisinden kaçma, kendisini aldatma yönelimiyle de birleşerek otantikliği engellediğini savunmuştur. Kişiyi yalnızca tek bir şey olmak, diğeri olamamak belirleniş i içinde tutmayı isteyen toplumun, insanın kendi belirlenmemişliğinden, bilincinin özgürlüğünden korkan doğasıyla birleşmesi otantik bir varoluş u engellemektedir.

Elbette varoluşçu bakış açısından otantik olamama durumu tümüyle dışsal, zorunlu veya nihai değildir. Başka bir deyişle, kişiye dışarıdan dayatılan değerler, inançlar veya toplumsal talepler, hatta modernitenin kendisi bile kişinin otantik olmasını geri kazanılmamak üzere elinden almış değildir. Burada varoluşçu değerler ile uyumlu olarak, kişiye düşen sorumluluktan söz edilmelidir. Bu sebeple Kierkegaard, otantiklik yolunda, tanrıyla öznel ve tutkuya dayalı bir ilişki kurulmasıyla otantik varoluşun mümkünlüğünü vurgular. Saçma gibi görünen, akılsal olmayan ancak öznel bir biçimde tecrübe edilebilecek olanı seçmek, otantik bir benlik süreci olarak Kierkegaard felsefesinde sunulmuştur. Camus ise bu bağlamda, dışsal, törel değerlerin değersizliğini fark etmeye çağırır; kişinin başkaldıran insan olması, yani kendi değerlerini kendisi yaratması otantik bir varoluştur. Bununla birlikte, kişinin kendi yaşamını sahiplenmesi ve onu sevmesi, dünyaya içkin bir otantik yaşamın da temelini oluşturmuştur. Benzer bir biçimde Sartre da kişinin önceden belirlenmiş bir öze sahip olmadığını söyleyerek, otantik yaratımının sorumluluğunu alarak kişinin kendisini yaratacağını vurgulamıştır. Dolayısıyla varoluşçuluk düşünürlerinin otantik olamama problemine sağladıkları çözümler farklı olsa da bu problemin çözümü için kişinin kendisine sorumluluk yükledikleri yorumu yapılabilmektedir. Bu bağlamda varoluş düşüncesinin otantik olmak bağlamında felsefi literatüre yaptığı katkı bireyin kendisine duydukları inanç ile bu inançtan kaynaklanan sorumluluk duygusuna yaptıkları vurgudur. Bireyselliğe yapılan bu türden bir çağrı ise, modernite-bireycilik krizi içinde oldukça önemli tartışmalara katkı sağlayabilir. Çünkü modern düşüncede aklın aşırı yüceltilmesi, insanın yalnızca akıl varlığıymış gibi tanımlanmasına sebep olmuştur. Bu durumun sonucunda da insanın akıldışı doğası göz ardı edilmiştir. Aşırı akılcılık idealinin gölgesinde, toplumsal roller de adeta tözsel bir ilke gibi konumlanmış, bireyin kim ve ne olacağı kendisine önceden verili hale gelmiştir. İşte varoluş felsefesi bu bilişselliğin altını oymak ve yabancılaşmanın üstesinden gelmek konusunda önemli ve değerlidir. Varoluşçuluk bu bağlamda, bireyin kendisine dışarıdan dayatılan değerleri sorgulamaya çağırır, toplumsal rol, norm ve gerekliliklerin evrensel olamayacağını

anlayan insanın özgür ve özgün varoluşunu yalnızca bireyin kendisinin bulabileceğini söyleyerek modernliğin mitlerine meydan okur. Makalede yer verilen düşünürlerin kendisi olmaya ilişkin yöntemleri ve bu yöntemlerin geçerliliği elbette tartışılabilir bir yapıdadır. Ancak varoluşçu düşüncenin ortak bir otantiklik görüşü olmayışı bu düşünce ekolünün eksikliği yerine zenginliği olarak yorumlanmalıdır. Çünkü eğer bireysellik ve özgürlük gibi konularda çözümlenmemiş, hesabı verilemeden kalmış bir takım modernlik problemlerinden söz ediliyorsa, bu sorunsallaştırmayı görerek ve modern bağlamdan farklı düşünmeyi göze alarak bu sorunu çözmeye yönelen varoluşçuluk düşüncesi kendinde değerlidir.

## KAYNAKÇA

- Barrett, W. (2003). İrrasyonel İnsan. (Çev. Özer, S.). Ankara: Hece Yayınları.
- Camus, A. (2008). Yabancı. (Çev. Günyol, V.). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2011a). Ters ve Yüzü. (Çev. Tahsin, Y.). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2011b). Düşüş. (Çev. Demirhan, H.). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2013). Sisifos Söylemi. (Çev. Tahsin, Y.). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2018). Başkaldıran İnsan. (Çev. Tahsin, Y.). İstanbul: Can Yayınları.
- Golomb, J. (1994). Camus's ideal of authentic life. *Philosophy Today*, 38(3): 268-277.
- Golomb, J. (1995). In search of authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus. New York: Routledge.
- Guignon, C. (2004). On Being Authentic. New York: Routledge Publishing.
- Kierkegaard, S. (1997). Ölümçül Hastalık Umutsuzluk. (Çev. Yakupoğlu, M.M.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013). Korku ve Titreme. (Çev. Beier, N.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kondrla, P. & Kralik, K. (2016). Authentic Being and Moral Conscience, Central European Research Institute of Søren Kierkegaard, 12(4): 155-164.
- Pierce, A. J. (2015). Authentic identities. *Social Theory and Practice*, 41(3): 435-457.
- Phillips, D. Z. (1981). Bad Faith and Sartre's Waiter. *Philosophy*, 56 (215): 23-31.
- Sartre, J. P. (1960). The transcendence of the ego: An existentialist theory of consciousness (Çev. Williams, F. & Kirkpatrick, R.). New York: Hill and Wang.
- Sartre, J. P. (1985). Varoluşçuluk (Existentialisme). (Çev. Bezirci, A.). İstanbul: Say Yayınları.

Sartre, J. P. (2009). Varlık ve hiçlik: fenomenolojik ontoloji denemesi. (Çev. Ilgaz, T. ve Çankaya Eksen, G.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Slaby, J. (2010). The other side of existence: Heidegger on boredom. *Habitus in habitat II: Other sides of cognition*, 2, 101: 114-143.

Smooth, W. (1974). The concept of authenticity in Sartre. *Man and World*, 7(2), 135- 148.

Solomon, R. C. & Higgins, K. M. (2013). Felsefenin Kısa Tarihi. (Çev: Topal, M.).

İstanbul: İletişim Yayınları.

Srigley, R. D. (2011). *Albert Camus' critique of modernity*. University of Missouri Press.

Taylor, C. (2003). *Ethics of Authenticity*. US: Harvard University Press.

Taylor, C. (2017). *Modernliğin Sıkıntıları*. (Çev. Canbilen, U.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Trilling, L. (1972) *Sincerity and Authenticity*. USA: Harward University Press.

Turcan, C. (2017). Rousseau and Kierkegaard authenticity of human existence. *European Journal of Science and Theology*, 13(1): 5-13.

Varga, S ve Guignon C. (2020) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N.

Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/entries/authenticity/> Erişim Tarihi: 31 Ağustos 2020.

Wild, J. (1965). Authentic existence. *Ethics*. 75(4): 227-239.