

Sevginin İzdüşümleri: Varoluşçuluk Perspektifinden Gabriel Marcel ve J. Ortega y Gasset

Reflections of Love: Gabriel Marcel and J. Ortega y Gasset from an Existentialist Perspective

NİLÜFER KARADAĞ 

Independent Researcher

EMEL KOÇ 

Gazi University

Received: 17.07.2025 | Accepted: 10.03.2026

Abstract: This study aims to examine comparatively the conceptions of love developed by two major thinkers of twentieth-century philosophy, Gabriel Marcel and José Ortega y Gasset. According to Gabriel Marcel, love is an existential experience endowed with ontological, metaphysical, and theological dimensions. In this sense, love transcends objectifying modes of relation and unfolds within a “we” mode of being; it is grounded in existential participation and fidelity, and bears the character of a “mystery” that resists full conceptualization. Ortega y Gasset, by contrast, conceives love not merely as an emotional experience but as a movement of self-transcendence that affects and transforms the very center of human existence. For Ortega, love is a directional and choice-based act closely linked to the individual’s life project. From this perspective, love is conceptualized within an ontological and phenomenological framework as a dynamic mode of relation through which the human being engages with the world and with others. The original contribution of this study lies in moving beyond a purely thematic comparison of Marcel’s and Ortega’s views on love, and in proposing a rethinking of love as a tension-filled intersection between existential commitment and the individual life project.

Keywords: Existentialism, Gasset, Marcel, love, body, mystery.

✉ Nilüfer Karadağ

Bağımsız Araştırmacı

06000, Ankara, Türkiye | nilufer.onder.karadag@gmail.com

✉ Emel Koç

Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi

06000, Ankara, Türkiye | emelkoc@gazi.edu.tr



Giriş

Sevgi, tüm canlıların ortak bir yaşantısı olarak, bir kişiye, bir varlığa, bir düşünceye ya da bir duruma yönelen derin bağlılık, ilgi ve olumlu duygusal yönelim biçimi olarak tanımlanabilir. Sevgi, yalnızca romantik ya da duygusal bir ilişki türüyle sınırlı değildir. Dostluk, aile ilişkileri, doğaya yönelik yakınlık ve hatta belirli düşünsel tutumlar bağlamında da ortaya çıkabilmektedir. Felsefi açıdan bakıldığında ise sevgi, Platon’dan Spinoza’ya, Mevlânâ’dan Yunus Emre’ye, Schopenhauer’dan Kierkegaard’a, Sartre’dan Heidegger’e kadar uzanan geniş bir düşünsel gelenek içerisinde çok yönlü biçimde ele alınmış ve tartışılmış bir kavramdır. Bu çerçevede sevgi, ontolojik, epistemolojik, etik ve tasavvufi boyutlarıyla farklı bağlamlarda anlamlandırılmıştır. Bu düşünürler, sevgi ve aşk kavramlarını felsefi ya da edebî incelemelerinde eşanlamlı ya da birbirine yakın kavramlar olarak kullanmıştır. Marcel ve Ortega’nın eserlerinin çevirilerinde de genellikle bu iki kavramın yakın anlamlı biçimde ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte Ortega’nın sevgi anlayışı incelenirken sevgi ile aşk arasındaki ayrımı vurguladığı noktalar özellikle dikkate alınmaktadır.

Sevginin kaynağı, sebepleri, sonuçları ve kişileri toplumdan topluma değişiklik gösterir. Ortega’ya göre “Vahşilerde, sevgiye yatkınlık yoktur ya da Çinliler, Hintliler sevgiyi tanımaz. Pericles dönemindeki Yunanlılar, sevginin varlığını neredeyse hiç kabul etmemiştir (Gasset, 2014, s. 113). Batı medeniyetlerinde ise ilâhî aşk, Sokratik-Platonik aşk, romantik aşk, Freudyen aşk (Erdoğan, 2014) gibi çeşitli sevgi teorileri bulunmaktadır. Bireysel bir duygu olan sevgi, sezgisel ve mistik yapısı ile toplumsal yaşamı, bireyler arasındaki ilişkileri, kültür ve sanatın her türünü derin bir şekilde etkilemiştir. Hatta sanatın her kolunda sevginin çeşitli yansımaları görülmektedir. Örneğin; Platon, Phaidros dialogunda aşkı eros olarak değerlendirmekte ve bir çeşit ruh hastalığı-delilik (kutsal bir delilik) olarak ifade etmektedir. Bu deliliğin de fiziksel ve ilahi olmak üzere iki şeklinin bulunduğunu düşünmektedir. Spinoza’ya göre sevgi epistemolojik ve etik açıdan ele alınmaktadır. Bu bağlamda sevgi bir erdemdir ve insan zihninde hazza ve neşeye dayalı bir içtenlik olarak görülür (Spinoza, 2010). Schopenhauer, on dokuzuncu yüzyılda yazdığı *Aşka ve Kadınlara Dair: Aşkın Metafizigi* eserinde, aşkı cinselliğe indirgemektedir. Tasavvuf felsefesinde aşk, hayatın anlamını kavramanın ve varlığın özüyle temasa



geçebilmesinin tek yolu olarak görülmektedir (Öztürk, 1997, s. 125). Yunus'a göre aşk "Yerin göğün direği, bütün varlık ve oluşların özündeki güçtür." (Ergün, 1997, s. 123). Varoluşçu filozoflardan Kierkegaard'a göre sevgi, duygusal bir eğilim ya da estetik bir çekim olmanın ötesinde Tanrı buyruğuna dayanan etik bir yükümlülük ve komşuya yönelen koşulsuz bir sorumluluktur. Bu nedenle sevgi, tercih edilmekten ziyade ödev olarak yerine getirilen bir ilişkilendirme biçimidir. Gerçek sevgi, bireyin benmerkezci tutkularını aşarak ötekini Tanrı önünde eşit bir "komşu" olarak görmesini gerektirir (Kierkegaard, 2020). Sartre'a göre sevgi, gerçekliği her zaman sorgulanan, özgürlük ve sahip olma arzusu arasındaki çözülmez bir gerilimdir. Sevgi özgürlüğü tehdit eder ya da kaybetme korkusuna sebep olur (Sartre, 2011). Heidegger'e göre ise sevgi, tamamlanmamış olmak duygusu ve kavuşma özlemi içerir (Heidegger, 2011, s. 130). Jaspers'e göre varoluşa ulaşmak için gerekli olan iletişimin ve bireye varoluşunu kazandıran unsurlardan biri olan mücadelenin temeli sevgiye dayanır (Çiçek, 2005, s. 106). Bu düşünceler ışığında filozoflardan hangisinin sevgiyi daha iyi dile getirdiğini söylemek zordur. Çünkü hepsi yaşanmış tecrübelerin göstergesidir. Kierkegaard'dan itibaren bahsedilen varoluşçularda sevgi özellikle "kişisel bir deneyim" olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda tecrübeye dahil olmayan her sevgi tanımı ikinci plânda kalmaktadır (Koç, 2000, s. 38). Ortega ve Marcel için de sevgi insanın kendi iç dünyasını başka bir ben'e doğru yönelttiği bir tür açıklamadır. Kimi zaman ontolojik bir veri, kimi zaman ilahi yaşama kendini adama yolu, kimi zamansa arzuların göstergesi olan bu kavram yaşama anlam katan en önemli unsurlardan biridir.

Literatürde Marcel'in sevgi anlayışı çoğunlukla Hristiyan varoluşçuluğu ve sadakat kavramı bağlamında; Ortega'nın sevgi anlayışı ise perspektivizm ve yaşam felsefesi çerçevesinde birbirinden bağımsız biçimde incelenmiştir. Bu çalışma ise iki düşünürü sevgi kavramı üzerinden doğrudan ve sistematik bir diyalog içine sokmayı amaçlamaktadır. Ayrıca literatürde Marcel'in sevgi anlayışı ağırlıklı olarak ontolojik bir kategori olarak değerlendirilirken Ortega'nın yaklaşımı daha çok etik ya da antropolojik, fenomenolojik bir çerçevede yorumlanmaktadır. Bu çalışma, sevginin Marcel'de ontolojik katılım, Ortega'da ise yaşamı yapılandıran pratik bir yönelim olduğunu göstererek, sevginin hem varlıkla hem de eylemle ilişkili çift



yönlü yapısını görünür kılmaktadır. Böylece sevgi, soyut bir duygudan olmaktan çıkmakta, insan varoluşunu kuran bir ilke olarak yeniden konumlandırılmaktadır. Marcel’de sevginin temelinde yer alan “başkasına sadakat ve mevcudiyet ya da hazır(da) olma” fikri ile Ortega’da öne çıkan “kendilik inşası ve yaşam projesi” anlayışı arasındaki bağın merkezi bir problem olarak ele alınması, sevginin yalnızca bireyci bir olgu olarak okunmasının önüne geçmekte, ilişkisel ve öznel boyutlarını aynı anda taşıyan paradoksal bir yapı olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu yönüyle çalışma, sevgiye dair indirgemeci yorumlara eleştirel bir katkı sunmaktadır. Son olarak Marcel ve Ortega’nın sevgi anlayışlarını yalnızca tarihsel-felsefi bir inceleme konusu olarak bırakılmaması; bu yaklaşımların çağdaş varoluşsal sorunlar, özellikle de yabancılaşma, araçsallaşma ve ilişkilerin kırılabilirliği bağlamında yeniden düşünülmesine imkân vermektedir. Bu bağlamda makale, sevgi kavramını etik ilişkisellik ve modern bireyin anlam arayışıyla ilişkilendirerek klasik metinlere güncel bir okuma önermektedir. Metin inceleme ve analiz etmeye dayalı olan bu çalışmada, hermeneutik ve karşılaştırmalı felsefe yöntemi kullanılmaktadır. Bu yöntemde her iki düşünürün metinleri kendi tarihsel ve kavramsal bağlamları içinde yorumlanmaktadır. Böylece sevgi, iki filozofun farklı varoluş anlayışları içinde kazandığı anlam boyutları üzerinden tematik eksenler aracılığıyla değerlendirilerek anakronik yorumlardan kaçınılabılır.

1. Gabriel Marcel ve felsefesi

Filozof, drama yazarı ve lise öğretmeni olan Gabriel Marcel (1889-1973)’in hareket noktası, her koşulda “varlık”ın önceliğini vurgulayan deneyimin incelenmesidir ve deneyim “kendini tanımanın bir şekli”dir (Gallagher, 1966, s. 123). Bu sayede kişi hem kendi yaşantısının somut algısına hem de başka ben’lerin deneyimine yönelik gerçek bir kavrayışa ulaşabilir (Marcel, 1950, s. 7).

Marcel’in için refleksif biçimde gerçekleşen tefekkür merkezi bir konuma sahiptir. Marcel’in birinci ve ikinci refleksiyon olarak adlandırıldığı bu ayrım, onun hem felsefi metinlerinde hem de tiyatro eserlerinde karşılık bulan iki farklı düşünme düzeyine işaret eder. Bu çerçevede birinci refleksiyon, bilimsel düşüncenin egemenliğinde olan, analitik ve araçsal nitelikli bir düşünme biçimi olarak gündelik yaşamın pratik gereksinimlerini karşılamaya yöneliktir. Buna karşılık ikinci refleksiyon, gündelik ya-



şamda soyutlayıcı düşünme tarzının parçaladığı unsurları yeniden bir araya getirmeyi, insanın somut ve bütünsel varoluşunu hatırlatmayı amaçlar.

Marcel felsefi yaklaşımını geliştirirken hiçbir zaman öğretiler bütünü anlamında kapalı bir sistem kurmayı hedeflememiştir. Bu nedenle düşüncelerini belirli kategoriler altında toplama eğilimi bulunsa da kendisi tarafından görelî bir tanımlama olarak kabul edilen “Hristiyan varoluşçuluğu” etiketini daha sonra reddetmiştir. Bunun yerine, yönlemsel düzeyde tam anlamıyla örtüşmese de Sokratesçi sorgulama geleneğini “Neo-Sokratizm” olarak benimsemiştir. Sokrates’in felsefi tutumu, özellikle “ti estî” (τί ἐστὶ), yani “Nedir?” sorusu ve tanım arayışı etrafında şekillenir. Marcel’in sorgulaması, asıl ilgiye değer olanın tanıma elverişli olup olmadığı problemine yöneliktir (Marias, 1984, s. 555).

Marcel, somut insan yaşamının gerçekliğini en iyi şekilde yansıttığını düşündüğü sahne içindeki diyaloglarda, karakterlerin sürekli olarak birbirlerini yansıttığı görülür. Bu diyaloglar Platon ve Sokrates’te olduğu gibi bir dia-logos (yani dia- “aracılığıyla” söylem) olmaktan çok, sahnede gerçekleşen bir refleksiyon -karakterlerin birbirlerini sözcükler ve varoluşları aracılığıyla karşılıklı olarak yansıttığı bir refleksiyon- süreci olarak göze çarpar. İşte bu yüzden Marcel’in oyunları ne felsefi fikirlerin bir “uygulaması”dır ne de onların bir “açıklaması”dır. Onun tiyatrosu bir “onlar” (these) tiyatrosu değil felsefeye paralel, felsefeyi tamamlayıcı bir “biz” (together) olma şeklidir (Marias, 1984, s. 556). Ben-den biz’e doğru evrilen bu felsefede insanları birleştiren ve sırlı bütünlüğü kavrama yolunda sevgi kavramı merkezde tutulabilir.

Marcel, insan varlığının ontolojik çözümlemesini gerçekleştirirken birinci ve ikinci refleksiyon ayrımının yanı sıra problem-sır ile sahip olmak-varlık olmak kavram çiftlerini temel alır. Marcel’e göre insan, epistemolojik ve nesneleştirici kavramsal kalıplar aracılığıyla tam olarak ifade edilemeyen, özünde sır niteliği taşıyan bir varlıktır. İnsan varoluşunun bu sırlı yapısı, yalnızca ikinci refleksiyon aracılığıyla kavranabilir. Böylece birey, nesneleştirici “sahip olmak” düzeyini aşarak “olmak” alanına dâhil olabilir (Marcel, 1949). Marcel açısından olmak alanı, öznelarasılığı ve varoluşsal katılımı esas alan umut, sevgi, sadakat ve bağlılık gibi somut yaşam deneyimleriyle temellenen bir varoluş kipini ifade eder.



1.1. Marcel'in sevgi anlayışı

Marcel'in felsefesinde sevgi (love-amour) insanın dışsallıktan içsellığe doğru gelişen yaşam serüveninin başlıca unsurlarından biridir. Ona göre sevgi bir tür ontolojik veridir (Marcel, 1949, s. 167). Diğer taraftan felsefesinin her noktasında sevgi ile inanç arasında yakın bir ilişki bulunur, hatta ötekine bağlanma ihtiyacı ontolojik bir ihtiyaç niteliğinde olduğu için herkeste bulunur (Bayraktar, 2008, s. 57). Bedenlenmiş insan, sevgi aracılığıyla diğer bedenlenmiş kişilere yönelme imkânı bulur. Bu nedenle ben'den biz'e yönelişi mümkün kılan ve kişisel perspektiften ele alınan sevgi varoluşsal açıdan oldukça önemlidir. Bedensel varoluş içinde konumlanan insan, sevgi, aşk, umut, bağlanma ve sadakat yoluyla kendisini diğer ben'lere açmakta; nihai olarak ise Mutlak Varlık'a yönelen bir bağlanma edimini gerçekleştirmektedir.

Marcel, kişi zamirleri olan “ben-sen”i kullanmayı, kişisel olmayan (impersonal) zamirler yerine tercih etmektedir. Dolayısıyla öznelarası ilişkilerin “ben-o”, “ben-sen” ve “ben-ben” olarak üç şekilde gerçekleştiği görülmektedir. Ben-o ilişkisi özellikle sevgi bağına ihtiyaç duyulmadan gerçekleştirilen, pragmatik düzlemde deneyimlenen ilişkidir. Ben'in o ile paylaşımı arttığında ben-sen ilişkisi gündeme gelir. Ben, o'na çıkar amaçlı katılır, ben sen'e karşı tanıdıklık içeren bir yaklaşımla katılır. Ben-sen ilişkisi nihai noktada yalnızca varlığa katılım yoluyla gerçekleşebilen ve “Mutlak Sen” ile ilişkiye kadar uzanabilen bir anlama sahip olur. Sen'in ben için varoluşu bağlılık içerir. Ben de kendinden başka bir varlığa inanıp güvenerek ilişki kurar. Sen demek, ben'in kendini muhatabına açması ve varlığını sen'e sunmasıdır. Ancak sadece kendi içindeki endişeleri ön plana alan, gündelik telaşlarından başka bir şeyle ilgilenmeyen ben, başka ben'lerle içten bir bağ kuramamaktadır. Böyle bir bağ kurmadıkça da ben için sen yoktur (Uygur, 1984, s. 72). En yüksek değer olan Varlık'a katılım da ben-sen ilişkisi ile mümkün olduğu için öznelarasılık söz konusudur. Çünkü varlık her zaman ve sadece bir “ben-sen” ilişkisi çerçevesinde deneyimlenebilir. Ben'in -istese de istemese de- varlıkla karşılaşma anı onu kavrar ve kuşatır (Marcel, 1956, s. 22). Burada önemli bir husus dikkati çekmektedir. Ben, karşısındaki sen'e kendisini her istediğinde açıp açmadığı ya da benlerarası hazır bulunma (presence) ve bir ben'in diğeri için -her zaman mümkün olmasa da- mevcudiyeti meselesini gündeme getir-



mehtedir. Ben'in diğerine, sen'in ben'e katılmaya hazır olması kardeşlik bağına uzanmaktadır. Dolayısıyla sevgiye dayalı ilişkiler her zaman bir çeşit katılma dayanır. Bu bağlamda Marcel sevgi kavramına ontolojik bir ayrıcalık tanımaktadır (Muşta, 1988, s. 141).

Sevgi aracılığıyla ben, sen'i duyumsar ve hisseder. Hatta sen'in varlığını önceden hisseder (sentir). Sevgi dolu bir sadakatin hazır bulunuşluğu devam ettirme gücü, Marcel'e göre sadece "yaşayanlar ile ölümler arasındaki ilişkiler için bile hiç bitmeyecek sonuçlara" sahiptir (Marcel, 1961, s. 458). Gerçek sevgi olduğunda olgusal şekilde gerçekleşen ölüm bile yok olmaktır. Kişi maddi olarak yaşamasa da varlığı hep hissedilmektedir. Ancak sevginin her insanda aynı şekilde gerçekleşmediği bilinir. Örneğin; koşullu gerçekleşen her sevmeye çabası, sevginin ontolojik değerini düşürmektedir.

Marcel sevmek konusunda benlerin birbirine hazır(da) olması (presence) ve çekicilik (charm) kavramını gündeme getirmektedir. Herhangi bir ben, muhatabı olan o'nun kendisi için sen olmasını istediğinde, o kişisi ben'e ne kadar çekilir ya da ben'in o'na çekilmesi için nelerin gerektiği konusu öznenin bakış açısı ve hazır(da) bulunmasıyla ilgilidir. Sen ile karşılaşma bir sırdır. Bu durum daha önce hissedilmeyen birinin varlığını fark etmek olduğu için önemli bir deneyimdir. Hazır(da) olma deneyimi özne-nesne ilişkisinden özne-özne ilişkisine geçişin keşfedildiği bir yaklaşımdır. Bir özne için fiziksel olarak mevcut olma hali araya mesafeler girse bile gerçekliğini kaybetmemektedir. Ancak aynı mekânda olduğu halde birbiri için hazır olmayan herhangi bir kişi ile yaşanan şey, cemaat (communion) olmaksızın gerçekleşen ve gerçek olmayan bir çeşit iletişimdir. Oysaki bir başkasının mevcudiyetinin ya da ben için hazır olduğunun farkına varmak kişinin "İçsel varlığını tazeler.", "Ben'ini açığa çıkarır." ve "Karşılaşmadan önceki hâle kıyasla tam anlamıyla ben'in ben olmasını sağlar." Kişisel mevcudiyetin bu şekilde betimlenmesi kişileri doğrudan öznelarasılığın özüyle karşılaştırır. Böylece kişisel varoluşun merkeziliği daha net biçimde belirginleşirken, belirli nitelikler gibi daha dolaysız özellikler ikincil bir konum alır (Ryan, 1966, s. 112).

Sevgi, yönelimini ve ufkunu ötekinin yazgısına ortak olmak aracılığıyla kazanır. Ben, dünyada ötekiyle birlikte-olmaya rıza gösterdiğinde, onun mutluluk ve anlam arayışına katılmış olur. Ben'in ötekine duyduğu sevgi, ona bazı dünyevi yolları açmaya, ama aynı zamanda bazılarını da kapatma-



ya hazır olduğu anlamına gelir ve bu hazır oluş onun kendi kaderini özgürce gerçekleştirebilmesi adına, hiçbir tahakküm olmadan ortaya çıkar. Bu sebeple kişinin kendini “açma” ve “kapama” eylemleri, incelik ve özen içermelidir. Ben’in ötekinin çağrısına yanıtı “onun hizmetine hazır olmak”tır. Fakat o da ben’in yolları olan “açma” ve “kapama” biçimini, kendi yönelimi olarak görebilmelidir. O hâlde sevginin kilit taşı özgürlüktür. Sevginin odağı, tüm fiziksel, entelektüel ve ahlaki niteliklerin ötesinde yer alan “sen”dir, yani “öteki ben”dir. Öz-veriye dayanan bu bağ, ötekiye doğru varlık olmanın (being towards the other) etkin olduğu ve biz’i ortaya çıkardığı için yaratıcı bir güç haline gelir. Çünkü sevgi aracılığıyla öteki var olur. Ben’in sen’i neye dönüştürdüğü konusu ise irdelenmesi gereken diğer bir konudur. Sevgi dolu karşılaşma, ötekinin kendi öznelliğini gerçekleştirmesini, yaşamındaki engelleri aşmasını, hiçlik ve umutsuzluğun yerini alan anlam ve amaç duygusunu bulmasını mümkün kılar. Sevginin temel etkisi şudur: Ben artık yalnız değildir; sen’le birlikte ortak bir yazgıya doğru yönelir. Karşılıklı sevgi “biz”i yaratır ve böylece ben kendini keşfeder, bencilliğini üzerinden atar. Ben kendisine yabancılaşma duygusu veren “bakış”la yüzleşerek ötekileri artık gerçekten karşılayabilir. Ben, “Bir zamanlar cehennem olan dünyada anlam bulabilirim ve belki de Tanrı’mı bulabilirim!” (Marcel, 1950, s. 219). Marcel sevginin en yüce halinin “Tanrı”ya duyulan sevgi olduğu vurgulamaktadır.

Sevginin fenomenolojik çözümlemesi, onun herhangi bir kipine -ister şefkat, dostluk, eros ya da ilahi sevgi (caritas) olsun- özgü bir biçim öne sürmez. Marcel’e göre Hristiyan inancına sahip kişi, sevginin varoluşsal bir tarzda ele alınmasının -ki bu, yaşama açık ve nefrete mahkûm olmayan bir sevgidir- doğurabileceği sırlı sonuçları hissedebilir. İnanan bir kişiye göre Tanrı’nın kendi dışına doğru olan ilk “Sevgi” hareketi, dünyayı insan için yaratmasıyla olmuştur. İnsanın bedensel-varlığı, Tanrı’nın yaratıcı sevgisinden kaynaklanır. Maddi dünya, insanın her türlü ihtiyacını karşılayacak biçimde inşa edilmiştir. İnsan, Vahiy ile olan o ilk bağı koparıldıktan sonra, bir Ahit’e davet edilmiştir ve bu Ahit, nihayetinde Hz. İsa’nın dünyaya gelişiyle tamamlanmıştır (Ryan, 1966, s. 113).

“Tanrı ile benim aramda, bir özgürlüğün bir diğeriyle olan ilişkisi dışında bir şey söyleyemem. Bu ilişki, inancın bir tasdiki olarak gerçekleşen eylemin içinde yer alır. Başka bir deyişle Tanrı ile benim aramda ki aşk,



âşıkların birbiri arasında kurduğu türden bir ilişki olmalıdır. İnanç olmayan sevgi -yani sevilen Tanrı'nın aşkını ortaya koyamayan sevgi-, yalnızca soyut bir oyundan ibarettir. Nasıl ki ilahi gerçeklik inanca karşılık geliyorsa ki ilahi gerçeklik ancak inancın işlevi çerçevesinde düşünülebilir ve ilahi mükemmellik de sevgiye karşılık gelir. Ben'in Tanrı'ya olan sevgisi sona erdiği anda, ona olan inancı da sona erer. Çünkü kusurlu bir Tanrı gerçek olamaz." (Marcel, 1950, s. 218). Marcel'in burada inancın yanında sevgiyi de ortaya koyduğu görülür. Çünkü sevginin inancın ön koşulu olduğunu düşünür. İnanç sevgi olmaktan çıkarsa fiziksel olarak tasavvur edilen bir güce yönelik nesnel bir inanışa dönüşerek değerini yitirebilir.

Marcel sevgiyi "tüm mekanik ve dışsal" iletişime karşıt olarak, "sırlı bir iletişim" olarak adlandırır (Marcel, 1954, s. 63). Gerçek içsellik taşıyan şeyler her sevgi eyleminde yer almaktadır. Gerçek bireysellik, özünde sevgi ya da iletişimi mümkün kılan estetik yaratımla tanımlanır. Böylece sevginin nesnesini yarattığı yönündeki ifadenin anlamı daha açık bir şekilde görülebilir. Bu ifade, yüzeysel bir öznelcilik ve solipsizm olarak anlaşılmamalıdır. Sevilen kişinin gerçekliği sevgi için esastır ve hiçbir öznel hakikat bu gerçekliği aşamaz. Bu anlamda, yalnızca sevgi sayesinde sevgilin bireyselliği ikinci refleksiyon alanına dahil olabilir. Sadece sevginin sevgiliyi tüm açıklamalardan ve indirgemelerden aşkın olarak kurması nedeniyle sevgilin gerçekliğini muhafaza etmek mümkündür. Bu anlamda, sevginin yalnızca ebedi olana yöneldiği, sevgilin varlığını oluş ve değişim dünyasının ötesinde sabitlediği söylenebilir. Bu bakımdan sevgi, yalnızca aşkını göz ardı edebilen bir düşünce şeklinin reddi anlamına gelebilir. Bu durum, özellikle tartışmalı bazı noktaların ortaya çıkmasına neden olur. Marcel'in sevgi fikrinin kuramsal kökeni "Sen, seni sevdiğim için asla ölmeyeceksin." (Marcel, 1954, s. 63) ifadesidir. Bu iddia, ötekinin kendisini, bir organizmanın yok olmaya mahkûm olma koşulunun ötesinde bir kişi olarak keşfetmesidir (Marias, 1984, s. 557). Bu bağlamda sevgi "sahip olma" ve "adanmışlıklarla" ilgili olarak ele alınabilir (Marcel, 1967, s. 235). Adanmışlık bir tür sabitleme ya da körlük olarak anlaşılabilir.

Marcel'e göre sevgi, sevgiliyi değişen dünyanın ötesinde bir çeşit körlük olarak "Sabitlet." (immobilizes). Sabitleme ile körlük arasındaki bağlantının ne olduğu konusunda, Marcel sevgiye "körlük" atfetmenin bir



hata olduğunu düşünür. Drama eserlerinde de bu tavrı ortaya koyar (Marias, 1984, ss. 557-558).

Epistemolojik açıdan yaklaşıldığında sevgi bir tür olumsuzluk halini alabilir. Ontolojik düzlemde ise sevilen kişi için umut etme, bağlanma gibi varlık durumları söz konusudur. Marcel'in amacı, sevilen varlıkla tam bir ilişki kurmanın ve onunla bütünleşebilmenin mümkün olduğu bir deneyim şeklini ortaya çıkarmaktır.

Marcel'e göre "bilgi" sözcüğü sevgiye uygulandığında eksik kalır ve yanıltıcı olur. Sevgi, herhangi bir yargı türü değildir. Sevgi, varlığın sürekli yenilenmesine ve hiçbir şeyin kaybolmayacağına dair inancı içerir. Eğer burada sevginin "kendi başına ne olduğu" ile bir öz ifade ediliyorsa, sevgi-
linin kendi başına ne olduğuna yönelmediği görülür. Sevgi özün ötesinde olana, aşkınlığa yönelir. Sevgi, bir düşüncenin, bir özgürlüğü düşünerek özgür kılındığı edimdir. Bu anlamda sevgi, herhangi bir mümkün yargının ötesine geçer ve varlığın sürekli yenilenmesine duyulan inançla birlikte hiçbir varlığın telafisi imkânsız biçimde kaybolmayacağına dair inancı içerir. Seven kişi düşünen özne, sevgili de bu özne için bir nesne olduğu ölçüde, seven kişi yargılamaktan kaçınmaz. Fakat sevgiliyi ancak bir nesne olarak, yani onun eylemleri üzerinden değerlendirebilir. Oysa kişi sevdiği ölçüde değerlendirme ya da içsel yargılamadan vazgeçmemelidir (Marias, 1984, s. 559). Bu bağlamda Hristiyan ahlakındaki "Yargılamayacaksın!" buyruğu, yeryüzündeki en önemli metafizik formüllerden biri olarak görülmelidir. Hiç kimse Tanrı'ya hüküm veremez, değerlendiremez ve Tanrı'yı herhangi bir teodise (theodicy) mahkûm edemez. Çünkü değerlendirme ya da yargı yalnızca öz hakkında mümkündür ve temelde her yargı bir çeşit haklı çıkarma çabasıdır. Ancak Tanrı haklı çıkarılamaz. Haklı çıkarılan her düşünce, henüz sevgiye ve zihni aşma iddiasındaki inanca (imana) yükselmemiş olan düşüncedir. Sonuçta teodise, ateizmdir." (Marcel, 1954, s. 64).

Bu konular Marcel'in *Metaphysical Journal* eserinde farklı bakış açılarından tekrar gündeme gelir. Bu eserde toi (sen) ile him (o) arasındaki fark sorunu ortaya konur. Her yargı bir o'ya yönelir ve bu durum sevmenin yeterli biçimde bilmek olmadığını ancak bilmeye ve değerlendirmeye öncelik ettiği sonucu çıkarılabilir. Sevgi, benliğin özgürleşmesidir; sen'den



gelen bir çağrı, benlikten benliğe yönelen bir sesleniştir ve yaşamın merkezini bir ölçüde kaybetmesidir (Marcel, 1954).

Bu bağlamda problem metafiziksel olarak iki şekilde ele alınabilir:

1. Sevgi bizzat varlığa mı yoksa yalnızca varlık fikrine mi yönelir?
2. Eğer sevgi varlığa yöneliyorsa, onu etkilemeden yönelmesi mümkün müdür?

İlkin sevginin -şüphe duyulmayacak şekilde- varlığa yöneldiği kabul edilir. Ancak ikinci soru irdelenmelidir. Bu bağlamda Marcel sevgi ile özgürlük, özgürlükle seçim ve sevmeyi seçip seçmeme arasındaki bağlantıyı açıklar.

Bedenin evrenle bağlantı kurduğu fikri Marcel'in düşüncesinde daima mevcuttur. *The Mystery of Being* başlığıyla yayımlanan Gifford Derslerinin beşincisi "varoluşsal dayanak noktası"na (existential fulcrum) adanmıştır. Marcel burada bedenin, araçsala indirgenemeyen bir hissetme edimi olarak iki işlevini de ele alır. Bu yapının öğelerinden biri bedensellik (incarnation), diğeri ise öncekine daima içkin bir biçimde bağlı olmakla birlikte ona indirgenemeyen cinsiyet karakteridir (Marcel, 1950). Bedensellik insanın somut bütünlüğüne cinsiyet ise sadece maddi-görünür olana -et beden- gönderme yapar. Dolayısıyla Marcel'de sevgi aşkınlığa yöneldiği için maddi boyutu neredeyse göz ardı edilmektedir.

Sevginin cinsiyete indirgenmesi insanı bir tür yanılsama içine sürükleyebilir. Bu noktada "Sevgi bir yanılsamayla özdeşleştirilebilir mi?" ya da "Sevgi canlı varlıklara yöneldiğinde gerçeklik tarafından sınırlandırılan; buna karşılık Tanrı'ya yöneldiğinde -yani saf bir inşaya yöneldiğinde- serbestçe gelişebilen ve deneyimden kaçınmasına gerek olmayan bir yaşantı olarak mı anlaşılmalıdır?" soruları gündeme gelmektedir. Marcel'e göre gerçek sevgi, insanlara yöneldiğinde bile kendisini bilgiyle sınırlamayan, nesnesinin değerini yalnızca görelî ve rastlantısal bir lütuf veya kusur düzeni içinde bırakmayan hatta ilahi aracılıktan pay alan sevgidir (Marcel, 1954, s. 58). Böylece sevgi Marcel felsefesinde bütün indirgemelerin ötesinde aşkın bir mertebeye ulaşmaktadır.

2. J. Ortega y Gasset'in Felsefesi

Bir gazeteci ve eğitimci olan J. Ortega y Gasset, (1883-1955) düşünceleri neredeyse Avrupa'nı tamamında etki oluşturmuş çok yönlü bir filozoftur (Alluntis, 1955, s. 60). Yöntem olarak Husserlci fenomenolojiyi be-



nimseyen ve insan merkezli felsefesinde yaşamı, başkasına devredilemeyen “temel ve kökten gerçeklik” olarak tanımlayan Ortega, yaşamın temelinde ya da arkasında yer alan başka herhangi bir ontolojik düzlemin bulunmadığını savunur (Gasset, 1995, s. 58).

Ortega’ya göre “kökten gerçeklik” olarak belirlenen insan yaşamı, diğer tüm gerçekliklerin temelini oluşturur. Zira yaşam, “ben”in, diğer “ben”lerin ve “şey”lerin birlikte var olduğu ilişkisel bir bütünlüğü ifade eder. “Ben”, belirli bir çevre ve koşullar ağı içinde, öteki “ben”lerle birlikte var olan ilişkisel bir varlıktır. Bu bağlamda Ortega’nın temel vurgusu, yaşamı birey ile dünya arasındaki karşılıklı etkileşim ve süreklilik içinde gerçekleşen dinamik bir diyalog olarak kavramsallaştırmasında yoğunlaşmaktadır. Statik olmayan bu yapılanmada “Ben, kendim ve benim ortamımın toplamıyım.”¹ (Gasset, 1963, s. 45) ifadesi merkezi önem teşkil etmektedir. Bu bağlamda yaşam, her ben’in karşısına özgürlük ve kader olarak çıkmaktadır (Gasset, 1933, s. 92).

Ortega için kökten gerçekliğinde yaşayan insanın gerçeğin kendisini ön plana alan, soyut, fiziksel ya da mutlak akıldan önce gelen “yaşamsal akıl” odağında hayatını devam ettirmesi gerekir. Yaşamsal aklın ortaya çıkışı ve belirginleşmesi de “tarihsel akıl”la mümkündür. Tarihsel akılla bireyler deneyimlerini bir sistem içinde, bütün olarak değerlendirebilir. İnsan doğası önceden belirlenmediği için insan tarihini kendisi yapar. İnsanın varoluşunu anlamak için değişkenlikleri kabul etmek ve ne’liğini anlamak için yaşamını, tarihini bilmek, değişkenlikleri irdelemek gerekir. Diğer bir deyişle nesne ve doğa arasındaki ilişki insan ve tarih arasında da bulunmaktadır. “Nitekim insanın kendi yapmış bulunduğu şeyler dışında herhangi bir doğası yoktur.” (Gasset, 1941, s. 217). Ortega’nın özgürlük, ahlak ve iyilik arasında kurduğu ilişki düşünme şeklini ortaya çıkaran farklı bir noktadır. Özgürlük, ahlak ve iyilik için ön koşuldur. Bu bağlamda yasalara uymak ya da uyuma itaat etmek iyilik anlamına gelmemektedir. Ahlak için özgürlük, insanın kendisi dışındakilerle kurduğu ilişkide birinci kuraldır (Gasset, 2018, s. 14).

Ortega’ya göre insan, doğduğu andan itibaren kendisini belirli bir çevre ve koşullar bütünü içinde bulur. Bu nedenle insan, kendisi dışındaki diğer ben’lerle ilişki kurmaya ve onlara yönelmeye zorunlu olarak açık bir var-

¹ I’m myself and my circumstance



lıktır. Bu bağlamda insan ile yaşam arasındaki ilişkinin felsefi olarak irde-
lenmesi gerekir. Zira insan varoluşu ancak yaşamın birey üzerindeki belir-
leyici etkisi ve bu etkiyle birlikte ortaya çıkan sürekli değişim olgusu tem-
mel alındığında açıklanabilir. Zamanın belirleyiciliği altında birey, her an
bir önceki hâlden farklı bir “olma” durumundadır; bu nedenle insan
sabit, tamamlanmış ve kategorize edilebilir bir özne olarak tanımlanamaz.
Ortega’ya göre insan hakkında kesin ve nihai bir “şudur” yargısı ileri sürü-
lemez; insan için söylenebilecek en temel ifade, onun “yaşamakta olduğudur.”
(Gasset, 1995, s. 36). Ortega’ya göre insan yaşamı bir dramdan ibaret-
tir ve her kişi kendi dramını bir çeşit tefekkür olan benliğe dalma ile fark
etmektedir. İnsana özgü olan şey bedeni ya da ruhu değildir. Çünkü be-
den ya da ruh bir “şey”dir. İnsan, “şey” değildir; içinde bulunduğu ortama
tutunmak ve çabalamak zorundadır. Bu çabanın içinde de bir karar ver-
mek zorundadır (Gasset, 2013, s. 60) hatta yaşam dramının içinde “Can
çekişmektedir.” (Gasset, 2012, s. 27).

Teknolojinin hızla geliştiği modern çağda Ortega kendi çağının en
büyük tehlikesi olarak medya ve kamuoyunu görmektedir. Çünkü kitle-
leşmenin en önemli sebebi olarak basın unsuru, kamuoyunu elinde bulun-
durarak yığınları harekete geçirebilmektedir. Adeta bir sürü psikolojisine
bürünen yığınlar (kitleler) da kitle iletişim araçlarını elinde bulundurduk-
ları ve yönlendirdikleri için özgür olduğunu düşünen bireylerin, kendine
aşırı güven hastalığını ortaya çıkarmaktadır. Ortega, bu durumu “tedavisi
imkânsız bir yozlaşma” olarak değerlendirmektedir (Nacak, 2021, s. 84).
Günümüz toplumlarında insanlar yaşam dramının içinde can çekişmeye
mecbur bırakılmaktadır. İnsanların işe yaradıkları kadar değerlendirildiği
ve işlevlerine indirgendiği düzende ben’lerin o’nlara yönelimi sen ilişkisi
düzlemine ulaşamamaktadır. Dolayısıyla kitleleşmenin karşısında sevgi
unsuru insan varoluşunu, ilişkilerini, yozlaşmanın önüne geçilmesinde
kurtarıcı nitelikte olabilir.

Ortega’nın sevgi anlayışı, onun toplumsal eleştirileri ve özellikle “kit-
le insanı” kavramı bağlamında geliştirdiği çözüm arayışları açısından
önemli bir imkân sunmaktadır. Ortega’nın düşüncesinde sevgi, yalnızca
duygusal bir eğilim değil, aynı zamanda varoluşsal bir yöneliş biçimidir.
Sevgi, insanın kendi varlık sınırlarını aşarak bir başkasına yönelmesi ve
ona doğru açılmasıdır. Bu yönüyle sevgi, bireyin içsel derinliğini keşfetme-



sine ve başkasıyla gerçek bir ilişki kurmasına olanak tanır. Böylece sevgi, kitleleşmenin doğurduğu tekdüzelik ve anonimleşme karşısında bireysel farklılığın ve özgünlüğün korunmasına katkı sağlayabilir.

2.1. Ortega'nın Sevgi Anlayışı

Makrokozmosun içinde mikrokozmos olarak yaşayan insan her ne kadar diğer varlıklarla birlikteymiş gibi görünse de aslında onlara rağmen “onlarla birlikte yalnız”dır (Gasset, 2014, s. 62). “Birlikte yalnızlık” başkalarından yoksun kalmak demektir. Buradaki “yoksunluk” ifadesi hem terk etme hem de terk edilme anlamına gelir. İnsanın başkalarıyla konuşmak ya da dostluk kurma isteğinin temelinde yatan sebep de yalnızlıktır (Gündoğan, 1999, s. 37). Oysa sevgi, birlikte oluşturmaktır. Yalnızlıktan kurtuluştur.

Elbette. Metni akademik üslup güçlendirilmiş, tekrarlar giderilmiş ve kavramsal çerçevesi netleştirilmiş biçimde düzenledim:

Ortega'nın sevgi ve aşk üzerine kaleme aldığı en önemli eserlerinden biri *Sevgi Üstüne*'dir. Ortega'ya göre aşk ile sevgi birbirinden ayrılması gereken iki farklı yaşantı biçimidir. Aşk, bir kişinin dikkatini yoğun ve istisnai bir biçimde başka bir kişiye yöneltmesiyle ortaya çıkar. Bu yoğunlaşma sürecinde birey, sevilen kişiyi olması gerekenden daha fazla bir dikkat odağı hâline getirir; böylece bir tür çekim alanına girer. Aşkın bu yapısı, normal dikkat düzeninin bozulmasına yol açar; seven kişi adeta körleşir, sevilen kişi gözünde büyürken diğer her şey arka plana itilerek silikleşir. Bu durum, tek bir kişiye yönelen yoğun odaklanma nedeniyle bireyin hareket özgürlüğünü de sınırlandırabilir. Ortega'ya göre insan, iradesi aracılığıyla bu süreci denetim altına almalıdır. Bu anlamda aşk, bir tür büyülenme hâlidir; ancak söz konusu büyülenme her zaman sevgiyle sonuçlanmak zorunda değildir (Gasset, 2014). Ayrıca “sevgi” kelimesi, basit ve az harften oluşan bir kelime olmasına rağmen, birbirinden o denli farklı sayısız fenomeni adlandırmak için kullanılır ki bunların gerçekten ortak bir yanı olup olmadığı tartışılabilir. Örneğin, “bir kadına duyulan sevgiden” bahsedilir. Ancak aynı zamanda “Tanrı sevgisi”, “vatan sevgisi”, “sanat sevgisi” “annelik sevgisi” “evlat sevgisi” gibi ifadeler de kullanılır. Aynı kelime bütün farklı duyguların çeşitliliğini kucaklar ve anlamlandırır (Gasset, 2014). “Bir kadına duyulan sevgi” ile “bilime duyulan sevgi” birbirinden farklıdır. Ancak daha yakından irdelendiğinde her iki fenomenin içinde ortak bir bileşen olduğu görülür. Bu ortak unsur, her iki zihinsel



durumu oluşturan diğer unsurlardan arındırılrsa ve bağımsız hale getirilse de net bir şekilde “sevgi” kavramını içerdiği anlaşılır. Ancak bu durumun içinde gerçekte “sevgi” olmayan hatta duyguyla dahi ilgisi bulunmayan birçok unsur da yer alır. “Bilim sevgisi” ile “bir kadına duyulan sevgi” içindeki farklı unsurların hiçbirisi tam anlamıyla sevginin kendisi değildir (Gasset, 2014). Ancak Ortega aşk ilişkilerinin çoğunu, sevgilinin sevenin dik-kati üzerinde bu yollarla oynadığı mekanik bir oyuna indirger (Gasset, 2014, s. 35). Bu bağlamda sevgi, bir nesneye -ki bu nesne birçok kişi ya da şey olabilir- yöneltilmiş saf duygusal faaliyet olduğu sonucuna ulaşılabilir. “Duygusal” bir faaliyet olarak sevgi, bir yandan tüm zihinsel işlevlerden -algı, düşünme, muhakeme, hatırlama ve hayal gücünden- ya da sıkça karış-tırıldığı arzudan ayrılır. Örneğin, susuzluk çeken biri bir bardak suyu arzu-lar ancak onu sevmez. Çünkü arzular sevgiden doğar fakat sevginin kendi-si arzu değildir. İnsan yaşadığı ülke için iyi bir gelecek diler ve onu sevdiği için orada yaşamayı arzular. Tıpkı bir tohumdan filizlenen bitki gibi arzu-lar da sevgiden doğar. Sevgi arzuyu önceler. Arzunun edilgen bir özelliği vardır ve bir şey bir kişi tarafından arzu edildiğinde, arzu edilen şey edil-gen bir yapıya bürünür (Gasset, 2014, ss. 8-10).

Erkek ve kadın arasındaki ilişkinin niteliği, arzu ile sevgi arasındaki ayrım temelinde anlaşılabilir. Bu bağlamda arzu, daha çok geçici yönelim-lere ve isteğe dayalı beklentilere işaret ederken; sevgi, arzuyu aşan ve daha derin bir bağlanma biçimi olarak “aşk ilişkisi”ni mümkün kılar. Dolayısıyla arzu, anlık ve tüketilebilir bir yönelimi ifade ederken, sevgi süreklilik, bağlılık ve karşılıklı tanınmayı içeren daha kapsamlı bir ilişki tarzını orta-ya koymaktadır. Ortega’ya göre “aşk ilişkileri” erkeklerle kadınlar arasında rastlantıya dayalı deneyimlerden oluşur. İlişkilerin gidişatını belirleyen birçok etken ilişkinin seyrini değiştirebilir, karmaşıklştırabilir ve bu sebeple aşk ilişkilerinin çoğuna gerçek anlamda sevgi dışında birçok etken de dahil olur. Dolayısıyla sevgiyi erkek ve kadın arasındaki duygulara in-dirgemek sevginin içeriğini daraltabilir. Sevginin özünü oluşturan şeyin diğer unsurlara indirgenmesinin ya da tamamen yok olmasını önlemek için yapılması gereken sevgiden doğabilecek arzu, düşünce, istem ve eyle-mi birbirinden ayırt edebilmektir. Bu unsurlar sevginin varlığını öngören ama tek başına sevgi olmayan kavramlardır. İnsan sevdiği şeyleri isterken sevmediği şeyleri ya da duygusal olarak kişiyi ilgilendirmeyen şeyleri de



isteyebilir. Arzu etmek sahip olmakla ilgilidir. Sahip olmak sevgi için yetersiz kalan her şey için doyumsuzluğa sebep olmaktadır (Gasset, 2014, ss. 7-8). Dolayısıyla Ortega gerçek sevginin arzuların çok ötesinde olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple sevilen kişi için hissedilen duygular fazlasıyla derindir.

Sevgi her zaman mutluluk getirmeyebilir. Hatta gerçek sevgi, kendini acı ve ızdırapla da belli edebilir. Örneğin seven bir kadın ilgi görmemektense, sevgilisinin kendine çektiği acıları tercih edebilir. Dolayısıyla Ortega'ya göre sevgi özünde bir seçimdir. İnsanın kişisel özünden -ruhsal derinliklerinden doğduğu için sevgiyi belirleyen seçici ilkeler aynı zamanda bireysel özellikleri oluşturan öznel ve sır'lı/gizemli -Ortega, Marcelci bir anlamda olmasa da gizem kelimesini kullanır- tercihlerden oluşur (Gasset, 2014, s. 59). Sevgi az rastlanan bir olaydır ve sadece özel bir ruh yapısındakilerin yaşamayı umabilecekleri bir duygudur. Aslında, bazı bireylerde bulunan, normalde başka yeteneklerle birlikte bahsedilen ama tek başına da görülebilen özgül bir yetidir (Gasset, 2014, s. 113).

Erkek-kadın ilişkilerinde sevginin bedensel boyuta indirgenmiş bir görünümü de söz konusu olabilir. Bu durumda âşık olan kişi, cinsel yöneliminin ve arzusunun etkisiyle, ilişkiyi öncelikle bedensel çekim üzerinden anlamlandırma eğilimi gösterebilir. Ancak bu tür bir yönelim, sevginin bütününe tüketmez. Nitekim aşkın belirleyici unsuru, yalnızca sevilen nesnenin özellikleri değil, seven öznenin yöneliminin niteliğidir. Gerçek âşığı belirleyen şey, sevgisinin nesnesinden ziyade, sevme kapasitesinin kendisidir. Bu anlamda hakiki âşık, kendi ruhsal ihtiyaçlarını ve değer dünyasını yansıtabilecek derinlikte ve yoğunlukta sevebilen kişidir (Salman, 2014, s. 65).

Aşk söz konusu olduğunda sezgiler de işin içine dahil olur. Ortega, aşkın sezgisini ve sevilenin niteliklerini keşfetme yeteneğini Stendhal eleştirisi ile anlatır. O, Stendal'ın "kristalleşme/erotizm" teorisinden etkilenmiş ve bu teoriye karşı duruş sergilemiştir. Bu teoriye göre, bir kadının gerçek imgesi erkek ruhuna düştüğünde, zamanla çıplak imgeye tüm olası mükemmelliyeti ekleyen hayali katmanlarla süslenir ve zihnin, sevilen varlığın her özelliğini güzelleştirme sürecinden geçer (Stendhal, 2004). Ortega'ya göre "kristalleşme" aşka özgü bir şey değildir. Zihinsel yaşamın tamamı, bir şekilde kristalleşmeden ibarettir. Gerçek nesnelerin üzerine



hayali unsurlar eklemek sürekli yapılan bir şeydir. Çünkü bir şeyi görmek ve değerlendirmek, onu tamamlamak demektir. Stendhal sevginin “yaratıldığı”na, hatta bir gün “sona erdiğine” inanır. Ortega’ya göre her iki inanç da yalancı sevginin belirleyici özellikleridir (Gasset, 2014, ss. 18-21).

“Kristalleşme teorisi, incelediği fenomene doğrudan yönelmekten ziyade onun en mükemmel biçimini açıklamakla başlamadığı için Ortega’nın sevgi anlayışından farklı bir konumdadır. Gönül ilişkilerinde erkek, yalnızca zihinde var olan bir mükemmelliyeti korumaya çalışmak yerine, bir kadında daha önce farkına varmadığı belirli nitelikleri aniden keşfeder. Dikkat edilmelidir ki, bunlar özellikle dişil niteliklerdir. Eğer bu nitelikler prototipik bir karakter taşıyorsa, erkeğin zihninde önceden nasıl var olabildiği irdelenmelidir (Yormaz, 2021). Ortega’ya göre “bakışın kayması/yönelmesi” kavramı bu durumu net bir şekilde açıklar.

Ortega’nın “bakışın yönelmesi” ya da “bakışın kayması” olarak değerlendirdiği düşünce, *Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üzerine Düşünceler* adlı eserlerinde ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Ona göre bakışın yönelimi, perspektivizm anlayışı çerçevesinde değerlendirilmelidir; zira odaklanma, yönelme ya da kayma, öznenin kişisel perspektifiyle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda sevgide bakışın kayması, kişinin kendi merkezinden çıkarak sevdiğine yönelmesi anlamına gelir. Böylece sevilen, dikkatle ve yoğunlaşmış bir bilinçle görünür hâle gelir. Sevgi, öznenin kendi içine kapanmışlığını aşarak dünyayı başkası aracılığıyla anlamlandırmasıdır. Sevgi yoluyla insan, başkasının bireyselliğine ve özgünlüğüne yaklaşma imkânı bulur. Bu çerçevede Ortega, sevgiyi yalnızca duygusal bir durum olarak değil, varoluşsal bir açıklık ve “kişisel derinlik” biçimi olarak kavramsallaştırmaktadır (Gasset, 2012).

Ortega’nın sevgide “bakışın kayması” anlayışı ile Stendhal’ın “kristalleşme”sinin ortak noktası, sevginin yönelime dayalı olması ve sevilenin zihinsel olarak dönüştürülmesidir. Kristalleşme, aşkın şiirselliğini ve tutkusunu beslerken insanı gerçeklikten uzaklaştırabilir. Burada sevilen kişi, artık olduğu kişi değil, aşkın zihninde yarattığı kişi olur. Dolayısıyla Ortega bu yönelimi etik ve varoluşsal bir açılma olarak görürken, Stendhal’ın daha romantik ve psikolojik bir çerçeve sunması iki kavramın ayrıştığı noktadır.



Ortega'ya göre sevgi “Kaynağı hiç tükenmeyen bir sudur.” ve sevgili sevgiliyi sürekli olarak sever (Gasset, 2014, s. 11). Dolayısıyla sevgi zamansızdır, tükenmez, herhangi bir nesne gibi de tüketilemez. “Sevgi, tüketilemez bir kaynaktan gelen saf bir ışıma, yüce bir güç ve sonsuz bir sınırsızlıktır.” (Chapman, 2004, s. 125). Burada sevginin -Marcelci bir anlamda olmasa da- sırlı yapısından bahsedilebilir. Ortega için sevgi gizemdir. Çünkü sevgi her zaman kendini belli etmeyen ancak kişinin kökten yalnızlığında yaşamam tutunmasını sağlayan etkenlerden biridir.

Gizem ya da sır kelimesi genellikle Batı kültüründeki mistisizmi dile getirmek için kullanılır. Hristiyan din adamlarının ibadetlerini halka açık bir şekilde olmadan, gizli yaptıkları bilinir (Kayaokay, 2016, s. 205). Bu gizlilik “yoğunlaşma” yani bir çeşit odaklanma için gereklidir. Ortega, “âşık olmakla gizemcilik arasında alışılmıştan çok daha büyük bir yakınlık” vardır der (Gasset, 2014, s. 39). Aşk, insanın gizli yaşamının bir parçası olduğu için “İnsan, kendi sevgisinden söz edemez.” (Gasset, 2014, s. 106). Ancak herkes gerçek âşık olamaz. Çünkü gerçek sevgi ve aşk hiçbir zaman bitmez. Hatta ayrılık söz konusu olsa bile çeşitli mesafelerle ortaya çıkan bu durum sevgiyi ve aşkı arttırabilir. Âşık sevdiğini özler. Özlem de sevgiyi pekiştiren önemli unsurlardan biridir (Gasset, 2014, s. 36). Ortega için Aşkın şiddetini arttırabilen sevgiliden uzakta olma hâli, aşkı diri tutar ve sevgiliden uzakta olmak ya da uzaklığa katlanmak kavuşma hayaliyle dizginlenebilir (Kayaokay, 2016, s. 208).

Sonuç olarak sevgi, Ortega'da yalnızca duygusal bir eğilim ya da psikolojik bir durum değildir. Bireyin kendi merkezini aşarak başka bir varoluşa yönelmesini sağlayan varoluşsal bir harekettir. Bu yöneliş, aşkın başlangıçtaki büyülenme ve yoğun dikkat yapısını içermekle birlikte, kalıcı ve anlamlı bir ilişki için bilinçli seçim, özlem ve yaşam projesiyle uyum gerektirir. Sevgi, öznenin perspektifini dönüştürerek dünyayı başkası aracılığıyla yeniden anlamlandırmasına imkân tanır. Böylece bireyin derinleşmesini ve özgünlüğünü korumasını sağlayan önemli bir etkidir.

3. Marcel ve Ortega'nın sevgi görüşlerinin karşılaştırılması

Ortega, “sevgi” kavramının oldukça geniş bir anlam alanına sahip olduğunun ve farklı nesnelere yöneltilebildiğinin farkındadır. Bununla birlikte, sevginin ne olduğuna ilişkin sorunun onun tüm türlerinde ortak olan bir özü araştırmayı gerektirdiğini belirtir. Ortega sevgi üzerine düşünür-



ken öncelikle insani sevgiyi, özellikle de erkek ile kadın arasındaki aşkı merkeze alır; zira bu sevgi biçimi onun analizlerinde etkili bir konuma sahiptir. Ancak Ortega'ya göre bu aşk türünde açığa çıkan özsel yapı, yalnızca romantik ilişkilere özgü değildir. Söz konusu öz, farklı sevgi türlerinde de çeşitli biçimlerde varlığını sürdürmektedir.

Marcel için sevgi öncelikle kişisel sevgidir ve hatta Tanrı'nın da Mutlak bir kişi olduğu düşünüldüğünde Tanrı sevgisidir. Marcel'in sevgi hakkında söylediği her şey, Yaratıcı'ya duyulan sevginin ve hayal edilebilen ölçüde Yaratıcı'nın insan yaratıklarına duyduğu sevginin geçerli olması şartına bağlıdır. Marcel'in eserinde sadece birkaç örnekte tam anlamıyla cinsiyetlerarası aşk (âşık olma hali) yer almaktadır. Dramalarda oynanan eserler, Marcel'in felsefi düşüncesinde hem "açıklayıcı örnek illüstrasyon" hem de onun düşüncesinin asli bir parçası olarak görülür (Marias, 1984). Örneğin, *Vers un Autre Royaume* ortak adıyla yayınlanan (Başka Bir Krallığa Doğru) (savaş ve savaş sonrası dönemde yazdığı) *L'Emissaire* ve *Le Signe de la Croix* (Elçi ve Haç İşareti) eserlerinde aşkın âşık olma durumundan ziyade sevginin her şeyden önce kişisel olduğu görülür.

Ortega *Sevgi Üzerine* eserinde ve konunun ele alındığı bağımsız yazılarda, çoğunlukla kadın ve erkek arasındaki aşka, âşık olma hâlinin aşkına atıfta bulunur. Her ne kadar her türlü aşkın özünün aynı olduğunda ısrar etse de -Tanrı, bilim, ülke veya kadın aşkı olsun- Ortega için tüm aşkların özünün kadın aşkı olduğu açıktır. Aşkın tüm türleri tercihen kadın sevgisinde yoğunlaşır.

Ortega sanatla aşk arasında bağlantı kurmaktadır. Ortega için aşk mahremdir. Sanat da aşka benzeyen bir mahremlik/sır ya da gizemli yapı içerir. Marcel'de -sadece sevgi unsurunu içermese de- somut yaşam deneyimlerinin en belirgin göstergesinin drama olduğunu düşünmektedir. Dramalarında aşkın özellikle sır'lı yapısını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Ortega aşkın-sevginin ya da tarihin ele alındığı tiyatro oyunlarının ontolojik bir aşkınlığa ulaşma serüveni olmadığını hissettirir. Örneğin, Sanatın kendisi aşkındır fakat bu tanrısal bir aşkınlık anlamında değil, toplumsal güç anlamındadır (Işık, 2012, s. 9). Marcel ise belirli niteliklerden bağımsız bir sevgi kavramına atıfta bulunur ve daha sık olarak ilahi sevgiyi düşünse de söylediklerinin deneyimlenebilir olduğu görülür. Mar-



cel için insani sevgi, insan yaşamının kurgusal temsiliyle karşılaştığında, kendini zorunlu olarak gösterir.

Marcel için bireyi kişi yapmadaki en önemli etkenlerden biri olan sevgi, ikinci refleksiyon alanına dahil olduğu için varlığı hatırlamayı ve bütünleşmeyi içermektedir. Bu bağlamda refleksiyon, hayal gücünün yetersiz kaldığı bir zeminde işlevsel olamaz. Ancak hayal gücünden yoksun bir bilinçte, adına layık bir sevgi (agape) deneyiminden söz etmek de mümkün değildir (Marcel, 1973, s. 33). Kişi, kendi etrafında bir boşluk oluşturduğu ölçüde, kendisini ölüme doğru sürükleyebilir; hatta belirsiz bir süreliğine uykuya hazırlanır gibi ölüme doğru bilinçli bir hazırlık içine girebilir. Ancak “Sen”in ortaya çıkışı bütünüyle farklı bir ontolojik duruma işaret eder. İnsan, sadakatin anlamını ve güvenilirliğini ancak yokluğa meydan okuduğu koşullarda sınavabilir. Bu bağlamda, kendisini mutlak bir gerçeklik olarak dayatan -sevginin sona erdiği nokta gibi görünen- ölüm, en radikal yokluk -sevginin yokluğu- biçimi olarak belirir ve Marcel dramasında ölümü somut örnekler kullanarak aşkla ilişkilendirir (Marcel, 1964, s. 152).

Marcel’e göre ben için değerli olan kişi ölse bile sevginin varlığı devam eder (Marcel, 1952, s. 159). Ölüm yaşayan kişinin zayıflıklarına, hatalarına ve pişmanlıklarına karşı bir caydırıcıdır. Yaşayan kişi öleni bir gün ulaşacağı bir beden olarak düşündüğünde, onu sevginin perspektifinden görmüş olur (Marias, 1984, s. 562). Burada Marcel sevginin sonsuzluğunu sadakat edimine bağlamaktadır.

Marcel, *L’Iconoclaste*’de (İkonoklast) da insanı değerli kılanın kendi sınırına sadık kalması olduğunu ifade eder ve bunun dışında bir erdem tanımadığını belirtir. Sevgi bir ayrıcalıktır, huzur verir ve insan bu ayrıcalığı hak eder (Marcel, 1923). *Le ard* eserinde, insanın sadece fiziksel olarak yaşamasının yetersizliğinden bahseder (Marcel, 1936). Bu eserlerde aşkın ifade edilmekten çok ima edildiği, mahremiyete çekildiği görülür. *Rome N’est Plus Dans Rome*’da ise (Roma Artık Roma’da Değil) sevginin bir tür baş dönmesi hissine sebep olduğunu ve bu hisse teslim olunması gerektiği anlatılır (Marcel, 1951). Bu bağlamda sevgiye boyun eğmekle sadakatin, sonsuzluğun ve aşkınlığın gerçekliği ortaya çıkmaktadır.

Bu açıklamalardan hareketle Marcel ve Ortega için sevgi ilk olarak ontolojik bir farkla ayrıldığı tespit edilebilir. Marcel için sevgi kısa süreli



bir hazzın ötesinde katılım, sadakat ve sır ile açıklanırken Ortega da bilincin yönelimi, dikkat yapısı ve seçici bir yoğunlaşma ile ilişkilidir. Marcel'de sevgi duyulan "öteki" asla nesneleştirilemez. Sevgi, ötekinin sırrını zamansız olarak kabul etmeyi gerektirir. Ortega'da ise sevgi bir yaşam projesi içinde ele alınabilir. Böylece sevilen kişi öznenin perspektifinde değer kazanır. Bu durum, sevginin daha çok öznenin yaşamsal yapısıyla ilişkili olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla Ortega'da sevgi hayatın koşulları içinde ortaya çıkan ve süreç içinde değişebilen antropolojik bir düzlemde değerlendirilebilir.

4. Sonuç

Marcel aşk ve sevgi konusunda hiçbir zaman gerçekliğe karşı keyfi bir yapı inşa etmemiştir. Ayrıca, sevgi temasını ele aldığı eserleri özellikle gerçeğe duyulan saygının son derece az olduğu dönemde, güçlü özellikleriyle öne çıkmaktadır. Ona göre kötülüklerin önüne geçen tek güç iyi niyetli sevgidir. Sevginin de beden bulması gerekir.

Marcel sevgi öğretisinde bedene sırlı bir önem vermektedir. İnsan öznelarası bir varlıktır ve benlerarası ilişkinin derinliğini sevgi belirlemektedir. Marcel'in burada cinsiyetlerarası sevgiyi de ele alması kapsamlı bir sevgi anlayışının ontolojik, etik yapısının inşasını göstermektedir. Bu nedenle bir çeşit aşkınlık olarak sevgi ve aşk, aslı olarak "cinsel" aşk değildir. Aşkın cinsel algılanması bir çeşit yozlaşma olmaktan ziyade aşkın insanın karşı cinse yönelerek kendisini ona doğru yönlendirme ihtiyacına dayanan gereksinime koşullanmasıdır. Bu sebeple cinslerarası aşktaki herhangi bir anomali, Tanrı'ya, vatana ya da bilime duyulan "sevgi" gibi diğer tüm sevgi kiplerini dejenere eder. Bu durumda sevgi ile ölümün olgusal boyutunun aşıldığı anlamına gelir.

Marcel'in sevgiye verdiği metafizik aşkınlığın önemi sevginin bütün kişisel, bedensel arzuların ötesinde olması konusu, aşk ile beden arasındaki bağlantı ya da insan yaşamının bedensel yapısı ele alınarak, eksiklik olarak değerlendirilebilirken Ortega'nın sevgi anlayışında sevgide bedenselliğin ötesi meselesi daha fazla ele alınabilirdi. Ortega'nın sevgi temasını içeren düşünceleri Batı dünyasında o dönem baskın bir nitelikte var olan bir şiddetten kaçınma girişimi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla sevgi, yirminci yüzyılın kitleleşme ve soyutlama ruhuna karşı güçlü bir çözüm niteliğindedir. Ortega'da sevginin kişilerarası düzlemde kalması ise insan



varlığının aşkın yapısının ihmal edildiği daha somut düzlemde kaldığı anlamına gelmektedir. Ortega sevgi konusunu irdelerken ölüm ve umut gibi temalara fazla değinmemiştir. Sevginin zamansızlığına yapılan vurgu, bu sevginin bireyin yaşam süresi boyunca sürekliliğini ve değişmezliğini garanti edip etmediği sorusunu açık biçimde yanıtlamamaktadır.

Sevgi, sevilen şeye doğru bir çekilmedir. Arzu ise sevginin sadece bir parçasıdır. Sevgi, ruhu canlandırır ve insan sevdiği andan itibaren bir aşkınlık durumuna geçer. Ortega felsefesinde sevgide seçmenin payı vardır ve cinsellik bu etkenlerden biridir. Ancak bu seçim cinsellik amaçlı olmamalıdır. Erkek ve kadının ilişkiden beklentisi farklıdır ve bu farklılıklardan dolayı ilişkilerde aradığını bulamamak gibi problemler çıkabilir.

Kaynakça

- Alluntis, F. (1955). The “Vital And Historical Reason” of J. Ortega Y Gasset: Introductory Note. *Franciscan Studies*, 15(1), 60-78.
- Bayraktar, F. (2008). *Bağlanma Hürriyeti*. Aktif Düşünce.
- Chapman, G. (2004). *Beş Sevgi Dili* (B. Çelik, Çev.). Sistem Yayıncılık.
- Çiçek, H. (2005). İki Sevgi Filozofu: Mevlâna ve Jaspers. *Felsefe Dünyası*, 2(42), 103-112.
- Ergün, M. (1997). *Yunus Emre'de Tasavvuf ve Eğitim*. Ocak Yayınları.
- Erdoğan, E. (2014). *Aşk ve Kaotik Özgürlük*. Müptela Yayınları.
- Gallagher, K. T. (1966). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Fordham University.
- Gündoğan, A. O. (1999). Yalnızlık ve Dayanışma. *Felsefe Dünyası*, 2(30), 35-43.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.). Agora.
- Işık, N. G. (2012). Önsöz. İçinde J. O. Y. Gasset, *Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üstüne Düşünceler*. (ss. 7-15). Yapı Kredi Yayınları.
- Kayaokay, İ. (2016). Ortega Gasset ve Erich Fromm ile Nedim'in Aşk Nazariyesine Dair Ortak Husûsiyetler. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 16, 195-226.
- Kierkegaard, S. (2020). *Sevginin İşleri*. (N. Beier, Çev.). Pinhan.
- Koç, E. (2000). Platon ve Yunus Emre Düşüncesinde “Sevgi ve Aşk”. *Felsefe Dünyası*, 2(32), 37-47.



- Marcel, G. (1923). *L'Iconoclaste*. Stock.
- Marcel, G. (1925). *Le Quatuor en fa Diese*. Plon.
- Marcel, G. (1936). *Le Dard*. Paris. Plon.
- Marcel, G. (1949). *Being and Having*. (K. Farrer, Trans.). Dacre Press.
- Marcel, G. (1950). *The Mystery of Being 1*. (G. S. Fraser, Trans.) Harvill Press.
- Marcel, G. (1951). *Rome Nest Plus Dans Rome*. La Table Ronde.
- Marcel, G. (1952). *Les Coeurs Avides*. La Table Ronde.
- Marcel, G. (1954). *Metaphysical Journal*. (B. Wall, Trans.). Henry Regnery Co.
- Marcel, G. (1956). *Royce's Metaphysics*. (V. & G. Ringer, Trans.). Henry Regnery Co.
- Marcel, G. (1961). On the Ontological Mystery. In L. M Marsak (Ed.), *French Philosophers From Descartes to Sartre*. (pp. 439-455). Meridian.
- Marcel, G. (1964). *Creative Fidelity*. (R. Rosthal, Trans.). Noonday Press.
- Marcel, G. (1967). *Presence and Immortality*. (M. A. Machado, Trans.). Duquesne University Press.
- Marcel, G. (1973). *Tragic Wisdom and Beyond*. (S. Jolin & P. McCormick, Trans.). NorthWestern University Press.
- Marias, J. (1984). Love in Marcel and Ortega. In P. A. Schilpp and L.E. Hahn (Ed.), *The Philosophy of Gabriel Marcel Library of Living Philosophers* (pp. 553-570). Open Court.
- Muşta, C. (1988). *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Nacak, İ. (2021). Yaşamdan Düşünceye, Düşünceden İdeale Bir Arayış: Ortega y Gasset. *Temaşa Felsefe Dergisi*, 15, 67-85.
- Ortega y Gasset, J. (1933). *The Modern Theme*. (J. Cle, Trans.). W.W. Norton Company.
- Ortega y Gasset, J. (1941). *History as a System. Toward a Philosophy of History*. (H. W. Trans.). W.W. Norton Com.
- Ortega y Gasset, J. (1963). *Meditations on Quixote*. (E. Rugss & D. Marin, Trans.). W.W. Norton Company.
- Ortega y Gasset, J. (1995). *İnsan ve Herkes*. (N. G. Işık, Çev.). Metis.



- Ortega y Gasset, J. (1997). *Üniversitenin Misyonu*. (B. Üçpınar, Çev.). Birleşik.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Kitlelerin Ayaklanması*. (N. G. Işık, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ortega y Gasset, J. (2012). *Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üstüne Düşünceler* (N. G. Işık, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Ortega y Gasset, J. (2013). *Tarihsel Bunalım ve İnsan*. (N. G. Işık, Çev.). Metis.
- Ortega y Gasset, J. (2014). *Sevgi Üstüne*. (Y. Salman, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Ortega y Gasset, J. (2018). *Quijote Üzerine Düşünceler* (M. S. Şener, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Öztürk, M. (1997). *Hadikatü'l-Hakika*. Diyanet İslâm Ansiklopedisi, C/15, (ss. 36-502). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Platon (1943). *Phaidros*. (H. Akverdi, Çev.). Maarif.
- Ryan, F. C. (1966). Personal Presence: Marcel's Phenomenology of Love. *Dominicana* Vol. 51(2), 109-116.
- Salman, Y. (2014). Ayraç. İçinde J. O. Y. Gasset *Sevgi Üstüne*. (ss. 64-65). Yapı Kredi Yayınları.
- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* (T. Ilgaz & G. Ç. Eksen, Çev.). İthaki Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2012). *Aşka ve Kadınlara Dair, Aşkın Metafiziği*. (A. Aydoğan, Çev.). Say Yayınları.
- Spinoza, B. (2010). *Teolojik-Politik İnceleme* (C.B. Akal, Çev.). Dost.
- Standhal (2004). *Aşk Üzerine*. (A. Erkey, Çev.). Lotus.
- Uygur, N. (1984). *Kültür Kuramı*. Remzi.
- Yormaz, N. (2016). Aforizmaların Efendisi Stendhal. <https://arkakapak.babil.com/aforizmalarin-efendisi-stendal/>.



Öz: Bu makale, bilme ve tanıma bilişsel süreçleri arasındaki ayrımı ve ilişkiyi felsefi, psikolojik ve dini perspektiflerden incelemektedir. Tanıma sezgisel farkındalık, temel özelliklerin içgüdüsel olarak kavranması anlamına gelirken, bilmek deneyim ve analiz yoluyla daha derin kavramsal anlayışı içerir. Bu araştırma Platon'un anamnesis'i gibi felsefi teorilerden ve fitrah ve sensus divinitatis gibi teolojik kavramlardan yararlanmaktadır. Bu süreçlerin ahlaki farkındalık ve entelektüel gelişimi şekillendirmede birbirlerini nasıl tamamladıkları incelenmekte, bilginin edinilmesi ve doğrulanmasının anlaşılmasında hem ampirik hem de mantıksal yapıların rolü vurgulanmaktadır. Analiz, bilme ve tanımanın insan bilişinin iç içe geçmiş bileşenleri olduğunu ve hem varoluşsal anlayışı hem de ahlaki yargıların geçerliliğini etkilediğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, bilme, tanıma, fitrat, sensus divinitatis.

