

**SOREN KIERKEGAARD'DA VAROLUŞSAL DÜŞÜNME VE HAKİKATİN
ÖZNELLİĞİ**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Sistematik Felsefe ve Mantık Programı**

Sabiha KOÇAK

Danışman: Prof. Dr. Hülya YALDIR

**AĞUSTOS 2019
DENİZLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı öğrencisi Sabiha KOÇAK tarafından Prof. Dr. Hülya YALDIR yönetiminde hazırlanan “**SOREN KIERKEGAARD’DA VAROLUŞSAL DÜŞÜNME VE HAKİKATİN ÖZNELLİĞİ**” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 20/08/2019 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.


Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Jüri Başkanı

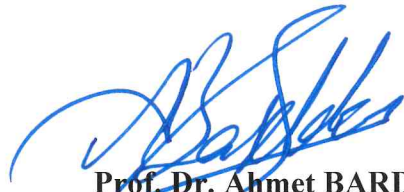

Prof. Dr. Hülya YALDIR (Danışman)

Jüri Üyesi


Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK

Jüri Üyesi

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 04/09/2019 tarih ve ...35/01 sayılı kararıyla onaylanmıştır.


Prof. Dr. Ahmet BARDAKCI
Müdür

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

İmza:



Öğrencinin Adı Soyadı: Sabiha KOÇAK

ÖN SÖZ

Varoluş ve hakikat kavramları, birbirinden ayrılmayan kavramlardır. Bu kavramların asıl yeri, insan dünyasıdır. Kierkegaard'ın temel amacı bireyin öznelliğinde, hakikate ulaşmasını sağlamaktır. Bu sebeple de felsefesinde, ben olabilmenin yollarını arar. Bu, basit düzeyde “insan nasıl kendisi olur” sorusuna aranan bir cevap değildir. Kierkegaard, bireyin yaşadığı duygu durumlarını gözlemler ve derinlemesine analiz eder. Burada kaçınılmaz olarak bazı kavramlar üzerinde durur. Umutsuzluk, kaygı, günah, seçim, öznellik ve tutku gibi kavramlara önemle dikkat çeker.

Diğer yandan, bireyin öznel hakikate, yani ben'e ulaşması için bazı evrelerden geçmesi gerektiğini iddia eder. Bunlar, estetik, etik ve dini evredir. Kierkegaard'ın bu evrelerde sırasıyla hazcı, ahlaki ve inanan insanın analizini yaptığını görürüz. Bu bakımdan onun felsefesi, yalnızca felsefeyi değil, varoluşçu psikolojinin temel problemlerini de içinde barındırır.

Bu çalışmayı hazırlarken, karşılaşılan en büyük problem, Kierkegaard'ın iki ciltlik “*Ya/Ya Da*” (Enten Eller) adlı eserinin parça parça Türkçe'ye aktarılmış olmasıdır. Kierkegaard felsefesini analiz etmeye çalışırken, aşılamayacak bir problem ile karşılaşmamıştır. Kierkegaard'ın ironi kavramı ile ilgili görüşlerine ve detaylı olarak Hegel hakkında sunduğu eleştiriye bu çalışmada tezin bütünlüğünü bozacağı düşünüldüğünden yer verilmemiştir. Burada temel amacımız, Kierkegaard'ın öznel hakikati keşfedip keşfedemediğini ve özneyi ele alış biçimini varoluşsal düşünce çizgisinde sorgulamaktır.

Bu tezin hazırlanmasında motivasyonumu daima yüksek tutan, akademik ve psikolojik olarak desteğini esirgemeyen değerli danışmanım Prof. Dr. Hülya Yaldr'a teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Ayrıca sevgili annem, Ayşe Koçak'a uzaktan da olsa, desteğini benden hiç esirmediği için teşekkür etmek istiyorum.

Sabiha KOÇAK

ÖZET

SOREN KIERKEGAARD'DA VAROLUŞSAL DÜŞÜNME VE HAKİKATİN ÖZNELİĞİ

Koçak Sabiha
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ABD
Sistemik Felsefe ve Mantık Programı
Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Hülya Yaldir

Ağustos 2019, 88 Sayfa

İnsanın, yaşama dünyası üzerindeki temel probleminin kendi varoluşu olduğu fikrinden yola çıkan Varoluşçuluğun, ilk düşünürü olarak kabul edebileceğimiz Kierkegaard, 19.yy'da modernizmin ve Aydınlanma Dönemi'nin etkileri henüz devam ederken, aynı problemden hareketle “hakikatin öznellikte” olduğunu iddia eder. Geleneksel anlayış, hakikatin nesnel olduğu yargısında uzlaşır. Kierkegaard ise bu anlamda bir nesnel bakış açısını reddeder çünkü bu anlayışta özne unutulmuş, toplum içinde kaybolmuştur.

Kierkegaard'ın felsefesi, onun melankolik ruh halinden ve yaşamından izler içeren bir felsefedir. Kendisi, öznel hakikati keşfetme yolculuğunda olduğu gibi, felsefesi de hayatın bizzat içinde yer alan özne etrafında şekillenir. Nihai amaç, ben'e ulaşmaktır ve bu da ancak din ile mümkündür. Bu çalışmada Kierkegaard'ın varoluşsal düşünmesi, öznel hakikati keşfetme yolları ve temel kavramlarının tartışılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Öznellik, Nesnellik, Hakikat, Varoluş, İman, Sentez

ABSTRACT**EXISTENTIAL THINKING AND SUBJECTIVITY OF TRUTH FOR SOREN
KIERKEGAARD**

Koçak Sabiha
Master Thesis
Philosophy ABD
Systematic Philosophy and Logic Programme
Advisör of Thesis: Prof. Dr. Hülya Yıldır

Ağustos 2019, 88 Sayfa

Existentialism, stems from the idea that man's main problem in life is his own existence. Kierkegaard, whom we can accept as the first philosopher of existentialism, claims reality is in subjectiveness while the effects of Modernism and Enlightenment period was still carrying on in the 19th century. Traditional understanding, compromises by the idea of the objectiveness of reality. In this sense Kierkegaard's refuses the objective perspective because in this sense because in this ideology, subject has been completely forgotten and disappeared in the society.

Kierkegaard's philosophy is a philosophy that includes vestiges from his melancholic mood and life. Himself, as being in journey of discovery of subjective truth, his philosophy shapes around the subject in life. The ultimate purpose is to achieve individuality and this is only possible with religion. The aim of the study is to discuss Kierkegaard's existential thinking, ways of discovering subjective truth and, his basic concepts.

Keywords: Subjectivity, Objectivity, Truth, Existence, Faith, Synthesis

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGARD'DA VAROLUŞ DÜŞÜNCESİ

1.1. Nesnellikten Öznelliğe.....	5
1.1.1. Nesnellik ve Öznellik.....	10
1.1.2. Öznelliğin Açığa Çıkışı.....	12
1.1.3. Özel Hakikatin Önemi.....	14
1.2. Sentez Varlığı Olarak Özel Hakikat.....	16

İKİNCİ BÖLÜM

ÖZEL HAKİKATİN TEMEL KAVRAMLARI

2.1. Akıl ve Tutku	24
2.2. Umutsuzluk	28
2.2.1. Umutsuzluk Biçimleri.....	30
2.2.2. Umutsuzluğun Evrenselliği ve Kişileştirilmesi.....	38
2.3. Seçim ve Kaygı.....	42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖZEL HAKİKATİN KEŞFİ

3.1. Varoluş ve Hakikat Üzerine	54
3.2. Varoluş Evreleri.....	59
3.2.1. Öznenin Bireyselliği: Estetik Evre.....	60

3.2.1.1. Estetik Evre Haz ve Umutsuzluk.....	66
3.2.2. Öznenin Toplumsallığı: Etik Evre.....	69
3.2.3. Öznenin Sonsuzlaşması: Dini Evre.....	73
3.2.3.1. İnanç ve Günah.....	75
3.2.3.2. İmanın Doğası.....	78
SONUÇ	82
KAYNAKLAR	86
ÖZ GEÇMİŞ	88

GİRİŞ

Geçen yüzyılın en etkili felsefe akımlarından biri olarak gösterilebilecek olan varoluşçuluk, özne ve öznenin varoluşsal problemlerini konu edinir. Bunu ilk kez dile getiren ve varoluş felsefesinin temellerini oluşturan filozof ise Kierkegaard'dır. Onu bu problemi ele almaya yönelten nedenler 19. yüzyılın, felsefi, sosyal, siyasal ve teknolojik ortamında aranmalıdır. Böyle bir ortamda nesnel bakış, öznenin iç dünyası ile kişisel özelliklerini ve duyguları yok sayarak genel geçer yargılar meydana getirir. Kierkegaard akla ve bilime güvenilen bu ortamda, öznenin unutulduğunu görür ve buna bağlı olarak bireyin nesnel olarak değerlendirilen bir varlık olarak görülmesini eleştirir. "Kierkegaard'a göre, rasyonalist sistemler gerçekliğin tümünü bir düşünce sistemi içine sıkıştırır, her şeyi akla indirger; akıl dışındaki öğeleri ve hepsinden önemlisi var oluşu unuttur" (Cevizci, 2009: 544). Var olmak tek başına bir varlık olarak varolmaktır. Bu varolan, duyan, düşünen bir bilinçtir, yani öznedir. Bu durum nesnelliği yok saymayı gerekli kılar mı? Elbette hayır. Nesnellik kavramını tek başına ele aldığımızda her türlü öznel etkiden bağımsız olarak "genel geçerlilik" ifade etmektedir. Burada problem olarak ele alınan veya yok sayılan nesnelliğin kendisi değil, Aydınlanmacı bakışın, bilim ve aklın tek başına, nesnel bir hakikate ulaştıracağını, aslında nesnel bir hakikat olduğunu düşünmesidir.

Tüm bunların ötesinde, bu dönemde Kierkegaard'ın en çok eleştirdiği düşünür Hegel'in dizgeler üzerine kurulmuş felsefi görüşleri ve özellikle diyalektik sistemidir. Bu sistem öznel ve öznenin üzerinde ve dışındadır. Diğer yandan Kierkegaard'ın nesnelliğe karşı duruşunun tek nedeni Hegel'in özne anlayışı olmasa da, Kierkegaard eleştirisini onun felsefesi üzerinden yapmıştır. Çünkü Hegel'in bireyi bile diyalektik çatışmanın bir durak noktasından başka bir şey değildir. Oysa insanı insan yapan en önemli özellik öznenin öznenliğidir.

Rasyonel düşünce ile insan problemi söz konusu edilebilir, fakat öznenin öznel deneyimlerinin göz ardı edilmesiyle oluşturduğu boşluklar nesnel bakışla tamamlanamayacağından rasyonel düşünme, insan problemini çözümü noktasında noksandır denilebilir. Çünkü insan dünyasında her şey akılcı bir bakışla açıklanamadığı gibi insanla ilgili olarak nesnel bir yargıya ulaşmak neredeyse imkânsızdır.

Özne ile ilgili genelleme yapılamaz, her özne kendi varoluşunu gerçekleştirmek için yaşar. Öznellik bu noktada önem taşımaktadır. Her özne gerçeği kişisel olarak deneyimler. Kierkegaard, rasyonel düşüncenin özneye bakışını, hatta özneyi yok sayışını doğru bulmaz. Akılcı düşünmek, akılsal olanın gerçek olduğu anlamını taşımaz. Bu noktada “Kierkegaard özellikle Hegel’in “gerçek olan akılsaldır, akılsal olan gerçektir” önermesine şiddetle karşı çıkar. Hegel’in bu fikriyle, başta insanı, günahı, masumiyeti, umutsuzluğu, kaygıyı, hatta ölümsüzlüğü bile akılsal kategorilerle sistematikleştirerek rasyonelleştirmesi en büyük eleştiri sebebini oluşturur” (Manav ve Gürdal, 2013: 64). Burada eleştirilen, insan ve insani duygu durumlarının akılsal kategorilere sığdırılmaya çalışılmasıdır.

Kierkegaard yaşadığı dönemin izlerini taşıdığı gibi, Aydınlanma Döneminin de izlerini taşır. Dönem filozoflarının oldukça önem verdiği ilerleme, akılcılık, evrensellik ve nesnellik gibi kavramlarla her şeye tek bir sistem üzerinden açıklık getirme çabasına karşı, parçalı ve bireyci bir tutumu benimsemiş olduğunu daha önce dile getirmiştik. Bu durumda görüşlerinin şekillenmesinde Aydınlanmacı düşünürler ile döneme ilişkin kavramların doğrudan etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında kendi deneyimleri de görüşlerini şekillendirmiştir. Yaşadığı ortamın felsefesine olan etkileri düşünüldüğünde, Kierkegaard bu ortamın kültürünü almış ve bu sayede felsefi görüşleriyle dini görüşlerini bir araya getirmiştir. Aile yaşantısı yanında din ve dindarlık da onun düşüncelerinin şekillenmesinde rol oynamıştır. Onun felsefi düşünceleri ve ruh hali üzerinde bilhassa Danimarka’nın siyasal yapısı, ülkenin ekonomik gücünün zayıflaması, savaşın içinde olması da etkili olmuş ve ondaki umutsuz duyguları ve melankolik içyapıyı belirginleştirmiştir. Kierkegaard, bu duygu durumuyla o ortamı oluşturan kavramlara karşı bir tavır almıştır. Yani, - sözü edilen bu duygu varlığı olarak- özne ile onun yaşama dünyasında artık nesnel bilgilerin doğruluğu önemini yitirir ve değerler üzerinde durulması gerekir. Kierkegaard bu yüzden, Aydınlanma Dönemi kavramlarını donuk, ciddi, soğuk; aydınlanma düşünürlerini ise akılcı ve fazla sistematik bulur.

Onun kendi iç bunalımlarından da anlayacağımız gibi göz ardı edilen şey şudur: insan daha karmaşık bir yapıya sahiptir ve bu nedenle belirli bir kalıba sığdırılamaz. Bu anlamda Kierkegaard felsefesi, kendinden sonra gelen varoluşçu filozoflara kaynak teşkil etmiştir. Sonlu ve sonsuzu bir araya getiren özne varoluşunun, bu dünyada yaşadığı daha doğrusu yaşamaya mahkûm olduğu duygu durumlarını burada ele

almıştır. Ona göre özne bu dünya içinde umutsuzluğa düşmeye mecburdur. İnsan, bu umutsuzluğu çeşitli şekillerde deneyimleyebilir fakat ne olursa olsun bu duygu durumundan kaçacak durumda değildir. Kendi ben'ini bulmak uğruna, varoluş aşamalarından geçerken, kendi iradesini fark etmekte ve seçimler yapmaktadır. Ben'in özgür iradesini deneyimleyen insan, seçimler ile baş başa kaldığında kaygı an'ını da deneyimler. Bunun yanında varoluşun son aşamasında Kierkegaard'ın öznesinin Tanrı'ya bağlanmasını sağlayan asıl duygunun sevgi ve korkunun bir arada bulunduğu duygu durumudur. Burada öznenin bir tutkusu vardır. Tutku, aklın önüne geçmiş ve körü körüne bağlanmayı sağlayan duygu olmuştur. Kierkegaard "saçma da olsa inanma" noktasında, saçmanın neden akılsal olandan daha iyi olduğunu açıklamaya girişir.

Tezimizde, Kierkegaard'ın kısaca ifade edilen öznel hakikat anlayışı ele alındı. onun bu gerçekliği keşfedip keşfedemediği ve nasıl keşfetmeye çalıştığı incelenip tartışıldı. Her öznenin yaşama deneyiminin öznelliği yargısı onun felsefesinin temelini oluşturduğu için, bu kavram kaçınılmaz olarak sık sık tekrarlandı.

Tezin birinci bölümünde özellikle nesnellik ve öznellik kavramları üzerinde durulmasının yanında, nesnellik ve öznellik kavramlarının nasıl açığa çıktığından ve bu kavramlara bağlı olarak Kierkegaard felsefesinde öznel hakikatin öneminden bahsedildi.

Tezin ikinci bölümünde, öznel hakikatin gerçekleşmesi yolunda önemi olan bazı kavramlardan (akıl, tutku, umutsuzluk, seçim, kaygı, sentez varlığı) bahsedildi. Kierkegaard düşüncesinin önemli bir parçası olan bu kavramlar, öznel hakikat düşüncesinin temel kavramlarıdır.

Üçüncü bölümde ise varoluş ve hakikat kavramları ele alınarak, estetik, etik ve dini evre çerçevesinde öznel hakikatin keşfedilme süreci ve öznenin hangi bilinç aşamalarından geçtiği tartışıldı.

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'DA VAROLUŞ DÜŞÜNCEŚİ

Varoluş düşüncesi, 20.yüzyılın başlarında I. Dünya Savaşı'nın etkileri ile ortaya çıkmış bir felsefe akımı gibi dursa da, felsefe tarihinde varoluşçuluğun, daha ziyade insan probleminin daha ilk çağlarda Sokrates'in üzerine yoğunlaştığı bir problem alanı olduğunu görürüz. Düşünce tarihinde insan probleminin Sokrates ile ortaya çıktığı ifade edilir. Ancak bu varsayımın içeriksiz olduğu görülmektedir. Sokrates, gerçek bilgeliğin insan doğası ve dünyası ile bir arada bulunduğunu düşünmektedir. Bu nedenle de "kendini bilme"nin gerekliliğine işaret etmektedir. Acaba Sokrates'in bu söz ile kast ettiği, dönemin insanları tarafından, ne kadar ifade edildiği şekilde anlaşılmıştır da, daha sonraları tek başına birey olma üzerinde durulmamıştır? Aslında Sokrates'in özne ve öznellik noktasında, bu kavramlara bizim anladığımız şekilde yaklaşıp yaklaşmadığını bilmiyoruz; fakat Kierkegaard'ın felsefi görüşlerinde Sokrates'in etkilerinin olduğunu biliyoruz. Kendini bil sözü, bu yönü ile varoluşçuluk için çıkış noktası olarak kabul edilebilir. Bazı düşünürlerin varsayımlarına göre, "Sokrates bu sözü ilk kez anlayan ve yaşamına uygulayan kişidir. Dolayısıyla tekil bireye kaynaklık etmesi bakımından en önemli tarihsel figürdür" (Manav ve Gürdal, 2013: 35). Sokrates'in kendini bilmesi, onun kendi ben'ini keşfetmesi ile bağlantılı olmalıdır. Bu anlamda yaşamına uyguladığı kendini bilme eylemi de, onun kendini başkalarından ayırmış olduğunu gösterir.

"Kendini bil" öğüdü, kendi ben'ini başka bir ben'den ayırt et, farkına var anlamına gelmekte ise, bu sözün Kierkegaard'ın özne anlayışına temel oluşturduğu söylenebilir. Kierkegaard'ın felsefesinde tekil birey kavramından anladığımız şey, onun öznesidir. Onun düşüncesi, öznenin kendini tanıması ve kendi ben'ini bulması yolculuğunun nasıl gerçekleştiği üzerine kuruludur. Aslında asıl sorun, bilgiğe giden yolun öznenen mi, yoksa nesneden mi geçtiği sorunudur. Şayet bilgelik, kendini tanımak ile mümkün oluyorsa, başkası olmadan insan kendini nasıl bilebilir? Kendini bil sözü, adeta bir töz gibi kendi ben varlığını mı tanıma, yoksa olduğu veya olabileceği şeyi, olduğu an itibarıyla veya olabilme süreci bakımından mı kavramadır? İşte bu ikincisi, varoluş olgusuna işaret eder. Oysa basit tanıma, kendinin farkında olma "varoluş hali"ni kavramayı gerektirmez. Biliriz ki özne, nesneden yola çıkarak kendini tanıyabilir. Kendisi, tözsel varolanın (nesnenin) karşısındadır ve "bilen" dir. Bu özne,

cansız madde dünyasına ek olarak, kendini başkasında da görebilir. Bu başkası, sadece canlı bir nesnedir. Belki de varoluşçuluk ile kast edilen, doğrudan nesneyi ve nesneliği yok saymak değil, toplum içinde olsun yahut olmasın, öznenin/benin varoluş olgusu, duygusu ve anını yakalayabilmektir. Kendi özneliğini ondan sonra kurmaya başlayacaktır. Dolayısıyla öznenin nesne ile bağlantısı kesilmek zorunda olmamakla beraber, bu felsefede esas alınacak veya üzerinde daha çok durulacak kavramlar, özne, öznellik ve öznel hakikat gibi kavramlar olacaktır.

1.1.Nesnellikten Öznelliğe

İnsanı soruşturma konusu yapmak, özneyi ve özneliği soruşturma konusu yapmaktır. Bu ise, insan düşüncesinin insan dünyasına daha fazla dönmesi demektir. İlkçağlarda bu çerçevede bir düşünce yönelimi oluşmadığı için, o dönemde henüz bu kadar net ve bilinçli bir ayırım yapılmadığını görüyoruz. Yani bilgeliğin hedefi olarak insanı gösteren Sokrates, özne sorununu örtük biçimde ele almıştır.

Daha sonraki çağlarda insan sorununun dile gelişi olarak görülen başka anlayışlar da mevcuttur. Örneğin “genel olarak, akıllı insan varlığını tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlaki gelişiminin, rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğaüstü alana hiç başvurmadan, doğal yoldan gerçekleştirilebileceğini belirten ve bu çerçevede içinde, insan doğallığını özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkartan felsefi akım” (Cevizci 1999: 413) diye tanımlanan hümanizm bunlardan biridir. Aynı şekilde, Descartesçi özne felsefesi de insanı farklı bir çerçevede ele almaktadır. Descartes’da töz olarak ben, beden olmasa da kendini koruyan, düşünen bendir. Daha sonra Kant ve bazı düşünürler, Descartesçi özne anlayışından yola çıkarak bu kavramı felsefesine konu edinmiştir. Fakat biz bu noktada Kierkegaard’ın aktardığı düşüncede, özne kavramının diğer tüm felsefelerden farklı şekilde işlenmiş olduğunu görürüz.

Kierkegaard, özne denilince bu bağlamda öne çıkan anlayışlara karşı tavır takınır. Bunun nedeni, Hıristiyanlığın, Yunan felsefesinin ve doğa bilimlerinin etkisi altında kalan arayışların, kişileri özel kılan kendi varoluşlarından soyutlayarak ele aldığını düşünmüş olmasıdır. Diğer taraftan insan, tek bir açıdan ele alınabilecek bir kavram değil, sınırları daha geniş tutulması gereken bir kavramdır. Bu nedenle “Kierkegaard’ın metafizik geleneğinin hakikat anlayışına karşı çıkışının arkasındaki asıl sorun belirli bir gelenekteki insan anlayışıdır” (Elbeyoğlu, 2016: 111). İnsan, tüm bu anlayışların dışında bireysel olarak değerlendirilmelidir. Her gelenekte, bireye yüklenen

anlam farklılaşmıştır. Aydınlanma döneminde de birey kavramı ne kadar önemli ise de, bireye nesnel ya da salt akılcı bir rol verildiği dikkati çekmektedir. Bu Sokrates'ten itibaren bütün batı felsefesinde kabullenilen bir durumdur. Oysa her özne kendi yaşamı içinde değerlendirilmeli, geleneksel yargılar içinde ele alınmamalıdır. Hayat, nesnel tanımların dışında devam eder. Ancak bu noktada, onun felsefesinin sistematik bir yapı taşıyıp taşımadığı hususu farklı değerlendirmelere konu olur. Şayet hakikat öznel ve asıl ele alınması gereken buysa, o takdirde bunu söz konusu eden bir felsefe nasıl bütüncül bir yapı taşıyacaktır.

Bazı felsefecilere göre, “Kierkegaard’a göre hakikat her zaman için “parça parça”dır (sistematik olmanın aksine) ve böylece hiçbir zaman tam anlamıyla nesnel olamaz, aksine temelde “bilimsellikten yoksun” olarak ele alınmalıdır” (Elbeyoğlu, 2016: 115). Diğer yandan Kierkegaard’ın felsefesinin dayandığı temel kavramlar, birbiriyle ilişkisiz değildir. Anlaşıldığı üzere, onun karşısında yer aldığı sistematik düşünce, açıklanması gereken her durumu tek bir sistem üzerinden ifade etme çabasıdır. Tek bir birey açısından, deneyim ve onun hakikati öznel olsa da, tüm öznelerin öznel hakikat problemleri genel bir tabloyu ortaya koyar. Örneğin, içsel olarak hissedilmesi salt öznel olsa da, her özne tıpkı diğeri gibi varoluşsal kaygılar taşır. Bu anlamı ile öznenin varoluşsal süreçleri birbirinin aynı, deneyimleri ve duyguları ise birbirinden farklıdır. Kierkegaard ise bu farklılığa dikkat çekerek felsefi düşüncesini ortaya koyar.

Diğer yandan Fransız Devrimi’nin gerçekleşmesi ile birlikte modernizm, Aydınlanma Dönemi’nin temelinde yer almaktadır ve bu temelde de birey kavramı vardır. Fakat Aydınlanma döneminde karşılaştığımız özne ile Kierkegaard’ın anlam yüklediği birey aynı olamaz. Çünkü modernizm, Kierkegaard’ın tekil birey karşılığını bize vermez. Modernizmde, tekil olamamış bir özne ile karşılaşırız ve burada bu özneyi öne çıkaran toplumdur. Kierkegaard’da ise özne, kendi varoluşunu seçimleri ile bizzat kendisi gerçekleştirir. “Aydınlanma’nın önemi, “tekil birey” kavramının/kategorisinin hangi fikirlere karşı ve hangi başlangıç noktalarından hareketle ortaya çıktığını ve hangi amaçlarla kullanıldığını göstermesi” (Manav ve Gürdal, 2013: 11) olarak gösterilir. Gerçek anlamda insanın, özne olmasını sağlayan ve onu diğer varlıklardan ayrı kılan da kendi var oluşunu anlamlandırma ve kendini gerçekleştirme çabasıdır. Bu çaba, göz ardı edilemez niteliktedir ve insanın iradesini kullanabilme kabiliyetini gösterir. Bununla birlikte kendini gerçekleştirme bu irade kullanımı ile mümkün olur. Diğer yandan ona neredeyse, varoluşçu bakış açısı ile en mühim özelliği yüklemiş oluruz. İnsanın iradeli

bir varlık olduğunu, somut olarak gösteren temel niteliklerden biri seçim yapabilen olmasıdır. Varoluş bu özellik ile varoluş düşüncesinde yerini alır. “Kierkegaard’a göre bizler hayatta seçimler yaparız ve insan öznelliğini belirleyen özellik tam da seçim yapabilme kapasitesidir. Kierkegaard’ın seçim yapabilme kapasitesine yaptığı vurgu, onun insan varlığının hem temelde birbirinden bağımsız varlıklar olmaları hem de kendi kimlikleri üzerinde kontrol sahibi olmaları yetileriyle ilintilidir” (Talay, 2016: 64). Bu anlamda Kierkegaard, birey kavramına yeni bir gözle bakılmasını sağlamıştır. O, birey yerine özne kavramını kullanır. Böylece onun, insan sorununu başka bir açıdan, adeta yeniden diriltten bir felsefe üzerinden ele aldığı görülür.

“Kierkegaard için tek önemli varlık, “var olan birey”dir ve tüm yazıları bireye anlamlı ve başarılı bir yaşam sürmesi için yardım etme üzerine tasarlanmıştır” (Anderson, 2014: 43). Yani Kierkegaard genel bir özne kavramından bahsediyor değildir. Özne kavramını kullandığında, onun yaşamın içindeki tekil bireyden, başka bir deyişle, öznenin bahsetmiş olduğunu anlıyoruz. Onun için yaşamda önemli olan şey, özneliktir. Özne olmak ise sadece nesneye benzer biçimde var olmak değildir. Özne “olunur.” İnsan, özne olmadan yaşamını yitirse boşa yaşamış olacaktır. Buradaki temel amaç bireye anlamını kazandırmak ve benliği aşmaktır. Özne olabilmek ben olmakla ilgilidir. Bu da ancak, bireysel olarak deneyimlenebilir. Yani varoluş felsefesinin kavramları da birey kavramı çerçevesinde oluşmuştur. Korku, kaygı, umutsuzluk, tutku, bağlanma gibi diğer kavramlar, insani duygu durumları olarak, birey kavramına asıl anlamını kazandırmak için, Kierkegaard tarafından yeni bir anlayışla dile getirilmiştir.

İnsanı değerli kılanın akılcı düşünebilmesi olduğuna inanılan bir dönemde, Kierkegaard Aydınlanma döneminin izlerini silecek bir adım atmış, ilk defa “birey”e yüklenen anlam değişmiş, öznenin öznel duygulanımları, akıl ve bilimin gölgesinde kalmaktan kurtulmuştur. Akla verilen değer, öznenin kendisini akıl ile tanımlamasına yol açar, yani Aydınlanma döneminin öznesi aklını kullanabilen öznedir. Fakat varoluşçuluğun etkilerini taşıdığı söyleyebileceğimiz bir dönemde özne kavramının içeriği değişmiş, bu kavram kendisini ötekenden farklı kılan kişisel duygular ile değerlendirilmiş, akıl ise bu kişisel duygulardan ayrı tutulmuştur. Bununla birlikte kaygı, korku, seçim, bağlanma, tutku, özgürlük gibi kavramlar gündeme girmiş, insanın tutunabileceği bir şey arayışı ön plana çıkartılmıştır. “Aklını kullanmaya cesaret edenlerin” bir kenara attığı kavramlar, yeniden telaffuz edilmiştir. Unutulan

kavramlardan biri de inanma olgusu ve bu çerçevedeki kavramlardır. Artık önceki yüzyıllardan farklı ve yeni kavramlar vardır. Yeni kavramların telaffuz edilmesindeki etkenlerden biri de insandaki ait olma arzusunun nesnellik ile bağdaşmıyor oluşudur. Bununla beraber, insanın dünyadaki varoluşunu anlamlandıran ve bağlanabileceği bir şey arayışında olma durumu görmezden gelinemez. Bağlanılabilecek bir düşünce olmadığı sürece benlikteki boşluk doldurulamayacaktır. Kierkegaard'da uğrunda ölecek kadar bağlanılacak bir düşünce olarak inanç kavramı karşımıza çıkar. İnsan benliğinde aklın dolduramadığı boşluğun yerini bu kavramın aldığı görülmektedir. İnsan, bağlanılacak o şeyi bulma ve varoluşunu gerçekleştirebilmek için onu birey olmaya hazırlayan bazı aşamalardan geçmek durumundadır. Bu aşamalar özne merkezlidir. Özne bu aşamalardan, kişisel duygu ve durumları deneyimlemesi ile birlikte geçer.

Aydınlanma'nın düşünürleri için özne, neden-sonuç ilişkisi kapsamında, pozitif bilimler aracılığı ile hakikate ulaşır. Buradaki özne aklını kullanma cesareti gösteren öznedir ve bu anlayış hakikatin nesnel olduğunu iddia eden anlayıştır. Elbette burada kastedilen "akıl kullanma cesareti" daha çok eylem yahut teorik bilgi alanına ilişkindir. Oysa konu ve sorun, insan varlığının öznelliğinin keşfi sorunudur. Asıl olan da bu olmalıdır. Kierkegaard'ın öznesini modernizmin öznesinden ayıran şey, onun öznesinin tek başına ve tüm iç nitelikleriyle birlikte bir deneyim yaşıyor olmasıdır. Modernizmin öznesi ise, sadece akıl varlığı olan, kalabalıklar içinde, toplum ile beraber öznedir ve bu özne kendisine yüklenmiş toplumsal kimlikler ile var olabilir.

Aydınlanma döneminin hemen sonrasında etkin olarak karşımıza çıkan Hegelci bakış açısı, sözü edilen duygu durumlarını yok sayar ve Kierkegaard tarafından sıkı bir biçimde eleştirilir. "Birey, Hegel'in felsefesinde tarihin ilerlemesi için küçük bir araçtan başka bir şey değildir. Yaşamın anlamı ve mutluluk gibi sorular bu felsefede insanın aklına takılmamalıdır, fakat bu durum Kierkegaard'ın birey felsefesinde kabul edilemez bir durumdur" (Manav ve Gürdal, 2013: 17). Çünkü gerçekliğin doğası farklıdır ve gerçekliğe farklı açıdan bakılmalıdır. Gerçekliğe rasyonel bakış, her şeyin bütün olarak ele alınabileceğini öne sürer ve her şeyin bu bakışla açıklanmasını gerekli kılar. Kierkegaard ise her şeyi akıl ile açıklama çabasını saçma bulur, açıklamalar yerine insanın yaşamı deneyimleyebileceğini savunur. Yaşamı nesnel bir biçimde deneyimlemek diye bir şey olamaz, her insanın deneyimi kendisine özgü ve biricik olacaktır. Yaşam, öznenin kendi ile yüzleşmesi ve oluşun içinde yer almasıdır. "Kierkegaard'da varoluş sürekli bir "olma" "oluş" süreci içindedir. İnsan hakkında

konuşurken, kati suretle bir tamamlanmıştan, bitmişlikten söz edilmesi olanaksızdır” (Manav ve Gürdal, 2013: 121). Çünkü insan yaşam içinde sürekli değişen, gelişen bir yapıya sahiptir. Bu süreklilik ve değişme, Kierkegaard’ın insan kavramına iki uçlu varlık olarak bakmasına sebep olur. İnsan varoluşu karmaşık bir yapıya sahiptir. Her özne bu karmaşık yapıdan, benliğine giden yolu deneyimlemelidir.

Kierkegaard’ın özne üzerinde yoğunlaşan görüşleri ile birlikte, dönemin insanlar üzerindeki psikolojik etkileri ve insanın içinde bulunduğu bunalım varoluşçu düşünce akımının yayılmasının önünü açmıştır. Temelde insanı, insanın iç durumunu ve dünyaya yabancılığını konu edinen bu akım bir tür başkaldırı sayıldığı gibi, aynı zamanda nesnellik anlayışının karşısında yer almıştır. Böylece, 18.yüzyılı ele geçiren akıl merkezli düşünme, yerini insanın bu dünyadaki varoluşunu anlamlandırma gayretine bırakmıştır. Geleneksel felsefi görüş ve modernizm de bireyi konu edinir; ancak, bahsedilen özne, “düşünen özne” veya “akıllı özne” den daha öteye geçmez. Diğer yandan varoluşun öznesi, var olan ve eylemde bulunan öznedir. Bireyin öznelliğini fark etmesi ile beraber, akla dayalı düşünme yerine egemen olan varoluşun ben merkezli düşünmesi olur. Kierkegaard akli, insani duygulardan ve özellikle inanç kavramından ayırarak yeni bir anlayış geliştirmiş ve böylece salt akılcılığa tepki sürecini kullandığı kavramlarla birlikte başlatmıştır. Bu süreçte, büyük bir etki uyandıracak olan “*Korku ve Titreme*” kitabını yazmıştır.

Kierkegaard, modernitenin bireyselliği kalabalıklarda eriten kavramlarından sıyrılır, bizzat insan ve insanın kendi benine varmaya çalıştığı yaşam yolunda karşılaşacağı derin duygu ve deneyimlerinden bahseder. Kierkegaard tarafından dile getirilen problemler yaşama dünyasında karşılık bulur. Bunu, Kierkegaard’ın hayatında da görmekteyiz. Yaşadığı birtakım ailevi problemlerin yanında, duygusal deneyimleri onun hayatında ve felsefesinde önemli dönüm noktalarını oluşturmaktadır. Kişisel sorunlarından kaçıp uzaklaşmayı ve tek başına kalmayı tercih ettiği dönemde ortaya koyduğu *Ya/Ya da* adlı eserinde, insanın bireysel olarak deneyimleyeceği dönemleri ilk defa felsefi olarak ortaya koymaya çalışmıştır. “Ya/Ya da Kierkegaard’ın Hegel’in zıtları uzlaştıran hem/ve sentezi amacına karşı tepkisiydi. Kierkegaard için yaşam, karşılıklı seçenekler arasından seçim yapmaktır ki en önemlisi bir seçim insanın tüm hayatının yönünü ve anlamını değiştirebilir” (Anderson, 2014: 17).

Kierkegaard'ın üzerinde yoğunlaştığı kavramları daha sonra aynı akımın önemli temsilcilerinden saydığımız filozoflar da ele almışlardır. Bu noktada Kierkegaard'ın görüşlerinin hem felsefe hem de psikoloji alanında yansımalarını görmek mümkündür. Onun derinlemesine gözlemleri insan psikolojisini incelemesine sağlamıştır. Tabii ki bunu bilinçsizce yapmış değildir. “Kierkegaard, psikolojik yöntemin “gözlem”e dayalı olduğunu, örnekler ve deneyimler üzerinde çalıştığını düşünür. Yaşamın, psikolojik gözlem için yeterli derecede zengin olduğunu söyler” (Taşdelen, 2016: 69). Kierkegaard'ın bakış açısı ile şunu söyleyebiliriz: Öznenin psikolojik durumları kendisine özeldir ve en iyi gözlemci, öznenin ta kendisidir. Bu durumda kendi kendine bir analiz yapılabilir. Ancak bu, psikolojik olabileceği gibi, felsefi de olabilir.

Kierkegaard'ın varoluşçu psikolojiye olan etkisinin daha çok, “özne”, “kaygı” ve “umutsuzluk” gibi kavramlar aracılığı ile ortaya çıkmış bir etki olduğundan söz etmek yanlış olmaz. Bu nedenle, Kierkegaard düşüncesini incelemeye kavramlardan başlamak daha doğrudur. İlk başta da, onun düşüncesini gerek önceki çağlardan gerekse kendi döneminin hâkim düşüncesinden ayıran nesnellik ve öznellik kavramlarını ele almak gereklidir.

1.1.1. Nesnellik ve Öznellik

Kierkegaard'ın görüşlerinde hakikatin nesnelliği gibi bir durumun söz konusu olmadığını belirtmiştik. Hakikatten anlaşılan, yalnızca öznel hakikattir. Diğer varoluşçularda da olduğu gibi, Kierkegaard için öznenin kendi özünü inşası, aklın ön planda olması demek değildir, hatta akla dayalı olmaktan çok da uzaktır. “Kierkegaard'a göre, doğru (*verite*) öznedir: “öznellik doğruluktur” diye tekrarlar. Ama sadece “ben doğruyu ancak bende yaşam haline geldiği zaman bilirim” anlamında değil, özellikle (*relativiste*) anlamda da: Bilinç kendinden işe koyularak doğru olanı yaratır” (Foulquie, 1967: 102). Burada, öznenin eylemi, özgürlüktür ve öznellik özneyi özgürleştirmektedir. “Özgürlüğün özü, kesin olarak, sonsuzluk tutkusu ile nesnel kesinsizliği seçen bir ataklık işidir” (Foulquie, 1967: 103). Özgürlüğe ulaşmak için hakikatin öznelliğini keşfetmek gerekir. Öznel hakikatin önemini daha iyi anlayabilmek için nesne ve özne deneyimlerinden bahsetmek uygun olacaktır.

Nesne ve özne deneyiminden bahsederken, öncelikle nesne, nesnel ve nesnellik kavramlarını ele almak gerekmektedir. Nesne felsefedeki anlamıyla, öznenin dışında yer alan, bilincin karşısında duran her konu olarak tanımlanmaktadır. Nesnellik, genel ve

felsefi anlamıyla, öznenin kendi duygu ve düşünce dünyasından uzak olarak ve aynı zamanda başka duygu ve düşüncelerin de etkisinde kalmadan yargıda bulunma veya karar verme durumu diye betimlenir. Gerçi gerek bu tanım, gerekse nesnellik kavramının bizzat kendisi, içerik bakımından önemli sorunlar barındırır. Ama bu noktada bu kavramın tartışılması konumuzun dışında kalmaktadır. Biz daha ziyade iki kavram ya da kavram çifti olarak, özne ve nesne kavramları üzerinde duracağız. Çünkü insan varlığını ele alırken bu kavramlara dayanmadan temellendirme yapılamaz. İnsan, nesneyi de tanımlayandır.

Öznellik, nesnelliğin tam tersi olarak, genel anlamıyla öznel olma durumunun ta kendisi, kişinin yaşadığı durumları veya olayları kendi gözünden, kendi deneyim, duygu ve düşüncelerine dayanarak değerlendirme durumudur. Geleneksel felsefe anlayışı, bireylerin duygu ve düşüncesinden etkiler taşımayan genel geçer yargılardan yola çıkmıştır. Her zaman öznenin kurgusu olmayan bilgi hedeflenmiştir. Son yüzyılın yükselen değeri olan bilim de bu ideali gözetir. Hatta onun değerini belirleyen şeyin de bu olduğu düşünülür. Oysa Kierkegaard aynı fikirde değildir. Ona göre, “bilimin sorunu değerinin kısıtlı olmasıdır; ne kadar başarılı olursa olsun, hiçbir zaman hayatımızı nasıl yaşamamız gerektiği konusunda bir şey söyleyemez; ama yine de Rönesans’tan beri önemi gittikçe artmıştır” (Elbeyoğlu, 2016: 113). Gerçekten de bilimin etkisinin neden arttığı sorusuna cevap bulmak lazımdır. Bu artış nedensiz değildir.

Bilim hem insanın doğaya ilişkin bilgi ve hakikat arayışına kanıtlamaya dayalı cevaplar sunmuş, hem de teknolojiye dönüşerek insan hayatında vazgeçilmez bir yer almıştır. Tabii bu bilgi ve olgunun, insani varoluş için yararlı olup olmadığı belirsizdir. “Kierkegaard için kişinin yaşamından bağımsız yalnızca objektifliğe dayanan bilgi, sanılanın aksine kişi için yararlı değildir” (Manav ve Gürdal, 2013: 45). Çünkü bu tür bir bilgi, insanın öznel/bireysel varoluşunu adeta yok saymaktadır. Oysa onun öne çıkarılması lazımdır. “İnsanın bireyselliğinin öne çıkması varoluşçuluğu geleneksel felsefeden ayıran önemli bir özelliktir. Çünkü geleneksel felsefede insan, soyutlamaların sonucudur. Geleneksel felsefede özler kendi başlarına gerçek varlık olarak görülür ve bu özler bireyselliğin dışında bağımsız olarak bulunur” (Manav ve Gürdal, 2013: 62). Bu sebeple Kierkegaard’ın öznedeki öznel hakikati arama çabası, geleneksel felsefedeki nesnel hakikat anlayışına karşı bireyselliğe yeniden bakışı sağlamıştır. Öznel hakikatin ortaya çıkışında, özne ve kişisel deneyimlerin yeri vardır. “Bilen kişinin hayatıyla bağdaşmadıktan sonra tamamen nesnel hakikat ne işe yarar? Ortaya konmuş bir

hakikate sırf zihinsel bir kabul vermek birini o hakikati bilen kişi olarak nitelemeye yetmez. Herhangi bir alanda doğru bilgiyi elde etmenin yolu bilen kişinin kendini tam olarak ona adanmasıdır” (Elbeyoğlu, 2013: 115). Öte yandan hakikat bir kenara bırakılamaz bir problemdir. Varoluş felsefesinin temel kabullerine göre, hakikatin öznellik olduğuna inanılıyorsa, “Hakikat öznelliktir.” önermesinin inkârına hangi statü verilecektir? Bu inkârı çürütecek argümanlar üretilirse, hakikat hakkındaki hakikatin kendilerine başvuru yoluyla aklanabileceği kriterlerin var olduğu görüşüne bağlanmış kriterler görünür. “Böyle bir durumda ne argüman ne de kriterler olabileceği zemininde, argümanlar üretmeyi reddedersen bu sefer de yeterli öznel tutkuyla benimsenen herhangi bir görüşün hakikatin öznellik olmadığı da dahil, hakikat bakımından başka herhangi bir görüş kadar güvenilir olduğu görüşüne bağlanmış görünürüm” (MacIntyre, 2001: 16).

1.1.2. Öznelliğin Açığa Çıkışı

Yukarıda da belirtildiği üzere, Kierkegaard burada nesnellığe ulaşmayı amaçlamaz. “Kierkegaard için kişinin yaşamından bağımsız yalnızca objektifliğe dayanan bilgi, sanılanın aksine kişi için yararlı değildir” (Manav ve Gürdal 2013: 45). Bu nedenle, öznelliğin ya da öznel gerçekliğin öne çıkarılması gerekir. “Gerçeklik öznellik ise, objektiflik de tam anlamıyla bir soyutlama ve kavramsallaştırma edimidir” (Manav ve Gürdal, 2013: 47). Bu görüşe dayanarak Kierkegaard’ın bilimi eleştirdiği düşünülür. Gerçeklik öznellikte aranırken, nesnellik tamamen soyutlamadır; çünkü doğa bilimleri, aklın işleyiş ilkelerine bağlıdır. Nesnellüğün anlayışı özneli kendi bireysel varoluşlarından soyutlamak ve onları topluma ait genel ilkelerle açıklamaktır. Burada öznenin bireysel olarak etkin olması mümkün görünmemektedir. Varoluşçuların ise öznellik ile ulaşmak istedikleri ortak bir akıl ve öznelardan daha çok, bireylerin yaşamın içinde bulunmaları halinde ortaya çıkan ve onu diğer öznelardan ayıran özellikleridir. Bu durumda birey özneliği kapsamında, diğerleri ile tanımlanmaktan kurtulur, tek başına bir eylem içine girer. “Kierkegaard’a göre eylem için gerekli olan “uğrunda yaşanıp ölünecek şeyi” bulmak, akıl ve nesnellik değil tutku ve özneliktir. Rasyonel, nesnel felsefe arayışı entelektüel anlamda heyecan verici olabilir ama yaşamınıza yardımı dokunmayacaktır” (Anderson, 2013: 37). İnsanın öznel yaşamda bir eylemde bulunabilmesi demek, uğruna ölebileceği bir amacının olması demektir. İnsan ancak böyle bir durumda eylemde bulunmuş sayılacaktır. Buna aracı olan ise nesnellik ya da

akıl değil, öznellik ve tutkudur. Çünkü insan ancak bu şekilde hayatın içinde yer alabilir.

Lakin burada önemli olan, öznel yaşantıya nasıl yaklaşılacağı sorusudur. Doğa bilimleri bizi hakikate götürebilir mi? “Kierkegaard için doğa bilimsel yaklaşım yalnızca kendi içinde düşünülmesi ve anlaşılması gereken bir olgudur. İnsanlık, doğa bilimlerinden “doğa” hakkında bir şeyler öğrenirken, kendi varoluşları hakkında neredeyse hiçbir şey öğrenemezler” (Manav ve Gürdal, 2013: 15). Çünkü doğa bilimleri, insanın bireysel varoluşunu ve anlamını açıklayamaz.

İnsanın kendi varoluşunu anlamlandırabilmesi için doğa yasaları ona yetmez, yaşam yasalara bağlı olarak akmaz. Buna karşılık doğada bulunan her nesne doğanın sabit yasalarına bağlıdır. Oysa insan, nesnelere arasında bir nesne değildir. “İnsan varoluşuyla ilgili olduğu kadarıyla hakikat nesnel tetkik veya argüman yoluyla kavranamaz. Bunlar, matematikte ve doğa bilimlerinde kesinlikle yerindedir. Fakat nasıl yaşayacağımız hakkındaki sorunlarda bunların hiçbir yeri yoktur” (MacIntyre, 2001: 11). Bu noktada, istesek de istemesek de geçerliliğini sürdüren yasalı işleyişten değil, tamamen öznedeki temellenen iç/ruhsal hakikatten söz etme gereği doğar. Burada bir zorunluluk mevcut olmaz. “Nesnel kesinlik bağlılık gerektirmez. Eğer bir şeyin öyle olduğunu biliyorsam, onu kabul etsem de etmesem de öyledir: “eğer hakikat, onu tanıyıp tanımadığımı umursamaksızın, önümde soğuk ve çıplak bir şekilde dursa ne işime yarar?” En azından bir parça belirsizlikle bağlanmaya zorlanırım. Bağlanma, belirsizlik yüzünden kendimle inanç nesnem arasında olan uçurumu kapatır” (Elbeyoğlu, 2016: 116). Buradan hareketle asıl var olanın, öznel gerçeklik olarak var olan olduğunu çıkartabiliriz. “Kierkegaard’a göre var olmak, içe dönüklüğün bir formu, kendi kendisiyle olan yaşayışıdır. Olma sürecinin kendisi, pozitif ve negatifi sentezidir” (Yaman, 2016: 28). Burada var olma anlayışı, yalnızca öznenin yaşamın içinde bulunması ile değil, yaşamın içinde kendi öznel kimliği ile var olmasıdır. Öznel olan birey, var oluşunu sürdürme arzusunu taşıırken, aynı zamanda bir son arayışında olabilir. Bu durum bir oluş ve oluş hali, ölüm ve yaşamın bir arada bulunması, sıkça tekrar edildiği gibi, öznel varoluşun, yaşamla ölüm, sonlu ile sonsuzun bir sentezi olduğunu gösterir.

1.1.3. Özel Hakikatin Önemi

Özel hakikatin önemi nedir?

Kierkegaard'ı, varoluşçuluğun öz ve varoluş konusundaki görüşlerinin temelini oluşturduğunu biliyoruz. Fakat bunu açıkça dile getirmekten çok, onun felsefesi, insanın toplum içindeki yerinden hareketle, kendi benliğini fark edişinin bir analizidir. “O, hakikatin öznellikten geçtiğini söyler ve kişi için hâlihazırda bulunan hakikatler olmadığını gösterir. Önemli olanın benlik gelişimi olduğunu belirten Kierkegaard, kişinin yaşamında “özden varoluşa” doğru bir hareket olduğunu söyler. Bu hareket içinde kişinin uzak durması gereken de toplumdur (Manav ve Gürdal, 2013: 65). Kierkegaard'a göre toplum, insanın ben'ini bulmasına engel teşkil etmektedir. Ama aynı zamanda da, kişi kendisinin ötekenden farkını keşfederek bu ben'i bulabilir. “Kierkegaard'ın hakikatin öznel olduğuna dair düşüncelerine dayanarak, dinin de ancak ve ancak öznel olarak yaşanabileceğini düşünmesi neticesinde şiddetle Hegel'e karşı çıktığı görülür” (Manav ve Gürdal 2013: 103). Hegel'e eleştirisinin arkasında belirli bir insan anlayışına karşı duruşu vardır ve asıl eleştiri onun felsefesi üzerinden yapılmış ve Kierkegaard görüşlerini, en net şekilde Hegel'in felsefesinin karşısında durarak şekillendirmiştir. Kierkegaard günlük yaşamdan uzak olarak ele alınan, varoluşu sistemleştiren ve soyutlaştıran felsefeyi eleştirmiştir. Ona göre yaşanmışlık, bir sisteminin bir parçası olamaz. Hegel, hakikati bütünüyle ve nesnel olarak görür, Kierkegaard için hakikat parçalı ve öznelidir. Bu da, yaşamın bir sisteme sığdırılmayacağını ifade eder. Bu durumda her şeyin bir sistematiği olabilir, fakat yaşamın özünün böyle bir sistemi yoktur. Kierkegaard'ın hakikatinin, onun için doğrudan özneliği ifade ettiğini bildiğimize göre, öznenin “tek başına” yaşamın içinde eylemde bulunan olması, hakikatin bizatihi kendisidir.

İnsan varlığı ve insanın varoluşu öznellik gerçeğinden ayrılamaz. Öznellik aynı zamanda Kierkegaard'ın öznesinin en önemli özelliğidir ve nesnel olarak değerlendirilemez. Varoluş olarak özne olmak, o varlığın kendi öznellik gerçeğini keşfetmesini sağlamaz. Özneliğin özne tarafından keşfi, ikinci bir iç durum demektir. “Ona göre insan hayatının en önemli anları bireyin bir özne olarak kendisinin bilincine vardığı kişisel anlardır. Bu kişisel öznel öğeler, yalnızca nesnel öğeleri, tüm insanlarda ortak olan nitelikleri dikkate alan rasyonel düşünce tarafından açıklanamaz” (Cevizci, 2009: 933).

Kierkegaard insan varlığının akıl kategorilerine sıkıştırılmasından yana değildir, felsefesini rasyonel sistemlerden ayrı olarak oluşturur. Fakat her ne kadar felsefi düşünceleri ile sistematik düşünmeye karşı duruyor izlenimi verse de, bir bütün olarak bakınca, onun felsefesinin temel taşı konumundaki kavramların birbirinden hiç de kopuk olmadığı, hatta bu kavramların bir öznenin yaşama deneyimleriyle de bağlantılı olduğu görülür. Bu anlamda Kierkegaard'ın kendine özgü bir sistemi olduğu söylenilebilir. Daha sonra da sık sık ifade edileceği üzere, o, düşüncenin merkezine özneliği koymuştur. Onun sisteminin merkezinde yatan özne, keşfi gereken asıl gerçekliktir. Elbette öznenin keşfedilecek yanı onun öznel gerçekliğidir. Çünkü onu özne yapan, onun kendine özgü varoluşudur.

Kierkegaard'a göre insan varoluşu, soyut bir özne değildir. Somut olarak burada olandır ve öznedir. "İnsan düşünce ürünü olmadığı gibi, akıl dışı olanın ta kendisidir. İnsan ancak somut olarak anlaşılabilen bir varlıktır" (Manav ve Gürdal, 2013: 63). Varoluş, başka bir deyimle benliğini bulmuş insan, akılı aşar. Çünkü Kierkegaard felsefesindeki bu varlık, tutku ile doludur. Tutkulu bir varoluş hali akılsal olarak kavranılabılır bir hal değildir. Tutku dolu özne bilincini tümüyle kaybetmiş de değildir. İnanma da bir tutkudur. "Kierkegaard, imanı mantıksal açıdan imkansız/absürt olan bir şey olarak tanımlamak yoluyla akılsallıktan akıl dışı olana hareket ederek çizgiyi aşar (Anderson, 2014: 102).

Kierkegaard iman kavramının mantıksal çerçevede düşünülme zorunluluğu olmadığından bu kavramın akılsallıkla bir bağı olmadığını vurgular. İman akıl dışıdır ve ona tutku aracılığı ile ulaşabiliriz. Her şeyden önce, varoluş gerçekleşmeden "olarak var olan ben' in etkinleşmesi, kendi kendisiyle ilişki kurmasıyla başlar. Kişinin kendi üzerine düşünümüyle ben varlığa gelir" (Akış, 2015: 113). Bu düşünüm, öznenin kendi içsel varoluşunu idrak etmesi ile başladığından, burada kişi elbette ki bilinçten yoksun değildir. Kierkegaard'a göre öznel hakikati bulmanın ilk adımı, bu fark edıştır. "Eğer hakikat tinsel bir şeyse, bu onun içsel bir dönüşüm olduğu anlamına gelir, bu bakımdan hakikat içselliğin bilincine varılmasıdır, dolaysız bir bilinç ile önermeler özeti arasındaki serbest ve dolaysız bir ilişki değildir" (Esenyel, 2016: 43).

Varoluş, öznenin kendi bilincine varması ile mümkün olur. Bu sebeple 'seçim' kavramının Kierkegaard felsefesinde öznenin kendi hakikatine erişmesi için etkin olan kavramlardan biri olduğunu anlarız. Burada, bilinç kişiye seçim yaptırır ve bilincin

yerini öznenin yaptığı seçime bağlanması alır. Kişi, zaten benliğine ulaşmışsa, kendisi ve özü aynı şey olacağından, doğrudan kalbi ile seçtiği şeye bağlanacaktır. “Kişi neyi seçerse seçsin, kendisini tamamen tek bir yöne kanalize etmesi gerekir. Kierkegaard’ın “kalbin saflığı” ile anlatmaya çalıştığı şey budur” (Anderson, 2014: 85). Bu noktadan sonra, öznenin tek başına ve kendi hakikatine uygun öznel yargılar ile eylemde bulunması önem kazanacaktır. “Kierkegaard’a göre eylemek, yaptığımız şeyin doğru olduğunu garantilemeden seçimler yapmaktır. Davranışın doğru tek bir yolu yoktur, yalnızca senin için doğru olan vardır ve bunun tek yargıcı sensindir” (Anderson, 2014: 40). Özne, kendisi için iyi olanı seçtiğinden, nesnel doğrular anlamını yitirir. Burada nesnellik tamamen önemini yitirir, nesnel hakikat diye bir şey yoktur, tek başına öznel ve öznel hakikatler ve öznel deneyim vardır. Kişi, nesnellikten sıyrılıp, kendi bireyselliği ile baş başa kaldığında doğal olarak kendisi için iyi olanı içsel bir bakışla bulmaya çalışır. İlk olarak önemli olan, öznenin kendi hakikati yolundaki yolculuğudur ki bu öznellik gerçekleşmeden bir hakikatten de söz edilemez.

1.2. Sentez Varlığı Olarak Öznel Hakikat

Önceki kısımlarda öznel hakikat kavramı üzerinde durulmuş, ancak ben’den pek söz edilmemiş, söz konusu hakikatin nitelikleri ayrıntılı olarak ele alınmamıştır. Öznel hakikat ile ben’i ayıramayacağımız gibi, ben’i de sentez varlığı olmaktan alıkoyamayız. Benlik kavramı her ne kadar sentez varlığı olmakla özdeş olsa da, ben varlığına eşlik eden ben bilinci hemen senteze ulaşan bir bilinçlilik durumu değildir. Ayrıca benliğin çeşitli sentez biçimleri de vardır. Yani benliği bilinç bağlamında ele almak mümkün olduğu gibi, sentez varlığı olması bakımından da ele almak mümkündür.

Kierkegaard için, insan sentezdir. Öznel hakikat, insanın sentez varlığı olması dolayısıyla mümkün olur. “Kierkegaard’a göre insan, ruhsal ve fiziksel olanın tinde bir araya gelen sentezi olmakla birlikte, aynı zamanda zamansal ve ebedi olanın da bir sentezidir. Daha sonra bu sentezlere sonluluk ve sonsuzluğun, zorunluluk ve özgürlüğün sentezleri eklenir” (Akış, 2014: 96). Özgürlük ve zorunluluk, daha doğru bir ifadeyle olabilirlik ve zorunluluk benliğin birinci sentezidir. “Olabilir ve zorunluluk ben’in oluşumunda eşit halde vardır. (Eğer ben özgür değilse, aslında ben için hiçbir gelecek yoktur)” (Kierkegaard, 2017b: 44). Bu ne demektir? Bu iki durum da, benliği ifade eden iki uç nokta arasındaki gidiş gelişli halleri temsil eder. Bir arada bulunurlar ve ayrı ayrı olarak da oradadır.

Benliğin ikinci sentezi sonlu ve sonsuzun sentezidir ve “benliğin ikinci sentezi yani, sonlu ile sonsuzun sentezinde, insanın sonlu olana ağırlık vermesi sonucu ortaya çıkan çatışma durumu umutsuzluktur” (Manav ve Gürdal, 2013: 111). Öyleyse, -daha sonra da ele alınacağı gibi- umutsuzluk da sentez olmadan mümkün değildir veya sentez sonucunda görünür olan, benliğin bir parçasıdır denilebilir. Umutsuzluk diğer ben unsurlarından bağımsız, kendi başına hissedilen bir duygu olarak görülmez. Ancak birinci sentez olan özgürlük ve zorunlulukta her şey ben’in elindeyken, bu sentez yargısında, adeta nesne dünyasına aitmiş gibi görünen sonlu ve sonsuz kavramları konu edilmektedir. İnsana sonlu ve sonsuzun sentezi diyerek Kierkegaard ne kast etmektedir?

Daha önce gelen felsefelere dönülecek olursa, buna benzer bir ayrımı düalizmin temsili olarak Descartes düşüncesinde görmüştük. Ruh ve beden, ayrı iki tözdür fakat onlar, aynı zamanda birbiriyle bağıntı içindedirler. Tıpkı burada olduğu gibi, Kierkegaard’ın benliğin sentezinin kategorileri olarak ifade ettiği sonluluk ve sonsuzluk, zorunluluk ve imkân, ruh ve beden arasında kurulur. “Ruh ve beden arasındaki sentez kurulmadan insan benlik haline gelemmez. An içinde ruhun ve beden, sonlunun ve sonsuzun sentez haline gelmesiyle ruhun düş görme hali sona erer; sonsuz an’a yansır, ruh an’da cisimleşir; insan an’da varoluş içine girer ve olasılıklarla karşı karşıya gelir” (Taşdelen, 2016: 70). Öyleyse, benliğin an’da ortaya çıktığı görüşüne dayanarak şunu söyleyebiliriz ki; insan yalnızca, biricik an’da varolur. An’ı yakaladığında da, ben, derin uykusundan uyanmış olur. “An’da zaman ile süreklilik, bir çakışma noktası bulur ve böylece sürekli olana, sonsuz olana dokunma imkânı verilmiş olur” (Mutlu 2016: 130). Peki süreklilik, sonsuz olana temas ettiğinde ne olur? Burada aslında, öznenin an’ı hissetmesiyle oluşan aynı zamanda bilinçlilikten, farkındalıktan söz edilmekteyse, bu an ben’in hakikat ile buluşmasıdır. Bu an’lar her bir an yaşanabilir, yani sonsuz ihtimal dâhilindedir fakat biriciktir. “Kierkegaard bu an’lar üzerinden insanın sonsuza olana dokunduğunu, günahkâr doğası yüzünden unuttuğu sonsuz değen yanını hatırladığını söyler. Ona bu hatırlamayı veren ise yeni bir zamansal kategori olan yineleme üzerinden ele alınan an’dır” (Mutlu, 2016: 134). Kierkegaard’ın öznesi an’da varolan öznedir. Özne söz konusu olunca, onun bilen, duyan, düşünen varlık olduğu gerçeğini temele almak gerekir. Özne bu bakımdan, aynı zamanda bir bilinç varlığıdır. Elbette ilk başta, öznenin, dolayısıyla öznel hakikatin neden öne çıkması gerektiği ve önemli olduğu sorusunu cevaplamayı zorunlu kılar.

Benlik bir “varolan” ise, bilinç de bunun üzerine yükselmektir. Dolayısıyla ikisini birbirinden tamamen ayrı şeyler olarak düşünmek mümkün görünmemektedir. Yaşamın içinde eyleyen bir ben olarak var oluruz ve tek gayemizi yerine getirmek için uğraşırız. Kierkegaard’a göre yaşamın merkezi amacı kendi ben’ini elde etmesidir. “Bu amaca ulaşmada başarılı olup olmadığımız, gerçekten kendi benlerine sahip bireyler olarak mı var olduğumuz ya da yaşamın hareketlerine kapılıp bir ben’e bile sahip olamadan neredeyse mi var olduğumuza bakılarak tespit edilir” (Anderson, 2014: 91). Bazı düşünürlere göre, Kierkegaard, kendi ben’ini elde etmemiş bir varoluşun, neredeyse yaşamadığı ya da öylesine varolduğu fikrindedir. Bu, insanın temel amacıdır ve ben olarak varolabilmesi için gereklidir. Öyleyse şunu rahatça söyleyebiliriz ki, varolmak -yalnızca yaşamak değil- kendi ben’ini elde etmeyi gerekli kılar.

Mademki ben bu kadar önemlidir, o halde şu soruları sormak gerekir: İnsan kendi benini nasıl elde edebilir? Yaşama kapılmak, neden ben’e sahip olmanın önünde engel sayılır? Kierkegaard bu sorulara öznellik ile cevap verir. Yani, bireyin kendisini diğerlerinden ayıran, toplum içinde varolmasını sağlayan ve onu özel kılan öznel durum ve duyguların varlığı yok sayılamaz. Yaşama kapılmak, daha doğrusu yaşamın hareketine kapılmak, özneye kendi varoluşunun niteliklerini unutturabilir. Yaşama kapılan özne, kendi çıkmaz sokağında kaybolur. Kierkegaard düşüncesinden yola çıkıldığında böyle bir öznenin öznelliğinden söz edilemez. Burada, ihtimal o dur ki, yaşama kapılmak, ben bilinci ile var olabilmekten uzak düşünülmüştür. Oysa özne, yaşamın içinde kendi ben’inin yolculuğunda olan olarak, kendi öznel yaşamına kapılmalıdır. Bu anlamda ben olma, ona özgürlüğü verir. “Ben özgürlüktür, ama özgürlük, olabilir ve zorunluluğun iki kategorisinin diyalektiğidir” (Kierkegaard 2017b: 38). Sonlu ve sonsuzun bileşimi olarak ben, özgürlüktür; özgürlük ben’e bağlıdır, o olmadan mümkün değildir. Yani bu ilişki, daima kendine döner. Bu durumda özgürlüğün, olabilir ve zorunluluğun bir arada bulunmasına bağlı olduğu söylenebilir. “Birbirinden farklı olanaklarla karşılaşan (*intermediate*) birey, olanaklı benliği ve gerçek benliği arasındaki farkla yüzleşir. Kierkegaard arada bulunan bu iki farklı benliği “gerçek benlik” “ideal benlik” olarak ifade eder” (Akış, 2015: 118).

Kişi bu iki benlik arasındaki fark ile yüzleşmeden önce bir duygu durumu yaşar.

Adeta görünmez, kuşatıcı bir mevcudiyet durumu olan öznel hakikatin kendini açığa vuruş biçimlerinden biri ve hatta temeli, ben durumu ve duygusudur. Ancak ben,

basitçe hissedilen bir duygu durumu olmanın çok ötesinde, karmaşık ve çelişkili unsurlar içerir. İlk olarak bu noktada karşımıza sonluluk ve sonsuzluk kavramları çıkar. “Sonlunun ve sonsuzun sentezi olarak ben, öncelikle ortaya konmuş, var olmuştur; daha sonra gelişmek için imgelem perdesine kendini yansıtır ve onda olabirinin sonsuzluğunu uyandıran şey budur” (Kierkegaard, 2017b: 45). Çünkü olabirliklerin sınırı/miktarı belirsizdir. Bu da, benin kendini düşünerek, olabirliğin sayısız seçeneğini fark etmesi demektir. Bunu düşünen, ben’in bizatihi kendisi olduğu için, ben, kendi düşünsel eyleminin tek failidir. “Ben kendinin efendisidir, mutlak biçimde kendinin efendisidir” (Kierkegaard, 2017b: 80). Fakat aynı zamanda kendi olmak zorunda kalan olduğu için, kişi kendi ben’ini keşfetmelidir, aksi halde, kişi ben’den ne ayrılabilen ne de onu yakalayabilen olur. “Ben zorunluluk kadar olasılık taşır, çünkü pekâlâ kendisidir ama kendisi haline gelmek zorundadır” (Kierkegaard, 2017b: 45). Zorunluluk, bilfiil bedensel ve doğal bir varoluş durumudur. Bilinç kendini bu varoluşa bırakırsa, olabirinin olmama olasılığı dolayısıyla kaygıdan uzak olur. Ama özne sırf doğal varoluş biçiminde mevcudiyetini sürdüremez. Kendisi var olmuş olarak, ben olmak zorundadır; dolayısıyla aynı zamanda ben olma ihtimalini daima kendinde taşır. Bu varoluş hali, tam olarak sentezin doğasıdır.

Başka bir deyişle, sentez, olabirlik ile zorunluluğu, sonsuzluk ve zamansallık unsurlarını da kapsar. “Kişi sahip olduğu iki farklı bileşeni bir araya getirir. Karar anında sonsuzluk ve zamansallık boyutları bir araya gelir. Sonluluk ve sonsuzluk, olanaklılık ve etkinlik kişinin bilinçli etkinlikleriyle bir araya geldiğinde zamanın bölümleri ortaya çıkar” (Akış, 2015: 112). Kişi, sonlu ve sonsuzu aynı anda, orada, taşıyandır. Bir yönüyle (fiilen) sonlu ve kendisinden hiç ayrılmayan bir varlığı vardır, diğer yandan ben’in sonsuzluğunu ve daima sonsuz olma isteğini benliğinde hissedebilmektedir. Bu noktada dikkat etmek gereken şudur: ben öncelikle var olmak zorunda kalmıştır. Burada sentez olarak var olan ben’i ve buna bağlı olarak ben’in bilinç durumunu zorunluluk-olabirlik açısından değerlendirelim. Bu ne anlama gelir?

Ben bilfiil gerçeklik kazanmadan önce var olamaz. O, “bir durumda” olmak zorundadır, bu da ben’in varoluşsallığının görünen yüzüdür. “Ben zorunluluktur, çünkü kendisidir ve olabirlidir, çünkü kendisi haline gelmek zorundadır” (Kierkegaard 2017b: 45). Yani zorunluluk ve olabirlik onun ayrılmaz bileşenleri gibidir. Zorunluluk ve olabirliğin bir arada mevcudiyeti, aynı zamanda öznel gerçekliğin çelişkili varoluşunu anlatır. Bu iki karşıt durum öznel gerçekliğin yapısını oluşturur ama aynı zamanda

bunun aşılması da gerekir. “Olabilirlik gerçekten tüm olabilirlikleri, böylece tüm yanılgıları ve özellikle iki yanılgıyı taşır; biri istek, özlem biçiminde, diğeri hayali melankoli biçiminde (umut, tedirginlik veya kaygı) (Kierkegaard 2017b: 46). İnsan acaba tümüyle yanılgıdan mı ibaret? Olabilirlik durumu beraberinde her zaman yanılgıları taşımak durumunda mıdır? Burada, seçim kavramının önemini vurgulamak gerekir.

Bir ihtimali seçiyor olmak ne demektir, biz gerçek manada kendi isteğimizle mi, yoksa hayali bir melankoli etkisindeyken mi seçim yaparız? Eğer böyleyse; istek de, melankoliye kapılmak da bizim yanılgımız olur mu? Doğrusu bu bizim yanılgımız olabilir, yani kişi seçimlerinden sonra, daha doğrusu seçim yaptığını zannettiğinde, bu melankoliden veya istek zannedilen durumdan sıyrılabilir. Bu açıdan bakıldığında ben, olabilerin yanılgısına düşmüş olur. Diğer yandan kişinin, yanılgısını kabul etmediği durumda ise bu defa gerçekleşmesi arzu edilen olabilirliğin yanılgısından kurtuluş umudu vardır.

Zorunluluk ve olabilerin ben açısından önemi nedir? Bu iki durumun penceresinden bakışlarımızı özneye çevirdiğimizde, karşılaştığımız şey, bize, Kierkegaard’ın umutsuzluk, kaygı gibi varoluşsal kavramların üzerinde neden özellikle durduğunu gösterebilir. Burada zorunluluk ve olabilirliğin de, sonsuzluk ve zamansızlığın da kaynağı öznedir ve onu özne yapan da, uç durumların bir arada bulunabilmesidir. Bu durumlar hep bir varolma, varolan halini alma durumunu anlatır. “Olmak bir başlangıçtır; ama kendi olmak, olduğu yerde kalan bir devinimdir” (Kierkegaard, 2017b: 45). Bu yönüyle ben, olma zorunluluğunun kendisidir. Olduğu yerde kalmaktadır. Oysa zorunluluk, olabilerin karşısındadır ve zorunluluk olasılığı eritebilirse, yani olabilir olma durumu ortadan kalktığı zaman, ben, bu sefer olabilirliğin umutsuzluğuna yakalanacaktır. Burada, şu soruları sorma gereği doğmaktadır: Bu tür umutsuzluk nasıl bir umutsuzluk olur? Gerçek umutsuzluktan kast böyle bir umutsuzluk mudur, yani olabilirliğin eksikliğini hissetmek midir? İsteme ve kaygı duygusunun buradaki yeri nedir? “İstek, olabileri zorunluluğa getirmek yerine, onu dönüş yolunu kaybedinceye kadar izler. Melankolide bunun zıddı, aynı biçimde oluşur. Melankolik bir aşkın insanı, korkusunun bir olabirinin peşine düşer; sonunda onu kendinden uzaklaştırır ve içinde yok olmaktan korktuğu bu kaygı ve aşırılık içinde bu olabiri yok eder” (Kierkegaard, 2017b: 47). Böyle bir aşk, insanı derin kaygı içinde yaşatır. Ama aslında kaygıdan kurtulması gerekir, kişi kurtulmaz, kurtulmayı seçmez. Korkusunun

olabilirliğini, örneğin aşkı kaybetme olasılığını öne çıkarır. Kişi bu duyguyla aşkı yaşar. Ancak gittikçe bu korkuyu geri plana iter, korkusunu ve kaygısını gittikçe bastırır. Melankoliden kurtuluş, olabilerin gerçekleşmeyeceğinin anlaşılmasıyla gerçekleşir.

Olabilirliği kendi içimizde, bize ve gerçekliğe ve zorunluluğa rağmen konuşan bir ses olarak düşünelim... Bu sese kulak verebiliriz de vermeyebiliriz de. Bu sese kulak verirsek, gerçeklikten uzaklaşmak bizi kendi ben'imizden de uzaklaştırmaya başlar. Olabilerin peşine düşen kişi, yalnızca sonsuz ihtimaller zincirinin çevresinde dönüp durmaya başlar. Böylece, olabilir, zorunluluğa rağmen var olmaya devam eder. Bu iki uçlu deneyim, kişi ile kendi ben'i arasındaki uçurumu açmaktadır. Olabilire kendini kaptıran ben, isteğini olabilire getirmeye zorlamaz, tam tersi kendisi olabilerin zorunluluğu haline gelir. Ben artık, adeta olabilerin esiri gibidir. Bu durumdaki ben, farkında olsun veya olmasın, kaygıyı yaşar. Kaygıya neden olan şey, olasılıkların, zorunluluk karşısında yarattığı durumdur. Şimdi de, bu sese kulak vermediğimizi, yani olabilirliğin zorunluluğa yenildiğini ve onun içinde eridiğini düşünelim. Böylece olabilirliğin yokluğu belirmeye başladığında, bu, kişide umutsuzluğu meydana getirecektir. Bahsedilen umutsuzluk, olabilerin umutsuzluğudur. Burada, ben'in kendisinde var olan zorunluluk, olanağı kendi içine aldığından, kişi yukarıda bahsedilen kaygı durumunda değildir ve kendinden çok da uzaklaşmamıştır. Çünkü burada kişinin olanağın eksikliğini fark etmesi demek, umutsuzluğunun da farkına varması demektir. Kişi, melankoliden kurtulacağı anı yakalamıştır. Olabilirlik, zorunluluk içinde derinleştiğinde, burada artık içimizde bir ses duyuyor olmayız. Bu sesin yokluğu, ihtimallerin dile gelmesini engeller. “Zorunluluk yalnızca sessiz harfler gibi görünmektedir, onları telaffuz etmek için olabilirlik gereklidir” (Kierkegaard, 2017b: 47). Yani zorunluluk, üzerinde konuşulmayacak derecede, kesin olarak olabileri kuşatır; ama olabilir, henüz olmamış olması bakımından üzerinde konuşulabilir bir şey olarak kalır.

Kierkegaard'da göre zorunluluğun olabileri tamamen kuşattığı durumda, kişi kaderci ve umutsuz olacaktır. “Gerekirci, kaderci kişiler ben'lerini kaybeden umutsuzlardır; çünkü onlar için yalnızca zorunluluk vardır” (Kierkegaard, 2017b: 49). Burada, olanağı kendisinde bulundurduğu halde olanaklılık ile hiç karşılaşmayan bir ben'den söz edilmektedir. Kişinin, yalnızca zorunlu olarak var olması ve bu varoluşta hiçbir ihtimale şans vermeksizin, “böyle olması gerekiyor”, tarzında bir yaklaşımı

vardır. Bu noktada kendi ben'ini kaderin ellerine teslim eden bir kişi görürüz. Olanağı, yani sentez varlığını oluşturan kaynaklardan birini yok saymaktadır. “Bir babayılan gördüğü zaman insanlar su, kolonya diye bağırlar. Ama umutsuzluğa düşen biri için olanak, olanak diye haykırılır. Umutsuz kişi, ancak olanakla kurtulabilir.” (Kierkegaard, 2017b: 48) Kierkegaard'ın “kaderci” olarak değerlendirdiği umutsuz kişi, zorunluluk içinde olanağın farkına varmazken, aynı zamanda kendini gerçek umutsuzluktan, kendi ben'inden ve dolayısıyla Tanrı'dan ayırmış olacaktır. “Kadercinin umutsuzluğu, Tanrı'yı kaybettiği için ben'i kaybetmesidir; Tanrı'dan yoksun olma, ben'den yoksun olmaktır” (Kierkegaard, 2017b: 50). Burada, artık gerçek umutsuzluğun Tanrı'ya -ki bu aynı zamanda ben'e ulaşmaktır- ulaştırılacak olan umutsuzluk olduğunu anlarız. Kendisi sentez varlık değildir, çift yönlü, eksik ya da kusurlu ve zorunluluk değildir. “Tanrı saf olabirliktir, zorunluluğun yokluğudur” (Kierkegaard, 2017b: 50).

Burada “sürekli orada olmanın”, kişinin zorunluluğu olduğunu anlıyoruz. Aynı zamanda bu zorunluluğu mümkün (anamlı) kılan, beraberinde olabirliğin olmasıdır. Olabirlik ise, kişinin, umutsuzluğundan ayrılıp umuda bağlanma noktasıdır. Diğer yandan, kişinin olabirlikleri kaybetmesi, sadece zorunlulukla kuşatılması, onu olasılıktan mahrum bırakır ve bundan dolayı buradaki duygu durumu umutsuzluğa dönüşür. Kierkegaard'a göre bu tür bir umutsuzluğa düşmek gerçek umutsuzluk mudur? Hayır, gerçek bir umutsuzluk değildir. Olabirliklerle dolu olmak da gerçek manada umut sahibi olmak değildir. Zaten insan istese bile salt olabirlikle dolu olamaz. Çünkü her şeyi mümkün kılacak güce sahip değildir. İşte bu noktada, her şeyi mümkün kılacak aşkın varlık tasarımı karşımıza çıkar. O da Tanrı'dır.

Tanrı için her şey mümkündür. Bu mümkünlüğe inanıp inanmamayı Kierkegaard, aklını yitirmenin formülü olarak tanımlar. “Tanrı'yı kazanmak için aklını yitirmek, inanma eylemi budur” (Kierkegaard, 2017b: 47). Kierkegaard'ın düşüncesinde, ‘saf imkândan ibaret olan Tanrı'ya inanmak, aynı zamanda O'nun her şeyi mümkün kılabileceğine de inanmaktır. Sonsuz mümkün olana inanmak, akılsallığı da yitirmek gibidir. Bu, düşünüldüğü gibi kötü bir durum olmaktan çok, kişi için istenen bir durumdur. Burada kişi, umutsuzluğu aşar, asıl umudu taşımaya başlar. Umutsuzluğun aşılmasından hemen önceki aşamada ise bütün benliği ile umutsuzluğun içindedir. Bu, kişinin, kendi beni, kendi aklı ve kendi umutsuzluğu ile mücadelesidir. Bu mücadele, kaygı içinde gerçekleşir. “Bu durumda olan bir kişiyi varsayalım: Dehşet içindeki bir hayalin tüm güçleri, ona titrerken bilmem hangi dayanılmaz kaygıyı

gösterecektir. İnsanların gözünde kaygı kesin bir olgudur... ve ruhunun umutsuzluğu, umutsuzca umutsuz olma hakkı için, hatta diyebilirim ki tüm varlığının umutsuzluk içine yerleşmesinden alacağı doyum için savaşıır” (Kierkegaard, 2017b: 47). Umutsuzluğun içinde insan, olabilerin de bilincinde iken, kendi umutsuzluğu ile başa çıkmaya çabalar. Bir olasılığa -hatta sonsuz olasılığa- beslenen umut, insanın kurtuluşuna dair inancını kamçılar. “Kurtuluş, insansal en üst olanaksızdı: ama Tanrı için her şey mümkündür! Bu, olabirlik için bir çılgın gibi savaşıan inancın savaşıdır” (Kierkegaard, 2017b: 48). İnanç ile olabirliğin bağlantısı budur.

İKİNCİ BÖLÜM

ÖZNEL HAKİKATİN TEMEL KAVRAMLARI

Varoluş felsefesi filozoflarının ortak paydada buluşmalarını sağlayan şey, varoluşun merkezinde birey'i görmeleridir. Daha sonraki aşamada merkezde olan bireyin, özünü nasıl ortaya koyacağı konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Birey ancak toplum içinde kendini bulabilir veya bunun zıddı olarak yalnızca kendi varoluşuyla benliğini ortaya koyabilir. Aydınlanmacı düşünürlerden farklı olarak Kierkegaard'a göre, bireyin benliğini ortaya koyabilmesi için yalnızca kendi deneyimine ihtiyacı vardır. Kierkegaard insanı, "ruh ve beden, sonlunun ve sonsuzun, zorunluluğun ve olanaklılığın bir araya geldiği iki kutuplu bir varlık" olarak tanımlamaktadır (Akış, 2015: 115). Bu iki kutuptan biri nesnel mevcudiyet ise, diğeri de öznel varoluştur. Öznel varoluşta benliğin sonsuz oluşu, umutsuzluğu doğurmaktadır diğerk taraftan sonluluk da benliğin kategorisi olarak ele alınmaktadır. Öznel hakikat, ancak bu iki uçlu varoluşta görünür kılınır. Öznel hakikati ele alırken, öznel hakikatin ben'de görünüşünü, yani benliğin nasıl tamamlandığını anlayabilmek için Kierkegaard'ın bazı temel kavramlarına değinmek gerekmektedir. Bunlardan en başta geleni de, akıl ve tutku kavramlarıdır.

2.1. Akıl ve Tutku

Öznellik en belirgin biçimde nasıl dışa yansır? Akıl ve akılcı tutum öznel gerçekliği değil de, özneleri birbirine bağlayan bir bağlantı halkasını anlattığına göre, geriye sadece duygular kalmaktadır. İşte bunlardan öne çıkanı da tutkudur. "Kierkegaard'a göre tutku olmadan yalnızca yüceliği kazanmak imkânsız değildir, o olmadan bireysellik bile tehdit altındadır" (Anderson, 2014: 90). Yani yüceliğe giden yol, başka bir deyişle, iman şövalyesi olabilme yolu, tutku olmaksızın kat edilemez. Tutku olmaksızın, bireysellik, yani öznel varoluş da tehlikeye düşer. Bu yüzden bireyselliğin temelinde duygu olarak tutku vardır. Ancak tutku pasif ve eyleme dönüşmeyen bir duygu durumu değildir. O, bağlanma ile sonuçlanmalıdır. Dolayısıyla, öznel gerçekliğin temelinde, tutku ile bir şeye bağlanma yatmaktadır. Bu duygu ve durum, insanın en güçlü iç durumlarından birisidir.

Öznel gerçekliğin varoluşunu sürdürme sürecinde, tutkunun yeri ve işlevi nedir? Tutkusu olan insan sıkı sıkıya bir şeye bağlanma zorunluluğu hisseder. Bu da, tutkunun insanı yönetme gücünü gösterir. Bu duyguyu yaşayabilen insan bu sayede, ruhunu aklın zincirlerinden kurtarıp kendi benliğini aşabilir. Tutku varken akıl yoktur, çünkü tutku bir şeye körü körüne, mantık ilkeleri olmaksızın, bağlanmayı gerektirmesi nedeniyle aklın tam karşısında yer alır. Her öznenin tutku ile bağlandığı şey farklı olabilir. Ancak buna karşın akıl, her bireyi müşterek sonuçlara götürebilir ve bu da bize nesnel bir durumun varlığını anlatır. Diğer yandan akıl, öznel varoluşun tamamen dışında da değildir. “Aklın ulaşabileceği en üst nokta,... kendi sınırlarının bilincinde olmaktır” (West, 1998: 164). Akıl hem kendinin bilme olanaklarının farkında olmayı, hem de nesnel gerçekliğin sınırlarını ve yasalarını bilmeyi sağlar. O, en sonunda, imkanlarını ve durmak zorunda olduğu noktayı da deneyimler. Zira, o noktadan zaten daha ileriye geçemez.

Her ikisi de öznel gerçekliğin ayrılmaz parçası olan akıl ve tutku birbirinden nasıl ayrılır? İkisinin öznel varoluştaki rolü ve mevcudiyeti nasıl ayırt edilir?

Akıl ile tutkunun ayırt edildiği yer, aklın ulaşabileceği kavrayışın sınırlı ve sınırlarının olmasıdır. Çünkü aklın bizatihi kendisi sonsuz bir bilme yetisine sahip değildir. Ayrıca, kavrayışa konu nesnel mevcudiyet, doğası gereği sınırları olan bir gerçekliktir. Oysaki bu sınır tutku için geçerli değildir. Çünkü tutkunun egemenliğin de akıl adeta etkisizleşir. Artık egemen ve yöneten, tutkudur. Tutkuyu tutku yapan, öznenin sınırsız talep yüklü iç dünyasıdır. Oysa nesne dünyasına bağımlı olan akıl, sınırsızlık talep edemez; dolayısıyla “...sınır tutkunun işkencesidir, gerçi aynı zamanda ödülüdür” (Kierkegaard, 2017a: 41). Neden ödül olduğuna gelince; tutku sınırsızlıkta tatmin imkânı bulabilir. Ancak böyle bir tatmin arayışı öznel gerçekliğin yitip gitmesine neden olabilir. Oysa sınır, tutkuya, sonsuzluk ve bitimsizliğin olmadığı, sonsuzu ve sınırsızı istese de buna asla erişemeyeceğini fısıldar. Yani tutku frenlenmiş olur.

Akıl her ne kadar bilme hamlesi yapsa da, onun bilinmeyene olan merakı, bilinmeyeni anlaması için yeterli değildir. Akıl, bilinmeyen ile ilgili düşünemez, anlayamaz çünkü bilinmeyenin sınırına çarpar. Daha önemlisi, düşünme etkinliğini mümkün kılacak herhangi bir kavram, ide yahut imgeye sahip olmadığı için, zihinsel ilişkilendirmeyi yapamaz. Bu durumda bilinmeyen, tutku için de sınırdır. Çünkü tutku da içeriksiz bir talep durumu değildir. Bir şeye karşı ve bir şey için tutku duyarız. İşte o

bir şey, bir ölçüde bilinen bir şeydir. Bilinen şeyin sınırı, bilinmeyen şeyin de sınırını aynı zamanda. Ancak varlığı bilinmeyen ile doğası bilinmeyi ayırmak gerekir. Yukarıda bahsedilen tutku sınırı, varlığı bilinmeyen değil, doğası bilinmeyendir. Dolayısıyla varlığı/varolduğu değil, doğası bilinmeyen, en başta Tanrı olarak yorumlanabilir. Onun olmadığı söylenmesi bir anlam ifade etmez; çünkü akli/anlayışı paradoksa düşürür. Burada aklın Tanrı'ya ulaşma çabası, onu düşünmeye çalışmasıyla birlikte başlar. Oysa böyle bir şey mümkün değildir. Olmadığını düşünmek de mümkün değildir. Kierkegaard, bilinmeyenin mutlak olarak farklı olan olduğunu dile getirir. Fakat bu, bilinmeyi yeterince açık yapmaz (Kierkegaard, 2017a: 42). Bunun yanında akıl bu noktada yetersizdir. “Anlayış mutlak olarak farklı olanı düşünemez bile; anlayış kendisini mutlak olarak olumsuzlayamaz, bu amaçla yine kendisini kullanır, sonuç olarak da farklılığı kendi içinde düşündür, yani kendi kendine düşündür” (Kierkegaard, 2017a: 42). Böylece aklın bilinmeyene ulaşma çabasının bir anlamı yoktur aksine onu iyice karışıklığa itmektedir. Diğer yandan aklın bilinmeyene dair farkı ayırt edememesi ona hiçbir zaman ulaşamayacağını düşünmesi demek de değildir. “Tanrı, anlayışın kendi kendisini aldatması yoluyla, en korkunç aldatıcı haline gelmiştir. Anlayış Tanrı'ya mümkün olduğunca yakındır, ama bir o kadar da uzaktır” (Kierkegaard, 2017a: 43).

Lakin akıl tutkuyu etkisiz de kılmaz. Bu duyguyu bazı yorumcular şöyle dile getirirler: “Tutku insanın lanetiye, aynı zamanda onun büyüklüğüdür de” (Anderson, 2014: 89). Bu yargı ne anlama gelir? Kierkegaard tutkunun insan ruhunun yüceliği olduğuna dikkati çeker. Bu yücelik kişi ruhunun, Tanrı'ya olan ihtiyacını yansıtmaktadır. Her öznenin, kendisi için bağlanılacak bir şey aramasının sebebi iman eksikliğidir. Hemen ifade edelim ki, özne var olur olmaz tutku ve bağlanma nesnesi arayışı içine girmez. Varoluşun çeşitli biçimleri, aşamaları yahut evrelerinde, bu arayış farklı biçimde ortaya çıkar. Kierkegaard'ın varoluş evrelerinde tutku, çoğunlukla estetik evre ve dini evrede karşımıza çıkar. Etik varoluş alanı ise akıl ile tutkunun dengelenmeye çalışıldığı evredir.

Kierkegaard için, akıl kavramının ne ifade ettiği açıktır. Belirtildiği gibi, insan akli bireye sınırlarını bildirmekle, aslında onu kısıtlar. Bunun nedeni nesnel yargıları temel alması ve aslında Kierkegaard'a göre içtenliği barındırmasıdır. Oysa insan mantık ilkeleri ile düşünebildiği, yargılar öne sürebildiği gibi bir yönüyle de yaşamdaki bulunuşunun, saçmanın farkında olarak ve bir yere ait olmaya, bir şeye bağlanmaya

ihtiyaç duyar. Burada aklın yitirilmesine sebep olan asıl duygu inançtır. İnanç yitirilmesi gereken bir duygu değil aksine içtenlikle bağlanılması gereken bir olgudur.

Kierkegaard'a göre birey, inanç ve iman noktasına erişebilmek için üç aşamadan geçmektedir. Kierkegaard bunları “estetik aşama”, “etik aşama”, “dinsel aşama” olarak adlandırır. Bu kavramlar bazı kaynaklarda evre olarak da adlandırılır. Tutku ile bir şeye bağlanma durumu, estetik aşamada ve daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız aşamalardan sonuncusu olan dinsel aşamada gerçekleşir. Fakat estetik aşamadaki bağlanma durumu ile dinsel aşamadaki bağlanma durumu aynı değildir. Estetik aşamada kişi, erotik aşk tarafından esir alınmıştır. Böylece haz nesnesi, kişinin tutku ile bağlandığı şey gibi görünür fakat bu noktada tutkusu tamamen kendine yöneliktir. “Erotik aşk tutkusunda durum böyledir. Elbette kendini sevme yenilmiştir, ama imha edilmeyip tutsak alınmıştır, erotik aşkın ganimetidir” (Kierkegaard 2017a: 45). Burada, akıl ve nesnel bakış tamamen ortadan kalkmış değildir. Estetik aşamadan ayrı olarak dinsel aşamada ise aklın ve nesnel bakışın bir kenara bırakılması söz konusudur. O aşamada, egemen duygu, koşulsuzca ve sınırsızca isteme duygusudur. “Dinsel küre, akıldışı olan bir şeye bağlanma gerektirdiğinden tutkuya ihtiyaç duyar. Akıl ve nesnellik bizi asla imana yönlendirmeyecektir” (Anderson, 2014: 89).

Bu aşamalardan her birini ayrı ayrı yaşamadan, doğrudan olarak dinsel aşamada bulunmak pek de mümkün değildir. Daha önce belirtildiği gibi akıl ve kesinlik arama çabası inanç için komik görünür. Çünkü inançta da hayatın kendisinde de nesnellik aranmamalıdır. Asıl gerekli olan tutkudur. Tutku inanca bağlanmaya yardım edecek tek duygu sayılabilir. Kierkegaard'a göre ancak bu duygu aracılığı ile insan, ruhunu aklın kelepçelerinden kurtarabilir ve imana erişebilir. Bu durum hiç kimseye ayrıcalık tanımaz, iman her özne için bir mucizedir. “İman bir mucizedir, fakat bundan hiç kimse dışlanmamıştır; çünkü bütün insan hayatının aynılaştığı yer tutkudur ve iman da bir tutkudur” (Kierkegaard, 2005: 184).

Varoluşçuluğa dek, inanç için rasyonel temeller atılmaya çalışılmış, insan akli ile Tanrı'nın ve dinlerin varlığına ulaşmaya çalışmıştır. Oysa inancın rasyonel olmaya ihtiyacı olmadığı gibi, Kierkegaard'da inancı güçlü kılan da rasyonellik değildir. “Onun görüşüne göre yalnızca Tanrı'ya inanmamak rasyonel değildi, aksine inanmak pozitif olarak irrasyoneldi. Dahası dinin bu özelliği sanılanın aksine dini zayıflatmaz, aksine güçlendirir çünkü inancı mümkün kılar” (Anderson, 2014: 39). Kierkegaard, inancı

irrasyonel bulması, mantık ilkelerinin inanca karıştırılmıyor olması inancı güçlendirir. Çünkü inanmak için aklın devreden çıkması demek bütün engellerin ortadan kalkması anlamına gelir. “Akıl yetimiz bizim en değerli armağanımız değildir. Bunun yerine, Kierkegaard’a göre en değerli yeteneğimiz tutkuyu hissedebilmektir” (Anderson, 2014: 102). Bu sanılanın aksine, negatif bir durum içermez. Tutkunun hissedilmesi inancı güçlendirir. “Kierkegaard’a göre, düşünce veya nesnellik uğruna tutkunun kaybedilmesi kötü bir şeydir. “Bu biçimde nesnelleşmek her zaman bir gerilemedir” (Anderson 2014: 88). O halde akıl ile tutku arasında negatif bir ilişki vardır denilebilir.

2.2. Umutsuzluk

Kierkegaard, insan varoluşunun ne şekilde olursa olsun umutsuzluktan kaçamayacağını öne sürmektedir. Ne tür bir başarı elde ederse etsin, kendi varoluş sebebini bilmeden, umutsuzluğu onun peşini bırakmaz. Kierkegaard’a göre umutsuzluk aşılması gereken bir şeydir. Bu durumda insan şanslıdır fakat yalnızca (ister haberdar olsun ister olmasın) umutsuzluğu varsa, artık ben’in kategorilerinden olan sonsuzluğu tanımaz. Kısacası, kendi benliğini bulamaz. Buradan, umutsuzluğun, önce gizlendiği yerden çıkması daha sonra da aşılması gerektiği düşüncesine gidiyoruz.

Bireysel varoluş çerçevesinde oluşan kavram sadece umutsuzluk değildir; ona umut kavramı ve duygusu da eşlik etmektedir. Diğer varoluşçularda da, bu duygunun benzer kavramlarla ifade edildiği görülür. Kierkegaard umutsuzluk üzerinden konuşur ancak Kierkegaard’ın umutsuzluğunu daha iyi anlamak için öncelikle, umut kavramının ne ifade ettiğine bakmak gerekir.

Umut, kişisel bir duygu olmanın yanında, gerçekleşeceğine inanılarak “beklenen” bir durumu ifade etmektedir. İnsanın umut etme durumunda olması, bu bekleyişin içinde olması anlamına gelir. Umutsuzluk için ise tam tersi bir durum söz konusudur. Kavram olarak umutsuzluk, beklenti içinde olmamayı ifade eder. Yani, umudun eksikliğidir. Diğer yandan, beklenti içinde olma ve ihtimaller silsilesinin içinde olmak, yani herhangi bir ihtimalin olabilirliğine umut beslemek de benliğin derinlerinde umutsuzluğu beslemektedir. Umutsuzluk kendini hiç beklenmedik bir konuda, beklenmedik bir ortamda açığa çıkartabilir. Ancak genel kavrayışta tamamen olumsuz bir anlam yüklenen bu kavram, mutlak manada bir olumsuzluk taşımaz. Bu kavramdan gerçi kaçıp kurtulmak mümkün değildir ama gerekli de değildir. “Umutsuzluk kişiye dünyayı, ne ise o olduğu için sevdirebilir. Umutsuzluk, bu bağlamda ertelenmemelidir”

(Manav ve Gürdal, 2013: 91). Fakat umutsuzluk dıştan gelen bir etki, ben'e rağmen ona musallat olan bir dış unsur değildir. O, bende ve ben ile ortaya çıkar. "Umutsuzluk ölümcül hastalıktır, çelişkili işkencedir" (Kierkegaard, 2017b: 26). Bu hastalık ve işkence anlamına gelen duygu, ben'de yaşanır. "Umutsuzluk ben'in hastalığıdır. En kötü fiziksel rahatsızlıktan bile kötüdür çünkü son umut olan ölüm bile ulaşılabilir değildir. Umutsuzluğa düşen kişi ölemez çünkü umutsuzluk 'sonsuz olanı, ben'i tüketemez ki bu da umutsuzluğun temelidir. Çözüm kişinin sonsuz olan yanını ve onun mimarını tanıyarak gerçekten olduğu ben olmayı istemesidir" (Anderson, 2014: 22). Kierkegaard sonsuz olan benden bahsederken insan varoluşunun çift yönlülüğünü vurgulamaktadır. Diyalektiği barındıran sentez varoluş, sonluluk ve sonsuzluk kategorilerini bir arada bulundurmaktadır. İnsanın sonsuz bir yanının olduğu onun Tanrı'dan gelişi ile de ilişkilendirilebilir, bu yüzden de Kierkegaard umutsuzluğun çözümünün ben ile yani Tanrı ile bütünleşerek gerçek varoluşu tanımaktan geçtiğini iddia ediyor olabilir. Aksi halde, ben tükenmeyeceğine göre, kişinin ölümle dahi aşamayacağı bir şey olarak umutsuzluk hep var olacaktır. "Umutsuzluğa düşülen her an, umutsuzluğa yakalanılır; şimdi, gerçek geçmiş haline gelerek durmadan yok olur, umutsuzluğun her gerçek anında umutsuz kişi tüm geçmişi şimdi gibi taşır" (Kierkegaard, 2017b: 25). Umutsuzluğa yakalanıyor muyuz, biz mi umutsuzluğu yakalıyoruz? Umutsuzluk, sonsuzluğa denk düşüyor ve sonsuzluktan kurtulamıyorsak, yani umutsuzluk tıpkı bir top gibi duvara fırlattığımızda bize geri dönüyorsa, bu ilişki, tıpkı düşüncenin düşünceyi fark etmesi gibi, kendi üzerine yönelen bir ilişki sonucuysa, bu durumda Kierkegaard'ın yorumu üzerine diyebiliriz ki, umutsuzluğa hem maruz kalmış hem de onu yakalamış oluyoruz.

Kierkegaard her ne kadar umutsuzluğu tek bir kavram gibi ortaya koysa da, aslında tipleri/biçimleri açısından, birkaç tür umutsuzluğu dile getirdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Kişi hayatında pek çok kez umutsuzluğa kapıldığını düşünebilir. Bunların hepsi de gerçekten umutsuzluk olmadığı gibi, aslında insanın bulunduğu konum itibarıyla tamamı da umutsuzluktur. Umutsuzluk yalnızca, tek bir biçimde yaşanmamaktadır. Kierkegaard tek tek öznelerin umutsuz olduğu durumları, genel bir umutsuzluk halinden ayırmış, öznenin umutsuzluk biçimlerinden de bahsetmiş, ayrıca umutsuzluğu, hem evrensel bir boyutuyla hem de öznel olarak ele almıştır.

2.2.1. Umutsuzluk Biçimleri

Kierkegaard, umutsuzluk kavramını ele alırken öznedeki görülme biçimlerini de birbirinden ayırmıştır. Burada umutsuzluk kavramının, bireyi benliğine ulaştıracak olan anahtar olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle Kierkegaard, ‘Ben’i olduğunun farkında olmayan umutsuz kişi’nin umutsuzluğunu gerçek bir umutsuzluk olarak görmez. Ona göre umutsuzluğun yalnız iki biçimi vardır. Kişi kendi olmak istemez ve umutsuzluk ortaya çıkar, kişi kendi olmak ister ve ortaya umutsuzluk çıkar. Ben’in farkında olmayan insan, umutsuzluğunun da bilincinde değildir. Kierkegaard umutsuzluğun bilincinde olan ile bilincinde olmayana birbirinden ayırır. Her ikisi de umutsuzluktur fakat umutsuzluğunun farkına varamayan için durum daha da vahimdir. Burada umutsuzluk, ölümcül bir hastalık gibidir. Umutsuzluğun en yüksek olduğu anda, kişi bunun farkında olmayarak yeniden umutsuzluğa düşer. O, zorunlu olarak vazgeçilemeyen ama öznenin kurtulmayı istediği bir şeydir.

Umutsuzluk ile benin ilişkisi karmaşıktır. Bazen ben umutsuzluğu bir kenara bırakabilir. “Umutsuzluk tamamen yok olduğunda, ben’in durumunu betimleyen formül şudur; Ben kendine yönelerek, kendi olmak isteyerek, kendi saydamlığı içinde onu ortaya koyan gücün içine dalar” (Kierkegaard, 2017b: 23). Umutsuz olma durumu aşıldığında, ben’e dönmüşüz demektir. Bu, ben’in kendi kendini en şeffaf şekilde ortaya koyması için gerekli gücü bireye verecektir. Ama umutsuzluğun geride bırakılması öznel varoluşu olduğundan daha iyi duruma getiremeyecektir. Özne hep bir savrulma tehdidi altındadır. “Kendilik bilinci ne kadar fazla olursa, o kadar benliğimize, ulaşmak istediğimiz şeye yakındır. Ancak, içkinlik ve aşkınlık arasındaki ideal dengeyi sağlayamadığımız zaman, Kierkegaard’a göre psikolojik anlamda umutsuzluğa kapılırız” (Talay 2016: 61). Aslında burada dikkat etmemiz gereken nokta şudur: kişi kendi ben’ine ne kadar çok ulaşma arzusu ile dolu olursa, -yani bu onun umutsuzluğunun ne denli farkında olduğunu ortaya koyar- umutsuzluğu olumsuzlayabilir. Öyleyse burada bilinçli olmanın da dengede olmak olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Diğer bir ifade ile umutsuzluğun şiddetini ve ben’e ulaştırıp ulaştıramayacağını onun şiddeti belirleyebilir. “Bilinç gelişerek ilerler ve gelişimleri, umutsuzluğun her zaman artan şiddetini ölçer; bilinç ne kadar artarsa umutsuzluk o kadar şiddetlidir” (Kierkegaard, 2017b: 51). İnsan kendi umutsuzluğunun ne kadar farkında olursa umutsuzluğunu o kadar çok beslemiş olur.

Bilinçlilik hali, hatta umutsuzluğunu aşmaya çalışmak, umutsuz olma durumunu değiştirmez, umutsuzluğun hissedilebilirliğini arttırdığından, umutsuzluğu aşma ve ben ile buluşma ihtimali daha da güçlenir. “Umutsuzluğun gerçek fikriyle birlikte ne kadar umutsuz kalınırsa, umutsuz olunmanın o kadar açık bilincine sahip olunur ve umutsuzluk da o kadar şiddetli olur” (Kierkegaard, 2017b: 58). “Bilinçli umutsuza göre umutsuzluğunu bilmeyen umutsuz, gerçekten ve kurtuluştan uzaklığa olumsuz bir adım daha ekler. Umutsuzluğun kendisi de bir olumsuzluktur ve umutsuzluğun bilinmemesi de başka bir olumsuzluktur” (Kierkegaard, 2017b: 54). Böylece, hem farkında olunmayan umutsuzluk durumu hem de umutsuzluğun kendisi yüzünden kişi kendi ben’inden iyice uzaklaşmış olur. Burada kişi ile ben uçurumunun arasını açan farkında olmayış ile beraber yaşanan duygu durumu ve olanağın hala ben bilinci ile eritilmemiş olmasıdır. “Bilinçli umutsuz, umutsuzluğun ne olduğunu iyi bilir mi? Umutsuzluk üzerine edindiği fikre dayanarak belki umutsuzum demektedir ve aynı zamanda belki aslında umutsuzdur; ama bu, fikrinin doğru olduğunu kanıtlar mı? Yaşamına umutsuzluk açısından baktığımızda belki bu umutsuza şunları söyleyebiliriz: Aslında, kuşkulandığından daha fazla umutsuzsun. Umutsuzluğun daha da derinlere iniyor” (Kierkegaard, 2017b: 57).

Öte yandan bilinç halindeki kişi, durum tespitinde bulunabilmesine rağmen, ne denli umutsuz olduğunu kestirememiş olabilir. Bu durumda, umutsuzluk açısından bakıldığında, farkında olma hali kişiyi her zaman kendi ben’i ile tamamen bir yüzleşme içine almayabilir. “Gerçek yaşam, umutsuzluğun biri tam bilinçliliği, diğeri tam bilinçsizliği olan iki ucu arasındaki çelişki gibi yalnızca soyut çelişkileri ortaya çıkarmayacak denli ayrıntılarla doludur. Genelde bir sürü ayrıntıyla bezenmiş olan umutsuzun durumu kendi gölgesi ardına gizlenir” (Kierkegaard, 2017b: 57). Burada insan kendi umutsuzluğunun durumundan şüphe duyabilir. Umutsuzluğunu fark eden ancak yine de onu nerede arayacağını bilmeyen, belki de başka sebeplerle oluşmuş bu iç durumlarından kurtulacağını zanneder. Burada da kişi kendi ben durumundan habersiz olabilir.

Biz burada iki olanakla yani kendi olunmanın istendiği bir umutsuzluk durumu ve meydan okuma isteğinin olduğu umutsuzluk durumu ile karşı karşıya kalırız. “Kendi olunmanın istendiği umutsuzluk aslında sadece ben’in biçimlerinin en soyutu, olasılıklarının en soyutu olan sonsuz bir ben bilincini gerekli kılar. Bu, umutsuzun, ben’ini onu ortaya koyan güçle olan tüm ilişkisinden kopararak ve onu böyle bir gücün

varlığı fikrinden kurtararak olmak istediği ben'dir.” (Kierkegaard, 2017b: 79) Kişi onu kendi haline getiren, var eden şeyi ortadan kaldırmak ister. Çünkü kendisi olabilmek için kendi ben'ini, sonsuzluğunu ortadan kaldırması gerekmektedir. Böylece umutsuzluğu da onu terk edecektir. “Olmak istediği kendisidir; öncelikle ben'inin sonsuz bir soyutlamasını oluşturmuştur ama işte sonunda o kadar somut hale gelmiştir ki bu soyut anlamda sonsuz olmak onun için olanaksızdır, buna karşın umutsuzluğu, kendi olmak için inat eder” (Kierkegaard, 2017b: 83). Kendi olmak isteyen kişi, umutsuzluğuna yenilir. Umutsuzluğu karşısında güçsüzlüğünü kabul etmez. Meydan okuyucu gibi, umutsuzluğu aşmak istedikçe, umutsuzluğun içine hapsolür.

Kierkegaard bu noktadaki umutsuzluğun, insanı günaha götürdüğünü belirtir. Umutsuzluğun şiddeti ile beraber insan günaha yaklaşmaktadır. Son olarak bahsedilen umutsuzlukta, yani güçsüzlüğün veya meydan okumanın umutsuzluğu ile, Kierkegaard'ın günah kavramı birbirine bağlanır. Burada iki kişide de günah, kendi olmak isteme veya kendi olmak istememe halidir. Bu iki deneyimde başkaldırı veya güçsüzlük vardır. Kierkegaard bunu şöyle dile getirir: “Tanrı karşısında veya Tanrı fikriyle, umutsuz olarak, kendi olunmak istenmediği veya istendiği zaman günah işlenir. Bu durumda günahkârlık, en üst noktaya aktarılmış güçsüzlük veya meydan okumadır. Dolayısıyla günah, umutsuzluğun yoğunlaşmasıdır” (Kierkegaard, 2017b: 86). Bilinçli umutsuz olarak, aynı zamanda kendisi olarak kalabilen insan, başka bir deyişle dengede kalabilen ve umutsuzluğunun farkında olarak özellikle onu aşmaya çalışmadığı halde aşan ben, bağlanılacak bir şey arar. Aslında kendi sonsuzluğu onu bu eyleme götürür. Kendi sonsuzluğunu Tanrı'dan alan ben, kişi ile arasındaki uçurumu kaldırır. “Umutsuzluk ben bilincinin oranı ölçüsünde yoğunlaşır; ama ben, kendi ölçüsü oranında ve ölçü Tanrı olduğunda sınırsız bir biçimde yoğunlaşır” (Kierkegaard, 2017b: 90). Buradan da anlaşılacağı üzere, günah ile sonsuzluğun bir bağı vardır. Özne, bireysel olarak şimdi ve burada olan, dolayısıyla bilinçte olandır. Böylece, Kierkegaard'ın eleştirdiği soyutluktan kurtulmuş olur. Böylece ben'in sonsuzluğunun farkındadır. “Somut, bireysel ben'imizin bilinciyle mümkündür ve bu durumda Tanrı önünde günah işleyen, bu sonsuz ben'dir” (Kierkegaard, 2017b: 90).

“Umutsuzluk iki şeyi istemekten başka nedir? Yaşamlarında birlik yoktur. Birbirleriyle çelişkili isteklerle paramparça olmuşlardır. O, bölünmüş kişiler “meşguliyyete” sığınacak, bir görevden diğerine, yaşamaya ve ölmeye hazır hale getirildikleri o tek bir şeyi bulmamak için umutsuzlukları ile yüzleşmekten

kaçınmalarını sağlayan her şeye koşuşturacaklar ya da herhangi bir şeye gerçek bir bağlanma göstermekten korkacaklardır” (Anderson, 2014: 85). Umutsuzluğu yaşayan insan, ya kendi seçimi ile bir şeye bağlanır ki burada kendi umutsuz durumu ile yüzleşmiş olur, ya da yüzleşmeden kaçarak kendi umutsuzluğundan da kaçacaktır. Diğer yandan umutsuzluk, kişiyi tüketecek bir şey de değildir. “Umutsuzluk benliğin sonlu olmasından kaynaklı olsa da kişiyi sonsuza yaklaştırır. İşte bu mutlak umutsuzluktur. İyi ile kötü arasındaki mutlak fark ancak bu sayede fark edilir” (Manav ve Gürdal, 2013: 91).

Kierkegaard, potansiyel veya gerçek umutsuzluğu ele alırken, umutsuzluğun avantaj mı yoksa kusur mu olduğu problemi ile başlar. Fikir olarak umutsuzluk düşünüldüğünde, insan için bir avantajdır. Umutsuzluğun acısı insanı hayvandan ayırt eder. “Umutsuz olmamak, umutsuz olmaya yatkınlığın yok edilmesi anlamına gelmektedir. Bir insanın gerçekten umutsuz olmaması için, her an içinde bu olasılığı yok etmesi gerekir” (Kierkegaard, 2017b: 24). Umutsuz olmak bir avantaj, aynı zamanda da insanın zavallı olduğunun ispatıdır. Bunu, şu şekilde anlamamız doğru olabilir; Gerçek dediğimiz şeye umutsuzluk yoluyla ulaşabileceğimiz için, zavallılık avantaj olacaktır. Potansiyel umutsuzluğun varacağı nokta bu olmalıdır. Bu aşamadan sonra, umutsuz olmamaya, her an umutsuz olma durumun yok edilmesi olarak bakılır. Burada bahsedilen gerçek umutsuzluktur. Bu durumda umutsuzluk fikir olarak ele alındığında, insan umutsuzluğun bilincinde yani acının bilincinde olduğu için bu onun için avantaja dönüşecektir. Diğer taraftan, umutsuzluk insanın kusurudur çünkü insanı zavallı ve çaresiz kılar.

Gerçekten umutsuz olan kişi, umutsuzluğa düştüğü her an umutsuzluğu yakalamaktadır, umutsuzluk sentezin kendine yönelmesi ile oluşan ilişkinin sonucu olduğundan insan bundan ancak kendi benliğinden sıyrıldığı takdirde kurtulabilir. Burada Kierkegaard’ın umutsuzluk bir avantaj mı yoksa kusur mudur sorusuna cevabı, her ikisi de olacaktır. Kierkegaard’a göre umutsuzluğun hem bir kusur hem de avantaj olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Kierkegaard’ın umutsuzluğu ölümcül hastalık olarak tanımlamış olması doğrudan bununla ilgilidir. “Ölüm, hastalıkları sona erdirir, ama kendi içinde bir son değildir. Ama ölümcül hastalık dar anlamda kendisinden sonra hiçbir şeyi bırakmadan ölüme varan bir hastalık demektir. Ve umutsuzluk budur” (Kierkegaard, 2017b: 26). Umutsuzluk, ölüm gibi hastalığı sona erdirir ve burada hastalığa yakalanan ben’dir.

Ölüm, başka bir yaşamı beraberinde getirir, aniden gelen bir ölüm için kişi “ölme umudu” taşımaz fakat ölümcül hastalıkta kişi, ölmeyi beklemektedir. “Umutsuzluktaki ölüm, sürekli yaşama döner. Umutsuz olan ölemez; “düşünceleri öldürmek için bir haçerin hiçbir değerinin olmaması” gibi, ölümsüz solucan, söndürülemez ateş olan umutsuzluk hiçbir zaman kendi dayanağı olan ben’in sonsuzluğunu yok edemez” (Kierkegaard, 2017b: 26). Böylece umutsuzluğun insanın içinden çıkamadığı bir döngü olduğunu anlıyoruz. Umutsuzluğun yok edilmesi aynı zamanda ben’in yok edilmesidir. Ancak ben kendini yok etmeyi istediğinde, umutsuzluğu kamçılamış olur. Bu noktadan sonra Kierkegaard, umutsuzluğun ölümcül hastalık olduğuna dair pek çok örnek verir. Umutsuzluk, insanın iki uçlu sentez varlık olmasından doğan kaçınılmaz bir durum olduğundan umutsuzluğun birçok dayanak noktası olduğu söylenebilir. Yukarıda da belirtildiği gibi, öznel varoluşun bir gerçeği olarak umutsuzluk öznenin bir tür kendilik sarsıntısı yaşamasıdır. “Umutsuzluk ölümcül hastalıktır, çelişkili işkencedir, ben’in hastalığıdır: Sonsuza değin ölmek demektir bu. Çünkü ölmek, her şeyin bitmesi anlamına gelir; ama ölümü ölmek, ölümünü yaşamak demektir ve bunu tek bir an yaşamak, onu sonsuza kadar yaşamak demektir” (Kierkegaard, 2017b: 26). Çünkü yaşanan, öznel deneyim içeriği olan ölüm ve ölme, bir kez gerçekleştikten sonra, o yaşantıdan geriye dönüş olmayacaktır. Dolayısıyla bu deneyimin öznel kurguda zihinsel olarak yaşanması da aynı sonucu doğurur, yani özne sanki bu deneyimi bizzat yaşamış gibidir. Bu yaşantı durumu insana mutluluk ve huzur dolu anlar sunmaz. Ben bu süreçte adeta kaybolur.

Kierkegaard insanın umutsuzluğuna, kendi ben’iyle kavuşmadığı sürece sonu gelen bir duygu durumu gibi yaklaşmaz. Umutsuzluğu yaşamak, insanın döngüsüdür. “Bir hastalıktan ölme gibi umutsuzluktan ölünmesi için, bu hastalığın vücutta yaptığının içimizde oluşması, ben’deki ebediliğin ölmesi gerekir” (Kierkegaard, 2017b: 26). Burada umutsuzluğun dayanağı sonsuzluktur. Sonsuzluk, yukarıda belirtildiği gibi, ben’in, sentez varlığın bir kategorisidir. İnsan, daima kendi beninde bulunan sonsuzluğa ulaşmak ister. Umutsuzluk da insan benliğinde sonsuzluğun olmasına bağlı olarak ortaya çıkar. “Umutsuzluk tinin sonsuzluğa bağlanan bir kategorisidir ve bu nedenle diyalektiğinin içine biraz da sonsuzluk girer” (Kierkegaard, 2017b: 34). Böylece insan, umutsuzluğunu aştığı zaman yine umutsuzluğun içine düşmektedir; çünkü umutsuzluk, ben’in sonsuzluğundan beslenir. İnsan adeta bu duruma tamamen batır. Ancak bu durum nedensiz de değildir. “Bir şeyden dolayı umutsuzluğa düşerken aslında insan

kendi için umutsuzluğa düşmektedir ve şimdi kendi ben'inden kurtulmaya çalışmaktadır” (Kierkegaard, 2017b: 27). Umutsuzluk dışarıdan alınan yahut verilen bir şey değildir. Ayrıca bir kere yaşamakla aralıksız yaşanma isteği doğuran bir duygu da söz konusu edilmez. Ben her zaman bu duyguyu bilinçli olarak da yaşamaz. Bir de, ondan kurtulmak ister. O, aslında umutsuzluğu doğuran iç unsurdan da kurtulmayı arzu eder. Yani aslında insanın kendi beninden kurtulma isteği doğuran iç durumun kökeninde yine kendisi vardır. “Ben, hiçbir biçimde dünyada önem verilen şeylerden biri değildir, aslında ben en az merak edilen ve sahip olunduğunun görülmesine izin verilmesinin en sakıncalı olduğu şeydir. Tehlikenin en büyüğü ben'in kaybı, aramızda hiçbir şey olmamış gibi fark edilmeden gerçekleşebilir” (Kierkegaard, 2017b: 42).

Sözü edilen kurtuluş kaçıp uzaklaşma mı yoksa yeni bir aşama mı? Burada, insan kendi ben'inden kurtulduğunda aslında, yeniden ben'i oluşturmuş olacaktır. Bu da özün inşası demektir. Öz'e ulaşmak için umutsuzluğu bir yol olarak görebiliriz. Tıpkı vücudun, daha önce geçirdiği hastalıklara bağışıklık kazanması gibi, sentez varoluş umutsuzluğa bağışıklık kazanabilir. Bu şu anlama gelebilir: ölümcül hastalık ile yaşamak.

Kierkegaard'a göre bir başka umutsuzluk biçimi de geçicinin umutsuzluğudur. Burada kişi, olabildiğince doğaldır ve doğallığı kendi kendisini aldatması için sebeptir. Bu kişi üç sebepten kendi ben'ine erişemez. “Doğrudanlığın umutsuzluğu budur: Hiçbir şekilde kendi olmayı istememek veya daha da kötüsü: Bir ben olmayı hiç istememek veya her şeyin en aşağı biçimi: Başka biri olmayı arzulamak, yeni bir ben'e sahip olmayı ummak. Aslında doğallık, hiçbir ben'e sahip değildir ve kendini tanımadan kendini nasıl bulacaktır?” (Kierkegaard, 2017b: 63) Kişi, olabildiğine 'plansız' dır ve umutsuzluğunun belli belirsiz bilincindedir. Doğrudan eylemleri, onu çoğu zaman kısıtlar. Bunun nedeni, kendini yeterince tanıyamayacak kadar –bilincinde olmadan da olsa- kendinden uzaklaşmasıdır. Kendi olmayı istemediği anlarda, kendi olmak istemeyişinden habersizdir. Ben'i bütün olarak algılayamaz, daha çok anda ve gelişigüze bu nedenle kendi ben'ini tanımaktan uzaktır. Başka biri olmak veya ben olmayı istemek arzusu duyabilir, bu da kendi ben'ini kendinde aramasını engeller. Ben'i kendi dışında bir şey olarak algılar ve daima peşinde koşma arzusu duyabilir. İşte bu onu ben'e yaklaştırmaz, ben'den uzaklaştırır. Her zaman umutsuzluğunun farkında değildir ya da gelip geçici umutsuzlukları vardır. Bu durumda kişi ben olmayı istemez. Fakat yine de kendisi hakkında bir fikri olabilir. “Geçicinin veya geçici bir şeyin

umutsuzluğu ve özellikle bu umutsuzluğun ikinci biçimi olan kendi hakkında biraz düşünceye sahip doğal insanın umutsuzluğu, umutsuzluğun en yaygın biçimidir.

Umutsuzluk düşünceyle ne kadar çok donanmışsa, o kadar az görülür veya o kadar az rastlanır. İnsanların çoğunluğunun umutsuzluklarının derinliklerine fazla inmedikleri doğru olsa da bu, hiç umutsuz olmadıklarını göstermez” (Kierkegaard, 2017b: 67). Kendi ve umutsuzluğu hakkında düşüncelere dalan kişinin gerçek bir umutsuz olarak değerlendirilmesi mümkün olmaz. Çünkü umutsuzluk, yaşanabilecek bir durum olarak derindedir oysa geçicinin umutsuzluğunda kişi, yalnızca umutsuzluğu ve kendisi ile ilgili konuşuyordur. Bu, onu yüzeysel yaşadığını ve umutsuzluğunun derinine ulaşamadıklarını gösterir. Böyle olsa da bu, yine umutsuzluğun kendisidir.

Umutsuzluk ile ilgili olarak ne kadar çok düşünülürse, kişi o denli umutsuzluğunu tanıyamaz. Yine de her insan umutsuzluğu mutlaka taşır veya ona yakalanır. Fakat ona yakalanması aslında onu fark etmesidir. Fakat burada, dikkat edilmesi gereken nokta, umutsuzluğun yüzeysel, geçici olarak da yaşanabiliyor olmasıdır. “Geçici olandan veya geçici bir şeyden umutsuzluğa düşmek, gerçek umutsuzluk ise aslında her umutsuzluğun formülü olan sonsuzluktan ve kendinden umutsuzluğa düşmekle aynı kapıya çıkar” (Kierkegaard, 2017b: 71).

Sonsuzdan ve kendinden umutsuzluğa düşen kişi, umutsuzluğun içinde çırpınıyor olmasına rağmen kendini umutsuz görmez ya da umutsuzluğunu güçsüzlüğü olarak algılar. Burada sıkça, kişi umutsuz olmadığını iddia edebilir fakat onun bu iddiası umutsuz olmadığı anlamını taşımaz. Farkında olmadan umutsuzluğunu gizler ve bu sebeple kendisine dışarıdan bir göz ile bakamaz. Fakat kişiyi dışarıdan izleyen bir göz, onun umutsuzluğuna kanaat getirebilir. Bu durumda, umutsuzluğu reddedenin umutsuzluğu, çok derine gizlenmiştir. “Umutsuz kişi, geçici olana kadar önem vermenin güçsüzlüğünü, umutsuz olma güçsüzlüğünü kendinde görür. Ama bu şekilde dürüstçe umutsuzluktan inanca yönelmek yerine, bu güçsüzlüğün altında Tanrı karşısında küçük düşerek umutsuzluğun içine dalar ve güçsüzlüğünden umutsuzluğa düşer” (Kierkegaard, 2017b: 72). Ne kadar güçsüzlüğünü kendinde görürse görsün ve ne kadar umutsuzluğunun bilincinde olursa olsun, umutsuzluğuna sınırsızca anlam yükleyişi ve kendini onun içinde yitirmesi onun, geçici olanı görmesini engeller. “Umutsuzluğunun her zaman daha fazla bilincinde olarak, şimdi, sonsuzluk hakkında umutsuzluğa düştüğünü, geçici olana çok anlam vermenin güçsüzlüğünden, kendinden umutsuzluğa

düştüğünü bilmektedir; bu da umutsuzluğu için sonsuzluğun ve ben'in kaybedilişine eşittir" (Kierkegaard, 2017b: 73). Bu durumda umutsuzluk geçici olanın umutsuzluğundan 'ben bilinci'nin derecesi ile ayrılır. Kişi, geçici bir şeyden umutsuzluğa düştüğünün farkında değildir; aslında o, kendi beninden ve kendi kaynaklı olarak umutsuzluğa düşmüş olur. Bu sebeple burada ben'in kaybedilişi vardır.

Bu türden bir umutsuzluk gerçek bir umutsuzluktan daha tehlikelidir. "Daha öncekinden bir derece daha derin olan bu umutsuzluk, dünyada daha az rastlananlardandır. Gerisinde sadece yokluk bulunan, lanetlenmiş bu kapı burada gerçek bir kapıdır; ama kilitlenmiştir ve arkasında, kendine özen gösteren ben, kendini sevmek için yeteri kadar kendi olmasına rağmen kendi olmayı reddetmeye çabalar ve bunun için zamanı aldatır" (Kierkegaard, 2017b: 74). Bu, şimdi meşgul olacağımız şey olan kapalılık, yani doğallığın zıddıdır. Yani, öznenin kendini olduğu gibi göstermemesidir.

Diğer taraftan, kendi olmak isteme veya meydan okuma anlamına gelen umutsuzluktan bahsedilir. Burada umutsuz kişi, kendi olmak isterken, kendi ben'ine karşı bir meydan okuma gerçekleştirir. Bu, kişinin, kendi ben'inin bilincinde olması demektir. Zira meydan okuma, meydan okunanın mevcudiyetinin onaylanmasıdır. Sonlulukla sonsuzluğun eşiği buradadır. Ancak bu farkında olma durumu umut dolu değildir. Bir umutsuzluk vardır ve bu da öznel varoluşu başka bir yere taşır. "İnanca götüren bu umutsuzluk, sonsuzluğun yardımı olmadan var olamazdı; sonsuzluk sayesinde ben kendini tekrar bulmak için kaybolma yürekliliğini yeniden bulmaktır; burada, aksine, kaybolmakla başlamayı reddetmekte, ama kendi olmayı istemektedir" (Kierkegaard, 2017b: 78). Bu umutsuzluk sonsuzluğun veya zayıflığın umutsuzluğudur. Burada az sonra bahsedeceğimiz gibi bir meydan okuma yoktur. Kendini anlamsızlaştıran, umutsuzluğun altında kaybolan bir ben vardır. Çünkü ben, her ne kadar umutsuzluğunun farkında olsa da, kişi zayıflığı ve kapalılığı seçmiştir. Kendi olmak isteme durumu yoktur ya da umutsuzluğu sebebiyle kendi olmak isteme sebebini bildiği an, meydan okumayan olacaktır. Burada meydan okuma olanağına sahip olan umutsuz kişi ise, umutsuz olduğu için kendi olmak isteyen kişidir. Burada umutsuzluk giderek yoğunlaşır. "Yoğunluğunun artışı bile bu umutsuzluğu bir anlamda kurtuluşa doğru yaklaştırır. Çünkü derinliği bile onu unutuluştan korur; bu umutsuzluk iyileşmeden, her an bir kurtuluş şansını içinde taşır" (Kierkegaard, 2017b: 73). Kişiyi, kendi olma isteğine götüren duygu, umutsuzluktur böylece umutsuzluk, onun şansını haline dönüşebilme ihtimalini kendinde taşır.

Böylece Kierkegaard düşüncesinden yola çıkarak anlarız ki, umutsuzluğu yaşamamanın dereceleri vardır. Kierkegaard önce umutsuzluğu daha sonra ise her durumda yaşanan umutsuzluk görüşlerini bize aktarmaya çalışmıştır. Burada, kendi olmak isteyen ben ile kendi olmak istemeyeni, umutsuzluğunun farkında olan ile farkında olmayanı ayrı olarak değerlendirmiştir. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* kitabında bu değerlendirmeye son olarak ben'in derecelendirmesi adını vermiştir.

2.2.2. Umutsuzluğun Evrenselliği ve Kişiselleştirilmesi

Umutsuzluk salt bireysel bir olgu yahut duygu durumu mudur? İlk bakışta öyle düşünülür. Oysa umutsuzluk özne olarak insan varlığının var olduğu her anda ve bedende yaşanır. Umutsuzluğun evrenselliğini anlamak için, insanın sentez varoluş olduğunu düşünmek yeterlidir. İnsanı sentez varoluş olarak düşünmek, onun kendi ben'inden kaçışını ve yine kendi ben'ini kovalayışını da açıklamaktadır. Bu durum, yalnızca özneler için söz konusu olmadığı gibi, her öznede farklı olarak deneyimlenmektedir. Umutsuzluk da, bu sentez varlığın ayrılmaz parçası olarak her öznede farklı biçimlerde deneyimlenebilir. Öyleyse kişi, bilincinde olsun veya olmasın umutsuzluğa maruz kalmak durumundadır. Çünkü benliğinde yer alan sonsuzluk ve zamansızlık, olabilir ve zorunluluk umutsuzluğu deneyimlemeyi mümkün kılar. “Çoğunluğun göremediği şey, tam da umutsuz olamamaktan çok, umutsuzluğun bilincinde olmamaktan doğan bir umutsuzluk biçiminin varlığıdır. Aslında sıradan insan umutsuzluğu tanımladığı zaman sizin hasta veya iyi olduğunuza karar verdiğinde, yaptığı hatayı yinelemektedir” (Kierkegaard, 2017b: 32). Umutsuz olduğu veya umutsuz olunmadığı söylendiğinde dahi kişi umutsuzluğa yakalanmıştır. Kişi umutsuz olmadığını düşündüğünde dahi neden umutsuzluk vardır? Çünkü umutsuzluk insanın ben'inde sonsuzluk var olduğu sürece vardır. Yalnız kişi, umutsuzluğu ruhun bir parçası olarak algılayamaz. İşte bu durumda, Kierkegaard'ın anlatmak istediği, kişinin umutsuzluğunun farkında olmadığı anlarda bile aslında umutsuz olmasıdır. Umutsuzluk, bazen özneyi hiç sarsmadan da mevcut olabilir. “Sakin ve kaygıdan kurtulmuş olmak, umutsuz olduğu anlamına gelebilir, hatta bu sakinlik, bu güven, umutsuzluk olabilir ve aynı şekilde umutsuzluk aşıldığı zaman elde edilen huzuru gösterebilir” (Kierkegaard, 2017b: 34). Zira kişi burada farkında olmadan da aynı durumu yaşayabilir. Farkında olma durumu, bilinçli bir aşma çabasını da beraberinde getirir.

Kişi kaygılardan kurtulduğunda, aslında onu kaygıya iten durumdan, yani belirsizlikten de kurtulmuş olur. Kaygı, umutsuzluğu getirebilir fakat kaygının olmaması da, beklentinin olmamasıdır, bu da umudun tersi olarak umutsuzluk olabilir. Daha önce belirtildiği ve Kierkegaard'ın da hep tekrarladığı gibi, umutsuzluk, ruhun hastalığıdır. Bu hastalık, insanın yazgısıdır, hem de insanın bu yazgının bilincinde olmamasıdır. Bu konumdaki biri için, güzel şeyler de umutsuzluktur. “Kierkegaard mutluluk kavramını da umutsuzluğun başka bir biçimi olarak gösterir. Mutluluk tinin bir kategorisi değildir. Mutluluğun derinlerinde umutsuzluk yatar” (Kierkegaard, 2017b: 35). Umutsuzluk, mutluluğun derinlerinde kendini bulmaktır, hatta mutluluğun (gizlenen) kendisidir. Böylece umutsuzluğun diyalektiğini yakalamış oluruz. Kierkegaard'a göre “yaşamın sonuna kadar elimizde yalnızca bir mutluluk varsa pek ileri gidemeyiz, çünkü umutsuzluk bu noktadadır. Aslında tam da, sadece diyalektik olduğu için umutsuzluk, hastalıktır, sefaletlerin en kötüsünün bu umutsuzluğa sahip olmamak olduğunu söyleyebiliriz... ve ondan kurtulmak istenmediği zaman her şeyden daha zararlı olmasına rağmen, umutsuzluğa yakalanmak kutsal bir şanstır” (Kierkegaard, 2017b: 35). Umutsuzluktan kurtulmak isteyen ben için bu duygu, şanstır; fakat umutsuzluğa yakalanmayı kabullenmek ise her şeyden daha zarar vericidir. Öyleyse, kurtulmak istediğimiz sürece, hem hastalığımız hem avantajımız olan umutsuzluk, mutluluktur da.

Diğer yandan umutsuz olma durumu, benden kurtulmayı isteyen, aynı zamanda benin sonsuzluğuna yenilen ve ben'e ulaştıran bir hastalıktır. Ancak kökeninde, ruhun/benin sonsuzluğu ve sınırsızlığı yatmaktadır. Çok farklı, sarsıcı, çelişkili duyguları içinde taşıyan yaşam, bu umutsuzluğun da barınağıdır. Kierkegaard bunu bir özneye hitaben şöyle seslendirir: “Eğer yaşamın yalnızca umutsuzluğu taşıyorsa gerisinin hiçbir önemi yoktur. İster zaferler isterse yenilgiler söz konusu olsun, senin için her şey kaybedilmiştir, sonsuzluk seni artık hiç içine almaz, seni tanımamıştır veya daha kötüsü seni tanırken seni kendi ben'ine, umutsuzluğun ben'ine çiviler” (Kierkegaard, 2017b: 37)! Burada, ben kendini bilen bir ben değildir. Çünkü umutsuzluğun ben'i sonsuzluğu tanımaz; ben ise sonsuzluktur. Umutsuzluk ve sonsuzluk aslında, zorunluluk ve olabilirlik gibi birbirini var eden, sentezin parçaları olmalarına karşın birbirinin karşısında yer alır. Yani buradaki ben, umutsuzluğun ben'idir fakat daha derinde, ben sonsuzluktur. Sonsuzluğu bilmeyen ben, umutsuzluk taşır. Bu durumdaki kişi, insanın aynaya bakmadan kendi yüzünü görememesi gibi, hem

kendi ben'inden ayrı kalamaz hem de ben'inden en uzak noktadadır. “Acı çeken ve umutsuzca kendi olmak isteyen bu edilgen ben'in içinde ne kadar çok bilinç varsa, umutsuzluk o kadar yoğunlaşır ve şeytanileşir. Çoğu zaman bunun kaynağı şudur: Kendi olmak isteyen umutsuz kişi, kendi somut ben'inin güç durumuna veya ondan ayrılamaz durumuna istemeden dayanır” (Kierkegaard, 2017b: 83). Kendi nesnelliğinden kurtulma ümidini yitirmiş bu ben için 'eylem' yoktur. Bir yandan kendi olma isteği onu durmadan kamçılar ve ne kadar kendi olmadığını bilincinde olursa kendi somut ben'i, içinde barındığını düşündüğü bedeni ona acıdan başka bir şeyi hatırlatmaz. Burada korkutucu derecede yükselmiş umutsuzluk ile karşı karşıya kalınır. Öyle ki, ondan kaçılmaz duruma gelinir. Tam manasıyla ölümcül hastalık gibi.

Kişi ne zaman, yakalandığı umutsuzluktan kurtulmak isterse, o zaman umutsuzluk onu kendi benine ulaştıran bir şansa dönüşür. Böylece Kierkegaard'a göre dünya üzerinde bu duyguya (umutsuzluğa) kapılmadan yaşayabilen bir kişi dahi yoktur. Yalnızca bu duygunun, öznelde, çeşitli biçimlerde, çeşitli duygu durumları içinde gizlendiği söylenebilir. Bu görüşe göre, umutsuzluğun çeşitli biçimlerde yaşanan bir evrenselliği olduğu da öne sürülebilir. Ancak umutsuzluğun mutlak ve nesnel bir olgu gibi evrensel bir şey olduğu da öne sürülemez. Çünkü umutsuzluk deneyimi ve yaşantısı kişiye ait olur. Öznel yaşantıda ancak umutsuzluktan bahsedilebilir. Yani umutsuzluk deneyimi, kişiye özel bir durum olduğu gibi, umutsuzluk ben'in varlığından ayrılamaz. O, bene ara sıra iliştilen bir ikincil duygu durumu değildir... Aynı zamanda, önceki bölümlerde ele aldığımız gibi, umutsuzluk kişiyi kendi ben'inden uzaklaştırabilir. Umutsuzluğa sahip olduğunu bilmeyen veya umutsuzluğunu aşmak istemeyen kişi ben'in sonsuzluğundan da haberdar değildir. Bu aynı zamanda ben'i de tanımamak demektir. Kierkegaard aynı durumu şöyle açıklar: “Kendi haline gelmeyen ben, haberi olsun veya olmasın umutsuzluğunu sürdürür. Bununla birlikte varoluşun her anında “ben” oluşum halindedir, çünkü ben gerçekten var değildir ve bu yalnızca olması gerektir. O halde kendi haline gelmeyi başaramadığı sürece ben kendi değildir; ama kendi olmamak umutsuzluktur” (Kierkegaard, 2017b: 39). Kendi olmamak veya kendi olamamak, her ikisi de umutsuzluğu sürdürmek için yeterlidir. Burada kişi umutsuzluğunu ya kabullenmiştir ya da umutsuzluğunu tanımıyordur. İşte bu yüzden, bu durumda umutsuzluğu devam eden kişi için umutsuzluk bir avantaj değil, aksine yine kendi ben'i ile arasındaki uçurumdur.

Kierkegaard umutsuzluğun barınağı olan ben'in varlığını alışık olduğumuz gibi tözsel bir mevcudiyet olarak ele almaz. Bilindiği üzere, ontolojik metafizikte töz, varolanın asli ve en temel mevcudiyetidir. Dolayısıyla, ben, burada, özneyi var kılan, onun varoluşunun temelini oluşturan bir şey değildir. Bu noktada, kişi ile onun beninin ilişkisi sorunu doğar. Kişinin beni onda içkindir, kişi her daim kendi beni ile iç içe, adeta özdeş gibidir; ama her an kendi benini algılıyor, her an ben bilinci ile dopdolu değildir. Kişi beni ile bazı anlarda veya durumlarda karşılaşır. Yani kişi adeta beninin doğrudan görünen kısmını oluşturur.

Ancak burada şunu sormak gerekir: Ben, kişi oradayken asla başka bir yerde olamayan, yani ondan ayrılmayan, görünürlüğü kişiyi o yapan şey olan olarak tanımlanırsa, bunun yanında onu, somut -örneğin kendini dünyaya adama- yahut soyut -sarsıcı duygu durumları- yaşama olguları sebebiyle, kendisinden uzaklaşılabilen bir şey olarak düşünebilir miyiz? Başka bir deyişle, ben kendini gösteren yahut kendini gizleyen bir şey midir? Elbette öyledir. Ancak o, hep vardır. Ben tek başına sonsuzluktur ve kişi ile birlikte vardır. Yani kişi, ben'in sentezidir ve kendi kendine bağlanır. "Ben, kendi kendine bağlanan ve kendi olmak amacını taşıyan -ki bu ancak Tanrı'ya bağlanmakla gerçekleşebilir- sonsuzun ve sonlunun bilinçli sentezidir" (Kierkegaard, 2017b: 39).

Benin sentez varlığı olması onun umutsuzluktan kurtulabilmesi için bir imkânlar alanıdır... Çünkü bu durum kişinin kendi varlığını fark etmesini kolaylaştırır. Yani umutsuzluğunu fark eden kişi ancak onu aşmaya çalışacaktır. Bu durumda umutsuzluğu yaşadığını bilen kişinin, bu durumu yaşıyorken kendi beni ile karşı karşıya kalması ve onunla yüzleşmesi mümkün olur. Kendi beni ile yüzleşebilen kişi, kendi beni ile arasında engel olmaktan çıkar. Aradaki uçurumu kaldırabilir ve ben ile bütünleşmeye başlayacağından, benin kendine şeffaflaşmasının önünde engel değildir. "Ben umutsuzken ancak kendi kendine şeffaf olarak Tanrı'ya kadar ulaşmakla sağlığa sahip olur ve umutsuzluktan bağışık olur" (Kierkegaard, 2017b: 40). Ben, böyle bir umutsuzluğun içindeyken Tanrı'ya ulaşabilirse -ki bu onun kendine ulaşması ile aynı şey olarak düşünülmüştür-, Tanrı'ya (bağlanacağı şeye) ulaşan kişinin kendi olmadığı bir durum söz konusu değildir. Böylece ben umutsuzluktan kurtulmuş olacaktır.

2.3. Seçim ve Kaygı

Kierkegaard, insanı özgürlüğüne yakınlaştıran bir duygu durumu olarak kaygıdan bahseder. Kaygı, seçim anlarında ortaya çıkan ve an içinde hissedilen bir durumdur. Burada özne, uzun bir yolculuktan gelmektedir. Kierkegaard bu duygu durumunu, günah kavramı ile birlikte açıklamaya çalışır. Ve insanın 'kaygılı olmayı öğrenmesi' gerektiğini anlatır. Kaygılı olmayı öğrenmek ne demektir? Kaygılı olmak ne demektir? “Kaygı, hem pay almak istediğimiz, hem de karşısında durduğumuz bir ‘pathos’tur” (Kierkegaard, 2017a: 35). Yani, duygularımız yoluyla kavrayabildiğimiz, hem kaçındığımız hem de üzerine gittiğimiz ve haz duyduğumuz bir durumdur.

Burada kaygı durumunu deneyimleyen bir kişi düşünelim. Bu kişi, bir suç karşısında kaygılanmış olsun. “Suçlu olan kişi, kaygı aracılığı ile masumiyetini korur, çünkü onu suça iten kendisi değil, yabancı bir güç olan kaygıdır” (Kierkegaard, 2017a: 36). Kişi kaygıya kapıldığında, ne olacağını ve ne yapması gerektiğini bilemediği için suça yönelmiş olabilir. Bu, belirsizlik karşısındaki durumdan kaynaklanıyor demektir. Ancak, kişi kaygı duymakla, işlediği suçu bilerek ve isteyerek değil, istemeden gerçekleştirmiş demektir. Bir tür pişmanlıktan söz etmekteyiz.

Bütün bunların dışında, bir de, kişi kendi kurgularının sonucu olarak, bilfiil olumsuz anlamda değil olumlu sonuç beklentisiyle kusurlu bir eylem gerçekleştirebilir. Ancak olumsuzluk ortaya çıkınca kaygı duyar. Yani kaygı burada suçu örter. Kendi suçu karşısında kaygılandığında, bu durum onun masumiyetini korurken, aslında suçu işlemesine sebep olan şey de kaygıdır. Çünkü kaygı insanın belirsizlik karşısındaki çaresizliğinden doğmaktadır. Kaygı böyle bir an’da gerçekleşir ve tin bu an’da açığa çıkar. “Kaygı, düş gören tinin nitelik kazanmasıdır, böylece psikolojideki yerini edinir.” (Kierkegaard, 2017a: 35). Kişinin, kendi tininin farkına varması bu anda gerçekleşir “Tin kendisine kaygı ile bağlanır. Kaygıyı çıkarın, Tin ayakta duramaz; bu durumda Tin, kendisini kendi dışında bulur. İnsan da hiçbir zaman bitkisel olana tutulamaz, çünkü Tin ona bir nitelik olarak yüklenmiştir. Kaygıdan kaçmaya çalışır, yapamaz, çünkü onu sever; kaygıyı gerçekten sevmek ister, yapamaz, çünkü ondan kaçmaya çalışır.” (Kierkegaard, 2017a: 37). Tinin yokluğunda ise kaygı kendini gizler. “İnsan, ruh ile beden bir sentezidir; ama iki terim bir üçüncü tarafından birleştirilmedikçe, sentezden söz etmek olanaksızdır: Üçüncü terim, Tin’dir. İnsan, masumiyette bir hayvan değildir, çünkü yaşamının herhangi bir anında hayvan olmuş olsaydı, daha sonra

insan olamazdı. Tin bu şekilde vardır; dolaysız, düş görür haliyle” (Kierkegaard, 2017a: 37). Bu düşünceden anlarız ki insan aynı zamanda tindir. Sentezi oluşturan, ruh ve bedeni bir arada tutan şey tindir. Kierkegaard kaygının tanımını tin ile beraber de yapmış olur. Tin, yalnızca insanda bulunur ve tinden ayrılmayan kaygı da yalnızca insana ait bir niteliktir. Buradan hareketle, öznel varoluşun temel özelliklerinden birinin, kaygıyı deneyimlemesi olduğu sonucuna varıyoruz.

Kaygı, sınırlı ve belli bir zamanda belli öznelerin yaşadığı bir duygu değildir. “Kaygı Adem’den sonraki her bireyde giderek daha çok kendine dönen bir düşünce halini alır. Başka bir deyişle, kaygının nesnesi olan hiçlik giderek daha fazla bir şey olur” (Kierkegaard, 2017a: 56). Kaygı nedensizce yaşanan bir duygu değildir; hem belirsizlikten hem de ihtimallerin çokluğundan kaynaklanır. Kaygı doğuran şey, yani kaygının nesnesi, apaçık ve net biçimde var olmayan bir şey olması bakımından, hiçliğe eşdeğerdir. Burada, Adem’in kaygısı, kendisinden sonra gelen insanların kaygisından ayrı olarak değerlendirilir. Çünkü Adem’in günahından önce günah yoktur ve kendisinden sonra varoluş, günahkarlıkla birlikte var olageldiği gibi, Adem’den sonra dünyaya gelen her insan için kaygı seviyesi ve belirsizliği daha da büyümektedir. Bu sebeple de hiçlik daha da derinleşmektedir.

Bilinmezliğin ve hiçliğin derinleşmesinin, olasılıkların fazlalığından kaynaklandığı söylenmişti. Diğer yandan bilinmezlik ve belirsizlik daima gelecek ile ilgili bir durumu yansıtmaktadır. Kaygı ise özellikle bugünde ve bugün için yaşanır. Ancak olası durumlar da kaygıdan uzak değildir. “Bir kişinin geçmişe ilişkin kaygı duyduğu söylendiğinde, bu ifade söz konusu dilsel kullanım ile çelişkiye düşer. Daha dikkatli bakıldığında, bunun sadece bir söylem biçimi olduğu, gelecek zamanın bir şekilde ortaya çıktığı görülür” (Kierkegaard, 2017a: 88). Böylece geçmişe ilişkin bir kaygılanmanın mümkün olmadığını anlamış oluruz. O halde neden geçmiş olayların bizde kaygı uyandırdığı hissine kapılırız? Bu yalnızca bir yanılsamadan ibarettir. “Kaygı duyduğumu varsaydığım geçmiş, benimle bir olanaklılık ilişkisi içinde bulunmak zorundadır. Geçmişteki bir talihsizlikle ilgili kaygı taşıyorsam, bu üzerine kaygılanılan şeyin geçmişte olduğunu değil, ileride, yani gelecekte yineleneceğini düşünmemden kaynaklanır” (Kierkegaard 2017a: 88). Hâlbuki geçmiş, olup bitmiş ve tamamlanmıştır. Kaygı uyandıran şeyler geçmişteyse eğer, onların artık kaygı uyandıramamaları gerekir. Geçmiş, önümde adeta uzanırcasına dururken kaygı duymam, olsa olsa kaygı uyandıran etkenleri geçmişte bırakmayıp bugün de canlı

tutuyor olmam anlamına gelir. Hatta onları geleceğe de uzatıyor olmalıyım. Kaygı olup bitmekte olan karşısında duyulan bir duygu olamaz. Olup bitmekte olan doğrudan doğruya yaşantıya konu olur. Bu kaygıdan farklı bir şeydir. Geleceğe uzatılan bu geçmiş şeyler henüz yaşanmadan yaşama olasılığına karşı beni duygusal olarak etkiler. İşte bu da kaygının gelecek yüklü bir duygu durumu olduğunu gösterir.

Geçmiş adeta hiç yokmuş gibi görülemez. Geçmiş yaşantı artık olmasa bile yaşanmışlık durumu, yaşanmışlığın özünde bıraktığı tortular bilfiil gerçektir ve bugündür. Geçmişle hep yeniden yüzleşiriz ve bundan da, şayet bir tavır takınacaksak, o anı hiç yaşamamış olmayı dileriz. Kierkegaard'a göre de geçmiş karşısında kaygı duyulmaz, pişmanlık duyulur (Kierkegaard, 2017a: 88). Çünkü pişmanlık, yaşanmışlıklar karşısında duyulan bir duygudur. Yaşanmayan bir durumun pişmanlığı olmaz. Pişmanlık, seçenekler arasından seçilmeyenin seçilmemesinin, seçilenin seçiminin mutlak olumlu olmaması karşısında, burukça anılmasıdır. Anılan şey olanak olmaktan çıkmıştır. "Olanak halindeki durum tam olarak gelecek zamana karşılık gelir. Gelecek zaman, özgürlük için olanak halindeki durumdur; demek ki gelecek zaman, sadece zaman açısından olanaklıdır. Kaygı bireysel yaşamda her ikisine de karşılık gelir. Böylece kesinlik içeren doğru bir dilsel kullanım, kaygı ile gelecek zamanı bir tutar" (Kierkegaard, 2017a: 88). Buradan geçmişe dair bir kaygı duyuyor olma yanılığının içinde de geleceğe dair kaygı olduğu sonucuna varıyoruz. Çünkü kesin bir dilsel kullanımla, belirli bir durumdan kaygı duyulduğu söylendiği anda, bu onun gelecekteki olanaklılığından kaygı duyuyor olmakla aynı şeye karşılık gelir. Öyleyse şunu söyleyebiliriz, gelecek, dolayısıyla belirsizlik tümüyle –kendisinden kaçılmayacak biçimde- insanı kuşatmıştır.

Kişi, herhangi bir durumla karşılaştığında, çaresiz kaldığını hissettiğinde veya bir şeyi kaybetmekten korktuğunda ya da güvende olmadığını fark ettiği zaman, yani bir şeyin olacağından emin olamadığı an –örneğin geleceğin belirsizliğini fark etmek gibi-, yaşayacağı şeyin ne olduğunu bilmeden seçim yapmak zorunda kaldığında, kaygıya kapılmaktadır. Aslında kaygı anı, aynı zamanda bilincin açığa çıktığı andır da! Kişi bir an bile olsa içinde olduğu durumun farkına varır ve dehşete düşer. Aynı zamanda bu an, kişiyi eylemde bulunması için harekete geçiren andır. Buna belki de, umutsuzluğunu fark etme ve kendi ile yüzleşme anı diyebiliriz. Bu durumda, kaygılı olmayı öğrenmek insan olduğunu keşfetmekle aynı şey gibidir. "Kierkegaard'a göre birey tarihsel bir bağlam içine doğar, sonra kendi tarihine sahip olur. Bireyin niteliksel sıçraması,

içerisine doğduğu tarihsel bağlamın bir parçası değildir. Bir tarihe sahip olabilmek için birey tarihi görebileceği bir başlangıç noktasına ya da kritik bir an'a sahip olmak zorundadır. Kierkegaard'ın an ile kastettiği kişinin kendi bilincini edindiği kırılma noktasıdır” (Akış, 2015: 70). Yani süregiden anlar dizisinde, birey kendilik bilincine ulaşmadığında, onun kastettiği manada bir andan söz edilemez. Aslında yaşama adımları içinde, karar verdiğimiz esnada, bilinç durumumuz ve eylem biçimimiz değişir. İşte o eşiktir an.

Farkında olma durumumuz an'da gerçekleşir. Seçimlerimiz de seçim yapıldığı noktada gerçeklik kazanmış olur. Seçim, seçenekler arasından birinin bilfiil gerçeklik kazanmasıdır ve an burada ortaya çıkar. “An, olanaklılığın etkinliğe dönüştürülerek özgürlüğün ortaya çıktığı seçim anına karşılık gelir. Birey an'da olasılıklarıyla, sahip olduğu gerekliliklerin farkındalığıyla yüzleşir. Bu anda insan, özgürlüğün tam olarak farkındadır ve sahip olduğu olanakları gerçekleştirmek için eyleme geçer” (Akış, 2015: 112). Eyleme geçmeden önce yaşanan kaygı anı, özgürlüğü mümkün kılar. Bu durumda kişi olasılıklar arasında seçim yaptıktan hemen sonra kaygı ortadan kalkar ve belirsizlik belirginleşmiş olur. Aslında bu durum, özgürlük olanağı, hatta bizatihi özgürlüktür.

Kierkegaard'ta tek bir kaygı tanımı yoktur. O, gerek karşılaştırmayla gerekse benzetmelerle, kaygı kavramının betimlenişini genişletir. Örneğin bir tanıma göre, kaygı, özgürlüğün kendini kaybettiği kadınsı bir zayıflıktır (Kierkegaard, 2017a: 56). Burada, daha sonra ele alacağımız, özgürlüğün kendini kaybettiği bir durumda sayılabilecek olan özneye, Kierkegaard'ın estetik karakteri örnek gösterilebilir.

Bir başka tanıma göre ise, kaygı baş dönmesiyle karşılaştırılabilir. Aşağıya, cehennemin ağzını açmış çukuruna bakan herkesin başı döner. Peki, ama neden? Cehennem çukurundan olduğu kadar gözleri yüzünden de. Varsayın ki aşağıya bakmadı: Kaygı, sentez tin tarafından gerçekleştirildiğinde oluşan özgürlüğün baş dönmesidir. Özgürlük aşağıya, kendi olanağına bakar, düşmemek için de sonlu oluşuna tutunur (Kierkegaard, 2017a: 56). Böylece belirsizlik son bulur ve özgürlük, kaygının son bulacağı yerde yani eylemde kendini bulur. Bu noktada kişinin yaşadığı kaygı anı, onun zamanın içinde hissettiği belirsizlikten ve umutsuzluğundan kurtulması için günden sonra ilk adımıdır. Kaygı, umutsuzluğunu aşmada kişiye yardım eder ve

aslında beni özgür kılma olanağı taşır. Ona, olanaklılığın mümkün olduğunu gösterir. Hatta belki, kişinin saf olanak olan Tanrı'nın bilincine varmasını sağlar.

Kierkegaard'a göre saf olanak olanın bilincine varmak kaygı anında belirgin hale gelebilir. Bu noktada kalan insan olanakları olduğunu farkındadır. Bu durumda olanakları arasından seçim yapacak ve böylece kendi ben'ini beslemiş olacaktır. "Kierkegaard, insanın seçimler yaparak varoluşunu oluşturduğunu söyler. İnsan yaşadığı sürece sürekli olarak bir oluş içindedir ve bu oluş biçimi ona seçenekler sunar. İnsana düşen görev ise yapacağı seçimler ile varoluşunu oluşturmaktır (Manav ve Gürdal, 2013: 66). Bazı yorumculara göre bu durum, insanın 'ben olma ödevini gerçekleştirme' dir. Burada önce insanın, hayatın akışı içinde, öylesine yaşarken dahi kendisinin seçim yapabiliyor olduğunu fark edebilmesi gerekmektedir. Bu akış içinde ortaya çıkan olanaklılık, insanı seçim yapmaya doğru götürmektedir. Peki, insan seçim yapmamayı seçebilir mi? Elbette imkânlar arasından seçim yapmamak da insanın kendi iradesine bağlıdır. Fakat burada, seçimsizliği seçtiğinin de farkında olabilmelidir. Kierkegaard için, kişinin seçim an'ının farkında olması, belki de onu özne olmaya götürecek olan ilk adımdır. Burada kaygı artık öznel bir biçimiyle hissedilir. "Öznel kaygı, bireyin masumiyet durumunda bulunan kaygıyı imler ve Âdem'in kaygısına karşılık gelir, ama insan soyunun oluşumundaki nicel belirlenim nedeniyle onun kaygısından nitel olarak farklı değildir" (Kierkegaard, 2017a: 52).

Seçim yapmak basitçe dıştakilerle kurulan bir bağlantı olmanın ötesinde, insanın kendisiyle bizzat ilişki kurmasıdır. "Kişi kendisini seçtiği zaman kendi kendisiyle ilişki kurabilmesi onun kendi bilincine varmasının ve gerçek anlamda kendisi olmasının olanağıdır. Benliğin kendisini seçmesi onu sadece doğaya bağlı bir varlık olmanın ötesinde özgür iradeye sahip bir varlık haline getirir. (Akış, 2015: 32) Kişi kaygı anını yaşamıştır, olanakların farkındadır ve kendisini seçmiştir -bu aynı zamanda Tanrı'yı seçtiği anlamına gelmektedir- bu anlamda kişi artık kendini özgür bırakmıştır.

Bu noktada, kişinin özgürlüğünün niteliğini ortaya koyma gereği doğmaktadır. Kaygıdan seçime geçen kişi, gerçekten de mutlak anlamda özgür müdür? O, ben'in sonsuzluğunu keşfettikten sonra, sonsuz mu olmuştur ya da Tanrı'ya bağlanarak, kendini mi özgürleştirmiştir? Kişi kendi kendisinin olanağı ise bu durumda yalnızca doğaya bağlı olmaktan ya da nesnellikten kurtulan benlik, iradeye de sahip olacaktır. İrade her insanda olan fakat istemedikçe açığa çıkmayan bir şey midir?

Kierkegaard'a göre insan iradesi ile tesadüfen de yüz yüze gelebilir. Burada istencin zorunluluğu olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Zira insan, seçim yapabildiğinin farkında olur olmaz, istencini kullandığında yine seçim yapmış olacaktır. Bu nedenle insan isteği ile iradenin açığa çıkmaması durumu mümkün değildir. Fakat seçim yapabilmek için bilinç olması gerekmektedir. Seçmenin koşulu olan özgür irade mutlak manada iyi midir? Elbette hayır. "Tanrı'nın yarattığı şeylerden biri olan özgür irade kötülüğün olanağını içinde taşımaktadır. İnsan, iradesini bu kötüden yana kullanarak onu aktif hale getirmiştir" (Kierkegaard, 2017a: 47). İnsan seçimlerini kendisi belirleyebilir bu da özgür iradenin varlığını göstermektedir. İşte bu nedenle insan seçimler yapabilir ve yaptığı seçimler ile "öznel" bir varlık olduğunu kanıtlar.

Kierkegaard'ın öznesi, diğer tüm varlıkları aşan, kendi iradesini kullanarak kendisi ile ilgili seçimler yapabilen varoluştur. Bu durumda, diğer varlıklardan sadece iradesi ile ayrılmaz, anlam arayışı ve özgürlüğü ile zorunluluğu bir arada bulundurması ile ayrılır. Bazı felsefecilerin Kierkegaard'ın özne anlayışını yorumlayışına göre, Bizler diğer varlıklar gibi ne iseler o olan varlıklar değilizdir, ne olacağımızı seçme özgürlüğümüz vardır, kendi değerlerimizi yaşamımıza vereceğimiz anlamı da içerecek şekilde seçebiliriz (Anderson, 2014: 55). Burada iddia edilen düşünce insanın seçimlerinin, kendi yaşamına ne anlam vereceğini kendisinin seçtiği yönündedir. İnsan kendi değerlerini seçebilir fakat burada Kierkegaard'ın bahsettiği Tanrı inancını, nereye koyabiliriz? Gerçekten, ben neyi seçersem seçeyim önemli olan seçim yapıyor oluşum mudur yoksa saf olanak olan Tanrı'yı bulana dek yaşadığım her şey, basit bir kendini kandırmacadan mı ibarettir? İnsan, kendi değerlerini seçecek güce sahiptir fakat eninde sonunda ulaşacağı veya sonsuza dek kaçacağı Tanrı'sını da seçebilme özgürlüğüne sahip midir? Elbette insan, seçimleri ile birlikte var olabilmektedir. Burada öncelikle önemli olan seçim yapma iradesine sahip olmak, seçim yapabiliyor olmanın da farkında olmaktır. Bu farkındalık, insana kendi olanağını, ben olmayı seçme gücünü verdiği gibi aynı zamanda Tanrı'yı seçme anlamına da gelmektedir. Kişi, tüm kaygılardan kurtulmuş olarak ben'e ulaştığında bu, Tanrı'ya ulaşmakla aynı şey olacak, akıyla sürüklendiği nesnellikten uzak olarak tutkusuna erişecektir.

İnsan olanaklılığın farkına vardığı anda, olanak insanı öncelikle umutsuzluğa düşürmekte ve ona kaygıyı öğretmektedir. Çünkü zorunluluklarda herhangi bir problem veya endişe hali yoktur, olanaklılık görünür hale gelir gelmez insan olanaklar arasında

kalacağından bu durumdan kaygı duymaya başlar. Bu insana ben'in özgür ve sonsuz olan yanını gösterecek, özne ben olmakla karşı karşıya kalacaktır.

Öyleyse şöyle denilmesi yanlış olmayacaktır: Kaygılı olma özgürlük kapasitesini belirleyen bir etken midir? Yoksa bir insanın özgürlük kapasitesi ne kadarsa, kaygıyı yaşama ihtimali o kadar mıdır? Bu soru, insanın doğuştan özgür olup olmadığına, insanın özgür iradeyi nasıl kazandığına ve insanın olanağın farkında olma durumunun insanı ne derece özgür kıldığına kadar götürülebilir. “İnsanda özgürlük kapasitesi, kaygıyı beraberinde getirir. Kaygı, özgürlüğü ile yüzleşen insan varlığının durumudur” (Akış, 2015: 15). Fakat burada önemli olan, özgürlük kapasitesi denen şeyin her insanda farklı olup olmadığı hususudur. Çünkü özgürlük aynı zamanda olanaktır ve olanaklıktan bağımsız düşünülemez.

Kierkegaard'da özgürlük olanağı kaygıyı doğurur; çünkü özgürlük demek, seçim yapabilmek, irade kullanabilmek demektir. Seçim yapmak durumunda kalan kişi ise kaygılıdır. Böyle bir durumda özne o an için özgürlüğüyle aslında kendisi ile yüzleşmektedir. Bu yüzleşme huzur ve sükûnet içinde olmaz, gerilimli ve kaygı yüklüdür... Olanığın olması kaygıyı mümkün kılar. “Kaygının hiçliği olarak masumiyet, kendisini yapabiliyor olmanın kaygı verici olanağına bırakır. Masumiyet kaybedilmiş olsa da yapabiliyor olmanın olanağı kaygıyı yaşatır” (Akış 2015: 34). Örneğin Âdem iyi veya kötü bilgisine sahip değildir, yapma olanağı ona verilir, kaygıyı yine de yaşar. Burada iyi veya kötü bilgisi değil, Âdem'i kaygılandıran, yapma olanağının kendisidir. Kierkegaard'a göre tüm felsefesi ile bağlantılı olarak düşünebileceğimiz ve insanın 'iki arada' olduğunu her fırsatta bize hatırlatan ya/ya da'yı burada kısaca hatırlamak gerekir.

Kierkegaard'ın felsefesinde kişinin özne olması ve bir ben'e sahip olduğunu fark etmesi ile ilgili işlediği konuların bugünün varoluşçu bakış açısıyla psikoterapi yöntemlerine bir kaynak teşkil ettiği söylenebilir. Kierkegaard, gerçekte öznenin analizini yaparken, psikolojik bir tahlil yapma niyetinde değildir. Aslında o, genel manada öznel gerçekliği, özel olarak da kendi öznelliğini dinleyerek, kendi iç dünyasının labirentlerinde yürüyerek ulaştığı durumları bize aktarmıştır. “Kierkegaard'ın korku, kaygı, umutsuzluk, titreme gibi ruh hallerini ele alma sebebi onun karamsarlığı değil, tüm bu durumların yaşamın gerçekliği içinde var olması ve kişinin özgürlüğe sahip bir varlık olmasının sonuçlarıdır” (Yaman 2016: 31). Bütün bu

süreç de, psikolojiyle benzeşme sonucunu doğurmuştur. Kierkegaard tüm bu duygu durumlarının insanın özünde diğer iyi olarak nitelendirilen duygular ile beraber bulunduğu yaşadığını düşünmüştür. Bu yüzden daha önce de dile getirildiği gibi insan, sentez bir varlıktır. Sentez varlığı olması, olanaklılığın olması demek anlamına gelir ki bu da dolaylı olarak insanın özgür iradeye sahip olması için gerekli olan şeydir.

Daha önce özgürlük kapasitesinden bahsetmiştik. İnsanın özgürlük kapasitesi var mıdır yoksa içine düşülen durum ne zaman olursa olsun, özgürlük her insan için mümkün olacak mıdır? Burada bu soruya cevap vermeliyiz. Çünkü görürüz ki, özgürlük de umutsuzluk gibi aslında kaygıdan ve benden ayrılmayan bir zorunluluktur.

“Kierkegaard insan hayatının tam merkezinde yer alan belli yönler ile ürperti arasında zorunlu bir bağlantı tesis etmek ister. Özgürlük ve imkân zorunlu olarak ürpertiye içerirler ve özgürlük ve imkân insan varoluşunun zorunlu yönleridir” (MacIntyre, 2001: 24). Kierkegaard, zorunluluğun içinde umutsuzluğa düşüldüğünü dile getirir. Burada olabirinin eksikliğinden düşülen umutsuzluk vardır ve bu umutsuzluk durumunda insan henüz olanağın farkında değildir, onu yok eder. Ancak olanaksızlık da söz konusu değildir; hep bir olabirlik vardır. Olabirlik, insana umutsuzluğu ve korkuyu öğretir. Bu yüzden de umuttur denilebilir. Bu umudu kaybetmek, umutsuzluğu kaybetmektir. “Özgürlük, diğer olanaklar gibi seçebileceğimiz ya da seçemeyeceğimiz bir olanak değildir. Bu seçim genel anlamıyla kullandığımız seçim kavramından farklı olarak, kendisini bize dayatan ve kaçamayacağımız bir seçimdir” (Akış 2015: 25). Özgürlük ve kaygı kavramını birbirinden ayrı düşünemeyiz. Kişi, özgürlük olanağı içinde yani kaygı içinde, kendisini ortaya koyar.

Kaygı denince, genellikle özneyi yıpratın, kaçınılması gereken bir iç durum anlaşılmaktadır. Oysa kaygı, öznel gerçekliğin keşfinde önemli bir yol ayrımı olması bakımından, olumsuz bir duygu durumu olarak anlaşılmamalıdır. İnsanın öznelliğini kaygıdan hareketle temaşa etmek de mümkündür. Bilince yani farkındalığa sahip olmadığını bildiğimiz hiçbir varlık, kaygı duymaz. “Kaygı, insana özgü bir ayrıcalıktır, bu nedenle hayvanlarda kaygıya rastlanmaz. Kierkegaard için kaygı olağan dışı değil, her insan yaşamında temel bir olgudur. Olağan dışı olan varoluşun kendisidir” (Akış, 2015: 14). Burada kastedilen varoluşun kendisi, karmaşık yapısı ile insan varlığının kendisidir. Kaygı durumu, insana özgü olmasının yanında, insan dünyasında her insanda olan öznel bir durumdur.

İnsanı, insan kaygılı bir varlıktır diye tanımlamak çok da anlaşılır değildir ilk bakışta. Ama bu duygu durumunu özel yapan şey, belki de insanın iradesini kullanmayı her şeyden çok istemesidir. Bu sayede, insanın daima dünyaya ve kendine karşı kanıtlayacağı bir şey vardır. Bu bir şey, aslında kendi varlığıdır. İnsan, aynı zamanda kendi varlığını yanında bir başka şey gibi taşır. Hem de içten içe, kendi olma arzusu ile doludur. Kendine dönecektir, çünkü öznel varoluşunu doldurabileceği başka bir seçeneği yoktur. Bu kendine dönüş, Kierkegaard'da aslında insanın doğuştan sahip olarak beraberinde getirdiği ve dünyada varlığını hisseder hissetmez yaşadığı birtakım duygular aracılığı ile gerçekleşir. İnsanın yeryüzündeki varoluşu kaygı merkezinde, kaygı da özgürlüğün ve varoluşun olanaklılık bağlamında çözüme kavuşabilir.

İnsan aynı zamanda olanaklar zenginliği içinde yaşar. Acaba bunların zamansal durumu nedir? Bazı yorumcular şöyle der: “İnsan olanakları şu anda değil, gelecektedir gelecek de belirsizdir ve bu belirsizlik insanı kaygıya sevk eder. İnsanın bu durum içinde yapması gereken de özgür olarak yapacağı seçimleri ile benliğini kurmaktır. Olanaklar içinde tüm olasılıkları barındıran seçeneklerdir. İnsanın varoluş yolunda ortaya çıkabilecek her şeyi içerir. Çünkü varoluş zorunluluk değil bir olanaktır” (Manav ve Gürdal, 2013: 132).

Her ne kadar olanak halinde olması varoluşa anlam kazandırsa da, zorunluluk da ben'in kendisinde olan ve aslında özgürlüğü doğuran asıl durumdur. “Özgürlük yoksa kaygı da yoktur; bilgi yoksa varlık bilinci yoksa özgürlük yoksa günah ve suç yoksa ölümlülük yoksa kaygı da yoktur. Ama bunların hepsi vardır, kaygı da vardır.” (Taşdelen, 2016: 67) Burada, kaygı ile öznenin sahip olduğu aynı zamanda, öznenin kurtulamadığı, her durumda ortaya çıkan bir kavram olarak karşılaştığımızı görürüz. En önemli etken, kişinin kendi varlığının bilincinde olup olmadığıdır. Kişi kendi varlığının bilincinde olabilir, yaşadığı kaygı durumudur. Kişi, kendi varlığının bilincinde olmayabilir, yaşadığı yine kaygı durumudur. “Kendini bilmeyen insan yalnızca bütünü içinde bir parçadır. Yani kişi bilgisiz olduğu için masumiyet hiçliktir. Hiçlik durumu ise kaygıyı doğurur” (Manav ve Gürdal 2013: 102). Kendini bilmek ne anlama gelir? Kişinin kendini bilmesi, bir başka öznenin varlığı ile kendi varlığını ayırt etmesi ile başlar. Kişi, kendini bilmediğinde, yalnızca nereden kaynaklandığını bilmediği bir duygu durumu gibi kaygıyı deneyimler. Kaygı kendiliğinden ortaya çıkmaz. Sentez varlığı olarak kişinin dış dünya ile mecburi bir etkileşim içinde olması ile karşılaşmasıyla birlikte, kendisini nasıl algıladığına göre ortaya çıkar.

Kierkegaard için kaygı kavramı, insan varoluşunun dünya ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkacak, dünyadaki ben'ini oluşturma çabasıyla birlikte karşılaşılan, yalnızca insana ait olduğu düşünülen duygudur. Aynı zamanda insanı geleceğe ilişkin uyanık tutan güç kaygıdır. Kierkegaard bu gücün yok edilemeyeceğini savunur (Manav ve Gürdal, 2013: 66-67).

İnsan-dünya ve Tanrı kavramları söz konusu edilince, zorunlu olarak günah kavramı da işin içine girer.... “Kierkegaard, günah kavramını da önemli bulur. Çünkü günah, insanın içine düşmekten kurtulamayacağı bir durumdur. Kaygı ise, günaha sonradan katılır. Çünkü günahın açığa çıkmaktadır. Günahın, ilk psikolojik belirtisi olarak karşımıza çıkar” (Manav ve Gürdal, 2013: 95). İnsan, dünya ile ilişkide bulunduğu kaygı içindedir. Burada, daha önce de bahsedildiği ve sıkça bahsedileceği üzere insanın sentez varlık olmasının sonucu olarak aslında arada kalmışlığının benlikte uyandırdığı psikolojik durumu açıkça gözlemleriz. O zaman, insanın iyi veya kötü olsun eylemleri, seçimleri, elbette ona duygu durumu olarak geri dönecektir. “Günahın insandaki psikolojik yansıması olarak görülen kaygı, insanın dünya ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkar. Kaygı, insanın bir sentez olduğunu düşünen Kierkegaard’a göre anda ortaya çıkar” (Manav ve Gürdal, 2013: 99).

Kişinin andaki durumunu seçimler ve olanaklar üzerinden değil, günah kavramı üzerinden değerlendirecek olursak ve aslen kaygı ile günahın aynı şeyi ifade ettiğini düşünürsek, kişi kaygılı varoluşunu, daha doğru bir ifade ile ben'ini yakalayabilmek, fark edebilmek için günah işlemek zorunda ve o anı yaşamak zorundadır. “An kavramı sonsuzlukla ve ruh kavramıyla ortaya çıkar. Kierkegaard’a göre ruh tespit edildiği zaman, an’da varlığına kavuşur. Çünkü insanın ruhu onun sonsuzla bağlantısını kuran ögedir ve bu açıdan bakıldığında an, sonsuzluk ve ruh kavramlarıyla ilişkisi bakımından kaygı ile doğrudan ilişkilidir” (Manav ve Gürdal, 2013: 131). Kişide günah henüz günah adını almamışken, eyleme geçirilmemişken, kaygılı olduğu gözlenmemesine karşın kişi günahı işledikten sonra kaygı duyar ve günahın bir sonucu olarak, kişinin kaygı duyuyor olması günahın son aşamasıdır. Bütün bunlar yaşam içinde gerçekleşir. “Yaşamı gözleyen bir kişi, burada ileri sürülen düşüncenin doğruluğu konusunda ikna olacaktır: Kaygı günahın nitel sıçramayla ortaya çıktığı nihai psikolojik durumdur” (Kierkegaard, 2017a: 90). Kişi günahıyla kendi içinde yeniden yüzleştiğinde günahın yıkıcı özelliğini hisseder. Günah burada, niteliksel bir durum olarak kendini gösterir. Aynı zamanda kendisiyle hesaplaşır. Günahın sonucu olarak kaygılanan kişi,

günahından özgürleşme olanağını da yakalamış olur. Böylece kaygının, özgürlük için olanak olduğu söylenebilir.

Kierkegaard, “günah yeryüzüne inerek, tüm yaratılışın anlamı olmuştur. Günahın, insanın dışındaki varoluşa ilişkin etkisini nesnel kaygı diye adlandırdım” (Kierkegaard, 2017a: 52) derken, aslında Hıristiyanlığın ilk günah ve günahla dolu dünya tasarımına gönderimde bulunuyor olmalıdır. “Nesnel kaygı günahın bireysel insan varoluşu dışındaki varoluşa olan etkisi, günahkârlığın dünyadaki tüm türlere olan yansımasıdır... Âdemden sonra doğan bireylerin tamamen günahsız bir ortama gelmedikleri açıktır” (Akış, 2014: 83).

“İnsanın varoluşunun kökeninde yer alan anlamsızlık ve varoluşun belirsizliği nedeniyle insan var olmak için günah işlemelidir. Günah işlemekten kastedilen ise doğal durumdan sıyrılarak tinselliği etkin hale getirmektir” (Manav ve Gürdal 2013: 97). Kierkegaard, günahın insanın benliğini bulmasındaki etkin kavramlardan biri olduğunu, çünkü günah işlenmeden tinsel alana geçilemediğini ifade eder. Başka bir açıdan günahı insan ve Tanrı’yı ayıran bir yön olarak görmektedir. Öyleyse insanın dünyada bir nevi asılı kalmış varoluşunu ve asıl benliğini ortaya koymasında günahın payı olduğunu kabul etmek gerekir.

Kaygı, günah ile ortaya çıktığında o yalnızca içten tüketici/kemirici bir duygu durumu değildir. Diğer yönüyle insanı kendi ben’ine, özgür iradeye ve inanca götürecektir potansiyeli taşır. “Kaygı, kişinin özgür seçimlerinin etkinleşmesidir. Kişinin gerçek seçimleri ancak kaygı içerisinde meydana gelir ki bu da gerçek özgürlüğün ifadesidir” (Akış, 2015: 24). Burada, kişinin özgür seçimlerinin etkinleşmesi olarak tanımlanan kaygının hangi anlarda ortaya çıktığına bakalım. Bir seçim yapmak zorunda kaldığımda, zihnimde ben için iyi ve kötü ihtimaller belirmeye başlar. Buna bağlı olarak, birini seçersem diğerinin, diğerini seçersem vazgeçtiğim sonuçlarını düşünmeye başlarım. Burada istekli olan ben, özgürce seçim yapacak halde değildir. Çünkü seçimlerinin ardından gelebilecek ihtimallerde belirsizliği yaşamaktadır. Belirsizlik, beni seçim yapmaktan alıkoyabilir fakat seçmemeyi seçmek de farklı bir ihtimal ve buna bağlı olarak belirsizlik meydana getirir. Kişi tam bu anda, olumlu ve olumsuz ihtimallerin arasında kaldığını hissettiğinde, kaygıyı yaşar. Fakat sonrasında, kişi kendini seçimlerinden birine bıraktığında, yani iradesini kullanabildiğinde bu kaygı anı son bulur. İşte bu noktada kişi gerçek özgürlüğüne kavuşma anını yaşar.

“Tin ve bedenın sentezinde ruh ortaya çıktığında an’da varlık kazanır. Kaygı da an kavramı gibi ruhun ortaya çıkmasıyla kendini gösterir. Kaygı anda yaşanır” (Manav ve Gürdal, 2013: 99). Kaygı an’ı yaşanırken, veya bir duygulanım yaşarken, orada bilincimiz başka bir durumda gibidir ve ruhumuzu hissederiz. Eylemlerimiz gibi, duvgu durumları da bilincin bir durumu içinde hiss edilir. İşte bu da duygulanımların da anda olmak zorunda olduklarını gösterir. Diğer duvgu durumlarından farklı olarak kaygı, yalnızca anda kendini gösteren bir duvgu durumu olarak değerlendirilemez. Burada kaygı, Kierkegaard’ın nc sentez olarak adlandırdığı tinde açığa çıkar ve belli bir şeyin sonucu veya belli bir durumun sebebi değerildir. Kaygının kendisinde daima belirsizliğin hkimiyeti vardır. Bu da, kaygılı ruh halinin geleceğe dair olanak halinde bulunan pek çok durumdan etkilendiği anlamına gelir. “Olanakların her türlü olasılığı içermesi insanı kaygı içinde bırakır. İnsanın olanakları karşısındaki durumu kaygılı bir bekleyiştir. Kierkegaard, insanın bu kaygılı bekleyişini baş dönmesi olarak nitelendirir” (Manav ve Gürdal, 2013: 132).

İnsan varlığını anlamlandırmak isterken, anlamsız varlığından dolayı kaygılı hisseder. İnsan eksik bir varlık olduğu için, varlığını tamamlama gereği duymaktadır. Varoluşunu anlamlandırmak istediği her an kaygı durumu ortaya çıkar çünkü belirsizlik ve içinde bulunduğu durumu anlamsız olarak görmeye başlamıştır. Bu durumdaki insan, varlığını yeterince kavramamış demektir fakat benliğe sahip olmak için kaygılanması onun ilk adımıdır (Manav ve Gürdal, 2013: 94). Böylece Kierkegaard düşüncesinde kaygı, bir hastalık veyahut bir eksiklik değeril de, her öznenin ruhunun derinliklerinde bulunan, kendi ben’i, varoluşu ile yüzleşmesine olanak sağlayan bir durum olarak değerlendirilmiştir. Rahatlıkla diyebiliriz ki kaygı anı’nı yaşayan her insan bu düşünceye katılabilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖZNEL HAKİKATİN KEŞFİ

3.1. Varoluş ve Hakikat Üzerine

Varlık ve varoluş ilk önce İlkçağda problem olarak ortaya çıkar. Sokrates'in "kendini bilme" nasihatinden Aristoteles'in "varolan olarak varlık" kavramına kadar, varoluş düşüncesi hep mevcut olmuştur. Ancak 20. yüzyıldaki anlamıyla varoluş ve varolma, önceki çağlarda tartışılmamıştır. Varolma bu yüzyılda yeni bir içerik kazanmıştır. Her şeyden önce insan bir varoluştur ve dünyada var olandır. Varoluşun anlamı nedir? Aslında bu sorunun yepyeni bir anlam kazanması, ilk kez bu probleme odaklanılmasıyla ve varoluşçu felsefenin doğuşu ile birlikte mümkün olmuştur.

Varoluş kavramını tanımlamaya kalkışınca, var olan, gerçek olan gibi tanımlamalardan ileri gidilemediği görülür. Burada, varoluşun kendisinin bir problem alanı oluşturduğu açıktır. Bu problem alanına dair çok şey söylenebilir, hatta söylenmiştir. Varoluşun doğasını daha iyi anlamak için öncelikle kendisinden yola çıkarak Kierkegaard'dan sonra gelişen dönemde varoluşçu filozofların tanımlarından bahsetmek gerekir.

Her ne kadar var olan, -sürekli değişim içinde olan insan-, dünya üzerinde yalnız olmasa da, varoluş problemi yalnızca insana özgü bir problemdir. Varoluş kavramı da, insan dünyasına özgüdür, çünkü varoluş problemi kendi varlığı üzerinde düşünmekle başlar; insan varoluşu dışında kendi varlığı üzerine düşünen bir canlı daha yoktur. "Teknik anlamda kullanılmadığı zaman her şeyin, insanın, balığın ya da taşın var olduğundan söz edilebilir, ama bizim burada anladığımız daha çok insan varlıklarıdır" (Durant, 2014: 464). Kastedilen durum bir var olmayı gerekli kılar ve var olmanın insana özgülüğü, insanın dünyadaki yerini fark etmesi ve anlamlandırma çabasında görünür olur. Çünkü insan, burada olan -olmaya devam eden- olarak dünyaya gelişinin bir amacı olup olmadığını sorgular. Kendisine bir amaç edinme çabasına girebilir. Bu durumdaki bir insanı düşünelim, doğadaki tüm canlı varlıklar birbiriyle uyum içindeyken, bu insan bir nevi, yeryüzüne istemeden düşmüş olan uyumsuzluğun ta kendisidir. "Bir varolan (existant) tümdengelim yolu ile çıkarsanamaz: Bizi bir usa-

aykırılığa (irriationnel), yani nedenini bulmadığımız bir olguya takip bağlayarak, kendini gösterir. Varoluşçu, gerçeğin bu köklü usa-aykırılığı karşısında, bazen acı verici de olabilen sert bir duygu taşır” (Foulquie, 1967: 49). Bu durumda, insan varoluşunda belirsizlik kendisini gösterir. Çünkü özüne ulaşamayan, nereye bağlı olduğu -belirsiz olan- insandır. Varoluşu, bir yasa tarafından yönetilmez ve temeli bir kurala bağlı değildir. Bu durumda, dünyada bulunuşu onu yalnızlaştırır.

Varoluşun ne olduğunu daha iyi anlamaya çalışalım. Net bir tanımı olmasa da, var olanı değerli kılan bazı kavramlar varoluşu anlamlandırma noktasında bize yardımcı olur. Kendini var etme, özgürlük, ben olma, sonsuzluk, sonluluk, bilinç gibi kavramlar insan dünyasının kavramlarıdır. Tüm bu kavramlar, yalnızca insana özgü nitelikleri işaret eder. Bu özellikler bize, varolabilme özelliğine sahip olan tek varlığın insan olduğunu gösterir. Varoluş problemlerinin diğer felsefi problemlerden farkı insandan ayrı düşünülemez oluşudur. Bu ne anlama gelir? Gerçekte, “varoluşu incelememiz için onu karşımıza alabilmemiz, kendimizle onun arasına mesafe koyabilmemiz ve bu mesafeden bakabilmemiz gerekir” (Taşdelen, 2017: 136). Oysa varoluşu, kendimizden ayrı olarak gözlemleyebileceğimiz ve analiz edebileceğimiz bir nesne veya problem alanı olarak göremeyiz.

Varoluşu kendi varlığımızdan ayrı düşünemeyeceğimiz gibi nesnel bir durum olarak da değerlendiremeyiz. Nesnellik varoluşu desteklemez çünkü varoluş deneyimlenmesi noktasında özel ve öznel. “Varoluş nedir sorusunun yanıtı, bir kitapta yazmaz. Onu, bireyin öznel yaşamı yanıtlar” (Taşdelen, 2017: 148). Varoluşçu felsefelerde, birey öne çıkan en temel kavramdır. Bunu, ilk defa dile getiren Kierkegaard’dır ve düşüncesini özne kavramı etrafında şekillendirmiştir. Bireyin öznel yaşamı, onun, varoluşunu gerçekleştirebileceği, benliğine ulaşabileceği bir yol olarak görülür. Burada varoluşçu felsefecilerin ortak bir payda da buluştuklarını söyleyebiliriz.

Diğer yandan klasik görüşe gidecek olursak, doğada insan eliyle kurulan yapıyı izlediğimizde, adı üzerinde “yapma” olanda önce özün oluşturulduğunu görürüz. Yine doğadaki yaşama baktığımızda diğer canlılar için aynı şeyi ifade edebiliriz. “Ağacın olacağı şey, yani özü, ağacın varoluşa çıkışından önce gelir” (Foulquie, 1967: 46). Bunun yalnızca insanda farklılık gösterdiğini gözlemleyebiliriz. Folquie’nin de ifade ettiği gibi, sadece insanda varoluş özden önce gelir, diyoruz; çünkü bu evrede salt o özgürdür. Öteki varlıkların tümü, belli birtakım yasalara bağlıdır.

Bu kabulden midir bilinmez, insan dünyası, uzun bir süre boyunca bu konu üzerinde bir fikir ortaya koymamış, doğrudan özün her şeyin temelindeki o değişmez özellik olduğu konusunda hemfikir olunmuştur. Bu görüş, felsefi olarak da, özün varoluştan önce geldiği görüşüdür. “19. yüzyıla kadar klasik felsefe, özün önce geldiğinden kuşku duymazdı” (Foulquie, 1967: 12). Varoluşçu düşünürler ise, varoluşu özden önce tutmuşlardır. Bunu ilk dile getiren ise Sartre olmuştur. “Varoluş, özden önce gelir. İyi, ama ne demektir bu? Şu demektir: İlk insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır” (Sartre, 2018: 39). Varoluşçuluk için, Sartre’ın belirttiği gibi, özden önce zaten varoluş vardır. Fakat varoluşçuluk öncesindeki görüşlerde, önceliğin özde olduğunu görürüz. “Ama “varoluş”tan ne anlamalı? Zor bir soru bu; çünkü varoluş bir yüklem değil, bütün yüklemelerin temeli, gerçekliğidir: Varolmadan önce ne büyük, ne sarışın, ne de sigara tiryakisiyim... ve giderek, varolan (existant) bile değilim; ancak varolduktan sonra, büyük, sarışın ya da tiryaki olurum. Varoluş, varolanda kavranır, kendisinde değil” (Foulquie, 1967: 44). Yani önce insan vardır, sonra şu veya bu insan var olur. Buradan yola çıkarak varoluşçuluğun eski görüşleri yıktığını ve temelini öznenin bireyselliğinin öne çıkarılması, bireyin özgürlüğü üzerine kurduğunu söyleyebiliriz.

Kierkegaard’dan sonra gelen düşünürlerin, ondan etkilendiğini görmekteyiz. Çeşitli düşünürlerin varoluş ile ilgili görüşlerine değinerek devam edelim. Örneğin bazı yorumcular tarafından Jaspers’ın, Kierkegaard ve Nietzsche’nin etkisinde kalmış bir düşünür olarak onun “varoluştan ilk anladığı şeyin, bir bedene ya da bu dünya hakkındaki bir görüşe bağlı olmak, acı çekmek, ölüm, suç, mücadele gibi “sınırlayıcı durumlar” da beliren insan durumu” (Durant, 2014: 470) olduğu dile getirilmiştir. Hemen hemen her varoluşçu düşünür, öznelliğe vurgu yapmışlar ve varoluş acısı kavramı konusunda hemfikir olmuşlardır. Diğer taraftan varoluşa, Heidegger açısından bakıldığında, “insan, tatsız tuzsuz bir dünyaya atılmıştır ve bu dünyada, her çabasının eninde sonunda ölümle sonuçlanacağı bir takım amaçlar başarmak için didinmektedir” (Durant, 2014: 467). İnsan tüm bu amaçlardan uzaklaştığında ya da tam tersine, dünyada edindiği amaçlara gereğinden fazla yakın olduğunda, bir anlık da olsa kendi varoluşundan dolayı kaygılanabilir. Amaca erişme, pekâlâ amaçsızlık tehlikesine ve bu da bir boşluğa yol açabilir. Ayrıca her ne olursa olsun ölümle karşılaşacağını biliyor olmak, bilinçli bir varlık olarak insanı bu dünyada çaresiz ve anlamsız kılar. Bu, bir varolma bilincidir ve bu bilinçte bir insan varlığıyla günlük yaşamda çok sık

karşılaşmaz. “Var olmanın bilincini taşıyan insana seyrek rastlanır. İnsanların büyük bir kesimi, dikkatini, mutluluğun koşullarını oluşturan bu dünya nesnelere üzerinde toplar” (Foulquie, 1967: 43). Diğer yandan varoluşçular bize bu duygu ile baş etme yollarını da gösterirler. Varoluş kaygısı veya varoluş bilincinden doğan diğer duygu durumları, başka duygularla dengeye getirilebilir. Bunu en açık biçimde, Camus’de, Sisifos örneğinde görmekteyiz. Sisifos’un mahkûmiyeti, onun hayatıdır ve o hayat içinde kendi yazgısı ile mutlu olmayı öğrenmesi, kendini tanımasıdır. “Sisifos’un tüm sessiz sevinci buradadır: yazgısı kendisininindir. Kayası kendi nesnesidir. Aynı biçimde, uyumsuz insan da sıkıntısı üzerinde gözleme başladığı zaman, tüm putları susturur” (Camus, 2016: 140) .

Kendisini varoluşçu olarak tanımlamayan Kierkegaard için, insanın içinde bulunduğu karanlıktan çıkmasının çözüm yolunun iman olduğunu biliyoruz. Düşüncelerinden anlıyoruz ki Kierkegaard için iman, ben’in ulaşılabilmesi en yüce şeydir. David West’in yorumuna göre, Kierkegaard açısından her ne kadar imanı seçme de muhakkak ki bir kez daha kolay bir seçim olmasa bile, sadece din, tam anlamıyla doyurucu bir varoluş imkânı sunar (West, 1998:173). Bu durumda Kierkegaard’a göre varoluş, seçme iradesini göstererek dinde kendi ben’ini bulur. Başka varoluşçular ise doyurucu varoluşu başka idelerde görebilmektedir.

Kendi ben’ine ulaşma varoluşçuluğun nihai hedefidir. “Varoluşçuluk, felsefi bir okuldaki çok bir eğilim ya da davranış olduğundan, bütün savunucuların paylaşacağı öğretileri azdır. Ancak genel olarak bakılacak olursa, bireysel insan varlıklarını, tarihi güçlerin zavallı oyuncakları, ya da bütünüyle doğal süreçlerin düzenli işleyişinin eseri gibi gören dünya görüşlerine ve eylem tutumlarına karşı bir başkaldırıdır.” (Durant, 2014: 463) Varoluşçuluk neden bir ekol olmaktan çok, bir savunma veya başkaldırı olabilir? Çünkü insan yaşamında olup bitenlerle ve insanın yaşamdaki durumu ile doğrudan ilgilidir.

İnsan bu yaşamı boyunca, kendi hakikatini peşinden koşuyorsa, o zaman varoluşçuluk için hakikat arayışı diyebiliriz. Peki, aranan hakikat nedir? Ne anlama gelir? Ortak bir hakikat noktasında buluşulabilir mi? “Dini edebiyatta “hakikat” kelimesi, gelişigüzel bir şekilde, en az üç belirgin ve birbirinden çok farklı anlamda kullanılır. Dolayısıyla bazen “gerçek” kelimesinin eş anlamlısı gibi muamele görür.” (Huxley, 2016:179) Hakikat kavramı ile ilgili genellemeler, bizi hakikatin, işin aslı, bir

şeyin gerçeği gibi tanımlamalara götürse de, felsefe açısından bakıldığında hakikat, yalnızca gerçeklik anlamını taşımaz ve tek bir tanımla anlaşılabilir. Daha özel bir tanımlamada bulunulacak olursak, “zaman zaman gerçeklik, zaman zaman da doğruluk anlamında kullanılmakla birlikte, gerçekte bir şeyin kendi özü içinde örtüsünü açarak vukua gelmesi ve insanın bunun farkında olması durumu. Varlığın gizinden çıkararak olagelmesi ve insanın bunun bilincinde olması hali” (Cevizci, 1999: 395) demek felsefi açıdan daha doğru olacaktır.

Kierkegaard’ın gözünden felsefe, akli ön plana almaktaydı. Bu ilk başta, özne etrafında ve özneye önem veren bir anlayış gibi görünse de öznenin yaşamı değersizleştirilmiştir. Bu durumdan sıyrılıp özneyi merkeze koyan Kierkegaard düşüncesinde, felsefe asıl anlamını yaşamda bulmuştur. Tüm bunların ardında Kierkegaard, bilime ve nesnel bilgiye karşı duruyor gibi görünebilir. Aksine Kierkegaard’ın nesnel bilginin doğruluğu veyahut yanlışlığı ile bir problemi yoktur. Onun burada dikkat çekmek istediği nokta bilimin, doğa bilimlerinin odaklandığı akıl ve bu sayede daima gözden kaçırdığı öznenin aklın dışında devam eden varoluşudur. “Aydınlanma süreciyle birlikte yeniden keşfedilen, din, gelenek, kültür vb. bütün bağlamlarından izole edilerek hakikatin tek ölçütü konumuna getirilen akıl, modern anlamda özneyi yaratır. Aydınlanmış bir birey, kendisi ve yaşadığı toplumla ilgili rasyonel karar verebilen, devletle ilişkisini bu yolla vatandaşlık sözleşmesiyle kuran, din, gelenek gibi hurafelerden kurtulmuş, hayatını bilime göre yaşayan evrensel bir aktör olarak tasarımılanır. Akıl dışındaki insan ve dünyayı anlama araçları geçerliliğini kaybeder” (Köroğlu ve Köroğlu, 2016: 7).

Diğer yandan hakikatin nesnel mi yoksa öznel mi olduğu tartışma konusudur. Kierkegaard’a kadar gelen dönemde, klasik felsefe anlayışı nesnel bir hakikat kabulü üzerine söz söylemiştir. “Nitekim Kant’ta nesnel varoluş ya da gerçeklik, düşünce dışındaki, zihinden bağımsız olan varoluş ya da gerçeklik anlamına gelir” (Cevizci, 1999: 622). Bu anlamda nesnel bakış açısıyla öznelerden bağımsız olarak ortak bir nesnel hakikat olduğu açıktır. “Buna göre öznel varoluş ya da gerçekliğin, öznel yargılarımız, peşin hüküm ve eğilimlerimiz ışığında bilinen bir şeyin varoluşunun tersine, dış dünyada, kendisine ilişkin algımızdan, bilgi ve kavrayışımızdan bağımsız olarak varolan, bilinen ya da bilinebilen bir şeyin varoluşuna; herkes tarafından gözlemlenebilir olup, onu tecrübe eden herkes için aynı olan bir şeyin varoluşuna nesnel varoluş adı verilir” (Cevizci, 1999: 622).

Nesnel hakikat anlayışının Aydınlanma Dönemindeki etkisinden rahatsız olan Kierkegaard için, hakikat denildiğinde yalnızca öznel hakikatin anlaşılması gerekir. Çünkü hakikat öznedir ve özne tarafından deneyimlenir. Kierkegaard, uğruna yaşayıp ölünebilecek öznel bir hakikatten söz eder. Hakikate ise, -kendi yaşamında da deneyimlediği- bazı evrelerden geçerek daha doğrusu, içinde bulunduğumuz evrede, seçim yapabilme gücünü fark ederek ulaşabiliriz. Ulaşacağımız hakikat, kendi ben'imize ulaşmaktan daha farklı olmayacaktır.

3.2.Varoluş Evreleri

Kierkegaard diğer varoluşçular gibi tek biçimli bir var olma durumundan yola çıkmaz. O, varoluşu evrelere yahut alanlara ayırır. Kierkegaard'ı varoluşu alanlara ayırmaya götüren, öznenin yaşamı üzerinde yaptığı gözlemlerdir. Bu özne onun bizatihi kendisi olarak da kabul edilebilir. Bu noktada şunları sormak gerekir: Acaba her özne, kendi kişisel deneyimi kapsamında bu aşamalardan geçer mi? Bu deneyim içebakış yöntemi olarak değerlendirilebilir mi?

Kierkegaard'ın kişisel hayatı göz önünde bulundurulduğunda, bu aşamaları öncelikli olarak kendisinin deneyimlemiş olduğu izlenimine kapılıyoruz. Belli ki burada varoluş evresindeki özneye bırakılacak en değerli yeti içebakışa sahip olabilmek olmalıdır. Özne, varoluşun ikinci evresine geçişinde çevresinde gördüklerinin algısının kendisinde oluşturduğu duygu ve düşüncelerin farkında olarak derin bir içebakış kazanır. Bu küçük ayrıntı, bize varoluş felsefesinin başlangıcının, insan bilincinin kendine doğru yönelmesi ve kendisinin farkında olması ile başladığını hatırlatır. "Gerçek seçim, seçimin anlamının farkında olmaktır ve neyi seçtiğimizden çok daha önemlidir. Bu tarz bir seçim öncelikle seçim yapma olanağına sahip bir varlık olarak kendi bilincine varmayı gerektirir" (Kierkegaard, 2007: 28). Kendinin dışında kalan her türlü şeyle ilgili seçim, yalnızca iki şey arasındaki seçim olacaktır. Kierkegaard'ın bahsettiği seçimde, isteme halinin kendisi vardır. Burada ben, seçim yapmayı seçtiğinin bilincinde olan ve kendini var eden varlıktır. Kişi bu noktada, bilinçlidir ve tam anlamıyla öznel olarak seçim yapabilmektedir.

Kierkegaard'a göre kişi yaşamına rehber olan ilkeler vardır. Kişi, ya kendisi ya başkaları ya da Tanrı için yaşama seçimine sahiptir. Bunlara Kierkegaard, varoluş küreleri adını verir. Kişi bu üç evre ile aynı anda karşı karşıya olabilir; fakat sonunda birini seçmek zorunda kalacaktır. Bu evreler sırasıyla, estetik evre, etik evre ve dini evre

olarak adlandırılmıştır (Anderson, 2014: 60). Aslında bu evreler, insan zihnindeki yahut düşünce tarihindeki birtakım kavramlardan bağımsız değildir, hatta onların başka bir telaffuzudur. “Kierkegaard’a göre bir varoluş aşamasından diğerine keskin bir şekilde geçiş söz konusu değildir. Varoluşun bütünselliği de kendisini burada göstermektedir. Estetik düzeyden, etik düzeye geçen birey, estetik düzeyin özelliklerini tamamıyla terk etmez” (Gürbüz, 2016: 30). Ahlaki ve toplumsal kurallara uygun, toplum adına yaşayan etik varoluş, kimi zaman kendini bu kuralları yok sayma aşamasında bulabilir. Bu noktada evreler arasında keskin sınırlar yoktur. Yaşamın içinde, kişide tüm evrelerin izleri bazı dönemlerde değişkenlikler göstererek gözlemlenebilir. Başka bir deyişle, evrelerle öznel karakterler arasında birebir örtüşme yahut tam karşılıklılık yoktur. Bu yüzden Kierkegaard’ın evreleri tek bir karakteri yansıtmaz, birden fazla karakter ile örneklendirilir. Çünkü öznellik ve bireysel yaşam bir bakıma bunu zorunlu kılar.

3.2.1. Öznenin Bireyselliği: Estetik Evre

Estetik evreyi tam manasıyla kavrayabilmek için, öncelikle estetik kavramı üzerinde durmak yararlı olacaktır. Sözlük anlamıyla estetik, Yunancada ilk, temel duyum anlamına gelen, aisthesis’le, varolan şeyler karşısında, duyumları, duyguları ve sevgileri yoluyla duyarlı olan kişi anlamına gelen aisthetikos’tan türeyen bir kavramdır (Cevizci, 1999: 315) ve güzel olanı, hoş geleni kendisine konu edinir. Estet ise, güzeli ayırt eden ve güzelliği yüce bir değer sayan kişiye denir. Kierkegaard’ın bu evreye estetik adını vermesinden de anlarız ki estetik varoluşun sanat ve güzellikle ilgisi vardır. Ancak yine Kierkegaard, estetiği, bu kavramın sanatsal anlamından esinlenerek, bir varoluş kategorisi şeklinde tasarlar.

Kişi estetik evrede kendisi, etik evrede başkaları ve dini evrede Tanrı için yaşar. Ancak kişi, bu evreleri sırası ile yaşamak zorunda değildir. O, aynı anda birkaç evrenin duygu ve davranış özelliklerini sergileyebilir. Eğer ki seçim yapmaktan yoksun değil ve kendisinden hayli uzakta değilse seçimlerini de buna göre yapabilir. Eğer bilinçli ise ve bu bilinçle bir seçim yaptıysa, Kierkegaard’ın düşüncelerine göre, dini evreyi seçecektir. “Kendi ben’inizi elde etmek için -ki yaşamdaki temel şeydir- bir varoluş küresi seçmeli ve hiçbir garanti olmadan ve hatta diğerlerinin seçiminizi anlamamaları veya ona değer vermemeleri durumunda dahi ona tutkuyla bağlanmalısınız” (Anderson, 2014: 94). Yalnız burada, kişinin varoluş evrelerinin arasında seçim yapabiliyor olması demek, estetik evreyi de seçebileceği anlamını taşımaktadır. Estetik evredeki kişi, kendi

seçimlerini yapabiliyor olan bir karaktere mi sahiptir? Belki kısmen, fakat seçim yapmaktan kaçmakta olduğunu biliyoruz. İşte burada çelişki vardır. Öyleyse, zaten bilinç sahibi olan kişi estetik karakterini aşmış olacaktır. Bu durumda, kişinin ender de olsa, özellikle estetik ve etik olmak üzere üç evre ile de aynı anda iç içe oluşundan bahsedilebilir. Fakat bilinçli bir seçim kişinin estetik evreyi geride bırakması demektir. Bu da onu ahlaki evreye taşır.

Kierkegaard'ın estetik karakter ile ilgili olarak görebileceğimiz şöyle bir ifadesi bulunur: Hayatta, ya/ya da uygulamanın saçma olduğu durumlar vardır. Aynı zamanda, ruhları böyle bir ikilemde ima edileni anlamak için fazla parçalanmış, dokunaklı olarak, ya/ya da demek için gerekli enerjiden yoksun olan adamlar da vardır (Kierkegaard, 1944: 133). Burada, ya/ya da demekten yoksun olan kişi, muhtemel olarak estetik karakteri temsil etmektedir. Çünkü daha önce, bu kişinin seçim yapmaktan mahrum olduğu dile getirilmişti. Daha doğrusu, seçim bilinçli bir tercih olduğuna ve estetik evrede yüksek düzeyli bir bilinçlilikten söz edilemeyeceğine göre, “ruhu parçalanmış” ve “enerjiden yoksun kalmış” kişi doğal olarak estet kategorisine girer.

Varoluş evrelerindeki seçimler ortak karakteristik taşır. Estetik düzeydeki kişi, ahlaksal veya mantıksal olarak seçimler yapma gereği duymaz. Böyle bir durumun kaygısını taşıyamaz çünkü yalnızca anda yaşar. Böyle bir karakter, çoğunlukla içgüdüleriyle hareket ettiğinden bir iç dengesizliğe sahiptir. Bu iç dengesizlik durumu, yalnızca arzulara esareti doğurur. Kişi, kendi varlığı ile birlikte toplumdaki yerinin ve toplum varlığının da farkında değildir. Çünkü böyle bir sorumluluk duygusu henüz onda belirmemiştir. Burada saf estetik bir varoluştan söz edilmektedir.

Varoluşun ilk evresi olan estetik evrede, haz duygusunun baskın olduğu görülür. Bu haz duygusu kişiyi kendi beninden uzak tutar. Bunun nedeni, kişinin ben'in sonsuzluğundan yani tinsel yönünden hiç haberdar olmamasıdır. Burada kişi tamamen sonlu bir varlık gibi davranır. Böylece tinselliği tanımaz. Daha en başta ondan uzaklaşır. “Estetik varoluş aşamasında kişi, an'ın ortaya çıkardığı zevk doğrultusunda, an'ın belirlediği amaçlar altında yaşar. Etik varoluş aşamasındaki kişiden, kendi varoluşuna bakışı ile ayrılır. An'a bağlı kalma isteği nedeniyle hiçbir şeye bağlanmadan, sürekli olarak yeni deneyimler yaşamak ister. Can sıkıntısı ve tekrarlar en büyük korkusudur” (Kierkegaard, 2017a: 26). Anda yaşıyor olması gerçek bir seçim yapmasını engeller, kişi seçim yapmadığını fark etmeyebilir. Yalnız, özgürlüğünü seçtiği yanılığısına

düştüğünde; seçtiği özgürlük değil zorunluluktur. Estetikçi diye de adlandırılan estetik özne, estetik duygulanımlarını olmayan bir şey üzerine değil, hemen karşısındaki ve el altında olan karşısında yaşar. Dolayısıyla estetik öznenin, durgun bir yaşama süreci içinde olmasından söz edilemez.

Kierkegaard varoluş evrelerini karakterler üzerinden anlatır. Estetik varoluşun en altında bulunan Don Juan, sentezi bilmez. “İnsanı ruh ve beden sentezi olarak düşünen Kierkegaard felsefesinde Don Juan, bedeni temsil eder, bu nedenle de ruhtan uzaktadır. Ruhun kaygı için gerekli bir öge olduğu düşünülürse Don Juan kaygıdan da yoksundur” (Manav ve Gürdal, 2013: 72). Kaygı anı, umutsuzluğun içindeki kişiyi seçim yapmaya iter. Ancak seçim, öznenin kolayca yapabildiği bir tercih değildir. “Seçim yapmak zamanında yapılması gereken bir eylemdir. Estetikçi ise bunlardan uzaktır. Onun yaşamı seçimi engelleme ya da erteleme üzerinedir” (Manav ve Gürdal 2013: 90). Fakat Don Juan için seçimi engelleme ya da erteleme söz konusu değildir; çünkü Don Juan estetik varoluşun en yüzeysel karakteridir ve yalnızca bedensel hazlar peşinde koştuğu için anlık olarak yaşar. Gerçekten anda yaşayan odur. Bu estetik varoluş, bilinçten uzaktır, çünkü onun benliğinde arzuları egemendir ve o bununla övünmektedir. Estetik varoluş, dolayısıyla seçim yapmaktan da uzaktadır çünkü onun bilinci, kendi haz nesnesinin esiri olmuştur. “Bilinç süzgeci yoktur, tinsellikten uzaktır sadece bedensel arzuları ön plandadır. Arzuladığı şeyleri doğrudan elde etme çabasıdadır” (Manav ve Gürdal, 2013: 72). Onun, kısa sürede değişebilen hedefleri ve tutkuları vardır. Hazzı yakaladığı zaman düşünceden yoksundur. “Don Juan kendisine ilişkin soru sormaz çünkü soru sormak aracısızlığı yok eder. Bu, zihinsel faaliyetin aracısızlığını ortadan kaldırması nedeniyle istenen bir durum değildir” (Manav ve Gürdal, 2013: 73). Don Juan, doğrudan, aracısız olarak haz nesnesine kavuşmak ister. Onun amacı yalnızca bedensel hazzı yakalayabilmektir. Bu da kendi üzerine düşünmesini engeller. Ne zaman kendisi ile ilgili soru soracak olsa, o zaman oradan yeni bir macera aracılığıyla uzaklaşır.

Don Juan karakteri, doğrudan bedensel haz odaklı olduğundan dolaysız ve en basit estetik varoluşu temsil eder. Bu sebeple de kendisini tanımak gibi bir yönelimi veya kaygısı yoktur. Bilinçten tam anlamıyla yoksun ve an odaklı olarak eylemde bulunduğu için karar verme veya sorumluluk alma, rüyasından uyanma gibi bir derdi yoktur. Zaten onu estetik varoluş yapan da budur. “Don Juan’ın aracısız oluşu, onun gelecek veya geçmişe ilişkin sorumluluk duymasını ortadan kaldırır. Don Juan, an’da

yaşar ve sorumluluk duyan zaten estetik alana ait olamaz” (Manav ve Gürdal, 2013: 73). Burada onun, sorumluluk duymamasını, an ile kurduğu ilişkiye bağlayabiliriz. Zaten belirtildiği gibi, Don Juan’ın, hatta diğer estetik varoluşların da, gelecek veya geçmişle bir ilgisi yoktur. Bu durumda düşünce ve hatta tinsellik olmadığı için estetik varoluş yalnızca an içinde tamamen duyuşsal yönüyle yaşar.

Estetik alana ait karakterler niteliklerine göre ayrılabilir. Don Juan, bu karakterlerin en alt kısmında bulunan bir karakterdir. Çünkü bedensel haz peşinde koşar diye belirtmiştik. Estetik varoluşun diğer taşıyıcısı ise, baştan çıkarıcı karakteridir. Baştan çıkarıcı, düşünsel hazzın peşinde olan estetik bir varoluştur. O, estetik karakter olarak kendi varoluşuna uzaktır. Kierkegaard’ın “baştan çıkarıcı” olarak nitelendirdiği estetik karaktere Johannes adını vermiştir.

Estetik varoluşun bu karakteri, Don Juan’ a göre tinselliğe daha fazla yatkındır. “Sözgelimi Johannes, estetik alanda yer alan bir karakter olmasına rağmen, düşünselliği, zihinsel haza verdiği önem, etiğe duyduğu saygı ve arzularının esiri olmayışı nedeniyle etik alana yakındır” (Manav ve Gürdal, 2013: 73). Don Juan’da bağlılıktan direkt olarak söz edilemiyorken, Johannes’in bağlanmaya karşı bir fikri vardır. “Johannes bağlanmaya karşıdır. O, bu nedenle evlilik ve nişanın sıkıcı ve berbat olduğunu düşünür. Çünkü estetik varken her şey güzeldir, hoştur ve aydınlıktır ama işin içine etik girince katı kurallar ve etiğin sertliği ortaya çıkar.” (Manav ve Gürdal, 2013: 76) Baştan çıkarıcı, bedensel hazların yanında, tinsel olarak da hazzı hisseder ve bu hazzın da peşinde koşar. Kadınların kendisine ilgi duymasının düşüncesi dahi ona yetmektedir. Bu açıdan bakıldığında Baştan çıkarıcı karakterinin etik evreye daha yakın olduğu görülür. Evlilik, onu topluma bağlayan bir durumdur ve Johannes evliliğin bu hazzı yaşatmadığı inancını taşır. Bu durum karakter tarafından da şu şekilde ifade edilir: Çoğu insan acele eder, nişanlanır yahut başka aptalca şeylere kalkışır, sonra göz açıp kapayıncaya kadar her şey biter ve onlar ne neyi fethettiklerini bilirler ne de neyi kaybettiklerini. (Kierkegaard, 2016: 29) Nişan veya evlilik sözü vermek, estetik evredeki kişi için bir anlam ifade etmez, hatta anlamsız ve korkunçtur. Çünkü estetik evrede kişi, toplum içinde yaşadığına dair bilinçten yoksundur. Tek başına olan hayatı ve başına buyruk verdiği kararları sayesinde kendisini özgür hisseder. Buna rağmen onun yaşamında özgürlükten eser yoktur.

Estetik ile etiğin karşı karşıya geldiği noktada baştan çıkarıcı geri adım atar. Buradan, etik evrenin estetik evreyi kapsadığını ve onu aştığını söyleyebiliriz. Estetik karakter kendi yaşadığı iç durumu betimleyerek ve en yüksek hazzı duymak isteyerek aktarır. Bu durumda kendinde değildir. Kierkegaard'a göre, zaten hiç kendinde olmamış, kendine yabancısıdır. "Kendimi artık hiç tanıyamıyorum. Kafamın içi arzu ve ihtiras fırtınalarıyla kabarmış bir deniz gibi uğulduyor. Ruhumu bu durumdayken biri görmüş olsaydı, onu korkunç bir hızla abisin ta dibine yönelmiş gibi pruvasıyla denizi yaran bir tekneye benzetirdi" (Kierkegaard, 2016: 28). Bu gösterişli ve abartılı ruh hali Kierkegaard tarafından kusursuz şekilde aktarılmıştır. Johannes'in haz nesnesi karşısında yaşadığı durum ise şöyle anlatılır: "Bir genç kızdaki gençleştirici güç ne muhteşem bir şeydir, ne sabah havasının o hoş tazeliği, ne rüzgârın o hoş fısıltısı, ne denizin o hoş serinliği, ne şarabın o hoş kokusu, leziz tadı bu güce sahip -yeryüzündeki hiçbir şeyde bu güçlendirici güç yok" (Kierkegaard, 2016: 59).

Onun amacı yalnızca kendi dünyasında yaşadığı duygu durumunun sürekliliğini sağlamaktır. Estetik karakterde herhangi bir şeye bağlanma mümkün değildir. Kendisine bağlanıldığını hissettiği an, haz nesnesinden uzaklaşmaktadır. "Onun hasretini çekebilirim, ama konuşmak için değil, karaltısının sadece yanımdan süzülüp geçmesine müsaade etmek için; dışarı çıktığını görünce sessizce arkasından gidebilirim, ama görülmek için değil, görmek için" (Kierkegaard, 2016: 70). Burada, Johannes için ötekinin pek de önemi olmadığını, yine kendi haz duygusunun peşine takıldığını görürüz. "Yalnız bir tekini sevmek yeterli değil; hepsini birden sevmek ise yüzeysellik; kendini bilmek ve mümkün olduğunca fazlasını sevmek, ruhun aşkın kudretini her birinin kendine lazım olan gıdayı alacağı, fakat bilincin her şeye egemen olacağı şekilde muhafaza etmesine izin vermek -işte haz denen şey bu, yaşamak denen şey bu" (Kierkegaard, 2016: 71). Tüm bu duygu durumları ile beraber, estetik evredeki kişi, kendini bildiği iddiasına girebilir. O, diğerlerinden kendini ayırır ve kendini diğerlerinden daha iyi tanıdığını düşünür. Oysa Kierkegaard için, kendinden çok uzaktadır ve uzaklaşmaya devam eder, ta ki etik evre ile karşı karşıya kalana dek.

Etik evre ile karşı karşıya gelmeden önce, estetik karakter, ahlaka ve topluma karşı yargılarda bulunarak, etiğin gereğini can sıkıcı ve kuralcı bularak bir nevi kendi durumunu, kendi gözünde yüceltir. Adeta kendisini kandırmakta kendisine karşı usta bir rolü üstlenir. Ve estetik ile etiği kıyaslar. "Nişandaki lanetlik, içerdiği etik yönüdür. Etik olan ilimde de yaşamda olduğu kadar sıkıcı. Estetiğin kubbesinin altında her şey hafif,

güzel, geçici iken, eğitim karışmasıyla her şey kaskatı, köşeli ve sivri biteviye langweilicht (can sıkıntısı) oluverir” (Kierkegaard, 2016: 78). Johannes için, haz peşinde koşması kötü bir şey değildir, etik dışı da değildir. Bu durumda her zaman kendini inandırmak için bir yolu vardır. “Etiğe hep bir parça saygı duymuşumdur. Hiçbir kıza üstünkörü bile olsa evlenme sözü vermedim; şimdi böyle davranıyor gibi görünüyorsam, bu sırf bir aldatmaca. Öyle ayarlayacağım ki, nişanı kendisi bozacak” (Kierkegaard, 2016: 78).

Baştan çıkarıcı, daha önce de belirtildiği gibi bağlanma noktasına gelmeden önce, hazzın en yüksek olduğu noktada haz nesnesini bırakır. Başka bir haz nesnesine doğru ilerler. Burada, bağlılıktan kaçındığını ve asıl tutkuyu hiç deneyimlemediğini görürüz. “Ben bir estetim, aşkın tabiatını ve ana fikrini kavramış bir erotistim, onun içini dışını bilirim; aşk hakkındaki şahsi görüşüm, her aşk ilişkisinin en fazla altı ay süreceği ve en uç noktaya kadar tadı bir çıkarıldı mı o ilişkinin sona ermeye mahkûm olduğudur” (Kierkegaard, 2016: 78). Ona göre bir ilişkide aşkın tadının kaçması gibi bir şey vardır ve tadı çıkarıldığı zaman, ilişki kendiliğinden sona erer.

Kendisini, yaşadığı duygunun en yüksek, en yüce duygu olduğuna inandırmıştır. Ona göre düşünsel ve estetik anlamda bu hazzı tatması, şanstır. “Ona tensel anlamda sahip olmak beni hiç ilgilendirmiyor, ben onun hazzına sanatsal bir biçimde varmanın peşindeyim” (Kierkegaard, 2016: 83). Burada estetik karakter olarak baştan çıkarıcının, sanatsal haza verdiği önemi görürüz. Etik, bu alana göre sanatsallığını ve estetik zevki yitirmiştir. Estetik karakter, aşka, özgürlüğüne ve ben’i ile beraber olduğuna inanmıştır. O, sonsuzluğu bir başka şekilde tanımlar; ölümsüz hazla. “İki nişanlı genellikle ne konuşur? Bildiğim kadarıyla birbirlerinin ayağını aileleri arasındaki usandırıcı işbirliğine dolamakla meşguldürler. Erotiğin kaybolup gitmesine şaşmamak lazım! Erotik aşkı yanında diğer her şey silinip gidecek denli sonsuz kılmayı bilmeyen insan, asla aşka kalkışmamalı, on kere evlense bile” (Kierkegaard, 2016: 93). Kendisini estet ve erotist olarak tanımlayan baştan çıkarıcı, aşkın tam anlamıyla estetik ve erotik olduğu kanısındadır. “Kişiler ilk kez arzu ve ihtirasta birbirleri için var olurlar; aşkın ölümsüzlüğü burada” (Kierkegaard, 2016: 93).

Diğer yandan, kendini sahte bulur ve bu durumun dürüstlüğü de aşan bir yücelik olarak görmektedir. Kendi haz nesnesine doğru adım atarken, kendi sahteliğine ve kendisi inanır. “Bu dünyada yolunu bulmak için dürüstlükten biraz daha fazlası icap

ediyor deler; ben de böyle bir kızı sevmek için dürüstlükten biraz daha fazlası gerekiyor diyorum. Bu fazlalığa da ben sahibim: sahtelik” (Kierkegaard, 2016: 98). Burada, baştan çıkarıcı bedensel bir haz peşinde değil, ruhundaki açlığı doyurabilecek sanatsal hazzın peşinde olduğu gibi, yalnızca kendisi için hazine değerinde gördüğü haz nesnesini zihninde canlandırır. Baştan çıkarıcı, aynı zamanda hayalperesttir. “Bir ressam sevgilisinin tablosunu çizer, bundan zevk alır, bir heykeltıraş onu taştan yontar. Ben de öyle yapıyorum, lakin manevi anlamda. O bu tabloya sahip olduğumu bilmiyor ve sahteliğim de esasında burada yatıyor” (Kierkegaard, 2016: 102).

3.2.1.1. Estetik Evre, Haz ve Umutsuzluk

Estetik karakterler her ne kadar da özgürlük peşinde olsalar da, estetik evrede bir özgürleşme imkânı yoktur. Kierkegaard’a göre etik varoluş kahramanı olan birey özgürleşebilir, çünkü ancak etikçi seçim yapar ve seçim yaptığının farkına varabilir. Kierkegaard, estetikçinin seçimleri ise seçim olarak görülmez. Burada bahsedilen seçim, olsa olsa estetik alandaki kişinin kendi iradesinin veya toplumsal iradenin dışında, kendisini anlık akışa bırakması olabilir. Çünkü hedefi yalnız hazza ulaşmak olan kişi için, yalnızca kendisine bedensel veya tinsel olarak verilecek haz vardır. Dolayısıyla arzu, kişiyi yönlendirmektedir. Burada seçim yapmanın bir önemi kaldığını söyleyemeyiz, kişi henüz sentez yönünü keşfetmemiş, mümkün olduğunca ondan ve doğal olarak ben’den uzak kalmıştır.

“İçsel bir derinliğe ulaşamamış varoluşun zengin durumlarını deneyimlememiş olan kişiler, olanaklılığı estetik bir bakış açısıyla servet ve zenginlik, zevk ve eğlence, sağlık ve güzellik, iyi talih ve şans; özgürlüğü de bunlara sahip olma yönünde bir yeti olarak görürler” (Taşdelen, 2016: 71). Bu manada burada, olanaklılıktan veya zorunluluktan dolayısıyla da umutsuzluktan söz edilemez. “Kierkegaard’a göre yaşamı karşıdan seyreden sistemlerin savunucuları estetik aşamanın içerisindeyler. Kierkegaard’ın ortaya koyduğu estetik, etik ve dini varoluş aşamalarından olan estetik aşama içindeki kişi an içerisinde yaşar” (Yaman, 2016: 30). An içinde yaşıyor olmak, estetik evredeki kişi için, an’ı kavramak gibi anlamlar taşımaz. Ya da, an’da ortaya çıkan duygulanımların varlığının göstergesi olamaz. Tam tersi, estetik kişinin an içinde yaşaması demek, gelip geçici ve muhtemelen tutku zannedilen arzuların peşinde sürüklenmesi ile aynı şeydir. Görünen yüzü ile estetik hoştur ve kişi kendinin farkındaymışçasına, kendi beni ile tanıştıyormuşçasına yaşar. “Estetik kürenin

anlayışıyla kişinin yaşamı için birinci seçenek, geniş anlamıyla, “kendisi için yaşamaktır.” Kierkegaard, estetik küre ile birçok yaşam biçimini kapsayan geniş bir bakışı kast etmektedir (Anderson, 2014: 62). Ancak burada, bir problem olduğu dikkati çekmektedir. Özne sadece estetik aşamada mı kendisi için yaşar? Ayrıca o, kendi özneliği ile ve kendisi için yaşamakta ise, kendini başka türlü olmak üzere, nasıl seçebilir? Bu sebeple estetik kişiye kendisi için yaşıyor demek doğru olmaz, farklı anlaşılabilir. Öyleyse burada bahsedilen kendisi için yaşama hali aktarımı, estetikçiye uygun, kendi hazları için yaşama olarak çevrilmelidir.

Estetik evredeki varoluşun etik evreye geçişi, aniden gerçekleşemez, yaşam içinde kendini gösterir. Özne, kendi varoluşundan umutsuzluğa düştüğünde ve bu umutsuzluğunu fark ettiğinde Kierkegaard bu durumu özne için avantaj olarak değerlendirir. Burada, etik evreye geçiş süreci mümkün kılınır. Daha önce bahsedildiği üzere, kişi kaygılanmaya başladığında, seçim olanağı doğar. Varoluş küresini değiştiren bir özne, hala ahlaki seçimlerinin farkında olamayabilir veya hala estetik haz duygusunun izlerini taşıyor olabilir. Birey, yani özne etik varoluş alanını yavaş yavaş deneyimler. Yine de öznenin etik evreye geçmiş olması, estetik evrenin onun üzerindeki etkisinin tamamen ortadan kalktığını göstermez. “Etik aşamaya geçişle estetik yaşam tarzının görünümleri tümüyle ortadan kalkmış sayılmaz. Fakat pişmanlığı, içinde kendine doğru bir harekete yol açar; duyup yaşadıklarının tümünden sorumluluğu üstüne alır, dışındaki her şeyi içle değiştirir; dünyada işaret edilen yerine, özgürlük içinde, kendi isteğiyle sahiptir” (Gürbüz, 2016: 198). Burada özne, kendi varoluşunu özgürleştirmeye başlar. Çünkü etik evre öznenin iradesinin farkında olması ile anlamlıdır. “Estetikçi, özgürlüğünü de özgür olmayış olarak seçer. Estetik yaşamın haz ve gizlilik temelli oluşu, özgür olmayışı mecbur kılar. Çünkü estetikçi, kaygıdan uzaktır, sorumluluk almaz ve bu yüzden özgürlüğünü özgür olmayış olarak seçerek yok etmiştir” (Manav ve Gürdal, 2013: 79). Kişi eğer varoluşunu özgürleştirebilseydi, estetik varoluştan başka bir varoluşa geçmiş olacaktı. O, adeta kendi elleriyle kendisinin özgürleşme imkânını bir kenara iter. Bir de, belirtildiği gibi, bu evreden etik evreye geçiş bir süreç gerektirmektedir.

Ben olma durumundan giderek uzaklaşmış olan estetik varoluş alanındaki özne daha öncede belirtildiği üzere, özgür olma olanağını hissettiği an kaygılanmaya başlamaktadır. Eğer böyle bir durum söz konusu olursa, estetik varoluşumuz bir anda etik varoluşun kendi yönlendirmeye başladığı bir varoluş evresine dönüşmeye başlar,

dolayısıyla etik evreye adım atmış, bir bakıma sıçramış olur. Çünkü özne, kaygılanmaya başladığı zaman, irade ve seçimleri devreye girer. “Özgür olmayıştan kurtulmanın yolu kaygıdan geçer çünkü kaygı özgürlüğün imkânıdır” (Manav ve Gürdal, 2013: 77). Burada sentez varlığı, yani ben, kendini göstermek için gayret etmektedir. Çünkü bu fark ediş sonluluk ve sonsuzluğun bir arada hissedilmesi, kişinin kendi varlığını anlaması anlamına gelir. Bu noktada etik varoluş düzeyindeki öznde açıklık vardır. Açıklık ile kast edilen, sentezin kendi varlığını açık etmesi, toplumla bütün görmesi ve kendi varlığını başkasına göstermekten çekinmemesidir. Çünkü etik varoluş diğer özneler ile beraber yaşamayı öğrenmiştir. “Etik alanda açıklık egemen iken, estetik alanda gizlilik hâkimdir. Etikçi, evrensel bir sahnede iken, estetikçi ise bireyselliği içinde arzularının sınırlarında kendini gizler” (Manav ve Gürdal, 2013: 78). Bu arzuların ötekilerce onaylanıp onaylanmayacağı belirsizdir. En azından, hemen ve doğrudan doğruya onaylanacağını söylemek mümkün değildir. Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği* adlı eserinde etik karakter ile estetik karakter arasında bir denge kurmaya çalışır. Burada, etik karakterden, estetik karaktere mektup yazılır ve etiğin içinde estetik de olduğundan, estetik olan, evliliğe ve açıklığa ikna edilmeye çalışılır. Karakterin, aşkın coşkusuna kapıldığını ve bu aşkın sarhoşluğuyla saklandığı söylenir (Kierkegaard, 2013: 13). Aslında Kierkegaard, estetik ve etik evre ikileminde, bu iki evre arasındaki dengenin kurulabileceğini düşünür. Estetik evre etik evreye zaman zaman yaklaşacağı gibi, etik evredeki özne de estetik evrenin özelliklerini bulundurabilir. Fakat etik evrenin gerektirdiği sorumluluğu, etik evrede yaşanacak olan kaygı durumunu her özne yaşamak istemez. Estetik evredeki kişinin öznel varoluşu daha cazip edici ve zahmetsiz gerçekleşir. Bu nedenle bu kişi, deyim yerindeyse, ağır bir yükün altına girmek istemez.

Etik varoluş toplumla ne kadar uyumlu ve ötekine açık ise, estetik varoluş da o kadar kendi içine kapanmış, toplumsallığın dışında kalmış, kendi iç dünyasında yaşayan bir insanı temsil eder. Bu insan, ister bedensel ister düşünsel haz olsun, peşinde koştuğu hazzı deneyimlemekteyken, kendi beni ile karşı karşıya gelmekten kaçtığı her an ben’i kaybetmeye daha da yaklaşır. Daha da acısı, onu kendinden gizler. Çünkü henüz, sorumluluk, ahlakilik, bağlılık gibi kavramlarla yaşamaya hazır değildir.

Şunu sormak gerekir: Estetik varoluş, bu varoluş biçimi içinde, kendini “olunabilecek en mükemmel gerçeklik” olarak görebilir, varlığını hep aynı biçimde sürdürebilir mi?

Bu varoluş, umutsuzluğa düşmeye mahkûmdur. Yalnız, umutsuzluğa düşerse ve umutsuzluğunun bir an olsun farkına varabilirse içinde bulunduğu durumdan ve bir yer edinemeyişten kurtulabilir. Bu aşamadan etik aşamaya geçiş süreci ise, estetik aşamada kişinin umutsuzluğa düştükten sonraki kaygı anı ile başlar. Burada birey, özgürlüğü için kaygılanır ve böylece estetik varoluş alanından etik varoluş alanına sıçrama olanağı ortaya çıkmış olur. “Bir aşamadan, bir diğerine geçiş sıkıntılı bir süreçtir ve kişinin cesareti ile gerçekleşir. Çoğu zaman paradoksal olan bu geçişler yalnızca kişinin bir sonraki aşamaya bağlanmasıyla mümkündür” (Yaman 2016: 30). Yine de estetik karakterin özelliklerinin tam manasıyla yittiği ve kişinin bir aydınlanma ile etik varoluş aşamasına tamamen geçtiği söylenemez. Burada bir süreçten bahsedilebilir ve bu süreçte kişinin özellikleri tamamen yitip gitmez. Estetik karakter, yaşamın içinde, zaman zaman ortaya çıkabilme ihtimalini barındırır. Bu yüzden de estetik evreden etik evreye tam manasıyla geçiş zordur.

Kierkegaard etik varoluş alanında olan kişinin sürekli eylemlerde bulunduğunu, seçimler yapabildiğini ve böylece de özgürlüğü deneyimlediğini savunur. Etik alandaki kişi evrenseldir ve estetik varoluşun aksine, kendisini dışarıya açmaktan çekinmez. Estetik varoluş devamlı olarak kendini gizleme gereği duymaktadır. Özgür olduğu ve yaşamın anlamının hazlardan ibaret olduğu yanılgısına kapılır. Kendi iç dünyasında yaşamaya mecbur gibidir. Fakat onun gözünden bakıldığında, bu bir mecburiyet değil bir seçimi yansıtır. Fakat bu doğru bir seçim değildir. “Şöyle ki, doğruluk, dürüstlük ve kutsallık bir kenara ve şehvet, temel istekler, belirsiz tutkular ve mahvolma ötekinde sıralandığında, ya/ya da'nın mutlak öneminin olduğu tek durum olmasına rağmen, doğru seçim yapmak her zaman önemlidir” (Kierkegaard, 1944: 133).

Sorumluluklarından daima kaçınan estetik varoluş, kendini özgür kıldığını düşünebilmesine rağmen özgür değildir. Tam karşısında etik varoluşun sorumluluk alır ve ahlaki seçimler yapar. İşte bu noktada etik varoluşun özgürlüğünün ne derecede özgürlük olduğu tartışılabilir. Ama bu ahlak ve özgürlük sorununa tartışmanın etik evre kısmında yer vermek daha doğru olacaktır.

3.2.2. Öznenin Toplumsallığı: Etik Evre

Etik evre, estetik evreye karşı bir tepkidir. Çünkü estetik evrede kişi evrensel olandan oldukça uzaktadır. Etik evrede ise kişinin ötekini fark ettiği, sorumluluk aldığı, kurallara uyduğu ve toplum içinde ahlaki benliğini oluşturmaya veya tanımaya çalıştığı

bir durum söz konusudur. “Toplumsal benliğin alanı olarak nitelenen etik varoluş alanı, tam anlamıyla estetik varoluşun karşısında olan alandır. Estetik alanda kişi zevkleriyle var olurken, etik alanda kişi göreviyle var olur” (Manav ve Gürdal, 2013: 81). Çünkü toplumsal yaşamda bulunabilmek için görevlere ihtiyaç vardır. Bu sayede kişi görevi yaşamaya, aslında görevle var olmaya, toplumda kendini var etmeye başlar. Diğer yandan, kişinin zevkleriyle varolması ile görevleri ile varolması arasında ne gibi farklar vardır? Görev de zevk veriyor olamaz mı? Bunlardan biri, -zevk- duygu durumu, diğeri -görev- bilinçlilik durumu değil midir?

Görev bilinci, etik varoluş alanında vardır, burada görev odaklı yaşamak ile estetik varoluş alanında görev odaklı yaşamak arasında arzularını dizginleyebilen, sorumluluk alabilen kişi ile geçici arzuların peşinde sürüklenen, sorumluluklardan kaçan kişinin yaşam farkı vardır. Eğer böyleyse, Kierkegaard’ın akılsallıktan uzak ve tutkulu bağlanmaya yakın olan düşüncesini sorgulamak manasız olacaktır. Çünkü unutmamak gerekir, Kierkegaard’ın akılsallık ile problemi yoktur, yalnızca yaşadığı dönem insanının öznelikten uzaklaştığı, kendinden uzaklaştığını sebep göstererek insanın farklı duygu durumlarının ve özneliğinin farkında olmasını bekler. Onun etik varoluş alanındaki karakterlerinin akılsal olduğunu söyleyebiliriz. Burada yakaladığımız, estetik varoluşta kişinin haz odaklı olması, kendi benliğini bulması veya bir şeye sahici bir tutku ile bağlanmasını etkiler. Yani tutkunun da çeşitli biçimlerini bu evrelerde görmekteyiz. Estetik öznenin haz nesnesine karşı duyulan tutku bir kenara bırakılmaz. Fakat burada ilahi bir tutkunun yanı sıra, dünyevi aşkın verdiği hazzı olan tutku da gözlemlenir. Oysa etik evrede bu tutku, toplumsallık bilinciyle dizginlenir. Bu evreye göre, aşkın da ötesinde olan, evlilik gibi bir anlaşma, oldukça önemlidir. Kierkegaard’ın bir tanımına göre, evliliklere uzun zaman önce akıllı tercihler yapma yaşına ulaşan ve gerçek aşkın bir aldatmaca, evliliğin, samimi bir arzunun yerine gelmesi olduğunu öğrenen kişiler girmektedir (Kierkegaard, 2013: 29).

Estetik varoluş, yani estetik özne, evlilikten uzaktır. Bu sebeple estetik varoluş evresi istenmeyen bir evre olarak görülmektedir. Arzularının kendisine egemen olduğu kişi, toplumsal benliğinden habersizdir. Neden Kierkegaard, duygulara daha yakın dururken estetik varoluş alanında yoğun duygular hâkimken, bu alan Kierkegaard tarafından desteklenmez? Çünkü Kierkegaard, bir üst evreyi bir alttakinden daha değerli görür. Ayrıca, estetik varoluş alanındaki duygulanımların oldukça yüzeysel olmasının

yanında, burada, tutkulu bağlanmanın aksine an'dan çıkar elde eden, düşünce ve sorgulamadan uzak bir varoluş vardır.

“Etik varoluş alanında kişi, etik olanı seçerek toplum içinde var olur ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirir. Kişi toplumsal sorumluluklarını yerine getirerek toplumun nesnel dünyasına girer. Etik olan Kierkegaard için nesneldir” (Manav ve Gürdal, 2013: 82). Nesnel dünyanın içinde kişi, kendi başına, kendi iradesi ile fakat toplumsal yaşamına uygun olarak seçim yapma gücüne sahiptir. “Seçimlere ahlaki yön verdiren karar anlarıdır. Kişi herhangi seçenekten birisini mutlaka seçer, bu karar anıdır. Karar anının uzun sürmesi kabul edilebilir değildir, önemli olan karar anını kısa tutmaktır. Her ertelenen seçimin kararı zordur. Ne seçimden kaçılabilir ne de anı ertelenebilir. Etik kahraman seçimi ertelemez, hiçbir şey onun seçimini de engellemez” (Manav ve Gürdal, 2013: 89). Kierkegaard, özellikle doğru zamanda seçim yapmanın zor olduğunu düşünür fakat onun etik varoluş evresindeki karakter, seçimini doğru zamanda yapabileceğidir.

Burada Kierkegaard'ın bireyinin nesnel olanı tanımadan öznel olana, yani öznelliğe ulaşamadığını görürüz. Demek ki öznelliğin açığa çıkması için, nesnelliği de deneyimlemek gerekebilir. Nesnelliği tanıyan kişi, özne olmaya daha yakın görünmektedir. Böylece etik varoluşun nesnel olduğunu aktarmış oluyoruz. Burada karşılaşacağımız bir problem alanı bulunmaktadır. Kierkegaard için etik varoluş alanının iyiyi yansıtmaması demek, nesnelliğin de iyi olduğu anlamına gelir mi?

Etik varoluş alanı iyi olarak aynı zamanda nesnelliği yansıtıyorsa, burada nesnelliği tamamen yok saymak yahut kötü diye adlandırmak pek de doğru olmayacaktır. Öyleyse, belki de etik varoluş için bir nevi ‘denge’ varoluşudur denilebilir. “Etik olan iyidir ve istenen bir şeydir. İyi olan doğası gereği kendini gizlemez ve açığa vurur. Çünkü ancak açık olarak yapılan bir eylem evrensel olarak ulaşılabilir” (Manav ve Gürdal, 2013: 81). Etik olan, iyi olandır demek, belki de etik varoluş alanında, bir arada yaşamaya uygun olma hali vardır demek ile aynı şeydir.

İyi, istenilen, koşula uygun olan, uyum sağlayan anlamını içeriyorsa eğer, etik varoluş alanı bunun için en uygun alandır. Ahlaki olanın bize denge kurmayı öğrettiği gibi etik alandaki kişi de toplumla uyumlu olup, kişisel dünya ile içinde yer aldığı toplum arasında denge kurar. Burada iyi, istenilen ve amacına uygun olan olarak düşünülür fakat bu tanım netlikten uzaktır. İyi; hazzın sürekliliği olarak da

tanımlanabilirdi. Öyleyse iyi olanın kendisini gizleyip gizlemediğinden de emin olamayız. Fakat Kierkegaard'a göre etik varoluş alanındaki kişinin, eylemini açık yapacağını yani amaca uygun hareket edeceğini biliyoruz. İyinin kendisini gizlemeyeceğini varsayarsak, etik varoluşun tam tersi olarak estetik varoluş, kendini gizleme ihtiyacı duyar. “Dolayısıyla yaşama ahlaksal açıdan bakıldığında birey için söz konusu olan, kendisini içsellikten arındırmak ve dışsal bir şey aracılığıyla ifade etmektir” (Kierkegaard, 2015: 72). Estetik nitelikli tercihler bireysel, sadece ona özgü ve başkasına kapalı yaşantılardır. Etik olan ise nesnel, toplumla uyum içinde ve de açıktır. “Estetik alandaki gizlenme ile kişi evrensel asla ulaşamaz. Böyle olunca estetikçi kendini gizlemesi nedeniyle özgür de olamaz. Çünkü özgürlük açıkça iletişimde bulunmayı gerektirir. Ama etikçi açık olarak edimlerde bulunduğu için özgürdür” (Manav ve Gürdal, 2013: 81). Böylece alanların giderek, kişiye özgürlüğü de verdiğini görmüş oluruz. Demek ki varoluş alanlarında, hiyerarşik bir sıralama olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse, en iyiye ulaşmak için, sırasıyla varoluşun evrelerinden geçmek kişi için istenilen bir durum olacaktır.

Kierkegaard etik varoluşçu için, görevlerden bahseder ve onun görevleri evrensel görevlerdir. “Toplumsal benliğin alanı olarak tanımlayabileceğimiz etik varoluş alanında kişinin görevi, ahlaki alanı seçmek ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmektir (Manav ve Gürdal, 2013: 82). Etik varoluş alanında birey değil, toplum öne çıkar, görürüz ki görevler, seçimler ve sorumluklar vardır. Yani birey ya da özne, daha doğrusu ahlaki özne, kendi kararlarını verebilen ve seçim yapabildir. Bunu, kendisi ve yaşadığı toplum için en iyi şekilde yapabilen, iyiyi, hazza tercih edebildir. Eğer iyiyi, toplumsal olarak kabul edersek -ki öyle görünüyor- burada haz ön plana çıkmaz. Kierkegaard'a göre kişinin ben olması için etik varoluş alanında bulunması gerekir, böylece toplumsal benliği ile tanımlanabilir. Toplumun ona yüklediği değeri önemser ve bu değerle beraber tanımlanır. Kişi, kendi kimliğini toplum içinde bulacağından, kendi kimlik tanımlamasını da toplum içinde yapar. Bu, kişinin kendisinden değil, yaşadığı çevre ve toplumdaki yola çıkarak, kendi yaşadığı döneme dek süregelen kültürle, gelenek, örf, adet, ahlaki ve hukuki yasalar ile kendisini tanımlaması demektir.

Etik varoluş alanında korunan benlik, estetik varoluş alanındaki, duygusal ve haz durumunda olan benliğin karşıtı, aynı zamanda dini varoluş alanındaki Tanrı'ya bağlılık veya Tanrı'ya karşı sorumlulukların karşıtı olarak görülür. Çünkü burada, toplumsallık

öne çıkmaktadır. “Etik küre içerisinde yer alan birey ise kendisi için değil de toplum için yani ideal olarak herkes için, neyin en iyi olacağını düşünür. Etik bir yaşam başka insanları göz önünde bulunduran ve eylemlerini herkes için en iyiye göre ayarlayan bireyi gerektirir” (Anderson, 2014: 63). Etik varoluş ve öznellik ilişkisini nereye yerleştirebiliriz? Kişi öznelliğinin içinde olarak aynı zamanda “eylemini herkes için ayarlayan” birey olabilir mi? Etik varoluş alanındaki kişi, evrenseldir. Öznelliğinin ise tam manasıyla açığa çıktığı söylenemez. Bu manada öznellik ve etik ilişkisini, kişinin toplum içinde kendi varlığını tanımlamasıyla beraber düşünebiliriz. Estetikçi ise bundan uzaktır. İki varoluş alanındaki insan birbiriyle rastlaşmayacaktır, çünkü iki varoluş alanının da kendi alanlarındaki algıları ve dolayısıyla yargıları farklı olacaktır. Tüm bu yönleriyle etik varoluş alanı, diğer iki varoluş alanının arasındadır.

3.2.3. Öznenin Sonsuzlaşması: Dini Evre

Tanrı, inanç, birey gibi kavramlar geçmişten bu güne felsefe tarihinde önem arz eden kavramlar olmuş ve insanın varoluşunun kaynağını sorgulaması ile din-tanrı-insan etkileşimleri üzerinde durulmuştur. Kierkegaard’ın öznesi de, bu kavram yahut olgularla karşılaşmak, daha doğrusu kendi öznelliğini, bu kavramlara ilişkin bilinçlilik durumuyla deneyimlemek zorundadır. “Kierkegaard’ın benlik arayışı çerçevesinde oluşturduğu varoluş alanlarında, teolojik benliğin oluşumunun düşünüldüğü dini varoluş alanı ön plana çıkar. Çünkü onun arayışı içinde olduğu benlik, Hıristiyan olmanın anlamını sorguladığı teolojik benliktir” (Manav ve Gürdal, 2013: 92). Burada bahsedilen teolojik ben, Kierkegaard’ın sıkça vurguladığı sonsuz benliğin, yeni bir bilinç durumuyla birlikte oluşmasıdır. Bu bakımdan teolojik benlik ile sonsuz ben aynı şeyi ifade eder. Ben, dini varoluş alanında sonsuzluğuna kavuşurken, Kierkegaard’ın öznesi de bu evrede kendi ben’ini yeniden var eder.

Bu evrede, inanma, özne ve Tanrı ilişkisi hâkimdir, fakat genel olarak Kierkegaard felsefesine bakıldığında, aslında onun tüm varoluş evrelerinde inancın hâkimiyetini görmüş oluruz. Gerçekten de, evreler bize öznenin, Tanrı’ya ulaşma yolunu çizer. Örneğin daha önce estetik evrede ve etik evrede yer alan özne, farkında olsun ya da olmasın derin, içsel bir arayış içindedir ve bu arayış kendi sonsuz ben’ine ulaşana dek devam eder. Aynı zamanda Kierkegaard, varoluş evreleri ile öznesine, kendisi olma seçeneği sunmuştur. Kişi, yaşamın bu hareketinde, kendini var eden bir evrede yerini bulur. Ya da böyle bir evre ile karşı karşıya gelir. Öznenin, bir diğeri ile

karşılması evrelerde gerçekleşir. “Öteki, estetik alanda erotik nesne, etik alanda erdemli davranışın yöneldiği toplum, dinsel varoluş alanında ise Tanrı’dır” (Taşdelen, 2017: 167). Özne, bir şekilde benliğini ortaya çıkarmak durumundadır ve burada sıkça kendisini yol ayrımında olabilir. Ya hiç varolmamış gibi yaşar, ya da kendi ben’ini var edecektir. İkinci durum da, dini evrede gerçekleşir. Burada tabii ki, belirli durumlardan geçen öznenin, ben’e ulaşması, “saçma” yı kabul etmesi ve saçmanın, kendisini aklın da ötesinde bir yere ulaştıracağını anlamasıyla birlikte mümkün olur. Bu sırada öznedeki bilinç durumunun aşıldığını görürüz.

Bu noktada özne, Tanrı inancı karşısında paradoksa düşer. Bunun sebebi, saçmanın akılsal ve ahlaki olanı aşmasıdır. Bu evrede öznedeki tutku, aklı aşar. “Tutkunun, absürd ve paradoks gibi inanca özgü konularda aklın yadsıyıcılığı karşısında, anlamayı, kavramayı ve bilmeyi aşan bir sıçrama gücü vardır. Nesnelci yaklaşım paradoksu açıklar ve yok eder, tutku ise paradoksu besler” (Taşdelen, 2017: 266). Burada Kierkegaard, paradoks kavramından rahatsızlık duymaz. Aksine, paradoks tutkunun varlığını açığa çıkarır. Bu evrede tutkusunu var eden özne, aynı zamanda bilinç sahibidir.

Dini evrede özne, ne olmak istediğini seçmiştir. Buna karar vermiştir ve bilincindedir. O, Tanrı’ya bağlanmayı seçer. Dolayısıyla, estetik evredeki, kendini haz duygusu ile tanımlama ve bu duygunun ruhunun en yüce duygusu olduğunu düşünen karakterden ve etik evredeki kendi benini toplum ile birlikte tanımlamaktan bu yönüyle ayrılır. Bu durumda, Kierkegaard, dini evrenin diğer her iki evreden ne denli farklı olduğunu gösterir. Kierkegaard bu evrede bize iman şövalyelerinden bahseder. Onlarla daha önce karşılaşmamış olduğunu da dile getirir. İman şövalyesi bir yerde şöyle tanımlanır: “Aşkın tüylerini diken diken etmesiyle kendinden geçer; ama ruhu, zehirli kadehi içmiş ve zehrin her bir kan damlacığına karışmasını hisseden adam kadar vakurdur –çünkü bu an ölüm ve hayattır” (Kierkegaard, 2005: 197). O, aşkın kendi bilincine sızmasından korku duymaz. Aşkın varlığı karşısında korku duyar. Buradan, onun dünyevi aşkı unuttuğu sonucu çıkmaz. Yalnız, bu aşk, ilahi aşka dönüşür. “Yani şövalye her şeyi hatırlar, fakat tam da bu hatırlamadır acı veren, ama yine de ebedi teslimiyet sayesinde varoluşla barışık kalır. O prensese duyduğu aşk onun için ebedi bir aşkın ifadesi olmuş, dinsel bir niteliğe bürünüp Ebedi Varlığa duyulan bir aşka dönüşmüştür” (Kierkegaard, 2005: 198).

Dini evre, ne estetik evre ile ne de etik evre ile benzerlik taşımaktadır. Burada, kişinin ben'e ulaşımı ve kendini aşması, aştığı noktada Tanrı sevgisine ulaşması vardır. Özne ile Tanrı arasında kurulan ilişki dini evrede esas ve öznedir.

Dini evre söz konusu olunca, din alanının temel ve en önemli kavramlarını ele almak gerekir. Bunlardan ilki, inanç ve günah kavramlarıdır. Devamında ise imanın doğası üzerinde durmak gerekir.

3.2.3.1. İnanç ve Günah

İnsan aşkın bir varlığa inanır, eylemleriyle onun çizdiği sınırlara uyar yahut sınırları zorlar. İşte burada da, eylemlerin Tanrı nezdinde nitelenişi ortaya çıkar. Günah, olumsuzlanmayı ifade eder. Ancak bu, basit dini anlamı ifade eder.

İnanç ve günah kavramlarının felsefi düzlemde ele alınca, şunu ifade etmek uygun olur: Kierkegaard'ın düşüncesinde, felsefeler inanç yerine geçirilemez ve başka bir şeyi de inancın yerine yerleştiremez. Aslında felsefe de inanç da ona göre yanlış anlaşılmıştır ve bulunduğu konumda olmamalıdır. “İnanç çok yüce bir şeydir ve felsefenin inancın yerine başka bir şey getirmesi ve inancı gülünçleştirmek istemesi çok kötü ve aşağılık bir tavidir. Felsefe inanç veremez, vermemelidir; felsefenin amacı kendisini anlatmak, sunduğu şeyi bilmek olmalıdır; hiçbir şeyi çıkartmamalı, eksiltmemeli, bir şeyi hiçbir şey değilmiş gibi görerek es geçmemelidir.” (Kierkegaard, 2015: 34) Biz bunu, Kierkegaard'ın İbrahim örneğinde görüyoruz. İbrahim'in felsefe ile bağlantısı yoktu, o inanan bir özneydi. Ama bir varoluşsal gerçeklik yaşamaktaydı. “Hazreti İbrahim, Tanrı'nın “İshak'ı Öldür” diyen buyruğuna boyun eğerken, ahlaksal yasaya karşı gelmiş, ancak böyle davranırken, İshak'ı kaybedeceğine kazanmıştır. İnsanın ölümsüz ruhu tehlikedeysen, estetik zevki, ince spekülasyonlar, hatta hemcinslerine karşı ahlaksal davranışı, kendinin gerçek varlığını belirleyen önemli seçmeleri yanında arka plana itilir” (Durant, 2014:465).

Burada İbrahim'in sarsılmaz bir güven ve inanç ile Tanrı'ya bağlı olduğunu anlarız. İbrahim oğlunu orada ister kurban etsin, ister etmesin yine aynı güven içinde olacaktı. Yüksek bir arzu ve sevinçle oğluna kavuşmuş olmasaydı, onu kurban etmiş olsaydı, Tanrı'ya olan inancı sayesinde, başka bir dünyada oğluna kavuşma ümidini taşıyacak hatta bundan da tereddüt etmeyecekti. Her durumda, akılsal olarak bakıldığında “saçma” olarak nitelendirilen duruma kabul ve olana teslimiyetin hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

Diğer yandan, inanç taşıyan bir bireyin öznel varoluş durumu tek biçimli ve problemsiz de değildir.

Saçma ve anlamsız olana dayanarak inandı o çünkü tüm insani hesaplardan vazgeçilmişti uzun zamandan beri. Acının insanı delirtebileceği açıktır ve dayanılmaz bir şeydir bu; rüzgâra karşı son derece enerjik biçimde karşı koyabilen ve akli kurtaran bir irade gücü vardır; biraz şaşırırsa bile bu da açıktır ve küçümsemiyorum bunu; ama akli ve onunla birlikte aracılığını yaptığı sınırlı olan her şeyi geri almak... İşte beni korkutan budur; ama bunun yararsız ve anlamsız bir şey olduğunu söylemiyorum, tersine tek mucize budur (Kierkegaard, 2015: 37).

Saçma, anlamsız olmanın aksine, aklın yitirilmesini sağladığı için, mucizesini gerçekleştirir. Saçma ve anlamsız olan, inanç noktasında insana güç vermektedir. Çünkü saçma, akla uygun olanla açıklanamasa da, kendi ben'ine ulaşmış olan için en etkili - içinde bulunduğu- durumu temsil eder. “Saçma ve anlamsız olan, dar akıl çerçevesi içindeki farklılıklara ait değildir. Gerçeğe uygun olmayan, beklenmedik, kestirilmez olanla aynı değildir” (Kierkegaard, 2015: 48). Saçma, kestirilemez olan, gerçeğe uymayan değil, aynı zamanda akla sığdırılmaya çalışılan da değildir. Aksine gerçeğin, hakikatin kendisidir. İnançın mucizesi burada yatar.

İnanç, ben'in sonsuzluğunda kendisini gösterir. Bu ben teslim olmaya adaydır; fakat teslimiyet için inanç şart değildir. Ama inanmak için teslimiyet şarttır. Yani inanç, teslimiyeti gerekli kılar. Kierkegaard bunu şu şekilde ifade eder.

Teslimiyet için inanca gerek yoktur; çünkü teslimiyette kazandığım ebedi bilincimdir ve bu bütünüyle felsefi bir hamledir. Gerektiğinde bunu yapabilme ve kendime eziyet etme cesaretini gösterebilirim; çünkü ne zaman beni bir sonluluk egemenliği altına alsın hamleyi yapıncaya kadar eziyet ederim kendime; çünkü bendeki sonsuzluk bilinci benim Tanrı'ya olan sevgimdir ve bu sevgi benim için her şeyden önemlidir (Kierkegaard, 2015: 49).

Kierkegaard ebedi olan bilinci ve ben'i Tanrı sevgisinden ayrı tutmaz. Burada akıl ile bağlantı kurmak gerekli değildir. Saçmaya inanmak, onu kabul demektir ve teslimiyet tam da buradadır. İnanç için gerekli olan teslimiyet bilinci bir kere kazanıldıktan sonra, bu bilinç inanca gerek duymaz. Ancak sonsuzluğun bilincinde olmaya, sonsuz teslimiyet ile varılabilir. “Sonsuz teslimiyette huzur ve dinginlik vardır; onu dileyen ve alçalmamış olan (alçalma gurur ve kibirden daha korkunç bir şeydir) her insan kendisiyle alay ederek acı veren ama hayatla barıştıran bu yaşam düzeyine

varabilir” (Kierkegaard, 2015: 47). “Kendisiyle alay ederek acı veren ama hayatla barıştıran” yaşam düzeyinde olmak, insan benliğinde ikili durumların aynı anda bulunması gibidir. Daha açık ifade etmek gerekirse şöyle söylenebilir: Bu tıpkı sonluluk ve sonsuzluğun, beden ve ruhun bir arada bulunuşu gibidir. İnanan ve -Kierkegaard deyimiyle- inanç hamlesinde ya da felsefi hamlede bulunmuş olan kişi aynı anda iki duygu durumu yaşamaktadır. Bu bir yandan eziyet olurken, diğer yandan özgürlüktür. Yani, öznenin Tanrı’ya olan sevgisinin yanında, iç huzursuzluğu veya korkuyu da deneyimlemektedir.

Kierkegaard’ın öznesi, yani varolan özne, sonsuz ben’e sahip olan, kaygı, umutsuzluk gibi duyguları yaşayan, hakikatine ulaşma çabası ile birlikte yaşayan öznedir ve daha önceki bölümde ifade edildiği gibi, dünyaya günahkârlığı ile birlikte gelmiştir. Ancak günah da tek biçimli bir şey değildir. “Kierkegaard bir durum ve eylem olarak günahı, önemle birbirinden ayırır. İlk anlamda günah, kişinin doğumunu ve onun kişisel kararlarını önceleyen bir durumdur ki kalıtsal günah dogmasına karşılık gelir” (Akış, 2015: 40). Bu da demek olur ki, günahın insan varoluşu üzerindeki etkisi, insanın elinde değildir. Burada şöyle bir problem açığa çıkar: Âdem’den sonra dünyaya gelmiş olan her insan için günah zorunlu olarak vardır. Bu durumda, inanç konusunda Kierkegaard’ın görüşlerinde, klasik Ortaçağ felsefe anlayışının etkisinin de bulunduğu söylenebilir. Buna göre günah, Hıristiyanlığa göre ve Kierkegaard düşüncesinde, Tanrı ile insan arasında hem bir bağ olarak görülür hem de Tanrı’ya karşı bir başkaldırıdır. Fakat aynı zamanda insan, bu eyleme mahkûmdur. “Yani günah bir sonuç olarak kendi kendini doğurur ve kötülüğün bu içsel sürekliliğinde günah güçlenir” (Kierkegaard, 2017b: 117). Bu durumda günaha, kaygı eşlik edebilir. “Kişi ne kadar dibe batarsa batsın, daha dibe batmaya muktedirdir; Kaygı’nın nesnesi de bu “muktedir olma” durumudur. Kaygı, bu konuda gevşediği ölçüde, kişiye *in succum et sanguinem* (ete kemiğe bürünmüş) sızmış olan günahın sonucunu o denli belirginleştirir. Bu da günahın artık kişide bir sığınak bulduğunu gösterir” (Kierkegaard, 2017a: 112). Öyleyse, günahın kaçınılmaz bir durum olduğunu ve öznenin günden kurtulma –ya da bir kurtuluş umudu- olarak kaygının belirlediğini söyleyebiliriz. Bu özne, günahından umutsuzluğa düşmeye de, tıpkı günah işleme noktasında olduğu gibi mahkûm olacaktır. Özne, “günahla, yani günden umutsuzluğa düşerek aynı zamanda lütuftan ve... kendinden sonsuz bir uzaklığa gitmiştir” (Kierkegaard, 2017b: 121). Bu noktada, Kierkegaard için günah kavramı, inanç kavramı ile birbirinden ayrılır.

3.2.3.2. İmanın Doğası

İnanç ve günah, inanma durumu içindeki özne bakımından anlamlı kavramlardır. Yani inanma, Kierkegaard'ın öznesinin “bir durumu” dur. Bu durum içindeki özne için inanç yahut günah problemi ortaya çıkar. Bu noktada ilk problem de, inanma ile akıl ilişkisidir. İnanç kavramını iman kavramından ayırmak mümkün değildir ve Kierkegaard'ın iman akıl ilişkisine verdiği önemi de yok sayamayız. Bu bağlamda, Taşdelen'in de ifade ettiği gibi iman ve akıl ilişkisi, felsefe içinde hep bir sorun olmuştur. Bu konuda başlıca iki görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri inanma konusunda aklın yeterli olduğunu söylerken, diğeri aklın yetersiz olduğunu savunmuştur. Kierkegaard, bu grup içinde yer alır (Taşdelen, 2017: 260).

Kierkegaard'ı diğeri düşünürlerden ayıran en önemli noktalardan biri, onun inanmak için aklın yol gösterici olması gerekliliği olduğunu düşünmek zorunda bırakmamasıdır. Kierkegaard'ın bireyinin tutkusu vardır ve anlamak değil, anlayamamak bireyi iman düşüncesine götürmektedir. “O, inanmayı bilme, anlama ve akıl erdirme gibi durumlarının ötesinde görür. İnsan bildiği, aklıyla kendisine ulaştığı için inanmaz. İnanmak, aklın kavrayabildiği değil kavrayamadığı konularda ortaya çıkar” (Taşdelen, 2017: 260). İnanmak, imanı gerekli kılar ve varoluşun anlamı, onun iman düşüncesinde kendini göstermektedir. İşte bu noktada asıl dikkat edilmesi gereken, birey ve Tanrı arasındaki ilişkidir. Kierkegaard'da buna dikkat çeker. “Kierkegaard için esas olan birey-Tanrı ilişkisidir. Çünkü o, benliğin ancak Tanrı ile ilişkide ortaya çıkabileceğini düşünür” (Manav ve Gürdal, 2013: 92). Bu ilişkinin kurulması, bireyin dini duyguyu yaşaması ile mümkündür ve bu ilişkide samimiyet hâkimdir. Kierkegaard birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi iman şövalyesi olarak isimlendirdiği Hz. İbrahim üzerinden anlatır.

İbrahim, Tanrı için seçilmiş kişiydi ve Tanrı ile arasında dolaysız, samimi bir ilişki vardı. Tanrı İbrahim'in isteğini yerine getirdi, fakat onu tekrar almak isteyerek İbrahim'i sınava tabii tuttu. İbrahim'den Tanrının mucizesini kendi elleri ile feda etmesi istendi. Bu durumu Kierkegaard “saçma” olarak adlandırır, fakat saçma görünen kötü değildir. Tam tersi, saçma da olsa inanmalıdır. İbrahim oğlunu Tanrı için kurban etmeye giderken, arkasında bıraktığı ve yanına aldığı inanç konusunda Kierkegaard şöyle

söyler: “Bir şeyi bıraktı, dünyevi aklını ve başka bir aklı aldı, inancı; yoksa yolculuğun saçmalığını düşünseydi, yola çıkmazdı” (Kierkegaard, 2015: 19).

Korku ve Titreme'de, İbrahim hikâyesi ve inanç ilişkisini anlatırken, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* bu kitabın bir devamı gibi, inanç, hakikat ve tutku gibi kavramları sorgular. Kierkegaard iki kitabı da okuyucu gözünden yazmıştır. Kierkegaard'ın inanç ve tutku kavramları için en iyi dayanağı İbrahim örneğidir. Çünkü burada Tanrı'ya olan bağın ve tutkunu olunan inancın derecesini biraz olsun anlarız. Kierkegaard bu örneği dört farklı anlatımla inceler. Buradan, gerçek imanı ayırt etmemizi ister.

İlk anlatımda, İbrahim İshak'ı Moriya Dağı'na götürür ve onu babası değil, putlara tapan bir canavar olduğuna inandırır. Burada İbrahim'in dayanağı, Tanrı'ya olan güvenidir. “Çocuğun memeden kesilmesi gerektiğinde anne memelerini karartır çünkü çocuk artık emmek zorunda olmadığına memelerinin çekiciliklerini korumaları doğru olmaz. Böylece çocuk annesinin değiştiğini sanır ama yüreği aynı kalır ve bakışları her zaman şefkat ve sevgi doludur. Çocuğunu memeden kesmek için daha korkunç yöntemlere başvurmayana ne mutlu” (Kierkegaard, 2015: 13)! Çocuk, kendisini öldürmek isteyen babasını canavar olarak bilse de inancını korur. İkinci anlatımda İbrahim, oğlunun yerine gönderilen koçu kurban eder fakat, Tanrı'nın ondan istediği şeyi hayat boyu aklından silemez. Bu İbrahim'e hayat boyu rahat yüzü göstermez. Bu durumda Tanrı'ya olan inancındaki saflığı yitirdiğini söyleyebiliriz. “Çocuk büyüdüğünde süttten kesilmesi gerekir, annesi utanarak memelerini saklar ve çocuğun annesi yoktur artık. Ne mutlu annesini başka türlü kaybetmeyen çocuğa” (Kierkegaard, 2015: 14)!

Üçüncü anlatımda, İbrahim kendisini affetmesi için Tanrı'ya yalvarır. Çünkü Tanrı, gerçek bir baba olamadığı için İbrahim'den oğlunu öldürmesini istemiştir. Bu sebeple günahının affedilmesini ister. “Çocuğu süttten kesmek gerekli olduğunda çocuğundan daha fazla ayrı kalacağı için anne de üzülür; önce kalbinin üstünde tuttuğu, sonra memelerinin üstünde sallayarak uyuttuğu çocuğu artık bu kadar yakın olmayacaktır ona. Dolayısıyla bu kısa süreli hüznü birlikte yaşarlar. Ne mutlu çocuğunu bu kadar yakınında tutan ve başka bir kederi olmayan anneye” (Kierkegaard, 2015: 14).

Dördüncü anlatımda, İshak babasının acısını hisseder, fakat aynı zamanda bıçağı eline aldığını ve kendisine doğrulttuğunu görür. Hz. İbrahim, kendi oğluna bıçak

doğrultmuştur ve bu etik anlamda hoş karşılanmaz, babayı oğlunun katili yapar. Saçma durumun kendisidir. Burada İshak, inancını yitirir. “Memeden kesmek gerektiğinde annesi çocuğun zayıflamaması için daha besleyici bir yiyecek verir ona. Ne mutlu elinde daha besleyici bir yiyecek olana” (Kierkegaard, 2015: 15)! İnanç açısından bakıldığında, İbrahim’e oğlunu kurban edecek gücün kaynağı belki görülebilir. “Ahlak açısından bakıldığında İbrahim’in tavrı İshak’ı öldürmek istemiş olması şeklinde açıklanır; dinsel açıdan bakıldığında ise oğlunu kurban etmek istemiştir İbrahim; İnsanı uykusuz bırakabilecek olan sıkıntı bu çelişkide yatar ama bu çelişki olmazsa İbrahim de İbrahim olmaz” (Kierkegaard, 2015: 30). İbrahim’i inançlı yapan, onun burada yaşadığı, hiç tereddüt etmeden saçmayı kucakladığı deneyimidir. Diğer taraftan Kierkegaard, inancı olan birinin “kurban etme” eyleminde bulunurken, zorlanması gerektiğini vurgular. Burada İbrahim’in durumunda olan başka bir kişi, belki de oğlunu kurban etmemek için başka bir yol isteyecektir Tanrı’dan.

Kierkegaard için kesinlik diye bir kavram söz konusu değildir fakat eğer kesinlikten bahsedeceksek, öznel bir kesinlikten bahsedebiliriz ki, bu da öznel yargılarımızın oluşturduğu, bize ait bir düşünce olur ve bir şeyin bizim için kesinliği, o şeye inanmamızı gerektirir. “İnanığımız şey hakkında nesnel kesinliğe sahip olmayış kötü bir şey değildir. Nesnel kesinlik, bağlanma gerektirmez” (Anderson, 2014: 53). Diğer yandan, nesnellik ve nesnel kesinlik, Kierkegaard’ın bireyi için çok da gerekli değildir. İnanca bağlılık için böyle bir kesinliğe ihtiyaç yoktur. Diğer tüm durumlarda bile nesnel kesinlik, bağlanmayı gerektirmez. Bu durumun kararı yalnızca öznenin kendisine bağlıdır.

Bağlanma, öznellik getirdiği gibi, inanç da öznellik gerektirmektedir. “Kierkegaard’ın gözünde, kendisini nesnel olarak saydırmak isteyen bir inanç, artık inanç değildir. Nesnel hakikat, kendimizin temeline varmadığı için dolaysız ve kesin verilmez. Bizi hissizleştirir, bize dokunmaz. İnançta tam tersine, varlığımızın en derini yer alacak, en iç ilgilerimiz faaliyette olacaktır (Gürbüz, 2016: 208). Şayet özne kendi öznel varoluşuyla bütünleşmişse, elbette ona nesnel hakikat dokunmayacaktır. Böylece nesnellik ile varoluşun bir araya gelmesinin olanaksız olduğunu anlarız. Kierkegaard için düşünerek inanmak da var olmak için imkânsızdır. Onun için Hıristiyanlığa bağlılık, daha doğrusu bir dine bağlılık, seçim yapmayı gerektirir. Fakat burada bireye seçim yaptıran düşünüyor olması değil, tutkulu olmasından kaynaklanır. Gerçek bir varoluş, akıldan tamamen bağımsızdır. Bunun yanında (şöyle bir yargı haklı

çıkartılabilir) şöyle denilebilir: “Hakiki din bir ya/ya da meselesidir, ya en yüksek vasıfta ya da vasıfsız; tüm kalbinle, tüm zihninle, tüm gücünle, tüm benliğine ya hiç” (Koç, 2016: 175). Burada öznenin seçim yapabiliyor olmasının önemini görebiliriz.

SONUÇ

Bir felsefeyi anlamak ve içselleştirerek yaşama geçirmek noktasında yeterince dikkatli ve gözlem yapabilme kabiliyetine sahipsek, felsefi görüşlerin ardında, düşünürlerin yaşamlarından izler olduğunu görürüz. Kierkegaard'ın felsefi düşüncelerinin temelinde de kendi yaşam deneyimleri yer almaktadır. Bu sebeple onun felsefesine, kişinin kendi dünyasından hareketle kurduğu bir yaşam felsefesi denilebilir. Aslında felsefe ile yaşamın ilişkisi sorunu Kierkegaard'da kendince bir cevap bulmuş gibi görünmektedir.

Felsefeyi anlamlı kılan şeyin, düşüncenin yaşama aktarımı ve yaşamın felsefeye katkısı olduğu söylenir. Bu düşünce daha çok çağdaş felsefe için geçerli gibi görünmektedir. Bunu da en iyi, Kierkegaard'da görmekteyiz. Buradan hareketle, öznel hakikat yolculuğuna çıkan Kierkegaard'ı anlamak için, onun yaşamının izini sürmek yanında, onun yaşama ilişkin tespitlerini de incelemek gerekir.

Bu çalışmanın amacı, hakikati öznel temelde ve yaşama dünyasında, yaşama dünyasının bireyinde arayan Kierkegaard'ın öznel hakikati keşfedip keşfetmediğini, nasıl bir öznel hakikat keşfi ortaya koyduğunu inceleyip tartışmak idi. Kierkegaard bize, öznel bir hakikatin olduğunu, başka bir deyişle hakikatin öznelliğe dayandığını, nesnel bir hakikatten söz edilemeyeceğini söyler. Ancak o, nesne türü bir hakikatin değil, doğrudan insanın hakikatinin peşindedir. Bu düşünce daha sonraları, varoluşçuluğun temelini oluşturmaya yeter. Varoluşçu düşünürlerin, öznelliği temel aldıkları söylenebilir.

Öznel gerçeklik derken, Kierkegaard, özneyi/insanı konu edinen psikolojik durumlara da temas etmek zorundaydı. Bu da şu soruyu sormayı gerekli kılar: Kierkegaard öznel gerçekliği, sadece psikolojik yaşantılardan hareketle mi kurmuştur? Onun düşüncesinde psikolojinin yeri nedir? “Kierkegaard psikolojiyi, klasik anlamda insan ruhuna dair bir çalışma, tasvir ve açıklama olarak ele alır. Tüm bu analizler ise öznel deneyimlerde temellenmelidir. Bu anlamda psikoloji, bir kendi kendini analiz etme, kendini düşünme gibi fenomenolojik bir anlama gelmektedir. Bu şekilde elde edilen öznel deneyimler ise felsefi bir refleksiyonun temeli olur. Bu nedenle de kaygı ve günah gibi öznel deneyimlerin bilgisine deneysel psikolojinin gözlemleriyle ulaşamaz” (Akış, 2015: 41). Psikolojik bakış ve olguda yalnızca öznenin deneyimi önem taşır.

Öznenin ise kendi deneyimi ile ilgili olarak yalnızca bilgisi olabilir. Bilgisi olma, genel bir hakikati değil, sadece kişisel ve anlık durumunu bilme demektir. Ayrıca özne, ne kadar isterse istesin, öteki ile karşı karşıya geldiğinde yaşadığı psikolojik durumları olduğu gibi aktaramaz. Bu durumda, öznenin öteki ile olan ilişkisi belirsiz kalır. İşte bu yüzden, öznellik vardır ve öznelerin varoluşu deneyimlemesi biriciktir. Ancak psikolojinin bakış açısından, bu deneyimler sadece iç süreçler/olgular olarak görülür. Oysa aynı deneyim, Kierkegaard tarafından, öznenin kendi varoluşsal gerçekliğini kurması olarak değerlendirilir. Bu da, psikolojinin bakış açısı ile felsefenin bakış açısını birbirinden ayırmıştır. Ancak bu olgu öznedeki gerçekleşmesi bakımından, psikoloji ile felsefeyi birbirine bağlamıştır. Bu nedendir ki, varoluşçu düşünceler psikolojiyi etkilemiştir. Ayrıca bu noktadaki problem, bireylerin nesnel bir yargıda ortak paydada buluşup buluşamayacaklarıdır. Nesnellik, pozitif bilimlerde işe yarar fakat ortak bir hayat deneyiminden söz edilemez. Bu durum, bir sorun olarak durmaktadır. Bu sebeple Kierkegaard, yaşadığı çağdaki problemin, akla dayalı düşünce olduğunu ileri sürer.

Her şeyin sistematikleştirilmeye çalışılması Kierkegaard'ı oldukça rahatsız etmiştir. Çünkü hayat, yalnızca öznenin hayatıdır. Yani, benim dışımda bir dünya yoktur, ben olan biteni kendi gözümle, kendi ben'imle görmekteyim ve öznel varoluşun dışında bir hayatta, ben yoktur. Bu durumda, yaşam bir sisteme sığmaz. Özne, kendini tanımak için bir arayışa çıkar ve bu arayış yolculuğu yalnızca ona özeldir. Kierkegaard'ın öznel hakikat yolculuğu, toplum içinde kendini yitirmiş, kendine yabancılaşan öznenin, kendi ben'ini arayışının hatta var edişinin bir yolculuğudur. Kierkegaard öznenin, bu anlam arayışı boyunca bazı evrelerden geçtiğine, hatta bu evrelerle zaman zaman yüz yüze geldiğine inanır. O, bu arayış sürecinde varoluş evrelerini çözümlenmiştir. Felsefesinde bahsettiği, estetik, etik ve dini evre deneyimlerini karakterler üzerinden anlatır. Burada, kendi yaşamının birebir izleri de görülmektedir. Çünkü Kierkegaard evreleri çözümlerken, eserlerinde, yaşamıyla ilgili ipuçlarını da aktardığı samimi bir dil ile karşılaşırız. Bu dile, Kierkegaard'ın şu cümleleri örnek gösterilebilir: Ben bir anlamda, olağanüstü sıkı yetiştirildim. Bazen kara deliğin içine konulurdum, orada büyük bir ıstırapla sürünürdüm, hiçbir şey görmeden, çıkış yolu bilmeden; derken ruhumda aniden bir düşünce uyanıverirdi, sanki daha önce hiç bilmiyormuşum gibi canlı, belki bilmiyor değilsem de, adeta o ana kadar onunla sadece sol elimle bağlıymışım da, şimdiyse sağımla bağlanmışım gibi (Kierkegaard, 2005:

165). Daha sonra, bu düşünceyi sonuna dek takip edeceğine söz vermesi gerekliliğini dile getirir. Onun, burada ruhunda aniden uyandığını ifade ettiği düşünce, iman düşüncesi olabilir. Kierkegaard, bu düşünceye ulaşmak için, belki de bahsettiği evreler ile yüz yüze kalmıştır.

Özne, sırasıyla estetik, etik, dini evrelerden geçtiği düşünülse de, yaşam içinde bu evrelerin özelliklerini taşıdığını gösterebilir. Böylece, hayatının bir bölümünü estetik, bir bölümünü etik evrede yaşayabileceği gibi, zaman zaman da bu özellikler an içinde ortaya çıkabilir. Estetik evrede kişi yalnızca haz odaklı olmasına karşın etik evrede, toplum içinde yaşayan ahlaki ben, daha doğrusu, bir ben'e sahip olma ihtimali olan ve seçim yapabilen özne vardır. Bu açıdan bakıldığında, estetik evre evrelerin en alt basamağında yer almaktadır. Fakat estetik evrenin özellikleri etik evrede de görülebilir. Burada, bu iki evre arasına kesin bir çizgi çekilmediğini anlarız. Yani Kierkegaard'ın etik öznesi, estetik karakterin bir özelliği olan haz duygusundan uzak kalmak zorunda değildir. Fakat dini evre bu iki evreden ayrılır.

Kierkegaard'ın dini evre ile ilgili görüşlerinden anlarız ki, bu evre, aniden ulaşılabilecek ya da sık sık yüz yüze kalınacak olan bir evre değildir. Bu bakımdan, estetik ve etik dengesi kurulabilmesine karşın, diğer iki evre ile dini evre arasına sınır çekilmelidir. “Tanrı huzurunda/önünde olan ve ona bağlanan kişi ancak bir ben'e sahiptir ve bu ben'e sahip olarak eyler. Bu kişi diğerlerinden farklı olarak kendi tikelliğini ortaya koyan bireydir. Kierkegaard bir bene sahip olmayı, ben olmayı, bu bireysellikle birlikte ele alır” (Becermen, 2016: 140). Dini evrede öznenin bilinç durumu, diğer evrelerden tamamen farklıdır. Diğer evrelerde, bilinç zamansallıkla ya da ben'e bağlı olmakla, kayıt altına alınmış gibidir. Oysa dini evrede zamansal veya öznel varoluş bakımından, dünyevi sınırları aşma, ölümlü son bulan varoluşsal duygunun ötesine geçme söz konusudur. Artık ben, sonsuz bir ben halini almış olacaktır. Bu evredeki bilinç durumunda öteki de değişmiştir. Dini evrede öteki, Tanrı'dır. Bu evrede “öteki”ne yönelen bilinç, teslim olmaya yönelmiş demektir.

Estetik ve etik evredeki bilinç, somut gerçekliğin ötesine geçmez. Bu nedenle bu evrelerde çözümsüz çelişkiler yoktur. Ancak dini evrede akıl gittikçe geri plana çekildiği için paradoks doğaldır. Çünkü paradoks denilen şey, akıl düzenine göre paradokstur; yani çözümsüz çelişkidir. İnanç söz konusu olduğunda akılcı kavrayışı ve bilmeyi aşan bir durumda, tutku ortaya çıkar. Tutku, öznenin bizzat kendine bağlıdır ve

özel bir bilinç biçimidir. Her ne kadar bu evrede bilincin olmadığı yorumları yapılsa da, öznenin öteki olarak Tanrı'yı tanınması, O'na bağlanması, başka türden bir bilincin varlığına işaret eder. Örneğin İbrahim, sarsılmaz bir güven ve inanç ile Tanrı'ya teslim olmuştur. İbrahim'in durumu için, artık anlamsızlık söz konusu edilemez. Bu durumda Kierkegaard'ın iman şövalyesi olarak gösterdiği İbrahim, öznel hakikate, kendi hakikatine ulaşmış mıdır? Dini evrede, kendi iradesi ile seçim yaparak inanmayı seçmiş olan kişi, -inanmanın kendisi zor bir eylemdir- gerçek bir Hıristiyan olacaktır.

“Kierkegaard “Hıristiyan olmak” tan söz eder. İnanmayı kültürel, geleneksel bir tutum olmaktan çıkararak temelinde seçim, karar ve özgürlük olan varoluşsal bir durum haline getirir” (Taşdelen, 2017: 250). Özne, toplum hayatına bağlıdır ve burada “olmak” durumundadır ve bunu kendisi seçmemiştir. Burada, inanan kişi içinde bulunduğu “zorunluluk” halinden kurtulmuş, teslimiyet bilinciyle birlikte özgürlüğüne kavuşmuştur. Kierkegaard'ın “iman şövalyesi” benliğinin, zorunluluğu aşarak özgür olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü özne, inanmayı kendisi seçmiştir. İşte bu yüzden, Hıristiyan “olunur”. Probleme geri dönecek olursak, Kierkegaard'ın öznel hakikat olarak değerlendirdiği durumun, kişinin seçim yapabilmesi, özgür iradesini kullanması ile bağlantısı olduğunu görürüz. Özgür iradenin gerçekleşmesi öznel olarak yaşanır.

Öznel hakikat derken sözü edilen yaşayan, yani varolan özne, dinamik, değişken ve hayatın ritminin içinde onunla bağlantılıdır. Öznel varoluş bizatihi kendisi olarak var olmayan, ancak adeta süreç yaşayan çeşitli duygu ya da düşünce etkisi altında bulunan içimizdeki insanı konu etmektedir. Orada töz veya öz yoktur.

Bütün bunlardan hareketle, Kierkegaard'ın tek ve evrensel bir öznel hakikati keşfetmediğini ve böyle bir hakikatin peşinde de olmadığını; ancak daha önceki anlayışlardan ayrı olarak öznel hakikatin farklı biçim ve boyutlarını keşfettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

KAYNAKLAR

- ANDERSON, S.L. *Kierkegaard Üzerine*, (çev. Gökhan Gürdal), Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014.
- AKIŞ, Y. *Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
- BLACKHAM, H. J. *Altı Varoluşçu Düşünür*, (çev. Ekin Uşşaklı), Dost Yayınları, Ankara, 2012.
- BECERMEN, M. "Kierkegaard ve Dindarca Yaşam", *Özne*, Çizgi Kitabevi, (25.Sayı), Güz 2016.
- CAMUS, A. *Sisifos Söyleni*, (çev. Tahsin Yücel), Can Yayınları, İstanbul, 2016.
- CEVİZCİ, A. *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, Bursa, 2009.
- CEVİZCİ, A. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- DURANT, W. *Felsefenin Öyküsü*, (çev. Ender Gürol), İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- ELBEYOĞLU, K. "Kierkegaard'ın Öznelliği ve Ahlak Görüşü" *Özne*, Çizgi Kitabevi, (25.Sayı), Güz 2016.
- ESENYEL ZAFER, Z. "Şeytani Yoldaştan Dini Bir Yazar Olabilir mi?: Takma Adların Gizemi", *Özne Çizgi Kitabevi*, (25.Sayı), Güz 2016.
- FOULQUIE, P. *Varoluşçunun Varoluşu*, (çev. Yakup Şahan), Kuram Yayıncılık, İstanbul, 1967.
- GÜRBÜZ, C. "Kierkegaard'da Öznellik ve Hakikat Kapanı" *Özne*, Çizgi Kitabevi, (25.Sayı), Güz 2016.
- HUXLEY, A. *Kadim Felsefe*, (çev. Mutlu Yetkin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2016.
- KIERKEGAARD, S. *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017 (a).
- KIERKEGAARD, S. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev. M.Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017 (b).
- KIERKEGAARD, S. *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, (çev. Doğan Şahiner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017 (c).
- KIERKEGAARD, S. "Evliliğin Estetik Geçerliliği", (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Araf Yayınları, İstanbul, 2013.

KIERKEGAARD, S. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, (çev. Nur Beier), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.

KIERKEGAARD, S. *Korku ve Titreme*, (çev. İsmail Yergüz), Say Yayınları, İstanbul, 2015.

KIERKEGAARD, S. *Kahkaha Benden Yana*, (çev. Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

KIERKEGAARD, S. *Either/Or*, (çev. Walter Lowrie), Oxford University Press, London, 1944.

KOÇ, E. “Soren Kierkegaard Felsefesinde Umutsuzluktan İmana”, *Özne*, Çizgi Kitabevi, (25.Sayı), Güz 2016.

MANAV, F. , GÜRDAL, G. *Birey ve Varoluş Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013.

MACLNTYRE, A. *Varoluşçuluk*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

MUTLU ÇAĞRI, E. “Platon ve Kierkegaard’da An”, *Özne*, Çizgi Kitabevi, (25.Sayı), Güz 2016.

SARTRE, J.P. *Varoluşçuluk*, (çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, Bursa, 2018.

TALAY, Z. “MacIntyre ve Kierkegaard’da Benlik Anlayışı”, *Özne*, Çizgi Kitabevi, (25.Sayı), Güz 2016.

TAŞDELEN, V. *Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 2017.

TAŞDELEN, V. “Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı”, *Özne*, Çizgi Kitabevi, (25.Sayı), Güz 2016.

YAMAN AKIŞ, Y. “Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları”, *Özne*, Çizgi Kitabevi, (25.Sayı), Güz 2016.

WEST, D. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

ÖZ GEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı : Sabiha KOÇAK
Doğum Yeri : Karaman
Doğum Tarihi : 21/06/1992
E-posta : sabihakocak13@gmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise : Bifa Anadolu Lisesi
Lisans : Pamukkale Üniversitesi-Felsefe Bölümü
Yüksek Lisans : Pamukkale Üniversitesi- Sistematik Felsefe ve Mantık
Yabancı Dil ve Düzeyi: İngilizce, orta seviye

İŞ DENEYİMİ : Özel Radikal Öğretim Kursu-Rehber Öğretmen (3 yıl)