

KIERKEGAARD'DA BENLİK ÜZERİNE BİR İNCELEME

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Ana Bilim Dalı
Sistemik Felsefe ve Mantık Programı**

Betül YILDIR


Danışman: Prof. Dr. Mehmet Ali SARI

**Eylül 2019
DENİZLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

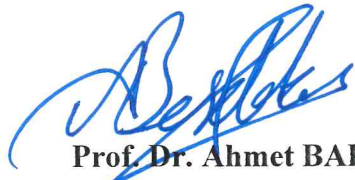
Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı öğrencisi Betül YILDIR tarafından Prof. Dr. Mehmet Ali Sarı yönetiminde hazırlanan “KIERKEGAARD’DA BENLİK ÜZERİNE BİR İNCELEME” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 27/08/2019 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.


Prof. Dr. Mevlüt Albayrak
Jüri Başkanı


Prof. Dr. Mehmet Ali Sarı
Jüri Üyesi


Dr. Öğr. Üyesi Alper Bilgehan Yardımcı
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 ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Betül YILDIR



ÖN SÖZ

Bir felsefi sistem olarak varoluşçuluk düşüncesi 20. Yüzyıl'da ortaya çıktığı andan itibaren hem felsefe tarihi içerisinde, hem insanın dünya içindeki varoluşsal yaşantısı içinde önemini kaybetmeyen bir düşünce olarak yerini korumuştur. Varoluşçuluk düşüncesinin günümüzde dahi önemini kaybetmemesine rağmen varoluşçuluk düşüncesinin temsilcisi olan Kierkegaard hakkında detaylı bir inceleme söz konusu olmamıştır.

Kierkegaard, yalnızca bir filozof değil aynı zamanda edebiyatçı ve araştırmacıdır. Bu nedenle Kierkegaard'ın eserleri sadece felsefenin değil aynı zamanda edebiyatın da izlerini taşımaktadır. Kierkegaard, insanı ve onun varoluşsal gerçekliğini temel aldığı için onu sadece felsefenin sınırları içerisinde tutmak istememiştir. Ona göre insanı sadece felsefenin içerisinde ele almak onu sadece bir tanıma indirgemektir. Bu da insanın ne olduğuna yönelik bir sınırlamadır. Kierkegaard nedir sorusuna nasıl sorusunu ekleyerek felsefesini açıklamak için faydalandığı örnek karakterleri müzik ve edebiyat gibi sanatın diğer dalları aracılığıyla ele almıştır.

Dolayısıyla varoluşçuluk düşüncesi felsefeye daha yakın bir konumda olsa da sanatın diğer dallarıyla da sıkı bir ilişki içerisinde. Bundan dolayı Kierkegaard'ın eserlerinin arasında da sıkı bir ilişkisellik söz konusudur. Buna rağmen Kierkegaard'ın bu çok yönlülüğü ve eserlerinin bir bütün olarak görülüp incelenmesinin gerekliliği diğer çalışmalarda yeterince ele alınmamıştır. Bu çalışmanın amacı Kierkegaard'ın çok yönlülüğünü ve eserlerinin bütünselliğini koruyarak onun düşüncelerini bir bağlamsallık içinde ele almaktır.

Bu çalışmanın şekillendirilmesinde ve tamamlanmasında benden desteklerini ve yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Mehmet Ali Sarı'ya, aileme, Mahir Doğan ve Yiğit Koy'a sonsuz teşekkürlerimi bir borç bilirim.

ÖZET

KIERKEGAARD'DA BENLİK ÜZERİNE BİR İNCELEME

Yıldır, Betül

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe AnaBilim Dalı

Sistemantik Felsefe ve Mantık Programı

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Mehmet Ali Sarı

Eylül 2019, 79 sayfa

Varoluşçuluk düşüncesinde; insan hayatı boyunca kendini gerçekleştirmenin olanağına açık bir varlıktır. İnsanın kendini gerçekleştirme olanağının kendi elinde olması onun varoluşsal gerçekliğidir. Kierkegaard, yaşadığı dönemi tutkusuz çağ olarak nitelendirerek bu çağın insanların öznellikten ve birey olmanın sorumluluğundan yoksun olduğunu vurgulamıştır. İnsan varoluş içinde hem kendisine hem de Tanrı'ya karşı sorumludur. Bu sorumluluk insanın ben olma sorumluluğudur. İnsan ben olma ödevini gerçekleştirmediğinde Tanrı'ya karşı günah işlemiş olur. Benlikten yoksun olmak insanda umutsuzluk olarak ortaya çıkar. Bu çalışmanın amacı Kierkegaard'a göre varoluşun ve varoluş alanlarının ne anlama geldiğini incelemek, varoluşun en önemli sorumluluğu olan benliği ve benliğin oluşumunu detaylı bir şekilde analiz etmektir.

Anahtar kelimeler: Kierkegaard, Birey, Benlik, Tanrı, Umutsuzluk, Günah

ABSTRACT

AN EXAMINATION ON KIERKEGAARD'S CONCEPT OF THE SELF

Yıldır, Betül

Master's Thesis

Philosophy Department

Systematic Philosophy and Logic Program

Advisor of Thesis: Prof. Dr. Mehmet Ali Sarı

September 2019, 79 pages

In the thought of existentialism; human being is open to the possibility of self-realization throughout life. It is his existential reality that man has the possibility of self-realization in his own hands. Kierkegaard, describing the period he lived as an dispassionate age, emphasized that the people of this age lacked subjectivity and responsibility of being an individual. Man is responsible to both himself and God in existence. This responsibility is one's responsibility to be self. When man fails to fulfill his duty of being self, he sinned against God. Lack of self emerges as despair in man. The aim of this study is to examine what Kierkegaard means of existence and its spheres, and to analyze the self and the formation of the self, which is the most important responsibility of existence, in detail.

Keywords: Kierkegaard, Individual, Self, God, Despair, Sin

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM VAROLUŞÇULUK

1.1.Varoluşçuluk Nedir?	3
1.2. Kierkegaard ve Varoluşçuluk.....	12

İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'DA KAYGI VE UMUTSUZLUK DÜŞÜNCESİ

2.1. Kaygı Durumu.....	17
2.2. Kalıtsal Günah.....	19
2.3. İlk Günah Kavramı.....	20
2.4. Kalıtsal Günahı Ortaya Çıkaran Kaygı	21
2.5. Kalıtsal Günahın Soya Aktarılmasıyla Ortaya Çıkan Kaygı.....	24
2.6. Öznel Kaygı ve Nesnel Kaygı.....	25
2.7. Umutsuzluk Kavramı	26
2.8. Umutsuzluk Çeşitleri.....	29
2.8.1. Sonsuzluğun Umutsuzluğu	30
2.8.2. Sonlunun Umutsuzluğu.....	30
2.8.3. Olasılık Umutsuzluğu	32
2.8.4. Zorunluluğun Umutsuzluğu	32
2.8.5. Kendini Bilmeyen Umutsuzluk.....	33
2.8.6. Kendisi Olmak İstemeyen Umutsuzluk	34
2.8.7. Kendisi Olmak İsteyen Umutsuzluk	35
2.9. Umutsuzluk Günahtır	36
2.9.1. Günahın Devamlı Oluşu	39

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM BENLİK

3.1. Benliğin Sentezi	42
3.2. Benliğin Birinci Sentezi: Ruh ve Beden Sentezi.....	44
3.3. Benliğin İkinci Sentezi: Ebedi ile Zamansalın Sentezi.....	46
3.4. Benliğin Üçüncü Sentezi: Özgürlük ve Zorunluluğun Sentezi.....	48
3.5. Tekil Birey ve Öznellik Düşüncesi	50
3.6. Benliği Tehdit Eden Unsurlar: Modernizm.....	52
3.6.1. Kilise ve Hıristiyanlık Eleştirisi.....	52
3.6.2. Çağ	54
3.6.3. Kamu ve Basın.....	56
3.6.4. Kitle.....	57

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM VAROLUŞ ALANLARI

4.1. Estetik Varoluş Alanları.....	59
4.1.1. Don Juan	60
4.1.2. Baştan Çıkarıcı Johannes ve Faust.....	62
4.1.3. Mefisto	65
4.2. Etik Varoluş Alanı.....	67
4.3. Dini Varoluş Alanı	70
4.4. Etik Alanın Askıya Alınışı.....	71
SONUÇ.....	74
KAYNAKLAR	77
ÖZ GEÇMİŞ	79

GİRİŞ

Soren Able Kierkegaard varoluşçuluk düşüncesinin temsilcilerinden biridir. Kierkegaard'ın yaşadığı dönem olan 19. Yüzyıl, Hegelci düşüncenin etkisi altında olan bir dönemdir. Her şeyin ussal ve nesnel belirlenimlere dayandığı bu yüzyılda Kierkegaard nesnel düşüncenin karşısına öznel olanı evrensel olanın karşısına bireysel olanı konumlandırmıştır.

Hegelci düşünce bu dönemin hakim düşünce anlayışını oluşturmaktadır. Hegelci düşünce kurduğu sistem içerisinde her şeyi ussal olana dayandırarak açıklamayı temel edinir. Hegel aklın konusu olabilen her şeyi kendi sistemi içerisinde konumlandırır. Bu sistem hiçbir boşluğa, öznelliğe yer vermeyen, mantıksal olanın sınırları içinde ele alınan bir sistemdir. Hegelci düşüncenin döneme etkisinin yoğunluğu, bu düşüncenin hayatın her alanına sirayet etmesine sebep olmuştur.

Hegelci düşünce kamuda, toplumda, kilisede, üniversitede kısacası hayatın her alanına yayılmış bir durumdadır. Hegel düşüncesindeki nesnellik ve evrensellik, insanların ortak düşüncelere sahip olmasına sebep olduğu için örgütlenme ve kitle hareketleri ortaya çıkmıştır. Bireysellik neredeyse görünmez bir hal almıştır. Aynı zamanda Hıristiyanlık düşüncesi de akla dayalı olarak açıklanmış ve inanç bilmeye dayalı bir hal almıştır.

Kierkegaard'ın felsefesinin çıkış noktası da Hegelci düşüncenin eleştirilmesine dayanır. Ona göre, modern çağa etki eden Hegelci düşünce ile birlikte insanlar birey olmanın ne anlama geldiğini unutmuşlardır. Kierkegaard eserlerinde felsefesinin temel düşüncesini oluşturan kaygı ve umutsuzluk kavramları ekseninde modern insanın durumunu ele alır.

Kierkegaard eserlerinde modern insanın durumuna dair belirlenimlerde bulunur. Kaygı ve umutsuzluk gibi insanın psikolojisine yönelik kavramların kullanılması, insanın içsel sürecini ortaya çıkarır. İçsellik fikri, bireyin öznelliğine yardımcı olduğu için önemli bir ifadedir. Kierkegaard bireyin içselliğini ortaya çıkaracak olan bu psikolojik kavramları inceler.

Tezin birinci bölümünde ele alınan varoluşçuluk düşüncesi, genel anlamda Hegel düşüncesinin ve modern çağın bir eleştirisi niteliğindedir. Kierkegaard yaşadığı dönemin hakim düşüncesi olan Hegel'in sistemini eleştirirken Varoluşçuluk düşüncesini de ortaya koymaktadır. Varoluşçuluk düşüncesinin genel bir tanımı olmadığından, ne anlama geldiğini ortaya koymak zordur. Bu nedenle Varoluşçuluk düşüncesinin diğer temsilcilerinin Varoluşçuluk hakkında ortaya koyduğu belirlenimler, Varoluşçuluğun ne anlama geldiğini ortaya koymak için önemli bir nokta oluşturmaktadır.

İnsanın varoluşunu ortaya çıkarması bakımından kaygı kavramının önemli bir yeri vardır. Kierkegaard kaygı kavramının kökenini Adem'e kadar dayandırır. Adem'in ilk günahının insanın varoluşunu başlatması sebebiyle ve bu günahın kendisini nesilden nesile aktarmasıyla ortaya çıkan kalıtsal günah problemi ele alınacaktır. Umutsuzluk kavramı ile varoluşa gelmiş insanın benliğini oluşturan öğelerle ilişki kuramamasının sonucunda, benliğini oluşturamayan insanın içinde bulunduğu umutsuzluk türleri değerlendirilecektir.

İnsan bir sentez varlığı olduğundan sentezdeki öğelerin herhangi birinin eksikliği insanda umutsuzluğu ortaya çıkarır. Umutsuzluk insanın benliğini ortaya koyamadığı durumlarda yaşadığı psikolojik bir durumdur. Bu nedenle umutsuzluğun benlik ile olan ilişkisi incelendikten sonra, benliğin sentezlerinin ne olduğu ortaya konacaktır. Benliğin sentezlerinin birbirleriyle ilişkili olmaları benliği ortaya çıkarır. Sentezdeki öğeleri birbirleriyle ilişkiye sokacak olan üçüncü terimler aracılığıyla sentezin türleri incelenecektir. Tezin son bölümünde ise varoluş içerisinde insanın konumlanabileceği üç alanın temel özellikleri ve birbirinden ayrıldığı noktalar ele alınacaktır.

Bu tezi yazarken öncelik Kierkegaard'ın düşüncelerini doğrudan kendisinden aktarmak olduğu için ağırlıklı olarak Kierkegaard'ın kendi eserlerinden faydalanılmıştır. Başlıca kullanılan eserler; *Kaygı Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* eserleridir. Bunun yanı sıra Kierkegaard'ın felsefesini doğru bir şekilde analiz eden ikincil kaynaklardan da yararlanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞÇULUK

1.1.Varoluşçuluk Nedir?

İnsan; hayatı boyunca bilme, anlama ve algılama arzusu içinde olan bir varlıktır. İnsanın bu arzusu onun doğa karşısında aciz, sınırlı ve güçsüz olmasının bilinciyle şekillenmiştir. İnsanın doğa içindeki doğal durumunu güçlü kılabilecek şey ussal olan aracılığıyla olacaktır. Ussal olanın gücüyle doğa karşısında ayakta kalacak; hatta, ona hükmedecektir. İnsanın ussal özelliğe sahip olması onu diğer canlılardan üstün kılan yegane özelliğidir. Böylece insan, varlığa geldiği andan itibaren hayatta kalma arzusunun itkisel gücünü ussal olanın yardımıyla birleştirecek ve kendi egemenliğini ortaya koyabilecektir.

Felsefe tarihi içerisinde akılcılığın merkeze alınmasının kökeni, Antik Çağ Felsefesinden başlayarak önemini hiç yitirmeden Geleneksel Felsefe tarihine kadar uzanır. 17. yüzyılda akılcılığın, 18. yüzyılda aydınlanma düşüncesinin ve 19. yüzyılda ise bilimci dünya görüşünün öne çıktığı görülmektedir. Felsefe tarihi içinde Akılcılığın önemini kabul eden filozoflar ussal düşünceyi temel alan bir sistem oluşturarak her şeyi akılsal olanla açıklamanın yolunu açmışlardır. Ussal olanı merkeze alan Rasyonel filozoflara göre ussal düşüncenin amacı; insanın din ve geleneksel düşünceden kurtulup, bakış açısını rasyonel ve eleştirel zemine oturtturarak dünyayı anlama çabasına dayanmaktadır.¹

“Varoluşçuluk; insanı kategorize ederek, akıl aracılığıyla nesnel olanı açıklamaya çalışan sistematik ve geleneksel felsefe anlayışına tepki olarak ortaya çıkmıştır.”² Birinci Dünya ve İkinci Dünya Savaşları'nın insanlar üzerinde oluşturduğu bunalım, umutsuzluk, kaygı, yabancılaşma gibi psikolojik duygu durumları Varoluşçuluk düşüncesini ön plana çıkarmıştır. Dünya savaşlarının öncesinde akıl, bilim ve teknoloji insanların yararına hizmet etmeyi amaç ediniyordu. Bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle günlük hayatın işleyişi pratik olarak insanlığın lehine bir gelişim göstermiş olsa da daha büyük perspektifle insanlığın zararına işleyen bir yöne evrilmiştir. Bu düşünce ekseninde varoluşçu felsefe; var olan insanın dünya üzerindeki anlamını akla

¹ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, İstanbul, 1997, s.35-36

² Faruk Manav, Gökhan Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, Ankara, 2013, s.60

ve mantığa dayandırmadan, dünya üzerinde bulunuşu ve bireysel gerçekliği üzerinden ele almıştır.

Varoluşçuluğun, Geleneksel Felsefeden ayrıldığı en önemli nokta özün, öncelik-sonralık problemidir. Öz en genel ifadesiyle; bir nesneyi o Şey haline getiren değişmezin ifadesidir. Özün evrensel bir niteliği mevcuttur. Varlık alanında mevcut türe yüklenen özler varoluşa gelmemiş aynı tür içinde geçerli olacaktır. Özün sadece var olanları değil aynı türde henüz varoluşa gelmemiş olanları da kapsaması özün olasılığıdır. “Özün varlığı, olabilir (mümkün) olmasıdır.”³ Özcü düşünceye göre her var olan bir öze göre var olur. O özün sınırları içerisinde özüne uygun olarak belirlenimleri mevcuttur. Sınırları belirlenmiş, tasarımı çizilmiştir. Geleneksel Felsefede özün değişmez olanın, evrenselin bilgisini vermesi ve değişmez olanın bilgisinin de akıl tarafından kavranılabileceğini savunan rasyonalist filozoflar, özcü geleneği kendi felsefeleri içerisinde farklı boyutlarda ele almışlardır.

Özcü düşüncenin ilk kaynaklarını Platon’da görmek mümkündür. Platon’un doğru bilgi mümkün mü sorusunu sorması onun idealar kuramını oluşturmasına katkı sağlamıştır. Platon, bilginin ne olduğu sorusuna cevap ararken insanların bilgi kabul ettiği gerçeğin aslında doğru sanı olduğunu ifade eder. İnsanların bilgi olarak ifade ettikleri sanı (doxa) değişim gösteren, süreksiz ve gelip geçici olandır. Platon’un bilgiye dair bu soruşturması tikellerin bilgiye dair farklı algılarının olması, onun idealar kuramını oluşturmasında büyük rol oynamıştır. Platon’da İdealar evreni ve Fenomenler evreni olmak üzere iki evren mevcuttur. Platon’a göre evrende tam anlamıyla gerçek olan Şeyler tümellerdir. Tümelin bilgisi gerçeğin bilgisidir. Tümeller, değişmeyen, kendi kendisiyle kalabilen, oluşa ve bozuluşa tabii olmamasıyla gerçeğin bilgisini taşırlar. Tümellerin alanı ideaların alanıdır. Tikelin mevcudiyeti fenomenler evreninin alanıdır. Tikel gerçeğliğin bilgisini varoluşa tabi olmasından dolayı belli bir açıdan gerçeğleştirebilir. Tikeller gerçeğliğin belli bir kesimini yansıttıklarından dolayı tikelin gerçeğliği yarı gerçekliktir. Onun gerçeğliğin bilgisine sahip olamaması değişimin, oluşun ve bozuluşun içinde konumlanmış olmasındandır. Platon’a göre varoluş içerisindeki bireyler gerçeğliğin değişmez bilgisine, özün bilgisine akıl aracılığıyla ulaşabilir. Platon’un bu düşüncesi varoluşçuluğun karşı olduğu özcü düşüncenin ifadesidir.⁴

³ Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, (çev. Yakup Şahan), İstanbul, 1995, s.8

⁴ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, (çev. Salih Özer), Ankara, 2003, s.90-91

İlkçağ'ın ikinci büyük filozofu Aristoteles de özcü düşünceyi kavramcı özcü düşünce altında toplayarak farklı bir bakış açısından ele alır. Aristoteles, tümellerin varlığını inkâr etmez, tümellerin nesnelere özü olduğunu kabul eder. Ama tümelin özünün zihnin tasarımlarından başka bir şey olmadığını da ifade eder. Aristoteles için sadece var olanlar gerçektir. Öz, kendisini düşüncede değil var olanlar içerisinde gösterir. Tümel olanın bilgisi tikel tarafından kavranıldığına bu kavram haline gelir. Aristoteles'in kavramcı özcülüğü; tümelin düşüncede değil var olanlar ile kendisini göstermesinin ifadesidir.⁵ Platon ile başlayan özcü düşünce Aristoteles de kavramcı özcü olarak ortaya çıkar. Geleneksel felsefe içinde özü merkeze alan düşünürlerden biri olan Spinoza bütün var olanların Tanrı'nın özünden zorunlu olarak türediğini ifade eder. Bu ifadeyle Spinoza özün kaynağını ilksiz olana dayandırır. Hegel özcü düşünce geleneği içerisinde usun etkinliğini en uca götüren filozoftur.⁶

Varoluşçu filozoflar insanın belirli bir öz ile dünyaya gelmesi fikrine karşı çıkmışlardır. Jean Paul Sartre varoluşçuluğunun öncelik sonralık problemini şu şekilde ifade eder: "Varlık özden önce gelir; yani insan üstüne düşünme öznellikten kalkılarak yürütülür."⁷ diye tanımlamıştır. Varoluşçuluk düşüncesinde insan bir öze sahip olarak dünyaya gelmez. Önce var olur daha sonra seçimleriyle özünü oluşturur. Ama buradaki öz hiçbir zaman tamamlanmış bitmiş bir öz haline gelmez. Kişi seçimleriyle, öznelliğiyle kendisini tasarlar. Varoluşun amacı özü aramak değildir. Onun amacı var olanın bireyselliğinden hareketle insanın varoluşunu anlamlandırmasıdır.

Varoluşçuluk bir düşünce okulu değildir. Bu nedenle herhangi bir sisteme indirgenemez. Varoluşçu düşüncenin başlıca temsilcilerinden olan Jaspers, Heidegger ve Sartre bile varoluşçuluğun temel ilkeleri üzerinde uzlaşmamışlardır. Varoluşçuluğun öncü temsilcilerinden olan Pascal ve Kierkegaard bu üç varoluşçu düşünürden Hıristiyanlık içinde konumlanmalarıyla ayrılmıştır. Nietzsche ve Dostoyevski'yi de varoluşçu düşünürler arasına dahil ettiğimizde Nietzsche'nin Hıristiyanlık karşıtı bir tutum sergilediğini görürken Dostoyevski'nin ise katı bir Ortodoks olduğunu görürüz. Tüm bu varoluşçu düşünürler varoluşçuluk düşüncesi

⁵ Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, (çev. Yakup Şahan), İstanbul, 1998, s.24- 25

⁶ Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, (çev. Bertan Onaran), İstanbul, 1999, s.10-11

⁷ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, (çev. Asım Bezirci), İstanbul, 2010, s.101

içerisinde farklı şekillerde konumlanmış olsalar da bireycilik konusunda uzlaştıkları görülmektedir.⁸

Varoluşçuluğun, varoluşçu düşünürler tarafından ne anlamda ele alındığına geçmeden önce, varoluşçuluğa karşı yöneltilen eleştirilere değinmek varoluşçuluğun ne olmadığını anlamak için yerinde olacaktır. Varoluşçuluk düşüncesi 20. Yüzyılda ortaya çıktığında başta Marksistler, Hıristiyan çevre başta olmak üzere pek çok insanda varoluşçuluk düşüncesi bir olumsuzluk olarak algılandı. Varoluşçuluğun, kendini sınırlayan bir tanım olarak öne çıkmaması, ortaya atılan eleştirilerin de tutarsızlığını beraberinde getirmiştir. Kendini sınırlayan, ne olup ne olmadığına dair sınır koyan bir şeyi eleştirebilmek elbette daha kolaydı; ama kendini bir tanım olarak açmaktan kaçınan varoluşun eleştirisini yapmak onu olmadığı şeylerle eleştirmenin yolunu açmıştır.

Varoluşçu düşüncenin içerisinde ateist varoluşçuların da bulunması Hıristiyan çevrelerde (Katolik) varoluşçuluğu materyalizm düşüncesinin bir devamı olarak nitelendirdi. Hıristiyan çevreye göre; varoluşçuluk düşüncesinin merkeze insanı koyması ve kendisini kendi seçimleriyle belirleme gücünü kendinde taşıması Tanrısal buyruğun yok sayılması anlamına geliyordu. Her insanın salt kendi seçimlerine göre eylemesi toplumsal bir kaosu beraberinde getirecek, ahlak ve toplumsal huzur olmadan insan dünyada itkisel dürtüleriyle, boş ve anlamsız hale gelecektir. Marksist çevre ise; işçi hareketleri, toplumsal alan ve kitleli hareketleri incelemeyi amaç edindiğinden varoluşçuluk düşüncesini eylemsizlik ve öznellik içerisinde değerlendirerek kişiyi tek başına ele alınmasının kişiyi bütünden koparmak anlamına gelmesi yönünden eleştirir. Marksistler varoluşçuları, düşüncelerini Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" sözüne dayandırarak kişinin tek başına kavradığı bilinç anını merkeze almaları yönünden eleştirilmişlerdir.⁹

Marksistler bu eleştiriye Varoluşçuluk düşüncesine karşı yapmış olsalar da onların hedefi Sartre'dır. Descartes'ın dışsal dünyadan, tanrının varlığından, bedeninden, varoluşundan şüphe duyması ve en sonunda şüphe duymadığı tek şeyin bilinci olması Sartre'ı etkiler. Şüphelenmek bilinçli olmak demektir. Bütün ön kabullerin ötesinde aracıya başvurmaksızın bilinci ön plana çıkartmaktır. Barret'in

⁸ Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, (çev. Akşit Göktürk), İstanbul, 1965, s.5

⁹ J. Sartre, *Varoluşçuluk*, s.34

düşünceleri çerçevesinde, Sartre'a göre şüpheden önce Descartes'ın durumu hiçliktir, ama o bilinciyle hiçlikten çıkar.¹⁰

Marksistlerin, varoluşçuları Descartes'ın sözüyle formüle etmelerinden çok daha önce 19. Yüzyılda varoluşçuluk düşüncesinin örneklerini ortaya çıkaran Kierkegaard, Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" formülüne itiraz eder. "Ona göre varlığı düşünceden çıkartmak tezada düşmektir. Zira düşünce kendi varlığını realiteden alıyor. Sonra da realiteyi düşünürken, yine bizzat realiteyi ortadan kaldırıyor ve onu realite olmaktan çıkararak imkân haline koyuyor."¹¹ Burada görmekteyiz ki Varoluşçuluğa getirilen eleştirileri bütün olarak varoluşçuluğa yüklemek mümkün değildir. Varoluşçu felsefe içerisinde yer alan iki varoluşçu düşünür bile birbirleriyle uzlaşamayabilmektedir. Bu durum varoluşçuluğun çok geniş açılıma sahip olmasının bir sonucudur.

Varoluşçuluk düşüncesinin temsilcilerinden biri olan Kierkegaard "Gerçek varoluşa, duygu yoğunluğuyla ulaşılabilir."¹² diye ifade ederek varoluşun tanımını bireyin içsel sürecine bağlamıştır. Varoluşçuluk onu deneyimleyen bireyin öznelliğinde anlaşılabilir. Jean Paul Sartre varoluşçuluğunun tanımını şu şekilde ifade eder: "İnsanda ama yalnız insanda varoluş özden önce gelir. Bu demektir ki insan önce vardır; sonra şöyle ya da böyle olur. Çünkü o özünü kendi yaratır."¹³

Diğer varoluşçu filozoflar varoluşçuluğuna dair çeşitli ifadeler geliştirmiştir. Bunlardan bazıları şu şekildedir: "Şimdiye değin çeşitli karşıtlıklar verilmiş bir sorudur bu. Sözgelisi, Weil'e göre varoluşçuluk bir bunalım, Mounier'ye göre umutsuzluk, Hamelin'e göre bunaltı, Banfi'ye göre kötümserlik, Wahl'a göre başkaldırı, Marcel'e göre özgürlük, Lukacs'a göre idealizm, Benda'ya göre usdışıcılık, Foulquié'ye göre saçmalık felsefesidir."¹⁴

Görüldüğü gibi pek çok varoluşçu düşünür bile varoluşun ne olduğu konusunda bir uzlaşmaya varamamışlardır. Varoluşçuluğun genel bir tanımının olmaması varoluşçuların Geleneksel felsefeye karşı olmalarının da sonucudur. Geleneksel felsefede, akılla temellendirilen nesnelik üzerinde bireyler aynı tanımlara, kabullere

¹⁰ W. Barret, *Irrasyonel İnsan*, s.244

¹¹ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, İstanbul, 2016, s.35

¹² J. Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s.11

¹³ J. Sartre, *Varoluşçuluk*, s.8

¹⁴ J. Sartre, *Varoluşçuluk*, s.7

sahiptirler. Her bireyin gerçekliği kendine özgü olduğundan varoluşçuluk tanımını belli, sınırları belirli tanımlarda bulunmaktan kaçınır.

Varoluşçuluk, var olan her bireyi kapsayan bir gerçekliktir. Var olan her bireyi kapsayan bu gerçeklik içinde varoluşu bir tanıma indirgemek, varoluş içerisindeki bireylerin bireysel gerçekliklerinin yok sayılması anlamına gelmektedir. Varoluş kelime anlamı itibariyle var- olan, bulunandır. Bu özelliğiyle varoluş somut bir gerçekliği öne çıkarır. Varoluşçuluk, bir tanımla sınırı çizildiğinde somutun değil, soyutun ifadesi haline gelir. Bu sebeple varoluşçuluğu daha iyi anlayabilmek için varoluşçu filozofların varoluşçu felsefeye kazandırdığı bırakılmışlık, seçim, özgürlük gibi kavramları açarak varoluşçuluğun ne olduğuna erişmek daha yerinde olacaktır.

İnsanın dünya içinde bulunuşunun ne anlama geldiği sorusu var olan her insanın kendine sorduğu bir sorudur. İnsanın var olma amacı nedir? İnsanın anlam arayışı; kendisinin sonlu bir varlık olmasının bilincinde olması, ölmek için yaşıyor olmak düşüncesi, insanın varoluş amacının ne olduğu sorusunu olumsuzlamaya çevirmiştir. İnsan, dünya içindeki bu anlamsız varoluşunu kendisinin bir eksikliği olarak görmeye başlar. Çünkü o sınırlı ve sonlu var oluşuyla bütünü kavrayamaz. İnsanın eksiklik duygusunun kaynağı budur.

Sartre insanın eksikliğini varlıkla bütünleşememek olarak ifade eder. Sartre kendinde varlık ve kendisi için varlık olarak iki varlık türü oluşturur. Kendinde varlık; bütünselliğine sahip, özün varlığıdır. Varlığı daima kendisiyle aynıdır. Kendisi için varlık; bilince sahiptir. Onun tasarımı tamamlanmamıştır. O kendisini bilincinin de yardımıyla sürekli aşmak zorundadır. Bilincin kendisini sürekli aşmak zorunda oluşu kendisi için varlıkta endişe duygusu yaratır. Kendisi için varlık bütünleşmek için kendinde varlık olmak ister ama kendinde varlık olabilmek nesne varlığının seviyesine inmek demektir; bu da sadece bilinçten kopmakla sağlanabilir, ama insan bir bilinç varlığı olduğu için kendinde varlığın bütünlüğüne, değişmezine erişemez. Kendisi için varlık eksikliğini hiçlik olarak hisseder. Hiçlik var değildir, kendisi için varlığın bilinciyle hiçlik oldurur. Bilincin hiçliği, eylem istencine dönüşür. Kendisi için varlık, özü belirlenmiş, kendisiyle aynı olan kendinde varlık olmadığı için o kendisini sürekli olarak aşmak zorunda olacaktır. Kendisi için varlık kendisini aşarken bunu hiçliğin bilinciyle yapar. Hiçlik kendisi için varlıkta ilk başta endişe gibi olumsuz bir duygu

durumu uyandırmış olsa da kendisi için varlığın kendisini aşmasını sağladığı için olumsuz bir güce dönüşür.¹⁵

Heidegger'e göre hiçlik var olanın dışında kalan şeydir. "Hiçlik, var olanın tümünün tam bir deşilmesidir."¹⁶ Var olan, hiçlikle varoluşu içerisinde ilişkiye giremez. Onun var olmaya dair özellikleri hiçliği dışarıda bırakır ama yine de hiçliği duyumsar. İnsan varoluş içinde olacağı şey olan varlıktır, olduğu şey değildir. Bunun için bir bütünlüğü mevcut değildir. Var olan için her şey olasılık olarak mümkündür, bu olasılığa ölüm de dahildir. Ölümle birlikte varoluşun imkânsızlığı da olasıdır. Ölüm varoluş içerisindeki bireyin deneyimleyemediği hiçliktir, o olasılık olarak vardır. Ölümün deneyimlenmesi varoluşu ortadan kaldırır, varoluşu bozar ama bununla beraber varlık tamamlanır.

Ölüm, hiçlik duygusunu uyandırır. Ölümün varoluşun bütünlüğünü bozması olumsuz olarak algılansa da ölüm özgürleştiricidir. Ölüm, dünyayı reddetmek, yaşamın içine katılmayı reddetmek, korkuların uzağında konumlanmak değildir. Onları oldukları şekilde algılamaktır. Eylemlerimizi seçimlerimizi bize ait olan şeyler olarak yeniden şekillendirmektir.¹⁷

Varoluşçuluk, insanın dünya üzerindeki konumunu; bırakılmışlık, atılmışlık olarak ifade eder. İnsan dünyaya bırakılmışlığıyla varoluşun saçmalığına, yaşamın anlamsızlığına, kaygı ve bulantı duyar. Dünya insan için varoluşun anlamsızlığına duyduğu bütün içsel süreçlerin ortaya çıktığı nesnel bir gerçekliktir.

Heidegger, varlık alanını Dasein olarak ifade eder. Dasein orada olmak anlamındadır. Orada olmak bir dünya içinde var olmaktır. Dasein'in dünya içinde var olması onun dünya ile iç içeliğini nitelemez. "Dasein olan bir var olanın, ismi dünya olan diğer var olanlarla yan yanlığı diye bir şey yoktur."¹⁸ İnsan varoluşunu dünya içinde sürdürmesi dünyayla iç içeliğini arttıran bir durum değildir. Dünya bizim içine doğduğumuz, yaşamımızı sürdürdüğümüz, eylemlerimizi gerçekleştirdiğimiz bir yerdir; ama yine de dünyaya nüfuz edemeyiz. İnsanın sonlu, sınırlı varlık oluşu itibarıyla dünya üzerindeki var oluşu belirli bir zamana denk düşer. Bu sebeple dünya ona hep yabancı kalacak, bırakılmışlık hissinden kurtulamayacaktır.

¹⁵ W. Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s.246-247

¹⁶ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir*, (çev. Yusuf Örnek), Ankara, 2009, s.32

¹⁷ H.J.Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, (çev. Ekin Uşşaklı), Ankara, 2005, s.101

¹⁸ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), İstanbul, 2011, s.57

İnsanın dünya için hissettiği bırakılmışlık hissi sadece dünya ile de sınırlı değildir. İnsan diğer var olanlarla kurduğu ilişki içerisinde de başkasına hep bir nesne olarak görülmektedir. Bu anlamda o sadece dünyaya dair yabancılık hissetmekle kalmaz. Başkalarının bilincinde o nesne olarak görülmeye de bırakılmıştır.

Heidegger insanın dünya ile iç içe olamama durumunu var olanın diğer var olanlarla kurduğu ilişki için de geçerli olduğunu ifade eder. “Dünyasız olan iki var olanın birbiriyle temas etmesi mümkün değildir, çünkü onlar ötekilerle beraber var olamazlar.”¹⁹ Dünya içinde, dünyaya nüfuz edemeyen var olanlar birbirleriyle de temas kuramazlar. Dasein dünyada diğer var olanlarla beraber olması toplumsal ilişkileri de beraberinde getirecektir. Temas kurulamaması toplumsal olan insanın toplumla bağıni kesmesi demek değildir. Dasein’in diğer var olanlarla temas edememesi dasein’in bilinciyle ilgilidir. Dasein’in kendi bilincinin farkında olması, kendini doğrulaması öteki üzerinden gerçekleşir. Dasein bu çıkarıma bir öteki üzerinden ulaşır ama başkasının da kendisi üzerinden böyle bir bilince ulaşabileceğini fikrinin üzerinde durmaz. Temas var olanın kendine ve bilincine dönüktür. Bu sebeple diğer var olanlarla temas kurmak mümkün değildir.²⁰

Sartre da insanın başkalarıyla olan ilişkisini cehenneme benzetir. Sartre’ın *Gizli Oturum* eserinde, Garcin tarafından bu durum şu şekilde ifade edilir: “Her şey önceden hesaplanmış diyorum size. Bu şöminenin önüne geleceğimi, elimi heykelin üzerine koyacağımı, hem de bunu bütün bu bakışlar altında yapacağımı önceden hesaplamışlardı. Beni yiyen bu bakışlar altında[...]Demek cehennem bu. Hiç aklıma getirmezdim böyle olacağını. Acı, ateş, kızgın ızgara, hepsi sizsiniz demek. Kızgın ızgaranın ne gereği var: cehennem Başkalarıdır.”²¹ Dünyaya bırakılmış insan dünya içerisinde özneliğiyle var olduğunu bilir. İnsanın özneliğinin tehdidi başkalarının onu nesne olarak görmesiyle kırılır. Ama insan bu durumda da bile kendini seçmekten vazgeçmemelidir. Dışarıdan ben’i gören bir başkası beni sadece bir açıdan görür. Yaptığım işi, sahip olduğum konumu görebilir ve beni olduğum şey ile tanımlayabilir. Başkaları için kendini aşan insan asla tam olarak anlaşılmayacaktır. İnsanın varoluş içerisindeki amacı dünyaya ve başkalarına rağmen kendi varoluşunu gerçekleştirecek seçimlerde bulunmasıdır.

¹⁹ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.57

²⁰ H.J.Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s.95

²¹ Jean Paul Sartre, *Gizli Oturum*, (çev. Bertan Onaran), İstanbul, 1965, s.50

Varoluşçu düşünörlere göre insan önce var olur sonra özünü oluşturur. Öz insan var olduktan sonra ona yüklenen değişmez özellikler değildir. İnsan seçimlerde bulunarak, kendisini tasarlayarak özünü oluşturur. İnsanın kendisini tasarlayışı, seçimde bulunmasıyla mümkündür. Sartre'a göre insan Tanrı'nın olmadığı bir dünyaya bırakılmıştır. İnsanın Tanrı tarafından belirlenmiş özü yoktur, ya da bir doğa varlığı olarak değişmez tasarımların nesnesi konumunda değildir. İnsanın kendisini seçmesi özgürlüğünün ifadesidir. Sartre'a göre insan kendisini nasıl eylerse öyle olacaktır.²²

Sartre seçimlerin soyut ya da somut olabileceğini söyler. İnsanın seçimleri her zaman onun öznelliğini ön plana çıkaran seçimler olmayabilir. Bazen seçimler toplumsal olan içinde de görülebilir. Bir insan ülkesinin bağımsızlığı için savaşabilir ya da ona ihtiyacı olan ailesinin yanında kalabilir. Bütün bunlar bir seçimdir. Önemli olan seçimlerimizin insanlara ne şekilde görüldüğü değil onu seçen kişiye ne ifade ettiğidir. Çünkü kişi seçmekte özgürdür. Seçimin özgürlüğü sorumluluğa dayanır. Seçim sorumluluktan ayrı düşünülemez.

Kierkegaard için seçim, bireyin benliğini oluşturmasının ifadesidir. Kierkegaard insanın seçimlerindeki olasılıkları ikiye indirger, O'na göre her şey Ya/Ya da üzerine kuruludur, insan ya seçer ya da seçmez. Ama bütün bu seçenekler orada sonsuza kadar duramaz. İnsan için seçenekler ortadan kalkarsa seçim de mümkün olmayacaktır. Kierkegaard "Kullanılmayan bir seçim hiçten daha kötüdür."²³ diye ifade eder. Birey seçimde bulunarak benliğini oluşturabilirdi ama hiçbir şeyi seçmemek benliğin olanağının kaybıdır. Kierkegaard'da seçimin sorumluluk taşıdığını ifade eder ama Kierkegaard'ın sorumluluğu Sartre gibi bütün insanlığa yönelik değildir, kendi bireyselliğine ve Tanrı'ya yönelik bir sorumluluktur.

Varoluşçuluk düşüncesi insanı merkeze alan bir düşüncedir. Varoluşçuluk düşüncesi içindeki bireyin yaratılmış, belirlenmiş bir özü yoktur. Öz bireyi belirlemez, birey seçimleriyle kendi özünü, benliğini, hakikatini oluşturur. Bu yönüyle varoluşçuluk insana diğer felsefi görüşlere göre en çok değer ve sorumluluk yükleyen anlayıştır. Değer verir çünkü yüzünü varoluş içindeki insana döner. Sorumluluk yükler çünkü birey eylemleriyle varoluşuna anlam kazandırır. Varoluş da birey kendisine karşı sorumludur. Bazı varoluşçu düşünörlere göre sorumluluk duygusu sadece bireyin kendisine yönelik değildir. O kendisiyle beraber bütün insanlardan sorumludur. Bazı

²² J. Sartre, *Varoluşçuluk*, s.39-40

²³ Soren Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, (çev. Zeynep Yeter), İstanbul, 2018, s.16

varoluşçu filozoflara göre de birey kendisine karşı sorumlu olduğu gibi Tanrı'ya karşı da sorumludur.

1.2. Kierkegaard ve Varoluşçuluk

Varoluşçuluk, 20. Yüzyılda ortaya çıkan bir düşünce akımı olmasına rağmen 19. Yüzyılda Kierkegaard varoluşçuluğun genel karakteristik özelliklerini belirlemiştir.

Kierkegaard varoluş düşüncesini açıklarken Danca kökenli *Tilvaerelse* kelimesini kullanır. Bu kelime insanın var olan tek gerçeklik olduğunu karşıladığı gibi varoluşun hayat ve hayatın anlamının ne olduğunu düşüncesine de karşılık gelir. Kierkegaard'ın var olan insanı ve onun hayatının anlamını karşılayacak kadar geniş bir terim kullanmasına rağmen varoluşun ne olduğunu tanımlamaktan kaçınır.²⁴

Kierkegaard varoluşu tanımlanamayan, açıklanamayan, aktarılamayan bir durum olarak görür. Varoluşun tanımlanabilir olması için olmuş ve bitmiş bir şey olması gerekir. Varoluşun bir süreklilik ve oluş içerisinde devam ediyor oluşu onu tanımlamaya engeldir. Bir şeyi tanımlamaya girişmek onu belli bir düşüncenin objesi haline getirmekle mümkündür. Birey varoluş süreci içerisindeyken varoluşu tanımlayamaz çünkü bunu yapabilmesi için kendini kendi varoluş sürecinden soyutlayarak varoluşuyla arasına mesafe koymasına gerekir ama böyle bir mesafe varoluş içerisindeki birey için mümkün değildir.²⁵ “Her şeyden soyutlanabiliyorum ama kendimden soyutlanamıyorum; uyurken bile kendimi unutamıyorum”²⁶ diyen Kierkegaard insanın varoluşundan soyutlanmasının imkânsızlığına vurgu yapar.

Varoluşun tanımlanamayan, açıklanamayan bir durum olması onun belli bir özü taşımadığının da göstergesidir. Varoluş içindeki birey kendi özneliğiyle vardır. Geleneksel felsefe, doğanın ve insanın özüne dair belirlenimlerde bulunurken var olan bireyi karşısına alarak onun özneliğini yok saymış, nesnel belirlenimlerle yaklaşarak onu özcü düşüncenin içinde açıklamaya çalışmıştır.

Geleneksel Felsefe tarihinde her şeyin özün ve özcü düşünce eksenine açıklanması Hegel felsefesiyle zirveye ulaşmıştır. Hegel var olan ve düşüncenin konusu olan hiçbir şeyi sisteminin dışında konumlandırmaz. O var olanları sistem içerisine

²⁴ Olivier Cauly, *Kierkegaard*, (çev. Işık Ergüden), Ankara, 2006, s.54-55

²⁵ Vefa Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, Ankara, 2017, s. 132

²⁶ Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerinden Seçmeler*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul, 2005,

yerleştirdiği gibi ussal dűşüncenin kavradığı her Őeyi sistem içerisinde ele alarak açıklamaya çalışır.²⁷

Hegel, varoluđu kendi diyalektik sűreci içerisinde ele alır. Hegel'in sisteminin bařında içeriksiz haliyle varlık bulunur. Bizler önce varoluřtan yoksun olarak varlık kavramı ile bařlarız. Varlık en evrensel kavramdır, bu yűzden varlık hiçliđi de karřılar. Böylece varlık hiç'yi meydana getirir. Varlık vardır demek bir tez, varlık yoktur demek bir antitezi meydana getirir. Bu çeliřkiyi ortadan kaldıracak olan sentezdir. Tez ve antitez arasında uzlařtırıcı bir kavram olan sentez varoluđa ulařmamıza kadar sűrer. Oluřun ortaya çıkmasıyla birlikte diyalektik dűřűnce her Őeyi, yani tűm kavramları birbirinden tűretmeye bařlar. Tűretilen bu kavramlar sistem içerisinde bűtűnsel olarak toplanır. Bu tűretme iřlemi mantıksal bir iřlemidir.²⁸

Hegel'in felsefesi bűtűn gerçekliđin sistem içerisinde açıklanılmaya çalıřıldıđı rasyonaliteyi temel alan bir felsefe olarak karřımıza çıkar. Hegel'in amacı ide'nin kendisini ortaya çıkıřını açıklamaktır. İde, kendisini dűřűnce içerisinde ortaya çıkarır. Bu dűřűnce felsefi dűřűnme etkinliđi űzerinden ilerler. Bu dűřűnce etkinliđi içerisinde objeler gibi sűjelerde salt dűřűnmenin konusu haline getirilir. Akıl sahip olduđu nesnel ilkelerle objeleri, sűjeleri kapsayan kavramlar dizgesini oluřturur. Hegel'in rasyonel olan gerçek, gerçek olan rasyoneldir ifadesi gerçek olanın akıl ile kavranılmasıdır. Burada akıl, nesnel ilkeler aracılıđıyla tűm gerçekliđi kavramlar dizgesi içerisinde bir araya getirir. Bu kavramlar en son evren kavramı altında toplanır. Kavramların rasyonel gerçekliđi, evren içerisinde bűtűnsel bir gerçeklik olarak ortaya çıkar. Burada mutlak birlik sađlanarak ide kendisini ortaya çıkarır.²⁹

Kierkegaard'ın varoluřçuluk dűřűncesi Hegel ve Spekűlatif felsefeye tepki olarak Őekillenmiřtir. Kierkegaard Hegel felsefesine yönelttiđi eleřtiriler űzerinden kendi varoluřçuluk dűřűncesinin temellerini oluřturur. Kierkegaard'ın Hegel eleřtirisi varoluřun ve var olan bireylerin sistem içerisinde bir kavram haline getirilmesinin eleřtirisidir. Kierkegaard'a göre varoluř dinamik bir sűretir. Varoluř içerisinde bulunan bireyler olanaklılıđı zgűrlűđe çevirerek hem kendilerini oluřtururlar hem de hareketi, deđiřimi meydana getirmeye devam ederler. Varoluřun olanaklılıđı onun zgűrlűđűnűn de bir ifadesidir. Bu nedenle varoluđu sistem içerisinde ele almak demek varoluřun

²⁷ Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, (ev. nay Szer), İstanbul, 2003, s.35-38

²⁸ Doğan zlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul, 2012, s.124-125

²⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2010, s.388

değişimini ve hareketini ve özgürlüğünü yok saymak demektir. Sistem içerisinde açıklanmak hali hazırda oluşu tamamlanmış şeyin bir ifadesidir. Varoluşun devamlılığı onu bir sistem içerisinde ele almaya engeldir. Bu nedenle Kierkegaard'a göre varoluşun sistemi olamaz.³⁰

Kierkegaard da Hegel gibi varoluşu açıklarken sentez terimini kullanır. Hegel diyalektik içerisindeki çelişkilerin, zıtlıkların sentezle giderilebileceğini belirtir. Kierkegaard ise sentezi zıtların ortadan kaldırıldığı terim olarak görmez ona göre sentez farklılıkları bir arada tutarak birleştirilmesinin ifadesidir.³¹ Kierkegaard'a göre varoluş içindeki insan sonsuzluk ile sonlunun, ruh ile bedenin, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir. İnsanın varoluş içerisindeki sonlu varlığı, bedene sahip oluşu ve varoluşun olanaklarını özgürlüğe dönüştürmesi bakımından doğa içerisindeki konumuna ait iken ruh ve sonsuzluk ögesi insanın Tanrı ile bireysel ilişkisini ifade eder. İnsanın varoluşu itibariyle taşıdığı öğelerin hem doğa içindeki konumuna hem de Tanrısal olanla ilişkisini sağladığından sentezin öğelerinin bir zıtlık olarak görülüp ortadan kaldırılması söz konusu değildir.

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* eserinde Hegel'in oluşu açıklarken kullandığı diyalektik sürecin mantık dâhilinde ele almasından dolayı sentezin reddedildiğini ve mantıksal bir kavram olan dolayımın öne çıkarıldığını ifade eder. Dolayım muğlâk bir kavramdır. Hem iki terim arasındaki ilişkiden hem de ilişkinin sonucundan bahseder. İki terim arasındaki ilişki devinime işaret ederken ilişkinin sonucu durağanlığa karşılık gelir. Mantığın özü nesnel olanı kavramaya yönelik olduğundan dolayı mantık devinimi anlayamaz, o sadece durağan olanı kavrar. Mantık ile hiçbir devinim gerçekleşemez çünkü mantık ve mantıksal olan sadece vardır. Varoluş ise sürekli hareket halinde olmasından ötürü mantık varoluşu kavrayamaz. Hegel oluşu mantığa dayandırarak açıklarken aslında oluşun değil varlığın açılımını vermiş olur.³²

Kierkegaard, Hegel'in felsefi düşünme etkinliğini de sistemin içerisine dâhil etmesine dair eleştiriler sunar. Felsefe amacını yaşamı geriye doğru anlamak üzerine kurmuştur. Felsefenin yaşamı geriye dönük olarak ele alması onun açıklanmasıdır, açıklama ise sadece tamamlanmış durumlarda mümkündür. Felsefinin soyut düşünme etkinliği varoluş içindeki somut bireyin sistem içerisindeki anlamını ortaya çıkarmaktan

³⁰ V. Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s.151

³¹ Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (çev. Murtaza Korlaelçi), Kayseri, 1994, s.12

³²Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), İstanbul, 2015, s.3-5

uzaktır, çünkü varoluş sürekli bir oluş ve devinim halindedir. İnsan hangi yöntemle düşünürse düşünsün yaşamın tam olarak anlaşılamayacağı düşüncesine ulaşacaktır. Kierkegaard insanın varoluşunu anlamak üzerine değil, yaşam üzerine kurar. Varoluş yaşam içerisinde ortaya çıkar. Yaşam, her türlü salt soyut düşünce ve bilgiden uzaktadır. Yaşam, varoluşun olanaklarını deneyimlemekle mümkün hale gelir. Kierkegaard'a göre varoluş içinde bulunan bireyin yaşamı anlaması geriye dönük olarak gerçekleşemez yaşam ileriye doğru yaşanarak anlaşılabilir.³³

Hegel'in spekülative felsefesi içerisinde insan, felsefi düşünme etkinliği aracılığıyla objektif düşünce içerisinde soyut bir kavram haline gelmiştir. Var olan bireyin gerçekliği soyut düşünce içinde ortaya çıkamaz. Bireyin gerçekliğini ortaya çıkaran somut bir birey olarak var olmasıdır. Bireyin yaşam içerisinde somut gerçekliğinin olması onun düşüncesini durdurmaz, aksine bireyi kendisi üzerine düşünmeye sevk eder. Bireyin kendisini düşünüşü özneliktir.³⁴

“Şimdiye dek sayısız Ben yaşamış olduğu halde, hiçbir bilim yeni baştan genel bir tanım vermek dışında bu terimi açıklayamaz. Hayatın mucizesi de buradadır: Kendisi üzerine düşünen herkes hiçbir bilimin erişemeyeceği bilgiye sahip olur, çünkü kim olduğunu bilmektedir.”³⁵ Öznelik, içselliktir. İnsan kendisinin bilgisine kendisi üzerine düşünerek oluşturmaktadır. Bu da varoluşun genel geçer bilgisinin olamayacağı anlamına gelmektedir. Varoluş her ben'in içselliğinde yeniden ortaya çıkmaktadır.

Kierkegaard'ın Hegelci sisteme dair diğer bir eleştirisi ise Hıristiyanlık üzerinedir. Hegel'in sistemci felsefesi düşüncenin konusu olabilecek her şeyi sistem içerisine dâhil edip hiçbir şeyi dışarıda bırakmak istememiştir. Buna Hıristiyanlık anlayışı da dâhildir. Hegel'in sistemi, her şeyi ussal olana dayandırma anlayışı taşıdığından dolayı Hıristiyanlık anlayışının da ussal olana indirgenebileceğini ve anlaşılabilirliğini savunur.

Kierkegaard varoluşun Hıristiyanlıktan bağımsız olarak incelenemeyeceğini savunur. Kierkegaard'a göre var olmak günahdır, günahlı olmaktır.³⁶ İnsan ve Tanrı birbirinden mutlak olarak farklıdır. İnsanın Tanrı'dan mutlak olarak farklı olduğunu kavraması Tanrı'nın insana verdiği bir ölçü, bir yetkinliktir değildir. Bu mutlak farkın bilgisini insan kendisine borçludur. İnsanın kendisine borçlu olduğu şey insanın yaptığı

³³ S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.200

³⁴ R. Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s.14

³⁵ S. Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s.74

³⁶ S. Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s.99

şey olan günahdır. İnsan günah işleyerek kendisini Tanrı'dan ayırır, günah bilinciyle kendisinin Tanrı'dan farklı olduğunu kavrar. Böylece günah her ne kadar olumsuz bir ifade gibi görülse de insanın varoluşunu ortaya çıkaran şeydir.³⁷

Günahla, insan Tanrı karşısında kendi varlığını ortaya koyar. Günahı seçmek onu seçmemek kadar mümkündür. Onu mümkün hale getiren onun zorunluluk olmadığına göstergesidir. Günah özgürlükle işlenir. Günahı seçen insan onu özgürce seçer ama seçimlerinden de sorumlu olur. Günahla birlikte insanın tarihselliği başlar, onun tarihselliği onun varoluşudur. Günahın insanın tarihini başlatması insanın sonluluğunu ve kaybolmasını göze almasıdır. Fakat kurtuluşu başlatan da günahdır.³⁸

İnsan günah ile kendi var oluşunu ortaya koyar. Varoluş içerisinde insan özgürce seçerek, seçimlerde bulunarak Tanrı karşısında kendi benliğini oluşturur. Kurtuluş da insanın Tanrı karşısında bir benliğe sahip olmasıyla mümkündür.

Benliğin oluşumu olasılıklara ve olanaklara açık bir haldir. Benliğin özgürlüğe sahip olmasının koşulu onun olanaklara açık oluşudur. Seçmek ya da seçmeyi reddetmek bir zorunluluğa dayanmaz. Özgürlük, olanağın içinde vardır. Bireyin özgürlüğün olanaklarını keşfetmesi onda kaygı uyandırır. Kierkegaard'a göre "kaygı, özgürlüğün baş dönmesidir."³⁹

İlk günah Âdem ile birlikte ortaya çıkmıştır. Kaygı, günah daha ortaya çıkmadan önce mevcuttur ama buradaki kaygı etkin bir kaygı değildir. Kaygının etkinleşmesi Adem'in olanağı keşfetmesiyle mümkün hale gelir. Adem'in günahın olanaklılığını keşfetmesi onun kaygı ile günahı seçmesine sebep olur. Böylece günah yeryüzüne iner. Günah ile birlikte varoluş başlar. Günahın Âdem ile birlikte ortaya çıkması soy içerisindeki diğer bireylerin Âdem'in günahından dolayı suçlu olduğu anlamına gelmez. Günah her birey için mümkündür. Her birey kendi günahından sorumludur. Âdem'in günahının soy içerisindeki yeri soyun tarihselliğinin ifadesidir. Soy sürekli olarak ilerlerken bireyin tarihselliği de devam etmektedir. Bireyin günahını kendi edimleriyle oluşturması bireyin kendi tarihini de yarattığının ifadesidir.⁴⁰

³⁷ Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, (çev. Doğan Şahiner), İstanbul, 2018, s.43-44

³⁸ R. Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s.17

³⁹ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.56

⁴⁰ V. Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s.141-143

İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'DA KAYGI VE UMUTSUZLUK DÜŞÜNÇESİ

2.1. Kaygı Durumu

Kierkegaard, Kaygı ve Kalıtsal Günah problemine dair görüşlerini *Kaygı Kavramı* kitabında müstear ismiyle yazdığı Vigilius Haufniensis aracılığıyla ifade eder. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* eserinde kaygının doğrudan bir açıklamasını vermez. Kaygıyı masumiyet durumundan soya aktarılan durumuna kadar kaygının kendisinin farklı açılardan ortaya koyması bağlamında inceler.

Kaygı bir endişe halidir ama bu endişe halinin nesnesi mevcut değildir. O nesnesini, kendisini endişelendiren şeyi gösteremez, çünkü kaygının nesnesi hiçliktir.⁴¹ Kaygının nesnesiz oluşu onun korku olarak ifade edilmesini engellemiştir. Korkuda bir nesne mevcuttur. Bizi korkutan nesne ortadan kalktığında korku durumu da ortadan kalkacaktır. Kaygının bir nesnesi olmadığı için onu ortadan kaldırmak mümkün değildir. Bu nedenle kaygı insanın bütün varoluşuna yayılmış olarak bulunur.

Kaygıyı ortaya çıkaran durum tinin nitelik kazanmasıdır. Kendisini ortaya koyacak bir alan bulamadığı sürece kaygı kendisini hiçlikte gösterir. Hiçlik karşısında bile kaygılanma durumu sadece insana has bir özelliktir. İnsan bu durumyla hayvanlardan ve meleklerden ayrılır. İnsanın hiçliği algılaması, onu kaygıya dönüştürmesi, kaygının da varoluşsal bir özellik taşıdığına ifadesidir. İnsan için kaygı hem pay almak istediği hem de kaçınmak istediği bir durumdur. Kierkegaard'a göre kaygı sempatik bir antipatidir.⁴²

Kaygı tinin yokluğunda bulunmaz. Tin yokluğunun ortaya çıkardığı durum kaygı için fazla mutlu ve huzurludur. Kaygı tinin yokluğunda kendisini gizler ama yine de tinin ortaya çıkacağı anı bekler. İnsanın, varoluşu içerisinde kendini bir sentez olarak ortaya koyabilmesinin yolu tini aktif hale getirebilmesidir. Böylece insan kendisini bütün hayal ve yansımalarından kurtararak, kendisi için ortaya koyabilmenin olanaklılığına açılır. İnsanda tin arttıkça kaygı da artar. Kaygının tin ile kurduğu bu

⁴¹ Yasemin Akış, *Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, İstanbul, 2015, s.20

⁴² S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.35

ilişki insanın sentezinde de önemli bir görev üstlenir. Kaygının bütün çabası insanı kendi olanağına açmasıdır.⁴³

Kaygı, tinin etkinleşmesinin olanağıdır. Tin ve kaygı birbirine bağlıdır. Tinsellik arttıkça kaygı artar. Tinsel olan azaldığında kaygı da azalır. Tinin artması kaygıyı arttırdığı gibi özgürlüğü de arttırır. Kaygının ortaya çıkmasının şartı özgürlüktür. Özgürlük, geleceğin olanaklarıyla beraber insanı kaygı duymaya yöneltir. Bu açıdan kaygı insanın hem özgürlüğünün hem de olanaklarının farkına varması anlamına gelir. Olanakların farkına varılması açısından kaygı özgürlüğü besler.⁴⁴

Kaygının nesnesi hiçliktir. İnsan varoluşa gelmeden evvel de hiçlik içinde kaygı duymuştur. Kaygı günahın önce gelir ama günahın sonra da devam eder. Bu anlamda kaygı insanın bütün varoluşuna yayılan bir gerilimdir. Günah ise insanı bireysel konuma taşınması bakımından varoluşun ortaya çıktığı etkinliktir. Kierkegaard'a göre var olmak günahıdır.⁴⁵ İnsan günahı ortaya koyarken günahını kaygı ile seçer. İnsanın varoluşu günah üzerine kurulmuştur. İnsan günahı kaygı ile seçer ama günahın ortaya çıkmasıyla beraber insan günahkarlığının kaygısını da taşır. Kaygı insanın kaçamadığı bir durumdur.

Kaygı, özgürlüğün insana olanak şeklinde açılmasıdır. İnsan günahı bir olanak olarak kaygı ile seçer. Günahın bir sıçramayla ortaya çıkması sonucunda olanaklılığın kaybolması kaygının da kaybolacağı anlamına gelmez. Kaygı ortaya çıkan yeni durumla ve gelecekle ilişki kurar.⁴⁶

Bir insan kaygılı olduğunu söylüyorsa gelecek zamanın belirsizliğinden kaygı duyduğunu söylemektedir. Kaygı olanaklılık halindeki durumunu sürekli olarak geleceğe aktarır. Gelecek, özgürlük için olanaktır. Eğer insan için kaygı ya da olanak ortadan kalktıysa insanın geleceğe aktaracağı bir kaygısı da olmaz. Bu durumda kaygı kendisini gelecek içerisindeki olanaklar tükendiğinde kaygılı olma durumu pişmanlığa dönüşür. Bir insanın geçmişinden dolayı kaygılı olduğunu söylemesi dilsel bir hatadır. Yine de insan geçmişinden dolayı kaygılı olduğunu söylüyorsa bu durumda geçmişin gelecek içerisinde yeniden karşısına çıkmasından kaygı duyuyordur. Geçmiş zamanın

⁴³ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.92

⁴⁴ V. Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s.113

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.99

⁴⁶ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.109-110

olanakları gelecek zamana etki edemeyecek şekilde kapanmış olsaydı insan bundan kaygı değil pişmanlık duyardı.⁴⁷

2.2. Kalıtsal Günah

Kierkegaard kalıtsal günaha dair geliştirilen tarihsel yaklaşımlarını kendi analiziyle yeniden ortaya koyar. Onun amacı kalıtsal günahı anlamakta yetersiz kalan bireyi günahın içinde acı çekmekten kurtarmaktır.

Tarihi yaklaşımlar içerisinde kalıtsal günah farklı ifadeler altında ele alınmıştır. Yunan Kilisesi kalıtsal günahı İlk babanın günahı olarak ele alır. Kalıtsal günahın soya her an aktarılıyor oluşu şimdiki zamanı da kapsayan bir durumdur. Çıkış noktasını Adem'den alan bu düşünce şimdiki zamana yoğunlaşmayarak Kalıtsal günahı tarihsel bir sonuç olarak bırakır. Tertullianus ise kalıtsal günahı kökenin erdemsizliği olarak ifade eder. Augustinus ise kökenden taşındığı için ondan ilk günah olarak bahseder. Protestanlık ve Skolastik tanımlar, kalıtsal günahın bir ceza olduğu görüşünü reddeder. Kalıtsal günahı ele alan düşünceler içerisinde kalıtsal günahın kötülük, hata, günah, suç olarak ifade edilmesi Adem ve Havva'nın itaatsizliğinden dolayı Tanrı'nın tüm insanlıktan nefret etmesi düşüncesi de dahildir.⁴⁸

Kalıtsal günah, Adem'in günahını açıklama işini üstlenmez. Kalıtsal günah onu ortaya çıkaran Adem'in ilk günahını başlangıç noktası yapar. Böylece Adem'in günahından dolayı düşüşü kalıtsal günahın hayali bir başlangıç noktası olarak kalır. Günahın, Adem'in ilk günahıyla beraber ortaya çıktığı doğrudur, ama kalıtsal günaha dair getirilen tarihi yaklaşımlar içerisinde Adem'in türle olan ilişkisi göz ardı edilmiştir. Bu durum insan için kalıtsal günahı anlayamama durumunu ortaya çıkarır. Kalıtsal günah içinde insanın onu anlamasını sağlayacak ussal dayanaklar mevcut değildir. İnsanın kalıtsal günahı anlamlandıramaması insan için derin bir yıkım haline geldiği için bu durum kalıtsal günahı kızgınlık duymaya kadar vardırılır.

Kalıtsal Günahın ussal bir dayanağı yoktur. Kierkegaard, insan için anlaşılabilir olan kalıtsal günahı anlaşılır bir hale getirmeye çabalamaz, onu varoluşsal bir problem olarak inceler. Her insan günahı tecrübe ederek bireysel günahı kalıtsal günahı kavrayabilir. Kierkegaard'a göre kalıtsal günahın kavranması bireyin kişisel

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.88

⁴⁸ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.19-20

tecrübesiyle gerçekleşecektir. Adem'in varoluşsal olarak insan türünden farklı olmadığı gibi insan türü de Adem'den farklı değildir. Adem'in günahı tecrübe ettiği gibi insanda günahı tecrübe edecek ve kalıtsal günahın ne anlama geldiğini anlamlandırabilecektir.⁴⁹

2.3. İlk Günah Kavramı

Geleneksel düşünce içerisinde Adem'in ilk günahı kalıtsal günahın ortaya çıkmasına sebep olduğu için; ilk günah, kalıtsal günah ile özdeş kabul edilir. Kierkegaard'a göre bu görüş kalıtsal günaha temel oluşturmak için ilk günahın önemini yadsımaktır. İlk günah, niteliğin belirlenimidir; Günah, ilk günahıdır. Adem'in ilk günahı sıçrama ile gerçekleşmiştir. Günahın, ilk günah ile ortaya çıkması ilk günahın niteliğidir. Günah, özünde itaatsizlik barındırmasına rağmen, insanın kendisini Tanrı karşısında ortaya koymasındadır. Adem'in ilk günah ile kendisini Tanrı karşısında ortaya koyması günaha bir nitelik kazandırmıştır. Bu nitelik masumiyet halinden varoluşa geçmenin sıçramasıdır. Bu yüzden ilk günah, niceliğin değil niteliğin ifadesidir.

Kierkegaard, Hegelci düşüncenin mantıksal devinimi ön plana alarak ilk günaha niceliksel bir anlam yüklemesini eleştirmiştir. Hegel, ilk günahı niceliksel olarak ele alarak günahın işlendiği ilk an'ı önemsizleştirerek sıçramanın önemini göz ardı etmiştir. İlk günah nicelik olarak bir anlamına gelmiş olsaydı, bu durum günahın niteliğini ortaya çıkarmaktan yoksun bırakacağından ne insanın kendi türünün tarihi, ne de günahın tarihi olmayacaktı. Günah, ilk günahla yeryüzüne inmiştir. Günah her bir bireyin günahıyla yeniden yeryüzüne iner.⁵⁰

İlk günah, günahı ortaya çıkardığı için nitelikseldir. Günahın yeryüzüne Adem'in günahıyla gelmiş olması Kierkegaard'a göre ne Adem'in günahının daha büyük olduğunu ne de öteki kişilerin ilk günahının daha küçük olduğunu doğrular.⁵¹ Adem masumiyetini yitirerek günahı ortaya çıkarmıştır. Diğer tüm insanlar da masumiyetlerini tıpkı Adem gibi günahla yitirirler. Burada insanın Adem ile özsel bir farkı yoktur.

Günah nitelikseldir. Adem'in ve her bireyin ilk günahı bir sıçrama yoluyla edinildiği için günah niteliksel bir özellik taşımaktadır. Günahkarlık ise günah ile

⁴⁹ S. Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s.22

⁵⁰ S. Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s.23

⁵¹ S. Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s.24

yeryüzüne indiği için günahkarlık niceliksel kategoriler içinde devinir. Onu nicel belirlenime sokan günahkarlığın nesilden nesile aktarılmasıdır.⁵²

Geleneksel düşünce içerisinde genel olarak kabul edilen görüş günahın yeryüzüne Adem'in ilk günahıyla inmesidir. Bu düşünce, bazı yanlış yorumlara neden olmaktadır. Bu yanlış yorumlar günahın kökenini Adem'in ilk günahına bağlarken, Adem'in günahkarlıktan muaf tutulmasıdır. Kierkegaard'a göre doğru olan ifade günahın ve günahkarlığın Adem'e indiğini söylemektir. Günahkarlık, yeryüzüne günahla birlikte inmiştir. Adem'i günahkarlıktan muaf tutmak, Adem'i hayali bir başlangıç noktasına taşıyarak onu tarihi olmayan bir birey konumuna indirgeyecektir. Adem'in günahkarlıktan muaf tutulmasının yarattığı bir diğer problem de günahın kaynağının Adem olmadığını ya da günahkarlığın yeryüzüne günahın başka bir şeyle indiğini söylemek olurdu. Ama günahkarlık yeryüzüne günah ile inmiştir. Adem'i günahkarlıktan ayrı tutmak ise günahkarlığın ve günahın başka bir insan tarafından yeryüzüne inmesi anlamına geleceği için, tür boş bir yineleme olarak kalacak ve türün günahının da bir tarihi olmayacaktır. Günahın ve günahkarlığın Adem'le yeryüzüne inmesi Adem'in tarihi olan bir birey olmasını sağlar. Böylece tür içerisindeki her bireyin de Adem'e dayanan bir tarihi olacaktır.⁵³

2.4. Kalıtsal Günahı Ortaya Çıkaran Kaygı

Kierkegaard Adem'in ilk günahın önceki durumunu ve yapabiliyor olmanın olanağı olarak Adem'in kaygısını inceler. Bunu kalıtsal günah içindeki insanın kaygısına kadar genişletir. Kierkegaard'ın kalıtsal günahı ele almasının sebebi kalıtsal günah içerisindeki bireyin umutsuzluğunu gidermeyi, yeryüzündeki konumunu anlamlandırmayı ve onu kendi tarihselliği içerisinde ifade etmenin amacını taşımaktadır.

Kalıtsal günah, Adem'in yeryüzüne düşmesine sebep olan ve soya aktarılan günahın ifadesidir. Tanrı tarafından yaratılan Adem, masumiyet içerisinde cennetin Aden bahçesinde yaşar. Tanrı, Adem'e iyiyi kötüyü bilme ağacından yemeyi yasaklar. Eğer iyinin ve kötünün bilgisini taşıyan ağacın meyvesinden yer ise öleceğini söyler. Tanrı Adem'e yalnız kalmaması için onun kaburga kemiğinden yarattığı Havva'yı eş olarak verir. Adem de Havva da çıplaktılar ve çıplaklıklarından utanç duymazlar. Yılan iyinin ve kötünün bilgisini taşıyan ağacın meyvesini yediğinizde iyiyi kötüyü

⁵² S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.40-41

⁵³ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.25-27

bilecek, Tanrı gibi olacaksınız diyerek Havva'yı ayartır. Havva bilgelik kazanmak için meyveyi koparıp yer ve Adem'e de verir. Havva ile Adem ağacın meyvesini yediğinde masumiyetlerini kaybettikleri için çıplak olduklarının bilincine varırlar ve çıplaklıklarından utanç duyarlar. Tanrı onların yasak olan ağacın meyvesini yediklerini anladığında onları lanetler. Yılanın cezası karnının üzerinde süründürmektir. Havva'nın cezası çocuk doğururken acı çekmesidir. Bu bir kerelik çekeceği bir acı değildir. Çünkü Adem'e duyacağı istek onu sürekli bu acıya yöneltecektir. Adem'in cezası toprağa dönene kadar ekmeğini kendi çabasıyla kazanmaktır. Toprakdan geldin toprağa döneceksin diyerek Adem'i ve türünü ölüm ile cezalandırır. Adem ve Havva cennetten kovularak yeryüzüne düşerler. Havva ve Adem'in günahı soya aktarılarak devam eder.⁵⁴

Adem yeryüzüne düşmeden önce masumdur. Adem'in masumiyet içerisindeki durumu ruhun dolaysız birlikteliğinin bir ifadesidir. Burada tin uykudadır, henüz açığa çıkmamıştır. Tinin uyku halinde olmasından dolayı burada kişi kendi bilincine, kendi bilgisine sahip değildir. Masumiyet hali içinde kişinin kendine dair bilgiye ve olanaklarının bilgisine sahip olmadığı için masumiyet cehalet olarak ifade edilmektedir. Adem'in cennet içindeki ilk durumu hiçbir yasağın bulunmadığı, sınırlamanın olmadığı huzur ve barış içindeki ortamdır. Böyle olmasına rağmen yine de örtük olarak derinlerde bulunan kaygı mevcuttur. Bu kaygı hiçliğe karşı duyulan kaygıdır.

Masumiyette tin uyku halindedir, mevcuttur ama etkinliği yoktur. Adem, Tanrı'nın iyinin ve kötünün bilgisinin meyvesine sahip ağaçtan yemeyeceksin yasağını, iyiye ve kötüye dair bilgi sahibi olmadığından neden kaçınması gerektiğini anlayamaz, onun anladığı onun yasak olduğudur. Yasak olanın olanağının kendinde olması onu kaygı duymaya yönlendirmiştir. Yasak, özgürlüğün olanağını uyandırmıştır. Burada kaygı, yapabiliyor olmanın olanağıdır. Tin burada düşünsellikle uyanır. Adem'de tini uyandıran onun yasağı seçebilmesi ya da seçmeyi reddetmesidir. Masumiyetin cehaleti olan hiçlikte, tin kendine yer bulamamıştır. Yapabiliyor olmanın imkânıyla tin aktif hale gelmiştir. Bu durumda sadece tin değil tine bağlı olarak kaygı da devinim kazanmıştır.⁵⁵

Kierkegaard, masumiyetin suç ile yitirilebileceğini ifade eder.⁵⁶ Olanak imkân olarak ortaya çıkmış olsa da henüz burada yasağı seçmek söz konusu değildir.

⁵⁴ Alev Atlı, *Batiya Yön Veren Metinler I*, İstanbul, 2015, s.57-58

⁵⁵ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.38

⁵⁶ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.29

Masumiyet yitirilmemiştir ama masumiyet hali içerisinde kaygı ve tin kendisini daha görünür kılmıştır.

Adem’de yasak, yapabiliyor olmanın olanağını kaygı olarak uyandırmış olsa da Adem’in kaygısı yasağa yönelmek için gerekli devinimi sağlamadığı için o yasağı seçmekten kaçınır. Adem’in yasağa yönelişi Havva aracılığıyla olacaktır. Havva da Adem gibi masumiyet içerisinde ama Havva’nın Adem’den farkı onun türetilmiş olmasındadır. Adem’den türediği için Havva’da Adem’in kaygisından daha fazla kaygı mevcuttur. Kaygının Havva’da daha fazla oluşu onu olanaklara daha açık hale getirir. Yılan, Havva aracılığıyla Adem’i günaha yönlendirir.

Kierkegaard’a göre insanın kandırılmasının nedeni kendisidir. İnsanın kandırılmasını kendinden başka bir nedene dayandırmak İncil öğretisiyle ters düşmektedir. Yakup’un bir bölümünde Tanrının kimseyi baştan çıkarmadığı, kimse tarafından da baştan çıkarılmadığı ve herkesin kendi tarafından kandırıldığı ifadesi geçmektedir. Eğer insan yılan tarafından kandırılmış olduğuna inanıp Tanrı’yı kurtarmış olduğunu düşünseydi Tanrı kimse tarafından baştan çıkarılmadı ifadesiyle karşılaşacaktır. Yılan insan için baştan çıkarıcı haline gelirse bu ikinci önerme olan Tanrı’nın dolaylı yoldan baştan çıkarıldığı anlamına gelir. Tanrı kimseyi baştan çıkarmayacağı ve kimse tarafından baştan çıkarılmayacağı için insanın kandırılması yine insanın kendisinden dolayı olacaktır. Bu durumda herkes kendisi tarafından ayartılır.⁵⁷

Tanrı tarafından yasaklanan iyinin ve kötünün bilgisine sahip ağacın meyvesini yemeyi seçmekle Adem’in özgür bir seçim yaptığı söylenemez. Özgürlüğün olanağı, etkinlikten önce mevcuttur ama özgürlüğün ne olduğunun bilgisi Adem’in iyinin ve kötünün bilgisine sahip ağacın meyvesini yedikten sonra edindiği bilgidir. Adem özgürlüğün ne olduğunu bilmeden kaygıya dayalı olarak eylemini gerçekleştirmiştir. Özgürlüğün ne olduğunun bilgisine sahip olmaması kaygının zorunlulukla ortaya çıktığı anlamına gelmez. “Kaygı, ne zorunluluğa, ne de özgürlüğe ait bir kategoridir. Kaygı, karmakarışık bir özgürlüktür.”⁵⁸

Yasağın yerini yargının almasıyla beraber artık Adem için sonuç kesinleşmiş, olanakların sonsuzluğunun ortadan kalkması da kaygının durumunu değiştirmiştir. Masumiyet hali içinde kaygı hiçliğe duyulan kaygıdır. Etkin değildir. Adem’in

⁵⁷ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.43-44

⁵⁸ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.43

özgürlüğün olanağını yasak ile keşfetmesiyle beraber kaygı yapabiliyor olmanın olanağına açılmıştır. Yasağın yargıya dönüşmesiyle beraber artık kaygının sonsuz olanağı ortadan kalkmıştır. Masumiyet halinin ve olanakların ortadan kalkması kaygının da ortadan kalktığı anlamına gelmez. Kaygının durumu değişmiştir.

2.5. Kalıtsal Günahın Soya Aktarılmasıyla Ortaya Çıkan Kaygı

Günahın soya aktarılması, soyun devamlılığı ile mümkündür. Soyun devamlılığı cinselliktir. Cinsellik aynı zamanda insanın tarihini ortaya çıkarır. Masumiyet içinde bulunan Adem ve Havva'da cinsellik henüz yoktur. İyinin ve kötünün bilgisine sahip ağaçtan yemeden önce onlar cinsel farklılığın bile bilgisine sahip değildir. Yasağın çiğnenmesiyle beraber cinsel farklılığın bilincine varılması onlarda utanç yaratmıştır. Ama henüz burada farklılıkların birleşmesi söz konusu değildir. Cinsellik yeryüzüne günahkarlık ile inmiştir.

İnsan türünün günahkarlığının nicel belirlenimlerle ilerlemesi gibi kaygı da nesilden nesile aktararak nicel belirlenimlerle devam eder. Kaygının nicel artışıyla beraber Adem'den sonra gelen her bireyde kaygının miktarı arttığı için kaygı daha fazla hissedilir hale gelir. Kaygının nicel olarak her bireyde artması günahkarlığın gücünü arttırdığı gibi kalıtsal günahın da büyümesine neden olmaktadır. Adem iyi ile kötünün bilgisine sahip olmadığı için, Adem'in kaygısı günaha karşı duyulan bir kaygı değildir. Onun yasak karşısında yapabiliyor olmanın olanağına ilişkin kaygısıdır. Yasak yerini yargının sözüne bıraktığı zaman olanaklar tükendiği için olanak ve kaygı kendisini geride bırakmıştır. Bu durum kaygının tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmez. Kaygı yargılama ile birlikte yeni bir biçimde ortaya çıkmıştır. Günahın ortaya çıkmasıyla beraber, kaygı da günahla birlikte yeryüzüne inmiştir. Böylece insan nicel devinim içerisinde az çok kaygı içindedir. Günahla ortaya çıkardığı kaygıdan ancak kişi kendi günahını ortaya koyduğunda söz edilebilir. Böylece kaygı iki anlama gelmektedir; insanın nitel sıçrama yoluyla gerçekleştirdiği günahla ortaya çıkan kaygı, günah ile taşınan ve her günahla beraber yeryüzüne inen kaygı.⁵⁹ Kaygının bu nitel ve nicel özelliği Kierkegaard tarafından nesnel ve öznel kaygı olarak incelenir.

⁵⁹ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.47-49

2.6. Öznel Kaygı ve Nesnel Kaygı

Nesnel kaygı Adem'in masumiyet halinde hissettiği kaygı değildir. Nesnel kaygı, Adem'in günahıyla birlikte günahın ve günahkarlığın yeryüzüne inmesiyle nesilden nesile aktarılan kaygının ifadesidir. Adem'den sonra gelen her birey içinde günahkarlığın ve kaygının niceliksek bir artışı söz konusudur. Günahın nesilden nesile aktarılırken neden olduğu niceliksel artış, kendisini kalıtsal günah içerisinde nesnel kaygı olarak gösterir.

Nesnel kaygının nesilden nesile nicelik olarak artması gibi Adem'den türetilmiş olan Havva'da da daha güçlü yansıması mevcuttur. Türetilmiş olan ilki kadar eksiksiz olamaz. Burada bireyler arasında özsel farklılık mevcut değildir, her birey kökene aittir. Farklılık daha çok daha az kaygı duyma noktasında gerçekleşir. Havva'da Adem'den daha fazla olan şey kaygının daha fazla hissedilmesidir. Havva'nın masumiyet durumunda kaygıya Adem'den daha açık olması onun şehvaniliğinden ve türetilmiş olmasından dolayıdır. Bu durum Havva'da kaygının nicel birikiminin bir sonucudur.⁶⁰

Nesnel kaygının insanın bireysel varoluşu dışındaki varoluşuna etki eden kaygıdır. Günahla beraber yeryüzüne inen günahkarlık insanda nesnel kaygı olarak ortaya çıkar. Burada insanın türe bağlılığı ve bu bağlılığın niceliksel artışı nesnel kaygının her bireyde artan ifadesidir. Nesnel kaygının her bireyde niceliksel artışı kalıtsal günaha karşı duyulan kaygıyı da arttırır. Kierkegaard, yaratılıştaki kaygının nesnel kaygı olduğunu ifade eder. Burada nesnel kaygı yaratılış ile ortaya çıkmamış olsa da türün tarihi Adem'e bağlı olduğu için tür de kaygının niceliksel artışının kaynağını Adem'in kaygısından aldığı için bu kaygı yaratılıştaki kaygı olarak ifade edilir.⁶¹

Nesnel kaygı gelecekte var olacak bireyler için bir olasılık iken şimdiki her birey için gerçeklik haline gelmiş olasılıklardır. Burada nesnel kaygının gerçekliğindeki bireyler için olasılıklar, Adem'in yüzleştiği olasılıklardan daha somut bir haldedir.⁶²

Öznel kaygının nesnel kaygıdan farkı bireyin kendi günahını deneyimlemesiyle ortaya çıkan kaygıdır. Öznel kaygının objesi bireyin kendisidir. Adem'den sonraki her bireyi masumiyetin dışarısında tutmak, insanın tikel günahlarından sorumlu tutulmaması anlamına gelir ki bu hatalı bir ifade olacaktır. Çünkü her kişinin yeni günahıyla günah yeryüzüne inmeye devam eder. Günahı ilk defa deneyimleyen her

⁶⁰ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.58

⁶¹ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.52-53

⁶² Y. Akış, *Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, s.84-85

insan için öznel kaygı günahın niteliğidir. Böylece her birey ilk günahı ile sıçrama gerçekleştirerek öznel kaygıya sahip olur. Nesnel kaygı da “daha fazla sıçramayı oluşturmaz”⁶³ iken öznel kaygıda birey günahı deneyimlemesiyle sıçrama gerçekleştirmiş olur. Sıçrama niteliksel bir ifade olduğu için onun niceliksel oluşundan bahsedilmez. Öznel kaygıda niceliksel artış bulunmaz.

Kalıtsal günahın bireylere yansımaları şu şekilde ifade edilebilir: “Suç işlediği için değil, suçlu olarak görüldüğü için kaygılanan birey, bu yolla suçlu olur.”⁶⁴ Her insanın hayatında günah mevcuttur. Ama kişinin kendi günahından dolayı suçlu olduğunu düşünmeyerek, kalıtsal günahın bir sonucu olarak suçlu görünmesinden duyduğu kaygı bireyi suçlu hale getirir. Kierkegaard’a göre bireyi suçlu hale getiren onun kendi günahıdır. Bu nedenle hiçbir birey doğuştan suçlu değildir.

Peki o halde kalıtsal günahın yeri neresidir? Günah ve kaygının dünyadaki niceliksel artışı daha sonraki bireylerde kaygıyı arttırır. Günah ve kaygıdaki niceliksel artış, kalıtsal günahı dünya içerisinde nesne haline getirilir. Bu durum kalıtsal günahın doğruluğudur.⁶⁵

İnsan kendi günahından sorumludur. İnsan günahından sorumlu olmayı Adem’den kalıtsal bir miras olarak almıştır. Kalıtsal günahın bu durumu insan için biricik ve tekrarlanması imkansız bir durumdur. Adem’den sonraki her insan masumiyetini Adem gibi yitirir. Adem günahını sıçramayla gerçekleştirmiştir. Ondan sonraki her insan kendi günahını Adem gibi gerçekleştirir. Günah özü itibarıyla özgür insan tarafından seçilmesi gerekir. İnsan günahı özgürlükle seçer. Özgürlükle seçtiği bu günahın neticesinde günahından da sorumlu olur.⁶⁶

2.7. Umutsuzluk Kavramı

Kierkegaard *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* eserine İncil’de geçen Lazarus’un dirilmesi öyküsüne atıfta bulunarak başlar. Bu öyküye göre Lazarus hastalanmıştır. İsa Lazarus’un hastalığının haberini alınca “Bu hastalık ölümle sonuçlanmayacak; Tanrı’nın yüceliğine, Tanrı Oğlu’nun yüceltilmesine hizmet edecek” dedi. İsa öğrencilerine “Dostumuz Lazarus uyudu onu uyandırmaya gidiyorum” dedi ve ekledi

⁶³ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.55

⁶⁴ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.70

⁶⁵ Y. Akış, *Soren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı*, s.89

⁶⁶ Y. Akış, *Soren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı*, s.71-72

Bunun üzerine İsa açıkça” Lazarus öldü” dedi. İsa Lazarus’un ölümünün üstünden dört gün geçtikten sonra Lazarus’un şehrine varır. İsa Lazarus’un mezarına yaklaşırken yüksek sesle “Lazarus Dışarı Çık!” diye bağırır. Lazarus İsa’nın bu sözü üzerine dirilir.⁶⁷

Bu hastalığın ölümcül olmaması Lazarus’un dirilmesiyle değil, Tanrı’nın var olması ve Tanrı için her şeyin mümkün olmasındandır. İnsan için ölüm yaşamın ve yaşamın içindeki olanakların tükenmesi anlamına gelse de ölüm onun için bir son değildir. Ölüm bir tamamlanmadır, başka bir yaşama geçişin yoludur. İnsana ölümün bir son olmadığı düşüncesini veren Hıristiyanlık inancıdır. Acı, sıkıntı, hastalık ve bütün bunların nihai sonucu ölüm bile olsa Hıristiyanlık düşüncesinin ölümün bir son olmadığı düşüncesi bütün olumsuzlukları olumladığından dolayı Hıristiyanlık için ölüm bile ölümcül hastalık anlamına gelmez. Ama yine de insanın, insan olarak varlığını unutmaması ölümcül hastalığı ortaya çıkarmıştır. Bu ölümcül hastalık umutsuzluktur.⁶⁸

Kierkegaard’a göre insan sentezlerden oluşur. İnsan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir. Yani insan bir sentez varlığıdır. Ama insanın sentezden oluşması onun benlik olduğu anlamına gelmez. Benlik sentezle kuracağı ilişki ölçüsünde var olur. Benlik bu ilişkiyi sağlamakta yetersiz kalırsa umutsuzluk ortaya çıkar.

“Umutsuzluk, ilişkisi kendine ait olan bir sentezin içsel uyumsuzluğudur. Ama sentez uyumsuzluk değildir, sentez uyumsuzluğun yalnızca bir olasılığıdır veya onu içerir. Yoksa, umutsuzluğun hiçbir izi olmazdı ve umutsuz olmak yalnızca doğamıza özgü olan bir insan özelliği olurdu; yani umutsuzluk var olmazdı, insan için hastalık gibi ölüm gibi yalnızca bir acı olurdu. O halde umutsuzluk içimizdedir, ama sadece bir sentez olsaydı umutsuzluğa düşmezdik ve bu sentez doğarken Tanrı’dan kaynağını almamış olsaydı umutsuzluğu yaşayamazdık.”⁶⁹

İnsan sentez varlığıdır ama insanın umutsuzluğu insanın sentez varlığı olmasından kaynaklanmamaktadır. İnsanı umutsuzluğa düşüren şey sentezdeki terimlerle ilişki kuramayarak benliğin ortaya çıkamamasıdır. İnsan sadece sentez varlığı olarak benliğini ortaya çıkarabilseydi, sentezdeki ilişkinin benliğin oluşumu için herhangi bir önemi olmasaydı, bu durumda insan umutsuzluğa düşmeyecek umutsuzluk

⁶⁷ Yuhanna 11:1-45

⁶⁸ Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), İstanbul, 2001, s.16-17

⁶⁹ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.24

onun için ölüm, hastalık gibi bir durum olarak kalmış olacaktı. İnsanın yaşamsal süreçleri içerisinde olan yer alan ölüm, hastalık, acı gibi umutsuzlukta doğal akışın bir sonucu olarak karşılanabilecekti. Umutsuzluğun insan için ölümden, hastalıktan, acıdan daha olumsuz olarak konumlanması onun, benliğin var olmadığını insana hatırlatmasındandır. İnsan bu umutsuzluğun kaynağını Tanrı'dan alır. İnsanın Tanrı karşısındaki nihai görevi benlik olma ödevini Tanrı karşısında gerçekleştirmektir. Umutsuzluğun, insanın benliğini ortaya çıkaramadığı, onu sahiplenemediği durumlarda ortaya çıkması aslında Tanrı karşısında ben olamamasının bir sonucudur.

Umutsuzluk; ölesiye hasta olmak ama yine de ölememektir. Umutsuzluk, benliğin hastalığıdır. Umutsuzluğa düşmek bir şimdi içerisinde sonsuz olarak yaşanır. Bu umutsuzluğun sonsuzlukla ilişkisidir. Umutsuzluk, benliğin öğelerinden biri olan sonsuzluk ile bağıni kesmez, benliğe dayanak olarak tutunur. Fakat benliği yok edemez. İnsan, umutsuzluğun yok edemediği benliğinden kurtulmaya çalışsa da kurtulamaz. Benliğin umutsuzluk karşısında hissettiği duygu kendinden kurtulamamanın işkencesidir. Kişinin umutsuzluktan kurtulamamasının sebebi kendi ben'ini oluşturamamasıdır. Kendisi olmak istemez, başkası olmak ister. Kendi benliğinden başka bir benliğe sahip olamayacağı için umutsuzluktan da kurtulamaz. Bu umutsuzluk kendi benine sahip olamamanın umutsuzluğudur.⁷⁰

Kierkegaard'a göre umutsuzluk evrenselidir. Umutsuzluğun evrensel olması, onun insanlarda yaygın olarak bulunuyor olmasıdır. İnsanın sonsuzluk kategorisine denk gelen umutsuzluk her insanın farkında olsun ya da olmasın içinde taşıdığı bir durumdur. Yine de insanlar umutsuz olmadıklarını gösterebilmek için umutsuz olmadıklarına inanırlar. Böylece evrensel olan umutsuzluk gizlenerek seyrekleştirilmeye çalışılır. Umutsuzluk yine de evrenselidir. Gerçekten seyrek olan gerçekten umutsuz olmamaktır. Çünkü insan istediği kadar umutsuz olmadığına inansın ve umutsuz görünmemeye çalışsın umutsuzluğun bilincinde olmamak da umutsuzluğun varlığına işarettir. Hasta olmadığını zanneden bir insan için hekim hastalığı ortaya çıkaracak bir tedavi yolu izler. Her durumda hekim kişinin kendisini iyi hissetmesini hastalığın yokluğu olarak değerlendirmez. Çünkü hayali hastalıklar gibi hayali sağlıklar da mevcuttur. Umutsuz olmadığını düşünen insanın aslında umutsuzluğu taşımasındaki durum da bu şekildedir. Aynı durum umutsuz olduğunu söyleyen umutsuzluğun taklidini yapan insanlar için de geçerlidir. Burada onların umutsuzluk içinde olduklarını

⁷⁰ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.26-30

düşündükleri duruma bakılır. Kişi gelip geçici bir sebepten dolayı ya da ruhsal çöküntüden sebep umutsuzmuş gibi görünebilir. Bu durum elbette bir umutsuzluktur, ama umutsuzluk diyalektik doğasını tam anlamıyla karşılamaz. Bir insan hastalığa yakalandığında bir zaman önce sağlıklı şimdi hasta olduğunu bilir: Bu durum umutsuzluk için geçerli değildir. Umutsuzluğun bir kere bile ortaya çıkmış olması onun daha önce de var olduğunun işaretidir. Bu umutsuzluğun sadece ortaya çıktığı anı kapsamaması umutsuzluğun, tinin sonsuzluğuna bağlı kategorisinin bir özelliği olmasından kaynaklanır.⁷¹

Umutsuzluğun evrensel oluşu, kişinin umutsuz olduğunun bilincinde olsun ya da olmasın umutsuzluğun içinde olması ve umutsuz olmayan insanın seyrekliği Kierkegaard'ın umutsuzluğun insan için bir avantaj mı yoksa bir kusur mu olduğu sorusuna cevap aramaya yönlendirmiştir. Kierkegaard'a göre umutsuzluk, insanı olasılık durumundan gerçeğe taşır. Bu bir yükseliştir. Fakat umutsuzluk halinde olasılıktan gerçeğe geçiş düşüştür. Umutsuzluğa düşmemek, yükselmek demektir. Bu da umutsuz olmamakla mümkündür. Umutsuz olmamak için insanın her an umutsuzluğu yok etmesi gerekir. Umutsuz olmamaya dair bu çaba bile umutsuzluğun bilinmesine dayandığı için bütün bu çaba umutsuzluğun kendisidir. Umutsuzluk, henüz bir benliğe sahip olmayan insanın hissettiği durumdur. Kendi benliğine sahip olan, benliğini oluşturan insanda umutsuzluk görülmez. Her ne kadar umutsuzluk insana bir olumsuzluk gibi görünse de insanı benliğinin önemini hatırlatan güçtür. Böylece umutsuzluk insanı hayvandan ayıran ona önemini kazandıran bir avantaj iken umutsuzluktan kaçamaması onun mahvolmasıdır. Bu mahvoluş benliğini oluşturamayan, benliğinden sıyrılmak isteyen insanın içinde bulunduğu durumdur. Çünkü o umutsuzluğunu, umuda dönüştürmeyi bilmediği için umutsuzluktan kurtulması mümkün değildir.

2.8. Umutsuzluk Çeşitleri

Benliğin sonsuzluk-sonluluk, özgürlük-zorunluluk öğelerinden oluşan bir sentez olması ve bu sentezlerle benliğin ilişki kuramaması benliğin oluşumundaki engeldir. Umutsuzluk, benliğin henüz ortaya çıkmadığı durumlarda kendisini gösterir. Benliğin sentezdeki öğelerle ilişki kurmakta eksik kaldığı durumlarda umutsuzluk çeşitli biçimlerde kendisini ortaya çıkarmaktadır.

⁷¹ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.32-34

2.8.1. Sonsuzluğun Umutsuzluğu

Kierkegaard, umutsuzluğun ilk biçimi olarak sonlunun eksikliğinden dolayı ortaya çıkan sonsuzun umutsuzluğunu ele alır. Umutsuzluk her ne kadar sonsuzlukla kurduğu ilişki içerisinde kendini ortaya çıkarsa da sentez içerisindeki diğer öge olan sonlunun eksikliği kişinin benliğiyle ilişki kurmasını engeller. Çünkü insanın benliği sınırlı yönüyle sonlunun sınırsızlaştıran yönüyle de sonsuzun sentezidir. Sonlunun eksikliğinden dolayı benliğiyle ilişki kuramayan insanın umutsuzluğu sonsuzun umutsuzluğu biçiminde karşımıza çıkmaktadır.

Sonsuzun sınırsız yapısı insanı olanaklar alanının çeşitliliği içerisine sokar. İnsan, burada sonlu yanının sınırlı ve belirlenmiş doğasından kaçarak her şeyin mümkün görüldüğü sonsuzluğun içerisinde konumlanır. Onu bu sonsuzun olanakları içerisine taşıyan düş gücüdür. Düş gücüyle her olanağın mümkün görünmesinin temelde gerçekdışı olması gibi sonsuzlukta kaybolan umutsuzluk da gerçekdışıdır.

Olanakların çeşitliliği ve düş gücünün sınırsızlığında insan kendisinden uzaklaşır ve kendisini kendine dönmekten alıkoyar. Bu durumda insan sürekli olarak benliğinden uzaklaşır. Benlik, hayal gücü ve soyutun gücüyle hayali bir varoluş sürdürür. Sonsuzluk, insana Tanrı tarafından verilmiş bir özelliktir. Benliğini Tanrı'ya yönelten insan sonsuzlukla dolar. Sonsuzluk insana Tanrı tarafından verilmiş bir özellik olmasına rağmen sonlu yanıyla bağını kesmesi insanın sonsuzluğun düş gücüyle bir hayal içinde kalmasına sebep olduğu gibi Tanrı'yla olan bağını kuramamasına neden olur. Sonsuzluk içinde kaybolan umutsuzluğun gerçekdışı bir umutsuzluk oluşu kişinin toplumsal bağlardan koptuğu anlamına gelmez. Hayali varoluşu içerisinde aşkla, ailevi ilişkilerle, kişisel beğeniler geliştirerek yaşamını devam ettirebilir. Burada benliğin kaybı söz konusu olduğu halde kişi benliğe sahip olmadığının farkında değildir, onun yokluğunu hissetmez.⁷²

2.8.2. Sonlunun Umutsuzluğu

Bu umutsuzluk türü sonsuzun eksikliğinden kaynaklanan sonlunun umutsuzluğudur. Sonsuzluğun eksikliği insanı sentezdeki bir diğer öge olan sonlunun içerisinde sınırlandırarak onu hayal gücü ve düşünceden alıkoyar. Bu umutsuzluk,

⁷² S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.41-42

kişiyi düşünebilmekten, kuşku duymaktan yoksun bıraktığı için Kierkegaard bu umutsuzluk türünü dar kafalılık ve yoksulluk olarak nitelendirir. Yoksulluk insanın kendi farkını ortaya çıkaramayarak dünyevi beraberlikler içerisinde sıradanlaşmasıdır. Dünyevi şeyler sonlu alanın içeriğini oluşturur. Bu sıradanlaşma, dünyevi şeylere gereğinden fazla önem vermektir. Bu durum benliğin sentezdeki sonluluk ögesiyle bağ kurması, sentezdeki diğer öge olan sonsuzlukla ise bağını yitirmesi anlamına geldiği için aynı zamanda Tanrı ile olan bağını yitirmesi anlamına da gelmektedir.

İnsanın yapısı benliğini oluşturmak üzere kurulmuştur. Bu umutsuzluk içerisindeki birey benliğini oluşturmanın sorumluluğundan uzaktır. Onun sorumluluğunu aldığı şeyler gelip geçici ilişkilerle beraber çevresinde oluşan kalabalıklardır. Kişi bu ilişkiler içerisinde kendi benliğinden uzaklaşarak benliğini unuttur. Gelip geçici ilişkilere verdiği önem kendisi için bir benlik olmaktan ziyade başkası için benlik olmasına yol açmaktadır. Benliğini kaybederek kazandığı tek şey dünyasal başarılar ve yığınlara uygun olma yeteneğidir. Farklı olmaya, kendini kazanmaya dair hiçbir uğraş sergilemeyen bu insan kendisini yığınlardan ayıracak farkını düşünmekten ve kuşku duymaktan kaçınır. Sonlunun belirlenmiş sınırlılığı içerisinde güvenli bir şekilde yaşamına devam eder.

“Buna rağmen hiç riske girmemek, bu kadar kolay bir şeymiş gibi kaybedilmiş olmasına rağmen riske girerek kaybedilmeyecek şeyi kaybetmek ne korkunç kolaylıktır: Kaybedilen nedir? Benliğin. Çünkü riske girersem ve aldanırsam, o zaman(!) yaşam benliği kurtarmak için cezalandırır. Ama hiç riske girmezsem bana kim yardım eder? Belirgin anlamıyla hiçbir şey tehlikeye atılmadığı sürece bu dünyanın tüm olanaklarına alçakça kavuşurum; ve benliğimi kaybederim.”⁷³

Kişi kurduğu toplumsal ve dünyasal bağlar içerisinde dışlanmamak için yığınlarla kurduğu ilişki içerisinde risk alabilir ama bu gerçek bir risk değildir. Kişi burada bir kalabalık ile beraberdir. Alınan hiçbir risk bireysel olmadığı için kişiye kaybedeceği bir şey yokmuş gibi görünür. Oysa kişi kendisi olmanın olanaklarını yitirdiği için benliğini kaybeder. Eğer kazanacağından emin olmadığı, kaybın da kazanç kadar olası olduğu gerçek bir riske girmiş olsaydı benlik ben olma umudunu koruyabilirdi. Sonlunun umutsuzluğu bütün varoluşunu toplumsal düzenin ve kalabalıkların sınırında risk almadan yaşayan, kendi benliğini, ben olma ödevini unutan kişinin umutsuzluğudur.

⁷³ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.44

2.8.3. Olasılık Umutsuzluğu

Olasılık ve zorunluluk da benliğin sentezinde eşit olarak bulunur. İkisinden birinin eksikliği kendisini umutsuzluk olarak ortaya çıkarır. Zorunluluğun eksikliği olasılık umutsuzluğudur.

İnsanın varoluşu bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. İnsan; cinsiyetini, doğacağı aileyi ve içine doğduğu sosyo-kültürel çevreyi kendisi belirleyemez, bu bir zorunluluktur. İnsanın bir zorunluluğu daha vardır, o da benliğini oluşturma ödevindeki zorunluluğudur.

Benlik zorunluluktur. Çünkü kendisi haline gelmek zorundadır. Olasılık ve zorunluluk öğelerinden zorunluluk geri plana itildiğinde benlik olasılık içinde bir soyutlama haline gelir. Olasılığın imkanlarının çeşitliliği insanı her şeyin kendisi için mümkün olduğu hissine yönlendirir. Burada olasılık uçurum gibidir. İnsan olasılığın sonsuz imkanlarına baktığında seçebileceği olasılıklardan başı döner. İnsan kendi içsel sınırını belirleyen zorunluluğu arka planda bıraktığı için olasılığın imkanları hayali olarak kalır ve gerçek haline gelemmez. Bu durumda olasılığın uçurumu benliği yutar. Zorunluluk olmadan olasılığın insan için durumu, her şeyin mümkünmüş gibi görüldüğü bir serap olarak kalır. Olasılığın umutsuzluğunda benlik gerçek dışı yansıma içinde kaybolur.⁷⁴

2.8.4. Zorunluluğun Umutsuzluğu

Zorunluluğun umutsuzluğu, olasılığın eksikliğinden kaynaklanan bir umutsuzluktur. Tanrı için her şey mümkündür. İncanın ölçütü de Tanrı için her şeyin mümkün olup olmadığına inanmaktır. Tanrı saf olasılıktır ve zorunluluğun yokluğudur. Her şeyi zorunluluk kategorisi içinde ele alan insan, Tanrı'nın olasılığını göz ardı ederek onu da zorunluluğun içine hapseder. Bu yüzden zorunluluğun umutsuzluğu Tanrı için her şeyin mümkün olmasının göz ardı edildiği umutsuzluktur.

Kaderciler ve gerekirciler Tanrı ile olan bağlarını olanaklılığı göz ardı ederek ve zorunlulukla gereğinden fazla bağ kurarak benliğini kaybetmiş kişilerdir. Onlar her türlü yeniliğe ve olanağa kapalıdır. Kaderciler Tanrı'nın olanaklılığını yok sayarak kendi benliklerini kaybetmelerinin sebebi Tanrı'yı salt zorunluluğa indirgeyerek Tanrı'yı

⁷⁴ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.45-46

kaybetmiş olmalarındandır. Kadercilerin durumu Tanrı'nın kaybedilmesinden dolayı benliğin kaybedilmesidir. Benlik Tanrı hakkında fikir sahibidir. Benlik kadercinin Tanrısızlığını kaderciye umutsuzluk olarak hissettirir. İnsanın benlik olarak var olmasının zorunlu oluşu, benlik içinde olasılık ve zorunluluğun beraber olmasındandır. Bunlardan olasılığın eksikliği zorunluluğun umutsuzluğunu ortaya çıkardığı gibi kendi benliğini oluşturması yönünde de engel teşkil eder.

2.8.5. Kendini Bilmeyen Umutsuzluk

Kendini bilmeyen umutsuzluk, bir benlik olarak var olmak zorunda olduğunu bilmemeye dayanan umutsuzluktur. Burada kişi benliğinin bilincinde olmadığı gibi umutsuz olduğunun da farkında değildir. Mutlu görünür; biri ona aslında mutsuz, umutsuz olduğunu göstermeye kalkıştığı zaman umutsuzluk içinde olmadığına olan inancıyla bu gerçeği göstermeye çalışan herkesi mutluluğunun katili olarak görür. Gerçekten umutsuzluğun bilinci onda bulunmaz.

İnsana bilinci kazandıran sonsuzlukla kurduğu bağıdır. Kendini bilmeyen kişi sonsuzlukla bağlandığı ruh yanını göz ardı ederek nefis ve arzulara dayalı bir varoluş sürdürür. Onun için duyular ön plandadır. Sadece duyuların ona sunduğu zevk ve acının ayrımını yapan kendini bilmeyen kişi ruhun ona sunduğu ve sunacağı her hakikati kendisinden uzak tutar.

Umutsuzluğun bilincinde olan umutsuza karşı umutsuzluğun bilincinde olmayan umutsuz kurtuluşa en uzak konumda olandır. Çünkü o umutsuz olduğunun bile farkında değildir. Umutsuzluk insan için kaçınmaya çalıştığı bir olumsuzluk olmasına rağmen umutsuz olduğu halde umutsuz olduğunu bilmeyen kişi başka bir olumsuzluk içindedir. Umutsuzluğun bilinmemesi onun umuda çevrilmesinin önündeki en büyük engeldir, çünkü maruz kaldığı şeyin bilgisine sahip değildir. Bilgisizlikle kendini güvence altına alan kişi güvende görünse de umutsuzluktan kurtulamaz. Bilgisizlik zihin olma bilincinin en düşük seviyesidir ve bu umutsuzluk türü en sık rastlanılan umutsuzluktur. Nefsinin istek ve arzularına dayalı olarak yaşayarak estetiğin sınırları içerisinde kalır. Kendini bilmeyen umutsuz kişi varlığının salt kendi için olduğunu düşünerek benliğini oluşturma konusunda Tanrı'ya karşı sorumlu olduğunu da bilmez. Günahın en büyüğü olan intiharı bile kendi bedenlerinden sadece kendilerinin sorumlu olduklarının düşüncesine hapsolmuşlardır. Burada ister insan umutsuzluğunun farkında olmadan mutlu bir varoluş sürdürsün isterse benliğini ortadan kaldıracak intiharı seçsin

her iki durumda da kişi benliğinden sorumlu oluşunu aynı zamanda Tanrı'ya karşı sorumluluk olarak görmediği için kurtuluşa en uzak umutsuzluktur.⁷⁵

2.8.6. Kendisi Olmak İstemeyen Umutsuzluk

Kendisi olmak istemeyen umutsuzluk, zayıflığın umutsuzluğudur. Kişinin benliği burada edilgen durumdadır. Benliğin burada edilgen olması kişinin benliğini oluşturmanın etkinliğini elinde taşıyamamasındandır. O kendisine ait olmayan benliği arzular ama her insanın benliği içsel sınırlar içinde mevcuttur. Burada kendisi olmak istemeyen kişi hayal ettiği benliğin kendisine sunulmasını ister. Bu umutsuzluk içindeki insan hayal ettiği benliğe talih aracılığıyla kavuşacağını düşündüğü için benliğini onu oluşturacak güç olan kendisine değil talihe bırakır. Bu da onun benliğini edilgen bir konuma sokar.

Umutsuzluk, benliğin sonsuzlukla ilişkisini kaybettiği durumda ortaya çıksa da bu umutsuzluk içindeki kişi için umutsuzluğun tanımı dünyevi olanı yitirmek gibi görünür. Kendisi olmak istemeyen umutsuz kişi dünyevi şeylere sahip olmamayı bir yitiriş olarak görür ve umutsuzluğunu buna bağlar. Umutsuz oluşunun farkındadır ama dünyevi şeylere sahip olmamaya dair hissettiği umutsuzluk benlik açısından gerçek bir umutsuzluk değildir. Mutluluğu dışarıdan gelecek bir müdahaleye muhtaçtır. Dünyevi olarak arzusunu hissettiği şeylere kavuştuğunda da mutlu gibi görünse de bu mutluluk gerçek bir umutsuzluktur. Dolayısıyla bu umutsuzluk biçimi kişiye dışarıdan gelir.

“İşte mutlu romanlarda olduğu gibi birkaç yıllık bir koca, iş sahibi, aile babası ve vatandaş hatta büyük insan, etkin bir kişilik; evinde hizmetçiler ondan söz ederken ona bir kimlik yakıştırır: Beyefendinin bizzat kendisi önemli bir kişi; davranışı tüm insanlara hak ettiğini vermesini bilir; kendi kişiliğinin de aynı şeyi hal ettiğini unutmaz, bu hak açısından değerlendirdiğimizde, onun bir kişilik olduğu tartışma götürmez. [...] Papaza bir kezden daha fazla gerçekten ruhun var olup olmadığını ve insanın yeniden kendini bulup bulamayacağını sormuştur; ki bu, benliği olmadığı için onu özellikle ilgilendiren bir noktadır.”⁷⁶

Gerçek bir benlik olmak için izlenilmesi gereken yola sırt çeviren kişi toplumsal ilişkiler içinde kendisine sahte bir benlik oluşturur. Bu sahte benliğin yansıması herkese başka şekilde görünür, gerçek benliği ile değil insanlara görüldüğü şekliyle tanımlanır.

⁷⁵ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.54-56

⁷⁶ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.66-67

Toplumsal ilişkiler içerisinde temas kurduğu insanların ona dair tanımları onun hakiki benliğinin tanımını vermez. Gerçekten eksik olan ve eksikliğini hissettiği şey kendi benliğidir.

Kierkegaard, kendisi olmak istemeyen kişi bir başkası olmayı başardığında durumunun nasıl görüldüğünü şu öykü ile ifade eder: “Köylünün biri kasabaya yalın ayak gelir ama kendisine bir çift çorapla ayakkabı alacak, üzerine de kafayı seçecek kadar para kazanır. Sarhoş bir halde evine yürürken yolun ortasına uzanıp sızar. Yoldan geçmekte olan bir faytonun sürücüsü kenara çekilmesi için bağırır, yoksa köylünün bacaklarını ezecektir. Sarhoş köylü uyanır, bacaklarına bakar, çorap ve ayakkabılar yüzünden kendi bacaklarını tanımayıp ‘Ezersen ez, onlar benim bacağı değil ki!’ der.”⁷⁷

Kendisi olmak istemeyen umutsuz kişi başka bir ben olmayı başarsa bile, ortaya çıkan bu yeni ben kendisine yabancı bir bendir ve bu yabancı ben onun hakiki benidir.

2.8.7. Kendisi Olmak İsteyen Umutsuzluk

Kendisi olmak isteyen umutsuzluk, meydan okumaya dayanan bir umutsuzluktur. Kendisi olmak istemeyen umutsuzluğun zayıflığının ve pasifliğinin aksine kendisi olmak isteyen umutsuzluk bir eylem olduğunun bilincindedir, etkin olarak kendisini ortaya çıkarmaya çalışır.

Kendisi olmak isteyen umutsuzluk, sonsuz benlik bilincini gerekli kılar. Benliğini tüm ilişkilerden kopararak yeniden yaratma istenci taşır. Yeni baştan yarattığı benliği içinde seçmek istediği ve seçmeyi reddedeceği her şeyin yeni bir açılımını oluşturur. Kendisi olmak isteyen umutsuzluk, her ne kadar benliğini oluşturma yönünde güçlü bir eğilim sergilemiş gibi görünse de aslında var olan benliğini değiştirmekte olup, mevcut benliğinin sorumluluğunu almaktan kaçınır.

Kendisi olmak isteyen kişi benliğini yeniden inşa ederken kendi benini üzerinde kendisinden başka bir güç tanımaz. Tanrı, insandan kendisini mutlak olarak ayırdığında onun Tanrı’ya dönüşü ancak benliğine sahip olup, benliğinin sorumluluğunu almasıyla mümkün olabilecek iken kendisi olmak isteyen kişinin benliği üzerinde kendinden başka bir güç tanımaması onun Tanrı’yla bağını koparmasına neden olur. Benliği

⁷⁷ S. Kierkegaard, *Tanrı’ya İhtiyaç Duymak*, s.173-174

üzerinde etkin olduğunu sanan kendisi olmak isteyen kişi kendisini benliğinin efendisi zanneder. Kendisi olmak isteyen kişinin inşa ettiği ben kendi beni değil idealize ettiği bendir. Bu da onun aslında sahip olmadığı bendir. Bu durumda kendisi olmak isteyen kişinin idealize ettiği benlik kadar benlik ortaya çıkarması, benliğini çoğaltması anlamına geleceği için gerçekten hakimi olacağı bir benliği de olmaz. Kendisi olmak isteyen kişi bir ben olmak isterken benliğin tam zıttı olan bir şeye dönüştüğü için umutsuzluk içindedir.⁷⁸ Kendisi olmak isteyen umutsuz kişi umutsuz olduğunun bilincindedir. Ama yine de kurtuluşunu ne Tanrı'da ne de başka insanlarda arar. Bu durumda kişi kendisini her türlü yardıma kapatır.

2.9. Umutsuzluk Günahtır

Tanrı, kendisini insandan mutlak olarak ayırmıştır. İnsanın Tanrı'dan ve Tanrısal olandan bağlarının kopması onda eksiklik olarak hissedilir. Tanrı, insanı yeniden kendine döndürebilmek için ona benliğinin sorumluluğunu yükler. Kişi benliğini sahiplenerek benliğinin sorumluluğunu aldığı takdirde onun için kurtuluş mümkündür. Umutsuzluk işte tam bu durumun zıttında gerçekleşir. Umutsuzluk, insanın kendi olmayı istememesidir. Tanrı karşısında benliğini ortaya koyamayan insan günah işler. Böylece insan hem kendisi olamadığı için umutsuzluğa düşerken hem de Tanrı'ya karşı sorumluluğunu getiremediği için günah işlemiş olur. Tanrı karşısında kendi olmayı isteyen ve bunu başaran kişide umutsuzluk görülmez. Umutsuzluğun günah olması, insanın kendisine ve Tanrı'ya olan yükümlülüğünün bilinçli ya da bilinçsiz reddedilmesidir. Dolayısıyla umutsuzluk günahtır, umutsuzluğu taşıyan kişi de günahkardır.⁷⁹

İnsan Tanrı'ya karşı sorumludur ve bütün sorumluluk Tanrı önünde anlam kazanır. İnsanın Tanrı önünde bir benlik olarak var olduğunu bilmesi benliğe yeni bir anlam kazandırır. İnsan Tanrı önünde bir benlik olduğunun bilincine vardığında sonsuz bir gerçeğe sahip olur. İneklerinin karşısında bir benlik olan çoban, ya da kölelerinin karşısında bir benlik olan efendi düşük bir benliktir. Anne baba karşısında evlat olan benlik ise aileden daha üst bir kurum olan Devlet'i gördüğünde benliğini buna uygun olarak düzenler. Ama benlik karşısında bütün bu ölçülerin eksik kalması insana

⁷⁸ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.79-80

⁷⁹ Y. Akış, *Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, s.171

benliğinin ölçüsünü sağlayamaz. İnsan Tanrı karşısında bir ben olduğunu bildiği zaman benliği sonsuz bir nitelik kazanır.⁸⁰

İnsanın benliğinin ölçütünü Tanrı karşısında elde etmesi, benliğini oluşturma konusunda Tanrı önünde sorumlu olması, her şeyin Tanrı önünde gerçekleşiyor olduğunun ifadesidir. Paganların Tanrı karşısında bir benlik olduklarını bilmeyişleri Paganların günden yoksun oldukları anlamına gelse de her günah Tanrı karşısında işlendiği için günah yine günden. Böylece her günah da Tanrı karşısında işlenir. Kişi Tanrı önünde bir ben olduğunu bilsin ya da bilmesin günahın Tanrı önünde işlendiği gerçeğini değiştirmez.⁸¹

Her günah Tanrı önünde işlenir, peki günah nedir? “Günah zihnin bir kategorisidir.”⁸² Günahın zihnin bir kategorisi olması günahın sadece düşünülebilir sınırlar içinde kalması anlamına gelmez. Cinayet, hırsızlık, zina düşünülebilir olmanın ötesinde eyleme dökülmüş günahlardır. Ama ister düşünsel olsun ister eyleme geçirilmiş günah olsun günahın ilk çıkış noktası onun düşünceye dayanmasıdır. Günah eylem olarak ortaya çıkmadan önce düşünce içerisinde oluşur. Bu sebeple günah zihnin bir kategorisidir. Günahın formülü genel olarak düşünülebilir ve gerçek bir eylem olarak ortaya çıkan biçimlerini kapsamaktadır. Kierkegaard günahı inançtan yoksun olmakla özdeşleştirir. “Oysa inanmak şudur: kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek, kendi öz saydamlığı içinde Tanrı’nın içine dalmaktır.”⁸³

Günah, inançtan yoksun olan her şeydir. Günahın işlenilmesi ise düşünülebilir olan hayranlıkta yatar. Hayranlık kıskançlıktır. Kişi hayranlığını kendine kıskançlık olarak yönlendirir. Kendisinde olmayan şeyi arzulanın kıskançlığıdır. Kendi benliğinden memnun olmayan hayran kişi, kendisi olmak istemeyerek başkası olmaya arzu duyar. Onun kıskançlığı sahip olmadığı ben’e yönelttiği mutsuz bir dilektir. Kıskançlık, insandan başka bir insana hissedilen bir durum olduğu gibi insandan Tanrı’ya karşı hissedilen bir durum da olabilir. Bu durumda Tanrı’ya karşı hissedilen kıskançlık, bir günah haline gelir.

Günahın insanda yarattığı umutsuzluk ve günahkarlığa dair düşünce günden ve günah işlemekten nasıl kaçınılır sorusunu da beraberinde getirmiştir. Antikçağ filozofu Sokrates kötü olanın insan tarafından seçilmesini insanın bilgisizliğine bağlamıştır. Eğer

⁸⁰ S. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s.92

⁸¹ S. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s.93-94

⁸² S. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s.94

⁸³ S. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s.95

bir insan erdemini ve kötünün ne olduğunu bilirse iyi olana yönelerek daima iyiyi seçecektir. Eğer bir kişi kötü olduğunu biliyordum ama yine de onu tercih ettim demesi kötünün anlamının bilinerek seçildiği anlamına gelmemektedir. Kişi kötü olan eylemi yaptıktan sonra başkalarının onun yaptığı eylemin kötü olduğunu düşünebilir, ya da biri yaptığı eylemin kötü olduğunu ona söylemiş olabilir fakat bunların hiçbiri kişinin kötüyü bilerek seçtiği anlamına gelmez. Sokrates'e göre insan iyi olanı bildiği takdirde seçimini iyi olana yönlendirecektir.⁸⁴

Sokrates günahı bilmemeye dayandırır. Bilen insan günah işlemeyecek, bilmeyen insan ise günahı bilmediğinden dolayı seçecektir. Pagan düşüncesinin bir yansıması olan bu Sokratesçi düşünceye göre insan doğası gereği iyiyi seçmeye meyillidir. Onun kötüyü seçmesi sadece bilgi eksikliğinden olacaktır. Bu düşünce insanı ve insanın doğasını olumlayan ama insanın günaha yönelmesinin açılımını karşılayamamaktadır. İnsan tabiatı itibarıyla edindiği bilgilerle kendisini sürekli olarak geliştirse de o aynı zamanda bir istenç varlığıdır. İnsan, istenç yanı itibarıyla bilgisiyle ters düşecek olanı isteyebilir. İstenç, insanı doğruyu bilmemeye değil doğruyu bilmek istememeye götürecektir. Bu durumda insan doğruyu bildiği halde yanlış seçecektir. O halde bilgi günah işlememenin koşulunu oluşturamayacaktır. Böylece Tanrı insanın istenç yanıyla kurduğu doğruyu bilmek istememe durumunun günah olarak ortaya çıkması karşısında vahyi ortaya koyar.⁸⁵

Bilmek aynı zamanda zihnin kategorilerinden biri olan anlayışın bir ürünüdür. Anlayış ise daha çok insandan insana işleyen bir süreçtir. İnsanın Tanrı ile kurduğu ilişki ise bilgiye dayalı bir anlayış değildir. İnsanın Tanrı ile kurduğu ilişki inanca dayanır. İncanın dışında kalan her şey ise günah olarak ifade edilir. İncanın yapısı akılsal olanı değil imanı merkeze alır. İman insana absürd olanı göstererek paradoksun içine çeker. Paradoks insanın akılla kavrayabileceği, bilgiye dönüştürerek günahı kaçınacağı bir durum değildir. Ona inanılır ya da inanılmaz. Bilginin içinde anlayış bulunurken, incanın içinde paradoks vardır. Anlayış paradoksu kavrayamaz paradoksu kavrayamayan anlayış onu kabul eden imanı da anlayamayacaktır. Böylece hem paradoksu hem de imanı anlamakta yetersiz kalan anlayış kendisini günah işlemekten alıkoyamayacaktır.

⁸⁴ Francis Macdonald Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, (çev. Celal Şengör, Senem Onan), İstanbul, 2018, s.34-35

⁸⁵ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.107-108

2.9.1. Günahın Devamlı Oluşu

İnançtan yoksun olmak günahdır. Günahın devamlılığı günaha eklenecek yeni günahlar demek değildir. Günahın içinde kalmak konusunda ısrar etmek günahın devamlılığıdır. Kişi inancı sağlamakta yetersiz kalırsa günah işlemeye devam ediyor olur. İnançlı olmamak günahdır, inançtan yoksun kalmaya devam etmek ise günahın devamlılığıdır. Günahın sonra pişman olmamak, günahın hanesine yeni bir günah ekler ve günahın devamlılığına neden olur. Bu demektir ki günahın içinde kalınan her an günahın devamlılığıdır.

Günahın içinde olma durumu günahın temelidir, çünkü onda bir süreklilik mevcuttur. Tikel günahlar ise günahın ortaya çıkmasıdır. Burada kişi günahın ortaya çıkışını günahın devam ediyor olmasından daha fazla hisseder. Çünkü günahın işlendiği an ona yönelen insan tarafından net olarak hissedilir ve kişi günah işlediğinin farkındadır. Fakat günahın devamlılığı içerisinde kişinin ısrarına yönelik geçen bir süre mevcuttur. Bu sürenin zamana yayılmasıyla kişi günah düşüncesinden uzaklaşır ve günahın devamlılığı insanı günahın işlendiği ilk an kadar gerilime sokmaz. Günahın devamlılığı da bir günahdır ama süreklilikten yoksun kişi sadece günahın ortaya çıkış anını ele aldığından iki günah arasındaki geçen zamanı atlar. Günaha dair bütünselliğin bozulması, süreklilikten yoksun olan günahkar kişinin benliğinin içsel uyumunu da mahveder. O günahı zamansal parçalara ayırarak, günahın bütünselliğini bozduğu gibi benliğinin sonsuzlukla kurduğu ilişkiyi de zedeler. Tüm yaşamını inanca dayandıran mümin, inancı kendisine dayanak aldığı için en küçük günaha bile sonsuz korku besler. En küçük günah bile ona sonsuzu kaybettirebilir. Burada sonsuzluk kişinin benliğine bağlı olan sonsuzluktur. Kişi benliğini kaybetmekten sonsuzca korktuğu için günahın korkar. Günah işlemekten korktuğu kadar günahın devamlılığından da korktuğu için günahı bütünsel olarak ele alır. İkisine karşı duyduğu korkuyu parçalara ayırmadığından ikisinin gerilimini de net olarak hisseder.⁸⁶

“Günah umutsuzluktur ve günahın yoğunluğunu arttıran şey kendi günahından umutsuzluğa düşmenin günahıdır.”⁸⁷ Günahın yoğunluğunun umutsuzluğa düşüldüğünde artması günahın sürekliliği ile alakalıdır. Umutsuzluk kendini her iyiye kapatır. Kendi içine kapanan umutsuzluk iyi olanla ilişkisini reddeder, böylece umutsuzluk günahın sürdürülmesi olarak devam eder. Burada kişi günahkar olduğunun

⁸⁶ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.120-121

⁸⁷ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.122

ve iyi olandan koptuğunun bilincindedir. Kişi günahkar olduğunun bilincinde olduğu için de onu günahkarlığın umutsuzluğundan kurtaracak iyi olan her şeyi reddeder. Bu durum kendisini hiçbir zaman affetmeyeceğini söyleyen insanın bir görünümüdür. Kişi günahının bilincindedir ama yine de hiçbir iyiliğin onun affedilmesini sağlamasını istemez. Affedilmeyi istemek kişiyi pişmanlığa yöneltir. Günahını umutsuzlukla yoğunlaştıran kişi affedilmek istemediği için pişmanlıkla da bağını koparmıştır. Günahkarlığın umutsuzluk olmasının sebebi umutsuzluğun ilk önce iyilikle, daha sonra da pişmanlıkla olan bağını koparmasıdır.

Bir başka günah da kişinin günahlarının affedilmesi konusunda duyduğu umutsuzluktur. İnsanın benliğinin ölçütü Tanrı karşısında olmasıdır. Fakat insan kendisinin Tanrı'dan mutlak olarak farklı olduğunu bilir. Hıristiyanlık inancında Tanrı insan için doğar, insan gibi yaşar ve insan için acı çekerek ölür. Burada Tanrı İsa'yı insan için bir ölçüt vererek insanın Tanrı'yla "mutlak farklılığını mutlak eşitlikle iptal etmeyi ister."⁸⁸ Bu durumu insanlar, Tanrı için her şey mümkündür olarak yorumlamak yerine İnsan-Tanrı dogmasını insanın kendisini Tanrı'yla eşit olduğu şeklinde yorumlamasına yol açmıştır. Böylece kişi günahlarını affetme yetkinliğinin Tanrı'da olmasından kuşkuya düşer. Bu durum kişiyi günahlarının affedilmeyeceği umutsuzluğuna iter.

Tanrı ve insan arasındaki bu eşitliğin yanlış anlaşılması Hıristiyanlık inancındaki günah doktrininden kaynaklanmaz. Çünkü Hıristiyanlık bireyi temel alır. Tanrı'nın insanla aynı konuma indirilmesi spekülative düşüncenin bir sonucudur. Spekülative düşünce her şeyi kavramlar altında toplayan bir sistemdir ve bu sistem içerisinde günah kavramı da dışarıda bırakılmamıştır. Söz konusu günah tek tek bireylerin günahkarlığı değildir. Spekülative düşünce bireylerin tek tek günahları ile ilgilenmez. Onun ilgilendiği düşüncenin konusu olan her şeydir ve günah da düşünülebilir olduğu için genel olarak günah kavramıyla ilgilenir. Böylece bireyin, bireyselliği göz ardı edilerek tüm insanlık içerisinde ele alınır. Bireyin tüm insanlık içerisinde ele alınmasına İsa'yı da dahil eder. Spekülative düşüncenin insanı Tanrı ile eşit konuma indirilmesi günahın kim tarafından affedileceği umutsuzluğunu yaratır. Kierkegaard için hataların bağışlanmayacağına dair umutsuzluğa düşmek skandaldır. Bu skandal Tanrı'nın insanla eşit görünmesinin skandalıdır. Böylece günah daha yoğun hale gelir.⁸⁹

⁸⁸ S. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, s.44

⁸⁹ S. Kierkegaard, *Ölümciil Hastalık Umutsuzluk*, s.138

Günahın son aşaması Hıristiyanlığı reddetmenin günahıdır. Benliğin umutsuzluğuna dair incelenen bütün umutsuzluk türleri içerisinde günah umutsuzluğa gizlenerek savaşıırken, Hıristiyanlığın bir masal bir yalan olarak varsayılmasıyla beraber günah umutsuzluk içerisinde gösterdiği gizli savaşını açık bir saldırıya dönüştürür. Bu saldırının temelinde İsa paradoksunun inkarı yatar. Tanrı'nın insan olarak cisimleşmiş olduğu paradoksu anlamayan, bunu inkara dönüştürür. Ama paradoks tam da taşıdığı bu absürd yanından dolayı inanılması gereken şeydir. Paradoksun akılsal olmadığı için inkar edilmesi, İsa'yı kutsal ruh olarak değil, sıradan bir insan olarak ya da onu bir mit unsuru olarak ele almasına neden olur. Hıristiyanlık inancında İsa, insanların günahına kefarete olmak için gelmiştir. İsa'nın reddedilmesi, günahların affının da inkar edilmesi anlamına gelir. Kierkegaard'a göre Hıristiyanlığın inkar edilmesi günahın en üst seviyeye ulaşmış halidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BENLİK

3.1.Benliğin Sentezi

Kierkegaard, insanın bir sentez varlığı olduğunu ifade eder. İnsanı sentez varlığı olarak oluşturan ögeler, ebedilik-zamansallık, ruh-beden, özgürlük-zorunluluk kategorileridir. İnsan bir sentez varlığıdır, ama sentez varlığı olması benliğin ortaya çıkışını koşturamaz. İnsanı benlik haline getiren şey, insanın sentezle kurduğu ilişkidir. Benliğin sentezle olan ilişkisini sağlamak üçüncü terimin senteze dahil edilmesiyle gerçekleşir. İnsan, sentezle olan ilişkiyi sağladığında kendini benlik olarak ortaya koyabilir.

İnsan sonluluk, sınırlılık, zorunluluğun ögelerine sahip olmasıyla doğa içerisindeki konumuna bağlıdır. Bu kategoriler insanın somut varoluşu ile alakalıdır. Sonsuzluk, sınırsızlık ve özgürlük kategorileri ise insanın tiniyle ilişkilidir. Bu kategoriler ise insanı somut varoluşunun belirlenimlerinin ötesinde, insanın olması gerektiği şeyin olmasına imkan veren ve insana bir ruh varlığı olduğunu da hatırlatan kategorilerdir.

Benliği oluşturan bu ögeler varoluş içerisinde insan tarafından somut bir şekilde taşınır. İnsanın varoluşu içerisinde zamansallığı ve tarihselliği sonluluk ögesi ile ilişkililiken özgürlük insanın varoluş içinde karşılaştığı olanaklar ile ilişkilidir. Tinsellik ögesi ise insanın düşünselliği ile ilişki kurar. İnsan sonsuzluk ögesini Tanrı'dan almıştır. Sonsuzluk, insanın ruhsal oluşunu ifade ederken aynı zamanda Tanrı'yla kurduğu bireysel bağıdır.⁹⁰

“İnsan varlığı düşünüşe dayanır. Peki düşünüş nedir? Düşünüş benliktir. Peki benlik nedir? Benlik, kendine gönderme yapan bir ilişki ya da ilişkide kendi kendine gönderme yapan bir şeydir. Benlik ilişkinin kendisi değil; ilişkinin kendine dönüşüdür.”⁹¹

⁹⁰ V. Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s.137

⁹¹ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.21

İnsanı düşünüşe dayandıran şey onun tin ile kurduğu ilişkidir. Tin, düşümsellik ile uyanır. Tin insanda mevcuttur ama tin'i etkin hale getiren şey insanın düşümselliğidir. Benlik düşünüşle tını uyandırır ama bu benliğin kendisiyle ilişkisi anlamına gelmez. Benliğin kendisiyle kurduğu ilişki, düşümsellikle uyandırdığı tınle ilişki kurmasından geçer. İnsan benliğiyle tin aracılığıyla ilişki kurar.

Masumiyet içerisindeki bireyin durumundaki sentez varoluşun potansiyel olarak bulunuşundan başka bir şey değildir. Varoluşun kendisini fiilen göstermesi için birey kendisi olmak zorunda oluşunu ortaya çıkarmak durumundadır. Bu durum masumiyet içerisinde ruhun dolaysız birlikteliği içinde düş gören tının dolaysızlığını yitirmesine bağlı olarak, düşümselliğini ortaya çıkardığı ardışık ilişkide yatar.⁹²

İnsanın varoluşunu oluşturan bu sentez öğeleri var olduğu sürece, insan kendi olduğu ilişkiyi ortadan kaldıramaz. Sentez öğeleri benliği ilişki kurmaya zorlayarak insanı bu ilişkiden daha fazlasını yapmak zorunda bırakır. Kierkegaard bu durumu "temel yapımız aslında her zaman kendi haline gelmek zorunda olan bir benlik olarak düzenlenmiştir"⁹³ diye ifade eder. İnsanı benliğini kurmaya yönelten bu ilişkidir. Tanrı insanı benliğinden sorumlu kılmıştır. İnsanı benliği ile ilişki kurmaya yönelten devinim insanın Tanrı karşısında benlik oluşturmasının ödevinden kaynaklanır. Böylece insan benliğine uygun olarak kendi haline gelme zorunluluğu içindedir. Kişinin benliğini oluşturmaya dair bu ödevin bilincinde olup olmaması, benliğini oluşturmanın insan için önemini ortadan kaldırmaz.

Kierkegaard'a göre birey, Tanrı karşısında benliğini oluşturamazsa benliğin hastalığı olan umutsuzluğa mahkum olur.⁹⁴ Benliğini oluşturan insanda umutsuzluk görülmez. Umutsuzluk, insanda benliğin eksikliğini hissettirici bir güçtür.

Umutsuzluk içinde olduğu halde umutsuzluğun bilincinde olmamak umutsuzluğa dair ikinci bir olumsuzluktur. Burada umutsuzluğun bilincinde olmama durumu insanın tinsel eksikliğinden kaynaklıdır. Böylece umutsuzluğun bilinmediği umutsuzluk benliği oluşturma yolundan en uzak umutsuzluktur.

Umutsuzluğun bilincinde olan umutsuzluk ise kendi benliğinden memnun olmamanın umutsuzluğunu taşır. Bu umutsuz içerisinde bulunan insan kendi

⁹² O. Cauly, *Kierkegaard*, s.80

⁹³ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.43

⁹⁴ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.26

benliğinden başka bir şey olmayı arzular. İnsanın benliğine karşı sorumluluğu, olmak zorunda olduğu benliği ortaya çıkarmasıdır.

Bilinç kategorisi içerisinde ele alınan umutsuzluğun üç görünümü mevcuttur: Benliğe sahip olmadığının bilincinde olunmadığında, kendi benliğinden başka bir benlik olunmak istediğinde ve insanın zaten bir benliğinin var olduğunun göz ardı edilmesiyle benliği yeniden oluşturmak isteyen insanda görülen umutsuzluk.

Umutsuzluktan kurtulmanın formülünü, Kierkegaard şu şekilde ifade eder: “Benlik, kendi kendine yönelerek, kendi olmak isteyerek, kendi saydamlığı içinde onu ortaya koyan gücün içine dalar.”⁹⁵ Bu durum hem umutsuzluktan kurtulmanın yolunu hem de umutsuzluk yok olduğunda benliğin içinde bulunduğu durumu ifade eder. Umutsuzluktan kurtulmak, insanın kendi benliğine yönelerek onunla ilişki kurmasından geçer. Benliğiyle ilişki kuran insan Tanrı’ya karşı olan sorumluluğunu yerine getireceği için benliğini oluşturamamanın günahı olarak ortaya çıkan umutsuzluk ortadan kalkacaktır.

3.2. Benliğin Birinci Sentezi: Ruh ve Beden Sentezi

Kierkegaard *Kaygı Kavramı* kitabında ruh ve bedenin durumunu şu şekilde ifade eder. “İnsan, ruh ile bedenin bir sentezidir; ama iki terim bir üçüncü ile birleştirilmedikçe, sentezden söz etmek olanaksızdır. Üçüncü terim, Tin’dir.”⁹⁶ İnsan varlığı ruh ile bedenin bir sentezidir. Sentez içerisinde beni ortaya çıkarabilmek için ruh ve beden arasındaki ilişkiyi sağlayacak üçüncü terime gereksinim vardır. Bu görevi tin üstlenir.

Masumiyet halinde insan ne zamansallığa ne de bir bedene sahip olduğunun bilincinde değildir. Kendini dolaysız bir ruh olarak ortaya koyarak sadece ruha sahip olduğunu sanır. Masumiyette varoluşun potansiyel olarak bulunuşu ve insanın sentezdeki diğer öğeler konusunda bilgi sahibi olmaması, masumiyet içerisinde tinin bulunmadığı anlamına gelmez. Tin mevcuttur ama etkinliği yoktur. Dolaysız ruhun içinde düş görür. Tin’i düşünden uyandıran ilk temas kaygı tarafından gerçekleşir.

⁹⁵ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.23

⁹⁶ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.37

“Kaygı, uyuklayan tinin uyanmasının önsezisine ve apansızlığına dahil olan ilk farklılıktır.”⁹⁷

Kierkegaard’a göre Tin, ruh ve beden için hem dost hem de düşman bir güçtür. Dostane bir güçtür, ruh ile beden arasındaki ilişkiyi inşa eder. Öte yandan düşman güçtür, ruh ile bedenin dolaysız bağını kopuşa sürükler.⁹⁸ Tinin ruh ve beden arasında daimi ilişkiyi sürdürebilmesi için tin’in sürekli olarak aktif edilmesi gerekir. Tini aktif kılacak şey ise kaygıdır. Bu anlamda kaygı dolaylı olarak ruh ve bedenin süreklilik içindeki birliğine katkıda bulunur.

Tinin ne olduğuna dair tanımlayıcı bir ifade verilecek olursa tin; bilinç, zihinsellik ve akılsal özelliklere karşılık gelir. Çünkü insan sadece ruh ya da sadece beden varlığı olmadığına bilincine tin ile erişir. Sentez içindeki ruhun ögesinin özellikleri ise insanın sonsuzlukla bağını kurmasını sağlar iken aynı zamanda birey ve Tanrı ilişkisini de mümkün kılan kavramdır. Kierkegaard’a göre ruh kavramı asıl anlamına Hıristiyanlık ile sahip olmuştur. Hıristiyanlık düşüncesinde ruh kişiye özel bir kavram olduğu gibi aynı zamanda ölümsüzlük düşüncesini de barındırır. İnsanın sonlu varoluşu içinde sonsuzlukla bağı ruh aracılığıyla sağlanır. Hıristiyanlık öncesi Pagan düşüncesinde ruh, insana özel bir şekilde ele alınmaz. Ruh başka bedenlerde başka zamanlarda farklı biçimlerde orta çıkan bir devinim içindedir. Bu durum ruh göçü olarak ifade edilir. Pagan düşüncesinde ruhun sürekli bu dünya içinde cisimleşerek devinmesi onun sonsuzlukla ilişkisinin olmadığına da bir ifadesidir. Çünkü burada ruh sürekli dünya içindedir. Hıristiyanlık’taki ruh düşüncesi ise Tanrı’dan aldığı sonsuzluğun içindeki anlamıyla mevcuttur. Pagan düşüncesinde ruhun sonsuzluğa açılmayan bir sonluluk içinde devinmesi onların ruhu tanınmadığını gösterdiği gibi ruhun Tanrıyla kurduğu ilişki de pagan düşüncesinde görülmez. Böylece Pagan düşüncesi ne gerçek anlamda ruhu ne de Tanrı’yı tanır.⁹⁹

Sentez içindeki bir diğer öge olan beden sentezdeki ruh ögesinin karşıtı olarak mevcuttur. Beden benliğin fiziksel tarafını temsil eder. İnsan bedeni aracılığıyla doğada mevcudiyetini sürdürür. Beden doğanın bir parçası olması yönüyle ruhtan ayrılır. O somuttur hareketi devinimi ruh gibi sınırsız değildir. Fiziksel etkilere ve değişime açıktır. Ancak bu durum bedenin yadsınmasını gerektirmez. İnsan ruh varlığı olduğu

⁹⁷ O. Cauly, *Kierkegaard*, s.85

⁹⁸ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.37

⁹⁹ V. Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s.102-103

kadar beden varlığıdır. Sentezdeki öğelerden birinin eksikliği sentezin bozulmasına sebep olur. Bedenin işlevi ruhun ve bilincin hizmetinde olmaktır.¹⁰⁰

3.3. Benliğin İkinci Sentezi: Ebedi ile Zamansalın Sentezi

Benliğin birinci sentezi ruh ve bedenin tin tarafından taşınan sentezidir. Benliğin ikinci sentezi olan ebedilik ve zamansallığın sentezi de temelde birinci senteze bağlıdır. Ebedilik ve zamansallığın sentezi an ile ilişkilidir. Tin ortaya çıktığında ebedilik içinde bulunan an da oradadır.¹⁰¹

Zaman, temas edilemez olanın sonsuz akışıdır. İnsan zamanı anlayabilmek adına zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ayırmıştır. Ama zaman için ne şimdi ne geçmiş ne de gelecek vardır. Zamanı bölümlere ayırmak zamanın sonsuz ardışıklığını kesintiye uğratar. Bu durum zamanın kavranılmasını değil onun tasarlanmasına neden olur. Zamanı tasarlamak ise onu içerikten yoksun bir biçimde ele almaktır.

“Zaman, doğru olarak, sonsuz bir ardışıklık biçiminde tanımlanırsa; şimdiki zaman, geçmiş, gelecek diye de tanımlanabilir. Ama bu ayırımın zamanda örtük olarak bulunduğunu söylemek doğru olmayacaktır, çünkü ayırım, zamanın sonsuz ile olan ilişkisi ve sonsuzun zamandaki iz düşümü aracılığıyla ortaya çıkar. Zamanın sonsuz ardışıklığı içinde tutunacak bir yer yani ayırım noktası olan şimdiki zaman bulunursa ayırım da tümüyle doğru olacaktır. Ama anların toplamı kadar her anın kendisi de (geçip giden) bir süreç olduğu için, zamanın içinde ne şimdiki zaman, ne geçmiş, ne gelecek vardır. Ayırımın gene de olanaklı olduğunu söylemek, an'ın uzama dönüştürülmesinden kaynaklanır.”¹⁰²

Şimdiki zaman, zamana ait bir kavram değildir. Eğer şimdiki zaman zamana ait bir kavram olsaydı; şimdi, geçmiş ve gelecekte ortaya çıkabilen bir şey olurdu. Oysa şimdiki zaman ebediliğin kendisidir. Anın özelliği ebedi olmasıdır. Eğer anın bu özelliği göz ardı edilirse; şimdi, geçmiş ve gelecek içerisinde hapsedilerek sınırlandırılmış olacaktır. Ebedilik şimdiki zaman olarak ortaya çıkarken geçmiş ve gelecek ayrımı yapmaz, geçmiş ile gelecekte yoksun olarak şimdiki zamanı ortaya koyar. Bu durum ebediliğin mükemmelliğinden kaynaklanır.¹⁰³

¹⁰⁰ V. Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s.104

¹⁰¹ S. Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s.85

¹⁰² S. Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s.81

¹⁰³ Y. Akış, *Soren Kierkegaard'da Kayı Kavramı*, s.104

An kavramı ebedilik ve zamansallık kategorilerinin birbirlerine temas etmesiyle meydana gelir. Bu temas etme durumu bütünleşme biçiminde gerçekleşmez. Eğer bütünleşme biçiminde gerçekleşmiş olsaydı bu durum bir sürekliliği ifade ediyor olacaktı. Fakat an bir süreklilik değil biricik ve anlıktır.

“An, zaman ile ebediliğin birbirine temas ettiği noktadaki muğlaklıktır. An kavramı ile zaman ile ebedilik sürekli bir temas noktası bulur, ebedilik de sürekli olarak zamanın alanını işgal ederken, zamansallık vazedilir.”¹⁰⁴

Anın soyut bir ifade olmasından dolayı anlaşılmasının zor olduğunu ifade eden Kierkegaard an'ı ve zamanın boyutlarını Grek Kültürü, Musevilik ve Hıristiyanlık'tan yola çıkarak açıklamaya çalışır.

Grek Kültürü zamanın bir ifadesiyle tanımlanacak olsaydı bu geçmiş zaman olurdu. Onların gelecek ya da şimdiki zamanla değil de geçmiş zamanla ifade edilmesi Paganlarda tinin olmayışındandır. Tinden yoksun olan ebedi olanı kavrayamaz. Ebediliğin sınırsızlığı kendisini gelecek zaman gibi gösterir. Onların tinden yoksun oluşu gelecek zaman ile ifade edilmelerinin engelidir. Greklerin geçmiş zamanla ifade edilmelerinin sebebi Platon'un hatırlama düşüncesine dayanır. Hatırlama, geçmişte zaten bilindiği varsayılan şeyin hatırlama yoluyla ortaya çıkacağını ifade eden görüştür. Hatırlama geçmişi önceler. Grek Düşüncesinin hatırlamayı merkeze alması “var olan bütün varoluşun var olmuş/oluyor olduğunu”¹⁰⁵ söylemektir.

Grek düşüncesindeki geçmiş zamanı ifade eden hatırlamanın ne olduğu anlaşılmadan modern felsefeye etki eden tekerrür düşüncesi de anlaşılamayacaktır. Kierkegaard'a göre tekerrür ve hatırlama zıt yönde hareket eden aynı ifadelerdir. Grek Düşüncesinde hatırlanan şeyin geçmişte biliniyor var sayılmasından dolayı hatırlama geriye doğru tekrar eder. Gerçek tekerrür ileriye doğru hatırlanandır. Kierkegaard'a göre hatırlama insanı mutsuz ederken, tekerrür insanı mutlu eder.¹⁰⁶

Musevilik de tine sahip değildir. Grek düşüncesinde ön plana çıkarılan geçmiş Musevilikte gelecek olarak nitelenir. Gelecek sürekli beklenen ama yaşanılmayan bir şey haline gelir. Tinin yokluğundan dolayı ebediyet düşüncesinden mahrum olan Musevilikte gelecek somut olarak ilişki kuramaz. Tinin yokluğundan dolayı

¹⁰⁴ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.85

¹⁰⁵ Soren Kierkegaard, *Tekerrür*, (çev. Zeynep Talay), İstanbul, 2014, s.34

¹⁰⁶ S. Kierkegaard, *Tekerrür*, s.13-14

ebedilikten yoksun olmak Musevilik düşüncesinde geleceğin soyut olarak imlenmesine sebep olur.

Hıristiyanlık düşüncesi ise şimdiki zaman olarak ifade edilir. Onun şimdiki zaman olması zamana somut bir vurgu yapmasındandır. Şimdiki zaman zamanın tamlığını ifade eden bir kavramdır. Ebediyetin zamanda temas ettiği nokta an'da gerçekleşir. An, zamanın ve ebediyetin gerçek somut sentezidir. Hıristiyanlık düşüncesinde an karşılığını İsa'da bulur. İsa tüm zamanlar için, bir an'da ortaya çıkmıştır. İsa bir kereliğe mahsus olarak geldiği halde, tüm zamanlar için gelmiş olması, zamanın tümünü kapsamıştır. Tanrı'yla ilişki kuran insan zaman içinde ebedi olur. Bu ilişki sürekli olarak tekrarlanır. Geçmiş ve geleceğin şimdiki zaman haline getirilmesi ebedilik ve zamanın somut sentezidir.¹⁰⁷

3.4. Benliğin Üçüncü Sentezi: Özgürlük ve Zorunluluğun Sentezi

Benliğin birinci sentezi ruh ve beden arasındaki ilişkinin tin aracılığıyla taşınan sentezidir. İkinci sentez dolaylı olarak tin'e bağlı olan ebediliğin ve zamanın an'da buluşmasından ortaya çıkan sentezdir. Üçüncü sentez ise insanın özgürlük ve zorunluluk öğelerinin üçüncü terim olan kaygı ile ilişkiye girmesiyle beraber ortaya çıkar.

İnsan sadece zorunluluğa ait bir öğeden oluşmadığını olanaklılığa sahip olmasıyla anlar. Olanaklılığa sahip olmak insana özgür olduğunun bilincini verir. Olanaklılığın insan için özgürlük olduğunun bilgisi tin ile verilir. Tin ile kaygı birbiriyle ilişkilidir. Tin'in olanaklılığı özgürlük olarak hissetmesi tin'de kaygıyı da uyandırır. Özgürlük, için olanak gelecek zamandır. Gelecek zaman insan için sonsuzun olanaklarına açık bir belirsizliktir. İnsan içinde yaşadığı an'a çok etki edemediğini düşünür bütün umudunu geleceğin olanaklarının çeşitliliği üzerine kurar. Gelecek zaman insan için yine de kaygı olarak ifade edilir. Çünkü insan bilmediği bir gelecekte kaygılanmaktan kendisini alıkoyamaz.¹⁰⁸

İnsanın geçmiş zamanı bir kaygı duyma olarak tanımlamaz çünkü geçmiş olanaklarıyla birlikte insan için geçip gitmiş olandır. Geçmiş zaman bir zaman önce içinde taşıdığı tüm olanaklılık ile geçip gitmiştir. İnsan geçmişin olanaklarını mümkün olduğu an içinde kullanamamasını pişmanlık ile ifade eder. Gelecek zaman ise

¹⁰⁷ O.Cauly, *Kierkegaard*, s.96

¹⁰⁸ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.87-88

kaygılanma halidir. Çünkü gelecek olanaklara açıktır ama olanaklılığın insan tarafından değerlendirilip değerlendirilemeyeceği düşüncesi gelecek zamanın kaygı ile ifade edilmesine sebep olur.

Olanaklılık sadece gelecek zaman içinde kendisini göstermez olanaklılık durumu insanın var oluşuna da etki eder. Varoluş içinde her şey olanaklılığın mümkün olmasıdır. Olanaklılık kaygıyı besler. Böylece insan kendi varoluşuna dair de kaygı duyar. Çünkü olanaklılık içinde her şey eşit derecede mümkündür. Var olmak var olmamak kadar olasıdır.

Özgürlük, olanaklılıkla kendisini insanda daha net gösteriyor olsa da benliğin ruh ögesine bağlı olarak ortaya çıkar. Eğer insan gerçekten özgür olmasaydı insan için benliğini oluşturmanın sorumluluğu da mevcut olmayacaktı. Onun özgürlüğü suç, günah ve günahkarlık kavramlarıyla da ilişkilidir. İnsan özgür olmasaydı bu kavramların insan için var olmasından söz edilemezdi. Bu kavramların her biri insana olanaklılık ile açılır. Olanaklılığın var olması özgürlüğün var olmasıdır.

İnsan varoluş içinde benliğini sadece özgürlük olarak düşünerek zorunluluğun olmadığını varsayabilir. Bu hatalı bir düşüncedir. Kierkegaard, benliğin olasılık kadar zorunluluk da taşıdığını ifade eder. İnsanın sentez varlığı olması hem zorunluluğun hem de özgürlüğün onda mevcut olması anlamına gelir.

Oluş bir zorunluluktan kaynaklanmaz. Oluşun zorunlulukla ortaya çıkmaması oluşun ortaya çıktığında gerçek bir zorunluluk olmadığı anlamına gelmez. Zorunluluk, benin oluşumunun sonlanmasının, buna bağlı olarak kendisini gerçekleşmesinin ifadesidir.¹⁰⁹ İnsanın zorunlulukla bağının olması varoluş içinde kendi belirlenimlerin dışında kalan faktörlere işaret eder. Kimse doğacağı aileyi, içine doğacağı sosyokültürel çevreyi, etnik kökenini, cinsiyetini seçemez. İnsanın varoluşuyla alakalı bu özellikler zorunluluk kategorisiyle ilişkilidir.

İnsan zorunluluk ve özgürlüğün sentezidir. Bu sentez içinde özgürlüğün insan için olasılık olmadığını düşünmek kişiyi katı bir kadercilik içinde bırakır. Sadece özgürlüğün olasılığına dayalı bir varoluş sürdürdüğünde ise insanın durumu her şeyin olanak olarak ona açıldığı ama sonsuz olanaklardan başı dönen kişinin hiçbir şeyi seçememesi olarak ifade edilir. Bu sonsuz olanakların içinde kişi her şeyi kendisi için

¹⁰⁹ O. Cauly, *Kierkegaard*, s.100-101

olanaklı görerek hayali bir varoluş sürdürür. Bu iki durum da sentezde uyumsuzluk yaratacağından kişi benliğini oluşturamaz.

3.5. Tekil Birey ve Öznellik Düşüncesi

Kierkegaard'ın felsefi düşüncesinde birey olmanın önemli bir yeri vardır. İnsanı kendi varoluşu içinde anlama kavuşturacak olan kendisini tekil bir birey olarak ortaya koymasındır. Kierkegaard'a göre Tanrı'nın çağrısı tekil bireye yöneliktir.¹¹⁰ Tanrı karşısında gerçek anlamda var olmak tekil birey olmakla mümkündür.

“Bir kimse Tanrı'yla en doğru biçimde ancak bir birey olarak bağlantı kurabilir. Çünkü kişi yalnız başına iken kendi değersizliğini en iyi şekilde kavrayabilir. Bunu bir başkasına tam bir açıklıkla iletme imkansızdır ve her halükarda kolaylıkla başkalarını etkilemek için yapılan bir harekete dönüşebilir.”¹¹¹

İnsanın Tanrı'yla kurduğu bireysel ilişki diğer insanlarla kurduğu ilişkiden ayrılır. İnsan başkaları önünde kendisini olmadığı bir şey olarak gösterebilir. İnsan Tanrı'yla olmadığı bir şey olarak ilişki kuramaz.

İnsan Tanrı'dan mutlak bir farklılık olarak ayrılıp var oluşa geldiği an Tanrı'yla kopan bağı yeniden kurmak üzerine devinir. İnsanın Tanrı'yla kuracağı ilişki, Tanrı önünde olduğunun bilinciyle bir birey olmanın yoluyla kurulur. Birey olmak, kendi varoluşunun ve benliğinin sorumluluğunu taşımaktır. Sorumluluk duygusunun bilincine insan yalnızca kendisini ve yaşamını çepeçevre saran ilişkisel ağlardan kurtulduğunda varabilir. Birey olmamızı engelleyen bizi bütünü bir parçasıymış gibi gösteren dünyevi ilişkilerdir. Birey olmanın sorumluluğu bu dünyevi ilişkilerden kopmak ile mümkündür.

İnsana bireyselliğini hatırlatan insanın ruh yönüdür. “Ruh kategorisi tekil bireydir.”¹¹² Ama insan varlığı itibariyle duyularına da bağlı bir varlıktır. Varoluşunu etkileyen duyular onu toplumsal hayat içinde de etkiler. İnsan beden yanı itibariyle içinde yaşadığı dünyanın seslerine kulağını kapatamaz. Bir kalabalık toplandığında izlenimlerimiz değişir, biz de anında değişiriz. İnsan varlığı itibariyle toplumsal bir varlık olduğunu düşünerek kalabalığın akışına dahil olur. Böylece insan kalabalık içinde hiç olur. Bunu da içinde yaşadığı dünyaya ve topluma sorumluluğu olarak ifade eder. İnsan böyle yaparak ruhuna karşı sorumlu olduğunu ve ruhun bireyselliği öncelediğini

¹¹⁰ S. Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, s.370

¹¹¹ S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.406

¹¹² S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.718

unutur. Daha önemli olarak Tanrı karşısında birey olarak kendisini ortaya koymanın sorumluluğunu göz ardı eder. Tanrı için insanların birleşip oluşturduğu kalabalıkların önemi yoktur. Çünkü burada birey yoktur. O yalnızca bireyleri görür.¹¹³

Bireysellik kendisini bütün kalabalıklardan izole ederek ortaya koyar. Bireysellik bu yönüyle kolektivizmin tam zıttı bir kavramdır. Kolektivizmde insanın varlığı tekil bir öneme sahip değildir. İnsan toplumsal yapının bir unsurudur. Bu toplumsal yapının devamı için insanın bireysel yanı değil, grupla kurduğu ilişki önemlidir. Kolektivizmde insan, kendisini toplumla kurduğu ilişkiler içinde ortaya çıkartmayı esas alarak toplum için bir varlık haline gelir. Bireysellik düşüncesinde insan grupla toplumla kurduğu ilişkiler bağlamında ele alınmaz. İnsanın doğası gereği toplumsal bağlarla ilişkili oluşu insanın bireysel yanının toplum içinde eritilmesi anlamı taşımaz. Bireysellikte insan; kendi kendini yönlendirerek, seçimlerde bulunarak, benliğinin ve varoluşunun sorumluluğunu kendine ve kendi özgürlüğüne dayandırır.

Kierkegaard'ın birey düşüncesine ne kadar büyük bir önem atfettiği bütün yazılarında görülmektedir. Onun için söylenebilecek en doğru ifade onun bireyci olduğudur. Onun bireyci olduğunu en iyi şekilde anlatan ifadesi şudur: “Mezar taşıma ne yazacaklarını soracak olurlarsa, ‘o tekil birey’ sözünden başka bir şey yazmalarını istemezdim.”¹¹⁴

Kierkegaard, öznellik hakikattir veya hakikat öznelliktir ifadesiyle hakikate bireyin kendi içselliğiyle sahip olabileceğini belirtir. Kierkegaard burada hakikatin öznellik yoluyla elde edilebileceğini söylemesi bilginin her alanına uygulanabilen bir hakikat değildir. Peki bireyin kendi var oluşuna dayanan içselliğinin onun hakikatini oluşturuyor oluşunun temeli neye dayanır? Öznelliğin hakikat oluşu, bireyin Tanrı'yla kurduğu bireysel bağıdır. Bütün varoluşumuz, günah da dahil olmak üzere Tanrı önündedir. Yapılan her eylem Tanrı önünde gerçekleşir. İnsana öznelliği içinde kendine dair objektif bakışı verecek olan, onun Tanrı önünde birey olması gerektiğini bilmesidir. Tanrı önünde birey olduğunu bilen kişi kendi içselliğine yönelerek öznel olarak kendi gerçekliğini oluşturabilir.

“...ne yapacağım bu benim kaderimi anlama, Tanrı'nın benim gerçekte ne yapmamı istediğini bilme sorunudur. Söz konusu olan bir hakikat bulmak; ama benim için olan hakikati bulmak, uğrunda yaşamayı ve ölmeyi arzulayacağım fikri bulmaktır.

¹¹³ S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.605

¹¹⁴ S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.336

Ve burada sözüm ona objektif hakikati bulmamın ne yararı olacak? Ya da filozofların sistemleriyle çalışsam ve onları hesap vermeye çağırıp, her ortamda tutarsızlıklarına dikkat çeksem ne olacak? Bir devlet teorisi ortaya çıkarabilsem ve birçok yerden paraları toplayıp tek bir bütün haline getirebilsem, yeniden bir dünya inşa etsem, bu kendimin içinde kalmadığı ancak başkalarının görmesi için yücelttiğim bu dünyanın ne yararı olacak? Eğer kendim için benim yaşamım için daha derin bir anlama sahip değilse, Hıristiyanlığın anlamını ortaya koyabilmenin, birçok ayrı ayrı gerçeği açıklamanın ne yararı olacak?[...] Hakikat orada, tam karşımda soğuk ve çıplak bir şekilde dursa, benim onu kabul edip etmediğimi umursamasa ne yararı olacak?[...] Kesinlikle inkar etmeyecek ve yine de bilginin üstünlüğünü kabul edeceğim ve insan bilgiden etkilenecektir de. Ama sonra bu bilginin özüm senerek içimde yaşaması gerekir ve şimdi temel husus olarak gördüğüm şey budur.”¹¹⁵

3.6. Benliği Tehdit Eden Unsurlar: Modernizm

Felsefede modern dönem Descartes ile başlar. Cogito ergo sum ile başlayan aklın merkeze alınması Kant ile nihayete erdirilir. Kant ile birlikte teorik ve pratik akıl tek bir aklın işlevi haline getirilmiştir ve akıl artık metafizik bir özne haline gelmiştir. Bu durum akli üretken bir konuma sokar. Modern dönemdeki bilginin evrenselliği aklın yetilerine dayanır. Hegel ile birlikte olgunlaşan bu düşünce “aklın öznelliğinden hareketle inşa edilen nesnellik” haline gelir.¹¹⁶

Kierkegaard için insanın varoluşsal amacı benliğini oluşturmak Tanrı önünde tekil bir birey olarak kendisini ortaya koymaktır. Bu Hıristiyanlık düşüncesinin ve Tanrı'nın istediği şeydir. Modernizm içinde mevcut olan unsurlardan kamu, kitle, çağ ve modern zamanın Hıristiyanlık anlayışı insanın kendisini tekil bir birey olarak ortaya koymasının önünde engeldir. Kierkegaard, bu unsurların hangi özellikleriyle insanın bireyselliğine zarar verdiğini incelemeyi kendisine amaç edinir.

3.6.1. Kilise ve Hıristiyanlık Eleştirisi

Hıristiyanlık özünde paradoks, absürd, kefare, cisimleşme gibi unsurlar barındırmaktadır. Akıl Hıristiyanlık içindeki bu unsurların tanımlamalarını ve

¹¹⁵ S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.50-51

¹¹⁶ Mehmet Güneç, *Ahlakın Felsefi Dönüşümü*, İstanbul, 2018, s.159-160

açıklamalarını yaparak onların bilgisini vermeye çalışır. Kierkegaard Hıristiyanlığın ussal olana dayandırılmasıyla özünün değiştirildiğini ve bozulmaya uğradığını şu şekilde ifade eder: “Modern felsefenin tarihsel İsa’yı bir tür gayri meşru çocuk, ya da en iyi olasılıkla evlat edinilmiş bir çocuğa dönüştürdüğü aşikardır.”¹¹⁷ Bu unsurların akıl aracılığıyla gerçek anlamda kavranması mümkün olamaz. Kierkegaard’a göre Hıristiyanlık içindeki bu unsurlar yalnızca iman ile anlaşılabilir. Bilgi, imandan hiçbir zaman yüksek olamaz.¹¹⁸

Kierkegaard, Hıristiyanlığın modern düşüncenin etkisiyle bir doktrin haline getirildiğini düşünür. Hıristiyanlık bir öğreti olarak şekillendirildiğinde orada durur; ona nüfuz etmek, onu yaşamak imkânsız hale gelir. Bilgi haline gelen Hıristiyanlıkta birey içselliğinde onu şekillendirememektedir. Kierkegaard’a göre Hıristiyanlık bir doktrin değil yaşama dâhil edilmesi gereken bir etkinliktir. Hıristiyanlık, kişinin yaşamında tekrarlandığı sürece Hıristiyanlıktır. Hıristiyanlığın kişinin yaşamına somut olarak temas etmesi ve onun yaşam içerisinde tekrarlanması, varoluşsal bir iletişim olarak ortaya çıkmasını sağlar.¹¹⁹

Kierkegaard Hıristiyanlığın mevcut durumuna karşı gösterdiği tepkiyi kiliseye karşı da gösterir. 1536’da Lutherci Hıristiyanlık, Danimarka’nın resmi devlet dini olmuştu. “Danimarka’da doğan herkes Hıristiyandır” görüşü içten imanı engelleyerek, iman etmeyi bireyin kendi seçimi olmaktan çıkarmıştır.¹²⁰

Kierkegaard Günlüğünde vaftiz düşüncesine dair görüşünü ise şöyle ifade eder: “Bir çocuk doğduğu zaman üzülrüm ve Tanrı’dan en azından vaftiz deneyimini görece kadar yaşamamasını dilerim!”¹²¹ Kierkegaard’ın vaftize dair bu sözü Hıristiyanlık geleneğinin içerisinde yer alan vaftiz anlayışını eleştirdiği için değildir. O, yeni doğan bir çocuğun Hıristiyan bir ülkede doğmasından dolayı, doğar doğmaz Hıristiyan kabul edilmesine karşıdır. Kierkegaard bunu şu şekilde ifade eder: “Hıristiyan değiliz, oluruz.”¹²² Hıristiyanlık, kişinin olgunluk anında seçebileceği ya da seçmeyi reddedeceği bir inanç olmalıdır. Hıristiyanlık o ülkenin resmi dinine mensup olmak ya da vaftiz olmak demek değildir.

¹¹⁷ S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.146

¹¹⁸ S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.219

¹¹⁹ S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.390-391

¹²⁰ V. Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s.38

¹²¹ S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.95

¹²² J. Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s.12

İnsanın Hıristiyan bir ülkede doğması ve doğar doğmaz vaftiz edilmesi o kişinin tam anlamıyla Hıristiyan olduğu anlamına gelmez. Hıristiyanlık imana dayanır. Kişi imanı ile Hıristiyan olmayı seçebilir ama bu bile Hıristiyanlık için yeterli değildir. İmanın bir kere elde edilmesiyle kişi Hıristiyanlık içinde konumlanabilir ama iman devamlılık isteyen ve sürekli korunması gereken bir şeydir.

Kierkegaard'a göre Hıristiyanlık ne olduğuna dair verilen cevaplar, getirilen tanımlamalar, kavramsal açıklamalar, Hıristiyanlığın özünü veremez. Hıristiyanlık bir doktrin olarak alanını genişlettikçe bireysel varoluş alanları daha da objektif hale gelmektedir. Varoluş içerisindeki bireyin öznel gerçekliği inanç sistemi içerisinde nesnelleştirilmeye çalışılmaktadır. Herkesin tanımını yapabildiği Hıristiyanlığın teorisi budur. Hıristiyanlığın istediği insanın kendisini tekil bir birey olarak ortaya koyması ve bu bireysellik üzerinden yaşamını Hıristiyanlığa dayandırmasıdır.

Hıristiyanlık, insanın kendisini tekil birey olarak ortaya koymasını isterken bu durum Kilise ve Kilise içerisindeki din adamlarınca yanlış anlaşılır. Başpiskopos Lolland'lı Moller "Eğer hakikate herkes değil, yalnızca birkaç kişi ulaşabilseydi çok kötü olacaktı." diye ifade eder. Kierkegaard bu sözün hem doğru hem de yanlış ifadeler içerdiğini belirtir. Hıristiyanlık herkese açıktır, insana tekil birey olması gerektiğini önceler. Böylece hakikat herkese açık hale getirilir ama hakikat için önce insanın birey olması gerekir. Hıristiyanlığın insan için gerçekten yaşanması, insanın birey olarak eylemini ortaya koymasında yatar. İnsanların büyük bir kısmı birey olmaktan korkar. Birey olmak etik ve dini çevrelerde kibir olarak anlaşılıp çarpıtılmaktadır. Böylece birey olmaya çabalayan kişiye bu düşünce ağır gelmektedir.¹²³

3.6.2. Çağ

Kierkegaard, içinde yaşadığı çağı tutkudan mahrum, akılsallığın merkeze alındığı, bir anlama ve tefekkür çağı olarak tanımlar.¹²⁴ Tutkulu olan çağ her şeyi devirebilecek gücü kendinde bulabilirken, tutkudan yoksun bu çağda ise tefekkür yoluyla her şey içeriksiz olarak ayakta kalabilir.

Tefekkür düşüncesi başlı başına olumsuz bir düşünce değildir. İnsan tutkusunu tefekkür haline getirerek tefekkürü varoluşsal bir biçimde ortaya koyabilir ama yine de

¹²³ S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.310

¹²⁴ Soren Kierkegaard, *Şimdiki Çağ*, (çev. Bülent Tokdemir), İstanbul, 2017, s.23

tefekkürün bu hali kullanımda olan bir durum değildir. Tefekkürün sonuçları modern insan için tehlikeli ve öngörülmez olandır. Kişi tefekkür yoluyla yalnızca çekilmekten kurtulabilir. Ama esas sorunun kişinin tefekkür yoluyla kötü olandan uzak durduğu mu yoksa tefekkür içinde yorulduğundan mı kötü olanı seçemediğidir. Tefekkür diyalektiktir. Tefekkürle verilen bir karar yine tefekkür aracılığıyla değiştirilebilir. İnsana tefekkür aracılığıyla tefekküre dalarak düşüncelerini eyleme dönüştürmekten sürekli olarak kaçar.¹²⁵

Sadece tefekkür düşüncesinin olduğu ama hiçbir eylemin olmadığı çağı Kierkegaard, reklam ve tanıtım çağı olarak tanımlayarak onu devrimci çağ ile karşılaştırır. Devrimci çağ eylemi üstlenmekten kaçınmayan asil ve iyi bir çağ iken bu çağ insanın hata yapmaktan korktuğu, hata yapmamak için ihtiyatlı davrandığı, ama sonunda hiçbir eylemin ortaya konulmadığı bir hale gelmiştir. Herkes olması gereken şeyi başkasının yapmasını beklediği için bu çağ beklenti çağına dönüştürülmüştür. Bu çağın reklam ve tanıtım çağı olarak nitelendirilmesi her şeyin tanıtımın yapıldığı, her şeye dair fikir sahibi olunduğu ama hiçbir şeyin insanın yaşamında bir amaç olarak ortaya koyulamamasının karşılığıdır.¹²⁶

Kierkegaard, bu çağın insanının eylem yerine gevezelik ve boş lafları tercih ettiğini söyler.¹²⁷ Suskunluk hali insanı içe dönüklüğe sevk eder. Bu nedenle az konuşan insan kendi içselliğiyle baş başa kalmak için fırsat bulur. Böylelikle susan kişi konuştuğu zaman kendi içselliğini dışa vurur. Geveze insanın ise, konuşmaktan kendi içselliği için ayıracak vakti yoktur. O sustuğu anda içindeki boşluğun açığa çıkmasından korkar ve bu nedenle susmak istemez. Bu çağın insanların içsellikten yoksun olduğu için boş konuşan insanlarla dolu olduğunu düşünür.

Kierkegaard bu tutkudan yoksun tefekkür çağından kurtuluşu bireyin kendisine bağlayarak şöyle ifade eder: “Karar vererek sıçrayacak olan uzak dursun. Eğer insan olma kapasitesine sahipseniz, tehlike ve tefekkürlülüğünüz üstünde var oluşun haşın yargısı sizden bir insan çıkarmaya yardım edecektir.”¹²⁸

¹²⁵ S. Kierkegaard, *Şimdiki Çağ*, s.31-32

¹²⁶ S. Kierkegaard, *Şimdiki Çağ*, s.25-26

¹²⁷ S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.277

¹²⁸ S. Kierkegaard, *Şimdiki Çağ*, s.27

3.6.3. Kamu ve Basın

Kamu insanın birey olması yönünde en önemli engellerden biridir. Kamu bireyi ve insanın öznelliğini umursamaz ve kendi içerisinde yok eder.

Kamu içerisinde tüm insanları birbirine bağlayan kurum ve ilişkiler ağıdır. İnsan kamunun sistemi içerisinde varoluş gerçeğinden ve öznelliğinden uzaklaşır. Kamunun içinde insanın öznelliği söz konusu değildir. Kamu nesnellikle ve geneli kapsayıcı olmakla ilgilenir. Belirlenmiş gerçeğin dışında kalan insanlar için kamu kendi genelini bozamaz, herkesin genele uymasını ister.

Kierkegaard kamuyu şu şekilde tanımlar: “Kamuoyu en fikirsiz olgudur. Aslında fikrin tam zıttıdır. Kamuoyu sayıdır.”¹²⁹ Kamuoyunun fikri yoktur. O bir fikir etrafında toplanan kitlenin sözcülüğünü üstlenir. Kitle bir fikir etrafında birleşen insanlar olarak kendisini gösterse de kitle içinde birey söz konusu olmadığı için ne kitlede ne kamuoyunda fikir mevcut değildir. Kamuoyu kitlenin gücüyle var olduğu için onu belirleyen kitlenin büyüklüğüdür. Kitlenin büyüklüğü niteliksel değil nicel bir ifadedir.

Kamu kendisini devasa bir kalabalık içinde gösteriyor olsa da somut bir varlık olduğundan söz edilemez. “Her biri önemli olan gerçek insanlarla eşzamanlı, gerçek an ve gerçek durum: İşte bireyi güçlü tutmaya yardım eden şey. Fakat bir kamunun varlığı ne bir durum üretir ne de eşzamanlılık.”¹³⁰ Gerçek bireyin hayatla bağı doğrudandır. O bütün varoluşunu eşzamanlı olarak yaşar. Birey en ufak içsel sürecini eşzamanlı olarak hissedebilirken kamunun ise böyle bir gerçekliği yoktur. Toplumu ilgilendiren herhangi bir durumda kamuyu oluşturan insanlar eşzamanlı olarak hareket edemez.

Kierkegaard’a göre kamu her şeyi kucaklayan ama hiçbir şey olmayan bir soyutlamadır. Kamu bir hayalettir.¹³¹ Kamu nasıl ki kitlelerin sözcülüğünü üstleniyorsa, basın da bu sözcülüğün yapıldığı alandır. Böylece kamu kendisini basın yoluyla ifade eder. Kamunun bir soyutlama oluşu, kamuoyunun sözcülüğünü üstlenen basını da bir soyutlamaya dönüştürür.

Basın kamu etrafında toplanan kitleyi tatmin etmek adına kitleye duymak isteyecekleri şeyleri söylemektedir. Böylece basın belirli fikirlere sahip bile değildir, o kitle ekseninde şekillenir. Bu sadece basının soyutlama olduğunu göstermez, aynı zamanda basının sözcülüğünü yaptığı kişilerin de birer soyutlama olduğunu gösterir. Bu

¹²⁹ S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.735

¹³⁰ Soren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, (çev. Nedim Çatlı), İstanbul, 2013, s.254

¹³¹ S. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s.253

iki yönlü bir uçtur. Kierkegaard'a göre basın insan için kişilik sahibi olmayı imkansız kılacak şekilde tasarlanmış olandır.¹³² Basının insan için birey olmayı zorlaştırışı ve birey olmayan kişiler için yazıyor oluşu aslında basının kendisinin de bir soyutlama olmasına sebep olur.

Kamu basını besleyen bir unsurdur. Basın, kamu içerisindeki kitleyle ters düşmekten korktuğu için kendisini ifade ettiği yayın araçları içerisinde bir saklanma bir anonimleşme ihtiyacı hisseder. Bu nedenle basında ben değil biz vardır.

3.6.4. Kitle

Kierkegaard, kitle kelimesini yığın, kalabalık, halk anlamına gelecek şekilde de kullanmıştır. Kierkegaard'a göre bireylerin kitlelere dönüşmesi insanın kurtuluşunu zorlaştıran bir diğer etmendir. Kamu ve basın gibi kitle de soyutlamadır ve herhangi bir somut varlığı bulunmamaktadır. Kierkegaard insanın kitle içinde kendisini bir birliktelik içerisinde gösterirken aslında saklandığını ifade eder. Kişi tek başına ifade etmekten çekineceği her şeyi kalabalıkla birlikte bağırabilir. Kişi kalabalığın görünmezliğine gizlenir. Böylelikle kimse onu ifade ettiği şeyden bireysel olarak sorumlu tutmayacaktır.

Kişi yinede kendisini birey olarak ortaya koymak zorundadır. Onun bu sorumluluğu hem Hıristiyanlığa hem Tanrı'ya hem de kendine yöneliktir. Ama kitle içine gizlenen insan sorumluluğunu unutarak kitle içinde silinip gider. Kierkegaard kitlenin kaybını şu şekilde ifade eder: "Biz tuz değiliz artık, kitleyiz."¹³³ Bu ifadede geçen tuz Hıristiyan olmaktır. Tuzun burada iyileştirici özelliği, bozulmayı önleyişi ve İsa'ya duyulan susuzluk anlamları itibariyle kullanılmıştır. İsa'nın takipçilerine söylediği "yeryüzünün tuzu sizsiniz"¹³⁴ ifadesi, Hıristiyanlığı ve onunla beraber olmayı seçen takipçilerine ithafen söylenmiştir. Kierkegaard bu ifadeyle insanların artık seçimlerde bulunmadığını, risk almaktan kaçındıklarını belirtirken, kitle içine gizledikleri varoluşlarının bozulmaya açık hale geldiklerini ifade eder. Kişi kitleyi kazanmıştır ama birey yanını kaybederek hem kendisini hem de Hıristiyanlığı yitirmiştir.

İnsan birey olma imkanını kitle içerisinde konumlanarak kaybetmiştir. Fakat Tanrı için kalabalıkların hiçbir önemi yoktur. O sayılar ile ilgilenmez, onun için sadece

¹³² S. Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s.681

¹³³ S. Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duyamak*, s.290

¹³⁴ Matta 5:13

birey vardır. “Yargı düşüncesi yalnızca bireye uygundur, kitleler yargılanmaz.”¹³⁵ Kişi Tanrı karşısına içinde bulunduğu kalabalıkla çıkmayacaktır, tekil bir birey olarak çıkacaktır. Tekil bir birey olmanın sorumluluğunu alamayan insan için, kurtuluş da mümkün olmayacaktır.

¹³⁵ S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.137

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

VAROLUŞ ALANLARI

4.1. Estetik Varoluş Alanları

Kierkegaard'ın felsefesinde estetik varoluş alanı varoluş alanlarından ilkidir. Kelime anlamı itibariyle estetik, insanda uyandırdığı güzellik olarak ele alınır. Estetik aynı zamanda sanat kavramıyla ilişkilendirilmiş olsa da Kierkegaard estetiği yalnızca sanat boyutu yönünden ele almaz. O estetiğin insanda harekete geçirdiği duyuşsal yönün günlük hayatta bireyin duyuları merkeze alarak varoluşsal bir yaşantı olarak ortaya çıkarması yönüyle ele alır.

Estetik alandaki kişinin yaşam parolası “kendisi için yaşamaktır.”¹³⁶ Estetik alan genel olarak bireyin zevk ve arzularına dayanan yaşamını ifade eder. Estetik alan içinde yer alan kişi kendisini her türlü bağlayıcı düşünce ve ilişkilerden uzak tutarak bağlanmayı reddeder. O kendi içine kapanarak, hep bir şimdiki zamanda yaşar. İnsanın en asli belirlenimi olan seçim yapabilme gücü estetik kişi tarafından reddedilir. Hayatın sunduğu bütün olanakları seçim yapma anına kadar uzatır ama bir seçim yapması gerektiği zaman seçmekten kaçınır.¹³⁷

Estetik alandaki kişi bağlanmaktan kaçındığı için her türlü toplumsal rolün dışında konumlanır. O bir eş, bir baba olarak kendisi göstermez, çünkü evlilikten de kaçınır. Estetik kişi etik alanın değerleri olan iyi ve kötü değerlere yaşamını bağlamaz onun için evrensel belirlenimler söz konusu değildir. O hayatı içgüdü ve arzulara dayandırır.¹³⁸

Estetik alandaki kişilerin varoluşu duyulara dayalı ve tinsellikten uzaktır. Onlar içgüdü ve arzulara dayalı yaşarlar. Ama benzer zevklerin sürekli olarak tekrarlanması kişide can sıkıntısını ortaya çıkarır. Estetik kişi de tüm enerjisini bu sıkıntının giderilmesi için harcar. Hıristiyanlık düşüncesi hayatın bir tekerrürüdür. Estetik kişi ise hayatın tekrarlanmasından kaçındığı için Hıristiyanlığın da uzağında konumlanır.

¹³⁶ Susan Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, (çev. Gökhan Gürdal), Ankara, 2014, s.62

¹³⁷ R. Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s.18

¹³⁸ F. Manav, *Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine*, s.70

Kierkegaard'a göre dünyadaki kötülüklerin artmasıyla sıkıntı arasında bir ilişki mevcuttur. "Sıkılmak bütün kötülüklerin anasıdır."¹³⁹ Sıkıntıyı yok etmek için yapılan her eylem yalnızca yeni bir sıkıntıyı meydana getirmekten başka bir işe yaramayacaktır. İnsan ne kadar sıkıntıdan kaçmaya çalışırsa çalışsın, sıkıntıdan asla kaçamayacak, sıkıntı yeni sıkıntıları doğuracaktır. İnsan için yapılacak olan şey yaşamın içindeki tekrardan kaçmamasıdır.

Estetik kişinin, haz ve arzulara dayalı yaşamında her türlü sıkıntıdan kaçması insanın varoluşsal amacını oluşturmaz. Estetik varoluş aşamasında kişi varoluşunun tercihlerini elinde tuttuğunu sanabilir ama her türlü sorumluluktan evrensel değerlerden kaçmak onun tercihlerini özgürce oluşturduğu anlamına gelmez. O iyiye ve kötüye dair değer yargılarına sahip olmadığı için onun durumu demonik olanın iyiyi bilmemekten dolayı duyduğu kaygıya benzer. Estetik varoluş alanı hazza önem veren, içine kapalı bir varoluş sürdüren, özgür olmayan kişileri kapsamı sebebiyle demonik olanın özelliklerini taşır. Kierkegaard şeytansılığın kendisini estetik varoluş alanı içerisinde gösterdiğini ifade eder.¹⁴⁰

Estetik varoluş alanını oluşturan kişiler yaşamın onlara sunduğu bütün olanakları arzu ve hazza yönlendiren kişilerdir. Onlar kendilerinin mutlu olduğuna inanabilirler ama onlar umutsuzluğunun farkında olmayan kişilerdir. Onların yaşamdan duyduğu tek mutsuzluk can sıkıntısıdır. Estetik alanın içinde konumlanan kişiler benliği gelişmemiş kişilerdir. "Estet daima bir gebelik halindedir: Her zaman doğum sancısı çeker ama asla bir benlik dünyaya getiremez."¹⁴¹

Kierkegaard, estetik varoluş alanını belirlerken, bu alanı belli kriterler çerçevesinde ayırarak inceler. Bunu yapmasının amacı bu varoluş alanını daha da belirgin olarak ortaya koymaktır. Bunu yaparken de Don Juan, Faust, Mephisto ve Baştan Çıkarıcı Johannes gibi örnek karakterlerden yararlanır. Bu karakterler gerçek bir varoluşa sahip olmayan hayali ve temsili karakterlerdir.

4.1.1. Don Juan

Don Juan estetik alanda dolaysız olanın temsilcisidir. Don Juan temelde bir edebi eser olmasına karşın Kierkegaard edebiyatta kullanılan dilin somut olmasından

¹³⁹ S. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s.54

¹⁴⁰ V. Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s.180

¹⁴¹ Anthony Kenny, *Modern Dünyada Felsefe*, (çev. Burcu Doğan), İstanbul, 2011, s.240

dolayı dolaysızlığın edebiyat içerisinde tam anlamıyla ifade edilemeyeceğini düşünür. Kierkegaard'a göre en soyut aktarım aracı dile en uzak aktarım aracı olan müziktir.¹⁴² Bu nedenle Kierkegaard dolaysızlığın tam anlamıyla aktarılabileceğini düşünerek Mozart'ın Don Giovanni operasını bu alanı anlatmak için kullanır.

Dolaysızlığın estetik varoluş alanındaki özelliği yaşamını tinsel arzulara ve içgüdülerin yönlendirmesine bırakmasıdır. İnsan varoluş yapısı itibariyle ruh ve beden varlığıdır. İnsanın ruhun manevi olan tarafını göz ardı etmesiyle beraber önemli olarak görülen tek şey beden ve bedensel olanın ihtiyaçlarını karşılamaktır. Ruhun beden ile olan aracılığının ortadan kalkmasıyla dolaysızlık ortaya çıkar. Ruhun aracılığından sıyrılan beden dolaysızlık içinde duyumsal olanın içinde yaşar. Ruhun etkinliğinin ortadan kaldırılmasıyla bedensel arzulara yaklaşan estetik kişi tinsel olandan da uzaklaşır. Estetik alanda tinsel özelliklere rastlanmaz. Bu anlamda Don Juan ruhun etkinliğini ortadan kaldırarak duyumsal olanın yoğunlaşmasını bütün varoluşuna yaydığı için estetik alanın en alt kategorisinde yer alır.

Tinsellikten yoksun olan Don Juan eylemlerini gerçekleştirirken etik alandan yoksun olduğu için eylemlerinin ahlaki değerini düşünmekten de yoksundur. Bundan dolayı eylemlerini yalnızca içgüdülerine dayandırarak gerçekleştirir. Bu nedenle Don Juan'ın özgür seçimlerde bulunduğu söz edilemez. Çünkü benliğinin sentezindeki tinsel ögeyi yitirmiştir ve tinsel ögeyi yitirmek özgürlüğü de yitirmektir. Eylemleri hakkında düşünmediğinden eylemlerinden pişmanlık duymaz, eğer düşünebilseydi pişmanlık ile baştan çıkarıcılık arasında bir seçim yapması gerekecekti.¹⁴³

Don Juan baştan çıkarıcıdır. Onun aşkı ruhsal bir aşk değil duyumsaldır. Ruhsal aşk özünde sadakati taşır. Ruhsal aşk sadece kendi arzusu ile ilgilenmez; mutlu olmayı, arzu duymayı iki taraflı düşünür. İçinde sevilip sevilmediğine dair kuşku ve endişe taşır. Duyumsal olan aşk ise sadece kendi arzusuna yöneliktir. O arzusunu doyuracak herkesi sever, istenci birine değil herkese yöneliktir. Bu yönüyle de duyumsal aşk tamamıyla sadakatsizdir.¹⁴⁴

Don Juan onu mutlu edecek sıra dışı ilginç bir kadının arayışında değildir. O arzunun nesnesi olabilecek her kadına arzusunu yönelir. Don Juan için mutluluk kişinin ona sağlayabileceği bir şey değildir. O arzusunu yönlendireceği bir nesne bulunduğu

¹⁴² Soren Kierkegaard, *Müzikal Erotik*, (çev. Merve Elma), İstanbul, 2015, s.23

¹⁴³ V. Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s.186

¹⁴⁴ S. Kierkegaard, *Müzikal Erotik*, s.67-68

sürece mutludur. Kierkegaard, bu durumu Don Juan'ın kendi ağzıyla şu şekilde ifade eder: “Yanılıyorsun. Ben kimsenin kocası değilim; Dolayısıyla beni mutlu edecek sıra dışı bir kızın peşinde de değilim. Her kız beni mutlu edecek şeye sahip ve bu nedenle hepsi benim için uygun.”¹⁴⁵

Baştan çıkarılan, her baştan çıkarıcı için bir tehlikedir. Baştan çıkarılan kişi önceki durumuyla aynı olmayan bir bilinç seviyesine yükselir ve artık baştan çıkarıcı, baştan çıkardığı kişiyi bir tehlike olarak görmektedir. Bu nedenle baştan çıkarıcı için baştan çıkardığı kişiyle kurduğu ilişki onu baştan çıkarana kadardır. Onu baştan çıkardığı an, onu bir tehlike olarak gördüğü için baştan çıkardığı kişiden uzaklaşacaktır.

Kierkegaard Don Juan'ın baştan çıkarıcı olarak ele alınmasının önünde bazı yanlış anlamaların olduğunu ifade eder. Don Juan etik alanın içine dahil olacak bir karakter değildir, onun alanı estetikdir. Estetik alan içerisinde de baştan çıkarıcı olarak ele alınır. Aslında bu Don Juan için yanlış bir tanımlamadır. Çünkü baştan çıkarıcı olmak belirli bir düşünce ve bilinç seviyesini gerektirir. Don Juan ise bilinçten yoksundur, yalnızca arzular ve içgüdülerine göre hareket eder. Bundan dolayı Don Juan illa bir şey olarak tanımlanacaksa Kierkegaard'a göre ona en uygun tanım düzenbaz olacaktır.¹⁴⁶

4.1.2. Baştan Çıkarıcı Johannes ve Faust

Estetik alan içerisinde ele alınan diğer bir karakter ise Baştan Çıkarıcı Johannes'tir. Düşünsel estetiğin örneği olarak Baştan Çıkarıcı Johannes hakkında edindiğimiz bilgiler Kierkegaard'ın *Ya/Ya da* kitabının birinci bölümünde ele alınır. Kierkegaard, varoluş içerisinde karşımıza çıkabilecek olan düşünsel estetiğin genel özelliklerini kendi eserinde ele aldığı karakter aracılığıyla sunar.

Johannes düşünsel estetik alanın temsilcisidir. Onun yaşamı şiirsellik üzerine kurulu bir yaşamdır. Baştan Çıkarıcının *Günlüğü*'nde Johannes'in şiirsel yaşamı ve şiirsellikten aldığı zevk şu şekilde ifade edilir: “Şiirsellik, onun kendi kendine oluşturduğu fazladan bir şeydi. Bu fazlalık, gerçeğin ortaya koyduğu şiirsel durumlarda ona zevk veren şiirsel ögeydi; bu ögeyi şiirsel düşünüş biçiminde geri alıyordu. Bu da ikinci zevkiydi ve onun tüm yaşamı zevk üzerine kurulmuştu. İlk durumda estetik

¹⁴⁵ S. Kierkegaard, *Müzikal Erotik*, s.70

¹⁴⁶ S. Kierkegaard, *Müzikal Erotik*, s.72

ögenin kişisel olarak tadını çıkardı; ikincisinde ise kendi şahsının estetik olarak tadını çıkardı.”¹⁴⁷ Johannes’in arzu ve hazzı Don Juan’dan farklı olarak an içerisinde hapsolmuş bir şekilde bulunmaz. Don Juan’ın arzusu sadece içinde bulunduğu an itibarıyla mevcut olan bir haz iken Johannes şiirsel olarak yaşar, sonra düşünselliğin yardımıyla şiirsel yaşamını düşünerek ikinci bir zevki oluşturur.

Johannes’in, Don Juan’dan farklı olarak belli bir bilinç seviyesi ve düşünselliği mevcuttur. Bu durum Johannes’ı gerçek bir baştan çıkarıcı yapar. Johannes baştan çıkarma düşüncesini çeşitli planlar ve oyunlar üzerine kurar. Bu yüzden Johannes düşünsel bir baştan çıkarıcıdır. Baştan çıkaracağı kişileri dışsallık yoluyla değil, düşünselliğe dayalı olarak etkileme peşindedir. Kierkegaard’a bu durumu “Onun başkalarını yoldan çıkarması dıştan etkileme şeklinde olmuyordu; onları içten etkileyen bir tarzda yapardı bunu”¹⁴⁸ şeklinde ifade eder.

“En güzelinin ne olduğuna karar vermek zordur; en ilginçin ise kolay. Ama yine de sınıra elden geldiğince yaklaşmak daima iyidir. Gerçek zevk budur, başkaları neden hoşlanır, hiçbir fikrim yok. Kıza yalnızca sahip olmak pek önemli bir şey değildir ve aşıkların kullandığı yöntemler genellikle adicedir. Para, güç, nüfuz, uyku ilacı ve buna benzer şeyleri kullanacak kadar bile alçalabilirler. Ama bir taraf için dünyanın en kayıtsız şartsız teslimiyeti değilse eğer, aşkta ne zevk olabilir ki? Ama bu teslimiyet, genellikle Tin gerektirir ve bu aşıklar genellikle ondan yoksundur.”¹⁴⁹

Baştan çıkarıcı için baştan çıkarmanın inceliklerini tasarlamak kadar baştan çıkarılacak olanın seçilmesi de büyük önem taşır. Don Juan baştan çıkardığı kişilerde böyle bir belirlenim içine girmez iken Johannes için baştan çıkarılmaya değecek birini bulmak büyük önem taşır. Onun için baştan çıkarılacak kişi sıradan olmayan ilginç biri olmalıdır. O aynı zamanda diğer baştan çıkarıcıların, baştan çıkarma yöntemlerini de eleştirir. Para, şan, şöhret gibi araçlarla baştan çıkarmaya çalışmak baştan çıkarılan kişiye hiçbir avantaj sağlamaz. Johannes baştan çıkarma eyleminin teslimiyet ile birlikte tını ortaya çıkardığını düşünür. Bu yüzden tinsellikten uzak baştan çıkarmalar sadece tensel arzuyu ifade eder. Johannes’in amacı baştan çıkardığı kişilerde tinselliği de uyandırmaktır.

¹⁴⁷Soren Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, (çev.Süha Sertabiboğlu), İstanbul, 2013, s.10

¹⁴⁸ S. Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s.13

¹⁴⁹ S. Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s.43

Johannes'in tensel arzularından uzak olması, düşünselliği ve tinsel yanının etkin olması onun etik alanın özelliklerini taşıdığı anlamına gelmez. Johannes'in etik alandan ayrıldığı nokta her türlü bağlayıcılıktan kaçınmasıdır. Nişan, evlilik gibi bağlar onun için kurumların kendi işleyişini devam ettirmesinden başka anlam taşımaz. "Nişanlanmanın berbat tarafı işin daima etik yönüdür. Etik, öğrenirken de yaşarken de aynı derecede sıkıcıdır. Büyük fark! Estetik gök altında her şey aydınlık, hoş ve uçarcasıdır; Etik ortaya çıkınca ise her şey sert, köşeli ve sonsuz bir can sıkıntısına dönüşür. Yinede nişanlılık tam anlamıyla evlilik gibi bir etik gerçekliğe sahip değil, onun geçerliliği insanoğlunun evrensel aktine göredir."¹⁵⁰

Johannes'deki mevcut olan düşünsellik onun estetik alan ile etik alan arasındaki farklardan haberdar olmasını sağlar. Johannes'in estetik alana dahil olması onun kendi seçimiyle meydana gelmiştir. Etik alandan haberdar olmasına rağmen, bu alanı sıkıcı bulur. Onun düşünselliği etik alanın düşünsel yapısına uygun değildir.

Johannes baştan çıkarmayı seçtiği Cordelia'da tını uyandırmaya çalıştığından, Cordelia için Johannes korkulan kişi haline gelir. Çünkü baştan çıkarılmak için seçilen kadın bu zamana kadar sosyal çevrede sürekli kendini koruma altına almıştır ve tını uyandıracak hiçbir gerilimle karşılaşmamıştır. Baştan çıkarıcının oyunlarıyla tını uyandırılan Cordelia artık bir tını sahip olmakla beraber özgürlüğe kavuşur. İşte Johannes'in bütün arzu ettiği de budur. Kızın tınıni uyandıran Johannes bu sefer birlikteliğin nişan ve evlilikle sonuçlanmamasını sağlamak adına kızın kendisini terk etmesi için uğraşır. Nişan ve evlilikle sonuçlanacak bütün olasılıklar ortadan kalktığında Johannes "Sana artık gerçekten benim diyebilirim, benim sana sahip olduğumu anımsatan hiçbir dışsal işaret yok"¹⁵¹ diye ifade ederek Cordelia'ya sahip olmayı onun özgür oluşuna bağlamıştır. Böylece Johannes tensel arzularla baştan çıkarıcı değil, tinselliği uyandırarak özgürleştiren bir baştan çıkarıcıdır. Ama onun özgürlüğü sunuşu kendisinin esaretidir. Çünkü o sürekli, kendisinin baştan çıkarılmaya layık olduğunu düşündüğü, yeni sevgililer bularak onları özgürleştirmenin amacındadır. Johannes'in yapmış olduğu tüm eylemlerin asıl amacı estetik alanın gereği olarak can sıkıntısını gidermektir.

Estetik alan içerisinde incelenen diğer bir karakter Faust örneğidir. Kierkegaard Faust'un düşünsel yanına en uygun aktarım aracı olarak düşünceyi ve sözü

¹⁵⁰ S. Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s.77

¹⁵¹ S. Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s.155

görmektedir.¹⁵² Faust, bilgiye ulaşmak için ruhunu şeytana satan bir karakterdir. Faust dine kuşkuyla bakarak dinin hakikate erişme noktasında eksik kaldığını düşünür. Bu nedenle bilgiye ulaşmak için ruhunu şeytana satma cesaretini gösterir. Bilgiyi isteme arzusu onun entelektüel olarak tanımlanmasını sağlamıştır.

Don Juan ile Faust'u ayıran en belirgin nokta tinselliktir. Din, erotik zevk ve arzu arayışına müdahale ettiği için, Don Juan din konusunda bilgi edinmek istemez. Çünkü Don Juan, bir çapkın olarak arayışıyla cinsel yaşamı aynı olandır. Don Juan tinselliğin kendisine karışmadığı dolaysızlığın içinde bulunmaktadır. Faust ise tek eşli bir karakter olarak Don Juan'a zıt bir şekilde konumlanır. Faust her ne kadar cinsel yaşantı yönünden dine uygunluk içinde görünse de, o da dinsel imanla yetinmeyen, imanın sırlarını bilmek isteyen bir karakter olarak bilme isteğini bilmeye egemen olma istencine dönüştürür. Don Juan cahillik, Faust kuşkuyu temsil eder. Don Juan eylemleri tinsellikten yoksun olarak arzunun bir etkinliği haline getirdiği için gerçek bir birey değildir. Faust ise bilmeye duyduğu arzu ve kuşkunun gerilimlerini yaşaması onu hayat üzerine düşünmeye sevk ettiğinden kişi olma örneğine daha yakındır.¹⁵³

Don Juan bedensel hazları temele alarak duyumsallığı merkeze koyması Don Juan'ın şeytani olarak nitelendirilmesine yol açarken, Faust şeytaniliğin bir insanda yoğunlaşmasının ifadesidir. Kierkegaard'a göre Faust "Hıristiyanlık tarafından dışlanmış, şeytani olarak nitelendirilen maneviyatın ifadesidir."¹⁵⁴

Bilmeyi kendine amaç edinen Faust bilginin karşısına çıkan her şeye bir kuşku içerisinde yaklaşır. Onun bu kuşku tarafı en sonunda bilginin mutlaklığından bile kuşku duymasına sebep olur. Faust ruhunu şeytana sattıktan sonra normal bir insanın elde edemeyeceği bilgilere erişir, fakat bu bilgiler onun yaşamındaki eylemleri belirleyici bir rol üstlenmez.

4.1.3. Mefisto

Kierkegaard estetik alanın bir diğer örnek kişisi olarak Mefisto'yu ele alır. Mefisto'nun estetik alan içindeki yeri şeytaniliğin ifadesidir. Estetik alanda kişi tinsel olandan uzaklaşarak bedensel hazlara yöneldiği için sentezin birliğini bozmaktadır. Sentezin bozulması estetik alandaki kişiyi ben olma ödevinden uzaklaştırmıştır. Bütün

¹⁵² V. Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s.190

¹⁵³ Alastair Hannay, *Kierkegaard*, (çev. Nur Nirven), İstanbul, 2013, s.68-70

¹⁵⁴ S. Kierkegaard, *Müzikal Erotik*, s.63

bunlarla beraber estetik alanın haz ve arzulara dayalı yaşantısı estetik alan içindeki kişiyi iyi ve kötü değer yargılarından da uzaklaştırarak şeytani olanın etkilerine daha açık hale gelmiştir.

Şeytanilik kendisini en iyi saf estetik alan içerisinde gösterir. Şeytani olan kötüyü bilir ama iyi olanı bilmediği için, o bilmediği şeyden kaygı duyar. Onun kaygısı iyiye ilişkin kaygıdır. Kierkegaard şeytaniliği “kendi içine kapanan ve özgür olmayan bir biçimde açılan durum”¹⁵⁵ olarak tanımlar. Özgürlüğün olanağı kaygıdır. Kaygı özgürlüğü sunar. Ama bu durum demonik olan için geçerli değildir. Çünkü o, iyinin ne olduğunu bilmediğinden özgür olamaz ve onun iyiye dair duyduğu kaygı, ona özgürlüğün imkanlarını sunmaz. Böylece o özgür olamayışın ifadesi haline gelir.

Şeytaniliğe dair iki belirlenim mevcuttur. Biri anilik, diğeri ise kapanıklıktır. Şeytani olanın kapanıklığı özgür olamayış durumunu ifade eder. Özgürlük sürekli olarak kendisini ortaya koyduğu iletişim iken kapanıklık dilsiz olandır. Şeytani olan kendisini bir şeyle kapatmaz, o kendisini kapatır. Özgür olmadığı için kendisini ortaya koyacak her türlü belirlenimden uzaktır. Böylelikle şeytani olan özgür olmayışa mahkumdur. Anilik, an’da ortaya çıkmaktır, yine an’da kaybolmaktır onun bir sürekliliği mevcut değildir. Bu nedenle anilik şeytaniliğin zamanla olan ilişkisini ifade eder. Kendisini sürekli olarak ortaya koyamaması onun bedensel bir şey olmadığını da gösterir. Eğer bir bedene sahip olsaydı ani değil sürekli olurdu.

Mefisto kötülüğe, kurnazlığa dair bir bilince indirgenir. Şeytan üç bin yıl boyunca insanı nasıl mahvedeceğini düşünmüştür. Üç bin yıl uzun düşüncelere yönelen kapanmışlığa işaret etmektedir. Mefisto bir taklit unsurudur. En korkunç sesleri çıkararak anilik durumunu korur. Bu açıdan Kierkegaard, bale ustası Bournville’in sahneye koyduğu Mefisto karakterinin sıçrama ile hareketsiz kalışını şeytansılığın aniliğin en güzel ifadesi olarak görür. Bu sebeple Mefisto olabildiğince az yürümelidir. Çünkü yürümek sıçramaya yönelik bir geçiştir. Mefisto’nun sıçrayarak havada asılı kalmasından dolayı sıçrama eylemini tam anlamıyla gerçekleştirememiş olması onun şeytansılığın içinde hapsediğini ifade eder. Bu yüzden onun sıçraması sadece kendisini an’da ortaya çıkararak aniliğinin ifadesidir.¹⁵⁶

¹⁵⁵ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.122

¹⁵⁶ S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.130-131

4.2. Etik Varoluş Alanı

Kierkegaard'ın ikinci varoluş alanı etik varoluş alanıdır. Etik varoluş alanı estetik varoluş alanının karşısında konumlanır. Kierkegaard etik alanın sloganını Ya/Yada olarak belirlemiştir. “İki olasılık var: ya yapacaksın ya da yapmayacaksın.”¹⁵⁷ Bu slogandan hareketle Etik Alan ile Estetik alanın farkının yapıp yapmama olduğu anlaşılır. Bu aşamada artık birey seçimlerinin ve seçimlerinin getirdiği sorumlulukların bilinciyle hareket eder. Estetik alandaki kişi eylemlerini ahlaki bir sonuca bağlamaktan sonuna kadar kaçınır. Etik kişi ise eylemlerinin sorumluluğunu alma bilincine varmış kişidir.

“Benim Ya/Yada'm ilk aşamada iyi ile kötü arasındaki bir seçimi ifade etmez. Kişinin iyi ve kötüyü seçmeyi ya da onları dışlamasındaki seçimi ifade eder. İyi ve kötüyü seçen kimsenin iyiyi seçtiği bir gerçektir, ama bu durum ancak sonradan ortaya çıkar. Çünkü estetik kötülük değil ilgisizliktir ve bu yüzden seçimi oluşturanın etik olduğunu söyledim.”¹⁵⁸

Estetik alan içerisindeki kişiler de seçimlerde bulunabilirler. Fakat bu seçimler kalıcı ve ahlaksal seçimler değil, gündelik hayat içerisindeki geçici seçimlerdir. Estetik aşamadaki bir baştan çıkarıcı hangi kızı baştan çıkaracağı konusunda bir seçimde bulunabilir. Ama bu seçimin ne kalıcı ne de ahlaksal bir seçim olduğu söylenebilir. O yalnızca o an için bir seçimde bulunuyordur, başka bir anda farklı bir seçimde de bulunabilir. Estetik kişinin ilgisizliği de budur. Onun seçimleri geleceğini belirleme noktasında etkisizdir. Çünkü o gelecek ile ilgilenmez. Estetik alan içerisindeki kişi yaptığı geçici seçimlerle kendisinin mutlu olduğunu varsayabilir. Fakat yaşamını üzerine kurduğu bu geçici seçimler bir süre sonra estetik kişide umutsuzluk haline geliyorsa bu onların umutsuzluğa düşmeden önce de umutsuz olduklarını gösterir. Estetik kişi umutsuzluğunun farkına vardığında artık daha yüksek bir varoluş biçimine gereksinim duyar.

“Bu yüzden umutsuzluğu seç, çünkü umutsuzluğun kendisi bir seçimdir, çünkü kişi seçmeden kuşku duyabilir. Ama umutsuzluk kişinin seçmeden kuşku duyacağı bir haldir. Ve kişi umutsuzluğa düştüğünde yine seçer. Peki neyi seçer? Kendisini,

¹⁵⁷ Soren Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi Kişiliğin Gelişiminde*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul, 2013, s.7

¹⁵⁸ S. Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s.17

gündelikteki kendisini değil, arızı birey olarak kendini değil, ebedi geçerlilikte kendisini seçer.”¹⁵⁹

Kierkegaard’a göre estetik kişi, bir olanak, etik kişi ise edimsel olarak vardır. Estetik kişinin olanaklığı; dolaysızlık içerisinde mevcut olan hazzın tüketilmesidir. Estetik kişinin bütün olanakları tüketmesi onu melankoliye sürükler. Edimselliğin uzağında olmak estetik kişinin melankolisidir. Benin ortaya çıkması edimselliğin ortaya çıkmasına bağlıdır. Ben, kendini etik alan içerisinde ortaya çıkararak ben olma ödevini üstlenir. Estetik kişinin umutsuzluğunun farkına varması onu kaçınılmaz olarak seçmeye yöneltecektir, artık gündelik seçimlerden ziyade mutlak bir seçimle etik alanın seçimi gerçekleşmiştir.¹⁶⁰

Estetik alandan etik alana geçmek estetiği tamamen yok etmez. Kişi kendisini seçerek etik bir seçim yapmış olur ve estetiği yok sayar. Fakat yine de kendisini seçmekle başka bir varlığa dönüşmediğinden estetik geri gelir.¹⁶¹

Etik alanın savunuculuğu Yargıç Wilhelm üstlenir. Yargıç Wilhelm, estetik kişinin yaşamın sorumluluğunu üstlenmediği için eleştirir. Estetik alan içerisindeki kişi yaşamını bağlayıcı seçimlerin uzağında durur. O gündelik olarak an içerisinde seçer. Oysaki birey seçim yaptığı ve bu seçimlerin sorumluluğunu üstlendiği ölçüde özgürdür. Bu nedenle Yargıç Wilhelm onların ben olma sorumluluğunu üstlenmediğini ifade ederken ben olmanın bir sentezi olan özgürlüğün, estetik kişinin eylemlerinde bulunmadığını ifade etmektedir.

Etik alanının buyrukları herkesi kapsayıcı niteliktedir. Etik alan nesnel ve evrenselliğin alanıdır. Burada herkes için geçerli ilkeler mevcuttur. Etik kişi evrensel ve nesnel olan değerleri kendi yaşamında uygulayan, ben olmanın ödevini yerine getiren kişidir. Etik alanda bahsedilen ben öznellikten yola çıkan ben değil toplumsal bir bendir. Etik alandaki bireylerin ben olma ödevi toplumsal bir varlık olmasıyla doğru orantılıdır. Birey içinde bulunduğu toplumla ve o toplumun nesnel değerleriyle ne kadar uyum içerisindeyse o kadar etikdir.

Evlilik insanı toplumsal bir varlık haline dönüştürdüğü için etik alan içerisinde büyük bir öneme sahiptir. Çünkü evlilikle birlikte birey toplumun en küçük birimi olan aileyi meydana getirir. Estetik kişiler, parçalanmış benliklerini, nişan, evlilik gibi bağlarla

¹⁵⁹ S. Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s.52

¹⁶⁰ A. Hannay, *Kierkegaard*, s.187

¹⁶¹ Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, (çev. Türker Armaner), İstanbul, 2010, s.240

birleştirmekten kaçınırlar. Onların bu bağlardan kaçması, toplumsal düzenin içinde yer almaktan kaçınmaları anlamına gelir.

Evlilik ise toplumsallaşmaya yönelik ciddi bir aşamadır. Etik alanın savunucusu Yargıç Wilhelm'e göre evliliği seçenler sadece etik olanı seçmekle kalmaz, ahlaki bir bağlanma içine de girmiş olurlar. Tensel arzulardan ziyade sevgi ve saygıyı temel alan evlilik ahlaksal bir tutumdur. Estetik kişiler hazcı isteklerini yaşamın şiirselliği içerisinde yaşarlar. Etik kişiler ise etik alanı seçerek ben olmanın sorumluluğunu almışlardır. Ama bunun da ötesinde evlilikle beraber birliktelik kurduğu insanların da sorumluluğunu üstlenirler. Bu onlara dinamiklik, yaşam enerjisi ve yaşamda etkin olmak gibi özellikler kazandırır.

Yargıç Wilhelm estetikçiyi etik alana çekmek için evlilik hayatının önemini vurgular. Ona göre evliliğin önemli noktaları sadece birini sevmek ve ona sadakat duymaktır. Hatta tüm bunları sağladığı için Tanrı'ya şükreder. Evlilik onun için bir oynaşma ve cinsellik değildir. Bu şekilde evlilikten erotik unsurları sadeleştirerek, evlilikte kişilerin birbirine duyduğu sevgiyi cinsellikten ayırır. Böylece evlilik tensel ihtiyaçların yasal yollarla karşılanmasından daha önemli bir hal alır. Yargıç Wilhelm'e göre evlilik tam bir aşktır. Evlilik içerisindeki bu aşk estetikçinin arayışını yönlendirdiği bedensel hazlardan arınmış bir aşktır. Kaynağını bedensel hazdan almadığı için bu aşk kaybolmaz. Her geçen gün bu biricik aşk daha da canlı hale gelir. Bu aşk estetikçinin yaşamını dayandırdığı şiirsel bir anı değil bir tazelenme ve canlanmadır. Çünkü mutluluk bir anıda değil hayatın akışındadır. Yargıç Wilhelm'in estetikçiye yönelttiği bu nasihatler ona bu davranışlarını yok etmeye değil, onu ıslah etmeye yöneliktir.¹⁶²

Kierkegaard, henüz evlilikle bağlanmamış bir ilişkiyle evli bir çiftin görünümünü şu örnek ile belirtir. Bir grup insan yürüyüş sırasında Yargıç Wilhelm ile karısını taşradaki evlerinin bahçesindeki çardakta birlikte otururlar iken görürler. Bu grup aynı anda bir ağacın altında başka bir mutlu çift daha görür. Ağacın altındaki çiftin evli olup olmadıklarını bilmedikleri halde Yargıç Wilhelm ile eşinin durumuna bakarak ağacın altındaki çiftin evli bir çift olmadığını anlarlar. Kierkegaard ağacın altındaki çiftin durumu şu şekilde ifade eder: “Şu koca dünyada hiçbir şey, açık ya da gizli hiçbir şey sevgililerin mutluluğunu tehdit etmese bile birbirlerinin yanında otururken bu denli güvende hissetmezler; içleri saadet doludur, ama yine de sanki onları ayırmak isteyen bir güç varmış gibidir, birbirlerine sıkıca sarılırlar, ama yine de kapıda kendilerini

¹⁶² V. Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s.229-230

korumaları gereken bir düşmanları varmış gibidir, ama hiçbir zaman da yeterince emin olamazmış gibidirler. Evli insanlar da böyle olmaz, o çardağın altındaki evli çiftte de böyle olmaz.”¹⁶³

Evlilik güvende hissetmektir. Bu güven çiftin birbirlerine duydukları karşılıklı güvendir. Bu güven beraberinde evliliğin de kendisini bizzat güvene dönüştürerek evliliği teminat altına alır. Evlilik bağıyla bağlanmayan ilişkiler evliliğin sunduğu güven duygusundan da yoksundur. Onların gizli düşmanı aslında evlilik bağından yoksun olmaktır. Yabancı biri bile evli ve evli olmayan bir çifti kolayca ayırt edebilir.

4.3. Dini Varoluş Alanı

Kierkegaard’ın bir diğer varoluş alanı dinsel varoluş alanıdır. Kierkegaard bu alanda etik alanın herkes için geçerli olan mutlak ödevinin karşısına, dinsel varoluş alanında bireysel ödevi ön plana çıkarır. Dini varoluş alanında ise kişi bir birey olarak Tanrı’ya karşı sorumludur.

Tanrı’ya iman etmeyi ve Tanrı önünde bir birey olarak kendini ortaya koyabilmeyi insanın en önemli ödevi olarak gören Kierkegaard imanı da insandaki en yüksek tutku olarak tanımlar.¹⁶⁴ İnanç, özünde absürd ve paradoks gibi kavramları barındırır. Bu nedenle Hıristiyanlık anlaşılmayı değil inanılmayı ister. İnsan inanca dair bu kavramlara akıl ile değil iman ile ulaşabilir. İman ise insanın içinde bulunduğu alandan yapacağı bir sıçrama ile gerçekleşir. İnsan, imanı sıçrama ile elde eder. Kierkegaard, dini varoluş alanının ne olduğunu ortaya koyarken örnek temsilci olarak İbrahim’i ve İbrahim’in teslimiyetini ele alır.

Tanrı: “İbrahim İshak’ı biricik ve sevgili oğlunu al ve onu Moria diyarına götür, ve orada sana göstereceğim dağda onu bir kurban olarak sun.”¹⁶⁵ diyerek İbrahim’i sınar. İbrahim Tanrı’nın kendisinden istediği kurbanı yani oğlunu vermek için oğlu İshak’ı Moria dağına götürür, sessizce bıçağını çeker ve bunun üzerine Tanrı’nın kurban etmesi için ona yolladığı koçu görür. Koçu kurban ederek eve dönerler.

Kierkegaard İbrahim’in biricik oğluna yeniden kavuşabilmesini sağlayan şeyin, İbrahim’in imanı olduğunu şu şekilde belirtir: “İbrahim kudreti nedeniyle büyüktü;

¹⁶³ S. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s.132-133

¹⁶⁴ Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, İstanbul, 2002, s.85

¹⁶⁵ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, (çev. Ebru Çalışkan), İstanbul, 2013, s.12

kudretinin kaynağı güçsüzlüğüydü. Bilgeliği nedeniyle büyüktü; bilgeliğinin sırrı akılsızlığıydı; umudu nedeniyle büyüktü; umudunun biçimi delilikti. Sevgisi nedeniyle büyüktü; sevgisi kendine nefretiydi.”¹⁶⁶

İbrahim’i kurtaran onun imanındır. Onun imanı akli dışarıda bırakmasıdır. Akıl anlaşılabilir olan her şeyi açıklamak bir temel oluşturmak isterken, iman anlaşılabilir değil inanılmak ister. İbrahim’in eylemi imana dayalı eylemdir. İbrahim absürdün gücüyle Tanrı için her şeyin mümkün oluşuna tutunur. İman burada iki yönlüdür. Önce absürd olmasına rağmen inanılmayı ister daha sonra ona inanan kişiye absürdün gücüyle her şeyi geri verir.¹⁶⁷

Kierkegaard’a göre imanın kazanılması için hamle yapılması gerekir. Sonsuz teslimiyet imandan önceki son aşamadır. Bu nedenle bu hamleyi yapmayan imanını da kazanamaz. Ebedi olanı temin etmek için geçici her şeyin feda edilmesi gerekir, bu sonsuz teslimiyet durumudur. Sonsuz teslimiyet hali aynı zamanda kişinin varoluşunun kavrandığı alandır. Sonsuz teslimiyetle Tanrısal ödevi teslim olan kişi, varlığının ebedi geçerliliğinin de farkında olur.¹⁶⁸

4.4. Etik Alanın Askıya Alınışı

Kierkegaard, *Korku ve Titreme* eserinde İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban etmeye yönelişinin hem etik alanda hem de dini alanda bazı problemlerin meydana gelmesi nedeniyle etik alanın askıya alınmasının mümkün olup olmadığını inceler. Etik alanın sınırları içerisinde bakıldığında İbrahim’in eyleminin mantıklı hiçbir tarafı yoktur. Babanın çocuğunu sevmesi, koruması hem ahlaki olanın hem de etik olanın bir gerekliliğidir. Çünkü etik alanın evrensel temeller üzerine kurulu olması ve kapsayıcılığı bütün insanlar için geçerlidir.

İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban etmeye yönelişi ile onun eylemi etik ve ahlaki olanın ihlali olarak görülür. Şayet İbrahim oğlu İshak’ı kurban etmiş olsaydı, evladını katleden bir baba olarak etik ve ahlaki değerlere uymayan bir eylem gerçekleştirmiş olacaktı. İbrahim’in olayında etik alanın göz ardı ettiği durum eylemin gerçekleşmesini Tanrı’nın istediğidir. Kierkegaard’a göre insanın en önemli ödevi Tanrı’ya karşı olan

¹⁶⁶ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.19

¹⁶⁷ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.43

¹⁶⁸ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.49-52

yükümlülüğüdür. Böylece Kierkegaard, Tanrısal ödev söz konusu olduğunda etik alanın askıya alınıp alınamayacağı problemini inceler.

Etik alanın askıya alınışıyla ifade edilmek istenilen şey etik alanın değerlerinin yitirilmesi değildir. Bu durum daha yüce olan için kendisinin ereğini koruma altına alındığı durumu ifade eder. Daha yüce olan Tanrı için eylemlerin etik alan içinde askıya alınışıdır.

Burada problemin başlangıcında, bireyin etik alanda ve iman açısından nasıl ele alındığı durumu önemlidir. Etik alan içinde kişi evrensel değerlerin belirlenimi altındadır. Kimsenin evrensel değerlerin üstünde oluşu söz konusu değildir. İman ise bireyi evrensel olanın üzerinde konumlandırır. Bu durum imanın paradoksal yapısıdır. Eğer kişi imanın paradoksundan yararlanarak birey olarak evrensellikten daha yüksek oluşunu kendisi için bir avantaj durumuna döndürdüğü takdirde, iman bir meydan okumaya dönüşeceği için kaybedilecektir.¹⁶⁹

İbrahim öyküsüne benzer bir diğer öykü Agamemnon tragedyasıdır. İbrahim örneği dini alanın özelliklerini verirken, Agamemnon'un öyküsü etik alanın özelliklerini verir. İkisinin temelde benzer örnekler olmasına karşın bu durum eylemin uygulanma amacının bazı farklılıklara dayanması itibariyle, bu iki örnek farklı varoluş alanlarını açıklar.

Agamemnon, Truva'ya doğru savaşa çıkacağı sırada Tanrılara adak olarak kızı İphigenia'ı kurban eder. Agamemnon'un bu davranışı etik olanın ihlali gibi görünse de Agamemnon bunu toplumun yararına yönelik gerçekleştirdiği için etik alan Agamemnon'un bu eylemini anlaşılabilir ve kabul edilebilir bulur. Çünkü bu eylem toplumsal bir ödev olarak gerçekleştirilmiştir. Toplumun yararına yönelik tüm eylemler, toplum içerisinde var olan etik alanın da devamlılığı olacağından, Agamemnon'un eylemi etik alan içerisinde gerekçelendirilip, anlaşılabilir.¹⁷⁰ İbrahim'in eylemi ise etik alanın yararının gözetilmesi açısından göze alınan bir eylem değildir. Bu nedenle İbrahim'in eylemi etik alan içerisinde konumlanmaz. İbrahim'in eylemi Tanrı ve kendisi için yapılmış bir eylemdir.

“Tanrı için ve kendi için. Bunu Tanrı için yaptı, çünkü Tanrı imanını böyle ispatlamasını istedi; bunu kendi için yaptı, ispatı sağlamak için. Bu iki görüşün birliği

¹⁶⁹ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.61-62

¹⁷⁰ V. Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, s.223

bu durumu nitelenmek için daima kullanılagelen kelimeyle mükemmel bir şekilde ifade edilir: Bu bir sınamadır, bir ayartma. Fakat anlamı ne? Normalde bir insanı ayartan şey onu görevini yapmaktan alıkoyar fakat bu örnekte onu Tanrı'nın istediğini yapmaktan alıkoyacak ayartmanın kendisi etiktir.”¹⁷¹

Agamemnon trajik kahramanın bir sembolü haline gelir iken İbrahim de iman şövalyesi olarak ifade edilir. İbrahim imana sahiptir ve o her şeyi yeniden absürdün gücüyle geri alır. Bu yönüyle İbrahim trajik kahramandan ayrılır. Onu trajik kahramandan ayıran iki özellik mevcuttur. Biri imanının olmasıdır, diğeri ise İshak'ı eyleminin sonucunda kaybetse bile onu yine de onu kaybetmeyeceğine dair duyduğu inançtır. Onun imanı Tanrı için her şeyin mümkün olmasına dayanır. Trajik kahraman ise kaybedeceği bir şey olduğunu bilir. Kaybedeceğini bilmesi onda imanın olmayışındandır. Bu nedenle İbrahim, trajik kahraman değil bir iman şövalyesidir.

İbrahim'in hikayesi bu sebeple etik olanın askıya alınışını ifade eder. O imanın paradoksallığının yardımıyla birey olarak evrenselin üzerine çıkmıştır. Eğer İbrahim'in durumu bu değilse başka hiçbir şeydir. Çünkü onun eylemini ortaya koyuşuna dayanan tek nokta bunun Tanrı'ya olan ödev olarak yapılmasıdır. İbrahim iman şövalyesi olmanın dışında bırakılırsa o sadece bir katil olur. Ama İbrahim yine de bir iman şövalyesidir. Kierkegaard'a göre bir insan trajik kahraman olabilir ama bir iman şövalyesi olamaz.¹⁷²

¹⁷¹ S. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s.181

¹⁷² S. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s.184

SONUÇ

Geleneksel felsefenin, özü ön plana almasına karşın Varoluşçular karşıt bir görüş oluşturarak varoluşun özden önce geldiğini savunmuştur. İnsan sınırları çizilmiş, tasarımı belirlenmiş, içeriği oluşturulmuş bir varlık değildir. O var olduğu dünya içerisinde kendisini oluşturacak olandır.

Kierkegaard, varoluşçuluk düşüncesinin karakteristik özelliğini belirleyen ilk varoluşçu filozoftur. O varoluşun tanımlanamaz, anlatılamaz ve bir sistem içerisinde ele alınamaz oluşunu ortaya koyar.

İnsan varoluşun olanaklarını özgürce ama kaygıyla seçer. İnsanın varoluşunun günaha dayanması kaygıyadır. İnsan günahla vardır. Günah insan için hep bir olumsuzluk olarak görülmesine rağmen insanın Tanrı'dan farklı olması onun günahlı olmasıdır. İnsanın Tanrı'yla bu kopuşu onu, kendisinin bir ödevi olan Tanrı karşısında benlik olmaya yöneltecektir. Günah insanın Tanrısal olandan ayrılmasına neden olurken; ona, onu Tanrı'yla yeniden birleştirecek gücü de vermiştir. Bu güç insanın kendisini bir benlik olarak ortaya koyabilmesinin gücüdür. Bu yüzden insan eğer bir benliğe sahip değilse umutsuzluk içindedir.

Umutsuz olmak günahdır, umutsuzluk içinde kalmaya direnmek günahın sürdürülmesi olacağından bir başka günahdır. Umutsuzluk içinde kalınan her an benliği ortaya çıkarmanın ertelenişidir. Günah bu nedenle iki yönlüdür. Günahkar olmanın bilinci insanı Tanrı'ya yöneltebileceği gibi, günah içinde kalmaya devam etmek Tanrı'nın affediciliğini yok saymaktır. Çünkü Tanrı için her şey mümkündür.

Benliğin olmamasından duyulan umutsuzluk, temelde ikiye ayrılır. Buradaki ilk ayırım sentezdeki öğelerin eksikliğinden kaynaklanması, diğer ayırım ise umutsuzluğun bilincinde olma seviyesidir. Bilinç kategorilerinin umutsuzluğu üçe ayrılır: İlki bir benlik bile olduğunun bilincinde olmayan umutsuzluktur. Bu umutsuzluk kendini bilmeyen umutsuzluktur. Kendini bilmediği gibi umutsuzluğunu da bilmez. Umutsuzluğunu bilmediği için kendisini mutlu zanneder. Mutluluğunu bozacak her şeyi bir tehdit olarak görür. Mutluluğunu devam ettirmek için gösterdiği çaba benliğinin önündeki en büyük engeldir. Burada kişinin umutsuzluğunu hissetmemesi günahtan

yoksun olduğu anlamına gelmez. Onun durumu sadece umutsuzluğu umuda çevirecek kurtuluşun onda bulunmayışıdır.

Diğer umutsuzluk türü kendisi olmayı istemeyen umutsuzluktur. Bu kişi umutsuzluğunun bilincindedir ama olmadığı bir şey olmaya çabalayarak benliğini yok saymaya çalışır. Onun umutsuzluğu zayıflığından gelir. Kendisini toplumsal roller içerisine gizleyerek her şey olur, kendisi olamaz. Ama kendi dışında da bir şey olamaz.

Üçüncü umutsuzluk türü kendisi olmak isteyen umutsuzluktur. İnsan zaten kendisidir. Kendini yeniden inşa etmek ise benliğinin üzerinde kendinden başka güç tanımak istemeyen, meydan okumanın umutsuzluğudur. Kendine karşı meydan okurken benliğini yeniden inşa etmek istediği için Tanrı'ya da meydan okur.

Diğer umutsuzluk türleri sentezin eksikliğinden kaynaklanan umutsuzluk türleridir. İnsan hem sonlu hem de sonsuzdur. Hem zorunluluk hem olasılıktır. Eğer insan sentezdeki herhangi bir ögeyi eksik bırakırsa öne çıkardığı öge umutsuzdur.

İnsanın sonlu ögeyi eksik bırakmasından dolayı sonsuzun duyduğu umutsuzluk düş görmenin umutsuzluğudur. Sonsuzluk ona hayal gücü verir kişi sonsuzluğun içinde sonlunun gerçekliğinden uzak olarak bir hayal içinde yaşar.

Sonsuzluğun eksikliğinden duyulan sonlunun umutsuzluğunda ise kişinin benliği sonsuzlukla birlikte yok olmuştur. O kendisini sonlunun belirlenmişliği içine hapsederek dünyevi ilişkiler içerisinde yoğunlaşarak kendi için benlik olmayı başkası için benlik olmaya dönüştürür. Sonlu ile gereğinden fazla bağ kurarak, sonsuzluktan uzaklaşır. Bu durum Tanrı ile bağını da zayıflatmasına yol açar.

Diğer bir umutsuzluk türü zorunluluğun eksikliğinden duyulan olasılık umutsuzluğudur. Kişi kendisini sınırlayan zorunluluğun eksikliğinde olasılığın ona sunduğu seçenekler içerisinde kaybolur. Olasılığın her biri ona gerçek görünür. Ama hiçbir olasılığı seçemez. Olasılıklardan birinin kaybolmasının yokluğunu da hissetmez. Çünkü onun için olasılık sürekli olarak ortaya çıkar. Benlik bu olasılıklar içerisinde sadece hayal olarak kalır.

Olasılığın eksikliğinden duyulan zorunluluğun umutsuzluğu ise olasılıktan yoksun olarak katı bir belirlenmişlik içerisinde yaşar. Kişi kadercidir. Fakat Tanrı için her şeyin mümkün oluşunu göz ardı ettiğinden Tanrı'sız olur. Tanrı'sız olduğu içinde benliği yoktur.

Umutsuzluğun bütün direncine rağmen umutsuzluktan kurtulmanın yolu insan için mümkündür. Umutsuzluğu ortadan kaldıracak olan şey benliğin ortaya çıkarılmasıdır. Kişi kendisi olmayı isteyerek benliğini bütün açıklığıyla ortaya koyduğu zaman benliğe sahip olacak umutsuzluktan da kurtulacaktır.

Bütün varoluş alanları içerisinde kişinin kendisi olmayı başaracağı alan dini varoluş alanıdır. Umutsuzluk, benliğin ortaya çıkarılmasıyla ortadan kaldırılabilir, bu durum ise ancak gerçek anlamda iman etmeyle mümkün olacaktır. Kişi iman sıçramasıyla dini alana geçtiğinde, Tanrısal ödevi olan benliğini de gerçekleştirmiş olacaktır. Çünkü benlik bu alana sıçrama ile geçtiğinde artık Tanrı önündedir. Böylece insan varoluşa geldiğinde günahla Tanrı'dan ayrılan benliğini bir ödev olarak Tanrı önünde ortaya koymuştur. O artık yeniden Tanrı önünde benliğini oluşturmuş bir bireydir.

KAYNAKLAR

- Akış, Y. (2015). *Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Alatlı, A. (2015). *Batı'ya Yön Veren Metinler I*, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Alpağıl, R. (2002). *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul.
- Anderson, S.L. (2014). *Kierkegaard Üzerine*, (çev. Gökhan Gürdal), Sentez Yayıncılık, Ankara.
- Barrett, W. (2003). *İrrasyonel İnsan*, (çev. Salih Özer), Hece Yayınları, Ankara.
- Blackham, H.J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*, (çev. Ekin Uşşaklı), Dost Kitabevi, Ankara.
- Cauly, O. (2006). *Kierkegaard*, (çev. Işık Ergüden), Dost Yayınları, Ankara.
- Cornford, F. M. (2018). *Sokrates Öncesi Ve Sonrası*, (çev. Celal Şengör, Senem Onan), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Eagleton, T. (2010). *Estetiğin İdeolojisi*, (çev. Ayfer Dost), Doruk Yayınları, İstanbul.
- Foulquie, P. (1995). *Varoluşçuluk*, (çev. Yakup Şahan), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Foulquie, P. (1998). *Varoluşçunun Varoluşu*, (çev. Yakup Şahan), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M. (2010). *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Gündoğan, A. O. (1997). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Günenç, M. (2018). *Ahlakın Felsefi Dönüşümü*, Ve Kitap Yayıncılık, İstanbul.
- Hannay, A. (2013). *Kierkegaard*, (çev. Nur Nirven), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Hegel, G.W.F. (2003). *Tarihte Akıl*, (çev. Önay Sözer), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir*, (çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık Ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Kaufmann, W. (1965). *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, (çev. Akşit Göktürk), De Yayınevi, İstanbul.
- Kenny, A. (2011). *Modern Dünyada Felsefe*, (çev. Burcu Doğan), Küre Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2013). *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, (çev. Süha Sertabiboğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2013). *Etik Estetik Dengesi Kişiliğin Gelişiminde*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Araf Yayınları, İstanbul.

- Kierkegaard, S. (2018). *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, (çev. Doğan Şahiner), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2005). *Günlük Ve Makalelerden Seçmeler*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2013). *Kahkaha Benden Yana*, (çev. Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2015). *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2013). *Korku Ve Titreme*, (çev. Ebru Çalışkan), Mitra Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2015). *Müzikal Erotik*, (çev. Merve Elma), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2001). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2017). *Şimdiki Çağ*, (çev. Bülent Tokdemir), Paris Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2018). *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, (çev. Zeynep Yeter), Zeplin Kitap, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2014). *Tekerrür*, (çev. Zeynep Talay), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Manav, F., Gürdal, G. (2013). *Kierkegaard Birey Ve Varoluş Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Ankara.
- Özlem, D. (2012). *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Reneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (çev. Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.
- Sartre, J.P. (1965). *Gizli Oturum*, (çev. Bertan Onaran), De Yayınları, İstanbul.
- Sartre, J.P. (2010). *Varoluşçuluk*, (çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul.
- Taşdelen, V. (2017). *Benlik Ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara.
- Topçu, N. (2016). *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Wahl, J. (1999). *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, (çev. Bertan Onaran), Payel Yayınları, İstanbul.

ÖZ GEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı : Betül YILDIR

Doğum Yeri : İstanbul

Doğum Tarihi : 02.06.1992

E-posta : betulseyildir@gmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise : Süleyman Demirel Lisesi

Lisans : Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi – Felsefe

Yüksek Lisans : Pamukkale Üniversitesi Sistemantik Felsefe ve Mantık

Yabancı Dil ve Düzeyi: İngilizce – Orta Seviye