



T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

SOREN KIERKEGAARD'DA KENDİLİK PROBLEMİ

Hatice BULAK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ

Bingöl – 2024

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

SOREN KIERKEGAARD'DA KENDİLİK PROBLEMİ

Hatice BULAK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ

Bingöl – 2024

İÇİNDEKİLER

Bilimsel Etik Bildirimi	III
Tez Kabul Ve Onay	IV
Önsöz	V
Özet	VI
Abstract	VII
Kısaltmalar	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD FELSEFESİNİN ÖNEMLİ UNSURLARI

1.1.Öznel Hakikat Anlayışı	8
1.1.1.Nesnel Hakikat ve Öznel Hakikat Ayrımı	8
1.1.2.Soyut Düşünceye, Modern Felsefeye ve Bilimsel İlerlemeye Yönelik Eleştiriler	10
1.2.Varoluşçuluk ve Varoluş Alanları	13
1.2.1.Estetik Varoluş Alanı	14
1.2.1.1.Don Juan	15
1.2.1.2.Baştan Çıkarıcı Johannes	16
1.2.1.3.Faust	18
1.2.1.4.Mefisto	19
1.2.2.Etik Varoluş Alanı	20
1.2.2.1.Etiğin Nesnelliği ve Evrenselliği	21
1.2.2.2.Etik Alanın Gerçeği: Evlilik	21
1.2.2.3.Etik ve Estetik Arasındaki Denge	22
1.2.3.Dini Varoluş Alanı	24
1.2.3.1.İman Şövalyesi ve Trajik Kahraman	26
1.2.3.2.Etik Alanın Askıya Alınması	31

İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'DA KENDİLİK PROBLEMİ

2.1.Sentez Olarak İnsan	33
-------------------------------	----

2.1.1.Ruh ve Beden Sentezi: Tin.....	35
2.1.2.Zamansallığın ve Ebediliğin Sentezi: An.....	36
2.1.3.Zorunluluk ve Özgürlüğün Sentezi	38
2.2.Kaygı Kavramı	39
2.2.1.Masumiyet Kavramı.....	40
2.2.2.Nesnel Kaygı ve Öznel Kaygı.....	42
2.2.3.İlk Günah ve ya Kalıtsal Kavramı.....	43
2.2.4.Umutsuzluk Olarak Günah.....	44
2.2.5.Günahın Devamlılığı	46
2.3.Umutsuzluk Kavramı	48
2.4.Umutsuzluğun Türleri	50
2.4.1.Sonsuzluğun Umutsuzluğu	50
2.4.2.Sonluluğun Umutsuzluğu.....	51
2.4.3.Olasılığın Umutsuzluğu	52
2.4.4.Zorunluluğun Umutsuzluğu	53
2.4.5.Kendini Bilmemenin Umutsuzluğu	53
2.4.6.Kendi Olmayı İstememenin Umutsuzluğu.....	55
2.4.7.Kendi Olmayı İstemenin Umutsuzluğu.....	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SONSUZLUK AYNASINDA KENDİLİK YARATIMI

3.1.Sarhoşluk ve Ayıklık.....	60
3.2.Ayna Metaforu	63
3.3.Kendilik ve İman.....	66
3.3.1.İman ve Akıl.....	68
3.3.2.İman ve Tutku	71
3.4.Kendilik ve Tekerrür	73
SONUÇ.....	79

KAYNAKÇA	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
ÖZGEÇMİŞ.....	86

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım “*Soren Kierkegaard’da Kendilik Problemi*” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

// 2024

İmza

Hatice BULAK

TEZ KABUL VE ONAY

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

211224114 Öğrenci Numaralı Hatice BULAK tarafından hazırlanan “*Soren Kierkegaard’da Kendilik Problemi*” başlıklı bu çalışma, 26/08/2024 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oybirliği başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan : Doç. Dr. Nurten ÖZTANRIKULU ÖZEL İmza:

Danışman : Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ İmza:

Üye : Doç. Dr. Kudret ARAS İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../
.....tarih vesayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Nebi BUTASIM

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Soren Kierkegaard, yaşadığı çağda insana ait farklı fikirler ortaya koymuştur. Kierkegaard'a göre insan, oluş içinde olan ve kendini sürekli geliştirip dönüştüren bir varlıktır.. Kierkegaard'a göre birey, soyut olarak var olmamalıdır, toplum içinde somut olarak kendini göstermelidir. Kierkegaard'ın kendiliğe ulaşmanın son aşaması olarak belirttiği dini varoluş aşaması üzerinden özgürlük ve öznellik kavramlarını ele aldık. Kierkegaard'a göre insan, kendilik bilincini sadece Tanrı'nın huzurunda bulunarak elde eder. Elbette Kierkegaard'ın felsefesinin öznel birey özelindeki sorunları bütünüyle tartışmak mümkün değildir. Ancak bu çalışma, Kierkegaard'ın kendilik probleminin daha iyi anlaşılabilmesi için ele alınmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında ilgi ve desteğini esirgemeyen, engin bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım sayın danışman hocam Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ'e ve eğitim hayatım boyunca yetişmemde katkısı olan tüm hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak; bu günlere gelmem için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan ve her zaman yanımda olan babam Hikmet BULAK'a ve annem Pakize BULAK'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca; bu süreçte desteklerini hissettiğim abim Mehmet Ali BULAK'a, kardeşlerim; Harun BULAK ve Melike BULAK'a teşekkür ederim. Yüksek Lisans boyunca moral ve motivasyonumu üst düzeyde tutmama yardımcı olan arkadaşlarıma ve özellikle en yakın arkadaşım Edanur ZENGİN'e sonsuz teşekkür ederim.

...2024

Hatice BULAK

ÖZET

Tezin Başlığı: Soren Kierkegaard'da Kendilik Problemi
Tezin Yazarı: Hatice BULAK
Danışman: Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ
Anabilim Dalı: Felsefe
Bilim Dalı: Felsefe
Kabul Tarihi: 2024
Sayfa Sayısı: VIII (ön kısım) + 86 (tez)
<p><i>Kierkegaard, 19. yüzyılın önemli varoluşçularındandır. Kierkegaard modern çağda; rasyonelliğin, nesnelliğin ve soyut kavramların benimsenip insanın arka planda kalmasını eleştirmiştir. Kierkegaard, insanı felsefesinin merkezine koyduğu için onu bireyci olarak nitelendirebiliriz. Kierkegaard'a göre bireyin kendi varoluşunu ayırt etmesi gerekir. Bu da varoluş aşamalarıyla mümkündür. Bunlar, estetik, etik ve dini varoluş alanlarıdır. Onun insan görüşü bu üç aşamaya dayanır. Bu aşamalar somut hayattan gelir. Böylece birey, kendi varlığını ve Tanrı bilincini ortaya koyar. Kierkegaard, bireyin kendilik bilincine sahip olabilmesi için Tanrı'nın huzurunda bulunması gerektiğini ifade eder. Bu da iman ile mümkündür. Kierkegaard'a göre Tanrı akıl ile bilinemez. Bireyin kendi varlığını ve Tanrı'nın varlığını ayırt etmesinin şartı bir seçim yapmasıdır. Kierkegaard'ın felsefesinde seçim önemli bir yere sahiptir. Seçim, bireyin hayatının birçok yerinde karşısına çıkar, bireyin kendi varlığını ortaya koyarak Tanrı'yı bulmasında önemli bir yere sahiptir.</i></p>
Anahtar Kelimeler: Birey, Tanrı, Kendilik, Varoluş, İman

ABSTRACT

Title of the Thesis: The Problem of Self in Soren Kierkegaard
Author: Hatice BULAK
Supervisor: Assoc. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ
Department: Philosophy
Sub-field: Philosophy
Date: 2024
Number of Pages: VIII (frontpart) + 86 (thesis)
<p><i>Kierkegaard is one of the important existentialists of the 19th century. Kierkegaard criticized the adoption of rationality, objectivity and abstract concepts in the modern age and the fact that man remains in the background. Since Kierkegaard put man at the center of his philosophy, we can describe him as an individualist. According to Kierkegaard, the individual must distinguish his own existence. This is possible with the stages of existence. These are the aesthetic, ethical and religious areas of existence. His view of man is based on these three stages. These stages come from concrete life. Thus, the individual reveals his own existence and his consciousness of God. Kierkegaard states that the individual must be in the presence of God. In order to have self-consciousness. This is possible with faith. According to Kierkegaard, God cannot be known by reason. The condition for the individual to distinguish his own existence and the existence of God is to make a choice. Choice has an important place in Kierkegaard's philosophy. Choice appears before the individual in many parts of his life, and it has an important place in the individual's finding God by revealing his own existence.</i></p>
Keywords: Individual, God, Self, Existence, Faith

KISALTMALAR

Çev.	Çeviren
Hız.	Hazreti
s.	Sayfa
Yy.	Yüzyıl
vs.	Vesaire



GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, Soren Kierkegaard'ın varoluş düşüncesi çerçevesinde “Kendilik Problemi'ni sorgulamaktır. Kierkegaard'ın “kendilik” kavramını anlamak için onun yaşamına ve bulunduğu çağa bakmak gerekir. Kierkegaard, rasyonalist felsefenin ve nesnelciliğin hâkim olduğu çağda bireyselliği savunur. Soren Kierkegaard, 5 Mayıs 1813 tarihinde Kopenhag'da yedi çocuklu ailenin en küçüğü olarak dünyaya geldi. Yaşamını Kopenhag'da gözlemler yaparak geçirdi. Kopenhag'dan sadece birkaç kez ayrıldı onu da *Günlükler*'inde ya Berlin'e ya da İsveç'e yaptığı geziler olarak belirtmiştir (Çüçen, 2015, s. 75). Kierkegaard Kopenhag'ın sokaklarında yaptığı meşhur yürüyüşleriyle tanınmış bir kişiliktir. Danimarka, sosyal ve ekonomik açıdan zor bir dönemden geçmiştir. Bu da Kierkegaard'ın felsefesini oluşturmasında büyük bir etken olmuştur. Kierkegaard, varoluşçuluğun temsilcilerindendir. Varoluş kavramını, modern anlamda ele alan ilk filozoftur (Çüçen, 2015, s. 75).

Kierkegaard, okul hayatına 1821 yılında Medeni Erdem okulunda başladı. Ekim 1830'da iyi derece alarak Kopenhag Üniversitesi'ne girmeye hak kazandı. Kierkegaard, özellikle; Yunanca, Tarih, Fransızca ve Danca da başarılıydı. *Günlükler ve Makalelerden Seçmeler* adlı eserde “Öğrenciliğinin ilk zamanlarında askerlik için Kraliyet Muhafızları 7. Bölüğe katılır, ancak göreve başlamadan hizmete uygun olmadığı” ifadeleri kullanılır (Kierkegaard, 2021, s. 16). Kierkegaard, üniversitede çok başarılı bir öğrenci değildir. Onun üniversite hayatında önemli olan iki kişi vardı. Bunlar; Frederick Christian Sibbern ile Paul Mooller'dir. Kierkegaard teoloji bölümünü babası öldükten sonra bitirir. Doktora tezini Temmuz 1841'de Latince sunmuştur (Kierkegaard, 2021, s. 17).

Kierkegaard'ın felsefesinin oluşmasında etkisi olan bir diğer kişi Regine Olsen (1822-1904), Frederikke Malling'in kızıydı. O zamanlar Regine on dört yaşındaydı. *Günlükler ve Makalelerden Seçmeler*'de Regine ile yapılan konuşmada tanışmaları konusunda şu ifadeler yer almaktadır:

“S. Kierkegaard'ı ilk kez sen 14,16 yaşındayken gördüğünü hatırlıyorsun. Onunla Widow Rordam'ın evinde karşılaştın. Oraya ziyarete gelmiş bulunan [...] senin yaşında bir kız için düzenlenmiş bir partiye davet edilmiştin. Kierkegaard aileyi ziyarete gelmişti ve zekâsının

canlılığı senin üzerinde derin bir etki uyandırmıştı ama bunu kendine saklamıştın. Onun durmak bilmeksizin konuştuğunu hatırlıyorsun ve konuşmaları tıpkı ondan sızıyor gibi görünüyordu ve aşırı derece büyüleyiciydi. Ama bunca yıldan sonra konuşmaların içeriğini hatırlamıyorsun” (Kierkegaard, 2021, s. 79).

Kierkegaard’ın tek sebebinin bu olmamasıyla birlikte o, evlilik düşüncesinin iyi bir felsefe yapmaya engel olacağını ve birey olabilmenin imkânından yoksun kalacağını düşünür. Ona göre bu ikisine de haksızlıktır. Regine’yi sevmesine ve ömür boyu sadık kalmasına rağmen nişanı atar. Kierkegaard dünyevi şeylere karşı, büyük amaçları seçer. Bu durum, onun felsefesini şekillendirir.

Bu tez, Kierkegaard’ın kendilik kavramının ve felsefesinin anlaşılması açısından önemlidir. Kendilik kavramı, Türkçedeki felsefi çalışmalarda yeni de olsa kavramın tarihi çok eskidir. “İngilizce’deki self ve Arapça’daki nefis sözcüklerinin Türkçe’deki karşılığı olan kendilik terimi dilimize yeni yeni yerleşmektedir”(Yalçın, 2011, s. 28). Kendilik kavramı, üzerine bu kadar tartışma yapılmasına rağmen karışık bir anlamdadır. Kendilik kavramının açık ve seçik olmasının sebebi, çok boyutlu olmasıdır. Kendilik kavramı, felsefede farklı olduğu gibi psikoloji ve sosyolojide de farklıdır. Çalışmamızda kendiliği, her açıdan ele almamız imkânsız olduğundan sadece felsefi açıdan ele almaya çalışacağız.

Felsefe tarihinde kendilik kavramının tanımı, farklı şekillerde yapılmıştır. Kendilik bilinci ele alınırken Kierkegaard ile ortaya çıkmadığı bilinmektedir. Kendilik kavramının tarihi, Antik filozoflara kadar dayanmaktadır. Sokrates’in “kendini bil” sözü bireyin kendi kimliğini, ruhunu bilmek demektir(Temizkan, 2019, s. 28). Bu durum kendilik problemiyle alakalıdır Alman İdealizmi’nin önde gelen düşünürleri, Kant, Descartes, Hegel ve birçok düşünür bu kavramı ele alır.

Batı felsefede kendilik kavramı, öznel ve nesnel açıdan ele alınır. Kendilik kavramı, modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes’ın “cogito”suylaön plana çıkar. “Ben bilgisini ve benliğin varlığını ispat etmeyi felsefesinin çıkış noktası yapan Descartes, ben bilgisinin tüm bilgilerimiz arasındaki en kesin bilgi olduğunu iddia etmiştir” (Yalçın, 2011, s. 108). Descartes’a göre her şeyden şüphe duyulsa bile kendi varlığımızdan şüphe duymamalıyız. Descartes’da “ben” bilgisi içsellikle elde edildiği için, “ben” bilgisinin yanlış olması mümkün değildir (Yalçın, 2011, s. 109).

Bu kavram, Descartes'ın aksine Kant'ta daha farklıdır. O, hem empiristlere hem de rasyonalistlere hak vermiştir. Kant kendilik kavramını, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ele alır. Kant'ın “ben” bilinci hem öznel hem de neseldir. Kant, Descartes'in ruhun bir töz olduğunu ve maddeden farklı olduğu düşüncesini sert bir şekilde eleştirmiştir. Ona göre “cogito”, benliğin saf ve tinsel bir töz olduğunu göstermez. “Zira “cogito”, analitik bir argüman olmasına rağmen benliğin yalın ve tinsel bir töz olduğu iddiası sentetik yani yeni bir bilgi veren bir yargıdır” (Yalçın, 2003, s. 115). Ona göre “cogito”, bireyin özne olarak var olduğunu gösterir; benin niteliği hakkında bilgi vermemektedir.

Kant'a göre üç tür benlikten söz edilir. Bunlar, numenal benlik, fenomenal benlik ve transandantal ya da düşünen benliktir (Yalçın, 2003, s. 115,116). Fenomenal benlik, zaman içinde, neden-etkiye bağlı olarak ortaya çıkan benliktir. Numenal benlik ise, zamanda yer almayan ve bilinmeyendir. Kant'ın transandantal benliği Descartes'in “cogito”suyla benzerdir ancak transandantal benlik, niteliğinin bilinmemesi açısından ayrılır. Bu üç benlik anlayışı farklı üç varlıkta görülmemektedir. Aksine bu üç benlik, ben'in değişik yönleridir (Yalçın, 2003, s. 116).

Kant'ta bireyin kendi varoluşunu düşünen bir benlik olarak belirlenebilmesi ancak, zaman aracılığıyla mümkündür. Yani bireyin kendilik bilincine ulaşması zaman ile olanaklıdır.

“O halde, ben kendini de ancak duyular aracılığıyla ve zaman koşuluna tabi olarak bilebilmektedir. Benin kendini bilişinin zaman koşuluna tabi olması, öznenin kendini kendinde olduğu haliyle değil kendine görüldüğü haliyle bilmesini getirmektedir”(Temizkan, 2019, s. 22).

Kant'a göre özne, kendini diğer nesnelere bildiği gibi bilir. Yani öznenin kendini bilmesiyle nesneyi bilmesi eşdeğerdir. Sokrates'te ortaya çıkan “kendini bil” ifadesi yerini “nesneyi bil”e bırakmıştır.

Kierkegaard'a göre hakikat, akıl ve nesnel olan değildir, hakikat öznel olandır. Bu konu da Hegel'in felsefesini eleştirmektedir. Hegel, bilimsel, spekülatif bir sistemle birlikte bir hakikat anlayışı ortaya koymaktadır (Türkyılmaz, 2011, s. 199). Kierkegaard, Hegel felsefesinin, insanı dışlamasına karşı çıkmaktadır. Çünkü onun

felsefesinin merkezi, insandır. Kierkegaard'a göre hakikat, içsellik ve özneliktir. Kierkegaard *Ya/Ya Da* adlı eserinde, "Bu öznel hakikat ancak içsellikte yaşanabilirdi" şeklinde ifade eder (Kierkegaard, 2020, s. 21). Kierkegaard'ın içsellik kavramı, Hegel'in felsefesine eleştirel niteliktedir. Hegel felsefesi, hakikatin kendini dışsallaştırdığını ve duyumsallaştırdığını ortaya koyarken Kierkegaard felsefesi, içselliği ve tekilliği savunur (Kierkegaard, 2020, s. 21). Kendinden önceki düşüncelerin tersine insanı, bireysel bir varoluş içinde inceleyen Kierkegaard'da "kendilik problemi" felsefesinin temelidir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; Kierkegaard'ın felsefesi için önemli olan unsurlara değindik. Kierkegaard'ın felsefesinin temel taşlarından biri öznel hakikat anlayışıdır. Kierkegaard'a göre insan, bir nesne ve eşya ile aynı konumda değildir. İnsan düşünen ve düşündüğünü eyleme döken bir varlıktır. Bununla birlikte insan, hisseder, üzülür ve acı çeker. İnsan, değişen ve gelişen bir konumdur. Bu durum, sistemsel bir felsefeden uzaklaşıp varoluş alanına yönelmekle olur. Kierkegaard'a göre insanı sistemsel bir felsefeyle anlamak mümkün değildir. Onu bireyselliğin, özneliğin, seçimin, sorumluluğun olduğu varoluş alanları ile anlamak mümkündür.

Kierkegaard, insanın kendini gerçekleştirebilmesi için üç tane varoluş alanının olduğunu vurgular. Bu varoluş alanları, estetik, etik ve dini varoluş alanıdır (Kierkegaard, 2020, s. 29). Bu alanları önemli karakterlerle beraber ele alır. Örneğin; estetik alanda Don Juan, etik alanda Agamemnon, dini alanda ise Hz. İbrahim'dir. Her alanda kişiler farklı benliklere sahiptir. Çünkü her biri farklı varoluş alanını temsil eder. İlk varoluş alanı, estetik varoluş alanıdır. Bu alandaki birey, haz ve zevkleri için yaşar. Bu alanda tensellik ön plandadır. Birey bu alanda, toplumsal normlardan uzaktır ve toplumun ona yüklediği sorumluluklardan kaçır. Etik alana baktığımızda durum estetik alandan farklıdır. Etik alanda birey, toplumdan uzak değil, toplumla iç içedir. Bu alanda sorumluluk bilinci vardır. Etik alanda iyi olan herkes için iyidir. Birey, hem kendi iyiliği hem de başkaların iyiliği için çabalar. Bu alanda iyi olan herke içindir. Birey, hem kendi iyiliğini hem de ötekilerin iyiliği için çabalar. Birey, bağıllık gerektiren şeylerden kaçmaz. Bu alanın sembolü evliliklidir. Birey, evrensel için bireysellikten vazgeçer ve evrensele ulaştığı için mutlu olur. Kierkegaard'ın varoluş alanlarını, iyi ifade etmek için karakterlere başvurduğunu

belirtmiştik. Bu alanın karakteri ise Agamemnon'dur. Agamemnon, evrensel için yaşar. Toplumun nesnel ve evselliğinden dolayı kızını kurban eder. Çünkü bu alanda birey, toplum için her şeyi yapmaya hazırdır. Son olarak, dini var oluş alanı yer almaktadır. Bu alanda Tanrı ve insan ilişkisi vardır. Bu alan da önemli olan ne evrenselliktir ne de nedenselliktir. Önemli olan öznelikle olan imandır. Birey, iman yoluyla Tanrı'nın huzuruna çıkar. Bireyde sonsuz teslimiyet vardır. Bu alandaki önemli karakter Hz. İbrahim'dir. İbrahim, Tanrı'nın çağrısı üzerine oğlu İşhak'ı kurban etmek ister. İbrahim'de sonsuz bir teslimiyet vardır. Çünkü bu olayda çok acı çekmiş ancak hiçbir zaman imanından şüphe etmemiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, kendilik problemine giriş yaptık. Zaten çalışmamızın amacı olan "kendilik problemi" Kierkegaard'ın felsefesinin temel sorunlarından biridir. Onun bütün kavramları "kendi olma" ya dayanır. Kierkegaard, kişinin "kendi olma" durumunu irdelemiştir. Kierkegaard, bireyin özünün akılla ya da nesnellikle bulunamayacağını belirtir. Ona göre benlik, seçim yapan, sürekli gelişen, somut bir benliktir. İnsan, sentezdir; sonlu ve sonsuzun sentezidir (Kierkegaard, 2006, s. 5). Kierkegaard'a göre insan, salt bir varlık olmaktan çıkar ve benliğe ułařır.

Kierkegaard'a göre insanın benliğe ułařmada, kaygı, korku, umutsuzluk ve günah kavramları önemlidir. İnsan, bu süreçlerden geçip kendinin bilgisine ułařır. İnsan seçim yapan, sorumluluk sahibi bir varlıktır. Kierkegaard, kaygı kavramını tanımlarken bu durumu, bir uçurum kenarında aşağı bakıldığında yaşanılan bař dönmesine benzetir. İnsan bir adım attığında uçurum içine çekecektir. Bu, kişinin kararına bağlıdır. Kierkegaard'a göre kaygı, sorumluluk sahibi insanın sorumluluğunun sonucunda oluşan "bař dönmesi"dir (Kierkegaard, 2006, s. 47).

Kierkegaard, insanın varoluş alanında umutsuzluk yoluyla yaşadığı duygu durumları üzerinde durmuştur. Umutsuzluk, kişinin kendiliğini kabul etmesi açısından zorunlu olan sıçrama için duyumsaması gereken bir durumdur. Kierkegaard, insanın kendi benine ułařabilmesinin yolunun umutsuzluktan geçtiğini ifade eder. Kierkegaard'a göre birey, umutsuzluk ve günah gibi durumlardan dolayı kendinden uzak kalmıştır. Kendini seçerek kiři zaten var olan olasılığı yani, kendinin doğru benliğini oluşturur. Kendini seçmek demek, benliğin özgürlüğünün ve

bireyselliğinin ortaya çıkmasıdır.

Çalışmamızın son bölümünde, Kierkegaard açısından dinsel varoluş aşamasında ulaşılan kendiliğin olanaklılığına odaklandık. Kierkegaard'a göre kendilik bilgisine Tanrı'nın kelamını duyarak ulaşılır. Üçüncü bölümü, "Sarhoşluk ve Ayıklık", "Ayna Metaforu", "Kendilik Ve İman" ve son olarak "Kendilik ve Tekerrür" başlıklarında inceleyeceğiz. Kierkegaard, Tanrı'nın huzurunda edinilen benlik bilgisini, ayna metaforu ve ayık olmayla açıklar. Bireyin kendini bilebilmesi için, öncelikle kelam aynasında kendisine bakması gerekir. Kierkegaard, *For Self-Examination*'da "Tanrı'nın sözü aynadır; onu okuyarak ya da duyarak ayna da göreceğim; ama işte, aynayla ilgili tüm bunlar o kadar kafa karıştırıcı ki hiçbir zaman kendi yansımasını görme noktasına gelemiyorum" (Kierkegaard, 1944, s. 51).

Bireyin aynaya bakmasındaki amacı, kendini ve Tanrı'yı bilmektir. Kierkegaard'a göre Tanrı'nın kelamını duyup onu eyleme dönüştürmek gerekir. Kelam aynasında kendini gören birey, günahkâr olduğunun farkına varır. Birey, kendiliğinin farkına vardığında sarhoşluktan kurtulur. Kierkegaard'da ayık olma önemlidir. Ayık olmak; Tanrı'nın huzurunda kendini bilmektir. Bireyin kendini bilmeden yaşaması ya da yanlış anlaması, sarhoşluktur. Ayıklık, bireyin kendi içine dönmesidir. Kierkegaard'a göre birey, kendinin bilgisiyle bir hiç olarak kendine gelir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KIERKEGAARD FELSEFESİNİN ÖNEMLİ UNSURLARI

Kierkegaard'ın kendilik anlayışı, onun felsefesinin temel kavramları aracılığıyla belirginleşir. Bu nedenle öncelikle bu kavramların irdelenmesi gerekir. Bunlar, öznel hakikat anlayışı, varoluşçuluk ve varoluş alanlarıdır. Bireyin kendilik bilincine ulaşmasında, bu kavramlar önemlidir. İnsan, düşünen, sorgulayan ve seçim yapan bir varlıktır. Birey, kendilik arayışında bir süreçten geçer, bu süreç onun varoluş sürecidir. *Ya/Ya Da*'da tekil bir bireyin öznel varoluşu nasıl felsefeye konu olduğu, bireyin kendi ruhsal yaşamından nasıl bir felsefi hakikat ortaya çıktığı şeklinde sorular sorulur (Kierkegaard, 2020, s. 19). Kierkegaard, felsefesinin merkezine bireyi koyar. Bu nedenle bireyin iç dünyasını anlamak için kendi hayatından yola çıkarak felsefesini açıklamaya başlar. Bunu şu şekilde açıklar: “[...] asıl mesele, benim için hakiki olan bir hakikat bulmaktır; ömrümü adayacağım ve uğrunda ölmeyi göze alacağım hakikati bulmaktır” (Kierkegaard, 2020, s. 19).

Bu cümle, Elis Simşon'un da ifade ettiği gibi Kierkegaard'ın ömrü boyunca içsellığe, öznelliğe, tekil varoluşa, öznel hakikate yapacağı vurgunun habercisidir (Kierkegaard, 2020, s. 19). Kierkegaard'ın felsefesi, bireyin kendini tanıması ve kendilik bilincinin oluşması üzerine kuruludur. Hakikatinde kendi öznelliğinde üç varoluş aşaması mevcuttur. Bunlar, etik, estetik ve dini varoluş alanlarıdır. Kierkegaard'a göre bireyin ulaşması gereken en üst aşama, dinsel varoluş alanıdır. Kierkegaard, dinsel varoluş alanının önemini vurgularken diğer varoluş alanlarını reddetmez. Aksine birey için diğer varoluş alanları da kendiliğe giden yolda önemlidir.

Birey sadece kendisi aracılığıyla kendiliğe ulaşamaz, bir ötekiye yani Tanrı'ya ihtiyaç duyar. Birey, Tanrı'nın huzurunda kendilik bilincine sahip olur. Kierkegaard'a göre birey, önceden belirlenmiş bir varoluş değildir. Birey, sürekli eyleyen ve seçim yapan bir varlıktır. Birey iç dünyasına döndüğü zaman “ben” olur. Sıkıntı, ıstırap, kaygı, sabır gibi birçok insanî unsur varoluşun içinde ortaya çıkar ve bunlar da sadece insana ait özelliklerdir. Kierkegaard'a göre insanların çoğu dünyevi olana bağlı kalıp ben, ben diye dolaştığı için kendilik bilincine ulaşamazlar.

Kierkegaard'a göre birey sadece Tanrı'nın huzurunda olduğu zaman, kendi farkındalığına ulaşır.

1.1. Öznel Hakikat Anlayışı

Öz kavramı, duyularla tanınmayan, değişmediği halde değişen ve duyularla tanınan varlıkları var kılan şey olarak tanımlanır (Topçu, 1999, s. 13). Felsefede Eski Yunandan beri hakikat olarak eşyanın özü araştırılır. Eşyanın özünü araştıran filozoflar, bu duyularla tanınmayan bir meçhulü araştırıyorlardı. Varoluşçular ise tam tersini yapıp duyularla tanınanla ilgilendiler. Böylece varoluşun temeli, hakikati tanımaya çalışmak oldu. Kierkegaard'a kadar birçok düşünür, hakikatin peşinden koşmuştur. Öznel bir hakikat anlayışını benimseyenlerin başında Kierkegaard gelmektedir. Kierkegaard gerçek varoluş durumunu ruhsal alanda aramıştır. Kierkegaard 'da hakikat; objektif ve evrensel olanda değil sübjektif olandadır. Yani sübjektiflik bireysellikte bulunur (Topçu, 1999, s. 13).

Kierkegaard'a göre hakikat, mantıki bir delilin gerçekliğini göstermek ya da tarihsel bir olgunun varlığını kanıtlamak demek değildir. Kierkegaard, filozofların hakikat, düşünme, gerçeklik, varlık veya tasarım arasındaki uyum olarak görüp hayata atıldıklarını ifade eder. Ona göre hakikat, bunlardan tamamen farklıdır. Hakikat; hakikilik, sadakat ve dürüstlük kavramlarıyla açıklanır. Kierkegaard'a göre hakikilik, bir düşüncenin ve bir nesnenin arasında olan uyumun aksine bir insanın içselliği ve eylemleri arasındaki uyumla bağlantılı olduğu vurgulanır (Gödelek, 2010, s. 94). Yani insan içsel olarak inandığı şeyle çeliştiği zaman, kendini yabancı hisseder. Kierkegaard hakikati sadakat ve içsellikle birlikte öznellik temelinde ele alır. Kierkegaard'a göre nesnel doğrunun peşinden gitmek, dolaysız ben bilincinin eksikliğine yol açar (Kierkegaard, 2006, s. 6).

Kierkegaard'ın eserlerinde, hakikat ve öznelliğin birbirine bağlı olduğu görülmektedir. Kierkegaard, hakikatin ve özelliğinin ne olduğunu, tartışarak ortaya koymaya çalışır.

1.1.1. Nesnel Hakikat ve Öznel Hakikat Ayrımı

Kierkegaard'ın diğer filozoflardan farklı bir hakikat düşüncesi bulunmaktadır. Hakikat, bir sistemle ve kavramsal bir düşünceyle ortaya çıkmaz. Hakikat, insanın iç

dünyasıyla alakalı bir durumdur (Kierkegaard, 2020, s. 22).

Felsefe, hakikati aramakta ve hakikat de sistemli bir bilgiden geçer. Bu şekilde mevcut olan hakikat, kendi gelişimini tamamlar. Hegel, bilimsel temelle ortaya çıkan hakikatin kendiliğinden olmadığını, gelişimini devam ettiren bir süreç olduğunu ifade eder (Türkyılmaz, 2016, s. 16). Bu süreçte meydana gelen ögeler tek başına anlam taşımazken bir araya gelince bir anlam ifade ederler Bu sistem bir bütün halindeyken bir şeyleri açıklar. Yani bütün parçaları, bir arada olmadan anlamsızdır (Kervegan, 2005, s. 49). Kierkegaard, Hegel'in tam tersi düşüncededir. Bu düşüncenin, bireyi göz ardı ettiğini düşünür. Bireyi evrensel olan ile değerlendirmek, varoluşun önüne geçmektedir. Kierkegaard eleştirisinde, hem Hegel'e hem de çağın insanının bireyselliğinden kopmuş durumuna karşıdır. Kierkegaard'ın diyalektiği, öznelliğe, bireye, tutku ve inanca, doğru ve yanlışta vurgu yapar (Kierkegaard , 1997, s. 54).

Hakikat, nesnel açıdan ele alındığında nesnenin doğruluğu ve yanlışlığı tartışılır. Ancak öznel açıdan ele alındığında nesneden daha çok, nesneyle ilişki içinde olan özne ön plana çıkar. Hakikat, öznenin gerçekliği ile belirlenir. Hegel'in nesnelci hakikat anlayışı, dışsallaşmış rasyonel bir şekilde kendisini ortaya koymasındır. Bu düşüncesin temelinde “hem/hem de” felsefesi yatar. Bu felsefe, tüm bunlara rağmen karar alma süreçlerini, seçim yapmadaki kaygılarını, yani “ya/ ya da” ları iptal ettiğinden, tekil bireyin varoluşunu göz ardı eder (Kierkegaard, 2020, s. 28).

Nesnel hakikat ve öznel hakikat arasındaki en önemli ayrım, nesnel hakikatte ne söylendiğinin, öznel hakikatte ise nasıl söylendiğinin önemsendiğidir. “Nedir” sorusu nesnelliği, “nasıl” sorusu ise öznelliği vurgular. “Nedir” sorusuyla aranan cevap inanılan şeydir ama “nasıl” sorusu, kişinin o şeye nasıl yaklaştığıyla ilgilidir (Başok Diş, 2021, s. 717). Kierkegaard, öznel hakikat ile önemli olanın inanılan şeyin değil, bireyin o şeyle olan yaklaşımını vurgular. Nesnel hakikat ve öznel hakikat arasındaki ayrım, özne ve nesneden kaynaklanır. Hakikat, nesnel açıdan ele alındığında nesnenin doğruluğu ve yanlışlığı tartışılır. Ancak öznel açıdan ele alındığında nesneden daha çok, nesneyle ilişki içinde olan özne ön plana çıkar. Hakikat, öznenin gerçekliği ile belirlenir. Kierkegaard, bireyin Tanrı ile olan ilişkisini örnek gösterir. Kierkegaard'a göre Tanrı öznedir (Yıldırım, 2017, s. 71).

Bundan dolayı Tanrı'ya nesnel düşünme aracılığıyla değil, yalnızca içsellikle ulaşılabilir. Hakikatin nesnel olabilmesi için Tanrı'nın nesne olarak değerlendirilmesi gerekir. Öznel düşüncede ise kişinin Tanrı'yla olan ilişkisinin gerçekliğiyle hakikat aranır. Nesnel yol seçildiğinde Tanrı'dan hesap sorar gibi doğruluk ve hakikat elde etmek istenir ancak bu da mümkün değildir. Öznel'i seçen kişi, buradaki diyalektik zorunluluğu kavramış ve nesnel düşünmenin bitmeyecek bir yol olduğunun farkındadır. Nesnel yolun uzunluğundansa öznel bir bilgi için gecikmelerin büyük bir risk teşkil ettiğini ve karar vermenin önemli olduğunu söyler. Tanrı'nın nesne olarak incelenmeyeceğini, öznenin, özne olan Tanrı'yla olan ilişkisi ön plandadır. Tanrı, insandan ayrı değerlendirilemez; insan ile birlikte olandır ve Tanrı, uzun uğraşlar sonucu elde edilen değil, insanın içinde olandır.

Hakikat anlayışını ortaya koyarken birey merkezli olan Kierkegaard, bireyselliği arka planda tutan bilime, soyut düşünceye ve modern felsefeye yönelik eleştiriler ortaya koymuştur. Kierkegaard, bilimsel ve soyut kavramları kendilerine uygun olan alanlarda kaldıkları müddetçe reddetmez. Ancak bunlar, insan varoluşu açısından yetersizdirler. Doğa bilimleri kendi alanlarında doğrudur (Başok Diş, 2021, s. 718). Ancak varoluşsal alanda bilgi ortaya koyamazlar. Kierkegaard'a göre nesnel doğrular, insan için zaman kaybıdır. Nesnel hakikat, insanın kendilik bilincine ulaşması yolunda engeldir.

1.1.2. Soyut Düşünceye, Modern Felsefeye ve Bilimsel İlerlemeye Yönelik Eleştiriler

Kierkegaard, hakikat anlayışını ortaya koyarken Hegel'in felsefesine karşı eleştirilerde bulunur. Çünkü Hegel'in felsefesi, insan varoluşunu düşünceye hapsetmektedir (Kierkegaard, 2020, s. 9). Her şeyi akla uygun bir şekilde açıklayıp ve ona göre inceleyen Hegelci düşünce sistemi, "varoluşun içini boşaltmaktan, ona yaşamsallık veren çelişkileri yatıştırıp uzaklaştırmaktan başka bir şey değildir"(Kierkegaard, 2020, s. 9). Kierkegaard'a göre bilimin kaynağı soyut düşüncedir. Soyut düşünce, bir eyleme dönüştürülmezse bu düşünce, insanın kapatıldığı bir tuzak haline gelir. Kierkegaard'ın eleştirdiği şey, soyut düşünce değil onun içinde kalmak ve sonunda ortaya çıkan ikilemdir. Bu ikilem, eylemden uzaklaşmak ve kaçmaktır. Bu durum, bireyi geriye götürür. Kierkegaard'a göre

insan varoluğu, düşünmeden ibaret değildir.

Kierkegaard'ın felsefesinin başlangıcı, yaşadığı çağdaki felsefi geleneklere gösterdiği tepkiler olmuştur. Yaşadığı çağda, Hegelci Alman idealizminin baskınlığı hâkimdir. Buna rağmen Kierkegaard hakikati aramaya, modern felsefeyi sorgulayarak başlamıştır. Kierkegaard, modern felsefenin en iyi halinin bile felsefe için sadece bir giriş olduğunu belirtir. Hegel ise modern felsefenin Kant'la başlamış olan ve bilme gücüne dayanan bir düşünce sistemi olduğunu ifade eder (Kierkegaard, 2005,s.162). Hegel, hakikati akla dayalı olan felsefesi içerisinde; sistemli, nesnel ve bilimsel olarak ele alır (Hegel, 2011, s. 11,12). Kierkegaard' a göre Tanrı akıl ile kavranamaz. Bu durumu, Hegel'in devinim kavramı üzerinden ele alır:

“Mantık ile hiçbir devinim gerçekleşmez, çünkü mantık, ya da mantıksal olan her şey sadece vardır. Mantığın bu güçsüzlüğü var oluş ile hakikatin ortaya çıktığı, mantıktan varoluşa yapılan geçişten kaynaklanır. Böylece mantık, başından beri hep aynı kalmış olan kategorilerin somutlaştırılmasına gömülür. Her devinim, eğer an için bu ifade kullanılacaksa, içkin bir devinimdir, daha derin bir anlamda ise, devinim değildir” (Kierkegaard, 2006, s. 4,5).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Kierkegaard'a göre mantıksallığa hareket katmak boşunadır. Çünkü hareketlilik varoluş alanına aittir.

Hegel'in hakikat anlayışı, Kierkegaard'ın hakikat anlayışıyla uyuşmaz. Hegel, bilme sürecinde bireyin rolünü sistematik olarak ortadan kaldırır. Bu durum, Kierkegaard'ın hakikat anlayışına cevap niteliğinde değildir (Gödelek, Kierkegaard, 2010). Hegel, felsefesinde tekil bireyi görmezlikten geldiği için, Kierkegaard, sadece Hegel'i eleştirmez; onun soyut düşünceyi kabul eden bütün felsefe anlayışını reddeder. Ona göre hakikatin evrensel olduğunu düşünen filozoflar, bireyin öznelliğini bir kenara atıp hakikati rasyonel bir karakterde sunmuşlardır. Kierkegaard'a göre spekülâtif düşüncenin akılsallığına ve sistemleştirilmesine karşı koyan şey, insan varoluşunun iç dünyasıdır (Kierkegaard, 2020, s. 21).

Bu durum Kierkegaard'ın hakikat anlayışını ortaya çıkarır. Hegel'in felsefesi hem önemlidir hem de birçok filozof tarafından eleştirilmektedir. Hegel, akla dayanan bir diyalektik anlayış geliştirir. Kierkegaard'a göre Hegel'in ortaya koyduğu sistemde,tüm varlığı ele alsada bireyi geri planda tutmuştur. Hegel'e göre felsefenin bilime dayandırılabilmesi için sistemli bir bilginin olması gerekir (Türkyılmaz, 2016,

s. 16). Felsefe, hakikati aramakta ve hakikatte sistemli bir bilgiden geçer. Bu şekilde mevcut olan hakikat, kendi gelişimini tamamlar. Hegel bilimsel temelle ortaya çıkan hakikatin kendiliğinden olmadığını, gelişimini devam ettiren bir süreç olduğunu ifade eder(Türkyılmaz, 2016, s. 16). Bu süreçte meydana gelen ögeler tek başına anlam taşımazken bir araya gelince bir anlam ifade ederler. Sistem bir bütün halindeyken bir şeyleri açıklar. Yani bütün parçaları, bir arada olmadan anlamsızdır (Kervegan, 2005, s. 49). Kierkegaard, Hegel'in tam tersi düşüncededir. Bu düşüncenin, bireyi göz ardı ettiğini düşünür. Bireyi evrensel olan ile değerlendirmek, varoluşun önüne geçmektedir (Türkyılmaz Ç. , 2016, s. 17).

Kierkegaard'ın hakikat anlayışı, hem modern felsefeye hem de bilimsel ilerlemeye yaptığı eleştirilerle anlaşılır. Bilimin faydalarını, göz ardı etmeyip insanların bu ilerlemeden dolayı ortaya çıkan zarardan etkilenmemesi için çabalar. Kierkegaard, ilerde yaşanılan bütün yozlaşmaların sebebi olarak doğa bilimlerini gösterir (Kierkegaard, 2021, s. 290,292). Kierkegaard doğa bilimlerini şu sözler ile eleştirir:

“Doğa bilimleri ile meşgul olmak zordur. Orada savunmasız ve hiçbir kontrole sahip olmaksızın durursunuz. Araştırmacı hemen ayrıntılarla sizin dikkatinizi dağıtmaya başlar. İnsanı önce Avustralya'ya götürür. Sonra Ay'a, sonra yer altı mağarasına sonra anüse. Tanrı aşkına bir bağırsak solucanının peşindeyiz. Bir an teleskop'a ihtiyaç duyarken bir sonraki an mikroskoba ihtiyaç duyarız. Buna kim dayanabilir ki? İnsan doğayı bilimle açıklayabilir ama kendisini anlayamaz” (Kierkegaard, 2021, s. 293,297).

Yani alıntıdan da anlaşılacağı üzere, insan doğayı sadece bilimle açıklayabilir. Ancak insan ruhunu, doğa bilimleri yoluyla anlamak mümkün değildir. Kierkegaard, *Günlükler ve Makalelerden Seçmeler*'de ruhu tasvir etmede bir gelişme olsaydı mikroskoba sarılacak olanın kendisi olacağını ifade eder. Kierkegaard, bilincin nasıl var olduğunu çıplak gözle görülemeyeceğini ifade eder. Doğa bilimleri, gerçeğin bir mikroskopla görülebileceğini ortaya koyar. Ancak gerçeğin, bir mikroskopla görülmesi mümkün değildir. “Doğa bilimlerinin ikiyüzlülüğü, bu bilimlerin insanı Tanrı'ya ulaştıracağına inanılmasıdır”(Kierkegaard, 2021, s. 269). Kierkegaard, Tanrı'ya bilim aracılığıyla ulaşmanın mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre bilim, hayvanları, bitkileri ve gökyüzünü inceler. Ancak insan ruhu, bilim ile ele alınamaz.

20. yy.ın önemli felsefi konularından biri de varoluşçuluktur. Varoluşçu felsefe, çağın insani sorunsallarına odaklanır. İki dünya savaşı sonucunda düşünürler insanı varlıksal olarak araştırmaya başlamışlardır. Düşünürler, ideal insan fikri yerine, ölümü sürekli hisseden, kendisine yabancılaşan, özgürlük arayışı içinde olan ve sürekli yıkım yapan gerçek insanın, ne olduğunu araştırmaya başlamışlardır (Çüçen, 2015, s. 11). Varoluşçu bir filozof olan Kierkegaard, bireyin kendilik olabilmesi için varoluş alanların önemli olduğunu vurgular.

Kierkegaard'a göre hakikatin kendi öznelliğinde, üç aşaması vardır. Bunlar; estetik, etik ve dini varoluş alanlarıdır. Bu aşamalara geçiş, birbirleriyle bağlantılı olmak zorunda değildir. Hegel'de olduğu gibi birbirinden bağımsız diyalektik bir süreçte zorunlu bir gelişim ilkesi bulunmamaktadır. Varoluş alanından bir üst alana geçme gibi bir zorunluluk yoktur. Ya da alttaki alan, üstteki alan için bir ayrıcalık sağlamaz. Kierkegaard'a göre bir aşamadan diğerine geçiş söz konusu olduğunda bu bir süreçle değil, bir sıçramayla olur (Türkyılmaz, 2016, s. 18). Bu alanlar ya da aşamalar, bireyin hayatında bir anlam bulma çabasında olduğu için yaşam tarzıdır. Varoluşçuluğun babası olarak anılan Kierkegaard'ın daha iyi anlaşılabilmesi için hem varoluşçuluğun ne olduğunu, hem de varoluş alanlarını ele almak gerekir.

1.2. Varoluşçuluk ve Varoluş Alanları

Varoluşçuluk, insanın sınırlandırıldığı akıl ile nesnelliği açıklamaya çalışan geleneksel felsefe anlayışının karşısında olan bir felsefi yaklaşımdır. Geleneksel felsefede insan, nesnelğin içinde tutsak edilmiştir. Buradaki insan için değişimden, söz edilemez. Yani insan, kendisi için belirlenmiş hayatı kabul etmek zorunda bırakılır. Bu da özünün, önceden belirlendiği anlamına gelir. İnsan geri plandadır. Varoluşçuluk, bu düşünceye tepki niteliğindedir. Varoluşçuluk, insanın önceden özü olduğunu kabul etmemektedir. Varlık, özden önce gelir, Varoluşun ortaya çıkmasının diğer bir sebebi, bireyi tutsak olduğu yerden kurtarmaktır (Manav & Gürdal, 2013, s. 60,61). Sartre'da varoluşun özden önce geldiğini ne olduğunu irdeler. "Şu demektir: ilkin insan vardır: yani önce dünyaya gelir, ondan sonra tamamlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır" (Sartre, 2015, s. 39).

Varoluşçuluğu, geleneksellikten ayıran diğer bir nokta ise varlığa somut açıdan bakmasıdır. Somutta, insanın bireyselliği önemlidir. Geleneksel felsefede, bunun tam

tersi mevcuttur. Öz bireyden bağımsız var olamaz, bireysel olan insan kendi özünü oluşturur (Manav & Gürdal, 2013, s. 62).

Varoluş özeldir ve bireye özgüdür. Varoluş bireye özgü olmasıyla diğer alanlardan ayrılmaktadır. Kendine özgü varoluş, bireyin değişim ve gelişim içinde olduğu anlamına gelir. Varoluşçuluğun ortaya çıkmasındaki büyük sebep, iki dünya savaşının insan üzerinde yarattığı etkilerdir. Bu savaşlar, sanayileşme ve modernleşmenin sonuçlarıdır. Bununla birlikte, can kaybının yaşanması insanda hem ümitsizliğe hem de psikolojik sorunlara sebep olmuştur.

Sanayileşme ve modernleşmenin insandaki en büyük etkisi yabancılaşmadır. Bunun sebebi olan savaşlar, insanda korku ve güvensizliğe yol açmıştır. Varoluşçuluk, bu çağdaki insanın yaşadığı sorunları ele alan bir felsefi alandır; insanın özgürlüğünü, dünyayla ilişkisinin nasıl olacağını, neyi seçme özgürlüğünde olduğunu ve nasıl yaşaması gerektiği gibi konuları inceler.

Kierkegaard, varoluşun soyut düşünme ve saf akılla kavranamayacağı fikrini savunur. Kavramsal ve tanımsal yaklaşımın, varoluşçuluğun bireyselliğine zarar vereceğini düşünmektedir. Geleneksel felsefenin, tam tersi felsefenin temel noktası varoluştur.

Kierkegaard'a göre insan, kendilik bilincine ulaşması için varoluş aşamalarına ihtiyaç duymaktadır.

1.2.1. Estetik Varoluş Alanı

Kierkegaard'a göre estetik varoluş alanı, varoluş alanlarının ilkidir. Estetiğin kelime anlamı, insanda oluşan güzellik algısıdır. Estetik, sanat ile ilişkilendirilse de Kierkegaard, estetiği sadece sanat açısından ele almamıştır. Kierkegaard, estetiğin günlük hayatta insanda oluşturduğu duyguları ele alarak varoluşsal bir yaşantıyı ortaya koyar. Estetik alanda, önemli olan bireyin zevk ve arzularına dayanan yaşam tarzıdır. Burada birey, kendisini bağlayacak düşünce ve ilişkilerden uzak durarak bağlanmak istemeyip kendi iç dünyasına çekilir. Birey, insanın ayırt edici yanı olan seçme gücünü reddeder, yaşamdaki olanakları erteler ve seçim yapmaktan kaçınır. Estetik alandaki birey, bağlanmaktan kaçındığı için toplumsal olan her şeyden uzaklaşır ve bir aile de kuramaz; kendini anne ya da baba olarak göremediği için

evlilikten uzak durur; etik alanın iyi ve kötü değerlerine göre yaşamaz. Onun hayatı içgüdü ve arzulara dayanır (Manav & Gürdal, 2013, s. 70).

Estetik alandaki birey, tinsellikten uzaktır. Çünkü duyulara göre yaşar. Burada sürekli tekrarlanan zevkler bireyin canını sıkar ve birey enerjisini hep buraya harcar. Bunun sebebi, Hıristiyanlığın hayatın tekerrürden ibaret olduğu düşüncesine sahip olmasıdır. Estetik alanda sıkıntılardan kaçınılması, kişinin varoluşsal amaçlarını oluşturmaz. Birey bu alanda tercihlerinin kendi elinde olduğuna inanabilir ancak sorumluluklardan kaçması, tercihlerini özgürce belirlediği anlamına gelmemektedir. Kierkegaard'a göre şeytansılık, kendini estetik alanda ortaya çıkarır (Taşdelen, 2017, s. 180). Estetik alandaki insanlar, hazlarla yaşadıkları için mutlu olduklarını zannederler. Ama onlar mutsuz ve farkında değillerdir. Yaşadıkları tek mutsuzluk can sıkıntısıdır. Bu alandaki bireyin benliği gelişmemiştir. "Estetik daima bir gebelik halidir: Her zaman doğum sancısı çeker ama asla bir benlik dünyaya getirmez" (Kenny, 2011, s. 240). Bunun sebebi kişinin, gelip geçici şeylere dalmasıdır. Kendiliğinin farkında olmamasıdır. Bu da Tanrı'nın huzurunda olarak elde edilir.

Kierkegaard estetik alanı ele alırken; Don Juan, Faust, Mefisto ve Baştan çıkarıcı Johannes gibi karakterlerden yararlanır. Bunun sebebi bu varoluş alanını apaçık bir şekilde ortaya koymaktır. Bu karakterler, hayalidir.

1.2.1.1. Don Juan

Don Juan estetik alanda dolaysız olanı temsil eder. Don Juan edebi bir eser olmasına rağmen Kierkegaard edebi bir dili değil de soyut aktarım aracı olan müziği kullanır. Dolaysızlığı en iyi aktaranın Mozart'ın *Don Giovanni Operası* olduğunu ifade eder (Kierkegaard S. , 2020, s. 50). Estetik alandaki dolaysızlık, tensel arzuların ve içgüdülerin yönlendirilmesiyle olur. İnsanın varoluşsal yapısı, ruh ve beden varlığı olmasıdır. İnsan bedensel olan ihtiyaçların karşılayıp ruhsal tarafını unutmaz. Önemli olarak görülen tek şeyin bedensel ihtiyaçlar olması, ruh ve beden aracılığının ortadan kalkmasını sağlar ve böylece dolaysızlık ortaya çıkar. Ruhun varlığı ortadan kalkınca beden dolaysızlık içinde yaşar. Bedensel arzularla yaşayan kişi, tinsel olandan uzaklaşır. Birey, duyumsal olanı bütün varoluşuna yerleştirdiği için estetik alanın en alt bölümünde yer alır.

Don Juan'ın eylemleri, tinsellikten yoksun olmasıyla beraber hem etik alandan

yoksundur hem de ahlaki değerleri düşünmekten yoksundur (Taşdelen, 2017, s. 186). Eylemleri sadece içgüdüleri sonucu meydana gelir. Böylece özgür seçimlerde bulunmaz. Benliği, sentezdeki tinsel öğesini kaybetmiştir. Tinsel öğe olmadan özgür seçimden de bahsedilemez. Eylemleri hakkında düşünmediği için pişmanlıktan da söz edilemez. Don Juan, düşünseydi eğer pişmanlık ve baştan çıkarıcılık arasında bir seçim yapması gerekirdi (Taşdelen, 2017, s. 186).

Don Juan'ın baştan çıkarıcı olduğu söylenebilir, ama onun aşkı ruhsal değildir. Ruhsal aşk sadece kendi arzularıyla ilgilenmez, mutlu olmak iki taraflıdır ve tek taraflı düşünülmemelidir(Kierkegaard, 2015, s. 67,68). Duyumsal olan aşkta sadece kendi arzularını önemser. Arzularını doyuracak herkesi sever, onun istenci tek kişiye değil herkesedir. Duyumsal aşk sadakatsizdir (Kierkegaard, 2015, s. 67,68).

Don Juan, farklı bir kadın aramaz; o, arzusuna uygun olan herhangi bir kadına arzu duyar. Don Juan, arzusuna yönelik bir nesne bulduğu sürece mutludur. Don Juan bunu kendi ağzıyla Şu Şekilde ifade eder: “Yanılıyorsun. Ben kimsenin kocası değilim; dolayısıyla beni mutlu edebilecek sıra dışı bir kızın peşinde de değilim. Her kız beni mutlu edebilecek Şeye sahip ve bu nedenle hepsi benim için uygun” (Kierkegaard, 2015, s. 70).

1.2.1.2. Baştan Çıkarıcı Johannes

Kierkegaard, estetik alanın bir diğer karakteri olan Johannes'i *Ya/Ya Da* adlı eserinde ele almıştır. Johannes, düşünsel olarak estetik alanın temsilcisidir. Yaşamı Őiirseldir. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'nde bu Őiirsellik Şu Şekilde anlatılmıŐtır:

“Őiirsellik, onun kendi kendine oluşturduğu fazladan bir Őeydi. Bu fazlalık gerçeğin ortaya koyduğu Őiirselle durumlarda ona zevk veren Őiirselle öğeydi; bu öğeyi Őiirselle düşünüş biçiminde geri alıyordu. Bu da ikinci zevkiydi ve onun tüm yaşamı zevk üzerine kurulmuŐtu. İlk durumda estetik öğenin kişisel olarak tadını çıkardı; ikincisi de kendi Őahsının estetik olarak tadını çıkardı” (Kierkegaard , 2013, s. 10).

Johannes'in anın içinde hapsolması, Don Juan ile aralarındaki en büyük farktır. Don Juan, hazzı an da yaşar ama Johannes, hazzı Őiirselle bir Şekilde yaşar. Düşünselliğin yardımıyla Őiirsellelikle ikinci zevki yaşar. Johannes'in bilinci ve düşünselliği onu gerçekte baştan çıkarıcı yapar. Johannes, baştan çıkarmayı çeşitli oyunlar üzerinde kurar. Böylelikle Johannes düşünsel bir baştan çıkarıcıdır. Baştan

çıkarıcılar dışsallıkla değil düşsellikle etkilemeye çalışırlar. Kierkegaard Johannes’i “onun başkalarını yoldan çıkarması dıştan etkilenme şeklinde olmuyordu; onları içten etkileyen bir tarzda yapardı bunu” şeklinde tanımlar (Kierkegaard, 2013, s. 13).

Baştan çıkarıcı Johannes’in bulunduğu varoluş alanını şiirsel bir yaşam tarzı olarak nitelendirmek doğru değildir. Çünkü Johannes sadece bencil zevkleriyle ilgilenir. Burada kişinin bir amacı da yoktur. Buradaki temel sorun bir bağlılığın olmamasıdır. Kierkegaard, Johannes’i sadece zevk düşkünü olarak nitelendirmez. Johannes kadınlar ve estetik yaşam hakkında uzman olduğu kadar eksiklikleri de bulunur. Baştan çıkarıcı için baştan çıkarılacak olan kadar, nasıl baştan çıkarılması gerektiğini de tasarlamakta önemlidir (Kierkegaard, 2020, s. 13). Ama Don Juan böyle bir çaba sarf etmez. Johannes için ise baştan çıkarılmaya değecek birinin olması gerekir. Onun için baştan çıkarılacak kişi, farklı olmalıdır. Johannes para, şan, şöhret ile baştan çıkarılmayı eleştirir. Johannes’in amacı sadece tensel arzuları harekete geçirmek değil bununla birlikte tinselliği de uyandırmaktır.

Johannes’in tinselliğinin etkin olması etik alana dâhil olduğu anlamına gelmez. Onun ayrıldığı nokta, nişan ve evlilik gibi bağların olmasıdır (Kierkegaard, 2013, s. 77). Ona göre etik öğrenirken de, yaşarken de sıkıcıdır. Estetik ile etik arasındaki fark, estetikte her şeyin daha eğlenceli olmasıdır.

Cordelia açısından Johannes korkulacak birisidir. Bunun sebebi, Johannes’in Cordelia’da tını uyandırmaya çalışmasıdır. Johannes’in yaptığı oyunlarla Cordelia tını’ne sahip olur, böylece özgür olur. Amacına ulaşan Johannes nişan ve evlilik gibi bağların oluşmaması açısından Cordelia’nın ondan ayrılması için elinden geleni yapar. Onun amacı, kendisinin baştan çıkarılmaya layık olduğu başka sevgililer yapıp onları özgürleştirmektir. Yani estetik alanın gereği olan can sıkıntısını, gidermeye çalışır (Kierkegaard, 2013, s. 155). Johannes ya estetik arzularını bastırıp ve nişanı devam ettirip evlenir ya da nişanı bozup yeni aşka yönelecektir. Johannes’e göre nişanın mantıklı bir açıklaması yoktur. Evliliği de kendine uygun görmese de en azından onun bir anlamı vardır (Kierkegaard, 2013, s. 81). Bu şekilde düşünen Johannes, nişanı devam ettiremez ve nişanlısından ayrılır. Kendiliğinin farkında olmayan birey, dünyevi hazlara dalar ve ona göre yaşar. Kierkegaard, *Ya/Ya Da*’da evliliğin ve yaşamın doğası için şunları söylemektedir:

“Evlenirsen pişman olursun; evlenmezsen, yine pişman olursun; evlen ya da evlenme pişman olursun. Dünyanın aptallıklarına ister gül geç ister gözyaşı dök, pişman olursun. Bir kadına inan, pişman olursun; inanma, yine pişman olursun; bir kadına ister inan ister inanma, pişman olursun. Kendini as, pişman olursun; kendini asma yine pişman olursun; kendini ister as ister asma pişman olursun. Bu, beyler, bütün felsefenin toplamı ve özüdür”(Kierkegaard , 2020, s. 89).

Kierkegaard’a göre insanın kendini çifte pişmanlığın içinde sıkışmış hissetmesi, sonsuzluğu acı verici anlara indirgemektir. Çoğu insan, iki seçim arasında seçim yaptığı zaman kendilerini sonsuzluk kipi zanneder ama bu yanlıştır. “Zira asıl sonsuzluk ya/ ya da’nın ardında değil önünde yatıyor” (Kierkegaard, 2020, s. 89,90).

1.2.1.3. Faust

Estetik alandaki bir diğer karaktere örnek olarak Faust, gösterilir. Faust için en iyi düşsel aktarım, düşünce ve sözdür. Faust, bilgiye ulaşmadan ruhunu şeytana satan bir karakter olarak ortaya çıkar. Hakikate ulaşmada, kuşkuyla baktığı dinin, eksik kaldığını düşündüğü için bilgiye ulaşmak amacıyla ruhunu şeytana satar. Faust’u Don Juan’dan ayıran nokta tinselliktir. Don Juan, arzu ve zevklere karıştığı için din konusunda bilgilenmek istemez. Faust ise Don Juan’ın tam tersi olarak tek eşli bir karakterdir. Faust her ne kadar dine uygun yaşasa da dinsel imanla yetinmeyip sınırlarını bilmek isteyen bir karakterdir. Don Juan cahilliği temsil ederken Faust kuşkuyu temsil eder. Don Juan, arzusunun esiri olup tinselliğe yakın olmadığından gerçek bir birey olamaz. Faust ise bilgiye karşı olan isteği ve kuşkusundan dolayı tinselliğe daha yakındır (Hannay, 2013, s. 68,70).

Don Juan’ın şeytani olarak nitelendirilmesinin sebebi, onun bedensel hazları ele alıp duyumsallığı merkeze koymasıdır. Faust ise, şeytaniliğin insan da yoğunlaşmış halidir. Kierkegaard’a göre Hıristiyanlık, Faust’u şeytani olarak nitelendirip dışlamıştır (Kierkegaard, 2015, s. 63).

Amacı bilgiyi elde etmek olan Faust, her şeye karşı kuşku duyar. Onun bu kuşkusu, nihayetinde bilginin muğlâklığına karşı şüphelenmesine yol açar. Faust, ruhunu şeytana sattıktan sonra üst bilgilere erişir ancak bu onun eylemlerindeki belirleyici rol değildir (Yıldır, 2019, s. 64,65).

1.2.1.4. Mefisto

Estetik alanın diğeri bir karakteri de Mefisto'dur. Estetik alanda Mefisto, şeytaniliği simgeler. Kişi sentezin birliğini, bedensel hazlara yönelerek bozar. Bu bozulma bireyi ben olma ödevinde uzaklaştırır. Bireyin haz ve arzularına göre yaşaması onu şeytaniliğe götürür. Şeytanilik, insan varlığını meydan getiren sentezin bedensel, sonlu ve özgür olmamaya yönelik ilerlemesini ve insan üzerindeki etkisini ifade eder (Kierkegaard, 2006, s. 134). Kierkegaard'a göre şeytanilik, saf estetik bakış açısıyla olağandır. Şeytaniliğin estetik bakış açısıyla ifade edilmesi tinin zayıflığını ve tesadüflerin olduğu estetik alanı vurgular (Kierkegaard, 2006, s. 134). Şeytansılık, kendini içe kapatan ve özgürlüğün olmadığı bir durumdur.

Şeytaniliği belirleyen iki unsur bulunmaktadır. Bunlar, anilik ve kapanıklıktır. Buradaki kapanıklık, özgür olmamayı ifade eder. Özgürlük, sürekli ortaya konulan bir iletişim türüken, kapanıklık dilsizdir; şeytani olan bir şeyle kapatılma ihtiyacı duyulduğunda kendisini kapatır. Dolayısıyla o, özgürlük alanındaki her şeye kendini kapatır. Ve böylece özgür olmamaya mahkûm olur. Anlık ise "an" da ortaya çıkar ve anda kaybolur. Burada bir süreklilik yoktur. Şeytaniliğin zamanla olan ilişkisi anilikle ifade edilir. Devamlı olmaması bedensel bir şey olmadığını göstermektedir. Bir bedene sahip olması sürekliliktir ve anilik değildir. Kierkegaard bunu şu şekilde ifade eder; "bir an ordadır, bir sonrakine gitmiştir, tümüyle bir daha dönmek üzere. Bu dirim bir süreliğine dönüştürülemez, kendini bu tarzda ifade eden her şey "bir andalıktır" (Kierkegaard, 2006, s. 14).

Mefisto, hem şeytansı aniliğin bir simgesidir hem de süresizliği niteleyen mimiksel estetiğin kahramanıdır. Konuşma diliyle ele almaz. Konuşma dili Mefistoyu anlatamaz ve onu buharlaştırır. Kierkegaard, Mefisto'nun balede, kendini açığa vurmasını sıçrayarak yaptığını düşünür. Mefisto'nun karakteri hızlıdır ve hızlılıkta onun sıçramasıdır. Sıçrama, şeytansı bir etki yaratır (Taşdelen, 2017, s. 191,192).

Kierkegaard, Estetik varoluş aşamasını bu karakterlerle daha iyi bir şekilde ifade eder. Kierkegaard'a göre bir diğeri varoluş alanı etik varoluş alanıdır. Etik varoluş alanı, estetik varoluş alanının karşısında olan bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Etik alanın ilkesi ya/ya da'dır. "Ya yapacaksın ya da yapmayacaksın"

(Kierkegaard, 2013, s. 7).

1.2.2. Etik Varoluş Alanı

Etik varoluş alanındaki birey, estetik ve dini varoluş alanındaki bireyler tarafından eleştirilir. Çünkü bu alanda tekil varoluşun önemi diğer varoluş alanlarına göre daha az ön plana çıkar. Etik varoluş alanı estetikle tensellik yüzünden uzaklaşırken din var oluş alanıyla ödev mi yoksa Tanrı'ya karşı doğrudan bağlılık mı olduğuyla ilgili ayrışır (Manav & Gürdal, 2013, s. 80).

Etik alandaki birey yalnızca kendisine değil, herkes için iyi olanı seçmeyi amaçlar. Burada birey ahlaki sorumlulukları alarak hem kendisiyle hem de başkasıyla ilişki halindedir (Talay Turner, 2016, s. 62).

Etik varoluş alanı, estetik varoluş alanındaki doğal benliğe, kayıtsızlığa bir reaksiyon gösterir. Etik varoluş alanındaki birey, hem estetik alan hem de dinsel alandaki bireylerle çatışmalar yaşar.

“Benim Ya/ Ya Da'm ilk aşamada iyi ile kötü arasındaki bir seçimi ifade eder. İyi ve kötü arasındaki bir seçimi ifade etmez. Kişinin iyi ve kötüyü seçme ya da onları dışlamadaki 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 seçim oluşturanın etik olduğunu söyledim” (Kierkegaard, 2009, s. 17).

Estetik alandaki kişilerde seçim yapabilirler ama bu seçimler ahlaksal seçimler değil günlük hayattaki geçici seçimlerdir. Bu alanda kişi bir kızı baştan çıkarma konusunda bir seçimde bulunabilir, bu seçim ahlaksal bir seçim değildir. Sadece an içerisinde seçimde bulur. Estetik alandaki kişinin seçimleri gelecek alanı belirlemede yetersizdir. Kişi gelecek ile ilgilenmez, o yaptığı seçimlerde mutlu olmayı hedefler. Yaptığı bu geçici seçimler bir süre sonra onda umutsuzluğu ortaya çıkarır. Umutsuzluğun farkındalığı oluştuğunda kişi daha yüksek varoluş alanı arar (Yıldır, 2019, s. 67).

Kierkegaard'a göre etik, kişinin karar verdiği eylemleri seçmesi ve onlara karşı bir sorumluluğun olmasıdır. Toplumda kabul görmüş geleneklerin ve davranışların hepsi etik alanda olan ahlaki yapılarıdır. Etik alanda, bu kurallara uyulur ve bu durum estetik alana terstir. Etik alanın ayırt ediciliği, özgürlük ve kısıtlama arasında olmasıdır. Etik alanda, evrenselliğe ulaşma da bu varoluş alanındaki herkes için bir

takım görevler bulunur. Evrenselliğe ulaşmış birey, çok üstün konumdadır (Taşdelen, 2017, s. 245).

Kierkegaard'a göre etik alandaki birey başka duygu durumları içerisinde bulunmaz. Birey, kendi sorumluluklarının farkındadır. Kendilik, bireyin özgürce seçimde bulunmasıyla ortaya çıkar (Yıldırım, 2020, s. 192).

1.2.2.1. Etiğin Nesnelliği ve Evrenselliği

Bu varoluş alanındaki kişi, toplumsal bilince sahiptir. Etik varoluş alanındaki kişi toplum içindedir ve sorumluluklarını yerine getirendir. Birey, toplum kuralları dışına çıkmaz. Onun için, evrensellik ve nesnellik olarak davranış sergilemek ve topluma dâhil olmak önemlidir. Kierkegaard'a göre etik, evrensel ve nesnel olandır (Kierkegaard, 2020, s. 34).

Nesnellik ve Evrensellik etik alanın önemini vurgulayan unsurlardandır. Etiğin amacı içselliktir, onun dışında bir amacı yoktur. Toplumda belirlenmiş olan iyi ve kötüyü kabullenir; estetikçiye karşı düşünce olarak nesnel olanı savunur. Öznellikten uzaklaşarak, bir görev olarak evrenselliğin içinde bulunur (Taşdelen, 2017, s. 216,217). Etik olan, evrensel olduğu için herkes için geçerlidir. Yani her an için geçerlidir. Kendi içinde içseldir ve kendi dışında hiçbir bir amacı yoktur ama o dışarıdaki her şeyin amacı olur (Kierkegaard, 2015, s. 107).

Etik alan, nesnel kuralların bulunduğu bir alandır. Kişi öznel bir tutum sergilediğinde evrensel olana karşı tavır almış olur. Etik alanda bulunan kişi, toplumsal kurallara uyum sağlaması gerekmektedir. Etik alandaki ilk kural, kişinin evlenip bir aile kurmasıdır. Yani yaşadığı toplumun nesnelliğini kabullenmiş olur. Burada önemli olan kişinin istekleri değil toplumsal görevlerdir (Taşdelen, 2017, s. 231,232).

Özetle etik alan, sorumlulukların olduğu bir varoluş alanıdır. Kişinin kendini seçmesi sorumlulukların en yücesidir. Birey, ahlaksal ve toplumsal olanı seçerek ben olma görevini tamamlayamaz.

1.2.2.2. Etik Alanın Gerçeği: Evlilik

Kierkegaard, *Ya/Ya Da* adlı eserinde evlilikten bahseder. Etik alandaki William estetik alandaki A'yı etiğe olan zıtlığından ötürü eleştirir. Estetikçi sadece hazza

yönelip öylece doyum yaşamaya çalışır. A, sevgiye ve evliliğe uzak olduğu için etik alandan da uzaktır. Etik alan da kişinin sevgisi evlilikle sonuçlandığında bu toplumsal bir görev olur.

“Besbelli ki gerçek kurucu unsur, yani töz aşktır ya da daha kesinkes altını çizmek istersen, erotik aşktır. Bu kaldırılır kaldırılmaz, birlikte yaşam ya sadece duyumsal arzuların tatmininden ibaret bir şey ya da herhangi bir amaca hizmet eden bir birlik, bir ortaklık oluyor; ama aşk, ister batıl, ister maceraperest, ister şövalyelere özgü aşkı ya da ister o derinden ahlaki ve şevkli inançla derinden derine bereketlenmiş dinsel aşk olsun, tamı tamına kendi içinde sonsuzluk niteliğini taşıyor” (Kierkegaard, 2020, s. 592,593)

Etik alanın sembolü evliliktir. Evrenselliği gerçekleştirebilmesi için kişinin evlenmesi gerekir. Estetik alanın tam tersi, burada kişi kendini düşünmeyi bırakır. Kişi sorumluluğunun farkındadır. Evlilik, içinde büyük bir neden barındırır. Evliliğe bir neden aranır, bu neden evliliğin karakter okulu olduğudur. Evlilik; kişinin karakterini olgunlaştırmak istediğindeki seçeneğidir (Kierkegaard, 2013, s. 52).

Evlilikte gizlilik yoktur. Gizlilik mutlu bir evliliğe engeldir. Evlilikte dürüstlük, açıklık, anlayış bulunmalıdır. Önceden belirtildiği gibi etik alanda açıklık ilkesi önemlidir. Evliliğin temel kuralı anlayışlı ve açık olmaktır (Kierkegaard, 2013, s. 94).

Toplumunu ilgilendiren bir ödev olarak görülen evlilik, etik alanda önemli bir yere sahiptir. Evlilik, etik alanda ahlaki bir zorunluluktur. Estetik alanda ise evlilik dışı bir yaşam sürmektedir. İki varoluş alanı birbirlerinden farklıdır.

1.2.2.3. Etik ve Estetik Arasındaki Denge

Kierkegaard, *Ya/Ya Da* adlı eserinde, estetik varoluş ve etik varoluş arasındaki denge sorununu ele alır. Seçimden kaçan ve sorumluluk almayan estetik alanın karşısında, seçim yapan ve sorumluluk alan etik varoluş alanı bulunmaktadır. Estetikçi kısıtlı alanda bir şey yapmadan yaşarken, etikçi sınırlarını zorlayan ve aşmaya çalışandır. Kierkegaard, *Ya/Ya Da*'da Yargıç Wilhelm'i yani B'nin estetik alandaki A'yı eleştirmesini ele alır. B, A'yı eleştirir ve kendi varoluş alanına davet eder. Çünkü A sadece hazları için yaşar. Seçme, karar verme, sorumluluk, bağlanma gibi durumlardan uzak kalır. A, süreklilik getiren şeyleri sevmez. Bağlılık da süreklilik gerektirdiği için kaçınır. A'nın yaşantısını kabul etmeyen Yargıç Wilhelm

onu kendi yaşamına davet eder. Etik alandaki kişi, ahlaksal kurallara göre yaşar ve evrensele ulaşma amacı vardır. Bu alandaki kişinin tek hedefi, evrensele ulaşmaktır. B, A'nın bu alana geçmesi için tavsiyelerde bulunur ve etik alanın estetik yaşamdan daha iyi olduğunu söyler. Etikçi, sürekli etik alanın önemini vurgulamaktadır. Etik alandaki kişi, estetikçiye ahlaksal kurallarla yaşamamasını, seçenekler arasında bir seçim yapması gerektiğini anlatır. Burada önemli olan kişinin hangi seçeneğe karar vermiş olmasıdır. Etik alanda seçim yaparken çok uzatmaz, hemen karar verilir. Estetikçi ise kararlarını sürekli erteler. Zamanında seçim yapmak ve karar vermek insanın varoluşsal bir hayat yaşaması için önemlidir. Seçimin önemini Kierkegaard şu şekilde vurgulamıştır:

“Kişi seçim yapmadan önce, kişiliğin seçimle ilgisi vardır ve kişiyeğer seçimlerini ertelerse, kişilik bilinç dışı olarak seçimini yapar ya da içindeki karanlık güçler ona bu seçimi yaptırır. Bu durumda, en sonunda seçim yapıldığında, daha önce vurgulandığı üzere, kişi tama bir parçalanmaya uğrar ve tekrar yapılması gereken ve geri alınması gereken bir şeyler olduğunu anlar. Ancak, artık bunu yapmak oldukça güçtür” (Kierkegaard, 2009, s. 14).

Yani kişinin zamanında seçim yapısı gerekir. Bu seçimin olumlu ya da olumsuz olmasının bir önemi yoktur sadece zamanında karar vermesi gerekir. Yoksa ertelenen kararlar insanda, sürekli geçmişe dönme ve pişmanlık hissi ortaya çıkarır. Geçmişe dönmek imkânsız olduğu için zamanında seçim yapmak önemlidir. Kierkegaard'ın ifade ettiği, iyi ya da kötü arasındaki seçim değildir. Önemli olan seçme eylemidir. Seçme bilincinde olmak, iyi veya kötüyü seçmekten daha önemlidir (Kierkegaard S. , 2009, s. 18,19).

Kierkegaard'a göre estetikçi, seçim yapmadığı gibi dengesiz ve istikrarsız bir şekilde yaşamını sürdürür. Estetikçi, anlık yaşar ve yaşamı, ruh haline göre şekillenir dolayısıyla sürekli kararsızlık yaşar (Kierkegaard, 2009, s. 51). Yani bu kararsızlık hali, insanı umutsuz ve mutsuz yapar. Ama etik alandaki kişiye göre estetik alandaki kişinin umutsuzluğa düşmesi iyidir. Çünkü estetikçi umutsuzluk yoluyla istikrarsızlıktan kurtulur. Bireyin umutsuzluğu sürekli ertelenmesi yaşamını zorlaştırır. Kierkegaard' a göre “Benim kendi kanaatim, dünya karşısındaki zaferim kadar keskindir ki; umutsuzluğun ekşiliğini tatmamış bir kimse yaşamın anlamını, bu yaşamın ne kadar güzel ve neşe dolu olduğu gerçeğini kaçırmış demektir”

(Kierkegaard, 2009, s. 51). Bu şekilde umutsuzluğun yaşam için gerekliliğini vurgular.

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Kierkegaard'a göre yaşamın daha iyi anlaşılabilmesi için umutsuzluk şarttır. Umutsuzluk insanı yaşadığı sıkıntıdan uzaklaştırır. "Birey, umutsuzluktan dolayı; kendisini gündelikteki gibi değil arızî bir şey olarak kendisini seçer" (Kierkegaard, 2009, s. 54).

Kendini bilmek isteyen birey, öncelikle Tanrı'yla ilişki kurmalıdır. Tanrı'yla ilişki kurduğu alan, dinsel varoluş alanıdır. Kierkegaard'da dinsel varoluş alanı en yüksek varoluş alanıdır. Dinsel varoluş alanında, koşulsuz bir inancın olması gerekmektedir. Kierkegaard, bu inancı Hz. İbrahim'in hikâyesi üzerinden ele alır. Dini varoluş alanında, Tanrı ve birey arasındaki bütün engeller ortadan kalkar.

1.2.3. Dini Varoluş Alanı

Kierkegaard'a göre "kendilik" bilincinin olduğu varoluş alanı dinsel varoluş alanıdır. O'na göre birey, kendi olmak için önceliği kendi benliğiyle doğru ilişki kurmalıdır. Kendilik bilinci, Tanrı'yla olan ilişkiyle olur. Birey Tanrı'nın yerine başka bir şeyi ya da başka kişiyi koyarsa yanlış bir ilişki ortaya çıkar. Kierkegaard'da dini varoluş alanı, bireyin kendi olabilmesi için önemli bir varoluş alanıdır. Bireyin kendi olması, Tanrı'ya yakın olmasının bir yoludur (Taşdelen, 2017, s. 127). Kendi varlığına sahip olmayan birey, Tanrı'ya da uzaktır. Kendinin farkına varan kişi farklı bir konuma ulaşır. Tanrısal bağ her şeyden farklı bir yeredir. İnsan, kendilikten ötürü sonlu oluşunu anlar. Kierkegaard'a göre bendeki ölçüt, her zaman karşısında bulunduğu şeydir. Ben'in sonsuz ben'e dönüşmesi ancak Tanrı'nın huzurunda olmasıyla olanaklıdır (Taşdelen, 2017, s. 127).

Felsefe tarihinin önemli kavramları Tanrı, inanç ve bireydir. İnsan varoluşunun kaynağını sorgularken insan ve Tanrı ilişkisi önemli olmuştur. Kierkegaard benlik arayışında bu kavramlarla ilişki kurmak durumundadır. Kierkegaard'ın benliği ararken oluşturduğu varoluş alanlarında teolojik benlik, dini varoluşta ortaya çıkar. Kierkegaard'ın aradığı benlik, Hristiyanlığın sorgulandığı 'teolojik benliktir' (Manav & Gürdal, 2013, s. 92). Buradaki "teolojik ben" Kierkegaard'ın sürekli kullandığı "sonsuz ben" in yeni bilinç durumuyla ortaya koyulmasıdır (Manav & Gürdal, 2013, s. 92). Yani teolojik ben ile sonsuz ben aynı anlama gelir. Ben, sonsuz

ben ile ilişki kurduğunda sonsuzlaşır ve bireyde yeni bir ben ortaya çıkar.

Kierkegaard'a göre bireyin kendini gerçekleştirme için varoluş alanları önemlidir. Dini varoluş alanı, öznelğin ön planda olduğu varoluş alanıdır. Dini varoluş alanı, hem etik hem de estetik alanın birleşmesini ve kişinin toplum içindeki yerini sonlunun sonsuza yaklaşmasını açıklayan bir varoluş evresidir. Dini varoluş alanına geçmek için bir sıçrama gerekir. Örneğin; estetik alandan etik alana geçmek için akıl gereklidir. Ancak dini alanda durum farklıdır. Bu evrede, öznellik hâkimdir. Tanrı'ya nesnel olarak değil, öznelikle ulaşılır (Cevizci, 2011, s. 944). Tanrı ve insan ilişkisi öznelidir. Bireyin Tanrı hakkında öznel bilgi edinebilmesi için Tanrı'ya daha yakın olması gerekir. Bunun yolu da iman ve ona olan inanç ile gerçekleşir. İman dışında Tanrı hakkında bilgiye sahip olmak mümkün değildir (Cevizci, 2011, s. 945).

Bu evrede, Tanrı ve insan arasında bir engel yoktur. Birey bu evrede Tanrı'yla birebir ilişki kurar. Hem kendi hem de Tanrı hakkında sorgulamalar yapılır. Çünkü akıl ve nesnellik ortadan kalktığı için sorgulama devreye girer. Bu sorgulama yalnızca bu evre için geçerlidir. Etik varoluş evresinde görülmez. Çünkü orada nesnellik ve akıl hâkim ve toplumsal kurallar sorgulanamaz. Hata yapmak, bir şeyi olduğu gibi kabul etmek ve sorgulamak kişiyi günaha sürükler. Etik evre nesnelliği merkeze koyar. Kierkegaard'a göre dini evre irrasyoneldir. İman, her ne kadar absurd olsa da kişi yalnızca tanrıya iman eder (Anderson, 2014, s. 65).

Kierkegaard 'da dinsel alan; Hıristiyanlık ve düşünmeden uzaklaşıp Tanrı ve insan ilişkisinin akıl üzerine değil de iman üzerine kurulu olduğu bir varoluş alanıdır. Ona göre iman ile ilgili konular akıl ve nesnellik değil Tanrı düşüncesiyle ortaya konulmalıdır. Kierkegaard'a göre Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasının temelinde, ona güven ve inanç bulunur. Bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Gerçekten açıklığa kavuşturmaya ihtiyacım olan şey; bütün eylemlerin öncesinde mutlaka bilginin gelmesi hariç, neyi bilmem gerektiği değil, ne yapacağım. Bu kendi kaderimi anlama, Tanrı'nın benim gerçekten ne yapmamı istediğini bilme sorunudur. Söz konusu olan hakikati bulmak ama benim için olan hakikati bulmak, uğruna yaşamayı ve ölmeyi arzulayacağım fikri bulmaktır. Ve burada sözüm ona objektif hakikati bulmanın ne yararı olacak? Kesinlikle inkâr etmeyecek ve yine de bilginin üstünlüğünü kabul edeceğim ve insan bilgidenden de etkilenecektir. Ama sonra bu bilginin özüm senerek içimde yaşaması gerekir ve

şimdi temel husus olarak gördüğüm şey budur. Tam bir insan; yaşam sürmek için eksikliğini duyduğum şey işte buydu. Yalnızca bir ilim yaşamı değil, aynı zaman da zihnimin gelişimini hiçbir şekilde benim olmayan bir şeye insanların objektif olarak adlandırıldığı şeye dayandırılmadan kaçınma ve onu benim varoluşumun en derin köklerine bağlı bir şey aracılığıyla sanki kutsala uzanıyormuş gibi bütün dünya parçalansa bile hızla tutunabileceğim bir şeye dayandırmalıyım”(Kierkegaard, 2021, s. 49).

Kierkegaard'a göre insan, bir hakikat arayışındadır. Birey, nesnel olanın dışında bir şeye ihtiyaç duyar, aradığı şey uğruna yaşamayı ve ya ölmeyi arzuladığı hakikattir. Bu da Tanrı'yla olan öznel bir ilişkiyle olur.

Dinsel varoluş alanında, bireyin iman mücadelesi kolay değildir. Birey bu mücadeleyi verirken acı çeker. Çünkü sonsuzluğu elde etmesi ve her şeyi kazanması için öncelikle her şeyini kaybetmesi gerekir (Kierkegaard, 2006, s. 104). Bireyin kendilik bilinci kazanması için Tanrı'yla yakın bir ilişki kurması gerekmektedir. Kendi olma, Tanrı'dan gelen istekle olan dönüşümdür (Kierkegaard, 2016, s. 80). Kierkegaard bu durumu en iyi Hz. İbrahim örneği üzerinden ele alır. Tanrı'dan gelen istek üzerine oğlunu yani her şeyini kaybetmeyi göze alır. Dini varoluş alanı aklın ötesinde bir sınamadır. Kierkegaard iman kavramını “*Korku ve Tireme*” de iki karakter üzerinden açıklar. Bunlar; iman şövalyesi ve trajik kahramandır.

1.2.3.1. İman Şövalyesi ve Trajik Kahraman

Bireyin varoluşunu gerçekleştirmesi için gerekli olan üçüncü evre, dini varoluş alanıdır. Kişi burada sonsuz benliğe ve teolojiye sahiptir. Kierkegaard bu evreyi en iyi imanla anlatabileceğini söyler. Kierkegaard'ın varoluş felsefesinde iman çok önemli bir yere sahiptir. Hegel'de günah Tanrı ve iman gibi kavramlar rasyonelliğin bir parçası haline gelmiştir. Hıristiyanlık nesnelleşmiş, özünü kaybetmiş ve kendine yabancılaşmıştır. Kierkegaard din ve ahlak'ın akıl yoluyla olmayacağını savunur. Hakikatin öznel olduğuna dayanarak dinin yalnızca öznel olacağını savunur(Cevizci, 1999, s. 509).

Kierkegaard, Hıristiyanlığın imanı basit ve sıradan bir şey gibi ele almasını eleştirir. Ona göre iman, basit ve sıradan bir şey değildir. İnanmak çok zor bir şeydir. İnsanlar imanı zor bir şey olarak görmezler. Sıradan bir tören ve vaftiz olarak görürler.

Tanrı'nın sınaması,bireyin imanının ne kadar olduğunu ve Tanrı karşısında ne kadar boyun eğeceğiyle ölçülür. İbrahim ile ilgili hikâye şu şekildedir:

“İbrahim yıllar boyunca bir evlat sahibi olmak için Tanrı'ya yalvarmış ve sonunda İshak'a kavuşmuştur. İbrahim Tanrı'ya eğer ona bir çocuk verirse, en sevdiği şeyi Tanrı'ya kurban edeceğine dair söz vermiştir. İnsanlar için ileri yaşlarda çocuk sahibi olmak mümkün değilken Tanrı ona istediği evladı vermiştir. Artık İbrahim Tanrı'ya verdiği söz sebebiyle bu nimete şükür olarak en kıymetli varlığını kurban vermek zorundadır. İbrahim'in en kıymetlisi İshak'tır. Tanrı'nın kurban emri geldiğinde İbrahim, yanına İshak'ı alarak, hiç kimseye haber vermeden Moriah Dağı'na üç günlük yolculuğa çıkar. Bu noktada akıllara “İbrahim Tanrı'ya neden böyle bir adak adamıştır?” sorusu gelebilir. İbrahim bu adağıyla Tanrı'yı memnun etme isteğinin evlat isteğinden daha güçlü olduğunu göstermeye çalışmaktadır” (Turan, 2018, s. 55).

Bu durum, hem korkunç hem de İbrahim'in kaçamadığı bir durumdur. Biricik oğlunu ne kadar sevse de onu Tanrı'ya adayacaktır. Tanrı'nın emrini yerine getirmek için oğlunu alıp Moriah Dağına götürür, tam kurban edecekken bir koç gelir ve İbrahim'i bu durumdan kurtarır. Gönderilen koçu kurban eder ve bu şekilde sınanmış olur. Burada önemli olan, İbrahim'in tam bir teslimiyetle Tanrı'nın emrini yerine getirmesidir. Bu şekilde İbrahim, Tanrı'ya imanını kanıtlamış ve gerçek mutluluğa kavuşmuş olur (Warburton, 2018, s. 228,229).

İbrahim, oğlunu kurban etmiş olsaydı ahlaksal açıdan kötü bir duruma düşmüş olacaktı. Bir babanın oğluna her koşulda iyi bakması gerekmektedir. Tanrı'nın İbrahim'den istediği şey herkesçe kabul görmüş ahlaki normları aşmaktır. Doğruyu ve yanlış ayırt etmeden sadece oğlunu Tanrı'ya adamıştır. “İbrahim'in bu durumu yanlış anlama olasılığı yok mudur? Bir varsanım, galipten sesler ve ya delirmiş olması gibi... İbrahim, bundan nasıl emindi.” Bıçağını kaldırdığında içinde şüphe yoktu. Bunun nedeni tanrıya olan güvenidir. Aksini düşündüğü zaman ortada inanç olmazdı (Warburton, 2018, s. 230,231).

“İbrahim suskundur, ancak o konuşmaz ki, ıstırap ve kaygı burada yatar. Zira eğer ben konuştuğum zaman beni anlamıyorlarsa, gece gündüz durmaksızın konuşmaya devam etsem bile bir şey söyleyemem. İbrahim'in durumu budur. O istediğini söyleyemeyeceği için, yani bunu bir başkasının anlayabileceği biçimde söyleyemeyeceği için, söylemez. Konuşmanın rahatlatıcılığı beni evrensel tercüme etmesidir. Şimdi İbrahim her lisanda en güzel şeyler söyleyebilir, İshak'ı nasıl sevdiği konusunda konuşabilir. Ancak aklından geçen bu değildir, aklındaki daha derin düşünce İshak'ı bu bir sınama olduğu için kurban

etmek zorunda olduğudur. Bunu kimse anlayamaz ve ilk söylediğini ise kimsenin yanlış anlaması mümkün değildir” (Kierkegaard, 2015, s. 181).

Dinsel varoluş alanı, her bireyin yaşamını şekillendiren bir güçtedir. Burada kişi, tamamen her şeyden soyutlanıp, mutlak olana teslim olur. Hayatını Tanrı için devam ettirir. Dinsel alanda tercih vardır ama etik alanda bu, söz konusu değildir. Etik alanda herkes için kabul görmüş ahlaki kurallara uymak önemlidir. Dinsel alanda da önemli olan, ahlaksal olanın aşılmasıdır. Bunun en önemli örneği de İbrahim’in tanrı için biricik oğlu İshak’ı kurban etme olayında görülmektedir.

İbrahim, biricik oğlunu Tanrı’nın çağrısına uymak için kurban etme eyleminde bulunur. Bunun sebebi, Tanrı’nın ondan bunu kanıtlamasını istemesidir. İbrahim’in içinde bulunduğu durum bir ayartma, bir sınamadır. Ayartma tam olarak bir isteği yerine getirirken onu engelleyen bir şeydir. Buradaki ayartma etik olandır, kişiyi bir görevi yapmaktan alı koyan şeydir (Kierkegaard S. , 2018, s. 38,39). Kierkegaard için inanmak önemlidir. Yapılması gerekenin dışına çıkıp kararlılık göstermektir. İbrahim, inanç konusunda çok iyi bir örnektir. İbrahim sadece inancının gücüyle imanını kanıtlamıştır.

İnanç içinde absurd ve paradoks bir bütündür. İnsan inançla ilgili kavramlara mantığıyla değil imanıyla ulaşır. İnsan içinde bulunduğu durumdan imana, sıçramayla ulaşır. Kierkegaard bu duruma örnek olarak İbrahim’in teslimiyetini verir. *Korku ve Titreme*’de bu teslimiyeti açıklamıştır: “ Ve Tanrı İbrahim’i sınadı ve ona dedi ki... Şimdi çok sevdiğin biricik oğlun İshak’ı al ve onu Moriah dağına getir ve oradaki dağlardan sana göstereceğimin üzerinde onu yakılmış kurban olarak sun” (Kierkegaard, 2015, s. 65).

İbrahim bunun üzerine İshak’ı alıp Moria dağına götürür ve bıçağı çeker tam o sırada Tanrı kurban etmesi için bir koç gönderir. İbrahim koçu kurban ettikten sonra evlerine dönerler. Kierkegaard’a göre bunun sebebinin İbrahim’in imanı olduğunu söyler. İbrahim kudreti sebebiyle büyüktü; kudreti güçsüzlüğünden gelir. Bilgeliği sebebiyle büyüktü; bilgeliğinin sırrı aklın yoksunluğu; umudu sebebiyle büyüktü; umudunun türü delilikti. Sevgisi sebebiyle büyüktü; sevgisi kendine nefretiydi (Kierkegaard, 2015, s. 19).

“Tekil bireyin varoluşunun evrenselden yüce olduğu temeline dayanan bir gizleme

olmadıkça, İbrahim'in davranışı savunulamaz. Zira İbrahim aracı etiksel değerlendirmeleri hiçe saymaktadır. Ancak eğer böyle bir gizleme varsa, o zaman aracılık edilemez bir paradoksla karşı karşıyayız. Aracılık edilemez, zira tekil bireyin varoluşunun özelliği içinde, evrenselden yüksek oluşuna dayalıdır ve aracılık edebilecek olan yalnızca evrenseldir" (Kierkegaard, 2015, s. 143).

İbrahim'in bu durumu ailesine söylememesi, etik alanı yok saymasıdır. Suskunluğunun sebebi oğlunu kurtarmak değildir. Yani estetik açıdan bir başkasını feda etmek, anlaşılır bir durum olamaz. Estetik açıdan bu durum eziyettir. İbrahim'in kaygı ve ıstırabının nedeni suskun olmak zorunda olmasıdır. Bunu *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in ağzında şu şekilde açıklar: " Zira eğer ben konuştuğum zaman beni anlamıyorlarsa gece- gündüz durmaksızın konuşmaya devam etsem bile bir şey söylemem" (Kierkegaard, 2015, s. 18).

İbrahim'de bir ebedi kaytarma var, sonunda istediği evlada kavuşmuşken onu kurban etmesi aklın ötesinde bir durumdur. "Peki, bunu niye yaptığını açıklayabilir mi? Hayır, bu bir sınama değil midir? İbrahim'de onlara fazla açıklama yapmaz. Zira onun yaşamı kutsal müsadereye tabi tutulmuş bir kitap gibidir ve asla kamu malı olamaz" (Kierkegaard, 2015, s. 136,137). İbrahim'in derin düşüncesi, oğlunu bir sınamadan ötürü kurban etmek durumunda kalmasındandır. Kimsenin anlaması mümkün değildir. Bu yaşanan ıstırabı Trajik Kahraman bilmemektedir. Trajik kahraman, Tanrı'yla özel olarak bir ilişki de bulunmaz. Onun için evrensel ve etik kutsaldır. Trajik kahraman, mutlak olandan daha mutlak bir şey için vazgeçer.

Trajik kahraman bütün acıları çeker, dünyadaki mutluluğu kabul etmez, uzaklaşır. Kimse bu kişiyi anlamaz. *Korku ve Titreme* 'de şu şekilde anlatılır. "Trajik kahramanın gözyaşlarına gereksinimi vardır ve onları ister; evet, Agamemnon'la birlikte ağlamayacak kadar kurak ve kıskanç göz nerde, İbrahim için ağlama küstahlığını gösterecek kadar şaşkın ruhlu kişi nerde?" (Kierkegaard, 2015, s. 116). İbrahim, Trajik kahramanın davranması gerektiği şekilde davranmamaktadır. Trajik kahraman bir köşeye çekilip gözyaşı döküp acısını bu şekilde unutacağını düşünür. İbrahim gözyaşı dökmez, İbrahim sessizliğe bürünür. Trajik kahraman ve İbrahim arasındaki ayrım açıkça ortadadır. Trajik kahraman etik alanın içirişindedir. Trajik kahraman baba-oğul ya da baba- kız ilişkisini diyalektiğin etik düşüncesine indirger. Burada etiğin askıya alınması söz konusu değildir. İbrahim, etiği aşarak ondan daha

üstün bir amaca sahip olur ve bu amaçla bağlantılı olarak etiği askıya alır. İbrahim'in davranışı evrensel olanla ilgili değildir, onun yaptığı şey özeldir. Trajik kahramanın davranışı ise etik alan içerisinde yücedir. İbrahim'in eylemi ise tamamen öznel eylemi sebebiyle yücedir. Evrensel olarak bir etikten söz edilemez. "Evrensel orada yalnızca İshak'ta gizli olarak, İbrahim'in belinde gizlenmiş olarak vardı ve İshak'ın ağzından haykırabildi: Yapma bunu, her şeyi boşa çıkaracaksın!" (Kierkegaard, 2015, s. 115).

Kierkegaard'a göre risk olmadan iman olmaz ve risk arttıkça imanda artar. Dolayısıyla nesnel güvenilirlik azaldıkça olası içe dönüklük derinleşir. Bu nedenle paradoks ve absurd aracılığıyla itilip uzaklaştığı iman, nesnesidir ve bununla içe dönüklük tutkusu da imandır (Kierkegaard, 2018, s. 89).

İman şövalyesi, bağlanmanın görünmezliğinin önemli bir betimlemesidir. Ebedi teslimiyette yapılan davranıştan sonra geriye dönülmez. Yapılan eylem bireyin sorumluluğundadır. Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak* adlı eserinde şu şekilde ele alır:

"O tıpkı bir tahsildara benzer. Ama kendi hayatının tamamı görünmeyen ebedi ve içe dönük bir bağlanma üzerine temellendirilmiştir. *Ya/ Ya Da*'daki yazı masasının içeriği teması burada yeniden karşımıza çıkar. Fakat gazetedeki küçük bir haberin ortasında felaket gelir. Prens'in evlendiği ortaya çıkar. Artık ebedi teslimiyet edimi hedefinden mahrum kalmış gibi görünmektedir. Gerçekten öyle midir? Hayır, çünkü imana uygun biçimde hareket eden birey, belli bir anlamda, kararlarında yanılığa düşmez; en azından hiçbir sosyal ya da insani kanaat onun yargısını artık etkileyemez" (Kierkegaard, 2018, s. 208,209).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, sonsuz teslimiyet içinde olan birey bir yanılığa düşmez ve içinde bir şüphe barındırmaz. İman şövalyesi için her şey ard arda devam eder. İman şövalyesi her an sıkıntı çeker, sürekli sınanır ve kendisi için mutluluk bulamaz. Yaşadığı an'da korku ve bunalımı sindirerek yaşar. Trajik kahramanda ise her şey evrenselin içinde ve bitmiştir. Trajik kahraman için mutluluk evrenselin içinde olmaktır. O pişmanlığı ve hüznü yaşamamaktadır. Bu onu iman şövalyesinden ayıran özelliktir (Kierkegaard, 2015, s. 81). Çünkü iman şövalyesi sürekli sınıandığı için her şey onun için yeniden başlar. Yani iman şövalyesi için, bir bitmişlik söz konusu değildir. Bu sıkıntılar, geleceği adına ona mutluluk getirecektir.

Kierkegaard'a göre İbrahim, iman şövalyesidir. Trajik kahramanlar ise,

Agamemnon ve Sokrates'tir. Kendileri için yaptıkları bir kahramanlık yoktur. Var olanın doğruluğu için seçim yaparlar. Kierkegaard burada Trajik kahramana, Sokrates'i örnek verir. Sokrates ölüme giderken, inandığı doğrulardan vazgeçmeyip toplum için kendini feda etmiştir. İman şövalyesi ve Trajik kahraman arasındaki fark, Trajik kahraman olanı olması gerektiği için yapar fakat İman şövalyesi olmaması gereken şeyi Tanrı için yapar.

Kierkegaard'da bireyi dinsel varoluş alanına götüren koşullar, birey için etik alanın yetersiz olması "etiğin askıya alınması" probleminde ele alınmaktadır.

1.2.3.2. Etik Alanın Askıya Alınması

Kierkegaard felsefesinde tartışılan başka bir konu da "etiğin askıya alınması" problemdir. Burada, İbrahim'in oğlunu kurban etmek istemesinden dolayı etiğin askıya alınması söz konusudur. Kierkegaard, İbrahim'in oğlunu kurban etmeye çalışmasını hem etik hem de dini açıdan problem oluşturacağı için etiğin askıya alınmasının olanaklı olup olmadığını inceler. Etik alana göre İbrahim'in yaptığının mantıklı bir tarafı bulunmamaktadır. Etik alanın yapısı gereği bir babanın çocuğunu sevip, koruması gerekir. Bu da evrensel temeller üzerinde kurulu olduğu için bu herkes için geçerlidir.

İbrahim'in oğlunu kurban etmeye yönelmesi hem etik hem de ahlaki olana ters bir durumdur. Yani İbrahim oğlunu kurban etseydi, toplumsallığa uygun olmayan bir eylem gerçekleştirmiş olacaktı. Ancak etik olanın göz ardı ettiği şey, bunun Tanrı'nın isteğinin olmasıdır. Etik alanda birey evrensel değerlerden üstün değildir. İman da ise birey evrensel değerlerin üstündedir. Bu da imanın paradoksal yapısından kaynaklanır (Kierkegaard, 2015, s. 61,62).

Kierkegaard, İbrahim'in öyküsüne benzeyen bir başka öykü olan Agamemnon tragedyasını ele alır. Bu iki öykü farklı varoluş alanlarının konusudur. Agamemnon'un öyküsü etik alana uygundur. Agamemnon, Truva savaşına gideceği zaman Tanrılara adak olarak kızı İphigenia'yı kurban etmiştir. Agamemnon'un bu davranışı etik alan için yanlış gibi görünse de bu olay toplumun yararına olduğu için etik alan da bu davranış kabul görür (Taşdelen, 2017, s. 223).

Toplum yararına olan bütün eylemler, anlaşılabilir. İbrahim'in davranışında

etiğın yararı düşünülmediğı için etik alanda kabul edilir bir durum olarak görülmemektedir.

“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 birliğı bu durumu nitelenek için daima kullanıla gelen kelimeyle mükemmel bir şekilde ifade edilir: bu bir sınamadır, bir ayartma. Fakat anlamı ne? Normalde bir insanı ayartan şey, onu görevini yapmaktan alı koyar. Fakat bu örnekte onu tanrı'nın istediğini yapmaktan alıkoyacak ayartmanın kendisi etiktir” (Kierkegaard, 2000, s. 181).

İbrahim, imana sahiptir, her şeye absürdün gücüyle tekrardan sahip olur. Bu da onu trajik kahramandan ayıran şeydir. İbrahim'i iki şey farklı kılar: Biri imanını, diğeri ise İshak'ı kaybetse bile kaybetmeyeceğine dair olan inancıdır. Tanrı için her şey mümkün olduğu için imanını vardır. Trajik kahraman ise, kaybedeceğini anlar ve kaybedeceğinin farkındalığı imanının eksikliğindedir. Bu sebeple İbrahim'in öyküsü etik alanı alışı niteler. O, imanla beraber bireyi evrenselliğın üzerine çıkarmıştır. Eylemlerinin tek sebebi tanrıya olan görevlerinin yükümlülüğüdür. Kierkegaard'a göre, insan trajik kahraman olur, ancak iman şövalyesi olması imkânsızdır (Kierkegaard, 2000, s. 184).

Etik alan evrensel ve herkes için geçerli bir alandır. Etik alan kendi içinde içseldir. Etik alan'ın kendinden başka bir amacı yoktur. Ancak etik alan dışarıdaki her şeyin amacıdır. İçi doldurulmuş bir etik alanda evrensel olmak için etik alana göre yaşamalı ve özel olduğunu unutmalıdır (Kierkegaard, 2015, s. 107). Yoksa tekil birey günaha girer. Ama birey bu durumu anladığında tekrar evrenselliğe girer. Evrensellikteki birey kendi öznelliğini hissettiğinde, bu durum pişmanlıkla, evrenselde olmak istemesiyle bir sınama yaşar.

İKİNCİ BÖLÜM

2. KIERKEGAARD'DA KENDİLİK PROBLEMİ

Bu çalışmanın amacı olan kendilik problemi Kierkegaard felsefesinde hem düşüncelerinin tümü için hem de varoluş alanları için önemlidir. Kierkegaard felsefesinin açtığı temel kaynakların dayanağı, kendilik sorunsalıdır. Kierkegaard, varoluş aşamaları ile bireyin “kendi olma” durumunu irdelemektedir. Kierkegaard, çağının sahip olduğu özün akıl ile ulaşılacağı fikrine karşı çıkıp benliği soyutsal, nesnel olarak ele almayıp somut ve varoluşsal bir varlık olarak nitelendirmektedir.

Kierkegaard, felsefesini oluştururken çağının ve diğer filozoflardan farklı bir yol çizmiştir. Felsefesini oluşturan “kendi olma” somut ve bireyin merkezde olduğu, önceden belli olan bir öze ulaşmayı amaç edinmeyip, bireyin kendi seçimleriyle hakikati aradığı bir felsefi anlayıştır. Kierkegaard’a göre kendi olma varoluşsal bir amaçtır ve bunu *Ya/Ya Da*’da şu şekilde ele alır:

“Mutlak olanı seçerim ve mutlak olan nedir? Sonsuz geçerliliğim içinde kendimdir. Kendimden başka bir şeyi mutlak olan olarak asla seçmem, zira başka bir şey seçtiğim takdirde, bunu bir sonluluk olarak seçerim ve dolayısıyla mutlak olarak seçmemiş olurum. Tanrı’yı seçen Yahudi bile onu mutlak olarak seçmedi, elbette mutlak olanı seçti de, onu mutlak olarak seçmedi ve bu açıdan kendi mutlaklığı son buldu ve o bir sonluluk haline geldi. Ama bu kendim de neyin nesidir? Bir ilk andan, onun için bir ilk ifadeden söz ediyor olmam durumunda, yanıtlım şu olur: O her şeyin en soyutudur ama aynı zamanda kendi içinde her şeyin en somutudur da - o özgürlüktür” (Kierkegaard, 2020, s. 806,807).

Kierkegaard’a göre kendilik bilinci, bireyde önceden bulunmayan bireyin içe dönük ilişkisiyle ortaya çıkan; hakikatle, seçim ve eylemlerinin olduğu bir süreçtir. Kierkegaard’ın benliği, kendi seçimlerini yapan ve sürekli gelişen somut bir benliktir. Kierkegaard’a göre insan sentezdir. Sentezle beraber birey, salt bir varlık olmaktan çıkıp varoluşun en üst amacı olan benlik haline gelir (Kierkegaard, 2013, s. 5).

2.1. Sentez Olarak İnsan

Benlik, Kierkegaard’ın felsefesinin temelini oluşturur. Kierkegaard’a göre “ben” haline gelmek insanın erişebildiği en yüksek seviyedir. Onun benimsediği

benlik, Alman idealizminin benimsediği benlikten farklıdır. Kierkegaard, felsefesinin merkezine bireyi alır ve salt akılcılığa karşı çıkar. Kierkegaard, bireyi ele alırken Hegel nesnelci bakışı benimser. Çünkü Hegel tinin ben' in içinden çıkıp, öznellikten nesnellığe doğru ilerlediğini ve nesnel tin haline gelip bunun hukukta, ahlakta ve devlet biçiminde otaya çıktığına inanır (Taşdelen, 2017, s. 78). Kierkegaard'a göre benlik ve varoluş arasında iyi bir ilişki vardır. Ama Hegel'in düşüncesi insanı kendisinden uzaklaştırmaya yöneliktir.

Kierkegaard felsefesinde, insan diğer varlıklardan farklı konumdadır. Ona göre insan yaşamı devam ettiği müddetçe, kendi varoluşunun gerçekleşmesi bilincinde olan tek varlıktır (Oruç, 2022, s. 60). Burada varlığın edimsel yönüne dikkat çekilmiştir. İnsan sadece kendisiyle ilişki kurmayı Tanrı'yla da ilişki kurar. İnsanın kurduğu ilişkiler sonucunda değişmesi mümkündür.

Kierkegaard, benliği tanımlarken kullandığı en önemli kavram sentez ya da ilişkidir. Bunları eserlerinde çokça görmek mümkündür. Özellikle *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk ve Kaygı Kavramı*'nda benliğin tanımını ortaya koyar. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'da benliği şu şekilde açıklar:

“İnsan zihindir. Ama zihin nedir? Zihin ben'dir. Ama ben nedir? Ben, kendine bağlı olan ilişkidir; daha doğrusu ben, ilişki içinde bu ilişkinin içsel yönelimidir; ben, ilişki olmayıp ilişkinin kendine dönüşüdür. İnsan, sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir, kısaca bir sentezdir. Sentez, iki terimin ilişkisidir. Bu görüş açısından ben hala var olmamıştır. İki terim arasındaki ilişki de, her terim, bu ilişki ile sürdürdüğü bağlantı aracılığıyla var olduğundan, olumsuz birim olan üçüncü bir terim ile olan ilişki ve iki terim, ilişkiye bağlıdır; böylece ruh söz konusu olduğunda, ruh ve beden ilişkisi yalnızca yalın bir ilişkidir. Bunun aksine, ilişki yalnızca kendisine bağlıysa, bu son ilişki olumlu bir üçüncüdür ve böylece ben'e sahip oluruz” (Kierkegaard, 1997, s. 25,26)

Ben, kendine bağlı olan ilişkidir. Yani ilişki içinde bu ilişkinin yönelimidir. Ben ilişki olmayıp bireyin kendine dönüşüdür. Kierkegaard, kendini kendisiyle ilişkilendiren ve kendini kendisiyle ilişkilendirirken başkasıyla ilişkilendiren bir ben kavramı kurar. Bir örnekle açıklanırsa; Bir kişi arkadaşıyla olan ilişkisini üçüncü kişiye bakarak görür. Ruh ve beden ilişkisinde benlik yoktur. Benlik üçüncü kişi kendiyile ilişki kurarsa, oluşur (Kierkegaard, 1997, s. 25,26).

Her şey zıddıyla anlaşılır. Sonluyu salt bir şekilde anlayamazken sonsuz da

anlaşılmaz. Her şey karşıtıyla anlaşılır. Kierkegaard, sonlu olumsuz bir kavram olarak görülmesine rağmen olması gerekir. Yoksa eksiklik ortaya çıkar. İnsan fantastik bir varlığa dönüşür. Sonluluk ve onun sınırlayıcılığı yok olduğu zaman ortada benlikten söz edilemez. Sonsuzluğa götüren düş gücü benlikten uzaklaşır (Akış, 2021, s. 114). Ben, kendisiyle ilişki kurmaya başladığı zaman olanak ortaya çıkar. Ben kişinin kendisi üzerine düşünmesiyle varlığa gelir. Sonluluk, insan hayatında önemli olan bir özellikken sonsuzlukta bu kadar açık değildir (Akış, 2021, s. 114).

Hıristiyanlığa göre, sonsuzluk zamanın dışındaki varoluştur. Kierkegaard'da Hıristiyanlıktaki sonsuzluk önemli olsa da onun için asıl önemli olan, dünyada kendi sonsuzluğuna karar verme olanağıdır. Kierkegaard' a göre sonsuzluk insana verilmiş en büyük görevdir. Sonsuzluk sadece Tanrı'nın bir özelliği değildir. Sonsuzluk hem ontolojik hem de ahlaki bir ödevdir. Sonsuzluk insanın ne olduğunu ve ne olması gerektiğini gösterir. Kierkegaard' a göre, kendi sonsuzluğunun farkına varmadan yaşanılması yüksek bir varoluş aşaması değildir (Akış, 2021, s. 160).

İnsan ruh ve beden bir sentezidir. Ancak iki terim bir üçüncü terim tarafından birleştirilmeden eksik kalır. Bu üçüncü terim de "Tin"dir.

2.1.1. Ruh ve Beden Sentezi: Tin

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* adlı eserinde bireyin bir sentez olduğunu söyler. Kierkegaard'da kendilik bilincini olanaklı kılan sentezin ilk aşaması ruh ve bedendir, bu iki kavramı birbirinden ayır tutmaz. Böylece insan varoluşun en yüce anlamı olan benlik ortaya çıkar. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda sentezi Âdem örneğini vererek açıklar. Kierkegaard Âdem'i masum iken düş gören ruh olarak belirlemiştir. Burada sentezden söz edilemez burada bağlayıcı faktör ruhtur(Kierkegaard, 2006, s. 7). Sentez aktif değilken Âdem düş görür haldedir, ruh ortaya çıkınca sentezde aktifleşir. Ruhun aktifleşmesi demek; "sonlunun ve sonsuzun anda sentezi oluşturması, insanın zaman ve mekân içinde varoluş içine girmesi, cinselliğin ortaya çıkması, günahın yeryüzüne gelmesi ve tarihin başlaması olarak açıklanır" (Kierkegaard, 2006, s. 30).

Ruh ile beden ilişkisi 'tin' ile kurulur. Ruh ve beden ilişkisi 'tin' ile bir süreklilik kazanır. Tin'in kendisiyle olan ilişkisini, kaygı olanaklı kılar (Kierkegaard, 2006, s. 34). Ruh ve beden ilişkisi bilinçte farklılaşmamış bir birliğin ilişkisidir.

Kierkegaard'da bu durum masumiyettir. Masumiyet'te ruh beden arasında, zıtlıktan çok bir birlik söz konusudur. Bu iki kavramda bilinçli farkındalık yoktur. 'Tin' vardır ama uyuklar haldedir. Kaygı, 'tin'i uyandırıp kendisiyle ilişki kurmasını sağlayan bir güçtür. Tin; kaygı yoluyla ruh ve beden ilişkisinin farkındalığını ve bilinci ortaya koyar (Kierkegaard, 2006, s. 34,35).

Kierkegaard'a göre masumiyette insan, bir tin değildir. Sadece doğal halde olan dolaysız bir ruhtur. Aslında bireyin tini onun, dolaysız düş görmesidir (Kierkegaard, 2006, s. 7). Öyleyse tin paradoksal olarak hem vardır hem de düş halinde olduğu için yoktur. Kaygı kavramı buradaki paradoksallıkla ortaya çıkar. Çünkü varla yok arasında kalan insan kaygıyı yaşar. Tin yalnızca kaygı sayesinde kendisine bağlanır. Kaygıyı tinden çıkardığımız an tin ayakta duramaz. Şöyle ki; tin'i ayakta tutan, onun devamlılığını sağlayan şey kaygıdır (Kierkegaard, 2006, s. 34,35). Kaygısız bir tinin varlığı düşünülemez. Bu nedenle de tin kendisini sadece kendi dışında bulur. O halde insan, hiçbir zaman bitkisel olanla bir tutulmamalıdır.

Kierkegaard'a göre tin, bireyin Tanrı'nın huzurunda bulunması açısından önemlidir. Sentezin ikinci aşaması sonlu ve sonsuzun arasında gerçekleşir. İnsan ruh ve beden sentezi olduğu gibi zamansal ve sonsuzun da sentezidir. Bu ilişki türleri bireyin benlik kazanma olanaklılığını ortaya çıkarır. Hem gelip geçici olan zamansallığa hem de ebedi olan sonsuzluğa bağlı olan bireyin an'da bilinçli olarak bulunması, bireyin benlik farkındalığıyla eyleme dökmesi anlamında onun yaratıcı, özgür kendiliğindenliğini irdeler.

2.1.2. Zamansallığın ve Ebediliğin Sentezi: An

Zaman doğru olarak sonsuz bir ardışıklık biçiminde tanımlanırsa; şimdiki, geçmiş, gelecek zamanın aralarında bir fark olmaz. Ama bu ayrımın zamanda gizli olarak bulunur (Kierkegaard S. , 2006, s. 60). Çünkü ayrım, sadece zamanın sonsuz ile olan ilişkisi ve sonsuzun zamandaki yansımasıyla ortaya çıkar. Zamanın sonsuz ardışıklığı içindeki farkı olan "şimdiki zaman" bulunursa, fark da tamamıyla doğru olur. Anların toplamı gibi her "an"ın kendisi bir süreç olduğu için, zamanın içinde ne şimdiki zaman, ne geçmiş, ne de gelecek zamandan söz edilir. Ama anın olanaklılığından söz etmek, an'ın uzamlaştırılmasındandır (Kierkegaard, 2006, s. 60).

Şimdiki zaman, zamana ait bir kavram olarak görülmemektedir. Bu durum

onun sonsuzluğun içinde kaybolduğunu göstermektedir. An şimdiki zamanın içinde aranmaz, çünkü salt akılla bakıldığında şimdiki zaman yoktur. Yani an, zamanın belirlenimi değildir (Kierkegaard, 2006, s. 61). Şimdiki zamanın yeniden geçmiş ve gelecekte olur. Ebedilik ise, tam tersi olarak "şimdiki zaman"dır. Ebedilik, hiçbir zaman kaybolmayan bir akıştır. Bunun sebebi ebediliğin tasarımıda sonsuza kadar içeriğini gözetilen bir "şimdiki zaman" olmasıdır (Kierkegaard, 2006, s. 60,61). Ebedilik de geçmiş ve gelecek diye bir ayırım yoktur. Kierkegaard'a göre "şimdiki zaman" yok edilmiş bir ardışıklıktır.

Kierkegaard, an ve şimdiki zamanın farklarını ortaya koyduktan sonra an'ın tanımını yapar. An ebediyetin, geçmişsiz ve geleceksiz olarak şimdide kendini ortaya koymasındır. "An, mecazi bir ifade olduğu için, uğraşılması zor bir terimdir, ama dikkate değer ölçüde de güzel bir sözcüktür" (Kierkegaard, 2006, s. 61). Kierkegaard, "an" kavramını birçok eserinde ele alır ama en çok *Kaygı Kavramı*'nda geçer. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda, an ve göz kırpmak arasında bağlantı kurar:

"Hiçbir şey göz kırpmak kadar hızlı değildir zaten bu da ebediliğin içeriği ile orantılıdır. Demek ki bir göz kırpması zamanın betimidir ama dikkatinizi çekerim, ebedilik ile temas ettiğinde yazgısal bir çatışmaya giren zamanın betimidir bu. An dediğimiz şeyi, Platon... Ansızın; bir anda olarak açıklar" (Kierkegaard, 2006, s. 82,83).

An, görünmez olanların alanındadır. Zaman ve ebedilikte tin'den ve zamansallıktan yoksun olduğu için soyut düşünülmektedir. Ebedilikte "an" zamanı durdurmak için tasarımıdır. Kierkegaard, Yunan kültüründe bu durumun iyi anlaşılmadığını söyler. Çünkü Yunanlılar an'ın, ebediliğin ilk parçası, atomu olduğunu anlamamışlardır (Kierkegaard, 2006, s. 63). Ebediliğin atomunu kavrasalar da an'ın ileriye dönük olduğunu değil de geriye dönük olduğunu söylerler. Onlara göre, ebediliğin atomu ebediliğin kendisi olduğu için zaman ve ebediliğin tam anlamını bulamamışlardır (Kierkegaard, 2006, s. 84).

Kierkegaard'da zamansallık ve ebediliğin sentezinin yeni olmadığını, ruh ve beden tin tarafından aktarılan bir sentezi olduğu düşüncesini savunur. Tin oluştuğunda, an'ın da orada oğlunu söyler. Bir şeylerin geçip gitmesi için soyutlamaya, soyut bir kavrama ihtiyaç vardır. Kierkegaard'a göre "an" tin'in özelliğidir ve doğa an'da değildir. Zamansallık ve duyusallıkta da bu böyledir. Ebediyet ve an doğanın zaman karşısında, eksik ve önemsiz durumdadır. Bunun

nedeni doğa için zamanın bir öneminin olmamasıdır. Doğada geçmiş, şimdi, gelecek kavramları yoktur. An, bunlardan ayrı olarak zamana ait bir kavramdır. Tarih an ile başlar. Kierkegaard'da An, zaman ve ebediliğin temasının muğlağıdır. Zaman ve ebedilik sürekli temas halindedir. Ebedilik zamanın alanını ele geçirirken zamansallık ortaya çıkar. Bu gelecek, şimdiki ve geçmiş zaman ayrımının önem kazanmasının sonucudur. Bunlarla beraber gelecek zaman; şimdiki zaman ve geçmiş zamandan daha çok şey ifade eder. Çünkü gelecek, geçmişin bir parçasını oluşturduğu bir bütündür. Bundan dolayı ebedilik ilk olarak geleceğı anlatır.

2.1.3. Zorunluluk ve Özgürlüğün Sentezi

İnsan, varoluşundan ötürü zorunluluk ve özgürlükten payını almaktadır. Kierkegaard'a göre, insan özgürlük ve zorunluluğunda bir sentezdir ve bu sentez benliğin üçüncü sentezini oluşturur. Bu iki öge benliğin oluşumunda birinci ve ikinci sentez ne ise o öneme sahiptir. Çünkü özgürlük benliğin etkin yanını ve sentezlerini ortaya çıkarır. Ruh ile bedeni sentez haline getiren üçüncü öge tindir. Ebedi ile zamansal bir sentez haline getiren üçüncü öge andır. Özgürlük ve zorunluluğı bir sentez haline gelmesini sağlayan üçüncü öge de "olanaklılık" tır. İnsan, benliğini oluştururken seçenekler arasında olduğu zaman özgürlük ortaya çıkar. Zorunlulukta ise durum tam tersidir ve burada insan iradesi yoktur. İrade dışında gelişen durum mevcuttur. Öyleyse olanaklılık; insanın özgür bir varlık oluşu ile ilgili olan ve insana kendi seçeneklerini gösteren bir durumdur. Kierkegaard olanaklılık için, özgürlükle birlikte gelen ve kendi içinde tüm var oluş olasılıklarını içeren seçeneklere işaret ettiğini söylemektedir (Manav & Gürdal, 2013, s. 131).

Zorunluluk kendi başınadır, hiç bir şey zorunlulukla mevcudiyet kazanmaz. Mevcudiyet özgürlükte ortaya çıkar. Mevcut olan, her bir nedenle olur. Zorunlu olan mevcudiyet kazanır mı diye bakıldığında mevcudiyet değişimdir. Zorunlu olan kendi kendisiyle ilişkilidir. Böyle olduğu için asla değişmez (Kierkegaard, 2013, s. 75,76).

Kierkegaard'ın benlik ve özgürlük konusundaki temel kaynağı "Schelling'in İnsan Özgürlüğünün temelleri üzerine felsefi soruşturma'dır"(Akış, 2021, s. 115). Schelling'de daha önceden belirlenmiş olan değerlerle ve ideallerle gerçek özgürlüğe ulaşılmaz. Yani burada tanrı özgürlüğü belirlemez ancak özgürlüğü insan kendisi belirler. Schelling, böylece ebedi olan ile zamansal arasında bir köprü kurar. İnsan

dünyayla kurduğu ilişkiyi tanrı ile kuramaz. İnsan tanrıyla olan ilişkisini özgürken kurar. Özgürlük, kişinin benliğinin temelidir (Akış, 2021, s. 115).

2.2. Kaygı Kavramı

Kierkegaard' göre kaygı, bir uçurum kenarında yaşanan baş dönmesiyle aynıdır. "Birey uçurumun başında aşağıya bakarken bilinmeze karşı bir baş dönmesi yaşar. Adım attığı an uçurum içine çekecektir. Ancak bu karar bireye aittir. Kararların sorumluluğunun bireye ait olması sonucunda oluşan "baş dönmesi"dir (Kierkegaard, 2013, s. 56).

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* adlı eserinde Kaygı ve Kalıtsal Günah problemlerini, Vigilius Haufniensis takma adıyla incelemiştir. Kierkegaard kaygı kavramını doğrudan açıklamaz; kaygıyı masumiyetle soya aktarılmasını farklı açılarda ele alır.

Kierkegaard'ın Angst¹ kavramı Türkçeye "kaygı" olarak çevrilmiştir. Türkçe de etimolojik kökenine bakıldığında en yakın kelime anksiyete²'dir. Kierkegaard'ın "Angst" kavramının çevirisi yapılırken birçok kavram ortaya atılmış ve anlam karmaşası oluşmuştur. Kaygı kavramı; korku, keder, dehşet ve üzüntüden farklıdır. Farklı olmasının sebebi ise nesnesiz bir endişeyi ifade etmesidir. Kierkegaard, kaygının nesnesini hiçlik olarak belirler, kaygıyı korkudan ayırır. Korku, acı, düşman, tehlike gibi nesnelere ilişkilendirir. Bu nesnelere ortadan kalktığı zaman korku'da ortadan kalkar. Kaygının üstü kapalı da olsa hep buradadır. Kaynağı başka bir şey değildir, kişinin bütünlüğünü kaybetmesidir. Kaygı ontolojiktir, varoluşçuluğun alanındadır. Kierkegaard'da kaygı, "sempatik bir antipatidir" (Kierkegaard, 2006, s. 34,35). Yani kaygı, insanın istediği aynı zamanda kaçmak istediği bir durumdur.

Kaygı, geleceğe yönelik bir durumda meydana gelir. Kaygı, özgürlük içinde imkân bulup gelecekte mümkündür, kaygı geleceğin belirsizliğinde ortaya çıkar.

¹Angst: Modern ruhsallığın olağan bir yüklemi olarak, belirli bir nesneden duyulan korkuyu değil, ama belirsizlik karşısında yaşanan büyük korkuyu anlatır. Almancadan İngilizceye geçmiş ve anlam genişlemesine uğramış bir kelimedir.

²Anxiety kavramı, İngilizce olup Türkçeye hem kaygı hem de anksiyete olarak çevrilmiştir. Fakat anksiyete canlının içindeki sıkıntılı duruma göre gelişen psikonöretik bir bozukluk olarak kullanılır ve yalnızca insan varlığını kapsamamaktadır. Kaygı, Türkçede kullanımda insana özgü bir durum olduğu için orijinal anlamına daha yakındır.

Kaygı belirsizliktir, gelecekte belirsiz olduğu için kaygı durumunu ortaya çıkarır. Kierkegaard kaygı kavramını varoluşla temellendirir. Hiçlikten varoluşa geçmek için kaygı iyi bir araçtır.

Kaygı kavramını daha kapsamlı bir şekilde ele alan filozof Martin Heidegger'dir. Heidegger, kaygı kavramını ele alırken Kierkegaard'ın adından hiç söz etmez. Kaygı kavramı, Kierkegaard'ın aksine Heidegger de insanın hiçlikle beraber güvensizlik duygusu ve insanın dünyaya fırlatılması farkındalığıyla beraber ortaya çıkar. Kaygı insanın her şeyden uzaklaşmasına ve yalnızlaşmasına yol açan bir durumdur. Bu duygu, insanı kendi olması konusunda gerçekliğini görmesine olanak sağlar. Kaygı, bu dünya da ne olacağını düşünüp var olan bireyin varoluş türüdür. Kaygı, seçim yapan bireyin özgürlüğüyle karşı karşıya kaldığında ortaya çıkan durumdur. Bu durum karşısında birey, içsellikle baş başa kalır. Kierkegaard'a göre kaygı psikolojik değil, insanın kendisini bulmak için çalıştığı bir durumdur.

Kierkegaard *Kaygı Kavramı* 'nda, "Masumiyet Cehalettir" ifadesini kullanır. İnsan dünyaya geldiğinde tin'in aktif olmadığını, kişinin tin'inin düş görür halde olduğunu ifade eder. İnsan masumken hayır ve şer arasındaki farkı bilmediğini böylece Katolik düşünceye karşı çıkar. Masumiyette mücadele edilecek hiçbir şeyin olmaması hiçliktir. Hiçlik de kaygıyı doğurur (Kierkegaard, 2006, s. 34,35). Özgürlüğün oluşu ve sorumluluk kavramı yalnızca insana mahsus bir durumdur. Hayvanlarda bulunmaz hayvan tin olarak nitelendirilmemiştir.

2.2.1. Masumiyet Kavramı

Masumiyet; günahtan önce olan insanın suç işlemesinden sonra kaybolan bir olgudur. Âdem de başka insanlarda suç işleyerek masumiyetlerini kaybederler. Masumiyetin suç ile kaybedileceği bilindiğinden, Âdemin günahının diğer insanlardan farklı ve korkutucu olduğu söylenmektedir. Diğer insanlar, Âdemin günahının sadece seyircisi olurlar. Kierkegaard buna karşı çıkar, ona göre her insan masumiyetini Âdemle olan ilişkisinden dolayı değil, aynı Âdem gibi, suç işlediği için kaybeder (Akış, 2021, s. 73).

"Âdem'in üstüne atılan hayali örtüler arttıkça, günah işlemiş olması daha açıklanamaz hale geliyor, günahı da daha ürkütücü oluyordu. Âdem böylece, ezeli ve ebedi olarak ilahi kayradan mahrum kalmıştır; insanlar da duruma göre duygusal ya da zeki, melankolik ya da

yüzeysel, tarihi açıdan nedamet getirmiş ya da hayali bir neşe içinde olmuşlar, ama hiçbir zaman konuyu etik yönüyle kavramamışlardır” (Kierkegaard , 2006, s. 29).

Kierkegaard, masumiyet ve dolaysızlık arasında karmaşma olmaması için uyarır. Dolaysızlığın ortadan kaldırılması gerektiğini bilmemiz için ne Hegel’in bunu söylemesi gerekiyor ne de ne de o bunu söylemekle kavuştuğu ölümsüz şöhreti hak eder(Kierkegaard, 2006, s. 30). Çünkü o rasyonel olarak doğru bile değildir. Dolaysızlık hiçbir zaman var olmadığından yok olması da olağan değildir. Dolaysızlık mantığın, masumiyet ise etiğin kavramıdır. Ancak bu etik açıdan mümkün değildir. Çünkü dolaysızlığı yok ettiğimizde, varlığını da onaylamış oluruz. Masumiyeti ortadan kaldırma düşüncesi etik dışıdır. Etik, masumiyetin yalnızca suç ile yok edilebileceğini söyler (Kierkegaard, 2006, s. 30,31). Bundan dolayı masumiyetin dolaysızlık olduğunu söylemek doğru değildir.

Masumiyetin dolaysızlıktan farkı, kendisinin değil niteliğinin yok edilmesidir. Yani masumiyet, bireyin her zaman niteliksel sıçramasıyla yok olur. Masumiyet yok edildiğinde, yok edilmesinin bir sonucu olarak oraya çıkar. Masumiyet aşkınlıkla yok edildiğinde ortaya çıkan, kendisinden farklı olan bir şeydir. Masumiyet kaybedildiğinde yeniden istenilen bir şey değildir. Masumiyet, nitelik bakımından sürekliliği olan bir durumdur (Kierkegaard, 2006, s. 30). Cehalet ise, insanların suçluluğunun Âdemin suçluluğu olarak kabul edilmesidir. Bu durum; Âdemin masumiyeti ve daha sonrakiler arasındaki farka bakılmasına yol açar ve bu fark “daha çok” olarak ifade edilir (Akış, 2021, s. 74,75). Kierkegaard *Kayı Kavramı* ’nda şu şekilde açıklar:

“Eğer masumiyet cehalet ise, insan türünün suçluluğunun nicel belirlenimi tek bir bireyin cehaletinde mevcutsa ve bireyin edimiyle kişinin suçluluğu olarak kendini açığa çıkarıyorsa, Âdem’in masumiyeti ve sonrakilerin masumiyeti arasında fark var demektir. Yanıt hazır: “Daha çok”, nitel bir belirlenim oluşturmaz. Âdem’den sonra gelen bir kişinin masumiyetini nasıl yitirdiğini açıklamak daha kolay görünüyor; ama bu yalnız görünüşte böyledir. Nicel belirlenim en yüksek derecesi, sıçramayı en düşük dereceden daha kolay açıklamaz” (Kierkegaard , 2006, s. 31).

Masumiyet cehalet olarak kabul edildiğinde, insanların günahının sebebi Âdem’in günahıdır. Bu sebeple, insanın masumiyetini nasıl kaybettiğini açıklamak daha kolaydır. Kierkegaard’a göre insanın günahkârlığı gibi kaygı da nicel olarak ilerler (Akış, 2021, s. 83). Âdem’den sonra dünyaya gelen bireyin Âdem’den farkı

nicel olarak taşıdığı kaygıdır. Bireyin kaygısı, Âdem'in kaygısından fazladır. Kierkegaard'a göre kaygı iki şekilde ortaya çıkmıştır. Birincisi, Âdem'in günahından dolayı dünyaya taşınan nesnel kaygıdır. Diğeri ise, her insanın işlediği günahtan dolayı olan öznel kaygıdır.

2.2.2. Nesnel Kaygı ve Öznel Kaygı

Nesnel kaygı kavramında; akla ilk masumiyet gelmesi normaldir. Çünkü masumiyetteki kaygı, olanaklılığında özgürlüğü kendi içinde yansıtır. Nesnel kaygının öznel kaygı arasındaki farkı kazandığını akılda tutmak yararlıdır; buradaki ayrımın Âdem'in masumiyetiyle ilgisi yoktur. Öznel kaygı, insanın işlediği günah sonucunda yaşadığı kaygıdır (Kierkegaard, 2006, s. 51). Bu anlamda ki kaygı da nesnel kaygının karşıtı uzaklaştırılmış, kaygı kendisi olarak öznel bir şekilde ortaya çıkar. İkisi arasındaki ayrım dünya da yapılan tefekküre ve Âdem'den sonra gelen bireydeki masumiyete bağlıdır. Kierkegaard'a göre Âdem'den sonra gelen insanlar, günahsız bir ortama gelmezler. Günahkârlık nesillerin ilerlemesiyle artar. Âdem'den sonra gelen bireydeki kaygı sayısal anlamda daha büyüktür (Kierkegaard, 2006, s. 52). Bunun sebebi, soyun sayısal belirlenimidir ve böylece kaygı nesneleşir. Âdem'in günahının sonunda günah, doğa ve soy içerisinde yer alır.

Öznel kaygı, insanın kaygısının tecrübeleriyle düşünce haline gelmesidir. İnsan kaygıyı besleyecek kadar kendisi üzerinde düşündüğünde, kaygının suç olması olağandır. İnsan suça dönmüş bir kaygının ardından giderse ve ipin ucunu kaçırırsa kişinin her şeyin kolaylıkla olduğu, dönüşümün de basit bir dönüşüm olduğu gibi belli bir olguyla karşılaşma tehlikesi artar. Buradaki başka bir tehlike de, saf tecrübeye dayanan bir gözlem hiçbir zaman bitirilemeyeceği için insanın düşüncesini belli bir sonuca vardırması zordur. Böylece kaygı gitgide fazla düşünceye dönüşür. Nitel sıçrama nedeniyle kaygıda meydana gelen suç, Âdem'e verdiği sorumluluğu korur ve kaygıdaki belirsizliğini devam ettirir (Kierkegaard, 2006, s. 55).

Âdem'in günahkârlığı dünyaya getirmesi ve insanlara günahı yerleştirmesiyle birey, anlayışını kaybettirmiştir. Böylece Âdem ilk insan olur. Âdem, günahı hem kendi için, hem de insan türü için koyar. Aslında günah, yeryüzüne inerek tüm yaratılışın anlamı haline gelmiştir. Kierkegaard, günahın, insanın dışındaki varoluşa ilişkin etkisini nesnel kaygı olarak adlandırmıştır (Kierkegaard, 2006, s. 52).

Kaygı tin tarafından gerçekleştirildiğinde oluşan özgürlüğün baş dönmesidir (Kierkegaard, 2006, s. 56). Burada her şey değişir ve özgürlük ortaya çıkar. Özgürlük, yeniden ayağa kalktığı zaman suçlu olduğunu görmektedir. Böylece sıçrama bu iki an arasında kendisini göstermektedir. Bilim, bu durumu ne açıklayabilir ne de bu durumu açıklamaya gücü yetebilir. Kaygı durumunda suçlu kişinin suçluluğu, suçlu olduğu durum kadar belirsizdir. Kaygı, özgürlüğün kendini kaybetmiş olduğu kadınsı halinin zayıflığıdır. Psikolojik açıdan da günah zayıflık anında meydana gelir. Kaygı her şeyden daha bencildir. Özgürlük, diğer somutlaştırmalardan daha bencil değildir (Kierkegaard, 2006, s. 56). Kaygıdan dolayı oluşan olanağın sonsuzluğu vardır; seçim yapmakta olduğu gibi baştan çıkarıcı değildir, ancak tatlı endişelerle insanı kaygı tuzağına çeker.

2.2.3. İlk Günah ve ya Kalıtsal Kavramı

Kierkegaard'da Âdem'in günahı ile herhangi bir insanın günahını arasındaki fark; Âdem'in günahı, günahkârlığın sonucu olarak koşullanır. Böyle olsaydı, "Âdem hakikatte insan türünün dışında bulunacak, tür onunla başlamayacak ve insan türünün, kendisi dışında bir başlangıç noktası olacaktı"(Kierkegaard, 2006, s. 22,23).

Kierkegaard, İlk günah'ın anlamının herhangi bir günahla aynı olmadığını ifade eder. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda; "ilk günah, niteliğin belirlenimidir. Günah, ilk günahdır. O ilk olanın sırrıdır; ilk günah, soyut bir usa vurma ile açıklamak kabul edilemez" şeklinde açıklamıştır (Kierkegaard, 2006, s. 27). Bu düşünceye göre bir kere olmasının hiçbir anlamı yoktur. Kierkegaard'da bu durum mantıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü sürekli olan durumların yeni durum oluşturacağı için bu, doğru bir düşünce olmaz.

"Günah, Âdem'in ilk günahıyla yeryüzüne inmiştir" (Kierkegaard, 2006, s. 25). Böyle bir düşünce insanlar arasında kabul görmüştür. Bu düşünce, farklı ve yanlış yorumlara yol açmıştır. Günah, Âdem'in günahıyla dünyaya gelmiştir. Ancak bunu tamamen Âdem'e bağlamak doğru değildir. Günahkârlık, dünyaya günahla beraber gelmiştir. Âdem'i günahkârlıktan ayrı tutmak ise günahkârlığın ve günahın başka bir insan tarafından yeryüzüne inmesi anlamındadır. Bu da türün boş bir tekrar olarak kalmasını sağlayacak ve türün günahının da bir tarihi olmayacaktır. Günahın ve

günahkârlığın Âdem ile yeryüzüne inmesi Âdem'in tarihi olan bir birey olmasını sağlar. Böylelikle tür'deki her bireyin tarihi Âdem'e dayanmış olacaktır.

Kierkegaard'a göre günahkârlığın dünyaya daha sonraki kişinin günahıyla indiğini söylemek mümkün değildir. Ama günahkârlığın o kişi ile dünyaya gelmesi de benzer şekilde olmuştur. "Âdem'in günahı,"mevrus günah"tır. Bundan başka onunla ilgili bilinen hiçbir şey yoktur. Âdem'le ilişkilendirilen "mevrus günah" tek ilk günah'tır" (Kierkegaard, 2006, s. 26).

Kierkegaard'a göre insanların günahkârlığının sebebi, Âdem değildir. Her insanın günahkârlığı, işlediği suçlardan dolayıdır. Ancak günahkârlık yeryüzünde günah ile geldiği için vardır. Kierkegaard'a göre Âdem'in günahı mevrus günah'tır. Bu günah, bir tek Âdem'de bulunmaz. Çünkü bu günah onunla beraber ortaya çıkmıştır. Kierkegaard, kalıtsal günah ile ilgili geliştirilen tarihsel yaklaşımları kendi çözümlenmeleriyle yeniden ortaya koyar. Çünkü kalıtsal günahla ilgili birçok düşünce ortaya atılmıştır. Bunun da kafa karışıklığa sebep olmasını engellemeye çalışır.

Kalıtsal günah, akla dayalı değildir. Kierkegaard karmaşık olan kalıtsal günahı, anlaşılır bir hale getirmeye çalışmaz. Sadece varoluşsal bir problem olarak ele alır. Günah, Âdem'in günahıyla dünyaya gelmiştir. Her insan kendi tecrübelenerek bireysel günah ile kalıtsal günahı kavrayabilir. Kierkegaard'a göre kalıtsal günahın kavranması, bireyin kişisel tecrübesiyle olur. Kierkegaard, Âdem'in varoluşsal olarak insan türünden farklı olmasının mümkün olmayacağını ifade eder. Çünkü farklı olsaydı tür diye bir şey olmayacaktı. Âdem, kendisinin ve insan türünün kendisidir. Şöyle de denilebilir; insan türünü açıklayan her şey Âdemi açıklar, Âdemi açıklayan her şey de insan türünü açıklayacaktır (Kierkegaard, 2006, s. 21,22).

2.2.4. Umutsuzluk Olarak Günah

Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'un ikinci bölümünde, umutsuzluğu günah olarak ele alır. Bu bölümde umutsuzluğu, dini bir bakış açısıyla inceler. Umutsuzluk, daha önce insan benliğinin bakış açısıyla açıklanmıştı. Ben, Tanrı'nın huzurunda bir varoluştur. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'da insanın Tanrı'nın huzurunda ya da Tanrı düşüncesiyle umutsuz olduğunu, kendi olmak istemediği ve ya istediği zaman günah işlediğini ifade etmiştir. Günahkârlığın en üst noktada olan güçsüzlük ve meydan okuma olduğunu söyler. Yani günah,

umutsuzluğun yoğunlaşmış halidir (Kierkegaard, 1997, s. 93).

Tanrı'nın huzuruna benliğini bilerek çıkan insan, benliğe yeni bir nitelik kazandırır. İnsan, Tanrı'nın huzurunda benliğinin bilincine sahip olduğunda sonsuz bir gerçekliğe sahip olur.

“İnekleri karşısında yalnızca bir ben olan inek çobanı ancak oldukça alt düzeyde bir ben olacaktır; aynı şekilde köleleri karşısında bir ben olan hükümrân yalnızca alt bir ben'dir ve aslında bir ben bile değildir, çünkü her iki durumda da ölçü eksiktir” (Kierkegaard, 1997, s. 96).

Kierkegaard'a göre, dogmatiklerin hatası Tanrı'yı insanın dışında ve hep kendi karşısında bir güç olarak görmesidir. Anlaşılması gereken şey, benlik Tanrı kavramına sahiptir ve yine de onun istediği şeyi yapmaz. Her günah Tanrı karşısındadır. Yani insanı günah içinde suçlu yapan şey, Tanrı'nın huzurunda olduğunun bilincine varmasıdır.

Her günah Tanrı'nın önünde işlenir. Böylece günahın ne olduğu sorunsal ortaya çıkar. “Günah zihnin bir kategorisidir” (Kierkegaard, 1997, s. 98). Günahın zihnin bir kategorisi olması, günahın sadece tinsel olduğu anlamına gelmez. Cinayet, hırsızlık, zina düşünülebilir olmanın dışında eylemleştirilmiş günahlardır. Günah eyleme dökülmeden önce, düşünce içerisinde meydana gelir. Böylece günah zihnin bir kategorisidir. Günahın formülü, genel olarak düşünülebilir ve gerçek bir eylem olarak meydana gelen biçimlerini kapsamaktadır. Kierkegaard'a göre günah, inancın eksikliğidir. “Oysa inanmak şudur: kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek, kendi öz saydamlığı içinde Tanrı'nın içine dalmaktır” (Kierkegaard, 1997, s. 99).

Umutsuzluk, Tanrı'nın huzurunda günahkâr olmanın sonucunda ortaya çıkar. Umutsuzluk ve ben bilinci birbiriyle bağlantılıdır. Ben bilinci arttığında umutsuzlukta artar. Ben, Tanrı fikriyle büyür ve benin 'sonsuz ben' e dönüşmesi Tanrı'nın huzurunda olmasıyla mümkündür. Kierkegaard, günah ve umutsuzluk kavramını kaygı kavramında olduğu gibi olumsuz olarak değerlendirmez. Günah ve umutsuzluk ben'in Tanrı'nın huzurundaki gelişiminin aşamalarıdır. Tanrı fikrinin oluşması ve ben bilincinin elde edilmesi için kişinin bu aşamalardan geçmesi gerekmektedir (Kierkegaard, 1997, s. 97).

Kierkegaard'a göre, pagan ve Hıristiyan arasında fark vardır. Pagan'da ben, Tanrı'nın karşısında değildir. Pagan'ın günahı, umutsuzca Tanrı'yı bilmemiş olmasıdır. Aralarındaki temel farklılık günah öğretisinden kaynaklanır. Hıristiyanlıkta günah'ı açıklarken Tanrı'ya ihtiyaç duyulur (Kierkegaard, 1997, s. 97,98).

Kişinin kendi olmayı istemesi bilinçli bir bilgisizlik isteğidir. Umutsuzluk, kişinin kendi bilgisini örtme isteğidir. Yani günah bilinçli bir bilgisizliktir. Günahın Tanrı'nın huzurunda olduğunu bilmeden onun yalnızca insani bir biçimde ele alan bir görüş mevcuttur. Bu görüş günahın zıddı olarak erdemi görmektedir. Ama Kierkegaard 'da günahın zıddı erdem değil, inançtır. İnançtan kaynaklanmayan her şey günahtır. Bu Hıristiyanlığın en belirgin tanımlarındandır (Akış, 2021, s. 172).

“Sokrates'in günah tanımında ne eksiktir? İstenç, meydan okuma. Eski Yunanistan'ın düşünsel dünyası, birinin bilgisiyle doğru olanı seçerken haksızlık yapabildiğini anlamayacak denli fazla mutluydu, fazla saftı, fazla estetikti, fazla ironikti, fazla alaycıydı, fazla günahkârdı. Helenizm, zekânın kategorik bir buyruğunu zorla kabul ettiriyordu” (Kierkegaard S. , 1997, s. 107).

Kierkegaard'ın *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde Sokrates'in günahı bilmemek olarak ele aldığı geçer (Kierkegaard, 1997, s. 105).Bilen insan, bildiği için günah işlemez ama bilmeyen insan bilmediği için günah işler. Pagan düşüncesiyle benzer olan Sokrates'çi düşünce 'ye göre insan doğası, iyiye meyillidir. Kötülüğü seçmesi eksikliğinden kaynaklanır (Kierkegaard, 1997, s. 105). Bu düşünce, insanı ve doğasını olumladığı için insanın günah işlemesini de açıklayamayacaktır. İnsan, doğası gereği edindiği bilgilerle kendisini sürekli olarak geliştirirse de o aynı zamanda bir istenç varlığıdır. İnsan da istenç olduğu için bilgisiyle ters düşecektir. İstenç, insanı doğruyu bilmemeye değil doğruyu bilmek istememeye götürecektir

2.2.5. Günahın Devamlılığı

Günahın devamlı olması yeni bir günahtır. Yani günahın içinde kalmak, onu yenilemek günah işlemektir. İncanın eksikliği günahtır. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'da “İnançtan kaynaklanmayan her şey günahtır” (Kierkegaard, 1997, s. 122,) şeklinde açıklanmıştır. İncanın eksikliği günahtır ve inançtan mahrum kalmaya devam etmek ise günahın devam etmesidir. Günahtan sonra pişmanlığın yoksunluğu

yeni bir gnahıtır ve günahın devamlılığına sebep olur. Günahın içinde kalındığı sürece günahın devamlılığı söz konusu olur (Kierkegaard, 1997, s. 123).

Günahın içinde olmak günahın temelidir, çünkü orda bir süreklilik vardır. Tikel günahlar, günahın sürülmesinde yoktur sadece günahı ortaya çıkarırlar. İnsan günahın işlenmesini, günahın devam etmesinden daha fazla hisseder. Çünkü günah işlendiği an insan ona yönelir ve net bir Şekilde hisseder ve günah işlediğinin farkındadır. Ama günahın devamlılığında insanın ısrarından ötürü bir süre geçer. Bu sreden ötürü kişi günah düşüncesinden uzaklaşır ve ilk günah işlediği an'a kıyasla kişi daha az gerilim yaşar. Sürekliliğin bulunmağı kişi yalnızca günahın çıkış anını ele aldığından iki günah arasındaki süreyi atlar. Bu bütünselliğin bozulması insanın benliğinin içsel uyumunun da bozulmasıdır. Kişi günahı zamansal parçalara ayır ve hem günahın bütünselliğini bozar hem de benliğinin sonsuzlukla olan ilişkisini zedeler. En küçük günah dahi sonsuzu kaybetmeye sebep olabilir. "En küçük tutarsızlık, devasa bir kayıptır çünkü zinciri kaybeder". Bu sonsuzluk benliğe bağlı olan sonsuzluktur. İnsan benliğini kaybetmekten korkar ve böylece gnahıtan da korkar. Günahı bütünsel olarak ele alır. İkisine karşi olan korkuyu parçalara ayırma ikisinin de gerilimini hisseder (Kierkegaard, 1997, s. 124,126). "Günah umutsuzluktur, günahın yoğunluğunu arttıran kişinin günahından dolayı umutsuzluğa düşmesinin günahıdır" (Kierkegaard, 1997, s. 127).

Yani günahından dolayı umutsuzluğa düşmenin günahı günahın yoğunluğunu arttırmaya sebep olur. Günahından dolayı umutsuz olan kişi kendi içine kapanır ve iyilikle olan ilişkisini kabul etmez. İçine kapandığı zaman umutsuzluğundan emin olan bu kişi günahından emin olur. İyilikten uzak olduğu bilincine sahiptir. Zayıf anlarda iyiliğe geri dönüş onun için imkânsızdır. Birey kendisini hiçbir zaman affetmeyeceğini söyler, günahının farkındadır ama yine de hiçbir iyiliğin onun affedilmesini sağlamasını istemez. Affedilmeyi istemek pişmanlığı getirir. Günahını umutsuzlukla yoğunlaştıran kişi affedilmek istemediği için pişmanlıkla da bağını koparmıştır. Günah işlemek iyiliği yitirmektir ama günahından dolayı umutsuzluğa düşmek ikinci kopuştur. Kierkegaard, umutsuzluğa düşüldüğünde günahın güç yoğunluğunu tanımlamak için ilk derecenin iyilikle bağının kopması ikinci derecenin de pişmanlıkla olan bağın koparılmasıdır (Kierkegaard, 1997, s. 127,128).

Bireyin düştüğü günahın bir başka aşaması ise günahlarından dolayı affedileceği konusunda umutsuzluğa kapılmasıdır. Kierkegaard'da birey, Tanrı'nın karşısındadır ve bununla beraber bireyi İsa'nın karşısına da koyar. Kierkegaard için İsa, Hıristiyanlığın en önemli figürlerindedir. İnsan için İsa'yı tanımak büyük bir güce sahip olmaktır. Tanrı, İsa aracılığıyla insan için yeniden ölçüt olur (Kierkegaard, 1997, s. 132,133). Bu durum İsa'yla mümkündür. İnsanın Tanrı ve İsa karşısında benliğinin yoğunluğu artmasıyla günahın yoğunluğu da artar. Tanrı, bireyin günahlarını affederek uzlaşım sağlar ama buna rağmen birey umutsuzluğa düşer. Çünkü birey yine Tanrı'dan uzaktadır.

İnsanın günah içindeki son aşaması, Hıristiyanlığı yani Tanrı'yı reddetmenin günahıdır. Bu da günahkârlığın en üst seviyesidir. Bireyin inkâr etmesinin sebebi bu paradoksu anlamamış olmasıdır (Kierkegaard, 1997, s. 145,150). Yani İsa'nın herhangi bir insan olarak düşünülmesidir. Oysaki Hıristiyanlık inancında İsa, insanların günahlarına kefarete olmak için gelmiştir. Sonuç olarak İsa'nın reddedilmesi kişinin affedilmesi düşüncesinin de reddidir. Bu da günahkârlığın en üst seviyesidir.

Birey, git gide kendine yabancılaşır, bunun sebebi umutsuzluktur. Umutsuzluk ortadan kalktığı zaman birey, kendilik bilincine ulaşır.

2.3. Umutsuzluk Kavramı

Kierkegaard, umutsuzluk kavramını ele alırken Danca olan Fortvilelse³ kavramını kullanır. Bu kavram İngilizceye despair⁴, Türkçeye ise Umutsuzluk olarak çevrilmiştir. Kavramın Türkçe ve İngilizce anlamları uyumlu olsa da Fortvilelse ile Despairetimolojik olarak birbirinden farklıdır (Akış, 2014, s. 150). *Ya / Ya Da*'da Hâkim William şüphe için “şüphe düşüncenin umutsuzluğudur, umutsuzluk benliğin şüphesidir” ifadesini kullanmıştır.

“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 olsaydık umutsuzluğa

³Fortvilelse, Almanca kökenli bir kelimedir. Kelimenin kökeni Danca'da şüphe anlamına gelen tvivl kelimesidir. Bu da Almancada ki zweifel kelimesine karşılık gelir.

⁴Despair, Latince bir kelime olup umutsuz, umuttan yoksun anlamına gelir.

düşmezdi ve bu sentez doğarken Tanrı'dan kaynağını almamış olsaydı umutsuzluğu yaşayamazdık” (Kierkegaard , 1997, s. 28).

Umutsuzluk burada, iki farklı durumun sentezi olarak değil, kurulan ilişkiye bir göndermedir. Kierkegaard umutsuzluğun kaynağını ise bireyin kendi gücüne ulaşması olarak görür. Yani umutsuzluğun kaynağı, bireyin varoluş unsurlarından biriyle veya sentez ile kurduğu ilişkidir. Umutsuzluk, sentezin kendine bağlandığı ilişkiden kaynaklanmaktadır. Tanrı insanı bu ilişkiye dönüştürdüğünde serbest bırakır. Böylece yolunu bulma işi tamamen bu ilişkiye aittir. İlişki, bendir. Burada umutsuzluk her ortaya çıktığında umutsuzluğun dayandığı sorumluluk da ortaya çıkmaktadır (Kierkegaard, 1997, s. 28,29).

Kierkegaard, benliği ilişkisellik ve sentez olarak tanımladıktan sonra bu tanımlamaya bir de üçüncü element ekler. İki terim arasındaki ilişki, her terim aralarındaki ilişkiye bağlı olduğunda, bu üçüncü terim olumsuzdur. Kierkegaard, kendisini kendisiyle ilişkilendiren ve kendini kendisiyle ilişkilendirirken başkasıyla ilişkilendiren bir ben kavramı kurmaktadır. Kierkegaard'da “Başkası” Tanrı'dır. İnsan kendine yönelerek Tanrı'nın önünde kendi olmaktadır. Yani insan özgürdür. Kendi seçimlerine sahiptir. Kendi olmayı başaramaz ve insan Tanrı'ya yönelemez. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'da umutsuzluk için “insanın içsel uyumsuzluğudur” der (Kierkegaard, 1997, s. 10). Ancak insan uyumsuz değildir, sadece uyumsuzluğun olanağını içinde barındırır. Böyle olmasaydı umutsuzluk da insan için hastalık gibi, ölüm gibi yalnızca bir acı olurdu. Yani umutsuzluk insanın içindedir. Sadece sentez olsaydı umutsuzluğa düşmezdi, umutsuzluk kaynağını insanın içinde bulunduğu ilişkiden alır. Çünkü Tanrı insanı özgür bırakmıştır. Buradaki ilişki tindir, ben'dir (Kierkegaard, 1997, s. 26,27).

Kierkegaard, bireyin kendisi olmak istemesiyle umutsuzluğun ortadan kalkacağını şu söylemle ifade eder: “Umutsuzluk tamamen yok olduğunda ben'in betimleyen formül: ben, kendine yönelerek, kendi olmak isteyerek, kendi saydamlığı içinde onu ortaya koyan gücün içine dalar”(Kierkegaard, 1997, s. 27). Kierkegaard'a göre umutsuzluk ortadan kalktığında birey, kendiliğinin bilincine ulaşır.

Kierkegaard, umutsuzluğun avantaj mı, yoksa bir eksiklik mi olduğuna cevap verir. Saf diyalektikte, her ikisi de olur(Kierkegaard, 1997, s. 27,28). Normal

şartlarda umutsuzluk, soyut bir fikir olarak ele alındığı zaman avantaj olur. Kierkegaard'a göre umutsuzluk üstünlüktür. İnsanın kendi olabilmesi için tinsel olarak yücelmesinin olanağıdır. Buna karşılık olarak umutsuzluk da olasılıktan gerçekliğe düşüldür. Umutsuz olmak değil, umutsuz olmamak yükseliştir.

2.4. Umutsuzluğun Türleri

Kierkegaard umutsuzluğun birçok farklı türünden bahsetse de iki başlık altında toplar. İlk olarak ben'in sentezleri açısından oluşan umutsuzluk, ikinci olarak da bilinç açısından ele alınan umutsuzluktur.

Ben, sonlu ve sonsuzun birleşimiyle ortaya çıkmıştır. Ben bir ilişkidir, özgürlüktür. Umutsuzluğu özellikle bilinç açısından ele almak gerekir. Kavram olarak umutsuzluğa bakıldığında bilinçlidir ama umutsuz olarak adlandırılan bireyin umutsuz olduğunun bilincinde olduğu söylenemez. "ben" konusunda, içsel bilinç belirleyici olur. Bilinç ben'in ölçüsüdür, yani ne kadar bilinç o kadar ben vardır. Bilinç geliştiğinde istenç gelişir, istenç geliştiğinde ben de o kadar gelişir.

Umutsuzluk, benliğin hâlâ ortaya çıkmadığı zamanlarda kendisini gösterir. Benliğin sentezdeki öğelerle ilişki kurmakta eksik kaldığı durumlarda umutsuzluk çeşitli hallerde kendisini ortaya çıkarır. İlk olarak benlik açısından, umutsuzluk türlerini ele alalım.

2.4.1. Sonsuzluğun Umutsuzluğu

Kierkegaard, umutsuzluğun ilk türü olan sonsuzluğun umutsuzluğunu ele alır. Bu umutsuzluk türü, sonlunun eksikliğinden kaynaklanan umutsuzluktur. Umutsuzluk, sonsuzlukla kurduğu ilişki içerisinde kendini ortaya çıkarsa da sentez içerisindeki diğer öge olan sonlunun eksikliği, kişinin benliğiyle ilişki kurmasını engeller. Çünkü insanın benliği sınırlı yönü ile sonlunun, sınırsızlaştıran yönü ile de sonsuzun sentezidir. Sonlunun eksikliğinden dolayı benliği ile ilişki kuramayan insanın umutsuzluğu, sonsuzun umutsuzluğu olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan, çeşitli olanaklara sahip olan sınırsız sonsuzluğun içine çekilir. İnsan sonludan, belirlenmişlikten uzaklaşarak her şeyin mümkün görüldüğü sonsuzluk alanına gider. Sonsuzluğun olanakları içerisinde bulunmasının sebebi düş gücüdür. Düş gücü ile

her olanağın mümkün görünmesinin, temelde gerçekdışı olması gibi sonsuzlukta kaybolan umutsuzluk da, gerçekdışıdır.

Sonsuzluğun umutsuzluğu, insanın hayal gücü ile kendi sınırlılığını ve varoluş gerçekliklerini kabul etmemesidir. İnsanı sonsuzluğa taşıyan düş gücüdür. Birey düş gücü yoluyla kendisinden ve dünyasından uzaklaşır, bir daha geriye dönemez. Birey, kendisini sonlu bir varoluş olarak görmek istememektedir (Akış, 2021, s. 159). Sonuç olarak birey, olanaklar arasında en yanlış seçerek daha iyi olanağı kaybetmekten korktuğu için somut seçim yapmaz. Birey, düş gücü ve soyutun gücü ile hayali bir varoluş sürdürür. Sonsuzluk, Tanrı tarafından insana verilmiştir ve ben, Tanrı'ya yönelince sonsuzlukla dolar (Akış, 2021, s. 160). Sonsuzluk, insana Tanrı tarafından verilmiş bir özellik olmasına rağmen, insanın sonlu tarafını dışlamasıyla sonsuzluğun sadece bir hayal olarak kalmasına sebep olur. Bu durum bireyin Tanrı ile bir ilişki kuramamasına yol açmaktadır.

2.4.2. Sonluluğun Umutsuzluğu

Sonlunun umutsuzluğu, sonsuzluğun eksikliğinden kaynaklanan bir umutsuzluk türüdür. İnsan sonsuzluğun eksikliğinde, sonlunun içinde sınırlanıp hayal gücü ve düşünceden mahrum kalır. Sonsuzluğun eksikliği, ahlaksal darlık ve yoksulluktur. Bu umutsuzluk türü bireyi düşünmekten ve kuşku duymaktan uzak tuttuğu için Kierkegaard, bu umutsuzluk türünü dar kafalılık ve yoksulluk olarak tanımlar (Kierkegaard, 1997, s. 46). Kierkegaard'a göre ben, sonsuzluk içinde uçup gittiği için değil sonlunun içinde kapalı kaldığı için kaybolmuştur. İnsanın kendini ve farkını ortaya koyamayarak dünyevi şeyler ile sıradanlaşması, yoksunluktur. Dünyevi şeyler sonlu olanın içerisindedir. Dünyevi şeylere aşırı önem vermek, sıradanlaşmayı ortaya çıkarır. Bu, benliğin sentezdeki sonluluk ögesiyle bağ kurması ve sentezdeki diğer öge olan sonsuzluk ile olan bağı kaybetmesi anlamına geldiği için tanrı ile olan bağı da kaybetmektedir (Kierkegaard, 1997, s. 46,47). Yani bireyin kendi benliğinin bilincinde olmak için hiçbir risk almadan kazandığı tek şey dünyadır, kaybettiği ise Tanrı'nın önündeki ebedi tinselliğidir. Birey sonlunun belirlenmiş sınırlılığı içerisinde güvenli bir şekilde yaşamına devam eder.

Kierkegaard'a göre bu tür umutsuzluğa düşüldüğü zaman bu dar kafalılık, asıl olanın eksikliğinden kaynaklanır ve oradan çıkılması gerekir. Umutsuz olan birey,

dünyevi işlerle meşgul olur ve kendisini unuttur. Bireyin kendine inanmaya cesareti yoktur. Kendi olmayı zor gören kişi başkasına benzemeye çalışır. Ona göre, taklitçilik kendisi olmaktan daha kolaydır. Kierkegaard, bu umutsuzluk türünü *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*’da şu şekilde özetler:

“Umutsuzluğun bu biçimi insanların gözünden kaçır. Bu şekilde ben’ini kaybeden bu tür bir umutsuz kişi dünyada başarmak, uygun olmak için belirsiz bir yeteneğe kavuşur. Burada hiçbir güçlük yok, burada ben ve sonsuzlaşması bir engel olmaktan çıkmıştır; kaydırac taşı gibi pürüzsüz olan insanımız her yerde tedavüldeki para gibi dolaşır. Umutsuz bir kişi olarak ele alınması bir yana, tam da istenilen insan olarak gösterilir. Genelde insanlar korkulacak neyin olduğunu, nedenin ne olduğunu bilmemektedirler. ve yaşamı engellemek yerine kolaylaştıran ve sizi keyifle dolduran bu umutsuzluk, doğal olarak umutsuzluk olarak ele alınmamaktadır” (Kierkegaard , 1997, s. 47).

Birey, toplumsal düzenden dışlanmamak için kurduğu ilişkilerde risk alır ama Kierkegaard’a göre bu gerçek bir risk değildir. Çünkü birey, yalnız değildir kalabalık içerisinde. Hiçbir risk, bireysel olmadığı için kişinin hiçbir şey kaybetmediği düşünülür ama bireyin kendi olma olanaklarını yitirdiği için benliğini kaybeder (Kierkegaard, 1997, s. 48). Birey, gerçek bir riske girdiği zaman umudunu koruyabilir. Sonlunun umutsuzluğu, bütün varoluşunu toplumsal düzenine göre ve risk almadan yaşayıp kendi benliğini unutan kişinin umutsuzluğudur.

2.4.3. Olasılığın Umutsuzluğu

Bireyin sentezinde olasılık ve zorunluluk eşit derecede bulunur. İkisinden birinin eksikliği kendisini umutsuzluk olarak ortaya çıkarır. Zorunluluğun eksikliği, olabirliğin umutsuzluğudur.

Benlik, zorunluluktur çünkü kendisi haline gelmek zorundadır. Zorunluluk, arka plana atıldığında benlik olasılık içinde soyutlanır. Olasılığın imkânlarının çeşitli olması, insanı her şeyin kendisi için mümkün olduğuna inandırır. Burada olasılık, bir uçurum gibidir. İnsan, olasılığın sonsuz imkânlarına baktığında seçeneklerinden dolayı başı döner. İnsan kendi içsel sınırını belirleyen zorunluluğu arka planda bıraktığı için olasılığın imkânları, 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. Olasılık bir aynadır.

Ama birey kendini tanımadan, kendini ayna da göremez. Bireyin aynada gördüğü başkasıdır.

2.4.4. Zorunluluğun Umutsuzluğu

Zorunluluğun umutsuzluğu, olasılığın eksikliğinden kaynaklanan bir umutsuzluk türüdür. Kierkegaard, olabirliğin içinde olmayı çocuk mırıldamasına benzetir ve olabirinin mahrumiyeti dilsiz kalmaktır. Zorunluluk sessiz harfler gibidir ve onları telaffuz etmek için olabirliğe ihtiyaç vardır. Olabirliğinin eksikliğinde varlık umutsuzluğa düşer. Burada Tanrı için her şeyin mümkün olması fikri ortaya çıkar. Ölçüt, kişinin Tanrı için her şeyin mümkün olup olmadığına inanmasıdır. Tanrı, saf olasılıktır ve zorunluluğun olmamasıdır. İnsan için her şey zorunlulukken Tanrı için her şeyin olanaklı olması göz ardı edilir. Bu da zorunluluğun umutsuzluğudur (Kierkegaard, 1997, s. 51,52).

Umutsuz olan bireyin kurtuluşunun tek yolu, tanrı için her şeyin olanaklı olmasıdır. Birey, umutsuzluktan sadece olanakla kurtulur. Tanrı'ya iman ederek umutsuzluktan kurtulur. Kaderciler ve gerekçiler, Tanrı'nın olanaklılığını göz ardı eden umutsuz kişilerdir. Kaderciler, Tanrı'yı salt zorunluluğa indirgeyip Tanrı'yı kaybeden umutsuz kişilerdir. Tanrı'yı kaybettikleri için "ben"den yoksun kalırlar.

Bilinç açısından umutsuzluk üç farklı biçimde ele alınır. Kierkegaard'a göre "Bilinç gelişerek ilerler ve gelişimleri umutsuzluğun her zaman artan şiddetini ölçer; bilinç ne kadar artarsa umutsuzluk o kadar şiddetlidir" (Kierkegaard S. , 1997, s. 56). Kierkegaard umutsuzluğu bilinçle ilişkilendirir. Umutsuzluğun en üst seviyesi olarak saf tin'e sahip olan şeytanın umutsuzluğudur. Umutsuzluğun en şiddetlisi olan, şeytanın umutsuzluğunu hafifletecek bir sebep yoktur. Bu umutsuzluk mutlak meydan okumadır. Bilinçsizliğin en yüksekte olduğu zaman umutsuzluk en aşağıdadır. Yani umutsuzluğun en alt seviyesi insanın umutsuzluktan habersiz olduğu durumdur.

2.4.5. Kendini Bilmemenin Umutsuzluğu

Bu umutsuzluk türü, bireyin ben olduğunun bilincinde olmadığı bir umutsuzluktur. Birey, kendi ebedi gerçekliğinin farkında değil ve dünyevi hazlara dalar. Bu umutsuzluk türü, bilinçsizlikten kaynaklanır. Kierkegaard, bu umutsuz

bireyi bodrumda yaşayan birine benzetir. Bilinçsiz umutsuz, bodrumda yaşamayı tercih eden ve diğer katlarda yaşamayı reddeden kişiye benzemektedir. Bütün ev ona aittir ama o hala bodrum katta yaşamayı ister (Kierkegaard, 1997, s. 57). Yani varoluşsal ilk alan olan estetik alanda kalmayı ister. Bu alanda kalanlar umutsuz kişilerdir.

Bireyin umutsuzluktan çıkması için öncelikle umutsuz olduğunun farkına varması gerekmektedir (Kierkegaard, 1997, s. 28,29). İnsan, Tanrı'nın huzurundayken nerden geldiğini ve gerçekliğinin bilincinin farkında olmadığına umutsuzdur. Kierkegaard'a göre bu umutsuzluk türü dünyada en yaygın olan umutsuzluktur. Bilinçsiz umutsuz, bilinçli umutsuzdan daha kötü ve tehlikeli bir durumdadır, ama umutsuzluğunun farkında olduğunu söyleyen bireyin durumu ne kadar doğru kavradığı bilinmez. Yani umutsuzluğun bilincinde olmak kolay değildir. İnsan yaşamı çok yönlüdür ve umutsuzluğun bilinçli mi, yoksa bilinçsiz mi olduğunu açıklayamayacak durumdadır.

Bilinçli umutsuza göre bilinçsiz umutsuz kurtuluşa daha uzaktır (Kierkegaard, 1997, s. 58,59). Çünkü burada birey, umutsuz olduğunun bile farkında değildir. Umutsuzluk birey için kaçmaya çalıştığı bir olumsuzluk olmasına rağmen umutsuz olduğu halde umutsuz olduğunu bilmeyen birey başka bir olumsuzluk içindedir. Umutsuzluğun bilinmemesi onun umuda çevrilmesinin önündeki en büyük engeldir, çünkü uğradığı şeyin ne olduğunu bilmemektedir. Birey, bilgisizlikle birlikte kendini güvende görse de umutsuzluktan kurtulamaz. Bilgisizlik zihin olma bilincinin en düşük seviyesidir ve bu umutsuzluk türü en çok rastlanılan umutsuzluktur. Birey, zevk ve arzularına dayalı olarak yaşayarak estetiğin sınırları içerisinde kalır. Kendini bilmeyen umutsuz birey, varlığının salt kendi için olduğunu düşünerek benliğini oluşturma konusunda Tanrı'ya karşı bir sorumluluğunun olduğunu da bilmez. Tanrı'ya karşı bir başkaldırı olan intiharı bile kendi bedenlerinden sadece kendilerinin sorumlu olduklarının ve kimseye hesap vermek zorunda olmadığını düşünürler. Burada birey, ister umutsuzluğunun farkında olmadan mutlu bir yaşam sürsün isterse yaşamını sonlandıracak olan intiharı seçsin her iki durumda da kişi benliğinden sorumlu oluşunu aynı zamanda Tanrı'ya karşı sorumluluk olarak görmediği için kurtuluşa en uzak umutsuzluktur (Kierkegaard, 1997, s. 59,60).

Umutsuzluk zaten olumsuz bir durumdur, ayrıca umutsuzluğun bilinmemesi başka bir umutsuzluktur. Bilinçsiz umutsuz, teşhisi konulmamış bir hastalığa yakalanmış gibi hisseder. Umutsuz olan birey durumu fark eder ve durumu başkasına bağlar. Gerçeği görmek istemez ve korkar. Birey, kurtuluşa ulaşmak yerine sürekli geriler ve bunun farkında değildir (Kierkegaard, 1997, s. 58,59).

Kierkegaard, bilicin umutsuzluğunun iki farklı biçiminden bahseder. Bunlar; kendisi olmayı istememenin umutsuzluğu ve kendisi olmayı istemenin umutsuzluğudur. Bunlar, zayıflığın umutsuzluğu ve meydan okumanın umutsuzluğu olarak da adlandırılır.

2.4.6. Kendi Olmayı İstememenin Umutsuzluğu

Bu umutsuzluk türüne zayıflığın umutsuzluğu da denilir. “Ben” kendi olmak istemediğinde kendisiyle olan ilişkisini kaybeder. Bu umutsuzluk türü, bireyin eylemlerinin doğrudan bir sonucu olarak değil, kendisi olmayı başaramamasının sonucudur (Kierkegaard, 1997, s. 63). Zayıflıktan dolayı ortaya çıkan bir umutsuzluk türüdür. Bu umutsuzluk türü dolaysız yaşantıda mevcuttur. Dolaysız yaşam sağlık, fiziksel güzellik, para, onur şöhret ve haz gibi şeylerden meydana gelir. İnsan, istediklerinden tatmin olmayınca umutsuzluğa düşer. Yani bireyin, dünyevi şeylerin geçici olduğunu anlamasıyla kendi olmayı istememe umutsuzluğu ortaya çıkar. İnsan düştüğü bu umutsuzluğun sebebini dünyevi bir şeyin yitirilmesinden dolayı olduğunu düşünerek büyük bir yanılgıya düşer. Kierkegaard’a göre umutsuzluk yalnızca ezeli ve ebedinin kaybı sonucu ortaya çıkar. Burada kişi bilinçlidir ancak bilincinde olduğu şey yanlıştır. Birey, umutsuzdur ancak bu umutsuzluk düşündüğü şey değildir (Akış, 2021, s. 165). Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*’da şu şekilde örneklendirir:

“Umutsuzluğa düştüğünü söylerken, umutsuzluk olmayan şeyi belirlemektedir ve aslında bu sırada umutsuzluk onun haberi olmadan arkasında oluşmaktadır. Bu, tıpkı arkasını belediye sarayına çeviren ve buna rağmen karşısında belediye sarayını gösteren kişinin içinde bulunduğu durum gibidir; adamcağız doğru söylüyor: belediye sarayı tam karşısında... ama arkasını dönerse. Umutsuz olduğunu söylemekte haksız olmamasına rağmen aslında umutsuz değildir” (Kierkegaard, 1997, s. 66).

Umutsuzluk, bireyin sonsuz olan ile ilişkisini kaybettiği zaman ortaya çıksa da, kendi olmak istememenin umutsuzluğu içinde olan birey için umutsuzluğun tanımı,

dünyevi olanı kaybetmektir. Bu umutsuzluk türüne sahip olan birey, dünyevi şeylere sahip olmamayı bir kaybediş olarak değerlendirir ve umutsuzluğunun sebebini 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. Kierkegaard'a göre kişi kaybettiklerini tekrar elde ettiğinde, umutsuzluktan kurtulduğu yanılgısına kapılır. Kişi yaşamına kaldığı yerden devam eder, ama artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır. Bu durum, kendisi üzerine düşündüğü anlamına gelir. Birey hala dolaysız bir şekilde yaşar. Kendisini düşünmeye başladığında hayatının dışsal koşulların kontrolünde olduğunu ve böylece hayatın anlamsızlığını anlar(Kierkegaard, 1997, s. 66,67). Birey, kendi hayatının anlamsızlığıyla yüzleşmek yerine, başkası gibi davranıp bu anlamsızlıktan kurtulacağını düşünür. Kierkegaard'da bu doğrudanlığın umutsuzluğudur.

Burada birey, kendilik olduğunun farkında ama kendisi olmak istemez. Kierkegaard, bu durumu bir örnekle açıklar; birey kendi olduğunun farkına vardığı zaman kendinden kurtulmayı ister.

“Ya Sezar olurum ya hiç der. Kişi Sezar olamaz ve bundan dolayı umutsuzluğa düşer. Yani kendi olmaya katlanamaz ve umutsuzluğa düşer. Onun için Sezar olamamak değil kendinden kurtulamamış olmak dayanılmazdır. Sezar olabilseydi eğer, kendinden kurtulmuş olacaktı. Bir şeyden dolayı umutsuzluğa düşmek hala gerçek umutsuzluk değildir. Bu sadece bir başlangıçtır”(Kierkegaard, 1997, s. 31,32).

Kendi olmayı istemek, sahip oldukları dışında sadece kendi bilinçli eylemleriyle sınırlandırabileceği kadar kolay ve aynı zaman da zordur. Benliğinde ebedi ve ezeli yönü keşfetse de yüzleşmeye cesareti yoktur. Bu durum korkutucudur çünkü gerçek onun hayal ettiği kadar mükemmel değildir. Daha kolay bir yöntemi seçer. Kierkegaard'ın ifadesine göre “oldukça komik olan yöntemi” yani başkası olmayı seçer (Akış, 2021, s. 167).

2.4.7. Kendi Olmayı İstemenin Umutsuzluğu

Kendi olmayı istemenin umutsuzluğu, meydan okumaya dayanan bir umutsuzluk türüdür. Bu umutsuzluk türünde insan, benlik olmak ister. Bireyin bu

isteğinde başarısız olması söz konusudur. Kendi olmayı istememenin umutsuzluğunun aksine burada kişi benlik olduğunun bilincindedir; etkin olarak kendini ortaya çıkarmayı ister. Önce geçici olanla olan umutsuzluk, daha sonra sonsuzlukla ilişkili kendinin umutsuzluğu meydana gelir. Sonsuzluk sayesinde umutsuz olan bireyin, bu sonsuzluğu kötüye kullanıp meydan okuması söz konusudur. Birey zamanla bu umutsuzluğun bilincine varır yani eylem olduğunun bilincindedir ve çevresel baskıyla olan edilgen acı dışarıdan değil, ben'den kaynaklanmaktadır (Kierkegaard, 1997, s. 81,82).

Kendi olmayı istemenin umutsuzluğunda sonsuz bir ben bilinci gereklidir. Bu umutsuzlukta birey kendisinin üstünde bir güç olduğunu kabul etmediği için içsellikten yoksun kalır. Bu ebediliğin reddidir; insanı benlik yapan şey, insandaki ebediliktir.

Kendi olmak isteyen birey, hem benlik üzerinde etkisi olduğunu düşünür hem de benliğin efendisi olduğunu zanneder. Bu ben kendi ben'i değil, hayal ettiği bendir. Yani aslında sahip olmadığı ben'dir. Kendi olmak isteyen kişi, bir "ben" olmak isterken benliğin tam tersi bir şeye dönüştüğü için, umutsuz kişidir. Kendi olmak isteyen umutsuz kişi, umutsuz olduğunun bilincindedir ama yine de kurtuluşunu ne Tanrı'da ne de başka insanlarda arar. Bu şekilde birey kendisini her türlü yardıma kapatır. Kendi olmak için acı çekmeyi tercih eder. İçinde bulunduğu bu duruma acıyla katlanır ve üst bir güçten gelen yardımı reddeder (Kierkegaard, 1997, s. 82,84). Umutsuz kişinin sahip olduğunu düşündüğü benlik, gerçek benlik değildir. Çünkü gerçek benlik isyankârlıkla elde edilemez. Tanrı ile olan doğru ilişki ile elde edilir.

Kierkegaard kendi olmayı istemenin umutsuzluğunu şeytani umutsuzluk olarak nitelendirir. Kendi olmayı istemek, kendine aşırı tapmaktan ileriye gitmemektedir. Kendi olmayı isteyen birey Tanrı'nın saygınlığını kırmaya çalışır ve bunu meydan okumayla yapar. Bu yolla kendini kabul ettirip ondan destek almayı ister. Bu başkaldırma *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'da şu şekildedir: "Hayır! Beni yok edemeyeceksin, sana karşı bir tanık, senin yalnızca değersiz bir yaratıcı olduğunun bir tanığı olarak kalacağım!" (Kierkegaard, 1997, s. 88,89).

Bu umutsuzluktan kurtulmak için kişinin, kendi umutsuzluğu ve zayıflığı

karşısında Tanrı'nın sonsuzluğunu ve gücünü kabul etmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak; Kierkegaard'a göre bunlar kendiliğın edinilmesinde temel duraklardır ve onların dolayımıyla doğru benlik bilinci edinilir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SONSUZLUK AYNASINDA KENDİLİK YARATIMI

Kierkegaard'da Tanrı kavramı çok önemlidir. Kişinin kendi benliğine ulaşması, Tanrı huzurunda bulunması ile olur. Bireyin Tanrı'yla doğru bir ilişki kurması gerekir. Kierkegaard'a göre birey Tanrı'yla ilişki kurmadan benlik haline gelemez. Kierkegaard Tanrı önünde olmayı "ayık olma" ve "ayna metaforu"yla açıklar. İnsanın kendisiyle olan yetersiz ilişkisi, umutsuzluğa neden olur. İnsan kendini ortaya koymada üçüncüye ihtiyaç duyar. Yani bu ötekidir, Tanrı'dır. İnsanın kendisiyle olan ilişkisi aynı zamanda bu kurucu güçle olan ilişkisidir (Kolinska, s. 117).

"Günah anlaşılmaz, ona inanmak gerekir". Gerçekten kendini bilmek ve bir ben olabilmek için yalnızca bilmek yeterli değildir, istemek gerekir. Kendimizle ilgili bilgi ilerlerse, irademizin doğasını yalnızca inançla keşfederiz. "Bireyin kendi bilgisi ebedi olanın bilgisidir, başka bir deyişle insanın "kendini bilmesi Tanrı bilgisidir"(Kolinska, 2020, s. 121,122).

Birey, kendini tanıma yolunda neye ihtiyacı olduğunu anlar, Tanrı'ya ihtiyaç duyar. Tanrı'ya ihtiyaç duyanın insanın insani mükemmelliği olduğu anlayışına göre insan, kendini tanımak ve Tanrı'yı tanımak için varoluşa gelir(Kolinska, 2020, s. 129).

"Paganizm şunu talep ediyordu. Kendinizi tanıyın Xnty diyor ki: Hayır, bu bir ön hazırlık; kendinizi tanıyın ve kendinizi doğru şekilde tanıyabilmek için Söz'ün aynasında kendinizi görün Tanrı bilgisi olmadan veya Tanrı'nın önünde gerçek öz- bilgi yoktur. Burada aynanın karşısına çıkmak Tanrı'nın karşısına çıkmaktır. Kendini görmekten korkmamalısın... Kendini görmek ölmektir. Kendini görmeyi istemek büyük cesaret ister. Elbette ki bu ancak aldatmacaya dönüşür ve kişinin kendini tanıması, Sancho'nun kendine uyguladığı dayak gibi olur" (Kolinska, 2020, s. 132).

Şeffaflık olarak kendini bilmek, Tanrı bilinciyle doğrudan alakalıdır. Kierkegaard kendini bilmenin şeffaflığını, Tanrı'nın huzurunda olmanın bilinçli farkındalığıyla özdeşleştirir ve bunu şu şekilde ifade eder:

"Bir kişinin kendisi hakkında sahip olduğu bilginin, başkalarının kendisi hakkında sahip olduğuna inandığı bilgiye ne kadar yakından ve esasen bağlı olduğu, miyop kişilerin

uzaktaki diğer kişilerin de kendilerini göremediklerini düşünmeleri gerçeğinden görülebilir. Benzer şekilde, miyop günahkâr da Tanrı'nın onun saptığını gördüğüne inanamaz; dindar Xn, Tanrı tarafından tanındığı için kendi zayıflığı ancak insanların kalplerini araştıran ruhun duru görüşünü paylaşarak elde edebilecek bir açıklama tanır” (Kolinska, 2020, s. 133).

Bu durum bilginin saflığı anlamını taşımaz; pratik katılımı gerektiren varlığın şeffaflığı anlamındadır. Kierkegaard'ın ayık olmaktan kastı, kendini bilmek ve Tanrı'nın önünde hiçbir şeymiş gibi kendine gelmektir (Kolinska, 2020, s. 134). Kierkegaard Tanrı huzurunda kazanılan bu kendilik farkındalığını, ayıklık-sarhoşluk zıtlığıyla belirginleştirmeye çalışır. Bu zıtlık, kendini Tanrı'nın huzurunda olan bir varoluş olarak duyumsayan birey ile bir sentez olduğunun bilincinde olmayan, dolayısıyla kendine yabancılaşmış, huzurdan yoksun bireyin zıtlığıdır.

3.1. Sarhoşluk ve Ayıklık

Ayıklık ve sarhoşluk, bireyin kendine ilişkin farkındalığının ifade ettiği uyanıklık hali ile bireyin bu ben farkındalığından yoksunluğunun ifade ettiği uyku halinin bir göstergesidir. Kierkegaard'a göre Hıristiyanlıkta kendinin bilgisi ayık olmaktır. Ayık olmayı *For Self-Examination*'da açıklamıştır. Ayık olmak, kişinin Tanrı'nın önünde bir hiç olarak ve Tanrı'nın önünde olan olarak, koşulsuzca ve sonsuzca yüklenmiş olarak kendini bilmede kendine gelmesidir (Kierkegaard S. , 1944, s. 130).

Hıristiyanlık görüşüne göre benliğin kendini yanlış anlaması, kendinden haberinin olmaması bir sarhoşluk durumudur. Birey, dünyevi niteliklerini geliştirse de kendinin doğru bilgisine ulaşamaz. Birey, bu geçici hayata tutunarak sarhoş olur. “Yalnızca doğru bir kendinin bilgisinde benlik, kendine kendi evine gelir”(Kierkegaard, 1944, s. 133,134). Yani Kierkegaard benliği kendinden uzaklaştıran her şeyi sarhoşluk olarak nitelendirir.

Kierkegaard'a göre birey, acizliğini fark ederek kendini bilecek ve Tanrı'nın mükemmelliğini anlayacaktır. Bu sürece başlaması için kişinin öncelikle ayılması gerekmektedir. Kierkegaard bunu *For Self-Examination* 'da şu şekilde ifade eder:

“Cennetteki Baba, sen zatsın ve sana ibadet edenler bunu nefis ve hakikatle [bunu] yapabileceğiz? Bu yüzden Ruh'unu bizim kalbimize gönder. Ah o çoğu zaman cesareti,

hayatı, gücü ve kuvveti getirmesi için çağrılır.[...] Oh, öncelikle bizi ayıltmalı, bizi uyanık kılmalıdır” (Kierkegaard, 1944, s. 113).

Dünyevi akılla gözlemlendiğinde anlayışta, düşüncede, sanatsal üretimde bilgi elde etmek uyanıklıktır. Oysa kendini bilmeyi kaybetmek, kendinden uzaklaşmak ve kendini unutmaktır. Kişi kendine karşı haberi olmadan yaşar ve kendi kuvvetini gerçek olarak yorumlar, bu da sarhoş olmaktır (Kierkegaard, 1944, s. 119,120).

Hıristiyanlık öğretisi bireyin ayık olmasını sağlayan şeyin, bireyin içsel olarak kendine dönmesiyle edindiği kendilik bilgisi olduğunu düşünür. İçine dönük ve eyleme dönüştürülen kişi ayıktır. Ayıklıkta önemli olan şey, bireyin öncelikle ayık olduğunu kabul etmesidir. Hıristiyanlık inancına göre tamamen ayık olan kişi eylemde bulunandır(Kierkegaard, 1944, s. 134,135). Hıristiyanlık sarhoşluk için şunu söyler:

“Hıristiyan inancında bu sarhoşluktur. Ve aslında öyle değil midir? Çok içmiş bir insana kendini unuttuğunu, kendini içkide bulduğunu söyleyemez miyiz? Ve tamamen kendinden geçtiğinde, biz onun ayık olduğunu değil tam sersini söyleriz. Buradan yorumla şunu diyebiliriz. İnsanı kendine getiren tek bir bilgi vardır o da insanın kendilik bilgisidir. Bu gerçek uyanıklıktır, gerçek saydamlık. Diğer bir yandan saf insan algısı bu bilginin sarhoşluk olduğunu iddia eder, çünkü o sarhoşlukla aynı şeyi üretir; sersemliği. Ama bu doğru değildir”(Kierkegaard, 1944, s. 122).

Bireyi kendine getiren, sadece kendilik bilgisidir. Kierkegaard’a göre “ayıklık” bilgiye sahip olmaktır. Ayılma, bireyin Tanrı huzurunda kendine gelmesi, huzurda olan olarak kendini tanımasıdır (Kierkegaard, 1944, s. 120,122).Çünkü birey Tanrı’nın huzurunda bulunmadan önce sarhoştur, sadece Tanrı’nın aynasından kendine baktığında sarhoşluğu biter.

Ayılma, bireyin Tanrı’nın huzurunda içsel bilgisine dönerek kendine gelmesidir. Kendilik bilgisi, Tanrı’nın huzurunda kendini bilmeye yönlendirmiyorsa insan algısında bir boşluğa neden olur ve bu boşluk da bireyde sersemliğe sebep olur. Birey, sadece ayıklık yoluyla Tanrı’nın huzurunda kendine gelir. Birey, Tanrı’nın huzurunda uyanık olmak için bir şey olması gerektiğini düşünür ama Hıristiyanlık, Tanrı’nın huzurunda bir hiç olduğumuzun farkındalığıyla ayılacağımızı ve kendimizin bilgisine ulaşacağımızı söyler (Kierkegaard, 1944, s. 122,123).

Kierkegaard'a göre kişinin kendilik bilgisine ulaşması için ayık olması gerekir. Kierkegaard'ın söylemlerinde görüldüğü gibi o, insanın kendi yetenekleriyle dünyevi olarak elde ettiği bilgi ile zaten sahip olduğu kendilik bilgisini ayrı tutar. Bireyin ayılmasını sağlayan bilgi, kişinin içindeki öznel bilgidir. Bu bilgi Tanrı'dan bağımsız olmadığı için, Tanrı'nın huzurunda elde edilir. İnsan aciz bir varlık olduğu için yardımsız kendinin bilgisine ulaşamaz. İçsel olarak ayık olmadığını bilen bireyin yardıma ihtiyacı vardır.

Her insan, kendi içinde ayık olmadığını bilir. Bu zamanlarda sağduyu ve açıkgozlülük insana yardımcı olur. Bu yardımla kişinin güvenle tutacak bir şeyi olur. Birey, sendelemeden tam anlamıyla ayık olarak yürür. Hıristiyanlık şu şekilde ifade eder:

“O sarhoştur, sarhoşluk halindedir, çünkü bir gün bile ayık kalmanın sonuçlarından ürperir. Sarhoş bir adam ne yaptığını bilmediği gibi, akıllı ve sağduyulu bir adam da ne yaptığını bilmez; bu kendi yıkımına yol açacak şekilde bilgisini, anlayışını geliştirir; ayık adamın söylediği gibi, bir adam anlayışıyla gurur duyar ve onun buna göre yargılanacağını düşünmez. Çünkü kişi bunu ne kadar anlarsa, bir gün sonsuzluk onu ayık olmaya zorlayacağına verilecek hüküm o kadar ağır olur” (Kierkegaard, 1944, s. 132).

Hıristiyanlığa göre bireyin ayık olmasını sağlayan şey, içsel dönüşümünle edindiği kendilik bilincine ilişkin farkındalıktır. Ayık olmanın en önemli kuralı, kişinin öncelikle sarhoş olduğunu kabul etmesidir. Estetik ve etik varoluş evresinde birey kendi eylemlerini ya kendi istencine ya da toplumsal, etik, sosyal normlara göre değerlendirir. Dolayısıyla bu eylemlerin değeri ve bireyin kendine ilişkin farkındalığı, onun dünyevi yaşamışlıkla belirlenen salt kendi bilincine, ötekine ya da ötekilerden oluşan topluluğun değer standartlarına bağlıdır. Eylemin değerini belirleyen tüm bu aynalar, Kierkegaard açısından kabul edilemezdir. Çünkü Tanrı'dan bağımsız, salt dünyevi olan, değişen ve geçici olanla sınırlı bu aynalar, bireyin tekilliğini yansıtamaz. Aynı zamanda sonlu ve sonsuzun, zorunluluk ve özgürlüğün, zamansallık ve ebediliğin bir sentezi olarak bireyin kendi benlik farkındalığına ulaşması için, içsel dönüşümle kendi sarhoşluğunun farkına varması gerekir. Bu farkındalık tekilliğin, dolayısıyla bireyin eylemlerine ilişkin tek gerçek ölçütün Tanrı olduğunun bilincini açığa çıkarır. Sarhoşluğun bu kabulü, benlik bilincine uyanmanın, tikelleşmenin ve özgür, yaratıcı eylemin ayıklığının

sürekliğine ilişkin bir onayın ifadesidir. Bireyin Tanrı'nın tüm tozlardan arınmış kelimelerin karşısında kendi sarhoşluğuna ilişkin farkındalığını Kierkegaard, günahın farkındalığıyla özdeşleştirir. Bireyin kendi benliğine ilişkin yanlış inançları, öncelikle onun kendi tekilliğine karşı işlediği günahıdır. Bu günahın farkındalığı Kierkegaard'da ötekini yani Tanrı'nın dolayımı aracılığıyla edinilir. Bu nedenle Tanrı'nın her şeyi olduğu şekliyle yansıtan aynası olmaksızın, birey günahkar olduğunun farkına varamaz. Dolayısıyla günahın farkındalığı aynı zamanda masumiyetin açığa çıkışını yani tekilliğin yaratımını açığa çıkarır.

Kierkegaard'a göre kişinin kendini bilmesinin ön koşulu Tanrı'yı bilmektir. Bireyin bunu aynaya bakarak yaptığını söyler. Bu durumu ayna metaforuyla açıklar. Kendilik bilincin farkında olmayan birey, sarhoştur. Ancak Tanrı'nın huzurunda, onun aynasında kendini görerek sarhoşluğundan kurtulur.

3.2. Ayna Metaforu

Kierkegaard Tanrı'nın önünde olmayı ayrıca ayna metaforuyla da ele almıştır. Kişinin aynaya bakmaktaki amacı, Tanrı hakkında bilgi sahibi olmaktan çok kendini ve Tanrı'yı bilmektir. Kierkegaard'a göre kelamı hem duyup hem de duyulanı eyleme dönüştürmek gerekir. Aynadaki yansımayı gerçekleştirmek için kelamı doğru duymak gerekir. Kişi, aynada bedensel yüzünü görüp arkasını döndüğü an, neye benzediğini unutuyorsa bu kişi aynaya bakmamıştır. Ayna, kişiye hem olduğu şeyi hem de olması gereken şeyi gösterir. Yani ayna benliğin olduğu şeyi terk ederek doğru kendilik dönüşümünün kaynağıdır. Benlik, kendini olduğu gibi görmedikçe istediği benlik olmaz (Kierkegaard, 1944, s. 50).

Önemli olan aynaya bakmak değil, ayna da kendini görmektir. Kierkegaard'a göre kendini aynada görmek yerine aynaya bakma alışkanlığından kaçınılmalıdır. Kierkegaard *For Self- Examination*'da; "Tanrı'nın sözü aynadır; onu okuyarak ya da duyarak aynada kendimi göreceğim; ama işte, aynayla ilgili tüm bunlar o kadar kafa karıştırıcı ki hiçbir zaman kendi yansımamı görme noktasına gelemiyorum en azından o yolu seçersem" (Kierkegaard, 1944, s. 51).

Birey, Tanrı'nın onun hakkında söylediklerini duyarsa onun dediklerini yapar. Kutsal kitapları ana dilde çözümlenmeye çalışmış sayısız eser mevcuttur. Ancak Kierkegaard Tanrı'nın kelamının, bireysel iletişim ile olan önemini ortaya koyar.

Kierkegaard bu ilmi çalışmaları reddetmez sadece, Tanrı'nın kelamı bu çalışmalar için bilincin nesnesidir; ancak Tanrı'nın kelamı bilincin öznesi olacaktır. Bu durumu *For Self-Examination*'da sevgilisinden gelen mektubu okumaya çalışan âşık adam örneğiyle açıklar.

“Sevgilisinden aldığı mektup yabancı dilde yazıldığı için mektubu sözlük yardımıyla okumaya çalışır. Bu sırada, arkadaşı gelir ve mektubu görünce sevgilinden gelen mektubu mu okuyorsun diye sorar. Âşık adam da öfkeyle hayır, burada oturup sözlük yardımıyla çevirisini yapmak için uğraşıyorum. Çeviriyi bitirdiğim zaman okuma aşamasına geleceğim diye yanıt verir” (Kierkegaard, 1944, s. 52).

Kierkegaard burada analitik çözümlene ve okuma arasındaki farka değinir. Analitik çözümlene önemlidir, ancak kendinde bir amacı yoktur; kişinin kendini Tanrı'nın önünde olarak görmesinin, hissetmesinin aracıdır. Kişi, aynı mektupla baş başa kaldığı gibi Tanrı'nın kelamıyla baş başa kalmalıdır. Yoksa bu, Tanrı'nın kelamını okuyup kendini onun içinde görmek olmazdı. Eğer kişi, kendini kelam aynasında göreceyse aynaya bakmamalı, kendini aynada görmelidir(Kierkegaard, 1944, s. 57).

Kierkegaard burada mektubun sadece duygusal ifadeler barındırmadığını, ayrıca sevgilisinin ondan yapmasını istediği bir dileğinin olduğunu da anlamamızı ister. Âşık adam hemen dileği gerçekleştirmeye çalışır. Çeviride hatalar oldu diyelim; adam sevgilisinin dileğini yanlış anladı ama yine de dileği yerine getirmenin mutluluğunu yaşar (Kierkegaard, 1944, s. 52,53). Tanrı'nın kelamına, çeviri ve yorum hatalarından dolayı yüz çevirmek sevdiğin için hiçbir şey yapmamaktır. Bireyin, Tanrı'yla olan bireysel ilişkisini devam ettirmesi gerekir. Kierkegaard'a göre önemli olan kelam aynasında duyduğunu eyleme dökmektir. Tin'in özgürlüğü bu şekilde açığa çıkar. Tanrı'nın kelamıyla baş başa kalmak tehlikeli bir iştir. Çünkü Tanrı'nın kelamı, kişiye kendi olmayı emreder. Ve bu emri yerine getirip getirmeme sorunuyla karşı karşıya getirir “Eğer kişi Tanrı kelamına bir parmağını verirse o tüm insanı alır ve aniden ve radikal olarak tüm yaşamını değiştirir” (Kierkegaard, 1944, s. 56).

Burada vurgulanan şey, bireyin Tanrı'nın kelamıyla baş başa kalması, olduğu şeyi kabul etmesi, olmak zorunda olduğu şeye cesaret etmesidir. Birey, Tanrı'nın

kelamını okuduğunda aynada kendini görmek için şunları söylemelidir: “Burada hitap edilen benim, benim hakkımda söyleniyor bu” (Kierkegaard S. , 1944, s. 60).

Kierkegaard bu durumu Kral Davut’un Kâhin ile olan konuşması örneğiyle açıklar. Kâhin, Davut’a gelir ve ona çok koyunu olan adamdan bahseder. Bu olay *For self-Examination*’da şu şekilde geçer:

“Bir şehirde iki adam yaşardı; biri zengin, diğeri fakir. Zengin adamın çok sayıda davarı ve sığırı vardı. Fakat fakir adamın satın alıp beslediği küçük bir dişi kuzudan başka hiçbir şeyi yoktu ve onunla birlikte kendi etinden yedi, kendi kâsesinden içti, koynunda yattı ve onun kızı gibi oldu. Zengin adama bir gezgin geldi ve kendisine gelen yolcuya giydirmek için kendi davarından ve kendi sığırından ayırdı; fakat fakir adamın kuzusunu aldı ve yanındaki adam için giydirdi” (Kierkegaard, 1944, s. 62,63).

Kâhin, Zengin adamın zorla fakir adamın tek koyununu aldığını Davut’a anlatır. Bunun üzerine, Davut çok sinirlenir ve zengin adamın ölümü hak ettiğini söyler. Kâhin’de bu sözlerden sonra Davut’a şöyle der; “*o adam sensin*” (Kierkegaard, 1944, s. 62,63). Davut, bir kadınla evlenebilmek için kocasını öldürmüştür. Davut, bu davranışın yanlış olduğunu bilir ama yine de dışarıdan birinin ona “sen” demesine ihtiyacı vardı. Tanrı’nın sözü kişisel olmadığı zaman ayna diye bir şey de olmaz. Birey de aynaya baktığında benim hakkımda konuşuyor diyebilmelidir. Kelam aynasında kendine bakan benlikte öznellik, özgürlük ve bireysellik özellikleri bulunur. Öznellik, benliğin her eyleminde yeniden üretilir. Bu üretim, hayatın her anında aynanın önünde olmayı ve kelamın sessizce dinleyeni olmayı gerektirir.

Kierkegaard’a göre unutmamanın yolu, kişinin kendine sürekli “onu unutmalıyım” şeklinde söz vermesiyle olanaklı olamaz. Tanrı’nın kelamı ancak, Tanrı’nın önünde sessizce beklemekle olur. Sessizlik, benliğin sesini susturup salt dinleyen, konumuna geçip Tanrı’nın da salt konuşan konumunda olmasıdır. *For Self-Examination*’da şöyle geçer; “sessizlik getirin, Tanrı’nın sözü duyulamaz ve eğer gürültülü bir şekilde bağırılacaksa o, artık Tanrı’nın sözü değildir” (Kierkegaard, 1944, s. 71).

Kierkegaard’a göre bireyin kendilik olması için iman önemli bir kavramdır. Birey Tanrı’nın huzuruna imanını ile çıkar.

3.3. Kendilik ve İman

Kierkegaard'a göre kişinin Tanrı'nın huzuruna çıkmasını sağlayan eylem günahdır. İmanın başlangıcı, kişinin Tanrı'nın huzuruna çıkmasıdır. Birey, işlediği günah ile Tanrı'nın huzuruna çıkar. Tanrı'nın huzurunda olan birey, Tanrı'dan mutlak bir şekilde farklı olduğunu anlar. Birey, günahkâr oluşu ve sonluluğuyla Tanrı'yla olan farklılıklarının farkına varır. Tanrı aracılığıyla bireye iman öğretilir. Kierkegaard bu durumu "*Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*" adlı eserinde ele alır. Tanrı, bireyin anlayabilmesi için eşitlik temelli öğretmen olmak istemektedir (Kierkegaard, 2021, s. 43,44).

İmanın öğretilmesi ve öğrenilmesi konusunda Tanrı ve birey arasındaki farkın nasıl kapanacağı bir sorun teşkil eder. Kierkegaard bireyin Tanrı seviyesine yükselmesinin imkânsız olduğu için Tanrı'nın bireyin seviyesine inmesinin daha olanaklı olduğunu ele alır. Hıristiyanlık anlayışına göre, Tanrı bireyin seviyesine İsa'da vücut bularak iner. Bu durum bu şekilde somutlaştırılır. Kierkegaard'a göre bireyden Tanrı'ya doğru yükseliş olmuyorsa, bireyin seviyesine iniş söz konusudur (Kierkegaard, 2021, s. 27).

Kierkegaard'a göre Tanrı öğretmen konumundadır. *Felsefe Parçaları*'nda imanın anlamını bireye bir öğretmen tarafından anlatılacağı ele alınır. İman, birebir olarak Tanrı tarafından öğretilir. Kierkegaard'ın *Felsefe Parçaları*'nda İsa'ya şahit olan kişilerin ve sonradan gelen kişilerin imanı karşılaştırılır. Sonradan gelen, kendisi doğrudan görmez. İmanın içeriği yalnızca Tanrı'dır ve birey iman içeriğini sadece Tanrı'dan alır (Kierkegaard, 2021, s. 107,108).

Bu durumda iman paradoksallığı ortaya çıkar. Tanrı ve insan arasındaki bu, seviyeye iniş ya da çıkış mevzusu ve Tanrı'nın İsa'da vücut buluşu iman paradoksallığındandır.

Hıristiyan düşüncesine göre Tanrı, bir hizmetkâr olarak kendini gösterir. Kierkegaard "kendi olmayı" bir sentez olarak ele alır. İsa onun için kendi olmanın gerçekleşeceği bir varoluştur. Kierkegaard'da varoluş bir paradokstur. Böylece iman da paradoks olarak görülür. Kierkegaard, imanı tekil bireyin evrenselden üstün olması paradokstur. Kierkegaard, bireyi Tanrı ile olan ilişkisinde evrenselden üstün tutar. Yani bununla evrenselin dışına çıkar. Kierkegaard imanı *Korku ve Titreme*'de

İbrahim'in eylemleriyle beraber inceler. Birey akla dayanmadan evrensel karşı gelir. Kierkegaard'a göre iman, "Tanrı'nın varlığına yalın biçimde inanmak değil, gerçekleştirmeleri insani açıdan olanaksız olsa bile kişinin kalbini bağladığı projelerin mümkün olduğuna inanmaktır" (Kierkegaard, 2015, s. 31). Bu durum da "absürdün gücü" ile mümkündür. "İman'ı bilme noktasında akıl yeterli değildir. Kierkegaard'a göre iman, akıl ile bilinemez. Bundan dolayı imanın içeriği absürdür. "[...] Absürd insan anlayışı ve bilgisinden daha yüksek negatif kriteridir. Anlama süreci onu böyle görme –ve sonra da inanıp inanmamayı bireye bırakma sürecidir.[...] Üstelik absürdün gücüne inanmak başka bir şeydir" (Kierkegaard, 2021, s. 515).

Kierkegaard burada İbrahim'i örnek olarak verir. İbrahim, Tanrı'ya ulaşmaya çalışırken bu durumu kendi içinde saklamasıyla iman şövalyesi olur. İbrahim tam bir teslimiyet içinde benliğini oluşturmuştur. İbrahim'in durumu akıl ile açıklanamaz. İbrahim'in durumu absürddür. Onun durumu, saf sevgi ve bağlılıktır. İbrahim'in sessizliği onun Tanrı'nın huzurundaki imanını inşa etmiştir.

İbrahim'in bu davranışı onun içselliğidir. O şekilde bir özne olma bilincindedir. İbrahim, dünyevi olandan uzaklaşarak sonsuzluğu seçmiştir. Bu durumu Vefa Taşdelen'in alıntısı ile ele alalım:

"İnanma, bireyin kendi içinde başlar. Ve o, sahil, içtenlikli ve sevgiye dayalı bir yönelim olarak, nasıl sorusunu öne çıkarır: Nasıl inanırsam sahil ve içtenlikli bir inanma tutumu geliştirmiş olurum? Nasıl inanırsam Tanrı ile varoluşsal bir bağlanma içine girmiş olurum? "Neye inanmalıyım?" sorusu, sahil inanma tutumunun belirlenmesinde, nasıl inanmalıyım sorusu yanında önceliğini kaybeder. Bu da imanı bir bilgi ve düşünce konusu olmaktan çıkararak bir gönül, yaşantı bağlanma konusu haline getirir" (Taşdelen, 2013, s. 727).

Bireyin kendilik bilinci, Tanrı'yla kurulan bağ ile açıklanır. Birey, kendisini ve etrafındaki her şeyi bu bağ ile kavrayabilir. Birey sadece hayatın anlamını değil, Tanrı'nın sonsuzluğunu da kavrar. Ancak bu, o kadar kolay kazanılmaz. Bireyin koşulsuz bir şekilde teslimiyet yaşaması gerekir (Taşdelen, 2013, s. 717).

"Kierkegaard'a göre birey, inanmakla kendisini Tanrı'nın huzurunda var etmeye başlar. Birey tanrı ile ilişkisinde en çok öne çıkan tutum, budur. Tanrı, hayatıyet sahibi kişinin "Sen" diyebileceği, varlık bilincini kendisinden türetebileceği bir varlık, Tanrı bir algı, bilgi ve düşünce konusu değilse, o zaman neye inandığımızdan çok nasıl inandığımız konusu öne çıkar. Bu yaşantı da, imanı herhangi bir koşula bağlamadan gönülden bir bağlanmayı, içten bir yönelimi ifade eder. Bu noktada iman, biçimsel (formal) bir durum olmaktan çıkarak,

yine Kierkegaard'ın değişi ile iki varoluş arasındaki “ben ve sen” ilişkisine dđnüşür. Bu dđnüşsel yaklaşımın temellerini Augustinus'ta bulmamız mümkündür. O, imanı özgür irade, sevgi ve “kendini bilme” (memoriasui) “Tanrı'yı bilme” (memoriaDei) kavramları çerçevesinde bir “ben ve sen ilişkisi” olarak ele alınır”(Taşdelen, 2013, s. 724).

Birey, Tanrı'yla ilişki içindedir. Birey, Tanrı'yı koşulsuz bir şekilde içinde hissederek imanının bilincine varır. Birey, sadece Tanrı'nın huzurunda olarak varoluşunun bilincine varır. Bireyin kendini Tanrı'nın huzurunda hissetmesi akıl yoluyla açıklanamayıp iman ile açıklanır. Birey ve Tanrı'nın ilişkisi süreklilik gösterir. Birey, Tanrı'yla iletişim halinde olduğu için bir süre sonra onun sevgisine ulaşır. Birey, kendi sonsuzluğunu fark edip benlik duygusunu ortaya çıkarır. Böylece varoluşun nedenini anlar(Taşdelen, 2013, s. 719,720).

Kierkegaard'a göre benlik, önemli bir kavramdır. Ona göre benlikten dolayı “birey kendi varlığını kazanır; kendi benliğini, kendi özünü, kendi eylemleriyle kurar. Böylece onda bir doğa ve öz belirmeye başlar. Bu açıdan bakıldığında, benlik, kişinin kendi içinde taşıdığı bir öz değil, bir varoluş olanağıdır” (Taşdelen, 2013, s. 722,723). Bundan yola çıkarak benliğin oluşmasını da iman mı, yoksa akıl mı daha aktif konumdadır?

3.3.1. İman ve Akıl

Kierkegaard'a göre bireyin kendisini anlaması için herhangi bir şeye bağlı kalmadan kendisi olması gerekir. Kierkegaard, bireyin herkes tarafından kabul görmüş normları kabul etmesinden ziyade onun kendi içselliliğine sahip çıkmasını doğru bulur. Kierkegaard'a göre bireyin herkesin kabul ettiği normları seçmesi yerine kendi seçimleri önemlidir. Kierkegaard'a göre kişinin “kendi olması” çok önemlidir. Burada imanın varlığını anlamak örnek niteliğindedir. Birey, imanı gerçekteşirmek için varlığını Tanrı için feda eder. Kierkegaard'a göre birey öznel bir varlıktır ve imanını ortaya çıkarırken aklının duygularından bağımsız bir şekilde ilerlemesi gerekir.

İman bireyin özneliliği içinde var olur. İman içsel bir bağlılıkla ortaya çıkar. Tanrı'yla kurulacak bağ, önemlidir. Kierkegaard'ın altını çizdiği şey, kesinliği vurgulayan aklın bu duygudan faydalanmayacağıdır (Alpyağıl, 2013, s. 85). Bu noktada iman, bu kesinliği kırıp içsellikle Tanrı'ya bağlılığı ortaya çıkarıp özneliliğe

vurgu yapar. Bu belirtilen içsellik akılda görülemez. Bunun sebebi, şu şekilde açıklanır:

“Akıl Tanrı’nın var olmasını kavrayamaz; olmasını da kavrayamaz. Ruhun bedene eşlik etmesi hususunda; hiçbir ruha sahip olmadığımız tezini de kavrayamaz. Keza, dünyanın yaratılmış olması ya da olmaması da... Akıl ortaya erişilebilir bir vaziyette duruyor. Fakat her hangi bir yöne yönlendirilmeye de açık bulunmuyor” (Alpyağıl, 2013, s. 55).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, insan akılla Tanrı’yı kavrayamaz. Buna sadece absürdün gücüyle ulaşılır. Sadece akılsal olanla kendini sınırlandırmaz. Kendini bulan ve tanıyan birey Tanrı’yı da bu şekilde bulur. Ancak kendinden uzaklaşan birey, umutsuzluk ve kaygı yaşar. Dini açıdan akıl ile bir sonuca ulaşamaz. Aklın sınırları vardır. Bundan öteye gitmenin yolu, kişinin içsel tutkuyla Tanrı’yı bulmasıdır(Flew, 2005, s. 301). İman rasyonel olarak ispatlanamaz. İspatı yapılırsa eğer bu iman olmaz. İnsan aklının sınırları vardır. İman konusunda aklın bir faaliyette bulunmasını beklemek aklın kapasitesini aşan bir durumdur(Gökberk, 1996, s. 144).

Kierkegaard, iman ve akıl ilişkisini *Korku Ve Titreme*’de ele almıştır. Bunu İbrahim’in hikâyesi üzerinden somutlaştırmıştır. Kierkegaard neden kurban olayını incelediğini şu şekilde ifade eder:

“Benim burada İbrahim’in hikâyesini anlatmadan kastım orada yatan diyalektiği bir problemata olarak gün ışığına çıkarmak, imanın ne korkunç bir paradoks olduğunu göstermek; bir cinayeti kutsal yapmayı ve Tanrıyı hoşnut kılan bir harekete dönüştürmeyi başaran bir paradoks İshak’ı İbrahim’e geri veren bir paradoks, o hiçbir düşünce tarzıyla kanıtlanamaz, zira iman düşüncenin tam bıraktığı yerden başlar”(Kierkegaard , 2015, s. 75).

Kierkegaard, akli eleştirirken absürdden yararlanır. Ona göre imanın kendisi absürddür. Akıl daha ileriye gitmez. Kurban olayını akıl açıklayamaz. Kierkegaard’a göre akıl ve iman yan yana olamaz. Birey, Tanrı’ya ulaşmak istediğinde her şeyi göze almalıdır. Aklın sınırlılığına bağlı kalmadan Tanrı’ya karşı bir teslimiyet olmalıdır. İman, düşünsel değildir ve akılsal durumlarla tatmin edilemez. Kierkegaard’a göre iman, anlamın ve bilmenin ötesindedir. Akılsal bir geçiş değildir. Bu durum tutkulu bir sıçramadır. İnanma, Tanrı’yı kavramanın aksine onu kavrayamamadır. Kierkegaard’a göre bireyin varoluş alanı akılsallığın dışındadır. Birey akıyla değil imanıla Tanrı’ya ulaşır. Daha önce de belirttiğimiz gibi iman

absürddür. Bunun en iyi örneği İbrahim'dir. İbrahim Tanrı'ya ulaşmak için akılı askıya alır. İbrahim, saçma olana inancıyla irrasyonel birey olur. Kierkegaard'a göre Tanrı'ya ulaşmanın tek yolu iman ile olur. Bu da akıl ile mümkün değildir.

İbrahim'in yaşamındaki her şey onun imanını göstermektedir. İbrahim, oğlu İshak'ı kurban etme eylemi ile bir sınama yaşamıştır. İbrahim, Tanrı'nın isteği üzerine içinde hiçbir şüphe barındırmadan, kaygılı bir şekilde etrafa bakmadan sonsuz bir teslimiyet ile oğlunu kurban etme eylemini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Eylem sırasında kuşkuyla etrafa bakmış olsaydı, bıçağı çekmeden önce koçu görseydi ne insanlar tarafından anlaşılmış olacaktı ne de imanın babası olacaktı. İbrahim, eylem sırasında hiçbir şeyden kuşku duymamıştır. O, sadece iman etmiştir(Kierkegaard, 2015, s. 70).

Kierkegaard, bireyin tümel olanı aştığında imana ulaşabileceğini ifade eder. Ona göre bireyin evrenselden üstün olması paradokstur. İmana sahip olmak, tümeli aşmakla mümkündür.

“İman tam bu paradokstur. Tekil bireyin özel olarak evrenselden yüksek olduğu, evrenselin astı değil üstü olduğu evrensel karşısında haklı bulunur. Ancak bu öylesine dikkat çekici bir yolla yapılır ki; özel olarak evrensel ast olan tekil birey, şimdi evrenselin aracılığıyla, özel olarak, mutlak ile mutlak bir ilişkiye dayanan birey haline gelmektedir. Bu konuma aracılık edilemez, zira bütün aracılıklar tamamen evrensel sayesinde ortaya çıkmaktadır. Bu bir paradokstur ve bütün ebediyet boyunca paradoks olarak, düşünmeye kapalı olarak kalacaktır. Ve yine de iman paradokstur. Ya da başka bir şeydir- ya da iman asla mevcut olmamıştır” (Kierkegaard, 2015, s. 110).

İman, Tanrı'yla bağ kurularak ortaya çıkar. Tümel olan mutlak olanla bağ kuramaz. Birey tümel sayesinde tekil olup iman sıçraması yapar. Kierkegaard'ın akıl için olan düşünceleri ve paradoks iman anlayışına bakıldığında iman, risk olarak olur. Burada risk sıçramadır. Birey içsellığe yöneldiğinde bu riski alması gerekir. İnsan imana sadece sıçrayarak ulaşır. Birey, iman sıçramasıyla Tanrı'nın huzurunda durur. İbrahim, iman sıçraması yaşarken dünyayla olan bağını tamamen koparmamaktadır. Yani İbrahim bedensel olarak yine toplumun içinde, dünyadadır, ama onu tekil yapan şey, bilinç olarak toplumun dışına çıkıp, kendi içselline dönerek, toplumsal değerleri sorgulayıp, toplumun absürd olarak gördüğü şeye iman etmesidir. İbrahim'in yaptığı şey dışarıdan doğru bir davranış olarak görülmez. Ama içsel benlik farkındalığı

alanından bakıldığı zaman bu eylem tekilliğin göstergesidir. Çünkü yalnızca o bu eylemi yaparken Tanrı'nın oğlunu geri vereceğine koşulsuz iman etmiştir. Yani kurban olayı metafordur. Bireyin ben diye o güne kadar sahip olduğu tüm iyeliklerin sorgulanması ve reddedilmesi, kurban etme eylemini anlatır.

Kierkegaard'a göre gerçekten iman etmek, ilk önce; imkânsızlığı bilmeyi ve sonsuz teslimiyeti gerçekleştirmektir. *Korku ve Titreme*'de şu şekilde geçer: "Eğer imkânsızlığı tanımadan, ruhun ve kalbinin bütün tutkularıyla imana sahip olduğunu sanırsa, kendisini aldatmış olur ve sonsuz teslimiyet noktasına bile gelemeyeceğinden, onun tanıklığının hiçbir yerde ağırlığı yoktur" (Kierkegaard, 2015, s. 80).

3.3.2. İman ve Tutku

Kierkegaard'a göre insan akıl, zihin düşünce varlığıdır. Ama bundan önce insan bir tutku varlığıdır. Tutku ve mantık bir arada bulunmaz. "Hatta irrasyonel, kimi durumda yüksek risk taşıyan, olmak ya da olmamak ikileminde, "olma"nın yanında "olmama" ihtimalini de kendi içinde barındıran bir "cesaret", "sıçrama, "adanma" eylemidir" (Taşdelen, 2010, s. 4).

Kierkegaard'a göre imanın kaynağı tutkudur. Tutkuyu "absürdün gücüne" dayandırır. "Absürttün gücüyle her anı bu yolla neşe ve mutluluk içinde yaşamak, her an sevgilinin başının üstünde sallanan kılıcı görmek ve yine de, teslimiyet ıstıرابında huzur değil, absürdün gücünde neşe bulmak, bunu yapan kimse yücedir, yüceleşen tek kimsedir" (Kierkegaard, 2015, s. 101). Birey, absürdün gücü ile ilerlemektedir. İman hamlesi, absürdün gücüne dayanarak süreklilik gerektirir. İman nesnesine karşı yapılan iman hamlesi belirsizliğe karşı risk almayı gerektirir. Nesnel kesinlik içinde tutku barındırmaz. Ancak iman, belirsizlik karşısında ortaya çıkan tutkudur. Yani imanın kaynağı tutkudur (Kierkegaard, 2015, s. 86,90).

Kierkegaard, insanların davranışlarını belirleyen ve insanı doyumsuzluğa götüren haz duygusu yerine tutkuyu öne çıkarır. Kierkegaard'da tutku; aklın karşısında "kendi olma" imkânı sağlayacak bir güçtür. Kierkegaard'a göre içsel bir ihtiyaç olarak ortaya çıkan tutku, imana sıçramada yardımcı olur.

Tutku olmadan sıçrama gerçekleşemez. Tutku olmadan kişi birey olamaz. Kierkegaard'a göre tutkunun eksik olduğu insanlar ya sadece hazza sahip olunan estetik alanda ya da evrensel normların önemli olduğu etik alanda yaşamlarını sürdürürler. Kierkegaard'a göre birey olabilmek için estetik ve etik alandan dini alana geçmelidir. İbrahim, tutkusu ve Tanrı aşkıyla etik alandan çıkıp Tanrı'ya karşı sonsuz teslimiyet yaşamıştır. Kierkegaard için önemli olan, bir insanın Tanrı'ya tamamen teslim olarak kendini seçmesidir. Ona göre insan seçimleriyle kendini inşa eder. Bunu şu şekilde açıklar:

“Kişi her neyi seçerse seçsin Tanrı'yı seçmediğinde ya/ ya da'yı kaçırmıştır. Yahut da ziyade ya/ ya da'sıyla yıkıma yakıma batmıştır. Öyleyse; ya Tanrı... Bu ya / ya da neyi belirtir? Tanrı bu ya/ ya da ile neyi talep eder? İtaat talep eder, koşulsuz itaat. Her şey koşulsuzca, kayıtsız şartsız itaatkâr değilsen, onu sevmiyorsundur ve onu sevmiyorsan, o zaman ondan nefret ediyorsun. Her şey de koşulsuzca itaatkâr değilsen, o zaman onu hor görüyorsun”(Kierkegaard, 2018, s. 18,19).

İbrahim, oğlunun ona karşı düşüncelerinden çok Tanrı'ya karşı olan imanını korumaya çalışmıştır. İbrahim, İshak'ın Tanrı'ya karşı olan inancını, kendine olan inanca tercih etmiştir. Ayrıca bu şekilde Tanrı'nın buyruğunu yerine getirerek kendi imanının da korumuştur. Kierkegaard, İbrahim'in teslimiyetini ve oğlu İshak ile Moriah dağına doğru yola çıkmasını, *Korku ve Titreme*'de şu şekilde ele almıştır:

“İbrahim'in duruşu babacandı, bakışı merhametli, konuşması özendiriciydi. Ancak İshak onu anlayamazdı, ruhu coşturulamazdı. İbrahim'in dizlerine sarıldı, ayaklarının dibine yattı, gençliği için haklı vaatleri için af diledi; İbrahim'in evindeki mutluluğu hatırlattı, onu üzüntü ve yalnızlık konusunda uyardı. Sonra İbrahim çocuğu ayağa kaldırdı ve onun elinden tutarak yürüdü. Sözleri rahatlatıcı ve teşvik ediciydi. Ancak İshak onu anlayamadı. İbrahim Moriah dağına tırmandı; ancak İshak onu anlamadı. Sonra bir an için başını başka yöne çevirdi, İshak babasının yüzünü tekrar gördüğünde o yüz değişmişti, bakışı vahşiceydi, edası dehşet vericiydi. İshak'ı göğsünden yakaladı, onu yere fırlattı ve dedi ki:“Aptal çocuk, benim senin baban olduğuma inanıyor musun? Ben bir putperestim. Bunun Tanrı'nın emri olduğuna mı inanıyorsun? Hayır, bu benim arzum.” Sonra İshak titredi ve ıstırap içinde inledi: “Cennetteki tanrım bana merhamet et, İbrahim'in tanrısı bana merhamet et; eğer yeryüzünde benim bir babam yoksa o zaman Sen benim babam ol.” Ancak soluk arasında İbrahim kendi kendine: “ Cennetteki Tanrım, sana şükürler olsun; İshak'ın sana inancını kaybetmesinden, bir canavar olduğuma inanması daha iyidir” (Kierkegaard, 2015, s. 56,57).

İbrahim, bu süreçte çok zorlansa da Tanrı'nın bu isteği üzerine sorgulamadan oğlunu kurban etmeye çalışır. Tanrı'ya olan bu güvenin sebebi, İbrahim'in Tanrı'ya yoğun bir tutkuyla bağlanmış olmasıdır. İbrahim, Tanrı'nın buyruklarını anlamak yerine sonsuz bir teslimiyet yaşamıştır.

Kierkegaard'da kendilik bilincinin yeniden kazanılması açısından tekerrür kavramı önemlidir. Kierkegaard, *Tekerrür* adlı eseri Constantine Constantius takma adıyla yazar. Constantine Constantius, tekerrürün modern bir felsefi kategori olarak düşünülmesi gerektiğini söyler.

3.4. Kendilik ve Tekerrür

Kierkegaard, Tanrı ve İnsan ilişkisini açıklamak için tekerrür kavramını kullanır. Kierkegaard' göre Tanrı ve insan ilişkisi önemlidir, bu ilişkiyi yakından inceler. Kierkegaard, tekerrürü ele alırken Yunanlıların hareket kavramından yararlanır. “Yunanlılar her bilmenin hatırlama olduğunu söylediğinde, varolan bütün varoluşun var olmuş/oluyor olduğunu söylemişlerdir; yaşam tekerrürdür denildiğinde de söylenmek istenen şudur; var olmuş/oluyor olan gerçeklik şimdi vücut bulmaktadır” (Kierkegaard, 2018, s. 34). Kierkegaard, Yunanlılarda anımsamanın önemli olduğunu, modern felsefede ise tekerrürün ön planda olduğunu ifade eder. Kierkegaard, anımsama ve tekerrürün zamanla olan ilişkisini inceler. Anımsama, geriye doğru bir hatırlamadır. Yani insan, geçmişteki olaylar üzerine düşünmeye başladığında anımsama ortaya çıkar. Kierkegaard, tekerrürün Tanrı ve yaşam ilişkisini şu şekilde ele alır:

“Tekerrür olmasaydı hayat nasıl olurdu? Kim, üzerine zamanın her an yeni bir şey yazdığını bir tablet ya da geçmişin bir anma cildi olmak isterdi? Kim ruhu zayıflatarak tekrar başka bir yöne çeken, uçup giden, yeni olan her şeye karşı duyarlı olmak isterdi? Eğer Tanrı'nın kendisi tekerrürü istemiş olmasaydı, dünya var olmazdı. Bundan dolayı da dünya devam ediyor, devam ediyor çünkü dünya bir tekerrürdür. Tekerrür, varoluşun gerçekliği ve samimiyetidir. Tekerrürü isteyen samimiyet olgunluğa erişmiştir” (Kierkegaard, 2018, s. 15).

Kierkegaard'a göre bir kişide anımsama ve ya tekerrür kategorileri bulunmuyorsa bütün yaşamı bir boşluktur. Ona göre tekerrür tekrardır, tekrar etmekte bir fark vardır bu fark, an'dır. Kierkegaard'da tekerrür, tekrar anlamına gelir. Ancak bu tekrar aynı şeylerin tekrarı değil, aynı olan şeydeki farktır. Geçmişte olan

şeylerin, aynı şekilde tekrar etmesi demek değildir, öyle olmuş olsaydı bu geçmiş olurdu. Tekerrür varoluşa ait bir faaliyettir. Bu faaliyet, birey ile gerçekleşir. Tekerrür, varoluşun sürekliliğini ifade eder. Var olmanın anlamı, gerçeklik içerisinde var olmaktır. Soyut düşünce, bu oluşum evresini ele almanın zorluklarından kaçınmıştır. Ancak bu zorluklar elbette yaşanacaktır (Akış, 2018, s. 515). Kierkegaard'ın varoluşsal felsefesini anlamak için “tekerrür”⁵ önemli bir kavramdır. Kierkegaard'ın “tekerrür kavramı” Greklerin anımsama kavramına karşılık ortaya çıkmıştır. Kierkegaard, anımsama ve tekerrür kavramlarını birbirlerinden ayırır. Anımsama maziye yönelik gerçekleştirilen bir faaliyettir tekerrür ise geleceğe yönelik gerçekleştirilen bir faaliyettir.

Kierkegaard'a göre Elealılar, hareketin mümkün olmadığını ortaya koyarlar. Diyojen, ayağa kalkıp bir ileri bir geri adım atıp Elealılar'ın düşüncesini çürütür. Bu kanıtı varoluş ile alakalıdır. *Tekerrür* adlı eserde “ileriye ve geriye doğru tekrar hareketleri arasında, ilk bakışta karmaşık gibi duran bir ayırım ortaya koyduktan sonra, tekerrür ileri doğru tekrar olarak tanımlanır ve bunun modern bir felsefi kategori olduğu vurgulanır” (Kierkegaard, 2018, s. 13). Kierkegaard modern felsefenin kişinin varoluşsal faaliyetlerini kabullenmeyen soyut sistemlerin karşısına, yeni bir kategoriye ihtiyaç olduğunu düşünür. Kierkegaard, Platon'un anımsaması ve Hegel'in dolayım kavramlarının karşısına “tekerrür” kavramını koyar. Anımsama kavramının gerçeklik anlayışı ebediliktir. Bireylerin sayesinde başlatılan anımsamadaki amaç, herkesin bir doğruluğa kavuşmasıdır (Akış, 2018, s. 506). Kierkegaard'da bu kavramın karşısına tekerrürü koyar. Tekerrür, varolan şey ile var olmayan şeyin arasında bulunan insan varoluşunun faaliyetini anlatır. İnsan belirlenmiş bir varoluş değildir. İnsan sürekli olarak eyley, iç dünyasına döndüğünde Tanrı'nın huzurunda kendilik bilincini kazanır.

Kierkegaard'a göre hareketin asıl amacı “karar verme” ve tekerrürdür. Kierkegaard tekerrürü şu şekilde anlatır:

“Yineleme kavramı, Greklere özgü anımsama kavramı adına hayati bir önem taşır. Onlar bütün bilmenin yalnızca bir anımsama olduğunu söylemişlerdi. Aynı zamanda Grekler modern felsefede bütün hayatın bir anımsama olduğunu herkese anlatmıştır. Yineleme, bir

⁵ Tekerrür Danca'da Gjentagelsen kelimesine karşılık gelir. Bu kavram doğrudan çevrildiğinde “geri almak”, anlamındadır.

kişiyi çok huzurlu eder. Anımsama ise kişiyi çok huzursuz eder. Yinelemenin aşkı gerçek bir aşktır. O, anımsamanın aşkı gibi insanı huzursuz etmez. Dünya devamlılığını sürdürüyor. Bu durumun sebebi yinelemedir. Yineleme dinamiktir. Onu arzu eden insan yetkinleşir”(Mutlu, 2017, s. 628).

Birey, tekerrürü isteyerek “ben” olduğunun farkına varır. Kierkegaard’a göre tekerrürü isteyen kişi gerçekten hayatı yaşar. Bunu gerçekleştiren birey, gerçekten hayatını yaşar ve mutlu olur. Kierkegaard’a göre her şeyin tekrarlanması gerekir. Her şeyin tekrarı vardır.“Tekrarlanma her şeyi harekete geçiren kategoridir” (Kierkegaard, 2018, s. 15). Kierkegaard’ın tekrardan kastettiği şey yaratımdır, yaratım ise an’da olur. İbrahim’in yaşadığı tekerrürdür. İbrahim’in yaratımı, bıçağı oğlunun boynuna koyduğu anda başlar. İbrahim oğlunu seven bir babayken her gün baba olmasını tekrar ediyordu. Ancak bu tekrar, tekerrür değildir, etik alandaki tekrardır. Dağa giden İbrahim ile Dağdan dönen İbrahim aynı değildir. Dağdan dönen İbrahim’in duyguları aynıdır ancak bir fark yaratır. O, her şeyi kazanmış ve ebedileşmiştir ve an’da yaratımın farkında olan bireydir. “Ebediliği kazanmak için bütün faniliği terk etmek tamamen insani bir cesarettir” (Kierkegaard, 2015, s. 99). İbrahim bunu, sonsuz teslimiyetle elde eder.

Tekerrür’de önemli olan kavram gelecek kavramıdır. Anımsama önceden yaşanmış ve sonlanmış. Tekerrür, mevcut olan şeyin tekrardan meydana gelmesidir. Kierkegaard’a göre estetik, etik ve dini olmak üzere üç çeşit tekerrür vardır.

Estetik alanda yapılan tekerrürde insan, haz peşinde koşar. Burada insan, iyi olanı ister. Anlık hazlara aşırı önem verir. Estetik alandaki tekerrürde mazi ve geleceğin bir önemi yoktur. Önemli olan şuardır. Bu alandaki insan hiçbir şeye bağlanmak istemez. Anı yaşamak ister. Estetik alanda gerçekleştirilen tekerrürde kişi evlenmeyi istemez. Çünkü evlilik sorumluluk gerektirir. Buradaki kişi için önemli olan tensel hazdır. Kişi haza önem verdiği için toplumdaki uzaklaşır. Estetik alanda tekerrürü gerçekleştiren kişinin amacı, haz alacağı durumlarla iç içe olmaktır (Taşdelen, 2004, s. 174,181). Estetik alanda tekerrürü gerçekleştiren kişi asla tatmin olmaz. Bir süre sonra bunalıma girer. Bu durumu atlama için bir seçimde bulunması gerekir. Bu seçim yoluyla bunalımdan çıkar ve etik alandaki tekerrüre yönelir.

Kierkegaard, estetik alanda gerçekleştirilen tekerrüre genç adam karakterini örnek olarak verir. Kierkegaard, *Tekerrür* adlı eserinde yaşamın tamamen bir tekerrürden ibaret olduğunu anlatmaya çalışır. *Tekerrür*'de ele aldığı üç önemli karakter vardır. Bunlar, yazar Constantin, Genç adam ve Eyüp'tür. Constantin gözlemcidir. Constantin'in genç adama olan ilgisi başlangıçta estetik bir çekimden başka bir şey değildir. Onun tarafsız oluşu, genç adamın derinlerdeki güdülerini ortaya çıkarır. Genç adam, çok sevdiği ancak kendisini sorumlu hissettiği bir nişanlısı olduğunu anlatır. Genç adam, sorumluluğun dayattığı evliliği gerçekleştiremeyeceğini hisseder. Nedeni ise, evliliğin ortaya çıkardığı kendiliğindenlikten kendisini mahrum bırakan melankolisidir. Constantin genç adama yardım etmek için bir plan kurarlar. Planın amacı; kızın genç adamın ona ihanet etine inanmasıydı. Genç adam başka bir kız ile görüşecektir. İki kapısı olan bir apartman ayarlarlar. Böylece kimse onun oradan hemen çıktığını anlamayacaktı. Genç adam bu planı başta kabul etse de sonradan vazgeçip şehri terk eder(Hannay, 2013, s. 217).

Constantin, genç adam örneğindeki gibi sonlu olanla sınınmadan başarısız olan sevgiye bakmanın başka yollarını arar. İlk yol, genç adamın yoludur; genç adam kendisini "hüzünlü anılar şövalyesi" olarak görür. İkinci yol ise; Costantin'in "tekerrür" dediği yoldur. Kierkegaard "ideal" ve "edimsel" yinelemenin zamanda ve sonsuzlukta karşılaşmasının imkânsız olduğunu ancak bilinçte karşılaşacakları sonucuna varmıştır. Bu karşılaşmanın olacağı yer anılardır. Ancak bu da istenilen ideal değildir. "Kişi daha önce yaptığı şeyi edimsel olarak yeniden yaparak sözcükleri tam anlamıyla hatırlamaya çalışabilir. Ama başarısızlığa uğrar, çünkü izlenimler isteyince yeniden yaratılamaz. Bu durumda tekerrür, belki ideal olanı yeniden yaratıp var ederek devam etme yolu olmalıdır" (Hannay, 2013, s. 218).

Constantin aynı şeyi tam anlamıyla yineleyemeyeceğimizi onaylar. Genç adam yola çıktık sonra olanları tekrardan yaşamak için Berlin'e gittiğini söyler ama istediği olmaz. Çünkü aynı şeylerin aynı şekilde tekrarı mümkün değildir, bu salt dışsal tekerrür, sadece can sıkıntısı yaratır. "Genç adam, sevgisini yinelemek için geçmişe yeniden tutsak olmaya çalışmadan, ileri gitmeliydi; hem kendini hem sevgisini bitirmeli, yani sevgisini korumalıydı" (Hannay, 2013, s. 218). Kierkegaard'a göre

tekerrür olmuş olanın aynı şekilde tekrar edilmesi değildir. Her tekrarda bir fark yaratmak gerekir.

Kierkegaard'ın *Tekerrür* adlı eserinin ikinci bölümünde Constantin ve genç adam arasında mektuplaşmalar geçer. Genç adam mektubunda yineleme konusundan bahseder. Genç adam kendi acısını, her şeyini kaybeden ve İbrahim'in iman hareketi gibi davranan Eyüp ile karşılaştırır. Genç adam şöyle der: "Eyüp kutsandı ve her şeyi iki misli geri kazandı. Buna tekerrür deniyor" (Kierkegaard, 2018, s. 135). Eyüp'te koşulsuz teslimiyet vardır, başına ne gelirse gelsin, Tanrı'ya karşı koşulsuz bir iman mevcuttur.

Kierkegaard için Eyüp önemli bir karakterdir. Eyüp, hayatta değer verdiği her şeyini kaybedip sonra tekrar geri alan ve inancından bir an olsun uzaklaşmayan bir karakterdir. Eyüp, bu yaşadıklarının Tanrı tarafından verilmiş bir ceza olmadığına inandığı için, varoluşunun hesabını vermekten çekinmemektedir (Kierkegaard, 2021, s. 27). Eyüp'ün tekerrürü teslimiyettir. Onu zamanla beraber ilerleten şey, inancın karanlığında bekleme cesaretiydi. Bu teslimiyet ona kaybettiği şeyleri geri verendi ve Eyüp'ün durumu içseldir. "Dinsel tekerrür, dünyanın, ihtimallerin, geleceğin, zamanın bir armağan gibi geri verilmesidir" (Kierkegaard, 2018, s. 27,28). Ama bunun ne zaman hiç kimse bilemez. *Tekerrür* adlı eserde Eyüp'ün "Rab verdi, Rab aldı"(Kierkegaard, 2018, s. 26). Sözünden de anlaşılacağı üzere Eyüp'ün yaptığı şey, anlamayı askıya alıp varoluşu sonuna kadar hissettiği bir teslimiyettir. Bu durum dışarıdan kimsenin göremediği içsel bir hareket olup etik alanda insanın yalnız kalmasına rağmen istisna olma gücü veren bir sıçramadır. Yani her şeyden vazgeçip ve bu vazgeçtiklerinin geri verileceğine inanmaktır (Kierkegaard, 2018, s. 27,28).*Tekerrür* adlı eserde Eyüp'ün durumu şu şekilde ifade edilir:

"Eyüp'teki sır yaşam gücü, can damarı, idea, Eyüp'ün her şeye rağmen haklı olduğudur. Bu bakış açısıyla tüm insani görüşlerin dışında kalır, sebatı ve gücü, nüfuzu ve yetkisini kanıtlar. Her insani izah onun için sadece bir yanılgıdır ve Tanrı'nın karşısındaki tüm sıkıntıları bir sofizm gibidir, onları kendi başına elbet çözebilir ama Tanrının çözebileceğine inanç duyar"(Kierkegaard , 2021, s. 129).

Eyüp'ün olayı, kimsenin dışarıdan görmediği içselliği oluşturan etik alanda insanı yalnız bırakmasına rağmen bu, evrenselin karşısındaki bir sıçramadır."Her şeyden vazgeçmek ve buna rağmen bu dünyanın verileceğine

inanmak”(Kierkegaard, 2021, s. 28). Eyüp’te koşulsuz teslimiyet vardır. Eyüp, her şeyini kaybeder ve acı çeker ama Tanrı’ya olan koşulsuz teslimiyetinden dolayı Eyüp tekilleşir. Tekillığın yaratımında ona, kaybettikleri geri verilmektedir. Eyüp’ün sahip olduğu tekerrür, dini bir tekerrürdür. Ona göre tekerrür, gerçek bir inancın tinsel bir deneyimidir.

Kierkegaard’a göre kişinin kendiliği ile Tanrı arasında dua ya da mantıksal bir inanç aracılığıyla bir ilişki kurması mümkün değildir. Bu durumu şu şekilde açıklar:

“Tanrı ile kişi arasındaki ilişki yalnızca bireyin inancının yinelenmesi ben’in kendisiyle kendisi olarak ilişkiye geçerek güçlenmesine olanak sağlayacaktır. Daha açık söylemek gerekirse Kierkegaard için ben, inancın yinelenmesiyle özdeşdir; kişi ben’ini ancak inancını yineleyerek kurabilmektedir” (Güçlü, Uzun, Uzun, & Yolsan, 2003, s. 824,825).

Kierkegaard, bireyin tekerrürü yaşayıp yaşamadığına dair deneyimler ortaya koyar. Ama ortaya koyduğu çıkarımlar rasyonel değildir. Ona göre bu durum akılla değil hayat içinde çözümlenir. Kierkegaard’a göre akıl, kişinin psikolojik olarak düştükten sonra tekrarını açıklayamaz. “...tekrar etmek belli bir davranışı sergilemektir, fakat bunu biricik veya tekil olan, dengi veya benzeri olmayan bir şeye ilişkin olarak yapmaktadır”(Deleuze, 2005, s. 19).

Kierkegaard’a göre bu durum bilime ve akla aykırıdır. Kierkegaard’a göre tekerrür bir tekrardır. Ama bu tekrar bir önceki eyleme benzemez, aralarında bir fark ortaya çıkar. Bu farkta yaratımdır. Kendini aşan ve gerçekleştiren birey, yaratım yapar, tekilliğini kazanır.

SONUÇ

Felsefe tarihinde birçok filozof kendilik problemine odaklanmıştır. Bu filozoflardan olan Descartes'a baktığımızda, bireyin açık ve seçik düşüncelerle ulaşmaya çalıştığı kendilik anlayışını sadece akla dayandırmıştır. Aynı şekilde Kant da kendilik anlayışını, akılla ele alır. Hakikate akılla ulaşabileceğini savunan bu iki düşünürün yanında Hegel de, bireyin kendiliğine soyut ve akılsallıkla ulaşabileceğini savunmaktadır. Ancak Kierkegaard, soyut, mutlak, aşkın bir kendilik anlayışının aksine insanın öznel, somut ve bireysel varoluşunu anlatmaya çalışmıştır. Yaşadığı dönemdeki bireyde, varoluş kaygısı ve bu kaygıya bağlı olarak, korku, günah, umutsuzluk gibi duygu durumları meydana gelir. Kierkegaard, insani problemler çerçevesinde insanın duygularının içinden geçerek onları ele alır.

Kierkegaard'a göre insanların, Tanrı tarafından önceden belirlenmiş bir özleri yoktur. Bilinç sahibi olan birey, eylemlerini bilinçli bir şekilde gerçekleştirir. Bireyin özü, seçimleriyle ortaya çıkar. Birey, seçimlerini yaparken aklını kullanır ancak Kierkegaard'a göre birey, sistemci filozofların ifade ettiği gibi salt akıldan ibaret değildir. Gerçek varoluş, akılsal olarak değil içsel olarak keşfedilir. Kierkegaard'a göre hakikat, insanın kendi içinde keşfettiğidir, yani hakikat öznelliktir. Öznellik, o tarihe kadar yok olması gereken bir kavram olarak görülürken, Kierkegaard'ın felsefesinin merkezi olur. Kendinden önceki felsefi anlayışlardan farklı olarak öznellik, Kierkegaard felsefesinde başkalaşır. Çünkü Kierkegaard öznelliği, yaşamdan yola çıkarak ortaya koymaya çalışır.

Önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi Kierkegaard'ın öznellik anlayışı, varoluş aşamalarının tek tek aşılmasıyla mümkündür. Yani insanın, kendini dönüştürmesiyle ve kendine doğru olan yolculuğuyla gerçekleşir. Kierkegaard'ın bu yolculukla beraber ortaya koymak istediği şey, insanlara kendilik yolculuğunda rehberlik yapmak değildir. Kierkegaard, bireyin bu yolculukta nesnel bir hakikatle ilerleyemeyeceğini ve kendisinin keşfetmesi gerektiğini, hakikatin sadece bireye özgü olduğunu vurgular.

Bu çalışmanın amacı, Kierkegaard'ın kendilik anlayışının diğer öznel felsefi düşünceler ile arasındaki farkı ortaya koymaktır. Diğer filozoflardan farklı olmasının sebebi, Kierkegaard'ın bireyin içsel yolculuğunu ele almasıdır. Kierkegaard'a göre bu yolculuk tekildir. Birey, tekilliğini fark ettiği zaman özgürdür. Gelecek ve geçmiş arasında an'dan yoksun bir şekilde sıkışan birey, sadece zamansallığın içinde kalır. Yalnızca an'ın içinde yaşayan birey, ebedileşir ve tekilleşir. Kierkegaard, insanın kendine yabancılaşmasından dolayı umutsuzluğa düşeceğini ifade eder. Bireyin kendiliğine ulaşabilmesi için umutsuzluğunun farkına varması gerekmektedir. Kierkegaard'a göre umutsuzluk bir günahdır. Birey, umutsuzluktan çıkıp kendiliğin farkına varması için Tanrı'nın huzurunda olması gerekir. Birey Tanrı'nın huzurunda olduğunda, günahkâr olduğunun farkına varır. Yani birey, Tanrı'nın huzurunda yaptıkların günah olduğunu anlar.

Anlaşılabacağı üzere, birey kendilik bilincini Tanrı'nın huzurunda durarak elde eder. Bireyin, kendilik bilincine ulaşabilmesi akılla mümkün değildir. Birey, iman aracılığıyla tinselliğinin farkına varır. Kierkegaard'a göre imanın özü paradoksalıktır. Bireyin dönüşümü, bir iman sıçramasıyla olur. Sıçrama, bir yerden başka yere gitmek değil, kendi içine dönmektir. Yani sıçrama yer değişimi değil, hal değişimidir, dönüşümdür. Bu sıçrayışla birlikte birey, onu olduğu şekliyle bir birey yapmış olan tüm dünyevi alanı sorgulamaya başlar, dolayısıyla sorgulama bu alan içinde olma değil, alanın karşısına geçme anlamına gelir. Bu alanın karşısına geçme ise bireyin mekân olarak alan içinde varlığını, ama sadece hal olarak mekân dışına sıçrayışını gösterir. Tanrı'nın huzurunda olma, insanın kendi benliğinin farkında olması, dolayısıyla dönüşümün kendi eylemiyle olanaklı olmasıdır. Kierkegaard, burada akli geçici olarak askıya alır ama tamamen göz ardı etmez. Dolayısıyla akılla yapılan eylemlerin belirlenmişliğini askıya alır ve akıldan ziyade belirsiz olana açılan tutkuyu eylemin merkezine koyar.

Tanrı'yla olan bilinçli ilişki, doğru benliğin kurulması için önemlidir. Ancak Kierkegaard bireyin ötekilerle olan ilişkisini de reddetmez. Birey, aile, çevre ve toplum ile ilişki kurar. Bu ilişkiler bozulabildiği için benlik için bir ölçüt olamaz. Ona göre ötekiyle ilişki, bireysel bir sıçramayla beraber kurulabilir. Birey önce kendisini bulur, sonsuz mutlakla dolaylı olarak bir ilişki kurar. Kierkegaard'a

göre birey, kendisini tanıdığı zaman ötekiyi de tanır. Yani bu, kendi benini tanıırken ötekinin de benini tanımaktır.

Diğer düşünörlere baktığımızda, Descartes'a göre hakikat, düşünceyle elde edilir. O, Tanrı'ya ulaşmada dahi akla başvurur. Kant'ta ise, bilgiye apriori ile ulaşılır. Kant'a göre birey, hem özgürlüğe hem de doğanın nesnellğine bağılı olan bir varlıktır. Kant'ta iyi niyet, iyi istenç ve özgürlük kavramları vardır. Ancak Kant, bu kavramları akla dayandırır. Ona göre aklın üstünde bir birey mümkün değildir. Kant'a göre Tanrı ve özgürlük aklın ürettiğı kavramlardır, bu kavramlara akılla ulaşılır. Ona göre özgürlük veya Tanrı, ötekiyle olan bir ilişki sonucu bilinebilir. Yani Kant'ta dolayımli bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Hegel'de de özne ve nesne arasındaki ilişki bir dolayım sonucunda ortaya çıkar. Hegel'e göre birey kendini, ötekini tanıyarak gerçekleştirir. Birey, kendiliğine ulaşmak için bir başkasına yani ötekine ihtiyaç duyar. Kierkegaard'ın kendilik anlayışı, bütün bu filozoflardan farklıdır. Ona göre birey, dolayımşız bir ilişkiyle kendini bulup daha sonra toplum içinde etik bir varoluş olur.

Sonuç olarak; Kierkegaard'a göre kendiliğinin farkına varmış birey, Tanrı'nın huzurunda sarhoşluğunu fark etmiş ve bu güne kadar "ben" dediğı şeylerin aslında dış etkenler tarafından belirlendiğini anladığında, sarhoşluğundan uyanır. Birey, ben dediğı şeylerin yanlış olduğunu Tanrı'nın huzurunda fark eder. Umutsuzluk ve günah nedeniyle kendine uzaklaşan ve yabancılaşan birey için kurtuluş Tanrı'yla mümkündür. Birey, bu ilişki sonucunda, kendilik bilincine ulaşır. Kendinin farkına vardıktan sonra bireyin keşfi, ömür boyu devam eder.

KAYNAKÇA

- Akış, Y. (2018). Modern Felsefenin Yeni Bir Kavramı Olarak; Kierkegard'ın Yineleme Kavramı. Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi ,506-515.
- Akış, Y. (2021). Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Alpyağıl, R. (2013). Wittgenstein Ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak.İz Yayıncılık.
- Anderson, S. L. (2014). Kierkegaard Üzerine. (G. Gürdal, Çev.) Ankara: Sentez Yayınları.
- Başok Diş, S. (2021). Kierkegaard'a Göre Nesnel ve Öznel Hakikat Ayrımı Bağlamında Varoluşun Neliği.717-718.
- Cauly, O. (2006). Kierkegaard. (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Cevizci, A. (2011). Felsefe Tarihi. Ankara: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). Paradigma Felsefe Sözlüğü.İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çüçen, A. (2015). Varoluş Filozofları. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Deleuze, G. (2005). Fark ve Tekrar. (B. Yalım, & E. Koyuncu, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Flew, A. (2005). Felsefe Sözlüğü. (N. Özsoy, Çev.) Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
- Gökberk, M. (1996). Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitepevi.
- Güçlü, A. ve diğerleri. (2003). Felsefe Sözlüğü. Ankara: Bilim Ve Sanat.
- Hannay, A. (2013). Kierkegaard. (N. Nirven, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hegel. (2011). Tinin Görüngübilimi. İstanbul: İdea Yayınları.
- Kadioğlu, S. (2021). Kierkegaard Felsefesinde "Kendi Olma" Problemi ve Çağımıza Yansımaları. Ankara. (Doktora Tezi)Yükseköğretim Kurulu Uluslararası Tez Merkezi veri tabanından erişildi. (Tez No.665016)

- Kenny, A. (2011). Modern Dünya da Felsefe. (B. Doğan, Çev.)
- Kervegan, J.-F. (2005). Hegel ve Hegelcilik. Ankara, Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013). Baştan Çıkarıcının Günlüğü. (S. Sertabiboğlu, Çev.) İstanbul.
- Kierkegaard.S. (2009). Etik- Estetik Dengesi. (İ. Kapaklıkaya, Çev.) İstanbul: Ağaç Kitabevi.
- Kierkegaard.S. (2013). Evliliğin Estetik Geçerliliği. (İ. Kapaklıkaya, Çev.) İstanbul: Araf Yayınları.
- Kierkegaard.S. (2021). Günlükler ve Makalelerden Seçmeler. (K. İbrahim, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2021). Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe.7. Baskı. (D. Şahiner, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1944). For Self-examination And Judge For Yourself! There Discourses,. (D. Walter Lowrie, Çev.) London: Princeton Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2000). Kahkaha Benden Yana.Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2006). Kaygı Kavramı. (T. Armaner, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2016). Kendinizi Sevmeyi Unutmayın. (E.M.Bozer) İstanbul: Aylak Adam Yayınevi.
- Kierkegaard, S. (2015). Korku Ve Titreme. 9. Baskı. (İ. Kapaklıkaya, Çev.) İstanbul: Araf Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2015). Müzikal Erotik Ya Da Dolaylımsız Erotik Evreler.İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (1997). Ölümcül Hastalık Umutsuzluk. (M. M. Yakupoğlu, Çev.) Ayrıntı Yayınları.

- Kierkegaard, S. (2018). Tanrıya İhtiyaç Duymak. (Z. Yeter, Çev.) İstanbul: Zeplin Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2021). Tekerrür. (N. Beier, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2020). Ya/ Ya da. (N. Beier, Çev.) İstanbul: Alfa yayınları.
- Kolinska, K. (2020). Know Yourself İn The Mirror Of The Word: Kierkegaard On Self- Knowledge.
- Manav, F., & Gürdal, G. (2013). Kierkegaard Birey Ve Varoluş Üzerine. Sentez Yayınları.
- Mutlu, B. (2017). Kierkegaard'da 'Estetik'in Yeri ve Sınırları. Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bİlimler Dergisi, 5 (3), 628-629.
- Oruç, Y. (2022). Søren Kierkegaard'ta Varoluş, Kendilik Ve Hakikat. EtüSosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 60.
- Samancıoğlu , E. (2017). Kierkegaard'ta Diyalektik Kavramı. Bursa. (Yüksek Lisans Tezi) Yükseköğretim Kurulu Uluslararası Tez Merkezi veri tabanından erişildi. (Tez No.491251)
- Sartre. (2015). Varoluşçuluk. (A. Bezirci, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Talay Turner, Z. (2016). MacIntyre ve Kierkegaard'da Benlik Anlayışı.
- Taşdelen, V. (2017). Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme. Ankara: Hece Yayınları.
- Taşdelen, V. (2016). Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı. Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi (1), 147-161.
- Taşdelen, V. (2010). Kierkegaard Psikolojisi:Tutku. Başka Psikiyatri Dergisi , 4.
- Taşdelen, V. (2013). Mevlana Ve Kierkegaard'da Birey Ve Tanrı İlişkisi. 8 (6), 722-723.
- Temizkan, V. (2019). Kant'ta Ben Problemi. Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi , 22.
- Topçu, N. (1999). Varoluş Felsefesi/ Hareket Felsefesi. (E. Erverdi, & İ. Kara,) 13.

- Turan, R. (2018). Kierkegaard'ın Ahlak Anlayışı. Elazığ. (Yüksek Lisans Tezi)Yükseköğretim Kurulu Uluslararası Tez Merkezi veri tabanından erişildi. (Tez No.514631).
- Türkyılmaz. (2016). Bunalım Çağı. Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Türkyılmaz, Ç. (2011). Hegel'de Gerçekleşme Kavramı. 28 (1), 199.
- Warburton, N. (2018). Felsefenin Kısa Tarihi. (G. Ateşoğlu, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayın.
- Yalçın, Ş. (2011). Ben Neyim? Beytulhikme An international Journal Of Philosophy , 28-112.
- Yalçın, Ş. (2003). Descartes ve Özne Olarak Benlik. Felsefe Dünyası , 115-116.
- Yıldır, B. (2019). Kierkegaard Benlik Üzerine Bir İnceleme. 64-67. Denizli (Yüksek Lisans Tezi) Yükseköğretim Kurulu Uluslararası Tez Merkezi veri tabanından erişildi. (Tez No.562943)
- Yıldırım, Ş. (2020). S. Kierkegaard'da Öznel Hakikat Kavramı. Ankara: Hece Yayınları.
- Yıldırım, Ş. (2017). Soren Kierkegaard Felsefesinde Öznel Hakikat Kavramı. İstanbul (Doktora Tezi) Yükseköğretim Kurulu Uluslararası Tez Merkezi veri tabanından erişildi. (Tez No.495785)

