

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

SOREN KIERKEGAARD'DA DİNSEL VAROLUŞUN ANLAMI

ALPER HAKAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
Prof. Dr. Erdal BAYKAN**

KONYA-2020

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

SOREN KIERKEGAARD'DA DİNSEL VAROLUŞUN ANLAMI

ALPER HAKAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
Prof. Dr. Erdal BAYKAN**

KONYA-2020



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü





Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Alper HAKAN		
	Numarası	17810101022		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	SOREN KIERKEGAARD'DA DİNSEL VAROLUŞUN ANLAMI			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

ALPER HAKAN

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	ALPER HAKAN		
	Numarası	17810101022		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof.Dr. Erdal BAYKAN		
Tezin Adı	Soren Kierkegaard'da Dinsel Varoluşun Anlamı			

Bu çalışmanın amacı, Kierkegaard'ın varoluşçuluğa dair düşüncelerini ortaya koyarak, onun varoluşçu düşüncesinde önemli bir yeri olan dinsel varoluşun anlamına açıklık kazandırmaktır. Çalışmamızın amacına ulaşması bakımından Kierkegaard'ın yaşamı, yapmış olduğu birtakım eleştiriler ve en önemlisi ortaya koyduğu felsefeye etraflıca değinilmiştir.

Çalışmamızın ilk bölümü, Kierkegaard'a bir giriş niteliği taşımaktadır. Bu bölümde Kierkegaard'ın hayatı ve eserlerine, yapmış olduğu eleştirilere yer verilerek varoluşçuluk düşüncesine giriş yapılmıştır. İkinci bölümde amacımız açısından çok önemli gördüğümüz estetik, etik ve dinsel varoluş alanlarına geniş bir şekilde yer verilmiştir. Amacımıza tartışma imkânı sunduğumuz son bölümde ise dinsel varoluşun anlamına ilişkili olduğu kavram ve sorunlarla birlikte açıklık kazandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Varoluş, Öznellik, Tanrı, Birey, İman, Absürd, Paradoks, Din.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTITÜSÜ
---	--	---

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	ALPER HAKAN		
	Student Number	17810101022		
	Department	Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof.Dr. Erdal BAYKAN		
Title of the Thesis/Dissertation	The Meaning of Religious Existence in Soren Kierkegaard			

The aim of this study is to reveal Kierkegaard's thoughts on existentialism, to clarify the meaning of religious existence, which has an important place in existentialist thought. In terms of achieving the aim of our study, Kierkegaard's life, some of his criticisms and most importantly, the philosophy he put forward, were mentioned in detail.

The first part of our study is an introduction to Kierkegaard's life. In this section, Kierkegaard's life and Works and his criticisms are given and Kierkegaard's idea of existentialism is introduced. In the second part, the fields of aesthetics, ethics and religious existence, which we consider very important for our purpose, are covered extensively. In the last section, where we offer the opportunity to discuss our purpose, the meaning of religious existence will be clarified together with the concepts and problems it is related to.

Key words: Kierkegaard, Existence, Subjectivity, God, Person, Faith, Absurd, Paradox, Religion.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	iv
ÖN SÖZ	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM KIERKEGAARD VE VAROLUŞÇULUK

1.1. Hayatı ve Eserleri	5
1.2. Hegel'e ve Hristiyanlığa Yönelik Eleştirileri	8
1.3. Yaşadığı Çağa Eleştirileri	10
1.4. Varoluşçuluk ve Kierkegaard	12
1.4.1. Kierkegaard'ın Benlik Anlayışı	18

İKİNCİ BÖLÜM VAROLUŞ ALANLARI

2.1. Varoluş Alanları	24
2.1.1. Estetik Varoluş Alanı	25
2.1.1.1. Don Juan ve Dolayımsızlık	28
2.1.1.2. Johannes ve Düşünsellik	30
2.1.1.3. Mefisto ve Şeytanilik	31
2.1.2. Etik Varoluş Alanı	33
2.1.2.1. Etiğin Nesnelligi ve Evrenselliği	34
2.1.2.2. Toplumsal Ödev: Evlilik	36
2.1.2.3. Etik ve Estetik Dengesi	37
2.1.3. Dinsel Varoluş Alanı	39
2.1.3.1. Etik Olanın Teleolojik Olarak Askıya Alınması	42
2.1.3.2. Tanrı'ya Karşı Mutlak Görev: Hz. İbrahim Örneği	44
2.1.3.3. Kurban Etme Eyleminin Gizliliği ve Etik Açısından Savunabilirliği	46

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM DİNSEL VAROLUŞUN ANLAMI

3.1. Hakikat ve İçerinin Tutkusu	50
3.2. İman ve Paradoks	53
3.3. Birey Tanrı İlişkisi	57
3.4. Dinsel Yaşam ve İrrasyonel Birey	62

SONUÇ	65
KAYNAKÇA	69
ÖZGEÇMİŞ	73

KISALTMALAR

çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
a.g.e	: Adı geçen eser
yy.	: Yüzyıl
vb.	: Ve benzeri
s.	: Sayfa sayısı
ss.	: Sayfa sayıları

ÖNSÖZ

Şüphesiz Soren Kierkegaard varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden biridir. Onun varoluşçuluğa sunduğu katkının daha çok dinsel anlamda olduğunu söylemek mümkündür. Bu yönüyle birçok varoluşçu filozoftan ayrı ve özgün bir yol izlemesi Kierkegaard'ı anlaşılması gereken bir düşünür haline getirmiştir. Son yıllarda Kierkegaard üzerine yapılan akademik çalışmaların artışı, bu durumun en somut örneğidir. Biz de bu çalışma vesilesiyle Kierkegaard'ın dinsel varoluş alanına ilişkin görüşlerini aydınlatarak yeni bir bakış kazandırma düşüncesindeyiz.

Çalışma sürecinde desteklerini her zaman hissettiğim kişilere teşekkürü borç bilirim. Bütün çalışmam boyunca yanımda olan annem başta olmak üzere bütün aile bireylerine, öğrencisi olduğum ilk günden itibaren üzerimden maddi manevi desteğini esirgemeyen ve önerileriyle çalışmama yön vermemi sağlayan danışman hocam Prof. Dr. Erdal BAYKAN'a ve ders döneminde ilgilerini üzerimizden eksik etmeyen Felsefe Bölümü Öğretim Üyelerine teşekkürlerimi sunarım.

ALPER HAKAN

GİRİŞ

19. yüzyılın başları itibariyle düşünce dünyasında etkisini göstermeye başlayan ve kısa sürede geniş bir yayılım gösteren Varoluşçuluk(egzistansiyalizm), önemli bir felsefi akım olarak karşımıza çıkar. Varoluşçuluğun kökleri her ne kadar bazı görüşler tarafından Sokrates, Augustinus ve Bernard'a kadar dayandırılrsa da varoluşçu düşüncenin tam anlamıyla Kierkegaard'la birlikte vücut bulduğunu söylemek mümkündür. Varoluşçulukla birlikte insanın, rasyonel bir zeminde kavranamayan karmaşık bir varlık olduğu düşüncesi olgunlaşmaya başlamış, insana verilen önem farklı bir boyut kazanmıştır.

Varoluşçuluk denildiğinde akla ilk gelen isimlerden biri de Danimarkalı düşünür Soren Kierkegaard'dır. Varoluşçu düşüncenin olgunlaşmasında Kierkegaard'ın katkısı, yadsınamayacak derecede büyüktür. Kierkegaard için varoluş, sürekli devam eden bir var olma durumudur. Bir başka ifadeyle var olmakta oluştur. Belirli bir öze sahip olmayan insan, varoluşu sayesinde özünü her daim oluşturabilme imkânına sahiptir. Teist bir düşünür olan Kierkegaard, birçok varoluşçu düşünürden farklı olarak düşüncesini teolojik bir zemin üzerine inşa etmiştir. Yaşadığı dönemde hâkim olan Hegelci ve aydınlanmacı düşünceden ve bu düşünceye bağlı olarak şekillenen din anlayışından uzak bir görüntü çizmiştir. O, Hristiyanlığın dönemin hâkim olan felsefi görüşlerinden etkilenerek nesnel bir din anlayışı benimsediğini ve böylelikle özünden uzaklaştığını öne sürer. Bu bağlamda Kierkegaard, birey-Tanrı ilişkisinde inancın öznel yönünü yok sayan ve onu bir takım nesnel yargılarla açıklamaya çalışan Hristiyanlığı varoluşçu zeminde yeniden ele alır.

Bu çalışmada Soren Kierkegaard'ın varoluşçu düşüncesinde önemli bir yeri olan dinsel varoluşun anlamı ifade edilmeye çalışılacaktır. Bu süreçte Kierkegaard'ın varoluşçu düşüncesinden genel hatlarıyla bahsedilerek asıl konumuz olan dinsel varoluşun anlamına odaklanılacaktır. Kierkegaard, insanın yaşam serüveninde ait olabileceği estetik, etik ve dinsel olmak üzere üç farklı varoluş alanından bahseder. Estetik alan haz yaşamına, etik alan evrenselliğin hâkim olduğu yaşama, dinsel alan ise bireyin Tanrı'yla ilişki kurduğu yaşama karşılık gelir. Kierkegaard'ın daha çok ilgi-

lendiği alan dinsel varoluş alanıdır. Ona göre kişinin yaşamı boyunca bulunması gereken alan dinsel varoluş alanıdır. Birey-Tanrı ilişkisine imkân sunan bu alan, aynı zamanda kişinin yaşamını anlamlı kılan bir alandır. Zira Kierkegaard'a göre yaşamın anlamı Tanrı'nın huzurunda olmaktır. Onunla dolaysız ve özel bir ilişki kurmaktır. Bu ilişki ise ancak bir sıçramayla mümkündür. Bunun da en iyi örneğini Hz. İbrahim kıssasında görmek mümkündür. Kierkegaard, Hz. İbrahim'i yaşadığı iman tecrübesi üzerinden örneklendirerek birey-Tanrı ilişkisinin öznel bir deneyim olduğunu göstermeye çalışır.

Bu bakımdan çalışmamız, Soren Kierkegaard'ın birey-Tanrı ilişkisinin ifadesi olarak karşımıza çıkan dinsel varoluşun anlamını ortaya koyma amacı taşımaktadır. Varoluşçuluğun tarihine bakıldığında birçok düşünürden söz etmek mümkündür. Fakat Kierkegaard gibi felsefesini teolojik bir zeminde tartışan düşünürlere çok fazla rastlanıldığını söylemek mümkün değildir. Bu açıdan Kierkegaard'ın görüşleri hem bir teolog hem de bir varoluşçu olması sebebiyle daha değerli görülmektedir.

Düşünce tarihine özellikle de Orta Çağ dönemine bakıldığında Tanrı'yı merkeze alan birçok düşüncenin öne sürüldüğü görülmektedir. Yine bu düşüncelerin çoğunluğu kutsal kitaplarla kurulan irtibatlar neticesinde şekillenmiş ve günümüze kadar etkisini göstermiştir. Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olarak görülen teologların insan-evren-Tanrı ilişkilerinde yalnızca yön gösterici olmalarına rağmen bu düşünce birçok topluluk tarafından yanlış idrak edilmiş, kendilerini bu ilişkilerde pasivize etmişlerdir. 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise Kierkegaard bu objektif tutum karşısında eleştirel bir tavır sergileyerek öznel düşünceyi savunan bir felsefe ortaya koymaya çalışmıştır. Onun varoluşçu düşüncesinde yer alan dinsel varoluş, bireyin Tanrı'yla kurduğu öznel ilişkinin ifadesidir. Bu sebeple Kierkegaard'ın varoluşçu açıdan ele aldığı birey-Tanrı ilişkisi, anlaşılması gereken önemli bir probleme dönüşür. Dolayısıyla dinsel varoluş alanı, Kierkegaard'ın felsefesindeki teolojik yönü anlamak açısından önemli bir konudur. Dinsel varoluş alanını yoğun bir şekilde işlendiği *“Korku ve Titreme”* eseri olmak üzere *“Ya/Ya da”*, *“Postscriptler”*, *“Kaygı Kavramı”*, *“Ölümcül Hastalık Umutsuzluk”*, gibi temel eserlerinden hareketle konuya ilişkin problemlere açıklık kazandırılacaktır.

Ülkemizde Kierkegaard ve onun din anlayışı üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında gün geçtikçe zenginleşen bir literatürün oluştuğunu söylemek mümkündür. Özellikle 2004 yılında Vefa Taşdelen'in "*Soren Kierkegaard'ın Varoluş Alanlarında Benliğin Oluşmaması Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak Sevgi Alanı*" adlı doktora tezinde Kierkegaard'ın varoluşçuluğa yönelik düşünceleri kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca Kierkegaard'ın dini görüşlerini içeren tez çalışmalarına bakıldığında ilk olarak Tamer Yıldırım'ın 2002 yılında yapmış olduğu "*Kierkegaard'dın din felsefesi*" konulu yüksek lisans tez çalışması bulunmaktadır. Ayrıca 2006 yılında Ahmet Bayındır'ın "*Kierkegaard'da iman'ın paradoks oluşu meselesi*" ve Selda Ataer'in "*Kierkegaard'ın Tanrı anlayışı*" konulu iki yüksek lisans çalışması yapılmıştır. 2011 yılında Mehmet Su'nun "*Kierkegaard'da Fideizm*", 2015 yılında Umut Gök'ün "*Kierkegaard'ın Korku ve Titreme kitabı doğrultusunda iman ve ahlak*" ve 2019 yılında Gülsüm Bütün'ün "*Kierkegaard'da Tanrı-insan ilişkisi*" konulu yüksek lisans çalışmaları Kierkegaard'ın dinsel yönünü vurgulayan diğer çalışmalardır.

Çalışma sürecinde birincil kaynaklara öncelik tanınarak mümkün olduğu kadar birincil kaynaklardan istifade edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu konuyla ilgili olduğunu düşündüğümüz kitaplar, dergiler ve makalelerle ilgili araştırmalar yapılarak önemli görülen yerlerde faydalanılacaktır. Çalışmamız üç bölümden oluşacaktır. İlk bölümümüzde Kierkegaard'ın hayatı ve eserleri kısa bir şekilde ifade edilerek Hristiyanlığa, Alman düşünür Hegel'e ve yaşadığı çağa yönelik eleştirilerine yer verilecektir. Zira Kierkegaard'ı varoluşçu düşünceye sevk eden ve düşüncelerinin şekillenmesine yol açan nedenler arasında yaşadığı dönemin düşünsel, sosyal ve kültürel görüşleri de yer almaktadır. Daha sonra genel hatlarıyla varoluşçuluk akımından bahsedilerek Kierkegaard'ın varoluşçuluk düşüncesine bir giriş yapılacaktır. Bölümün son kısmında Kierkegaard'ın varoluşçu düşüncesinin temelini oluşturan benlik anlayışına yer verilecektir. Çünkü kişi benliğe sahip olmadan bir varoluşa sahip olamaz. Dolayısıyla kişinin varoluşunu gerçekleştirmesi onun bir benliğe sahip olmasıyla mümkündür.

İkinci bölümde Kierkegaard'ın eserlerinde çokça bahsettiği ve felsefesinin merkezine yerleştirdiği estetik, etik ve dinsel varoluş alanlarından bahsedilecektir. Kierkegaard, üç varoluş alanında kendi has olan yönlerini anlatmak için örnek karakterlerden yararlanır. Estetik alandaki haz yaşamında Don Juan, Johannes ve Mefisto'yu, etik alanda evrenseli gözeten Agammemnon'u ve insanın Tanrı'yla olan ilişkisini anlatabilmek içinde İbrahim karakterini örneklendirir. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi Kierkegaard'ın, estetik ve etik alanların aksine dinsel varoluş alanına ayrı bir önem atfettiği anlaşılmaktadır. Biz de bu önemden hareketle dinsel varoluş alanını, üçüncü ve son bölümde detaylı bir şekilde izah etmeyi uygun gördük.

Üçüncü ve son bölümde ise Kierkegaard'ın birey Tanrı ilişkisini ifade etmeye çalıştığı dinsel varoluşun anlamına açıklık kazandırılacaktır. Bu bölümde anlaşılması gereken en önemli problem, imanın paradoks oluşudur. İbrahim örneğinde olduğu gibi paradoks, bireyin evrenselden daha yüce bir görevi olduğuna bütün içtenliğiyle inanmasıdır. Kişinin Tanrı'ya ulaşabilmesinin yolu da bu paradoksu yaşamaktan geçer. Bölümün daha sonraki kısmında ise Kierkegaard'ın hakikat görüşünden bahsedilerek birey-Tanrı ilişkisine yönelik düşüncelerinin etraflıca bir izahı yapılacaktır. Çalışmamız son olarak dinsel bir yaşam sürebilmenin imkânlarından bahsedilerek sonuçlandırılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD VE VAROLUŞ

1.1. Hayatı ve Eserleri

Soren Kierkegaard 5 Mayıs 1813'de Danimarka'nın Kopenhag şehrinde Michael Pedersen Kierkegaard ve Ane Sorensdatter Lund Kierkegaard birlikteliğinin yedinci ve son çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Kierkegaard'ın yaşadığı süre zarfında durağan ve sıradan bir yaşam sürdüğünü söylemek mümkündür. Berlin'e yaptığı dört yolculuk, İsveç'e gerçekleştirdiği kısa bir seyahat ve babası Michael Pedersen Kierkegaard, doğduğu köye yaptığı ziyaret dışında yaşamının neredeyse tamamını Kopenhag'da geçirmiştir.¹

Kierkegaard, erken yaşlarda olgunlaşmış, mesafeli ve kibirli olmasının yanı sıra düşündürücü bir kişiliğe sahip olduğu bilinmektedir. Temel eğitimini Kopenhag'ın seçkin okullarından birinde almıştır. Bu zaman diliminde mutsuz bir görüntü çizmiş, arkadaş ilişkilerinde ise büyüklenmeci tavırlar sergilemiştir. Vaktinin büyük bir bölümünü en yakın arkadaşı olarak gördüğü babası Pedersen'le geçirmeyi tercih etmiştir. Beraber oldukları süre zarfında ise birçok düşsel konu tartışmışlardır.²

1830 yılında üniversite çağına erişen Kierkegaard, ağabeyi Peter Christian'ın yaptığı gibi babasının isteği üzerine Kopenhag Üniversitesinde teoloji bölümüne kaydolmuştur. Teoloji öğrencisi olmasına rağmen zamanının büyük bir bölümünü edebiyat ve felsefe okumaları yaparak geçirmiştir. Üniversitede tanıştığı Hegelci sisteme sert bir tutum sergileyerek, bireyin kendini konumlandıramadığı bu sistemde kendisi için tatmin edici bir yön bulamamıştır. Aynı zamanda bu arayışlarına Çağdaş Danimarka Luterciliği de cevap verememiştir. Kierkegaard bu ve benzeri sebeplerin

¹ Kamuran Gödelek, *Kierkegaard*, 1.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.10.

² Soren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, 4.Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018a, s.18.

de etkisiyle dini pratiklerden uzaklaşarak hem babasına hem de Tanrı'sına başkaldırarak, haz dolu bir yaşamı seçmiştir.³

Kierkegaard'ın sürdürdüğü bu yaşamında anlamlı bir yer edinen Regine Olsen adında bir kadınla nişanlanmıştır. Bu nişanlılık yalnızca on üç ay sürmüştür. Sonra eren bu nişanlılık Kopenhag'da büyük bir yankı uyandırırken Kierkegaard'ın yakın çevresi tarafından utanç verici bir olay olarak karşılanmıştır. Kierkegaard'ın Regine ile yaşadıkları bu süreci birçok eserinde ifade ettiğini görmek mümkündür. O, yaşadığı dinsel çatışma ve bu çatışmaya bağlı olarak ruhuna kök salan melankolisi yüzünden Regine'yle nişanlılığını sonlandırarak karar verme eyleminin ilk acı deneyimini yaşamıştır. Bir taraftan Regine'ye duyduğu aşk, bir taraftan da Tanrı'ya karşı sorumlulukları, Kierkegaard'ı zorlu bir kararın eşiğine getirmiştir. Kierkegaard'ın hayatında evlilik, aile ve ebeveyn olma gibi amaçların olmayışı Regine'yle olan ilişkisini sonlandırması için yeterli sebepler olarak görülmüştür. Regine'nin bu konularda Kierkegaard'la aynı fikirde olmaması ve kısa bir süre sonra başka biriyle nişanlanması, Kierkegaard için tam anlamıyla bir hayal kırıklığı olmuştur.⁴

1838 yılına gelindiğinde babası Michael Pedersen Kierkegaard ölür ve Kierkegaard bu ölümün verdiği vicdani rahatsızlığından dolayı eğitimini 1841'de '*Om Begrebet Ironi*' adlı tez çalışmasıyla tamamlar. Kierkegaard, ironiyi kaleme aldığı yazıları için rehber niteliği taşıyan bir tema olarak görmüştür. Yayımlanmış bütün eserleri ironiden etkilenilerek yazılmıştır. İroni bu anlamda Kierkegaard'ın hem maskesi hem de kılıcı olmuştur.⁵ Kierkegaard, ayrıca ironinin ustası olarak gördüğü Sokrates'e de yaşamı boyunca atıflarda bulunmuştur. Sokrates'in "Eğer tek bir şey biliyorsam, o da hiçbir şey bilmediğimdir"⁶ söylemiyle yapmış olduğu bu ironi Kierkegaard'ı fazlasıyla etkilemiştir. Ona göre "kişinin bilgisiz olduğunu bilmesi, bilgeliğe giden yolun başlangıcıdır; ama eğer bundan fazlası bilinmezse, bu yalnızca baş-

³ Susan Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, çev. Gökhan Gürdal, 1.Baskı, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014, s.11.

⁴ Yasemin Akış Yaman, "Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları", *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz sayısı, 2016, s.12.

⁵ Kierkegaard, a.g.e., 2018a, ss.19-20.

⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 6.Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s.92.

langıç olarak kalır.”⁷ Kierkegaard’ın ironiyi kullanmasındaki amacı tıpkı Sokrates’te olduğu gibi bireyi kendi varoluşunu sorgulamaya yönlendirerek bireyin kendi sorumluluğunu almasını sağlamaktır. Böylelikle birey varoluşsal seçimlerinin sorumluluğunu alarak sosyal konumunun ardında kalan benliğine ulaşma fırsatı bulacaktır.⁸

Kierkegaard, yaşamının son zamanlarında Danimarka’nın dergilerinden biri olan *Corsair*’i öfkelenmesi ve aynı zamanda Danimarka’nın Devlet Kilisesi’ne yapmış olduğu saldırılar, kendisiyle alay edilmesine ve hor görülmesine neden olmuştur. Ölümüne kadar olan süre zarfında ise çevresi tarafından ilgisiz bırakılan bir yaşam sürdürmüştür. 1855 yılının Kasım ayına gelindiğinde Kierkegaard, günün birinde sokakta yürürken aniden fenalaşmış ve kaldırıldığı hastanede hayatını kaybetmiştir. Ölümünden sonra düşünceleriyle, modern protestan teolojisine, varoluşçuluğa ve aynı zamanda birçok kitleye rehber olmuştur. Günümüzde ise postmodern geleneğin mensubu olan ya da olmayan birçok yazar ve düşünürün ilgisini çekmeyi başarmıştır.⁹

Kierkegaard, yaşamı boyunca birçok eser kaleme almıştır. Eserlerinin birden çok filozofa özellikle de varoluşçu filozoflara ilham kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Bu eserlerin tamamını kendi anadili olan Danca yazmıştır. Eserlerini kullanım alanı Danimarka’yla sınırlı olan bir dille yazmış olması, bu eserlerin geniş bir kitleye ulaşmasına engel olmuştur. Bu nedenle Kierkegaard’ın eserleri dünya genelinde uzun bir süre yaygınlık kazanamamıştır.¹⁰

Kierkegaard’ın eserlerinin bir kısmını takma adlarla geri kalan kısmını ise kendi adıyla yayımlamıştır. Eserlerinden *Hala Yaşamakta Olan Birinin Notlarından* (1838) ve *Sokrates’e Sürekli Göndermelerle İroni Kavramı* (1841) erken dönemde yayımlanmış olduğu eserleridir. *Ya/Ya da* (1842), *Korku ve Titreme* (1844), *Tekrar: Bir Psikolojik Deneyim Girişimi* (1844), *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* (1844),

⁷ Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı*, çev. Sıla Okur, 3.Baskı, İmge Kitabevi, İstanbul, 2009a, s.297.

⁸ Yasemin Akış Yaman, a.g.e., s.13.

⁹ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 9.Baskı, Araf Yayınları, İstanbul, 2015, s.8.

¹⁰ Helen Politis, *Kierkegaard Sözlüğü*, çev. İbrahim Eylem Doğan, 1.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2012, ss.14-15.

Kaygı Kavramı (1844), *Önsözler* (1846), *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar* (1846), *Yaşam Yolunun Uğrakları* (1846), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (1849) ve *Hristiyanlık Eğitimi* (1850) takma adlarla yayımladığı eserleridir. *İki Çağ* (1846), *Eğitici Söylevler* (1847), *Bir Yazar Olarak Etkinliğime Bakış* (1848), *İki Ufak Ahlaksal-Dinsel Yazı* (1849), *Bir Yazar Olarak Etkinliğim Üzerine* (1851) ve *An* (1855) kendi adıyla yayımladığı diğer eserleridir. Ayrıca Kierkegaard'ın yazmış olduğu eserlerin yanı sıra birçok dinsel söylevi de bulunmaktadır. *On sekiz Eğitici Söylev* (1843-45), *İki Eğitici Söylev* (1844), *Üç eğitici Söylev* (1844), *Dört Eğitici Söylev* (1844), *Manevi Eğitici Söylevler* (1847), *Aşk Yazıları* (1847), *Hristiyan Söylevler* (1848) ve *Eğitici Bir Söylev* (1850) bu söylevler arasında yer alır.¹¹

1.2. Hegel'e ve Hristiyanlığa Yönelik Eleştirileri

Kierkegaard'ın felsefesine yön veren önemli konulardan biri de Hegel'e ve Hristiyanlığa yönelttiği eleştirilerdir. O, öncelikle insanı düşüncenin ürünü olarak ele alan ve akıl yoluyla açıklamaya çalışan spekülâtif felsefeye özellikle de Alman düşünür Hegel'e karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir. Hegel'in olgunluk dönemine baktığında kaleme aldığı eserleri beş temel düşünce etrafında şekillenmiştir. İlk olarak Hegel'e göre felsefe, bilimsel olmalıdır ki objektif, rasyonel ve sistematik olabilir. İkinci olarak Geist ya da mutlak tin, tanrısal olanla eş değerdir ve insan varlığından ayrı bir varlık olarak değil, insana içkin bir varlık olarak görülmelidir. Üçüncü olarak tarih, yalnızca olayların kronolojisi değil aynı zamanda ilerleme gösteren bir şeydir. Tarih bir amaca sahiptir bu da Geist ya da mutlak tinin süreç içinde kendini aşamalı olarak açıklamasıdır. Bu bağlamda Hegel için şimdiki zaman, geçmişin bir amacı ya da ürünüdür. Felsefenin görevi de şimdiki zamanı geçmişle ilişkilendirerek rasyonalize etmektir. Dördüncü düşünce Hegel'in diyalektik yöntemi ile ilgilidir. Tarih bir düşünceden ona zıt olan başka bir düşünceye gider ve buradan da birbirine zıt olan düşüncelerin doğruluğunu koruyarak üçüncü bir düşünce olan senteze ulaşır. Beşinci ve son olarak Hegel'in özgürlük fikri herkesin canının her istediğini yapı-

¹¹ Gödelek, a.g.e., ss.45-47.

bilme fikrinden oldukça farklıdır. Özgürlük, kişinin tarih sahnesinde toplumsal bilinci gerektiren kendini gerçekleştirme gücüdür. Hegel için özgür insan Prusya devletinde görev ve sorumluluklarının bilincine ulaşmış kişidir. Prusya, Geist'in kendini tam anlamıyla açılmadığı ve insanların kendi bireyselliklerinin evrensellikleriyle sentezde birleştiği yerdir.¹² Barrett'in ifadesiyle Hegel'e göre biz önce varoluşsuz ve tamamen boş bir kavram olan varlık kavramıyla başlarız; bu, karşıtı olan "hiç"i doğurur ve bu ikisinden de aracı ve uzlaştırıcı kavram olan sentez oluşur. Bu işlem, diyalektiğin varlık düzeylerinden gerçekliğe; yani varoluşa ulaşmamıza kadar sürer.¹³

Kierkegaard, Hegel'i en temelde bireyi arka planda bırakan, onu bütünselliğin içinde önemsiz bir nokta haline getiren, nesnel ve evrensel düşüncesinden dolayı eleştirir. Bu düşünce bireyi, eylemde bulunan bir var olan değil, bir düşünce ve diğerlerinden farksız bir kavram olarak görür. Kierkegaard, Hegel'in bu yaklaşımını kaygı üzerinden verdiği bir örnekle eleştirir: Böyle bir duygu yalnızca insanın kendi yaşamında bütünün bir parçası olarak var olur. Bu durum, yalnızca öznenin yani insanın tecrübe ettiği bir şeydir. Bütünlük denilen şey insanın özünde yer alır. Kierkegaard varoluşla Hegelci sistem arasında çelişkilerin bulunduğu işaret ederek bireyi nesnel hakikatin içinde bir aşama olarak değil, kendi hakikatinin belirleyicisi olarak görür. Hegel'in her şeyi açıklayan evrensel sistemine karşı olarak bireysel yaşamın ve deneyimin gerekliliğinden söz eder. Bu bağlamda doğa bilimlerinde nesnel, evrensel doğruların arayışı içinde olmak yerine hakikatin öznel, tikel ya da kısmi olduğunu ifade eder.¹⁴

Kierkegaard, Hegel'in yanı sıra mensubu olduğu Hristiyanlığa da birtakım eleştiriler getirmiştir. Bu dönemde, din anlayışı Hegelci felsefe ve aydınlanmanın etkisi altında kalmıştır. Hegel, "aklı olan gerçektir ve gerçek olan akıldır"¹⁵ ilkesinden hareketle Hristiyanlığı spekülâtif felsefenin bir parçası haline getirmiş ve her türlü teolojik sorunu kendi mantığıyla çözmeye çalışmıştır. Özellikle de Tanrı'nın varlığı, günah, masumiyet ve ölümsüzlük gibi konuları mantığın değişmeyen katego-

¹² Susan Leigh Anderson, a.g.e., ss.35-36.

¹³ William Barret, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, 2.Baskı, Hece Yayınları, 2016, s.163.

¹⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 6.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s.936.

¹⁵ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 1. Baskı, 1991, Sosyal Yayınlar, İstanbul, s.29.

rileri altında ifade etmiştir. Kierkegaard, inancı kendi doğasının dışına çıkararak ve onu bir bilgi, bir kavram, bir felsefe haline getiren bu anlayışa, Hristiyanlığın özünü ve inancın içtenliğini yok etmesinden dolayı karşı çıkmıştır. Ona göre bu anlayış Hristiyanlığın özünü oluşturan paradoks ve absürd gibi irrasyonel özellikleri görmezden gelerek anlaşılabilirliği olan rasyonel bir sistem inşa etmiştir.¹⁶

Kierkegaard'a göre Hristiyanlık bir doktrin değil; bir varoluşsal iletişimdir. Bu nedenle her bir neslin önceki nesiller hakkında sahip oldukları dini bilgiyi görmezden gelerek Hristiyanlığa yeniden başlaması gerekir. Hristiyanlık, tıpkı bir doktrin sunduğu bilgiyi koşulsuz doğru kabul etmek değil; her bireyin kendine sunmuş olduğu bilgiyi yaşamında tekrarladığı ve yaşamına yansıttığı şeydir. Bu bakımdan Hristiyanlık, kişinin kendi içsel dünyasının tezahürüdür.¹⁷

1.3.Yaşadığı Çağa Eleştirileri

Kierkegaard, Hegel'in ve Hristiyanlığın yanı sıra yaşadığı çağa da birtakım eleştiriler getirmiştir. Ona göre yaşadığı çağ, "esasen akıl ve tefekkür çağıdır; tutkudan yoksun, bir an heyecanla parlayıp, sonra uslu uslu tekrar istirahatata çekilen bir çağ."¹⁸ Birey, böyle bir çağda ne kadar iyi niyetli ve güçlü olursa olsun kendini düşüncenin derinliklerinden ve aldatıcı yönlerinden alıkoyacak düzeyde bir tutkuya sahip değildir. Kendisi gibi çevresi de bireyi özgürleştirecek zemini hazırlayan bir tutkuya sahip değildir. Kişiyi içinde bulunduğu durumdan kurtarmak için beklenti oluşturup hiçbir yardımda bulunmadan kandırır. Çünkü Kierkegaard'a göre bu çağın hoşgörüsüz tavırlarının temelinde eylemsizlik gücü bulunur.¹⁹

Kierkegaard, yaşadığı çağın reklamın ve tanıtımın çağı olarak görür. O hiçbir şeyin olmamasına rağmen her yerin anlık olarak reklamlarla dolmasını eleştirir. Aynı zamanda yaşadığı çağda nefesine hâkim olan ve dünya hayatından elini eteğini çeke-

¹⁶ Vefa Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 2.Baskı, Hece Yayınları, Ankara, 2017, s.36.

¹⁷ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 1.Baskı, Anka Yayınları, 2005, s.391.

¹⁸ Kierkegaard, a.g.e., 2018a, s.253.

¹⁹ a.g.e., s.254.

cek bir iradeye sahip gençliğin varlığını imkânsız görür. Dinle ilgilenen gençlerin de en fazla bir dernek açarak kayıpları bulma arayışına girişeceklerini öne sürer. Kierkegaard'a göre yaşadığı çağ, ödülü önceden gelmiş olsa bile bekleyişini sürdüren bir çağdır. Çağın insanı, belirli bir şeyle meşgul olmaktan tatmin olmamakla birlikte sürekli gururunun okşanmasını gerektiren işler yaptığını düşünür.²⁰

Kierkegaard'a göre yaşadığı çağın ödevi derin düşünme olmalıdır. Tutkulu ve kargaşası bitmeyen bir çağ her şeyin sonunu getirir. Düşünen ve tutkusuz bir çağ olan tefekkür çağı ise tam tersine her şeyin ayakta kalmasını sağlayıp içeriği boşaltarak anlamsızlaştırır. "Bir ayaklanmayla doruğa tırmanmak yerine, bütün ilişkilerdeki iç gerçekliği düşünsel bir gerilime indirger, bu da her şeyi ayakta bırakırken hayatın bütününe belirsiz hale getirir."²¹ Her şeyin olgusal olarak var olduğu düşünülürken aslında her şeyin diyalektik bir aldatmadan ibaret olduğunu ifade eder.

Tutkulu bir çağın birleştirici ilkesi heyecan iken, tefekkür çağındaki bu ilke hasettir. Fakat Kierkegaard, bu yargının etik bir suçlama olarak görülmemesi gerektiğini ifade eder. Çünkü tefekkür fikri şu anlamda iki yönlü bir eyleme sahiptir: Bireyin bencil olmasının yanı sıra çevresindeki toplumun bencilliğine de yol açabilir. Haset, bireyin tutkulu bir karar süreci geçirmesine mani olur. Tefekkürün etkisinden kurtulmaya çalışan birey, kendini tefekkür karşıtı tarafından sarmalanmış bir şekilde bulur. Tefekkür sonucunda ortaya çıkan haset, bireyin gücünü ve iradesini kullanmasına engel olur. Kierkegaard'a göre bireyin öncelikle kendini tefekkürün sarmaladığı kollardan kurtarması gerekir. Birey ancak o zaman bile tam anlamıyla özgür değildir. Çünkü kendi tefekkürüyle olan ilişkisinden dolayı çevresinde oluşan tefekkürle de ilişkisi vardır. Bu ikinci hapis durumundan ancak dinsel içe bakış sayesinde kurtulabilir.²²

Kierkegaard'a göre tutkulu bir çağda eski olanı yıkarak yeni şeyleri kuran bir anlayış bulunurken tefekkür çağında bu durum tam tersine dönüşür. Bütün eylemler engellenerek bastırılır ve zararsız bir seviyeye indirilir. Her şeyi bir hizaya getirme amacı taşıyan bir çağda insanın kendi kalp atışlarını duyduğu bir ölüm sessizliği var-

²⁰ Kierkegaard, a.g.e., 2018a, s.256.

²¹ a.g.e., s.261.

²² a.g.e., ss.265-266.

dır. Bu sessizlik hiçbir şeyin engel olamadığı ve her şeyi bastırabilecek karşı konulmaz bir güçtür. Hizaya getirme süreci yalnızca bir insanın sürdürdüğü bir şey olamaz. Her insan kendi potansiyeli ölçüsünde bu sürecin bir parçası olabilir. Çünkü hizaya getirme süreci tamamen soyut bir güçtür. Yine bu soyutlama bireye karşı kazanılmış bir zaferdir.²³

Her şeyi hizaya getirebilmenin öncelikli yolu bir hayalet, bir ruh yaratmaktır. Her şeye kucak açan fakat aslında bir hiçten başka bir şey olmayan bu hayalet kamudur. Kierkegaard'a göre bir hayalet olan kamu, tefekkür çağında kendini basın sayesinde geliştirir ve bu vesileyle basında bir soyutlamaya dönüşmüş olur. Kamu, hizaya getirenin kendisi değil, bir hizaya getirme efendisidir. Kamu, çokluğun ifadesidir. Bütün insan toplulukları bir araya getirildiğinde incelenemeyecek ve temsil edilemeyecek kadar büyük bir kitleye dönüşür. Bu tam anlamıyla bir soyutlamadır. Düşünen ve tutkusuz bir çağda somut olan ne varsa yıkılarak yerini her şeyi içine alabilen kamuya bırakır. Aslında hiçbir şey olan kamu bu durumda her şey olur. Bu da bireyin nasıl kendi haline bırakıldığını gözler önüne sermektedir.²⁴

1.4.Varoluşçuluk ve Kierkegaard

Varoluşçuluk (egzistansiyalizm), 19.yüzyılın başlarından itibaren Kıta Avrupası'nda özellikle de Fransa'da etkisi görülen düşünce akımıdır. Varoluşun belirli bir öze sahip olmadığını, insanın baştan verili bir doğasının bulunmadığı yönündeki görüşler bu akımın genel çerçevesini oluşturur.²⁵

Yerleşik modern felsefe anlayışına bakıldığında insanın bir sistem içine hapsedildiği görülmektedir. Her türlü değişim, oluşum ya da ilerlemenin göz ardı edildiği bu anlayışta, öz varoluştan önce gelir. İnsan doğası gereği belirli bir öze sahiptir ve bu özün değişimi söz konusu değildir. İnsanı pasif bir konuma getirerek gelişimini

²³ Kierkegaard, a.g.e., 2018a, s.269.

²⁴ a.g.e., ss.276-277.

²⁵ Abdülbaki Güçlü ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008, s.1521.

yadsıyan bu düşünce, varoluşçuluğun ortaya çıkışına neden olan konuların temelini oluşturduğu söylenebilir.²⁶

İnsanın önceden belirlenmiş bir doğası olduğu fikrine karşı duran varoluşçu anlayış, insanın öznel yönünü ön plana çıkararak kendi doğasını oluşturabilen bir varlık olarak görür. İnsan bu düşüncede düşünen, eyleyen ve değişebilen bir yapıdadır. Sahip olduğu bu yapı sayesinde varoluşunu gerçekleştirebilir. Öz ise bu durumda varoluşsalın karşısında değişime uğrar. Varoluşçu filozof Sartre, varoluşun özden önce geldiği fikrini şu sözlerle ifade eder:

“Varoluş özden önce gelir, İyi ama ne demektir bu? Şu demektir: İlk insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır. İnsan var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan (hamleden) sonra olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani. Varoluşçuluğun baş ilkesi de budur işte.”²⁷

Varoluşçuluk, kendi içinde teist ve ateist varoluşçuluk olmak üzere ikiye ayrılır. Tarihsel bağlamda bakıldığında zaman teist varoluşçuluğun daha önce ortaya çıkışını varoluşçuluğun ilk temsilcisi olarak görülen Soren Kierkegaard’dan dolayı anlamak mümkündür. Tanrı’yı merkeze alan teist varoluşçuluğun temsilcileri arasında Kierkegaard’ın yanı sıra Karl Bath, Karl Jaspers, Max Scheler, Landsberg, Maurice Blondel, Henry Bergson, Charles Peguy, Gabriel Marcel, Le Senne, Nicola Berdiaeff, Leon Chestov, Soloviev gibi isimler bulunmaktadır. Ateist varoluşçuluğun tarihine bakıldığında Jean Paul Sartre, ateist varoluşçuluğun en büyük temsilcisi olarak bilinir. Sartre’in yanı sıra Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger, ateist varoluşçular arasında yer alırlar.²⁸

Kierkegaard’ın düşüncelerini teist varoluşçularla özellikle de Karl Jaspers ve Gabriel Marcel gibi varoluşçuların düşünceleriyle karşılaştırdığımızda birtakım benzerlikler ve ayrılıklar göze çarpmaktadır. İlk olarak Jaspers, Kierkegaard’a paralel bir şekilde bireyin Tanrı karşısında özgür bir varlık olarak eylemlerinden sorumlu oldu-

²⁶ Nurettin Topçu, *Varoluş felsefesi Hareket Felsefesi*, 6.Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016 s.17-18.

²⁷ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, 28.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2018, s.39.

²⁸ a.g.e., s.12.

ğunu öne sürer. Bireyi “kuşatan” ya da “Aşkın Varlık” olan Tanrı’ya ulaştıran ve varoluşunu anlamlandıran şey özgür bir varlık olmasıdır. Ona göre insan (Existence), “dasein” olarak ifade ettiği somut varlığı kavrayarak ya da algılayarak bir anlama sahip olur. Aynı zamanda Aşkın Varlık’ın (Transcendent) varlığı da insan tarafından algılanarak bir anlam kazanır. Jaspers’e göre bireyin, insan da dâhil olmak üzere bütün varlıkların anlam açısından içeriğini zayıflatan gündelik kavrayış düzeyini aşması gerekir. Birey ancak bu durumda varoluşunun hâkimiyetine sahip olabilir ve Aşkın Varlık’ın huzuruna erişebilir. Jaspers, öne sürdüğü bu düşüncelerini şifre kavramıyla temellendirir. Ona göre, kuşatıcı varlık olan Tanrı, insanla doğadaki varlıklar aracılığıyla konuşur. Bu varlıklar aynı zamanda Tanrı tarafından insan verilen bir takım şifrelerdir. Şifreler insan varoluşunun Aşkın Varlık da tecrübe ettiği nesnel olmayan şeylerin nesnelleştirilmiş halidir.²⁹ Jaspers, tıpkı Kierkegaard gibi Hristiyanlığın mevcut din anlayışını reddeder. Ona göre kilise imanı tektipleştiren vahiy merkezli bir düşünceye sahiptir. Vahiy kilisenin kesinleştirdiği bir önermeler yığını değil, aksine Aşkın Varlık’a ulaştıran şifrelerdir. Onun şifreler olarak tarif ettiği şeylerin bir anlamda Kierkegaard’ın öne sürdüğü paradoks kavramını çağrıştırdığını söylemek mümkündür.³⁰ Ayrıca Jaspers’in savunduğu iman, felsefi bir imandır. Onun kullandığı bu ifadeye göre insan düşünen bir varlık olarak iman sahibi olur. Felsefi imanın bir basamağı olan kuşku insanı düşünmeye zorunlu kılar. Birey bu düşünsel çaba sonucunda özgür bir varlık olduğunu fark ederek varlığını anlamlandıracağı arayışa koyulur. Bu arayış bireyin Tanrı düşüncesiyle karşılaşmasına imkân sunar.³¹ Bu bakımdan Jaspers’in sahip olduğu imanı düşünceden tam anlamıyla soyutladığı söylenemez. O, aklın iman karşısında sınırlı bir yapısı olduğunu savunurken Kierkegaard’a göre daha esnek bir görüşe sahip olduğu görülmektedir.

Gabriel Marcel’in varoluşçu düşüncesine bakıldığında ise hem Kierkegaard’da hem de Jaspers’de olduğu gibi bireysel tecrübe hâkimdir. Ona göre hakikat insanın bir kez deneyimlediği ya da tecrübe ettiği bir şey değil, aksine insanın yaşamı boyunca sürekli keşfedebileceği bir sır’dır. Somut felsefe olarak adlandırdığı düşün-

²⁹ Tuncay Akgün, Karl Jaspers’de İmanın Felsefi Temelleri, “*İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*”, 25. Sayı, 2012, ss.8-9.

³⁰ a.g.e., s.20.

³¹ Vedat Çelebi, Kierkegaard ve Jaspers’in Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi, “*Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*”, 7.Sayı, 2017, ss.110-111.

cesinde özgür bir varlık olarak insan kendinden ayrılmayan bir somutluğa sahiptir. Bizleri Aşkın Varlık'a götürecek olan da bu somut durumlardır. Marcel'e göre birey tekil varlıkları tanıdığı ölçüde "varlık olarak varlık"ya yönelim gösterir. Bu bakımdan var olmak birlikte olmayı gerektirir. Bireyin gerçek anlamda bildiği tek şey sahip olduğu varoluş tecrübesidir. Bu tecrübe karşılığını tam anlamıyla başkası ile olan ilişki de bulur.³² Bu görüşlerden hareketle Marcel'in varoluşçu düşüncesinde ben ve başkası ayrımının bulunduğu ifade edilebilir O, felsefesini inşa ederken 'varlık olmak' ve 'sahip olmak' şeklinde iki ayrı kategorinin var olduğunu öne sürer. Zira insanlar çoğu zaman kendilerini sahip oldukları şeylerle özdeş bir konuma getirir. Bu durum ise insanı değer kaybına uğratarak mutlak varlığa ulaşılmasını engeller. Marcel'e göre insan varoluşsal bir varlıktır. Varlık bu noktada bir problem olmaktan çok bir sır olarak kabul edilir. Zira problemi problem yapan şey objektif olmasıdır. Problem bireye dışsal olan ve tam olarak önünde hazır bulunan bir şeydir. Bu bakımdan ortaya konulan bir problem bireysellik dışı bir yöntem gerektirir. Sır ise başkayla (ben olmayan) arasındaki ayrımın anlamını yitirmiş olan 'ben'i sarıp kuşatan ve aynı zamanda da benin kendisinin bağlandığı şeydir. Sır, düşünceye gelen ya da kanıtlanabilen bir şey değildir. Sırrın anlaşılması ancak somut bir sezgiyle mümkündür. Bu noktada Marcel'in bedenleşen bir varlığın sırrından söz ettiği söylenebilir. Tıpkı ruh ve beden somut olanda birleşmesindeki sır gibi özgürlük, sadakat, aşk, güven ve umut vb. kişisel tecrübelerde sır olarak anlaşılır. Marcel'e göre bütün bu sırlar Varlık sırrının geçici suretleri ya da biçimlerinden başka bir şey değildir. Felsefenin ilk vazifesi ise Varlık'ın sırrını tanımak olmalıdır.³³

Marcel, Varlık sırrını katılım yoluyla kavrayabileceğimizden söz eder. Varlığa katılım üç aşamada gerçekleşir. İlk aşama ben'in bedeni tecrübe ettiği ve duyum-sadığı bedene bürünme aşamasıdır. İkinci aşama aşk, umut, sadakat yoluyla ulaşılan komünyon aşamasıdır. Üçüncü ve son aşama ise bireyin dua, mutlak umut ve yaratıcılık yoluyla Mutlak Varlık'ın ebedi huzuruna ve saadetine eriştiği aşamadır. Nihayetinde Marcel'e göre varlık tıpkı bir obje gibi tasavvur edilerek ya da kanıtlanarak

³² Fulya Bayraktar, *Gabriel Marcel'de Bağlanma*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004, ss.23-24.

³³ Emel Koç, Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi, "*Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*", 18.Sayı, Aralık 2018, s.174.

anlaşılabilen bir şey değil, aksine yaşanarak tanınabilen ve kendisine yaklaşılabilen bir şeydir. Marcel'in varoluşçu düşüncesine bakıldığında Kierkegaard'ın paradoks ve Jaspers'in şifrelerine paralel olarak sır kavramını öne sürmüştür. Marcel'in, her ne kadar Kierkegaard, Jaspers ve diğer teist varoluşçularla bir takım benzer görüşlere sahip olduğu anlaşılrsa da kendine has bir felsefe geliştirdiğini söylemek mümkündür.³⁴

Genel olarak varoluşçu düşünceye bakıldığında benzer birtakım özelliklere ya da ilkelere rastlamak mümkündür. İlk olarak “insan” bu düşüncede temel ilgi konusudur. Varoluşsal durum, insana özgüdür. Varoluş felsefelerinin neredeyse hepsinde bu böyledir. İnsan, aynı zamanda somut bir özne ya da bireydir. Bilimin araştırma konusu olacak bir nesne değildir. Düşünen, eyleyen ve değişebilen bir varlıktır. Ayrıca, varoluşçu düşüncede hakikat, özneliktir. Her insan, özneliği sayesinde hakikate erişebilir. Hakikat denilen şey, evrenselden ziyade özel bir şeydir. Yine varoluşçu felsefede varoluş özden önce gelir. Bu düşünce, bütün varoluşçu felsefelerin görüşleri için bir temel niteliği taşır. Daha önce de belirtildiği gibi insan doğası gereği belirlenmemiş bir varlıktır. Yaşamı süresince özü sürekli değişime uğrayabilir. Bu da bize varoluşun özden önce geldiği fikrini vermektedir.

Varoluşçuluk, tam anlamıyla dayanağını Kierkegaard'da bulur. Hegelci düşüncenin kabul gördüğü bir dönemde yaşayan Danimarkalı filozofun, bu dönemde Batı düşüncesini etkilediğini söylemek pek de mümkün değildir. Onun fikirleri daha çok çağımızda hak ettiği değeri görmüştür. Özellikle Alman felsefesi üzerindeki etkisi Nietzsche kadar önemsenmesine sebep olmuştur. Sokrates'e olan hayranlığıyla bilinen Kierkegaard, Batı düşüncesinde kendini dönemin Sokrates'i olarak görmüştür. Bu inanç, daha sonraki dönemlerde fazlasıyla benimsenmeye başlamış, kendisine “Danimarkalı Sokrates” yakıştırması yapılmıştır. Kierkegaard, daha önce de değindiğimiz üzere tıpkı Sokrates gibi ironi yöntemiyle hem gerçek varlığın kişinin kendi-

³⁴ Koç, a.g.e., ss.174-175.

sinde bulunduğunu hem de gerçek bilginin kişinin kendisini bilmesine bağlı olduğunu savunmuştur.³⁵

Kierkegaard'a göre hakikat özneliktir. Bu düşünce, felsefesinin merkezinde bulunur ve bütün temalar bu merkezin etrafında oluşur. O, nesnel düşünmenin teorik duygusuzluğunda, düşünme eylemini gerçekleştiren bir kimsenin öznel düşünmeden yoksun oluşunu anlamsız ve komik bulur. Nesnel düşünme, özneyi önemsizleştirir. Öznenin varlığını soğuk ve duygusuz bir nesne haline dönüştürür. Nesnel düşünme “ne” sorusuna odaklanırken öznel düşünme “nasıl” soruna cevap arar. Nesnel hakikat, teorik bir bağlamda incelenen ve bizim dışımızda gerçekleşen bir şey iken öznel hakikat kendimizde bulabileceğimiz olması gereken bir şeydir. Kierkegaard için mühim olan ikinci kısımdır. Çünkü hakikat denilen şey bir varoluş tarzıdır. Onu var eden ise öznel düşüncedir.³⁶

Kierkegaard'a göre “varoluş, olayları birbirinden ayıran boşluktur; sistemli bir şekilde, onları bir araya getiren nihailiktir.”³⁷ Ona göre varoluş tanımlanamaz ve soyutlanamaz bir şeydir. Çünkü varoluşun dışında yer almak mümkün değildir. Birey, her daim varoluşunun içinde yer alır. Varoluşun içinde sona eren bir şey yoktur ve sürekli oluşum içindedir. Bu sebeple tanımlanması söz konusu değildir. Kierkegaard, insanın birtakım seçimlerde bulunarak varoluşunu gerçekleştirdiğini iddia eder. Sürekli oluş içinde yer alan insan, bu oluş durumu sayesinde seçme şansını bulur. İnsan bu seçimlerle varoluşunu gerçekleştirir ve kendi benliğini oluşturur. Varoluşun sürekliliği ve değişkenliğinden dolayı varoluşla birlikte insan, insanla birlikte benlik değişir. Bu nedenle yaşamın bir anında benliğe sahip olmak bu benliğin her zaman ve sürekli olunacağı anlamına gelmez. İnsanın yaşadığı süre zarfında varoluş içindedir ve bu varoluş aynı zamanda benliğin de varoluşudur. Bu anlayış ise bize “varoluşun değişimi benliğin değişimidir” fikrini verir.³⁸ Kierkegaard'ın bireyi önceleyen

³⁵ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, 1.Baskı, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971, s.12.

³⁶ a.g.e., s.33.

³⁷ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Translated and edited by Alastair Hannay, Cambridge University Press, Cambridge, 2009b, s.100.

³⁸ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.96.

düşüncesinden hareketle insanı tam anlamıyla nasıl ifade ettiğini görebilmek adına benliğin oluşumuna değinmemiz önem arz eder.

1.4.1.Kierkegaard'ın Benlik Anlayışı

Kierkegaard felsefesinin temelini oluşturan görüşlerden biri de insanın sentez bir varlığa sahip oluşudur. Daha öncede değindiğimiz üzere Kierkegaard'ın Hegel felsefesini eleştiri hedefi olarak görmesinin en önemli sebebi insanın öznel yönünü yok sayarak nesnel bir tavır sergilemesidir. Bu düşünceyle beraber Hegel, insanın bir benliğe sahip olmadığını aksine nesnel hakikatin bir parçası olduğunu öne sürer. Kierkegaard, Hegel'in bu tavrına karşı insanın öznel bir varlık olduğunu bu yönüyle de insanın sürekli değişen ve kendini yenileyen bir yapıya sahip olduğunu savunur. Ona göre bir benliğe sahip olmak en yüksek merhalede olmak demektir. Kişi varoluşunu sahip olduğu benlik sayesinde elde eder.

Benlik, kişinin kendisi çevresi ve inandığı Tanrı'yla kurduğu ilişkinin sonucunda kendisini bir varlık olarak algılamasıdır. Kişinin bu dünyada ki en önemli görevi de kendi benliğini tanıması ve tamamlamasıdır. İnsan olmanın ne demek olduğunu amaçlayan bir anlam arayışıdır. Bu yönüyle benlik kişinin ulaşabileceği en üst basamaktır. Benlik, kişinin sahip olduğu en değerli şeydir. Bu yüzden benlik arayışından vazgeçen kişi, hem varoluşundan hem de temel görevi olan anlam arayışından uzaklaşmış olur.³⁹

“İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin ben'dir. Ama ben nedir? Ben, kendine bağlı olan bir ilişkidir, daha doğrusu ben, ilişki içinde bu ilişkinin içsel yönelimidir; ben, ilişki olmayıp ilişkinin kendine dönüşüdür.”⁴⁰

Kierkegaard'a göre tinsel bir varlık olan insan aynı zamanda benlik sahibidir. Benlik ise ancak kişinin tinselliğiyle kurduğu ilişki sayesinde kazanılır. Bu ilişki ki-

³⁹ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.94.

⁴⁰ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. Mukadder Yakupoğlu, 8.Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017, s.21.

şinin refleksif özelliğini ön plana çıkarır. Böylelikle kişi kendi tinsel yapısına tinselliğiyle yönelerek benliğini kazanma fırsatını bulur.

Kierkegaard, insanın sahip olduğu benliğin üç farklı sentez sonucunda ortaya çıkacağından bahseder. Ona göre “insan, sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir, kısaca bir sentezdir. Sentez iki terimin ilişkisidir. Bu görüş açısından ben hala var olmamıştır.”⁴¹ Sentezin gerçekleşebilmesi için üçüncü bir terime ihtiyaç vardır. Kişi ancak bu sentezi sağladığı takdirde bir benliğe sahip olabilir.

Kierkegaard ilk olarak ruh ve beden sentezinden bahseder. “İnsan, ruh ile beden bir sentezidir; ama iki terim bir üçüncü terim tarafından birleştirilmedikçe, sentezden söz etmek olanaksızdır: Üçüncü terim, Tin’dir.”⁴² Sonsuz olanı ifade eden tin etkin hale gelmediği takdirde sentezin gerçekleşmesi, yani insanın benliğe sahip olması mümkün değildir. Benlik, ancak sentezin üçüncü ögesi olan ilahi bir tin aracılığıyla elde edilir. Sadece sonludan oluşan bir benlik tamamlanmış bir benlik değildir. Sonsuz olanla ilişki kurduğu takdirde oluşumunu tamamlamış olur. Dolayısıyla hem ruh hem de beden benliğin oluşumuna gerek duyulan sentezin iki ögesidir.

Tin, kişinin nefis, şuur, düşünsellik, duygusallık ve rasyonellik gibi birçok yönünü anlatan geniş bir ifadedir. Ruh kavramı ise sonsuzla kurulan ilişkinin yani bireyin Tanrı’yla olan ilişkisini mümkün hale getiren dinsel bir ifadedir. Bu bağlamda Kierkegaard, Grek düşüncesinde ruhun kabul edilmediğini ve Hristiyanlıkla birlikte keşfedildiğini ve onu dünyada önemli bir konuma Hristiyanlığın getirdiğini savunur. Ruh bu nedenle Hristiyanlıkla ilgili her türlü olasılığı kendinde taşır. En temel de ise birey-Tanrı ilişkisinin inşası ve ölümsüzlük gibi konuların anlaşılması açısından önemlidir. Fakat Antik Yunan düşüncesinin benimsemiş olduğu orfeizm inancında ruh düşüncesi genel nitelikler kazanmıştır. Bu inanışa göre ruh farklı bedenlerde bulunabilir. Reenkarnasyon görüşü, Hristiyan düşüncesiyle birlikte tinin insandaki ilahi öz, sonsuz olan ve öte âlem görüşüyle ilgili bir ölümsüzlük fikri olgunlaşmaya başlamıştır. Dolayısıyla Kierkegaard, Grek düşüncesinde kategorize edilmiş bir ruh

⁴¹ Kierkegaard, 2017, a.g.e., s.21.

⁴² Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, çev. Türker Armaner, 12.Baskı, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018b, s.37.

görüşünün bulunmadığını ifade ederek bu eksikliğin Antik Yunan düşüncesinin temel prensiplerini belirlediğini savunur.⁴³

“Benliğin birinci sentezindeki en önemli öğelerden biri de “beden”dir. Beden, sentez içinde tinsel öğenin karşıtı olarak yer alır; doğanın bir parçası olarak benliğin maddi yanını oluşturur.”⁴⁴ Bir organizma olan insan doğal bir varlıktır. Her ne kadar insanın ayırt edici özelliği tinsel yönü olsa da bu durum bedeni yok sayacağımız anlamına gelmez. Çünkü insan ruh ve bedenden oluşan bir sentezdir. Birinin olmayışı sentezin bozulmasına yol açar. Bedenin bu sentezdeki rolü, ruhun komutlarına uymak ve ona hizmet etmektir. Benliğin sentez fikriyle birlikte bir sonraki bölümde bahsedeceğimiz varoluş alanları görüşü olgunlaşmaya başlar. Ruh, bedene hapsediği takdirde estetik alan, beden ruhun denetiminde olduğu zaman etik ve dinsel alanlar belirginleşmeye başlar. Dolayısıyla ruh ve beden arasındaki çekişmenin ürünü olarak ortaya çıkar.

Kierkegaard’a göre benliğin ikinci sentezi geçici ve kalıcının ya da sonlu ile sonsuzun sentezidir. Diğer sentezde olduğu gibi bu sentezin de üçüncü bir ögesi zorunlu olarak vardır. Bu zorunlu öge ise “an”dır. Sonlu ve sonsuz öğeleri üçüncü bir öge olan an ile birlikte tam bir senteze dönüşür. Ayrıca bu sentez birinci sentez olan ruh ve bedenin farklı bir ifadesidir. Birinci sentezin üçüncü ögesi olan tin ortaya çıktığı zaman an da ortaya çıkar.⁴⁵

“An, zaman ile ebediliğin birbirine temas ettiği noktadaki muğlaktır. An kavramı ile zaman ile ebedilik sürekli bir temas noktasında bulur, ebedilik de sürekli olarak zamanın alanını işgal ederken, *zamansallık* vazedilir.”⁴⁶ Bu durumda ise tasnif edilen zaman dilimleri anlaşılması gereken önemli bir soruna dönüşür.

Gelecek zaman, hem şimdiki zamandan hem de geçmiş zamandan daha çok şeye işaret eder. Çünkü gelecek zaman, geçmiş zamanı oluşturan bir bütünü gösterir. Bu yönüyle sonsuzluk ilk olarak geleceğe işaret eder. “Geleceğin zaman ile ölçülebilir

⁴³ Taşdelen, a.g.e., 2017, ss.102-103.

⁴⁴ a.g.e., s.104.

⁴⁵ Kierkegaard, a.g.e., 2018b, s.85.

⁴⁶ a.g.e., s.85.

olmadığı halde, onunla teması kaybetmemiş sonsuzluğu içinde barındıran kılık değiş-tirmiş kimse olmasının nedeni de aynıdır.”⁴⁷ Gelecek zaman an sayesinde geçmiş zamanı vazeder. Antik Yunan’a bakıldığında eğer onların içinde buldukları zamana hangi niteliği yüklediklerini sormamız gerekiyorsa buna geçmiş zaman cevabını verebiliriz. Geçmiş zaman dedikleri şey şimdiki zaman ve gelecek zamanla ilişkilendirdikleri bir şeyden ziyade geçip giden zamanın kendisidir. Platon’un bahsettiği anımsama metodu bu durumu betimler niteliktedir. Yunanlar için sonsuzluk, geçmiş zaman gibi geride kalan ve ona ancak geriye doğru giderek ulaşılabilecek bir şeydir. Bu bağlamda sonsuzluğu geçmişte arayan her düşünce için sonsuzluk, ister felsefi ister tarihi olarak ifade edilsin, bütünüyle soyut bir kavram olarak anlaşılır.⁴⁸

Zaman ile ilgili yapılan geçmiş gelecek ve sonsuzluk kavramlarını tanımlarken aynı zamanda dolaylı olarak an kavramının da tanımlandığı söylenebilir. Anın olmadığını düşündüğümüzde sonsuzluk, geçmiş zamanda ortaya çıkan bir kavrama dönüşecektir. Kierkegaard için bu durum yolda adım atmadan yürüdüğünü ve ardından kat ettiği bir mesafenin olduğunu hayal etmektir. Eğer an sadece discrimen(Ayrım; bölüm) olarak ortaya konulsaydı bu kez de gelecek zaman sonsuzluk olarak vaz edilirdi. Oysa Kierkegaard’a göre zaman anlayışı gerçek anlamını Hristiyanlıkta bulmuştur. Hristiyanlıkta dünya yaşamı, başlangıcı ve sonu olan zaman anlayışına bağlı olarak bir defaya mahsustur. Yine Hristiyan düşüncesinde zamanın mükemmel oluşu ise sonsuzluk olarak an’dır. Böyle bir sonsuzluk, hem gelecek hem de geçmiştir.⁴⁹

Kierkegaard, benliğin üçüncü ve son sentezi olarak özgürlük ve zorunluluk arasındaki sentezden bahseder. Bu sentez de en az önceki iki sentez kadar önemlidir. Çünkü hem benliği oluşturan sentezin öğelerinin etkin olması hem de sentezin oluşması özgürlüğün ifadesidir. Kierkegaard, özgürlük ve zorunluluk arasındaki sentezin üçüncü ögesini diğer iki sentezde olduğu gibi açık bir şekilde ifade etmez. Ona göre “Ben özgürlüktür. Ama özgürlük, olabilirsiniz ve zorunluluğun iki kategorisinin diya-

⁴⁷ Kierkegaard, a.g.e., 2018b, s.85.

⁴⁸ a.g.e., s.86.

⁴⁹ a.g.e., s.86.

lektiğidir.”⁵⁰ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere sentezi oluşturan üçüncü unsur olanaklılıktır.

“Olanak halindeki durum tam olarak gelecek zamana karşılık gelir. Gelecek zaman, özgürlük için olanak halindeki durumdur; demek ki gelecek zaman, sadece zaman açısından da olanaklıdır. Kaygı bireysel yaşamda her ikisini de karşılık gelir. Böylece kesinlik içeren doğru bir dilsel kullanım, Kaygı ile gelecek zamanı bir tutar. Bir kişinin geçmişe ilişkin kaygı duyduğu söylendiğinde, bu ifade söz konusu dilsel kullanım ile çelişkiye düşer. Daha dikkatli bakıldığında, bunun sadece bir söylem biçimi olduğu, gelecek zamanın bir şekilde ortaya çıktığı görülür.”⁵¹

Özgürlükle birlikte her türlü olanak ve seçenek kaygıyı vazedir. Özgürlük ve olanaklılık kaygının iki önemli koşuludur. Olanaklılık, kişinin karşısında duran geniş bir seçenek alanı ya da varoluşun alabileceği birçok hallere işaret eder. Bütün olabirlik durumları orada saklıdır. Varoluş kendini zorunluluk hali olarak göstermez. Aksine o tamamen bir olanak olarak vardır. Kaygı besleyen de bu olanaktır. Çünkü geleceğin olanaklı olması onun bir zorunluluk olmadığını gösterir. Yaşam serüveninde olan biten her şeyin neden öyle olduğunu anlamak ve açıklamak kişiyi birçok varoluş durumuyla yüz yüze bırakır. Kişinin kaygısı var olma olanağı kadar var olma olanağını da içerir. Kişi yaşadığı süre zarfında daima olanaklılığın karşısındadır. Tercihleri ise hep bir var olmama olasılığı karşısında var olmak için atılan adıma karşılık gelir.⁵²

Üçüncü sentezin diğer ögesi ise zorunluluktur. Zorunluluk, kişinin iradesinin devre dışı kaldığı her türlü durumu ifade eder. Aynı zamanda her insan en az özgürlük kadar zorunluluğu da kendinde barındırır. Bu sebeple kişi yaşam serüveninde özgürlüğün izlerini taşıdığı gibi zorunluluğun da izlerini de taşır. Zorunluluk, bu sentezde özgürlüğün karşısında yer alır. Kişinin sahip olduğu zorunluluk, çevresel unsurlardan kaynaklı olduğu gibi atalarından getirdiği kalıtsal bir durumda olabilir. Çünkü hiçbir birey, ailesini, doğduğu coğrafyayı ya da kültürünü seçme şansına sa-

⁵⁰ Kierkegaard, a.g.e., 2017, s.38.

⁵¹ Kierkegaard, a.g.e., 2018b, s.88.

⁵² Tasdelen, a.g.e., 2017, ss.109-110.

hip değildir. Aynı zamanda bu durum kişinin yaşayışına doğrudan etki eden bir durumdur.⁵³

Kierkegaard, benliğin oluşumunda bahsettiği üç farklı sentezden hareketle varoluşçu düşüncesinin ilk adımını atmış olur. Artık benliğe sahip bir kişinin varoluşa sahip olabilmesi mümkün hale gelir. Kierkegaard, mümkün hale gelme durumunu varoluş alanları düşüncesiyle açıklamaya çalışır. Varoluşun estetik, etik ve dinsel olmak üzere üç alanı olduğundan söz eder. Kişi sahip olduğu benlik sayesinde yapacağı seçimlerle bu üç varoluş alanında bulunma şansını yakalar. Sıradaki bölümde bahsi geçen varoluş alanlarına değinilecektir.

⁵³ Tasdelen, a.g.e., 2017, ss.115-116.

İKİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞ ALANLARI

2.1.Varoluş Alanları

Kierkegaard için varoluş gerçekleştirilen bir şeydir ve bu gerçekleştirimin farklı alanlarının bulunduğunu düşünür. Bu alanlar, kişinin yaşam serüveninde uğraması muhtemel estetik, etik ve dinsel varoluş alanı olmak üzere üç farklı şekilde karşımıza çıkar.⁵⁴

Kierkegaard'ın varoluş alanlarından bahsettiği ilk eseri “*Ya/Ya da*”dır. İki bölümden oluşan bu eserin birinci bölümünde estetikçinin, ikinci bölümde ise estetikçiye tepki olarak etikçinin yaşam biçiminden söz eder. Bir diğer önemli eseri “*Korku ve Titreme*”de ise etik ve dinsel varoluş alanları arasındaki karşıtlıkları konu edinmiştir.⁵⁵ Kierkegaard, eserlerinde varoluş alanlarını açıklarken farklı insan tiplerlerinden yararlanır. Estetik alanda Don Juan, baştan çıkarıcı Johannes ve Mefisto; etik alanda Agamemnon; dinsel alanda ise İbrahim’i örnek olarak göstermiştir.⁵⁶ Bu örnekler, her bir varoluş alanında yaşayan kişilerin anlaşılması açısından büyük önem arz eder.

Varoluş alanları, bireyin yaşam serüveninde doğal ve zorunlu olarak bulunması gereken aşamalar değildir. Bilakis bu alanlar, estetik, etik ve dinsel yaşam olmak üzere tinsel bir gelişimin ifadeleridir. Gelişim ise doğal bir zorunluluğu değil özgürlüğü yansıtır. Kişi bu durumda yaşamı boyunca estetik alanda bulunmayı tercih edebileceği gibi yaşamının farklı dönemlerinde üç varoluş alanında da bulunabilir.⁵⁷

⁵⁴ Çetin Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, 1.Baskı, Bibliotech Yayınları, Ankara, 2016, s.22.

⁵⁵ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.172.

⁵⁶ Türkyılmaz, a.g.e., s.37.

⁵⁷ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.170.

Varoluş alanları arasındaki geçişler doğal bir süreç olarak görülmemelidir. Çünkü kişinin varoluş alanlarının herhangi birinde bulunması ve bulunduğu alanda kendini gerçekleştirme özgür bir seçimdir. Bu nedenle aralarında doğal bir zorunluluğun bulunmaması, onları aşama olarak adlandırmamıza imkân tanımaz. Bu bakımdan kişi tercihi doğrultusunda seçim yaptığı varoluş alanında bulunabilir. Ayrıca varoluş alanlarında belirlenmiş bir ilerleme söz konusu değildir. Örneğin, kişi estetik alanda bulunurken dinsel varoluş alanına geçmesi mümkündür. Bu nedenle varoluş aşamaları ifadesi yerine varoluş alanları ifadesinin kullanılması daha uygun görülmektedir.⁵⁸

Varoluş alanlarında iki sınır söz konusudur. Estetik alan ile etik alanın sınırında ironi; etik alan ile dinsel alanın sınırında da mizah bulunmaktadır. Estetik ile etik arasında yer alan ironi etik ihtiyacının belirttiği durumda kendini dışa vuran paradokstur. Mizah ise etiği terk ederek Tanrı paradoksuyla karşı karşıya kalmış bireyin içinde bulunduğu içsel bir dağılımdır.⁵⁹

2.1.1.Estetik Varoluş Alanı

Kierkegaard'ın düşüncesinde öne sürdüğü varoluş alanlarından ilki estetik varoluş alanıdır. Estetik varoluş alanına birden fazla eserinde yer verdiği görülse de bu alanla ilgili görüşlerini paylaştığı temel eser "*Ya/Ya da*"dır. Kierkegaard, eserin ilk bölümünde estetik varoluş alanını işlerken ikinci bölümde ise etik varoluş alanını konu edinir. Ayrıca diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserini de müstear isimle yayımlamıştır. Eserin ilk bölümünü yani estetik varoluş alanını konu alan bölümü, A müstear ismiyle; etik varoluş alanını konu aldığı ikinci bölümünü ise Yargıç Wilhelm ismiyle yayımlamıştır. Bir mukayese olarak da görülen bu eser de etikçi Yargıç Wilhelm tarafından hazzın batağına düşen estetikçiye bir ahlaki bir çağrı söz konusudur.

Kierkegaard için estetik varoluş alanı, ruhun beden karşısında etkinliğini yitirdiği, şehvani tutkuların egemen olduğu ve haz yaşamının en üst seviyede görüldü-

⁵⁸ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.171.

⁵⁹ Olivier Cauly, *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınevi, Ankara, 2006, s.104.

ğü bir varoluş alanıdır.⁶⁰ Bu alanda bulunan kişi bir sosyal kimliğe ait olmaktan kaçınır. Onun için iyi ve kötü gibi ahlaki değerlerin bir anlamı yoktur. O daha çok haz veren şeylerle ilgilenerek dolaysız bir yaşantı sürer.⁶¹ “Bir anlamda Freud’daki ilk bebeklik aşamasına benzeyen bu düşünsel olmayan alanda, özne bölünmüş bir çokluk durumunda yaşar; birlik halinde bir ‘ben’ olarak adlandırılmayacak kadar parçalanmıştır ve belirlenmiş bir refleksifden belki biraz daha fazlası olduğu için çevreden kendisini ayıramaz.”⁶²

Estetik varoluş alanı kendi içinde aşamalar gösterir. En alt aşamada hazza dayalı estetik yaşam bulunurken en üst aşamada ise kaygı ve umutsuzluğun içine hapsolmuş bir yaşam biçimi söz konusudur. Kişi estetik yaşam alanında ilerledikçe haz değerinin niteliği de değişime uğrar. Bu yaşam biçimi belirli bir süre sonra bedensel hazdan uzaklaşarak zihinsel ve ruhsal bir niteliğe dönüşür.⁶³ Fakat estetik alan içinde farklı aşamalar bulunsa da hepsinde temel bir benzerlik göze çarpmaktadır. “...ruh buralarda ruh formunda değil, aşinalık formunda kendisini gösterir. Farklılıklar yalnız zevksizlikten en yüksek inceliğe kadar olağanüstü boyutlarda olabilir. Ama en yüksek entelektüel inceliğin ortaya çıktığı hallerde bile ruh formuna değil yetenek formuna sahiptir.”⁶⁴

Estetik yaşam alanı içinde bulunan bir kimse bu alana ruhsal olarak bütünüyle ait olmayı ister. Bu alanın içinde tam manasıyla bir gizlilik talep eder. Bu durumda kişinin estetik yaşamında ona uyum sağlamayacağı hiçbir şey kalmaz. Aksi durumda kalan her şey rahatsızlık verir. Bu sebeple kişi kendisine sürekli engel olan bir süreklilik oluşturur. Varlığının ruh haline uyum sağlaması için bu süreklilikle ana ait olur ve anda yaşar. Bu durum genel anlamda estetik varoluşu izah eder. Estetik varoluş an içinde ortaya çıkar.⁶⁵

⁶⁰ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.204.

⁶¹ Gödelek, a.g.e., s.58.

⁶² Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Bülent Gözkan ve diğerleri, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.226.

⁶³ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.196.

⁶⁴ Soren Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 3.Baskı, Araf Yayınları, İstanbul, 2013a, s.27.

⁶⁵ a.g.e., s.71.

Estetik alanda zaman kavramından neredeyse söz etmek mümkün değildir. Bu yaşam alanında geçmiş ve gelecek kavramları oluşmamıştır. Kişinin an içinde yaşaması, haz ve şehvetin etkisinde kalarak sürekliliği sağlamanın ifadesidir. Hâlbuki insan zamanını geçmiş, şimdi ve gelecek olarak sınıfladığı bir yaşam sürer. Geçmiş tarihselliği, şimdi etkinliğini, gelecek ise ideallerini temsil eder.⁶⁶ Estetik yaşamın içinde kalmış bir kimse için böyle bir zaman anlayışı yerini anı gözeten bir anlayışa bırakır.

Estetik alanda yaşayan kişinin haz arayışı bir süre sonra tatminsizlik hissi uyandırır ve kişi umutsuzluğa düşer. Umutsuzluk “...ölümcül hastalıktır, çelişkili işkencedir, ben’in hastalığıdır.”⁶⁷ Estetikçi bu hastalıktan ancak bir başka varoluş alanı olan etik alana geçiş ile kurtulabilir. İyi ile kötü arasında bir seçim yapmakla son verebilir. Bu seçim daha öncede ifade edildiği üzere zorunlu değildir. Bu bakımdan kişi estetik alanda umutsuzluğa rağmen kalmayı sürdürebilir.

Estetik alanda bulunan kişinin önceliği ahlaki ilkeler değil, davranışlarının temelinde yatan istek ve arzularıdır. Ahlaki alanda birtakım kurallar söz konusudur. Toplumun bu kurallar doğrultusunda kişiden beklentileri vardır. Fakat estetikçinin ne toplumla ne de toplumsal kurallarla bir ilişkisi bulunmaktadır. Evlilik kurumuna karşı çıkarak haz yaşamını tercih eder. Bu tutumuyla estetikçi ahlak dışı bir kişiliğe bürünür.⁶⁸

Estetik varoluş alanında yaşamak birtakım imkân ve özellikleri zorunlu kılar. Bunlar bedensel ve ekonomik zorunluluklardır. Estetik yaşam süren kişinin sağlık ve güzellik gibi bedensel ihtiyaçları vardır. Hem bedensel hem de ekonomik yönden ayrıcalıklı olması gerekir. Estetikçi için zenginlik karşıdaki kişileri etkileyecek hediyeler alabilmenin; sağlık ve güzellik ise bedensel anlamda etki bırakabilmenin önemli bir koşuldur. Aksi halde sağlığını kaybetmiş zayıf yoksul ve çirkin bir estetikçiden söz etmek mümkün değildir.⁶⁹

⁶⁶ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.196.

⁶⁷ Kierkegaard, a.g.e., 2017, s.26.

⁶⁸ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.194.

⁶⁹ a.g.e., s.207.

Kierkegaard estetik varoluş alanını anlatırken bu alanı temsil eden üç farklı insan tipinden yararlanır. Bu tipler, daha öncede ifade ettiğimiz gibi estetik varoluş alanında yer alan üç farklı aşamayı oluşturur. Bunlar sırasıyla dolayımsızlığı temsil eden Don Juan, düşünselliği temsil eden Johannes ve şeytaniliği temsil eden Mefisto tipleridir. Kierkegaard'ın estetik varoluşun daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için bahsi geçen tiplerden faydalandığını söylemek mümkündür.

2.1.1.1. Don Juan ve Dolayımsızlık

Estetiğin dolayımsız yönünü temsil eden insan tipi Don Juan'dır. Kierkegaard, Don Juan örneğini Mozart'ın Don Giovanni eserinden almıştır. Çünkü Kierkegaard için dolayımsızlığı en iyi anlatan araç müziktir. Müzik, herhangi bir nesnesi bulunmayan, yani ne telaffuzu olan ne de tasarlanabilen bir dolayımsızlıktır. Bu yönüyle dilin etkin olmaya başladığı yerde müziğin ya da dolayımsız olanın ifadesi mümkün değildir. Kierkegaard'a göre "refleksiyon dilde yatıyor ve dil dolayımsız olanı ifade edemiyor. Refleksiyon dolayımsız olanı katlediyor ve böyle olunca da dilin dolayımsız ifade etmesi olanaksız, ancak dilin görünürdeki fakirliği onun tam tamamına zenginliği oluyor."⁷⁰

Dolayımsızlık düşünselliğin aksine tensel bir durumdur. Burada, benliğin bedensellik ve sonluluk ya da fanilik ve zorunluluk unsurları etkindir. Daima bir hazza erişme çabası söz konusudur. Düşünce karşıtı Don Juan, anda yaşamayı tercih ederek hem geçmiş zamana hem de gelecek zamana ilişkin bir sorumluluk üstlenmez. Onun âlemin de sorumluluğa yer yoktur. Önemli olan aldığı hazların sürekli tekrar etmesidir. Eylemlerinde ahlakî ya da dinî bir tutum sergilemekten uzak kalarak düşünsel olanı dışarıda bırakır. Çünkü düşüncenin etkin olduğu durumlarda tensel olana yönelik haz yaşamı son bulur ve dolayımsız olan da ifade edilemez hale gelir.⁷¹

Kierkegaard, "*Ya/Ya da*" eserinde dolayımsızlığı üç farklı evre üzerinden açıklar. Her bir evreyi farklı bir anlatımın ifadesi olarak açıklar. Fakat ilk iki evreyle

⁷⁰ Kierkegaard, *Ya/Ya da*, çev. Nur Beier, 1.Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2020, s.125.

⁷¹ Taşdelen, a.g.e., 2017, ss.184-186.

birlikte bütün niteliklerin son evrede mevcut olduğunu belirtir ve gerçek evrenin de son evre olduğunu öne sürer. Ayrıca diğer evreler kendi başlarına bağımsız bir şekilde bulunmazlar. Temsili bir varlığa sahip olan bu evreler, son evrede anlaşılabilir hale gelir.⁷²

Kierkegaard, birinci evreyi Figaro'daki uşak karakteriyle ortaya koymaya çalışır. Bu evrede duyumsal olan, aktifliğin, neşe ve coşkunun aksine sessizlik ve derin bir hüznün olarak uykusundan uyandırılır. Hüznle iç içe olan arzu henüz uykudadır. Arzu edilen her şey arzunun içinde potansiyel olarak mevcuttur ve bu potansiyel dışı vurularak, şaşkınlık uyandırıcı bir alacakaranlığın içinde beliriverir.⁷³ Dolayısıyla bu evre, tamamlanmamış bir hayalin ve henüz harekete geçmemiş bir arzunun ifadesi olarak karşımıza çıkar. İkinci evre de ise yine Mozart'ın Sihirli Flüt'te ki Papageno karakterinden yararlanır. Burada arzu artık uyanmıştır ve arzunun uyanmasıyla birlikte içinde bulunduğu hayalin de farkına varmıştır. Hayalin sona ermesiyle birlikte bu uyanış arzunun ve nesnenin ayırımına yol açar ve arzuya bir nesne sunar.⁷⁴ Kierkegaard üçüncü ve son evreyi ise Don Juan karakteriyle ifade eder. Arzu ilk evrede hayal eden, ikinci evrede arayan ve üçüncü evrede ise arzulayan bir karakter olarak karşımıza çıkar.⁷⁵

Kierkegaard, arzunun tam anlamıyla Don Juan'da kendini gösterdiğini ifade eder. Mutlak olarak nitelenen bu arzu, içinde ilk iki evreyi de barındıran kapsamlı bir dolaylımsızlıktan oluşur. "Birinci evre ideal olarak tikel bireye arzu duydu; ikincisi çok katılığı içinde özel olana arzu duydu; üçüncü evreyse bu ikisinin bir bütünüdür. Arzu mutlak nesnesini tikel bireyde buluyor, tikel birey mutlak olarak arzuluyor."⁷⁶ Bu bakımdan arzu, Don Juan'la birlikte engellenemeyen şehvet dolu bir şeytanilik olarak kendini gösterir.

⁷² Kierkegaard, a.g.e., 2020, ss.129-130.

⁷³ a.g.e., s.131.

⁷⁴ a.g.e., ss.134-136.

⁷⁵ a.g.e., s.137.

⁷⁶ a.g.e., s.142.

2.1.1.2. Johannes ve Düşünsellik

Kierkegaard, estetiğin düşünsel yönünü ifade etmek için Johannes karakterini kullanır. Estetiğin bu aşaması “*Ya/Ya da*”nın birinci bölümünde *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* bölümünde anlatılır. Baştan çıkarıcı Johannes, Don Juan’ın arzuladığı tensel hazzın aksine düşünsel hazza yönelen bir estetik karakter olarak karşımıza çıkar.

Estetik karakter Johannes, dolaylılığın aracı olan müziğin yerine dolaylı olan şiirselliği tercih eder. “Şiirsellik, yazarın kendisinin kattığı ilave bir özelliktir. Bu ekstra özellik, realitenin şiirselleştiği yerlerde kullanılan bir unsur olmuştur. Yazar bu unsuru, şiirsel düşünce biçiminde geri alıyordu. Bu da onun ikinci zevkiydi ve onun bütün yaşamının üzerine bina edildiği unsur zevk idi. İlk örnekte; realitenin kendisine verdiğiyle, kendisinin realiteye kattığını bencilce ve kişisel olarak çeşnilendirmişti. İkincisinde ise kişiliği buharlaşıyor ve olaya kendisini, kendisine de olayı katıyordu.”⁷⁷ Bu bakımdan Johannes, hazzın ya da zevkin içinde kendisini kaybeden Don Juan’dan farklı olarak şiir aracılığıyla düşünsel bir zevki ifade eder. Artık tensel doyumun aksine kendini düşünsel anlamda doyuran bir karakter olarak kendisinin farkındadır.

Johannes, düşünsel yönüyle bir kadını nasıl baştan çıkaracağı konusunda bilgi sahibi bir karakterdir. Günlüklerin de bahsettiği sevgilisi Cordelia ile yaşadıkları bu durumun en somut örneğidir. Johannes, karşısındakini hiçbir sorumluluk üstlenmeden kendisine nasıl çekeceğini bilir. Karşısındakinin sahip olduğu her şeyi kendisi için feda edeceğinin farkındadır. Fakat durum bu aşamaya geldiğinde baştan çıkarıcı hiçbir adım atmadan yani tek bir aşk söyleminde bulunmadan karşısındakini terk edebilme kabiliyetine sahiptir. Bu yönüyle baştan çıkarıcı ardında hiçbir iz ya da kanıt bırakmayan bir ustadır. Karşısında konumlanan kişiler onun tahrik düzeyini arttıran bir araçlardır. Bu durum ...“tıpkı bir ağacın yapraklarını dökmesi gibi silkeleyip atar; o tazelenirken, yapraklar yok olup giderler.”⁷⁸ Johannes, bu yönüyle düşünsel bir hazzı amaç edinirken araç haline getirdiği birçok bireyi de kurban eder.

⁷⁷ Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 1.Baskı, Araf Yayınları, İstanbul, 2013b, s.10.

⁷⁸ a.g.e., s.13.

Johannes, düşünsel bir estetikçi olarak kendisinde hiçbir etik yön bulundurmaz. Onun dünyasında etik yönü bulunan ve bağımlı bir yaşamın öğeleri olan nişanlılık ve evliliğe yer yoktur. Ona göre “estetik gökkubesi altında her şey ıslık ıslık, hoş ve geçicidir; etik sahneye girdiğinde ise her şey sert, köşeli ve bitmez tükenmez bir sıkıcılıktır. Yine de yüzleşme evlilik tarzında bir etik gerçekliğe sahip değildir; onun gerçekliği *consensu gentium* (genel uyulaşım) dur.”⁷⁹ Bu düşüncelere rağmen Johannes, etiğe saygı duyan bir karakterdir. Hiçbir zaman evlilik vaatlerinde bulunmaz. Olası bir nişanlılık durumunda ise nişanı bozacak olanın karşı taraf olmasını sağlar. Johannes, kendisini ve düşüncelerini en yalın biçimde şu ifadelerle betimler:

“Ben, aşkın doğası ve anlamını kavramış, aşka inanan, onun her şeyini bilen bir estetikçi, bir erotığım. Bir aşk ilişkisinin en fazla altı ay sürmesi gerektiği ve her ilişkinin nihai zevk tadılır tadılmaz sona ereceği kişisel düşüncemi tamamen kendime saklıyorum. Bütün bunları biliyorum. Ayrıca yaşanabilecek en büyük zevk biçiminin, sevmek, dünyada her şeyden fazla sevmek olduğunu da biliyorum. Bir kıza şiiresel yaklaşmak, sanattır; onun kendisini şiireselleştirilmesini sağlamak ise başyapıttır. Ama ikincisini yapmak, birincisini başarmaya bağlıdır.”⁸⁰

Kierkegaard ayrıca düşünselliği temsil eden bir başka estetik karakter Faust’tan söz eder. Faust’un kendini dışavurumu söz aracılığıyla eder. Şeytansı olanı tercih ederek üst düzey kuşkucu bir tavır takınır. Tenselliğin aksine kuşkuyu amaç edinir. Yaşamı düşünsel bir hakikatin peşinden gitmekle geçer. Bunu yaparken de ruhu şeytana teslim eder.⁸¹ Dolayısıyla estetiğin düşünsel tipleri, dolaylısızlığın estetik tipleri karşısında yaşamsal sorunları zihinsel yolla aşmaya çalışırlar.

2.1.1.3. Mefisto ve Şeytanilik

Kierkegaard’ın estetik varoluş alanında bahsettiği son karakter şeytaniliği temsil eden Mefisto’dur. “*Kaygı*” adlı eserinde bahsettiği Mefisto, anda yaşayan ve daimi bir yaşamı bulunmayan bir şeytansıdır. Çünkü şeytani olan kendini söz ile değil mimiksel olarak açığa vurur. Kierkegaard, Mefisto’yu bu yönleriyle Goethe’nin

⁷⁹ Kierkegaard, a.g.e., 2013b, s.80.

⁸⁰ a.g.e., s.81.

⁸¹ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.190.

Faust eserinden almak yerine çağdaşı Borunonville’in Faust balesinden alarak daha uygun bir anlatım seçmiştir.⁸² Bu seçimini şu sözlerle ifade eder:

“Kötülük kıyısından gelen korkunç sesler, taklidin sınırları içinde yer alan sıçramanın “bir andalık” durumunun etkisini bırakmaz. Sessizliği korkunç bir sözcük kırırsa, bu sözcük de isterse Shakespeare’e Byron’a Shelly’e ait olsun, sözün umutsuzluğu ve kötülüğün dehşetini anlatmaya yarayan halaskar yapısı gereği, hiçbir şey sessizlik kadar ürkütücü olamaz. Taklit, “bir andalık” olmadan onu ifade edebilir. Bu açıdan, bale ustası Bournonville sahneye koyduğu Mephistopheles nedeniyle övgüyü hak ediyor. Mephistopheles’i izleyen kişiyi kaplayan dehşet, pencereden sıçrayıp, “sıçrama” olarak hareketsiz kalıyor.”⁸³

Kierkegaard’a göre şeytanilik “...kendi içine kapanmak isteyen özgürlük olmayan bir durumdur.”⁸⁴ O sürekli iyiye yönelik bir kaygı içindedir. Özgürlük bu durumda yitirilmiştir. Çünkü iyi olan ile temas halinde ortaya çıkan kaygı, özgürlük durumundan ziyade bir özgür olmayıştır. Bu tavır şeytani olanın doğasına özgüdür. Ortadan kaldırıldığında artık şeytani olandan söz edilemez.

Kierkegaard şeytaniliğin iki önemli ifadesinden bahseder. Bunlar, “bir andalık” ve “içe kapanıklık”tır. İçe kapanma içeriğe yönelik bir ifadeyken bir andalık ise zamana yönelik bir ifadedir. Şeytani olanın içe kapanıklığı benin “kendi olmayan” bir tavırla iletişimden soyutlanmasıdır. Çünkü iletişim sürekliliği ifade eder. Bu yönüyle içe kapanma da sürekliliğin olumsuzlanması bir andalık olarak kendini gösterir. Şeytanilik bedene yönelik bir şey olsaydı bir andalık şeklinde ifade edilemezdi. Bir andalık için bir kural yoktur. Doğal bir olgunun aksine özgürlüğünü kaybetmiş bir ruhun ifadesidir.⁸⁵

Kierkegaard, genel olarak şeytaniliğin an içinde kalarak istikrarsız ya da sürekli olmayan bir yaşam sürdüğünü belirtir. Bu niteliklere sahip olan şeytanilik, özgür olmayışın ifadesidir. Şeytani karakter Mefisto, hiçbir sorumluluk almadan yaşayarak ve sadece iyi olana ilişkin kaygı duyarak özgürlüğünü daima erteler. Fakat özgürlük, estetikçi için tek çıkış yoludur. Bu nedenle şeytani olanın özgürlüğünü

⁸² Taşdelen, a.g.e., 2017, s.191.

⁸³ Kierkegaard, a.g.e., 2018b, s.131.

⁸⁴ a.g.e., s.122.

⁸⁵ a.g.e., s.129.

kazanması etik alana geçmesiyle mümkündür. Etik alana geçmesiyle birlikte üstleneceği sorumluluklarla kaygı durumunu da sona erdirir. Özgürlük, bir estetikçi için tek sığınaktır. Estetikçi olarak şeytani olanın özgürlüğünü kazanmasının tek yolu ise etik alana yapacağı geçişle mümkündür.

2.1.2. Etik Varoluş Alanı

Etik varoluş alanı, kendi için bütün imkânları tüketen ve kendi meşguliyetinden dolayı dağılan estetikçin aksine kararlı bir seçimle kendini evrensel adayan bir kimsenin içinde bulunduğu varoluş alanıdır.⁸⁶ Bu alan içinde yer alan kişi yalnızca kendisi için değil herkes için en iyisini ister ve bu amaçla eylemlerde bulunur. Kişi kendisini mutlu edecek ya da üzüntü verecek şeylerin aksine evrensel iyi ve kötüyü göz önünde bulundurarak yaşamını sürdürür.⁸⁷

Estetik birey, etik alana geçerken estetik alandan tam manasıyla arınmaz. “Etikte kişiliğin merkezi kendisidir; bu yüzden estetik mutlak anlamda dışlanır ya da mutlak olarak dışlanır; ama göreceli olarak daima geri planda yerini korur.”⁸⁸ Bu anlamda kişi kendisini seçerek etik olanı seçer ve estetiği de mutlak olarak dışlamış olur. Fakat kişi kendini seçerek başka bir karaktere dönüşemediği için estetik görelliğine geri döner.

Kierkegaard’ın “geçiş alanı” diye tanımladığı etik varoluş alanında iki farklı yorum söz konusudur. Bunlardan ilki “*Ya/Ya da*”da etiğin estetik yorumu, ikincisi ise “*Korku ve Titreme*”de etiğin dinsel yorumudur. Etikçi “*Ya/Ya da*”nın ikinci bölümünde estetik karakterler olan Don Juan ve Baştan Çıkarıcı’nın karşısında durur. “*Korku ve Titreme*”de ise etik karakter Agammemnon, dinsel varoluş alanını temsil eden İbrahim’le karşılaşır. Bu bakımdan bir ara alan olarak etik varoluş alanı, hem estetik hem de dinsel varoluş alanı ile çatışma içindedir.⁸⁹

⁸⁶ Magill, a.g.e., s.41.

⁸⁷ Gödelek, a.g.e., s.62.

⁸⁸ Kierkegaard, a.g.e., 2013a, s.23.

⁸⁹ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.215.

Kierkegaard, “*Ya/Ya da*”nın ikinci bölümünde etik alanı temsil eden Yargıç Wilhelm tarafından etikçinin temel görüşlerini ifade eder. Yargıç bu bölümde estetikçiye ıslah etme ve etiğe çağrıda bulunma görevini üstlenmiştir. Etik varoluş alanı, toplum dışı kalan ve çözülmeye uğrayan estetikçiye karşı bir tepkidir. Temel görüşleri evliliğin gerekliliği ve toplumsal yaşama katılımıdır. Toplumsal olan her şeyden uzaklaşan ve çözülmeye uğrayan estetik kişi için güçlü bir ifadedir. Ahlaksal rollere sahip bu alan evlilik gibi bazı sorumluluklar ve faydalı işlerle uğraşılmasını talep eder. Bu sorumluluklar ise kişinin toplumsallaşmasına ya da toplumsal benliğin oluşumuna destek olur.⁹⁰

2.1.2.1. Etiğin Nesnelliği ve Evrenselliği

Etik alanın önemini ifade eden unsurlardan biri de nesnel ve evrensel olmasıdır. Evrensel olarak herkes için geçerli olanı yansıtır. Etikçinin amacı içsel olup kendi dışında bir maksadı bulunmaz. Toplumca belirlenmiş iyi ve kötü standardını benimser. Aynı zamanda estetikçide var olan öznel tutumun aksine nesnel bir tutum sergiler. Özneliğini evrenselin karşısında terk ederek kendisini bir görev olarak evrenselin içinde ifade eder.⁹¹ “Bu durumda birey özünde emretme, kızma, nezaket gösterme, bastırma, kısacası ruhundaki ölçülülüğü, kişisel erdemlerin meyvesi olan uyumdan oluşan görev olarak kendisine sahiptir.”⁹²

Etik alanda nesnel kurallar içeren bir alandır. Kişi, toplumsal alan içinde kendisini öznel bir tutumla ifade ettiğinde, toplumsal ödevin gerektirdiği nesnel ve evrensel kurallara aykırı davranmış olur. Etik alanda yer alan bir kimsenin nesnelliğin hüküm sürdüğü toplumsal düzene uyum sağlaması gerekir. Bu bağlamda kişinin etik alandaki ilk vazifesi, bir aile kurarak içinde yaşadığı toplumun nesnelliğini benimsemesidir. Zira önemli olan bireyin kişisel çıkarları değil, toplumsal ödevlerdir.⁹³

⁹⁰ Taşdelen, a.g.e., 2017, ss.216-217.

⁹¹ Kierkegaard, a.g.e., 2015, s.107.

⁹² Kierkegaard, a.g.e., 2013a, s.103.

⁹³ Taşdelen, a.g.e., 2017, ss.221-222.

Etik varoluş alanında açıklık ilkesi esastır. Estetikçinin gizliliği karşısında etikçinin aldığı tavır açıklıktır. Açıklık, etiğin evrensel oluşundan kaynaklı bir ortaya çıkan bir zorunluluktur. Etik, iyi olanı talep eder. İyi olan ise doğası gereği kendini gizlemez ve açığa çıkar. Açık olan her eylem evrenseli gerçekleştirebilir. Estetik alanda ise bu mümkün değildir. Çünkü gizliliğe tabi olan hiçbir eylem evrensele ulaşamaz. Ayrıca özgür olması da olanaksızdır. Özgürlük, etikçinin sahip olduğu açıklık ilkesi ile mümkündür. Açıklık etikçinin meşrulaşmasına ve toplumsal bir kabul görmesine imkân sağlar. Çünkü etik olan için açıklık insan olma ödevidir.⁹⁴

Etikçi toplumsal benliğe sahiptir. Ahlaki seçimlerde bulunur ve sorumluluklarının bilincindedir. Kierkegaard, “*Korku ve Titreme*”de etik alandaki bu evrensel bağlılığı göstermek adına mitolojik kahraman Agammemnon’dan söz eder. Ayrıca Agammemnon bu eserde iman şövalyesi olarak görülen İbrahim’in karşısında yer alır. Agammemnon etik alanda kalırken İbrahim dinsel alana geçer. Dinsel alan, bireyin Tanrı’yla olan ilişkisini olgunlaştırırken Agammemnon ise toplumsal ödevlere uyarak etiğin nesnel yönünü temsil eder. Eylemlerinde evrensel olanı gözeterek toplumsal alanda olmanın verdiği rahatlıkla anlaşılabilme özelliğine sahiptir. Onun en yüce amacı ya da ödevi evrenselin içinde kalabilmektir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere evrensel olanda gizlilik yoktur. Var olan her şey açık ve anlaşılardır.⁹⁵

Agammemnon, kendini her anlamıyla evrensele feda etmiş bir trajik kahramandır. Toplumun onu her anlamıyla değerlendirmeye fırsat bulduğu bir role sahiptir. O, evrenseli ifade etmek uğruna kendini feda eder. Ülkesinin bekası uğruna çok sevdiği kızından vazgeçer.⁹⁶ Kızını kaybetmenin getirdiği derin üzüntüye karşın, onu ülkesinin bekası için kurban etmenin gururunu yaşar. Trajik kahraman bu eylemiyle evrenseli gerçekleştirerek etik alanın içinde bulunmayı bütün koşullarıyla birlikte kabul etmiştir.

Genel anlamda ifade etmek gerekirse, etik alan sorumlulukların alanıdır. Şüphesiz bu sorumlulukların içinde en yüce olanı ise kişinin kendini seçmesidir. Ben

⁹⁴ Taşdelen, a.g.e., 2017, ss.231-232.

⁹⁵ a.g.e., ss.222-223.

⁹⁶ Gödelek, a.g.e., s.64.

olma görevini yerine getirmesidir. Bu görev ise toplumsal ve ahlaksal olanı gerçekleştirmekle mümkündür.

2.1.2.2. Toplumsal Ödev: Evlilik

Kierkegaard, “*Ya/Ya da*”nın ikinci bölümünde toplumsal bir ödev olarak gördüğü evlilikten bahseder. Etikçi Yargıç William, estetikçi A’yı etiğe aykırı tutumlarından dolayı eleştirir. Estetikçi, daima hazzın peşinden giderek doyuma yönelik ilişki kurmaya çalışır. A’nın estetik alanda sahip olduğu sevgi, evliliği dışlamasından dolayı etiğe aykırı bir durumdur. Çünkü evlilik, sevgiyi meşrulaştıran ve onu ahlaki eyleme dönüştüren bir tavidir. Etik alanda kişinin sahip olduğu sevgi, evlilikle sonuçlanan bir toplumsal ödev dönüşmüş olur.

“Açıkçası gerçekten evliliği meydana getiren, evliliğin özünü oluşturan şey aşktır; ya da daha açık söylemek gerekirse âşık olmaktır. Eğer aşkı içinden çıkarıp alırsanız, o zaman paylaşılan yaşam ya yalnızca tinsel arzunun tatmini ya da aynı hedefe odaklanan çıkar ortaklığından ibaret kalır. Ama aşk, ister doğaüstü, romantik ya da şövalyeye, isterse enerjik ve hayati teminatla dolu daha derin ahlaki ya da dini aşk olsun, içinde ebediyet niteliği taşır.”⁹⁷

Evlilik etik alanın sembolüdür. Etik alanda yaşam süren kişi evlenirse evrenseli gerçekleştirir. Aşkta evrenseli gören etikçi için evlilik, estetikçinin ifadesinden farklı bir anlam kazanır. Artık kişi estetik yaşamdan farklı olarak yalnızca kendini düşünmeyi bırakır. Sorumluluk alanının farkındadır. Karar anında bu sorumluluğun yararını gözetmek zorundadır. Evlilikle birlikte kişi, rastlantısal yaşamını evrensel olanla bir araya getirmiş olur.⁹⁸

Etikçi Yargıç William’a göre evlilik bir nedene bağlanamaz. Ancak kişi, aşkın hakikatle olan irtibatını kurabildiği takdirde az neden barındıran bir aşka sahip olur. Ciddiyet sahibi olmayan bir kimse, evliliği ardında bıraktığı küçük bir neden olarak görür. Fakat ciddiyet sahibi kimseler için büyük ve önemli bir neden olduğu

⁹⁷ Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 3.Baskı, Araf Yayınları, İstanbul, 2013c, ss.31-32.

⁹⁸ Kierkegaard, a.g.e., 2013a, s.96.

anlaşılır. Evlilik, kendi içinde taşıdığı sonsuz bir nedene sahiptir. Bu nedenin sonsuz olması, sözünü ettiğimiz anlamda bir neden değildir. Yine de evliliğin nedenine bir yanıt verilmesi gerekiyorsa bu yanıt, evliliğin bir karakter okulu olduğudur. Kişi karakterini olgunlaştırmak ve değerli kılmak için evliliği seçer.⁹⁹

Evlilik, gizlilik içermemelidir. Çünkü gizlilik, mutlu bir evliliğe engel olduğu gibi estetik açıdan da güzel bir evliliğe engel olur. “Dürüstlük, açık kalplilik, açıklık, anlayış evliliğin yaşam prensibidir; bunlar olmaksızın evlilik çekici olmadığı gibi estetik de değildir. Zira bu prensip olmaksızın aşkın birleştirdiği tensel ile ruhsal birbirinden ayrılır.”¹⁰⁰ Daha öncede ifade edildiği üzere etik alan da açıklık ilkesi esastır. Bu nedenle anlayışlı ve açık olmak evliliğin en temel prensibi olmalıdır.

Anlaşılacağı üzere evlilik, toplumsal bir ödev olarak etik varoluş alanının en önemli ögesidir. Evliliğin bu denli önemli olmasının sebebi hem toplumsal olabilmenin ilk koşulu olması hem de cinselliğin önemli görüldüğü estetik varoluş alanının evliliğe karşı olumsuz tutumudur. Dolayısıyla evliliği ahlaki bir zorunluluk gören etikçi ile evlilik dışı bir yaşam sürmeyi arzulayan estetikçi açısından bakıldığında evliliğin, iki varoluş alanını birbirlerinden kesin çizgilerle ayırdığını söylemek mümkündür.

2.1.2.3. Etik ve Estetik Dengesi

Kierkegaard “*Ya/Ya da*”da estetik varoluş alanı ile etik varoluş arasındaki denge probleminde bahseder. Seçim yapmaktan kaçınan ve süresiz bir yaşam süren estetikçinin karşısında seçim yapan ve yaptığı seçimlerin sorumluluğunu üstlenerek sürekli bir yaşam süren etikçi yer almaktadır. Estetikçi, kısıtlı bilgisiyle belirli sınırlar içinde kalarak anda yaşarken, etikçi ise sınırlarını aşmaya çalışan ve karar verirken etik olanı gözetken bir görüntü çizer. Aynı zamanda etikçi, estetik alanda yaşayan estetikçiye içinde bulunduğu durumdan kurtulması için çözümler sunarak etik alana davet eder.

⁹⁹ Kierkegaard, a.g.e., 2013c, s.52.

¹⁰⁰ a.g.e., s.94.

Kendini estetik kişilik olarak gören bir kişinin benliği birçok yönden doğru belirlenmiştir. Aradıkları her şeyin gün yüzüne çıkmasını arzu edecek kadar isteme hakkına sahip olduğunu düşünür. “Bu kişinin ruhu tıpkı ilkbaharda her türlü bitkinin fişkırdığı, hepsinin de eşit ölçüde gelişme ve yayılma hakkına sahip olduğu toprak gibidir. Kişinin benliği işte bu çeşitlilik içinde gizlidir ve bundan daha yüksek bir benliğe sahip değildir.”¹⁰¹ Etik kişiliği benimseyen bir kimse için iyi ve kötü arasındaki fark ortadadır. Fakat kişi iyiden ziyade kötülükle karşılaşabilir. Böyle bir durumda kötü olan kişinin kendisi değil, karşılaştığı kötülüklerdir. Bu kötülüklerin bastırılması sonucunda iyinin ön plana çıkması mümkün olacaktır. Dolayısıyla kişi kendini etik niteliğe sahip olarak geliştirdiğinde, içindeki estetik yönünü kontrol etmesi kolaylaşır. Bu sayede kişi, olması gerektiği hale dönüşerek estetiğin boyunduruğu altından kurtulmuş olur.¹⁰²

Estetik kişi, içinde bulunduğu ruh halini tam anlamıyla yaşayarak kendini bu ruh hali içinde gizlemeyi ister. Böylece ruhsal dengesini bozacak ya da ona rahatsızlık verecek hiçbir şey kalmamış olur. “Bireyin kişisel varlığı ruh haline ne kadar çok dalarsa, birey o kadar ana aittir ve yine bu durum estetik varoluşun en yeterli ifadesidir: estetik varoluş anda mevcuttur.”¹⁰³ Etik kişi ise bir ruh hali içinde değildir. O ruh halini bilir. İçinde bulunduğu süreklilikle birlikte ruh halinin yöneticisidir. Ruhunu an içinde yaşamaktan alıkoyar. Arzularının emri altında yaşayan estetikçinin aksine arzularının sahibi olarak yaşar.

Etik yaşam süren kişi kendisinin farkındadır. Bu düşünceyle bütün varlığını en somut haliyle yaşar. Endişe verici belirsizliklerin ve baştan çıkarıcı birçok unsurun onu kandırmasına izin vermez. Estetik yaşam süren kişi ise kendisine somut bir şekilde bakmasına karşın herhangi bir şeyi diğerinden ayırt ederken hataya düşer. Kierkegaard bu konuyla ilgili şöyle der:

“Bir şeyin rastlantısal olarak kendisine ait olmasına karşın, diğerinin temelde kendisine ait olduğunu düşünür. Ancak bu ayırım son derece görecelidir; çünkü bir kimse yalnızca estetik olarak yaşadığı sürece, ona ait her şey aynı derecede rastlantısaldır ve

¹⁰¹ Kierkegaard, a.g.e., 2013a, s.68.

¹⁰² a.g.e., s.69.

¹⁰³ a.g.e., s.71.

eğer estetik birey bu ayırmada ısrar ederse, bunun tek nedeni enerjisinin yokluğudur. Etik birey ise bunu umutsuzluk içinde öğrenir; bu yüzden o başka tür ayırım yapar; çünkü temel ile rastlantısal olanı o da birbirinden ayırt eder. Bireyin özgürlüğüne konuşlanan her şey, ne kadar rastlantısal görünse de, temel de ona aittir; onun dışındaki her şey ne kadar temel görünürse görünsün rastlantısalıdır.”¹⁰⁴

Etik olarak yaşayan kişi estetikçinin aksine rastlantısal olan ile temel olan arasındaki ayrımı yapabilecek durumdadır. Etikçi, estetikçinin aksine kendisini tamamen temel olarak görür. Buna rağmen rastlantıyı dışlamak adına bir ayırma giderek rastlantıyı dışlamayı bir görev olarak görür.

2.1.3.Dinsel Varoluş Alanı

İnsanın yaşam serüveninde uğraması muhtemel üçüncü ve son alan dinsel varoluş alanıdır. Dinsel varoluş alanı Tanrı merkezli bir alandır ve esas olan birey-Tanrı ilişkisidir. Kierkegaard, kendisine yöneltmiş olduğu “Nasıl Hristiyan olabilirim?” ya da “Hristiyan olmanın anlamı nedir?” sorularına dinsel varoluş alanında cevap arar. Bu sorular genel soruların aksine özsellik ve öznellik içerir. Kişi bu sorulara kendi cevabını vermek zorundadır. Çünkü inanç ya da inanma özel bir durumdur. Kierkegaard, bu sorular temelinde daha önce de ifade edildiği gibi Hristiyanlığın nesnel tutumuna eleştirel bir tavır sergileyerek Hristiyanlığı varoluşçu düşüncesiyle yeniden yorumlamaya çalışır.¹⁰⁵

Kierkegaard’a göre dinsel ve etik alan arasında kesin bir ayırım söz konusudur. Bu ayırım “*Korku ve Titreme*” adlı eserinde lirik bir dille ifade edilir. Hem kişinin bireyselliği ve tekil oluşu hem de dine bağlı bir kimsenin toplumun benimsediği ahlaki kuralları çiğnemesi, dinsel alanı etik alandan ayırır. Kierkegaard, dinsel alan için her ne kadar İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban etme örneğini kullansa da onun asıl düşüncesi nişanlısı Regine’yi daha yüksek bir erek uğruna kurban ettiğini ifade etmektedir. Herhangi bir ahlaki kural evrenseli ifade edebilecek güce sahipken dinsel kimliğe sahip birinden bu kuralı çiğnemesi istenebilir. Dolayısıyla etik alanda bulu-

¹⁰⁴ Kierkegaard, a.g.e., 2013a, s.100.

¹⁰⁵ Taşdelen, a.g.e., 2017, ss.247-249.

nan bir kişi, içinde yaşadığı toplumun iyiliğini kendisinden daha önemli görürken dinsel alanda bulunan kişi, kendisine Tanrı'yı her şeyin önünde görececek bir yaşam sunar. Evrensele itaat eden etikçinin aksine Tanrı'ya karşı mutlak itaat eder.¹⁰⁶

Dinsel varoluş alanı ve estetik varoluş alanı birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış iki ayrı alan olarak görülse de her iki varoluş alanı arasında ilginç bir benzerlik söz konusudur. Hem dinsel alanda hem de estetik alanda bulunan bireyleri evrensele karşı aldıkları tavırla kendilerini tekil kişi olarak ifade ederler. Estetik kişi, kendini dolaysız bir tavırla ifade ederken dinsel alanda bulunan kişi ise ahlaken onaylanmış, evrenselle bağdaşmış olanı talep eder. Fakat Tanrı'ya mutlak itaat ettiğinden dolayı talebini gerçekleştiremez. Aynı zamanda, estetik varoluş alanında bulunan yaşam düzeylerinin benzerini dinsel varoluş alanında da görmek mümkündür. Estetik alanda dolaylımsızlık, düşünsellik ve şeytanilik gibi estetik düzeyler bulunurken dinsel varoluş alanında yer alan en yüksek yaşam düzeyi iman şövalyesidir. Bu düzeyden daha aşağı düzeyde ise sonsuz teslimiyet şövalyesi yer alır.¹⁰⁷

Dinsel varoluş alanına geçiş sıçrama ile mümkündür. Estetik alandan etik alana geçiş akla uygun olan bir durum iken dinsel alana geçiş ise akıl dışı bir gerçekleşen bir durumdur. Kişi bu alanda mutlak ve bilinebilir bir Tanrı'nın aksine öznel olan bir Tanrı'ya ulaşmak ister. Bu bakımdan birey-Tanrı ilişkisi öznel bir ilişkidir. Öznel oluşundan dolayı Tanrı'nın bilgisine ancak Tanrı'yla kurulacak ilişki sonucunda erişilebilir. Kişinin Tanrı ile kurduğu ilişkinin teminatı ise imandır. İman dışında Tanrı'ya ilişkin bilgi veren herhangi bir şey söz konusu değildir.¹⁰⁸

Kierkegaard, *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da A ve B olmak üzere iki dinsel ayırmadan söz eder. A dinselliğine bakıldığında en temel sorun, birey Tanrı arasındaki sonsuz nitelik farkı belirtilmesine rağmen ikisi arasındaki ayrımı fark edecek noktaya ulaşamamasıdır. A dinselliğinin en temel özelliği, içsel olmasıdır. Kişi, kendisiyle kurduğu içsel ilişkiden hareketle Tanrı ile olan ilişkisinin bilincine ulaşmaya çalışır. Tanrı'yla kurulan ilişkinin içsellik üzerine kurulması, kişinin etikle olan bağıyı koparmasına engel olur. Kişi etikle bağıyı kopara-

¹⁰⁶ Barret, a.g.e., s.169.

¹⁰⁷ Gödelek, a.g.e., s.66.

¹⁰⁸ Cevizci, a.g.e., 2015, ss.944-945.

madığından dolayı günahın doğasını kavrayamaz. Bu durumda A dinselini yaşayan bir kimse sonlunun sınırları içinde kalarak mutlak olana ulaşamaz.¹⁰⁹ Kierkegaard mutlak telosun kişi için ne anlama geldiğini şöyle ifade eder:

“Bir kişinin mutlak telos ile ilişki kurarak elde edebileceği maksimum kazanç nedir? Sonlu anlamda kazanılacak ve kaybedilecek hiçbir şey yoktur. Zamansallıkta, ebedi mutluluk en yüksek telos’tur ve sadece hiçbir ödül beklememekle kalmayıp, aynı zamanda katlanılacak acı da tam olarak mutlak mutlulukla ilgili olanın işaretidir.”¹¹⁰

B dinselini kişiyi sonlu sınırlar içinde Tanrı’yla ve mutlak paradoksla tanıştıran ve gerçek anlamda Hristiyanlığa karşılık gelen dinseliktir. Paradoksa sahip bu dinselik, kişinin Tanrı’yla arasında nitelik bakımından üstünlük farkı olduğunu kanıttır. Bu sebeple B dinselinin A dinselini kuracağı bir ilgi yoktur. Çünkü sonlu ile ölümsüz arasında hiçbir doğal yakınlık söz konusu değildir. Ölümsüzlük, sonlunun içinde paradoks olarak kendini dışa vurur. Kierkegaard için paradoks, Tanrı’yı açık eden, insanı günahla tanıştıran, iman sahibi olmaya ve günahlardan arınmak için sonsuz teslimiyete çağıran İsa’dır. Bu sebeple Kierkegaard, B dinselinin gerçek Hristiyanlığa uygun düşen bir dinselik olduğunu düşünür.¹¹¹

Kierkegaard, dinsel varoluş alanının anlaşılabilmesi adına bu alanın temel eseri “*Korku ve Titreme*”de bazı dinsel problemleri tartışmaktadır. Bu problemleri genel olarak Hz. İbrahim kıssası etrafında yoğun bir şekilde işler. Etiğin teleolojik olarak askıya alınması, kurban eyleminin Tanrı’ya karşı bir mutlak görev olduğu fikri ve bu eylemin gizliliğinin etik açıdan savunabilirliği dinsel varoluş alanına kaynaklık eden problemler olarak karşımıza çıkar.

¹⁰⁹ Cauly, a.g.e., ss.132-133.

¹¹⁰ Kierkegaard, a.g.e., 2009b, s.338.

¹¹¹ Magill, a.g.e., s.43.

2.1.3.1. Etik Olanın Teleolojik Olarak Askıya Alınması

Etik olanın teleolojik olarak askıya alınması problemi, hem etik alana hem de dinsel alana temas eden bir problemdir. Fakat Kierkegaard, “*Korku ve Titreme*”de bu problemi daha çok dinsel alana yönelik bir problem olarak görür. Çünkü evrenseli temsil eden etik, kendisinden daha yüce olan bir şey için askıya alınır. Yüce olan şey ise imandır. İman, yüce bir erek olarak evrenselin üzerindedir. Hz. İbrahim, bu durumun yani evrenseli aşarak imana ulaşmanın en somut örneğidir.

Etik, evrensel olmasından dolayı herkes için her an geçerliliğini korur. Kendi dışında bir telosu yoktur fakat kendi dışındaki her şeyin telosudur. Bu amacın ötesinde gidilecek başka bir telos yoktur. Etik alanda bulunan bir kişinin amacı da evrensel ile ulaşmaktır. Aynı zamanda bu kişinin etik görevi ise kendini evrenselin içinde kalarak ifade etmesidir. Bu durumda kişi kendi özelliğini de evrenselde feda eder. Kişi evrenselin içinde kendi özelliğini öne çıkarmak için bir uyarı aldığı anda bir sınama ile karşı karşıyadır. Bu sınamadan ancak kendi tekliğini evrenselde teslim ederek kurtulabilir. Ancak bu yüce bir sınama ise kişiyle kendi varoluşu arasında bir durumdur. Her iki durumda da yani hem etik hem de kişinin telosu olan ebedi huzur arasında fark yoktur. Bu sebeple kişinin amacını askıya aldığını söylemek çelişki barındırır da bu yönüyle askıya almak telosunu kaybetmek değil, aksine etikten daha yüce olan bir şeye ulaşmaktır. Bu ise tam anlamıyla bir telosa işaret eder.¹¹²

Tekil kişinin özel olarak evrenselde yüksek olması ve evrenselin karşısında haklı bulunması iman açısından bir paradoksa işaret eder. Evrenselin altında yer alan tekil birey, evrenselin aracılığıyla özel olarak mutlakla mutlak bir ilişki kuran bireye dönüşür. Bu durum bir paradokstur ve düşünmeye ebediyen kapalıdır. Aynı zamanda paradoks bir baştan çıkarma olarak algılanabilir. Bu sebeple iman sahibi kimseler paradoksu ayartma sınavından ayırt edebilecek bazı özelliklere sahip olmalıdırlar. Hz. İbrahim örneği etîğin bu şekilde askıya alınmasını içermektedir. İbrahim, imanı temsil eden önemli bir örnektir. Bu yönüyle iman, gerçek anlamını düşünceye gelmeyen bir paradoks yaşayan İbrahim’de bulur. Tanrı’nın kendisi için kurban etmesini istediği oğlunu absürdün gücüne inanarak geri kazanır. İbrahim bu eylemiyle trajik

¹¹² Kierkegaard, a.g.e., 2015, ss.107-108.

kahramandan farklı bir kişiliktir; ya bir katil ya da iman adamıdır. Trajik kahramanın aksine anlaşılamayan bir örnektir.¹¹³

İbrahim'in oğluluyla arasındaki ilişkinin etik ifadesi oldukça açıktır; Baba oğlunu kendisinden daha fazla sevmelidir. Aynı zamanda onu öldürmeye teşebbüs bile etmemelidir. Fakat İbrahim'in bu davranışının etik olanla ilgisi yoktur. O, etikten daha yüce bir telos için oğlunu kurban etme girişiminde bulunur. Bu sebeple İbrahim ile trajik kahraman arasındaki ayrım yeterince açıktır. Trajik kahraman daima etik sınırlar içinde kalarak etiğin daha yüce bir ifadesini arar. Agammemnon örneğinde olduğu gibi trajik kahramanın kızıyla arasındaki ilişki etik yaşam düşüncesinden bağımsız değildir. Bundan dolayı etiğin teleolojik olarak askıya alınması mümkün olmaz. İbrahim için durum daha farklıdır. Oğlunu kurban etme girişimiyle etiği tamamen aşarak daha yüce bir telosa sahip olmuştur. Telosa ulaşabilmek için etiği askıya almak zorunda kalmıştır. İbrahim'in bu eylemini evrenselle ilişkilendirmek mümkün müdür? İbrahim'in eylemiyle evrensel arasında temas edilmesi gereken başka herhangi bir konu var mı?¹¹⁴ Kierkegaard, bu ve buna benzer sorulara cevap olarak şöyle der:

“İbrahim'in bütün eyleminin evrenselle hiçbir ilişkisi yoktur, bu tamamen özel bir girişimdir. O zaman trajik kahraman eylemi etik yaşamın bir ifadesi olması nedeniyle yüce iken, İbrahim tamamen kişisel erdem eylemi nedeniyle yücedir. İbrahim'in yaşamında babanın oğlunu sevmesinden daha yüce bir etiksel ifade yoktur. etiksel yaşam anlamında bir etik söz konusu bile değildir. Evrensel orada yalnızca İshak'ta gizli olarak, İbrahim'in belinde gizlenmiş olarak vardı ve İshak'ın ağzından haykırabilirdi: Yapma bunu her şeyi boşa çıkaracaksın!”¹¹⁵

Kierkegaard'a göre, İbrahim bu eylemini Tanrı aşkına ve Tanrı'yla aynı olan kendisi için yapmıştır. İbrahim'in eylemi aynı zamanda imanın kanıtıdır. Eylemi kendi adına gerçekleştirerek kanıtı sağlayabilmek istemiştir. Bu aşamada İbrahim'e aracılık eden herhangi bir şey yoktur. Başka bir ifadeyle İbrahim konuşamaz. Çünkü konuştuğu anda evrenseli ifade etmiş olur. Konuşmadığı için kimse İbrahim'i anlayamaz. O ihlal ettiği evrenselin üstünde daha yüce bir evrensel ifade aramaz.

¹¹³ Kierkegaard, a.g.e., 2015, ss.110-111.

¹¹⁴ a.g.e., s.114.

¹¹⁵ a.g.e., ss.114-115.

Görüldüğü üzere İbrahim kıssası etiğin teleolojik olarak askıya alınmasını içerir. İbrahim, tekil bir birey olarak evrenselinden daha yüce bir konuma erişmiştir. Eriştiği konuma nasıl geldiğine ya da burada nasıl kaldığına aracılık eden hiçbir şey yoktur. Ancak İbrahim'in eylemi anlaşılabilen bir eylem olsaydı İbrahim bir katil olarak kalacaktı. Trajik kahramanın girdiği zorlu yol için birçok insan tavsiyede bulunabilir. Ancak İbrahim'in girmiş olduğu imanın dar yolunda tavsiye vereni yoktur. Çünkü kimse İbrahim'i anlayamaz. İbrahim'in erişmek istediği iman bir mucizedir ve her insanın ulaşabilmesi mümkündür. Çünkü imanda, insan yaşamı ihtiraslı olarak birleşmiştir.

Son olarak etiğin askıya alınışı süreklilik arz eden bir durum değildir. Evrenselinden daha yüce olan Tanrısal görev karşısında etikten bir süreliğine vazgeçmektir. Dolayısıyla İbrahim'in imanın sınanması ile etik olana yani evrensele bir geri dönüş söz konusudur. Kierkegaard'a göre İbrahim'in yaşadığı bu durum, dinsel varoluş için bir zorunluluktur.

2.1.3.2. Tanrı'ya Karşı Mutlak Görev: Hz. İbrahim Örneği

Kierkegaard, etiğin teleolojik olarak askıya alınması ve İbrahim'in eylemini etiğin evrensel kıstaslarından kurtararak, Tanrı'ya karşı mutlak bir görevin olduğu düşüncesiyle teolojik zeminde gerekçelendirir. Tanrı'ya karşı mutlak bir görev var mıdır? Varsa bu durum etiği nasıl etkiler? Tanrı'ya karşı olan görevden dolayı etik görev askıya alınmalı mıdır? Bu sorular bir takım sonuçlar doğurur: Tanrı'ya karşı mutlak bir görev varsa etik görev göreliliğe gelir. Ayrıca mutlak olan etik görev ise bu durumda da Tanrı'ya karşı olan görev görelilik kazanmış olur. Dolayısıyla etik ile dinsel arasında öncelik-sonralık, mutlaklık-görelilik tartışması yaşanır.¹¹⁶ Kierkegaard, bu konuya ilişkin şu ifadeleri kullanır:

“Tanrı'ya karşı mutlak bir görev vardır; bu yükümlülük bağıyla birey kendisini, tekil birey olarak Mutlak'ta mutlak olarak ilişkilendirir. Zira eğer bu görev mutlak ise o zaman etik göreceliliğe indirgenir. Yine de bu etiğin işinin bittiği anlamına gel-

¹¹⁶ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.236.

mez. Yalnızca etik oldukça farklı bir ifade, paradoksal bir ifade kazanmakta, böylece örneğin Tanrı sevgisi, iman şövalyesinin komşu sevgisine, etiksel anlamda görevi olmasına karşın zıt bir anlam vermesine neden olmaktadır.”¹¹⁷

İbrahim’in oğlu İshak’la ilişkisinin etik ifadesi tıpkı oğlunu seven baba ilişkisidir. Fakat Tanrı’yla kurulan mutlak ilişki nedeniyle etik göreliliğe indirgenmiştir. “Neden? Sorusuna İbrahim’in yukarıda vurgulandığı gibi, bunun hem Tanrı adına hem de kendisi adına var olmanın birliğini sağlayan bir sınama, bir ayartma olduğundan başka bir cevabı yoktur.”¹¹⁸ Ancak bir kimsenin evrensel bağdaşmayan bir eyleme yöneldiğini gördüğümüzde onun bu eylemi Tanrı için yaptığını düşünmek yerine kendisi için yaptığını düşünürüz. İmanın paradoks olduğu bu durumda aracılık terim olan evrensellik yitirilmiştir. Paradoks, hem bencilliğin ifadesini hem de mutlak olana bağlılığın ifadesini içinde barındırır. İmana evrenselin içinde aracılık edilemez. Aksi halde iman iptal edilir ve bir imandan söz edilemez. Dolayısıyla iman, bir kimsenin kendisini başka tekil kişiler tarafından anlaşılabilir duruma getirmesi olanaksız bir paradokstur.

Kierkegaard’a göre mutlak görev, bir kimseyi etiğin yasaklamış olduğu şeye yöneltebilir, fakat bu durum imanını kazanmak isteyen birinin sevgiyle işini bitirdiği anlamını taşımaz. İbrahim’in eylemi bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Eğer İbrahim, oğlu İshak’tan nefret etmiş olsaydı, Tanrı’nın İshak’ı kendisi için kurban etmesini istemeyecekti. İbrahim’in İshak’ı bütün ruhuyla sevmesi önemli bir kıstastır. Tanrı’nın İshak’ı kurban etmesini istemesi İbrahim’in onu yoğun bir sevgi durumunda feda etmesine bağlıdır. Çünkü İbrahim’in eylemini değerli kılan İshak’a duyduğu sevgidir. Onun İshak’ı kurban etmesi, yaşadığı duygu ile mutlak anlamda bir çelişki içinde olduğu anda gerçekleşir. Bu durumda eylemin gerçekliği İbrahim’i evrensel aile kılar ve evrenselin içinde bir katil olarak görülür.¹¹⁹

“İbrahim’in, Tanrı’nın emrinin, sonsuz adalet bakış açısının şimdi ve burada uygulanması anlamına geldiği inancından ısrarla vazgeçmediği ‘tutkusunda’ yatar

¹¹⁷ Kierkegaard, a.g.e., 2015, ss.127-128.

¹¹⁸ a.g.e., ss.128-129.

¹¹⁹ a.g.e., ss.132-133.

acı. Ona ‘İman şövalyesi’ unvanını kazandıran bu inançtır.”¹²⁰ İman şövalyesi İbrahim, tek başına üstendiği görevinin yalnızlığı içinde kendisini başkalarına anlatmanın acısını yaşar. Aynı zamanda onun başkaları için yol gösterici olmak adına taşıdığı şiddetli bir arzusu yoktur. Çünkü gerçek anlamda bir iman şövalyesi tıpkı bir tanık gibidir. Asla bir öğretmen olarak görülemez. Onu iman şövalyesi yapan da eylemin ya da eylemlerin altında yatan bu derin insani yönüdür. Bu yönü, hem sempati dediğimiz duygu hem de başkalarının neşe ve üzüntüleri için yaşadığımız gereksiz kaygılardan çok daha değerlidir. Bu nedenle tanık olmak isteyen bir kimse başka bir kimseye iltifatlarda bulunmaz ve yine bir kimsenin sempatisine ya da onu değerlendiren yüceltmesine ihtiyaç duymaz. Kendi başına çok fazla emek vererek kazandığı şeyi ucuz olarak göstermek istemez. İman şövalyesi insanların hayranlığını kazanmak isteyen kadar aciz biri değildir. O eyleminin bedelini sessiz kalarak öder.

Sonuç olarak Kierkegaard’a göre, kişinin Tanrı karşısında etiğin evrenselliğini aşan mutlak bir görevi vardır ve bu görev etik düzlemde anlaşılabilir.¹²¹ Çünkü mutlak görev, evrenselde gerçekleştirilmesi gereken ancak evrenseli aşan yüce bir görevdir. İbrahim, hem yaşadığı paradoksun zorluğu içinde hem de Tanrı’ya karşı sorumluluğunun ağır yükü altında Tanrı’ya karşı mutlak bir görev var mıdır? sorusuna yanıt olarak görülen bir iman şövalyesidir.

2.1.3.3. Kurban Etme Eyleminin Gizliliği ve Etik Açısından Savunabilirliği

Kierkegaard, daha öncede ifade ettiğimiz üzere etiğin evrensel olduğundan söz eder. Evrensel olan etik açıklanma zorunluluğuna sahiptir. Etik göreve sahip kişi, kendisinde gizli tutulan her şeyi evrenselde açığa çıkararak ifşa eder. Çünkü gizli tuttuğu her an için günaha sürüklenir. Kendisini ifşa edene kadar hep bir ayartma durumu içinde kalır. Kierkegaard konuyla ilgili şöyle der:

¹²⁰ Alastair Hannay, *Kierkegaard*, çev. Nur Nirven, 1.Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013 s.212.

¹²¹ Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.123.

“Tekil bireyin var oluşunun 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.”¹²²

İbrahim, eylemini ailesinden hiçbiriyle paylaşmadı. Suskun kalarak bu etik makamı yok saydı. Zira İbrahim açısından etik, aile yaşamından daha yüksek bir ifadeye sahip değildir. Kierkegaard’a göre İbrahim’in suskunluğunun sebebi İshak’ı kurtarmak değildir. Çünkü İshak’ı, kendisi ve Tanrı için kurban etme görevi, bütün olarak bakıldığında estetik olarak eziyettir. Estetik açıdan bir kimsenin kendini feda etmesi anlaşılabilir bir durumdur. Fakat kişinin kendi hatırı için başkasını feda etmesi estetik olarak anlaşılabilir.

Kierkegaard’a göre İbrahim’in yaşadığı kaygı ve ıstırapın sebebi, suskun kalmak zorunda olmasıdır. İbrahim, konuştuğu zaman anlaşılmayacağını farkındadır ve bu sebeple bir şeyler söylemesi anlamsızdır. O, bir tek şey dışında her şeyi söyleyebilir. Söyleyemeyeceği şeyi ise bir başkasının anlayabileceği şekilde ifade edemeyeceği için söylemez. İbrahim her dilde birçok güzel şeyden bahsedebilir. İshak’a olan sevgisi üzerine konuşabilir. Ancak onun aklını meşgul eden şey, bu konulardan ziyade İshak’ı bir sınımadan dolayı kurban etmek zorunda olmasıdır. Bu anlaşılabilir bir durum değildir.¹²³ Estetik alanda yaşayan bir rastlantı adamı ya da etik alanda yaşayan bir trajik kahraman yaşanan bu ıstırapı bilemez.

İbrahim’in yaşadığı sınıma, içinde etiğin ayartma olarak bulunduğu bir sınımadır. Bu sınıma da iki hamle vardır. Bunlardan ilki sonsuz teslimiyet hamlesidir. İbrahim burada İshak üzerindeki bütün haklarından vazgeçer. Bu hamle, daha öncede ifade ettiğimiz üzere kimsenin anlayamayacağı özel bir görevdir. İbrahim sonsuz teslimiyet hamlesini yaparken ikinci hamle olan iman hamlesini de yapmış olur. Absürdün gücüne inanarak eylemin gerçekleşmeyeceğine ya da Tanrı’nın ona yeni bir çocuk vereceğini düşünür. Fakat etik alanda bulunan trajik kahraman için öykünün

¹²² Kierkegaard, a.g.e., 2015, s.143.

¹²³ a.g.e., s.181.

sonu görünür haldedir. Kierkegaard'ın vermiş olduğu Agamemnon örneğinin de Iphigenia, babası Agamemnon'un verdiği karara boyun eğip sonsuz teslimiyet hamlesini kendisi yaparak babasıyla birbirlerini anlayacak duruma gelirler. Agamemnon'un eylemi evrenseli ifade ettiği için Iphigenia, Agamemnon'u anlayabilir. Öte yandan Agamemnon, Iphigenia'ya Tanrı'nın onu kurban olarak istemesi kadar istememiş olması da mümkündür demiş olsaydı o zaman Agamemnon, Iphigenia için anlaşılabilir hale gelecekti. Ancak Agamemnon, bu durumu insanın anlama yetisini aşmıyacak şekilde ifade etseydi Iphigenia anlamış olacaktı. Dolayısıyla Agamemnon'un sonsuz teslimiyet hamlesini yapmadığı anlaşılacak ve bir kahraman olamayacaktı.¹²⁴

Kierkegaard, İshak'ın 'yakılarak kurban edilecek koyun nerede?' sorusuna İbrahim'in vermiş olduğu 'yakılacak koyunu Tanrı'nın kendisi tedarik eder' cevabını daha yakından incelemeye koyulur. Çünkü İbrahim'in verdiği cevap olmasaydı olayın bütününde eksik kalan bir şeyler olacaktı. Şayet daha farklı bir cevap olsaydı her şey daha da karmaşık hale düşebilirdi. Kierkegaard, öne sürdüğü varsayımdan hareketle şöyle der:

“İbrahim kritik anda İshak'a “kurban edilecek olan sensin” dese idi bu bir zayıflık olacaktı ve zayıflık onun bütün acıyı önceden imgeleme ruh olgunluğuma ve yoğunlaşmasına sahip olmayarak, acının bir kısmını bir kenara bırakma ve böylece gerçek acının imgelemeden daha büyük olduğunu ispatlamasından kaynaklanır. Bunun yanında bu tür bir konuşmayla İbrahim, paradoksun dışına çıkacaktı ve eğer gerçekten de İshak ile konuşmak istese, kendi durumunu bir ayartma sınavına dönüştürmek zorunda kalacaktı. Aksi halde hiçbir şey söylemeyebilir ve eğer böylece durumunu değiştirirse o zaman bir trajik kahraman bile olamaz.”¹²⁵

Kierkegaard'a göre İbrahim'in sözü Tanrı tarafından korunmuştu. Asıl önemli olan şey İbrahim'in bir şey söylemesine rağmen aslında hiçbir şey söylememiş olmasıdır. Bu durum İbrahim'in söylemek istediklerini söyleme biçimidir. İshak'a verdiği cevap ironi içeren bir ifadedir. Çünkü bir şey söylenmesine rağmen asıl söylenmesi gerekeni söylememek bir ironidir. İshak, İbrahim'e cevabını bildiğini varsayarak soruyu sorar. İbrahim, soruyu 'hiçbir şey bilmiyorum' şeklinde cevaplamış olsaydı

¹²⁴ Kierkegaard, a.g.e., 2015, s.183.

¹²⁵ a.g.e., s.187.

doğru olmayan bir ifade kullanmış olacaktır. Ancak İbrahim'in bildiği bir şey vardı, bu da hiçbir şey söyleyemeyeceği gerçeğidir. Bu bakımdan bir kimse paradoksu anlayabildiği kadar İbrahim'i anlayabilir. Kierkegaard, İbrahim'i anladığını öne sürerek tıpkı onun hamlesine benzer bir hamle yapabilecek cesarete sahip olmadığını ifade eder. O'na göre İbrahim'in yaptığı tam anlamıyla bir mucizedir.¹²⁶

Nihai olarak Kierkegaard'a göre İbrahim'in İshak'ı kurban etmek istemesinin asıl maksadını gizli tutarak evrensele aykırı davranmış olur. Ancak bu gizlilik, İbrahim'in iman sahibi olabilmesi için zorunludur. İbrahim, derin bir sessizlik içerisinde Tanrı'dan gelen mutlak görev için evrenseli aşar. Absürdün gücüne inanarak paradoksu yaşar ve bir sıçrama gerçekleştirmiş olur. Bu ise Tanrı'yla kurulan mutlak bir ilişkinin sonucudur.

¹²⁶ Kierkegaard, a.g.e., 2015, ss.187-188.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNSEL VAROLUŞUN ANLAMINI

3.1. Hakikat ve İçe Yönelimin Tutkusu

Kierkegaard'a göre hakikat bir kimsenin elde edebileceği kolay bir şey değildir. Hakikati kendisi elde etmek isteyen kişi, İbrahim gibi sınanmalı, mücadele vermeli ve acı çekmelidir. Zira söz konusu hakikati bir kestirme yol bulup onu çarçabuk elde etmeyi düşünmek apaçık bir yanılsamadır. Hakikat, söylemlerin oluşturduğu bir tanım ya da bir kavram dizgesi değil, aksine bir yaşamdır. Öncelikle hakikati bilmek için hakikatte olmak gerekir. Kişi hakikatle ilişki olduğu ölçüde hakikatin bilgisine sahip olabilir. Hakikati en az kusurla bilmeye çalışmak, aynı şekilde en az kusurla hakikatin içinde olmak anlamını taşır.¹²⁷

Düşünümün nesnel ve öznel olmak üzere iki farklı yolu vardır. Nesnel düşünüm açısından hakikat, bir nesneye dönüşürken, bilen özne dikkate alınmaz. Öznel düşünümde durum tam tersidir. Hakikat burada kişinin sahiplendiği bir şey, bir yaşam ve bir içe yönelimin sonucudur. Özne, yani birey, var olmakta olan bir bendir ve var olmak bir oluş sürecidir. Bu bakımdan düşünceye ve varlığa özdeş kılınan hakikat, soyut olanın bir yanılsamasıdır. İnsan, bilen ve düşünen bir varlıktan öte var olmakta olan bir varlıktır. Bu bağlamda Kierkegaard'a göre düşünmek ve varlık olmak bir ve aynı şey olamaz. Eğer var olmakta olan insan, edimsel anlamda kendi dışına çıkmış olsaydı, o zaman hakikat insan için sonuçlandırılmış bir şey olacaktı. Var olmakta olan bir insan için en uç nokta bir düşünce değil, aksine bir tutkudur. Gerçek anlamda bilme, insan varoluşunun karar ve sorumluluklarıyla oluşturduğu bir yaşamın parçasıdır. Sadece gerekli olan bilme, öznel düşünüm yoluyla elde edilen dinsel

¹²⁷ Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, 1.Basım, Zeplin Kitap, İstanbul, 2018c, ss.65-67.

bilmedir.¹²⁸ Kierkegaard, nesnel ve öznel düşünüm arasındaki farkı şu ifadelerle açıklığa kavuşturur:

“Var olmakta olan bir öznedeki hakiki içe dönüklük tutku ihtiva eder ve bir paradoks olarak hakikat, bu tutkuya karşılık gelir. Kişi, var olmakta olan bir özne olduğunu unutmakla tutkusunu yitirir ve bunun sonucunda hakikat, bir paradoks olmaktan çıkar. Hakikat anlaşılabilir olan olursa, bilen özne insan olmaktan soyut bir düşünür olmaya kayar ve hakikat de onun bilmesinin soyut, anlaşılabilir bir nesnesi haline gelir.”¹²⁹

Hakikate yönelik soru nesnel düşünüm yoluyla sorulduğunda ilişkinin kendisine değil, ilişkinin ne sorusuna cevap aranmış olur. Fakat soru özel düşünüm yoluyla sorulduğunda ise mühim olan, bireyin hakikatle olan ilişkisidir. Burada ilişkinin nasıl’ından bahsedilir. Nasıl sorusunun cevabı hakikatin içindedir. Dolayısıyla birey, ilişkinin bir parçası olarak hakikatin içinde yer alır. Hakikat sorusuna nesnel yaklaşıldığı takdirde bir sorudan öteye geçemezken öznel olarak yaklaşıldığında ise hakikat içe yönelim üzerinedir. Öznellikte içe yönelimin nasılı, en uçta sonsuz olana karşı duyulan bir tutkudur. Asıl hakikat ise sonsuz olana duyulan bu tutkudur. Bu nedenle hakikatin belirleyici faktörü içerik değil, sonsuz olana duyulan tutkudur. Çünkü içerik dediği şey tutkunun kendisidir.¹³⁰

Kierkegaard’a göre öznellik yönüyle hakikat, “en tutkulu içe dönüklük ile kişisel temellük aracılığıyla sıkı sıkı tutulan nesnel bir belirsizliktir.”¹³¹ Varoluşunu gerçekleştirecek bir kişinin ulaşabileceği en yüksek hakikattir. İçe yönelim gösteren kişi, nesnel olanı askıya alarak yaşadığı belirsizlikle baş başa kalır. Bu da yönelimin sonsuz tutkusunu yoğunlaştırır. Kierkegaard’a göre evrene bir göz attığımızda her yerde Tanrı’nın yüceliğini ve hikmetini görürüz. Bu gördüklerimizin toplamına baktığımızda Tanrı’yı emin olamadığımız nesnel bir belirsizlik olarak görmeye başlarız. Ancak kişinin nesnel belirsizliğe rağmen içe yönelim göstererek O’nun varlığından emin olabilmesi eşsiz bir deneyimdir. Bu bakımdan hakikatin öznel tanımı aynı za-

¹²⁸ Kierkegaard, a.g.e., 2018c, s.73.

¹²⁹ a.g.e., s.73.

¹³⁰ a.g.e., s.74.

¹³¹ a.g.e., s.87.

manda imanın bir izahıdır. Eğer kişinin emin olamadığı bir durum yoksa riskte yoktur. Riskin olmadığı durumda da imandan söz edilemez.¹³²

Kierkegaard'a göre Tanrı, zihnin kavrayacağı bir nesne değil, aksine ilişki kurulabilecek bir öznedir. Bu ilişki yalnızca öznel içe yönelimle mümkündür. Özneliği tercih eden bir kimse, Tanrı'ya nesnel olarak ulaşmanın zorluğunu kısa zamanda fark eder. Dolayısıyla kişi Tanrı'yı nesnel bir çabayla değil, aksine içe yönelimin sonsuz tutkusu içinde tanıyabileceğini kavramış olur. Nesnel bir bilgi de karar verilirken düşünmeye uzun bir zaman ayrılır. Fakat öznel bilgi de daha aceleci davranılır ve her gecikme ölümcül bir tehdit gibi görülür.¹³³

Kesinlik ve içe yönelim, bireyin hakikatte olduğunun en belirgin kanıtlarıdır. Keyfi bir inançsızlık ve dinlerin küçümsenmesi, içerik eksikliğinden ziyade bir kesinlik eksikliğinin sonucudur. Bireyin, içe yönelim sergilemeden ve aidiyet hissi oluşturmadan sahip olacağı hakikatle ilişkisi bakımından bir özgürlüğü yoktur. Çünkü birey bu durumda 'iyi' ye yönelik bir kaygı yaşar. İçe yönelim olmadığı sürece dogmatik düşünceye sahip bir kimse bile şeytani olana sürüklenebilir. Bu kişi kutsallına sıkı sıkıya bağlıdır. Her türlü merasimde kusursuz bir tutum sergiler. Ritüelleri eksiksiz ve dosdoğru yapar. Fakat Kierkegaard'a göre bu kişi ve kişiler, sözgelimi matematiksel bir önermeyi ABC olduğunda ispatlayabilip DEF olduğunda ispatlamayan biri gibi bilirler. Dolayısıyla içe yönelim olmadığında kişi inandığı dogmaya ters düşen bir şey duyması durumunda kaygılanır ve bu bilgi onu rahatsız eder.¹³⁴

Kierkegaard, çağının ilahiyatçı ve filozoflarını Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ayırdıkları zamanı ve gösterdikleri gayreti gereksiz bulur. Ona göre bu tarz kanıtlamalar kusursuzlaştıkça kesinlik azalır. Zira bireylerde içe yönelimin olmaması kesinliğin tamamen ortadan kalkmasına yol açar. Kierkegaard'a göre dinine sınıksız bağlı olan Hristiyanlar da içe yönelimin asli kesinliğinden yoksundurlar. Bu da onların özgür olmadıklarını gösterir. Kendilerine verdikleri güvenle kendilerini avutarak birtakım büyükenmeci düşüncelere sahiptirler. Yaşamlarını müdahil etmeden düşün-

¹³² Kierkegaard, a.g.e., 2018c, s.87-88.

¹³³ a.g.e., ss.74-75.

¹³⁴ a.g.e., s..77-78.

sel anlamda savaşırlar. Ona göre içe yönelimden yoksun kişilerin yaşamları bu şekildedir.¹³⁵

Nihai olarak hakikat, bireyin içe yönelim sonucunda erişebileceği öznel bir şeydir. Herhangi bir dinin dogmalarına sıkı bir bağlılıkla inanan kimseler sadece hakikate erişmiş olmanın yanılsamasını yaşar. Çünkü nesnel birtakım bilgiler üzerine inşa edilmiş hakikat, bireyin ilişki kurabileceği bir hakikat değildir. Kişi, bireysel tecrübe sonucunda hakikatle ilişki kurar. Yine kişinin hakikate eriştiğinde yaşadığı tecrübe, yalnızca kendisinin yaşayabileceği bir tecrübe olur. Böylelikle öznel bir varlık olan insan, yaşamı boyunca içe yönelimle inşa ettiği kendi âleminde hakikati defalarca tecrübe eder.

3.2. İman ve Paradoks

Kierkegaard felsefesinin önemli kavramlarından biri de paradoks kavramıdır. Paradoks, “genel inançlara aykırı düşen önerme; sezgisel olarak kabul edilmiş olan öncüllerden yola çıkarak, bu öncüllerden tümdengelimsel akıl yürütme ile ya bir çelişki, yani doğru olamayan, ya da temel inançlara aykırı olan bir sonuç çıkarma durumu”¹³⁶ olarak tanımlanır.

Kierkegaard’ın felsefesine bakıldığında paradoks kavramına dair bir tanımdan söz edilmez. Onun için paradoks iki karşıt varoluşsal varlık arasındaki ortak ilişkiye gönderme yapan bir kategori ya da kavramdır. Bu ifade etraflıca bir izah gerektirir. İlk olarak paradoks, hakikatin Hristiyanlık olduğunu göstermek adına tasavvur edilen bir kategori ya da kavramdır. İkinci olarak paradoksun saf bir kavram olarak kalamayacağını savunur. Üçüncü olarak paradoks, birbirlerine karşıt olarak konumlanan varoluşsal varlıklar arasındaki ortak ilişkiyi ifade eder. Dördüncü olarak paradoks, Tanrı ve insan gibi niteliksel açıdan farklı olan iki karşıt varoluşsal varlığı içerir. Son

¹³⁵ Kierkegaard, a.g.e., 2018c, s.78.

¹³⁶ Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, 3.Baskı, Paradigma Yayınları, Ankara, 1999, s.676.

olarak paradoks, saf iki kavramın aksine iki varoluşsal varlık arasındaki ortak ilişkiye dayanır.¹³⁷

Kierkegaard'a göre paradoks, Tanrı'yla insanın, özgürlükle zorunluluğun ve sonsuzlukla zamanın karşıtlıklarından oluşan bir kavramdır. Paradoks, varoluşsal niteliği olan bir varlıkla saf bir kavram arasındaki ortak ilişkiye dayanmaz. Bu bağlamda Tanrı ve insanlık(soyut insan kavramı) arasındaki ilişkinin paradoks olduğu söylenemez. Kierkegaard için Enkarnasyon paradoksu, Tanrı'nın insanlık kavramından ziyade belirli bir zaman ve yerde belirli bir insana sahip olma olgusuna dayanır. Nihayetinde paradoks, belirli bir insan olarak varoluşa gelen ezeli ve ebedi olan Tanrı'ya dayanır.¹³⁸

İnsanın paradoksa düşmesinin nedeni Tanrı'nın bilinmeyen bir varlık olmasıdır. Fakat bu düşünce bilinmeyen bir Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamaya çalışmakla ilgili değildir. Örneğin; Tanrı yoksa kanıtı da mümkün değildir. Zira Tanrı varsa, var olduğunu kanıtlamak saçmalaktır. Bu nedenle kanıtlama başladığı andan itibaren kuşku yerini kesinliğe bırakır. Aksine eğer Tanrı var değilse bütün bu durumun olanaksızlığını fark ederek kanıtlamaya gerek duyulmazdı. Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamaya çalışmanın, bilinmeyen Tanrı olduğunu kanıtlamaya çalışmak şeklinde yorumlanması pek de doğru sayılmaz. Bu durumda bir varoluşun varlığını kanıtlamaktan ziyade bir kavramın tanımını geliştirilir. Bir şeyi kanıtlamaya çalışmak oldukça zor bir durumdur ve bunun için uğraşan kişileri asla bir ün beklemez. Dolayısıyla hareket noktası ister duyuşsal ister düşünsel olsun, yapılan akıl yürütme varoluşa sonuçlanmaz. Zira akıl yürütme ancak varoluştan yola çıkar. Söz gelimi, bir taşın var olduğunu kanıtlamaya girişmek yerine var olan bir şeyin taş olduğu kanıtlanır. Benzer şekilde mahkemede bir suçlunun var olduğunu kanıtlamanın aksine var olan sanığın suçlu olduğu kanıtlanır. "Varoluşa ister bir *accessorium* [ek] ister ebedi *prius* [varsayım] densin, asla ispat edilemez."¹³⁹

¹³⁷ Timonty Tian Min Lin, *Kierkegaard'ın Yaşamı ve Düşüncesi*, çev. Metin Becermen, Kaygı Felsefe Dergisi, 2000, ss.35-36.

¹³⁸ a.g.e., s.36.

¹³⁹ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, 3.Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013d, s.37.

Kierkegaard'a göre düşüncenin bilinmeyenle çatışması paradoksal bir eğilimdir. Bu bilinmeyen kesin olarak vardır, fakat bir bilinmeyen olarak vardır ve öyle olduğu kadar da yoktur. Düşünce için bu ifadeler bir sınırdır. Kişi buna rağmen paradoksa eğilmekten ya da onunla meşgul olmaktan kendini alıkoyamaz. Zira kişi paradokstan kurtulmak adına bilinmeyenin var olmadığını öne sürdüğünde bunu ifade etmek bile ilişki içeren bir durumdur. Bu durumda bilinmeyen şey kişinin tekrar tekrar gelip dayandığı sınırdır. O mutlak olarak farklı olandır. Düşünce bu mutlak farkı idrak edemez. Kişinin mutlak farkı idrak edememesi ve her defasında kendini aldatması Tanrı'yı en korkunç aldatıcı konuma getirmiştir. Bu nedenle düşünce, Tanrı'ya hem mümkün olduğunca yakın hem de bir o kadar uzak kalır.¹⁴⁰

Kierkegaard' a göre iman bir tür paradokstur. Bu paradoks, tekil bireyin evrenselden yüksek olmasıdır. Ona göre “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, mutlak ile mutlak bir ilişkiye dayanan birey haline gelmektedir.”¹⁴¹ Yaşanan bu durum ebedi bir paradoks olarak düşünmeye kapalıdır.

“Kierkegaard'a göre iman; Tanrı'nın varlığına yalın biçimde inanmak değil, gerçekleştirilmeleri insani açıdan olanaksız olsa bile, kişinin kalbini bağladığı projelerin mümkün olduğuna inanmaktır.”¹⁴² Bu iman tanımının izahını somut olarak İbrahim örneğinde görmemiz mümkündür. İbrahim, yaşamış olduğu bu sınanmada imanını kaybetmedi ve hep inandı. Absürdün gücüne iman ederek paradoksu yaşadı ve imanını korumayı başardı. Tanrı'nın talebinin zorlu bir vazife olduğunun farkındaydı. Bu talebin imkânsız olmadığına farkında olarak tereddüt etmeden oğlu İshak'ı kurban etmek için bıçağını çekti. Fakat bıçağını çekerken en ufak bir kuşku bile yaşamış olsaydı ya da oğlu İshak'ı kurban edeceği sırada Tanrı'nın İbrahim'e oğlunun yerine kurban etmesi için bir koç göndereceğini bilseydi İbrahim'in iman sahibi olduğunu söylemek mümkün olmazdı.¹⁴³ Dolayısıyla iman, adım adım gerçekleşen bir durum değil anlık gerçekleşen bir hamledir. Çünkü Kierkegaard için din, irrasyon-

¹⁴⁰ Kierkegaard, a.g.e., 2013d, ss.41-43.

¹⁴¹ Kierkegaard, a.g.e., 2015, s.110.

¹⁴² a.g.e., s.31.

¹⁴³ a.g.e., ss.68-70.

nel bir olgudur. Ona göre iman sahibi olabilmenin koşulu sonsuz teslimiyettir. “Sonsuz teslimiyet, imandan önceki son aşamadır; bu nedenle bu hamleyi yapamayan imanı kazanamaz.”¹⁴⁴

İbrahim, imandan önceki son aşama olan sonsuz teslimiyeti gerçekleştirdiği için iman sahibi oldu. Sonsuz teslimiyette kişinin ebedi geçerliliği görünür hale gelir. Ancak o zaman imanın gücüyle varoluşu kavramak mümkündür. Kişi, sonsuz teslimiyette Tanrı'nın İbrahim'den oğlunu kurban etmeyi istese de ona tekrar bir oğul vereceğine inanması gibi imkânsız olana inanır. Absürd olan da budur. Yani imkânsız olana inanmaktır. Kişi absürd olana ancak fani olanı terk etmekle ulaşabilir. Absürd, iman aracılığıyla kavranabilir ve bu da sonsuz teslimiyetle mümkündür. İmkânsız olanı yani absürdü tanımayan kişi kendisini aldatmış olur. Çünkü sonsuz teslimiyet aşamasına bile erişememiştir.¹⁴⁵ Dolayısıyla Kierkegaard'a göre, iman yüce olandır ve teslimiyeti önceden varsayar. İman, varoluşun paradoksudur. İman, hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı korkunç bir paradokstur.¹⁴⁶

Albert Camus, Kierkegaard'ın absürdü dinsel alana sığramanın bir basamağı olarak gördüğünü ve ondan kurtulma uğraşı içinde olduğunu iddia ederek Kierkegaard'ı bu görüşlerinden dolayı eleştirir. Camus'ya göre Kierkegaard, absürde karşı koyarak onunla mücadele etmek yerine absürdün içeriğini zayıflatarak ondan kaçmayı tercih etmiştir. O, Kierkegaard'ın bu kaçışını felsefi intihar olarak yorumlamıştır. Kierkegaard varoluşuna aklın sınırlarını aşan bir anlam yükleyerek dünyadaki absürlüğü, aşkın bir hakikate ulaşabilme inancıyla terk etmiştir. Camus, Kierkegaard'ın aşkın bir hakikat olarak gördüğü Tanrı'nın hem kavrayış gücümüzü hem de deneyimlerimizi aştığından dolayı bir anlama sahip olmadığını öne sürer. Zira Camus, duyuşsal alanı aşan bir anlamın varlığını kabul etmez. Ona göre Tanrı, Kierkegaard'ın bir anlam atfedemediği dünyasına karşı beslediği bir umut ya da sığınak olmaktan öteye geçemez. Ancak Kierkegaard, her ne kadar absürdü dinsel alana yaptığı sığrayışla neticelendirse de onun dinsel alanı absürttten kaçış yeri olarak gördüğünü söylemek doğru bir ifade sayılmaz. Onun dinsel alanda deneyimlediği hakikat öznel bir çaba-

¹⁴⁴ Kierkegaard, a.g.e., 2015, s.96.

¹⁴⁵ a.g.e., ss.96-97.

¹⁴⁶ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, 1.Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s.174.

nın sonucudur. Bu çaba aynı zamanda aklın sınırlarını aşan bir çabadır.¹⁴⁷ Bu bakımdan Kierkegaard, Camus'nün iddia ettiği gibi absürttten kaçmak yerine onu aşkınılaştırarak iman sahibi olabilmenin bir koşulu haline getirmiştir. Onun öznel hakikat düşüncesinde birey yaşamı boyunca var olmaya devam eder. Bu bakımdan birey kendini bir türlü tamamlayamadığı gibi hakikati de tam anlamıyla kavrayamaz. Böylece varoluşu tamamlanamayan bireyin ulaşmaya çalıştığı hakikat bir paradoks olarak kalmaya devam eder. Kierkegaard, paradoksu aşkın alana taşıyarak insanın dünyayla arasındaki ilişkisi yerini Tanrı'yla arasındaki ilişkiye bırakır. Ona göre bireyin Tanrı'ya olan inancıyla umutsuzluk, kaygı, ölüm ve birtakım çelişkilerden kurtulduğu söylenemez. Zira bireyin sahip olduğu inanç yaşamı boyunca mücadele vererek sürdürdüğü ve koruduğu bir şeydir. Bireyin bu mücadele içinde kalabilmesi için paradoksu her daim yaşayarak hakikati yeniden tecrübe etmesi gerekir. Dolayısıyla yaşam süresince devam eden bu iman mücadelesinde Camus'nün öne sürdüğü tarzda çözüme kavuşturulmuş bir absürdün varlığından söz etmek mümkün değildir.¹⁴⁸

Nihayetinde iman düşüncesinin sınırlarını aşan bir paradokstur. Birey inancın saf ve içtenlikli doğasına erişmek için paradoksla karşılaşır. Paradoksu yaşayan birey Tanrı'ya karşı duyduğu içten bağlılıkla özgünlüğü elde eder. Bu durum ancak bireyin Tanrı karşısında yalın ve yalnız bir varlık oluşunu duyumsayarak kurduğu ilişkiyle mümkün hale gelir.

3.3. Birey Tanrı İlişkisi

Düşünce tarihinde Tanrı problemi insan varoluşunu sürekli meşgul eden bir problem olarak görülmüştür. İnsanın dünyada konumlanan bir varlık oluşu ise onun sürekli Tanrı'ya olan ilişkisine güncellik kazandırmıştır. Bu sebeple hem Tanrı'nın varlığı hem de insanın Tanrı'yla olan ilişkisi, bayağılaşmış görüşlere mahal vermeden sistemli bir şekilde birçok filozof ve kuramcı tarafından analiz edilerek güçlü tartışmalara engel olacak şekilde disipline edilmiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Feyza Şule Güngör, Felsefi İntihar Ya da Absürdü Aşkınılaştırmak: Camüs'nün Kierkegaard Eleştirisini Sorgulamak, "Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi", 12.Sayı, Nisan 2019, ss.127-128.

¹⁴⁸ a.g.e., ss.129-130.

¹⁴⁹ Erdal Başkan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, 2.Baskı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2017, ss.12-13.

Birey Tanrı arasındaki ilişki ilk yaratılışa kadar uzanan bir ilişkidir. Bu ilişki kutsal metinlerde yer alan Âdem ve Havva'nın yasaklı yiyeceklerden yemeleri üzerine yeni bir anlayış kazanmıştır. Artık cehaletin verdiği masumiyet ortadan kalkmış, yasağı çiğneyen insan, Tanrı karşısında kendi özgürlüğünü ve gizil olanı tanımıştır. Yasağa duyulan merak, insanı cennetten yeryüzüne düşürmüştür. İnsanın yeryüzündeki yaşamı bu düşüşün etkilerini üzerinde taşır. Yeryüzüne gelen insan, beraberinde ölümü ve kaygıyı da getirmiştir. Burada birey Tanrı ilişkisinin yönü Tanrı'dan bireye doğrudur. Tanrı kendisinden söz ederek insanları bilgilendirir. Ayrıca Tanrı, insana verdiği bilgiyi anlayabilecek şekilde yaratarak varoluşunu gerçekleştirebilmesi için yeryüzünü bahşeder. Yeryüzünde insana uygun bir yaşam sunulur ve insan burayı bir yuva ya da yurt olarak görür. Bu da Tanrı'nın insana gönderdiği inayet ve iyiliğin mesajıdır.¹⁵⁰

Hristiyanlık, birey Tanrı arasında yakınlaşma amacı taşıyan bir dindir. Bu yakınlaşmanın kökleri, Tanrısallığın ve varoluşsal bir varlık olan insanın bir kişide, İsa'da bir araya gelmesine dayanır. İsa hem bir bireydir hem de bireyden daha fazlasıdır. Geleneksel Hristiyanlık düşüncesinin en temel ilkelerinden biri cisimleşmedir. İsa'nın yeryüzüne inerek insanların arasında dolaşması, onlarla birlikte yiyip içmesi, sonsuz olanın varoluşsal bir varlığın içine girmesi mutlak bir paradokstur. Bu düşünceden hareketle insan Tanrı dogması, iki varlık arasında bir yakınlık oluşturur. Kierkegaard ise Hristiyanlığın kurmuş olduğu bu yakınlığın dünyada hiçbir öğretide bulunamayacağını savunur.¹⁵¹

Kierkegaard'a göre birey-Tanrı ilişkisi birbirine yakın aynı zamanda sonsuz bir uzaklığa sahip iki varlığın ilişkisidir. Bu ilişki dinsel varoluş alanının özünü oluşturur. Birey dinsel alanda Tanrı'nın huzurundadır. Etik alanda Tanrı'ya duyulan evrensel ilgi dinsel alanda yerini bireysel ilgiye bırakır. Bireyin Tanrı'yla ilişkisi iki varoluş ve iki ben arasındaki ilişkiye dönüşür.¹⁵²

¹⁵⁰ Vefa Taşdelen, "Mevlana ve Kierkegaard'da Birey Tanrı İlişkisi", *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/6 Spring, 2013, s.720.

¹⁵¹ Taşdelen, a.g.e., 2017, s.255.

¹⁵² a.g.e., 256-257.

İman, birey Tanrı arasında kurulan ilişkinin en yalın ifadesidir. Bu ilişkide inanılan şeyin tam olarak ne olduğu açık değildir. Zira inanma kendi içinde gizem barındırır. İnsan inanan bir varlıktır, ancak hiçbir insan tam olarak neye inandığını bilmez. Tanrı'ya olan inancın oluşumuna zemin hazırlayan akli bilgi değil aksine Tanrı'nın insana kendisini bildirmesidir. İmanın içerdiği bilgi bundan ibarettir. Daha öncede ifade ettiğimiz üzere imanın özünde yatan rasyonellik değil, bilakis absürd ve paradokstur. Çünkü Kierkegaard'a göre "iman, özneliliğin en yüksek tutkusudur."¹⁵³

İnsan varoluşunun dayanağı Tanrı, gerçekleştiği yer ise dünyadır. Birey, kendini dünya âleminde ifade ederek Tanrı'ya ulaşmaya çalışır. Çünkü ebedi âleme gidebilmek için tek seçenek dünya âlemdir. Dolayısıyla Tanrı, bireyin hem varoluş kaynağı hem de ebedi yaşamın güvencesidir. Tanrı, bireyin varoluşunun sınırlarını belirleyen sınırsız bir varlıktır. Birey kendi sınırlılığın bilgisine sahip olarak Tanrı'nın sınırsızlığını tanır. Çünkü bireyin Tanrı'yla kuracağı ilişki için bireyin hem zihinsel hem de ruhsal açıdan hâkimiyet sınırlarının belirlenmesi gerekir. Birey bu ilişki sayesinde kendi sınırlılığını ve sonluluğunu tanımış olur.¹⁵⁴

Kierkegaard için birey Tanrı ilişkisini belirleyecek olan bireyin yaptığı seçimlerdir. Fakat her seçim bireyi mutlak olana ulaştırmaz. Mutlak olana ulaşabilmenin yolu bireyin Tanrı'yla arasında içsel bir bağ oluşturmayı amaç edinen bir seçim sayesinde mümkündür. Birey, koşulsuz şartsız bütün noksanlıklarıyla kendini Tanrı'ya teslim ederek ve seçimlerini de bu anlayış içinde yaparak Tanrı'yla ilişki halinde olabilir. Birey kendi zayıflığı içinde seçimlerde bulunarak iyi olana yönelme cesaretiyle seçimlerinde sürekli Tanrı'yı gözetir. Birey sürekli Tanrı'yla âlem arasında bir seçim yapmak zorunda bırakılır. Birey bir seçim yapmalıdır. Aksi halde, Tanrı âlem arasında seçim yapmaktan kaçınan birey, âlemi seçen bir bireyle aynı duruma düşer.¹⁵⁵ Kierkegaard bu düşüncelerini şöyle ifade eder:

“Kişi her neyi seçerse seçsin Tanrı'yı seçmediğinde ya/ya da'yı kaçırmıştır ya-hut daha ziyade ya/ya da'sıyla yıkıma batmıştır. Öyleyse: ya Tanrı/... Bu ya/ya da neyi

¹⁵³ Kierkegaard, a.g.e., 2009b, s.110.

¹⁵⁴ Selda Ataer, *Kierkegaard'ın "Tanrı Anlayışı"*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s.61.

¹⁵⁵ Kierkegaard, a.g.e., 2018c, s.17.

belirir? Tanrı bu ya/ya da ile ne talep eder? İtaat talep eder, koşulsuz itaat. Her şeyde koşulsuzca, kayıtsız şartsız itaatkâr değilsen, onu sevmiyorsundur ve onu sevmiyorsan, o zaman ondan nefret ediyorsun. Her şeyde koşulsuzca itaatkâr değilsen, o zaman ona bağlı değilsin ve ona bağlı değilsen, o zaman onu hor görüyorsun.”¹⁵⁶

Birey-Tanrı ilişkisinin özü sevgiye dayanır. Tanrı'nın tek arzusu sevmek ve sevimektir. O'nun istediği şey, varoluşsal bir varlık olan insanla birlikte sevmenin ve sevilmenin bütün yollarına girebilmektir. Tanrı bu isteğinin gerçekleşmesi için bütün rolleri üstlenir. Örneğin, bir baba çocuğu tarafından sevmek isterken aynı zaman da bir dostu tarafından dostça sevmek isteyebilir. Benzer şekilde güzel hediyeler getirdiği için sevmek isteyen biri aynı zamanda sevdiğini kışkırtan ve sınavan biri olarak da sevmek isteyebilir. Tanrı, bir yandan sevgisinden ötürü kendisinden en aşağıdakiyle eşit olmayı isterken bir yandan da ruhsal bir varlık olarak sevimeyi ister.¹⁵⁷

Kierkegaard'a göre Tanrı, kendini anlamak için insana ihtiyaç duymaz. Kendisini insana göstermek için vesile olmaz ve hiçbir karar almaz. O Aristoteles'in de ifade ettiği gibi hareket etmeyen hareket ettiricidir. Ancak bu hareketin sebebi ihtiyaçtan doğan bir durum değildir. Aksine Tanrı'yı harekete geçiren şey sevgidir ve sevgi ihtiyacının tatminine kendi içinde sahiptir. Tanrı'nın vesile olmadığı ve karşılıklı bir ilişki barındırmadığı bu kararı ebediyetten gelen bir karardır. Kierkegaard için ebediyetten verilmiş bu kararla temel olarak görülen sevgi, aynı zamanda amaç olarak da görülmelidir. Buradaki amaç, öğrenciye duyulan sevgiyle onu kazanmaktır. Böylelikle Tanrı ile insan arasındaki farklılık sevgi sayesinde eşit hale gelir. Anlayış ancak eşitlik ya da birliktelik ile mümkündür. Eğer tam anlayış yoksa sebebi öğretmen olan Tanrı'da değil, aksine kendisi için mümkün kılınanı reddeden öğrencide aranmalıdır.¹⁵⁸

Kierkegaard'a göre “iki ya da daha fazla insan arasındaki ilişki ister güzel olsun, isterse bu kişilerin aldığı zevk ve karşılıklı bağlılıktan, muhabbetten duydukları saadet kendilerine tam görünsün; Tanrı ve Tanrı'yla ilişki dışarıda bırakılırsa, bu

¹⁵⁶ Kierkegaard, a.g.e., 2018c, ss.18-19.

¹⁵⁷ Kierkegaard, a.g.e., 2005, s.741.

¹⁵⁸ Kierkegaard, a.g.e., 2013d, ss.19-20.

sevgi değil karşılıklı ve mest edici bir yanılısamadır.”¹⁵⁹ Tanrı sevgisi olmadan hakiki sevgiden söz edilemez. Bir insanı gerçek anlamda sevmek demek o kişinin Tanrı’yı sevmesine vesile olmak demektir. Zira Hakiki sevgi, Tanrı’ya götüren sevgidir. Tanrı’ya götürmeyen sevgi ise çok geçmeden tükenme noktasına gelir. Kierkegaard ayrıca birey Tanrı arasındaki sevgi ilişkisini açıklarken komşu sevgisinden bahseder. Ona göre komşu sevgisi, ben sevgisini, öteki sevgisini ve Tanrı sevgisini içinde barındırır. Kişi, üç aşamalı bu sevgide ilk olarak kendisinden yani ben sevgisinden hareket eder. Çünkü komşu sevgisinde kişi sevmeye en yakınından başlamalıdır. Kişiye en yakın olan ise kişinin kendisidir. İkinci aşamada ise ben sevgisi öteki sevgisine dönüşmeye başlar. Artık kişi kendisinden tüm insanlığa doğru açılım gösteren bir sevgiye sahip olmaya başlar. Bu sevgi türünde öteki kavramı, kişinin yalnızca komşusunu değil, aynı zamanda düşmanını da sevmesi gerektiğini ifade eder. Üçüncü sevgi türü olan Tanrı sevgisi ise diğer iki sevgi türünü de kapsayan yüce bir sevgi olarak tarif edilir. Çünkü sevgi, insanla Tanrı arasındaki ilişkiyi öğreten en somut ifadedir. Daha öncede ifade edildiği üzere insanın Tanrı’yı sevmesi demek aynı zamanda kendisini ve başkasını da sevmesi anlamını taşır. Bu açıdan komşuya duyulan sevgi aynı zamanda Tanrı sevgisine işaret eder. Özetle Kierkegaard’a göre bir kimsenin Tanrı’yı sevebilmesinin ya da onla ilişki kurabilmesinin koşulu kişinin kendisini ve komşusunu sevmesiyle mümkündür.¹⁶⁰

Birey Tanrı ilişkisinde bir diğer önemli husus ise kişinin günahkâr olmasıdır. Kierkegaard, günah kavramından bahsederken Hristiyan düşüncesindeki kalıtsal günah anlayışı üzerinden hareket eder. Ona göre Âdem’den tüm insanlığa gelen kalıtsal bir günah yoktur. Her birey öznel olarak kendi günahlarından sorumludur. Bu nedenle nesnel ve kalıtsal bir günahtan söz edilemez. Tekil birey varoluşunu gerçekleştirmek ve varlığına anlam kazandırabilmek için günah işlemelidir. Kişi günah ile birlikte hem doğal yönünü aşarak tinsel yönünü etkin hale getirir hem de yeni varoluş olanaklarına imkân sunar. Günah, kişinin artık tekil bir birey olduğunun garantisidir. Kişi Tanrı’ya kurduğu ilişkide birey olmanın bilincine ulaşır. Dolayısıyla günahkâr olma durumu, bireyin Tanrı’yla kurduğu bu ilişki sonucunda ortaya çıkar. Çünkü

¹⁵⁹ Kierkegaard, a.g.e., 2018c, s.126.

¹⁶⁰ Taşdelen, a.g.e., 2015, ss.293-294.

birey günahı Tanrı karşısında işler. Aynı zamanda bu ilişki sayesinde birey yaptığı hataların günah olduğu kanısına Tanrı'nın huzurunda olmanın bilinciyle ulaşır. Nihai olarak bireyin Tanrı'yla bir özne olarak ilişki kurması ve bu ilişkinin öznel bir ilişki olması, günahın da öznel bir durum olarak anlaşılmasını zorunlu kılar.¹⁶¹

3.4. Dinsel Yaşam ve İrrasyonel Birey

Kierkegaard Hristiyanlığı her türlü rasyonel düşünceden soyutlayarak birey ve Tanrı arasındaki ilişkinin yalnızca inanç üzerine kurulacağını iddia eden bir dinsel yaşam alanını inşa eder. Dinsel yaşam alanında inanca konu olan şeylerin anlamı, aklın ve bilimsel düşüncenin ortaya koyduğu nesnel bilgiler ışında değil, aksine bireyin iç dünyasına nüfuz eden Tanrısal olanda aranmalıdır. Bu bağlamda dinsel yaşam, hazzın ön plana çıktığı estetik yaşam ile evrensel ya da nesnel düşüncenin hüküm sürdüğü etik yaşamın aksine bireyselliği ön plana alan bir yaşam olarak ifade edilir.

Dinsel yaşamda iman, akıl ve bilinçten yoksundur. Kişi İbrahim örneğinde olduğu gibi kendini absürdün büyümesine kaptırır. Bu yaşam alanında aşkınlık ve mutlaklıktan başka bir deyişle Tanrısal olandan başka bir şey kalmaz. Kişi varoluşunu gerçekleştirerek bir benliğe sahip olur. Artık sonlu sonsuzla ve olanak ise zorunlulukla birleşerek absürtlüğün etkisinde her şey yerli yerine oturur. “Burada artık ne entelektüel birikim ne sonu gelmeyen vaazlar vardır. Birey kendisi olarak, kendi beninin ve varoluşunun bilincinde olarak Tanrı ile baş başadır. Tutkusuna erişmiş olmanın sevinci ve umutsuzluğunu umuda çeviren umuduyla karşılaşmıştır ve ona teslim olmuştur.”¹⁶² Dolayısıyla Kierkegaard, dinsel yaşamda bilginin aksine tutkulu ve temiz bir kalbe sahip olmanın önemini vurgular.

Birey Tanrı'nın huzuruna eriştiğinde artık bir “ben”e sahiptir ve bu benlik sayesinde seçim yapar. Birey diğer kişilerden farklı olarak tikel oluşuyla kendini ifade

¹⁶¹ Faruk Manav, Gökhan Gürdal, *Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine*, 1.Baskı, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013, ss.95-98.

¹⁶² Şeniz Yıldırım, “Bir Hakikat Şahidi: Soren Aabye Kierkegaard”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Yirminci Yüzyıl Düşüncesi*, Ed. Şamil Öçal, 4.cilt, 1.Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s.37.

eder. Dinsel yaşamın talep ettiği de böyle bir bireyselliktir. Dinsel yaşamda birey kendini yalnızca an içinde var edebilir. Bireyin karar vermesi, seçim yapması ve eylemde bulunması an'da var olabilmenin sorumluluklarıdır. Benliğin an dışında bildiği bir şey yoktur. An'ın bilgisi dışındaki her şey an'dan yapılan birtakım çıkarımlardır. Birey an'ın bilgisine sahip olmanın verdiği sorumlulukla varoluşunu gerçekleştirir. Bu sorumluluk Tanrı'nun huzurunda/karşısında olmanın getirdiği sorumluluktur. Birey bu sorumlulukla eyleyerek dinsel bir yaşam sürdürür. Dinsel yaşam süren kişi imanın paradoks ve saçma olduğunu bilir ve bu bilinçle yaşar. Tanrı huzurunda olmanın verdiği sorumlulukla karar verir. Birey, Tanrı'nın karşısında olma sorumluluğunun yanı sıra aynı zamanda başkalarına karşı da sorumluluğunu yerine getirmiş olur.¹⁶³

Dinsel yaşamda en çok rastlanılan duygu acıdır. Acı yalnızca kişinin Tanrı karşısında kendini günahkâr hissetmesiyle ortaya çıkar. Bu acıyı, İsa'nın hakarete ve saldırıya maruz kaldığında çektiği acıdan ziyade İbrahim kıssasında çekilen acıda görmek mümkündür. İbrahim, insanoğlunun yaşayabileceği belki de en zor tecrübelerden birine maruz bırakılmıştır. O etik yaşamın evrenselliğinde kendini ifade edebilmenin ve anlaşılabilmenin verdiği rahatlıktan yoksun bir şekilde yalnız kalmanın, kendini ifade edememenin ve anlaşılamanın verdiği bir acıya sahiptir. Bu acı aynı zamanda tinsel bir yaşam olan dinsel yaşama geçmenin sonucudur. Dolayısıyla acı çekmek, en yüksek yaşam biçiminde yani dinsel yaşamda rastlanılan bir durumdur.¹⁶⁴

Kierkegaard'a göre inanma, anlama ve bilmenin ötesine geçmektir. Bu geçiş rasyonel bir geçişin aksine tutkulu bir sıçramadır. Çünkü inanmanın gerekçesini Tanrı'yı kavramak ya da kanıtlamanın aksine onu kavrayamamak ya kanıtlayamamak oluşturur. "Tanrı bir kavram, bir düşünce değil, insanların karşılaştıkları düşünsel ve varoluşsal güçlükleri, kendisine dayandırarak çözüme kavuşturdıkları saf bir düşünce veya mantıksal bir çıkarım değil, bir "Sen", bir "varoluş"tur."¹⁶⁵ İnanan bireyin ilişki kurduğu Tanrı böyle bir varlık konumundadır. Bu sebeple Kierkegaard için Tan-

¹⁶³ Metin Becermen, Kierkegaard ve Dindarca Yaşam, *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz sayısı, 2016, ss. 140-141.

¹⁶⁴ Taşdelen, a.g.e., 2015, s.275.

¹⁶⁵ a.g.e., s.262.

rı'nın rasyonel kanıtı ve bu kanıtı dayalı inancı hayali bir durumdur. Tanrı ne görülebilen ne de kanıtlanabilen bir varlıktır.

Birey, dinsel varoluş alanında irrasyonel bir yaşam sürer. Bu bakımdan akıl sahibi bir varlık olarak değil, aksine inanan bir varlık olarak Tanrı'ya ulaşılabilir. Daha öncede ifade edildiği üzere inanmanın ürünü olarak ortaya çıkan paradoks ve absürd, aklın kavrayamayacağı ve izah edemeyeceği unsurlardır. İbrahim, Tanrı'yı kazanmak için akli askıya alır ve kendini saçma olana teslim eder. İbrahim'in saçmaya olana inancı, onu irrasyonel bireye dönüştürür. Kierkegaard'a göre Tanrı'ya ulaşmanın tek yolu İbrahim'in izlemiş olduğu bu yoldur. Bireyin inanca yer açabilmesi için irrasyonel bir varlığa dönüşmesi gerekir.

SONUÇ

Bu çalışmamızda Soren Kierkegaard'ın varoluşçuluğa dair görüşlerine yer verilerek dinsel varoluşun anlamına açıklık kazandırılmaya çalışıldı. Kierkegaard'la birlikte etkisini daha fazla göstermeye başlayan varoluşçuluk, insanı bir obje konumuna indirgeyerek rasyonel bir zeminde tartışma konusu haline getiren yerleşik modern felsefeye bir karşı çıkıştır. Bu karşı çıkış ile birlikte insanın doğası gereği belirlenmiş bir yapısının bulunmadığını ve özü hakkında nesnel bir fikir öne sürmenin mümkün olmadığı, varoluşçu düşüncenin genel çerçevesini oluşturur.

Genel anlamda varoluşçuluğun yerleşik modern düşüncenin özcü yaklaşımına karşı çıkışıyla ilgi görmeye başlamış bir felsefi akım olduğunu söylemek mümkündür. Bu akımla birlikte özün her şeyin temelinde yer alan ana neden fikrinin yerini “varoluş özden önce gelir” fikrine bırakmıştır. Varoluşçulukla birlikte, öznel düşünce genel fikirler karşısında önem kazanarak insana verilen değer artmış, objektif tutum sergileyen bütün özcü sistemler sarsılmıştır. Bu bakımdan subjektif tutumuyla varoluşçuluk fikrinin belirli bir sisteme ait olmadığı anlaşılmaktadır.

Kierkegaard'ın varoluşçuluğu, insanı ve insan varoluşunu ele alma tarzından dolayı diğer filozoflardan farklılık göstermiştir. Özellikle onun düşüncelerini olgunlaştıran nedenler arasında belki de en önemlisi, Hegel'in ve Hristiyanlığın savunduğu görüşlere karşı olmasıdır. Ona göre Hegel, nesnel hakikat düşüncesiyle insanı bu hakikatin içinde pasif bir varlık haline getirir. İnsanı öznel bir varlık değil, nesnel hakikatin bir parçası olarak görür. Akıl ise insanın parçası olduğu nesnel bütünlüğe ulaştıracak tek yol kabul edilir. Bu bağlamda Hristiyanlık düşüncesi de bu görüşlerin etkisinde kalarak bir öğretiye dönüştürülmeye çalışılmıştır. Kierkegaard'a göre dönemin Hristiyanlık düşüncesi, insanın Tanrı'yla kuracağı ilişkinin öznel yönünü yadsımıştır. Hristiyanlık, insanın tekil olarak var olabileceği bir din değil, aksine kitlelerin üyesi olduğu dini bir kurum olarak görülmüştür. Böyle bir din anlayışında inanç yerini aklın egemenliğine bırakmıştır. Burada doğru anlamamız gereken husus, Kierkegaard'ın akla tamamen karşı olmayışındır. Onun daha çok modern rasyonalizmin duygular ve başka içsel insani olguları ihmal edip onu matematiksel ve makine gibi bir nesne olarak tahayyül edip belirli bir tarzda akılcılaştırmasına karşı çıktığını, be-

lirli bir tür akli reddettiğini, bunun insanın bütün duygu alanları için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan Kierkegaard'a göre aklın dinsel olanı tam anlamıyla kavrayamayacağı sınırlı bir yapısı vardır. Kişi, dinsel olanla münasebetinde aklın bu sınırlı yapısını aşmak zorundadır.

Teist bir varoluşçu olmasından dolayı Kierkegaard'ın düşüncelerinde teolojik yönün daha ağır bastığını söylemek mümkündür. Ona göre varoluşsal bir varlık olan insan, yaşamı boyunca yapacağı tercihler ve alacağı sorumluluklar doğrultusunda estetik, etik ve dinsel varoluş alanlarında bulunabilir. Bu varoluş alanları bir anlamda Kierkegaard'ın kendi yaşantısından hareketle olgunlaştırdığı bir görüştür. Zira onun yaşamına bakıldığında, gençlik döneminde hazza olan düşkünlüğünden dolayı kendini estetik alanda konumlandırır. Yaşamının sonraki döneminde ise Regine'yle nişanlanarak etik alanda bulunmayı tercih eder. Son olarak, daha yüksek bir amaç uğruna Regine'yle nişanlılığını sonlandırarak dinsel alana bir sıçrama gerçekleştirir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın yaşamı boyunca üç varoluş alanında da bulunduğunu söylemek mümkündür.

Kierkegaard'ın bahsettiği üç varoluş alanından hareketle insanın yaşamı boyunca ait olabileceği üç farklı yaşamın bulunduğunu söyleyebiliriz. Estetik varoluş alanında bulunan kişi anda yaşar ve tek aradığı şey hazdır. Sürekli an içinde kalarak kesintiye uğramayan haz dolu bir yaşam talep eder. Bu bakımdan onun varoluşunu gerçekleştirmesinin temelinde yatan neden, arzularını tatmin ederek doyuma ulaşmaktır. Etik alanda yaşayan kişi ödev insanıdır. Hem kişisel ve toplumsal sorumluluklarının farkındadır ve yaşamını ona göre sürdürür. Birtakım seçimlerde bulunarak ve kararlar alarak varoluşunu evrenselde gerçekleştirmek ister. Dolayısıyla kişi, etik alanın sınırları içinde kalarak ve her türlü ahlaki söyleme uyum sağlayarak varoluşunu gerçekleştirmeye çalışır. Kierkegaard son olarak yaşamın nihai amacı olarak gördüğü dinsel varoluş alanından söz eder. Ona göre birey, gerçek anlamda Tanrı'yla kuracağı ilişkiyle varoluşunu gerçekleştirmiş olur. Bu ilişki de iman aracılığıyla kurulur.

Kierkegaard için iman, dinsel varoluş alanının ana temasını oluşturan kavramdır, diyebiliriz. Ona göre Tanrı'ya rasyonel bir zeminde ulaşamaz. Çünkü iman,

aklın ürünü olan her türlü nesnel bilgidен bağımsız öznel bir deneyimdir. Bu bakımdan onun Tanrı inancı, döneminin kurumsal din anlayışından bağımsız olmuştur. Zira Kierkegaard, imanın bireysel bir tecrübe olduğunu ve özünde paradoks içerdiğinden söz eder. Onun bu denli katı inancı bir görüşe sahip olmasında İbrahim'in yaşadığı sınamanın da etkili olduğunu söyleyebiliriz. İbrahim'in imanı için oğlu İshak'ı kurban etme isteği, içinde tekil bireyin evrenselden yüce olduğuna dair bir paradoks barındırır. Bu bakımdan iman, bireyin etik alanı aşarak evrenselden daha yüce olduğuna inandığı bir eylemle elde ettiği paradokstur. Hiçbir düşüncenin izah edemeyeceği öznel bir deneyimdir. Böyle bir iman aynı zamanda sonsuz teslimiyet gerektirir. Sonsuz teslimiyet, tıpkı İbrahim'in Tanrı'nın oğlunu kurban etmek istemesine rağmen ona tekrar bir evlat vereceğine olan inancı gibi imkânsız olana inanmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla Kierkegaard için bireyi imanlı olmaya götüren yol, İbrahim'de olduğu gibi tek başına yürünen bir yol olmalıdır. Birey ancak tamamen öznellik barındıran bir yol izlediğinde Tanrı huzurunda olabilir ve imanını kazanabilir.

Kierkegaard'a göre dinsel varoluş alanının özünü birey-Tanrı ilişkisi oluşturur. Birey Tanrı ilişkisi, bireyin ezeli ve ebedi olan Tanrı karşısında kendi sınırlarını tanıdığı bir ilişkidir. Birey bu ilişkide sonlu bir varoluş olarak Tanrı'yla içsel bir bağ kurar. Bu bağ mümkün hale getiren de bireyin sonlu ve sonsuz arasındaki tercihidir. Birey, sonlu âlemde sonsuz olana tam teslimiyet içinde olduğu bir seçimle Tanrı huzurunda olabilir. Bireye bu seçimi yaptıran da Tanrı sevgisidir. Zira birey-Tanrı ilişkisi özünde sevgi barındırır. Kierkegaard için Tanrı sevgisi en yüce sevgidir. Birey, Tanrı'ya olan sevgisinden dolayı sonlu olandan her an vazgeçebilmelidir.

Nihai olarak Kierkegaard'a göre birey-Tanrı ilişkisinin varoluşsal bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Bu varoluşsal ilişkide iman, ancak bireyin Tanrı için varoluşunu gerçekleştirmesiyle kazanılabilir. Bireyin imanını kazanabileceği tek yer dinsel varoluş alanıdır. Birey yalnızca dinsel varoluş alanında kendini ifade ederek Tanrı huzuruna erişebilir ve imanını kazanabilir. Bu bağlamda Kierkegaard'ın dinsel varoluş alanına ezeli ve ebedi bir anlam yükleyerek insan yaşamının nihai amacı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Onun birey Tanrı ilişkisini varoluşçu bir zeminde tartışarak din felsefesine önemli bir katkı sunduğunu da belirtmek gerekir. Dolayısıyla böy-

le bir çalışmayla Kierkgaard'ın birey Tanrı ilişkisinin ifade alanı olan dinsel varoluş alanını daha yakından inceleyerek bu alana ilişkin görüşleri aydınlatmayı mit ediyoruz.

KAYNAKÇA

AKGÜN, Tuncay; Karl Jaspers'de İmanın Felsefi Temelleri, “İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi”, 25. Sayı, 2012, ss.5-30.

ALPYAĞIL, Recep; *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

ANDERSON, Susan Leigh; *Kierkegaard Üzerine*, çev. Gökhan Gürdal, 1.Baskı, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014.

ARSLAN, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 6.Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.

ATAER, Selda; *Kierkegaard'ın “Tanrı Anlayışı”*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

BARRET, William; *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, 2.Baskı, Hece Yayınları, 2016.

BAYKAN, Erdal; *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, 2.Baskı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2017.

BAYRAKTAR, Fulya; *Gabriel Marcel'de Bağlanma*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004.

BECERMEN, Metin; Kierkegaard ve Dindarca Yaşam, *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz sayısı, 2016, ss.137-142.

CAULY, Olivier; *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınevi, Ankara, 2006.

CEVİZCİ, Ahmet; *Felsefe Tarihi*, 6.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

CEVİZCİ, Ahmet; *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3.Baskı, Paradigma Yayınları, Ankara, 1999.

ÇELEBİ, Vedat; Kierkegaard ve Jaspers'ın Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi, “*Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*”, 7.Sayı, 2017, ss.101-123.

EAGLETON, Terry; *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Bülent Gözkan ve diğerleri, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2010.

GÖDELEK, Kamuran; *Kierkegaard*, 1.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

GÜÇLÜ, A. Baki ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008.

GÜNGÖR, Feyza Şule; Felsefi İntihar Ya da Absürdü Aşkınlılaştırmak: Camüs'nün Kierkegaard Eleştirisini Sorgulamak, “*Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*”, 12.Sayı, Nisan 2019, ss.115-137.

HANNAY, Alastair; *Kierkegaard*, çev. Nur Nirven, 1.Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.

HEGEL, G.W.F; *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 1. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.

KIERKEGAARD, Soren; *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 1.Baskı, Araf Yayınları, İstanbul, 2013b.

KIERKEGAARD, Søren; *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Translated and edited by Alastair Hannay, Cambridge University Press, Cambridge, 2009b.

KIERKEGAARD, Soren; *İroni Kavramı*, çev. Sıla Okur, 3.Baskı, İmge Kitabevi, İstanbul, 2009a.

KIERKEGAARD, Soren; *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 3.Baskı, Araf Yayınları, İstanbul, 2013c.

KIERKEGAARD, Soren; *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, 3.Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013d.

KIERKEGAARD, Soren; *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 1.Baskı, Anka Yayınları, 2005.

KIERKEGAARD, Soren; *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, 4.Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018a.

KIERKEGAARD, Soren; *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, 12.Baskı, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018b.

KIERKEGAARD, Soren; *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 3.Baskı, Araf Yayınları, İstanbul, 2013a.

KIERKEGAARD, Soren; *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 9.Baskı, Araf Yayınları, İstanbul, 2015.

KIERKEGAARD, Soren; *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. Mukadder Yakupoğlu, 8.Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017.

KIERKEGAARD, Soren; *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, 1.Baskı, Zeplin Yayınları, İstanbul, 2018c.

KIERKEGAARD, Soren; *Ya/Ya da*, çev. Nur Beier, 1.Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2020.

KOÇ, Emel; Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi, “*Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*”, 18.Sayı, Aralık 2018, ss.171-194.

MAGİLL, Frank; *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, çev. Vahap Mutal, 1.Baskı, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971.

MANAV, Faruk, Gökhan Gürdal; *Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013.

POLİTİS, Helen; *Kierkegaard Sözlüğü*, çev. İbrahim Eylem Doğan, 1.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

SARTRE, Jean Paul; *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, 28.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2018.

TAŞDELEN, Vefa; *Benlik ve Varoluş*, 2.Baskı, Hece Yayınları, Ankara, 2017.

TAŞDELEN Vefa; ‘‘Mevlana ve Kierkegaard’ da Birey ve Tanrı İlişkisi’’, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/6 Spring, 2013, s.717- 728.

TİAN MİN LİN, Timonty; *Kierkegaard’ın Yaşamı ve Düşüncesi*, çev. Metin Becermen, Kaygı Felsefe Dergisi, 2000.

TÜRKYILMAZ, Çetin; *Bunalım Çağı*, 1.Baskı, Bibliotech Yayınları, Ankara, 2016.

TOPÇU, Nurettin *Varoluş felsefesi Hareket Felsefesi*, 6.Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016.

YAMAN, Yasemin Akış; ‘‘Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları’’, *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz sayısı, 2016.

YILDIRIMER, Şeniz; ‘‘Bir Hakikat Şahidi: Soren Aabye Kierkegaard’’, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni Yirminci Yüzyıl Düşüncesi*, Ed. Şamil Öçal, 4.cilt, 1.Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, ss.375-396.

WEST, David; *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, 1.Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

ÖZGEÇMİŞ

1991 yılında Elazığ'da doğdu. İlk ve orta öğretimini Bingöl'de tamamlamıştır. 2017 yılında Bingöl Üniversitesi'nde Felsefe ve Sosyal hizmet bölümlerinden çift anadal yaparak mezun olmuştur. 2019 yılında ise Anadolu Üniversitesi Sosyoloji bölümünden mezun olmuştur. Halen Meb'e bağlı bir özel lisede Felsefe grubu öğretmeni olarak görev yapmaktadır.