



**KIERKEGAARD FELSEFESİNDE ‘KENDİ OLMA’ PROBLEMİ VE
ÇAĞIMIZA YANSIMALARI**

Sibel Kadioğlu

**DOKTORA TEZİ
TÜRKÇE VE SOSYAL BİLİMLER EĞİTİMİ ANABİLİM DALI
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ BÖLÜMÜ**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

ŞUBAT, 2021

TELİF HAKKI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

Bu tezin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek koşuluyla tezin teslim tarihinden itibaren 6 (Altı) ay sonra tezden fotokopi çekilebilir.

YAZARIN

Adı: Sibel

Soyadı: Kadioğlu

Bölümü: Felsefe Grubu Eğitimi

İmza:

Teslim Tarihi:

TEZİN

Türkçe Adı: Kierkegaard Felsefesinde ‘Kendi Olma’ Problemi ve Çağımıza Yansımaları

İngilizce Adı: The Problem of ‘Being Self’ In Kierkegaard’s Philosophy and Reflections On Our Age

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Tez yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki tüm ifadelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

Yazar Adı Soyadı: Sibel Kadıoğlu

İmza:

JÜRİ ONAY SAYFASI

Sibel Kadioğlu tarafından hazırlanan “Kierkegaard Felsefesinde ‘Kendi Olma’ Problemi ve Çağımıza Yansımaları” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Gazi Üniversitesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı’nda doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. Emel Koç
(Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi)

Başkan: Prof. Dr. Ayten Koç Aydın
(Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi)

Üye: Prof. Dr. Hasan Haluk Erdem
(Eğitimin Felsefi, Sosyal ve Tarihi Temelleri Anabilim Dalı, Ankara Üniversitesi)

Üye: Doç. Dr. Mehmet Ali Dombaycı
(Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi)

Üye: Dr. Ceyhun Akın Cengiz
(Türk İslam Düşüncesi Anabilim Dalı, Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Tez Savunma Tarihi: 03/ 02 / 2021

Bu tezin Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı’nda Doktora tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Prof. Dr. Yücel Gelişli:

Eğitim Bilimleri Enstitüsü Müdürü



Canım kızım ve oğluma

TEŞEKKÜR

Öncelikle hiçbir öngörüm olmadan başladığım lisans eğitimimin ilk yıllarından itibaren, beni düşünce dünyasına belki de sonu gelmeyecek bir şekilde çeken, yaşamıma bu yönde amaçlar koymama vesile olan, bana ışık ve yön olan kıymetli hocam Prof. Dr. Emel Koç'a sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Beni lisansüstü eğitim için yüreklendiren, destekleyen bölüm hocalarıma teşekkür ediyorum. Tez izleme komitesinde yer alan önerileri ve eleştirileri ile bu çalışmaya katkıda bulunan hocalarım, sayın Prof. Dr. Ayten Koç Aydın'a, Prof Dr. Hasan Haluk Erdem'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu zor yolda benimle birlikte olan, eşime ve çocuklarıma, sevgili babama, anneme, yanımda olan kardeşlerime, yeğenim Yusuf'a ve arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

KIERKEGAARD FELSEFESİNDE ‘KENDİ OLMA’ PROBLEMİ VE ÇAĞIMIZA YANSIMALARI

Doktora Tezi

Sibel Kadioğlu

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

2020 Aralık

ÖZ

Düşünce tarihinin, insan varoluşunun sorunlarına ışık tutan gücü, anlam arayışında olan zihinleri şaşırtmaya devam etmektedir. Çağının bir yabancı olarak gördüğü düşünür Kierkegaard da varoluşçu felsefeye öncülük eden düşünceleri ile günümüz insanının ‘kendi olma’ problemine göz kamaştırıcı bir ışık tutmaktadır. Kierkegaard düşüncesi ve ‘kendi olma’ problemi üzerine yapılan çalışmaların yoğunluğunun arttığı günümüzde, biz de onun felsefesinde ‘kendi olma’ probleminin nasıl ele alındığını, Kierkegaard’ın kendi yaşamı ile bu varoluşsal amacın gerçekleştirilebilirliğini gösterme çabasını ve Kierkegaard’çı anlamda ‘kendi olma’ durumunun çağımız koşullarında gerçekleştirilebilirliğini çalışmamızda ele aldık. Bilim ve teknolojinin akıl almaz gücüyle şekillenen, sosyal, siyasal ve ekonomik yapı içerisinde çağımız insanı, yaratılan konfor, kolaylık, ulaşılabilirlik olanakları karşısında yaşam alanında, iç dünyasında bir anlam yitimi ile karşı karşıyadır. ‘Kendi olma’nın, ‘insan olma’nın, ‘birey olma’nın hakikati unutulurken, yaşanan yitimin yol açtığı kriz artık göz ardı edilememektedir. Kierkegaard, ‘kendi olma’ problemi çerçevesinde sunduğu görüşler ile insan psikolojisine uzanan, varoluşu öne çıkaran, başkaldıran düşünceleri ile çağımız insanını ‘kendi olma’ya çağırmaktadır. Onun felsefesi, çağımız insanına ‘kendi olma’ amacı doğrultusunda barındırdığı ‘bireysellik, içe dönme, tutku, kaygı, umutsuzluk, acı, özgürlük, yalnızlık, bağlanma, iman’ gibi varoluş durumları ile ‘kendi olma’ olanağı sunmaktadır. Çağımız insanı için ‘kendi olma’ amacı doğrultusunda bir olanağa dönüşen bu varoluş durumlarının çağın

koşulları içerisinde sorgulanması, bireyin bütünsel bağlamda bir başkaldırıya ihtiyacı olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bu başkaldırı Kierkegaard düşüncesinde ve onun yaşamında beliren bir biçimde bireyi içe döndüren, kendini keşfettiren, tutku dolu, ironi ve mizah yüklü bir başkaldırıdır. Kierkegaard, yaşamına ve eserlerine yansıttığı mizah ile bireyin ‘kendi olma’ problemi çerçevesinde, yaşamın paradoksları ve ‘ya ya da’ları karşısında geri çekilme, kendine dönme olanağı yarattığını belirtir. Ortaya çıkan zamansal ve mekânsal mesafe bireye yeni ve geniş bir perspektif kazandırır. Mizahın yarattığı, içtenlik, tutku ve rahatlık, bireyin ‘kendi olma’sı önündeki engellere başkaldırmasına, yaşamın kendisi için olan anlamını görmesine yardımcı olur. Kierkegaard’ın hakikat arayışı içerisindeki varoluşçu felsefesinde, ‘kendi olma’ bağlamında ulaştığımız sonuçlar, çağımız insanı için insan benliğini kuşatan, kendinden uzaklaştıran, bir yokluğa ve anlamsızlığa götüren koşullar karşısında ‘kendi olma’ olanağı yaratmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, varoluş, birey, ‘kendi olma’, başkaldırı, mizah.

Sayfa Adedi: 241

Danışman: Prof. Dr. Emel Koç

**THE PROBLEM OF ‘BEING SELF’ IN KIERKEGAARD’S
PHILOSOPHY AND REFLECTIONS ON OUR AGE**

Ph.D Thesis

Sibel Kadioğlu

GAZI UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF EDUCATIONAL SCIENCES

2020 December

ABSTRACT

The power of the history of thought, which sheds light on the problems of human existence, continues to surprise the minds seeking meaning. Kierkegaard the thinker who is seen by his age as a stranger, sheds a dazzling light on the problem of "being self" of today's people with his thoughts leading the existentialist philosophy. Today, when the intensity of the studies on Kierkegaard thought and the problem of 'being oneself' is increasing, we discussed how the problem of "being self" is handled in his philosophy, Kierkegaard's effort to show the realizability of this existential purpose with his own life, and the realizability of "being self" in the Kierkegaardian sense under today's conditions, in our study. In the social, political and economic structure shaped by the inconceivable power of science and technology, the people of our age are faced with a loss of meaning in their living space and inner world in against the created the comfort, convenience and accessibility possibilities. While the truth of "being self", "being human" and "being an individual" is being forgotten, the crisis caused by the experienced loss cannot be ignored anymore. Kierkegaard calls on the people of our age to "being self" with his views that he offers within the framework of the problem of "being self" and his thoughts that extend to human psychology, highlight existence and revolt. His philosophy offers the people of our age the opportunity to "be himself" with the existence states such as "individuality, inwardness, passion, anxiety, despair, pain, freedom, loneliness, attachment, faith" in line with the aim of "being himself". The questioning of these states of existence within the conditions of the age, which have turned into an opportunity for the people of our age in line with the purpose of "being self", has revealed that the individual

needs a rebellion in a holistic context. This revolt is a revolt which makes a person turn inward in a way which appears in Kierkegaard's thought and life, forces the person to self-discover, is full of passion, irony and humor. Kierkegaard states that with the humor he reflects on his life and works, the individual creates the opportunity to withdraw and return to himself in the face of the paradoxes and 'either/or's of life within the framework of the "being self" problem. The resulting temporal and spatial distance gives the individual a new and broad perspective. The sincerity, passion and comfort created by humor help the individual to stand up to the obstacles to "being self" and see the meaning of life for himself. In Kierkegaard's existentialist philosophy in the pursuit of truth, the results we have achieved in the context of "being oneself" create the opportunity for the people of our age to "being self" the face of conditions that surround the human self, which distance one's self and lead to an absence and meaninglessness.

Key Words: Kierkegaard, existence, individual, 'being self', rebellion, humor.

Page number: 241

Supervisor: Prof. Dr. Emel Koç

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	vi
ABSTRACT.....	viii
GİRİŞ.....	1
1.KIERKEGAARD: YAŞAMI VE FELSEFİ ETKİLENİMLERİ.....	3
1.1. Yaşamı.....	3
1.1.1. Aile Ortamı.....	3
1.1.2. Eğitim Hayatı.....	6
1.1.3. Kierkegaard'ın Mizacı.....	7
1.1.4. Sosyal Yaşamı.....	9
1.1.4. Eserleri.....	12
1.1.5. Kierkegaard ve Danimarka.....	15
1.2. Felsefi Söyleminin Özellikleri.....	16
1.2.1. Takma Adlarla Yazması.....	16
1.2.2. Diyalektik Tavır ve İroni.....	18
1.2.3. Dini ve Edebi Karakter.....	20
1.3. Felsefi Düşüncesinin Kaynakları.....	21
1.3.1. Sokrates.....	21
1.3.2. Hegel.....	23
1.3.3. Kant.....	25
1.3.6. Hristiyanlık.....	26

2. KIERKEGAARD FELSEFESİNİN TEMEL UNSURLARI.....	29
2.1. Öznel Hakikat Anlayışı.....	29
2.1.1. Modern Felsefe Eleştirisi.....	29
2.1.2. Bilimsel İlerlemeye Spekülatif ve Soyut Düşünceye Yönelik Eleştiriler....	30
2.1.3. Nesnel Düşünme Eleştirisi ve Öznel Düşünme Vurgusu.....	32
2.1.4. Hakikatin Ulaşılabilirliği.....	33
2.1.5. Hakikate Ulaşmada Absürd ve Paradoksun Yeri.....	35
2.2. Bireyin Varoluş Olanığı	37
2.3. Etik Anlayışı.....	40
2.4. Hristiyanlığı Özüne Döndürme Çabası.....	45
2.5. Varoluş Alanları.....	47
3. KIERKEGAARD'DA 'KENDİ OLMA' PROBLEMİ.....	49
3.1. Kierkegaard'da Benliğin Kendine Yönelik İlişkisel Yapısı ve Sentez Olarak Kurulumu.....	49
3.1.1. Kierkegaard'da 'Kendi Olma' Sürecinde Benliğin Kendine Yönelik İlişkisel Yapısı.....	51
3.1.2. Kierkegaard'da 'Kendi Olma' Sürecinde Benliğin Sentez Olarak Kurulumu.....	54
3.1.3. Kendi Olma'nın İlişkisel ve Sentez Oluşu Bağlamında Kaygı, Umutsuzluk ve Acının Değerlendirilmesi.....	56
3.2. Estetik Alanda 'Kendi Olma'.....	60
3.2.1. Estetik Alanda 'Kendi Olma' Olanığı Olarak Tutku.....	62
3.2.2. Estetik Alanda 'Kendi Olma' Olanığı Olarak Aşk/Sevgi.....	63
3.2.3. Estetik Alanda 'Kendi Olma' Olanığı Olarak Sanat.....	66
3.2.4. Estetik Alanda 'Kendi Olma' Olanığı Olarak Kaygı.....	67
3.2.5. Estetik Alanda 'Kendi Olma' Olanığı Olarak Umutsuzluk.....	69
3.2.6. Estetik Alanda 'Kendi Olma' Olanığı Olarak Acı.....	71
3.3. Etik Alanda 'Kendi Olma'.....	72
3.3.1. Etik Alanda 'Kendi Olma' Olanığı Olarak Bağlanma.....	77
3.3.2. Etik Alanda 'Kendi Olma' Olanığı Olarak Dostluk ve Evlilik.....	78

3.3.3. Etik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Evrensele Ulaşma.....	81
3.3.4. Etik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Kaygı.....	83
3.3.5. Etik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Umutsuzluk.....	85
3.3.6. Etik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Acı.....	87
3.4. Dinsel Alanda ‘Kendi Olma’.....	89
3.4.1. Dinsel Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Evrenseli Terk Ediş/Etiği Aşma.....	91
3.4.2. Dinsel Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Günah.....	95
3.4.3. Dinsel Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak İman.....	97
3.4.4. Dinsel Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak İç Dönme/İçtenlik ve Sevgi.....	108
3.4.5. Dinsel Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Kaygı.....	110
3.4.6. Dinsel Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Umutsuzluk.....	111
3.4.7. Dinsel Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Acı.....	113
3.5. Kierkegaard’ın Kendi Olma Mücadelesi.....	116
3.5.1. Baba ve İman Mücadelesi.....	117
3.5.2. Regine ve Kurban Etme.....	121
3.5.3. Corsair ve Şehit Olma.....	125
3.5.4. İlahi Görev.....	130
4. ÇAĞIMIZDA ‘KENDİ OLMA’ İMKÂNI.....	136
4.1. Çağımızı Karakterize Eden Genel Özellikler ve Güçlenen ‘Kendi Olma’ İhtiyacı..	136
4.2. Akıl ve Bilim Temelli Tek Yanlı Yaklaşımların ‘Kendi Olma’ Olanağı Üzerindeki Etkileri	144
4.3. ‘Kendi Olma’ Olanağı Açısından Ekonomik, Siyasi ve Dini Etkenler.....	149
4.4. ‘Kendi Olma’ Olanağı Üzerinde Bir Tehdit Olarak Teknoloji.....	159
4.5. Basın/Medyanın ‘Kendi Olma’ Olanağı Üzerindeki Belirlenimleri.....	164
4.6. Bireysel Temelde ‘Kendi Olma’ Olanağının Değerlendirilmesi.....	174
4.6.1. Çağımızda ‘Kendi Olma’yı Mümkün Kılacak Varoluş Durumları	177

4.6.2. Yabancılaşma ve Bencillik Seçenekleri Arasında ‘Birey’ Olabilmenin Önemi.....	181
4.6.3. Modern Çağın Haz, Doyumsuzluk vb Eğilimleri Karşısında ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Tutku.....	185
4.6.4. ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Yalnızlık ve Özgürlük.....	188
4.6.5. ‘Kendi Olma’ Olanağı Bağlamında Öteki ve Bağlanma	191
4.6.6. ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Sevgi ve İçtenlik.....	195
4.6.7. ‘Kendi Olma’ Olanağı İçerisinde İman ve Sıçrama.....	197
4.7. Çağımızda ‘Kendi Olma’ Olanağını Yaratmak İçin Bir Başkaldırı Aracı Olarak Mizah	201
4.7.1. Çağımızda ‘Kendi Olma’ Olanağını Yaratmak İçin Başkaldırı	201
4.7.2. Mizah ve Felsefe.....	202
4.7.3. Mizaha Dair Felsefi Teoriler.....	206
4.7.4. Kierkegaard Felsefesinde Mizah	213
4.7.5. Kierkegaard’ın Mizahı Kullanımında Beliren Varoluşsal ve Dinsel Amaç.....	217
4.7.6. Çağımızda Mizah ile Başkaldırı ve Kendi Olma.....	219
SONUÇ.....	227
KAYNAKLAR.....	233

KIERKEGAARD FELSEFESİNDE ‘KENDİ OLMA’ PROBLEMİ VE

ÇAĞIMIZA YANSIMALARI

GİRİŞ

Yaşam dünyasında beliren insanın bilme isteğini aktive eden, ya da zorlayan sorular cevaplarını, insanlığın düşünce birikimi içinde bulabilmektedir. Bu sorular ve cevaplar filozofun yaşadığı çağın koşullarına göre şekillenirken, farklı çağlardan gelen sesler; düşünce birikimine yeni yorumlar getirmekte, yeni anlamlar yüklemektedir. Geçmişteki bir felsefi düşünce yeni bir perspektifle ele alındığında yeni anlamlar, yeni yorumlar açığa çıkabilmekte, yeni koşulların yarattığı yeni sorulara ışık tutabilmektedir. 19. yüzyıl düşünürü Danimarkalı Kierkegaard da bu şekilde günümüzde yükselen sorunlara düşünceleri ile ışık tutmaktadır. Her çağ, koşulları doğrultusunda farklı arayışlar içinde olmuştur. Çağımızda ise yaşam alanında bir anlam krizi ve bir anlam arayışı dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda ortaya çıkan ‘kendi olma’ problemi, insanoğlunun yeni bir sorunu olmamakla birlikte bu problemin çağımızdaki etkisinin arttığı görülmektedir. İnsan yaşamındaki bu arayışın karşılık bulması, insanı ‘kendi olma’nın uzağına düşüren koşulların artmasıyla daha elzem olmuştur. Bu doğrultuda çalışmamızın amacı; çağımız insanı için Kierkegaard felsefesi üzerinden ‘kendi olma’ problemi bağlamında çözüm aramaktır. Bu doğrultuda Kierkegaard felsefesinin bize sunduğu; içsellik, tutku, cesaret, yalnızlık, bağlanma, kaygı, acı ve umutsuzluk gibi varoluş durumlarının yanı sıra onun başkaldıran felsefesinin; ‘kendi olma’ arayışı içindeki bireye yeni perspektifler kazandırması beklenmektedir. Çalışmamız alanımız itibarıyla bir ‘literatür taraması’ niteliğinde olacaktır. Hem Kierkegaard’ın düşüncelerinin ortaya konulmasında hem de ele aldığımız kavramların felsefi temellendirilmesinde; problem oluşturma, metin analizi ve kavram analizi yöntemlerine başvurulacaktır.

Kendisinden önceki felsefi geleneğin aksine insanı, bireysel bir varoluş içerisinde anlamaya, açıklamaya çalışan Kierkegaard'da, 'kendi olma' problemi, onun felsefesinin iskeletini oluşturan varoluş alanlarına yönelik tasvirleri doğrultusunda şekillenmektedir. Kierkegaard, hiçbir bireyin 'kendi olma' olanağından yoksun olmadığı ile birlikte 'kendi olma'nın her bireyde aynı düzeyde gerçekleşmediğini de belirtmektedir. Kierkegaard'ın insani varoluşun önüne koyduğu bu önemli gaye, dinsel varoluş alanında ideal bir anlama kavuşmaktadır. İdeal bir varoluş durumundan öte sıradan bir insan için 'kendi olma' olanağını aradığımız bu çalışmada, çağın koşulları, 'kendi olma' problemi çerçevesinde ele alınacak ve bu varoluş olanağı karşısında bir engel mi bir olanak mı oldukları tartışılacaktır. 'Kendi olma'ya olanak tanıyacak varoluş durumlarının, çağın engelleri karşısındaki gücünü açığa çıkarmaya çalışırken, bu noktada Kierkegaard felsefesinin değerli bir unsuru olan mizahın yardımına başvurulacaktır. Kierkegaard, mizah ve ironi yüklü felsefesinde, insanlara hem yaşamı ile hem de eserleri ile bir çağrı olmaya çalışmıştır. Onun bu çağrısı bir başkaldırıya dairdir. Kierkegaard, insanın 'kendi olma'sının önündeki engellere bir başkaldırı, mizah yüklü bir başkaldırı ister. Bu başkaldırının nasıldığını izlerini bulacağımız düşünceleri, çağımız insanına da yol gösterecek, mizahın gücü, tıkanan insan varoluşuna, bir çıkmaza dönüşen yaşam karşısında çarpıcı bir olanak yaratacaktır. Kierkegaard felsefesi, birçok yönü ile ülkemizde ve dünyada çoğu çalışmaya konu olmakla birlikte onun felsefesinin çağımız koşulları içerisinde 'kendi olma' olanağı ile birlikte değerlendirilmesinin alana önemli bir katkı sunması ve çağın insanı için mizah yüklü bir başkaldırı olanağının ortaya konulmasının, ele aldığımız probleme yeni, farklı bir bakış kazandırması beklenmektedir. Ayrıca eğitim alanında eğitime yön veren felsefi temelin oluşturulmasında, tezimiz içerisinde ele alınan 'kendi olma' problemi önemli bir yere sahiptir ve günümüz eğitim sistemlerinde yaşanan problemlerden biri de 'kimlik' problemidir. Öğrencileri bütünsel anlamda yaşama hazırlayacak, yaşamın anlamı üzerine kendi arayışlarını gerçekleştirmelerine, 'kendi olma'larına olanak tanıyacak süreçlerin eğitimin unsurlarına dâhil edilişi noktasında yaşanan yoksunluk, bireysel ve toplumsal yaşamın farklı mecralarında kendini hissettirmektedir. Bu noktada ele aldığımız problem, yaptığımız sorgulama ve sunmayı amaçladığımız yeni perspektiflerin; eğitim alanında felsefenin payına düşen önemli bir sorumluluğu yerine getirmesinde katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. KIERKEGAARD: YAŞAMI VE FELSEFİ ETKİLENİMLERİ

1.1. Yaşamı

19. yüzyıl Avrupa'sının bir düşünürü olan Kierkegaard, hem yaşamı hem de çağını aşan fikirleri ile düşünce tarihinde bir kırılma noktası oluşturur. Onun eserlerinin arka planını oluşturan yaşamına dair açık ve ayrıntılı bilgilere ulaşmak güçtür. Fikirlerindeki derinliği yakalamayı sağlayan, yaşamına dair ipuçlarına, onun ölümünden sonra açığa çıkan günlüklerinde rastlamaktayız. Günlükleri, onun yaşamını gizleme tutkusuna işaret eden imalar ile yüklüdür. Kierkegaard, gizlediği yaşamının, okuyucu tarafından çalışmalarının yorumlanmasında, referans olarak kullanılmaması için çaba göstermesine rağmen, onun yaşam hikâyesine nüfuz edildiğinde, düşüncelerinin kişiliği ile bütünleştiği görülür. Bu durum okuyucuda Kierkegaard'ın yaşamını aydınlatmaya dair güçlü bir istek uyandırır.

Kierkegaard'ın okuyucusu ile dolaylı bir iletişim kurmayı tercih etmesine rağmen onun yaşamının derinliklerinde kalan boyutların ve ayrıntıların anlaşılması; felsefesini aydınlatabilmek için zorunluluk taşımaktadır. Bu ayrıntılar içerisinde onun ailesi, eğitimi, sosyal yaşamı, bu çerçevede şekillenen kişiliği, eserleri ve yaşamını geçirdiği Danimarka yer alır.

1.1.1. Aile Ortamı

Soren Kierkegaard 5 Mayıs 1813 yılında Danimarka'nın Kopenhag şehrinin Nytorv bölgesinde doğmuştur. O, güçlü ve zengin bir tüccar olan Michael Pedersen Kierkegaard ile Ane Smensdatter Lund'ın yedi çocuğunun en küçüğüdür (Krimmse, 1998, s.21). Kierkegaard ailesi, pietistik bir topluluk olan Moravyalılar cemaatinin sadık bir üyesi olarak bilinmektedir (Marino, 2014, s. XVI).

Babası, 1756'da Danimarka'nın izole bir yarımadası olan Jutland'ın kırsalında fakir, köylü bir ailenin dokuz çocuğundan biri olarak dünyaya gelir. Çobanlık yaparak geçirdiği çocukluk yıllarında, yaşadığı ekonomik sıkıntılar ile Tanrı'ya isyan eden Michael Pedersen'in yaşamı sonrasında büyük bir refaha evrilir. Yaşamının bu ikinci perdesi, 12 yaşında Kopenhag'da tuhafiyecilik yapan amcasının yanına çırak olarak gitmesi ile başlar. Amcasının işlerini ilerleten Michael Pedersen, yünlü giysi, kumaş vb. tekstil ürünlerinin ithalatçısı olur (Wats, 2003, s.21).

Michael Pedersen'in iş hayatındaki hızlı yükselişi, ortağının kız kardeşi Kirstine ile evlenmesi ile devam eder. Fakat bu evlilik çocuksuz bir evlilik olur ve iki yıldan az bir süre sonra karısının ölümü ile biter. Michael Pedersen daha sonra evin hizmetçisi ve uzaktan kuzeni olan Ane Swensdatter evlenir (Krimmse, 1998, s.21). O, 1796 yılında amcası Niels Andersen'in ölümü sonrasında kalan miras ile işlerini genişletmeye devam eder ve Kopenhag'ın sayılı zenginlerinden biri haline gelir. Michael Pedersen köylü köklerine rağmen elde ettiği ekonomik başarı sayesinde Kopenhag burjuvazisi ile köprü kurmayı başarır. Hafta içi ailesiyle birlikte mensubu olduğu cemaatin(Morovyalılar) akşam dualarına katılırken, hafta sonları Meryem Ana Kilisesinde ibadet ederler. Bu kilisede Danimarka'nın entelektüel ve dindar elitleri arasında anahtar bir figür olan Jacob Peter Mynster ile yakın ilişki kurar (Watts, 2003, s.22). Böylelikle köklerinden gelen dinsel bağ muhafaza ederken bir taraftan da Kopenhag burjuvazisinin dini yaşamına da dâhil olur.

Kurnaz bir iş adamı ve katı bir dindar olan Pedersen'in köylü kökleri ve ulaştığı ekonomik başarı ile kabul gördüğü burjuva yaşamı ararsındaki gerilim; hem kendi hem de ailesi üzerinde büyük bir baskıya yol açar. Soren, ailesine yüksek dozda dinselilik aşıl原因 ve kendisine de duygusal, kaygı yüklü bir dinsel bağlılık öğreten, melankolik babasıyla çok fazla zaman geçirir (Anderson, 2014, s.9). O sevgi, korku ve karışık duygular ile bağlı olduğu babasının hastalıklı olsa bile canlı hayal gücünün ve melankolisinin etkisine kapılır (Gardnier, 1998, s.3). Derin bir sevgi ile bağlı olduğu babasının nazarında Soren de özel bir yere sahiptir. Soren'i diğer çocuklarından ayrı tutan Pedersen, bir mektubunu "Seni çok seven ve kendini tamamıyla sana adayan baban" notuyla bitirir (Hannay, 2001, s.54).

Soren'in babasına dair kayıtlarda önemli ayrıntılara rastlanırken annesinin yaşamına dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bilindiği kadarıyla Ane Sørensdatter Lund, Jutland'ın bir köyünde, fakir ama saygı duyulan bir aile içinde dünyaya gelmiştir. O üç kız kardeşin en küçüğüdür ve güçlü bir karaktere sahiptir. Ane, önce kız kardeşinin eşinin ailesine hizmet etmek için Kopenhag'a gelir ancak bu aile ile anlaşamaz ve hizmetçilik yapmak üzere uzaktan kuzeni olan Pedersen Kierkegaard'ın evinde işe başlar. O sıralar Pedersen, ilk karısı ile evlidir ve karısı ölümcül bir hastalığın pençesindedir. Ane, Pedersen'in ilk karısının bakımını üstlenir. Ancak ilk eş kısa bir zaman sonra ölür ve Pedersen, çok geçmeden Ane ile evlenir. Bu acele evlilik, Ane'nin, Pedersen'den hamile kalmış olması sebebiyle gerçekleşir. Pedersen, bu evliliği yaptığında 40 yaşındadır ve ailesinin geçimini rahat bir biçimde sağlayacak gelire sahip olduğu için emekli olur. Bu evlilik 38 yıl sürer ve 7 çocukları olur (Krimmse, 1998, s.21, 22). Ane'nin, Pedersen'in baskın otoritesi karşısında, aile içinde ve çocukların eğitiminde geri planda kaldığı düşünülmektedir. Kierkegaard'ın yaşamına dair anahtar noktalardan biri anne ve babasının bu yasak ilişki ile başlayan evliliğidir. Bu durum, ailenin bir günahın eseri olarak değerlendirilmesine ve sonrasında ödenecek bir bedele sebep olarak gösterilmektedir.

Soren'in yaşadığı eve babasının melankolik ruh hali, geçmişinden kaynaklı korkuları ve katı dindarlığı hâkim olsa da onların mutlu bir aile yaşamları olduğu söylenebilir. Yedi çocuklu Ane ve Pedersen'in oğullarından biri; teolog, piskopos ve kabine üyesi olur, diğer bir oğlu ise tarihin ünlü filozoflarından biri olur. Ancak ailenin yaşamı, oldukça trajik bir biçimde seyreder. Pedersen'in, geçmiş günahının bir bedeli olarak gördüğü olaylar silsilesi, 12 yaşındaki oğlu Michael'in okul bahçesinde bir kaza sonucu ölmesi ile başlar. Sonrasında Soren'in ablaları, bir diğer erkek kardeşi ve annesinin ölümü ile aile dağılır (Watts, 2003, s.22,23).

Tüm bu yıkıcı ölümler ile eksilen aile, baba ve iki oğlu; Soren ve Peter ile devam eder. Soren ve Peter arasında anlaşılmaz bir ilişki, baba tarafından kabul görme açısından ezeli bir rekabet söz konusudur. Peter, güçlü bir zekâya ve etkileyici yeterliliğe sahip, çalışkan bir çocuktur. Soren ise olağanüstü zekâsı ile birlikte keskin dili ile başını belaya sokma potansiyeli taşıyan, şımarık bir erkek çocuğu rolündedir (Krimmse, 1998, s.24). Peter ve Soren, teoloji alanında eğitim alır, Peter doktorasını Almanya'da tamamlar. Soren,

zamanla, güçlü fiziksel ve zihinsel yapısının yanında iyi bir kariyere de sahip olan Peter'in gölgesinde kalmaya başlar.

Soren'in rahatsızlık duyduğu bu durum ise baba Pedersen tarafından hoşgörü ile karşılanır, fakat bu hoşgörü, başarılı Peter'e acı verir. Peter, Soren'in babasından gördüğü koşulsuz sevgi, destek ve kabul için ona kızgındır. Soren ise ağabeyinin kendisini ciddiye almadığını düşünür ve onun otoritesini reddetmeyi seçer (Watts, 2003, 23-24). 9 Ağustos 1838'de Michael Pedersen ölür. Soren ve aralarında olumlu bir duygusal bağ bulunmayan ağabeyi aralarındaki gerilim, Soren'in ölümüne kadar devam eder. Soren, kendisini anlamadığını düşündüğü, dini ve sosyal konumu dolayısıyla eleştirdiği Peter'i hasta yatağında dahi görmek istemez.

1.1.2. Eğitim Hayatı

Kierkegaard'ın eğitim hayatı, babasının denetiminde aile ortamında başlar. Erken yaşlarda oğlunun olağanüstü zekâsını fark eden Michael Pedersen, kendi kendini eğitmiş, son derece bilgili bir kişi olarak, evlerinde Soren'in eğitimini, o 7 yaşına gelene kadar üstlenir. Pedersen, evdeki akşam davetlerinde yapılan, siyasi ve dini seçkinlerin katıldığı tartışmaları oğlunun dinlemesine izin verir. Birlikte tartışabildikleri küçük yürüyüş ve geziler de Kierkegaard'ın çocukluk eğitiminin bir parçası olur. Daha çok dinsel nitelikte olan bu eğitim, Kierkegaard'a suçluluk duygusu ve melankoli aşılar. Kierkegaard, günlüklerinde geçmişinin bu bölümünü karanlık bir zemin olarak anlatır, bu eğitimi zalimce ve delice olarak tanımlar ve kendisine sağlıklı bir çocukluk yaşatmadığı için babasını suçlar. Ancak yine de babasına entelektüel gelişimi, dini bağlılığı ve hayal gücü için minnettarlığını dile getirir (Watts, 2003, s.16-19).

Kierkegaard, ilköğrenimini, Kopenhag'da seçkin bir okul olan Medeni Erdem Okulu (School of Civic Virtue)'nda tamamlar. Sınıfın başarılı öğrencilerinden olan Kierkegaard'dan arkadaşlarının pek hoşlanmadığı düşünülse de, aslında ona karşı hissedilen duygu daha çok çekinmedir (Hannay, 2001, 42). Farklı mizacı ile öne çıkan Kierkegaard, kendini okulun zorbalarına hedef yapan, özgür fikirli ve kışkırtıcı tavra, solgun ve çilli bir yüze, zayıf ve çelimsiz bir bedene sahiptir. Okul oyunlarına pek

katılmayan, arkadaşlarını evinde ağırlamaktan kaçınan Kierkegaard, öğretmenleri tarafından ‘küçük olgun adam’ olarak tanımlanır (Watts, 2003, s.19). Okul müdürü Kierkegaard’a dair bir notunda onun iyi bir zekâyâ sahip olduğunu, özel yetenek gerektiren her şeyi alabildiğini, özgürlük ve bağımsızlık zevkine sahip olduğunu ve birçok yönden onun en büyük ağabeyine benzeyeceğini belirtir (Kierkegaard, 2005, s.15).

Kierkegaard 1830 yılında 17 yaşında iken, ağabeyi gibi Kopenhag Üniversitesine kaydolar, ilk yıl aldığı Latince, Yunanca, Tarih, Fizik ve Felsefeden oluşan hazırlık derslerini başarılı bir biçimde verir (Gardner, 1998, s.4). Öğrenciliğinin ilk yılında askerliğini yapmak için Kraliyet Muhafızları 7. Bölüğe katılır ancak birkaç gün sonrasında hizmete uygun olmadığı için tasfiye edilir (Marino, 2014, lxii). Kierkegaard iyi başladığı üniversite eğitimini aynı başarı ile devam ettiremez, ağabeyi Peter’in hızlı yükselişi karşısında geride kalır. Onun üniversite hayatına iki önemli isim katkıda bulunur. Bu kişiler, Kierkegaard’ın doktora jürisinde yer alan, hocası ve aynı zamanda dostu olan Frederick Christian Sibbern ile Kierkegaard üzerindeki edebi ve felsefi tesiri ile dikkat çeken Paul Moller’dır. Kierkegaard, üniversitedeki teoloji eğitimini, babasının ölümü sonrasında tamamlar ve 29 Eylül 1841’de doktorasını savunur.

Kierkegaard doktora tezinde önemli bir konu olarak ‘ironi’yi seçer ve Sokrates’i de tarihsel örnek olarak alır. İroninin, insan yaşamındaki önemine vurgu yaptığı tezinde Sokrates’in ironisi ile birlikte romantik ironiyi, Hegelci sistem karşısında savunur. İyi derecede Almanca bilmesine rağmen ısrarla Dan dilinde savunduğu tezi, jüri tarafından gereksiz abartılı, aşırı ve iğneleyici bulunur. Jüri üyelerinden Sibbern “Yazarımız keşke düşüncesini daha kesin bir biçimde sonuca ulaştırsaydı” diye eleştirir (Hannay, 2001, s.148). Doktora derecesini alması ile birlikte Kierkegaard yoğun bir eser üretme sürecine girer ve art arda başyapıt sayılacak eserlerini yaratmaya başlar.

1.1.3. Kierkegaard’ın Mizacı

Bütün yaşamının ‘kişisel bir mesele’ olduğunu ifade eden Kierkegaard, yaşam ile kurduğu kişisel ilişki ve bir birey olarak var olma çabası ile dikkat çeker. Onun fikirlerinin anlaşılmasında mizacına dair tespitler de böylelikle önem kazanır. Kierkegaard’ın mizacının değerlendirilmesinde, eserlerinde rastlanılan ipuçları ve tanıkların söylemleri

yardımcı olur. Burada onun fiziksel görünümü bir başlangıç noktası oluşturur. Kierkegaard fiziksel olarak cazip bir görünüme sahip değildir, onun; zayıf, çelimsiz, hafif kambur bir bedene ve aksak bir yürüyüşe sahip olduğu ifade edilir. Kendisi de ‘tam bir insan olabilmek için gerekli fiziksel şartlardan yoksun olduğunu’ belirtir (Kierkegaard, 2005, s.709). Bu yoksunluk onun sosyal yaşamında olumsuz bir etki oluştursa da Kierkegaard, yaşamının bir dönemini gözde bir erkek olarak sürdürmüş, zaman zaman da bu görünümün, arzuladığı yalnızlık için avantaj olduğunu düşünmüştür.

Kierkegaard’ın kişiliğini şekillendiren bir diğer etken ise babasıdır. O zayıflığının, kırılganlığının, melankolik ruh halinin sorumlusu olarak babasını gösterir. Babasının baskıcı tutumu, Kierkegaard’ın yaşamı boyunca babasının saygısını, sevgisini kazanmak, ona kendini ispat etmek için çaba harcamasına neden olur. Babası ile kurduğu özdeşimin, Kierkegaard’ın kişiliğindeki etkisi belirgindir ve aralarında derin bir sevgi ve bağlılık söz konusudur. Kierkegaard, babasının yarattığı şakacı olma hevesini kıran atmosfere rağmen keskin dilini aile içinde göstermekten çekinmez. Kız kardeşi bir gün ona “ne olmak istiyorsun?” diye sorduğunda ironik bir biçimde ‘çatal’ cevabını verir (Hannay, 2001, s.60). Kierkegaard, sahip olduğu olağanüstü zekâsı ile başkalarının zayıf noktalarını tespit edebilmekte, kışkırtıcı, alaycı diliyle başkalarını yaralamakta ya da gülünç durumlara düşürmektedir. Kardeşine verdiği çatal cevabı bu şekilde somutlaşırken, onun iğneleyici dili özellikle okul ortamında kibirli bir küstahlığa dönüşür.

Kierkegaard, üstün zihinsel becerilerinin farkındadır ve fiziksel ve kişisel eksikleri sebebiyle kendisini tamamen savunmasız bırakmamak için kendisine ün kazandıracak derecede cin fikirli bir akıl verildiğini belirtir. O zayıf bedeni karşısında zihinsel yetisi ile güçlenen ruhu arasında ortaya çıkan karşıtlığı yorucu bulur. Ruhunun, bedeni için aşırı derecede güçlü olduğunu, bu güçlü ruhun, bir yandan hastalıklı haline dayanmasına yardım ettiğini, diğer yandan ise bedenini boğup ezdiğini belirtir (Kierkegaard, 2005, s.402). Yaşamındaki çelişkilerle, düşünce dünyasını zenginleştiren Kierkegaard, bu çelişkilerden de beslenmesini bilir. Kierkegaard’ın bir kalkan olarak kullandığı yaralayıcı dili ve fiziksel görünümü, başkalarını kendisinden uzak tutmasına neden olur. O, insanlar üzerinde şefkatten ziyade kaygı uyandırırken başkaları ile aralarında açılan mesafe ile yalnızlaşır. Ancak belirtilmelidir ki bu durum onun maruz kaldığı bir durumdan ziyade kendi yaratımı olarak belirginleşir. Kierkegaard’ın arzusu başkaları gibi olmak değildir. İçedönüklüğü,

melankolisi, şüpheciliğe ve depresyona yatkınlığı ile Kierkegaard, başkalarının değil kendi seçimlerinin sonucunu yaşayan bir ‘birey’ olmak ister.

1.1.4. Sosyal Yaşamı

Kierkegaard, felsefi düşüncesinden bağımsız bir yaşam sürmez, onun sosyal yaşamı da bu bakımdan kurgusal, niteliği ile öne çıkar. O kendi yaşamından beslenen bir filozof olarak, düşüncelerini kaleme almadan önce yaşamayı, doğrudan tecrübe etmeyi seçmiştir. Hannay (2001, s.xii), Kierkegaard’ın, eserlerindeki yaşamsal malzemeyi kendi yaşamından sağladığını, bu yaşamın kendi kendini üreten bir tiyatro oyunu olduğunu belirtir. Bu noktada Kierkegaard’ın kurduğu sosyal ilişkilerin, onun düşünce dünyasını şekillendiren bir amaca yönelik olduğu görülür. Yaşamının farklı aşamalarında, kurduğu ilişkilerin amaçları da bu doğrultuda farklılaşır.

Kierkegaard kibirli, alaycı, içedönük ve melankolik yapısı ile sosyal yaşam içinde, kimi zaman partilerin aranan ismi, kimi zaman görüldüğünde yol değiştirilen ya da Danimarka sokaklarında ayak izlerini bırakmayı seven biri olarak karşımıza çıkar. Öğrencilik hayatı boyunca insanlarla temas kurmanın yollarını arayan Kierkegaard, düşüncelerini kıyaslamak, geliştirmek için hem akademik çevre hem de akranları ile sosyal bağlar kurmuştur. Sokakta, kafelerde, yeni deneyimler kazanmak, üstün zihinsel becerilerini yarıştırmak için başkalarının düşüncelerine ihtiyaç duymuştur. O bu şekilde kendini geliştirirken, entelektüel esprileri ve alaycılığı ile Kopenhag’da ünlenmiştir.

Kierkegaard’ın sosyal yaşamının şekillenmesinde öne çıkan önemli isimler vardır. Bunlardan ilki onun çocukluğundan beri tanıdığı, babasının yakın dostu rahip Jacob Peter Mynster’dir. Kierkegaard’ın önceleri saygı duyduğu, değer verdiği bu din adamı, zaman içinde onun Hristiyanlığa ve kiliseye yönelik eleştirilerinin somut bir hedefi haline gelir. Mynster, medeni bir aristokrattır ve toplum içinde saygın bir konuma sahiptir. Kierkegaard, babası ile Mynster arasında özel bir ilişki olduğunu, yaşamı boyunca Hristiyanlığını sorgulayan, bu sorgulayış ile acı çeken, suçluluk duyan babasının Mynster tarafından küçümsemediğini, babasından dolayı da kendinin de bu küçümsemeye maruz kaldığını düşünmektedir (Krimmse, 1998, s.26,27). Kierkegaard’ın babasının ölümünden

sonra Mynster, Hristiyanlığa yönelik eleştirilerinden duyduğu rahatsızlık sebebiyle Kierkegaard ile arasına mesafe koyar (Kierkegaard, 2005, s.333). Ancak bu tavır Kierkegaard'ı durdurmaz, kiliseye ve yozlaştığını düşündüğü dinsel yaşama karşı eleştirilerini artırarak devam ettiren Kierkegaard, önce babasına sonra kendisine yönelik bitmeyen küçümsemesi ve kurduğu sahte üstünlük sebebiyle Mynster'e saygı duymayı bırakır.

Yaşamındaki önemli isimlerden bir diğeri, hocası Paul Moller'dir. O Kierkegaard'ın üniversitedeki danışmanı ve düşünce dünyasının önemli bir etki kaynağıdır. Moller kişisel hakikatin savunucusu olmuş, Hegel'in soyut spekülâtif düşüncesinin sınırlarını görmüştür. Bu bakımdan Kierkegaard, onu kendi uyanışının güçlü sesi olarak tanımlar ve yayınlanmayan günlüklerinde onu 'gençliğinin sırdaşı' ve 'kayıp arkadaşı' olarak anar (Watts, 2003,s.24). Moller'in kişiliği, psikolojik gözlem gücü ve yalın tarzı Kierkegaard üzerinde, özellikle müstear adlarla yazdığı ilk eserlerde etkisini gösterir (Kierkegaard, 2005, s.84). Kierkegaard kendisini, edebi mirasçısı olarak gördüğü Moller'in ölümüne derinden üzüldü ve önemli eserlerinden olan *Kayıp Kavramı*'nı ona ithaf eder (Hannay, 2001, s.97).

Sosyal yaşamında, öğrenciliği boyunca düşünce dünyasını geliştirecek deneyimlerin peşinden giderken, babasının annesi ile olan, evlilik öncesi birlikteliğini öğrenmesi Kierkegaard'ı hayatın etik ve dini çizgisinden uzaklaştırır. Kierkegaard üniversitedeki teoloji çalışmalarını ihmal ederken, girdiği sefahat sürecinde babasının mali desteği ile özgürce para harcar. Sosyal çevresiyle, gerçek benliğini yansıtmayan, samimi ve içten olmayan ilişkiler kurar. Yazmadan önce tecrübe etmek istediği anları yaşamak ister. Bununla birlikte iç dünyası ile sosyal yaşamı arasında tezat belirgindir. Yaşamının bu aralığı, onun kişisel yetersizlik ve çatışmalarını, karışıklıklarını maskeleyen bir ilgisizlik ve gösteriş dönemi olarak öne çıkar.

Kierkegaard günlüklerinde, sosyal yaşamında yansıttığı görünüm ile yaşamına bir yön ve anlam bulmadaki yetersizliğinden kaynaklanan, hayal kırıklığını ve boşluk duygusunu gizlemeyi amaçladığını yazar. Aslında o derin bir umutsuzluk krizindedir, yaşamın kendisinde yarattığı çürümenin, anlamsızlığın sınırındadır. Bu çaresizlik günlüklerinde şöyle yer bulur; "Ben bir partiden yeni döndüm dudaklarımdan espriler dökülüyordu, herkes bana hayranlıkla gülüyordu fakat eve döndüğümde dünyanın yörüngesi değişiyordu,

kendimi vurmak istiyordum” (Kierkegaard, 2005, 141). Dışsal yaşamı ve içsel tecrübeleri arasındaki bu dramatik zıtlık, onun kendisini yüzünün bir yanı gülen diğer yanı ağlayan ikiyüzlü Tanrı Janus’a benzetmesine neden olur.

Kierkegaard’ın yaşamındaki bu evre, babasının 1838 yılında ölümü ile kapanır. O derinden sarsıldığı bu kayıp ile birlikte abartılı, ihtişamlı, zevk odaklı yaşamı bırakmaya başlar. Babasının geçmişinden gelen ve kendi yaşamına sirayet eden günah ile koptuğu etik ve dini bağları yeniden kurar. Bu süreçte teoloji eğitimini bitirir, iyi bir eş ve iyi bir kariyer arayışına girer. Doktora tezini tamamlar, kısa bir nişanlılık dönemi geçirir, ancak bu ilişkiyi evlilik ile neticelendirmez.

Ayrılık sonrası Friedrich Schelling’in (1775-1854) tarihi konferanslarına katılmak üzere Berlin’e gider. Konferansın katılımcıları arasında Karl Marx (1818-1881) da vardır. Kierkegaard konferanslar sonrasında Schelling’e duyduğu ilgiyi kaybeder ve Schelling’in katlanması çok güç saçmalıklardan söz ettiği sonucuna varır (Kierkegaard, 2005, s.152-154). Berlin ziyaretleri dönüşü, biriktirdiği deneyimlerle dolan zihnini aktaracağı yazarlık süreci başlar. O yoğunluğuna rağmen caddelerde, sokaklarda bol bol dolaşarak, akşamlarını tiyatrodan geçirerek boş bir adam olduğuna dair yanıltıcı bir izlenim yaratmaya çalışır. Bu yürüyüşlerde insanlarla telaşsız bir tavırla konuşmak onu memnun eder, o bu yürüyüş ve sohbetleri ‘insan banyosu’ olarak adlandırır (Watts, 2003, 41).

Kierkegaard bu üretkenlik döneminde, aldığı teoloji eğitimi doğrultusunda arzu ettiği rahiplik deneyimini de yaşar ve ilk vaazını verir. Vaazı, iyi ezberlenmiş, sesi berrak, tonu ağırbaşlı ve güçlü bulunur, iyi düşünülerek ve keskin bir mantıkla yazıldığı, ancak taşıdığı fikir zenginliğinin, vaazı insanların anlayamayacağı bir noktaya getirdiği belirtilir (Kierkegaard, 2005, s.152-154). Kierkegaard’ın rahiplik deneyimi kısa sürer, o yaşamı boyunca resmi ya da dini bir makam elde edemez ya da elde etmeyi istemez. Babasından kalan miras, onun çalışmadan yaşamasına, para kazanmak amacıyla değil, kendini anlatmak için yazmasına olanak tanır. Fakat yaşamının sonlarına doğru babasından kalan paranın azalması ile birlikte bir görev beklentisinin arttığı görülür, ancak yine de resmi bir görev, onun ideallerine ters düşer.

Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde bir makam ya da mevki elde edememesi, hak ettiği değeri görememesi, onun çağının insanı ve değerleri ile ters düşmesinden kaynaklanmaktadır. O çağının estetizmine, entelektüalizmine, aşırı radikal düşünme biçimine, kışkırtıcı şekilde tutku ile karşı koymuştur (Watts, 2003, s.7). Yaşamı boyunca otorite ile mücadele etmiştir. Aile içinde babasına ve kardeşi Peter'e karşı başlattığı mücadele, toplumun içindeki otorite kaynaklarına da yönelmiştir. Verdiği bu savaşta birçok şeyi de gözden çıkarmıştır. Onun bu bağlamda “Ben bir kaniya sahip olmanın getireceği sevinç ortaklığını ve mal ortaklığını, aile mutluluğunu ve toplum hayatında göreceğim saygıyı reddederek, mümkün olduğunca Tanrı ve kendi yararım için, düşüncenin hizmetinde hafif adımlarla dans edebileyim diye kendimi eğittim ve her zaman eğitiyorum.” (Kierkegaard, 2013d, s.xiv) ifadeleri dikkate değerdir.

Yaşamının sonlarına doğru iyice yalnızlaşan Kierkegaard, adeta toplumun dışına itilir. 2 Ekim 1855'te sokakta yürürken felç geçirir ve Frederik's Hospital'a yatırılır (Watts, 2003, s.53). Hastanede kaldığı günlerde kendisini ziyarete gelen ağabeyi Peter'i görmeyi reddeder. Bu süreçte arkadaşı Emile Boosen onu yalnız bırakmaz. Kierkegaard, Boosen'e rahipsiz bir cenaze töreni istediğini söyler, Boosen bunun mümkün olmadığını belirtir. Kierkegaard ise rahiplerin hükümrانlığın resmi hizmetçileri olduğunu ancak Hristiyanlıkla hiçbir ilgileri olmadığını söyleyerek, cenaze töreni olmadan gömülmek istediğini belirtir (Krimmse, 1998, s.16).

Kierkegaard, 11 Kasım 1855 vefat eder ve 18 Kasım'da cenaze töreni ile gömülür (Marino, 2014, s. lxvii). Peter cenazede yaptığı konuşmada kardeşini över, onu pagan bir kahramana benzetir. Pişmanlığını ve utancını dile getirir, onu anlayamadıklarını belirtir (Krimmse, 1998, s.37).

1.1.4. Eserleri

Kierkegaard, yaşam amacına dönüşen yazarlığı ile düşünce dünyasında derin izler bırakan önemli eserler oluşturmıştır. Eserlerini Dan dilinde yazmayı tercih etmiş ve çoğunlukla takma adlar kullanmıştır. Dini içerikli eserlerini kendi adıyla diğer çalışmalarını ise farklı takma adlarla yayınlamıştır. Takma adla yayınladığı eserlerde insanların yaşamlarındaki boş değerleri, yanlışları görmeleri için, geniş bir yelpazede varoluşun alternatif yollarını,

çeşitli yaşamları okuyucuya sunmayı amaçlamıştır. Kierkegaard'ın dini eserlerinde ise okuyucuların Hristiyanlığın gerçek doğasının farkına varmalarına yardım çabası göze çarpar. Ancak o eserlerinin çoğunda doğrudan Hristiyanlığa hitap etmez, daha çok insan varlığının derin ve detaylı bir analizi ile ilgilenir ve düşüncelerini okuyucusuna yansıtmaya çalışır.

Kierkegaard'ın bize kendisini ve düşüncelerini, daha net biçimde tanıttığı temel kaynak günlükleridir. O öldüğünde, odasında yayınlanmamış yedi bin beş yüz sayfadan fazla günlük kaydı bulunmuştur. Gözlemlerinin, hatıralarının, gelecek planlarının ve samimi itiraflarının yer aldığı günlüklerini, onu ölümünden sonra tanıyacak okurları için saklı tutmuştur ve hayatta iken yayınlamamıştır. Kierkegaard'ın ölümünden önce yazdığı veda mektubuna kadar devam eden bu kayıtlar, eserlerinin derinliğinde, ironisinde, diyalektiğinde kaybolan okuyucunun imdadına yetişir ve onun alışılmadık, karmaşık eğilimlerinin ve orijinal düşünme tarzının gizlenmiş girintilerine değerli bir ışık tutar.

Kierkegaard'ın ilk önemli eseri, 1841 yılında doktora çalışması olarak sunduğu *Sokrates'e Atıflar İle İroni Kavramı* (The Concept of Irony, with Constant Reference to Socrates)'dır. İkinci eseri ise 1842 yılında nişanlısı Regine'den ayrıldıktan sonra Berlin ziyaretlerinde el yazmalarını tamamladığı ve 1843 yılında yayınlanan *Ya Ya da* (Either/Or)'dır. İki cilt olarak yayınlanan eserin ilk bölümü edebi, psikolojik ve felsefi temalar içerirken, ikinci bölüm daha çok etik karakter taşır. Kierkegaard bu çalışmada insana etik ve estetik olmak üzere iki yaşam yolu sunar. Aynı yıl Constantine Constantius adıyla *Tekerrür* (Repetition), Johannes de Silentio adıyla da *Korku ve Titreme* (Fear and Trembling)'yi de yayınlar. Kierkegaard'ı dünyaca tanınan bir düşünür yapan bu eserde, Hz. İbrahim'in öyküsü üzerinden sarsıcı bir biçimde, etik ve dini yükümlülüklerin birlikteliği sorgulanır.

Kierkegaard, 1843 ve 1844 yıllarında ise üç seriden oluşan *Eğitici Söylevler* (Edifying Discourses)'i yayınlar. 1844 yılında Johannes Climacus takma adıyla *Felsefi Fragmanlar* (Philosophical Fragments), Vigilius Haufniensis takma adıyla da *Kaygı Kavramı* (The Concept of Dread) yayınlanır. *Kaygı Kavramı* günah deneyiminin, psikolojik zemininin bir incelemesi niteliğindedir ve Kierkegaard'ın hiçlik ile yüzleştirdiği kaygının, ufuklar açan açıklamasını içerir (Hannay&Marino, 1998, s.4). 1845'te kendi adıyla *Varsayılan Olasılıklar Üzerine İlişkin Üç Söylem* (Three Discourses on Imagined Occasions) ve *On*

Sekiz Eğitici Söylev (Eighteen Edifying Discourses), Hilarius Bogbinder'ün editörlüğünde ise *Yaşam Yolundaki Aşamalar* (Stages on Life's Way) yayınlanır (Marino, 2014, s.lxiv).

Kierkegaard, 1846 yılının Şubat ayında 'final çalışmam' dediği *Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar* (The Concluding Unscientific Postscript)'ı yayımlar. Bu devasa kitap, deneyimin öznel doğasının temel özelliklerini tartışır. Kierkegaard, bu eserin sonunda bütün takma adlarla yayınladığı çalışmaların kendisine ait olduğu itirafını yapar (Watts,2003, s.42). Aslında o bu çalışmasıyla yazarlık kariyerini sonlandırma ve bir rahip olarak hayatına devam etme dileğindedir (Hannay&Marino, 1998, s.4). Ancak sonrasında gerçekleşen Corsair adlı dergi ile mücadelesi, onun hayatını başka bir biçimde yönlendirir.

1846 yılının Mart ayında ise *Bir Edebi İnceleme* (A Literary Review)'yi kendi adıyla yayımlar. Bu eserin bir bölümünü *Şimdiki Çağ* (The Present Çağ) oluşturur. Bu bölümdeki yaşadığı çağa yönelik eleştirileri, taşıdığı ileri görüşlülükle çağımıza uzanır niteliktedir. 1847 yılında ise *Farklı Ruhlardaki Eğitici Söylevler* (Edifying Discourses in Different Spirits) ve *Aşkın İşleri* (Works of Love), 1848 yılında *Hristiyan Söylevleri* (Christian Discourses)'ni 1849 'da *Tarladaki Zambaklar* (The Lilies of the Field), *Havadaki Kuşlar* (The Birds of the Air) ve *Cuma Topluluğuna Üç Söylev* (Three Discourses at Communion on Fridays) yayınlanır (Hannay&Marino, 1998, s.5). Aynı yıl *Ya Ya da* (Either/Or)'nın ikinci baskısı yayınlanır (Marino, 2014, s. Lxv). Sonrasında 1849 yılında *İki Küçük Dini ve Etik İnceleme* (Two Minor Ethico-Religious Essays) H.H. adı ile yayınlanır yine aynı yıl *Anti Climacus* adı ile başyapıtlarından biri olan *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (The Sickness Unto Death) baskıda yerini alır. 1850 yılında *Eğitici Bir Söylev* (An Edifying Discourse) Kierkegaard adıyla yayınlanır (Marino, 2014, s.lxvi).

Ömrünün sonuna yaklaşırken 1851 yılında *Bir Yazar Olarak Etkinliğim Üzerine* (On My Work as an Author and Two Discourses at the Communion on Fridays), aynı yılın Ekim ayında *Kendi İçin Sınav* (For Self-Examination) Kierkegaard tarafından yayınlanır. Son olarak *Kendin İçin Yargıla* (Judge For Yourself) eserini ölmeden önce tamamlar, ancak bu eser ölümünden sonra 1876 yılında yayınlanır (Marino, 2014, s.lxvi). Kierkegaard'ın bu üretkenliği Brandes'in satırlarına şöyle yansır.

“Yürümek, atlı arabalarda gezmek, sohbet etmek ve özellikle yazmak, her zaman yazmak:” İşte Kierkegaard’ın yaşamı. Kierkegaard kaleminin yardımıyla yalnızca kendisiyle değil, ama bütün dünyayla sohbet etti. Çok az insanın hayatında mürekkep bu kadar büyük rol oynamıştır. Ölümünden sonra geriye hepsi bir araya getirildiğinde neredeyse edebiyat içinde edebiyat oluşturan, yaklaşık otuz basılı eser ve aynı ölçüde büyük sayıda el yazması günlükler bıraktı. Ve bunların hepsi neredeyse hayatının son yirmi yılında yazılmıştır. Bu Danimarka’da bugüne kadar yaşamış içsel olarak en çalkantılı yaşamlardan birisinin tuhaf ve donuk tezahürüdür.(Brandes’ten akt. Gödelek, 2010, s.43).

1.1.5. Kierkegaard ve Danimarka

Kierkegaard yaklaşık yirmi yıl içerisinde yazdığı bu eserleri kendi maddi imkânları ile daha doğrusu babasının ona tanıdığı olanaklar sayesinde yayınlayabilmiştir. Bu üretkenliğin, Danimarka’da gördüğü karşılığın, Kierkegaard için tatmin edici olmadığı bilinmektedir. Eserlerini Dan dilinde yazan, hatta doktora tezini, Almanca savunması istenmesine ve kendisi de iyi Almanca bilmesine rağmen, Dan dilinde savunan Kierkegaard, ata yurdunu sevdiğini, sırlarını bildiği anadiliyle gurur duyduğunu ifade eder (Kierkegaard, 2005, s.403). O ülkesine duyduğu bu bağlılıkla, ailesinin köklerinin olduğu Jutland’a olan kısa ziyareti, İsveç’e olan bir günlük gezisi ve Berlin’e yaptığı dört gezi dışında bütün yaşamını Kopenhag’da geçirir.

19. Yüzyıl Danimarka’sının dini ve felsefi düşünce yapısı ile uyumsuzluk içinde olan Kierkegaard, özellikle entelektüel ve sosyal çevrede kabul görmemiştir. Yaşamı boyunca onun felsefi, edebi, psikolojik ve teolojik yazarlığı, Danimarka’nın akademik çevresindeki çağdaşlarının çoğu tarafından göz ardı edilmiş, eleştirilmiş hatta alaya alınmıştır. Dünyevi ve bozulmuş olarak değerlendirdiği, Danimarka Luteryan kilisesine saldırıları sonucunda potansiyel tehlike olarak görülüp öfkeyle dışlanmış (Watts, 2003, s.7). Kierkegaard da aynı biçimde, sevdiği bu ülkeye güçlü eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre Danimarka’da milli bir ruh yoktur, yalnızca bir ‘pazar kasabası’ ruhu vardır, Kopenhag’daki insanların büyük bir kısmı felsefe yapmayı, varoluş üzerine düşünmeyi, bilimsel yaklaşımı, deliliğin bir türü ve zaman israfı olarak görmektedir (Kierkegaard, 2005, s.284, 332). Bu ayrı düşüşün bilincinde olan Kierkegaard yine de yaşadığı toplumdan beslenmesini bilmiştir, onun eserlerine Danimarka’nın sosyal yaşamı, sorunları ve yaşanan toplumsal değişimler yansımıştır.

Yaşadığı toplumdan kopmamak için mücadele eden Kierkegaard'ın, dünya tarafından geç tanınmasının, sebebi olarak Dan dilinde yazması gösterilir. Yine onun yaşadığı dönemde Danimarka halkı tarafından benimsenmemesi de onun etki alanını daraltmıştır. Burada Danimarka'daki politik koşulların felsefi ve bilimsel alandaki başarıları destekleyecek düzeyde olmaması da etkilidir. Bunlarla birlikte Kierkegaard da yazılarının yurt dışında ilgi görmesi gibi bir kaygı da taşımamıştır. O uluslar arası geçerliliği olan Almancayı iyi bilmesine rağmen bu dili kullanmayarak, yazılarının çağının dünyasında etkili olmasını tercih etmemiştir.

Günümüzde de Kierkegaard, dünyada gördüğü değeri Danimarka halkından görmemiştir. Bireyi tinsel değeri ile öne çıkaran Kierkegaard düşüncesi; resmi kiliseleri olmasına rağmen materyalist Danimarkalıların sosyal değerleri ve dini tutumları ile bağdaşmamaktadır (Kierkegaard, 2000, s.13-14). Günümüzde keşfedilen düşünsel zenginliğine karşın Kierkegaard, Danimarka'da rağbet gören bir yazar olmamıştır.

1.2. Felsefi Söyleminin Özellikleri

Kierkegaard'ın bir düşünür olarak izlediği yolu, açıkça ortaya koymanın belirgin zorlukları bulunmaktadır. Öncelikle Kierkegaard, anlaşılması zor bir düşünür olarak nitelenmektedir. Bunun temelinde onun eserlerine kökleşmiş bir yanlış yorumlama geleneği ile yaklaşılması ve okuyucunun Kierkegaard'ı çoktan anladığı yanılgısı ile metne yaklaşması yer almaktadır. Roger Poole (1998, s.48), Kierkegaard'ın, belirli bir amaç gütmeyen, belirli bir hakikati dile getirmeyen, bir doktrin önermeyen, kişinin doğrudan kendisine mal edebileceği anlamları içeren metinler yazdığını belirtir. Bir felsefi sistem ortaya koymaktan kaçınarak oluşturduğu, dağınıklık gösteren felsefi söyleminin de onun yönteminin ürünü olduğu görülmektedir. Ancak burada açık bir yöntemden ziyade düşünsel bir yol oluşturan unsurlar karşımıza çıkmaktadır.

1.2.1. Takma Adlarla Yazması

Kierkegaard'ın felsefi söyleminin dikkat çeken unsurlarından ilki, onun çoğu eserini takma adlarla yazmasıdır. Felsefe tarihinde nadir rastlanan, böyle bir yola başvurmalarının görünür

farklı sebepleri bulunmaktadır. O ilk olarak başyapıtı olan *Ya Ya da*'yı Victor Eremita adıyla yayınlamıştır. Devamında ise Hristiyanlığa dair öğretici nitelik taşıyan eserlerinin dışındakileri, farklı takma adlarla sunmuştur. Bunlar arasında Johannes Climacus, Constantine Constantius, Johannes de Silentio ve Vigilius Haufniensis adları öne çıkar. Kierkegaard'ın eserleri arasında tasarlanmış bir tezatlık söz konusudur. Takma adlarla yazılanlar alışılmadık bir dille ve olabildiğince akademik bir mizah ile kaleme alınmıştır ve daha çok soyut düzeyde kalmakta olup, kışkırtıcı bir tavır içermektedir. Dini içerikte olanlar ise aşırı bir dindarlıkla, uygulanabilir ve öğretici düzeyde yazılmıştır (Kierkegaard, 2000, s.20).

Kierkegaard'ın bu sunumunun gerisinde yer alan sebepler düşündürücüdür. Onun böyle bir tezatlık içinde eserlerini ortaya koyması, aynı kaynaktan çıkan böylesi farklı söylemler, okuyucuyu bunun sebebini öğrenmeye zorlamaktadır. Onun takma adlar kullanırken beğenilmemekten korkması ya da yazdıklarının sorumluluğunu üstlenememesi daha çok yanıltıcı sebepler olarak karşımıza çıkmaktadır. Takma adlarla yazıyor oluşu ilk olarak okuyucusu ile dolaylı bir iletişim kurmayı tercih ettiğini göstermektedir. Bu dolaylı iletişimin gerekçesi ise yazarın okuyucusuna ne yapması gerektiğini öğreten bir otorite olmaktan uzak durma çabası olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca 'düşünce deneyleri' olarak adlandırdığı soyut nitelik taşıyan bu çalışmaların her biri, sınırlı bir bakış açısını, bir seçeneği yansıtmaktadır (Anderson, 2014, s.18). O farklı kimliklerle, farklı içerik ve söylemlerle bir 'ya ya da' sunma çabasıdır ve okuyucuya farklı düşünce ve yaşam olanaklarını göstererek, bir otorite haline gelmeden, okuyucuyu kendi kararını vermeye, kendi hakikatini bulmaya yönlendirmektedir.

Diğer taraftan dini içerikte olan eserleri ise kariyerinde saygısını kazanmak istediği aktörlere, kendini ispat çabası olarak değerlendirilmektedir. Aldığı teoloji eğitimi ile birlikte rahip olma arzusunu taşıyan Kierkegaard'ın, Hristiyanlık ile ilgili kişisel olarak üstlendiği sorumluluklar bulunmaktadır. Dini içerikli eserlerini kendi adıyla yayınlaması, bu eserlerin sorumluluğunu üstlenirken, diğer eserlerinin sorumluluğundan kaçtığı yanılgısına yol açabilmektedir. Kierkegaard, beğenileceğini düşündüğü için bu eserlerin sorumluluğunu sahiplenmiş değildir. Onun takma adlarla yazdığı eserleri de sert tepkilere yol açması sebebiyle sorumluluğundan kaçtığı ya da beğenilmeme endişesi ile sahiplenmediği çalışmalar değildir. Bunlar daha ziyade anlaşılamamış ya da o dönem için

değerli bulunmamış çalışmalardır. Kierkegaard da bu öngörü ile yazmış ve yazdıklarının ancak sonraki çağ tarafından anlaşılabilceğini açıkça belirtmiştir.

1.2.2. Diyalektik Tavır ve İroni

Kierkegaard'ın takma adlarla yazdığı eserleri, okuyucularının önüne sunduğu farklı yaşam olanakları arasındaki karşıtlıklar ile okuyucuyu çeldirir, belli bir düzlem üzerinde kalmasını engeller. Örneğin *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* ile *Korku ve Titreme*'nin aynı kaleminden çıkışı, okuyucu için yazarın düşüncelerinde tutarlı bir bütünlük bulmayı zorlaştırır. Kierkegaard'ın farklı hatta çelişik noktalardan seslenişi, felsefi anlamda bir başarısızlıktan ziyade onu, düşünsel amacına ulaştıran bir yöntem olarak kendini gösterir. Bu da ondaki diyalektik tavra ve ironiye işaret eder.

Barrett (2003, s.153) Kierkegaard'ın aşırı bir hızla yazdığını, aklının harlı bir yangın içinde fikirlerle yandığını ve sadece çevresine yaydığı parıltı ve ışıltıların sayfalarına düşebildiğini belirtir. Onun yazılarındaki kopuklukları, rota değişikliklerini, kaymaları ve dönüşleri de bu sebebe bağlar. Kierkegaard'ın sınırlı bir biçimde yansıtabildiği düşüncesi karşısında okuyucunun zekâsı da yolunu şaşırabilmektedir. Onun güçlü zekâsı, her tecrübeyi hayata yansıtarak, taşıyıcısının yaşamını mahvedebilecek düzeydedir. Kierkegaard'ın felsefi söylemindeki diyalektik yapı ile örtüşen bu değerli etki onu bir düşünür olarak da özel kılmaktadır.

Kierkegaard düşüncesinin anlaşılması, belki de hak ettiği ilgiyi görmesi, değinilen güçlüklerle birlikte bir yüzyıl almıştır. Fakat yine de Kierkegaard düşüncesine mutlak bir hâkimiyet hala söz konusu değildir. Onun fikirleri, sistematize edilememekte, sınıflandırılmamakta, felsefenin keferlerine sığdırılmamakta ya da doldurulamamaktadır. Bir romantik mi? Ateşli bir Hristiyan mı? Bir ahlak bekçisi mi? Ya da insanın varoluşsal sorunlarıyla çırpınan bir egzistansiyalist mi? Kierkegaard'ın derin, yenilikçi fikirlerinde, okuyucuya sunduğu 'ya ya da' larda anlaşılmayı güçleştiren diyalektik yapı bu bakımdan dikkat çekicidir. Yine yaşamının kimi bölümleri ve bazı çalışmaları arasındaki karşıtlık, yaşamından yansıyan aksi görünüm, toplumsal hayatta var gözükürken aslında yok

olması, âşık değilken âşık, derinden bağlı iken terk etmiş gözükmesi onun diyalektiğinin başka bir yansımasıdır.

Kierkegaard'ın yaşamındaki bu çelişkiler, onun yüz yüze geldiği ve yaratmak istediği 'ya ya da' durumunun bir ifadesidir. Kişi yaşamındaki 'ya ya da'lar ile bir seçime zorlanır ve bu, bireyin varoluşundaki çelişki ile birlikte diyalektik unsuru da açığa çıkarır. Onun, bireyin önüne koyacağı estetik, etik ve dinsel yaşam olanakları bütünüyle böyle bir diyalektiği barındırır. Bu diyalektik süreçte zorunlu gelişim ilkesi yoktur. Birey, olanaklar arasında yaşadığı çelişkiler içerisinde seçimler yaparak varoluş sürecinde hareket eder. Kierkegaard, *Ya Ya da* adlı eserinde müzik ve edebiyat tarihinden tanınmış karakterleri kullanarak diyalektik bir yapı kurar. Her bir karakter kendi durumuna uygun olarak bir tür tutku ortaya koyar. Hemen her tutkunun da kendi diyalektiği vardır. Betimlenen her karakter, kendi varoluşunun hakikatini ortaya koyar. Kierkegaard, diyalektiğin, soyut varlığına rağmen aslında yaşam içerisinde daha çok varlık gösterdiğini belirtir (Kurtoğlu, 2008, s.174,175)

Kierkegaard, olağanüstü derinlikli görüşünü; ironi ve bulanık yazma tarzıyla birleştirmiştir, kendi felsefi pozisyonunu gizlerken yeni bir felsefe ya da bir yaşam teolojisi sunan bir uzman ya da manevi bir otorite olarak kabul edilmek istememiştir. Bunun yerine okuyucuları heyecanlandırmak, kendi yaşamlarını sorgulamaları için kışkırtmak, geçekliğe dair kişisel deneyimleri ile kendi hakikatlerini keşfetmelerini sağlamak istemiştir. Bu noktada ortaya koyduğu diyalektik anlayışta, sentez işi, olanaklar arasında seçim yapmak, birleştirmek, karşılaştırmak okuyucuya bırakılmıştır. Onun eserlerindeki diyalektik yapı, kendi yaşamına da yansımıştır. O sosyal yaşamdaki güçlü varlığına rağmen özel yaşamını saklamış, gizemini korumuştur. Sosyal yaşama yansıyan görünümü, eserleri ile yarattığı izlenim ve derinlerdeki iç dünyası; Kierkegaard, insanı çelişkiye düşüren bu resim içinde okuyucusu ile diyalektik bir iletişim kurmuştur.

Watts(2008, s.13), Kierkegaard'ın çalışmaları yakından incelendiğinde berrak görüntülerin ve belirsizliklerin karışık bir biçimde ortaya çıktığını, onun yazarlığındaki belirsiz etkilerin ve yaşamının okuyucuyu tuzağa düşürdüğünü belirtir. Bu noktada Kierkegaard'ın kullandığı ironinin de rolü büyüktür. O Sokratesçi bir tarzda ironiye başvururken, kendini gizlemeyi, okuyucuyu sarsmayı, okuyucunun kendi düşünce kıvrımlarında dolaşmasına

yardımcı olmayı başarır. İnanılmaz bir yetenekle insanın aklına gelebilecek her şeyi, sürekli olarak ‘Sokratik ironi’ süzgecinden geçirerek ve aynı zamanda diyalektiğin baskın melodisiyle bir araya getirerek, estetik, psikolojik ve sosyal konuların yanı sıra metafizik içerikli konuları tartışır. Aslında Kierkegaard bu başarısıyla diyalektiğin Sebastian Bach’ıdır (O.P. Sturzen-Becker’den akt. Gödelek, 2010, s.30).

Kierkegaard düşüncesinin temel karakterlerinden biri olan ironi, onun doktora tezinin de temel konusunu oluşturur. O ironinin kökenlerine indiği çalışmasında, sonrasında sıkça başvuracağı bu yöntemi derinlemesine tanıtır. Kierkegaard, ironi ile okuyucuya bir bilmece ve meydan okuma sunar. O kendisinin, etik ve Hristiyan ideallerine hizmet eden ironisinde bir taraftan da okuyucuyu modern düşüncenin girdabında bırakmamaya çalışır. Kierkegaard’ın çalışmalarında ironi ile birlikte mizah da büyük önem taşır. Evans (2006, s.11), Batılı filozofların hiçbirinin bir yazar olarak Kierkegaard gibi eğlenceli olmadığı iddiasını savunur. Kierkegaard mizahı sadece kullanmaz, onun doğasını ve insan yaşamındaki rolünü sorgular. Kierkegaard için genel olarak mizah, onun çelişki diye adlandırdığı şey etrafında döner, bu muhtemelen bizim uyumsuzluk olarak isimlendireceğimiz bir şeydir. Bu uyumsuzluktan yola çıkarak beslenen mizah, sonrasında çağımızda ‘kendi olma’ olanağının değerlendirilmesinde önemli rol oynayacaktır.

1.2.3. Eserlerindeki Dini ve Edebi Nitelik

Kierkegaard’ın yazılarında baskın olan dini ve edebi nitelik, onun felsefi söyleminin önemli bir belirleyicisidir. O özellikle kendi adıyla yayınladığı eserlerde Hristiyan kimliği ile öne çıkar, etik ve dini gerçeklikten bahsederken kutsal metinlere bağlılığını korur (Hannay& Marino, 1998, s.13). Kierkegaard aldığı dini eğitim ve yazarlık kariyerindeki sorgulayıcı tavır ile birlikte Hristiyanlığın hakikatini açığa çıkarmaya çalışır. O inancın akıl dışı, anlaşılmaz, paradoksal oluşu üzerinde durur. Okuyucularına anlatmaya çalıştığı bu gerçeği, insanın varoluşsal sorunları ile sarar. Bu sebeple Hristiyan bir düşünür olarak Tanrıtanımaz filozoflar için de önemli bir başvuru kaynağı olur (Yakupoğlu, 2014, s.7).

Kierkegaard dini meseleleri, varoluşsal sorunlar ile birleştirirken edebi bir dil kullanır. Onu, dünyaya tanıtan eserlerinden *Korku ve Titreme* taşıdığı lirik özellik ile bilinir. O

kendini bir düşünür ya da iyi bir filozof olarak tanıtmaz iken sanatçı kimliğini açıkça ifade eder. “Benim hakkımda tek bir söz bile söylenmemesi gerekiyor. Ben bir şairim” der (Kierkegaard, 2005, s.459). Kierkegaard, eserlerindeki edebi tarz ile bireyin varoluşsal tecrübelerini açığa çıkarmada başarılı olur. O, bilimsel gerçeklere, teorik doğrulara değil, insanların duygularına, iç dünyalarına dokunmak ister. Bu noktada sanatın, şiirin gücüne güvenir. Felsefi düşüncesine kattığı bu sanatsal değer ile birlikte o bireylerin kendi hakikatlerini bulmaları için ilham kaynağı olmaya çalışır.

Hem antik hem de modern zamanların büyük filozofları ile etkileşim kuran Kierkegaard’ın dini meseleler ile meşguliyetini, zengin hayal gücü ve güçlü şiirsel anlatımı ile birleştirmesi, eleştirmenler tarafından ciddi bir düşünür olarak görülmemesine sebep olur (Evans, 2006, s.8). Eserlerindeki, mantıksal tutarlılıktan, bütüncül, sistemci bir yaklaşımdan uzak, diyalektik ve ironik örgü, onun böyle bir değerlendirmeye tabi tutulmasının dayanaklarıdır. Kierkegaard da kendisini bir düşünür olarak değil, ifade edeceklerini şiirsel ve iyi seçilmiş terimlerle sunan, sistem hakkında taahhütte bulunmayan ya da ona ilişkin vaatler vermeyen bir serbest yazar olarak tanımlar (Kierkegaard, 2011, s.49).

1.3. Felsefi Düşüncesinin Kaynakları

Felsefe tarihinin farklılık yaratan düşünürlerinden biri olan Kierkegaard’ın felsefesine yön veren önemli isimler ve büyük ölçüde etkilendiği Hristiyanlık düşüncesi bu başlık altında ele alınacaktır. Antik Yunan’ın simge düşünürlerinden Sokrates, ahlak anlayışı ile öne çıkan Kant ve Alman İdealizminin temsilcilerinden Hegel, onun düşüncesindeki önemli etki kaynakları olarak karşımıza çıkar

1.3.1. Sokrates

Eserlerinde kendisine duyduğu hayranlığı dile getirmesinin yanı sıra Sokrates etkisi, Kierkegaard’ın ele aldığı temel problemlerde ve bu problemlere yaklaşımında kendini güçlü bir biçimde hissettirir. Sokrates’in Antik Yunan halkı karşısındaki konumu, onun yaşayan, öznel ve somut bir düşünür oluşu; Kierkegaard’ın gözünü, çağının parlak felsefi

geleneğinin aksine, hiçliğini ilan ederken ölümsüzleşen bu düşünürü çevirmesine neden olmuştur. Gözünde yükselen bu düşünürün tarzı spekülatif değildir, o güven veren bir nesnellikten uzak, ancak daha içten, varoluşçu olarak adlandırılabilir bir düşünürdür (Moore, 2002, s.71). Kierkegaard, Sokrates hakkında konuşmanın zorluğunu dile getirir. Çünkü o insanlara bir öğreti dayatmamıştır, söylemleri laf kalabalığı değil, derin bir etki yaratan sızıntı niteliğindedir (Kierkegaard, 2009b, s.15, 23). İnsanlarla samimi ilişki kurmada usta olan Sokrates, yaşayan bir birey olarak, bu dünyayı anlamak için sorular soran, yaşamın içinden seslenen, öznel, içe dönük bir soruşturmacıdır. Onun yarattığı içsellik; kendisiyle olan ilişkisi sırasında kurulmuş olanı, bir düşünce seli içinde yerinden oynatıp söktükten, önüne katıp götürdükten sonra tekrar kendi içine dalar (Kierkegaard, 2009b, s.39, 179, 198).

Sokrates, insanları hakikat karşısında uyanık hale getirmeye çalışan sosyal bir konuşmacıdır aynı zamanda. Bunu yaparken kendini beğenmişlikle parlak zihinlerin peşine düşmemiş, halktan biri olarak yaşamış, sorgulama ve sorgulatma gücünü gençlere yöneltmiştir. O, insanın işinin, doğayı incelemek olmadığına kanaat getirmiş ve etik üstüne felsefe yapmaya başlamıştır (Kierkegaard, 2013d, s.1-3). Sokrates, her bireye tekil olarak yaklaşmış ve sarsıcı sorularıyla çağdaşlarına yeni ufuklar açmıştır. Kierkegaard, savunduğu değerler uğruna acılar çekmeyi göze alan, yaşamını hiçe sayan bu düşünürü, çektiği acılardan ötürü dünyanın en ilginç insanı olarak yüceltmıştır (Kierkegaard, 2011, s. 132).

Sokrates, yaşamının yarattığı derin tesirin yanı sıra yöntemi ile de Kierkegaard'a yol göstermiştir. Kierkegaard da Sokrates gibi, karşısındaki kalabalığa bir şeyler anlatmaktan ziyade onları iğneleyici tarzı ile içe dönük bir sorgulamaya sevk etmeyi amaçlamıştır. O Sokrates'in ironi ve mizahına, paradoks ve abartıyı ekleyerek okuyucunun kafasını karıştırırken, aklında gerçekten önemli bir şeyler olduğunu ve bunu er ya da geç dile getireceğini düşündürmüştür (Ferguson, 2015, s.90). 'Doğurtma ve ironi'den oluşan Sokratik yöntem, Kierkegaard için hem onu hem de kendimizi anlamak için en iyi yol olmuştur.

Kierkegaard, Sokrates'in hakikat anlayışından etkilenmiş ve onun bilmediğinin farkında olmanın önemine yaptığı vurguyu, insanın kibrine ve bencilliğine gem vurduğunu

belirterek değerli bulmuştur (Evans, 2006, s.130). Sokrates'in hakikat ile ilişkilendirdiği kötülük anlayışı, Kierkegaard'ın üzerinde durduğu günah düşüncesine referans teşkil etmiştir (Kierkegaard, 2014a, s.99-110). Kierkegaard'ın sonrasında değineceğimiz öznel hakikat anlayışında Sokratesçi temel kendini güçlü bir biçimde hissettirmektedir. Yazıya dökülmüş dogmatik bir öğreti sunmayan Sokrates, içe dönük bir soruşturma ile hakikat arayışında öznel bireyi öne çıkarmıştır. Kierkegaard da bu önemli dayanak ile kendi yolunu çizmiştir.

Kierkegaard'daki Sokrates etkisi ile birlikte onun Platon'a dair tespitleri de önemlidir. O, Platon'un savunduğu akılcı, idealist sisteme eleştiriler yöneltmekle birlikte özellikle onun Sokrates'in sesi olduğu diyaloglarını değerli bulur (Kierkegaard, 2005, s.260). Ondaki ironi ve diyalektiği iki önemli güç olarak değerlendirir ve Platon'a onu okurken verdiği sonsuz rahatlama için şükranlarını sunar (Kierkegaard, 2009b, s.33,134). Kierkegaard, varış noktalarında ayrı düştüğü Platon'un, felsefe tarihindeki önemini göz ardı etmez ve onun esas hesaplaşması Hegel ile gerçekleşir.

1.3.2. George Wilhelm Friedrich Hegel (1170-1831)

Kierkegaard'ın Sokrates'ten sonra düşüncesine yön veren en önemli düşünür, çağdaşı sayılan Hegel'dir. Hegel'in sistematik felsefesi Kierkegaard'ın içine doğduğu felsefi atmosfer üzerinde fazlasıyla etkilidir. Hegel, kendinden önceki felsefi tartışmaları nihai sonuçlara ulaştırmayı başarmış ve Alman idealizminin bu anlamda son noktası sayılmıştır. (Kierkegaard, 2017, s.16,17) “Modern Avrupa'yı şekillendiren Hegelcilik, bütün kıta üzerinde uçan yırtıcı bir kuş gibi, kendi mantığı içinde devinen mitoslarına muhalefete kalkışan her fikir ve figürü anında avlayarak etkisiz hale getirmektedir.” (Akar, 2016, s.145). Kierkegaard; böyle bir güce sahip Hegelci felsefeyi, Aydınlanma'nın eleştirisi karşısında bir savunma girişimi olarak görmektedir. Bu savunma, ona göre rasyonel bilginin eksiksiz ve en kapsamlı gelişimini içermektedir (Hannay, 2013, s.95). Kierkegaard, Hegel'in yarattığı bu son noktayı, kendi başlangıcı haline getirmiş ve düşünce dünyasında nihai sınırların olmadığını göstermiştir.

Kierkegaard, eğitimi sürecinde, Hegel felsefesine vakıf olmayı başarabilmiştir. O döneminin akademik çevrelerinde hâkim olan bu felsefeye oldukça eleştirel bir biçimde

yaklaşmış, kendi felsefesini de Hegel eleştirisi doğrultusunda biçimlendirmiştir. Hegel'den çok şey öğrendiğini, onun felsefî bilgisi, onun hayret verici ilmi, dehasının iç görüleri ve filozof olarak sahip olduğu her şeyin çok iyi olduğunu, ancak bütün başarısına rağmen aklı zorlayan, sınır durumdaki bir bireyin, onu komik bulacağını belirtmiştir. Hegel'in kesinlik ve bütünlük iddiaları, Kierkegaard'ı tatmin etmezken, onu her şeyin gerekliliğini kavramış ve her şeyi ezberlemiş vasat bir profesör olarak değerlendirir (Kierkegaard, 2005, s.241, 700). Ancak Kierkegaard'ın Hegel'in düşüncelerini bütünüyle reddettiği sonucuna varmak da mümkün değildir. Kierkegaard'ın aslında Hegel'den ziyade daha çok Hegelcilik karşısında güçlü bir karşı duruş sergilediği bilinmektedir (Akar, 2016, 147,152). Bu noktada Kierkegaard'ın felsefî soruları kendisinden devraldığı Hegel'e yönelttiği eleştiriler, özellikle onun ahlaki ve dini nitelikli yazılarını anlayabilmek için de gereken alt yapıyı oluşturur.

Hakikat bağlamında öne çıkan görüşlerinde; Hegel, hakikat terimini matematik ve doğa bilimlerinin yanında ahlak, sanat ve müzik alanında da kullanmıştır. Kierkegaard ise bu terimi Hegel'in kullandığı genişlikte alsa da, ondan farklı olarak öznel ile nesnel, içsel ve dışsal olanı karşı karşıya getirerek kullanır (Kierkegaard, 2015, s. ix). Kierkegaard, öznelliği hakikat arayışına dâhil eder, nesnelliğin yegâne bir ölçüt olarak görülmesine karşı çıkar. O nesnel düşünmenin; duygusal ve yaşamsal deneyimden yoksunluğunun hakikat önünde bir engel olduğunun, Hegel tarafından yadsındığını düşünür. Hegel'in bütüncül hakikat anlayışı içerisinde yer bulamayan bireyin bu durumu, Kierkegaard'a göre düzeltilmelidir.

Sistem karşıtı ve varoluşu esas alan bir düşünür olarak Kierkegaard, Hegel'in mantıksal sisteminin, dolaysız varoluşçu deneyimi açıklayamayacağını düşünmektedir (Kurtoğlu, 2008, s.159). Mantıksal sistem, varoluşun özgürlüğe, olasılığa, olanaklılığa, kişisel tercih ve beğenilere dayalı hareketli ve değişken yapısını barındırmamaktadır. Böyle bir yapı içinde insan varoluşunun anlamının açığa çıkması da mümkün değildir. Kierkegaard'a göre, Hegel'in başarı olarak görünen etkinliği; bireyin tekil varoluşunu, tüm soyutlamaların sonucu olan Mutlak içerisinde, somut varoluşunun son kalıntıları da yok olana değin eritmesidir (Aiken'den akt. Anderson, 2014, s.38). Hegel'in saf ve olumlu bir yapı sunan mutlak gerçekliği, her çelişki ve kötüyü adeta yutmaktadır. Kierkegaard ise aklın mideye indirmek üzere olduğu şeyin aslında somut, kişisel ve sonlu olan bizim insani varoluşumuz

olduğunu görmektedir (Barrett 2003, s.159,163). Ona göre Hegel'in vardığı nokta, başarıdan ziyade insan varoluşunun anlam arayışındaki bir hezimettir. Kierkegaard, aksine varoluşun öznelliğini, akıl dışılığını, paradoksallığını ortaya koyarak arayışını sürdürür.

Hegel'in mantıksal, bütüncül sistemi içerisinde, Tanrı ve iman anlayışı da akılsal bir zemin üzerinde yükselmektedir. Onun iman ve akıl birlikteliğini, ortaya koyan düşünceleri karşısında, Kierkegaard, imanı akılsal bir zeminden koparır ve varoluşun paradoksallığı içerisinde, imanı, varoluşun nitelikleri ile açıklamaya çalışır. Kierkegaard özellikle *Korku ve Titreme*'de Hegel'in, imanı, akılcı bir sisteme yerleştirme çabasının işlevsizliğini göstermek için Hz İbrahim'in öyküsünü işler. Hegel'in anlayamadığını düşündüğü bu öykü üzerinden iman anlayışının çerçevesini çizer.

Kierkegaard, Hegel sistemine yönelttiği bu eleştiriler ile birlikte onun 'tarih' anlayışını değerli bulur ve 'estetik' görüşünden faydalanır (Kierkegaard, 2009b, s.310) Kierkegaard, Hegel'in yanında benzer bir biçimde Fichte'yi de eleştirir. Fichte'nin benliği sonsuz kılarak karşısında tüm edimselliğin solduğu bir idealizm getirdiğini belirtir. Fichte ile düşünce sonsuz kılınmış, öznellik de sonsuz mutlak olumsuzluk, bitmek bilmez bir gerilim ve özlem haline gelmiştir. Ancak onun sonsuz kıldığı şey olumsuzdur. Doğrunun yerine kesinliği koymuş, mutluluk gibi olumlu bir uğraş yerine zorunluluk gibi olumsuz bir uğraş getirmiştir. (Kierkegaard, 2009b, s.303).

1.3.3. Immanuel Kant (1724-1804)

Kierkegaard'ın etkilendiği bir diğer düşünür Kant'tır. Kierkegaard Kant'ı gerçek dünyaya ilişkin doğru bilgiyi mümkün görmeyen bir şüpheci olarak tanımlamaktadır (Evans, 2006, s.36). Ona göre Kant'ın felsefesi sanılanın aksine geleneksel metafiziğe bir son vermemiştir (Gödelek, 2010, s.177). Kierkegaard; insanın anlam arayışını tinsel ve metafiziksel alana yöneltirken, öncesinde Kant bu arayışın teorik ve spekülatif alanda cevap bulamayacağını, pratik, pragmatik ve varoluşsal bir yaklaşıma ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Kant ve Kierkegaard, bu bakımdan insanın bilgisinin yaklaşık karakterde olduğu, mutlak bilginin varlığının inkâr edilemeyeceği, ancak insanın, gerçekliği kavrama girişiminin nihayete erdirici olmadığı noktasında ortaklaşmaktadırlar. Kant metafizik

düşüncenin zorluklarını gördüğü gibi aklın sınırlı gücünün de eleştirel bir değerlendirmesini yapmaktadır (Evans, 2006 s.37-54).

Kant'ın akla sınır çizen felsefesinin, Kierkegaard'a ışık tutan bir diğer unsuru, özneyi öne çıkarmış olmasıdır. Ancak altı çizilmelidir ki, bu özne Kierkegaard'ın bireysel öznesi değil, genel öznedir. Kant, yasa koyucu olarak konumlandığı bireyin, ahlaksal eyleminin sınırını genel olarak toplumun iyiliği ile çizer. Burada ortaya çıkan koşulsuz buyruğun hayata geçişi ise Kierkegaard tarafından kuşkuyla karşılanır. Kierkegaard etik alanda bireyin üstünde bağlayıcı bir otoritenin varlığının gerekliliğine işaret eder. Bu noktada Kant'ı ahlaki temeli oluşturmada başarısız bulur ve bireyin kendisinin koşulsuz buyruğa uyma noktasında gereken katılığı gösteremeyeceğini düşünür (Marino, 2001, s. 52,85).

Kant'ın, aklın, Tanrı'yı bilmede yetersiz kaldığı görüşü de Kierkegaard için önemlidir. Kant etik alanda pratik aklı sahneye çıkarır. Ona göre etik ve din arasındaki esas ilgi; Tanrı'ya itaat etmenin, insanlığa hizmet etmek anlamına geldiğidir. Bu ilgi, bilgi ile değil, ahlak ile ilgilidir. Kant, ödevin ahlaksal buyruğunun, kişisel ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığını zorunlu kıldığına inanır (Gödelek, 2010, s.169-176). Kant gibi Kierkegaard da Tanrı'nın varlığına ilişkin geleneksel kanıtları eleştirir. Gerçekliğin Tanrı da dâhil olmak üzere, kesin akılsal bir bilgisini elde etmenin imkânsız olduğunu savunur.

1.3.4. Hristiyanlık

Sokrates, Hegel ve Kant etkisinin yanı sıra Kierkegaard'ın fikirlerinin inşasında Hristiyanlığın da derin izlerini görmek mümkündür. Kierkegaard'ın Hristiyanlık gibi irrasyonel bir inanca bağlılığı pek çok filozofun, onu gerçek anlamda bir filozof olarak görmemesine sebep olurken, Kierkegaard da kendi konumunun düşünsel açıdan şüphe uyandırdığının farkındadır. Ne var ki Hristiyanlığa olan bağlılığına rağmen, Kierkegaard'ın karşılaşılabilecek en rasyonel, en entelektüel, analitik açıdan en titiz, dünyaya karşı en duyarlı zihinlerden biri olması, onunla ilgili en ilginç paradokslardandır (Ferguson, 2015, s.15).

Kierkegaard, Hristiyan inancı ile akıl arasındaki tutarsızlığı algılamış, spekülatif felsefeyi reddederek bu algılayışı korumuş ve konumunu bunun üzerine inşa etmiştir (Blackham,

2012, s.11). O, Hristiyan inancı içerisinde, hoşgörüyü yanlış bulup, çileyi ön plana çıkarırken, Hristiyanlığın insanlara iletilmesinin zorlu bir süreç olduğunu vurgular. Kierkegaard Hristiyanlığın insanları birleştirmediğini, aksine bireyi yalnız olarak, Tanrı'nın karşısına çıkardığını belirtir. O, Hristiyanlığı nesnel değil, 'özel' ve 'içten' bir tavır, Tanrı'nın bireye 'doğrudan' bir hitabı olarak değerlendirir (Kierkegaard, 2005, s.121).

Kierkegaard çağına yönelik eleştirilerinde spekülâtif düşünce ile Hristiyanlığın özdeşi olduğu varsayımı altında, bütün Hristiyan terminolojinin, spekülâtif düşünceye alet edildiğini belirtir. Oysaki Hristiyanlık nesnel gözlem için elverişli değildir. Hristiyanlık Tin meselesidir, 'öznellik' ve 'içtenlik' meselesidir. Hristiyanlığa dair nesnel ve akılsal yaklaşım ruhsal bir intihar, ölüme mahkûmiyettir (Moore, 2001, s.32). Kierkegaard, varoluşsal yaklaşımı içerisinde Hristiyanlığın özüne dair bu yok oluşu durdurmak için mücadele vermiş, yaşamdaki diğer varoluşsal problemlerde ve özel yaşamında da aynı duruşu devam ettirmiştir.

Babasının aşırı dindarlığı, ağabeyinin başpiskoposluğa yükselişi, yaşamındaki önemli kişilerin kilisedeki konumları dikkate alındığında, Kierkegaard'ın bu dini atmosfere hâkim olduğunu görürüz. Rahip olma arzusunu dile getiren, hatta bir kez vaaz da veren Kierkegaard, döneminin Hristiyan âlemine dâhil olmakta tereddüt yaşamıştır. En sonunda ise cenazesinde bir kilise törenini reddedecek kadar bu âlemle ayrı düşmüştür. Kierkegaard, içten tecrübe ettiği yozlaşmaya karşı sesini yükseltme ihtiyacı duymuş, hem kurumsallaşmış kiliseye eleştirilerini açıkça yöneltmiş hem de yaşadığı bu kaygıyı ve Hristiyanlığı özüne döndürme çabasını eserlerine yansıtmıştır.

Kierkegaard kendisinden önceki düşünce birikiminden beslenmeyi bilmiş orijinal bir düşünür olarak eserlerinde ağırlıkla zikrettiği etki kaynaklarından başka atıfta bulunduğu bazı isimler de vardır. Hegel'e yönelik eleştirilerinden etkilendiği, ancak yine de tatmin edici bulmadığı, Berlin ziyaretlerinin sebebi olan Schelling, 'takdiri ilahi' konusunda değindiği Friedrich Daniel, Ernst Schleiermacher (1768-1834), (Cauly, 2006, s.12) ve Arthur Schopenhauer (1788-1860), bunlardan bir kaçıdır. Kierkegaard, Schopenhauer ile uyumsuz bir düşünce dünyasına sahip olmalarına rağmen bu önemli düşünürden şaşırtıcı

bir biçimde etkilendiğini ifade eder. Yine çağdaşı olan Karl Marx'ın *Komünist Manifesto*'suna, bireyi geride bıraktığı düşüncesiyle yönelttiği eleştiriler dikkat çekicidir (Kierkegaard, 2005, s. 696, 697, 345). Bununla birlikte Kierkegaard'ın kiliseye yönelik eleştirileri de Marx'ın kapitalist düzene yönelttiği eleştiriler ile benzerlik taşır.

Hocaları Sibbern ve Moller'in yanında Johan Ludvig Heiberg de onun özellikle eserlerindeki edebi karakterlerin gelişmesinde etkili olmuştur. Kierkegaard, Danimarka edebiyatına yoğun bir Fransız etkisi getiren Heiberg'in aksine Danimarka dilinin ve edebiyatının savunuculuğunu yapmıştır. Kierkegaard bu noktada edebiyatta Fransız etkisinden, teoloji ve felsefede ise baskın Alman bilimsel ruhundan arınmayı amaçlamıştır (Akış, 2016, s.11).

Alman Romantikler ise bir diğer etki kaynağı olarak gösterilir (Cauly, 2006, s.16). Referanslarında Kierkegaard'ın Romantiklerle hemfikir olduğu açıktır. Romantikler, her bireyin kaçınılmaz olarak toplumun sunduğunun aksine kendi bireysel yaşamlarını kurmaları gerektiğini savunurken, Kierkegaard da Romantikler gibi yüzeysel, boğulmuş ve öngörülebilir burjuva yaşam tarzını reddetmiştir. Onların devrimciliği, varoluş üzerine ironik bakışları, konfor karşıtı vurguları ile yaşam tarzları, radikal, sosyal ve kültürel değişimlere yol açan bireyci ve özgürlükçü düşünceleri on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında isyancılar tarafından bir model haline gelmiş ve Kierkegaard da bundan derin bir biçimde etkilenmiştir (Watts, 2003, s.28).

Kierkegaard bu etki kaynakları ile birlikte çağın idealizminin, Kant ile birlikte yeni bir temele kayan ahlak anlayışının, kurumsallaşan Hıristiyanlığın karşısında, çağlar öncesi bir isimden Sokrates'ten aldığı ilhamla, Romantiklerin belki de ilk işaretlerini verdiği duygusal yoğunluk ile yeni bir felsefenin varoluşçuluğun temellerini atmıştır

2. KIERKEGAARD FELSEFESİNİN TEMEL UNSURLARI

Kierkegaard her ne kadar sistem karşıtı bir düşünür olarak okuyucuya bir bütün içinde yerlerini bulacak düzenli fikirler sunmamış olsa da, onun hakikat, varoluş, etik ve din alanında öne çıkan düşünceleri, birbirini destekleyen düşünsel bir yapı oluşturabilmektedir.

2.1. Özel Hakikat Anlayışı

2.1.1. Modern Felsefe Eleştirisi

Kierkegaard felsefesinin başlangıç noktasını, çağının felsefi geleneğine yönelik tepkileri oluşturmaktadır. Çağındaki Hegel merkezli Alman idealizminin baskınlığına rağmen Kierkegaard, sorgulama gücünü ‘modern felsefeye’ yöneltmiş ve hakikat arayışını bu yolda başlatmıştır. O, modern felsefenin en muhteşem biçimiyle bile hala yalnızca felsefe yapmayı mümkün kılan bir girişten ibaret olduğunu, Hegel’in ise bir sonuç, Kant’la başlayan ve bilme yetisine yönelen gelişmenin sonucu olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2005, s.162). Öncesinde Descartes ile başlayan bilen öznenin, akla dayalı ve mantıksal düşünmenin merkeze alınışının, Hegel felsefesinde geldiği nokta Kierkegaard için bir bitişini temsil etmektedir ve o kendi felsefesinde bu geleneğin sonunu getirdiğini düşündüğü değerleri canlandırmaya çalışacaktır.

Hegel, mutlak akla varan felsefesinde hakikati, nesnel, sistemli, bütüncül ve bilimsel bağlam içinde açıklama çabasıdadır (Hegel, 2015, s.11,12) Onun kusursuz sistemi, çelişme ilkesini ve bir ‘ya ya da’ durumunu geçersiz kılan felsefesi, Kierkegaard’ın hakikat örgüsü içinde dışarıda bırakmayı tercih edeceği unsurları barındırmaktadır. Hegel, bireyin bilme sürecindeki rolünü sistematik olarak yok etmektedir ve bireyin kendine yer bulamadığı bu sistem Kierkegaard’ın hakikat anlayışına bir cevap verememektedir

(Gödelek, 2010, s.17,86). Kierkegaard, Kant'ın gerçek dünyaya ilişkin doğru bilgiyi mümkün görmeyen şüpheciliği karşısında Hegel'in verdiği cevabı başarılı bulur. Ancak Hegel'i insan bilgisinin sınırlarını kabul eden Kantçı idealizm karşısında mutlak/kesin bilgiyi savunuşunu yine de bir yanılsama olarak değerlendirir (Evans, 2006, s.36-38). Kierkegaard, hem Kant'ı hem de Hegel'i tersine çeviren bir pozisyonla, aklın ışığında ilerleyen modern felsefe ile bir hesaplaşma içerisinde ve onun hakikat anlayışı da bu doğrultuda ortaya çıkmaktadır.

2.1.2. Bilimsel İlerlemeye, Spekülatif ve Soyut Düşünceye Yönelik Eleştiriler

Kierkegaard'ın modern felsefe ile birlikte *bilimsel ilerlemeye* yönelttiği eleştiriler de onun 'hakikat' anlayışına önemli bir çerçeve çizmektedir. O, doğanın nesnel bir kesinlik ile açıklanmasını, insanlık adına en değerli adım olarak görmemektedir. Bilimin yaşama getirdiği faydaları yadsımamakla birlikte insanları bu ilerlemenin getireceği zararlara karşı uyarma çabasıdır. Kierkegaard, ileride doğa bilimlerinin bütün yozlaşmanın kaynağı durumuna geleceğini belirtir. Doğa bilimlerinin, insanı Tanrı'ya ulaştıracağı iddiasını da iki yüzlülük olarak nitelerken, bilimselliğin manevi alana girişinin yaratacağı tehlikeye ve bozulmaya dikkat çeker (Kierkegaard, 2005, s.290-292).

Kierkegaard'a göre bilimin sorunu, onun ne kadar başarılı olsa da, bize asla nasıl yaşayacağımızı söyleyememesidir (Anderson, 2014, s.47). İnsanın, bitki ve hayvanlardan niteliksel olarak farklı olduğunu belirten Kierkegaard, bu konuda "Dünyayı keşifleri ve zekâsıyla büyülemek ama kendini anlamamak. Açıklanamayan bir x tarafından her şey açıklandığında sonuçta hiçbir şey açıklanmamış olur." ifadelerini kullanır (Kierkegaard, 2000, s.220) ve esas olanın insanın kendine yönelik keşfi olduğunu savunur.

Kierkegaard bütün bilimler içinde en 'yavan' olarak gördüğü doğa bilimlerini şu ifadelerle daha da zora sokar.

"Doğa bilimleri ile meşgul olmak zordur. Orada savunmasız ve hiçbir kontrole sahip olmaksızın durursunuz. Araştırmacı hemen ayrıntılarla sizin dikkatinizi dağıtmaya başlar: İnsanı önce Avustralya'ya götürür, sonra Ay'a, sonra yer altı mağarasına sonra anüse. Tanrı aşkına bir bağırsak solucanının peşindeyiz bir an teleskopa ihtiyaç duyarken bir sonraki an mikroskoba ihtiyaç duyarız.

Buna kim dayanabilir ki? İnsan doğayı bilimle açıklayabilir ama kendisini anlayamaz.”
(Kierkegaard, 2005, s.293,297).

Eğer doğa bilimleri aracılığıyla ruhun tanımlanması yolunda kaydedilen bir ilerleme olsaydı, bir mikroskoba ilk sarılacak olanın kendisi olacağını belirtir. Wilhelm Diltthey’in (1833-1911) yaptığı Tin ve doğa bilimleri ayrımının dayanağını ve Martin Heidegger’in (1889-1976), Edmund Husserl’in (1859-1938) varlığın anlaşılması noktasında bilime yönelttiği eleştirilerin zeminini bu tespitleri ile Kierkegaard’da görebilmek mümkündür. Kierkegaard, doğa bilimlerindeki muazzam yükseliş karşısında, insan soyunun ruhunu geliştirme konusunda umutsuzluğa düştüğünü ve yön değiştirdiğini belirtir (Kierkegaard, 2005, s.686). Bu şekilde yüceltilmiş bilim, hakikat hakkında soru soranın, var olan bir tin olduğunu unutacak kadar dalgınlaşmıştır (Kierkegaard, 2010, 195). O, bu ilerlemeyi bir vazgeçiş olarak değerlendirirken ortaya koyduğu hakikat anlayışı ile yeni bir kapı açar.

Bilimlere kaynaklık eden ‘soyut’ ya da ‘spekülatif düşünce’ de Kierkegaard’ın hakikat anlayışının hedefindedir. Soyut düşünce; ruh dünyasına, temelinde dışsal dünyanın inlediği kayıtsızlık yasasını küstahça uygulamayı amaçlamaktadır. Büyük gerçeklerin bilgisine sahip olmak için bunun yeterli olduğuna inanmaktadır (Kierkegaard, 2011, s.70). Ancak spekülatif düşünürün aradığını bulması mümkün değildir çünkü o yaşamın dadısıdır, bize bakar ama bizi besleyemez (Moore, 2001, s.148).

Kierkegaard, kapatılmış bir yerdeki hava nasıl zehirli hale gelirse, soyut düşünce tutsaklığının da eğer eylem ya da herhangi bir olayla havalandırılmazsa suçlamayı hak eden bir hınca yol açabileceğini belirtir ve bu düşünmeyi, insanın kapıldığı bir tuzak olarak niteler (Kierkegaard, 2000, s.245, 252). Burada olumsuzluğuna vurgu yapılan, soyut düşünceden ziyade, soyut düşünceye dalma durumu ve onun içerdiği çıkmazdır. Bu çıkmaz, eylem kapasitesini, eylemden kaçma yoluna çevirir, hem yoz, hem tehlikelidir ve en sonunda bireyi gerileyen bir harekete sürükler. Böylesi fikirler ayağa girmiş krampa benzer ve Kierkegaard’a göre bunun için en iyi ilaç üzerinde tepinmektir (Kierkegaard, 2016, s.82). Kierkegaard, soyut düşüncenin, insan varlığının bir yanıyla ezeli ve ebedi olması diğer yanıyla da geçici, varoluş halinde olmasından dolayı, var olan kişinin içinde

bulunduğu zor durumu göz ardı ettiğini belirtir. Kierkegaard için böylesi bir saf düşünme psikolojik bir tuhaftır.

Kierkegaard için hakikatin, ‘salt mantık’ dâhilinde ifade edilme çabası da doğru değildir. Hakikati, mantık bağlamında değerlendirmek ne mantığa ne de hakikate yarar sağlamaktadır. Hakikate yararı yoktur, çünkü hakikatin özsel bir parçası olarak olumsuzluk, mantık sınırları içinde kabul edilemez. Mantık ile hiçbir devinim gerçekleşmez, çünkü mantık ya da mantıksal olan her şey sadece vardır. Mantığın bu güçsüzlüğü, varoluş ile hakikatin ortaya çıktığı, mantıktan varoluşa yapılan geçişten kaynaklanır. Böylece mantık, başından beri hep aynı kalmış olan kategorilerin somutlaştırılmasına gömülür (Kierkegaard, 2015, s.3-5). Kierkegaard’ın sistem eleştirisi de burada ortaya çıkar. O, varoluşun sistem içinde değerlendirilemeyeceğini ya da sistemleştirilemeyeceğini belirtir. Ona göre örnek gösterdiği Hegel’in mantıksal sistemi içinde, bireyin varoluşsal yapısı açıklanamamakta, göz ardı edilmektedir.

2.1.3. Nesnel Düşünme Eleştirisi ve Öznel Düşünme Vurgusu

Kierkegaard’ın hakikat anlayışındaki önemli adımı ise bilimin taşıdığı ve felsefenin de ulaşmayı arzuladığı ‘nesnel düşünmeyi’, hakikat yolunun dışına çıkarmasıdır. O öncelikle nesnel düşünmeyi ya da nesnel hakikati içine alan derin sorgulamasında, hakikatin öznel olduğu sonucunu, ‘insanın kendi olma’ serüveninde adeta bir umut ışığı olarak ortaya çıkarır. Çoğu çağdaş yazar Kierkegaard’ı önermelerin nesnel hakikati ile ilgilenmeyen bir anti realist olarak görürken o aslında hakikatin, özellikle de ahlaki ve dini hakikatin epistemik kavramlara indirgenemeyeceğini savunur ve gerçeklikten uzaklaşmaz (Evans, 2006, s.58). O hakikat sorununa bireyin öznel varoluşunu dâhil ederek cevap arar.

Kierkegaard, doğru bilginin imkân dâhilinde olduğunu ve bilginin nesnesinin bağımsızlığını doğrular, ancak klasik epistemolojideki nesnel kesinlik arzusuna karşı çıkar. Kierkegaard en kesin görünen insan bilgisinin bile hata içerebileceğini belirtir. O sadece nesnel olanın, hakikat olduğu inancının, insanın tinsel yaşamı için doğru olmadığını savunurken, tarafsız olmayı öngören akıl yürütmenin de karşısında yer alır. Bu, önyargısız ve disiplinsiz düşünme anlamına gelmeyen, düşünmeden ziyade ‘ben kimim ve kim

olmalıyım' sorusuna odaklanan, kendisinin 'özel yansıma' dediğı şeyin önemini güçlü bir şekilde savunduğunu gösterir (Evans, 2006, s.9).

Hakikati nesnelleştiren ve özneyi göz ardı eden nesnel düşünme, bireyi soyut düşünmeye, matematiğe, çeşitli tarihsel bilgilere götürürken, 'varoluş' veya 'var olmayış' bireyden uzaklaştırır. Birey rastlantısal bir şeye dönüşür ve böylece varoluşu önemsizleşir (Kierkegaard, 2010, s.195,196). Hâlbuki düşünce, varoluşun bir olanağı olarak vardır, çemberin tümünü içine almaktan uzaktır. Bireye kayıtsız kalan nesnel düşünmenin tarafsızlığı, bireyi kendine dönmekten alıkoyar, varoluşu ideal koşullar içinde tanımlar, ancak varoluşun düşünmenin sabit koşullarında sabitlenmesi mümkün değildir. Kierkegaard'a göre bireyin varlığı ancak öznelliği içinde anlam kazanır.

Kierkegaard'ın insan varoluşunun anlamının açığa çıkarılmasında nesnel düşünmeye tercih ettiği 'özel düşünme', öznelliğe doğru, içeri yönelir ve bu içsel derinleşme de hakikati verir. Öznelğin veya içselliğin hakikat olduğu savı, Sokratesçi bilgeliği, var olanın, bilen bir var olan olmasının özsel anlamına dikkat etmiş olmanın, ölmeyen erdemini içerir (Kierkegaard, 2010, s.198-222). Özel düşünmede kişisel, yaşam ve içtenlik vardır. Nesnel düşünmede ise birey kaybolur. Nesnel geçerlilik yücedir, güven verir ancak bunun karşısında öznel çılgınlık tehlikesini içerir

Kierkegaard, özel düşünmenin hakikat yolunda olumsuz bir faktör, nesnel düşünmenin ise bir kurtarıcı olarak değerlendirildiğini belirtir. Kendisi öznel kanadında yer almakta ve bulunduğu konumu 'izole bir bireysellik' olarak adlandırmaktadır. Bu nedenle kendisinin, saf negativite ve ciddiyetten yoksun olarak değerlendirildiğini ifade eder. O nesnelğin, hastalığı besleyen bir kurtuluş yoluna dönüştürüldüğünü ve bu yolun, insanı Tanrı'dan uzaklaştırdığını savunur. Çağının anladığı şekliyle izole bir öznelğin olumsuzluğunu kabul eder ancak nesnellik yoluyla tedavinin bir milim bile daha iyi olmadığını belirtir (Kierkegaard, 2005, s.560).

2.1.4. Hakikatin Ulaşılabilirliği

Kierkegaard'a göre özel düşüncenin amacı, varoluş halindeki kendini anlamaktır ve bu, bir bilim değil sanattır (Hannay, 2001, s.304). Burada 'hakikat', her bireyin kendi yolunu

aydınlatan ışıktır, yaşama dönüktür. İnsan yaşamına yönelik sorular, nesnel bir cevaptan daha çok yaklaşık ve değişken olma özelliğine sahiptir. Kierkegaard için önemli soru, kişinin inancının nesnel olarak doğrulanabilir olup olmaması değil, kişinin inandığı ile doğru bir ilişki biçimine sahip olup olmadığıdır (Evans, 2006, s.45).

Kierkegaard hakikate herkesin ulaşabileceğini, ancak hakikate ulaşanların azınlık olduğunu belirtir. Hakikate ulaşan azınlık her zaman çoğunluktan güçlüdür. Çünkü azınlık bir fikri olanlardan oluşur, buna karşın hiçbir fikri olmayanların bir araya gelmesinden ibaret olan çoğunluğun gücü aldatıcıdır (Gödelek, 2010, s.36) Hakikat deneyimle elde edilir. Hakikatin peşinden koşulmalı, denenmeli ve ele geçirilmelidir (Kierkegaard, 2016, s.15). Hakikat yaşamdır, bir kavram, sistem ya da belirlenim değildir, bilginin konusu da değildir. Sadece bilme anlamında hakikat yeterli değildir. Hakikat bende bir yaşam haline geldiğinde elde edilebilir. Çünkü hakikat benim için hakikattir (Moore, 2002, s.37,38).

Kierkegaard, ‘hakikatin ulaşılabilirliğini’ ve bu konuda öğretmenin rolünü *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe* adlı eserinde değerlendirir. Burada hakikatin bir ‘hatırlama’ süreci olup olmadığını tartışır ve Sokrates’e atıfta bulunur. Hakikati arayan kişinin hakikati bulduğu ana kadar hakikat yoksunu olduğu belirtir. Kierkegaard bir kişi nasıl ki, yüzmeye gittiğinde giysilerini çıkarıyorsa hakikati izlemek için de kişinin yeterince yalın olabilmesini, içsel düşünceler, bencillik ve benzeri giysilerden kurtulması gerektiğini ve bunun içsel anlamda kişinin zamanını alacağını belirtir (Kierkegaard, 2005, s.756).

Hakikate ulaşmanın öncesinde hakikatin koşulu olarak hakikatten yoksunluğun farkına varılması gereklidir. Bu koşulu kim verecektir? Bu tartışma bağlamında öğretmene işaret edilmektedir. Öğretmen, öğrencinin bildiğini hatırlamasına değil, onun hakikat yoksunu olduğunu hatırlamasına vesile olur. Hakikate ulaşan öğrenci farklı bir kişi, yeni bir kişi haline gelir, ‘olamamak’tan ‘olmak’a geçer. Bu bir tür yeniden doğuştur. Eserde öğrencinin kendi kendini özgürleştiremeyeceği, bunu yapanın hakikati ve koşulu veren öğretmen olduğu ve onun aynı zamanda kurtarıcı olduğu belirtilir. Öğretmen işlenen suçun (hakikatten yoksun oluş, özgür olmayış) karşılığı olan gazabı uzaklaştıran bir barıştıricıdır da. Burada öğretmen ve öğrenciden her biri karşılıklı olarak, diğerinin kendini anlamasına vesile olur. “Öğrenci, öğretmenin kendisini anlamasının vesilesidir. Öğretmen de

öğrencinin kendisini anlamasının vesilesidir. Tanrı'nın ise kendi kendisini anlaması için öğrenciye ihtiyacı yoktur.” (Kierkegaard, 2013d, s.9-19).

Kierkegaard; özneliği, içe bakışı, yaşama dönüklüğü, hakikatin koşulları olarak gösterirken bu yolun zorluğunu da ortaya koyar. “Hakikat senin kolay ve çabukça yaklaşılabileceğin bir şey değildir, hakikat için uğraşmalı, savaşmalısın. Hakikate ulaşmak için mücadele etmeyen kişi, onun hayaleti ile yetinmek zorunda kalır” (Kierkegaard, 1992, s.582) diyen Kierkegaard’a göre hakikat, başlangıcı mutlak bir şekilde belirlenemeyen bir tahminde bulunmadır. Dolayısıyla hakikatin mutlak olarak elde edilmesi de mümkün değildir (Kierkegaard, 2010, s.191). İnsanın sınırlı bir varlık olması ölçüsünde hakikate ulaşılabilirliği de sınırlıdır. Kierkegaard, hakikatin bireyin kendi seçim ve eylemine yol göstereceğini belirtir. Ancak bunu bir kanıtla ispatlamak birey de kaygı yaratır. Kanıt arayan kişi kendi özneliğinden çıkmak zorunda kalır, üstelik akla uygun kanıt aramak insanın içindeki şüpheyi durdurmaya da yetmez.

2.1.5. Hakikate Ulaşmada Absürd ve Paradoksun Yeri

Kierkegaard'ın hakikate ulaşılabilirlik noktasında rasyonalizm karşısındaki duruşu da tartışılır. Onun *aklı aşan* söylemleri, irrasyonalist olarak adlandırılmasına, hatta iman adına akli reddeden bir fideist olarak görülmesine sebep olmaktadır (Evans, 2006, s.8). Kierkegaard rasyonalizmin keskin bir eleştirmenidir ve bizi, insan aklının sınırlarını hatırlamaya zorlamaktadır. O, insan aklının, sonsuz bir ‘Tanrı vergisi’ olduğu fikrine karşı çıkar, ancak yine de aklın düşmanı değildir. Onun insan aklının sınırlarına işaret etmesi, onun bir irrasyonalist olduğu çıkarımını doğrulamamaktadır. Ancak bu bahis üzerindeki tartışmalar devam etmektedir.

Aklın sınırlarına dikkat çeken Kierkegaard'ın hakikat anlayışında ‘absürd, paradoks ve çelişki’ kavramları önemli bir yer tutar. Onun, birbirine yakın anlamlara sahip bu kavramları kullanışı, karışıklık yaratabilmektedir. Kierkegaard, günlüklerinde *Korku ve Titreme*'deki absürd ile *Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar*'daki paradoks arasındaki farka değinir. Absürdü, ‘varoluşsal imanın tamamen kişisel belirlemesi’, paradoksu ise ‘bir doktrin ile ilişki içindeki iman’ olarak değerlendirir. “Absürd, insan anlayışı ve bilgisinden

daha yüksek olanın negatif kriteridir ve absürdün gücüne inanmak bir şey, absürde inanmak başka bir şeydir.” “Absürd kavramı tam olarak kavranamayan ya da kavranması kastedilmeyen anlayıştır”. Bu negatif kavramsal tanımlama, pozitif tanımlama kadar diyalektiktir. Absürd şunu ifade eder; benim anlamamam, onun saçmalık olduğu anlamına gelmez (Kierkegaard, 2005, s.551,554). Absürd, ‘mantıksal olarak olanaksız’ anlamına gelmez, ‘insan gücüyle olanaksız’ ya da herhangi bir ‘anlaşılabilir yolla olanaksız’ anlamına gelir (Kierkegaard, 2011, s.21). Absürde ilişkin olarak, objektif tahmin ise saçmalıktır. Çünkü absürdü kavramaya çalışmada, objektif bilgi, kelimenin tam anlamıyla son kuruşuna kadar iflas etmiştir (Kierkegaard, 2005, s.239).

O, paradoks ve insan aklı arasındaki gerilime dikkat çeker. Açık bir çelişki olan paradoks, bizim kavramlarımızın, ele almada yetersiz kaldığı bir gerçeklikle karşılaşıldığında keşfedilir. Anlamaya çalıştığımızda kendimizi, gerçekliğin kendisiyle çelişen şeyler söylerken buluruz. Bu aslında karşılaşılan şeyin çelişik olduğunu değil, bizim kavramsal araçlarımızın yetersiz olduğunu gösterir. Ancak kavramsal araçlarının yeterli olduğunu düşünenler, karşılarındaki gerçekliği reddedeceklerdir (Evans, 2006, S.123). Aklı aşan, paradoksal gerçeklikleri yok sayacaklardır.

Kierkegaard’da paradoks ve absürd, bireyi Tanrı’nın karşısına koyan olanaklardır ve düşünürün *tutkusunun* kaynağı olarak karşımıza çıkar. “Bir düşünürden paradoksu kaldırın, işte size profesör.” der (Kierkegaard, 2005, s.486). Çelişkileri olmayan düşünürü, duyguları olmayan bir aşığa benzetir, onun saçma sapan bir sıradanlık taşıdığını belirtir (Kierkegaard, 2016, s.23). Kierkegaard, bireyde paradoksla beliren tutkuyu öznellik ile ilişkilendirir ve özneliğin getireceği ‘içsellik’ de vurgu yapar. Hakikat, içsellik ortaya çıkartan ‘nesnel belirsizliğe’ dayanır ve bu nesnel belirsizlikten yana olma ‘cesaret’ ister.

Böylelikle Kierkegaard hakikati, paradoks, tutku, öznellik ve içsellik kavramları ile inşa etmiş olur. Soyut ve bilimsel düşünmenin dışarıda bıraktığı bu unsurlar Kierkegaard için hakikate ulaşma araçları haline gelir. Kierkegaard, Tanrı’nın nesnel belirsizlik içeren varlığı karşısında, ‘içtenliğin sonsuz tutkusunu taşıyan iman’ ile paradoksun aşılabileceğini ortaya koyarken kendisi için de hakikatin ortaya çıktığı alanı etik ve din olarak belirlemiş olur. Kierkegaard’ın, matematiğin ya da pozitif doğa bilimlerinin kesinleşmiş kanunlarına

diyeceği yoktur, o sadece inanç ve eylem alanında bu bilimlerin araçlarının geçersizliğini ortaya koymaya çalışır.

Nesnel, evrensel ölçütlerden yoksun bir hakikat anlayışının taşıdığı bazı riskler de bulunmaktadır. Herkesin tutkuyla bağlanacağı kendi içsel, öznel bir hakikatinin varlığı bireyleri birbirine bağlayan bağların kopmasına neden olabilir mi? Genelin kabulünün, uzlaşısının ya da genelin menfaatinin göz ardı edilmesine yol açabilecek bu anlayışın risklerinin farkında olan Kierkegaard, bu hakikat mücadelesinin günlük yaşamdan sıyrılan, sıra dışı ve sınır durumlarda gerçekleştiğini ifade eder. Bununla birlikte paradoksun içine tutkuyla dalan bireyin durumunu ‘çılgınlık’ ile de kıyaslar. Kierkegaard, öznel anlamda çılgınlık ve hakikatin ayırt edilemez olduğunu belirtir. Çılgınlık olarak görünen çelişki, ona göre sonsuz tutku ile sonlu nesne arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanır. Kendine dönüklük, sonsuzluğun büyük özleminde doğal ve gerçek bir ses bulur. Bütün acı, bireyin kendi düşüncesi ile ilişkisinde yoğunlaşır, düşüncenin kendisinde değil. Düşüncesini varoluşun içine yerleştirmeyi amaçlayan birey, akıntıya karşı kürek çeker (Marino, 2001, s.31).

Kierkegaard, aşırı öznenin yaratacağı bir çılgınlık yanılsaması karşısında ‘dehanın’ durumunu da değerlendirir. Ona göre biraz çılgınlığı olmayan hiçbir deha yoktur. Deha başlangıçtan evrenselle ilişkisinden sapmış ve paradoksla ilişkiye yönelmiştir. Gerçekten de dehanın bir dereceye kadar kendi çılgınlığının hâkimi olduğu su götürmez bir gerçektir, aksi olsaydı gerçekten çıldırırdı (Kierkegaard, 2011, s.159). Görürüz ki Kierkegaard için çılgınlık, hakikat karşısında bireyi, diğer insanlardan ayıran uç bir durum olarak olumlanır, hatta dâhiliğin bir parçası olarak kabul edilir.

2.2. Bireyin Varoluş Olanığı

“Neredeyim ben? Kim beni bütün bu olanların içine atıp bıraktı? Kimim ben? Bu dünyaya nasıl geldim? Neden kimse bana bir şey sormadı? Gerçeklik adı verilen bu şeye nasıl dâhil oldum? Neden? Bu tercih meselesi değil miydi? Eğer dâhil olmaya mecbur tutuluyorsam yönetici nerde? Eğer kişi hayatı olduğu gibi kabul edecekse o zaman işlerin nasıl döndüğünü öğrenmesi mantıklı değil midir?” (Kierkegaard, 2014b, s.92).

Kierkegaard'ın *Tekerrür* adlı eserinden yükselen bu sesler onu, 20. Yüzyılın Varoluşçu felsefesinin hareket noktası yapar. O, hakikat anlayışında; bireyi merkeze alışı ve modern felsefeye karşı yönelttiği eleştiriler eşliğinde, felsefi düşünceye yeni bir soluk getirirken Hegel'in nihayete erdirdiği soyut felsefe içerisinde yok olan bireyi, varoluşu ile gündeme getirmiştir. Fikirlerini yaşama geçirebilmeyi başarmış, somut bir düşünür olarak Kierkegaard, yaşamında deneyimlediği gerçekler üzerinden, hakikate ulaşmanın bireysel yolunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Kierkegaard öncesinde, Descartes, Kant ve Hegel felsefelerinde ele alınan 'birey'; 'bilen bir özne' olarak konumlandırılmıştır ve varoluşun diğer olanaklarından yoksun bırakılmıştır. Hegel'in akılcı sistemi, bireyi bir varoluş olarak değil, bir kavram olarak mantıksal bütün içinde ele almıştır. Onun bilimsel ve bütüncül yaklaşımı içerisinde her bir ögenin değeri, ancak bu bütün içindeki yerine, bu süreçteki, diyalektik gelişimdeki yerine göre bir anlam ifade eder. Her öge gibi birey de bütünün bir momentu durumundadır (Hegel, 2015, s.25). Bu saf düşünme sistemi kategoriler ve kavramlar arasındaki zorunlu ilişkileri göstermeyi amaçlar ve böylesi bir sistemde duygulara, yaşam deneyimlerine yer yoktur (Copleston, 2010, s.10). Mantıksal zorunluluktan yoksun olmaları, duygu ve yaşamsal deneyimlerin, dünyanın açıklanmasında temel oluşturmaya engel olur. Bireyin varoluşsal olanaklarının taşıdığı, değişkenlik, kesinsizlik, öznellik ve içsellik gibi unsurların; nesnel, mantıksal ve akılcı sistemler içerisinde yer bulamaması, bireyin varoluş içerisinde bir varlık olduğunun unutulmasına, onun bir eşya, bir nesne olarak değerlendirilmesine yol açmıştır.

Kierkegaard, varoluşu ele alırken onun bazı niteliklerini öne çıkarır. O, varoluşu bir *devinim* olarak değerlendirir, insan bedenlen, ruhen, her an değişebilen bir varlıktır, sabit bir varlık göstermesi mümkün değildir. Bu değişkenlik, hakikate ulaşılabilirlik noktasında olanakları öne çıkarır. Aslında Kierkegaard'a göre gerçekliğe ilişkin tüm bilgilerimiz bir olasılık değeri taşır ve mantıksal düşünme süreci ile nihayete erdirilmesi mümkün değildir (Marino, 2001, s.21) Böyle bir düşünme süreci varoluşun değişkenliğini anlamak için yeterli esnekliğe sahip değildir. Varoluş, bir kavramın sınırları içinde tutulamayacak kadar 'hareketli ve değişken'dir. Bu bakımdan varoluşun; akılcı, mantıksal bir temelde açıklamasından ziyade varoluşun olduğu gibi tasviri gereklidir.

Kierkegaard, hakikatin öğretilmesi noktasında çizdiği sınırlar ile insan varoluşunun ‘iletilemez, anlatılmaz ve tanımlanamaz’ içeriğe sahip olduğunu belirtir. O bu yüzden varoluşu tanımlamak değil, onu tasvir etmekten yanadır ve daha çok bireyin varoluşunu nasıl anlamlı kılacağı konusuyla ilgilenir. Tanımlamak için hareketi durdurmak, varoluşun dışına çıkmak gerekir, bu ise mümkün değildir. Varoluş içinde yapılabilecek olan şey, varoluşun nasıl anlamlı kılınacağını tasvir etmektir (Taşdelen, 2004, s.121). Böyle bir tasvir, varlığın ‘iletilemez, anlatılamaz ve tanımlanamaz’ olma sorununu çözer ve varoluşu birey için açık hale getirmeyi başarır.

Kierkegaard’a göre ‘varoluş düşünceden önce gelir’, düşünebilmek için önce var olmak gereklidir. Bu yüzden önce düşünceye ya da bilgiye değil, varoluşa odaklanmalıyız (Cauly, 2006, s.63, 64). Kierkegaard, düşünceye öncelediği varoluşu, özgür bir eylem olarak niteler. ‘Özgürlük’ varoluşu belirleyen temel bir karakterdir. Bireyin bu özgür eylemi ise ‘an’da gerçekleşir. Varoluşun mekânı, ‘bura’, zamanı ise ‘şimdi’dir. Varoluş aynı zamanda tarihsel bir devinimdir. İnsan kendisini tarihsel ve kültürel bir bağlamda bulur. Birey her an hem kendisi hem de soyudur (Taşdelen, 2004, s. 123-126). Kierkegaard varoluş sürecinde anın önemini vurgulasa da o geçmişin ve geleceğin değerinin de farkındadır. Yaşamın ileriye doğru yaşanıp geriye doğru anlaşıldığını belirtir. Birey, geçmiş ve geleceği ile birlikte anda yaptığı seçimler ve eylemler aracılığı ile kendi varoluşunu gerçek kılar.

Bireyin varoluş sürecinde, Kierkegaard’ın hakikat anlayışında değerli kıldığı çelişki ve paradoks da önemli bir unsurdur. Yaşam, mantıksal bir tutarlılık içinde pürüzsüz bir biçimde sürmemektedir. Varoluş, yaşamın bu değişkenliği, belirsizliği içinde temel bir gerçeklik olarak ‘çelişkiyi, paradoksu’ barındırır. İnsanın zaman zaman içine düştüğü paradoksun yarattığı gerilim ise onu seçmeye, karar vermeye zorlar ve bu zorlayış, insan varoluşunu aktif hale getirmeye olanak yaratır. Bu sebeple yaşamın çelişkileri varoluş için salt bir olumsuzluk içermezler, varoluşu aktifleştirmek, bireyin yaşamında önemli bir artı sağlar.

Varoluş süreci içinde ‘seçim yapma’nın, karar vermenin zorunluluğu ile ‘eyleyen birey olmak’ da Kierkegaard için önemlidir. Ona göre yaşam, zihinde hapsolmuş düşünceler değildir. İnsan iradesinin eyleme dökülmesi, varoluş içindeki gerçek bireyi ortaya çıkarır. Hayat Kierkegaard için çözülmesi gereken mantıksal bir problem değil, tecrübe edilmesi

gereken bir ‘deneyim’dir. O hayatta var olan en güzel şeylerin duyulacak, okunacak veya görülecek şeyler değil, bizzat yaşanacak şeyler olduğunu, ‘neyi bilmem değil, neyi yapmam gerektiği üzerine odaklanmam’ gerektiğini belirtir (Kierkegaard, 2016, s. 6-27).

Bireyin seçimlerinin ve eylemlerinin ulaşacağı mutlak, tek bir doğru ise yoktur, hakikat yalnızca bireyin kendi içindir, buradaki yargıç kişinin kendisidir (Anderson, 2014, s.40). Bu noktada Kierkegaard, bireyin nasıl bir yaşam sürmesi gerektiği, hakikate nasıl ulaşacağı ya da kendi kurtuluşunu nasıl gerçekleştireceği sorusuna verilen, bireyin varlığını sosyal bütün içinde anlamlı kılan görüşleri reddeder. Ona göre varoluşun değişkenliği, paradoksalılığı içinde seçen, eyleyen birey ‘yalnız’dır, hakikat onun hakikatidir. Bu hakikatin başkası tarafından anlaşılması ya da onaylanması mümkün değildir. Bu sebeple Kierkegaard hakikat arayışında, birlikteliği faydasız bulur.

2.3. Etik Anlayışı

Bireyi, varoluş süreci içinde ve hakikat karşısında yalnızlığı ile öne çıkaran Kierkegaard’ın etik alandaki görüşleri de farklılık taşımaktadır. Onun etik anlayışında döneminin etkin ahlak kuramcısı *Kant* ve düşüncesini karşısında konumlanarak oluşturduğu *Hegel* etkisi kendini gösterir. Felsefi düşüncenin odağına özneyi yerleştirmeyi başaran Kant, düşünce tarihinde güçlü bir etki yaratmıştır. Kant’ı etik alanda bu şekilde önemli bir otorite haline getiren kuşkusuz onun insanı, seçimlerinin ve eylemlerinin belirleyicisi durumuna getirmesidir. Ona göre insanın kendi beni hakkında bilinci olması, kendi hareketlerini tayin etmesi, pratik bir akla ve otonomiye sahip olması, insanın taşıdığı önemli değerlerdir (Mengüşoğlu, 2014, s.54, s57). Kant, aynı zamanda ahlak anlayışında bireyin sadece kendisi için değil herkes için iyi olanı gözetmesi gerektiğini, gerçekleştirilen fiillerin nihai amacının topluma faydalı olmak olduğunu belirtir. Bireyi esasında mutlu eden şey de ona göre toplum adına üstlendiği ödevidir (Kant, 1999, s.158).

Daha önce değinildiği üzere, hakikat alanında bireyi elimine eden Hegel felsefesi de ahlak alanında bütüncül sistemin yararını gözeten görüşler içermektedir. Kant da her ne kadar bireyi otonom bir varlık olarak öne çıkarmış olsa da her iki düşünür de bireyin ahlaki eylemlerinde evrenseli gözetmesi gerektiği noktasında hem fikirdir. Özellikle Hegel’e göre

öz bilince ulaşmış birey, burada kalmamalı, kendini evrensele yükseltmelidir. Onun için saf öznelcilik ve içe dönüklük gerçekte tiksindirici şeylerdir (Copleston, 2010,s.56). Hegel'in mantıksal bütüncül sisteminde öz bilinçlerin evrensele katılımı nihai amaçtır (Hegel, 2003, s.64). İnsan tikel (köle) ve tümel(efendi)in sentezini gerçekleştirerek toplum ve devlet içinde mutlu olabilir. Kölelik ve efendilik ortadan kalkmadıkça, evrensel uzlaşım da bireysel doyum da gerçekleşemez (Bozkurt, 2011, s.64). Kierkegaard ise bireyi varoluşu ile öne çıkaran felsefesinde, evrensel uzlaşımı amaçlamamaktadır. Etik alan için kabul gören 'evrensellik', yeri geldiğinde birey için aşılması, askıya alınması gereken bir duruma dönüşecektir.

Kant ve Hegel'in, etik alanda 'akıl rehberliğini' esas kılması da Kierkegaard için sorgulanması gereken bir durumdur. Kierkegaard, özellikle doğa bilimlerinin, etik alanda varlık göstermelerinin yanlış olduğunu savunur. Ona göre etiğin bilimsel temelde ele alınması, etiği bir yanılsamaya dönüştürecek, etik, ortalamalarla istatistiksel olarak ele alınacak ya da doğa kanunlarında dalgaların hareketinin hesaplandığı gibi hesaplanacaktır (Kierkegaard, 2005, s.289). Böyle bir hesaplama ise etiğin sorunlarını aydınlatamayacaktır.

Düşünce ve varlığı birleştiren, düşünce ve eylem arasındaki ayrımı elimine eden, eyleme ilişkin entelektüel teorilerin karşısında olan Kierkegaard, çağının aşırı düşünmeden dolayı muzdarip olduğunu ve akıl yürütme eyleminin etik bir kaçamak olduğunu savunur. O bu bakımdan akıl ve eylemi yöneten otorite arasındaki bağı kesmeye çalışır (Marino, 2001, s.54). Ona göre etik sadece bilmek ile değil kendini bilmek ile de ilişkilidir. Sadece bilmek, eylemin açıklanması için yeterli değildir. Düşünce dünyası, olasılıklar esasına dayanır ve olasılıktan aktüele geçiş ise asla otomatik ve zorunlu değildir. (Evans, 2006, s.315). Eylem akıl yürütmeden daha farklı bir şeyler gerektirir. Çünkü onun için tüm gerçeklik, gömülü bir özdür ve bu öze ulaşmak için akıldan başkasına da ihtiyaç vardır.

Kierkegaard, Kant ve Hegel'e yönelik eleştirilerine rağmen, etik alanı konu edindiği farklı eserlerinde, etiğin evrensel olduğu ya da olması gerektiği ilkesini, etik alanı açıklarken kullanır. Bu, onun etik alana dair kabul ettiği bir gerçekliktir. Onun Kant ve Hegel etiğine karşı çıktığı noktalar ise daha çok etikten dinsel alana geçişte devreye girer. O *Korku ve Titreme*'de (2011, s.99) etiğin 'evrensel' olduğunu, etiğin 'kendi içinde' içsellik taşıdığını ve kendi dışında bir telosu olmadığını belirtir. Bireyin etik görevi, daima kendisini burada

ifade etmek, evrensel olmak için kendi öznelliğini iptal etmektir. Bireyin kendi öznelliğini öne çıkararak evrenselin dışına çıkması ise ‘etik alanda’ günaha karşılık gelmektedir.

Kierkegaard etiğe yönelik betimlemelerine, etiğin ‘kutsallığını’, ahlaki görevlerin aynı zamanda Tanrı’ya karşı görevler olduğunu ‘bu alanda’ kabul ederek devam eder. Etik alanda bireylerin davranışlarının, ‘açıklanabilir ve anlaşılabilir’ olduğunu, gizlenme ihtiyacı bulunmadığını, ifşayı istediğini belirtir (Kierkegaard, 2011, s.115,131). Belirtmelidir ki Kierkegaard’ın *Kantçı ya da Hegelci öğreti ile örtüşen bu tasviri onun bu ilkelere bağlılığına işaret etmemektedir*. Etik alana dair kabul gören bu ifadeler onun idealini yansıtmaktan uzaktır. Bunlar daha çok onun, bireyin önüne koyduğu ‘kendi olma’ mücadelesinde yaşayacağı olanaklar olarak kendini gösterir. Kierkegaard, felsefesinde ortaya koyduğu varoluş olanaklarını, tasvir eder ve daha çok kendi içinde değerlendirir. Onun düşüncelerinin ulaştığı ideal olarak nitelendirebileceğimiz varoluş olanağı ise, dinsel alanda imana dair belirlenimleri ile ortaya çıkar. Biz bu noktada onun etiğe dair belirlenimleri ile imana dair belirlenimlerinde çelişkilere tanık oluruz.

Kierkegaard’ın etik alanındaki görüşleri, onun iman anlayışı ile karşılaşıldığında okuyucuyu zora sokmaktadır. Dini ve etik alandaki zıtlığı gören Kierkegaard, etiğin anlaşılabilirliğinin, evrenselliğinin ve açıklığının iman alanına taşınamayacağını savunmaktadır. Bireyin ahlaki görevlerinin aynı zamanda Tanrı’ya karşı görevler olduğu kabulü, Kierkegaard’ın iman anlayışındaki radikal seçimlere yol açan, sınır durumlarda geçerliliğini yitirmektedir. Onun savunduğu etik, Tanrı sevgisinin emirlerine dayalı yükümlülükleri içermektedir. O ileri bir otoriteye dayanan zemin olarak, etik bir yaşam sunar, fakat burada ‘otorite’ kavramı ahlaki yaşamın temelini ‘irade’ olarak gören çoğu modern ahlaki teorisyen için problematiktir (Evans, 2006, s.20). Özellikle etik alandan dinsel alana geçişte göreceğimiz aklın rehberliğinin yadsınması, bireyin seçimlerinde yalnız ve desteksiz bırakılması, Kierkegaard’ın etik anlayışının sağlam bir temelden yoksun olduğu iddiasını ortaya çıkarmaktadır. MacIntyre (2001, s.245-248), Kierkegaard’ın, aklın, bireye aralarında seçimler yapabileceği olanaklar sunmaktan daha fazlasını yapamayacağını savunduğunu belirtir. O, Kierkegaard’ın tavrını salt irrasyonalist bulmamakla birlikte onun Hristiyanlığın ve bireyciliğin gelişiminde aşırı uç bir noktada durduğunu ifade eder. Onun bağlanma ve teslimiyeti içeren iman anlayışı, bu bakımdan bireyin özgür iradesini temel alan ahlak anlayışları ile çelişir gözükmektedir.

Kierkegaard'ın etik alan karşısındaki konumu, onun Hz İbrahim'in öyküsünü tutkuyla ele alışında belirginleşir. Kierkegaard'ın hakikat alanında tartışılan, irrasyonalist olduğu yolundaki söylemler burada nihilist, immoralist iddialarıyla birleşir. Etik alanın, bilime konu edilmesini yanlış bulan Kierkegaard, 'pratik bir irrasyonel', etik yaşamda aklın rolünü reddeden bir düşünür olarak suçlanır, özellikle Hz İbrahim'in öyküsündeki tavrı ile bizim değerlerimiz hakkındaki kesin ve açık kararların değersiz olduğu görüşünü ima eden bir 'moral nihilist' olduğu iddia edilir. Bu iddialara dayanak; onun hem *Korku ve Titreme*'de iman, aklı ve etiği aşan bir eylem olarak göstermesi, hem de *Felsefi Fragmanlar*'da ve *Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar*'da Hristiyanlığın entelektüel içeriğinin akılla kavranılmasının mümkün olmayan bir paradoks içerdiğini belirtmesidir (Evans, 2006, s.18,209). Her ne kadar bu eleştiriler ve suçlamalar haklı dayanaklara sahip olsa da, onun düşünceleri basit bir biçimde yaftalanamayacak zengin içeriği ile muhataplarını daha ileri bir değerlendirmeye zorlamaktadır.

Kierkegaard, irrasyonalist ya da immoralist olarak adlandırılmasından endişe etmemektedir. O bütünüyle, iman, etik dışında tutmamakta, toplumun genelini iyiliğini gözetmeyi esasında yadsımamaktadır. Bununla birlikte Kierkegaard, bireyin, kendisini etiğin sınırlarının dışına çıkaracak, 'kendi olma' mücadelesinde atması gereken adımlar olduğunda, etiğin ilkeleri ile çelişilebileceğini belirtir ve bu varoluşsal anlarda kişinin kendisini evrenselde değil, farklı bir düzlemde 'iman' düzleminde ifade etmesini doğrulamaktadır. Burada özgür ve yalnız bireyin, evrenseli dışarıda bırakan seçimleri gündeme gelmektedir.

Kierkegaard'ın etik anlayışı ile yarattığı önemli bir farklılık 'seçen, karar veren, eyleyen bireyi' öne çıkarmasıdır. Kierkegaard, varoluşçu anlayış içerisinde etik alanda bireyin seçimleri ile var olduğunu belirtir. Karşısında bulunduğu 'ya ya da'lar arasında birey bir seçim yapar. İyi ve kötü arasında iyinin lehine yapılacak olan seçim, bireyi etik alanda var eder ve ahlaklı hale getirir. Burada iyilik bireyin değil, toplumun iyiliği olarak belirlenir. Kierkegaard, bireyin seçimini evrenseli gözeterek yaptığını belirtirken bu seçimlerde özgür iradeye vurgu yapar ve bireyi seçimlerinden ve eylemlerinden sorumlu tutar.

Burada ‘iyi ve kötü’ belirlenimi önemlidir. Kierkegaard dikteci bir ahlak öğretisi sunmaz. Öne çıkardığı öznellik ve içsellik onu mutlak bir ‘iyi- kötü’ belirleniminden alıkoyar. Günlüklerinde “Yalnızca Tanrı onun gerçekten iyi eylem olduğunu bilir. Bu nedenle muhtemelen ben kurtuluşumu iyi eylemler üzerine inşa edemem.” derken iyi ve kötünün nihai ölçütü olarak Tanrı’yı gösterir (Kierkegaard, 2005, s.218). Bu noktada bireyin iyiliğe yönelimi Tanrı ile ilişkisine bağlı hale gelir. İyi ve kötü belirleniminin zorluğu içerisinde bireye, Tanrı ile olan ilişkisi kılavuzluk eder.

Kierkegaard, mevcut ahlaki kuralların insanlara sadece ne yapamayacağını bildirdiği görüşündedir. Ona göre iyi ve kötünün sınırlarının silikleştiği etik alanda, iyiliğin değeri bilinmemekte ve iyi olmak için gösterilen çaba karşılığını bulamamakta, hatta bu çaba aptallık olarak görülmektedir (Kierkegaard, 2000, s.241). Kierkegaard, bu düzen içinde yer bulan, karşılık beklentisi ile yapılan iyiliği de ikiyüzlülük olarak nitelemektedir. Ona göre iyilik, iyilik yapmak için yapılmalı, sonuçlarının faydası için değil, zira iyiliğin kendisi ödüdür. Ceza korkusu ile iyilik yapan da ödül için yapan da gerçek iyiye ulaşamayanlardır (Moore, 2002, s.32).

Kierkegaard’ın etik alanda görüşlerine onun topluma dair yapmış olduğu tespitleri eklemek yerinde olacaktır. O toplum içinde diğerleri gibi davranmanın doğru ve beklenen davranış olduğunu belirtir. Toplumla ilişkileri çok fazla koparmanın tehlikesine karşı uyarıcıdır. Bununla birlikte beklentileri karşılamayan davranışları ile toplum dışına itilen bireyleri incelemenin, o toplumun doğru bir portresini ortaya koyacağını belirtir (Hannay, 2001, 59,71). Kierkegaard’ın toplumsal yapıya dair önemli bulduğu unsurlardan biri de daha sonra ayrıntılı olarak değineceğimiz kamudur. Kamu, toplumsal yaşamda belirleyici olan, ancak gerçek bir varlığı olmayan soyut bir yapı, bir hayalet olarak tanımlanır. Kierkegaard, çoğunluğa dayalı bu yapıyı, belirleyicilerin en çılgını olarak niteler (Kierkegaard, 2005, s.366). Onun etik anlayışında bireyin iradesi üzerindeki kamusal etki olumlu bir değere sahip değildir ve bireyin özgür varoluşuna çizilen sınırın sorumlusudur.

2.4. Hristiyanlığı Özüne Döndürme Çabası

Kierkegaard'ın yaşamında baskın olan dini unsur, düşüncelerini de güçlü bir biçimde yönlendirir. Bu doğrultuda Kierkegaard, çağının din ve Hristiyan anlayışını kuşatıcı bir tavır ile sorgular. Bu sorgulayış, onun modern felsefeye getirdiği eleştiriler ışığında ilerler. Eleştirilerindeki yıkıcı etkiye rağmen Kierkegaard, bir taraftan da Hristiyanlığın unutulmuş hakikatini yeniden açığa çıkarmak için savaş verir. Kierkegaard öncelikle imanın, akıl ile temellendirilmesine karşı çıkar. Onun için Hristiyanlık *mantıksal bir öğreti* olarak kabul edilemez. Hristiyanlık nesnel, bilimsel hakikat ile karıştırılmamalıdır ve nesnel, bilimsel düşüncenin içeriği haline getirilmemelidir. Kierkegaard bilim adamlarının akılla temellendiremedikleri için Hristiyanlığı mitolojinin içine sokma girişimlerini de yanlış bir çaba olarak değerlendirir. Ona göre Hristiyanlık, iradenin dönüşümü ile ilgilidir. Bu dönüşüm sancılı ve uzun bir değişimdir (Moore, 2002, s.104).

Kierkegaard, Hristiyan inancının, akla ve deneyime yabancı olduğu, mantıksal düşüncenin önünde bir sınırlama ve engel oluşturduğu için er ya da geç yadırganacağı kanısındadır (Blackham, 2012, s.11). Hristiyanlığın önündeki, inancı akla dayandırma çabasının yarattığı bu tehlikeyi gören Kierkegaard, getirdiği yorum ile Hristiyanlığın önünü açmaya çalışır. Ona göre bireyi, Tanrı'nın huzuruna koymada yeterli olmayan akılsal öğreti, Hristiyanlığın özünü ve imanın içtenliğini yok etmektedir. Kierkegaard için ise iman en uç öznel davranış, akıl dışı bir eylem, bir sıçrayıştır.

Kierkegaard, iman konusundaki bu fideist tavrının, inancı zayıflatmadığını, aksine mümkün kıldığını savunur. O imanı saran paradoksal unsura vurgu yapar ve imanın akılı aşan bu gücünü yüceltir. Ona göre Hristiyanlığı *paradoks* haline getiren Tanrı'nın İsa'da vücut bulmasını içeren enkarnasyon düşüncesi, onun için biçimsel ya da mantıksal bir çelişkiden ziyade varoluşsal bir çelişkidir (Evans, 2006, s.119). Bu sebeple, bireysel varoluşun içerdiği çelişki, paradoks; iman alanında da Kierkegaard'ın sorguladığı bir problem olarak değerini hissettirir.

Kierkegaard'a göre Hristiyanlık *varoluşsal bir iletişim* içerir ve burada akılı ile değil öznel varoluşu ile birey, Tanrı huzurundadır. Kierkegaard Tanrı ile birey arasında kurulan içsel

ilişkiyi, iman olarak adlandırır ve bu içsel ilişkinin nesnel değil öznel olarak anlam kazanacağını belirtir. Kierkegaard'ın etik varoluş üzerine yaptığı değerlendirmeler; bizi onun etik alan ile dini alanı farklı değerlendirdiği, öngörülen *din ve ahlak* birlikteliğinin aksine aradaki ayrıma değer verdiği sonucuna götürmektedir. Tanrı'ya inanmak için yeterli dayanak oluşturmayan etik ilkeler; Kierkegaard için bireyin Tanrı ile varoluşsal iletişimi söz konusu olduğunda, imanı gereği geçici olarak askıya alınabilmektedir.

Kierkegaard'ın din alanındaki görüşleri içerisinde, onun çağının Hristiyan âlemine yönelttiği *eleştiriler* de önemli yer tutar. Kierkegaard'a göre, 19. yüzyılın temel gerçeği, bir zamanlar Hristiyan olan bu uygarlığın artık böyle olmadığı, kendi güneşinden uzaklaşan bir gezegen gibi olduğudur (Barrett, 2003, s.154). O, Hristiyanlığın özünden uzaklaşarak yanlış bir yola girdiğini savunurken, sarsıcı eleştirileri ile Hristiyanlığı yeniden özüne döndürmeye çalışır.

Kierkegaard, Hristiyanlığın bozuluş nedenleri arasında dini dünyevileştiren entelektüalizmi, şekilciliği ve ruhban sınıfını gösterir. O çağının kayıtsız ve yüzeysel bulduğu Hristiyanlığı ile toplum arasında korkunç bir uzaklık olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2005, s.684). Hristiyanlık için en büyük tehlikenin ortodoksinin ılımlı ve sıradan türü olduğunu belirterek vasatlığı ve ılımlılığı eleştirir. Hristiyanlığı kolaylaştırmanın onu değersizleştirdiğini düşünür (Moore, 2002, s.6, 23, 109). Hristiyanlıkta yaşanan bu değişimi putperestliğe dönüş olarak değerlendirir. Ona göre din toplumu kitleleştirmek için kullanılmış ve böylece tekil birey yok edilmiştir. Yine eleştirilerinin hedefinde olan Luther'in başlattığı reform, ona göre en rafine dünyevilik ve paganizm türünü doğurmuştur. Kierkegaard bu noktada Luther'i, Papa'yı tahttan indirip yerine kamuoyunu çıkartmakla suçlamaktadır (Kierkegaard, 2005, 666-688).

Kierkegaard, yaratılan bu etki ile birlikte imanın içinin boşaltıldığını düşünür. İmanın içselliğinin yok edilmesi ile Hristiyan âlemi sahtekârlığa bürünmüş ve farkında olmadan Hristiyanlığın sonunu getirmiştir (Kierkegaard, 2016, s.26). Onun için dinin siyasallaşması, devlet ve kilisenin birlikte büyümesi ve birbiriyle özdeşleşmesi son derece tehlikelidir (Kierkegaard, 2005, 373, 479). Papazların, kendi çıkarları için, yaşamı kişisel olarak üstlenmeyen, sivri yanları törpülenmiş bir Hristiyanlığı temsil ederek, aşağılık bir

yalan söylediklerini belirtir (Cauly, 2006, s.31). Ona göre Hristiyan, yaşamın zorluklarına, acılarına katlanmalı, gerçek bir teslimiyeti göze almalıdır.

2.5. Varoluş Alanları

Kierkegaard'ın hakikat anlayışı, bireysel varoluşu ele alışı, etik alanda farklılık yaratan görüşleri ve Hristiyanlığa yönelik eleştirileri, onun varoluş alanları ya da küreleri olarak adlandırılan, varoluş tasvirleri ile bütünlük kazanmaktadır. “Tüm amacım, eğer mümkün olursa, varoluşun çeşitli aşamalarını bir eser içinde sunmaktır. Bütün müstear isimlerle yapılan üretimi böyle görüyorum” (Kierkegaard, 2005, s.273) diyen Kierkegaard'ın yazarlık serüveninde, okurlarına sunmak istediği varoluş olanakları, onun felsefesine önemli bir yapı kazandırmaktadır. Sistemli olmaktan uzak tavrına rağmen onun, varoluş alanları başlığı altında sunduğu fikirler, okurun bütüncül bir anlam yakalamasını kolaylaştırmaktadır. O kişiye estetik, etik ve dinsel olmak üzere üç varoluş olanağı sunar ve bu varoluş olanaklarının gereklerini ortaya koymaktan ziyade daha çok bu alanların tasvirini yapar. Tasvirler, her bir alanda temsili kişiler üzerinden ilerler. Estetik alanda Don Juan, Etik alanda Agemennon, dinsel alanda Hz. İbrahim ana karakterler olarak öne çıkar.

Varoluş alanları, bireyin önüne konulmuş yaşam seçenekleri, benliğin biçimleri ya da ‘kendi olma’ tarzları olarak değerlendirilmektedir. Her bir varoluş alanı için belirleyici olan durumlar vardır. Bunlar estetik alan için *zevk*, etik alan için *zafer*, dinsel alan için *ıstırap*tır. Kierkegaard için bu alanlar zorunlu ve doğal süreçler ya da yaşam içerisinde geçilmesi gereken aşamalar olarak karşımıza çıkmaz. Bu alanları niteleyen temel özellikler; öznellik, kısmi hakikat ve varoluşun değişkenliğidir (Taşdelen, 2004, s.145,155). Birey ‘sınır durumlar’ içerisinde yaptığı özgür seçimler ile bu varoluş alanlarından birine dâhil olur. Kierkegaard, bir evreden diğerine geçişi, bireyin yaşamı içerisinde önüne çıkan olanaklar, olasılıklar karşısında yaptığı seçimlere bağlar. Geçiş yapan bireyin birdenbire şimdiye kadar dayandığı her şeyin aslında bir yanılsama olduğunu görmesi gerekir. Kierkegaard bu farkına varışın estetik alandan etik alana geçişte *ironi* ile etik alandan dinsel alana geçişte ise *mizah* ile sağlanabileceğini belirtir. Varoluş alanları içerisinde, bireylerin konumları ise sabit değildir, farklı seçimler onu farklı alanlara taşıyabilir ya da geri döndürebilir.

Kierkegaard, estetik, etik ve dini varoluş alanlarını diyalektik bir yapı içerisinde ortaya koyar. Her bir karakter kendi içselliği içinde sahip olduğu tutku ile kendi hakikatini arar. Okuyucuyu zorlayan bu diyalektik yapıya rağmen Kierkegaard; estetik, etik ve dini, üç büyük alanı müttefik olarak görme noktasına okuyucuyu ulaştırmaya, bu alanlar arasında orantıyı kurmaya ve okuyucuya bu orantıyı vermeye çalışır (Kierkegaard, 2005, s.273). Bu farklı yaşam ifadeleri arasında bütünlüğün korunamamasının ise yaşamı anlamsız kılacağını vurgular (Kierkegaard, 1992, s.469).

Kierkegaard aslında bireyi şu soru ile baş başa bırakır. “Kendin için mi, başkaları için mi yoksa Tanrı için mi yaşayacaksın?” Bu soru onda ‘Tanrı için yaşamak’ olarak cevap bulur. Bütün varoluş alanları kişinin yaşamı için makul yönlendirici ilkeler içermesine rağmen o, dinsel alanı betimlemek için çok daha fazla lehte çaba sarf eder. Çünkü bu onun kendi seçimidir. Ona göre diğer iki varoluş alanının yıllar boyunca savunucuları olmuştur. Ancak Kierkegaard’ın anladığı şekliyle dini varoluşun savunucusu olmamıştır (Anderson, 2014, s.62). Bu yanlılığına rağmen Kierkegaard her birey için zorunluluk arz eden, ideal bir ilerleme düzeni kurmuş değildir. O, bu olanaklar düzeneği içerisinde bireyi yaşamaya, eylemeye, varoluşunun yolunu bulmaya davet eder.

3. KIERKEGAARD FELSEFESİNDE ‘KENDİ OLMA’ SÜRECİ

3.1. Kierkegaard Felsefesinde ‘Kendi Olma’ Sürecinde Benliğin Kendine Yönelik İlişkisel Yapısı ve Sentez Olarak Kurulumu

Bu çalışmanın esasını oluşturan Kierkegaard felsefesinde ‘kendi olma’ problemi, onun düşüncelerinin bütünü açısından olduğu gibi varoluş alanları açısından da merkezi bir öneme sahiptir. Kierkegaard’ın hakikat, etik ve din konusundaki görüşleri, aslında tek bir probleme ‘kendi olma’ problemine odaklanmaktadır. O, felsefesinin içerdiği varoluşsal temalar ile bireyin ‘kendi olma’ olanağını sorgulamakta, etkileyici ve farklı fikirleri ile bu problemi özgün bir düşünür olarak netleştirmektedir. Varoluş alanları bağlamında ‘kendi olma’ problemini açıklığa kavuşturmanın öncesinde Kierkegaard’ın ‘kendi olma’ ile neyi kastettiğinin ve bu varoluş halini nasıl açıkladığının ortaya konulması gerekmektedir. Kierkegaard felsefesindeki temel sorulardan biri olan ‘kendilik/benlik nedir?’ sorusu, çağdaş Batı kültürünün hâlâ cevap veremediği bir sorudur. Bu noktada öne çıkan metafizik cevap, benliğin, insanın özü olduğu yönündedir. Bu görüşün kökeni ise Antik Yunan’a dayanmaktadır. Bu özün ne olduğuna dair günümüze değin farklı cevaplar verilmiştir (Evans, 2006, s.263). Kierkegaard ise özellikle çağının hâkim görüşü ile bu özün akılla ilişkilendirilmesine karşı çıkmış, insanın sahip olduğu benliği ya da ‘kendi olma’ durumunu; soyut, akılsal bir öz ya da ideal olarak değil, somut, varoluşsal, yaşamsal bir varlık hali olarak değerlendirmiştir.

Hannay&Marino (1998, s.12), Kierkegaard’da benlik kavramını değerlendirirken ‘benliğin olduğumuz şey mi yoksa belirli bir bakış açısına göre gerçekleştirilmesi zor, manevi bir beklenti mi’ olduğunu sorar ve ikinci seçeneğin, Kierkegaard için daha kabul edilebilir olduğunu belirtir. Batı felsefesinde çoğunlukla akılsal bir özden oluştuğu düşünülen insanın, varoluşundan önce belirlenmiş benliği karşısında Kierkegaard, bir amaç olarak

gördüğü bu varoluş halini, insanın özellikle duygularıyla dâhil olduğu bütünsel bir süreç olarak değerlendirir. ‘Kendi olma’ önceden belirlenmiş bir öze ulaşmayı değil, bireyin kendine dönük ilişkisinde açığa çıkaracağı hakikati doğrultusundaki, seçim ve eylemlerini içeren bir süreci ifade eder.

Kierkegaard felsefesinde ‘kendi olma’, insan yaşamındaki *varoluşsal bir amaçtır*. İnsanı diğer varlıklardan ayıran, hatta bu mücadeleye giren insanları, diğerlerinden yüce kılan bir varoluş halidir. Kierkegaard *Ya Ya da*’da, bu varoluş halinin gerekliliğini şöyle ifade eder. “Benim mutlak olarak seçmem gereken kendi benliğimdir. Benim benliğim nedir? Her şeyden daha soyut bir şeydir ve aynı zamanda her şeyden daha somuttur. O özgürlüktür. Bir kimse bir başkasının birçok şeyine sahip olmayı dilese de, ciddi olarak bir başkası olmayı dilemez. Kimse bunu istemez. Birçok dileği olan insan, yine de her şey değişse de, kendisinin daima aynı kalacağını düşünür.”(Kierkegaard, 1992, s.517). İnsan ‘kendi olma’yı ister ve bunu her şeyden çok ister. Çünkü insan tüm dünyayı kazanmış olsa da, kendi ruhunu kaybetmişse hiçbir kârı yoktur (Kierkegaard, 1992, s.401).

Kierkegaard’a göre ‘kendi olma’ bireyin önündeki *varoluş olanağıdır* ve hiçbir birey ‘kendi olma’ olanağından yoksun değildir. Benlik, insanın hem olduğu şeydir hem de olması gerektiği şeydir. Tanrı insanı, gerçekleşmesi insanın kendisine bağlı olan olanaklar ile yaratmıştır ve insanın görevi, ne ise o olmasıdır. Bireyin yaşamını, kendi yeteneklerine, kapasitesine göre düzenlemesi en uygun olanı olmakla birlikte, ‘kendi olma’ bireyi sınırlarının keşfine zorlar. Bu keşif, bireyin doğal kapasitesini zorlamasına neden olur (Hannay, 1998, s.347). Bireyin, Tanrı tarafından verili olan bu ‘kendi olma’ olanağı karşısında özgür iradesi ile yolunu çizmesi gerekmektedir. Bu olanağı aynı zamanda bir zorunluluk olarak da değerlendiren Kierkegaard, bireyin ‘kendi olma’ olanağından kaçamayacağını ortaya koyar.

‘Kendi olma’ *yüce bir mutluluğa* karşılık gelirken ‘kendi olamama’ ya da kendi benliğini, tinsel varlığını kaybetme, kaybolmuşluğun en korkuncudur (Kierkegaard, 2015, s.91). Kierkegaard, bu varoluş durumunu yüceleştirirken bireyin Tanrı ile ilişkisini, ‘kendi olma’ sürecine dâhil eder ve bu sürece dini bir nitelik kazandırır. O nihai anlamda ‘kendi olma’yı seçen bireyin, Tanrı’nın gerçekten kendisinden ne yapmasını istediğini görmesi; kendi için olan hakikati, uğruna yaşayıp öleceği hakikati bulması gerektiğini belirtir (Kierkegaard,

2000, s.167). Tanrı'nın yol göstericiliğinde, kaynağını bireyin kendisinde bulacağı bu hakikat ile 'kendi olma' gerçekleşecektir. Akılsal süreçlerin, yeri geldiğinde dışarıda bırakılacağı ve dini unsurların dâhil edileceği bu süreç varoluşsal bir temelde ilerleyecektir.

3.1.1. 'Kendi Olma' Sürecinde Benliğin Kendine Yönelik İlişkisel Yapısı

Kierkegaard, 'kendi olma'yı temelde bireyin *kendine dönük, kendine yönelik ilişkisi* olarak tanımlar (Kierkegaard, 2014a, s.21). O bireyin kendine dönmesini, ilk ve zorunlu bir adım olarak değerlendirir. Kierkegaard'ın bu ilişkinin nasıllığını ortaya koyarken yaptığı tespitler ise 'kendi olma'ya önemli bir çerçeve çizer. Psikolojik ve dinsel öğelerin göze çarptığı bu ilişkide Kierkegaard, varoluşsal durumları özellikle tutkuyu, kaygıyı, umutsuzluğu, cesareti, iradeyi ve acıyı öne çıkarır. Bu unsurlar 'kendi olma'yı içsel bir mesele haline getirir. Robert (1998, s.180), Kierkegaard felsefesinde içselliğin, psikolojik bir süreklilik ve istikrar içindeki benliğin merkezindeki bir metafor olarak karşımıza çıktığını belirtir.

Kierkegaard'a göre kendine dönme 'kendi olma' için gerekli ancak yeterli bir adım değildir. 'Olmak' bir başlangıçtır, 'kendi olma' ise *olduğu yerde kalan bir devinimdir* (Kierkegaard, 2014a, s.46). Devinim, bireyin kendine döndüğü noktada kritik seçim ve eylemlerle gerçekleşir. Kierkegaard bu noktada seçimin önemini vurgular ve 'ya ya da' nın bireyin varoluş sürecindeki veya 'kendi olma' yolundaki en önemli gerçekliği ifade ettiğini belirtir. O dünyaya mutlak bir 'ya ya da'nın hükmettiğini, herkesin, yaşamın bu temel meselesi ile karşı karşıya olduğunu ve bu 'ya ya da' karşısındaki bireyin varlığının, onu diğer varlıklardan yüce hale getirdiğini belirtir (Kierkegaard, 1992, s.488, 489).

'Ya ya da' öncelikle bireyi olanaklar arasında *seçim yapma* zorunluluğu ile yüzleştirir. 'Seçmek' Kierkegaard için küçük, büyümlü bir kelimedir (Kierkegaard, 2009c, s.66). Seçmek başlamaktır, bireyi harekete geçirir ve sonsuzluğun kapılarını açar. Bununla birlikte seçimin yapılacağı yaşam olanakları, büyük ölçüde karşıtlık barındırır. Birey, yaşamın çelişkileri ile kendisini yüzleştiren bu varoluşsal gerçeklik içerisinde 'kendi olma' adına yapacağı seçimlerin, vereceği kararların güçlüğü ile sınanır. Kierkegaard, yaşamın çelişkilerini barındıran 'ya ya da'nın bireye yaşatacağı kararsızlığa ve pişmanlığa dikkat

çeker. Birey ‘ya ya da’ karşısında kendisi için doğru olanı bulmakta zorlanır. Çünkü geleceğe dair sınırlı bir öngörüye, değişken bir varoluşa sahiptir ve müdahale edemediği yaşam koşulları içerisinde.

Birey içerdği güçlükler ile birlikte ‘ya ya da’ karşısında yaptığı seçimler ile kendi benliğini inşa eder. Bireyin her seçimi aynı değerde olmasa da, onun varoluş süreci içerisinde kendini anlamasını, kendini bulmasını, ‘kendi olma’sını sağlayacak olan seçimler, bireyde büyük gerilime neden olur. ‘Ya ya da’nın sunduğu çelişik olanaklar arasında, belirsizlik içinde, pişmanlık olasılığı ile birlikte yapılan seçimler, yarattığı kaygı, umutsuzluk ve acıyla bireyi, ‘kendi olma’ yoluna koyar. Kierkegaard, yaptığı özgür ve bilinçli seçime mutlak ve koşulsuz olarak bağlanan bireyin, varoluşun gerçek anlamını ortaya çıkaracağını belirtir.

Kierkegaard seçim yapmayı, karar vermeyi öznel bir iş olarak görür (Kierkegaard, 2009c, s.107). Ona göre tüm önemli kararlar *öznellik* içinde verilir, karar vermenin nesnel ölçütleri yoktur. Çoğu kimse yaşamlarına dair keskin ve gerçek bir bilince sahip değildir (Ferreira, 1998, s.227). Bu yüzden seçmenin yaratacağı acı, kaygı ve umutsuzluktan kaçınan kimseler, seçimlerini nesnelleştirmeye çalışırlar, seçimin yarattığı gerilimden, pişmanlık olasılığından sıyrılmak isterler. Hâlbuki Kierkegaard için bir seçimi değerli kılan, gerçek bir seçim yapan, içten olmasıdır, bu seçim kalbin seçimidir (Moore, 2001, s.19). Ancak böyle bir seçim bireyin ‘kendi olma’ sürecindeki devinimini sağlar. Başka türlü daha güvenli görünse de bireye gerçek benliğini kazandıramaz. Kierkegaard ‘kendi olma’ yolundaki bu içten gelen, nesnel dayanağı olmayan, bireyin ‘kendi olma’ sürecinde devinimini sağlayan seçimleri, ‘*sıçrama*’ olarak adlandırılır. Varoluş alanları içerisinde özellikle etik alandan dinsel alana geçişte değerlendireceğimiz, bu varoluşsal eylem, Kierkegaard felsefesinin tepe noktalarından birini oluşturur.

Kierkegaard, bireyin yaptığı *seçimlerde yönünün kendi olması* gerektiğini belirtir, yani kişinin kendisini seçmesini ister. Kişi, kendi benliğini olasılıklar ve olanaklar içinden seçmek, arayıp bulmakla yükümlüdür. “En zengin kişilik bile kendisini seçmeden önce bir hiçtir. Öbür yandan kendisini seçtiğinde en yoksul kişilik bile her şey olarak adlandırılabilir. Zira bireyi yücelten husus şu ya da bu olmak değil, ‘kendi olmak’tır.” (Kierkegaard, 1992, s.490).

Kierkegaard bireyin kendisine yönelik ilişkisinde *dürüst ve şeffaf* olması gerektiğini belirtir. Bireyi kendine karşı dürüst olmaktan alıkoyan birtakım dünyevi koşullar bulunmaktadır (Kierkegaard, 1992, s.480). Bireyi, aynı zamanda kendine dönmekten alıkoyan bu engellerden biri başkalarıdır. *Başkaları* ile ilişki, benliğin ilişkisel yapısına uygun düşse de, benliğe birey olma kriterini vermede yetersizdir (Evans, 2006, s.271). Kierkegaard başkaları tarafından seçilmiş bir yaşamı ‘sefillik’ olarak görür. İnsanlık ile birey arasındaki ayrımı vurgular ve daha önce hakikatin öznelliği bahsinde değinildiği gibi, ‘kendi olma’ sürecinde bireyin yalnızlığını dile getirir. Genel olarak insanlığa ait olmak isteyen kişinin kendi olmak için, birey olmak için daha az zaman ve emek harcadığını belirtir (Maybee, 1996, s.399). ‘Kendi olma’ ise kolay bir yol değildir. Bireyin başkalarında bulacağı huzur ve güveni terk etmesi gerekir. Birey, ancak her şeyin üzerine çıktığında, kendisinin üzerine yükselir ve o yükseklikten kendisinin hiçliğini görebilir, kendi gerçek yüksekliğini bulabilir (Kierkegaard, 2005, s.139).

Birey kendine yönelik ilişkisinde kendinin bilincine varır, kendisi üzerine düşünen herkes, hiçbir bilimin erişemeyeceği bilgiye sahip olur, çünkü kim olduğunu bilir. ‘*Kendini bil*’in değeri burada yatar (Kierkegaard, 2015, s.74). Kierkegaard’ın Sokrates’ten miras aldığı bu düstur, bireyin kendine yönelik ilişkisi ile kazanılır ve ‘kendi olma’ sürecinin önemli bir basamağını oluşturur. Bu ifade öznelliği, içsellliği, içerir, ‘kendini bil’ kendini ötekenden ayır anlamına gelir (Kierkegaard, 2009b, s.194,195). Bilincin sahip olabileceği en somut içerik, kendi bilincidir, kişinin kendisidir. “Bu saf bir ‘ben bilinci’ değildir, en güçlü tasvir kullanılsa bile hiçbir yazarın anlatamayacağı, her kişide bulunuyor olsa bile, tekilliği olan bir ‘ben bilinci’dir. Bu ‘ben bilinci’ bir temaşa değildir bir etkinliktir, etkinlik ise içe dönmektir.” (Kierkegaard, 2015, s.143). Bireyin kendisinin bilincinde olması, zorunluluğu ve zorluğu içerisinde yaşamının en önemli değerlerinden birini oluşturur.

Birey, kendisini tanıdığı ve seçtiği zaman, ‘kendisini gerçekleştirme’ yolundadır; ancak neyi gerçekleştireceğini de bilmesi gerekir. Gerçekleştirilmesi gereken kesinlikle kendisidir. Bu ise yalnızca kendi içinden elde edebileceği ideal benliğidir (Kierkegaard, 1992, s.550). ‘Kendi olma’ çeşitlilik ile belirlenmiş bir somutlaşmadır. Kendini seçen biri, somut olarak, içgüdüleri, tutkuları, eğilimleri, yetenekleri ve dış dünyanın sınırları ile

belirlenmiş bir birey olarak kendinin farkındadır (Hannay, 1998, s.335). Bu farkındalık bireyin kendi ile olan ilişkisinde belirginleşerek ‘kendi olma’ devinimini devam ettirir.

3.1.2. ‘Kendi Olma’ Sürecinde Benliğin Sentez Olarak Kurulumu

‘Kendi olma’yı, *bireyin kendine dönük ilişkisi* olarak tanımlayan Kierkegaard, bu süreci birbirine karşıt öğeleri bir araya getiren ve üç aşamadan oluşan bir ‘sentez’ olarak sunar. Kierkegaard, sentez anlayışını derinlemesine açıklamasa da, onun sentez sözcüğü ile en azından Hegel’ci bir şeyi, tezle antitez ya da buradaki gibi sonlu ile sonsuz arasında başarılı bir aracılığı kastetmediği açıktır. Kierkegaard’ın benliği farklı öğeler arasındaki sentez olarak sunuşu, onda ‘amaçsal’ bir benlik anlayışına temel oluşturur. Sonlu ve sınırlı varlıklar olmamız, kendimiz hakkında verili olan şeylerin olduğunu kabul ettirir, ancak kendini aşma kapasitemizin olması, tamamen verili varlıklar olmadığımız, kendimizden geri çekilme ve kendimizi şekillendirme gücümüz olduğu anlamına gelir (Talay, 2016, s.60). Kierkegaard, insan varoluşunda verili bir öz olduğunu kabul etse de insanın bu verili özü ‘kendi olma’ süreci içerisinde değiştirebileceğini ifade eder. Bu noktada birey, ruh ve beden, sonlu sonsuzluk, özgürlük ve zorunluluk öğeleri arasında bu değişimi yaratmaya çalışır.

Kierkegaard, benliği oluşturan, ‘kendi olma’yı mümkün kılan sentez sürecinin ilk aşamasını, *ruh ve beden* arasındaki sentezin oluşturduğunu belirtir. Düşünce tarihinin, insan varlığının açıklanmasında öne çıkardığı bu iki öğe arasındaki karşıtlık, Kierkegaard için de belirgindir. Ancak Kierkegaard ruh ve bedeni birbirinden ayrı ya da kopuk olarak değerlendirmez. Ona göre ruh ve beden ilişkisi hayatın temelidir (Kierkegaard, 2009b, s.85). Kierkegaard, insan varlığını oluşturan bu iki öğe arasındaki ilişkinin gerekliliğine odaklanır. İnsan, ruh ile bedenin bir sentezidir, ama iki öğe, bir üçüncü tarafından birleştirilmedikçe sentezden söz etmek olanaksızdır. Üçüncü terimi Kierkegaard ‘Tin’ olarak adlandırır. Tin bu ilişkiyi inşa eden olumlu bir güçtür. (Kierkegaard, 2015, s.37) Tin; ruh ve bedenden oluşan insan varlığının edilgin birliğini bozar ve onu kendisinden sorumlu olmaya teşvik eder, bu ise insan varlığını bir ‘o’ olmaktan çıkarıp ‘kendi olma’ya geçişini başlatır. Burada sentezi oluşturan öğelerden beden, benliğin fiziksel yanı, ruh duygusal yanı, Tin ise ilişkisel veya diyalektik yanı olarak kabul edilir (Gödelek, 2010, s.107, 108). Kierkegaard Hristiyan bir düşünür olarak bedenin karşısında ruhun konumunu

değerli bulur. Zaman zaman ‘ben’ yerine kullandığı ‘Tin’ ise bireyin sonsuzluğa açılan, onu Tanrı huzuruna koyan kapısı olarak değerlendirilir.

Kierkegaard, sentezin ikinci aşamasının, insan varlığının *sonluluğu ve sonsuzluğu* arasında gerçekleştiğini belirtir. Bu sentez, ilk aşamanın bir tezahürü olarak, hatta sentezin bahsedilen bu üç aşaması tek bir sentezin farklı düzeydeki ifadeleri olarak değerlendirilebilir (Cauly, 2006, s.91). İnsanın bedensel varlığından ötürü sahip olduğu sonluluk ve ruhsal varlığıyla sahip olduğu sonsuzluk arasında kurulan sentez ‘kendi olma’ yolundaki önemli bir adımdır. Kierkegaard ilk aşamada ‘Tin’i ruh ve beden arasındaki bağı kuracak olan, üçüncü öge olarak belirlerken, sonlu ve sonsuz arasındaki üçüncü ögeyi ‘an’ olarak belirler. Zamanın sonsuz ardışıklığı içinde tutunacak bir dal olan bu ayırım noktası, şimdiki zamanın içindeki ‘an’dır (Kierkegaard, 2015, s.81). Bu noktada Kierkegaard’ın ‘an’da yapılan seçim ve eylemlere yaptığı vurguyu görürüz. İnsanı kuran, karmaşık ve çelişik öğeler, ancak sonsuzluğun zamanın içindeki yansıması, kesişme noktası olan ‘an’ içinde gerçeklik kazanır ve etkin hale gelirler.

Kierkegaard, ‘an’da belirginleşen, benliğin yönünü, sonsuza çevirmek ister, benliğin ancak kendi dışında, kendine aşkın olan bir şeyle doğru bir biçimde ilişkileneceği durumunda yukarıda bahsettiğimiz doğru sentezin mümkün olabileceğini savunur. Burada aşkınlığa yöneliş; sonsuzluğa, Tanrı’ya yöneliştir. Bireyin ‘aşkın’ yanı ‘sonsuz’ yanıdır, yani ruhudur. Birey, sonsuzluğun bilincine sahip olmaz ise sadece geçici düzlemde var olur. Sonsuzluğu reddetmek ya da saf metafizik bir şey olarak düşünmek Kierkegaard’a göre bireyi, varlığın aşkın yanından ve ‘kendi olmak’tan yoksun bırakır (Kierkegaard, 2015, s.151-154).

Kierkegaard’ın işaret ettiği sentezin üçüncü aşaması ise *özgürlük ve zorunluluk* arasındadır. Yaşamın bu iki diyalektik unsuru, insanı kimi zaman çıkmaza sokan yapısı ile bireyin ‘kendi olma’ sürecinde, çözüme kavuşturması gereken bir ilişkiyi barındırır. Kierkegaard, insan yaşamına dair önemli bir gerçeklik olarak, özgür oluşunu gösterir. İnsanın özgür iradesidir ona ‘kendi olma’ yolunu açan. Ancak bununla birlikte yaşamın içerdiği zorunluluklar, insan iradesinin hükmedemediği anlar, bireyi zorlu seçim ve eylemlerle karşı karşıya getirir. Kierkegaard bu noktada ‘*olanaklılığı*’, özgürlük ve zorunluluğun üçüncü ögesi olarak gösterir.

Olanaklılık, özgür insana, kendi seçeneklerini gösterir. Birey olanaklar, olasılıklar, seçenekler içerisinde kendisini seçer, benliğini kurar. Bireyin iradesi ile birlikte artan sorumluluğu ve geleceğin öngörülemezliği içerisinde, olanaklar arasından seçmek ve eylemek ise oldukça zordur. Bireyi ‘kendi olma’ sürecinde zora sokan, kaygı uyandıran bu durum, bireye seçmek zorunda olmanın acısını yaşatır. Olanaklar bir taraftan bir yük gibi insanın omzuna binerken bir taraftan da ‘kendi olma’ umudu uyandırarak bireyin devinimini mümkün kılar.

3.1.3 ‘Kendi Olma’nın İlişkisel ve Sentez Oluşu Bağlamında Kaygı, Umutsuzluk ve Acının Değerlendirilmesi

Kierkegaard ‘kendi olma’yı ilişkisel bir süreç ve bir sentez olarak değerlendirirken, onun felsefesinde büyük önem taşıyan kaygı, umutsuzluk ve acı kavramlarının, ‘kendi olma’ sürecindeki yer alışlarına tanık oluruz. Varoluş alanları içerisinde ‘kendi olma’ sürecini açıklarken ayrıca değineceğimiz bu kavramların Kierkegaard felsefesinde taşıdıkları temel anlamlarını, burada ‘kendi olma’nın ilişkisel ve sentez oluşu bağlamında değerlendireceğiz.

Benliği, ‘kendi olma’yı ‘bireyin kendine yönelik ilişkisi’ olarak tanımlayan Kierkegaard, *umutsuzluğu* da bu ilişki içerisinde tanımlar. Onun kullandığı umutsuzluk kavramı, umudun yoksunluğuna olduğu gibi ben/benlik içinde dengeli kurulamayan bir ilişkiye, kişinin benliğiyle yanlış bir ilişki içinde oluşuna da referans olur (Koç, 2016, s.61). Ancak Kierkegaard benliğin kendine yönelen ilişkisi içerisinde umutsuzluğu, bir uyumsuzluk olarak değil, bu ilişkinin bir sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. (Kierkegaard, 2014a, s.24, 25) İnsanda umutsuzluğu yaratan bu ilişkidir ve bu ilişkiden benlik sıyrılabilirse, umutsuzluk ortadan kaldırılabilir, ancak Kierkegaard felsefesinde bu istenilen bir sonuç olmamakla birlikte benliğin kendinden sıyrılması da mümkün gözükmemektedir.

Ben’in kendine yönelmesi ile birlikte kendine dair bilinci artmaktadır. İlişki yoğunlaştıkça ya da benin kendine dair bilinci arttıkça umutsuzluk da artmaktadır (Kierkegaard, 2014a, s.51-55). Bu noktada Kierkegaard, insan iradesini sorumlu tutar. Bu ilişkiyi derinleştirmenin bireyin iradesi dâhilinde olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı insana bu

ilişkiye yön verme izni vermiştir (Kierkegaard, 2014a, s.24). Ancak yine de bu ilişki, bireyin kaçınılmaz bir yazgısı olarak devam etmek ister. Umutsuzluk, sentez süreci içerisinde karşıt ögeler arasındaki çelişki ile de belirginleşir. Çelişki, sentezin başarıya ulaşma olasılığını azaltırken, bu olasılıkla beraber ortaya çıkan *kaygı* da benliğin sentez oluşunun, tehdit altında olduğunun hissedilmesiyle birlikte insanı yakalar.

Kaygı ve umutsuzluk sentezin belirtilen üç aşamasında da varlık gösterir. Ruh ve beden sentezinde, her ikisi de ruhta yerini bulur. Umutsuzluk bedenin değil, ruhun hastalığı iken kaygı da bu sentezi sağlayacak olan Tinin varlığı ile ilişkilendirilir (Kierkegaard, 2015, s.37). Kierkegaard sonlu ve sonsuzun sentezi aşamasında ise sonsuzluğun eksikliğini, kaygı ve umutsuzluk ile ilişkilendirir. Sonsuzluğa bağlanamamanın bireyde yarattığı kaygıya dikkat çekerken, bireyin sonsuz ve aşkın varlığa kendini açması ile gerçekleşecek olan ‘kendi olma’, sonsuzdan yoksun kaldığında, bireyin umutsuzluğa düşeceğini belirtir. Sonsuzluğa dair umutsuzluğu, ‘kendi olma’yı istemeye yönelik umutsuzluk olarak değerlendiren Kierkegaard, sonsuzluk sayesinde benin kendini tekrar bulmak için kaybolma yürekliliğini yeniden bulacağını savunur (Kierkegaard, 2014a, s.78).

Üçüncü olarak zorunluluk ve özgürlük arasında sentezi sağlayacak olan olanaklılık; kaygı ve umutsuzluğun bir diğer belirleyicisi olarak ortaya çıkar. Hayatın anlamını ‘ya ya da’da bulan Kierkegaard için irade sahibi bireyin yaşamı, olanaklar karşısındaki seçim ve eylemleri ile şekillenir. Ancak bireyin geleceğine açılan olanaklar bireyde kaygı yaratır. Birey bu olanaklar karşısında ‘kendi olma’ ya da ‘olmama’ gerilimini yaşar. Olanaklar ve geleceğin belirsizliği, yüklenilen sorumluluğu artırırken, seçim yapma zorunluluğu eylemekten daha ciddi bir kaygıya nedene olur.

Kierkegaard, bizi kendimize döndüren kaygının varoluşumuzun sınırlı oluşundan kaynaklandığını belirtir. Kaygı ruhun şimdiki zamanla sınırlı ufku gelecek zamanın alanına doğru genişleterek onu uyandırır (Cauly, 2006, s.86-93). Olanaklar karşısında birey, kendi sınırlılığının farkına varırken, seçebilme, yapabilme tereddüdünü yaşar ve acabaların yol açtığı tereddüt ile kaygılanır. Kaygılanan birey, henüz hiçbir şey yapmadığı için vicdan azabı ve pişmanlık duyan kişi konumunda değildir. Daha ziyade birey, yaptığı şey için değil, yapmak zorunda olduğu ve yapabileceği şey için kaygı duyar.

Kierkegaard bireyin olanaklar karşısındaki konumunu umutsuzluk ile de ilişkilendirir. O umutsuz kişinin ancak olanakla kurtarılabileceğini belirtir. Bir nevi çaresizlik olarak da düşünebileceğimiz umutsuzluk bu açıdan bakıldığında olanak yoksunluğu olarak da değerlendirilebilir. Olanaktan yoksun kalmayı Kierkegaard dilsiz olmak ile eş görür. “Zorunluluk yalnızca sessiz harfler gibi görünmektedir, onları telaffuz etmek için olabilirlik gereklidir. Eğer olabilirlik eksik kalırsa, yazgı bir varlığın bundan mahrum olmasına yol açarsa, bu varlık umutsuzluğa düşer ve olabilirliğin eksik kaldığı her an umutsuz olur.” (Kierkegaard, 2014a, s.47,49).

Kierkegaard, özgürlük ve zorunluluk bağlamında kaderci kişilerin umutsuzluğunu değerlendirir. Ona göre kaderci kişiler ben’lerini kaybeden umutsuzlardır, çünkü onlar için yalnızca zorunluluk vardır. Fakat benlik, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezidir. Özgürlüğü dışarıda bırakan kadercinin ben’i nefes alamaz, çünkü saf zorunluluk solunamaz ve ben’i adamakıllı boğar. Onun olanağı yoktur (Kierkegaard, 2014a, s.50). Olanaktan yoksunluk benliği umutsuzlukla boğarken olanakların varlığı ise bireyi kaygı duyan bir varlık haline getirir. Kierkegaard için olanaklılık umutsuzluğun tedavisi için yeterli değildir. Olanak, umutsuz bireye nefes aldırırken umutsuzluğu yok etmez. Çünkü Kierkegaard umutsuzluğu ölümcül bir hastalık olarak niteler. Bu durumda birey, olanaklar karşısında kaygı duyan ve umutsuz bir birey olarak ‘kendi olma’ olanağı ve zorunluluğu içinde ilerler.

Kierkegaard, nesnesinin belirsizliği bakımından korkudan ayrılan kaygının, bireyi güçsüz bıraktığını belirtir (Marino, 1998, s.308, 309, 321). Kaygıyı doğuran, bir baş dönmesine neden olan, hiçlik duygusudur (Kierkegaard, 2015, s.56). Kaygı, bu bakımdan insanın ‘dünyada artık kendini evinde hissetmeme’ duygusuna benzer. Kierkegaard kaygıyı içimizdeki sonsuzluğun kanıtı, ruhsal varlığımızın parlayışı olarak değerlendirirken aynı zamanda manevi eğitimin bir kaynağı olarak görür. O, kaygıyı nesnel bir tehditten bağımsız olarak ele alır ve kaygı durumunun bizim kişisel özgürlüğümüzü elde etmemizi sağlayacağını belirtir (Watts, 2003, s.3).

Kierkegaard umutsuzluğu ise benliğin ben olma, ‘kendi olma’ beklentisine karşılık vermemesi olarak tanımlar. Umutsuzluk, boyun eğmeyen, yok edilemeyen bir şeyi, ben’i ateşe vermektir (Kierkegaard, 2014a, s.289). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*’ta

umutsuzluğun somutlaşma biçimlerini en ince ayrıntısına kadar inceleyen Kierkegaard, insanların bilinçlilik düzeylerine ve ‘kendi olma’yı isteme durumlarına göre düştüğü çeşitli umutsuzluk biçimlerini ortaya koyar. O bilinçsiz umutsuzluğu, kendi olmayı istememekle bir görürken, bilinçli umutsuzluğun ise kendi olmayı isteyen umutsuzluk olduğunu belirtir.

Kierkegaard ‘ölümcül hastalık’ olarak nitelediği umutsuzluğun, gizliliğini, kişinin kendisi dahi bilmeden ona sahip olduğunu, genelliğini, evrenselliğini ve sürekliliğini vurgular ve bu umutsuzluğun karargâhının benliğin kendisi olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2005, s.363-364). O, umutsuzluğun ölüme yol açmadığını, umutsuzluğun ölümcül oluşunun, bu hastalıktan ölünmesinden veya bu hastalığın bedensel ölümle sona ermesinden çok, bu hastalığın işkencesinin, can çekişmede olduğu gibi ölümle savaşmasına rağmen kişinin yine de ölememesinden kaynaklandığını belirtir. Umutsuzluk, ölümcül hastalıktır, çelişkili işkencedir, sonsuza değin ölmek, ölmemekle birlikte ölmek, ölümü ölmektir. Umutsuzluktaki ölüm, sürekli yaşama döner, umutsuz olan ölemez. Kişi ne kendinden kurtulabildiği ne de kendini yok edebildiği için umutsuzluğa düşmektedir.” (Kierkegaard, 2014a, s.26-27).

Kaygı ve umutsuzluk, ‘kendi olma’ sürecinin zorluğunu açığa çıkarırken, bireyin yaşamına dâhil olan acı da Kierkegaard için değerlidir. O ahlaki ve manevi derinliği, acı ile ilişkilendirir (Robert, 1998, s.199). Kaygı ve umutsuzluğun bireyin yaşamına kattığı zorluklarla birlikte Kierkegaard, ‘kendi olma’ sürecinde bireyi çile ve ıstırap dolu bir yolun beklediğinin altını çizer. Acı çekmek, birey için zor ve zorunlu bir eğitimidir. Bu eğitim nefsi söndürmeyi öğretir, Tanrı’nın yardımını ve ona bağlanmayı gerekli kılar. “Eğer sen acı içinde itaat etmeyi öğrenemezsen kendin için bir bilmece olmaya devam edersin. Acı çekme eğitimi, bu dünyada ölmeyi içerir. Acı çekmeden itaat etmeyi öğrenemezsin, öğrenmek için de Tanrı’ya itaat etmek zorunludur.” (Moore, 2001, s.88).

Kierkegaard felsefesinde yaşamı ve güç istencini olumlayan bir düşünür değildir. Deleuze, Kierkegaard’ı “ızdırıp, inilti, kaygı, suçluluk duygusu ve memnuniyetsizliğin bütün biçimleri üzerinden geleneksel mantık ve ahlaka karşı gelen çileci ahlakın şairi” olarak değerlendirir (Er, 2016, s. 163). Kierkegaard, dünya yaşamında insanı bekleyen, kaynağı insan olan zorluklara dikkat çekerek insanların zalimliğinden çekmemiş olan kimsenin asla ruh haline gelemeyeceğini belirtir (Kierkegaard, 2005, s.722). Ancak Kierkegaard’ın asıl

vurgu yaptığı; acı, kaygı ve umutsuzlukta olduğu gibi bireyin kendi ile ilişkisinde yoğunlaşmaktadır. Acı çekmek Kierkegaard için bir tür tutkudur, arzulanan, içsel, bireyi kendi olma idealine taşıyabilecek varoluşsal bir durumdur.

Kierkegaard ‘kendi olma’yı önlemenin, bireyin kendisinden kurtulmaya çalışmasının nafile bir çaba olduğunu belirtir (Hannay, 1998, s.329, 330). O, her bireyin ‘kendi olma’ olanağına sahip olduğunu belirtirken kaygı, umutsuzluk ve acı dolu bu mücadelenin insanı tükettiğini belirtir. O, ancak her şeyi yitirenin her şeyi kazanabileceğini vurgular (Kierkegaard, 2015, s.104). Bu mücadelede bireyin kaygı, umutsuzluk ve acı ile yüzleşmekten kaçmaması gerektiğini, ‘kendi olmak’ için bu varoluşsal duyguları yaşayarak aşması gerektiğini belirtir. Ona göre bu duygular bireyde derinleştikçe ruhu yücelecektir.

Kierkegaard ‘kendi olma sürecini, nihayetinde Tanrı’ya vardırır. ‘Kendi olmak’ sonlu ve sonsuzun sentezini sağlayabilmek, entelektüel bir zeminde, etik bir eylemle sağlanacak bir şey değildir. Sentez, basitçe karşıtların bir araya gelmesi değildir, bu bir araya geliş Tanrı’nın yardımı ile gerçekleşebilir (Hannay, 1998, s.346). Tanrı için her şey olanaklıdır ve Tanrı için her şeyin mümkün olduğuna inanan kişi ‘kendi olma’ süreci içerisinde yaşanan kaygı, umutsuzluk ve acıyı Tanrı’nın yardımı ile aşar.

3.2. Estetik Alanda ‘Kendi Olma’

Kierkegaard felsefesinde, ‘kendi olma’nın bir yönelim ve sentez olarak ortaya çıkışına ilişkin açıklamalardan sonra bu varoluş durumunun, varoluş alanları içerisinde nasıl ele alındığı, bu sürecin nasıl gerçekleştiği değerlendirilecektir.

Bu alanlardan ilki olan, estetik varoluşun konu edildiği, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Kierkegaard’ın yaşamının ‘sefahat dönemi’ olarak bilinen yıllarının sonunda yazdığı *Ya Ya da*’nın bir bölümünü oluşturmaktadır. Eser bir baştan çıkarıcının, tutkulu bir aşka düşüşünün hikâyesi ile başlar. Kierkegaard, bu eserde Regine Olsen ile yaşadığı aşkı, Cordellia ve Johannes karakterleri üzerinden anlatır. Kendisini ve karşısındakini tutkulu bir aşka sürükleyen Johannes, baştan çıkaran taktikleri ile Cordellia’nın ruhunda yarattığı değişimleri ve dolayısıyla aşkın doğasını bir araştırmacı tarzıyla inceler.

Kurgulanmış bir ayrılıkla biten bu aşk üzerinden Kierkegaard, estetin yaşamını tasvir eder. O, bu alanda bir ucunda doğrudan, duyumsal alanda, eylemleri üzerinde hiç düşünmeyen karakterler, diğer ucunda her yaptığı eylemi derinlemesine düşünen baştan çıkarıcıya kadar değişen bir karakterler galerisi oluşturur (Gödelek, 2010, s. 60). En alt seviyede doğal dürtüleriyle hareket eden karakterler söz konusu iken, en üst seviyede sanatsal bir tatmin amacı güden karakterler yer alır. Kierkegaard arzusunun temsilcileri olarak Don Juan, Faust gibi dramatik ya da mitik dramatik figürler kullandığı gibi ‘Baştan Çıkarıcının Günlüğü’nde hocası Moller’in figürünü ödünç alır. Bu figürler üzerinden estetik yaşam, kişinin kendi yaşamını, üretilen kişilikler için adeta bir sahne ya da tiyatrodan başka bir şey olmayan bir dünyada hayal etmesi ya da düşlemesi olarak tanımlanır (Cauly, 2006, s.107)

Estetik yaşamın öne çıkan karakterleri, ahlaki olmayan bir çerçeve içinde yaşar. Estetin toplum tarafından kabul görmez, ahlaki değerlere ters düşen davranışları bu bakımdan gizlenmeyi ister. *Ya Ya da*’nın ‘*Kişiliğin Gelişiminde Etik- Estetik Dengesi*’ bölümünde yargıç Wilhelm esteti şu şekilde eleştirir. “Faaliyetlerini kendini gizli tutmak üzere tasarlamışsın. Yüzüne anlaşılması en güç olan maskeyi takmışsın. Zira sen hiçbir şeysin ve yalnızca başkalarıyla ilişkili olarak varsın ve sen bu ilişkide olduğun şeysin. Sen alına ‘ya ya da’ yazılmış gizemli bir şahsiyetten başka bir şey değilsin” (Kierkegaard, 1992, s.479).

Herhangi bir ilkeye olduğu gibi birine de bağlanmayı reddeden estet, ‘özgürlük’ iddiası taşır, özgürlüğü aşkın bir ögesi olarak kabul eder. Ancak bu görünürdeki özgürlük iddiasına rağmen Kierkegaard için estetin seçimleri, gerçek seçim değeri taşımaz (Kierkegaard, 1992, s.485). Estetik alanda birey, gerçek bir seçim yapamaz, çünkü ‘an’da yaşar, daha çok günlük ve keyfi seçimler yapar. Karşılaştığı ‘ya ya da’lar arasında karar verme yeterliliğine sahip değildir. Yaptığı seçimlerin pişmanlıkla sonuçlanması kaçınılmaz olduğu için bu yüzleşmenin vereceği acıdan kaçmaya çalışır.

Estetin yaşamı çelişkilerle, uyumsuzluklarla doludur. Yaşamındaki çelişkileri çözemeyen estet, iç dünyasında da birliği ve uyumu sağlayamaz. Onun için ‘şimdi’ vardır, o geçmişin hafızasına sahip olmadığı gibi onun geleceğe dair kaygıları da yoktur (Kierkegaard, 1992, s.527). Estet kendinden uzak kimliğiyle ‘an’da yaşarken onun ‘kendi olma’sına olanak tanıyacak varoluş durumları belirir. Tutku, aşk, sanat, kaygı, umutsuzluk ve acı kavramları

altında değerlendirilebilecek bu olanaklar ‘kendi olma’nın estetik alanda nasıl gerçekleşeceğini gösterir.

3.2.1. Estetik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Tutku

Zamanın şimdisinde, dolaysız bir yaşam süren estetin davranışlarını motive eden güç, ‘zevk alma’ isteğidir. Estetik varoluş alanının en alt seviyesinde doğal dürtülerin, fiziksel ihtiyaçların tatmini esastır ve çoğu insan, yaşamında bu doğal dürtüleri ile hareket eder. Estetik alanda ‘irade dışı’ görülen bu dürtülerden insan sorumlu tutulmamakta ve insanın doğası gereği bu dürtülerin tatmini kabul görmektedir. Estetik alan için geçerli olan bu kabulün ıslahı ise daha sonra ele alınacak olan etik alanda gerçekleşmektedir.

Hayal gücünün ve duygularının güdümünde olan estet, yaşamını olabildiğince çok zevk alma üstüne kurar. Kierkegaard bu bakımdan estetin büyük bir ustalığa sahip olduğunu belirtir. Kierkegaard bu dünyevi zevkleri olumlamaz, hatta tehlikeli bulur. Dünyevi kaygıların bireyin verimliliğini azaltacağını, hızını keseceğini, fanileştireceğini belirtir (Kierkegaard, 2005, s.410). Anın zevkini kollayan, yaşamını şansa bırakan estetin bu varoluşu, Kierkegaard için kendi olmaktan uzaktır.

Estet zamanın talepleri ve kendi arzuları arasında gidip gelirken ruh hali daima dış dünyaya dönüktür. Bu dışa dönüklük ile kendisinden ve gerçeklikten uzak durur, o gerçekliğin ve kendisinin yabancısıdır (Kierkegaard, 2009c, s.20). Bu bakımdan Kierkegaard, doğal dürtülerin tatmini için yaşayan estetin yaşamındaki boşluğa dikkat çeker. Derinlere inemeyen, ‘yüzeysel yaşayan’ estet, Kierkegaard’a göre yaşamının anlamını yakalamaktan ve kendi hakikatini kavramaktan uzaktır. Estet, yaşamın seyredenidir, yaşamını içselleştiremeyendir.

Adeta bir ‘kullan at’ tekrarı yaşayan estet, kendisi dâhil hiçbir şeyin sahibi değildir, bir yaşam görüşü yoktur, onun hiçbir şeyi yoktur. Reddederek vardığı bu noktada kaybedecek bir şeyi de yoktur (Kierkegaard, 1992, 270,505). Kierkegaard, ilkel bir aşama olarak nitelediği estetik yaşamda zevkin yerine tutkuyu ‘kendi olma’ bakımından değerli bulur. Onun modern çağın en büyük problemlerinden biri olarak gördüğü tutku yoksunluğunun telafisi, estetin yaşamında bu şekilde gerçekleşme olanağı yakalar. Yaşamının kontrolünün

ilkel zevklerden tutkuya evrilmesi olanağı ile estet, dâhil olduğu varoluş alanında ‘kendi olma’ olanağını gerçekleştirebilir.

Estetik alanda birey kendisi için yaşar. Onun dolaysız arzuları doyurmaya yönelik bu yaşam biçimi, insanı bir zevkten ötekine sürükleyen, hayli ilkel biçim alabilir (Anderson, 2014, s.62). Ancak kişi tutkulu bir aşka düşerse, severse bu ilkelikten çıkabilir, kendisiyle ve gerçeklikle, gerçek bir bağ kurabilir. Yaşamın kıyısından geçmek yerine yaşama katılabilir, ‘benim’ diyebilir. Bireye bunu yaşatacak olan tutku, Kierkegaard’a göre düşünmenin karşısındadır, üstündedir, tutku bireye seçim yaptırır ve ilkel zevklerin aksine sorumluluk yükler (Morris, s.25, 26). Bu güçlü duygu, bireyi kendisinden alıkoyan doğal dürtülerin, ilkel zevklerin aksine bireye ‘kendi olma’ olanağı sunar. Yaşamda tutkuya yer açmak için ise Kierkegaard, tutkuyu açığa çıkaracak eylem alanı olarak aşk ve sanatı, estetin yaşamında öne çıkarır.

3.2.2. Estetik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Aşk/Sevgi

Yazmadan önce yaşamayı, tecrübe etmeyi seçen Kierkegaard’ın kurgusal nitelik taşıyan yaşamının tutkulu aşkı, aşkın doğasını incelemeyi amaçladığı eserine içerik sağlar. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*’nde entelektüel ve sanatsal yetenekleri ile Johannes’in Cordellia’yı baştan çıkarışına tanık oluruz. Kızın ve ailesinin güvenini ve saygınlığını kazanan Johannes, yarattığı gelgitler ve oyunlar ile Regine ile arasında aşkın doğmasını sağlar. Ancak birliktelik sosyal ve resmi bir bağla nihayete erecekken Johannes, adım adım kızı kendinden soğutmaya, ayrılığa zemin hazırlamaya çalışır.

Yaşananların, Kierkegaard ve Regine aşkının birebir yansıması olup olmadığından emin olmasak da, başlangıç ve bitiş şekli, günlüklerindeki kayıtlar, bize büyük ölçüde Kierkegaard’ın kendi tecrübesini aktardığını gösterir. Kierkegaard, aşkın insan ruhunda yarattığı değişimleri, sanatsal unsurların etkisiyle ruhun nasıl yükseldiğini, kadın ruhunun nasıl ele geçirilip, sonra nasıl terk edildiğini anlatır. “Ben aşkın doğası ve anlamını kavramış, aşka inanan, onun her şeyini bilen bir estetikçi, bir erotiğim. Bir aşk ilişkisinin en fazla altı ay sürmesi gerektiği ve her ilişkinin nihai zevk tadılır tadılmaz sona ereceği kişisel düşüncemi tamamen kendime saklarım. Yaşanabilecek en büyük zevk biçiminin sevilmek, dünyada her şeyden fazla sevilmek olduğunu da biliyorum. Bir kıza şiirsel

biçimde yaklaşmak, sanattır; onun kendisini şiirselleştirmesini sağlamak ise bir başyapıttır.” (Kierkegaard, 1992, s.305) ifadeleri ile Kierkegaard aşka estetik bir çerçeve çizer.

Kierkegaard’ın tasvir ettiği bu tutkulu aşk, absürd bir biçimde, her iki tarafın duyduğu büyük aşka ve herhangi bir mani bulunmamasına rağmen ayrılıkla noktalanır. Kierkegaard’ın kahramanı Johannes, kendisi gibi ayrılığı seçer. Kierkegaard’ın estetik varoluş alanının karakterlerinden Don Juan da kadınları baştan çıkarır ve terk eder. Ancak Kierkegaard için bu kaçışların farklı bir anlamı vardır. Burada zevk alınan şey bırakıp kaçmak değil, baştan çıkarmaktır. Bu yüzden burada soyut bir acımasızlık söz konusu değildir (Kierkegaard, 1992, s.364). Amaç, bedensel bir tatminden ziyade sanatsal bir zevke ulaşmaktır.

Kierkegaard doğal dürtülerin tatmininden doğan zevki, aşağı bir seviyede gördüğü gibi yalnızca tensel olan bir aşkı da daha az değerli bulur. Bu noktada o, erotik aşkın dünyevi bir mutluluk yaşattığını, para, cömertlik, yetenek gibi fani bir şey olduğunu, ama bunlardan yine de daha üstün olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2005, s.325). Kierkegaard aşkta tensel bir tatmini zaruri bir unsur görmekle birlikte aşkı yüceltecek başka şeylere dikkat çeker, sanatsal ve entelektüel öğelerin katılımıyla aşkın yücelik kazandığını belirtir. Ona göre aşk her şeydir, eğer bir kimse severse, her şey kendi anlamını yitirir ve ancak aşkın verdiği anlam yoluyla bir anlam taşır. Aşk, hiçbir sanatın hiçbir araştırmanın üretemeyeceği bir armağandır (Kierkegaard, 1992, s.341,275).

Bu varoluş alanının temel özelliklerinden biri olan *gizlenme*, aşkta da esastır. Estet, aşkını gizler. Burada yasak duyguların göreceği sosyal ve ahlaki tepkileri önlemek için gizlilik tercih edilebileceği gibi yaşanan aşkın iki kişiye özel olması ve diğerlerinin dışarıda bırakılması için gizlenmenin tercih ediliyor olması da mümkündür. Seven ve sevilen, diğerlerinden farklı, ortak bir varoluşu paylaşır. Sevginin yoğunluğu arttıkça başkalarından uzaklaşırlar ve gizlilik isterler (Morris, 1989, s.24) Kierkegaard bu noktada aşkın herkese ilanı olan *nişanı* saçma bulur. Evlilikte yine de bir anlam olduğunu, ancak nişanın tamamen insan icadı olduğu ve mucitlerine hiçbir şey kazandırmadığını belirtir (Kierkegaard, 1992, s.324,313).

Kierkegaard bu alanda *sahip olma* sorununu irdeler. Yaşanan aşk içerisinde kişilerin birbirlerine ya da kendilerine sahip olamamalarını sorunlu bulur. Aşkta kendini kaybetmek ya da başka birine asla sahip olamamak mümkündür. Kierkegaard, âşık olan kişinin âşık olduğuna ait olduğunu ve onun olabilmek için kendi olmaktan vazgeçtiğini belirtir (Kierkegaard, 1992, s.340). Aşkta kendini kaybeden, kendisi olamayan birinin başka birine sahip olmaya çalışması ise çelişkidir. Kierkegaard, aşkta ‘ben’ sevgisinin temel olduğunu, insanın doğası gereği öncelikle kendini seçeceğini, aşkın özünde bencil olduğunu belirtir (Morris, 1989, s.22, 24). Ancak ben’in sevgisi ya da ben’e dönüşün tamamen bencil bir karakterde olduğu düşünülemez, ben’e dönmek, ben’i sevmek bir adımdır, zorunlu bir adımdır.

Kierkegaard, aşk ve sevgi bağımlı ele alırken *ilk aşka* özel bir önem yükler. Ona göre ilk aşk, mutlak bir uyanıklık halidir ve ilk aşka haksızlık etmemek için sürdürülmesi gerekir. İlk aşkın içinde tensel unsur ve güzellik unsuru yer alır. Düşünceden yoksun olan ilk aşk, özgürlük ve ihtiyacın, evrensel ve tekilin birliğidir. İki kişi birbirine dayanılmaz bir biçimde çekilir, ama yine de kendi özgürlüklerinin tadını çıkarırlar (Kierkegaard, 1992, 404,405). İlk aşkı, değerli kılan burada saflığı, içtenliği, mantıklı sebeplerden arınıklığıdır. İlk aşk, bu yüzden tutkuludur ve bireyin içsel varlığının açığa çıkmasını sağlar.

Kierkegaard, bir erkek gözüyle aşkın doğasını incelerken, aşkın diğer tarafı olan kadına dair de önemli değerlendirmelerde bulunur. “Erkek kadını ister, kadın seçer. Kadının bakış açısına göre kadın yenilen taraftır. Erkeğin bakış açısına göre erkek yenen taraftır. Kadın öz, erkek ise yansımadır. Erkek ister kadın ise seçer. Ama bu isteme bir sorudur ve kadının seçimi ise bu soruya verilen cevaptır. Bir açıdan erkek kadından fazladır, bir başka açıdan ise nihayetsiz derecede azdır. Bir erkek hiçbir zaman bir kadın kadar acımasız olamaz.” (Kierkegaard, 1992, s.364,366). Aslında Kierkegaard’ın aşkı incelerken esas açıklığa kavuşturmaya çalıştığı bir bakıma kadın ruhudur. Kierkegaard’ın kadına dair söylemleri diyalektik bir yapı barındırmaktadır. Dolayısıyla onu, farklı söylemlerinde bir kadın düşmanı ya da bir feminist olarak görmek mümkündür. Bazen kadını zayıflığından ötürü yererken, bazen kadının gücü karşısında eğilir.

Kierkegaard aşktaki sonsuzluk bilincine de dikkat çeker, aşkın sonsuzlukla olan bağımlı ortaya koymaya çalışır. Temelde tensele dayanmasına rağmen, aşk hâlâ kendi içinde

barındırdığı ‘sonsuzluk’ bilincine dayalı erdem sayesinde bir asalete sahiptir. Aşk şehvetten ayıran yön; sonsuzluk damgasını taşımasıdır (Kierkegaard, 1992, s.392). Tenselin ötesine geçebilen aşk, sonsuza yönelebilir. Kierkegaard, estetik varoluşun ideal karakterlerinde bu sonsuza yönelişi sanatın dokunuşu ile göstermeye çalışır. Zevk düşkün bir estetin sonsuzluğu arzulayan, tutkulu bir aşığa dönüşmesi, yaşamından sanatsal bir doyum elde etmeyi amaçlar hale gelmesi, onun ‘kendi olma’ adımlarını oluşturur. Kierkegaard hem estetin yaşamının nasıl ve neden ‘kendi olma’ olanağından uzak olduğunu hem de bu resmin nasıl değiştirebileceğini gösterir. Aslında o her zaman yaşamın olanaklar ile çevrili olduğunu, insanın eğer isterse değişebileceğini, değiştirebileceğini okuyucuya gösterir. Bu yüzden ‘ya ya da’ onun felsefesinin en belirgin sözcüğüdür.

3.2.3. Estetik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Sanat

Kierkegaard’ın aşka dair belirlemeleri aşkta ‘sonsuzluk’ bilincinin sanat ile ortaya çıkacağı iddiasını taşır. O tensel olan aşkı ‘kendi olma’ bakımından değerli bulmaz iken sanatsal zevkin dâhil olduğu aşkı bireyi sonsuzluğa yöneltmesi bakımından değerli bulur. Sonlu ve sonsuzun bir sentezi olan benlik ‘sonsuza’ yönelerek ‘kendi’ olabilir. Sanatsal bir aşk ise bunun yollarından biridir. Kierkegaard hem Johannes’in hem de Don Juan’ın yaşadıkları aşkta aradıkları sanatsal doyumunu vurgular. Johannes “Seni bekliyorum. Seni prensiplerle ya da aptalların karakter dediği şeyle yenmek istemiyorum; hayır ben senin şairin olmak istiyorum” der (Kierkegaard, 1992, s.270).

Sanatçı, estetik varoluş alanının en üst düzeyini temsil eder. Bu düzey, sanatkârın yaşam biçiminde kendini gösterir. Kierkegaard, burada Wagner ve Mozart’ı örnek gösterir (Gödelek, 2010, s.60). Estet, şiir ve sanatla uğraşarak kendisini aşar. Kierkegaard’ın sanata verdiği değer onun kendini tanımladığı satırlarda da görülür. O kendini bir düşünür olarak görmez. “İfade edeceklerini şiirsel ve iyi seçilmiş terimlerle sunan, ne sistem ne de kendisi hakkında taahhütte bulunmayan bir serbest yazar” olarak kendini tanımlar (Kierkegaard, 2011, s.49).

Kierkegaard, sanatlar içerisinde şiiri öne çıkarır. Estetik alanda şiirsel bir yaşam sürdürme çabasını değerli bulur.

“Şiirsel varoluş, kural olarak bir insani fedakârlıktır. Şiirsel varoluşun; umutsuzluğun sonuna kadar götürülmemesi ile birlikte ruhun sürekli olarak umutsuzluk içinde titremesinden ve benliğin kendi gerçek şeffaflığını kazanamamasından kaynaklanan meçhullükte yattığı kesindir. Ruhun kendi ebedi dünyasına yükselmesine izin verilmediği sürece, bu ruh sürekli olarak yolda kalacak ve bulutlara yansıyan resimlerle eğlenecek ve bunların geçiciliğine ağlayacaktır. Şair idealleri görür; ama bunlardan zevk almak için dünyaya kaçmak zorundadır. Şairin yaşamı, çoğu zaman, fani olan düzeyinde kaldıkları için kendilerini güvende hissedenler tarafından acıma konusu olur. Eğer şair olmak istemezsen, sana gösterdiğinden başka yol yok: Umutsuzluğa düş.” (Kierkegaard, 1992, s.512,513).

Şiirsel varoluşa geçebilen kişi, estetik varoluş alanından sıyrılmak üzeredir. Ancak arada olmak, tam olarak kendi olamamak şairi umutsuzluğa düşürür. Bu ise Kierkegaard için ‘kendi olma’ bakımından önemli bir adımdır. Bu adımdaki şair, estetik alanın fani zevklerine doyamayanlar tarafından acınacak halde bulunur. Ancak şair onları da etkiler, onların hayallerini biçimlendirir, yüksek ve derin bir tonda konuşur (Kierkegaard, 2009c, s.19). Kendi yoluna çağırır insanları. Şair olamıyorsan bile şairin sesine kulak vermelisin. Estetik varoluş alanının geçiciliğinden, boşunalığından sıyrılmamanın yolu budur.

Kierkegaard şiirsel varoluşa dinsel bir anlam da yükler. Şair olmak, estetik varoluş alanının dışına taşmaktır. Şiirdeki estetiğe özgü tüm yanılsamalar def edildiğinde, şiir idealin hizmetindeki üretken bir imgelem halini alabilir ve böylelikle dinsel iletişim sanatını da kapsayabilir. Şair ‘katışıksız insan varoluşu’na tanrısallık yoluyla kendini gerçekleştirerek erişebilen kişidir. Ancak, şiirin gücünü taşıyan birey, gerçekliğe uyum sağlayabilir. (Cauly, 2006, s.38, 57). Şiir, bireysel bir varoluşa yol açarken bu varoluşun Tanrı’ya yönelmesi Kierkegaard’a göre benliği yüceltir ve ‘kendi olma’ya yaklaştırır.

3.2.4. Estetik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Kaygı

Kierkegaard felsefesinde kaygı; tin yoksunu, sonsuzluğa yönünü çevirememiş ve özgürlüğüne rağmen seçimleri gerçek seçim değeri taşımayan estete, ‘kendi olma’ olanağı sağlayacak olan varoluş durumlarından. Sentezin ilk aşamasında, ruh ve beden arasında, tinin yardımını ile dengeli bir birlik oluşturamayan ve bedenin istek ve arzularının peşinden giden estet, olabildiğince fazla haz alma üzerine kurulu yaşamında, biten hazların geride bıraktığı yoksunluk ve tekrar haz duyamama korkusu ile sınanır. Gelip geçici hazların estette yol açacağı bu kaygı ile mücadele etmek, estet için acı vericidir.

Kierkegaard, bu alandaki dünyevi kaygıların, bireyin verimliliğini azalttığını, hızını kestiğini ve faniliği artırdığını belirtir (Kierkegaard, 2005, s.410). Bu kaygılarla başa çıkmak, bu faniliğe yüz çevirmedikçe mümkün gözükmemektedir. Kierkegaard bu kaygının, dış kaynaklı olduğunu belirtir. İçselleşmemiş bir yaşam süren estet, yaşamdan gelen zevkleri alıp kaçma eğilimindedir, acılarından ise uzak durur. Kendi, yaşama dâhil olamadığı gibi yaşamı da kendine katmaz, o sadece bir kullanıcıdır. Bu sebeple de estet, hastalıklı bir kaygıya sahiptir. Estet bu dünyadaki yerini bulamamıştır, bu yüzden yaşadığı korkunç bir durumdur (Kierkegaard, 1992, s.564,565).

İçe dönmekten yoksun olan estet, dış dünyanın koşulları üzerine hükmetmenin imkânsızlığı karşısında, çözümü kendi içinde bulmaya mecburdur. Ancak estet içe dönmeye, kendine dönmeye cesaret edemez. İçedönüklükten yoksunluk, tin yoksunluğundan ileri gelir. Kierkegaard, tin yoksunluğunun, kaygı duymayı engellediğini belirtir. Çünkü bu yoksunluk kaygı için fazla mutlu, fazla huzurlu, Tin'den fazlaca uzaktır (Kierkegaard, 2015, s.92). Ancak estet her ne kadar tin yoksunluğunun neden olduğu kaygıdan uzak olsa da, estetik varoluşun yarattığı kaygılardan kurtulamaz.

Estetik varoluş alanında özgürlüğün var olduğu söylenebilse de estet özgürlüğünü geçici ve keyfi seçimleri ile yaşamaktadır. Bilinçli, sorumluluk gerektiren seçimlerden ise kaçmaktadır. Çünkü böylesi gerçek seçimlerin kaygısını taşımak istemez. Ancak yine de özgürlüğü, onu kaygının kıyısına taşır. Kierkegaard, dünyevi zevklerin peşinden giden estetin, günah işlemek ile daha fazla yüz yüze geldiğini, onun daha fazla suça bulaştığını, daha fazla günahkâr olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2015, s.66-69). Ancak Kierkegaard'a göre bireyde 'kendi olma' olanağı yaratacak olan kaygı, her suçun ya da günahın eşlik ettiği bir varoluş durumu değildir. Günahkârlık, eğer bireyi 'Tanrı huzuruna' taşıyorsa böyle bir kaygı söz konusudur. Estet, Tanrı'nın huzuruna günahkârlığının bilincine vararak yönelebilirse, bu noktada işlediği günahın bilinci ile doğan kaygı ona 'kendi olma' yolunu açacaktır.

Estetik alanda 'benlik' bir sentez olarak dikkate alındığında "bedensel, zamansal, sonlu ve zorunlu" olan yan daha ağır basar. Ancak ruhsal ve sonsuz olan diğer taraf da oradadır ve kendini sürekli olarak kaygı yolu ile hissettirir. Kierkegaard, kaygının seslenişiyle estetik, duyumsal alanın uygunsuzluğunun farkına varan estetin önünde, başka bir varoluş alanının

‘olanak’ olarak ortaya çıkacağını belirtir. Duyduğu kaygı ile birlikte tininin sesini yükseltecek olan estet, iradesini gerçek seçimlere yöneltecektir. Kaygının yönü dışsaldan içe döndükçe, estet kendi benini keşfedecektir. Kierkegaard için kaygı, bu noktada adeta bir kılavuz görevi üstlenir ve estete ‘kendi olma’ yolunu açar.

3.2.5. Estetik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Umutsuzluk

Kierkegaard felsefesinde, kurtarıcı bir unsur olarak değerlendirilen umutsuzluktan estet de bağışık değildir. Dünyevi olana bağılılığı nedeni ile güçsüzlük ve zayıflık içinde estet, umutsuzluğu yaşar. Estetin yaşadığı umutsuzluğun nasıllığına Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde açıklık getirir. Eserde yer alan umutsuzluğun farklı biçimleri aynı zamanda bir derecelendirme içerir. Kierkegaard, estetin yaşadığı umutsuzluğu en alt düzeyde görür. Estetin umutsuzluğu bireye kendiliğini kazandıracak nitelikte bir umutsuzluk değildir. Ancak yine de umutsuzluk ‘kendi olma’nın bir olanağı olarak kendini bu alanda hissettirir.

Estetin yaşadığı umutsuzluk, dünyeviliğin yarattığı güçsüzlük ve zayıflık ile ilişkilidir. Bu noktada dünyaya olan ‘bağımlılığı’ nedeni ile estetin tekil konumunu, bireysel varlığını benimseyemediğini görürüz. Umutsuz kişi, güçsüzlüğünün farkındalığı ile kendini kabul etme, ‘kendi olma’ anlamına gelen imana ya da umuda yönelmek yerine, sonsuzluktan vazgeçer (Hannay, 2013, s.411). Ruhu, bedeninin tutsağı olan estet, tin olmanın yürekliliğine, dayanıklılığına sahip olamayacak kadar nefesine düşkündür (Kierkegaard, 2014a, s.53). Ancak bu şekilde nefse ve bedensel olana düşkünlük de umutsuzluğa yol açar. Çünkü zevk peşinde koşan estet, benzeri zevklerin sürekli tekrarı ile bıkar, bu da onu umutsuzluğa düşürür, yaşamında boşunalık ve hiçlik yaratır.

Estetin umutsuzluğunun kaynağı dışsaldır. Estet kendinden değil, dünyevi olandan ötürü umutsuzluğa düşmektedir. Estetin ‘ben’i, onun için fazladan bir şeydir, geçicinin devasılığı içinde bir ayrıntıdır, maddi dünyanın kalan kısmının bütünleyici bir parçasıdır ve bu insan, her zaman edilegendir. ‘Ben’in kendi üzerine hiçbir düşüncesi yoktur. Onun duyduğu umutsuzluk ‘kendi olma’yı istemeyen umutsuzluktur, kendine yönelmez, kendinden kaçır. Estetin sahip olduğu doğrudanlık da aslında büyük bir kırılmalıdır ve düşüncüyü sarsan her aşırılık, onu umutsuzluğa götürür. Estetin geçici olana yönelik

umutsuzluğu, umutsuzluk değildir, umutsuzluk sonsuzluğu kaybetmektir (Kierkegaard, 2014a, s.63).

Estet, can sıkıntısı olasılığından paniğe kapılarak bir kaçışa sürüklenir, bu kaçış kendinden kaçıştır, bu kaçış onun umutsuzluğunun temelini oluşturur (Barrett, 2003, s. 167). Estetin doğal ve doğrudan umutsuzluğu hiçbir şekilde ‘kendi olma’yı, ‘ben olma’yı istemez. Başka biri olmayı arzular, yeni bir ben’e sahip olmayı umar. Aslında doğallık, hiçbir ben’e sahip değildir. ‘Doğal insan’ kendini tanımaz. Kendini, ancak giysi olarak tanır (Kierkegaard, 2014a, s.63,64). O, yüzeysel umutsuzluğu içerisinde kendinden kaçır.

‘Tin yoksunluğu’ kaygı ile olduğu gibi umutsuzluk ile de ilgilidir. Kierkegaard tinin yoğunluğu arttıkça umutsuzluğun arttığını, belirtir. Burada tinin yoğunluğu ile birlikte artan umutsuzluk, ‘kendi olma’ya yönelen bir umutsuzluktur. Tin yoksunluğu ise bireyi ‘kendi olma’nın uzağına düşüren bir umutsuzluğa neden olur. Tin yoksunluğunun kaygısı, zihnin içi boş güvenliğinde daha iyi görünür. Umutsuzluk da aynı kaygı gibidir, aslında vardır ve duyuların aldatmasından doğan büyü yok olduğu zaman, var oluş tereddüde girdiği andan itibaren örtülü olarak bekleyen umutsuzluk kendini hissettirir. Estet, umutsuzluğunun farkında değildir. Bir ‘ben bilinci’ olmadığı için umutsuzluğu sıg bir umutsuzluktur ve gizlidir. ‘Kendi olma’dan uzak olan bu umutsuzluk, dünyada en sık rastlanan umutsuzluk biçimidir (Kierkegaard, 2014a, s.54).

Kierkegaard, bu alanda yaşanan umutsuzluğun ‘sonluluk’tan kaynaklandığını belirtirken, sonsuzluğa yönelmeyen umutsuzluğun estetin ‘kendi olma’sına olanak tanımayacağını savunur. Sonluluktan kaynaklanan umutsuzluk, benlik yoksunluğunun bir göstergesidir. Sonsuzluğun yokluğunda kendi olamayan estet, anonim varoluş içinde eriyerek kendi bireyselliğini unutmayı tercih eder. Böylesi umutsuzluk bir tür yabancılaşmadır (Cauly, 2006, s.98). Bu şekildeki umutsuz, kalabalık içinde bir sayı olmayı daha güvenli bulur, kendini dünya işlerinde unuttur. O, sonsuzluğu kaybetmiştir, umutsuzluğa düştüğünde dışarıdan yardım alarak yeniden dünyeviliğe döner, kendi olmayı değil herhangi biri olmayı isteyerek sorumluluktan kaçır (Moore, 2001, s.75,76).

Estetin varoluşunun güçsüzlüğünü, sonluluğunu, eksikliğini açığa çıkaran umutsuzluk, kaynağını dışarıdan, dünyevi olandan aldığı sürece Kierkegaard’a göre faydasızdır, bireyi sadece boşluğa, hiçliğe sürükler. Ancak estet, yaşamındaki uyumsuzluğun farkındalığı ile

umutsuzluğa düşer ve bu umutsuzluğun odağına kendi benliğini koyabilirse, o zaman işler değişebilir. Umutsuzluğun biçimini değiştirmek, bedenselden ruhsala, sonludan, sonsuza çevirmek, kendine yöneltmek esteti, başka bir varoluş alanına taşıyacak, ‘kendi olma’ olanağı sunacaktır. Burada umutsuzluğun yönünü değiştirmek estetin farkındalığını ve iradi gücünü gerektirmektedir. Öncelikle kişi umutsuzluğunun kendine yönelik bir biçimde farkına varmalı, üzerindeki örtüyü kaldırmalıdır. Sonrasında kendi iradesiyle umutsuzluğunun yönünü değiştirmelidir. Burada umutsuza nefes aldırarak olan ‘olanaklılık’tır. Estet, başka bir varoluş tarzının mümkün olduğunu gördüğünde umutsuzluk yine de kendi içinde barındırdığı ‘kendi olma’ umuduyla ona yeni bir varoluş kazandıracaktır.

3.2.6. Estetik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Acı

Kierkegaard, yaşamın diyalektiğini göz önüne sermeyi amaçlayan bir düşünür olarak estetik varoluş alanını bina eden temel unsur olan ‘zevk’ ile birlikte ‘acı’yı da estetin yaşamının temeline yerleştirir. Estetin yaşamına hazla birlikte acı da eşlik eder. Haz anları, ardında acıyı, doyumsuzluğu ve boşluğu bırakarak geçer. Bu durum, kişide karamsarlık ve çöküntüye sebep olur, yaşamın anlamsızlığını belirginleştirir. Estet, içsel anlamda bir felakete sürüklenirken manevra alanı daralır ve kendisini içinden çıkamayacağı kısır bir döngünün içinde bulur (Kierkegaard, 1992, s.352). Buradaki acı tinsel değildir, bedensel ve rastlantısaldır. Estet kendi olmadığı için acı içindedir.

Kierkegaard, estetik alanda duyulan acının kelimelere dökülebildiğini belirtir. Estetik acı, onun için bir tür hayaldir (Kierkegaard, 2009a, s.325) Estet huzursuzluğu ve sabırsızlığı ile kendini kandırmaktadır (Kierkegaard, 1992, s.387,388). “Eğer estetik olarak acı çeken bir kimse kendi kaderinden yakınıyorsa ve etik olarak teselli arıyorsa, o öncesinden daha fazla acı çekecektir. Eğer bu bedel ödenirse her şey rahat ve kolay hale gelecektir. Ama sonra etik boşlukta kalacaktır. Estetik acı varoluştan uzaktır, o bir yanılsamadır, ancak dinsel varoluş alanının acısı gerçektir.” (Kierkegaard, 2009a, s.360, 362). Estetin duyduğu acı, burada küçümsenmekte ve bireyin sonraki alanlarda yaşayacağı acının daha yoğun olacağı belirtilmektedir.

Estetin acısı içsel değildir. Estetin dışa dönük eylemleri onu dönüştürür, ancak kendine ve içsellğine doğru değil. O dolaysızlığı ile sıkıntının, varoluşun boşunalığının ve hiçlik duygusunun egemen olduğu bir atmosferde, kahkaha ile umutsuzluğun aşırılıkları içinde salınır (Cauly, 2006, s.106). Onun dönüşümü varoluşsal olabilir ama içsel değildir, eylemleri de içsel değil, estetik bir acı taşır. Ancak Kierkegaard, eylemin yaratacağı değişikliğin, varoluşsal ve içsel olması gerektiğini, bireyi içsel olarak değiştirmesi gerektiğini belirtir. Acı çekmek bu anlamda içsel varoluşun, yaşamın en yüksek eylemidir (Kierkegaard, 2009a, s.363).

Kişi, kendisini estetik olarak değerlendirdiğinde, kendine dönüklük söz konusu olsa da yaşamındaki karmaşa ağır basar. Ancak yine de estet kendi içinde ‘kendi olma’ olanağını taşır. Bu kişinin ruhu tıpkı ilkbaharda her türlü bitkinin fışkırdığı, hepsinin de eşit ölçüde gelişme ve yayılma hakkına sahip olduğu toprak gibidir. Kişinin benliği işte bu çeşitlilik içinde gizlidir. Eğer birey estetik ciddiyet ve küçük dünyevi bilgelige sahipse, her şeyin eşit olarak gelişmesinin imkânsız olduğunu görecektir. Bu yüzden seçecektir ve bu seçimiyle göreceli bir fark oluşturacaktır (Kierkegaard, 1992, s.525).

Estetin yaşamını yönlendiren bu varoluş unsurları bir taraftan esteti, bu alanda alıkoyarken diğer taraftan da onu etik varoluş alanına taşıyacak, ‘kendi olma’ olanağı sunmaktadır. Öncelikle bu varoluş durumlarının yönünün değişmesi gerekmektedir. Estet, yönünü sonsuz olana çevirdiğinde, sonsuz olana ilişkin kaygı duyduğunda, umutsuzluğa düştüğünde, acısı bedenselin ötesine geçtiğinde estet, varoluş biçimini değiştirecektir. Estetin yüksek anlamda aydınlanamamasının sebebi, sınırları dar ve göreceli bir alanda varlığını sürdürmesidir. Kierkegaard’ın amacı estetik olarak yaşamayı dışlamak değildir. O bu varoluş alanının özellikle sanatsal anlamda varılacak zirvesini değerli bulur. Ancak yine de onun için estetin ulaşacağı varoluş sonsuzluğa açılmadıkça sınırlıdır. .

3.3. Etik Alanda ‘Kendi Olma’

Estetik alanın ‘kendi olma’ya olanak tanıyan, tutku, sevgi, sanat, kaygı, umutsuzluk ve acıdan oluşan varoluş durumları, bireye artık bu alanda kalamayacağı gerçeğini gösterir. Estetik alanın boşunalığını, hiçliğini gören birey artık kendinin, kendi varoluşunun farkındadır. Bu farkındalığı, onu gerçek bir ‘ya ya da’ ile karşı karşıya getirir.

Kierkegaard'ın bu büyümlü sözcüğü, bireye iki seçim olanağı sunar; biri kendine yönelik, diğeri ise 'iyi ve kötü' arasında yapacağı iyiye yönelik seçimdir. Kierkegaard bu varoluş olanağını, *Ya Ya da*'da yargıç Wilhelm karakteri aracılığı ile okuyucuya tasvir eder. Yargıç Wilhelm toplumda saygın bir yere sahip, evli, ahlaki değerler ile uyum içinde, huzurlu ve güvenli biridir. Yargıç, estete bir taraftan estetik yaşamın boşunallığını gösterirken bir taraftan da etik varoluşu yücelterek sunar. Eserin bu bölümünde yargıç Wilhelm'in gözünden etik alan tasvir edilirken, Kierkegaard'ın sonrasında, dinsel varoluş üzerinden eleştiriler yönelttiği, tespitlere de tanık oluruz. Her bir varoluş alanını kendi bütünlüğü içerisinde ele alan Kierkegaard, tutarsızlık olarak değerlendirilmemesi gereken bu yapı içerisinde, varoluş alanlarını birer olanak olarak insanlara sunmaktadır. Etik alan, estetiğin eleştirisi üzerine yükselirken, dinsel varoluş alanında da etiğe yönelen eleştirileri görürüz. Bu başlık altındaki belirlenimler de bu bağlamda etik varoluş alanı için geçerlilik taşımaktadır.

Kierkegaard'a göre tek mutlak 'ya ya da' *iyi ile kötü* arasındaki seçimdir ve bu seçim tamamen etiktir (Kierkegaard, 1992, s.486). Yaşam, iyi ve kötü arasındaki seçimdir. Birey seçme gücünü, iradesini kendi benliğinden ve iyiden yana kullandığında etik varoluş onun için başlamış olur. Bu seçim bireye, estetik alanın gündelik seçimlerinden farklı olarak sonsuzluğun kapılarını açar. Etik bakış açısı, bireye iyi ve kötü ayrımı yapabilme imkânı verir. Onun için bu alanda iyi ve kötü arasında mutlak bir fark açıkça kendini gösterir (Kierkegaard, 1992, s.526). Hem kendinden hem de iyiden yana iradesini kullanacak olan 'etik birey' böylece içinde kötü olanı bastırmak durumunda kalacaktır. Kötü bastırılırken iyi yüceltilecek ve böylece estetik tahttan inerken, etiğin, iyinin hükmü başlayacaktır.

Bireyin kendine dönmesine etik varoluş içerisinde 'iyi' ölçütü kılavuzluk eder, birey kendini kötü olarak seçemez. Kierkegaard, bu noktada ortak bir insan doğası olduğunu savunur, O, öz olarak tanımlanabilecek bazı nitelikleri barındıran evrensel bir insan doğası olduğunu onaylar ve bu insan doğasının, etik varoluş için içerik sağladığını belirtir (Evans, 2006, s.234). Bu ortaklık, sonrasında yol açacağı evrensellik ile birlikte bireyin kendini seçmesinin genel ile evrensel ile çalışmayacağı sonucunu doğurur. Birey kendini seçerken, iyiyi; iyiyi seçerken kendini seçmiş olur.

Etik yaşam, bireye seçimlerinin önemini fark ettirir. Etik birey özgür iradesi ile seçimlerinde ve eylemlerinde kararlıdır. Etik varoluş ile bireyin seçimleri değer kazanırken Kierkegaard özellikle estetikten etik yaşama geçişi sağlayan seçimi, radikal bir seçim olarak adlandırır (Marino, 2001, s.48). Etik erdemin maddesi tutkudur, biçimi ise akıldır (Evans, 2006, s.267). Dolayısıyla etik bireyin seçimlerinde aklın rehberliği esas olduğu gibi bireye etik bir tutku da eşlik etmektedir.

Birey, kendini etik varoluşa dâhil eden seçimi ile birlikte estetiğin karmaşasından kurtulup, estetik alanda parçalanmış benliğini, etik alanda kendine dönük seçimi ile yeniden kurar. Estetik alanda süren karmaşa, çokluk ve uyumsuzluğa karşın etik yaşamda, birlik ve uyum hüküm sürer. Etik yaşamdaki denge ile bireyin mutluluğu mümkün hale gelir (Marino, 2001, s.50). Estet, dünyada yerini bulamamaya karşılık gelen korkunç bir durum içinde iken, etik alanda birey her şey kötü gitse de, bir çıkış yolunu bulur. Onun daima tutunacak bir dayanak noktası vardır ve bu nokta kendisidir (Kierkegaard, 1992, s.544,545).

Etik varoluş içindeki birey sadece iyi olanı değil, aynı zamanda kendini de seçmektedir. Estetik alanda kendinden kaçan birey, etik adımı kendine dönerek atar. Ancak sonrasında durum değişir. “Estet, doğallığından kaynaklanan bir ilkelliğe, yaşamının bir kısmında kaybedebileceği zenginliğe sahiptir. Etik alanda ise birey hiçbir şey kazanamazsa her şeyini kaybedecek bir konumdadır. Etik bir aynadır, bakan kişi kendine bakar, şüphesiz bakarken bir şeyler kaybeder, dahası o bakarken onda kendini görür ve sonra o kaybolur” (Kierkegaard, 2009a, s.128). Etik varoluş, bireyin kendine dönüşünü içeren bir başlangıca sahip iken, sonrasında etik varoluşun evrenselliğinde birey kendiliğini yitirme tehlikesini yaşar. Çünkü etik varoluşun koşullarından biri olan, evrensel değerlere teslimiyet bireyin kendisinden uzaklaşması tehlikesini içerir ve birey evrimsellik içinde kendinden, kendi benliğinden vazgeçmek zorunda kalabilir. Kierkegaard için bu durum, etik varoluşun en mühim çıkmazlarından, çelişkilerinden biri olarak ifade edilir.

Kierkegaard estetik alandan etik alana geçişte *ironinin* rolüne vurgu yapar. Ona göre estetik yaşamda, olasılığın varlığı vardır yalnızca. Böylece estetik yaşam, içerdiği hiçliği ve boşluğu perdeler. Bu perde kaldırıldığında ise ardında ironi belirir. Ironi yüksek bir şeye işaret eder. Ona özlem duyar, ama ortaya koymada başarısız kalır. Ironi, estetik yaşamı mutsuzluk ve yanılsama olarak gösterir. Bu anlamda ironi, bir olgunluk işaretidir.

Etige giden yolda ironi, bireyi ya düş kırıklığı ve varoluşun boşunallığı duygusu içinde kalmak ya da etiği veya dinseliliği seçerek sıçrama yapmak olasılıkları ile karşı karşıya getirir (Cauly, 2006, s.120). İroni yarattığı güçlü farkındalık ile bireyin varoluşundaki ‘kendi olma’ya yönelik devinimi mümkün kılar.

Estetik alandan etik alana geçişte bireyin yaşamına ilişen ironiyi, etikçi kendini gizlemek için kullanır. İroni, tutku ile birlikte yol alan, bir varoluş tespitidir. Etik varoluşun önemli bir gereği olan şeffaflık ilkesi doğrultusunda evrensel değerlere uyum sağlayan birey, sonrasında kendi benliği ile evrensel değerlerin çelişeceği anlar yaşadıkça kendi benini susturmak zorunda kalır. Bu noktada ironi, kendini gizleme yöntemi olarak açığa çıkar. Birey ironi ile susturmak zorunda kaldığı beninin sesini duyurmaya çalışır. İroni, bireyin yaşamında estetik alandaki ‘gizlilik’ ile etik alandaki ‘şeffaflık’ ilkesinin gerekliliği arasındaki çelişkiyi açık hale getirmeye çalışır (Kierkegaard, 2009a, s.422). Bu çelişki, ironinin diyalektik yapısı ile örtüşür. “İroni, kişiyi en korkunç şekilde çarpar. Bir an doğru yolda dosdoğru ilerleme kararı içinde kendisini mutlu ve memnun hissetmesine izin verirken, bir an sonra onu umutsuzluk uçurumuna atar. Sıklıkla kişiyi “Evet doğru yol tam bu” düşüncesiyle uyuturken, sonra birden şiddetli bir sorgulamayla uyandırır.” (Kierkegaard, 2005, s.53,54).

Kierkegaard, estetik varoluştan etik varoluşa geçişi bu şekilde anlatırken, etik yaşamı, estetik yaşam karşısında yüceltir. Yaşamın, etik olarak bakıldığında güzellik, gerçeklik, anlam ve öz kazandığını belirtir. Kişi, ancak etik olarak yaşadığında kendi yaşamının güzelliğini, gerçekliğini, anlamını, güvenliğini elde edebilir, yaşama dair başkalarının yönlendirdiği kuşkuları bir kenara bırakılabilir (Kierkegaard, 1992, s.549).

Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik- Estetik Dengesi* 'nde (2013b, s.68) estetik alanda, bireyin günlük olarak ne ise o olduğunu, etik alanda ise bireyin olması gereken şeye dönüştüğünü belirtir. Eserin ilerleyen bölümlerinde ise Kierkegaard, etik olanın bireyin ‘olduğu şey olması’ gerektiğini belirtir. Burada ‘olduğu gibi olma’ estetin gündelik anlamda ‘ne ise o olması’ ile aynı değildir. Etik olmak bireyin kendi bilincine varmasını gerektirir (Kierkegaard, 1992, s545,546). Etik alanda kendine dönen birey ne ise o olacaktır. Ne ise o olduğunda ise gizlenmeye ihtiyaç duymayacak, yaşamı şeffaflık kazanacaktır.

Etik alanda kendine dönen, kendi bilincine varan birey, ‘kendi olma’nın ilk ve önemli adımını gerçekleştirmiştir. Ancak Kierkegaard, etik alanda bilmenin yeterli olmadığını, etik alanın bir eylem alanı olduğunu belirtir ve bu eylemlerde tekrarı ve sürekliliği vurgular (Kierkegaard, 2009a, s.134,135). Bireyin, iyiye dair bilgisi onun eyleminin iyi olacağını gerektelendirmez. Kierkegaard düşüncenin, eylemin gerekli bir şartı olduğunu kabul etmekle birlikte düşünceyi, bilgiyi eylemin açıklanması için yeterli görmez. Düşünme âlemi, olasılıktır ve olasılıktan aktüele geçiş asla otomatik ve zorunlu değildir (Evans, 2006, s.315). İyi ve kötüyü ayırt etmek ya da aralarında farkı bilmek, etik birey için tatmin edici değildir. Etik birey, iyiyi sadece bilmemeli, iyi olanı seçmeli ve yapmalıdır ve bir kere değil, yapmak durumunda olduğu her an bunu yapmalı, yani iyi davranışlarına süreklilik kazandırmalıdır.

Kierkegaard eyleme geçmeyen entelektüelliğin, etiği yutacağını, kendine dönen bireyin eyleme geçmesi gerektiğini belirtir (Kierkegaard, 2009a, s.284, 285). Onun ahlak anlayışı, insana ne yapamayacağını öğreten kuru ahlakın karşısındadır (Kierkegaard, 2005, s.205). Gerçek bir varoluş içerisinde olan etik bireyin kendine dair olan bilgisi sırf tefekkürden ibaret değildir. Kendini bilme, kendi hakkında düşünmektir ve bu da kendi içinde bir eylemdir (Kierkegaard, 1992, s.549). Etik bu sebeple bir anlamda sonsuz şekilde soyuttur, başka bir anlamda ise sonsuz şekilde somuttur (Kierkegaard, 2009a, s.129). Hem entelektüel bir zemin ister hem de eyleme geçişi.

Etik varoluşun eylemselliği ile birey, bu alanda toplumsal bir benliğe sahiptir. Ahlaki normlar etik birey için değerlidir. Davranışlarının dayanağını oluşturur. Etik birey, sosyal yapı içerisinde kurumların öngördüğü ilişkiler ağı içinde yer almak için bu doğrultuda seçimler yapar, eğitim, aile, iş ve sosyal yaşamının gereklerini yerine getirir. Böylelikle güven içinde olur, etik alan bireyin kendisini en güvende hissedeceği alandır (Kierkegaard, 2009a, s.117, 476). Bireye kendini güvende hissettiren arkasına aldığı toplumsal destektir. Birey yaptığı seçimlerle, kurduğu sosyal bağlarla yaşamına güveni, huzuru getirmiş olur. Etik varoluş alanı bu yüzden en fazla tercih edilen, tercih edilmesi desteklenen, varoluş alanıdır.

3.3.1. Etik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Bağlanma

Bireyi etik alanda karakterize eden ve ‘kendi olma’ olanağı yaratan durumlardan ilki *bağlanmadır*. Etik birey yaptığı gerçek seçimler ile seçtiği şeylere bağlanır. O, özgür iradesi ile yaşamını bu bağlar ile adeta örür. Bu bağlar bir taraftan onun konumunu sabit, kalıcı hale getirirken diğer taraftan onun elini kolunu dolduran yüklerle dönüşme olasılığını içerir.

Bireyin iradesini iyiye yöneltmesi, seçimini iyiden yana yapması bireyin davranışlarına etik karakter kazandırırken, bu süreç kolay ilerlemez. İyi ve kötü arasında keskin bir ayrımın bulunmayışı bireyi zorlar. Kierkegaard, çağının insanı için bunun daha zor olduğu düşüncesindedir. Çünkü ona göre iyi ile kötü arasındaki fark hem kötülük hakkındaki yüzeysel ve teorik bilgiyle hem de bu dünyada iyiliğin değerinin bilinmediğinin ve gösterilen çabaya değmeyeceğinin, bunun aptallıkla aynı şey olduğunun farkında olan kibirli bir kurnazlıkla zayıflatılmıştır (Kierkegaard, 2000, s.241). Kierkegaard bu konuda Tanrı’nın rehberliğine başvurur. Yalnızca Tanrı’nın, bir eylemin gerçekten iyi olup olmadığını bilebileceğini belirtir. Bu noktada, insanın kurtuluşunu tek başına iyi eylemler üzerine inşa edemeyeceğini öne sürer (Kierkegaard, 2005, s.218). İyi ve kötü arasındaki gerçek ayrım bireyin Tanrı ile olan ilişkisinde ortaya çıkar (Kierkegaard, 2009a, s.130, 131). Birey bu ayrımı yapabilmeye Tanrı’nın yardımına muhtaçtır.

Burada özgürlüğe yüklenen anlam belirleyicidir. Etik varoluş, özgür bir seçimle başlar, ancak bu özgürlük estetin keyfi özgürlüğünden farklıdır. Estetik özgürlük, yaşamdan kaçarken, ahlaksal özgürlük yaşamı bir yükümlülük olarak kabul eder. Bireyin özgür eylemi, ona sorumluluk yükler. Özgür olmak bu alanda sorumlu olmayı gerektirir. Kierkegaard’a göre gerçek özgürlük, sanılanın aksine, verileni kendine mal etmekten ve bunun sonucu olarak özgürlük yoluyla mutlak bağlı hale gelmekten oluşur (Kierkegaard, 2005, s.164).

Etik alanda, bireyin seçimleri ile kurduğu bağlar ve sahip olduğu toplumsal statü gereği başkaları ile ilişki gündeme gelir. Kierkegaard etik alanda başkaları ile kurulacak ilişkinin gerekliliğine değinir. Bu alanda başkaları gibi davranmanın akılcıca bir tavır olduğunu, bu tavrın bireye dünyevi fayda ve saygınlık kazandıracağını belirtir (Kierkegaard, 2005,

s.382). Toplumsal bağlardan uzaklaşmayı, kişinin kendisini başkalarından soyutlamasını ise tehlikeli bulur.

Bireyin başkaları ile kuracağı toplumsal bağı etik varoluş için onaylayan Kierkegaard, ‘kendi olma’ yolunda bireyin diğer benliklerden izole olduğu iddiasından uzaktır. Benlik onun için de sosyal bir olgudur. ‘Ben’ sadece kendisi ile olan ilişkisiyle değil, başkaları ile olan ilişkisiyle de şekillenir (Evans, 2006, s.272). Ancak yine de başkalarına bağlanmadan önce bireyin kendine bağlanması, kendine sadakati gereklidir. Kendine bağlanmadan benlik, diğer benlikler ile doğru bir bağ kuramaz (Kierkegaard, 2009c, s.11).

Etik bireyin seçimleri kararlılık içermelidir, kararlılık beraberinde sadakati, bağlılığı gerektirecektir. Estetin anlık seçimlerinde böyle bir bağ söz konusu değildir. Etik bireyin seçimi böylelikle estetin seçimi yanında sonsuza yönelik, mutlak bir seçim değeri kazanır. Kierkegaard’a göre nerede bir bağlanma varsa orada süreklilik vardır, nerede süreklilik varsa orada değişmezlik vardır ve nerde değişmez bir şeyler varsa orada zamanın dışında, sonsuz bir şeyler vardır. Bağlanmanın olmadığı yerde ise içsel anlamda bir kurtuluş yoktur (Marino, 2001, s. 64). Kendine dönen birey ancak gerçek bir seçim ile mutlak anlamda bağlanarak kendi olur.

3.3.2. Etik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Dostluk, Evlilik

Kierkegaard bireyin etik alanda kurduğu bağlanma biçimleri arasında dostluğu ve daha yoğun olarak da evliliği ele alır. O, dostluğu evlilik öncesi bir bağ olarak değerlendirir. Dostluk, gençliğin ilk hayalidir, dostlar bir gözlemci değil, katılımcıdır. Dostlar birbirinin yaşamına dâhil olurlar. Kierkegaard dostluğun, aşk ile kurulan evlilik bağı sonrasında koptuğuna dikkat çeker ve insanların dostluk ilişkisini kusurlu bularak evliliğe odaklandıklarını belirtir (Kierkegaard, 1992, s.579).

Kierkegaard *Ya Ya da*’da gerçek dostluğun daima bilinçli olmayı gerektirdiğini ve bunun düşüncesizce bir tutkuya düşmekten bireyi kurtaracağını belirtir. Birey dostuyla olumlu yaşam görüşünü paylaşabilmelidir. Bu bakımdan kurulan dostluk bağı iyiliği esas alan etik bir karakter taşımalıdır. Bu şekilde kurulan dostluklar sonsuza uzanabileceği için güzellik ve önem kazanır (Kierkegaard, 1992, s.581,582). Kierkegaard etik varoluş alanına yönelik

bu belirlenimleri, Yargıç Wilhelm'in görüşleri olarak dile getirir. Yansıtılan bu belirlenimler etik varoluş alanına yöneliktir. Ancak Kierkegaard, dostluk ilişkisine, zaman zaman sert eleştiriler de yöneltir. O, günlüklerinde dostu, 'gereksiz bir öteki' olarak adlandırır ve bireyi 'kendi olma'nın uzağına düşürecek bir etken olarak değerlendirir.

Kierkegaard, insanın kendisini dostluk ilişkisine karşı koruması gerektiğini belirtir. Ona göre böylesi birliktelikler insana 'kendi olma' yolunda destek değil, engel olacaktır (Kierkegaard, 2000, s.63). "Eğer yalnızca fani hedefleri varsa kişilerin daima kendisine katılacak insanlar bulabilir. Ama eğer insan, en yükseği istiyorsa, ne kadar fedakârlık yaparsa yapsın, dostluk kuramaz; çünkü onları birleştirecek ortak bir nokta, hatta çıkar yoktur, aksine tam bir fedakârlık vardır. Bu nedenle dost genellikle seni yalnızca geri bırakır; onun için dikkatli olmak gerekir." (Kierkegaard, 2005, s.516). Kierkegaard etik varoluş için dostluğu olumlarken bir taraftan da bireyin 'kendi olma' yolundaki yalnızlığının gereğini vurgular ve ona bu yolda kimsenin yoldaşlık edemeyeceğini belirtir.

Etik varoluşun gerektirdiği sosyal bağlardan bir diğeri ise evliliktir. Kierkegaard özel bir önem atfettiği evliliği, estetikten etiğe geçişi sağlayan bağ olarak değerlendirir. Birey kurduğu bu bağ ile etik varoluşa sahip olabilir. Evlilik bu bağlamda yaşamın gerçekleşmesinin en derin biçimi olarak gösterilir (Kierkegaard, 2005, s.205). Evlilik öncesi gerçekleşen nişanı ise gereksiz ve saçma bulur. Onun için sevenler arasındaki esas bağ evliliktir.

Kierkegaard, etik varoluşun temel adımı olan evliliğin nasıl olması gerektiğine dair önemli belirlenimlerde bulunur. O *Evliliğin Estetik Geçerliliği*'nde evliliğe etik ve estetik bir nitelik kazandırmaya çalışır, bununla birlikte evliliğin taşıdığı dini içeriğe de vurgu yapar. Yargıç Wilhelm'in kendi tecrübeleriyle birlikte aktarılan, evliliğe dair değerlendirmeler, esteti evliliğe ikna etmeye yöneliktir. Wilhelm, evliliğin yaşamın estetiği olduğunu belirtir ve estete şöyle seslenir; "Sen (Johannes) gerçek anlamda evlilik düşmanı değilsin, ama evlilikle alay etmek için ironik bakışını ve ince alaycılığını kötüye kullanıyorsun. Evlilik açısından daima gözlemci konumunda kaldın. Benim görevim, evliliğin estetik önemini göstermek ve evliliğin çeşitli engelleri karşısında bu estetik unsurun nasıl korunabileceğini ortaya koymak." (Kierkegaard, 1992, s.384-385).

Kierkegaard’a göre evliliğin özünü oluşturan şey aşktır. Eğer bu öz aşk değilse, o zaman paylaşılan, tensel bir arzunun tatmini ya da aynı hedefe yönelen çıkar ortaklığından ibaret kalır (Kierkegaard, 1992, s.399). Mantık, evliliği ahlaki hale getirmez aksine işin içine koşulsuz bir sevgi yerine, çıkarları karıştırdığı için ahlaksızlığa dönüştürür. Tensel sevginin, estetik, etik ve dini nitelik kazanımı ile aşk belirir. Mantık ise evliliği hem estetiksiz hem de dinsiz hale getirir; Bu yüzden şu ya da bu nedenle evlenen adam hem estetiksiz hem de dinsiz bir adım atmış sayılır. Onun evlilikten yana başka bir amacı vardır. Hâlbuki evlilik, amacını kendi içinde taşımalıdır. Samimi olmayan amaç ise evliliği tensel ve sonlu hale getirir. Bir kızla başka bir neden ile evlenmek, daima o kıza hakarettir (Kierkegaard, 1992, s.416-420).

Kierkegaard içtenliğin dışında başka bir maksatla yapılan bu tür evlilikleri mantık evliliği olarak adlandırır ve şöyle tasvir eder. “Mantık evliliğinin kişinin yaşam komplikasyonlarının gerekli kıldığı bir tür ödün olarak görülmesi gerekir. Böyle bir ittifakı kabul edilebilir kılan, geleceğe yönelik umutsuzluktur. Bu tür evlilikler, uzun zamandır akıllı tercihler yapma yaşına ulaşan ve gerçek aşkın bir aldatmaca olduğunu öğrenen kişilerce tercih edilmektedir. Bu tür evlilikler yaşamın, geçim sağlama, sosyal duruş vs. gibi sıradan ifadeleridir ve evlilikteki tenseli nötrleştirdiği için aynı zamanda ahlaki bir görünüşe de sahiptir. Her evliliğin parçası olduğu gösterilen sonsuzluk, burada gerçekten mevcut değildir; zira rasyonel hesaplama daima dünyevidir.” (Kierkegaard, 1992, s.397).

Kierkegaard, evlilik bağı içerisinde ilk aşkın değeri üzerinde durur, ilk aşkı yüceltir. Bu noktada ‘fatih olmak’ ve ‘sahip olmak’ kavramlarına değinir. Fethetmeyi tensel bir aşk, sahip olmayı ise evlilik olarak görür. Sahip olmak kalıcı mülkiyete karşılık gelir, evliliği de kalıcı mülkiyet olarak görür. Fatih olmak için gurura, sahip olmak için tevazua ihtiyaç vardır. Fatih olmak için şiddete başvurmak, sahip olmak için ise sabır göstermek gerekir. Fatih olmak, açgözlülük gerektirir, sahip olmak ise haline razı olmaktır. Fethetmek yeme içmeyi, sahip olmak dua ve orucu gerektirir. Gerçekten yüce olan, fethetmek değil, sahip olmaktır. Kişi fethederken sürekli olarak kendisini unutur, sahip olurken ise kendini hatırlar (Kierkegaard, 1992, s.459).

Kierkegaard, evliliği hem tensel hem ruhsal, hem özgür hem zorunlu olarak nitelerken bir yandan da içsel bir uyum taşıdığını belirtir. Ona göre evlilik bir karakter okuludur. Birey

evliliği kendi karakterini yükseltmek ve geliştirmek için kullanır (Kierkegaard, 1992, s.415). Kierkegaard, sosyal bir kurum olarak gördüğü evliliğin kişiyi başkaları ile ilişki içerisine koyduğunu belirtir. Evli kişi, sosyal yaşam ağı içerisinde yerini alır, sosyal yaşamın değerlerini ve yükümlülüklerini kabul etmek durumunda kalır. Birey toplumsal bağların içinde evlilik kurumuna dâhil olarak yerini alırken bir taraftan evliliği aracılığıyla bu toplumsal bağları artırır.

3.3.3. Estetik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanğı Olarak Evrensele Ulaşma

Birey kurduğu toplumsal bağlarla toplumun bütününe dâhil olur, o bütünün bir parçası haline gelir. Etik varoluş alanı, bu bakımdan bize Hegel’in bütüncül sistemini hatırlatır. Hegel’de bireye düşen, insanlık denen genele, bütüne, üzerine düşen yükümlülükleri yerine getirerek adeta hizmet etmektir (Hegel, 2003, s.75, 113). Bu noktada etik varoluş alanının belirleyici özelliği ‘evrensellik’ öne çıkar. Kierkegaard etik olanın evrensel olduğunu, bireyin etik ödevinin, kendini sürekli evrenselin içinde ifade etmek olduğunu belirtir. Bu durumda etik birey, evrensele ulaşma amacı ile kendi tekilliğini yürürlükten kaldırmak durumunda kalır (Kierkegaard, 2000, s.178).

Etik varoluş alanına, kendine ve iyiye yönelik seçim ve bağlanmayla dâhil olan birey, iyi olanı sadece kendisi için değil, bütün insanlar için ister ve herkesin iyiliğini gözetir (Kierkegaard, 2009a, s.115, 116). Etik yaşam, arzuların evrenselliğini varsayar (Marino, 2001, s.50). Böylece genelin iyiliği bireyin kendisinin de iyiliği anlamına gelir. Başkasının mutluluğu için çalışan kendi mutluluğu için de çalışmış olur. Kierkegaard’a göre etik varoluş, evrenselliğinin yanı sıra kutsaldır da. Etiğin görevleri aynı zamanda Tanrı’ya karşı görevlerdir (Kierkegaard, 2011, s115) Böylece genelin iyiliği için gösterilecek çabanın gerekçeleri sağlamlaşmış olur. Kierkegaard’ın dinsel varoluş alanındaki savunularıyla çelişecek olan bu belirlenimler, belirtilmelidir ki sadece bu alan için geçerlidir. Kierkegaard’ın Kant ve Hegel ile bu şekilde benzerlik gösteren etik söyleminin vardığı nokta, onun imana yaklaşımında ortaya çıkacaktır.

Kierkegaard, etik varoluş alanında seçim ve eylemleri yönlendiren akılsallığa da değinir. Etiğin aritmetik bir yapıya sahip olduğunu, bir tarafta sayılar ile hesap yapılırken diğer tarafta sayılarla adlandırılan değerlerle hesap yapıldığını belirtir. Fakat insan duyuşal ve

duygusal bir varlık olarak kısmi benzerlik ve farklılıklara sahiptir. Bu noktada bu değer hesabı soyut sayıların hesabı gibi gerçekleşmemektedir (Kierkegaard, 2009a, s.119). Evrensel akıl, genel olarak ortak insan varlığına odaklanır. Etik birey de evrenselin onayına ihtiyaç duyduğu yaşamında kendisine daha az odaklanmak durumunda kalır. Kişisel amaçlara uygun bir yaşam ise akılsal temelde deliliğin bir türü olarak görülür (Maybe, 1996, s.402). Entelektüel olanın içinde yaşayan birey, değişen koşullara ve şans faktörüne isyan etmekte, tarafsız bir şekilde, sistemde her şeyi uyumlu ve anlaşılır bir şekilde yerli yerine koymak için her şeyi ebedi bir bakış açısıyla değerlendirmekte ve yargılamaktadır (Blackham, 2012, s.18).

Kierkegaard bu alanda bireyin varlık sebebi olarak, kendini adadığı evrensele hizmet etme görevini gösterir. Etik bireyin görevi aynı zamanda onun en iç doğasının ifadesidir. Etik birey içsel sükûnete ve güvene sahiptir. Çünkü görevini içselleştirmiştir (Kierkegaard, 1992, s.565). O tutku ile yapabileceğinin en iyisini yapmaya çalışır. Bu noktada Tanrı'nın desteğini hisseder, gösterdiği başarıların Tanrı'nın takdiri ile karşılanacağını umut eder (Kierkegaard, 2009a, s.112,113). İstencini iyiye yönelten etik birey, Tanrı'nın ilahi dinlerde dile getirilen 'iyi insan olma' ödevini yerine getirmiş olur. Ona, Tanrı'yı yanında hissettiren, bu ödevi yerine getirmesinden ötürü duyduğu vicdani rahatlıktır.

Kierkegaard kendisini en yüce şekilde etik göreve adayan, bu görev için fedada bulunan bireyi, 'trajik kahraman' olarak adlandırır. Etik varoluş alanının bu ideal karakterini Kierkegaard, Agememnon, Yiftah ve Brutus karakterleri üzerinden tasvir eder (Gödelek, 2010, s.160). Trajik kahraman, etik alanın kahramanıdır, onun eylemi etik, evrensel ve anlaşılır yaşamın ifadesidir. O, evrenseli ifade etmek için kendi bireyselliğini terk eder (Kierkegaard, 2011, s.105-123). Ancak öncesinde etik bir amaç için kendini feda edecek kişinin feda edeceği bir 'kendi'nin olması gerekir. Feda edebilmesi için bütünlüklü bir kişiliğe sahip olmalıdır. Trajik kahraman, kendisini ve sahip olduğu her şeyi 'evrensel' için feda eder, onun eylemi içindeki her duygu evrensele aittir, o ifşa edilmiştir ve bu ifşasıyla etiğin sevgili oğludur (Kierkegaard, 2011, s.165). Kierkegaard, trajik kahramanın yanında entelektüel trajik kahramandan da bahseder. Ona göre sıradan bir trajik kahraman, ancak öldükten sonra ölümsüz hale gelir. Entelektüel trajik kahraman ise kahramanlığını, acı çekme ile tamamladığında ölmeden önce söylediği son sözle ölümsüz hale gelecektir.

Kierkegaard'ın entelektüel trajik kahramana örneği Sokrates'tir (Kierkegaard, 2011, s.169).

Kierkegaard, etik varoluş alanına, kendine dönerek, kendini seçerek dâhil olan bireyin yine etik için kendisini feda etmesi gerekliliğini dile getirir. Bu noktada etik varoluş alanında, bireyin varoluşu bir nevi tehdit altındadır. Nihai noktada 'kendi olabilmek' için bireysel varoluşu öne çıkaran Kierkegaard'ın, bireysel varoluşun fedası karşısında göstereceği tavır önemlidir. Kierkegaard, etik alan tasvirinde; bireyin kendisini evrenselde anlaşılır kıldığında evrenselin güvenli ortamına kavuşabileceğini, ancak evrenselin dışındaki tek başlılığın korkunç olduğunu belirtir. "O bir delidir kimse onu anlayamaz." Der (Kierkegaard, 2011, s.124). Kierkegaard, etik alanda, bireyin evrenselin dışında kalmasının yaratacağı çıkmazı değerlendirir ve bu çıkmazın çözümünü bireyi dinsel varoluşa taşıyacak bir olanak ortaya koyar.

Etik bireyin görevi, etiğin evrenselliği ve açıklanabilirliği içerisinde kendisini gizleyen örtüyü atmak ve kendini evrenselde ifşa etmektir. Bunu yaparken kendi öznelliğini iptal eder. Tekil birey, kendisini evrenselde doğrudan karşıtlık bağlamında, öznelliği ile öne çıkarmak istediğinde ise günah işler ve ancak bunu anladığında yeniden kendisi evrensel ile barışabilir. Evrensele girdikten sonra, tekil birey ne zaman kendi özelliğini öne çıkarmak için bir dürtü hissetse, kendisini, ancak özelliğini pişmanlık içinde evrensele teslim ederek kurtarabileceği bir ayartma sınavıyla karşı karşıya bulacaktır (Kierkegaard, 2011, s.99). Bu ayartma, bireyin etik varoluş içerisindeki huzurunu ve güvenini kaçıtır. Etik varoluşu seçen birey, kaygı, acı ve umutsuzluk ile bu alanda kalmanın ya da diğer bir varoluşa dâhil olabilmenin sancılarını yaşar.

3.3.4. Etik Alanda 'Kendi Olma' Olanağı Olarak Kaygı

Kierkegaard, bireyin kendi öznelliğini evrensellik içinde iptal etmesi sürecinde yaşayacağı kaygının etik alanda bireye 'kendi olma' olanağını sunacağını belirtir. Bireyin evrensellik içinde ortaya çıkmaya çalışan kendi öznelliği, onu kaygıya iter. Birey kendi öznelliği ile evrensel arasında kalır. Yaşadığı çatışma sonrası yapacağı seçim ve eylem, onu ya evrenselin dışına iter, suçlu durumuna düşürür ya da pişmanlık duygusu ile evrensele geri döndürür. Suç işlediği için değil, suçlu olarak görüldüğü için kaygılanan birey, bu yolla da

suçlu olur. Kişi kendisini çevreleyen dünyada bir destek bulamadığı bu noktada dayanılmaz bir ıstırap yaşar (Kierkegaard, 2015, s.70).

Özgür iradesi ile evrenselin dışına çıktığında suç işlemiş olan birey kaygı aracılığı ile masumiyetini elinde tutmaya çalışır (Kierkegaard, 2015, s.36). Duyduğu kaygı, kendisinin evrenselin dışına itilmesine engel olurken, evrenselin güveni ve huzurunu kaybetme korkusu ile beliren ‘yalnızlık’ tehlikesi bireyi sınırdan tutar. Kierkegaard, estetik alanda bireyin duyduğu kaygının sonlu olana ilişkin olduğunu belirtirken, etik varoluş alanına geçişte duyulan kaygının sonsuza evrildiğini ifade eder. ‘Kendi olma’ olanağının sonsuzluğa yöneliş ile gerçekleşebilirliği, bireyin etik alandaki kaygısının bu niteliği ile devamına bağlıdır. Bireyin, sonsuza ilişkin kaygısı devam ettikçe ‘kendi olma’ olanağı devam eder.

Kaygıyı, günah kavramı ile birlikte ele alan Kierkegaard, etik varoluş içerisinde yaşanan bu kaygının yoğunluğuna dikkat çeker. O bu noktada ‘nevrus günah’ kavramını kaygı ile birlikte değerlendirir. Toplumsal birliktelik içerisinde genel insanlığa dâhil olarak yaşamını sürdüren etik birey, Kierkegaard’a göre ‘nevrus günah’ın yani Hz Âdem’den insanlığa miras kalan günahın izlerini daha çok hisseder. Hz. Âdem’den sonraki her bir kişide kaygının daha güçlü bir yansıması olacaktır, çünkü insan türünün ardında bıraktığı nicel birikim kendini o kişide hissettirecektir (Kierkegaard, 2015, s.47). İnsan kökenine yakınlığı, köklerinden gelen günahın ağırlığı ile kaygısını da derinleştirir. İnsan bu şekilde kökenindeki günahkârlığı kendine mal ettiğinde daha güçlü bir kaygı ile sarsılacaktır.

Kierkegaard, etik bireyin duyduğu kaygının, son noktada Tanrısal olana yöneltilmesi gerektiğini savunur. Bireyin olanaklar karşısında hissettiği seçme kaygısı, kendisi iman tarafından kurtarılan dek sürecektir. Bireyin iman öncesi etik alanda duyduğu ‘sonsuz’a yönelik kaygı, bireyin içindeki ‘sonlu’ olan her şeyi çekip çıkarır, un ufak eder, sonra onun istediği yere gitmesine izin verir (Kierkegaard, 2015, s.158,159).

Kierkegaard bireyin etik varoluşunda duyduğu kaygının onu iman noktasına, ‘kendi olma’ idealine taşıyacağını belirtir. Birey her ne kadar bu alanda kendini huzur ve güven içinde hissetse de evrensel içinde, üstünü kapattığı öznelliği, sesini duyurmaya çalışır. Kierkegaard insanın kendi ‘ben’inin sesini susturamayacağını, ‘kendi olmak’tan, kendinden vazgeçemeyeceğini belirtir. Etik alana kendini geride bırakarak dâhil olan

bireyin kendini evrensel içinde kaybetmesi, benliğin, kendiliğin sesini susturmaya yönelik bir girişimdir. Ancak ben susmaz, kaygı yoluyla kendini hissettirir ve bireyi yine ‘kendi olma’ya çağırır.

3.3.5. Etik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Umutsuzluk

Bireye ‘kendi olma’ olanağı tanıyan varoluş durumlardan birisinin ‘umutsuzluk’ olduğu ve bireyin umutsuzluğunun onu etik varoluşa götüreceği estetik varoluş alanında belirtilmişti. Estetik alandaki umutsuzluk, bireyin kendine yönelişi ile çözülmekte, yeni bir biçim almaktadır. Kierkegaard *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*’ta, bireyin kendine yönelik bilinci arttıkça umutsuzluğun arttığını, biçim değiştirdiğini ve ‘kendi olma’ idealine bireyi yaklaştırdığını belirtir. Etik alana geçişte ‘ben’ bilincinin arttığını, keyfi özgürlüğün, sorumluluk yüklü bir özgürlüğe dönüştüğünü görürüz. Bu durum etik alandaki umutsuzluğun nasıl bir değişim gösterdiğinin belirleyicisidir.

Ya Ya da’nın etik yaşamın övüldüğü bölümünde yargıç Wilhelm, esteti umutsuzluğa çağırır. Umutsuzluğu tatmamış bir kimsenin yaşamın anlamını, bu yaşamın ne kadar güzel ve neşe dolu olduğu gerçeğini kaçırmış olacağını belirtir. Bu yüzden “Tüm ruhun ve aklın ile umutsuzluğa düş, umutsuzluğa düşmeyi ne kadar ertelersen, şartlar o kadar ağırlaşır.” der estete. Umutsuzluğa düşen gencin ebedi insanlığı keşfetmiş olacağını belirtir (Kierkegaard, 1992, s.511-513). Böylesi umutsuzluk, bireyi ‘sonsuz’ ile ilişkiye sokmakta ve bireyin ‘sonsuz’ ile bağ kurmasını sağlamaktadır.

Bireyi etik alana dâhil eden ölçüt onun kendisine yönelmesiydi. Kierkegaard’a göre kendi ben’i hakkında biraz daha bilinçli olan insan, umutsuzluğun ve kendi durumunun umutsuz doğasının da daha fazla bilincinde olur. Güçsüzlüğün umutsuzluğunun temelinde her zaman edilgen bir durum vardır ve biçimi umutsuzun ‘kendi olmak istemediği’ biçimidir. Etik varoluşta ise belli bir derecede içsel düşünce, dolayısıyla ‘ben üzerine dönüş’ vardır (Kierkegaard, 2014a, s.66,67). Etik bireyin umutsuzluğu bu bakımdan estetin yaşadığı güçsüzlüğün umutsuzluğundan üstündür, kendine yönelimiyle artan ‘ben bilinci’, yoğunlaşan tin’i ile ‘kendi olma’ya daha yakındır.

Kierkegaard, bilincin, farkındalığın artmasının umutsuzluğu da artırdığını belirtir. Burada sadece umutsuzluğun bilgisinin gelişmesi değil, aynı zamanda umutsuz kişideki ‘ben bilinci’nin gelişmesi de söz konusudur. Birey etik varoluşta umutsuzluktan kaçmayı, günlük yaşamın başarıları, eğlenceleri ile umutsuzluğunun üstünü örtmeyi bırakır. Ben kendine döner, ‘ben’ kendi olmak isterken, kendi saydamlığı arasından onu ortaya koyan gücün içine dalar (Kierkegaard, 2014a, s.57-59). Benin umutsuzluğu, kendi olma’nın reddedildiği umutsuzluktan ‘kendi olma’nın istendiği umutsuzluğa evrilir. Umutsuzluğun biçimi bu şekilde değişirken sonsuzluk ögesi devreye girer ve etik bireyin umutsuzluğunun kaynağı ‘sonsuzluk’ olur.

Umutsuz kişinin benliğinden kurtulma çabasını nafile kılan, sonsuzluğun varlığıdır. Sonsuzluk, umutsuzluğu ortaya çıkarır ve bireyi ‘kendi ben’ine çiviler. Böylece insan ‘kendi ben’inden kurtulmanın bir hayal olduğunu anlar. ‘Ben’ hem sahip olduğumuz hem de kendisi olduğumuz varlıktır. Tanrı’nın insana bahşettiği bir ödün, üstelik insana olan bağlılığından ileri gelen ödündür. Çünkü bu ‘ben’, varlığımız, sonsuzluğun insana tanıdığı sonsuz, yüce bir ayrıcalıktır ve aynı zamanda onun insana olan inancıdır (Kierkegaard, 2014a, s.29,30). Gelip geçiciliğin bırakılarak sonsuza yönelinmesi, insana gelip geçici olmayan kendiyle daim olan bir ‘ben’i olduğunu gösterir, sonsuzluk ile kendi ‘ben’inin fakına varan birey aynı zamanda sonsuz ve ilahi varlık olan Tanrı ile de bağının bilincine varır.

Bu noktada ‘ben’in sonsuzluk ile bağının ‘kendi olma’ yönünde kurulması gereklidir. Ben, kendini kaybedecek bir biçimde sonsuzluğun içine körlemesine dalmamalıdır. Etik varoluş, bireyi ‘kendi ben’inden vazgeçmeye razı etmekte, bireyi umutsuzluğa düşürmektedir. Etik varoluşta birey, kurulan toplumsal bağlar ile üstlendiği görevler ile kim olduğunu, kendini unuttur, kutsalın ne olduğunu unuttur, artık kendine inanmaya cesaret edemez. Diğerlerine benzemeyi, bir taklitçi, yığın içinde kaybolan bir ‘numara’ olmayı daha basit ve güvenli bulur. Bu kişi umutsuz bir kişi olarak ele alınması bir yana örnek bir insan olarak gösterilir (Kierkegaard, 2014a, s.43). Ortaya çıkan bu yanılgı, estetin umutsuzluğu gibi bireyi ‘kendi olma’nın uzağına düşürür. Estetik varoluşta kendi olmaktan kaçıp hiçbir şey olmamayı seçen umutsuz ile etik varoluşta kendini unutup başkalarında kaybolan umutsuz aynı derecede uzaklaşmış olur ‘kendi olma’dan.

Etik varoluşta birey kendini çok fazla tehlikeye atmadan, akıllıca davranarak dünyanın tüm olanaklarına kavuşabilir, ancak kendi ‘ben’ini kaybeder. Kierkegaard’a göre kendi çağı, kendini bu dünyaya adayan, yeteneklerini kullanan, para kazanan başarıya ulaşmış bu insanlarla doludur. O belki de ismi tarihe geçecek olan bu kişilerin ‘kendi’liğini sorgular. Onların tinsel olarak ‘ben’leri, her şeyi tehlikeye atacak ‘ben’leri, Tanrı karşısında mutlak olarak ‘ben’leri olmadığını, ne kadar bencil olsalar da, ‘kendi’ olmadıklarını belirtir (Kierkegaard, 2014a, s.42,44).

Kierkegaard etik varoluşun bu riski karşısında umutsuzluğun yönünün ‘ben’ olarak belirlenmesini önerir. Birey kendi olmayı istemelidir. Birey kendine yönelerek keşfettiği sonsuzluğun umutsuzluğu içerisinde Tanrı’nın gücünü görecektir. Kendi güçsüzlüğü karşısında gördüğü Tanrı’nın sonsuz gücü onun umutsuzluğunu umuda çevirecektir. Bu başkaldıran bir umutsuzluktur. Etkin ve edilgen olarak iki biçimde ortaya çıkan başkaldıran umutsuzluk, bir kimsenin ‘tekil’ olduğu düşüncesi artık uzak tutulmadığında baş gösterir (Hannay, 2013, s.410). Birey etik varoluşta başkalarının belirleniminde kaybolmayı reddettiğinde umutsuzluğu bu şekilde evrilir. Kendi güçsüzlüğü dolayısıyla Tanrı’nın huzurunda olmaktan kaçınan umutsuzluk karşısında başkaldıran umutsuz, içindeki sonsuzluğu, Tanrı’nın gücünü ve kendi benini keşfederek ‘kendi’ olmaya çalışır.

3.3.6. Etik Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Acı

Etik varoluş alanında kaygı ve umutsuzluk gibi acının da yoğunlaştığı görülür. Bireyin varoluş tarzı değişirken, bu varoluş durumlarının yoğunluğu da artar ve duyulan kaygı, umutsuzluk ve acının nesneleri de değişir. Kierkegaard, varoluş durumlarının, kaçınılması gereken ‘yaşam an’ları olmadığını aksine daha yoğun yaşanmak suretiyle bireyi ‘kendi olma’ idealine taşıyan olanaklar olduğunu belirtir. Etik varoluşta acının biçiminin ve yönünün değiştiğini, şiddetinin de arttığını görürüz.

Kierkegaard etik varoluş alanında yaşanan güçlüklerin, insanları birbirine bağladığını ve yaşamsal ilişkilere güzellik ve uyum getirdiğini belirtir. Paylaşılan acılar, insanları yalnızca birbirlerine kenetlemekle kalmaz, aynı zamanda seçkin ve güzel bir toplum ortaya çıkarır (Kierkegaard, 2005, s.68,57). Kierkegaard etik bireyin kendini feda etmesiyle yaşadığı acıyla evrensel düzlemde huzura ve rahatlığa kavuşacağına dikkat çeker (Kierkegaard,

2016, s.22). Birey, etik alanda sorumluluk bilinciyle yaptığı seçim ve eylemleri ile evrenselin hizmetine girer, yükümlülükleri artar. Artık o estetin boş vermişliği içerisinde değildir. Güçlüklerle karşılaştığında sırtını dönüp gitmesine mani olacak bağlarla başkalarına, kurumlara, değer ve normlara bağlıdır.

Etik birey, estetik varoluşun hiçliğinden, boşunaliğinden sıyrılmıştır, ancak bu kez de bağlandığı evrensel düzlem ile ‘kendi’ arasında kalmıştır. Etik varoluş alanı bu bakımdan çelişki ve zıtlıkların yoğunlaştığı bir varoluş alanıdır. Birey kendine karşı acımasızdır, kendi özneliliği ile karşılaştığı anlarda içine düştüğü çelişki, onu pişmanlığa ve suçluluk duygusuna sürükler. O, kendi özneliliğini evrensel için feda ederken, kaybettiği benliği onu çağırır. Evrensel ve etik değerlere adanmış yaşamıyla, yüklendiği sorumluluklarla kendi beninin sesini unuttur. Kendi beninin sesini duymak, bu doğrultuda seçmek ya da eylemek bireyde pişmanlık ve suçluluk yaratır. Bu duygular bireyin seçim ve eylemlerinin en önemli denetleyicisidirler. Birey, bu duyguları yaşamamak, evrenselin dışına çıkmamak için kendi benini susturmak zorunda kaldığında ise acı duyar. Ancak tam bir adanmışlık bu sesi ve acıyı susturabilir. Bu da bireyin içsel dünyasında yaşanan çelişki ve gerilimlerin yerini bir boşluğa bırakır. Böyle bir bedel ödendiğinde her şey kolay ve rahat hale gelir, ancak sonrası boşluktur (Kierkegaard, 2009a, s.360).

Kierkegaard, acının bireyin yaşamını ilginç kıldığına vurgu yapar. O yaşadığı acı bakımından entelektüel trajik kahraman olarak adlandırdığı Sokrates’i en ilginç kişi olarak gösterir. Acının ortaya çıkardığı ilginçlik, ona göre varoluş alanları arasında geçişi sağlayan sınır bir kategoridir (Kierkegaard, 2011, s.132). Etik varoluşta bireyin yaşadığı acı sonsuzluk ile de bağlantılıdır. Etik birey, hayal kurmaya değil, eyleme geçmeye davet edilir, onun acısı eylemlerinde yoğunlaşır. Etik olarak en yüksek ‘pathos’ acıyı istemektir, estetik olarak en yüksek ‘pathos’ ise acıyı istememektir. Birey bir şeyi yakalamak için kendini bırakıyorsa onun coşkusu estetik, eğer kendini korumak için her şeyi bırakıyorsa onun coşkusu etikdir. Bireyin sonsuz mutluluğa ulaşma arzusu, onun acı ile ilişkisi içerisinde gerçekleşir. Bu bağlamda bireyin kendi içinde dönüşmesi gerekir, Eğer birey kendi varlığında mutlak olarak dönüşemezse sonsuz mutluluk ile ilişki kuramaz (Kierkegaard, 2009a, s. 328-331).

Kierkegaard, etik varoluş alanında ortaya çıkan ‘pathos ortaklığı’ dediği, acıyı paylaşmaya, birlikte acı çekmeye de değinir. Birey olarak acıya katlanamayan kişi kendini böyle bir pathos ortaklığı ile korur. Bu ortaklığa girişen insan, bir tür merhametle acıya yol açan durumu sahiplenip, acısı ile kendisini özdeş kılmayı başarabildiğinde bu savaşın kendi savaşı olduğunu anlar. Pathos ortaklığı, düşünce yoksunluğu getirecek her şeyden, gevşeklikten, korkaklıktan vazgeçilmesi ile güçlenir, anlam kazanır (Kierkegaard, 2015, s.119). Kierkegaard, acı çekmeyi, acılara birlikte göğüs germeyi etik alanın gerekleri içerisinde değerli bulmakla birlikte, onun acı çeken bireyin yalnızlığına yaptığı vurgu, daha çok dinsel varoluş alanında kendini gösterir.

3.4. Dinsel Alanda ‘Kendi Olma’

Varoluş alanlarından üçüncüsü olan dinsel alan Kierkegaard felsefesinin ‘kendi olma’ bağlamında hududunun çizildiği alan olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard, bireyin her alan içerisinde ‘kendi olma’ olanağına sahip olduğunu belirtmekle birlikte ona göre ‘kendi olma’nın gerçek anlamını bulduğu varoluş alanı burasıdır. Dinsel alanda ‘kendi olma’ olanağının nasıl gerçekleşebileceğinin anlatılacağı bu bölümde ideal seçim ve eylemlerin yanı sıra sıradan bireyin bu alandaki ‘kendi olma’ olanağı değerlendirilecektir.

Kierkegaard, her bir varoluş alanında bireyin önüne bir muhatap koyar, estetik alanda birey kendi doğal benliği ile muhatap iken, etik alanda muhatabı sosyal ağ içerisindeki ötekiler, kurumlar ve değerler olur, dinsel alanda ise bireyin muhatabı Tanrı’dır. Her bireyin muhatabı ölçüsünde yüce olduğunu dile getiren Kierkegaard için dinsel varoluş, bireyin muhatabı itibarıyla en yüce olanıdır. Kendi olmak için bireyin öncelikle kendi benliği ile doğru bir ilişki içinde olması gerekir, eğer kişi kendi ile olan ilişkisinde sadece ilgi ve ihtiyaçlarını göz önüne alırsa, sadece zevk için yaşayan bir estet haline gelir. Eğer kendi benliğini diğer insanlara göre tanımlamaya çalışırsa da benliği diğer insanların düşünce ve inançlarıyla ya da toplumun değer yargılarıyla şekillenir ve otantik benliğe ulaşamaz. Otantik anlamda ‘kendi olma’ ise, Tanrı ile kurulmuş doğru ilişkide ortaya çıkar (Kierkegaard, 2016, s.62).

Benliğin sentez olarak kurulumu içerisinde benliği bir yönelim, bir ilişki olarak ortaya koyan Kierkegaard için dinsel varoluş alanında bu ilişkinin karşı tarafı başka insanlar değil, *Tanrı*'dır. Kierkegaard'da Tanrı, bireyin kuracağı kişisel ilişkinin diğer tarafıdır, diğer kişisidir, Tanrı, burada gerçek kişidir (Evans, 2006, S.284). 'Kendi olma'nın ilişkiselliğinde esas muhatabı, Tanrı olarak gösteren Kierkegaard'ın dünyası Tanrı merkezli bir dünyadır. Esas olan da bireyin Tanrı ile ilişkisidir. 'Kendi olma' da bireyin Tanrı ile kuracağı doğru ilişki çerçevesinde gerçekleşir. Tanrı'nın yerine koyulacak başka bir güç ya da kişi ise bireyi 'kendi olma'ya götürmeyecek, yanlış bir ilişki biçimi olarak değerlendirilir.

Tanrı ile kurulan doğru ilişkiyi *iman* olarak adlandırdığımızda, imanın Kierkegaard için kültürel ve geleneksel bir davranış biçiminden öte olduğunu görürüz (Taşdelen, 2004, s.224). Ona göre iman, bireyin seçim ve eylemlerinin belirleyici olduğu varoluşsal bir durumdur. Bireyin Tanrı ile kuracağı ilişki öncesinde, Tanrı'nın huzuruna çıkmadan önce kendine dönmesi ise Kierkegaard için zorunlu koşuldur. Kierkegaard için bireyin Tanrı'ya yönelimi, aynı zamanda kendine yönelimidir, 'kendi olma', ancak Tanrı huzurunda gerçekleşebilir.

Kierkegaard'a göre Tanrı insanı kendi potansiyelini gerçekleştirmek üzere yaratmıştır ve kimse 'kendi olma' olanağından dışlanmamıştır. İnsanın bu farkındalığa sahip olması gerektiğinin altını çizen Kierkegaard, benliği hem 'olduğum' hem de 'olmam gereken' bir şey, hem bir 'öz' hem de bir 'kazanım, başarı' olarak tanımlar. Tanrı ile ilişki bu bakımdan kaçınılmaz bir görev olarak bireyin yaşamında belirir (Evans, 2006, s.232,285). Bu kaçınılmaz göreve cesaret etmek, aslında Tanrı karşısında, sorumluluğunun devasallığı içinde yalnız bir bireyi gerçekleştirmeye cesaret etmektir ve bu varoluş serüveni bir ben olarak Tanrı'nın karşısına çıkma cesareti ile başlar (Yakupoğlu, 2014, s.9).

Kierkegaard, estetik alandan etik alana geçişte ironinin rolüne vurgu yaparken, etik alandan dinsel alana geçişte, mizaha dair önemli belirlenimlerde bulunur. Mizah, bireyi dinsel varoluşa taşıyan, Tanrı'nın huzuruna çıkaran bir araç durumundadır. Bireyin yaşama dair, varoluşa dair paradoksların, çelişkilerin farkına varmasını sağlayan önemli bir güçtür ve bireyin dinsel varoluş içerisinde karşılaşacağı sınır ve absürd durumlarda yapacağı kritik seçimlere farklı bir bakış açısı kazandırır. Kierkegaard'ın mizaha dair 'kendi olma'

bağlamında yaptığı çok önemli değerlendirmeler tezimizin son bölümünde kapsamlı bir biçimde ele alınacaktır.

Kierkegaard dinsel varoluş alanında bireyi zorlu bir iman mücadelesinin beklediğini belirtir. Bu mücadele acı, ıstırap, kaygı doludur ve bireyi tüketir. Çünkü bireyin Tanrı huzurunda sonsuzluğa ulaşabilmesi için, her şeyi kazanabilmesi için her şeyi yitirmesi gereklidir (Kierkegaard, 2015, s.104). Birey bu ilişkide Tanrı'yı her şeyin önüne koymak zorundadır. Birey, Tanrı ile kurduğu ilişkide her şey Tanrı ile anlam kazanırken Tanrı'dan gelen 'kendi olma' çağrısına kulak vermelidir. Bu bireysel ilişkide her birey, bireysel olarak 'kendi olmak' için çağrılır. Tanrısal çağrı ile bireyin bazı olanaklardan fedakârlık etmesi istenebilir (Evans, 2006, s.235). Kendi olmak Tanrı'dan gelen çağrı doğrultusunda kendini dönüştürmektir, kendi olmak konum ya da yer değişikliği değil, bir dönüşümdür (Kierkegaard, 2016, s.80).

Dinsel varoluş alanının tasvirine Kierkegaard *Korku ve Titreme*'de yer vermektedir. Etik varoluşa yöneltilen eleştiriler ile birlikte dinsel varoluş alanına ilişkin bu tasvir Hz İbrahim'in öyküsü üzerinden ilerlemektedir. Etik alanın trajik kahramanı karşısında Hz İbrahim'de vücut bulan iman şövalyesinin mücadelesi bize dini varoluş yolunun, insan aklını aşan, iradesini zorlayan bir sınanma olduğunu gösterecektir. Bu sınanma evrenselin terk edilişi ile başlayacaktır

3.4.1. Dinsel Alanda 'Kendi Olma' Olanığı Olarak Evrenseli Terk Ediş/Etiği Aşma

Birey için dinsel varoluşun başlangıcını, onu etik alanın dışına çıkaran seçim ve eylemleri oluşturur. Nasıl ki estetin, etik varoluş alanına dâhil oluşu onun estetik varoluşun boşunallığını, hiçliğini fark edip buna sırtını dönmesi ile gerçekleşiyorsa, dinsel varoluşa geçiş de etik varoluşun dışına çıkmayı gerektirebilmektedir. Kierkegaard, en alt düzeyde gördüğü estetik varoluşu değersiz kılan birçok belirlenimde bulunmuşken etik varoluş için aynı durum söz konusu değildir. Etik varoluş, Kierkegaard tarafından yüceltilmiştir. Bireyi bu varoluşun dışına çıkmaya iten, dinsel varoluşa dâhil eden koşullar ve birey için etik varoluşun yeterli olmayışının sebepleri 'etiğin askıya alınışı' problemi içerisinde değerlendirilmektedir. Kierkegaard'ın etik varoluşa yönelttiği eleştiriler, etiğin askıya

alınışına temel oluşturmakla birlikte etik ve din arasındaki karşıtlığı da belirginleştirmektedir. Bu karşıtlık ve etik varoluşun yetersiz bulunuşu ile birlikte Kierkegaard, etik varoluşu reddetmemekte, bireye iman hamlesini yaptırarak koşullarda etiğın ilkelerinin askıya alınması gerekliliğini iman adına sunmaktadır.

Etik alanda olduğu gibi dinsel alanda da benzer bir biçimde birey yönünü sonsuzluğa çevirmiştir. Ancak dinsel alanda yaşanan sonsuza bağlanma, mutlak anlamda bir bağlanmadır ve bu bağlanma etiğın entelektüel zemini ile bağdaşmamaktadır. İmanın yöneldiğı, varoluşsal anlamda Tanrı'nın gerçekliğıdir, Tanrı, bireysel varoluş içerisinde imanın konusudur (Kierkegaard, 2009a, s.273). Etik alanda ise bireyin muhatabı mutlak anlamda Tanrı değildir, etiğın evrensel değerleri bireyin varoluşunun merkezindedir. Etik alanı 'kendi olma' bakımından eksik kılan muhatabının mutlak anlamda Tanrı olmayışdır. Kierkegaard, etik alanda ortaya çıkan evrensel, akılcı otoriteyi Tanrı'nın otoritesi yanında yetersiz bulur.

Kierkegaard, etik alanda kabul gören dini anlayışı eleştirir. Etiğın imanın önünde tutulmasına, dinin etiğın aracı haline getirilmesine karşı çıkar. Bu noktada Kant ve Hegel'den ayrılan Kierkegaard etiğın ilkelerinin yarattığı Tanrı anlayışını, imanı özünden uzaklaştırdığı sebebiyle reddeder (Taşdelen, 2004, s.212). Bireyin Tanrı ile varoluşsal ve bireysel bir ilişkisini içeren iman, etiğın evrensel ve akılcı ilkeleri ile uzlaşması, bireyin varoluşunun paradoksal yapısının böyle bir ilişkiye olanak sağlaması mümkün gözükmemektedir. Kierkegaard'ın öznel varoluşu ile öne çıkardığı birey, Tanrı ile bu varoluşu doğrultusunda ilişki kurabilir.

Etiğın ve dinin birbirini desteklediğı anlayışı, Kierkegaard felsefesinin dini varoluşu tasvirinde kabul görmemektedir. O etiğın evrenselliğı, rasyonelliğı, anlaşılabilirliğı ve açıklanabilirliğı karşısında iman paradoksal içeriğı ile anlaşılamaz ve açıklanamaz olduğunu savunmaktadır. Etik alanda etiğın içerdiği görevler aynı zamanda Tanrı'ya karşı görevler olarak kabul görürken, Kierkegaard Tanrı'nın emirlerinin, etiğın emirlerinin önünde olduğunu vurgular (Evans, 2006, 214). Ona göre akılcı vicdan, ilahi emrin önüne geçemez (Green, 1998, s.270). Kierkegaard, dinsel varoluşu bu şekilde etiğın üstüne çıkarırken etik varoluşun temel unsurlarının bireyin 'kendi olma'sı önünde yarattığı engelleri irdeler. Ona göre toplumsal varoluşun gereğı olan sosyalleşme otantik benliğı

ortaya çıkarmaz (Evans, 2006, 218). Sosyal normlar, sosyal birlikteliği mümkün kılmak adına bireylerin davranışlarını akılcı ve evrensel bir temelde düzenlemeye çalışır, bu düzenleme ise bireysel varoluşu silikleştirir.

Etiğin akılcı ve evrensel kuralları Kierkegaard'a göre iradeyi zayıf kılmaktadır. O iradenin 'orta yol' tercihini doğru bulmaz (Marino, 2001, s.91). Etiğin öngördüğü yerinde ve uygun davranma bireye refah, güven ve huzur sağlarken karakter eksikliği yaratır (Robert, 1998, s.181). Toplumsal yapı, kendi olamayacak kadar zayıf insanlara hazır kimlikler tedarik eder (Hannay, 1998, s.345). Birey bu hazır kimliklerle yaşamının kolaylığına, güvenliğine alışırken 'kendi olma' cesaretini yitirir. Etik ilkelerin uygun gördüğü çerçevede biçimlenen yaşamı ile kendine yönelimi kesintiye uğrayan birey Tanrı huzurunda 'mutlak bir bağlanma' içerisine de giremez.

Kierkegaard, etik alana yönelik eleştirilerini giderek sertleştirir ve insanların birlikte, düzen içinde yaşamasını sağlayan etiğin evrensel ilkelerine bağlılığı bir tür kölelik olarak değerlendirir. Böyle bir yaşam, bireyin içselliğinden vazgeçişini gerektirmektedir ki Kierkegaard, bunu bir hastalık olarak nitelemektedir (Maybee, 1996, s.404). Kierkegaard burada bireyin seçme gücüne vurgu yapar, bireyi bu yanıltıcı varoluştan kurtaracak olan iradesidir. Birey gerektiğinde kendinden vazgeçerek, etiğin evrensel ilkelerinin geçerli olduğu toplumsal düzenin huzurunu ve güvenini mi tercih edecektir, yoksa kendine yönelip, gerektiğinde kendinden, etiğin değerlerinden ya da en değerlisinden vazgeçerek Tanrı'ya iman mı edecektir? Kierkegaard, etik varoluşu kendinden kopuş olarak değerlendirirken Tanrı'ya yönelimi, kendine yönelim ile eş görür. Ona göre birey kendisine yöneldiğinde karşılaşacağı yine Tanrı'dır. Onda 'kendi olma' ile iman etmek dinsel varoluş içerisinde aynı kapıya çıkmaktadır.

Kierkegaard, etik ve dinsel alan arasındaki 'kendi olma' ideali bakımından ortaya konan bu ayrımlar ile birlikte etik varoluştaki bireyi, dinsel alana taşıyan 'etiğin askıya alınması' gereğinin nasıl ortaya çıktığını anlatır. Bu doğrultuda Kierkegaard, etiğin evrenselliğini tartışılır hale getirir ve etiğin ilkelerinin belirli yetenekteki bireyler için uygulanabilir olmasının etiğin aslında evrensel olmadığını gösterdiğini belirtir (Marino, 2001, s.90). Kierkegaard'a göre etiğin ilkeleri, yaşamın olağandışı durumları ile baş etmede yetersizdir (Moore, 2001, s.13,90). Etiğin genel durumlara ilişkin akılcı ve evrensel çözümleri vardır.

Ancak yaşamın ve bireyin paradoksal yönü, bireye bu çözümlerin geçersiz kaldığı anlar yaşatır. Çözümü bireyin kendisine dönerek bulabileceği bu anlarda, Kierkegaard’a göre etiğin ilkelerinin askıya alınması gerekebilir. Bu ‘an’lar bireyin sadece kendi varoluşu ile ilgili olabileceği gibi bireyin Tanrı ile olan ilişkisinde de belirebilir.

Etik ve dinsel varoluş arasındaki karşıtlık, bireyin tekliği ve imanı doğrultusunda etiğin evrensel ilkelerini ihlal etmeye çağırılması ile belirginleşir (Barret, 2003, s.169). Bireyin etiğin ilkeleri ile ters düşmesi istisnai bir durumdur. Kierkegaard *Tekerrür*’de ‘istisna’nın evrensel içindeki konumunu değerlendirir. Evrensel ilkelerin çözüm bulamadığı ‘istisna’ evrensele başkaldırır, bu başkaldırı ‘istisna’yı güçlendirir. İstisna, gücü ve azmi ile başarıya ulaştığında kendini açıklar ve meşruluk kazanır. Kazandığı meşruluk ile de evrensele geri dönebilir (Kierkegaard, 2014b, s.122). *Korku ve Titreme*’de ele alınan Hz İbrahim’in istisnai durumu ise bu meşruluğun, gerçekleşmeme olasılığını ve riskini içinde taşır. Birey ilahi emir ile etiği ihlale çağırılırken yanılıyor olma olasılığı, bireyi katlanılması güç bir ıstırapın eşlik ettiği sınanmanın içine çeker. Hz. İbrahim’in öyküsünde ilahi emir ile etiğin ihlali gerçekleşirken, bunu sağlayan, Hz İbrahim’in Tanrı ile birebir, karşılıklı kişisel ilişkisidir. Burada en önemli sorun sıradan bireyin Tanrı ile böyle bir ilişkiye girip giremeyeceğidir. Kierkegaard’ın bu soruna dair çözümü, çalışmamızın son bölümünde çağımız insanı için ‘kendi olma’ imkânı sorgulanırken değerlendirilecektir

Kierkegaard’a göre dinsel alanda askıya alınan etik, aslında yitirilmemiştir, sadece daha yüksek bir amaç uğruna geçici olarak çiğnenmiştir. Etiğin tümüyle reddedilmediği bu durum ahlak dışı bir niteliğe bürünen bir sürekliliğe sahip değildir. Kierkegaard, etiğin askıya alınışında, etiğin evrenselliği ile bireyin sınırlı, değişken, mutlak olmayan varoluşu arasındaki çelişkiye de dikkat çeker. İnsan sınırlı varoluşu ile etiğin evrensel ilkelerine uyma, doğru olana inanma ya da doğru olanı yapma noktasında yetersiz kalır. İnsan kusurlu varlığı ile günah işlediğinde etik askıya alınmış olur. Etiğin askıya alınışı, insan varoluşu için bir günah durumudur (Maybee, 1996, s.389). Etiği askıya alıran, bireyi dinsel varoluşa taşıyan günah, bireyi estetik varoluşa döndüren bir adım değildir. Dini bir kavram olan günah, ‘etik alanın kutsallığı’ iddiası ile birlikte etik varoluş içerisinde de yer bulur ve bu Kierkegaard için bireyi iman noktasına taşıyan önemli bir adımdır. ‘Günah’ onda bireyi Tanrı’nın huzuruna koyan bir eylem olarak değer kazanmaktadır.

3.4.2. Dinsel Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak Günah

Kierkegaard, felsefesinde günaha farklı bir yorum getirir, bu önemli kavramın diğer alanlarda ele alınışını sorgular. O ‘günah’ı sorguladığı eseri *Kaygı Kavramı*’nda (2015, s.45,73) öncelikle günahın, bilimsel bir sorun olmadığını belirtir. Bilimsel bir sorun olarak ele alındığında günah, bir tür bencillik olarak değerlendirilmektedir, ancak ‘ben’in ne olduğu açıklanmadıkça bu açıklama işe yaramayacaktır. Kierkegaard, günahın bir tür hastalık ya da anormallik olarak görülmesine karşı çıkar. Estetik alanda trajik ve komik olarak bir çelişki ifade eden günahın etik alanda dışarıda bırakıldığını belirtir. Etiğin ideallığının, bireyin kusuru sayılacak günahı ile örtüşmediğine işaret eder. Etik ideal olanı ortaya koyduğunda, günah kendisine yer bulamaz, lakin etik günahı içerecekse o zaman etiğin ideallığı de sona ermiş demektir (Kierkegaard, 2015, s.6-9).

Kierkegaard, psikolojinin, insan doğasının günaha olanak tanıdığını belirttiğini, ancak bu olanağı etkin hale getirmenin, etiğe karşı isyan anlamına geleceğini belirtir. Kierkegaard, psikolojinin günaha bakışını sınırlı bulurken etiğin günahı yok sayan tavrını ise yetersiz bulur (Kierkegaard, 2015, s.14,15). Günah, rasyonel etiğin sınırlarının dışında yer alan bireyin en yüksek dolaysızlığıdır. Eğer etik, insan yaşamının son amacı, son sözü olarak alınırsa, etik, günahı göz ardı eden kısır bir disiplin olur, eğer günahı kabul ederse o zaman kendi ile çelişir (Evans, 2006, s.218). Etik alanda birey, etik idealleri gerçekleştirmedeki yetersizliği ile günahkârlığının farkına varır. Günahı, bireyi Tanrı’nın karşısına çıkaran bir eylem olarak vurgulayan Kierkegaard için etik alanda böyle bir farkındalık önemlidir ve bu gerçeklik insan varoluşundan dışlanmamalıdır.

Etik yaşam tarzında bireyin görevi, kendisini içsellik belirleyiciliğinden yoksun bırakmak ve ona dışsal bir ifade vermektir ve birey bunu yapmaktan kaçındıkça, duygu, ruhsal durum vs.’nin içsel belirleyicisinde kalmak istedikçe ya da buna tekrar kapıldıkça, günah işlemektedir. Kierkegaard bu durumu bir ‘ayartma’ olarak adlandırır (Kierkegaard, 2011, s.116). Eğer birey, etiğin evrenselliğinin dışına çıkarak yanlış yaptığını kabul ederse pişmanlık içinde evrensele geri dönüp, barışabilir. Bu barışma onun yeniden kendi tikelliğini evrensele teslim etmesi ile mümkündür (Kierkegaard, 2000, s.178). Kierkegaard’ın öne sürdüğü seçenekte ise günah işleyerek etiğin dışına çıkan insan, ancak bir birey olarak mutlak ile mutlak bir ilişkiye girdiğinde geri dönebilir. Bu tabi ki Hz.

İbrahim'in sahip olduğu imanın formölüdür. Etiğin evrenselliği ile çelişmeyi, bireyin imanı çözebilir. Eğer işlenilen günah bireyi Tanrı'nın karşısına çıkaran bir günah ise ve girdiği sınanmada başarılı olabilirse etik ile barışabilir.

Kierkegaard günahın Hristiyanlık bakımından değeriñi öne çıkarır. Diğer dinlerin aksine günahı; bireyi, imanın dışına çıkaran bir eylem olmasının ötesinde değerlendirir. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda günahın kökenine iner ve Hristiyanlıktaki nevrus günah kavramını ele alır. Hz. Âdem'in günahının insanlığa sirayet etmesindeki kalıtsal günahı, bireyin günahkârlığındaki temel unsur olarak görür (Kierkegaard, 2015, s.24).

Etik alanda bireyi etik değeriñlerle ters düşüren bu olumsuz eylem, Kierkegaard için dinsel alanda günaha dair algıyı terse çevirecek bir yoruma sahiptir. O günahı, bireyi Tanrı'nın karşısına çıkaran, bireyi Tanrı ile karşı karşıya getiren, özgür, öznel, kişisel bir eylem olarak değerlendirir. Birey günah işlediğinde insan olarak günahkâr bir varlık olduğunun bilincine varabilmektedir. Kierkegaard bu bilince varışın gerekliliğine işaret etmektedir (Marino, 1998, s.312). Bu bilinç bireyin kendi içinde değişimidir. Günah bilincinde birey, sadece bir insan olduğunun bilincine varırken, günahkârlığının bilincine vardığında tüm insanlığın günahının bilincinde olur (Kierkegaard, 2009a, s.491). Kierkegaard, Hz İsa'nın tüm insanlığın kefarecini ödemesinin verdiği rahatlığa değil, Hz Âdem'in işlediği günahın insanlıktaki eserinin yani günahkârlığımızın bilincine sahip olmamızın gerekliliğine dikkat çeker.

Kierkegaard, bu günah bilincinin bireyi Tanrı'ya yakınlaştırdığını düşünür (Kierkegaard, 2016, s.53). Günah, dinsel alanda Tanrı'ya karşı bir eylem olması sebebiyle bireyi, Tanrı ile bireysel bir ilişki içerisine sokar. Bu ilişki içerisinde birey, akıl ile idrak edemediği Tanrı'nın varlığını kavrayabilir. Günah, Tanrı'yı doğrudan hissedebilmenin bir yoludur. Günah ile birey 'kendi' ile 'Tanrı' arasındaki farklılığı fark edebilme imkânı bulur. (Kierkegaard, 2013d, s.44). Böylece kendi konumunun, insan olduğunun bilincine varır. Günah ve bu günah bilinci ile gelen bağışlanma isteği, bireyin Tanrı karşısında kendine yönelik keşfini içerir. Kierkegaard günahı öven ya da günahın devamlılığını bireyin kendi olabilmesi için onaylayan bir söylem içinde değildir. O günahın devamlılığını değil, günah işlemenin akabinde oluşabilen farkındalığın, bireyin kendine ve Tanrı'ya dair bilinci

açısından önemini vurgular. Günah sonrasında oluşan bilinçle gelen bağışlanma isteği, bireyi Tanrı'ya yakınlaştıracak bir unsur olarak değerlendirilir.

Kierkegaard, bireyi Tanrı huzuruna çıkaran, kendine döndüren günahın, özgür bir eylem oluşuna dikkat çeker (Kierkegaard, 2015, s.13). Bireyin 'kendi olma'sı ve Tanrı'ya dönmesi özgür iradenin sonucu olarak gerçekleşir. O bireyin, kendi yaşamı hakkında seçim yapmaktan ve sorumluluğu üstlenmekten kaçınmasını günah olarak değerlendirirken, Tin'in en üst derecedeki günahının ise yaşamdan kaçma, Tanrı'ya başkaldırma anlamına gelen intihar olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2014a, s.56). Aslında en büyük günah kendinden 'kendi olmak'tan vazgeçmektir.

3.4.3. Dinsel Alanda 'Kendi Olma' Olanığı Olarak İman

Dinsel alanda bir varoluş olanağı olarak değerlendirdiğimiz 'günah' ile birey, etiğin dışına çıkabilme imkânı bulurken Kierkegaard, günahı; bireyi Tanrı'nın huzuruna çıkaran bir eylem olarak değerlendirir. Sonrasında ise Tanrı'nın huzuruna çıkan bireyin burada nasıl kalacağı sorununun ele alır. Bireyin Tanrı'nın huzuruna çıkışı imanın başlangıcıdır. İman, Kierkegaard felsefesinde dinsel varoluş alanının esasını oluşturur.

İşlediği günah ile birlikte Tanrı'nın huzuruna çıkan birey öncelikle insan olduğunu, Tanrı olmadığını, Tanrı'dan mutlak anlamda farklı olduğunu bilincine varır (Kierkegaard, 2013d, s.43). Günahkârlığının, sonluluğunun, eksikliğinin bilinci ile Tanrı'dan farkını idrak eden bireyin nasıl iman sahibi olacağını Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*'de işler. Eserde imanın öğreticisi olarak Tanrı'ya işaret edilir ve Tanrı'nın kendisi aracılığı ile imanı bireye öğreteceği ifade edilir. Tanrı ve birey arasındaki uçurum düşünüldüğünde imanın öğrenilmesi ya da öğretilmesi için bu uçurumun nasıl kapanacağı sorunu söz konusudur. Kierkegaard bireyin Tanrı katına yükselişinin imkânsızlığı karşısında Tanrı'nın bireyin seviyesine inmesinin imkânını değerlendirir. Hristiyan inancındaki Tanrı'nın İsa'da vücut buluşu, bireyin seviyesine inme sürecini somutlaştıran bir unsur olarak ele alınır. Kierkegaard'a göre Tanrı ve birey arasındaki birlik bir 'yükseliş' ile sağlanamıyorsa bir 'seviyesine iniş' ile sağlanmaya çalışılmalıdır (Kierkegaard, 2013d,

s.27). Tanrı'nın kul seviyesine inişi ise Hristiyanlığın temel paradoksu olan Tanrı'nın İsa'da vücut buluşu ile gerçekleşir.

Kierkegaard, Tanrı'yı burada bir öğretmen olarak değerlendirir. İmanın içeriğinin bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından bir öğreten olarak verilebileceğini belirtir. *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*'de bu bakımdan çağdaşın yani Hz İsa'nın yaşamına şahit olanın konumunu tartışır. Tanrı'nın Hz İsa aracılığıyla konumunun indirgenmesinin şahitleri ile sonradan gelen müminlerin imanını karşılaştırır. Kierkegaard, Hz İsa'nın çağdaşlarının dolaysız bilme avantajına sahip olduğunu, sonradan gelenlerin ise dolaysız bilme olanağından mahrum kaldığını belirtir. Bireyin imanın içeriğini, kimden alırsa onu imanın konusu olarak göreceğini, bu içeriği verenin de yalnızca Tanrı olabileceğini belirtir (Kierkegaard, 2013d, s.106,110). Bireye imanın içeriğini verebilen yalnızca Tanrı olduğu için, imanın konusunu/muhtevasını da Tanrı oluşturur. Kierkegaard, Tanrı'yı dolaysız bilmeyi, imanın gereği olarak görür. İmanın Tanrı'nın doğrudan farkındalığı olduğunu, Tanrı'nın bir armağanı olduğunu savunur (Evans, 2006, s.257). Bu noktada imanın paradoksallığı belirginleşir. Tanrı ve birey arasındaki mutlak farklılığa rağmen, bireyin Tanrı'nın huzuruna çıkışı, Tanrı'nın bir insan düzeyine inişi ile Hz İsa'da vücut buluşu, imanın içeriğini aracısız olarak bireye verışı Hristiyanlığın öğretileri üzerine yükselen imanın paradoksunu oluşturur.

Hristiyan öğretiyeye göre Tanrı kendini bir hizmetkâr, bir öğretmen olarak indirgemiş ve Hz İsa halini almıştır (Kierkegaard, 2013d, s.56). Hz İsa, Tanrı'nın ve sosyal anlamda insanın birleşimidir. O diğer insanlar için iyi bir alçakgönüllülük örneğidir (Moore, 2001, s.107, 108). Hz İsa, Tanrı-insan fikrinin somutlaştığı bir varlık olarak aynı zamanda Tanrı ve insan arasında uçurumun kapanmasını sağlayan bir varoluşa sahiptir. O aynı zamanda sentez fikrinin vücut bulduğu kişidir, o sonlu ile sonsuzu, geçici ile ebediyi birlikte taşımaktadır (Friedman, 1986, s.13). 'Kendi olma'yı bir sentez süreci içerisinde değerlendiren Kierkegaard'a göre Hz İsa bu bakımdan 'kendi olma' idealinin gerçekleştiği varoluş durumundadır. Bu varoluş aynı zamanda imanın paradoksallığının sembolüdür. Kierkegaard, varoluşu bir paradoks olarak gördüğü gibi imanı da bir *paradoks* olarak değerlendirir. İman, onda akıl ile idrak edilemeyecek çelişkileri barındıran, akli aşan bir varoluş durumudur.

Kierkegaard, anlayış ve paradoks karşılaştığında anlayış kenara çekilip paradoks belirginleştğinde, imanın meydana geleceğini belirtir (Kierkegaard, 2013d, s.59). Kierkegaard için paradoks olan sadece enkarnasyon değil, bireyi evrenselin dışına çıkaran etiğin askıya alınması eylemidir de. Birey, Tanrı ile mutlak bir ilişki içine girdiğinde evrenselden yüksek hale gelecektir. Tekil bireyin evrenselden yüksek oluşu ise çelişki içerir. Kierkegaard bu büyük paradoksu, sonrasında Hz İbrahim üzerinden somutlaştırır. Kierkegaard *Korku ve Titreme*'de (2011, s.98) İbrahim'in öyküsündeki diyalektik ögeyi problemler biçiminde ayırmak, böylece imanın ne kadar korkunç bir paradoks olduğunu göstermek ister. Bir cinayeti Tanrı'yı son derece mutlu eden kutsal bir eyleme çevirme yeteneğine sahip bir paradoksu, hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı bir paradoksu, İshak'ı İbrahim'e geri verme paradoksunu göstermeye çalışır.

İman; *Korku ve Titreme*'de tekil bireyin evrenselden yüce olması, tekil bireyin evrensel ile ilişkilerini mutlakla ilişkisi yoluyla belirlemesi, mutlakla ilişkisini evrensel ile ilişkisi yoluyla belirlememesi paradoksudur. Birey, burada Tanrı ile ilişkisini evrenselin üstünde tutmakta, bunu yaparken de evrenselin dışına çıkabilmektedir. Onun bu eylemi bireyin evrenselden yüksek olduğu paradoksunu doğurmaktadır. Bu paradoks aynı zamanda etik ile iman arasındaki gerilimi, bir yandan aşırı egoizmin ifadesini (bu dehşetli eylemi kendi adına yapmak) diğer yandan en mutlak adanmışlığın (bu eylemi Tanrı için yapmak) ifadesini içinde barındırır (Kierkegaard, 2011, s.117,118). Hz İbrahim'in etiği çiğneyen bir eyleme geçmesi imanın içerdiği paradoksun zorlayıcılığını gösterir. Birey bir akıl almazlığın, belirsizliğin içinde evrenselin huzurlu ve güvenli alanına sırtını dönerek ilerler.

Bireyin önünde akıl ile aşılamayacak *belirsizlik ve bilinmezlik* vardır. Tanrı ile ilişkideki bu belirsizlik ve bilinmezlik, Tanrı'nın var olmama olasılığı, bireyin Tanrı ile olan ilişkisinde tutku ve yoğunluk yaratır (Gödelek, 2010, s.127). "Anlayışın paradoksal tutkusu içinde çatıştığı, insanı altüst eden bilinmeyen Tanrı'dır. O bilinemeyendir." (Kierkegaard, 2013d, s.36). Tanrı'nın varlığını göstermek ya da bilmek mümkün değildir (Moore, 2001, s.48). Zira iman da bir bilgi değildir, özgür bir edimdir, istemin bir ifadesidir. Anlaşılamaz, açıklanamaz, aktarılamaz bir varoluş durumudur ve tüm bu belirsizlik ve bilinmezlik içinde kuşku duymamaktır (Kierkegaard, 2013d, s.85, 87).

Kierkegaard, imanın bilinebilmesi noktasında aklın yetersizliğini vurgular. İmanın akılla kavranılamaması ya da Tanrı'nın bilgisine akıl yolu ile ulaşılamaması; imanın içeriksel bir eksikliği ya da sorunu değil, *imanın aklın sınırlarını aşmasıdır*. Kierkegaard, hakikat anlayışında olduğu gibi burada da aklın sınırlarına vurgu yapar, imanı mantıksal açıdan olanaksız kılan bu sınırlardır. Onun bu tavrı bir akıl karşıtlığından öte aklın sınırlarını vurgulama isteğidir. Kierkegaard, 'aklın sınırları olduğu' kabul edildiği takdirde akıl ve iman arasındaki gerilimin, paradoksun ortadan kalkacağını belirtir. İnananın imanı, absürdü absürt olmaktan çıkartacaktır (Evans, 2006, s.126). Paradoks sadece insan aklının Tanrı'yı bilmedeki sınırlarına işaret etmez, bireyin odağını kendisine döndürür. Absürd, Kierkegaard'da insanın bilgisinin sınırlarını gösteren ve onu kendine döndüren bir işaret bir semboldür (Friedman, 1986, s.19).

Aklı aşması bakımından imanın gerçekten her hangi bir muhakeme yoluyla desteklenmediği doğrudur. Çünkü iman eden bireyin inandığının ne olduğunu kavraması mümkün değildir. İman, mutlak bir sonuca varmakla ilgilidir. Akıl ise müzakere yapar. 'İman etmek' ve aklın sonucu olan 'bilmek' birbirinden ayrıdır. Kierkegaard için iman içerdiği çelişki ile akıl ile aydınlatılamaz, bilgiye dönüştürülemez. Bu nedenle, imanın içeriği, absürddür ve öyle olmaya devam edecektir (Kierkegaard, 2005, s553,586). Tanrı'nın Hz İsa'da vücut buluşu ya da Hz İbrahim'in oğlunu kurban etme girişimi de aklı aşan durumlardır. Biz Tanrı'nın nasıl bir insan haline geldiğini ya da bir babanın en değerlisinin, evladının canına kıyma girişiminde bulunmasını anlayamayız ve biz bunun için daha fazla uğraştığımızda durum bize bir çelişki olarak görünür. Kierkegaard bu belirlenim içerisinde entelektüel kişinin, iman ve akıl arasındaki boşluğu aşmadığı için Tanrı'ya ulaşamadığını belirtir (Marino, 2001, s.35). İman, Tanrı'yı kazanabilmek için, aklı kaybetmeyi gerektirir. Biz ancak Tanrı'ya imanla bağlandığımızda aklımızın sınırlarını fark ederiz, Tanrı'nın Tanrı, bizim ise Tanrı olmadığımızı fark ederiz, sonra Tanrı'yı anlamada neden başarısız olduğumuzu anlayabiliriz. Bu, akıl için irrasyonel olmaktan öte aklın sınırlarını kabul etmek ve anlamaktır.

Kierkegaard, imanın aklı aşan boyutunun yanında onun *kanıtlanamaz* oluşuna da dikkat çeker. Bir bilgi birikimi olmayan iman için kanıt ne gereklidir ne de yeterlidir (Evans, 2006, s.128). İman, belirsizliğin doğurduğu 'tutku' ile var olur. Eğer Tanrı'nın varlığına dair kanıt olsaydı, o zaman iman olmazdı. Kanıt olmadığı için iman olanaklıdır.

Belirsizliğin yarattığı tutku ile kesinlik bir arada olamaz. Kesinliğin varlığı tutkuyu ve dolayısıyla imanı engeller. Kierkegaard tutkunun canlı olduğu yerde kesinlikle imanı kazanmanın kusursuz bir dünyayı kazanmaktan daha kolay olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2009a, s.26).

Kierkegaard, Tanrı'nın varlığının, eserlerinden yola çıkılarak da kanıtlanamayacağını belirtir. Her ne kadar Tanrı ile eserleri arasında mutlak bir ilişki olsa da, böyle bir kanıtlama, iman için yetersizdir (Kierkegaard, 2013d, s.38,39). Kierkegaard, Tanrı'nın varlığı üzerine öne sürülen tarihsel kanıtları da yetersiz bulur. İman Tanrı ile karşı karşıya olmaktan kaynaklanan bir deneyimdir (Evans, 2006, s.129), güçlüklerle ulaşılan bir zirvedir. Bu zirveye ulaşmak, paradoksal içeriği ile her şeyi kaybetmeyi göze almayı ister. Böyle bir istek ve karşılığında gelen çaba, akıl ile kavranılır nitelikte değildir.

Kierkegaard, imanın kaynağı olarak gördüğü tutkuyu 'absürdün gücüne' dayandırır. "Absürdün gücü ile her anı mutluluk ve neşe içinde yaşamak, her an sevgilinin başının üstünde sallanan kılıcı görmek ve yine de teslimiyet ıstırasında huzur değil, absürdün gücünde neşe bulmak. Bunu yapan kimse yücedir." (Kierkegaard, 2011, s.95). İmanı ile yücelen birey absürdün, saçmanın gücü ile ilerlemektedir. Ona göre imanda duranın düşmemek için iman hamlesini mutlaka absürdün gücüne dayanarak sürekli yapması gerekir (Kierkegaard, 2011, s.81). İman hamlesi, imanın nesnesine dair belirsizlik karşısında risk alabilmeyi gerektirmektedir. Nesnel kesinlik, belirsizliği, dolayısıyla tutkuyu barındırmaz, ancak iman, belirsizlik karşısında beliren tutkudur, imanın kaynağı bu *tutkudur*.

Bireyin absürd olana imanının içeriği aslında *umuttur*, o Tanrı'nın bilinmezliği ve belirsizliği, imanın paradoksal içeriği karşısında umut eder. Bu umut, bireyin kurtuluşunun, 'kendi olma'sının dayanağını oluşturmaktadır. İman, dünyanın dışında bu dünyayı yerinden oynatacak doğru bir noktadır. Bu nokta, bireyi anlaşılabilir dünyanın dışına, absürd olana zorlar (Kierkegaard, 2005, s.198, 572).

Kierkegaard, bireyi absürde zorlayan imanın ilk eylemini *sıçrama* olarak adlandırır. Bireyi iman noktasına taşıyan, imanın paradoksal içeriği karşısında akıl dışı bir eylem olarak nitelenen sıçrama, Kierkegaard felsefesinin en dikkat çekici unsurlarındandır. Sıçrama, rasyonel etikten imana geçiştir, aklın pervasızca terk edilerek, absürdün içine dalınmasıdır

(Friedman, 1986, s.12). Sıçrama, Tanrı'nın varlığının belirsizliği ve bilinmezliği karşısında tutku dolu bir cesaretle bağlanmanın ilk adımıdır (Evans, 2006, s.24). Basit anlamda aklın alamayacağı bu seçim, bir paradoksa inanmayı gerektirir.

Sıçrama, bir karar kategorisidir ve imana geçişi sağlayan özgür bir eylemdir. Yapılan seçim ve eylem ile olasılıktan gerçekliğe geçiş sağlanır (Ferreira, 1998, s.216). Birey, sıçrama ile Tanrı'nın var olma olasılığını, kendi içinde gerçekliğe çevirir. Bu içsel eylem büyük bir riski göze alarak, akılsal olarak inanılmaz olanın nesnel temel olmaksızın doğrulanmasını içerir. Tutku ile yapılan bu eylem, bireye ebedi hakikate taraf olmaya karar vermenin bütün sorumluluğunu yükler. Bireyin yaşamına öznel bir biçimde, ulaştığı hakikat doğrultusunda anlam kazanır (Kwak, 2001, s.7). Sıçrama 'kendi olma' bağlamında insani bir durumun aldatıcı bir kaçamağı değildir, bizim 'kim olduğumuz' ve 'kim olmamız gerektiği' gerçeği ile yüzleşebilmek için cesur bir girişimin kaynağıdır (Evans, 2006, s.7). Kritik bir eşikte gerçekleşen sıçrama, Tanrı'ya mutlak bağlanma içerisinde kökten bir değişime cüret etmektir.

Kierkegaard sıçramanın aralarında bağlantı olmayan iki nokta arasında gerçekleştiğini belirtir (Kierkegaard, 2009a, s.307). Eğer bir bağlantı olsaydı sıçramaya gerek kalmadan aradaki mesafe yürüyerek aşıldı. Bu bağlantısızlık Tanrı ile birey arasındaki mutlak farktan ve imanın paradoksal içeriğinden kaynaklanmaktadır. Tanrı ve birey arasındaki uçurum ve paradoks içerisindeki aşılabilir çelişki bu boşluğu yaratmaktadır. Sıçrama eylemi bu bakımdan bulunulan noktadan kopmayı gerektirmektedir. Adımlar ile bağlantıyı koparmadan bu boşluk aşılabilir. Kierkegaard bu kopuşu vurgulamak için 'sıçrama' kavramını kullanmıştır.

Sıçrama estetik alandan değil, etik alandan dinsele doğru gerçekleşen bir eylemdir. Akli zor durumda bırakan bu eyleme cüret edebilmek için etik olgunluğun kazanılmış olması gerektiğini belirtir. Ferguson'a (2015, s.113) göre ise Kierkegaard basit bir insanın bilge bir insana göre iman sıçramasını daha kolay gerçekleştirebileceğini savunur. Kierkegaard, etiğin akılsal ve evrensel dünyasından çıkıp, dinin irrasyonel dünyasına sıçramayı seçmiştir, bu seçimin tarafı olmuştur. İmanın özünü tutku olarak gören Kierkegaard, yanlış bir fikre tutkuyla bağlanmayı, doğru bir fikre ruhsuzca bağlanmaya tercih etmiştir

Kierkegaard sıçrama eyleminden sonra imandan önceki son aşamayı *sonsuz teslimiyet* olarak adlandırır. İmanı kazanmanın koşulu olan sonsuz teslimiyette bireye, ebedi gerçeklik görünür hale gelir. Burada ebedi gerçeklik ya da bilinç, Tanrı'ya duyulan aşktır. Birey Tanrı'ya duyduğu aşk ile kendisini sonsuza teslim eder, sonsuzda tüketir (Kierkegaard, 2011, s.90-117). Birey, sonsuz teslimiyet ile sentez sürecindeki benliğinin sonsuzluk ögesini öne çıkarmış olur. Sonsuz teslimiyet bu bakımdan sonlu olandan da vazgeçştir, aşk ile Tanrı'ya teslim oluşturmaz. Böyle bir teslimiyet, yaşamdaki 'ya ya da'ları sonra erdirir. Artık bireyin önünde başka bir seçenek kalmamıştır, birey Tanrı'ya varmıştır. Kendini seçmeyle başlayan süreç, bireyin kendi iradesi ile kendinden ve her şeyden vazgeçerek Tanrı'ya teslimiyette bitmiştir.

Birey, sonsuz teslimiyet ile aynı zamanda kendisini imandan çevirip etiğe ya da estetiğe döndürecek olan ayartmanın da üstesinden gelmiş olur. Tanrı'ya teslim olan birey, artık güvendedir. Birey yaptığı mutlak seçim ile akılsal ve evrensel olmayan temelde, bir birey olarak önüne çıkan varoluşsal çelişkilerin, paradoksun üstesinden gelmiştir ve o şimdi iman düzeyindedir. Kierkegaard'ın varoluşun öznelliğini, bireyselliğini öne çıkaran, bireyi kendine döndüren hatta evrensele sırtını döndüren 'kendi olma' süreci nihai noktada Tanrı'ya teslimiyete varır. Bu ideal varoluş durumuna ulaşan bireyi Kierkegaard 'İman Şövalyesi' olarak adlandırır ve Hz İbrahim üzerinden somutlaştırır. O *iman şövalyesini* sonsuz teslimiyet kategorisinden ayırır ve daha üstte görür.

Kierkegaard, iman şövalyesini, trajik kahraman ile karşılaştırarak tasvir eder. Etik ve dinsel alan karşılaştırmasını yansıtan bu tasviri Kierkegaard *Korku ve Titreme*'de yapar. Kierkegaard, kendi bireyselliğini terk eden trajik kahramanın karşısında iman şövalyesinin birey olmak için evrenseli terk ettiğini belirtir. Ona göre birey olmanın basit bir iş olduğuna inanan kimse iman şövalyesi olmanın çok uzağındadır. Kierkegaard birey olmayı öne çıkarırken sürüden ayrılan her insanı ya da serseri dehaları birey olmayı başarmış olarak değerlendirmeyiz. Ona göre iman şövalyesi evrenseli terk etse de, evrensele ait olmanın çok şerefli olduğunu bilir (Kierkegaard, 2011, s.123). İman şövalyesi etiğin değerleri üzerine yükselmiştir ve etik değerlerinin, evrenselin sınırları içindeki değerini kabul eder.

Trajik kahramanın anlaşılabilirliği, arkasına aldığı sosyal desteği karşısında iman şövalyesinin yol göstereni yoktur, onu kimse anlayamaz. Trajik kahraman kendi gücüyle bu unvanı elde edebilir, ancak iman şövalyesinin ise Tanrı'nın yardımına ihtiyacı vardır (Kierkegaard, 2000, s.184). Trajik kahramanın savaşı kısa sürede sonlanırken iman şövalyesi sürekli tetiktedir, sürekli sınanmaktadır (Kierkegaard, 2011, s.126,128).

İman şövalyesi etiğin güvenli ve huzurlu yaşamını geride bırakırken yürüdüğü yolun ıssızlığının ve evrensel için hiçbir şey yapmadığının, bir sınanma içinde olduğunu farkındadır. O, paradoksun tam ortasında kalan sadece bir bireydir, mutlak bir yalıtılma içinde, hiçbir ses işitmeden korkutucu sorumluluğu omuzlarında yapayalnız yürür. O sadece bir tanıktır, imanın öğretene değildir, o imanın öğretene ile Mutlak Varlık ile mutlak bir ilişki içerisindedir (Kierkegaard, 2011, s.125-129). Bu ilişkinin başka bir muhatabı yoktur.

Felsefesini bireyin kendine dönmesi üzerine kurgulayan Kierkegaard Mutlak olana koşulsuz bir şekilde bağlanan iman şövalyesinin kendisiyle çelişmediğini belirtir. O iman şövalyesinin bir birey olarak Tanrı'nın karşısında olduğunu vurgularken, bireyin kendiliğinden vazgeçmediğini ifade eder. İman şövalyesi aynı kişidir, bir başkası haline gelmemiştir. Ona göre yalnızca alt türler kendilerini unuttur ve başka bir şey haline gelir, derin ruhlar ise asla kendilerini unutmazlar ve olduklarından başka bir şey haline gelmezler, o her şeyini hatırlayacaktır (Kierkegaard, 2011, s.87). İman şövalyesi Tanrı'ya varmak için kendine dönmüştür ve kendinde Tanrı'yı bulmuştur.

Varoluş alanları içerisinde bir 'olanak' olarak gerçekleşebilirliği sorgulanan 'kendi olma' dinsel alanda kazanılan iman ile yüce bir anlama kavuşur ve Hz İbrahim örneğinde ise en ideal halini alır. Kierkegaard *Korku ve Titreme*'de Hz. İbrahim'i iman şövalyesi yapan, oğlunu kendi isteği ile kurban etme girişimini, hem ahlak karşıtı hem de övgüye değer bir eylem olarak sorgular (Evans, 2006, s.209). Kierkegaard 'Hz İbrahim'i anlama' arzusunu vurgularken, onun eyleminin etiğin evrensel ilkeleri doğrultusunda anlaşılamayacağı sonucuna tekrar tekrar ulaşır. Onun dile getirdiği Hz İbrahim'i anlama güçlüğü aynı zamanda Kierkegaard'ın Hegelci ve Kantçı sisteme yönelik gördüğü kusurları belirginleştirir. Kierkegaard, Hz. İbrahim üzerinden bu sistemlere adeta meydan okur.

Korku ve Titreme, bireyin önceliğini onaylayan, benliğin, kendiliğin kaybı tehlikesi karşısında önemli bir düzeltici öneridir. Bir babadan ziyade bir birey olma vurgusu ile karşımıza çıkan Hz İbrahim, diğer varoluş alanları ile karşılaştırıldığında, sıradan bir birey için ‘kendi olma’ güçlüğünü de zirveye taşır. Kierkegaard’ın bir yaşam yolu olarak vurguladığı iman için en uygun örnek Hz İbrahim’dir, onun entelektüel bir başarısı olmasa da güven ve itaat içinde yaşamak için olağanüstü bir yeteneği vardır (Green, 1998, s. 266,259). Hz. İbrahim cesareti, yalnızlığı, anlaşılmazlığı, sessizliği, ıstırabı ve umudu ile yüceleşen bir iman şövalyesidir, bilinen şanı ile imanın babasıdır. Kierkegaard’ın Hz İbrahim’i dinsel alanın ideal karakteri olarak seçmesi, onun felsefesinin ruhunun doğru bir yansımasıdır. Ancak Kierkegaard’ın Hz İbrahim’in varoluşunda idealleştirdiği ‘kendi olma’nın peygamberlik vasfı taşımayan diğer bireyler için iman noktasında gerçekleştirilebilirliği önemli bir problemidir.

Hız İbrahim’i, yüce kılan onun iman sınavında çektikleridir ve onun bu ıstırabı çekişi ve yüceliği, onu kendi toplumundan ve sosyal değerlerinden çok radikal bir biçimde koparmaktadır. Kierkegaard imanın değerini yücelten bu öyküde anlatılan ıstırabın doğasına odaklanmamızı istemektedir (Gödelek, 2010, s.158). O, Hz. İbrahim’in öyküsü ile imanın paradoksal içeriğini bize gösterir. “Bu, bir cinayeti Tanrı’yı son derece mutlu eden kutsal bir eyleme çevirme yeteneğine sahip bir paradoks, hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı, zira imanın düşüncenin bittiği yerde başladığı, İshak’ı İbrahim’e geri verme paradoksudur.” (Kierkegaard, 2011, s.98).

Kierkegaard, Hz İbrahim’in eylemini önce etik temelde sorgular. Onun en değerlisi olan oğlundan vazgeçişinde etik bir yarar arar. Etik alanda fedakârlık daha yüksek bir yarar için genelde devletin, ulusun kurtuluşu, refahı için yapılır. Ancak Hz İbrahim’in eylemi insanlığın paylaşacağı yüksek bir yarara hizmet etmemektedir. Onu kimse alkışlamayacaktır. Hz İbrahim oğlunu evrensel için kurban etseydi, bu eylem etiğin yüce bir eylemi olurdu ve Hz İbrahim bunu yaparak huzur bulabilirdi. Ama onun görevi bu değildir, o bununla sınanmamaktadır, o bir devlet kurtarmamaktadır. Onun yaşamı kutsal müsadereye tabi tutulmuş bir kitap gibidir ve asla kamu malı olamaz (Kierkegaard, 2011, s.26, 125).

Hız İbrahim'in eylemi, sınanmayı başardığı, Tanrı'nın emrini yerine getirdiğı için etik olarak da kabul görmektedir. Ancak Hız İbrahim'in eyleminden yarar sağılayan hiç kimse yoktur. Hız İbrahim'in eylemi, kendi benliğinin kendine özgü ifadesidir (Friedman, 1986, s.14). Bireysel bir eylemdir. Etik alanda bireyin davranışlarının belirleyicisi, genelin yararını gözetten evrensel değerlerdir ve bu değerlerin Tanrı'nın emirleri ile örtüşür nitelikte olduğı kabul edilir. Hız İbrahim ise her şeyin önüne koyduğı ilahi emri, büyük bir adanmışlıkla bir birey olarak yerine getirmektedir. Bu ilahi emir, etiğın en temel ilkeleri ile çelişiyor olsa bile.

Hız İbrahim'e geç yaşımda bir oğul bağışlayan Tanrı'nın onun oğlunu, en değerlisini geri istemesi ve İbrahim'in bu emri yerine getirme girişimi insanı dehşet içinde bırakmaktadır. Bir babanın en değerlisi, her şeyi olan oğlunun canına kendi iradesi ile kastetmesi korkunç ve akıl almaz gözükmemektedir. Bu eylemin etiğın, insanlığın değerleri ile uzlaşacak bir gerekçesi bulunmamaktadır. Hız İbrahim bir katil ya da bir deli konumundadır. Hız İbrahim büyük bir paradoksun içindedir, onu anlaşılır kılabilcek bir ilke yoktur. Hız İbrahim'in inancını paylaşmayan birisi için Hız İbrahim'in hamlesi aşırı derecede irrasyoneldir (Kierkegaard, 2011, s.31).

Etik çerçeveedeki dehşet vericiliğine rağmen Hız. İbrahim'i oğlunu kurban etmeye yönlendiren güç, onun sahip olduğı imandır, o bir iman şövalyesi olarak Tanrı'ya olan mutlak bağılılığı içerisinde bu emri yerine getirmektedir. İman yoluyla İbrahim, İşhak üzerindeki hakkından feragat etmemiştir, iman yoluyla, absürdün gücü ile İşhak'ı geri almayı umut etmiştir (Kierkegaard, 2011, s.93). Hız İbrahim iki hamle yapar, sonsuz teslimiyet hamlesi yapar ve İşhak üzerindeki hakkından vazgeçer. Bununla birlikte iman hamlesini de yapar bu onun avuntusudur, İşhak'ı geri alacağına duyduğı umuttur (Kierkegaard, 2011, s.167). Önce dünyadan vazgeçilir, sonra tekrar geri alınır. Bu ikili hareket Hız İbrahim'in Moriah dağına seyahat etmesi ve sonra tekrar evine, ailesine geri gelmesi ile temsil edilir. Bu aynı zamanda havaya sıçradıktan sonra zarafetiyle yere düşen balerin metaforu ile de gösterilir (Gödelek, 2010, s.155).

“İbrahim hakkında düşünmek zorunda olduğumda neredeyse tükeniyorum. Her zaman o dev paradoksun farkındayım. Onun bir görüntüsünü yakalayabilmek için tüm kaslarımı zorluyorum, ancak aynı anda felç oluyorum.” (Kierkegaard, 2011, s.76) ifadelerini

kullanan Kierkegaard Hz İbrahim'i daha anlaşılır yapmak değil, anlaşılmazlığının daha detaylı olarak görülebilmesini sağlamak ister. O Hz İbrahim'i anlayamadığını ona ancak hayran olabildiğini belirtir (Kierkegaard, 2011, s.164). Kierkegaard'a göre Tanrı'ya olan sevgisi ve aklın bırakılmasıyla yaşanan dehşet verici deneyimiyle hiç kimse İbrahim'den büyük değildir ve hiç kimse onu anlamaya muktedir değildir.

“İbrahim, gücü güçsüzlüğü olan bir güçle yüceydi, sırrı aptallığı olan bir bilgelikte yüceydi, dışsal görünümü çılgınlık olan umutta yüceydi, kendisinden nefretinden oluşan aşkında yüceydi.” (Kierkegaard, 2011, s.59). Kierkegaard'ı Hz İbrahim'e hayran kılan Hz İbrahim'in imanıdır. Hz İbrahim'in imanı ona bu eylemi yaptıran haklı ya da anlaşılır kılabilen bir umut taşımaktadır. Hz İbrahim kendisine bahşedilen bu armağanın Tanrı tarafından bir şekilde kendisine geri verileceğine inanmaktadır, bundan şüphe duymamaktadır. Onun eylemi baştan aşağı bu umutla doludur. Ancak onun bu umudunun, evrensel düzlemde anlaşılabilirliği yoktur.

Hız. İbrahim eyleminde etiği tamamen aşmış ve onun dışında daha yüce bir telosa sahip olmuş ve bu telosla ilişkili olarak etiği askıya almıştır. Hz İbrahim'in eyleminin evrensel ile ilişkisi yoktur. Bu tamamen özel bir girişimdir. Hz İbrahim'i anlaşılmasız kılan ya da eylemini bir paradoksa çeviren tekil evrenselden yüksek hale gelişidir. İmanın babası Hz İbrahim evrenselden yüce hale gelmiştir. Burada Hz İbrahim'in imanı, etiğin ayartması ile sınanmıştır. Hz İbrahim'i Tanrı'nın isteğini yerine getirmekten alıkoyacak olan etiktir, eğer ayartmaya boyun eğip, etiğe dönseydi imanını yitirecekti. Ancak o Tanrı'nın iradesi olan görevini yerine getirmiştir. Hz İbrahim'in boyun eğmek zorunda olduğu Tanrı'nın iradesidir. Onu bu itaatten alıkoyacak bir güç yoktur

Hız İbrahim bu yüzden kimse ile konuşamaz, oğlunun üzerinde hakkı olan annesi ile bile. O bilir kimsenin kendisine yardım edemeyeceğini, kendisini anlayamayacağını. Hız. İbrahim'i aciz kılan onun bu anlaşılmasızlığıdır. O eylemlerinden emsalsiz ve dehşet verici bir şekilde sadece Tanrı'ya karşı sorumlu, yalnız bir bireydir, bu yüzden eşinden, dostundan gelecek ilgi ve anlayıştan yoksundur (Kierkegaard, 2000, s.177). İmanın dar yolunda yürüyene kimse tavsiyede bulunamaz. Gizlilik ve suskunluk içindeki Hız. İbrahim eğer içinde bulunduğu durumu başkalarına ifade edebileceği anlaşılabilir bir şeyler bulmuş olsaydı, o zaman sınavı kaybetmiş, kendisinin etikten yüce özel bir birey olduğunu ispatlamak yerine

etik tarafından ayartılmış olurdu. İbrahim ayartmaya kanmamıştır (Kierkegaard, 2011, s.35, 114).

“İbrahim’in öyküsünde insan hayatının en kutsal etik kesinliği inancın belirsizliğine boyun eğmektedir, nefret uyandırıcı ve kişiyi acımasızca yaralayan ve aklın tamamıyla lanetlediği şey onun doğru olduğunun kesinliği ile değil karar yoluyla yerine getirilmektedir.” (Blackham, 2012, s.13). Hz İbrahim etiğin sınırları içerisinde bir katildir, o İshak’ı öldürmeye niyet etmiştir. İmanın sınırları içerisinde ise Hz İbrahim İshak’ı feda etmeye niyet etmiştir (Kierkegaard, 2011, s.73). Kierkegaard, Hz. İbrahim’i bir katilden ayırt edecek kriterin ‘öldürmeyi istememek’ olduğu kanaatindedir (Anderson, 2014, s.82). Hz İbrahim, öldürmeye değil, kurban etmeye isteklidir. İbrahim’i bir katilden ayıran ve yücelten Tanrı’yı sevmesi ve ona sahip olduğunun en iyisini teklif etmeye istekli olmasıdır (Kierkegaard, 2011, s.70). İshak ve en iyi sözcükleri burada eşdeğer anlama sahiptir. Hz İbrahim’in duyduğu ıstırapın yoğunluğunu artıran İshak’a duyduğu büyük sevgidir. Onun İshak’ı öldürmek istemesi bu sevgi ile bağdaşmaz. Onun İshak’a olan sevgisine rağmen feda etmeye istekli oluşu paradoksu ise bizi tüm sevgilerin en yücesi olan Tanrı sevgisine götürür. Hz. İbrahim İshak’ı sevmekte, ancak Tanrı’yı ‘mutlak’ anlamda sevmektedir.

Hız İbrahim imanı ile kuşku duymadan, tuhaf olana inanmıştır ve geri dönmeyi düşünmemiştir. Kierkegaard’ın hayranlığını sıklıkla ifade ettiği Hz İbrahim, cesaret ve umut içeren bir imana sahiptir. O belirsizliğin, paradoksun yarattığı yüce bir tutkuya sahiptir. O sabırlıdır, sakindir, sessizdir ve yalnızdır. Hz İbrahim, samimidir, seçimi ve eylemi içtendir, Onun gücü, içtenliğinden, Tanrı’ya duyduğu sevgiden beslenir.

3.4.4. Dinsel Alanda ‘Kendi Olma’ Olanağı Olarak İçe Dönme/İçtenlik ve Sevgi

Hız İbrahim örneği ile yüce bir anlama kavuşan, gerçekleştirilebilirliği sorgulanır hale gelen ‘kendi olma’ idealini mümkün kılmak adına Kierkegaard oldukça insani ve olağan bir varoluş durumunu, imanın en temel unsuru olarak öne çıkarır. Onun dinsel alandaki belirlenimlerini mümkün kılacak olan bu varoluş durumu içtenliktir. Kierkegaard ilk olarak ‘içe dönmeyi’ hakikate ulaşmada bir gereklilik olarak sunmuştur, sonrasında ise ‘kendi

olma' bağlamında bu varoluş durumunun zorunlu bir koşul olduğunu belirtmiştir. Birey önce kendine dönecek, kendi içsel varoluşunu keşfedecek sonrasında Tanrı'ya yönelecektir. Kendine döndüğünde Tanrı'yı, Tanrı'ya döndüğünde kendini keşfedecek olan birey için iman, tamamen içsel bir deneyimdir. İçtenlik Tanrı ile ilişkinin ilk elden farkındalığıdır. Tanrı ve birey arasındaki mutlak bağlanma bu içtenlik içerisinde gerçekleşmektedir ve Kierkegaard için içtenlik kapasitesi akıldan farklı olarak her bireyde eşittir (Evans, 2006, s.180). Dolayısıyla iman, herkese eşit uzaklıktadır. Bu durumda, iman için bir peygamber, bir bilim adamı ya da bir filozof olmak gerekli değildir. Kendi içtenliğini keşfetmiş bir birey olmak yeterlidir.

Kierkegaard aklın iman alanındaki yetersizliğini, içtenlik formülü ile aşmaya çalışır, aklı aşan bu varoluş durumuna içsel bir çözüm getirmek ister (Maybee, 1996, s.390). İçtenlik aklın almadığı imanı mümkün kılar. Bireyi hey şeyden sıyrarak, tüm içsel varoluşu ile Tanrı'nın huzuruna çıkarır. İçtenliğin ortaya çıkardığı duygu ise sevgidir. Sevgi, İbrahim'e İshak'ı kurban ettiren, her şeyden vazgeçirip Tanrı'ya teslim ettiren güçtür. Tanrı'nın idraki imkânsız olduğu gibi Tanrı sevgisi de idrak edilemez. Onun sevgisi bütün anlayışları aşan içsel bir varoluş durumudur (Kierkegaard, 1992, s.388).

Kierkegaard Tanrı'yı sonsuz bir sevgi olarak görür (Kierkegaard, 2005, s.508). Onun sevgisi, kurumayan bir pınardır. Kimse ondan mahrum bırakılmamıştır. Kierkegaard'a göre Tanrı sevgisi, Tanrı'ya adanmayı gerektirir. Bireyin Tanrı'ya imanı kalpten gelen, kaynağı sevgi olan bir seçimin sonucudur Bu seçim altın ve gümüş arasında, kırmızı ve yeşil arasında bir seçim değildir, Tanrı ile dünya arasındaki seçimdir (Moore, 2001, s. 19,20, 172). Mesele Tanrı'yı sevme ve tercih etme meselesidir. En dehşetli savaş, en yüksek olan uğruna verilen mücadeledir. Her birey en içteki varlığında 'Tanrı' ile 'dünya' arasında seçimini yapmalıdır. Tanrı'yı sevmek dünyadan nefret etmektir, dünyayı sevmek ise Tanrı'dan nefret etmektir. Devasa çekişme buradadır (Kierkegaard, 2016, s.38,48).

Kierkegaard'a göre Tanrı'yı sevmek, Tanrı'da kendini görmektir, Tanrı bir ayna gibidir. Bana kendini görür, kendini görmek ise ölmek demektir, bu yüzden kendine bakmak cesaret ister (Moore, 2001, s.106). Kierkegaard Tanrı'da kendini görebilmek için bakışın sevgi dolu olması gerektiğini belirtir. Sevgi ile baktığında Tanrı sana kim olduğunu

söyleyecektir. İnsan bir şeyi severse kendini ona açar, bir insan hakikati severse hakikat ona açılır (Kierkegaard, 2005, s.414).

Kierkegaard *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*'de (2013d, s.19-30) Hz İsa üzerinden, öğretmen-öğrenci olarak kurguladığı Tanrı-birey ilişkisinde, birliği sağlayıcı güç olarak sevgiyi gösterir. Tanrı'nın bir öğretmen olarak öğrenciye olan sevgisi, yalnızca yardımcı değil, aynı zamanda öğrenciyi doyuran, 'olamamak'tan 'olmak'a geçişi sağlayan, yaratıcı bir sevgidir. Farklı olanın ancak sevgide eşit hale geleceğini belirten Kierkegaard, Tanrı ve birey arasındaki uçurumun sevgi ile kapanacağını savunur. Tanrı, sevgisiyle, daha aşağıdaki insan ile eşit olmak ister.

Tanrı sevgisi bireye Tanrı'yı, hem kendisini hem de hakikati görünür kılar, Kierkegaard bu sevginin bireyselliğine dikkat çeker. Hz İbrahim'in öyküsünde olduğu gibi, Tanrı bir birey olarak sevilmiştir (Green, 1998, s.267). Bir birey olarak kurulan sevgi bağı, sonrasında ise bir adanmaya varmaktadır (Kierkegaard, 2005, s.326). Sevginin sağaltıcı ve sonsuzluğa açılan bireye ebedi teslimiyet yaptırabilme ve imana erdirtme gücü vardır (Kurtoğlu, 2016, s.100). Ancak yine temelde 'kendini sevme' vardır, Tanrı sevgisi, kendini sevmeyi gerekli kılar. Kierkegaard'ın insanlara etkileyici öğütü 'Kendinizi sevmeyi unutmayın' dır (Kierkegaard, 2016, s.26).

3.4.5. Dinsel Alanda 'Kendi Olma' Olanağı Olarak Kaygı

Kierkegaard felsefesinde estetik ve etik varoluş alanlarına yön veren kaygı, umutsuzluk ve acı, dinsel varoluş alanında da 'kendi olma' olanağını yaratan varoluş durumları olarak değerlendirilmektedir. Bu varoluş durumları dinsel alanda 'kendi olma' bakımından nihai bir anlama ve daha yüksek bir değere ulaşmaktadır. Kierkegaard, bireyin özgürlüğünün yol açtığı kaygıyı imanın yol göstericisi olarak bildirmektedir. Bu alanda yaşanan kaygı, sonlu olan tüm yolları tüketir ve bu yolların aldaticılığını ortaya koyar (Kierkegaard, 2015, s.156). Yaşam olanakları karşısında ve geleceğin içerdiği belirsizlikle seçme zorunluluğunun yarattığı kaygı, eğer iman düzleminde yaşanır, birey iman dolu bir kaygı ile sonlu olanı tüketip sonsuza yönelirse, Kierkegaard'a göre 'kendi olma'ya doğru bir yönelim gerçekleştirmiş olur.

Kierkegaard, dinsel alanda bireyi Tanrı karşısına çıkaran günahı, yarattığı kaygı bakımından değerli bulur. Günah ile birlikte yoğunlaşan kaygı kendiliği artırmaktadır. Kierkegaard kaygı içindeki bireyin kendisine karşı dürüst olması gerektiğini belirtir. Doğru biçimde kaygı duyan kişi sonlu günahlarına bakar ve sonsuz suçlu olduğunu anlar (Marino, 1998, s.326). Bu onun günahkârlığının bilincine varmasıdır. Bu bilinç, onu sonsuzluğa, İsa'ya, Âdem'e, Tanrı'ya götürür.

Kierkegaard, iman düzleminde yaşanan kaygıyı Hz İbrahim'in suskunluğunda da görür. İmanın paradoksu, açıklanamazlığı ve anlaşılamazlığı içinde Hz İbrahim konuşamaz (Kierkegaard, 2000, s.190). Bu paylaşılamazlığın bireyde yarattığı kaygı; *sonsuzluğun, kendiliğin* kaygısıdır, bu 'kendilik kaygısı' sonsuz mutluluk özlemi ile ben bilincinde haklı ve doğal sesine ulaşır (Marino, 2001, s.65).

3.4.6. Dinsel Alanda 'Kendi Olma' Olanığı Olarak Umutsuzluk

Kierkegaard Tanrı karşısında veya Tanrı fikriyle umutsuz olarak kendi olunmak istenmediği zaman bireyin günaha girdiğini belirtir. Bu günah umutsuzluğu yoğunlaştırırken, aynı zamanda bir 'meydan okuma' niteliği kazanır. Burada işlenen günah ya da duyulan umutsuzluk Tanrı ile ilişki içerisinde gerçekleşir. Vurgu burada Tanrı karşısında olmak veya Tanrı fikrine sahip olmak üzerinedir (Kierkegaard, 2014a, s.86).

Birey kendisinden umutsuzluğa düşmekte ve kendi beninden kurtulmaya çalışmaktadır. Ancak bu, tanısı yanlış konulmuş bir hastalıktan kurtulmaya çalışmaktır Kierkegaard'a göre. Burada birey eğer kendi ile Tanrı arasındaki ilişkiyi reddedip, kendi benini kendi kurmaya, adeta kendi kendisinin Tanrı'sı olmaya çalışırsa Kierkegaard bu umutsuzluğu 'meydan okumanın umutsuzluğu' olarak adlandırır. Ancak, Tanrı ile ilişkinin kesilmesi bireyin 'ben'i ile ilişkisinin kesilmesi anlamına geleceği için, bu birey asla bir benlik olmayı başaramaz. Böyle bir çaba dikene rağmen dikensiz kendi olmayı istememektir, dikenle birlikte kendi olmak istemektir, başkasından yardım ummamaktır (Kierkegaard, 2014a, s.64-82).

Kierkegaard Tanrı ile bağlantıyı koparan böyle bir 'kendi olma' çabasını başarısızlık olarak değerlendirir. O Tanrı'nın yerine başka bir şeye bağlanmayı, haddinden fazla

bağlanarak, bağlanılan şeyi Tanrı gibi görmeyi bir tür putperestlik olarak değerlendirir. Böyle bir putperestlik umutsuzluktur (Morris, 1989, s.27). Çünkü birey kendinden ve Tanrı'dan umutsuzluğa düşmüştür ve böyle bir bağlanma onu 'kendi olma'ya götürmeyecektir.

Kierkegaard diğer alanlarda olduğu gibi dinsel varoluş alanında da kaygı, umutsuzluk ve acı söz konusu olduğunda bu varoluş durumlarının reddini ya da bunlardan kaçışı doğru bulmaz, bu acı ilaçlar bireyin yaşanmışlığı haline gelerek bireyi sonsuz mutluluğa 'kendi olma'ya götürecektir. Kierkegaard'a göre birey umutsuzluğu gerçekten istediğinde, gerçekten umutsuzluğun ötesine geçecektir. Kişi umutsuzluğu gerçekten seçtiğinde, ebedi geçerlilikteki kendisini seçmiş olacaktır. Mutlak bir bağlanma, umutsuzluk içinde kazanılacaktır (Kierkegaard, 1992, s.515).

Gerçek kurtuluşu umutsuzluğa düşmekte gören Kierkegaard, umutsuzluğa düşmeyi seçmenin imanın ilk duraklarından sonsuz teslimiyet ile aynı anlama geldiğini belirtir (Kierkegaard, 1992, s.521,522). Kierkegaard, umutsuzluğun ben bilincinin oranı ölçüsünde yoğunlaştığını belirtir, umutsuzluğu artıran, 'kendi olma' isteğidir. Eğer birey burada karşısına ölçü olarak Tanrı'yı alırsa sonsuza yönelik biçimde umutsuzluğu yoğunlaşabilir. 'Ben' Tanrı fikriyle büyür ve bunun karşılığında, Tanrı fikri ben ile büyür. Somut, bireysel 'ben'imizin, sonsuz bir 'ben'e dönüşebilmesi ancak Tanrı karşısında olma bilinciyle mümkündür (Kierkegaard, 2014a, s.90).

Kierkegaard'a göre 'kendi olma'yı isteyen umutsuzluk, sonsuz bir ben bilincini gerekli kılar. (Kierkegaard, 2014a, s.78,79). Eğer birey sonlu anlamda umutsuzluğa düşerse ruhuna zarar verir. Sonlu umutsuzluk katılaştırıcıdır, sonlu bir seçimdir. Kierkegaard, ölümcül hastalık umutsuzluğu, ölmek isteyip ölünemeyen hastalık olarak tanımlamaktadır. Umutsuzluktan ölünmesi için insanın benliğinde bulunan sonsuz ögenin yani ebedi boyutun ölmesi gerekir. Bu ise yalnızca bir kuruntudur. Umutsuzluktan ölüm sürekli bu yüzden yaşama geri döner. 'Ben'in ebediliğini öldüremeyen umutsuzluk, sürekli olarak kendini yok etmeye çalışmaktan da vazgeçmez. Umutsuzluk insana sürekli bir rahatsızlık vererek, ucu içeriye dönen bir işkence gibi insanı her zaman daha derin olan güçsüz bir kendini yok etmenin içine çeker. Umutsuzluk anbean tekrar tekrar yaşanan bir hastalık

olarak geçmiş i beraberinde getirip, şimdide biriktirerek kendisinden kurtulmayı imkânsız hale getirir (Kierkegaard, 2014a, s.64).

Kierkegaard umutsuzluğun yönü sonsuza çevrildiğinde ve iman gerçekleştiğinde umutsuzluğun umuda dönüşebileceğini savunur. Umutsuzluk da Tanrı'ya bağlanıldığında yok olur. Umutsuzluğu aşmak bu bakımdan ne sonlu ne de sonsuz olmakla olur, onların sentezi içinde birey olmak ile mümkün olur (Moore, 2001, s.75). Birey, umutsuzluktan sonsuz teslimiyet ile yapılan özgür bir sıçrayış ile kurtulabilir. Bu da iman noktasıdır, Hz İbrahim'in oğlunu kurban etmek üzere bıçağını çektiği andır. Ona bu eylemi yaptıran, imanı içindeki umududur.

Bireyin umutsuzluğunu umuda çevirebilmesi için Tanrı karşısında olması zaruridir. Kendi olmanın ve umutsuzluğun ilacı, Tanrı ile ilişkidir; birey, kendini Tanrı ile tanımlamalıdır (Evans, 2006, s.269). Kierkegaard kadercinin umutsuzluğunu, Tanrı'yı kaybettiği için 'ben'ini kaybetmenin umutsuzluğu olarak görür. Çünkü kaderci, Tanrı için her şeyin mümkün olduğunu, zorunluluğu kabullenerek aslında reddetmektedir, onun tapınması en fazla içe atmadır, sessiz bir boyun eğmedir, dua etme yetersizliğidir. Tanrı için her şey olanaklıdır ve umutsuz kişi ancak olanakla kurtulabilir (Kierkegaard, 2014, s.49,50). Tanrı için her şeyin mümkün olduğunu bilmek insana umut verir. İman eden bireyin umutsuzluğunun panzehiri olasılıktır (Ferguson, 2015, s.94). Hz İbrahim'e bıçağı çektiren de onun Tanrı için her şeyin mümkün olduğuna dair inancıdır, umududur. İnsan, Tanrı'nın elinde olan kaderinde hapsoldüğünü düşünmemelidir. Bireyin Tanrı ile ilişkisi varoluşsal bir süreç içermektedir. Tanrı'nın sonsuz gücünün yaratacağı olanaklar, bireyin Tanrı ile olan samimi içten ilişkisinde insana umut verir.

3.4.7. Dinsel Alanda 'Kendi Olma' Olanğı Olarak Acı

Varoluş alanları içerisinde 'kendi olma' olanağını yaratan dikkat çekici varoluş durumlarından birisi de acı çekmektir. Kierkegaard, dinsel varoluş alanında acıyı yüceltir. Diğer varoluş alanlarının da ortak paydası olan acı, dinsel alanda daha fazla odak noktasıdır. Acı çekmek gerçek yaşamın bir parçasıdır (Kierkegaard, 2009a, s.367, s.368). Kierkegaard olumlu bir anlam yüklediğı acıyı iman bir gereğı olarak ortaya koyar. Bireyin bu alanda kendi iradesi ile acıyı seçmesini ister. Bedenin acı çekmeden

kaçındığını, ruhun ise ölmeye, bu dünyadan vazgeçmeye istekli olduğunu belirtir. Ölmek, kısa ömürlü bir ıstırap iken dünyadan vazgeçiş bir ömür sürer. (Kierkegaard, 2005, s.733). Böyle bir mücadele ise bireyi tüketir. Ancak bu çıkmaz içinde birey şu sözü işitir “Aferin evladım devam et, her şeyi yitiren her şeyi kazanır.” (Kierkegaard, 2015, s.104).

Acıyı felsefesinde olumlu bir unsur olarak değerlendiren diğer düşünürler gibi Kierkegaard için de bireyin yaşamına dâhil olan acı, onu daha güçlü daha yetkin hale getirmektedir. Kierkegaard’da bu yetkinlik Tanrı ile ilişkide belirginleşmektedir. Birey çektiği acı ile Tanrı’nın karşısında insani sınırları içerisinde olgunlaşmaktadır. Yaşamı acıdan kaçınmak üzere kurulan insan için bu durumun zorluğunun Kierkegaard, farkındadır. Ancak yine de imanın, bireyi bu dünyaya ilişkin iyi beklentilerinden vazgeçirerek Tanrı’ya teslimiyete götürdüğünü belirtir. Böylelikle bireyin Tanrı ile ilişkisi, dünyevi beklentilerden arınmış olur. O iman düzeyine ulaşan bireyin bu acı çekişini nefes almaya benzetir. Acı çektikçe, nefes aldıkça varlığını sürdürür (Kierkegaard, 2009a, s.366).

Bireyin Tanrı ile ilişkisinde kendini güvende hissederken çektiği acı dışsaldır, bu acı tam anlamıyla dinsel bir acı değildir. Acı çekme, Tanrı ile ilişkinin içsel bir ifadesidir. Bireyin bedensel, ya da dışsal diyebileceğimiz acısı, neşe ile dindirilebilir, ancak dini bir acı çekiyorsa birey, bu acıyı neşe ile aşamaz. İman eden kişi çektiği acı ile daha fazla içe, kendine döner, acısı hafiflediğinde ise kendini güvende hissederek. Bu güvenlik duygusu ise onu dinsel alanın dışına iter (Kierkegaard, 2009a, s.380-382). Acı çekmek, böylelikle dinsel varoluşun temel ifadesi olmak zorunluluğunu taşır. Kierkegaard’ın dinsel varoluş içerisinde sunduğu bu çileci yaşam, insan doğası için aşılması zor bir güçlük oluşturur. Ancak yine de Kierkegaard devamında gelen mutluluğa işaret eder.

“Yalnızca çalışan ekmeğini kazanır. Hâlbuki dışsal dünya kusurlar yasasına tabidir, ekmeği kazananın çalışmayan olduğu sıklıkla görülmektedir. Ruh dünyasında ise her şey tersinedir. Burada bir kutsal düzen egemendir. Burada yalnızca çalışan ekmeği kazanır ve yalnızca ve yalnızca ıstırapı bilen huzuru bulur, yalnızca dünyanın altına kadar alçalan, sevdiğini kurtarır, yalnızca bıçağını çeken İshak’ı alır (Kierkegaard, 2011, s.69).

Kierkegaard dinsel varoluş alanında acının gereğini ve işlevini ortaya koyarken geçmişin dini karakterlerine başvurur. İman şövalyesi Hz İbrahim, sınanması esnasında çektiği acı ile Kierkegaard’a ilham olur. Hz. İbrahim’i yüce kılan, Tanrı’yı sevmesi ve ona sahip

olduğunun en iyisini teklif etmeye istekli olmasıydı. Ona burada eşlik eden acıdır. Hz İbrahim sahip olduğu en değerli şeyi, oğlunu, ona karşı olan sorumluluklarına rağmen feda etmeye isteklidir ve bundan ötürü korkunç bir acı içindedir (Kierkegaard, 2011, s.71). Hz İbrahim'in acısı, kendisini anlaşılır kılmadaki acizliği ile artar. O kendisini açıklayamaz, acısını paylaşamaz, acısını hafifletemez. Acısı içinde yapayalnız yürür.

Kierkegaard acı çekmeyi bireyi Tanrı'nın karşısına çıkaran günah ile ilişkilendirir. Günahkârlıktan duyulan acı, birey ile Tanrı ilişkisini anlamlı ve güçlü kılar. Hz İbrahim etik bir ayartma içinde en değerlisini kaybetmekle sınanırken, Hz İsa ise tüm insanlığın günahkârlığının kefareti öderken acıya teslim olur. Günahkârlıktan masum bir acı duyan tek kişi Hz. İsa'dır. Ama o da bu acıyı içine düştüğü bir yazgı gibi duymamıştı. Hz İsa yeryüzünün bütün acısını, özgür iradesiyle taşıyabilecek ve bunun cezasına katlanabilecek bir kişi olarak bu acıyı yaşamıştı. Çünkü Hz İsa bir kişiden çok daha ötesiydi (Kierkegaard, 2015, s.31,32). Hz İsa adaletsizliğe karşı güç kullanmak yerine buna katlanır. Acı çekme adaletsizliği durdurur, acıdan kaçmak, acıya karşı koymak ise adaletsizlikle aynıdır. Hz İsa çöle ya da manastıra girmedi, O dünyada kalıp, acı çekmeyi seçti (Moore, 2001, s.173).

Kierkegaard'ın burada kullandığı bir başka karakter ise Hz Eyüp'tür. Hz Eyüp, acı çekme deneyimleri ve acıya verdiği yanıtla Kierkegaard'ı hayatı boyunca büyülemeye ve ona yol göstermeye devam etmiştir (Ferguson, 2015, s.85). Eyüp'ün çektiği acı, Tanrı'yla insan arasındaki davada, insan adına yapılan ağır bir savunmadır. İblis'in Tanrı'yla Eyüp arasında yarattığı ihtilafla başlayan ve her şeyin çetin bir sınav olmasıyla biten uzun ve korkunç bir davadır. Bu çetin sınav kategorisi estetik, etik ya da dogmatik değildir, tamamen aşkındır. Eyüp bir iman kahramanı değildir, korkunç ıstıraplı, çileli, çetin bir sınav kategorisinin kaynağıdır (Kierkegaard, 2014b, s.104-105).

Kierkegaard acı çeken insanların evrenselin dışında olduğunu belirtirken, otantik benliğin, kendiliğin acı çekmeden ortaya çıkamayacağını vurgular (Evans, 2006, s.218). Acı çekmek zorunda olmak, bizi hayvanın üstüne yerleştirir ki, bu tenselliğimizin yüceliğinin veya sonsuz dikeyliğimizin işareti olan dikey yürüyüşten çok farklı bir biçimde bizi ayırt eden bir gelişmedir. O halde insanı hayvandan üstün kılan onun acı çekmesinin gerekliliğidir (Kierkegaard, 2014a, s.23). Acı çekmek, bireyi sonsuzluğa götürür, sonsuzluk bilincini kazandırır, Tanrı ile ilişkinin temel kriterini oluşturur (Kierkegaard, 2005, s.653-655).

Gerçekten acı çeken biri, bu acıda kendini ifade edecektir. Estetik olarak acı çekmek, varoluş ile tesadüfen bir ilişki sonucudur. Dinsel alanda acı çekmek tesadüfî ya da geçici değildir (Kierkegaard, 2009a, s.373, s.374). Acı çekme Tanrı ile ilişkideki sırdır (Moore, 2001, s.174). Bu da sessizliği gerektirir. Acının karşısında susmak, bireyin çektiği acıyı yoğunlaştırırken, kendisiyle ve Tanrı'yla olan ilişkisini geliştirir. Acı çekmeyi kabullenmenin ötesinde buna istekli olmak, bu acıyı paylaşmak suretiyle hafifletmemek, sonrasında bir mutluluk beklentisi duymamak yani bir ödül ummamak, Kierkegaard'ın bireyin iman düzeyinde duyduğu acının, çektiği çilenin sınırlarını oluşturur. İmanın zorlu yolu böyle bir acı çekiş ile aşılacaktır ve aynı zamanda bireyin 'kendi olma'sı da acının bu sınırları içerisinde gerçekleşecektir.

3.5. Kierkegaard'ın Kendi Olma Mücadelesi

Kierkegaard'ın farklı varoluş alanlarında gerçekleştirebilirliğini ortaya koyduğu 'kendi olma' olanağının dinsel alanda kaygı, umutsuzluk ve acının artan yoğunluğu ile birlikte ideal bir varoluşa imkân verdiği görülmektedir. Bir peygamberin şahsında örneklenen bu idealleşmiş varoluşun, sıradan insan için imkânı gerçek dışı bir görünüme bürünmektedir. Kierkegaard gerçekten bir hayali, bir tasarımı, felsefesinde varış noktası haline mi getirmektedir? Yoksa onun felsefesi her bireyin kendi olma olanağını bulacağı yolları mı barındırmaktadır? Bu soru doğrultusunda bize kuşkusuz onun sıra dışı, gizemli ve kurgusal yaşamı ışık tutacaktır.

İnsanların genellikle yaptıkları şeyleri yapmayı kendi doğasına aykırı gören Kierkegaard (Kierkegaard, 2011, s.77), sergilediği farklı kişiliği ile herkes gibi olmanın uzağında bir yaşam sürmüştür. Bu yaşam dışarıdan seyredenler için garip bulunmasının yanı sıra anlaşılama sonucunu da doğurmuştur. Bireyin varoluşunun, paradoksal oluşunu vurgulayan Kierkegaard, deneyimlediği varoluşsal durumların çelişkisini açığa çıkarmayı tercih etmiştir. Onun yaşamı, barındırdığı çelişkiler, anlaşılmazlıklar ile birlikte büyük bir 'kendi olma' mücadelesi içermektedir. Yaşamındaki radikal ve anlaşılma seçimlerle birlikte gerçekleşen dönüm noktaları bize onun 'kendi olma' mücadelesinin adımlarını göstermektedir. Onun gizlemeyi seçtiği ve sadece onu ve düşüncelerini gerçekten anlamayı

arzu edenlere açık ettiği seçimleri, karar ve eylemleri felsefesinde idealleştirdiği ‘kendi olma’ mücadelesinin gerçekleşebilirliğini ortaya koymaktadır.

Kierkegaard, öncelikle ‘kendini arayan’ bir düşünür olarak ‘kendi olma’nın uzağında olduğunu ancak bu arayışa büyük bir tutkuyla bağı olduğunu ifade eder. O yaşamındaki uyumsuzluğun, huzursuzluğun ‘kendi olamamaktan’ kaynaklandığı düşüncesindedir ve bu halinin, kendini arayışına dair tutkusunu artırdığını ifade etmektedir (Kierkegaard, 2005, s.94, 95,425). Kierkegaard’ın yaşamındaki bu arayışın, onun estetik, etik ve dinsel olarak ayırdığı varoluş biçimlerini tecrübe etme çabasına dönüştüğü, onun eserlerinden çıkarılan, yaşamına dair önemli bir sonuçtur. Genel olarak, onun ilk gençlik yıllarında bir estetin varoluşunu, nişanlandığı ve eğitimine ağırlık verdiği dönemde etik varoluşu, Hristiyanlığa yönelik çabalarının arttığı yaşamının son evresinde ise dinsel varoluşu tecrübe ettiği söylenebilir. Onun varoluş tecrübesi, son noktada Tanrı ile mutlak bir bağı amaçlamaktadır. O, varoluşundaki uyumsuzluğun ve çelişkilerin yarattığı kaygıdan sadece Tanrı’nın kendisini kurtarabileceği, Tanrı’dan başka kimsenin onu teselli edemeyeceği inancındadır (Kierkegaard, 2005, s.131).

Çalışmamızın bu bölümünde Kierkegaard felsefesinde ‘kendi olma’ olanağının gerçekleşebilirliğini ortaya koymak adına onun yaşamında kendini gösteren varoluşsal sıçramaları, ‘kendi olma’yı yaşamında nasıl somutlaştırdığı değerlendirilecektir. Bu amaçla onun ‘kendi olma’ mücadelesini belirgin kılan evreler dört başlık altında sunulacaktır.

3.5.1. Baba ve İman Mücadelesi

Kierkegaard’ın yaşamının ve kişiliğinin belirleyici aktörlerinden olan babası ile ilişkisi onun ‘kendi olma’ mücadelesinin ilk basamağını oluşturmaktadır. Kierkegaard’ın yaşamında beliren çelişkilerin çözülmesine olanak tanıyacak ipuçları, onun babası ile olan geçmişinde gömülüdür. Bu yüzden babasının yaşamındaki bazı ayrıntıların bu bakışla değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Pedersen Kierkegaard, çobanlık yaparak geçirdiği çocukluk yıllarında dindar bir şekilde yetişmesine rağmen Tanrı’nın ona sunduğı zorluk ve acıları kabullenememiş ve bir gün, çocukça bir çaresizlik, öfke ve hayal kırıklığı içinde, Tanrı’ya kendisine bu acıları yaşattığı için lanet okumuştur (Watts, 2003 s.21). Bu büyük günahı sonrasında yaşamı düzelmeye başlayan Pedersen ilerleyen yıllarda ise büyük bir

refaha ve saygınlığa kavuşmuştur. Bu refah döneminde gerçekleştirdiği ikinci evliliğine gayri meşru bir hamileliğin sebep olması ise onun yaşamındaki ikinci büyük günahı olarak, ruhunu derin bir huzursuzluğa teslim etmesine sebep olmuştur.

Pedersen'in katı dindarlığının içine bir ur gibi yer eden bu pişmanlık ve huzursuzluk, bir lanete inanışa, bir bedel ödeme korkusuna dönüşür. Pedersen, Tanrı'ya karşı işlediği bu günahlardan ötürü başına büyük bir felaket geleceğine inanmaktadır. Kierkegaard'ın da farkına vardığı bu ilahi intikam beklentisi, bu gizemli lanet, böylelikle onun yaşamının arka planını oluşturur (Gardner, 1998, s.3). Daha önce değinildiği üzere babası, küçük oğlu Kierkegaard'a özel bir ilgi göstermektedir. O, Kierkegaard'a katı bir dindarlık aşılarken bir taraftan da sahip olduğu huzursuz ve korku dolu imanı oğluna yansıtır. Kierkegaard bu tavır karşısında olumlu bir iman anlayışı geliştiremez. Babası tarafından ruhuna işlenen korku ve huzursuzluk Kierkegaard'ı derin bir dini sorgulamaya iter.

Kierkegaard, babası ile ilişkisinin üzerinde yarattığı tesirin farkındadır. O öncelikle babasının güçlü ve prensipli karakterini, kendi zayıflığının sebebi olarak görür. Babası tarafından bir hiç gibi görülmenin, çocukluk yıllarında kendisini dehşete düşüren bir durum olduğunu belirtir (Krimm, 1998, s.31). Bu yüzden Kierkegaard'ın gençlik yıllarında başlattığı, otoriteye karşı mücadelesinin ilk tarafı babası olur ve 'kendi olma' mücadelesini kendisini ispatlamak zorunda hissettiği babasına karşı başlatır. Kierkegaard, kendisi üzerinde yaratılan dini baskının farkındadır, günlüklerinde bu durumu "Baba dindar ve Tanrı'dan korkan bir adamdır ve çocuk samimi ve derin bir biçimde ona inanmaktadır. Ama sonra babasının ruhunda, sanki Tanrı'dan korkma ve dindar olmanın getirdiği bir huzurun olmadığını, derin bir huzursuzluk bulunduğunu fark eder. Tehlike aslında bu durumda çocuğa Tanrı'nın sonsuz sevgi olmadığı kanaatine varması olanağının verilmesinde yatmaktadır." ifadeleriyle dile getirir (Kierkegaard, 2005, s.564). Kierkegaard, babasının sevgiye dayalı bir imanın kendisinde oluşumuna engel olduğunu dile getirir ve babasının huzursuz ve korku dolu dindarlığını aşma ihtiyacı hisseder.

Kierkegaard'a göre kendisi babasının kurbanı olmuştur, babası son ve gözde oğlu üzerinden kendi kefaretiyi ödemeyi seçmiştir. Onun, Hz İbrahim'i dinsel varoluş alanının ideal karakteri olarak seçmesi bu anlamda tesadüf değildir. Bu seçim aslında onun babasına verdiği bir mesajdır (Green, 1998, s.275). Kierkegaard, babası ile sohbetlerine

eşlik eden; çarmıhta acı çeken İsa ve İshak'a bıçağını çekmiş İbrahim resimlerini hatırlar. Ruhunun derinliklerine nüfuz eden bu resimlerin gölgesinde, babası ve Kierkegaard arasındaki ilişkide görünmez bir anlaşmanın izi ebediyen varlık gösterir (Cauly, 2006, s.10). Babası geçmişinden gelen günahlarının sebebi ile sahip olduğu huzursuz imanı, dindar ve günahsız bir oğul büyüterek yenmek ister. Kierkegaard ise kendisine aşılan bu katı dindarlığı sahiplenemez.

Kierkegaard'ın babası, Pedersen'in duyduğu bedel ödeme korkusunu, haklı çıkartacak gelişmeler yaşamlarında cereyan etmeye başladığında Pedersen, Soren ile ilişkisine yeni bir yön vermek ister. Sahip olduğu en değerli şeyi, ailesini bir bedel olarak kaybedeceğine inanan Pedersen'in ilk olarak oğlu Michael 12 yaşında okul bahçesinde bir kaza sonucu ölür. Soren o zaman 6 yaşındadır. İkinci olarak, Soren'in ablası Maren Kirstine, 25 yaşında iken böbrek iltihabından ötürü ölür. Sonrasında Pedersen'in kızı Nicoline Christine doğum yaparken, Eylül 1832'de 33 yaşında iken yaşama veda eder. 1833 Eylül'de ise diğer bir kardeş Niels Andreas Amerika'da bir otel odasında 24 yaşında ölü bulunur. Bundan kısa bir süre sonra, 1834 yazında, Soren'in annesi tifodan ölür. Annesine veda etmeye yetişemeyen Soren'i bu olay çok üzer. Aralık 1834'te ise Soren'in diğer kız kardeşi Petrea Severine, ablası gibi doğumdan sonra ve aynı yaşta ölür (Watts, 2003, s.22,23). Pedersen'in bir günah üzerine kurulduğunu düşündüğü ailesinin her bir üyesi tek tek yaşamdan kopar. Pedersen ve iki oğlu yaşamlarında yenmeleri gereken çelişkilerle baş başa kalırlar. Ölümün babasında olduğu gibi Kierkegaard'ın zihninde de Tanrı'nın cezasının tüm ailenin üzerinde olduğu, Tanrı'nın yüce eliyle ailenin yok olmasının amaçlandığı düşüncesini derinleştirir. (Kierkegaard, 2005, s.149).

Kierkegaard, aile üzerindeki bu felaketin babasının geçmişi ile bağlantılı olduğunu düşünse de, gerçekleri öğrenmesi, onun üniversite öğrenimi sırasında gerçekleşir. O bir yaz tatili dönüşü bir sohbet esnasında babasının sarhoşken yaptığı itiraf ile sarsılır. Kierkegaard bu itirafın içeriğini net bir şekilde ifade etmese de, bu itiraf onun babası ile olan ilişkisini, yaşama dair entelektüel ve ahlaki bakışını değiştirir. Kierkegaard bu olayı, günlüklerinde 'büyük deprem' olarak adlandırır (Watts, 2003, s.26). Kierkegaard için bu an yaşamının bir kırılma noktasını oluşturur, yaşamındaki en büyük otorite kaynağı sarsılır, o babasına duyduğu saygıyı, hayranlığı yitirirken, babası ile olan ilişkisi ile birlikte anlam kazanan, ahlaki ve dini değerlere dair de derin bir sorgulamaya sürüklenir.

Yaşamının hakikatini aradığı bu kayboluş süreci, Kierkegaard için düşünsel anlamda bir olgunlaşma dönemidir aynı zamanda. Kierkegaard'ın yaşamının ele alındığı bölümde değinildiği üzere, o önce zevki sefaya dalar. Kierkegaard, yaşamın değerlerine, bağlarına sırtını dönerek estetik varoluş biçimini tecrübe ettiği bu döneme dair hoşnutsuzluğunu, varlığındaki büyük boşluğu dolduramadığını, yaşamı için bir odak bulmadaki yetersizliğini günlüklerinde dile getirir. O, bu sancılı süreçte estetik varoluşu deneyimler gözükmekle birlikte, önemli bir yıkım yaşar, sarıldığı, yaşamını bina ettiği değerleri sorgularken yeni değerler inşa eder, verili yetenek ve becerilerini açığa çıkarıp geliştirmeye yönelir ve 'kendi olma' sürecini başlatır. Onun yaşamı için olumlu değerler inşası ise babasının ölümü ile başlar.

Kierkegaard'ın bu bocalama sürecinde, babası Pedersen, oğlunu yetiştirirken onun ruhunda oluşturduğu derin yaralardan kendini suçlu hissetmeye başlar, O, günahının kefareti oğlu üzerinden ödemeye çalışırken yanıldığı, esas kurban edilmesi gerekeninin, feda edilmesi gerekenin kendisi olduğu sonucuna varır. Aile üzerindeki laneti, ölümleri durduracak olanın kendi ölümü olduğunu düşünür. En sevdiği oğlunun, gözünün önünde yitişine engel olmak ister. Bu süreçte Kierkegaard'a karşı imtiyazlı ve saygılı davranır, kaybolmasına, aramasına, bulmasına izin verir, özellikle maddi desteği ile yanında olur. Onu bekler, kendisini anlamasını, affetmesini bekler. Yaklaşık iki yılın sonunda Kierkegaard babasına döner ve kısa bir süre sonra babası yaşamdan ayrılır.

Kierkegaard üzerinde, babasının ölümü oldukça dramatik bir etki yaratır. "Babam Çarşamba günü gece saat 2 de öldü. Birkaç yıl daha yaşamasını bütün kalbimle arzulamıştım ve onun ölümünü, bana duyduğu sevgi uğruna yaptığı son fedakârlık olarak görüyorum. Çünkü o, benden ayrılarak ölmedi. Benim için öldü." (Kierkegaard, 2005, s.126). Babasının ölümünü kendi selameti için bir feda olarak gören Kierkegaard, babasına hakkını teslim eder. Babasının ölümü ile birlikte yaşamının 'Arşimet noktasını' bulduğunu, yaşamdaki tek sarsılmaz sevginin Tanrısal bir baba sevgisi olduğunu öğrendiğini belirtir (Cauly, 2006, s.18). Kierkegaard'ın yaşamı böylelikle yeni bir evreye girer, o başıboş yaşamı geride bırakırken içinde iman umudu yeniden doğar. Arkasını döndüğü etik değerler yeniden anlam kazanır. Ara verdiği eğitimini tamamlar ve yaşamının anlamına dair arayışı içerisinde keşfettiği yazarlık kariyerine yönelir. Bulduğu 'Arşimet noktası' doğrultusunda bu sancılı sürecin doğurduğu planı uygulamaya koyulur.

3.5.2. Regine ve Kurban Etme

Babasının ölümünden sonra Kierkegaard için etik bir yaşam başlar, yaşamındaki birçok şey olması gerektiği gibi cereyan eder. Üniversitedeki teoloji eğitimini tamamlar ve onun *Ya Ya da*'nın 'Baştan Çıkarıcının Günlüğü' bölümüne konu olan ilişkisi başlar. Regine Olsen, saygın bir ailenin kızıdır, itibarlı bir evlilik için ideal bir seçimdir. Kierkegaard kendisinden 10 yaş küçük olan bu genç kıza yakın olmak için onun ailesi ve arkadaşları ile iyi bir bağ kurar. Başlayan arkadaşlık süreci bir aşka dönüşmeden önce Kierkegaard genç kıza fark ettirmeden onun estetik ve entelektüel yeteneklerini geliştirerek adeta âşık olacağı kızı yaratır (Watts, 2003, s.32). Kierkegaard dışındaki herkes için süreç doğal bir biçimde ilerler, birbirini tanıdıkça aralarındaki ilişki aşka dönüşür ve toplumsal, resmi bir bağ ile ilişkiyi neticelendirme ihtiyacı belirir. Kierkegaard onun gibi biri için şaşkınlık yaratacak bir şekilde Regine Olsen'e evlenme teklif eder ve nişanlanırlar.

Bu nişan mutlu bir birlikteliği perçinlemiş gözükse de, Kierkegaard'ın günlükleri ve *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'ndeki ifadeler bu ilişkinin arkasında başka bir şey yattığı, Kierkegaard'ın zihninde doğal ve gerçek bir aşktan öte başka plan olduğu izlenimini uyandırır. Öncelikle Kierkegaard'ın bu ilişki üzerinden aşkın doğasına dair estetik ve etik değerlendirmeler yaptığı görülür. Kierkegaard bizzat yaşayarak aşka dair gerçekleri keşfetmek, tecrübe etmek amacındadır. Bu ilişki Kierkegaard'ın aynı zamanda sadece aşkı değil, ilişkinin getirileri olarak değerlendirebileceğimiz sosyal bağları ve normları da test etmesine olanak sağlar. Böylece Kierkegaard gençlik yıllarındaki boş vermiş, çapkın yaşamının aksine, değerlerle kurallarla örülü, başkalarının duygu ve düşüncelerinin dikkate alındığı bir yaşama katılmış olur.

Aşka dair değerli bir deneyim yaşayan Kierkegaard için önünde beliren evlilik seçeneği, sonrasında, onda kuşku uyandırmaya başlar. Evliliğin üzerinde yarattığı korku, onu pişmanlığa iterken hem Regine'ye hem de sosyal çevresine aksi bir görünüm sunmak için kendini zorlar. Nişandan bir yıl sonra artan pişmanlığı ile birlikte, onu mutlu bir kadın yapmaya yetemeyeceğini belirterek yüzüğü Regine'ye geri gönderir. Ardından Kierkegaard'a daha çok acı veren, Regine'nin onu geri döndürme çabaları gelir. Fakat Kierkegaard, dikkatli bir kayıtsızlıkla onun bu çabasını püskürtür (Gardner, 1998, s.7).

Kierkegaard bu aşka son verişine, evliliği reddedişine farklı sebepler gösterir. Onun Regine'yi incitmeme çabası dikkate değer olmakla birlikte bu neticeye sunduğu gerekçeler Kierkegaard'ın neden böyle bir sonu seçtiğini açıklar nitelikte görünür. Ancak onun ironi ustası bir yazar olması, okuyucuyu görünenin dışında başka anlamlar aramaya iter.

Kierkegaard'ın nişanlanması onun kişiliği ve yaşanmışlıkları dikkate alındığında zaten tümüyle ironik bir görünüm taşımaktadır. Kierkegaard gençliğinde, önüne sunulan burjuva yaşamdan, iyi bir evlilik, iyi bir kariyer planlarından son derece uzaktır. Ancak nişanlandığında hiç arzu etmediği biçimde ailesinden miras kalan geleneksel burjuva yaşamına evli ve iyi bir kariyere sahip bir adam olarak mahkûm olmuş görünür (Watts, 2003, s.34). Ancak Kierkegaard, ailesinin sosyoekonomik varlığı gereği kaderine karşı koyamadığı için mi evlilik kararı almıştır? Yoksa gerçekten âşık olduğu için mi nişanlanmıştır? Günlükleri, bize yaşanan aşkın gerçekliğini göstermektedir dolayısıyla, onun bulunduğu sosyal konum gereği böyle bir tercihte bulunmadığı açıktır. Ancak birlikteliğin arkasında yatan sebepler bunlar değildir. Kierkegaard, aşkın ve saygınlığın ötesinde bu aşkı ve aşkın devamında gelen birlikteliğin gerektirdiği sosyal yapıyı tecrübe etmek, yaşamak istemiştir. Onun etik varoluş deneyimini yaşadığı bu sürecin sonlanış sebepleri ve biçimi ise onun önündeki yeni varoluş seçeneğini, hangi alana nasıl bir sıçrama yaptığını gösterir. Kierkegaard'ın estetik varoluştan etik varoluşa sıçrayışını oluşturan nişanın, bozuluşu da yaşamındaki başka bir sıçrayışın başlangıcını oluşturur.

Kierkegaard, günlüklerinin çeşitli bölümlerinde Regine'den ayrılış nedenlerini sıralar. Bunlardan biri mizaçları arasındaki farklılıktır. Bu mizaç farklılığını Kierkegaard; “Regine'nin hakikati bir bakıma çok hafifti, ben ona çok ağır gelirken, o bana çok hafif gelecekti, ama her iki faktör de benim kendimi aşırı zorlamama neden olacaktı.”(Kierkegaard, 2005, s.505) ifadeleriyle dile getirir. Kierkegaard her ne kadar Regine'nin entelektüel becerilerini geliştirmeye çalışmış olsa da, aralarındaki düşünsel farklılığın evliliklerine engel oluşturacağı kanısındadır. Onun evlilik yolunda sıraladığı engellerinden ikincisi ise güçlü melankolisidir. “Eğer melankolim olmasaydı, onunla evlenmek, beni hayallerimi aşacak derecede mutlu ederdi” der (Kierkegaard, 2005, s. 496). Kierkegaard yine bu evliliğin, buhranlı döneminde kendi hakikatini ararken keşfettiği yazarlık yeteneğini geliştirmesine, bu alanda kariyer yapmasına engel oluşturacağını da

ifade eder (Kierkegaard, 2005, 87). Ayrıca sunduğu bu gerekçelerle birlikte Regine'nin kendisini gerçekten sevdiğini, ama asla anlamadığını belirtir (Kierkegaard, 2005, s.176).

Yaşamındaki büyük bir yanıltan döndüğünü düşünen Kierkegaard için ayrılık kararını uygulamak kolay olmaz. Kierkegaard, yaşamlarına dâhil ettiği başka bir erkeğe Regine'nin ilgi duymasını sağlayarak onun terk edilme acısını yaşamamasını, terk edilmenin yaratacağı boşluğa düşmemesini sağlamaya çalışır. Kierkegaard'ın onu kendinden soğutma çabalarına rağmen Regine vazgeçmez, ancak Kierkegaard'ın kararlılığı sonu getirir. Bu ilişkinin bitişine dair öne sürdüğü gerekçeler, başlayışı ile çeliştiği için Regine için olduğu gibi Kierkegaard açısından da ikna edici değildir. Yaptığı seçimin doğruluğuna olan inancı, acısını hafifletmez (Gardner, 1998, s.8). Kierkegaard tüm yaşamına sirayet edecek bir yara ile yaşamak zorunda kalır.

Kierkegaard Regine'yi zor durumda bırakmamak için nişanı atma suçunu üstlenir ve bir ayartıcı, bir çapkın izlenimi uyandırır, o bu yolla üzerine toplumsal bir tepki çeker. (Moore, 2001, s.9). “Onun benim onu sevmediğimi düşünmesini sağlamaya karar verdim. Ve şimdi buradayım, sadakatsizliğim nedeniyle herkes tarafından nefret ediliyorum.”(Kierkegaard, 2005, s.178). “Kendimi bu ilişkiden bir aşağılık adam olarak kurtarmak, onun ayakta kalmasını ve bir evlilik ihtimalini korumasını sağlamanın tek yoluydu. Böylece ayrıldık, geceler boyu ağladım. Onu düşünmediğim gün olmamıştı.” Kierkegaard, 2005, s.499). Kierkegaard yine günlüklerinde gerçekten evli olmayı hiç düşünmediğini, olayın bu şekle dönüşeceğini ve kendisinde böylesi derin bir yara bırakacağını asla düşünmediğini belirtir ve Regine'ye karşı suçluluğunu şu sözleriyle dile getirir: “Bütün dünyayı kandırmak bana dokunmuyor, ama bir genç kızı aldatmak dokunuyor” (Kierkegaard, 2005, 179-180).

Kierkegaard sık sık bu ayrılıktan duyduğu derin üzüntüyü ifade eder. “Ben Regine'yi terk ettiğimde ölümü seçtim. O bir kadın, ben ise ironistim, benim mutsuzluğum onu mutsuz etmekten kaynaklanıyordu ve vicdanımda bir katil taşıyordum” (Kierkegaard, 2005, s.317). Kardeşine yazdığı bir mektupta ise tüm mirasını evlenmese bile eşi olarak gördüğü Regine'ye bırakmak istediğini bildirir. “Değerli Kardeşim, elbette isteğim geriye kalan her şeyin kayıtsız şartsız eski nişanlım Bayan Regine Schlegel'e kalmasıdır. Eğer o bu mal varlığını kendisi için kabul etmezse, idare etmeye istekli olması halinde yoksullara

dağıtmak üzere kullanımı ona teklif edilmelidir. Bu yolla ifade etmek istediğim husus; o nişanlılık benim için bir evlilik kadar bağlayıcıydı ve bu nedenle benim mal varlığım, onunla evli olmuş olsaydım olması gerektiği gibi tamamen onundur.” (Kierkegaard, 2005, s.784).

Bütün bu dram, sonrasında Kierkegaard’ın dinsel yaşam görüşüne, deneysel bir temel kazandırır. O aslında melankolisinin, ekonomik özgürlüğünün ve Regine ile yaşadığı deneyimin onu bir yazar yaptığını kabul eder (Watts, 2003, s.39,40). Eserlerinde de bu birlikteliğin yansımaları görülür. Regine’nin ayrılıktan sonra yaptığı evlilik ise onun için yıkıcı olur. Evlilik haberinden sonra yaşadığı hayal kırıklığını *Korku ve Titreme*’de yansıtır. Yine *Tekerrür*’de başka biri üzerinden kendine seslenir. Ayrıldığı genç kızın evlilik haberini alan arkadaşının yeniden ‘kendi olduğunu’ belirtir ve bunu bir tekerrür olarak değerlendirir. Evliliğin yarattığı dünyevi bağın ‘kendi olma’yı engellediğini ifade eder (Kierkegaard, 2014b, s.115). Kierkegaard, Regine’nin evlilik haberinden sonra yaşadığı hayal kırıklığı ile birlikte kadınlara yönelik suçlayıcı ifadeler kullanır. Onun kadınlara yönelik olan başlıca suçlaması, kadınların kendilerini dini ve entelektüel hayat içerisine giremeyecek kadar yüzeysel olaylara mahkûm etmeleridir (Yaman, 2016, s.13). Kierkegaard aynı tespiti Regine için de geçerli bulur.

Kierkegaard, Regine ile olan ilişkisinin ve ayrılığının Tanrı ile bağ kurmaya ve gerçek benliğini bulmaya yardımcı olduğunu belirtir. “Sanki Tanrı bu genç kızı, adamı ele geçirmek için kullandı diyebiliriz.” der (Kierkegaard, 2014b, s.76). O bu ayrılığın, hayatının hangi yöne gideceğini henüz bilmemiş olmasına rağmen, kaderinin ‘daha yüksek’ bir amaç için uzandığını görmesini sağladığını ifade eder. Bu suretle Kierkegaard, kendi yaşam amacını bulur kendini yazmaya ve Tanrı’ya adanmak ister ve bu yolun gereği olarak her şeyi feda etmesi gerektiğine inanır (Watts, 2003, s.36,39) . Çünkü o yaşamının hakikati için savaşıyor bir iman şövalyesi olmanın peşindedir (Friedman, 1986, s.19).

Korku ve Titreme’de bu ayrılığın nasıl bir anlam taşıdığı belirginleşir. Kierkegaard ilahi bir emir için en değerlisini feda etmenin, Hz İbrahim’in oğlunu Tanrı’nın emri için feda etmesinin, kendisinde yarattığı güçlü etkiyi ifade eder (Green, 1998, s.274). Hannay,(2011, s.41) Kierkegaard’ın hem Regine’yi hem de ona duyduğu derin aşktan ötürü kendini, bir başka açıdan ise bütün ömrünü babası aracılığıyla feda ettiğini ya da en azından zihinsel ve

bedensel olarak aile yaşamının sorumluluklarını ve zevklerini ve sağlam bir işi kabul etmeye sağlıklı bir biçimde hazırlanmışken bu hayatı harcadığını ve böylece daha yüksek bir misyona hazırlandığını hissettiğini belirtir.

Kierkegaard için ayrılığı seçmesi, Hz İbrahim'in ilk evladı İshak'ı kurban etmeyi seçmesi kadar zor olur (Barrett, 2003, s. 157). Kierkegaard, her şeyden çok sevdiği oğlu İshak'ı Tanrı'nın isteği üzerine kurban etmesi gereken Hz İbrahim gibi Regine'den, yaşamının en büyük aşkından, Tanrı'ya hizmet edebilmesi için vazgeçmesi gerektiğine inanmıştır (Anderson, 2014, s.80). Ancak Kierkegaard kendisini Hz İbrahim gibi düşlese de, onun imanına sahip olmadığını, eğer olsaydı İbrahim'in İshak'ına kavuştuğu gibi kendisinin de Regine'ye kavuşmuş olması gerektiğini, ancak bunun gerçekleşmediğini belirtir (Green, 1998, s.276). O, bu ayrılık ile bir 'iman sıçraması' yaparak dinsel varoluşu seçmiştir. Cesaret, öznellik, bilinmezlik ve risk içeren bu eylem; bir fedayı, teslim olmayı, dünyevi olandan vazgeçip Tanrı'yı seçmeyi gerektiriyordu. Kierkegaard tam da böyle bir seçim yaparak yaşamında keşfettiği bireysel hakikati gerçekleştirmeye yönelmiştir. O, Tanrı'nın kendisine ne demek istediğini bulmuş, bunu bir ilahi emir gibi görüp yerine getirmeyi seçmiştir. Onun bu konudaki "Kendimin kurban edildiğimi anlama tarzım, benim ıstırabım ve kederimin hakikatin keşfine öncülük edebileceği ve bunun da başkalarına yararlı olabileceği şeklindeydi." (Kierkegaard, 2005, s.381) ifadeleri dikkate değerdir.

3.5.3. Corsair ve Şehit Olma

Kierkegaard'ın yazarlık kariyerinde ilerlerken Danimarka'da politikaya yönelik hicivleriyle tanınan, siyasal muhalefetin yayın organı haline gelmiş, editörlüğünü Meir Aaron Goldschmidt'in yaptığı Corsair adlı dergi ile yaşadığı polemik, onun yaşamındaki bir diğer dönüm noktasını oluşturur. Kendi yaşamına yönelik kurgusal dokunuşların izlerini gördüğümüz bu olay ile Kierkegaard'ın toplumsal yaşamı önemli bir sınanmadan geçer. Gerginlik Kierkegaard'ın üniversiteden hocası Moller'in *Ya Ya da' ya* yönelik eleştirileri ile başlar. Moller *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'nde Kierkegaard'ın Regine ile olan aşkını malzeme edişinden ötürü onu kınar. Moller'in Corsair adlı dergi ile bağını bilen Kierkegaard, onun bu değerlendirmesine üzülür ve eleştirisini yüzeysel bulur, onun kendisini anlamadığını düşünür (Cauly, 2006, s.25,26). Corsair Dergisi Danimarka'daki

birçok kurumu ve kişiyi hedef alıp acımasızca eleştirmektedir. Bu eleştirilerden Kierkegaard hiç nasibini almamıştır, hatta övgülerine mazhar olmuştur. Çünkü derginin editörü Goldschimit Kierkegaard'ın bir hayranıdır.

Goldschimit, Kierkegaard'ın eserlerine yönelik bir beğeni yazısı yayınladı. Kierkegaard, yayın ilkelerini tasvip etmediği bu dergi tarafından övülmekten rahatsızlık duyar. Sonrasında hem Moller'i hem de Corsair'i hedef alan bir yazı yayınladı (Kierkegaard, 2005, s.246). Makalede Latince 'Ruh varsa kilisededir, Moller varsa Corsair'dedir' ifadesi yer alır. Moller'in Corsair'in bir iştirakçisi olduğunu dile getirmesi Moller'in kariyeri için bir tehdit oluşturur. Moller, Kierkegaard'ın Victor Eremita takma adıyla yazdığı makaleye Kierkegaard'ın kimliğini açık ederek cevap verir. Karşılıklı atışmalar Corsair üzerinden devam ederken şiddeti de artar. En sonunda Goldschmitt, Kierkegaard'a karşı bir yıldan fazla sürecek olan kişisel bir saldırı başlatır. Klastrup adında bir karikatürist görevlendirir ve ona Kierkegaard'ın her konuda söz ve alışkanlıklarına ilişkin durumsal raporlar sunar. O da Kierkegaard'ın giyinme şekli, yengeç yürüyüşü, ince bacakları ve kavisli omurgasını konu edinen komik karikatürler çizer. Yayımlanan karikatürler Danimarka halkının onunla eğlenmesine sebep olmuş, Kierkegaard'a 'yaşlı adam ya ya da' (old man either-or) ve 'dengesiz büyük filozof' (the great philosopher with uneven) gibi takma adlar takılmıştır (Watts, 2003, s. 47,48).

Yayımlanan karikatürlerin tesiri, Kierkegaard için yıkıcı olur. Saldırıların şiddetini artırmada her ne kadar payı olsa da, Kierkegaard bunun için ağır bir bedel öder. Sosyal ilişkileri büyük zarar gören Kierkegaard, din adamı ve yazarlık gibi kariyer hedeflerinden vazgeçmek zorunda kalır (Hannay, Marino, 1998, s.4). O, büyük bir yalnızlığa itilirken, çevresindekiler de Corsair'in hışmına uğramamak için Kierkegaard'ın yanında yer almaz. Kierkegaard çok sevdiği yürüyüşleri bırakmak zorunda kalır. O günlüklerinde (2005, s. 374) maruz kaldığı zorbalıklardan üzüntü ile bahseder. "Benden bir çıkar sağlamak için, beni yavaşlatmak ve eğer mümkünse durdurmak için, okul çocuklarına sokakta bana lakap takmaları, kalabalıkta benimle alay etmeleri, seyyahlara sanki bir tür turistik olaymışım gibi beni seyretmeleri öğretiliyor." Sıradan bir kasabın bile Corsair'in kışkırtmaları sebebiyle kendisini aşağılamayı düşündüğünü, genç öğrencilerin Kierkegaard gibi ünlü birinin ayaklar altına düşmesinden memnun olduğunu, Profesörlerin kıskançlıkla yazılıp çizilenleri sempati ile karşıladıklarını belirtir. Onunla sohbet edenlerin, ziyaret ettiklerinin

de eleştirilerden nasiplerini aldıklarını anlatır. Kierkegaard açık edilen kimliğinin gizliliğini sarstığını, onu gündelik bir yaşama yöneltip kendi gibi davranmamaya ittiğine dikkat çeker. Bu şekilde aşağılanarak ölümsüzleşmekten, kendisine yöneltilen alaycı ve aşağılayıcı tavır ile zihinlere kazınmaktan duyduğu rahatsızlığı dile getirir. “Bitmeyen bu işkencede belki de onlar haklı, Danimarka için yanlış olan bendim” der. Çağdaşlarının kendi başarısını kabul etmediğini, yazdıklarını okumadıklarını, aksine onunla alay etmekten zevk duyduklarını belirtir (Kierkegaard, 2005, s.434, 317,584).

Yaşanan olaylar sonrasında Kierkegaard gibi diğer taraflar da zarar görmüştür. Moller’in Kopenhag Üniversitesindeki profesörlük hayali suya düşmüş, Danimarka’dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Goldschmidt ise Kierkegaard’a karşı zafer kazanmış gibi gözükse de, hayran olduğu birine böyle bir zarar vermek keyfini kaçırmıştır ve Corsair’i kapatmıştır. Corsair kapandığında Kierkegaard kazananın kendi olduğuna inanmayı tercih etmiştir (Watts, 2003, s.49). Kierkegaard, aslında kendisinin bu savaşın kazananı olacağını bilmektedir, çünkü her şey onun istediği gibi cereyan etmiştir. Günlüklerinde, kendisini Corsair’in saldırısına gönüllü olarak maruz bırakmasının, yaptığı en odaklanmış ve dâhice iş olduğunu ifade eder Goldschmidt aslında Kierkegaard’ı istismar ettiği her an ona hizmet etmiştir (Kierkegaard, 2005, s.449,269). Kierkegaard *İki Çağ (Two Age)*’da Corsair’in gücünü gösterme peşinde olduğunu, onunla mücadelesinde sağladığı başarıyla, insanların aptallıklarını ve saygısızlıklarını görmesinden dolayı üzüldüğünü belirtir. “Beni anlamayan kitlelerde memnuniyet verici bir etki bırakmalıyım” der. Atılan iftiralara, söylenilen yalanlara aslında kendisinin izin verdiğini ve bu konuda muhataplarının da özel bir yetenekleri olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2009c, s.142).

Kierkegaard kalabalık tarafından reddedilişinin, bireysel varlığının güçlenmesine hizmet ettiğini ve insanlar için artık bir otorite olmamaktan duyduğu memnuniyetini dile getirir. O bu olayı gerçek bir Hıristiyan olmak için ilham kaynağı olarak görmüştür. Ona göre kalabalığın inancı Hıristiyanlık ile bağdaşmamaktadır ve burada ‘birey’ olmak anahtar düşüncedir (Watts, 2003, s.49). Kierkegaard, Corsair olayıyla tam olarak bir birey olarak doğmuştur. Birey olabilmenin cesaretini göstermiş, acısına katlanmış, kalabalığın karşısında yalnız başına ‘ben’ diyebilmiştir. O kendini ‘birey’ yapmanın sonuçlarına maruz kalmayı kabul etmiştir (Gardner, 1998, s.11). Kierkegaard, ayrıca yaşamının keşfettiği hakikatini gerçekleştirmek için büyük bir fırsat elde ettiğini de düşünmektedir. O

kendisinin itiraf ettiği gibi bir kurgu olan bu olayda, yazarlık kariyerini devam ettirecek ilhamı sağlamak için bile isteye acı çekmiştir ya da yaşananları olumlu yan etkileri ile kabullenmiştir (Watts, 2003, s.46).

Kierkegaard ilk başlarda Corsair'in kendisini daha etkin bir şekilde emekliliğe ittiğini düşünmüş olsa da, sonrasında bu yaşananların onu yaşamında beliren hakikatle yeniden yüzleştirdiğini, yaşam amacı doğrultusunda yeni planlar yapmaya sevk ettiğini belirtir (Kierkegaard, 2005, s.248). Yaşadığı toplumsal dışlamanın onu inzivaya itmenin ötesinde, sözünü sürdürmeye daha hazır ve hiç olmadığı kadar kararlı hale getirdiğini ifade eder. “Bu küçümseme ve alay dayağını yemeseydim sonsuza kadar bu melankolik düşüncenin ardından giderdim, çünkü olayların iyiye gitmesinin, melankolik düşünceleri kesinlikle besleyen belli bir yanı var; örneğin özel araçlarım olmasaydı, melankoliye bu kadar yatkınlığımla kimi zaman ulaştığım aşamaya asla gelemezdim” der (Hannay, 2013, s.378).

Kierkegaard'ın bu toplumsal dışlamaya, edebi ve düşünsel yeteneklerinin hatta fiziksel görünümün aşağılanması katlanmasının, bu çileyi bile isteye çekişinin ona getirdiği kazanımların yanı sıra, başka bir açıklaması da bulunmaktadır. İroniyi ustalıkla kullanan düşünürümüzün, okuyucuya vermek istediği anlamları saklamadaki başarısı, bizi görünenin arkasında bir anlam aramaya itmektedir. Daha önce varoluş alanlarında ‘kendi olma’yı değerlendirirken değerli bir olanak olarak sunulan ‘acı çekme’, Kierkegaard'ın yaşamının bu döneminin önemli bir parçasıdır. O daha önce de içsel dünyasında derin acılar yaşamıştır, ancak bu süreçte başkalarının zulmüne uğramıştır. İlginç olan ise bunun bilinçli bir tercih oluşudur.

Kierkegaard başkalarının eliyle acı çekerken kimsenin onun ne kadar acı çektiğini, ne kadar çok evrensel insanlık ölçülerinin dışına itildiğini bilmediğini belirtir (Kierkegaard, 2005, s.583). Çektiği acıların anlaşılması ile birlikte onun kalelerine dönüşen bu acıların sahip olduğu gücü açığa çıkardığını ifade eder. Kierkegaard, ayrıca acı çekmeyi ‘Tanrı ile bir sırrı paylaşmak’ olarak görmekte ve bu acıların kendisini Hristiyanlığa daha fazla yaklaştırdığını belirtmektedir (Kierkegaard, 2016, 62, 74,75).

Kierkegaard'ın bu acı çekişinden duyduğu memnuniyetin altında bir ‘bedel ödeme’ isteği kendini göstermektedir. O *Ya Ya da*’ da “Ben çilesiyle gurur duyan çileci değilim; ben günahının bilincinde olan mütevazı kişiyim. Çektiklerime ilişkin tek bir ifade biçimim var

suç; acılarının tek ifadesi var pişmanlık; gözlerimin önünde tek umut var af ve eğer bunu güç bulursam ah! Tek bir duam var, yüce Tanrı tövbe etmeme izin versin” (Kierkegaard, 2013b, s.78). Burada acı çekme isteğinin altında Regine’ye yönelik suçluluğu ve pişmanlığından ötürü bedel ödeme arzusunun yattığı düşünülmektedir.

Kierkegaard’ın acı karşındaki tavrının başka bir açıklaması ise onun kişiliğindeki ‘şehit olma’ karmaşasıdır. Kierkegaard bile isteye acı çekerek, kalabalığın saldırılarına kendini maruz bırakarak kendini kurban etmek ya da şehit olmak istemektedir. Onun çocukluğunda başlayan sınıf arkadaşlarının saldırısını bilinçsizce arzulama girişimi de böyle bir karmaşa ile açıklanmaktadır. O kendini nihayetinde bir ‘hakikat şehidi’ olarak görmeyi arzulamaktadır (Kierkegaard, 2005, s.545). Ancak bu çabasına rağmen yine de bu arzusunu gerçekleştirecek yeterlilikte Hristiyan olmadığını da ifade eder. Marino(2014, s.1i) Corsair olayında yaşananların Kierkegaard’ı bir ‘kahkaha şehidine’ dönüştürdüğünü ifade eder. Burada Kierkegaard felsefesindeki, mizahın gücü belirir. O gerek Corsair’e yönelttiği eleştirilerde gerekse sosyal yaşamında yarattığı trajikomik resimde mizahın gücünü sergiler. O, mizah ile hem kendi iç dünyasının hem de yaşadığı toplumun çelişkilerini açığa çıkarır. Kierkegaard’ın burada uğruna şehit olduğu ya da kendini kurban ettiği şey ise Hristiyanlıktır. Ona göre gerçek Hristiyan kurban olandır (Moore, 2001, s.166). O çektiği acıların, itildiği yalnızlığın kendisini Hristiyanlığın hakikatlerini açığa çıkarmaya daha çok yönelttiğini düşünmekte ve bu yolda şehit olmaya hazır olduğunu bildirmektedir.

Kierkegaard’ın Hristiyanlık için şehit olan bir birey olma çabasında Hz İsa figürü önemlidir. Öncesinde Regine ile olan ayrılığında Hz İbrahim ile özdeşim kuran Kierkegaard’ın buradaki ilham kaynağı Hz. İsa’dır. O, Hz İsa gibi onlara hakikati sunduğu halde kendisini anlamayanların saldırısıyla şehit olma arzusundadır. Burada Kierkegaard’ın geçmişine dair bir ayrıntı kendini gösterir. Kierkegaard, babasının günahından ötürü aile üyelerinin 33 yaşına gelmeden öleceğine ikna olmuştur. Kendisi bu olayları yaşadığında bu yaşa varmak üzeredir ve Hz İsa da bu yaşlarda çarmıha gerilmiştir (Hannay, 2001, s.278; Kierkegaard, 2005, s.318). O da Hz İsa gibi kendi çağına uygun bir biçimde çarmıha gerildiğini, tüm insanlığın kefareti ödeyen İsa gibi o da ailesinin ve kendisinin günahının bedelini bu şekilde ödediğini düşünmektedir. Kierkegaard bedensel anlamda ölme de, ruhunun çektiği acılarla, kendisini bir şehit olarak değerlendirmeyi arzu etmektedir.

3.5.4. İlahi Görev

Kierkegaard, kendisini Corsair olayında bir şehit olarak görürken onun ne için şehit olduğu, yaşam amacına dair açıklamalarında kendini gösterir. Kierkegaard, ilk gençlik yıllarındaki buhranının sonrasında kendisini bir yazar olarak gerçekleştirirken inceleme ya da etkinlik alanını, insanın varoluşsal yaşamı olarak belirlemiştir. O bir anlam arayıcısıydı, çağının kaybolan hakikatlerini yeniden açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Babası ile olan iman mücadelesinden, uzaklaştığı Hristiyanlığa geri dönüş yaparak çıkan Kierkegaard, Hristiyan inancına, çağına göre yeni ve farklı bir nefes getirecekti. O Hristiyanlığı yeniden yorumlamaktan ziyade ‘özüne döndürmek’ istemekteydi. Bu noktada yaşamında ortaya çıkan ilahi görev, onun bireysel varoluşun diğer sorunlarına sunacağı çözümlerle birlikte ilerleyecektir. Bu ilahi görev meselesi onun yaşarken ve yazarken neyi amaçladığını içermektedir. Bu sebeple hem yaşamı hem de eserlerinin içeriği, bize bu ilahi görevi açık hale getirecektir.

Kierkegaard’ın yaşamında beliren temel amaç, ‘Tanrı’nın kendisi ile ne kastettiğini ya da kendisinden ne yapmasını istediğini’, uğruna yaşayıp öleceği hakikati” keşfetmektir. O yaşamının derinliklerinde, ilahi olanın üzerine adeta aşılandığını düşünmekte tüm dünya paramparça olsa bile sıkıca sarıldığı bir şeyin üzerine yaşamını dayandırması gerektiğine inanmaktadır (Kierkegaard, 2000, s.68, 167). Bu doğrultuda çok okuduğunu, aylıklık ettiğini ve çok düşündüğünü, yaşamının bu günlerinde içinde bir tohum büyüttüğünü belirtir (Kierkegaard, 2009a, 156). Kierkegaard’ın içinde büyüttüğü tohumun yeşermesinde en önemli rehberi Sokrates olmuştur. O Sokrates’in ‘Tanrısal bir çağrı’ ile yaşamın hakikati için savaşan, insanların yaşamında hakikati açığa çıkarmaya çalışan bir at sineği olduğunu kabul eder. Sokrates, ‘Tanrısal bir çağrı’ ile dünyayı kurtarmaya değil, mahkûm etmeye gelmiştir (Kierkegaard, 2009b, s.95, 189). O, günlüklerinde yaşamına yön verecek bir Sokrates aradığını, ama bulamadığını ve Tanrı’dan kendisini Sokrates’e dönüştürmesini istediğini belirtir (Kierkegaard, 2005, s.191).

Kierkegaard yaşamında beliren bu amacın onu çileli bir yola koyduğunu ifade eder. Tanrı’nın bu isteğini, onu acılarla sınavarak, hakir görülmesini, aşağılanmasını sağlayarak yerine getirdiğini belirtir (Kierkegaard, 2005, s.191). Kierkegaard, hafif kamburunu

kastederek ‘etindeki dikenini’ Tanrının bu doğrultudaki inayeti olarak değerlendirir (Kierkegaard, 2014a, s.88). Kierkegaard bu uğurda ‘bir kaniya sahip olmanın getireceği sevinç ortaklığını, aile mutluluğunu ve toplum hayatında göreceği saygıyı reddederek, mümkün olduğunca Tanrı ve kendi yararı için, düşüncenin hizmetinde hafif adımlarla dans edebilmek için kendini eğittiğini’ belirtir (Kierkegaard, 2013d, s.xiv). O, çalışmalarını ilerledikçe Tanrı’nın iradesinin kendisinin yanında olduğuna daha çok inanmış ve çektiği ıstıraplara katlanacak gücü bulmuştur (Kierkegaard, 2005, s.283).

Kierkegaard’ın üstlendiği görevin iki farklı boyutu bulunmaktadır. Bunlardan biri insanları uyarıcı misyonu ile yaşamın hakikatini bireysel varoluşlar için açığa çıkarmak, ikincisi ise Hristiyanlığı özüne döndürerek, Hristiyanlığın hakikatini ortaya çıkarmaktır. Her iki çabanın da eserlerinde ve yaşamındaki yansımaları, güçlü bir biçimde görmek mümkündür. O ilk olarak insanlara dünyanın boşunluğunu anlatmak ister (Kierkegaard, 2005, s.387). İnsanları kendi yaşamlarına döndürmek için kişisel olarak seçilmiş yola tutkuyla bağlanmayı, gerçek birey olma ihtiyacını vurgular. İnsanların varoluşlarının gerçek anlamlarını bulmaları için sosyal, kültürel, dinsel değer ve beklentilerin etkisinden kendilerini kurtarmaları gerektiğini belirtir. Kişi, yaşamı ile ilgili net bir farkındalık geliştirmelidir, uğruna yaşanılacak ve ölünecek hakikat arayışının ön koşulu ‘kendi olma’dır (Watts, 2003, s.5).

Kierkegaard, insanları hakikat konusunda uyarmak, kendi hakikatlerini bulmalarına yardımcı olmak, onları ‘birey’ olmaya sevk etmek, öznelliğin önemini ve varoluşun anlamını göstermek istemektedir. Bu noktada onun stratejisi düzeltici bir eylem içerir (Moore, 2001, s.5-7). Kierkegaard, insanların dikkatini kendi mahvoluşlarına çekmeye çabalarken, onların yaşamlarını boşuna harcamalarını önlemek istemektedir (Kierkegaard, 2005, s.212). O yaşam yolunda yarattığı zorluklarla, çarpmaya gerilmek için çabaladığını ifade eder (Kierkegaard, 2009a, s.157). Kierkegaard, Atinalıların at sineği olan Sokrates’in karşısında Hristiyanların at sineği olarak onları bilgilendirmek değil, dönüştürmek istemektedir (Friedman, 1986, s.17).

Kierkegaard’ın Sokratik gücü ile insanları uyarma çabası Hristiyanlığa olan ilgisi sebebiyle dini bir niteliğe bürünür. O aslında hem bir vaiz hem bir düşünürdür, O her ikisidir, bütün ve bölünmezdir: O İlya ve Sokrates’tir, bu sıfatları ile çağdaşlarının

kendilerinden kaçışlarını, gizli umutsuzluklarını ve var olan bir birey olmanın, bir Hristiyan olmanın ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışır (Blackham, 2012, s.14). Kierkegaard, bireysel varoluşu öne çıkarırken, dini iddiasından vazgeçmez, insanlara Hristiyanlığın hakikatini, bireysel varoluşu elinde tutarak anlatmaya çalışır (Friedman, 1986, s.20).

Onun yaşamındaki bu ‘Arşimet noktası’, ilahi bir görev ile Tanrı tarafından bir amaç için seçilmiş olma fikrinde belirginleşir. O Tanrı’nın kendisini, aynen havarilerin sahip olduğu bir otoriteye sahip bir şekilde diğer insanlarla ‘doğrudan konuşmak’ için seçtiği önzesisindedir (Gödelek, 2010, s.37). Ona göre kişisel bir mesele olarak gördüğü ilahi bir rehber olmakla, yaşamına dünyevi ve tarihsel bir önem eklenmiştir (Krimmse, 1998, s.15). Watts (2003, s.49), Kierkegaard’ın kendisini Hristiyanlığın hakikati adına konuşmak için Tanrı tarafından seçilmiş bir kişi olduğuna inandığını ifade etmektedir. Bu önemli iddia ilahi görev meselesinin de temelini oluşturmaktadır.

Kierkegaard’ın özellikle dini eserlerinde, okuyucularının Hristiyanlığın gerçek doğasının farkına varmalarına yardım etme, Hristiyanlığın doğasına dair yanlış anlamayı düzeltme amacı kendini gösterir. O, varoluşu analiz eden diğer çalışmalarının da bu amaca hizmet ettiği düşüncesindedir. Çünkü ona göre Hristiyanlık bir varoluş tarzıdır (Watts, 2003, s.4). Kierkegaard, Hristiyan âleminin kalbine gerçek Hristiyanlığı ekecek, Hristiyanlığı tefekküre sevk edecek kişi olarak bu göreve Tanrı tarafından yönlendirildiğine inanmaktadır (Kierkegaard, 2005, s.508, 518). O, manevi bir kişilik olmasını engelleyen şiirsel bir yanı olduğunu kabul etmek ile birlikte Hristiyanlığın ne olduğuna dair olağanüstü derecede bilgi sahibi olduğunu ve Hristiyanlığı en iyi biçimde sunmak için nadir bir yeteneğinin olduğunu belirtir. Kendisini bir tebliğci olarak gösterirken, insanları, hakikat aşkı ile uyacağını ifade eder (Kierkegaard, 2005, s.597).

Kierkegaard, Hristiyanlığa dair görevinde Lutherci kiliseyi hedef alır. O çağının Hristiyanlığına, bozulan, araçsallaşan, özünden uzaklaşan kilise kurumuna ağır eleştiriler yöneltir. Hristiyanlığa dair eserlerinde Hristiyanlığı özüne döndürme çabasıyla, imanın Tanrı ile öznel, bireysel, varoluşsal bir bağ kurmak olduğunu anlatır. Hristiyanlığın çileli bir yaşam yerine dünyevi bir kolaylığa sahip hale getirilmesini bir ihanet olarak değerlendirir. Kilise kurumunun ve üyelerinin toplum içindeki ayrıcalıklı yerini sorgular.

Bu sorgulamanın dikkat çekici muhatabı babasının yakın dostu ve pastörü olan kendisinin de bir zamanlar saygıyla baktığı piskopos Mynster olur. Kierkegaard Mynster'in ölümü sonrasında onun bir hakikat şehidi olarak anılmasını toplum adına yanıltıcı bulur (Krimmse, 1998, s.28). Ona göre Mynster bir hakikat şehidi olamazdı, çünkü o çileli bir yaşama değil, saygın ve konforlu bir yaşama sahip olmuştu ve bu sebeple hakikat şehidi olarak anılmanın uzağındaydı. Burada Kierkegaard'ın kendisinin arzu ettiği bu sığlığa Mynster'in layık görülmesinden duyduğu rahatsızlığı görürüz. Kierkegaard bir hakikat şehidi olarak anılmak istese de, bu mertebeye ulaşamadığını, hatta kendini gerçek bir Hristiyan olarak dahi göremediğini belirtir.

Kierkegaard'ın kendisinin, Tanrı tarafından insanları, yaşamlarındaki hakikatlerini keşfetmeleri yönünde uyarma ve Hristiyanlığın hakikatini yeniden açığa çıkarma gibi ilahi bir görevle seçildiği yolundaki ifadeleri, okuyucuyu zor durumda bırakır. Kierkegaard kendi peygamberliğini ilan eden bir meczup mu yoksa ustaca kullandığı ironisi ile insanları etkilemeye, sunmak istediği gerçeği perdeleyerek okuyucularının düşünme ve yorumlama gücünü etkin hale getirmeye çalışan bir düşünür müdür? Kierkegaard'ın Corsair ile yaşadığı olaylar esnasında Danimarka halkı tarafında bir deli olarak görülmesi, hatta ağabeyi Peter'in Kierkegaard'ın akıl sağlığının yerinde olmadığı iddiaları, bu noktada dikkat çekicidir. Ancak delilik ve dâhilik arasında ince bir çizgi varsayan, özneliliğin aşırı halinin bir tür deliliğe vardığını ifade eden Kierkegaard, bu şekilde etiketleneneceğinin, insanların kendisine deli damgası vurmaya çalışacaklarının bilincindedir, ama bundan ötürü endişe duymamaktadır. Ağabeyi Peter ise Kierkegaard'ın cenazesinde onu anlayamadıklarını ve yanlış anladıklarını belirterek, daha önce Kierkegaard'ın akıl sağlığına dair yaptığı olumsuz değerlendirmelerinde yanlış olduğunu ifade etmiştir. Akıl başındalığını Kierkegaard'a mezarının başında iade etmiştir.

Bu durumda akıl sağlığı yerinde olan Kierkegaard'ın peygamberlik iddiasında olduğunu mu düşüneceğiz yoksa ikinci seçeneği mi değerlendireceğiz? Blackham (2012, s.14), Kierkegaard'ın bir parça bilgi uğruna, doğuştan gelen şüpheli cehalet hakkını satmış olan bir kuşağı muştulayan bir peygamber olduğunu ifade eder. Kierkegaard da (2017, s.73,74), *İki Çağ'ın 'Şimdiki Çağ'* bölümünde şu ifadeleri kullanır; “Eğer sözlerimi uygularlarsa, o zaman insanların benim kazara varoluşum dışında üzerine düşünecek konuları olur ve eğer uygulamazlarsa, tamam, o zaman ben kelimenin modern anlamıyla –şimdilerde gapten

haber vermek dışında bir anlam taşımayan bir peygamber- basitçe bir peygamber olurum. Belirli bir anlayışta peygamber başka da bir şey yapamaz. Daha eski peygamberlerin sözlerini uygulamak beklenir, biz modern peygamberlerse belki beklentiden doğan ek yüklerin yokluğunda Thales'in sözlerini tekrarlayabiliriz. Öngördüğümüz şey ortaya çıkabilir ya da çıkmayabilir; Tanrı bizim için de peygamberlik hediyesini bahşetmiştir.”

Bölümün son sözleri olan bu ifadeler onun peygamberlik iddiasında olduğunu destekler görünür. Ancak modern bir peygamber ifadesini kullanması ve bir olasılık ifadesi eklemesi önemli bir ayrıntıdır. Bu noktada dikkate alınması gereken önemli bir husus, onun bir ironi ustası olduğudur. Kierkegaard, Tanrı'nın gözünde kim olduğunu kendi yaşamı ile bu dünyaya ne demek istediğini, kendi hakikatini keşfetme amacını sık sık vurgular. O her bireyin yaşamına yön verecek bir hakikati olduğunu ve bu hakikatin Tanrı ile kurulan içten samimi bir bağ ile yani iman ile açığa çıkacağını savunur. Kierkegaard, babası ile verdiği iman mücadelesi sonrasında yeniden Tanrı'ya döndüğünü, onun sevgisini hissettiğini ve kendi yaşamının hakikatini keşfettiğini belirtir. Sonra da bu hakikat doğrultusunda, insanları kendi yaşam hakikatlerini bulmaları için uyarmak ve Hristiyanlığın unutilan hakikatini açığa çıkarmak amacına kendini adar. Bunu bir tür peygamberlik olarak ifade etmesinin, kullandığı ironiden kaynaklandığı kuvvetle muhtemeldir.

Kierkegaard'ın peygamberlik iddiaları içinde yer alan ilahi emre, vahiye yüklediği anlam, modern ve postmodern felsefe için kabul görmez nitelik taşır. Kierkegaard iman ilişkisi içersinde “Tanrı benden bir şey yapmamı isterse ve benim Tanrı'nın iyiliğine olan inancım yeterince büyük ise Tanrı'ya itaat etmenin iyi ve doğru olduğuna inanabilirim” der. O Tanrı'dan gelen özel bir vahyin doğasındaki dini otoritenin, dini hakikatin temel kaynağı olduğunu düşünür. Bu noktada gerçek bir dini otoritenin nasıl tanınacağı sorusu Kierkegaard için önemlidir. Burada akıldan bağımsız olabilmeyi önerir. O peygamberi varoluşsal bir çelişki içinde tanımlar (Evans, 2006, s.19, 21). Burada inanmak ve güvenmek önemlidir. Birey, aklın garantörlüğünü dışarıda bırakarak, belirsizlik karşısında risk alarak, Tanrı'yı sevmelidir.

Kierkegaard bir öğreti kurarak, otorite olmaya çalışan bir düşünür olmadığı gibi, dini bir otorite haline gelme amacı da gütmemiştir. O sahip olduğu düşünsel ve edebi yeteneği kullanarak insanlara ilham olma çabasındadır. Fikirlerinin ve yaşamının asla inkâr

edilemeyecek güçte olduğunu hatta Danimarka için oldukça orijinal olduğunu farkındadır (Kierkegaard, 2005, s.315). Kierkegaard saf düşünce ve ilgisiz bilgiye karşı protestosunda ve var olan bireyin etik yalıtılmışlığında insanoğlunun kalıcı temellerini hatırlatmıştır (Blackham, 2012, s.29). O herkese söyleyecek bir şeyleri olan büyük bir düşünürdür (Evans, 2006, s.3) ve herkesin yaşamı içerisinde keşfedebileceği, kendine dair bir hakikat bir anlam olduğunu insanlara fark ettirecek ve bu yolda ilham olacak düşünsel ve edebi bir güce sahiptir.



4. ÇAĞIMIZDA ‘KENDİ OLMA’ İMKÂNI

4.1. Çağımızı Karakterize Eden Genel Özellikler ve Güçlenen ‘Kendi Olma’ İhtiyacı

Kierkegaard’ın, öncesinde varoluş alanları içerisinde ele aldığı ve kendi yaşamında da tezahürünü gördüğümüz ‘kendi olma’ olanağının, çağımızda gerçekleştirilebilirliği mümkün müdür? Bir yandan dinsel varoluş alanında gerçekleşmesi zor bir ideale dönüşen ‘kendi olma’ olanağı bize bu varoluş durumunun imkânsızlığını düşündürürken, diğer yandan Kierkegaard, amaçladığı üzere, ‘kendi olma’ noktasında, kendi yaşamı ile insanlara ilham kaynağı olmayı başarmaktadır. Onun yaşamındaki kurgusal dönüm noktaları, bize söylemlerinin, soyut düşünmenin ya da bir hayalin ötesinde olduğunu göstermektedir. Biz bu doğrultuda Kierkegaard’ın yaşamında somutlaşan ‘kendi olma’ imkânını, günümüz koşullarında sorgulamaya, çağın genel karakteristiğini ortaya koyarak başlayacağız.

İçinde bulunduğumuz yüzyıl birçok dinamiği bakımından tarihin diğer dönemlerinden ayrılmaktadır. Her dönemin, kendine özgü koşulları ve medeniyete katkıları bulunmaktadır. Bizim çağımızın en dikkat çekici özelliği ise hızıdır. İnsanlık tarihinde her zaman bilimde, düşüncede, sosyal, ekonomik ve siyasi yapılarda önemli değişimler, gelişmeler yaşanmışken günümüzde bu değişimlerin hızı artmıştır. Dünya adeta binlerce yıllık birikimini, her geçen yıl katlar duruma gelmiştir. Uzayda yaşam olanaklarını değerlendiren, zaman ve mekânın sınırlılıklarını aşabilen, teknoloji desteği ile birlikte kendi kendine yetebilirliğini geliştiren günümüz insanı, daha konforlu, daha az zahmetli bir yaşamın keyfini sürüyor gözükmektedir. İletişim, ulaşım, eğitim, sağlık, eğlence vb. olanakların zenginliği ile birlikte geline uygarlık düzeyi, pek çok bakımdan tatmin edici bulunmaktadır. Ancak elimizin altındaki araç, olanak ve fırsatlar zenginliği içerisinde arayışımız devam etmekte, tamamlanmamış oluşumuz, gerçekliğini korumaktadır.

Değişim, gelişim, ilerleme, hız, kolaylık, refah, zenginlik kavramları ile nitelendirilen modernitenin geride bırakıldığı, post modernliğin tartışıldığı düşünce dünyası, iyi bir tahlil

ve teşhis peşindedir. Modernite, bir taraftan bilimsel ve teknolojik gelişmeler diğer taraftan yaşanan dünya savaşları içerisinde insanın açgözlülüğü ve doymazlığı ile şekillenmiştir. Uygarlığın belirleyicileri olan ekonomik ve siyasi gücün aktörleri, değiştiği gibi görünür olmaktan da çıkmışlardır. Anthony Giddens, (2014, s.11,14) modernitenin toplumsal ve kişisel yaşamı kökten değiştirdiğini belirtir ve moderniteyi bir ‘risk kültürü’ olarak adlandırır. Modern yaşamı bir risk kültürüne dönüştüren şey ise hızlı değişimin yarattığı ‘bilinmezlik’ ve ‘öngörülemezliktir’. Bilim ve teknolojinin toplumun tüm alanlarına yansıyan gelişmeleri her alanda çeşitliliği, farklılaşmayı artırmıştır. Modernitenin bu sebeple taşıdığı ahenksizliğinin yanı sıra zıt bir biçimde dünyayı bir aynılığa sürükleyen küreselleşme olgusu da modern çağın en büyük bir belirleyicisi olmuştur.

Ekonominin yarattığı, üretim ve tüketim ilişkileri ile dünyayı saran büyük ağ, küreselleşmenin başlatıcılarından biridir. Bu ekonomik, küresel ağ, ulus devletlerin varlığını da etkilemiş ve ulus devletlerin siyasi aktörlerinin güç kaybına yol açmıştır. Bilgi ve iletişim teknolojilerinin yol açtığı hızlı aktarım ile birlikte sadece siyasi ve ekonomik değil, sosyal yapının tüm alanlarına nüfuz eden büyük bir etki söz konusudur. Küreselleşme dünyamızın iki önemli belirleyicisi olan zaman ve mekân koşullarını değiştirmiştir. Zaman ve mekân çok hızlı aşılabilen belirleyicilere dönüşmüştür. Küreselleşme etkisinden kaçınılmayacak yüksek riskler nedeniyle tüm insanları belirli noktalarda birleştirmekte ve yeni işbirliği biçimlerinin gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır (Giddens, 2014,s.280). Bu işbirliğinin küresel düzeyde olması beklenmektedir. Çünkü küresel sorunların, ancak küresel eylemler yoluyla tam olarak çözülebilmesi mümkündür. İnsanlar ve kurumlar birbirine bu şekilde bağlı ve bağımlı hale gelirken karşılıklı güven ihtiyacı da zaruri olmaktadır (Bauman, 2019b, s.108). Bu doğrultuda yeni değerlerin inşası gündeme gelmektedir ve bu değerlerin inşası ise insanlığın geriye dönük sorgulamasında ulaşacağı sonuçlar üzerine gerçekleşecektir.

Modern düşüncenin, günümüzden bakıldığında hem bilimsel hem de toplumsal sonuçları açısından insanların beklentilerine ters düştüğü, birçok insanın kendi kendine uygarlığın bu şekilde ortaya koyduğu ilerlemelerin gerçekten savunulmaya değer olup olmadığını sorguladığı görülmektedir. (Freud, 2014, s. 8). Gelinecek noktanın verdiği memnuniyetle birlikte insanlığın içinde oluşan büyük boşluk, varoluşumuzdaki anlam yoksunluğu,

insanda anlamsız bir karmaşa, bir saçmalık içine fırlatılmışlık hissi yaratmakta, birey kaybettiği içsel uyumun gerisinde, çelişkiler içinde acı çekmektedir (Aruoba, 2005, s.56). Artık Aydınlanma çağının ve sanayi devriminin yarattığı; insanlığın daha mutlu, huzurlu ve güven içinde bir yaşam düzeyine ulaşacağı umudunun yitirilişi gerçeği ile karşı karşıya kalan insan nerede yanlış yapıldığını sorgulamaktadır.

Bu sorgulayış 19. Yüzyılın başlarında bilimsel ilerlemenin kazandığı büyük ivme ile başlamıştır. Wilhelm Dilthey, tin bilimlerinin, doğa bilimlerinin yöntemleri ile ele alınamayacağı gerçeğini temellendirirken, çağının tüm alanlarında yaşanan yozlaşmayı duyurmaya çalışan Friedrich Nietzsche ve birçok düşünür, modern çağın büyük bir krizin eşiğinde olduğunu vurgulamıştır. Martin Heidegger varlığın ontolojik anlamından uzaklaşıldığını, insanın kök anlamlarına yabancılaştığını ifade etmiştir. Edmund Husserl ise 19 yüzyıl'ın sonlarında bu büyük krizin merkezinin Avrupa olduğunu dile getirmiştir. Aydınlanma çağının getirileri ile yükselen uygarlık belli bakımlardan tatmin edici gözükürken özellikle yaşam alanında baş gösteren düğümler, düşünce dünyasını önemli tespitlerin eşiğine getirmiştir. Yaşanan bu krizin ilk habercilerinden biri Kierkegaard olmuştur. O Aydınlanma çağının değerlerinin parlak zamanında, şaşkınlık veren bir öngörü ile insanın yaşam dünyasında belirecek sorunlara karşı uyarıcı ve yol gösterici bir çağrıda bulunmuştur.

Kierkegaard, çağdaş Avrupalıların ataları ile karşılaştırdıklarında kendilerini entelektüel devler olarak gördüklerini ancak aslında onların insan yaşamını yaşamaya değer kılan derin tutku kapasitesinden mahrum hayali cüceler olduğunu belirtir (Evans,2006, s.5). Kierkegaard burada modern düşüncenin akılsallığının, soyutluğunun, tutkudan yoksunluğunun yol açacağı krizi haber verir. Hannay, işaret ettiği sorunlar ile onu bir kâhine benzetmektedir. “Bugün yaşasaydı, tanısının -eşitleme, soyutlama, bireyin kayboluşu- bizim şimdiki çağımızda gerçekleştiğini görür müydü?” diye sorar (Hannay, 2013, s.367).

Krizin tespitçilerinden Husserl, modern çağın akılcılığına yönelik eleştiriler içerisinde, akılcılığın görünüşteki başarısızlığının, akılcılığın yüzeyselleşmesi, ‘doğalcılık’a ve ‘nesnelcilik’e dolanması olduğunu belirtir ve gelinen noktanın sebepleri olarak gösterir (Husserl, 2007, s.346). Akılcığa yönelik eleştiriler güçlü olsa da, bu bütünsel bir suçlama

değildir, daha çok yanlış yöne sapmaya yönelik itirazlar içermektedir. Kierkegaard bu noktada çağın akılcılığının sahip olduğu kibri korkunç olarak niteler (Kierkegaard, 2009a, s.16). Albert Schweitzer 1952 Nobel Ödül Töreninde “Üstün insan (modern insan) gücünün artmasıyla birlikte gerçekte zavallı ve acınacak insan haline gelmiştir. Uzun süredir anlamamız gereken bu gerçeği, şimdi lütfen kabul edelim, üstün insan olmakla, gerçekte, insan dışı bir varlık olduk biz.” sözleriyle çağdaş insanın kibrinin vardığı noktayı ifade eder (Fromm, 2016, s.21). Modern çağın insana sunduğu donanımlar onu mükemmel bir varlığa dönüştürmemiş, aksine ilerleme yanılgısı içerisinde, farkına varmadan özsel varoluşunu yitirmesine yol açmıştır. Şimdi ise krizin ortasındaki insanlığın bu gerçekle yüzleşmesi gerekmektedir.

Aydınlanmanın beklentileri karşılayamaması ile birlikte Antik Yunan’dan yükselen idealizmin içi, 19. yy pozitivizmi ile boşalmıştır. Devamında bilimin ortak bir indirgeyici temel olarak kabul görmesi sorgulanır hale gelmiştir. Modern bilim, insan doğasını ve dünyasını aydınlatmış olsa da felsefenin, insan doğası ve dünyası hakkında bilimsel temelde, küresel bir çözüm bulma çabası başarısızlıkla sonuçlanmıştır (Popkin, 1996, s.236,237). İnsanlığın yeni düşmanı ise belirsizlik, öngörülemezlik olmuştur. Değişmeyen tek şey değişim iken, kesin olan tek şey ise belirsizlik olmuştur. Yüzyıl önce modernleşmek, mükemmelleşmek anlamına gelirken, şimdi sonu gelmeyen bir gelişme süreci ulaşılabilecek nihai bir amacın ya da isteğin olmamasına dönüşmüştür (Bauman, 2019a, s.12). Sadece Platon’dan Hegel’e değil, Presokratiklerden Heidegger’e kadar tüm metafizik tarihi mutlak bir merkez arayışı içinde olmuştur. Ancak artık böylesi mutlak, aşkın bir merkez kaybolmuştur (Türkyılmaz, 2016, s.8). İnsan yaşamı, pek çok dayanak noktasını yitirmiştir.

Erich Fromm (2016, s.21,25); sanayileşmiş Batı uygarlıklarının bir bunalım içinde olduğunu gösterir birçok kanıt bulunduğunu ve bu bunalımın sadece ekonomik değil, insani bir bunalım olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sanayileşme hareketinin barındırdığı ekonomik iç çelişkilerle birlikte, yaşamın tek amacının mutluluk yani maksimum haz olarak görülmesi ve sistemin varlığının devamı için bencilliğin, açgözlülüğün, ihtirasın desteklenmesi, sanayi devriminin vaatlerinin gerçekleşmeyişinin nedenleri arasındadır. Çağımızın psikolojik yanılgısı da bu noktada körüklenen bencilliğin uyuma, barışa ve huzura yol açacağı inancı olmuştur. Şiddet, sıkıntı, kaygı ve yalıtılmışlık

içinde artan tüketim, beklenilenin aksine insanın kendini yeniden üretmesini ve doyum sağlamasını engellemiştir (Fromm,1993, s.105).

Jean Baurillard (2017, s.14) küreselleşmenin etkilerine değinirken her şeyi ele geçiren küresel gücün, özerklik ve savaşı, gizli arzu ve iradeleri, acı ve başkaldırıyı devasa bir simülasyon sürecine, herkesin utanmadan kendine düşen rolü oynamaktan başka bir şey yapmadığı muazzam bir reality showa dönüştürerek ele geçirdiğini belirtir. Günümüzde Batı kültürünün yaşadığı bunalım tüm dünyayı ilgilendiren bir sorun haline gelmiştir. Küresel ağların yarattığı hızlı aktarım burada önemli bir etkidir. Kurulan bağlar hiçbir şeyin bağımsız bir güce sahip olmadığı gerçeği ile yer ve zamandan bağımsız olarak insanları aynı sorunlar ile karşı karşıya getirmektedir.

Modern uygarlığın yükselişi bir taraftan da enflasyon, verimsizlik, kirlilik ve nüfus artışı gibi ekonomik, sosyal ve teknolojik sorunları da beraberinde getirmiştir (Borgmann, 1971, s.63). Bu sorunlar ile birlikte evrensel bir kurlsızlaşma ortaya çıkmıştır (Bauman, 2018, s.116). Artık sadece somut dünyamızı değil tinsel varlığımızı tehlikeye düşürecek önemli bir değer kaybı söz konusudur. Çünkü modernite; din, aile ve geleneğin kısıtlamalarından kurtulmaya çalışmaktadır (Gluck, 1993, s.219). Kierkegaard bu noktada çağın özgür, akılcı ve hoşgörölü yapısına, kişisel özgürlüğün kutsanmış iddialarının sevilmesine ve alkışlanmasına rağmen meselenin diyalektik olarak yeterince kavranamadığı belirtmektedir (Kierkegaard, 2009a, s.10).

“Eylemde ya da sözde şimdi üzerine inşa edebileceğimiz hiçbir zemin yoktur. Her kalp bir tuzak, her yemin bir gübre, her sahtekâr bir çocuk gibi her vaat bir gölge gibidir” (Kierkegaard, 2005, s.188). Kierkegaard’a göre modern çağın karışıklığı, bir tür sahtekârlıktır ve herkes her şeyin nasıl hileli olduğunun farkındadır (Moore, 2001, s.147). Kierkegaard tespitini yaptığı modern nihilizmi, ‘bağlanma’ sorunu ile ilişkilendirir. Ona göre modern nihilizm, eleştirel düşünmenin, bağlanma tutkusu olasılığını baltaladığı kültürel bir koşuldur. O, *Şimdiki Çağ* eserinde aile ve eğitim ortamlarından örnekler vererek yaşanan nihilizme işaret eder. Çağdaş dünyadaki gelişmelerin farkında olan herkesin bu örnekleri tanıdık bulması mümkündür (Dreyfus & Rubin, 1994, s.5).

Çağımızın baş gösteren problemlerinden bir diğeri ise daimi mutsuzluktur. Gittikçe artan sayıda insan nedenini tam olarak söyleyemediğı bir şekilde kendini mutsuz hissetmektedir

(Bauman, 2019a s.108). Benzer şekilde kişisel anlamsızlık yani yapmaya değer hiçbir şey olmadığı duygusu da geç modern koşullarda temel bir psikişik problem haline gelmiştir (Giddens, 2014, s.20). İnsan, kişisel olarak yaşamına bir anlam yükleyemediği ya da yaşamda bir anlam bulamadığı, varoluşsal bir izolasyona maruz kaldığı risk kültürü içinde yaşamaktadır (Gluck, 1993, s.217). Kierkegaard, insan varoluşunun bu sıkıntılarına ışık tutarak, çağın ilişkilerini bir gerilim olarak niteler ve bu gerilimin yaşamın kendisini, coşkunluğun ateşini ve maneviyatı bitkin düşürdüğünü belirtir (Kierkegaard, 2017, s.36). Küresel aynılaşmanın, bireysel varoluşu silikleştirmesinin yanında, iç dünya ile yaşam alanında yoğunluğunu artıran çelişkiler, böylece çağın insanını tuhaf bir biçimde hasta etmektedir.

Husserl (2007, s.347), insanda varoluşsal bir hastalığa yol açan krizden çıkışın iki yolu olduğunu belirtmektedir. Birincisi Avrupa yaşamının, akılcı anlamına yabancılaşarak batışı, tin düşmanlığı ve barbarlıkta son buluşudur. İkincisi ise aklın, doğalcılığı yenmesi yoluyla felsefenin tininden Avrupa'nın yeniden doğuşudur. Baudrillard, ilk seçeneği doğrular ve sonu gelen her uygarlık gibi, modern uygarlığın da evrenselleşerek ortadan kaybolmak durumunda olduğunu savunur (Adanır, 2018, s.10). Varoluşçu filozoflardan, Gabriel Marcel ise insanın yaşadığı anlam ve değer kaybının, bilimin yöntemlerine konu olamayacağını, insani bir problem olarak, objektifleştirilmeden ele alınması gerektiğini belirtir (Koç, 2014, s.37). Bu noktada modern dünyaya bir başkaldırı içeren Varoluşçuluk, bilimsel dünya görüşüne, teknolojiyle birleşen modern bilimin, insanı yeryüzünden silme noktasına ulaşmış olan kapsamlı tahakkümüne meydan okumaktadır (Cevizci, 2014, s.442). Temsilcilerinden Sartre ve Kierkegaard benzer bir biçimde, modernizmin, öznelliği tehdit ettiği görüşünden yola çıkarak özneye 'varoluş' mücadelesi yüklemişler, "özgürlük, 'kendi olma', sıradanı reddetme, akışa karşı gelme" olgularını sorgulamışlardır (Karhan, 2019, s.174).

Karl Marx ve Friedrich Nietzsche de bir başkaldırıdan yanadır. Modern düşüncenin konu edindiği, düşünen insan yerine yaşayan, canlı insanı gündeme almayı önermektedirler. Krizin çözüm yolu olarak insanı insan yapanın ya da insanlıktan çıkarmanın ne olduğunun bulunması gerektiği vurgulanmaktadır (Türkyılmaz, 2016, s.12, 151). Kierkegaard, bu noktada krizi belki de ilk kez işaret edenlerden biri olarak başvurulması gereken önemli bir kaynak durumundadır. Marino (2001, s.13) yaşanan çağa katlanmada Kierkegaard

düşüncesinin iyi bir yardımcı olacağını belirtir. Kierkegaard'ın çağın krizine çözüm getirecek fikirleri ise onun 'kendi olma' bağlamında geliştirdiği düşüncelerinde gömülüdür. Kierkegaard, 'kendi olma' problemini belki de ilk kez varoluşsal bir temelde ele alıp, öngördüğü çağın tehlikeleri içerisinde sorgulamış ve çözüm aramıştır. Onun fikirleri, yaşadığı dönemde yankı bulmasa da günümüz düşünce dünyası, 'kendi olma' problemi içerisinde 'benlik, kimlik' kavramları üzerine yoğunlaşmıştır. 'Kimlik, benlik, ya da kendi olma' problemi modern çağın sorunlarının bağlandığı bir düğüm noktası haline gelmiştir. Zygmunt Bauman (2018b, s.186,187) son yıllarda 'kimlik' kavramı çevresinde sahici bir söylem patlaması olduğunu belirtir ve kimlik kavramını, çağdaş hayatın diğer tartışmalı yönlerini aydınlatmaya yarayan bir prizmaya benzetir.

Modern öncesi dönemde toplumların da bireylerin de kimlik problemleri yoktu. Örneğin Ortaçağdaki bir kişinin kaderci anlayışa bağlılığı böyle bir sorun hissetmemesini sağlamaktaydı (Borgmann, 2013, s.15). Çağımızda ise uygarlığın geldiği gelişmişlik seviyesine tezat bir biçimde insanın iç dünyasında anlam kaybı, insanı yaşama ve diğer insanlara bağlayan değerlerin yozlaşması söz konusudur. Bu soruna dair farkındalığın yaygınlaşması ile birlikte ilgili çalışmalar da artmıştır. İnsanın, yaşam dünyasındaki anlam kaybının birçok nedeni söz konusudur. Kierkegaard bu noktada yaşamın anlamsızlaştırılmasının sebebinin, yaşamın kolaylaştırılması olduğunu belirtir. İşlerin daha kolay hale gelmesi modern, pragmatik çağın en önemli beklentilerindendir. Kierkegaard yaşamı anlamsızlaştırmanın yolunun ise benlik kaygısının, kendine dönüklüğün bastırılması olduğunu ifade eder ve bu ona göre intihar olarak adlandırılabilir büyük bir tehliktir. Kierkegaard, çağının bu konudaki başarısını dile getirir ve "Kişinin kendisini önemsizlikler içinde kaybetmesi çağımızın karakteristik özelliğidir" der (Kierkegaard, 2005, s.611). Tesadüf ki, benzer başarının misli de günümüzde kendini gösterir.

Kierkegaard, insanların yaşamın gerçek anlamına ulaşmayı arzu etmediklerini, insan olmanın ya da insanlıktan vazgeçmiş olmanın ne anlama geldiğini öğrenmeye, kendilik kaygısının rehberliğine izin vermeye sabrının olmadığını belirtir (Kierkegaard, 2009c, s.11). Günümüzde ise kimlik, modern kitle toplumu tarafından büyük ölçüde parçalanmıştır. Modern çağda kimlik, önceki gibi ulusal ya da sosyal bir belirlenim sorunu değildir artık. Kimliğin temelinde yer aldığı düşünülen, ırk, toplumsal cinsiyet, toplumsal sınıf, vatan, doğum yeri ve aile gibi toplumsal mensubiyetler; teknolojik ve iktisadi

anlamda ilerlemiş olan ülkelerde giderek daha önemsiz hale gelmiştir (Bauman, 2019b, s.35). Bu etkenler içerisinde de varoluşsal bir kimlik arayışı, ‘kendi olma’ çabası doğal diyebileceğimiz bir ortamda değil, yapay bir zeminde gerçekleşmekte, bu da yaşanan kimlik bunalımını artırmaktadır.

Kierkegaard, soyutlamanın eline düşmüş çağda, kimsenin ‘ben’ demeye cesaret edemediğini, dünyanın da bir ‘ben’in sesini işitemeyecek kadar yozlaştığını belirtir (Cauly, 2006, s.43). Modern felsefe ile başlayan süreçte ve giderek artan bir şekilde, soyut düşünce, benliğin refleksif bir tasarım haline gelmesine neden olmuştur (Giddens, 2014, s.51). Oysaki Aydınlanmanın sunduğu rasyonel, özerk benlik; sadece bir soyutlamadır, bireysel öznen, öznel deneyimden yoksun kalmış bir soyutlamadır (Gluck, 1993, s.218). Bu durum benliği öz belirlenimden yoksun kılmakta, soyutlaştırıp evrensel hale getirerek adeta yok etmektedir. Günümüzde benlik, dış etkiler tarafından belirlenen pasif bir varlık olmasa da, büyük ölçüde küresel düzeydeki etkenlerin tesiri altındadır.

Bir benliğe, kimliğe sahip olmada ya da ‘kendi olma’ sürecinde, insan bir yön bulma sorunu yaşamaktadır. “Nasıl biri olmalıyım? Kim olmalıyım?” soruları çağın beklentilerine göre cevap bulmaktadır. Kimlik edinme, sosyal bir görev halini alırken, bize keşfedilmesi gereken bir şey olarak değil, mücadele ile elde edilip korunacak bir şey olarak sunulmaktadır. Kierkegaard için ‘kendi olma’ tamamen bireyin kendine yönelik keşfini içermektedir, bir sosyal görev ya da ödev, çok çalışarak elde edilecek bir başarı değildir. ‘Kendi olma’ bireyin kendisinden kaynaklanmadığı sürece, sosyal belirlenimler güç kazanacak ve doğru bir yön bulamayacaktır. Bauman (2018b, s.196) çağımız insanının yaşadığı azap ve tereddüdün, seçtiği kimliği, nasıl edindiği ve bu kimliği çevresindekilere nasıl kabul ettireceği değil, hangi kimliği seçeceği ve seçtiği kimliğin cazibesini yitirmesi durumunda başka bir seçim yapacak dikkat ve uyanıklığı gösterip gösteremeyeceği olduğunu belirtir.

Fromm’a (2016, s.186) göre çağın pazar karakterinin en üst hedefi, kişilik pazarında her koşulda başarılı ve aranılır olmayı sağlayacak olan kayıtsız şartsız bir uyumu sağlamaktır. Bu tiplere içindeki bir insanda; tutunacağı, değişmeyen ve kendinin sayabileceği bir ego, bir benlik yoktur. Çünkü pazarda her an yeni bir benliğe bürünme zorunluluğu doğabilir. Ana ilke: “Ben, bana sahip olmak istediğin gibiyim” sözüdür. Zira çağımızda kendimizi

hayat boyu tek bir kimliğe adamamız riskli bir iştir. Kimlikler artık giyip göstermek içindir. Kendi kimliğini kurma görevi, ayak uydurma, el âlemden geri kalmama yarışına dönüşmüştür. Bu durumda kendini birey olarak ortaya koyamayanlar için kolektivizm de ilk başvurulan strateji haline gelmiştir (Bauman, 2019b, s.109, 2019a, s.64).

Günümüzde özgürleşme imkânına dayalı modern kurumlar zıt bir biçimde kendini gerçekleştirme mekanizmalarından ziyade benliğin bastırılmasıyla ilgili mekanizmalar yaratmaktadır (Giddens, 2014, s.17). Çağın öne çıkan bu mekanizmalarının toplumsal yapı içersinde su yüzüne çıkarılması gerekmektedir. Bireyin ‘kendi olma’ ihtiyacının önünde bir engel oluşturan toplumsal yapının bu unsurları aşağıdaki başlıklar altında değerlendirilecektir. Sorunun kaynağının ve nelere yol açtığıнын tespiti bizi ‘kendi olma’ problemi içersinde büyük ölçüde çözüme de yaklaştıracaktır.

4.2. Akıl ve Bilim Temelli Tek Yanlı Yaklaşımların ‘Kendi Olma’ Olanağı Üzerindeki Etkileri

Çağımızda ifade edilen krizi yaratan önemli etkenler bulunmaktadır ve bu etkenlerin ‘kendi olma’ olanağı üzerinde yarattığı sonuçlar, çağımızda ‘kendi olma’ imkânını etraflica ortaya koyabilmemiz için önem taşımaktadır. Çağı karakterize eden unsurların başında kuşkusuz akılcılık ve bilimsellik gelmektedir. Modern çağın üzerine yükseldiği bu iki ilke insanoğluna, uygarlık düzeyinde zirveyi yaşatacak iki önemli güç olarak görülmektedir. Aklın rehberliğinin, bilimin pragmatik sonuçlarının, insan yaşamında vazgeçilmesi zor kolaylıklar sağladığı muhakkaktır. Modern uygarlığın aklın ve bilimin ışığında insanoğluna sunduğu olanaklar, mükemmelliğe çok yakın olduğumuz hissini uyandırmaktadır. Ancak dünya ve insan yaşamının, bilimin ve aklın sınırları içersine sığamaması, insanda bir yön ve yöntem değişimini zorunlu kılmaktadır.

Kierkegaard, pek çoğuna göre akılsal, derin düşünmenin, tefekkürün varoluşun en yüksek biçimi olarak görüldüğünü belirtir. Hâlbuki böyle bir düşünme, Kierkegaard için bir tür intihardır. Çağının insanı da bu aşırı düşünme dolayısıyla ölmüştür (Kierkegaard, 2017, s.24,31). O, tefekkürün yok ettiği şeyin insanın yaşamsallığı olduğunu düşünmektedir. Onun nitelediği şekilde aşırı düşünme, bireyi eylemekten alıkoymaktadır. O, bu konuda

“Herkes çok şey biliyor, ancak kimsenin hareket etmeye niyeti yok. Bir kişi hareket etmeye kalksa on binler etrafını sarıp onu durdurur.” der (Kierkegaard, 2017, s.66). Kierkegaard, geçmişe duyduğu özlem ile Antik Yunan’da felsefe yapmanın aynı zamanda bir eylem olduğunu belirtir. “Onlar bilirdi ama az bilirdi, şimdiki filozoflar ise her şeyi biliyor.” (Kierkegaard, 2009a, s.277). Bu da Kierkegaard’a göre insanın yaşamsal bir unsurunun kaybıdır, insani varoluşu eksiltlen bir durumdur. Sadece aklının hâkimiyetindeki bir kişi ile sohbet bir baston ile sohbet etmek gibidir ve insanı çıldırtır, böylesi nesnel bir kişi düz, cansız, yapay bir şeydir, yani insani varoluştan kopuktur (Maybe, 1996, s.398).

Kierkegaard, (2017, s.32-47) *Şimdiki Çağ* eserinde akılsal derin düşünmenin, tefekkürün tehlikeli ve öngörülemez sonuçlarına işaret eder. Artan bilgi gibi artan tefekkürün kudreti de, yalnızca kişinin çektiği eziyeti artırmaktadır ve hepsinden öte nesil için olduğu gibi birey için de tefekkürün baştan çıkarıcılığıyla baş etmek zordur. Tefekkür diyalektiktir, her şeyi tamamen farklı bir biçimde açıklama ve kişiye yepyeni bir kaçış yolu sunma yetisine sahiptir. Tefekkürün kaynağından fışkıran haset, insan iradesini ve direncini mahkûm etmektedir. İnsan, kendisini etrafındakilerin düşünceleriyle yapılanmış muazzam bir hapisanede bulmaktadır. Tefekkür, insanın tıklandığı bir kapandır, varoluşun en belalı alacaklısıdır. Aynı zamanda bu akılsal derin düşünme, yarattığı iktidarın tüm araçlarıyla insanları, birey ve çağın bir arada hapsedildiğini idrak etmekten alıkoymaktadır.

Sık sık çağının tutkudan mahrum, akıl ve tefekkür çağı olduğunu vurgulayan Kierkegaard için yüzeysellik, kısa ömürlü coşku ve tembelliğin içinde saklı ihtiyatlı rahatlama, akıl yüklü bu çağın göstergeleridir (Kierkegaard, 2009c, s.68). Kierkegaard, hakikat anlayışında değindiğimiz gibi akıl karşıtı ya da irrasyonel olarak nitelenebilecek bir düşünür değildir. O aklın sınırlarına işaret ederken, aklın bireysel varoluşun diğer yetilerini bastırmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre hakikate ulaşmak için sadece düşünmek, var olmanın ne olduğunu unutturmaktadır. Çağ, etik ve bireysel varoluş yerine ezici bir biçimde tefekküre dalmıştır, ancak sonunda sahte bir gerçekliğe ulaşmıştır (Kierkegaard, 2009a, s.267). Kierkegaard bu sebeple gerçekliğin başka yollarda aranması gerektiğini belirtmektedir. Günümüzde de yıkıcı etkilerini hissettiren akılcılık, Kierkegaard’ın işaret ettiği tehlikeler ile birlikte düşünce dünyamızın gündemindedir. Bauman (2018a, s.94) akılcılığın, insanların eğilim ve tercihlerindeki çeşitliliği, geçici ve sinir bozucu şeyler olarak gördüğünü ve bunların düzen kurma teşebbüsünün dışına itildiğini belirtir. Rasyonel

bir düzen kurma teşebbüsü, insani birçok özelliği dışarıda bırakmayı, yok saymayı tercihe zorlamaktadır.

Çağımızda akılcılıkla birlikte bilimsellik de insan varoluşu temelinde tartışılmaya başlamıştır. Akılcılık ile birlikte bilime duyulan güvenin artması özellikle Avrupa’da Pozitivist düşüncenin, hâkim olmasına sebep olmuştur (Koç, 2014, s.24). Pozitif düşüncenin hâkimiyeti ile birlikte bilimin bu ilerleyişi, bazı kırılmalarla birlikte sorgulanır hale gelmeye başlamıştır. Husserl’e göre gerek doğa gerekse insan bilimleri, nesnel bir bilgiye ulaşma amacıyla bilginin nesne kısmına ağırlık vererek öznellik içerisindeki kaynaklarının unutulmasıyla sonuçlanan krize yol açmışlardır. Husserl, Avrupa’nın yaşadığı bu krizin temelinde; bilimlerin birbirinden ve öznellik içerisindeki kaynaklarından ayrılmaları, felsefenin başlangıçtaki birleştirici gücünün parçalanması, bilimin günlük yaşamın ilgilerinden kopmasının yer aldığını belirtir (Küçükalp, 2010, s.34,35). Bu noktada en mühim tehlike; insanın bireysel, öznel, somut varoluşunun göz ardı edilmesidir. Bu göz ardı edişin ortaya çıkardığı yanlış, artık birçok filozof tarafından dile getirilmektedir.

Kierkegaard (2009a, 15-24) *Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar*’daki bilime yönelik eleştirilerinde bilimin karakterindeki; nesnellik, soyutluk, genellik, kesinlik arzusunun insan varoluşu ile örtüşmediğini savunur. Bilimlerdeki sistematikliğin aslında vaat ettiği şeyleri gerçekleştiremeyeceğini belirtir. O bilim adamındaki, çabayı özellikle tutku bakımından eksik bulur. “Bırak bilimsel araştırmacı yorulmak bilmez bir hevesle çalışsın, bırak o yaşamını bilimin hevesli hizmetinde kısaltsın, bırak spekülatif düşünür ne kadar zaman ve emek harcarsa harcasın, onlar yine de kişisel, heyecanlı ve ilgili birey olmanın uzağında kalacaklardır. Gözlemleri objektif ve ilgisiz olmak içindir, bireye dair değildir” der (Kierkegaard, 2009a, s.20). Ona göre nesnelleşmenin mutlu bir görünüme yol açtığı yanlışlığı içinde öznenin, kişisel ve sonsuz tutkusu kaybolmaktadır

Kierkegaard için bilim ve felsefedeki tutkuyu elimine etme çabası, insan varoluşu açısından yıkıcı bir etkiye neden olmaktadır. O tutku yoksunluğunun esasında bireysel varoluşu yok edeceği endişesini taşır. O kendi neslini, hayal gücünden ve hissetmekten yoksun bir nesil olarak görmekte, bilimselliğin düşünmenin en yüksek düzeyi olarak görülmesine karşı çıkmaktadır (Kierkegaard, 2009a, s.289). Bilimlerin taşımayı arzuladığı

nitelikler ve ulaşmak istediği amaçlar, insani varoluş ile bir tezat oluşturmaktadır. Öncelikle doğayı anlamaya, keşfetmeye yönelik bilimsel yöntemler ile doğal ama aynı zamanda tinsel bir varlığa sahip olan insanın, anlaşılmaya, açıklanmaya çalışılması, önemli bir yanılgıdır. Kierkegaard gibi birçok düşünür de bilimlerin yaşadığı ve yaşayacağı bu başarısızlığa dikkat çekmektedirler.

Akılcılığın ve bilimselliğin yarattığı tehlikelerden biri de çağımızdaki soyutlaştırma veya aynılaştırma hareketidir. Giddens (2014, s.175-177), ilerlemenin yarattığı soyut sistemlerin, toplumun her kesiminde bir vasıfsızlaşmaya yol açtığını belirtir. Ona göre modernitenin soyut sistemlerinden uzak duramayan birey, kendi kayboluş yolunda ilerlemektedir. Marcel'e göre bilimsel düşünceye özgü olan soyutlama ve objektifleştirme eğiliminin yarattığı ontolojik anlam kaybı, modern insanın huzursuzluğunun temel bir sebebidir (Koç, 2004, s. 114). Kierkegaard bu soyutlama ve aynılaştırma hareketi içinde insanların, birer sayıdan ibaret hale geldiğini, bu hareketin insanı asilleştirdiği düşüncesinin aksine bireyi tükettiğini, harcadığını ifade eder (Kierkegaard, 2005, s.715). Toplumsal düzen içinde yaratılan eşitlik kaygısı; bireysel varoluşların önüne geçmekte ve her bireyin taşıdığı farklılığın anlamının, değerinin kaybolmasına yol açmaktadır. Çağın saran vasatlık olumlanırken, bireyin 'kendi olma' olanağı engellenmektedir.

Dünyanın akılsal ve soyut bir düzen içinde kusursuz inşası ve ilerlemesi fikri sorgulanırken bilimlere bakış da değişmektedir. İnsan hatasız ve hep hedefe doğru ilerlesin diye, evrenin bütün kanunlarının tam bir listesini çıkarmak amacıyla hareket eden çağdaş bilim, artık bu yoldan dönmüş ve dünyanın genel anlamda belirlenemez özünü, normalitenin, düzenin ve dengenin yerine istisnaları ve rastlantının oynadığı muazzam rolü kabul etmiştir (Bauman, 2019a, s.202). İnsanın, kuru bilimle hiçbir zaman tatmin edilemeyecek daha değişik vazgeçilmez gereksinimlerinin olduğu artık yaygın bir gerçekliktir (Freud, 2014, s.52). Bilimlerin göz ardı ettiği insan varoluşundaki duygusallık, değişkenlik, öznellik, bireysellik gibi birçok özellik artık varlığın, varoluşun hakikatinin temel unsurları olarak açığa çıkmaktadır.

Bilimselliğin ve akılcılığın insan varoluşundaki tahribatının yanında insanın yaşam alanı olan doğa ile ilişkisi de sorunlu hale gelmiştir. Doğa ve evrenin matematikselleştirilerek kesinliğin yakalanması uğruna verilen uğraşlar ve bugün gelinen noktada bilim ve

teknoloji temelli anlayış, insanı özgürleştirmekten çok onu esir etmiş ve doğal yaşamından kopararak onu köksüzleştirmiştir. (Çüçen, 2003, s. 161-164). Günümüzün modern insanı, varlığın gizemini anlamak için bilgi arayışını sürdürmek yerine daha çok dünyayı kendi amaçlarına tabi kılma ve hem doğa hem de diğer insanlar üzerinde gücünü artırma hedefini gerçekleştirebilecek bir öğrenme türünü tercih etme yolunu seçmiştir. (Papenheim, 2002, s.118). Daha çok egemen olmaya yönelik bu çaba ise göz ardı ettikleri ile tatmin edici sonuçlardan uzaklaşmıştır.

Bu egemenliğin başlangıç amacı, insanı doğaya karşı savunmak olsa da günümüzde savunulması gereken varlığın hangisi olduğu çelişki yaratmaktadır. Savunma amaçlı kurulan egemenlik, insanın doğaya karşı düşmanca davranışına, varoluşuyla bağlı olduğu doğadan, akli nedeniyle ayrılığına dönüşmüştür. Bu ayrılık insanı, bir yapaylığın içine sürüklemekte, kurgusal bir yaşama mecbur bırakmaktadır. Günümüzde uzağımızda ve tükenmekte olan doğa, ulaşmak için güçlü bir arzu yaratmaktadır içimizde. Kaybedilen doğa, kaybedilen doğallık, ilerleyen insanın içinde, huzursuzluğunun sorumlusu olan büyük bir boşluk yaratmaktadır. Parçası olduğu doğa ile birliğini pervasızca bozan insan şimdi ise içinde oluşan gediği kapatmak için, nefes alabilmek, görebilmek, hissedebilmek, koklayabilmek için büyük zahmetlere katlanır duruma gelmiştir.

Çağımız insanı, artık akla mutlak güven konusundaki şüpheli bakışı ile bilim ve teknolojinin insanlara yararına olanaklar sunduğu kadar yeni risk ve tehlikeleri de yarattığını kabul etmektedir. Giddens bu çağda yaşamayı cehenneme doğru ilerleyen bir kamyonu sürme duygusuna benzetmektedir (Giddens, 2014, s.45). Yaşanılan duygusal sarsıntı, Charles Darwin tarafından da ifade edilmiştir. “Aklım büyük bir bilgi birikimi arasından sürekli yeni yasalar filtre eden koca bir makineye dönüşmüştü. Sanki sevdiğim şeylerin artık bana tat vermez oluşları ve onlardan uzaklaşmam, mutluluğu yitirmeme yol açmıştı. Bu durum zihnim açısından tehlikeli olduğu kadar karakterimin ahlaki özünün de zayıflaması sonucunu doğurmuştu. Çünkü doğal yapımızın en önemli yanını ve bize özgü olan duygularımı yitirmiştim.” (Fromm, 2016, s. 189). Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer (2010, s.59) ise insan varlığının geldiği bu durumu “Durdurulamaz ilerlemenin laneti, durdurulamaz gerilemedir.” diyerek ifade etmişlerdir.

Bilimsel ilerlemelerin yarattığı olumsuz etkiler bu şekilde somut yaşam kaygısını ve güvensizlik duygusunu artırmıştır (Yaman, 2016, s.18). Köksüzleşen, varlık olmanın özünden kopan, varoluşu bastırılan insanın içinde oluşan boşluğun, çağdaş bilimsel teoriler ile doldurulmayacağı artık ortadadır. İnsan benliğinin öneminin ve eşsizliğinin kaybedilmesi ya da azaltılması eğilimi karşısında Kierkegaard, insanın yitirdiği kendiliği yeniden kazanması için ufuk açıcı fikirler sunmaktadır. Anlam ya da hakikat arayışında dögümlenen çağımız, kim olduğunu unutan insanın kıvranışına bu şekilde sahne olurken, birçok alana sirayet eden ‘kendi olma’ sorununu, absürdlüğü ve paradoksalılığı içinde ele alan Kierkegaard, bireyin ilgisini, kaygısını, anlama isteğini kendisine yöneltmesini istemektedir. İnsanın, aklın verdiği gücü, tahribata dönüştürmek yerine, kendine dönerek, kendini keşfederek, anlama, hakikate ulaşma ihtiyacını karşılamasını önermektedir.

4.3. ‘Kendi Olma’ Olanğı Üzerinde Ekonomik, Siyasi ve Dini Etkiler

Toplumsal yapının eksen kurumlarından olan ekonomi, siyaset ve dinin, söz konusu problemimiz bağlamında değeriendirilmesi, bilimsel ilerleme ile ortaya çıkan düzene dair daha bütünlüklü bir açıklama sağlayacaktır. Toplumsal düzenin kurucu güçlerinden biri olan ekonomi, çağımızın yaşadığı anlam bunalımının sorumluları arasında görölmektedir. Tarihin her döneminde belirleyici olan ekonomik güç, modern çağın olanaklarını kendi amaçları için araçsallaştırmada büyük başarı elde etmiştir. Ekonomik sistemin sıradan bir parçası olan birey, daha çok sistemin devamlılığı için varlık göstermeye başlarken, insani varoluşun bazı gereklerini ise yitirmeye başlamıştır.

İnsan varoluşunun, ekonomik sisteme öncelik oluşturduğu gerçeğinin unutulduğu günümüzde insan, kendi ürettiğı araçların esiri haline gelmiştir. Bu sürecin başlatıcılarından biri sanayileşme diğeri ise hem rekabetçi ürün piyasalarını hem de iş gücünün metalaşmasını içeren bir meta üretimi sistemi olarak anlaşılan kapitalizmdir (Giddens, 2014, s.29). Sanayi devrimi ile ihtiyaç karşılamının ötesinde kâr elde etmeye yönelik üretim faaliyeti, işçi ve patron sınıfını doğurmuş, fabrikalar yaygın bir yaşam ve mücadele alanına dönüşmüştür. Çağdaş ekonomik düzenin sermayenin lehine varlığını sürdürmesi ile bu iki sınıf arasındaki mücadelede kazanan hep patron sınıfı olmuştur.

Sanayi devriminin bir sonucu olarak gördüğümüz Kapitalizm ise sadece ekonomik alanda değil siyasi ve sosyal alanda da bir düzen kurucu haline gelmiştir. Kapitalizm, kar amacı doğrultusunda önüne çıkan her şeyi araçsallaştırarak insan ve toplum yaşamına karşı büyük bir saldırıya dönüşmüştür. Yarattığı bu saldırı ile birlikte insanı, doğayı tüm dünyayı kendisini savunmaya zorlayan yapay bir düzen kurmuştur. Kapitalizmin kurduğu düzen, ekonominin iki temel ögesi olan üretim ve tüketim faaliyetleri ile insanın sosyal, ekonomik, psikolojik varlığını teslim almıştır. Çağdaş sosyal teoriler ile ekonomik bir varlık olarak öne çıkan insan, diğer varoluş tarzlarını kaybederken, büyük ölçüde üretim ve tüketim çarkı içerisinde üreten ve tüketen olarak var olma mücadelesini sürdürmek zorunda kalmıştır.

Kierkegaard, kapitalizmin henüz dünya gündeminde olmadığı zamanlarda paranın gücüne dair değerli bir öngöründe bulunmuştur. “Sonunda para temsili olmaktan daha fazlası, insanların arzulayacağı tek şey olacaktır. Bir soyutlama. Şimdilerde bir genç, yetenekleri, sanatı, güzel bir kızın aşkı ve şöhreti için kıskanılmıyor, sadece parası için kıskanılıyor.” (Kierkegaard, 2017, s.31). Günümüzde de değişim değeri olan para, sadece iktisadi bir kategori olma özelliğini çoktan yitirmiş, yüce bir değere, her birimizin yaşamına şekil veren bir güce dönüşmüştür (Pappenheim, 2002, s.72). Kapitalist düzenin ya da üretim ve tüketim faaliyetlerinin hatta tüm dünyanın etrafında döndüğü şey artık paradır. Para, insanların bütün arzularının gerçekleşme aracı olarak en yaygın arzu nesnesi haline gelmiştir. Hatta arzulanan, paranın aracısı olduğu şey değil, sadece paraya dönüşmüştür. Bu da önemli bir değer sorunu yaratmaktadır.

Bugün tüm çevremizde nesnelerin, hizmetlerin, maddi malların çoğaltılmasıyla oluşturulmuş ve insan türünün ekolojisinde temel dönüşüm oluşturan akıl almaz bir tüketim ve bolluk gerçekliği söz konusudur. Daha doğrusu bolluk içindeki insanlar artık, tüm zamanlarda olduğu gibi başka insanlar tarafından değil, daha çok nesneler tarafından kuşatılmış durumdadır (Baudrillard, 2018b, s.15). Artık tüketicinin nesneyle ilişkisi ve tüketim nesnelerinin sunuluş biçimi değişmiştir. Günümüzde Bauman’ın tüketim tapınaklarına benzettiği alışveriş merkezleri bu yeni tüketim biçimine ev sahipliği yapmaktadır. Bu merkezler her türlü sosyal, ekonomik, kültürel ihtiyacın karşılandığı, sosyal denetim mekanizmalarının tümüyle aktif olduğu bir alandır. İnsanlar için giderek vazgeçilmez bir yaşam alanına dönüşen bu merkezler, her gün dolup taşarken harlanan

tüketim, insandaki insani açlığı doyurmaya yetmemektedir. İnsanlar, bu merkezlerden yarım kalan heveslerle ya da tıka basa dolmuşlukla, çoğunlukla da büyük bir baş ağrısıyla ayrılmaktadırlar.

Artan tüketim ile birlikte tarihte ilk kez, haz ihtiyacını giderebilme imkânları belirli bir azınlığın imtiyazı olmaktan çıkıp endüstrileşmiş ülke nüfuslarının en az yarısınca kullanılabilir duruma gelmiştir. Fakat yine de insanlar huzurlu, istikrarlı bir mutluluğun uzağındadırlar. Tüm isteklerin tatmini dahi insanı mutlu etmeye yetmemektedir (Fromm, 2016, s.25). Bu tüketim çemberi içinde, reklam faaliyetlerinin de önemli bir rolü bulunmaktadır. İnsanı bu çember içinde daha aktif tutarak, yegâne amaç olan belli bir sınıfın kârını sağlamak için reklam sektörünün ciddi uğraşı söz konusudur. Reklamlar, insanın ihtiyaçlarına göre ayarlanmış gibi görünse de, gerçekte kâr elde etme amacına göre düzenlenmektedir. Bu sistem reklam aracılığı ile toplumsal amaçları kendi yararına çevirmekte, kendi amaçlarını toplumsal amaçlarmış gibi dayatmaktadır (Baudrillard, 2018b, s.83).

Kâr amaçlı yaratılan bolluk ve bunun insanlara dayatılması bireysel ve toplumsal yaşamda ciddi zararlara da neden olmaktadır. Tüketilen doğa ile işleyen üretim, insanlarda körüklenen açlık ve doyumsuzluk, yaşam dünyasında büyük bir açık oluşturmaktadır. ‘Eksiklik’ ve ‘tamamlanmamışlık’ hissi insanları gergin, huzursuz ve mutsuz hale getirmektedir. İnsanlar hep daha iyisini, bir üst modelini arzularken, piyasa da tüketimin devamını mümkün kılacak zaman aralıklarıyla hep daha iyisini, bir üst modelini üretmektedir. Tüketilen, üretilmiş nesnelerin insan varlığını tamamlayamaması, üretilmemiş, ancak artık daha nadir ve değerli olan başka şeyleri değerli hale getirmiştir; mekân ve zaman, temiz hava, yeşillik, su, sessizlik gibi. Zaman özellikle daha da değer kazanmıştır günümüzde. İnsanların üretim ve tüketim kısılacında belki de en çok ihtiyaç duyduğu şey zamandır.

Toplumsal varoluştaki bu ekonomik yıkım, etrafımızdaki dünyanın, tüketilmek üzere üretilmiş ürünlerin bir toplamı gibi algılanması, uzun soluklu insan ilişkileri kurma çabalarını olağanüstü şekilde zorlaştırmaktadır. Diğer taraftan aşırı tüketim insanlar üzerinde evrensel bir yorgunluk yaratmaktadır. Tüketim süreci, fırsatları eşitlemek yerine rekabeti daha da şiddetlendirirken insanlar bu yarış içinde tükenmektedir. Yorgunluk bu

süreçte bireyin kendisine karşı dönen ve bireyin kendi bedeninde cisimleşen gizli bir itiraz halini almıştır. Uykusuzluk, migren, baş ağrıları, patolojik şişmanlık, iştahsızlık, güçsüzlük de bu yorgunluğun tezahürleridir (Baudrillard, 2018b, s.237, 239). İnsan sadece duygusal olarak olumsuz bir dönüşüm yaşamamakta bedenindeki bu belirtilerle imdat çağrısı yapmaktadır.

Yeni düzen içerisinde bireysel varoluşun üstü örtülürken, piyasalar bencilliği içeren bireyciliği artırmaktadır. Bireycilik, insanlarda piyasaların ihtiyacı olan doyurulmaz arzu ve istekleri uyandırmaktadır. ‘Ben demek’ten ise ‘benim demek’ önem kazanmaktadır. Albert Camus’nun “Günümüz insanı dünyanın tamamına sahip olamamanın acısını yaşar” sözü tam olarak yerini bulmaktadır (Bauman, 2019a, s.129). Kapitalizmin çizdiği bu resimde insanların sürekli olarak bir şeyleri istemeleri ama doymamaları beklenmektedir. Bu körüklenen istekler ve açlık da bireyi kendi varoluşundan, kendine dönük sorgulayışından uzak tutmaktadır.

Günümüz uzun ve sıkı çalışma disiplini, üretilen şeyleri tüketmek için gerekli olan boş zamanı bulabilmek önemli bir sorun teşkil etmektedir. Bu durumun, insanı içine bıraktığı zaman krizi, insan için ‘durma’ ihtiyacını doğurmaktadır. İnsanlar kendilerine ve sevdiklerine yeteri kadar zaman ayıramamanın verdiği rahatsızlıkla tükettikleri şeylerin verdiği hazzı yaşayamamaktadırlar. İnsan, artık bu ekonomik döngü içerisinde araçsal rolünü sorgulamaktadır. Vaat edilen, ancak elde edilemeyen mutluluğun, doyumsuzluğun yarattığı boşluğun, insanın içsel dünyasında açtığı gedik mevcut düşünsel, dinsel, ekonomik çarelerle kapanmamaktadır.

Sosyal yapı içerisinde ekonominin baskın belirleyiciliği ile birçok başat kurumun mevcut ekonomik düzen doğrultusunda şekillendiğini görmekteyiz. Ekonomik düzenin en çok etkileşimde olduğu ve üzerinde hüküm sürdüğü kurumların başında ise *siyaset* gelmektedir. Sadece ekonomik değil, siyasi bir hareket de olan küreselleşmenin etkisi burada da güçlü bir biçimde hissedilmektedir. Küresel, mali piyasalar kendi yasalarını ve kurallarını bütün gezegene dayatmaktadırlar ve devletler bu baskıya dayanacak manevra özgürlüğüne sahip değildirler. Öyle ki ‘ulus devlet’ küresel şirketler için basit bir güvenlik servisi haline gelmiştir. Ekonominin işleyişi siyasi gücün kontrolünün dışında kaldığı gibi aksi bir mekanizma işlemeye başlamıştır. Kapitalizm içerisinde hiçbir devlet küresel

piyasaların baskısına birkaç günden fazla direnememektedir (Bauman, 2018b, s.251,252). Siyasi iktidarın sahipleri bu nedenle gerçek anlamda bağımsız bir biçimde devlet yönetme yetkisini ellerinde bulunduramamaktadırlar. Günümüzde en büyük güce dönüşen ekonomik güç siyasi gücü bu ölçekte tesiri altına almışken siyaseten elden gelen bir şey yok gözükmemektedir. Ancak yine de ekonomi ve siyaset arasındaki bu bağın, insan ve toplum yaşamının yararı gözetilerek yeniden sorgulanması zorunluluk taşımaktadır.

Siyaset kurumu, ekonominin yarattığı gelir dengesizliğinin önüne geçememektedir. Yaşanılan bolluğa rağmen insanların üretilen mallara erişimi ve bu malların kullanımı, eşitlikten çok uzaktır. Dünyadaki radikal dengesizlik içerisinde bir tarafta zenginlik bir tarafta açlık vardır (Borgmann, 1971, s.63). Yer kürenin en zengin üç adamı, en yoksul 48 ülkenin toplam ulusal hâsılasından daha büyük bir servete sahiptir. (Bauman, 2018b, s.155). Burada Kapitalizm ve sosyal devlet ilkesi arasında karşıtlık gücünü korumaktadır. Günümüzde demokrasiler, her ne kadar sosyal devlet ilkesini benimsemiş olsalar da, yukarıda değindiğimiz gibi küresel piyasaların hükmü altında çaresiz kalmaktadırlar.

19. yüzyılda eşitlik, özgürlük, adalet ve halkın yönetimi talepleri ile kurulan cumhuriyetler, demokrasinin vaat ettiği değerleri yaşama geçirmekte zorlanmaktadır. Devletler, düzen kurma görevini piyasa güçlerine devrettiği andan itibaren her türlü özgürlük, ‘bir fiyat etiketi’ haline gelmiştir. Güvensizliğin, istikrarsızlığın norm olduğu, ‘özgür seçimlerin’ de anlamının kalmadığı çağımızda; davranışların zorla dayatılmasının yerini ayartma; zorlamanın yerini teşvik; davranışların denetlenmesinin yerini halkla ilişkiler ve reklamcılık almıştır (Bourdieu’dan akt. Avcı, 2017, s.18). Kişiler türlü ikna yöntemleriyle sisteme adapte edilmekte, yaşadığı ortamı doğal bir gerçeklik olarak algılayıp sistemin devamlılığına bilinçli ya da bilinçsizce katkıda bulunmaktadır (Karhan, 2019, s.169). Bu kabulleniş ile birlikte iktidarların devamlılığı sağlanmaktadır.

Günümüz toplumlarındaki önemli bir siyasi sorun da savaş ve terör gerçeğidir. Gelişen teknoloji doğrultusunda aşırı silahlanma ile savaşların yıkıcı etkileri gücünü akıl almaz bir biçimde artırmıştır. Artık savaşlarda, sadece siyasi iktidarlar değil, tüm yaşam hedef olmaktadır. Modernite, bu bakımdan öncelikle nükleer silahlanmanın göstergesi olduğu, silahların potansiyel yıkıcı gücünün daha sınırsız hale geldiği, bir topyekûn savaş çağının habercisidir (Giddens, 2014, s.29). Savaşın başka bir biçimi olarak ortaya çıkan terörizm

ise yalnızca maddi baskılara değil, dünyanın geri kalanına karşı bir meydan okuma biçimine benzeyen, küresel güce karşılık verme biçimi olarak nitelenmektedir (Baudrillard, 2017, s.15). Ancak terörizm bir taraftan da tam da bu güç tarafından beslenmektedir. Bauman (2018b, s.270, 274), küresel piyasalara direnmekten vazgeçen hükümetlerin terörizme elverişli hale geldiğini belirtmektedir. Diğer taraftan da direnci kırmanın bir yolu yine terörizm olmakta ve birçok açıdan küresel, ekonomik ve siyasi güçlerin bir aracı olarak işlev görmektedir. Geline nokta modern uygarlık şiddetin ortadan kaldırılmasını, yeni düzenin başlıca koşulu olarak kabul etmiş olsa da şiddetin tarihi adeta yeniden yazılmaktadır.

Siyaset, halkların yönetimi olmaktan çıkıp, paranın yönetimine dönüşürken, demokrasi rejiminin yorumlanmış ve uygulanışındaki boşluklar eşitlikten, özgürlükten ve adaletten uzak sadece sözde demokratik devletleri ortaya çıkarmıştır. Doğal kaynakların sömürsü, güç dengelerinin korunması için sürdürülen savaşlar, uygarlığın kendini tüketişine, çöküşüne işaret etmektedir. Bilimsel ve teknolojik ilerlemenin, savaş sanayindeki tehlikeli yansımaları, insanlığın sonunu getirecek düzeye ulaşmıştır. İnsan sadece manevi anlamda değil fiziksel anlamda da bir yok olma tehdidi ile karşı karşıyadır ve eğer bedenimizi kaybetmeden önce ruhumuzu bulabilirsek insan olarak bu gidişi durdurabilmenin olanağını yaratmış olacağız.

Kierkegaard özellikle günlüklerinde değindiği siyasi problemlere, demokrasi karşıtı sayılabilecek bir tavır ile değinir. Platon'un devlet anlayışına değinir, çoğunluğun belirleyiciliğini çılgınca bulur ve halk hükümetinin, cehennemin gerçek resmi olduğunu belirtir. Demokrasinin gereği olan seçimleri de sert bir biçimde eleştirir. Ona göre oy verme yoluyla seçim; her şeyin çöküşüdür, sekülerizmin Tanrılaştırılmasıdır ve bu dünyanın insanı sarhoş etmesidir (Kierkegaard, 2005, s.367, 370).

İktidarın gücü karşısında yer alan halk, Kierkegaard için problemli bir gerçekliğe sahiptir. Kierkegaard 'kamu' ya da 'halk' diye tabir ettiği toplumsal yapıyı, soyut bir varlığa bir hayalet benzetir. Bu yapı, iktidarın araçları ile amaçları doğrultusunda şekillenmiş bir yapıdır ve Kierkegaard'a göre bu yapı içerisinde bireysel varoluş, gerçekliğini yitirmektedir. O, kamuyu yaratan hareketi 'düzleştirme' olarak adlandırır. Bu niteleme aynılığı, homojenliği, çeşitliliğin, farklılığın ortadan kaldırılışını içerir. Halk Kierkegaard'a

göre ne bir ulustur, ne bir nesil, ne bir cemaat ne bir toplum ne de özel insanlardır. Halk devasa bir şeydir, her şey ve aynı anda hiçbir şey olan terk edilmiş bir boşluktur (Kierkegaard, 2017, s.52). Bu boşluğu yaratan düzleştirme hareketinin sorumlusu Kierkegaard'a göre soyut, nesnel, akılsal düşünmedir. Bireyin öznel varoluşunun kaybından sorumlu tuttuğu tefekkür, aynı şekilde toplumsal yapı içerisinde de bireysel varoluşu silen, her şeyi aynılığa sürükleyen düzleştirme hareketinin ve kamu adını verdiği hayaletin sorumlusudur.

Kierkegaard kamunun oluşumunda 'basının' rolüne de değinir ve basını 'düzleştirme' hareketinin en tehlikelisi ve çürümüşü olarak değerlendirir. Düzleştirme hareketi basın yolu ile sonsuz yaşama dair sahte bir beklenti oluşturur. Kamu, bu bakımdan gerçekliğin adeta tiyatroya dönüşümünü ifade eder. Kişisel teması engelleyen bir hayalet olan kamu, yaratılan sahte sosyal görünüm içerisinde olumlu bir hedef olarak gösterilen birlik ve beraberliği sağlar. Bu sağlanan duygu, düşünce, amaç ortaklığı, toplumsal yapının düzenini ve devamlılığını mümkün kılar. Kierkegaard için bu birlik ve beraberliğin dışında birey olarak kalabilmek değerlidir. Üstün insanlar bu birliğin dışında kalır, ortalama insanlar ise ortalama görevleri seçerek bu birliğe dâhil olur. Çünkü bu birlik ve beraberlik, tanıdığı kolaylıkla insanları tembelliğe ve uyuşukluğa alıştırır (Kierkegaard, 2009c, s.132-136).

Günümüzde Kierkegaard'ın 'düzleştirme' olarak tabir ettiği gerçeklik, kendisini daha güçlü hissettirmektedir. Toplumsal yapı içerisinde yapay bir çokluk ya da karmaşa var gözükmeyle birlikte ciddi bir aynılaşma, aynı hedefe doğru eyleme söz konusudur. Bauman (2019a, s.135,136), postmodern dünyada bütün ayrımların akışkanlaştığını, sınırların ortadan kalktığını ve her şeyin tam zıddıymış gibi görülebildiğini belirtir. Hiçbir şeyin görüldüğü gibi olmadığı ironisi, temel bir duygu halini alırken, insanlar baskı ve zorlama ile değil, baştan çıkarma ile toplum içinde oluşturulan standartlara riayet ettirilir. Buradaki boyun eğme de özgür iradenin bir sonucuymuş gibi gösterilir.

Kierkegaard, kamuyu yaratan düzleştirme sürecinin bireysel varoluşu eksilttiğini savunur. Bu süreç, nesil kategorisini, bireysellik kategorisine üstün kılmaktadır. Birey ne Tanrı'ya, ne kendisine, ne aşkına, ne sanata ne de bilime aittir. O her şeyde derin düşünme yoluyla yöneldiği bir soyutlamaya ait olduğunun bilincindedir. Yani kendine özgü bir varlığı

yoktur. Kamuyu mümkün kılan birlik ilkesi, bireyi güçlendirerek zayıflatırken, sayısal bir güçlenme etik bir zayıflama, kendini gösterir (Kierkegaard, 2017, s.42, 67). Günümüzde de özellikle kitleler olarak tabir edilen yapılar, Kierkegaard'ın işaret ettiği tehlikeleri barındırmaktadır. Oluşan tekdüze yapı, bireysel varoluşu eritmekte, ortalama bir insan tipi ortaya çıkmakta, yürümek, konuşmak, giyinmek her türlü insan davranışı için belirli standartlar oluşturulmaktadır. Böyle bir oluşum 'kendi olma'yı değil sıradanlığı yaratmaktadır ve sıradan biri olduğunda kendin olamazsın (Bauman, 2019a, s.104). Ancak bu sürecin dışında kalmak da mümkün gözükmemektedir. Kierkegaard'a göre hiçbir tekil birey, düzlemenin soyut sürecini durdurma şansına muktedir değildir. Çünkü süreç negatif mânâda yukarıdadır ve kahramanlık çağı da artık geride kalmıştır. Hiçbir toplum veya birliktelik bu soyut gücü durduramaz (Kierkegaard, 2017, s.45). Birey, ancak 'kendi olma'yı gerçekleştirerek bu güce karşı durabilir. Bu ise Kierkegaard'ın dinsel alanda bir ideale dönüşen varoluş sürecinin, zorluklarını içinde barındırmaktadır.

Günümüzün yaşam dünyasının, çağın koşulları doğrultusunda değişen, kurumlarından bir diğeri de birey ve toplum yaşamında yönlendirici güce her zaman sahip olan *dindir*. Çağı şekillendiren akılcılık ve bilimsellik dinin temel olgularını da yeniden biçimlendirmiştir. “Bugün Tanrılar gitmiştir ve yeryüzü acımasızca ziyan edilmiştir. Bu Platon’dan Descartes’a, Nietzsche’den günümüze kadar olan düşünce gelişiminin bir sonucudur.” (Palmer, 2008, s.196). 19.ve 20. yy felsefelerinde, geleneksel, teistik dini inançların, entelektüel anlamda varlık gösterebilmelerine dair önemli bir kriz yaşanmıştır. Modern düşünürler inancın temellendirilebilmesini, kanıtlanabilir olmasına bağlamışlardır. Buradaki kanıtın, herkes için geçerli ve kesin olma anlamında objektif nitelik taşıması gerekli görülmüştür. Çoğu modern düşünürün geleneksel dini inançları kanıtlanabilir bulmamaları ise bu inançların reddini doğurmuştur (Evans, 2006, s.62).

Dinin, insan yaşamı üzerindeki etkisinin geçmişe kıyasla azaldığı kabul edilen bir gerçekliktir (Freud, 2014, s. 56). Çağımızın, siyasi gücü, dini etkiden bağımsız kılma çabasını içeren laiklik ilkesi ile birlikte, din, sosyal yaşam içerisinde güç kaybı yaşamıştır. Aslında modern akıl, mutlak manada ateistik değildir. Bununla birlikte modern aklın yaptığı şey, Tanrı’ya insanın dünyadaki işlerinden el çektirmek olmuştur. Modern strateji; insan takatini aşan büyük meseleleri, insanların halledebileceği küçük görevlere bölmeye dayalıdır (Bauman, 2019b, s.90). Yaratılan kolaylık ile birlikte, bu düzen, ‘sonsuzluk’

düşüncesinin kaybına yol açmıştır. Anlık yaşayan, materyalist değerlerle yüklenmiş, tüketim insanı için sonsuzluk ya da aşkınlığın anlamlı bir değeri kalmamıştır.

Hem yükselen akılcılığın ve bilimselliğin inanç alanında, rasyonellik, hatta kanıtlanabilirlik araması hem de çağdaş bir değer olan laikliğin etkisi ile birlikte dinin insan yaşamındaki konumu sorunlu bir hal almıştır. Çağdaş toplumsal yaşamın kitleleri, Tanrı düşüncesi yerine bir Tanrı imgesini yeğlemişlerdir. Bir tür putperestliğe dönüşen uygulamalarla imanın ruhsal gücü yitirilmiştir (Baudrillard, 2019, s.14,15). Materyalist ruhun yansıyan gücü ile insanlar daha çok günlük ve pragmatik bir yaşam tercih ederlerken, dinin nefsi terbiyeye yönelik zorlukları da terk edilmiştir. Din, modern yaşamın konfor, kolaylık ve haz beklentileri içerisinde derinliğini ve aşkınlığını kaybetmiş, yüzeysel ve sığ bir hal almıştır.

Kierkegaard, 19. yüzyılın başlarında din alanında beliren krizi öngörmekte ve din alanında nihayet bulan görüşleri ile farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Hristiyanlığın içinde bulunduğu yozlaşmayı dile getiren ve imanı, Hristiyanlığı akla dayandırma çabasına karşı çıkan Kierkegaard, ‘dini inancın kanıtlanabilir olmaması’ sorununu farklı bir biçimde ele almaktadır. O, imana nesnel kanıt aramayı reddeder. Ona göre modern insanın Tanrı’ya inanması daha zordur, çünkü modern insanın ruhu ölmüştür. İnançsızlığın kanıt eksikliğinden kaynaklandığı iddiası ise modern çağın bir yanılsamasıdır. Onlar isyankârlıklarını ve itaatsizliklerini entelektüel dürüstlük ile gizlemek istemektedirler (Evans, 2006, s. 63). Kierkegaard’a göre, çağının din anlayışındaki değişimin temelinde atalet vardır (Kierkegaard, 2017, s.25). İnsanlar daha rasyonel ve bilimsel hale gelirken yaşamın amacını bulma noktasında gücünü yitirmiş, aklın mekanik bir perspektifle ilerlemesi, anlamlı ve amaçlı insan varoluşu için yer bırakmamıştır.

Tanrı’nın varlığının; bilimsel, rasyonel kanıtlanamazlığının oluşturduğu belirsizlik karşısında, risk alma cesareti gösteremeyen çağının insanı, dinin akıl ile bilim ile çelişen yanını yadsımayı seçmiştir. Böylece dinin özünden uzaklaşmıştır. Kierkegaard, çağdaş toplumun kendini aldatma, rahatlık ve ikiyüzlülük ile kirlenen yaşam tarzını açıkça görmüştür. Bu bozulma ona göre dini alanda en açık şekilde kendini göstermiştir. O, gittikçe daha fazla insanın hayatta çok önemli olan ve Tanrı’nın huzuruna giden yalın ve mütevazı ödevlerini terk ettiğini belirterek insanların dinden uzaklaştıklarını ifade etmiştir.

(Kierkegaard, 2005, s.666). Onun amacı daha önce de belirttiğimiz gibi, insanları sözde Hristiyan yaşam tarzlarının sığınağına karşı kendi öz farkındalıkları içinde uyarmaktır. Kierkegaard bu noktada birey olmanın önemini bir kez daha vurgular ve yaşanan yozlaşma içerisinde ‘bireyin’ yok edildiğini, bir birey olarak Tanrı karşısında olabilmenin yolunun tıkanıp tıkanmadığını savunur.

Kierkegaard’ın bu düşünceleri, çağının sahte tinselliği karşısında şiddetli bir tepki yaratmıştır (Moore, 2001, s.6). Onun düşüncesi, bir geri dönüş niteliğindedir ve modern bilim ve felsefenin geldiği noktanın yadsıyacağı bir içeriğe sahiptir. Kierkegaard’ın imana kaynak olan otorite konusundaki düşünceleri bu noktada dikkat çekicidir. O modern ve post modern her iki felsefenin baskın biçimlerinin aksine Tanrı’dan gelen özel bir vahyin doğasındaki dini otoritenin, dini hakikatin temel kaynağı olduğunu düşünmektedir (Evans, 2006, s.20). Bu noktada dini otoritenin nasıl belirleneceği tehlikesinin farkında olan Kierkegaard, insanı Tanrı’nın huzuruna çıkaran bir iman anlayışı ortaya koyar. Kierkegaard’ın başyapıtı *Korku ve Titreme* bu bakımdan özel anlamlar içerir. Onun bu eserinde Hz İbrahim’in öyküsü bir metafor olarak işlenirken acı çekme, bireysel risk alma, vazgeçme, şehitlik gibi unutulmuş dinsel olgular öne çıkarılır (Green, 1998, s.258). Hz İbrahim örneği, bir anlamda çağının akılcılık ve bilimselliği içinde şekillendirilmeye çalışılan dini yaşamına, dinin dünyevileştirilmesine ciddi bir tepki niteliği taşır.

Çağımızda görülen dinsel etki gücünün zayıflayışının, insan yaşamının anlam ve değer kaybı noktasında birlikte değerlendirilmesi, mevcut din anlayışlarının gözden geçirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Laik bir risk kültüründe yaşamının, doğası gereği huzursuz edici olduğunu belirten Giddens (2014, 220,226) geleneksel din anlayışındaki zayıflamanın ahlaki bir yoksunluğa da sebep olduğunu belirtir. Freud, dinin etkisini azaltmamak, dinin gücünü korumak için ya kitlelerin ağır bir biçimde baskı altına alınarak, entelektüel uyanış olasılığından uzak tutulması gerektiğini ya da uygarlık ve din arasındaki ilişkinin temel bir revizyondan geçmesi gerektiğini ifade eder (Freud, 2014, s. 58). Bu revizyonu mümkün kılacak bir sorgulama ile çağımız insanının anlam arayışının yeni bir ivme kazanması, dinsel ve manevi ilgilerin yeniden canlanması söz konusudur. Bu noktada Kierkegaard iman anlayışı ile toplumun ekonomik, sosyal, siyasi ve dini alanlarında yaşanan ve insani varoluşa zarar veren değişimlerin yol açtığı arayışa tatmin edici bir adres olacaktır.

4.4. ‘Kendi Olma’ Olanığı Üzerinde Bir Tehdit Olarak Teknoloji

Çağımızın bütünlüklü bir çerçevesi içerisinde ele almaya çalıştığımız ‘kendi olma’ problemiyle ilgili toplumsal unsurlardan birisi de teknolojidir. Zaman ve emek tasarrufu amacı güden, özünde insanlara daha iyi bir yaşam olanağı yaratmaya çalışan ve sağladığı kolaylıklarla insanın daha fazla kendine dönmesine imkân tanınması beklenen teknoloji, yol açtığı aksi sonuçlarla birlikte günümüzde daha fazla sorgulanır hale gelmiştir. Aydınlanma çağının sonuçlarının yarattığı hayal kırıklıkları ile birlikte teknolojinin getirilerinde de insanın umduğunu, aradığını; hızlı ve göz kamaştırıcı bir gelişmeye rağmen bulamadığını görmekteyiz. Beklenen zaman ve emek tasarrufuna karşıt bir biçimde, teknolojinin olanaklarını maksimum düzeyde kullanan modern insanın, yorgun ve telaşlı hali dikkat çekicidir. Diğer taraftan ise insanlığın geneline yayılamayan iyi yaşam olanakları, insanlar arasında uçurumlara, bir tarafın doyumsuzluğuna, bir tarafın ise yoksunluğuna sebep olmaktadır.

Zaman ve mekânın sınırlarını aşarak kolayca yaygınlaşabilen modern teknoloji, kazandığı evrensellik ile birlikte diğer alanlarla eşgüdümlü olarak ilerlemekte ve diğer alanların belirleyicisi haline gelmektedir. Teknolojik gelişme, sınırları aşma niteliği ile özellikle insanın uzaktan eylemde bulunabilme yetisini geliştirmektedir (Bauman, 2018a, s.90). Teknoloji ile hedeflenen zaman ve emek tasarrufu, bir aracın, etkinlik ya da durumun gelişmişliğinin; evrensel kullanılabilirlik, çabukluk, kolaylık ve güvenlik ölçütleri ile ölçülmesine neden olmaktadır (Borgmann, 1971, s.60, 61). İnsanlar güvenlik, kolaylık, çabukluk, rahatlık talepleri ile birlikte günümüzde eğlenceyi de arzulamaktadır. Teknoloji, yarattığı olanaklar ile tüm bu talepleri karşılamaya aday olmuştur ve yaşamın merkezinde yerini kolaylıkla almıştır.

Teknolojinin, çok önemli getirilerine rağmen insan yaşamı için önemli tehlikeler içerdiği de düşünülmektedir. *Teknoloji Toplumu* adlı eserinde aşağı yukarı tamamlanmakta olan teknik tecavüzün belirtilerini araştırdığını ifade eden Jacques Ellul, tekniğin yarattığı tehlikelere dair önemli tespitlerde bulunmaktadır. Ellul, 19 yy’da teknik tecrübenin gelişmesi, nüfus artışı, ekonomik gelişme ve sosyal yapının elverişliliği sebebiyle teknik alanda bir patlama yaşandığını belirtir (Ellul, 2003, s.205, 68). Uygun zemin içerisinde

büyük ilerleme gösteren teknoloji, insan için istek ve ihtiyaçların karşılanmasında bir araç konumunda iken geldiğimiz noktada, bu durumun değiştiğini görmekteyiz. Heidegger *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'sında modern tekniğin amaçlara bağlı bir araç olduğu sonucuna varır (Heidegger, 1998, s.44-46). Ancak tekniği araç olarak kullanmak için tekniğe, tinsel yönden hâkim olunması gerekmektedir. Günümüzde ise bu hâkimiyet, sorunlu hale gelmiştir. İnsan bu sorunlu ilişkide, ya tekniğe hâkim olabileceğini ve teknik araçlarla yaşamın tüm yönlerini denetleyebileceğini hayal eder ya da tekniğin kendi üzerinde kazandığı defedilemez ve insanlıktan çıkarıcı denetimden ürkererek geri çekilir (Özlem, 1998, s.27). Ancak iki seçenek de mümkün gözükmemektedir. Teknoloji tüm kuşatıcılığı ile insanı sararken, insandan bağımsızlığını da ilan etmek üzeredir.

Teknolojinin insanda yol açtığı önemli bir yanılgı, insanın en güçsüz ve zayıf anında, kendini teknik ve bilimsel gelişmelere kaptırıp en güçlü sanmasıdır. Fromm (2016, s.192), yakın geleceğin, bize tekniğin efendisi değil, kölesi olduğumuzu göstereceğini belirtir. Bireyin amaçlarına hizmet etmek için üretilen makine, insan iradesine karşı bağımsızlık kazanacak kadar büyük bir güç kazanmıştır. Çağırdığı ruhlardan kurtulamayan büyücü çırağının düştüğü durum gibi, makine, insanın hükmünden çıkıp kendi iç yarasını işler duruma gelmiştir (Pappenheim, 2002, s.33). Baudrillard (2017, s.72), yarattığımız teknik aracın, kusursuz işleyişine ayak uydurabilecek varlıklar olmadığımızın altını çizer. Ürettiğimiz şeyler, düş gücümüzü ve yeniden canlandırma kapasitemizi çoktan aşmış durumdadır. Bauman (2018a, s.100) da teknik ilerlemenin ahlaki kısıtlamalardan bağımsız tutulduğuna işaret eder. Özellikle, teknolojinin ahlaki sorgulanışı, ekonomik ve siyasi sebeplerle çoğu zaman yetersiz kalmaktadır.

Teknolojinin esiri olma tehlikesinin yanında, teknik gücü ve kontrolünü elinde tutan sosyal gruplar, toplumun geri kalanı üzerinde ölçsüz bir üstünlük sağlamaktadır. İnsanlar doğanın tahakkümünden korunmak üzere çıktıkları yolda, bu sefer de tekniğin ve teknik hâkimiyeti elinde bulunduranların tahakkümüne girmektedir. Nasıl ki tüm dünya toplumun gözünde bir malzemeyse, hükmedenler için de insanlar malzeme haline gelmektedir (Adorno & Horkheimer, 2010, s.14,122). İnsanlığa hizmet etme amacıyla yaratılan bu güç hem kendi kendisinin efendisi olmuş, hem de onun yaratımında etkin güce sahip küçük bir azınlığın, tüm insanlığa hükmetmesine aracı olmuştur.

Ellul bu bakımdan tekniğin gelişiminde burjuvazinin ve devletin rolünü irdeler. Ona göre devletin gücü ve burjuvazinin parası, teknik hâkimiyetten yana olmuştur. Hem teknik, devletin hizmetindedir hem de devlet tekniğin hizmetindedir (Ellul, 2003, s.68,315). Marcel de tekniğin devletleşmesinin yarattığı tehlikeyi görür. Ona göre tekniğin insanda yarattığı gurur ve hırs, savaş tehlikesini ortaya çıkarmaktadır. Modern çağın savaşı, artık tekniklerin savaşı halini almıştır. Tekniklerin savaşındaki en büyük felaket ise ilim ve tekniğin siyasileşmesi olmaktadır (Koç, 2014, s.49). Bugün hem siyasi hem sosyal alanda teknikten kaynaklanan çatışmaların ve iç çekişmelerin kışkırttığı bir kültürel bozulma yaşanmaktadır. Teknik, modern diktatörlükler ortaya çıkarırken, manevi çerçeveyi parçalamakta, insanı ve eşyayı sekülerize etmektedir (Ellul, 2003, s.130-40).

Teknoloji, olumsuz etkisini doğa üzerinde de hissettirmektedir. Doğaya egemen olma isteğinin dayandığı F.Bacon'ın felsefesi, sonraki dönemde teknolojinin önemli bir belirleyicisi olmuştur. Heidegger Antik Yunan'da tekniğin içerdiği 'gizini açma, hakikati gösterme' anlamının aksine modern tekniğin 'çerçeveleme' olarak adlandırdığı bir eyleme yol açtığını belirtmektedir (Heidegger, 1998, s.54, 63). Modern teknoloji var olanın çerçevelenmesi olarak var olanın üstünü açmak yerine örtmüş, hakikati ortaya çıkarmak yerine gizlemiştir. Amacı varlığı açığa çıkarmak değil, varlığı egemenliği altına almak olmuştur (Çüçen, 2003, s.175-177). Bu amaç doğrultusunda günümüzde doğaya teknik egemenlikte bir devrim meydana gelmiştir (Husserl, 2007, s.322). Bu devrim ise insanın doğadan kopuşuna, doğaya yabancılaşmasına sebep olmuştur.

Marcel de teknik ile birlikte yapay bir dünya oluşturulduğunu, bu yapaylığın da doğal dünyayı tahrip ettiğini belirtir. Ona göre teknisyen, akılsal olmayan bir gurur ve hırsla işini yaptığında araç ve amaçları ayırt edememekten kaynaklanan tehlikeler baş göstermektedir. 'Panteknisizm' olarak adlandırdığı bu tehlike, insanı özgür kılacağı hayal edilen tekniğin, insanı esir etmesine yol açmıştır (Koç, 2014, s.41,42). Klasik perspektiften bakıldığında teknoloji, vücudun bir uzantısıdır. İşlevsel açıdan insan organizmasının daha karmaşık hale getirilmiş bir biçimi olan teknoloji artık insana ve doğaya kafa tutmaya ve üstünlük kurmaya başlamıştır (Baudrillard, 2018a, s.151). Günümüz insanı için teknolojinin getirilerine büyük bir anlam ve değer yüklenmektedir. İnsanların vazgeçilmezi olan teknolojik getiriler, insan yaşamındaki başka unsurların ise değer kaybına yol açmaktadır.

Teknolojinin yarattığı bu olumsuzluklar acaba öngörölmüş müydü? Ya da bu teknolojinin hedeflerinin arasında mıydı? Bauman'a (2018a, s.125) göre teknoloji iradi bir varlık değildir ve kendi belirlemiş olduğu bir hedefe doğru ilerliyor değildir. Bu anlamda teknoloji kördür ve bir yere varmak için değil, hareket ettiğı için hareket eder. Borgman da (1971, s.69) teknolojinin geleneksel anlamda bir rehberi ya da amacı olmadığını belirtir. Teknoloji her şeyi kullanılabilir hale getirerek ilerlerken gerçekliğin de geri çekilmesine sebep olmaktadır. Çünkü teknoloji bir gerçeklikten ziyade yapaylık üretmekte, teknolojinin üretimi arttıkça da hakikat azalmaktadır. Bu etkinliğin iradi olmaması ise bir taraftan korkutucudur. Teknolojinin çıkırından çıkabilmesi, doğal bir felaket gibi büyük yıkımlara yol açabilmesi söz konusudur. Teknoloji bir insan ürünü olarak, insan eliyle yönlendirilmekle birlikte teknolojinin insanın hükmünün, dışına çıkmasının yol açtığı iradesizlik, teknolojinin gelecekte yaratacağı tehlikeleri, belirsizliğı ve kestirilemezliğı ile birlikte daha da ciddi kılmaktadır.

Baudirillard (2017, s.69), teknolojinin yol açtığı emek ve zaman tasarrufu ile birlikte makinelerin insan emeğinin yerini almasıyla ortaya çıkan işsizliğin ötesinde zihinsel ve varoluşsal bir işsizliğin baş gösterdiğini belirtir. İnsanlar sadece fiziksel emekleri bakımından boşa çıkmamışlardır, zihinsel ve varoluşsal açıdan ciddi bir verimsizlik söz konusudur. Çünkü insanlar fiziksel, zihinsel ya da enerji harcamaya, yoğunlaşmaya ihtiyaç duymamaktadır. Toplumun büyük bir kesimi bu anlamda tembelleşmiştir. Bu işsizlik ve güçsüzlüğün yanında insanlar aksi bir biçimde yorgundurlar da. Ancak bu üretmenin, emek harcamanın verdiği bir yorgunluktan öte, tüketim çarkının hızına yetişememekten kaynaklanan, fiziksel ve psikolojik bir acı ve açlığın yarattığı yorgunluktur.

İnsan, teknik ilerlemenin vardığı bu noktada varoluşunun farkındalığını yitirmekte ve kendine, doğaya ve diğer insanlara yabancılaşmaktadır. Bir makineye dönüşümün işareti verilirken, duyguların yitimine sadece seyirci kalınmaktadır. Kaosu engelleyen kapsamlı ve tutarlı makineler sayesinde insanlar bu kayıpları duyumsayamamaktadırlar. Üretim, iletişim ve ulaşım ağı içinde insan, makinenin küçük bir dişlisi gibi işlev görmekte ve bunun farkında olmamaktadır (Borgmann, 2013, s.17). İnsanoğlu sahip olduğu duygusal zenginliğini, tüketme eylemini diri tutacak arzu ve isteklerin doyumuna değişmektedir. Yine de insan varoluşu, bu yitim karşısında sessiz çığlıklar da atmaktadır. Ancak bu sessiz çığlıkların neden olduğu sosyal uyumsuzluklar ve nevrozlar teknolojinin sağladığı

entegrasyon ile ortadan kaldırılmaya, insan bir ütünün altındaki pantolon gibi düzleştirilmeye çalışılmaktadır (Ellul, 2003, s.414, 426). İnsanın varoluşsal farklılıkları, kendi oluşları, benlikleri, kimlikleri bu süreç ile birlikte giderek silikleşmektedir. Heidegger, kendi özsel kimliğini kaybeden günümüz insanının artık hiçbir zaman hiçbir yerde kendi özüyle karşılaşamayacağını belirtir (Özlem, 1998, s. 19,20). Çağımızdaki ‘kendi olma’ ihtiyacı, kendisini artık daha güçlü bir biçimde hissettiren, bu ihtiyacın önündeki önemli bir engel de teknolojinin çığırdan çıkan kullanımı olmaktadır.

İnsanın Kierkegaardçı anlamda birey olarak varoluşu yara alırken, bir taraftan da benmerkezci çerçevede öne çıkarılan bireyin, insani bağlanmalarının engellendiğini görmekteyiz. Tekniğin getirdiğı kolaylıklarla insanların birbirine, aileye, dosta duyduğu ihtiyaç azalırken zayıflayan bağlar ile ortak yaşam ve ortak anlam da kaybolmaya başlamıştır. Ellul’a (2003, s.371) göre teknik, insanı insandan ayırmakta, aralarında sadece ‘teknik bir bağ’ kurulmasına izin vermektedir. Özellikle aile ve arkadaş desteğini yitiren insan sosyalleşme sürecinde yalnız kalmaktadır. Bu durumda insanın önünde iki seçenek gözükür; ya uyum sağlamayıp bir mağara adamına dönüşecek ya da yeni sosyolojik organizmaya kendini adapte edecektir.

Marcel tekniğin yarattığı tehlikelere açıklık getirirken insandaki ‘sahip olma’ arzusuna dikkat çeker. Ona göre teknolojinin ön planda olduğu bir dünya, sahip olma arzusunun ve sahip olduklarını yitirme korkusunun egemen olduğu bir dünyadır. Her teknik, bir arzu ya da korkuya hizmet eder, arzu ve korkularla örölü olan insan ‘sahip olduğu’ ile ‘ne olduğu’nu birbirinden ayırt edemez duruma gelmektedir (Koç, 2014, s.45,46). Hem bilimin hem tekniğin olumsuz etkileri ile birlikte insan böyle bir anlam karmaşası yaşamaktadır. İnsanın çağın koşulları içerisinde bir makine muamelesi görmesi ve yalnızca fiziksel varlığıyla değer kazanması, yaşadığı anlam karmaşası içerisinde ‘varlığının değeri’ ve ‘kutsallığını’ büyük ölçüde zedelemektedir.

Teknoloji, günümüzde tüm boyutları ile tartışılmakta ve yarattığı tehlikeler açıkça görölmektedir. Tüm dünyada makinenin ve teknolojinin, insanlığın manevi değerlerini tehdit ettiği eleştirileri yükselmektedir. Teknolojinin nimetlerine olan inancın zayıflaması, makine ile insan ruhu arasındaki çatışmanın daha açık bir biçimde anlaşılmasını sağlamaktadır. Teknolojik gelişme fikrine yönelik bu eleştiriler, iktisadi çevrelerden ziyade

daha çok manevi ve kültürel değerlere önem veren gruplardan gelmektedir (Pappenheim, 2002, s. 27-33). Teknolojinin ekonomik düzene uyumlu işleyişi bu açıdan endişe doğurmazken, diğer taraftan teknolojinin insan doğasına aykırılığı toplumun önemli bir kesimi için sorgulanması gereken bir gerçeklik olarak görülmektedir.

Teknolojik ilerleme karşısında böyle bir farkındalığın gelişmesi, bunun sadece filozoflar, sosyal bilimciler ya da psikologlar değil, sıradan insanlar tarafından da dile getirilmesi olumlu bir gelişme olarak değerlendirilmektedir. Bir hastanın iyileşebilmesinin öncelikli adımı, kuşkusuz hastalığın kabulüdür. Teknolojinin yarattığı hastalık, insanın olmadığı bir şeye, bir makineye dönüşümüdür. Akılcılığın ve bilimselliğin yarattığı nesnel insanın, bir makineye dönüşeceğini ifade eden Kierkegaard bu insanı, bir bastona, bir robota, konuşan mekanik bir düzeneğe benzetmektedir. Schaeffer'e göre Kierkegaard mekanik dünya görüşünün iflasını fark eden ve yerine iman sıçramasını koyan ilk düşündürdür (Evans, 2006, s.244,5). Kierkegaard'ın soyut düşünceye, soyutlamaya dair eleştirilerinin temelinde onun çok önceden fark etmiş olduğu bu tehlike yatmaktadır. Kierkegaard bireyi, içselliği ile tutkusu ile öne çıkarırken, bireyin kaygı, acı ve umutsuzluğu ile yüzleşmesi gerektiğini belirtirken bir makineye dönüşme tehlikesine karşı insanı uyarır. Çağımıza göre çok daha sınırlı bilimsel ve teknolojik ilerlemeye şahit olmasına rağmen onun tespitleri ve uyarıları bu bakımdan yerinde ve etkileyicidir.

4.5. Basın/Medyanın 'Kendi Olma' Olanakları Üzerindeki Belirlenimleri

Yaşadığı dönemde dergi ve gazete yayınlarına yönelik önemli eleştirilerini dile getiren Kierkegaard'ın buradaki ileri görüşlülüğü de çalışmamız bakımından değer taşımaktadır. O, günlük basının, devlet yönetimindeki olumsuz etkisine değinerek, günlük basın, devletlerin belası, onları okuyan kalabalığı ise dünyadaki şeytan olarak nitelemektedir. Kierkegaard, daha fazla okuyucuya ulaşma kaygısının yazar ve eser kalitesinin düşmesine sebep olduğunu, maksadı okunmak olan yazarların, nükteli ve eğlenceli yazılar yazmayı, temel kriter olarak gördüğünü belirtir (Kierkegaard, 2005, s.320, 400). Basının ya da medyanın, bilgiye ulaşmadan ziyade eğlence ihtiyacına yönelik oluşu, günümüzde de su getirmeyen bir gerçektir. İnsanlar bir taraftan eğlenip duymak istediklerini duyarlarken, bir taraftan da iletişim araçları ile sistemle uyumlu hale gelmektedirler. Kierkegaard'ın eleştirileri özellikle de bu noktaya temas etmektedir.

Çağımızı karakterize eden önemli bir unsur olarak medyanın birey ve toplum yaşamında yol açtığı değişimler, çağımızı daha iyi anlayabilmemiz için büyük önem taşımaktadır. Basın ve medya, kuşkusuz matbaanın icadından bu yana geçirdiği değişimin en akıllmazını günümüzde yaşamaktadır. Bu değişim ile birlikte yeni iletişim araçları olarak karşımıza cep telefonları ve bilgisayarlar çıkmaktadır. İnternetin keşfi ve yaygın kullanımı, sanal ya da dijital diyebileceğimiz yeni bir iletişim biçimi ortaya çıkarmıştır. Cep telefonları, bilgisayarlar ve internet, insanlara zamanı ve mekânı aşan bir iletişim imkânı sunmaktadır. Bireyler kişisel olarak asla temas kurmayacağı ortamlara ulaşabilmekte ve aynı zamanda daha önceden birbirinden ayrı olan ortamlar arasındaki sınırları aşabilmektedir (Giddens, 2014, s.114). Böylelikle insanların iletişim sınırlarını ortadan kaldıran yeni teknolojiler, insanlara hem küresel hem de kişisel bir iletişim olanağı sağlamaktadır.

Yeni iletişim araçları, bireylerin sadece yakınları ile iletişim kurmasını, birçok kurumsal işlemin çevrimiçi olarak, zaman ve mekân sınırlılığını aşarak yapılmasını sağlamaktadır. Sağladığı zaman ve emek tasarrufu, teknolojinin getirileri ile uyumlu bir görünüm sunmaktadır. Sadece hızı veya zaman ve mekânın sınırlılıklarını aşma gücü bakımından değil, ahlaki, kültürel baskılardan muaflığı bakımından da özgür bir iletişim olanağı sunan yeni iletişim teknolojileri, bireylerin kişisel ve sosyal yaşamlarında önemli bir dönüşüm yaratmıştır. Bu yeni iletişim düzeneği içerisinde insanların kendilerini dünyaya sunuş ve dünyayı algılayış biçimleri de farklılaşmıştır.

İnternetin bir iletişim aracı olarak kullanılması ile birlikte hayatımıza giren önemli bir olgu ‘sosyal medya’ olmuştur. İnsanlar arasında iletişim ve ilişki biçimini, çağın küresel, mekanik niteliğine uygun bir biçimde değiştiren ‘sosyal medya’ bireylerin bir kimliğe, benliğe sahip olma durumlarını etkilemiştir. İnsanlar sosyal medyada; kimlik temsili, performans sergilemek, profil oluşturmak, gözetlenmek, gözetlemek, teşhir etmek, sanal bedenler oluşturmak, örgütlenmek, sanal uzamda eylem/kampanya yapmak hatta çevrim dışı gündelik yaşama taşımak gibi sanal varoluş biçimleri ortaya koymaktadır (Karagülle ve Çaycı, 2014, s.5). Sosyal medyada insanlar, ‘ben varım’ demek, oluşturdukları profiller ve onu destekleyen paylaşımlarla, beğenilerle, sosyal medyadaki çevresine karşı ‘olmak istediği’ bir resim çizmektedir. Bir taraftan da diğer insanların yaşamına da klavyenin tuşlarına dokunarak dâhil olmaktadır.

Sosyal medya; erişimin ucuzluğu, kolaylığı ve yaygınlığı ile insan yaşamında umulandan ve sanılandan daha büyük bir yere sahip olmuştur. Twitter, Instagram, ya da Facebook gibi sosyal medya platformları ek bir ücret talep etmemektedirler. Web, internet, ağlar, blog vb. bütün bunlar ücretsiz olarak sunulduğundan, piyasanın ötesine geçip herhangi bir ekonomik baskı görmeden, bütünsel bir iletişim çılgınlığına dönüşerek her yöne doğru özgürce yayılabilmektedir. Burada sanal bir felaket, yani paradan ve piyasadan daha iyi korunan topyekûn bir değiş tokuş sistemi söz konusudur (Baudrillard, 2017, s.57). Bu iletişim sistemi ekonomik sistemle son derece uyumlu işlemektedir. Öyle ki reklamların bu platformlar sayesinde maliyeti düşmekte ve ulaşılabilirlikleri artmaktadır, böylelikle bu platformlar tüketim çarkının daha hızlı dönmesini sağlamaktadır.

Sosyal medyanın ya da telefonla iletişimin değinilmesi gereken önemli bir özelliği de yüz yüze iletişimin yerine geçmiş olmasıdır. İnsanların yüz yüze değil ekranlar, semboller, kelimeler üzerinden iletişimi tercih etmelerinin temelinde, gerçek temasın neden olduğu rahatsızlıklara maruz kalmadan temas halinde olmanın rahatlığı yer almaktadır. Milyonların hasretle aradığı şey, karşılıklı diyaloglardan eşzamanlılığı ve sürekliliği çekip alan ve böylelikle hakiki fakat riskli bir diyaloga dönüşme ihtimalini ortadan kaldıran ekran iletişimi tarafından sunulmaktadır (Bauman, 2019b, s.86). Sosyal medya ve telefon ile iletişim, yüz yüze iletişimin gerçekliğini, sıcaklığını aynı zamanda risklerini, endişelerini geride bırakırken, mekanik, gerçeklikten uzak aynı zamanda rahat, özgür, sınırsız iletişimin yolunu açmaktadır.

İnsan varlığı için başkaları ile iletişim bir sorun teşkil etmekle birlikte bazı insanlar sahip oldukları sosyal beceriler ile bu ilişkilerden fayda sağlarken bazıları için ise bu ilişkiler kâbusa dönüşmektedir. İnsan sosyal bir varlık olarak başkaları ile ilişkiye ihtiyaç duymaktadır ancak gerçekte herkes bu ihtiyacı karşılayamamakta ve yalnızlıktan kurtulamamaktadır. Sosyal medya insanlara bu noktada büyük bir fırsat vermektedir. Bir insanın gözlerine bakıp iki kelimeyi bir araya getiremeyen insanlar, paket duygu ve düşünceleri ekrana tuşlar aracılığı ile taşıyarak başkalarının dikkatini çekmekte, beğenisini kazanmaktadır. Bauman (2018a,s.38) bu bakımdan bireyin sosyal ağlara dâhil olmalarının temelinde insanların kendilerini acı verici bir biçimde fark edilmemiş, dışlanmış ve ihmal edilmiş hissetmelerinin bulunduğunu gösterir.

Sosyal medya çoğu kullanıcısı için bir varoluş ya da kimlik mücadelesi verilen bir mecra durumundadır. İnternet; zaman, mekân ve kişiler arasında bağ kurarken insan yaşamı üzerinde çekici ve kuşatıcı, kısmi değil total bir etki yaratmaktadır. İnternet ile her adımımız her eğilimimiz, ağ içerisinde kişisel ama dünyaya sunulmuş küresel bir veriye dönüşmekte, kişilikler profillere indirgenmektedir (Borgmann, 2013, s.18,19). Bireylerin yaşamsal gerekliliği olan kimlik, gerçeklikten uzak bir varoluşa dönüşmektedir. Sosyal medya ya da yeni iletişim teknolojilerinin yol açtığı birçok sosyal, kültürel ve psikolojik sorunların en mühimi ‘kendi olma’ ekseninde cereyan etmektedir. Çağımızda ‘kendi olma’ probleminin güçlüğünü artıran sosyal medya birçok özelliği ile buna yol açmaktadır. Bu durum ele aldığımız problem çerçevesinde sosyal medya üzerinde daha detaylı bir analizi gerekli kılmaktadır.

Sosyal medya bireylerin sosyal, ekonomik ve psikolojik dönüşümünü sağlayan bir araç durumu ile insanları belli kalıplara dökerken, bu süreç tesadüfî veya katılımcıların salt iradeleri doğrultusunda gerçekleşmemektedir Teknolojinin hâkimiyeti ile etkililik kazanan bu süreçte Ellul (2003, s.380-387) propagandanın gücüne değinir. Propagandayı, çok fazla sayıda kişiye doğrudan iletişim imkânı sunan, aynı zamanda bireye grup içinde hitap eden mekanik teknikler kompleksi olarak tanımlar. Bu tekniklerin, ruhsal ve entelektüel baskı yaratma yani ikna gücüne sahip olduklarını belirtir. Bu tekniklerin amacı, rasyonel veya güçlü değil, özellikle önerilere açık ve kolayca harekete geçirilebilir bireyler meydana getirmektir. Sosyal medya da bir tür propaganda aracı olarak bireylerin duygu ve düşüncelerini dönüştürmektedir.

Sosyal medya, esnek, dinamik ve yatay özellikleri ile fikir beyanını hızlandırırken; çağın egemen ideolojisi, kapitalist pazara uyumlu, kendine biat eden, edilgen, dijital özneler yaratma amacı içerisindedir. Bunu, öznenin en zayıf yönlerine hitap ederek, onun bencil ve hazcı yanını okşayarak yapmaktadır. Sürekli çevrim içi ortamda tutulmaya çalışılan özne, tüketim yapmaya yönlendirilmekte, yığınlar ve sayılarla ifade edilen bir nesneleştirilme sürecine çekilmektedir (Karhan, 2019, s.168). Kim olduğunu, ne söylemesi ya da ne yapması gerektiğini insana fısıldayan medya, kitlelerin dönüşümünü gerçekleştirirken ulaşılan bilgiler, küresel şirketlerin elinde sayısal veriye dönüşmekte ve pazarlama, satış, reklam tekniklerinin gelişmesine katkıda bulunmaktadır.

Bireyler sosyal medya aracılığıyla birbirleriyle etkileşime geçerek; neleri nasıl algılamaları gerektiği ve diğerleri arasında kabul görebilmek adına hangi kimliğe bürünmeleri gerektiğine, maruz kaldıkları içerikler yoluyla karar vermektedirler. Süreç içerisinde herkes aynı zamanda birer içerik üreticisi olarak yer almakta, farklı kimlik sunum taktikleri geliştirerek, sadece diğer bireylerin kendi kimliğine ilişkin izlenimlerini yönetmemekte aynı zamanda diğer bireylere ilişkin kendi davranış örüntüsünü de biçimlendirme olanağı elde edilebilmektedir (Karagülle & Çaycı, 2014, s.7). Ortada doğalıktan, kopuk bir kimlik sunumu, etkileşimi ve değişimi söz konusudur. Süreci yöneten güç ise bireylerdeki 'kendi olma' arzusundan ziyade bencil ve narsist duygular ile küresel ekonominin çıkarları olmaktadır.

İnternet, insanlara muazzam bir kolaylıkta bilgiye ulaşma imkânı sunmaktadır. Birkaç tuşa basarak merak edilen her konuya ilişkin sayısız kaynağa ulaşılabilir. İnsanlar internet ile bilgi erişimlerini yükseltirken sosyal medya ile de kişisel bilgi paylaşımını artırmaktadır. Bauman (2018a, s.35-43) bu paylaşımı, kişisel bilgi değiş tokuşu olarak nitelirmektedir. Ortaya çıkan itiraf toplumunda taşınabilir elektronik itiraf hücreleri ile donanmış ergenler, eğiten ve eğitilen çıraklara dönüşmüştür. Sosyal ağlar, gönüllüğe dayalı bir gözetim mekanizması oluşturmaktadır. İfşa edilme korkusu fark edilme hazzı ile bastırılmakta, insanlar hapsedilmekten çok dışlanmaktan korkmaktadır. Bu nedenle de izlenme ve görülme, tehdit değil cazip hal almaktadır. Sosyal medya kullanıcıları için fark edilmek, izlenmek, paylaşılmak, tepki çekmek; bir varoluş göstergesi durumuna gelmektedir. Öyle ki Descartes'ın 'cogitosu' günümüzde 'hakkımda konuşuluyor o halde varım'a dönüşmüştür (Bauman, 2018b, s.178). Bu doğrultuda sosyal medya, sıradan insanların, günlük yaşamları içerisinde büyük bir enerjiyi, sıradan olmadıklarını kanıtlamaya çalıştıkları bir mecra dönüşmektedir.

Yeni iletişim biçim ve araçları ile birlikte kitleler bu şekilde dönüşürken bir taraftan da gerçeklik yitirilmektedir. Zaman ve mekândan bağımsız, özgür ve sınırsız iletişim, aynı zamanda insanları bir sahteliğin içine sahte bir biçimde dâhil etmektedir. Haber kaynağı durumundaki medya, gerçekleri olduğu gibi yansıtmayıp biçimlendirerek sunarken, gösterge ve imajın her şey olduğu özerk bir 'hiper gerçeklik' alanı yaratmaktadır (Giddens, 2014, s.44). Gerçek olmayanın, gerçeğin yerini alması, ömrünün kısılması, 'kullan at' biçimine dönüşmesi, insanı büyük bir yanılsamanın, kayboluşun ortasında bırakmaktadır.

Dünyanın ayrı uçlarındaki insanlar, birbirlerinin paylaştıklarının gerçekliğine kani olma imkânına sahip olmamakla birlikte bu sahteliğe razı bir biçimde paylaşıma büyük hızla devam etmektedir.

“Bu dijital ses ve rüzgâr kakofonisine katılmamız için muazzam bir baskı vardır. İster bir barın kalabalığında ister sosyal medya platformunda olsun, sadece çıkardığımız sesler, yansıttığımız görüntüler nispetinde insan sayıldığımızdan endişe etmeye başlayabiliriz.” (Ferguson, 2015, s.77). Durmadan, bir çeşit ses çıkaramadığımızda, görüntü veremediğimizde gerçekten var olmadığımızı inanma tuzağına düşmekteyiz. İnsanın sosyal medyada sürekli aktif olma ihtiyacı ile birlikte yetersizlik duygusu da artmaktadır. Sosyal medyada kalıcı bir varoluş mümkün olmamaktadır. Her ne kadar bıraktığımız izler silinirse de, hep orda kalsa da insanlar onu bir anlığına görmekte ve unutmaktadır. Yalnızlık, dışlanma, kabul görmeme gibi duygusal durumlarla sosyal medyaya yönelen bireyler bu açlığı bastırırken benlik yitimi yaşamaktadırlar. Paylaşımlar, olanın olduğu değil, olması gerektiği, olması istendiği ya da olması beklenen bir şekle bürünmektedir. Bu da bireyin varoluşunu, kendiliğini, gerçeklikten koparmaktadır.

İnsanlar gerçek bir varoluş mücadelesi vermek yerine bu sanal mecrada sahte başarı ve mutluluk imajları ile ‘mış gibi’ yaparak kolaya kaçmayı tercih etmektedir (Karhan, 2019, s.171). Sosyal medya, kullanıcılarına gerçek yaşamda olmak istedikleri, ancak olamadıkları konumları yaratma olanağı sağlarken, birey kendini içinde bulunduğu gerçeklik ile olmasını istediği gerçeklik arasındaki çelişkide boğuşurken bulur. Bu çelişkilerin bireyi boğmaması için sistem muazzam bir biçimde işler. Gerçek olmayandan gerçekmiş gibi tatmin olmak mümkün hale gelir. Takip edilen dizi, film, video gibi eğlence biçimleri de bir tür kaçış ve gerçek koşullarda karşılanması mümkün olmayan tatminlere olanak sağlar (Giddens, 2014, s.249). İnsan alınan ve verilenin sahteliği içerisinde sahte bir doyum yaşayarak bir nevi anı kurtarıken, derinden gelen gerçeklik arzusunun bastırılması, adı konamayan çağdaş bir mutsuzluğa dönüşmektedir. İnsan bu sahtelik içerisinde gerçek benliğini yitirdiği gibi, başkaları ile kendiliğinden, doğal ve gerçek ilişkiler geliştirebilme yeteneğini de kaybetmektedir.

Kierkegaard günümüzde medyanın dönüştüğü bu gerçeklikten uzak yapıyı bir asır öncesinden dile getirmiştir. Sıklıkla çağına yaptığı ‘reklam ve tanıtım’ vurgusunun yanı

sıra Kierkegaard “Artık insan soyu basın tarafından hiç kimsenin olmayan, hiç kimseye ait olmadığı halde herkese ait olan duygular düşünceler, ruh halleri ve hatta sonuçlar ve niyetler sisine büründü” der (Kierkegaard, 2005, s.427). Günümüz medyasının yarattığı, hiçlik, boşluk, yapaylık, sahtelik Kierkegaard’ın işaret ettiği gibi yokluğa yol açmaktadır. Bu yokluk anlam yokluğudur, bireyin somut, öznel varoluşunun yokluğudur, bireyin kendiliğinin, benliğinin yokluğudur.

Kierkegaard basına yönelik eleştirilerinde günlük basının insanları yalan prensibi ile aldattığını ve istatistiğe, sayılara önem verdiğini belirtir (Kierkegaard, 2005, s.599). Nicelin değerinin arttığı ve sayıların, grafiklerin, tabloların yön verdiği günümüzün toplumsal, ekonomik ve siyasi yaşamında istatistiğin, sayıların bu soyut gücünün sorgulanması, temsil ettikleri esas anlamların gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Toplumsal yapı içersisinde her şeyin aynılaştırılarak dönüştüğü soyut bir hayaleti kamu olarak adlandıran Kierkegaard için bu gerçeklikten uzak yapının en önemli mimarı basındır. Kamu ya da halk yalnızca dev bir hiçtir (Kierkegaard, 2017, s.49,53). Kierkegaard ayrıca günlük basının kişilik sahibi olmayı imkânsız kılacak şekilde tasarlandığını, sahip olduğu muazzam soyutlama gücü ile tekil bireyin karşısında nihayetsiz bir üstünlüğe sahip olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2005, s.681)

Ortaya çıkan gerçeklikten kopuşun bir başka boyutu da anlam yitimidir. Medyada daha fazla haber ve bilgiye karşın giderek daha az anlam üretilmektedir. Anlam yitiminin, doğrudan iletişim araçları ile yani anlamı yok edip ikna edici bir haber biçimine sokan kitle iletişim araçlarının müdahaleleriyle bir ilişkisi vardır. Boşa üretilen haber kadar ‘sahte anlam üretimi’ konusunda da kimsenin sesini çıkarmadığı görülmektedir. Haber, sahnelenen iletişim oyunu içinde tükenip gitmektedir (Baudrillard, 2018a, s.114,116). Medyanın yarattığı etki bir tür büyüledir ve insanlar büyülenmeye hazırdır. Ağır gelen gerçeklikten kaçmak, arzu ettiğimizi işitmek, görmek tercih edilmektedir. Bu tüketim çağında körüklenen zevk alma, acıdan kaçınma isteğimiz bizi anlam mahrumiyetine razı bırakmaktadır.

Sosyal medyanın ve kitle iletişim araçlarının yarattığı bir diğer olgu ise bağımlılıktır. Çağımızda cep telefonu, internet ya da sosyal medya bağımlılığı diye adlandırdığımız yeni bir bağımlılık türü ortaya çıkmıştır. Her bir kişinin koordinat sisteminin merkezinde o

kişinin cep telefonu bulunmaktadır artık. İnsan yaşamını idame ettiren birçok bilgi ve uygulama bu telefonlardadır. İletişim hem işte, hem sosyal alanda artık bu araçlarla kurulmaktadır. (Borgmann, 2013, s.17). İngiliz eğitim uzmanı, Andy Hargreaves cep telefonunun yarattığı bağımlılığı şöyle ifade eder “Hava alanlarında ve diğer kamusal alanlarda insanlar cep telefonu kulaklıklarını takmış halde, yakın çevrelerine ilgisiz paranoyak şizofrenleri andırırcasına, yüksek sesle kendi kendilerine konuşmaktadır. Her geçen gün daha fazla insan, arabalarında caddelerde veya süpermarket kasalarında yalnızlık anları ile yüzleşmekte, düşüncelerini toparlayamamakta, fakat bir yerlerde birilerinin onlara ihtiyaç duyabileceğinin umuduyla cep telefonu ekranlarına bakıp durmaktadırlar.” (Bauman, 2019, s.37)

Cep telefonları bireylerin bir uzvu haline dönüşmüştür, cep telefonunun şarjı bittiğinde kendini eksilmiş hisseden, yanında cep telefonu olmadığında panikleyen, varoluşu sekteye uğrayan insanlar çoğunluktadır. Günümüz gençleri bu konuda daha şanssızdır, çünkü onların bildikleri, öğrendikleri tek dünya, dijital dünyadır, onlar için internet doğal bir araçtır ve bu durumu kıyaslayabilecekleri başka bir yaşam deneyimine sahip değildirler (Bauman, 2018a, s.163). Gazete ve radyo ile büyüyen, televizyonun ve sabit telefonların toplumsal yaşama girişine tanıklık edenlerin yaşam deneyimleri, sanal âlemin gerçekliğini sorgulamaya olanak tanır. Ancak günümüz gençleri için yeni iletişim biçimleri ve iletişim araçları son derece normal, doğal ve gerçektir. Çünkü onlar bu sürecin içine doğmuşlardır ve doğal olarak benimsedikleri bu sürecin bir parçasıdır.

Sosyal medyanın insanlara vaat ettiği özgürlük, rahatlık, kolaylık, çeşitlilik, farklılık, çokluk, insanların hayal edemeyeceği kadar çok seçeneğin bir tuşla karşısına gelmesi ilginç bir biçimde insanda bıkkınlık, doygunluk, zevk alamama gibi sorunlara da neden olmaktadır. Baudrillard (2017, s.16), bu duruma ‘her şeye sahip olmanın verdiği çaresizlik’ demektedir. Artık kendisine karşı direnemediğimiz şey, baskı, yoksulluk, yabancılaşma değil, bolluk ve koşulsuz teslimiyettir. İşin garip tarafı bu bolluğun ve beraberindeki nimetlerin insanda yarattığı mutsuzluktur. İnsanlar zaman ve mekânın sınırlarını aşarken ruhlarını bedenlerinden de ayırmaktadırlar, ilişkiler ya bedensiz ya da ruhsuz sürdürülmektedir. İnsanlar bir hayalet gibi, olmak istediği gibi görünmekte ve gerçeğin ortaya çıkmasına zaman vermeden de kaybolmaktadırlar.

Günümüzde bireyler, sosyal medyada var olmak, takipçi sayılarını arttırmak, tanınır olmak maksadıyla; yeni sosyalleşme mekânları olarak adlandırılan ağlarda yarattıkları sahte kimliklerle yer almaktadırlar. Bireyin ‘gerçek benliği’ ile ‘sunduğu benlik’ arasında uzaklık arttıkça ortaya çıkan çelişki, bireyi zorlamakta, birey ‘kendi olamamanın’ ağırlığı altında ezilmektedir. Kendi olmayanların, kendi olmayanlarla ilişkisi de sorunlu bir bağlanma biçimi ortaya çıkarmaktadır, daha doğrusu bağlanmayı ve ilişkilerin getirdiği sorumluluğu ortadan kaldırmaktadır. İlişkileri anlamlı kılmak için gereken içerik değişmektedir. Bedenlerin olmadığı bir iletişim, yaşam deneyimlerinin inkârına yol açarken bağlanma korkusu açığa çıkmaktadır. Bağımlılıkları gelişen insanlar bunun aksine bağlanamamaktadır. Bu da sadece bireyin kendi içinde değil toplumsal yapıda da bir parçalanmaya yol açmakta; aile, akrabalık, arkadaş ve birey-devlet ilişkilerini zora sokmaktadır.

Çağın yeni iletişim teknolojileri ve biçimleri, insan yaşamında ahlaki bir değer yitimine de yol açmaktadır. Bilim adamları ve yazarlar, internetin dünyamız üzerinde karanlık bir etki yarattığını belirtmektedir (Borgmann, 2013, s.19). Dijital araçların yaygınlığıyla başlayan dijital yaşamda, insan sınırsız erişimlere sahip olurken yalnızlaşma ve yabancılaşma, çağın genel karakteristiği çerçevesinde varlığını bu bağlamda güçlendirmektedir. Kierkegaard da kendi çağında, bizim sürekli olarak televizyon ve merhamet yorgunluğu tarafından pasifleştirilme tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuz, dijital medyanın yarattığı yanılsamalarla baştan çıkıp neredeyse sanal hayatlar yaşadığımız, tüketim toplumumuzun alametlerini görür. Sosyal medyamızla, tweetlerimizle, yolda yürürken ya da otobüse binmişken bile can sıkıntısının dehşetlerini bertaraf etmemiz için tasarlanmış sayısız cihazımızla bu dönem bize nasıl görünüyorsa Kierkegaard’ın dönemi de kendisine aynı derecede gevezelik ve gelişigüzel kullanılan bir dille dolu gibi görünmüştür. Temel fikir herhangi bir anda bizim görmediğimiz yerlerde, her zaman daha iyi ve daha ilginç şeyler olduğudur. Aslında hiçbir şey olmuyor, ama herkes her şeyden anında haberdar oluyor diye yazmıştır Kierkegaard kendi zamanı için (Ferguson, 2015, s.66, 77).

Kierkegaard’ın basına yönelik değindiğimiz eleştirileri, onu kişisel tecrübelerinin bir ürünüdür. Özellikle yaşamında önemli bir yeri olan ‘Corsair meselesi’ basına yönelik eleştirilerine temel oluşturmuştur. Corsair ile yaşadığı deneyimler ona halk olgusu ve basın araştırması için ilham vermiştir. 1847 yılında Fru Gyllembourg’un *İki Çağ* adlı

romanı incelemesi bu acı deneyimlerinden kaynaklanan iç görüleri içermektedir. Basın, ona göre halkın kişisel olmayan aracıdır ve sadece kârla ilgilenmektedir. Kişisel bir deneyim basının etkisiyle, anonim söylentiye dönüşmekte, yayılarak toplumun her seviyesinde bozucu bir etki yaratmaktadır. Gazeteciler, halka hakkında konuşabilecekleri bir şeyler sağlayarak onları güdümüne alan bir nevi çobandırırlar. Eskiden insanlar vahşi hayvanların önüne atılırdı, şimdilerde ise gazeteler halkın önüne yemeleri için insanlar atmaktadır. Bu saldırıların adaletsizliği karşısındaki sessizlik ise kaygı vericidir (Watts, 2003, s.50).

Filozofları diğer insanlardan ayıran önemli bir özellik kuşkusuz geleceğe dair öngörüleridir. Bir asır sonrası tarafından anlaşılabileceğinin altını çizen Kierkegaard'ın yaşadığı çağa dair tespitleri, onun şaşırtıcı öngörüsü ile günümüze fazlasıyla uygunluk taşımaktadır. Sadece matbaa ve kâğıt düzeyinde olan basının etkilerinden yola çıkarak öngördüğü tehlikeler, günümüzün dijital iletişim çağında can bulmuş gibidir. Kierkegaard'ın bireysel varoluşta ve 'kendi olma' bağlamında dile getirdiği kaygı ile birlikte günümüzde aynı bağlamda yoğunlaşmaktadır.

“Farz edelim ki böyle bir çağ en hızlı ulaşım ve iletişim aracını icat etti, sınırsız birleşik ekonomik kaynağa sahip: Ulaşım sisteminin ve iletişimin hızı, karasızlığın uyusukluğu ironik bir biçimde ile ters ilişkide durur (Kierkegaard, 2009c, s.64). Ortada bir terslik olduğu, insan doğası ile uyumsuz olan bir iletişim biçiminin içinde olduğumuz aşikârdır. Dijital iletişim Kierkegaard'ın insan varoluşunda özellikle altını çizdiği 'içtenliği' ortadan kaldırmaktadır. 'Kendi olma'nın gerektirdiği varoluş durumlarından olan içtenlik, özellikle bireyin kendine yönelik ilişkisinde olduğu gibi başkalarıyla olan ilişkisinde de önemli bir zorunluluktur. İçtenlik ile kurulmayan ilişkilerde bireyin, duygu ve düşünceleri, istekleri, hayalleri, korkuları, acıları, tutkuları yansıyamaz, böyle bir ilişki sahtelikten kurtulamaz ve asla beklentiyi karşılamaz. Bu yüzden sosyal medyada birey, binlerce takipçisi olsa da yalnız, milyonlarca beğeni alsa da yetersiz, sürekli paylaşılsa da kendini yabancı hissetmekte, gerçek bir ilişkinin yaşatacağı içsel doyumdan uzak, sonu gelmez bir sosyal arayış içinde bulunmaktadır.

Bilim ve teknoloji, ekonomi, siyaset, din ve medya alanlarında yaşanan anlam krizi 'kendi olma' ihtiyacını daha hissedilir hale getirmiştir. Köklerinden uzaklaşan, neden ve nasıl

yaşamayı gerektiği konusunda özsel pusulasını kaybeden birey, benliğinin parçalanmışlığı içerisinde kıvrınmaktadır. Akılcılık ve bilimselliğin ilerleyişi ile başlayan büyük umutlarla yüceltilen modern uygarlık, bahsettiğimiz gibi birçok alanda artık tatmin edici olmaktan uzaktır. Çağdaş Batı kültürünün “kendilik/benlik nedir?” sorusuna hala cevap vermediğini belirten ve felsefesinde bu sorunun cevabını ortaya koymaya çalışan Kierkegaard’ın öne sürdüğü düşünceler, toplumsal yapı içinde, belirttiğimiz faktörler ile acil ve hayati bir önem taşıyan ‘kendi olma’ ihtiyacının değerlendirilmesinde bize değerli bir yol çizmektedir. Toplumsal alanda belirginleştirdiğimiz kendi olma ihtiyacını, bireysel temelde, çağımız bireyinin varoluşsal durumları içerisinde değerlendireceğiz. Psikolojik boyuta taşınan değerlendirmelerimize, ele aldığı felsefi problemlere psikolojinin kavramlarını kullanarak düşünce üreten Kierkegaard’ın görüşleri doğrultusunda devam edeceğiz.

4.6. Bireysel Temelde ‘Kendi Olma’ Olanasının Değerlendirilmesi

Çağın ekonomik, sosyal, dinsel siyasal koşulları içerisinde bireyin varoluşundaki ‘kendi olma’ ihtiyacı, yaşanan yoksunluk ve üstü örtülmüşlük ile artık daha da güçlenmiştir. İnsan aklı ile dünya üzerindeki gücünü ispatta büyük yol kat etmiş olsa da hayal gücü azalmış, iç dünyası sığlaşmış ve yüzeyselleşmiştir. Benliğindeki kırılganlık, hassaslık ve bölünmüşlük ile kendini bulamamışlığı artmıştır. Kim olduğu, kim olacağı ya da olması gerektiği sorusu karşısındaki bu varoluşsal yokluk hissi bireyi hasta etmektedir. ‘Kendi olma’ kaygısı gün yüzüne çıktıkça da çağın bu hastalığı artmaktadır. Bu noktada ise psikoloji temelli bir sorgulama ihtiyacı doğmaktadır.

Çağımız insanı, birçok alanda baş gösteren derin sorgulayış ile birlikte köklerine dönmeye, insan olarak anlamına kavuşmaya daha fazla ihtiyaç duymakta bu da kim olduğumuza dair eski arayışımızı canlandırmaktadır. Bu noktada tüm alanlarda etkisini sorguladığımız akılcılığın yanında duygularımızın rehberliğine ihtiyaç duymaktayız. Michel Foucault, aklın hâkimiyeti karşısında deliliği sorgularken, iktidarın dışlama ve ıslah eğilimi ile akılsal olmayanı işlevsiz hale getirdiğini belirtmektedir (Urhan, 2007, s.113). Ancak artık akılcı egemenliğin işlevsizleştirdiği insani yetilerin, duyguların, içsel varoluşun etkinliği

gerekmektedir. ‘Kendi olma’ ihtiyacı, aklın nesnel sınırlarında kalarak, normal sayılarak ya da kabul görerek bir sınıfa dâhil olabilme ihtiyacının önüne geçmektedir.

Sosyal yapı içerisinde çağın araçları ile körüklenen kendinden kopuş, bir taraftan da tükenmişliğin, bir şeylerin sonuna gelindiği hissi ile ‘kendi olma’ kaygısını aynı araçlarla kuvvetlendirmektedir. Bu araçlardan sosyal medya, kullanıcılarına gerçek yaşamda olmak istedikleri ancak olamadıkları konumları yaratma olanağı sağlarken ruh ve beden birliği de kopmaktadır. Hem bireyin ‘olmak istediği’ ile ‘olduğu’ arasındaki çelişki hem de ruh ve beden ayrılığı, çağımız insanının çıkmazları olarak özellikle psikanalist yöntemler ile tedavi edilmeye çalışılmaktadır. Ancak aynı zamanda Kierkegaard’ın ‘ölümcül hastalık umutsuzluğu’na ve kaygıya karşılık gelen bu hastalığın semptomlarının tedavisine yönelik tıbbi ya da psikiyatrik girişimler ise yetersiz kalmaktadır. Bu varoluş sorununun çözümü daha bütünlüklü bir girişim istemektedir.

Husserl, psikoloji bilimini bu noktada eleştirir ve Yeniçağ psikolojisinin reforma ihtiyacı olduğunu, ulaşmaya çalıştığı nesnelcilik yüzünden iflas ettiğini, genel olarak tinin kendi özüne yaklaşmadığını belirtir (Husserl, 2007, s.344) Çağımızda benliğin bastırılmasından kaynaklı duyulan kaygı ve umutsuzluğu, terapi yolu ile tedavi etme girişimi, Kierkegaard penceresinden bakıldığında nafile bir çabadır. Terapistler birçok insan için kesinlikle yararlı olabilir, ama haftada bir saat beni gören ve bunu ücret karşılığında yapan bir terapist benim için acı çekmeye ve ölmeye istekli olan Tanrı’nın yerini tutamaz. Benliğin parçalanmışlığına terapi tek başına yeterli olamaz sadece yardımcı olabilir (Evans, 2006, s.23, 297,298). Kierkegaard için birey, kendi olamamanın bu acısını ancak kendine dönmeyle ve Tanrı’ya imanla dindirebilir.

Psikanaliz, çağdaş toplumların; yabancılaşıma, umutsuzluk, bunaltı, yalnızlık, derin duygulardan korkma ve etkinlik yoksunluğu gibi olgularını incelerken daha çok bilinçaltı kavramı ve bastırma eylemi ile ilişki kurmaktadır (Fromm, 1993, s.49). 17. yy’a kadar kabul edilen yaklaşım, akıl ve duygular arasındaki ayrım, duyguların kurban edilmesi şeklinde sonuçlanmıştır. 17. yy’ın duyguları akılla kontrol etme eğilimi, yerini sonrasında duyguları bastırma alışkanlığına bırakmıştır. Bu durum Freud gibi psikanalistlerin cinsellik ve düşmanlık gibi güdülerin bastırılması ve bunların bilinçdışı dışavurumlarına dair yaptıkları çalışmaların temeli oluşturmuştur (Yaman, 2016, s.19). Bu noktada bastırılan,

bilinçaltına itilen aslında bireyin gerçek benliği olmuştur. Kierkegaard, bastırma ile bireyin 'kendi olmak' istemediği durumdan kendini aldatır duruma geldiğini, benliğinin kendi için artık şeffaf olmaktan çıktığını belirtir (Evans, 2006, s.23). Bilinçaltı; benim kendimi, benim ne olduğum hakkında aldatmam sonucu oluşmaktadır. Bu yanılgı ile birlikte kendimle aramdaki şeffaflık da ortadan kalkmaktadır.

Birey, kendine dönmekten kendini alıkoyan sosyal, ekonomik, siyasi sebeplerle kendiliğini bastırmayı tercih etmektedir. Kierkegaard'da bu bilinçaltına itişin, bireyin benliğinden uzaklaşmasının yarattığı duygu kaygıdır. O kaygıyı içgüdüsel materyallerin bastırılması sonucu oluşan bir durum olarak değil, bu materyallerin bilincin içine sızması olarak görür (Evans, 2006, s.281). Yani bastırılan benlik ortaya çıkmaya çalıştığında kaygı duyulur hale gelmektedir. Bu durumda kaygı doğum sancısı gibidir. Eğer sancı kesilirse doğum tehlikeye girecektir, sancıya doğum gerçekleşene kadar dayanmak gereklidir. Kaygı da böylelikle yüzleşilmesi gereken bir varoluş durumu olarak bastırılması yerine yaşanarak benliğin açığa çıkarılmasına olanak sağlayacaktır. Bu noktada yaşanan acı da Kierkegaard için değerlidir. O bireyin sadece acıya katlanmasını değil, acıyı bile isteye seçmesini istemektedir, çünkü acı, kişiyi zayıflatmaz aksine ondaki gücü açığa çıkarır ve Tanrı'ya yaklaştıırır (Moore, 2001, s.173-174). Acı, kaygı ve umutsuzluk Kierkegaard için 'kendi olma' yolunun önemli adımlarıdır ve bireyin yaşaması, aşması gereken bu varoluş durumları onu kendine döndürecekler.

Kierkegaard, psikoloji ile ortaklaşan varoluşsal sorunlarını ele alırken psikolojinin yöntemlerinden ayrılır. O, psikolojinin ilaçlarla tedavi etmeye çalıştığı varoluşsal semptomları bastırmak yerine yüzeye çıkarmaya çalışır. Kaygı, acı ve umutsuzluğun yanında 'kendi olma'ya olanak tanıyan ve aynı zamanda Psikolojinin çalışma alanına giren varoluş durumlarını farklı bir bakış açısı ile değerlendirir. Bu varoluş durumları onun felsefesinde ve yaşamında belirginleşen adımlardır. Her biri Kierkegaard'ın özgün yorumu ile bireyi çağımızda 'kendi olma' olanağına taşıyacak felsefi, sosyal, dinsel ve psikolojik yönleri olan duygu, düşünce ve eylem bütünüdürler.

4.6.1. Çağımızda ‘Kendi Olma’yı Mümkün Kılacak Varoluş Durumları

Kierkegaard felsefesinde estetik, etik ve dini varoluş alanları içerisinde farklı biçimlerde tasvir edilen ‘kendi olma’ olanağını çağımıza taşıyacak olan bazı varoluş durumları öne çıkmaktadır. Bireye, ‘kendi olma’ olanağı yaratacak varoluş durumları, ‘bireysellik, özgürlük, içsellik, tutku, bağlanma, kaygı, acı, umutsuzluk, cesaret ve yalnızlık olarak sıralanabilmektedir.

Kierkegaard felsefesinde ‘kendi olma’ olanağını yaratan varoluş durumlarından ilki *birey olabilmidir*. Bireysel varoluşun her zaman altını çizen; hakikat, etik ve iman düzleminde bireyi öne çıkaran Kierkegaard, tekil bireyin karşısında halkın konumunu sorgular ve insanların birey olmaktan duydukları korkuya dikkat çeker (Kierkegaard, 2005, s. 310, 354). Bir sınanma içerisinde ele aldığı ‘birey olma’ Tanrı’nın huzurunda olmanın da önemli bir koşulu durumundadır (Kierkegaard, 2016, s. 27). Geleneksel kültürde ise birey yoktur, ancak modern toplumların ortaya çıkışıyla ve daha özelde işbölümünde farklılaşmayla birlikte birey, ilgi odağı haline gelmiştir (Giddens, 2014, s.103). Bu birey ise Kierkegaard’ın öznel, özgür, sorumlu, içedönük, tutkulu bireyi değildir. Çağımızın bireyi, toplumdan benmerkezci arzu ve istekleri ile sınırlan, bağlanmaktan korkan bir bireydir. Kierkegaard, bireyi kritik anlarda toplumsal bağlarından kopartırken, benmerkezci ya da hazcı merkezden uzak durur. O bireysel varoluşu değerli bulurken benci, bireyci bir anlayıştan ayrılır.

Kierkegaard bireyi özgür ve sorumlu bir varlık olarak kabul eder. Ancak bu *özgürlük*, insana kolaylık, rahatlık sağlayan bir varoluş durumu değildir. Çağdaş felsefenin temsilcilerinden Sartre, özgürlüğü bir mahkûmiyet olarak görür ve öncesinde Kierkegaard da özgürlüğü, yüklediği sorumluluk bakımından bireyi bağlayan bir durum olarak değerlendirir. İnsanın kendi öz kaynakları ile baş başa bırakılması, çekilecek ağır zihinsel acılara ve kararsızlık sancılarına işaret ederken, kişinin omuzlarına binen sorumluluk; insanı felç eden risk alma korkusunun ve her türlü telafi yolu kapalı peşin başarısızlığın habercisidir (Bauman, 2019a, s.46). Kierkegaard için özgürlük, getirdiği sorumlulukla birlikte teslim olmanın ya da bağlanmanın ön koşuludur. Onun değer verdiği bağlanma,

teslimiyet ya da iman, özgür bir seçim ve eylemin sonucu olmak zorundadır, özgürlüğün değer kazandığı nokta da burasıdır.

Kierkegaard, bağlanmanın öncelikle bireyin kendisine karşı gerçekleşmesinden yanadır ve o en yüce özgürlüğü de içe kapanma, 'içe dönme' olarak görmektedir (Kierkegaard, 2015, s.123). *İçe dönüklük* Kierkegaard'da bireyi değerli kılan önemli bir unsurdur. Birey, 'ben'in içsel bir yönelimi olarak ortaya çıkar ve 'kendi olma' olanağı içerisinde ilerler. Kierkegaard, toplum içerisinde içe dönüklüğün engellendiğini, insanların, içedönüklükle ortaya çıkan ruhun gerçek, zorlu yaşamından korktuklarını ifade eder (Kierkegaard, 2005, s. 600). Aksi bir biçimde toplumda yaygınlığı olan, dışadönük olarak oluşturulan kişilik, ona göre boş, önemsiz, bozuk bir maske gibidir. Kierkegaard için birey olmak da sosyal bağımsızlık derecesi ile yani onaylanmaya ihtiyaç duymamakla ilgilidir. Bu da içedönüklüğü gerektirir. Dışadönüklük 'kendi olma' bağlamında varoluşsal bir özellik olamaz. Karakterin içselligi, öznelliğin, varoluşsal derinliğin göstergesidir. Bu sebeple içsellik, içedönüklük; benliğin merkezinde, gizlilik de içeren bir metafordur (Robert, 1998, s.178, 198). İçsellik, bireye derinlik kazandır, birey içe döndükçe ruhindaki derinlik artar. Dışa dönüklük ise sığılığı, yüzeyselliği ortaya çıkarır. Bu da bireyin hem kendisiyle hem de ötekiyle olan ilişkisinde gerçekliğe zarar verir.

Kierkegaard felsefesinden yola çıkarak belirlediğimiz, çağımızın bireyi için 'kendi olma' olanağını yaratan bir diğer varoluş durumu *tutkudur*. Tutku bireyin anlık, yalnız ve en yüksek adımıdır (Kierkegaard, 2010, s. 203). Birey bu adımı ile Tanrı'nın huzuruna çıkabilir. Yalnızca yaşamlarımızda Tanrı'ya duyduğumuz içsel bir ihtiyaç olarak doğan tutku, bizim Kierkegaard'ın 'iman' olarak adlandırdığı absürde sıçramamızı motive edebilir. Kierkegaard için tutku, dinsel alanda taşıdığı değer yanında, bireyin tüm yaşamında önemli bir unsurdur. Onun çağının sosyal yapısına, akılcılığına, bilimselliğine yönelik eleştirilerinde 'tutku eksikliği' vurgusu güçlüdür. Tutkunun bireyin hem içsel hem sosyal dünyasında giderek eksilen varlığı ise onu daha gerekli hale gelmektedir. Kierkegaard, içtenliği ve tutkuyu, diğer bir varoluş durumu, *bağlanmanın* temel harcı olarak görür. Kişi ya kendisi için ya da başkaları için ya da Tanrı için yaşama seçimine sahiptir. Kriz durumları kişiyi bu seçeneklerden birine bağlanmaya zorlamaktadır. Bu kritik anlarda içtenlik ve tutkuyla yapılan seçimle gerçekleşen bağlanma, Kierkegaard için varoluş düzeyini yükseltmekte, bireyin 'kendi olma' olanağını güçlendirmektedir.

Günümüzde ise bağlanmadan ziyade bağımlılıkları konuşmaktayız. İnsanlar içten, tutkulu bağlanmalar gerçekleştiremezken çoğunlukla bir arzuya ya da bir nesneye bağımlı hale gelmektedirler.

Kierkegaard, özellikle bireyi gerçek bağlanmalara götüren kritik anlarda ortaya çıkan kaygıyı da bireye ‘kendi olma’ olanağı tanıyan bir varoluş durumu olarak değerlendirir. *Kaygı*, Kierkegaard’da benliğin parçalanmışlığına, dünyada artık kendini evinde hissetmeme duygusuna karşılık gelmekteydi. Varlığından, özünden uzaklaşmış Heidegger’in deyimiyle köklerinden kopmuş günümüz insanı için de kaygı, kaçınılmaz bir varoluş durumudur. Hem parçalanmışlık hem köksüzleşme, insanda ‘an’a ve geleceğe yönelik kaygıyı doğurmaktadır. Belirsizlik, kestirilemezlik; çağın teknolojik ve bilimsel ilerleyişine rağmen ortadan kalkmamış, insan kaygı yüklü bir varlık olduğu gerçeğini devam ettirmiştir.

Günümüz yaşamı, esneklikler ile birlikte belirsizliklerle doludur. Bu belirsizlikler içerisinde insanların hedefler koyması ve bu hedeflere ulaşabilirliği sorunlu hale gelmektedir. İnsan bu haliyle sonu gelmez üzüntülere ve kararsızlığa düşmeye, özgüvenini yitirip sinir bozucu şekilde istikrarlı bir belirsizlik duygusuna, dolayısıyla uçsuz bucaksız bir kaygıya kapılmaya adaydır (Bauman, 2019a, s.217, 101). Kaygıyı insan varlığına dair temel bir durum olarak değerlendiren Heidegger, felsefesinde dünya içine atılmış olan, bir düşüşü yaşayan, Dasein’in varlığını ortaya çıkaran temel varoluşsal karakterin; kaygı, endişe ve tedirginlik olduğunu savunur. Kaygı, ona göre Dasein’in kendisinden kaçışı esnasında yine kendisiyle yüz yüze gelmesiyle ortaya çıkmaktadır. Kaygıyı Kierkegaard gibi bireyin kendine dönmesi ile ya da ‘kendi olma’ düzeyi ile ilişkilendiren Heidegger için kaybolmuşluğa karşılık gelen Dasein’in düşüşün ortadan kalkması ve Dasein’in kendi olması, kaygı duymasına bağlıdır. Kaygı, bu bakımdan Dasein’in kendi varlığının olanaklarını anlamasını, özgürleşmesini sağlamaktadır (Çüçen, 2003, s. 78-80).

Freud’un Kierkegaard’dan 50 yıl sonra kaygı durumuna yönelik psikolojik tespitleri de Kierkegaard’ın söylemlerinin yerindeliğini destekler. Kierkegaard’ın kaygıyı, günah ya da kötülük ile ilişkilendirmesi, kaygının bastırılmasından ziyade kaygı ile yüzleşilmesinden yana olması Freud ile yaklaşımlarındaki önemli ortak noktalardır (Marino, 1998, s.309). Çağımızda kaygı çoğunlukla zihinsel ya da psikolojik bir rahatsızlık olarak görülmektedir.

Bireyin günlük yaşamındaki verimini düşürmesi sebebiyle de ilaç yolu ile tedavisi öngörülmektedir. Ancak Kierkegaard kesinlikle bundan yana değildir. Kaygı onun için düzeltilmesi gereken bir bozukluk değil takip edilmesi, izi sürülmesi gereken bir işarettir. Giddens (2014, s.68, 69, 231) ise Kierkegaard'ın özellikle kaygıyı özgürlük ile birlikte değerlendirmesine katılır ve Kierkegaard'ın kaygıyı, var olmama ihtimali karşısında var olma mücadelesi olarak analiz edişinin, varoluş sorununa işaret ettiğini belirtir. Kaygı bir farkındalıktır, bireyin etrafındaki risklerin farkında oluşudur.

Kaygı ile birlikte 'kendi olma' olanağını çağımız insanında yaratacak olan ve yüzleşilmesi gereken diğer varoluş durumları *acı ve umutsuzluktur*. Acıdan kaçınıp hazzıya yönelmeyi telkin eden çağımızın, Nietzsche ve Schopenhauer'un da vurguladığı biçimde acının yaşama kattığı değeri görmesi gerekmektedir (Schopenhauer, 2007, s. 13; Nietzsche, 2007, s.149). Acı; hayal gücü ve duyguyu taşıması bakımından 19. Yüzyılda gözden düşmüş, çelişkiyi ve tutkuyu yadsıyan modern düşünce tarafından varoluşun acısı göz ardı edilmiştir. Hâlbuki insan varoluşu kendi içinde diyalektiği ve acıyı barındırmaktadır (Kierkegaard, 2009a, s.323). Kierkegaard'ın tutkunun bir kategorisi olarak gördüğü acı, varoluşsal ve paradoksal niteliktedir (Ferreirai 1998, s.223). Onun varoluş alanlarında gerekliliğini ortaya koyduğu, kendi yaşamında da deneyimlediği gibi 'kendi olma', acı ile acının verdiği tutkuyu deneyimlemeyi gerektirmektedir.

Kierkegaard, ortaya koyduğu umutsuzluk biçimlerinden; kendi hakkında biraz düşünceye sahip, doğal insanın umutsuzluğunu yaşayan çağımız insanı, her şeye biraz sahiptir ve kendi hakkında da biraz farkındalığı vardır (Kierkegaard, 2014, s. 68). Günümüzde pek çok kişisel gelişim kitabının konusu pozitif düşündürmektir, olumsuzluğa, karamsarlığa, umutsuzluğa teslim olmamamız söylenmektedir. Pozitifliği ve iyimserliği, iyi bir yaşamın anahtarı olarak gören günümüz insanı için, Kierkegaard'ın bu konudaki düşünceleri, özellikle de umutsuzluk karşısındaki sersemletici coşkusu şaşırtıcıdır. Çoğumuz dünyanın başımıza yıkıldığı zamanlar yaşamışızdır ve öyle anlarda 'olumlu düşün' tavsiyelerini dinlemek zordur. Bu tavsiyeleri vermek kolaydır ve kâğıt üstünde basit görünürler, ama gerçek umutsuzluklarla dolu gerçek dünyada, bunların bir şeyi değiştirme gücü yoktur (Ferguson, 2015, s.89). Bu yüzden Kierkegaard, bireye tüm varlığı ile umutsuzluğa düşmesini söyler.

İnsanın içine düştüğü umutsuzluğun üstünün örtülmesinin, ‘kendi olma’ yolunu kapatacağını belirten Kierkegaard, bireyi umutsuzluk, kaygı ve acı ile yüzleşmeye çağırır. Bu yüzleşme, belirsizlikler içinde risk alabilme, iman umudunu sürdürme, *cesaret* istemektedir. Çağının en temel yoksunluğunun, kişiliğin yok edilmiş olması olduğunu belirten Kierkegaard, hiç kimsenin bir kişilik olmaya cesaret edemediğini ifade eder (Kierkegaard, 2005, s. 771). Kierkegaard’a göre risk almaktan kaçınmanın ılımlılık olduğunu düşünürsek, kendimizi aldatırız. Hakikati elde etmeye cesaret etmek insan yaşamının özünü bize verir. Bu cesur girişim çetin ve zor bir iştir, pervasızlık içinde dağıtmak değildir, sessiz ve yalnız bir adımdır.

Kierkegaard’ın kendi olma yolundaki cesur bireyi aynı zamanda *yalnızdır*. Acıya, kaygıya, umutsuzluğa başkaldıran insan, yalnız bir insandır. Çağdaş korkular, acılar, kaygılar da tek başına yaşanmaktadır. Çağımız, yalnızlığı bir değer olarak görmekten kaçınmakta, sosyal araçlar ile bu varoluş durumunun üstünü örtmektedir, bu da bireyi ‘kendi olma’nın uzağına düşürmektedir. Kalabalıklar içinde kaybolarak kendini güvende hisseden günümüz insanının bu aldatıcı durumdan kendini sıyırması, ‘kendi olma’ cesaretini göstermesi gerekmektedir. Kierkegaard’ın felsefesinde ve yaşamında, ‘kendi olma’ bağlamında ortaya çıkan bu varoluş durumları, çağımızda ‘kendi olma’ olanağını arayışımıza önemli bir çerçeve çizmektedir. Bu varoluş durumlarının rehberliğinde ve diyalektik bir bağlamda oluşturduğumuz basamaklarda çağımız koşullarında ‘kendi olma’ imkânını ortaya koymaya çalışacağız.

4.6.2. Yabancılaşma ve Bencillik Seçenekleri Arasında ‘Birey’ Olabilmenin Önemi

Kierkegaard felsefesinde ‘kendi olma’ya olanak tanıyan varoluş durumlarından ‘birey’ olma hem diğer varoluş durumlarına temel olacak bir değere sahiptir hem de çağımızda yol açılmış yanlışları ile birlikte öne çıkan bir gerçekliktir. Birey olmanın yanlış yorumu çerçevesinde ortaya çıkan ‘yabancılaşma’ ve ‘bencillik’ olgularının değerlendirilmesi, çağımızın ve Kierkegaard’ın bireyinin anlaşılmasında gereklilik taşımaktadır. Görürüz ki bilim, teknoloji, ekonomi ve medya etkenleri ile şekillenen çağdaş, sosyal yapı içerisinde bireyin varlığı yabancılaşma tehlikesi ile çevrilidir. Çağın araçları, insanları birbirine

bağlayan samimi ve içten bağları tahrip edip soyut, gerçekliği tartışılır, yeni bağlanma biçimleri ortaya çıkarırken, birey hem kendinden hem başkalarından, içinde yaşadığı toplumdan ayrı düşmektedir.

Günümüzde insanın yabancılaşması, modern çağın iktisadi ve toplumsal yönelimlerinin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Birey yaşadığı topluma ya da kendisine ya da her ikisine de yabancılaşabilmektedir. İleri teknoloji, hızlı toplumsal ve kültürel değişimler, gerçek dünyanın sanal olana kayması gibi etkenler bireylerin uyum mekanizmalarını bozmakta ve bireylerin topluma ve kendi doğalarına uyumsuz hale gelmelerine sebep olmaktadır (Karagülle ve Çaycı, 2014, s.4). ‘Özne’ ile ‘nesne’ arasındaki ayrılık nedeniyle insan gerçeklere yabancılaşmakta, akılsal, soyut, nesnel bilgi de bu ayrılığı iyileştirmeyip sadece derinleştirmektedir. Kısıtlı sevmeye yetisi ve zayıf kimlik duygusuyla yabancılaşmış insan, günümüzün teknoloji toplumuna duyarlı, derinden duygulu birinden daha iyi uyum sağlamaktadır (Fromm, 1993, s.44). Topluma uyum sağladığı sürece duyarlı ve duygulu halinden sıyrılacak olan insanın ise kendine yabancılaşması kaçınılmaz gözükmektedir. Toplumsal yapıya uyum sağlasa kendine, kendine uyum sağlasa topluma yabancılaşacak olan birey çağın en derin çelişkilerinden birini yaşamaktadır.

Bu büyük çelişki içinde aslında modernlik denen düzeneğin içine adeta fırlatılmış insan varlığı, değil dış dünyayla kendiyle bile uyum içindeliği sağlayamamakta, düştüğü çelişki içinde acı çekmektedir (Aruoba, 2005, s.56). İnsan, bu çelişki içinde kendini bir birey olarak ortaya koyabilmek adına, gerçeğin sadece amaçlarına ulaşmasını sağlayacak yönüyle ilişki kurmakta, geri kalanından ise uzak durmaktadır. Fakat bu uzaklığı ileriye götürdüğü ölçüde içindeki parçalanmışlık da derinleşmektedir. Modern yaşama uyum sürecinde yaşanan geçici başarılar, mutluluklar ise bu yabancılaşmanın, parçalanmanın farkına varılmasına ise engel olmaktadır.

Yabancılaşma, bireyin bağlarından kopuşuna neden oluşu ile birlikte, bireyin kendinden başka olana yabancılaşması, bencillik tehlikesi içermektedir. Bireyin sosyalleşme sürecinde törpülenmemiş, kendine dönük özellikleri, yaşadığı topluma uyum sağlayamamasına, sosyal ilişkiler kuramamasına, sosyal yapıya ve başkalarına yabancılaşmasına neden olabilmektedir. Birey, özellikle kendi istek ve çıkarlarını gözeterek, başkalarına zarar verebilmeyi göze aldığı anda ise bu yabancılaşma bencillığe

dönüşebilmektedir. Her birey kendi bencil gereksinmesini doyurabilmek için ötekiler üzerinde yabancılaştırmış bir etki bırakabilmektedir. Tüketim ve üretim ilişkilerinin, insani olmayan, yoksullaştırılmış, doğal dışı ve sanal isteklere köleliği hazırlayan ve gerçek olmayana dönüştüğü günümüzde, bu tehlike oldukça mümkün gözükmemektedir (Fromm, 1993, s.80). İhtiyacın ötesinde tüketim, körüklenen arzular, insanları bencilliğe itmekte, başkaları bu bakımdan rakip veya tehdit olarak algılanabilmektedir.

İnsanların birbirlerinden ayrı, tek başlarına varlıklarını sürdürebilme olasılığının az olmasına rağmen, onların ortak yaşamı mümkün kılmak için toplumun kendilerinden beklediği özverileri ağır bir yük olarak duyumsuyor olmaları dikkat çekicidir. Toplum, Freud'a göre bu bakımdan bireyin bencilliğine karşı korunmalıdır (Freud, 2014, s.6). Bencillik, bütün erdemlerin tohumlarını kurutan tarihin her döneminde insanlığın başına musallat olmuş bir tehlikedir. Çağımızda ise bireysellik içerisinde şekil bulmakta olup, mevcut sosyal, siyasi ve ekonomik düzen içinde desteklenmektedir. Bu bireysellik kendi çıkarlarını koruyacak birlikler oluştururken, toplumun geri kalanının kendi kaderlerine terkini doğurmaktadır (Bauman, 2019a, s.303). Modern çağın psikolojik yanılığı, bu bağlamda bireysel bencilliğin yaşanmasının toplumsal uyuma, barışa ve huzura yol açacağı inancıdır (Formm, 2016, s.25). Herkesin kendi dünyasının merkezi olması, dünyanın merkezinin neresi olacağı sorusunu getirmekte bu da büyük bir kaosa yola açmaktadır (Borgmann, 2013, s.16, 17). Çağın araçları, akılcılığı ile soyutluğu ile bu kaosu önlemek için seferber olsa da, olası sonucun önüne geçmek mümkün gözükmemektedir.

Bencilliğin vardığı sonuçları irdeleyen Freud'a (2014, s.9) göre ekonomik refahın herkese yüzünü eşit göstermemesinin sebebi, zenginliklerin adaletsiz dağılımından ziyade psikolojiktir. Aslında bu gelir dağılımındaki dengesizliği doğuran, psikolojik, hatta varoluşsal bir temelde değerlendirilecek olan bencilliktir. Çağımızda bencilliği doğuran, Kierkegaardçı anlamda bireysel varoluşa yüklenen değer değil, bencillik temelinde yükselen bireyciliktir. Bireycilik bu bakımdan çağdaş Batı kültürlerini yozlaştıran bir unsur olarak değerlendirilmektedir (Evans, 2006, s.275). Bu noktada bencillik ve yabancılaştırma seçeneklerinin göz önüne alınarak bireyselliğin yeni bir yorumu gerekmektedir. Eğer bireyin varoluşsal bir bütünlük içinde ve topluma, başkalarına ya da kendine yabancılaştırmadan birey olabilmesinin önü açılırsa çağdaş toplumlarda birey gerçek anlamda bir değere ulaşmış olacaktır.

Çağımızda bireyselleşmenin artık kurumsallaştığını ve kalıcı hale geldiğini görmekteyiz. Geleneksel kültürde ‘birey’ olarak var olmak, kabul görmez ya da bireysellik ödüllendirilmezken, modern toplumların ortaya çıkışıyla, üretim, tüketim ilişkilerinin devamlılığının sağlanmasında, işbölümü gerekliliğinde ve yeni siyasi düzen içinde birey olmak öne çıkmıştır. Günümüzde her bir dünya vatandaşı aynı zamanda bir bireydir, seçtiği için değil mecburen, kanunen bir bireydir ve kendi kimliğini edinme, kendini ortaya koyma görevinin sahibidir (Bauman, 2018b, s.143). Bu görev, bireysel hayatın kendini inşasını gerçekleştirmeyi ve kendi inşalarını gerçekleştiren diğer bireylerle ilişkiler ağı kurmayı ve bu ağın sürekliliğini sağlamayı içermektedir (Bauman, 2019a, s.86). Vatandaş, tüketicisi, üretici, rolleri ile birey olmak, modern yaşamda sosyal, siyasal ve ekonomik bir görev haline dönüşmüştür. Bu noktada birey olmak, sosyal yaşamda içtenliği, samimiyeti gerekli kılmayan, çağın düzeninin devamını sağlayacak sorumluluklar ile donatılmıştır.

Bireyin kendine dönüşünü isteyen Kierkegaard, birey olmanın değerini ve önemini, ‘kendi olma’ süreci içerisinde çağımıza bir eleştiri değerinde ortaya koyar. O toplum karşısında bireyi öne çıkarır ve birey olmayı, toplumun bir parçası olmaya tercih eder. Onun bireyi topluma yeğlemesinin temelinde, topluma yabancılaşma, parçası olunan kültürden kopmadan ziyade, bireyin kendi benliğini, toplum eliyle yitirmesine engel olma düşüncesi yer almaktadır. Ahlak anlayışında ‘bireyci’ eleştirilerine yanıt verdiğimiz Kierkegaard’ın bireyi, hazzı bir temelde, bencilce kendi çıkar ve isteklerini gözetten bir birey değildir, Kierkegaard’ın tasvirini yaptığı bireysel varoluş, buna işaret etmez.

Kierkegaard, kendisini izole bir bireysellik olarak tanımlar ve bu nedenle yaşadığı objektif çağ için kötü biri olduğunu ifade eder. İnsan olmanın en önemli standardı birey olmaktır, ancak 19 yy’da bu, cemiyyete, topluma dâhil olmak olmuştur (Kierkegaard, 2005, s. 560, 689). Çağın düşünceli ve tutkusuz tavrıyla somut olanın yıkımı ve kamunun her şeyin yerine geçen kuşatılmışlığı içerisinde, birey adeta kendisine fırlatılmıştır (Kierkegaard, 2017, s.50). Ona göre her çağın kendine özgü bir ahlaksızlığı vardır. Bu çağınki ise zevk ya da düşkünlük değil de, bireye duyulan ahlaksız, panteist bir nefrettir. Çağın tüm başarılarına rağmen bireysel varoluşa yönelik kötü tasarlanmış bir aşağılama söz konusudur. Birey kendi varoluşundan umutsuzluğa düşmüştür ve bu umutsuzluğu kendinden başka bir şeye bağlanarak aşmayı seçmiştir. İnsanlar böylece kendilerini, dünya tarihinin bütününde kaybetmeye kararlı gözükmektedir (Blackham, 2012, s.21). Birey

olmak, kendine yabancılaşarak, toplum içinde kaybolmaya tercih edilmiştir. Kierkegaard ise bireyi kendine döndüren ve bencillikten uzaklaştıran bireysel varoluşu savunmaktadır.

Kierkegaard'ın değerli bulduğu bireysel varoluş, somutluğu, canlılığı, içtenliği, yalnızlığı, özgürlüğü, tutkuyu, cesareti, sorumluluğu içermektedir. O bireyselliği bir varoluş kategorisi olarak farklı bir içerikle doldurmaktadır. Bu yüzden onun felsefesinin anlaşılması, onun bireysellikten ne anladığı ile özellikle ilişkilidir. Kierkegaard'da birey olmak Tanrı ile olan ilişki içerisinde de ayırıcı bir unsurdur, birey Tanrı ile ilişkisinde derinleşir, anlam kazanır (Kierkegaard, 2009a, s120). O din alanında Tanrı huzurunda olmayı, içten, kişisel, yalnız olmayı vurgularken de toplumu dışarıda bırakır. "Tanrı'nın nefret ettiği biri olmak istiyorsanız topluluklar halinde hareket etmeniz yeterlidir." diyen Kierkegaard (2016, s. 27) Tanrı'nın bireye hitap eden hakikat çağrısını vurgular.

4.6.3. Modern Çağın Haz, Doyumsuzluk vb Eğilimleri Karşısında 'Kendi Olma' Olanağı Olarak Tutku

Çağımız insanının bencilliğinin temelinde yatan önemli bir unsur, onun sosyal ve ekonomik araçlarla körüklenen arzuları ve haz alma isteğidir. Arzu ya da haz isteği, bir insanın vazgeçilmez niteliğidir, ancak insanı kategorize edecek öncelikli nitelik değildir. Arzu hayvanlarda da olan bir şeydir. Ancak arzulanan şeyin ne olduğu, insandan hayvana farklılık göstermektedir. Hayvanın arzuladığı maddesel bir şeydir. İnsan ise kendinde eksik olanı arzular, kendini tamamlamak için (Gasparyan, 2014, s.7). Ancak bu tamamlanma, genelde arzuların tatmini ile gerçekleşemez. Çünkü insan, sonu gelmeyen arzulara sahiptir. Çağın kurulu düzeninin devamı da bir şekilde insandaki haz alma isteğinin devamlılığına bağlıdır. Arzu, hazzın tatminini kullanarak insanı harekete geçirir fakat bu harekete geçirici etki, arzulanan haz tatmin edilmediği, yalnızca bir umut olarak kaldığı sürece etkisini korur. Çağın bütün güçleri de arzunun doyurulmamasına kilitlenmiştir (Bauman, 2019a, s.231). Arzunun devamlılığı belli aralıklarla tatminine bağlıdır, fakat sona erdirici bir tatmin arzunun da sonu demektir bu ise tüketim çağının istemediği bir durumdur.

Günümüzde haz ihtiyacını giderebilme imkânları belirli bir azınlığın imtiyazı olmaktan çıkıp endüstrileşmiş ülke nüfuslarının en az yarısınca kullanılabilir duruma gelmiştir. Yeni teknoloji, yeni arzu alanları yaratarak ihtiyacın ötesine geçecek şekilde tasarlanmaktadır. Zorunluluk ile fantezinin ustaca harmanlanarak sunulduğu bu alanda, çağın dijital öznesi, manipüle edilerek ihtiyacı olmayan şeylere yönlendirilmektedir (Karhan, 2019, s.171). İnsan, özellikle maddi hazlar bakımından doyma noktasına ulaşamazken, arzuların çağın teknolojik ve sosyal araçları ile sürekli diri tutulması, insanda bitmeyen bir açlığa sebep olmaktadır. Fromm’a (2016, s.147) göre arzular tatmin edilse bile, haz anları; arzuların yol açtığı içsel boşluğu ve bunalıyı, yalnızlığı ve depresyonu bu yolla doyuma ulaştırıp çözümleyememektedir. İnsanın sahip olduğu şeyler her an yitirme tehlikesi taşıdığından, bu tehlikeden korunabilmek için hep daha fazla şeye sahip olma isteği ve ihtirası doğacaktır. Hatta insan güçlü ve saldırgan olmaya meyil edecektir. Üretim ne kadar fazla olursa olsun sınırsız arzulara yetişemeyecek ve doyumsuzluğun yarattığı açlık sürüp gidecektir.

Modern uygarlığın bireylere tanıdığı, arzuları özgürce doyurma fırsatı, bu şekilde çağın iddialarının ağırlığı altında kalmıştır. Ahlaki kısıtlamalar döneminin yerini, farklı nedenlerle, bir hazcılık dönemi alırken insan yine arzu ettiği mutluluğa erişememiştir (Giddens, 2014, s.197). Çünkü çağın, doyumsuzluk dediğimiz yeni ve asli bir sorunu ortaya çıkmıştır. Kierkegaard asil ve iyi eylemler çağının geride kaldığını, şimdiki çağın bir beklenti çağı olduğunu ve kimsenin tatmin olamadığını belirtmektedir (Kierkegaard, 2017, s.26). O, haz ilkesine göre hareket etmeyi olumlamazken, haz peşinde koşan kişinin ‘kendi olma’nın uzağına düşeceğini belirtir. Onun estetik varoluş alanında ele aldığı haz fikri, esteti kendi olanağından alıkoymaktadır. O estetik alanda bireyi haz peşinde koşmaktan alıkoyacak başka bir varoluş durumu önerir.

Kierkegaard, insanların davranışlarına güç ve yön veren ilke olarak insanı doyumsuzluğa götüren haz duyma isteği yerine *tutkuyu* öne çıkarır. Ancak çağın tutkuya yüklediği anlam Kierkegaard’ın verdiği değer uzağındadır. “Tutku bir zamanlar dinsel kendinden geçiş ve kendini dine adamaya işaret etmekteydi. O kesinlikle bir bireyin evrensel güçlerle, gündelik deneyimin ötesinde bir alanla temasa geçtiğini hissettiği anlarla ilgili bir şeydi. Tutku fikri, bu anlamlarını sonradan neredeyse tamamen yitirdi, laikleştirdi ve esasen cinsel alanla sınırlandırıldı” (Giddens, 2014, s.207). Giddens’in ifadesinde karşılık bulduğu

şekliyle Kierkegaard tutkuyu, insani bir öz, aklın karşısında insana ‘kendi olma’ olanağı yaratacak bir güç olarak görmektedir.

Kierkegaard çağının, soyut ve akılsal düşünmenin hâkimiyetinden ötürü yaşadığı tutku eksikliğine tepkisini sıklıkla dile getirir. İnsanı bu tür düşünmenin baştan çıkarıcı belirsizliği ve sarmallarından koruyacak olan şeyin ise tutku olduğunu, ancak insanların bu tutkudan mahrum olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2017, s.24, 37). Kierkegaard için tutku insanı otantik yapan bir özelliktir (Kierkegaard, 2011, s.175). İnsan tutkusu ile yaşayan, somut, içedönük bir varoluşa sahip olur. Soyut düşünce, tutkunun hakikati engellediğinin bir yanığı olduğunu savunurken, Kierkegaard, aksine doğru bir temelde oluşturulan tutkunun insanın hakikate ulaşmasını sağlayacağını belirtir (Evans, 2006, s.330). Tutku bireyi, yüce bir varoluşa taşıyan, insanı insan yapan, özsel bir varoluş durumudur. Ancak kendi çağımız bir o kadar mahrumdur Kierkegaard’ın öngördüğü şekliyle tutkudan.

Heidegger’e göre varlığın anlamının unutulması teknik düşünmenin öne çıktığı bir çağda, Nietzsche’ye göre yalnızca akıldan ibaret olduğumuz bir çağda, Kierkegaard’a göre ise tutku yerine düşünmeyi seçtiğimiz, tutkunun öğrenme uğruna yok edildiği bir çağda yaşamaktayız. (Kurtoğlu, 2016, s.81). Hâlbuki çağın; bireysel varoluşu, ‘kendi olma’yı engelleyici araçları karşısında en çok ihtiyaç duyduğu şey, tutkudur. Ancak günümüzde insanlar doğruya ya da yanlışa, tutkudan ziyade tatmin olmayı bekleyen arzular ile bağlanmaktadır.

Kierkegaard, tutkusu olmayan bir çağda her şeyin para ile alınan satılan şeyler haline geleceğini, insanlar arasında, makul ve kısmen doğru ancak canlılıktan yoksun ifade ve gözlemlerin dolaşacağını belirtir. “Burada kahraman yok, aşık yok, düşünür yok, iman şövalyesi yok, büyük yardımsever yok, onları geçerliliklerini ilkel olarak deneyimleyecek kimse yok.” (Kierkegaard, 2009c, s.129). Tutkusuzluk, sıradanlığa, vasatlığa yol açmakta, yaşamın büyüğü kaybolmakta, yol gösterecek ya da örnek olacak kimseler de çıkmamaktadır. Çağımız, sahip olunan paranın gücü doğrultusunda para ile elde edilebilecek arzuların tatmini etrafında dönmektedir. Bu kısır döngünün dışına, bireyi çıkaracak olan, konusu meta olmayan güç, tutkudur. Kierkegaard’a göre bireysel varoluşu, ‘kendi olma’yı mümkün kılacak tutkunun yöneleceği şey ise hakikattir, bireyin kendisidir, duyduğu çağrıdır, Tanrı’dır.

Kierkegaard düşüncesinde tutku, derin anlamına dini temelde kavuşmaktadır. İmanın akıl ile temellendirilemeyeceğini savunan, Tanrı'nın varlığına akılsal bir kanıt aramayı eleştiren Kierkegaard'a göre bireyi, Tanrı'nın varlığına götürecek olan güç tutkudur. Tutku en yüksek değerine iman ile ulaşır, en yüce tutku, imandır (Kierkegaard, 2011, s.176). Kierkegaard, Tanrı'ya duyduğumuz içsel bir ihtiyaç olarak doğan tutkunun bizim 'iman' olarak adlandırdığı absürde sıçramamızı motive edebileceğini belirtir. İman; insanın tüm yaşamını, tutkuda birleştiren bir mucizedir, iman bir tutkudur. Tutku insanoğlunun en büyük eşitleyicisidir (Anderson, 2014, s.89).

Tutku bireyi sarsar, Kierkegaard bu ruhsal sarsıntıyı dini kategorinin işareti olarak görür. Derin tutku, 'kendi olma'nın ve imanın göstergesi olduğu gibi bazı şeyleri özellikle fiziksel çevreyi unutturur (Kierkegaard, 2009c, 22, 39). Kierkegaard tutkunun, bireyi yalnızca sürükleyebilecek gücünün de farkındadır. Ona göre tutku, savunduğu gibi saldırabilir ya da günaha sebep olabilir. Bu tür tutkulardan ayrılan sonsuz tutkunun yer alabileceği ilişki, Tanrı ile kurulan ilişkidir (Morris, 1989, s.26, 29). Kierkegaard felsefenin birçok kavramına özgün bakış açısı ile yüklediği anlamlar bu kavramlara dair düşünsel birikime önemli bir zenginlik katmaktadır. Tutku da aynı şekilde Kierkegaard felsefesinde apayrı ve özel bir anlama sahip olmaktadır.

4.6.4. 'Kendi Olma' Olanığı Olarak Yalnızlık ve Özgürlük

Yalnızlık ve özgürlük, Kierkegaard felsefesinde bireysel varoluşun öne çıkan özellikleri ve 'kendi olma' olanakları arasında yer almaktadır. Yalnızlık ve özgürlük etkileri ile birbirine bağlı varoluş durumlarıdır. Çoğunlukla özgürlüğü tercih eden, başkalarından, toplumsal değer ve normlardan uzaklaşan birey yalnızlaşmakta, yalnızlığı seçen birey de seçim ve eylemlerine sınır koyabilecek etkenlerden uzaklaşarak özgürleşmektedir. Sınırları aşan ilişkilerin yoğunluğuna rağmen insanlar çoğu zaman birbirlerinden ayrı ve tecrit edilmiş durumdadırlar ve sadece birbirlerini belirli amaçlara yönelik araçlar olarak kullanabildikleri zaman temas kurmaktadır (Pappenheim, 2002, s. 72). Tek başına yaşamını devam ettirme konusunda yeterliliği olmayan insanlar için, kurulan bağlar gerekli ve faydalıdır. Çağdaş anlamda da birliktelikler, insanlara çaresiz yalnızlıkları içinde nasıl hayatta kalılabileceğine dair fikir vermekte ve herkesin hayatının risklerle dolu

olduğunu, bu risklerle tek başına nasıl mücadele edilebileceğini göstermektedirler (Bauman, 2019a, s.68). Ancak araçsal niteliği ile öne çıkan bu birliktelikler yine de günümüz insanının yalnızlığı gerçeğini değiştirememektedirler.

Yüz yüze olduğumuz yalnızlığın temelinde, insanın çağın araçları ile başkalarının varlığına ihtiyaç duymadan, tek başına, özellikle maddesel anlamda yaşamını sürdürebilme yeterliliğinin artırılması yer almaktadır. Başkalarına ihtiyaç duymayan, kendi istek ve ihtiyaçları doğrultusunda yaşayan insan, başkalarının yörüngesine girmemeyi, kendi yörüngesine başkalarını dâhil etmemeyi yeğlemektedir. Böyle bir yaşam; insan için daha kolay, zahmetsiz ve yüksüz görünmektedir. İnsanlar bu şekilde aralarında gerçek bir bağın bulunmadığı, bir cemaatten ziyade bir kitle halindeki yığınlar içinde yalnız yaşamlarına devam etmektedir. Bu manzara daha çok gelişmiş ülkelerin anakentlerinde göze çarpsa da, çağın iletişim teknolojileri sayesinde yeni bir yaşam biçimi olarak yaygınlık kazanmaktadır.

Çağımızın yalnızlığına yöneltilen bu eleştiriler ile birlikte ‘yalnızlık’ felsefi anlamda önemli bir değer taşımaktadır. İnsan, yaşamın anlamını tek başına sorgulamakta ve bu anlama tek başına ulaşmaktadır, yaşamın değerli birçok eylemini gerçekleştirirken, soru sorarken, cevabı bulurken insan yalnızdır. Kierkegaard, yalnızlığın bu değeri karşısında başkaları ile birlikteliği sorgulayan ilk düşünürlerdendir. Onun felsefesinde öne çıkan birey, hakikate kalabalık içinde tanıklık edemez, hakikatin, ‘kendi olma’nın ve imanın koşulu kendine dönmedir ve bu yalnızlık içerisinde gerçekleşir. O, özellikle bireyin Tanrı’nın karşısındaki yalnızlığını, insanların topluca Tanrı karşısında bulunamayacağını vurgular (Maybe, 1996, s.391). Kişi ancak yalnız kaldığında Tanrı’nın var olduğunu keşfedebilir. Tanrı keyifli insan topluluğunun arkadaşı değildir. Gerçek bireyselliğin ölçüsü de uzun zaman boyunca başkalarının anlayışı olmaksızın yalnız olmaktır. Ancak insanlar çoğu zaman yanlış bir düşünceye sahip olmaktan değil yalnız kalmaktan korkarlar (Moore, 2001, s.25).

Kierkegaard, çağında yalnızlığın korkulan bu yüzü ile kabul görmediğini düşünür. “Çağımız bir insanın hareketsiz kalıp kendi içine dalmasına izin vermiyor, yavaş yürümek ise zaten şüpheli bir hareket. Kişinin hayatı yalnız geçirmesi fikri kabul edilemez” (Kierkegaard, 2009b, s.270). Kierkegaard, insanların kalabalıklar içinde kayboluşuna da

dikkat çekmektedir. “Herkes birlikte olmak istiyor, topluca kandırılmak, istiyor ancak kimse bireysel bir varoluşa sahip olmak istemiyor.” (Kierkegaard, 2009a, s.298). Yalnızlık, bireye özgürlüğünü ve beraberinde sorumluluğu verecektir, insanın esas kaçtığı da yaşamın bu yükleridir. Çağımızın sorunlu yalnızlığının, özgürlüğünün de gerçek anlamını yaşam alanında bulamadığını görmekteyiz. Yalnızlığının sebebi bireysel korkular iken, özgürlüğü sorunlu hale getiren daha çok çağın siyasi, sosyal, ekonomik araçları olmaktadır.

Çağın yönetim biçimi demokrasinin, insanlara vaat ettiği en önemli değerlerden biri özgürlüktür. Kapitalizmin de değerlerinden olan özgürlük düşüncesi, büründüğü yanıltıcı anlamı ile kabul görmektedir. Yeni ekonomik ve sosyal düzen, insanlara kısmi bir özgürlük sunmaktadır. Bazı hak, güvenlik ve düzen talepleri doğrultusunda bazı özgürlükler feda edilmektedir. İnsanlar için özellikle elzem olan güvenlik ve düzen ihtiyacı, bazı özgürlüklerden feragati gönüllü kılmaktadır. Siyasi ve sosyal alanda var olan sınırlılıkların aksine ekonomi alanında ise özellikle tüketime yönelik arzu ve istekler olduğunda ise çağımız insanı özgür bırakılmaktadır. Tüm reklamlar alt mesajları ile bu talebi güçlendirmektedir. Öyle ki insanları sınırlandıran geleneksel, ahlaki ve dini ilkeler de bu alandaki özgürlük talepleri ile zorlanmaktadır. Dolayısıyla gerçek anlamda varoluşsal bir özgürlükten ziyade çağın ekonomik düzeni doğrultusunda tasarlanmış bir özgürlük söz konusudur.

Zayıflayan geleneksel yapı ile birlikte özgürlük önemli bir değer olarak yükselirken birey özgürlüğü konusunda yanılmaktadır. Modern çağın araçları bir taraftan insanın kendisini özgür hissetmesini sağlarken diğer taraftan seçme gücüne yaptığı görünmez müdahalelerle onu adeta bir tutsağa çevirmektedir. Modern çağ, bireyi kompleks bir seçimler çeşitliliğiyle yüz yüze bırakmakta ve hangi seçeneklerin tercih edilmesi gerektiği konusunda oldukça sınırlı bir yardım sunmaktadır (Giddens, 2014, s.110). Bu anlamda seçeneklerin sınırsızlığı ile öngörülemezlik ve belirsizlik içinde yapılan seçimler, bireye yüklediği sorumluluklar, çağın özgürlüğünü sorunlu hale getirmekte vaat ettiği mutluluğu yaşatmamaktadır.

Özgür kişi, seçenekler ile yüz yüze gelerek tereddüde düştükçe sonsuz olasılıkların önünde ürpermekte, bugünün makul sebeplerinin yarının pahalı hataları olabileceğinden korkmaktadır. Belirsizlik tereddüt, denetim eksikliği kaygıya yol açarken, bu kaygı

bireysel özgürlükler ve yeni sorumluluk için ödenen bedel olarak kendini göstermektedir (Bauman, 2018b, s.120). Bu bedel, insanları özgürlükten dolayısıyla sorumluluktan kaçmaya itmektedir. İnsan, özgürmüş gibi yaşarken iradesini çağın insani varoluşu biçimlendiren sosyal ve ekonomik araçlarına teslim etmekte, yanıltıcı bir özgürlük resmi altında güdümlü varlıklar olarak yaşamını sürdürmektedir.

Çoğu çağdaş filozof gibi Kierkegaard için de birey özgür ve sorumlu bir varlıktır. O özgürlüğü ya da seçme olanağını, yaşamın kendisinin nefesine benzetir (Gödelek, 2010, s.117). Günümüz insanı sahip olduğu seçme olanağının farkında olmakla birlikte çoğunlukla seçimlerinin tesir altında ve kendi iradelerinin dışında gerçekleştiğinin farkında değildir. Kierkegaard bu seçme gücünün bilincinde olmayı değerli bulur, bireyin öncelikle bu gücün farkında olmasını ister. Bu özgürlük bilincinin değeri bireyin kendi içine dönebilmesinde ortaya çıkar (Kierkegaard, 2016, s.86). Sonrasında ise bu bilinç, bireyi Tanrı'ya döndürecektir. Kierkegaard için bireyi kendine döndüren ve iman noktasına taşıyan özgür bir seçimdir. 'Kendi olma' da özgür bir seçimdir ve eyleme dayalıdır. Günümüz özgürlük anlayışının da 'kendi olma' bağlamında, tüketim çarkına su taşıyan, canının istediğini alabilme ve yapabilme niteliğinden sıyrılması gerekmektedir. Bireyi kendine döndüren, varoluşunun hakikatini keşfettirecek seçme gücünü harekete geçirmektir, özgürlüğün anlamını bulduğu yer burasıdır.

4.6.5. 'Kendi Olma' Olanığı Bağlamında Öteki ve Bağlanma

Bireyin yalnızlığı ve özgürlüğü karşısında ele alacağımız önemli bir gerçeklik, öteki ve bağlanma problemidir. Yalnızlıktan ya da özgürlüğün yüklediği sorumluluktan kaçan birey kendisini ötekinin yanında bulmaktadır. Kendinden kaçarken başkalarına kapılmak, sosyal bağlar ile bağlanmak zorunda kalmaktadır. Sosyal sistemlerin kapsamaları genişledikçe bireyin özgürlüğü azalmakta ve her birey geniş bir bireyler toplamı içinde bir atom haline gelmektedir ve birey bu farklı ve büyük evren içinde kendisini güçsüz hissetmektedir (Giddens, 2014, s.241). Öteki ile ilişki bu noktada zorunlu ve bir bakıma da sorunlu bir hal almaktadır. İnsanın sorumluluktan, özgürlükten ve dolayısıyla kendinden kaçışı, insanı ötekiler ya da başkaları denilen belirsiz topluluğun seçimlerine tabi olmaya sürüklemektedir. Ötekilere tabi olma ise çoğunlukla kişilikten yoksun bir varoluş biçimi

olarak kabul edilmektedir. Heidegger bu kişi için ‘man’ zamirini kullanır. Bu sözcük, herkesin ‘öteki’ olduğu ve hiç kimsenin ‘kendi’ olmadığı bir dünyanın can alıcı niteliğini gözler önüne sermektedir (Pappenheim, 2002, s. 21).

Düşünce dünyasında kendi ‘ben’ini ortaya koyma, ‘kendi olma’ yükümlülüğü altındaki birey için ‘öteki’nin varlığı bazı düşünürler için zorunlu iken bazıları için gereksiz ya da engelleyici bulunmuştur. Öteki problemine ‘efendi-köle’ ilişkisi içinde açıklık getiren Hegel için ötekinin varlığı bireyin varoluğu için gerekli ve zorunludur. Başkalarını bir cehennem olarak niteleyen Sartre için ise öteki, kendimi bulabilmem, görebilmem için gereklidir. Benim ‘öteki’nin bakışı ile biçimlenmeye ihtiyacım vardır. Merleau Ponty’de önce benlik vardır, sonra öteki gelir, Jacques Lacan’da ise benliğin ortaya çıkmasını tetikleyen, öteki ile olan ilişkidir (Gasparyan, 2014, s.12). Genel olarak ‘ben’in varlığı önce gelmekle birlikte ötekinin varlığının, yadsınması güç bir etkisi söz konusudur. Ancak bu etki bazı filozoflar da olumlu iken bazısında olumsuzdur. Kierkegaard burada ötekinin varlığını dışlamamakla birlikte diğer düşünürlerden, özellikle belirlediği ‘öteki’ ile ayrılmaktadır.

Ötekinin varlığı benim ne olmadığımı görebilmem için önemlidir. Ben olmayan şeylerin öğrenilmesi, bireysel kimliğin edinilmesinin önemli bir kaynağıdır (Giddens, 2014, s.62). Evrende yalnız olduğumuzu, daha önce bir sosyalleşme yaşamadığımızı ya da etrafta görüntümüzü yansıtabilecek bir yüzey olmadığını düşünelim. Böyle bir durumda kişinin kendini tanımlaması mümkün gözükmemektedir. Öznenin varoluşunun temel ölçütlerinden biri, kendini diğerlerinden, çevresinden ayırt etme yeteneğidir. Bunun için yansımaya ve başkalarına gereksinimi vardır (Gasparyan, 2014, s.4). Bu gereksinimden ötürü birey başkaları ile birlikte var olmak zorundadır, onların varlığı rahatsız edici olsa da birey kendini bulabilmek, kendini görebilmek için onlardan gelen yansımaya ihtiyaç duymaktadır. Ancak ‘öteki’, bu gerekliliği ile birlikte bireyin kendi kimliğini yitirme tehlikesini de taşımaktadır. Bu yüzden bu ilişkinin nasıllığı önem kazanmaktadır.

Kierkegaard, bireyin öteki ile ilişkisine, ötekinin varlığının gerekliliğine farklı bir yorum getirmektedir. Bu yorum bu ilişkide ötekinin kim olduğunda ve ilişkinin nasıllığında farklılaşmaktadır. Çağımızın sığ, içtenlikten yoksun sosyal ilişkilerinde, bireye kendisini yansıtabileceği bir öteki bulmak mümkün gözükmemektedir. Basitçe çoğunluktan biri

olarak var olmak, insanı derinden yatıştırıcı bir etki yaratmaktadır. Ancak bu yatışma ‘kendi olma’ya son veren bir bedele dönüşme tehlikesi içermektedir (Pappenheim, 2002, s.22). Kierkegaard çoğu insanın birey olmak yerine kalabalığın içindeki öteki olmayı tercih ettiğini belirtirken bunu bir yozlaşma, kayboluş olarak değerlendirmektedir. Ona göre diğerleri gibi olmayı tercih etmek Tanrı’nın lütfuna karşı hainliktir (Moore, 2001, s.24). O bize ‘ben olma’ hakkı vermiştir, bu hakkı kullanmayıp, kendi olmaya cesaret etmemek, hep birlikteliğin içinde gizlenmek hainliktir. Sonsuz ile bağlantı kurmak için kendi olmaktan korkmamak gerekmektedir. Ancak insanlar daha çok başkalarının veya ortak aklın sesine güvenmektedir.

Kierkegaard’ın ötekilere karşı bu olumsuz belirlenimi ile birlikte onun, ‘benliği’ bir yönelim, ilişkisel bir süreç olarak ele alışı, burada öncelikli olanın bireyin kendine yönelimi olmakla birlikte yönelecek başkalarının varlığını da mümkün kılmaktadır. Kierkegaard için ilişkinin önceliği, bu ötekinin kim olduğu bireyin benliğinin bir ölçütü durumundadır. Çoğu yorumcu Kierkegaard’da bu ötekinin Tanrı olduğunu ve Kierkegaard’ın insan ilişkilerini, benliğin biçimlenmesinde olumlu bir yere koymadığını düşünür (Evans, 2006, s.22). Burada Tanrı ile ilişkinin ‘kendi olma’ sürecinde ideal bir nokta olduğu ortadadır. Başkaları ile ilişki, benliğin ilişkisel oluşu ile uygun düşse de bu ilişkinin, benliğe birey olma ölçütünü vermede yetersiz olduğu görülmektedir. Çünkü benlik öncelikle, kendisine ve Tanrı’ya bağlanmalıdır. Öteki ile ilişki, etik bir gereklilik olmakla birlikte ‘kendi olma’ bağlamında beliren kritik anlarda, kritik seçimlerde bireyin muhatabı kendisi ve Tanrı’dır.

Günümüzde ‘öteki’nin konumu ile birlikte ‘bağlanma’ sorunu da insan varoluşunu etkilemektedir. Bağlanma ihtiyacının nasıl bir yönelim ile giderileceği, bireyin ‘kendi olma’sına olanak tanıyacak biçimde kendine, ötekine nasıl bağlanacağı sorun teşkil etmektedir. Günümüz insanının bencilce kendine dönüşü, başkaları arasında kayboluşu veya metaya bağımlı hale gelişi, doğru bağlanmalar olarak değerlendirilmemektedir. Kierkegaard, bireyin kendine dönmesini, kendine yönelmesini isterken, ötekine yönelik istismarcı bir ilişkiyi doğru bulmaz. Kierkegaard’da bireyin öteki ile ilişkisi onun ‘komşu sevgisi’ bağlamında açıkladığı görüşleri ile şekillenmektedir.

Başkaları ile birlikte olmak ihtiyacı, hem ‘zarar verme’ gibi olumsuz hem de ‘dayanışma’ gibi olumlu eylemlerde kendini gösterebilmektedir. Bunun temelinde uyum sağlama endişesi yer almaktadır (Fromm, 2016, s.138). Uyum sağlama, kabul görme ihtiyacı ile kurulan bağlar ise samimiyetten ve içtenlikten uzak bir çıkar ortaklığı olarak nitelenebilmektedir. Özellikle iş ortamlarındaki ilişkiler bu niteliktedir ve kişi iç dünyasını, çalışma dünyasından ayrı tutmaya çaba harcamaktadır. Sistem de özel hayatların, iç dünyaların paylaşılmasından yana değildir. İnsanların istedik ve beklendik davranışlar göstermeleri, sistemin devamı için daha faydalı görülmektedir. Bu da ilişkilerde yüzeyselliğe ve sahteliğe neden olmaktadır.

Geçici ilişkilerle kurulan zayıf ve koşullu bağlar, bireye kendi olmasına olanak tanıyacak bir yönelim sağlayamamaktadır. Çıkar ortaklığı olarak görebileceğimiz bu tür bağlanmalar daha çok nihilizm kültürüne hizmet etmektedir. Bağlanma, bireyin yaşamına bir tür istikrar sağlamaktadır ancak modern yaşamda bu mümkün gözükmemektedir (Dreyfus & Rubin, 1994, s.7, 15). Kierkegaard, yaşamımızı nasıl anlamlı kılacağımız ile ilgilenirken bağlanmayı da bir anlam elde etme girişimi olarak görmektedir. ‘Kendi olma’nın temeli olan bağlanma, aynı zamanda bir iyileşmedir. Burada bağlanılan ‘öteki’ önemlidir. Bir bağlanmayı seçmek, kabul etmek, bağlanılan doğrultusunda kim olduğunu seçmek ve kabul etmektir. Bu sebeple ‘kendi olma’ bakımından özellikle kime bağlanıldığı, öteki olarak kimin seçildiği önemlidir.

Çağımızda bağlanmaların sığılığı, geçiciliği ve çıkarıcılığı ile birlikte yükselen bir ‘bağımlılık’ söz konusudur. Kierkegaard bağımlılığı, bağlanmaktan özellikle ayrı tutmaktadır. Bağımlılık kontrolü olmayan bir zorunluluktur. Bağımlı kişi özgür değildir, güçsüzdür ve bağımlı olduğu şey tarafından yönetilir. Çağımızda bireylerin kendilerini yalnız, savunmasız, şaşkın ve sinirli hissetmesi bağımlılığa yol açan etkenler içinde yer almaktadır. Bu sorun, modern çağın nihilizminin bir sonucu olarak ortaya çıkmış gözükse de bunu ilk kez dile getiren Kierkegaard’dır (Dreyfus & Rubin, 1994, s.12). Kierkegaard’ın bağımlılıktan ayırdığı bağlanma, özgür bir seçimin sonucu gerçekleşen bir teslim oluşturma ve bu teslimiyet ideal anlamda Tanrı’yadır. Bağlandığı öteki ölçüsünde yüceleşen birey, her şeyden önce de kendine dönmeli ve kendine bağlanmalıdır. Kendine bağlanmadan başkalarına bağlanmak, bağılılığı, sadakati olanaksız hale getirmektedir (Kierkegaard,

2009c, s.11). Çünkü insanın kendisini sevmeden ötekini sevmesi mümkün değildir (Broothers, 1999, s.66).

Günümüzde insanın hem kendine hem başkalarına hem de Tanrı'ya bağlanışı görüldüğü üzere problem teşkil etmektedir. Anlamlı ilişkilerin yokluğu, sanal ortamlarda bedensiz gerçekleşen iletişim, bağlanma ya da ilişkinin sorumluluğundan kaçma, yaşanan bağlanmaları değersiz ve geçici hale getirmektedir. Yabancılaşmanın verdiği yoksunlukla 'kendi olma'nın uzağına düşen insan kendine şeffaf bir biçimde yönelememektedir. Kendine doğru bir biçimde bağlanamayan insanların birbirleri ile kurduğu sahte ilişkiler de yaşamın anlamsızlığını ve amaçsızlığını artırmaktadır. Dini inanç bağlamında çağımızın yaşadığı bunalım da Kierkegaard'ın arzuladığı biçimde insanın Tanrı'ya samimi, içten bir bağlanışını engellemektedir.

4.6.6. ' Kendi Olma' Olanağı Olarak Sevgi ve İçtenlik

İlişkilere ve bağlanmalara anlam katacak olan güç Kierkegaard için sevgidir. Sevgi, kendini, başkalarını ve Tanrı'yı sevmek aynı zamanda 'kendi olma' olanağını yaratacak güçtür. Çağımızın iç dünyasındaki huzursuzlukların ilacı olarak da sevgi gösterilmektedir. Fromm insanlık tarihinde, ilk kez insanlığın fiziksel olarak varlığını sürdürebilmesinin, kendi kalbindeki köklü değişikliklere bağlı olduğunu belirtmektedir (Fromm, 2016, s.29). "Sevmeye nereden başlayacağız?" sorusu gündeme gelirken Kierkegaard bireyin kendisine işaret eder ve "Kendinizi sevmeyi unutmayın" der (Kierkegaard, 2016, s.26). Ona göre insan, doğası gereği kendini seçmeyi ister ve bir başkasına olan sevgisinde de seven aslında kendini sever (Morris, 1989, s.22). Bir insan bir şeyi severse o şey kendini ona açar (Kierkegaard, 2005, s.414). Eğer insan kendi ile şeffaf bir ilişki kurmak istiyorsa ki 'kendi olma'nın koşuludur bu, o zaman önce kendisini sevecektir ki, kendisine açılsın. Kierkegaard'daki ben sevgisi, bencillik ya da narsisizm değildir. Aksine ona göre sevginin temeli olan 'kendini sevme'nin tepe noktası olan bencillik ve kibir ise kendinin yıkımıdır (Evans, 2006, 126).

Kierkegaard, dinsel alanda, bireyin karşısındaki 'öteki'yi Tanrı olarak belirlerken toplumsal birlikteliği dışarıda bırakır görünmektedir. Ancak toplumsal birlikteliğin,

değerini dışlamayan Kierkegaard, bu etik soruna farklı bir çözüm önerisi getirir. Komşu sevgisi bağlamında ortaya çıkan bu çözüm, yine Tanrı ile ilişki çerçevesinde şekillenmektedir. Başkalarına, dostluk, evlilik ya da kurumsal bağlarla bağlanmaya eleştirel yaklaşan Kierkegaard, arada orta terim olarak Tanrı'nın bulunduğu 'komşu sevgisini' ise onaylamaktadır. Onun bu açıklamalarının kaynağını, Hıristiyanlıktaki 'komşunu sev' öğretisi oluşturmaktadır. Kierkegaard birine ya da bir şeye haddinden fazla bağlılığı, bu tutkulu bir aşk, ya da bir meta bağımlılığı olabilir, bağlanılan şeyi adeta Tanrı yerine koymaya dönüşmesini, bir tür putperestlik olarak değerlendirir. Ona göre gerçek bağlanma yalnızca Tanrı'ya karşıdır (Morris, 1989, s.27).

Kierkegaard, Tanrı'yı ve Tanrı ile ilişkiyi dışarıda bırakan bir sevgiyi karşılıklı yanılsama olarak değerlendirmektedir (Moore, 2001, s.60). Ona göre Tanrı, sevgidir, Tanrı sever ve seilmeyi ister (Kierkegaard, 2016, s.91). Tanrı'nın gayreti kendisi için değildir, O sevgiyle en alt sıradaki insan ile eşit olmak ister. Burada Tanrı karşısında sevgi bağlamında eşitlik söz konusudur. Her birey Tanrı'yı sevmeye ve sevilme olanağı bakımından eşittir (Kierkegaard, 2013d, s.20, 30). Kierkegaard komşu sevgisini de Tanrı sevgisi ile temellendirmektedir. Hıristiyanlıktaki "Gördüğü kardeşini sevmeyenin görmediği Tanrı'yı sevmesi mümkün değildir." düsturundan hareketle komşu sevgisini, mükemmel ve eşitleyici olarak görür (Moore, 2001, s.57-62). Birey, Tanrı'ya duyduğu sevgiden ötürü komşusunu sevmekte, bu sevgi bencilliği engellemekte ve bireyin kendiliğini artırmaktadır. Erotik bir aşkta kaybolan benlik, komşu sevgisinde varlığını devam ettirebilmektedir (Brothers, 1999, s.65- 67). Komşu sevgisinin karşısı, belirli bir kişiyi değil, insanlığı sevmek olurdu, ancak Kierkegaard'a göre insanlığı sevebilmenin tek yolu her bireyin birbirini sevmesidir (Hannay, 2013, s.392). Kierkegaard, bu yolu komşu sevgisi bağlamında ele alarak somutlaştırmakta ve bireyci bir etik anlayıştan uzaklığını ortaya koymaktadır.

Kierkegaard'da sevgi ile bağlanabilmenin önemli ölçütü ise içtenliktir. İlerleyen uygarlığımızın gerisinde bıraktığı bu değer bireyin yaşadığı iç huzursuzluğun, yabancılaşmanın da sebepleri arasında gösterilmektedir. Modern çağın iletişim araçları ile bireyler arasında oluşan perdeler, samimi ve içten ilişkilerin önüne geçmektedir. Bireyin

kendini inkâr ederek, olmak istediği ya da olması istenen ‘ben’ gibi davranması, içtenliğin, samimiyetin engelleyicileridir. İçtenliğin aksi yüzeyselliktir, yüzeysellik, gizlenme ve açığa çıkma, arasındaki hayati farkın ortadan kalkmasının sonucudur (Kierkegaard, 2017, s.63). Kierkegaard’a göre içtenlik bir tür geri çekilmedir, kendine dönmedir. Tutku içeren içtenlik, aynı zamanda ayırıcı değil birleştirici bir güçtür, içtenliğin olmadığı birlikler ise bir sürüden, içten olmayan ilişkilerin yarattığı etki de bir kitlenin kalabalık gürültüsünden farksızdır (Kierkegaard, 2009c, s.50, 62). İçtenliği sağlayan önemli bir unsur sessizliktir. Kierkegaard’a göre sessizlik, maneviyatın, iç dünyanın esasıdır. Sadece, nasıl sessiz kalacağını bilen kişiler, hakikaten konuşabilir ve hakikaten eyleyebilir (Kierkegaard, 2017, s.57). Gevezelik ise dışsallığın, dışadönüklüğün göstergesidir, samimiyetten uzaktır (Kierkegaard, 2009c, s.130).

Kierkegaard çağını içtenlikten uzak olduğu için eleştirir. O içtenliğin kaybedilişinin temelinde ise nesnellik arzusu olduğunu vurgular. Daha fazla nesnelliğin, daha az içtenliğe sebep olduğunu, daha az nesnel güvenliğin tercih edilmesi durumunda, daha derin bir içtenliğe ulaşılabileceğini savunur (Moore, 2001, s.46). Kierkegaard, bireyin Tanrı ile olan bağında da içtenliği vurgulamaktadır. İçten gelen bir sevgi ile Tanrı’ya bağlanma, Tanrı’nın gerçek doğasına ulaşmayı mümkün kılmaktadır. İçtenlik, bireyin Tanrı ve öncesinde kendine dönük ilişkisidir (Kierkegaard, 2009a, s.366). Kierkegaard, ayrıca içtenlik kapasitesinin, zekâyâ oranla insanlarda eşit olduğunu belirtir (Evans, 2006, s.180). Bu sebeple her insanda Tanrı’ya ulaşma kapasitesi aynıdır. Eğer Tanrı’ya ulaşmanın yolu akıl olmuş olsaydı bu olanak herkes de eşit olmazdı.

4.6.7. ‘Kendi Olma’ Olanğı İçerisinde İman ve Sıçrama

Kierkegaard’da Tanrı’ya içten, sevgi dolu bağlanmanın adı imandır. İman Tanrı karşısında alınmış bir armağandır. Kişisel bir tecrübeye karşılık gelen bu varoluş durumu akılsal kanıtlamaya imkân tanımayan bir paradoks içermektedir (Evans, 2006, s.198-200). Aydınlanma çağının, Deistik Tanrı anlayışının doğurduğu, paradoksal durumun aşılmasını mümkün kılacak olan, Kierkegaard’a göre, tutku dolu bağlanmadır. Tanrı’nın varlığı, nesnel veri ya da nesnel düşünme aracılığı ile algılanamaz, çünkü o bir nesne değil, öznedir (Kierkegaard, 2009a, s.28) ve sadece ruhsal bir içtenlik ile kavranabilir. İçtenlik Tanrı ile

ilişkinin farkındalığını yaratan önemli bir güçtür (Evans, 2006, s.60). Çağın iman anlayışında eksikliği hissedilen değer de bu içtenliktir.

Kierkegaard, imanı sonsuz bir mutluluk arayışı olarak görürken bu arayışın, hayal kırıklığı, suçluluk, umutsuzluk gibi duyguları içerdiğini ve imanın tutku dolu bir varoluş durumu olduğunu belirtir (Robert, 1998, s.188). Gerçek dindarlık anlamını sonsuz bir tutkuda bulsa da çağın nesnelliği içinde sonsuz, kişisel, içsel, tutkulu iman kaybolmaktadır. Çünkü nesnellik ve kesinlik, tutku barındırmaz. Tutkuyu doğuran çelişki, belirsizlik ve bilinmezliktir ve iman da bu içeriği ile nesnel ve kesin bir bilgi olarak aktarılamaz ya da öğretilemez niteliktedir (Kierkegaard, 2009a, s.26). Kierkegaard'ın bu düşünceleri aklın kibrine ve göstermelik uzantılarına boyanmış modern dünyaya karşı bir iman manifestosu niteliğindedir (Podmore'dan akt. Kurtar, 2015, s.63). Onun Tanrı ile birey arasında karşılıklı, içten, öznel, tutku dolu bir ilişki olarak tanımladığı iman, aklın ve bilimselliğin hâkimiyeti altındaki çağda kabul görmez nitelikleri barındırmaktadır. Ancak yine de onun içten bir 'bağlılıkta' temellenen iman anlayışı çağdaş düşünürleri etkilemeyi başarmıştır.

Günümüzde dinin temel olguları bir anlam yitimine uğrarken, yoğun sorgulayış da devam etmektedir. Zayıflayan geleneksel din anlayışı ile birlikte bir taraftan Deizm ve Ateizm anlayışları yaygınlık gösterirken aşırı dinci eğilimlerin de arttığı görülmektedir. Bir yandan Tanrı'nın varlığı, bilimsel kanıtlamaların güvenilirliğinin arkasında silikleşirken, diğer yandan insanlardaki Tanrı ya da bilinmezlik korkusunun, çağın siyasi ve ekonomik çıkarları doğrultusunda kullanılması insanları bir bakıma Tanrı'nın uzağına düşürmektedir. Günümüzdeki iman problemi, bu noktada 'insanın Tanrı'nın huzurunda' olamayışı olarak görülmektedir. Modern insanın iman algısında, Kierkegaard'ın sunduğu biçimde bir değişim, anlam arayışında olan insana önemli bir alternatif sunmaktadır.

Kierkegaard'a göre 'kendi olma' ideal anlamda Tanrı'nın huzurunda gerçekleşmektedir. O Tanrı'dan gelen kişisel bir çağrıya, her bireyi 'kendi olma' ya çağırان bir çağrıya işaret eder. Ona göre 'Tanrısal çağrı' bireyin yaşamında bazı olasılıklardan fedakârlık etmesine yönelik olabilir, örneğin öğretmen olmak için şarkıcılık kariyerini bırakmak gibi. Tanrı bizden sadece evrensel iyiyi başarmamızı istemeyebilir de. Bu, Tanrı ile ilişkimizi geliştirecek özel bir görev de olabilir. Bu noktada Kierkegaard için yaşamsal olan bir soru sorulur; "Tanrı, benimle ne yapmak istiyor?" (Evans, 2006, s.235). Kierkegaard bireyin bu

sorunun cevabını alabilmesi için, Tanrı'dan gelen çağrıyı duyabilmesi için Tanrı ile yalnız kalması gerektiğini, Tanrı'nın sözleri ile yalnız kalamayan kişinin Tanrı'nın sözlerini anlayamayacağını belirtir (Moore, 2001, s.52).

Bireyin Tanrı'nın huzurunda olması oldukça gizemli, gerilimli ve ürkütücü görülebilir ve özünde birinin kendi yaşamını anlama ve anlamlandırmasıyla ilgili zorlu bir dayanak taşımaktadır. Kierkegaard için imanın temeli olan böylesi bir durum, aynı zamanda kendini kandırma ya da her tür yanılsamadan da özgürleşmenin habercisidir. Bu, imanın mutlak olarak eşsiz ve tek olduğu bir 'olay' anıdır. (Kurtar, 2015, s. 63,64) Birey burada Tanrı'dan gelen çağrı ile radikal bir seçime zorlanır, bu seçim ve devamındaki eylem, bireyin fedasını içerebilmektedir. Tıpkı Hz İbrahim'in seçimi gibi! Sıradan insanın akıl, irade, sebat gücünü zorlayan bu sınavın çağımızın insanı için gerçekleştirilebilirliği mümkün gözükmemektedir. Ancak yine de insanların böyle bir eylem ve karardan tamamen yoksun olmadığını gösteren aşırı durumlar da yok değildir. Fromm insanların kendilerini iyi bir amaç uğruna adamaya hazır olmadıkları düşüncesinin yanlış olduğunu belirtir ve İkinci Dünya savaşı esnasında yaşananları örnek gösterir (Fromm, 2016, s.135). İnsanlar, yaşamlarındaki kişisel ya da evrensel idealler doğrultusunda bir candan vazgeçiş de dâhil olmak üzere büyük fedakârlıklarda bulunabilirler.

Kierkegaard Tanrısal bir çağrıya verilen karşılığı, 'sıçrama' olarak adlandırmaktadır. Sıçrama bir düşünme değil, seçimdir ve bu seçim altın ve gümüş arasında, kırmızı ve yeşil arasında değil, Tanrı ile dünya arasındaki seçimdir (Moore, 2001, s.20). Bu radikal seçim, çoğu zaman, mantıklı, akılsal bir zeminden yoksun, kriterler, keyfi ve absürd gözükmemektedir (Evans, 2006, 311). İnsan yaşamında böylesi kararları aldırta kritik anlar vardır. Giddens (2014, s.183, 253), insan yaşamındaki kritik anların çoğu kez yeni vasıflar ve güç kazanma dönemlerine işaret ettiğini belirtir. Kritik anlar, bireyin varlıksal güvenlik duygusunu koruyan kozayı tehdit etmekle birlikte, her zaman yüksek olasılıklı kayıp koşullarıyla yüz yüze gelmek de değildir. Çoğu kritik an, bireyin gücünü aşar ve bu anlar ahlaki varoluşsal ölçütlere başvurmadan kolayca çözüme kavuşturulamazlar.

Radikal seçimde bireye güç veren şey tutkusudur (Brothers, 1999, s.55). Böyle bir seçim ya da sıçrama risk içerir, bu yüzden cesaret de gerektirir (Moore, 2001, s.179). Sıçrama, özgür bir eylemdir ve sorumluluk taşır, acı dolu bir motivasyonu vardır. Olasılıktan

gerçekliğe geçiştir ve aynı zamanda paradoksaldır. (Ferreira, 1998, s.215-218). İnsanın her seçimi bu yüzden radikal seçim değeri taşımaz. Genelde insanlar makul sebeplerle sonucu öngörülebilir seçimler yaparlar. Kierkegaard'a göre bir kişi ne zaman bir zorunluluk altında sınıırırsa bir aşma, sıçrama olasılığı ortaya çıkar (Kierkegaard, 2009a, s.10). Bu sıçramanın karşı tarafta bekleyeni ise Tanrı'dır. "Düzleyicinin keskin tırpanı herkes için bireysel olarak bıçak ağzının üzerinden sıçramayı mümkün kılar ve dikkat sizi bekleyen Tanrı'dır. Sıçrayın ve Tanrı'nın kollarındasınız." (Kierkegaard, 2017, s.70).

İman eden kişi için Tanrı ile ilişki, zor olan başka ilişkilerden daha yoğun bir şekilde yükümlülüğü artırır. Eğer Tanrı benden bir şeyler yapmamı isterse ve benim Tanrı'nın iyiliğine olan inancım yeterince büyük ise ben Tanrı'ya itaat etmenin iyi ve doğru olduğuna inanabilirim. Kierkegaard'a göre Tanrı bizi eşsiz bireyler olarak yaratmıştır ve biz gerçek benliğimize ulaşmak, kendi olmak için Tanrı'nın bireyler olarak bize verdiği eşsiz emirlere karşılık vermeye istekli olmalıyız. Tanrı'nın bizim içimizde imanı yaratmasına izin vermeliyiz (Evans, 2006, s.19,24). Kierkegaard bu bakımdan günlüklerinde "Yaşamda sana sıranın geldiğini bilmek çok önemlidir." (Kierkegaard, 2005, s.77) der.

Kierkegaard'ın iman anlayışı, vurguladığımız bu unsurlar ile birlikte çağın insanı için makul değer taşımaktan uzak gözükmektedir. Bireyin belirsizlik ve bilinmezlik içinde Tanrısal bir çağrıyı işitmesi, Tanrı'nın kendisi ile ne yapmak istediğini duyması, bu doğrultuda değerli olan başka şeylerden vazgeçmesi, feda etmesi, duyusal ve akılsal bir varlık olan insan için, çağın akılcılığı ve bilimselliği altında zorluk taşımaktadır. Bu noktada çağımız koşullarında sürdürdüğümüz 'kendi olma' arayışında Kierkegaard düşüncesinin bize bir çıkar yol göstermesi mümkün müdür? Biz Kierkegaard felsefesinde çok özel bir unsuru bu bakımdan ele alıp değerlendireceğiz

4.7. Çağımızda ‘Kendi Olma’ Olanasını Yaratmak İçin Bir Başkaldırı Aracı Olarak Mizah

4.7.1. Çağımızda ‘Kendi Olma’ Olanasını Yaratmak İçin Başkaldırı

Kierkegaard, akılcılığın ve bilimselliğin yol açtığı soyutlama gücünün toplum üzerindeki etkilerini eleştirirken, bireyleri aynılaştıran, içini susturan, duygusuzlaştıran, yabancılaştıran bu sistemin, kritik anlarda gerçekleşebilecek sıçrama kararını/eylemini de engellediğini belirtmektedir. Ona göre bireyin ‘kendi olma’ potansiyelini ortaya çıkaracak olan sıçrama kararı/eylemi ancak bir ‘başkaldırı’ içinde gerçekleşebilir. Böyle bir başkaldırı ise şimdiki çağda akla gelen en son şeydir. Bu çağa ‘hesapçı’ bir anlayış hâkimdir ve başkaldırı bu hesapçı anlayış için oldukça saçmadır (Kierkegaard, 2017, s.25). Çünkü başkaldırı öngörülemez riskleri, fedayı, vazgeçiş içerir ve göze alınacaklar karşısında başkaldırının başarıya ulaşma olasılığı ise düşüktür. Bu yüzden başkaldırı, çoğu zaman sonuçsuz bir girişim olarak görülür ve düzenin devamı için bedel ödemeye razı olunur.

Kierkegaard, ‘kendi olma’nın önündeki engellere karşı açıkça bir başkaldırı ister. Ona göre başkaldırıcıyı başlatacak olan, onun felsefesinde neredeyse sihirli bir güce dönüşen tutkudur. “Tutkulu bir çağ eskileri yıkar ve yenileri kurarken fırtınalar estirir, düşünceli ve tutkusuz bir çağ ise tam tersini yapar; tüm eylemleri engeller ve bastırır, böyle bir çağ düzenleyicidir. Başkaldırı, en vahşi anında volkanik bir patlama gibidir ve tüm diğer sesleri bastırır. Düzleme süreci ise tepe noktasındayken bile herhangi bir kalp atışının duyulabileceği ölümcül sessizliktir” (Kierkegaard, 2017, s.41). Çağın akılcı, soyut düşüncesi, diyalektik mahareti ile her şeyi ayakta bırakır ancak bir taraftan da kurnazca içlerini boşaltıp anlamsızlaştırır. Bir başkaldırıya olanak tanımaz çünkü bir başkaldırıya neden olabilecek şeyleri, düşünsel bir gerilime indirgeyerek silikleştirir, yükseltmeye fırsat vermez (Kierkegaard, 2000, s.240). Kierkegaard soyut, nesnel, bilimsel, mantıksal düzlem içinde inşa edilen çağının toplumsal yaşamına, gerek fikirleri gerekse yaşamı ile başkaldırır. Bu başkaldırı, onun bireysel varoluşu yok ettiğini düşündüğü ‘düzleme’ diye adlandırdığı soyut toplumsal yapıya karşıdır. O, özgürlük ister ve birliktelik ilkesinin

şüpheciliği aracılığıyla soyutlamanın umutsuz orman yangınına başlatır (Kierkegaard, 2017, s.69).

Kierkegaard, Fransız Devrimine atıflarda bulunduğu *İki Çağ(Two Age)* adlı roman incelemesinde, kendi çağında bir başkaldırının neden tercih edilmediğini ortaya koyar. Burada özellikle çağın akılsallığını, soyutluğunu, tutku eksikliğini eleştirir. Bir başkaldırı olasılığını değerlendirdiğimiz çağımızda ise ‘kendi olma’ olanağı doğrultusunda yaptığımız sorgulama, bizi sosyal, düşünsel, ekonomik, psikolojik vb. birçok alanda bireysel varoluşu zora sokan sorunlar ile yüz yüze getirmiştir. Bu sorunlar, şiddet barındıran bir ayaklanma fikri değil, fakat bir farkındalık, bir uyanış ihtiyacı doğurmaktadır. Çağın ironik ve diyalektik görünümü içerisinde kapitalist sömürü düzenine, çevre veya kadın haklarını korumaya yönelik büyük veya küçük çaplı eylemlere tanık olunmaktadır. Ancak bu eylemler daha çok tıkanan sistemin özüne değil, semptomlarına yönelik olup, özüne ilişkin düşünsel bir uyanış kendisini hissettirse de henüz etkinleşmemiştir.

Böyle bir başkaldırının ne sebeple, neye karşı ve nasıl olacağının çerçevesini; Kierkegaard’ın öngörüsü doğrultusunda, ‘kendi olma’ ihtiyacı ile ‘kendi olma’nın önündeki engellere karşı varoluşsal bir başkaldırı olarak belirlemekteyiz. Kierkegaard, ‘kendi olma’nın önünde engel olarak gördüğü, akılcılığın ve bilimselliğin yol açtığı nesnel ve soyut sistemde bir gedik açmak istemektedir. Bu noktada sanatın gücüne güvenen Kierkegaard, paradoksu, tutkuyu, ironiyi barındıran, akli araçsallaştırarak aşmayı başaran *mizaha* başvurur. Onun felsefesinde mizah ve tabi ki ironi, hem felsefi söyleminin önemli bir unsuru hem de ‘kendi olma’ bağlamında çağın engellerine başkaldıracak önemli bir felsefi ve sanatsal bir etkinlik olarak değerlendirilecektir. Kierkegaard ‘mizah’ ile başkaldırır, çağına ve bize bu yolla ilham olur.

4.7.2. Mizah ve Felsefe

Kierkegaard felsefesinde, çağın ‘kendi olma’nın önündeki engellerine bir başkaldırı olanağı olarak değerlendireceğimiz mizah; felsefenin ve sanatın ortak bir etkinlik alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Etimolojik olarak Arapça kökenli olan mizah kelimesinin

İngilizce karşılığı ise ‘humour’dur (Eker, 2014, s.51). Mizahın ilişkili olduğu ya da sonucu olarak değerlendireceğimiz eylem ise gülmektir. Mizah gülmeye yol açsa da, basit manada bir gülme nedeni değildir. Mizah, insan varoluşunu derinden etkileyen, hem aklı hem duyguları harekete geçiren, geçmişten günümüze gelen kadim bir etkinliktir. Sanatsal ve düşünsel değer taşıyan bir iletişim ve ifade aracıdır. Felsefi bir söylem olarak da kabul gören, felsefenin, edebiyatın, psikolojinin, dinin üzerine düşünce ürettiği mizah, olumlu ve olumsuz eleştirilerle birlikte ciddi bir felsefi birikim sağlamıştır. Bu noktada öncelikle mizaha yüklenen anlamlar, nitelikler oldukça ilgi çekicidir.

Mizah, hem güldüren hem düşündüren, güldürdüğü gibi kızdırabilen, farkına vardıran, duygu ve düşüncelerin aktarımını sağlayan sıra dışı bir araç, etkili bir güçtür (Olgunsoy & Temiz, 2009, s.562). Alıcısına farklı bakış açıları kazandırırken, eleştiri gücünü aktif etmekte, yaşanan toplumun kültürel birikiminin anlamlandırılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Yaşamın çelişkileri ve uyumsuzluklarıyla gülerek yüzleşmeyi sağlayan mizah, hem bireyin kendi iç dünyasında hem parçası olduğu toplumsal yaşamında önemli etkiler, değişimler yaratabilmektedir. İnsan karşılaştığı zorluklar ile kaygıya, acıya, umutsuzluğa sürüklenirken, mizah böyle bir anda bireye kaçmak yerine yüzleşme olanağı ve gücü vermekte, bireyi bağlayıcılarına karşı bir tavır geliştirmeye, özgürlüğünü gerçekleştirmeye teşvik etmektedir.

Mizahın yol açtığı gülmek ya da kahkaha atmak sağlıklı bir davranış olarak gösterilir. Gülmek ve mizah üzerine önemli felsefi çalışmalara imza atan John Morreall (2015, s.234) insanı güldüren şeyleri; insani eksiklik, cehalet, beceriksizlik, yanlış anlamalar, aptallık ve ahlaki cendereler olarak sıralar. Kasulis (1989, s.240) de bizi güldüren kelime ve olayların daha çok bizim normal kavramsal beklentilerimizi ihlal eden şeyler olduğunu belirtir. Burada mizahın içeriğini; olağandışı durumlardaki kültürel öğelerin alışılmadık bileşimleri ve uyumsuzluk, aşırılık ve bozulmaya dair bireysel ve kolektif kültürel algılar belirler. Toplumun normatif yaşamı da böyle çarpıklıklar için bol olasılıklar içerir (Apte’den akt. Porteous, 1989, s.279). Mizahçı, gülmeye yol açan bu unsurları bir araç olarak kullanır. Çünkü maksat sadece güldürmek değildir. Verilmek istenen bir mesaj söz konusudur, insan zihninde ve kalbinde bir değişim yaratılmak istenmektedir.

Mizah, aklın bir ürünü olarak görülürken bir taraftan da çelişki ve tutarsızlıklar üzerine örülü olmasından dolayı irrasyonel olmakla eleştirilmektedir. Ancak bilinir ki, mizah akla özgü bir eylemdir, örneğin hayvanlarda mizah yoktur. Mizah içerdiği tutarsızlık ve uyumsuzluklarla birlikte bilişsel bir deneyimdir (Porteous, 1989, s.279). Bu doğrultuda mizahın ayna tuttuğu tutarsızlıktan, çelişkiden keyif almak da irrasyonel bir durum olarak görülmemelidir. Tutarsızlık ya da çelişkiler yaşamın dışarıda bırakılması gereken unsurları değil, bizzat yaşamın gerçekliğidirler ve yaşam aynı zamanda tüm absürtlüğü ile komiği ve trajediyi içinde barındırmaktadır. Mizah bu noktada trajiği komiğe çevirmeyi başaran ve yaşamın gerçekliğine ayna tutan bir güçtür.

Mizaha yönelik irrasyonel olma eleştirisi yanında mizah, hicveden, alaycı tavrı ile düşmanca bulunmaktadır. Mizahın içerdiği eğlencenin insanın kendi yaşamı üzerindeki kontrolü azalttığı düşünülmekte, sorumsuz ve samimiyetsiz olmakla; hazzı, cinselliği, anarşiyi teşvik etmekle suçlanmaktadır (Morreall, 2015, s.237). Bu olumsuz tespitlerin daha çok etik temelde yoğunlaştığı ve mizahın sınırlı bir yönüne işaret ettiği görülmektedir. Yöneltilen eleştirilere muhatap olan bir mizah türü elbette vardır. Ancak bizim çalışmamıza konu ettiğimiz felsefi değer taşıyan mizah, bu suçlamaları dışarıda bırakmaktadır. Daha çok katı çevrelerden yükselen bu eleştiriler ile birlikte birçok önemli düşünürün, mizah üzerine yaptığı değerli tespitler bulunmaktadır.

Mizahın genelde sosyal bir ortam içinde işlev gördüğü kabul edilmektedir. Bu şaşırtıcı değildir, çünkü kavramlarımızın çoğu da sosyal bağlamda oluşturulmaktadır (Kasulis, 1989, s.240) Biriyle birlikte bir şeye gülmek, gülünen şey çok saçma bile olsa, onunla yaklaşmak demektir. Mizah bu bütünleştirici etkisi ile pek çok durumda sosyal etkileşimi de kolaylaştırarak ciddi konuşmaların yol açabileceği saldırganlığa engel olmaktadır (Morreall, 1997, s.161,162). Mizahın bu etkiyi yaratabilmesi için insanın karmaşık sosyal ilişki yapısını etkileyecek olan mizahçının sosyal becerilerinin de gelişmiş olması beklenir (Porteous, 1989, s.288). Mizahçı hem keskin zekası ile hem de insan doğasına, ilişkilere hâkim olabilme becerisi ile etkisini güçlendirir. İnsanlar böylelikle komik olanın etrafında birleşirler.

Sosyal becerilerin yanında bilişsel farkındalığı da artıran mizah, irrasyonel eleştirilerinin aksine rasyonaliteyi artırmakta, yarattığı olumlu, rahatlatıcı etki ile olumsuz duyguları

engellemektedir. Mizah, öfkeli insanları sakinleştirirken, korku ve endişeleri azaltmakta, kötü sonuçları olan olumsuz duygular, mizah aracılığı ile geçersiz kılınabilmektedir (Morreall, 2015, s.239,240). Gülümseyen insan yüzü, her zaman güçlü bir uyarandır ve bu etkisiyle gülme ve gülümseme gerilimi azaltan bir eylemdir (Porteous, 1989, s.285,286). Mizah, felsefenin sadece rasyonel olması gerektiği fikrinin dışına çıkarak yaşama karşı daha sakin bir tutum yaratırken aynı zamanda karamsarlığı ve kibri uzaklaştırmayı başarmaktadır. Yol açtığı kavramsal esnekliğin yanı sıra felsefe ve mizahın ortak etkisi olan, alışılmadık perspektiflerin yaratıcı kullanımını da sağlamaktadır (Morreall, 1984, s.316).

Mizah, kendimizi, toplumumuzu ve yaşadığımız dünyayı anlamamızda da önemli rol oynamaktadır. Mizah sayesinde yaşamımız, daha olumlu ve aynı zamanda gerçekçi bir ışıkla görünmektedir. Sıcaklığı düşüren, soğukluğu ısıtan mizah, kışkırttığı hayal gücü ile insanı acımasız, can sıkıcı ve kısa yaşamından geçici de olsa kurtarabilmektedir (Kasulis, 1989, s.239-241). Mizah insanı rahatlatan, gereksiz endişelerden kurtaran bu düzeltici etkisi ile psikolojik rahatsızlıkların tedavisinde de kullanılmaktadır. Genellikle ciddi psikolojik sorunları olan insanların mizah duygusundan ve estetik deneyimden yoksun oldukları belirtilmektedir. Bunun nedeni olarak, bu insanların içinde bulundukları durumdan kendilerini bir türlü uzaklaştıramamaları gösterilir (Morreall, 1997, s.149). Yaşama mizahi bir bakış ile bakan, bu anlamda yeteneği olan insanlar, kendilerini olumsuz düşüncelerden uzak tutabilmeyi daha kolay sağlayabilmektedir. Mizahın bu etkisine daha sonra mizaha dair felsefi teoriler içerisinde ayrıca yer verilecektir.

Mizahın felsefi anlamda değer kazanan önemli etkisi ise varoluşun sorunları, tutarsızlıkları, çelişkileri karşısında geri adım atmayı, araya mesafe koyarak, durumu mizaha çevirerek gülmeyi sağlamasıdır (Morreall, 1989, s.263). Bu bakımdan çoğu düşünür, mizahın değerini yaşamın problemlerinde bize duygusal bir mesafe sağlamasında görmektedirler. Burada araya mesafe koymak, büyük resmi görmeye yardımcı olmakta, resmi değiştirmekte, resme canlılık katmaktadır. Mizahın kazandırdığı yeni bakış açısı, insana çözüm için yer ve zaman yaratırken devamında insan, karşılaştığı soruna, çelişkiye meydan okuma cesareti gösterebilmektedir (Porteous, 1989, s.286).

Mizahın insan varoluşunda yaratabileceği bu olumlu etkiler, mizahın felsefi değerini ortaya çıkarmaktadır. Felsefe tarihine bakıldığında ise mizahın bir bakıma gözden kaçırıldığı ya da ihmal edildiği görülür. Buna karşın mizah ve felsefenin pek çok noktada yarattıkları etki bakımından ortaklaştığı görülmektedir. Mizah, felsefi bir tarz içermekle birlikte felsefeye katılmış mizah da ayrı bir renk, özgünlük ve zenginlik kazandırmaktadır. Hem felsefe hem mizah özgürleştirici etkisiyle eleştirel tutumu teşvik etmekte, hayal gücünü ve zihinsel esnekliği beslemekte, bize tanıdık olmayan yeni bir şeyler göstermektedirler (Morreall, 1989, s.257,258). Felsefe ve mizah insana adeta zihinsel bir vites değişimi yaşatmaktadır (Morreall, 1984, s.316). Aklı, sıradan, olası yollardan uzaklaştırarak, yaratıcıyı düşünmeyi teşvik eden mizah ve felsefe arasındaki yakın ilişki ortaya ‘mizah felsefesini’ çıkarmaktadır. Mizahın düşünce dünyasında yerini ve önemini sorgulayan mizah felsefesi ilk olarak ‘neden gülüyoruz?’un cevabını aramakta, insan doğasını ve dünyasını güzelleştirecek olanı açığa çıkarmaya çalışmaktadır (Popkin, 1996, s.242). Bu arayışın hem özne hem nesne boyutu bulunmakta, hem insanı güldürebilecek olanın ne olduğu, hem de neye gülebileceği açısından insan sorgulanmaktadır. Ulaşılan sonuçlar ise bize mizahın temellerini verdiği gibi, yaşadığımız dünyaya dair anlayışımızı da derinleştirmektedir.

Felsefe ve mizah arasındaki bu benzerliğin yanı sıra Morreall, (1984, 305-315) mizahın, felsefe öğretiminde sağlayacağı faydaya değinir. Ona göre mizah, felsefe öğretimine uygun bir disiplindir. Mizah, yol açtığı gülme eylemi ile bir ölçüde küçük düşürme ya da alay içerse de sınıf ortamında olumlu bir sosyal etkileşim yaratır, oluşturduğu atmosfer ile düşünme ve ifade açıklığı sağlar, çekinme duygusunu kırar, öğrencilere farklı bakış açıları kazandırır. Öğrenciler derste somut, alışılmadık ve eğlenceli şeylere daha çok ilgi gösterirler, gösterilen ilginin artması öğrenmeyi de artırır. Mizah da bu süreci hızlandırır. Felsefe dersi de mizahi düşünce deneyimleri için fırsatlarla doludur. Yetenekli bir öğretmenin elinde mizah, öğrencilere felsefi düşüncüyü kazandırmak için etkili bir yoldur.

4.7.3. Mizaha Dair Felsefi Teoriler

Mizah; felsefi derinliği, insan yaşamındaki yeri ve önemi ile felsefe tarihinde birçok filozofun ilgisini çekmiştir. Sadece felsefede değil din, edebiyat ve psikoloji alanında da üzerine düşünülen bir mevzu olmuştur. Mizahın temel unsuru olan ‘gülme’ hakkındaki yazılara ilk olarak İbranice metinlerde, İncil’de ve Yunan filozoflarının eserlerinde

rastlanmaktadır. İncil’de gülme, küçümsemenin, düşmanlığın ifadesi ve Tanrı’nın bir davranışı, gazabının ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Çoğu kutsal kitapta gülmek yerine hüznün tavsiye edilmekte, gülmek sakıncalı ve aptalca bulunmaktadır. İlahi dinlerde genel olarak görülen mizaha ya da gülmeye dair bu olumsuz bakışın temelinde mizah ile dinin arasında varsayılan uyumsuzluk yer almaktadır (Morreall, 2015, s.212-230).

Dinlerin yanında felsefenin de genel olarak mizaha bakışı olumsuzdur. Felsefe tarihinde özellikle 19. yy.’a kadar değeri göz ardı edilen mizah, Batılı filozoflar tarafından kendi kültürel sınırları içinde değerlendirilmiştir. Batı geleneğinin aksine Doğuda ise; Budizm, Taoizm, Konfüçyüs ve Zen Düşüncesi gibi mistik, felsefi, inanç sistemlerinde mizah değerli bir yer edinmiştir (Kasulis, 1989, s.239). Budizm’de mizah, özgürleştirici gücü ile insanları her türlü zihinsel esaretten kurtarmak için bir araç olarak görülmektedir. Zen düşüncesinde ise mizah; algı ve fikir çatışmasını, algıların tersine çevrilişini ve aklın hüsrânını içermektedir. Zen düşüncesine göre mizahın ayna tuttuğu tutarsızlık yararlıdır, çünkü tutarsızlıklar, çelişkiler, akli hüsrana uğrattırırken dikkati çağırır, ani bir aydınlanma yaşatır. Zen düşüncesi, çelişkinin akılsal olan karşısında değeri ile birlikte, Descartes’ın Kartezyen ‘düşünen ben’ini bir bela olarak görür. Zen düşüncesine göre düşünen benin yarattığı ciddiyetle rasyonel Batılı filozoflar, yaşamın büyük çelişkileri karşısında başarısızlığa uğramaktadırlar (Morreall, 1989, s.259, 261). Burada çıkış yolu, yaşamın çelişkilerini varoluşun bir gerçekliği olarak kabul ederek üzerine yükselebilmektir. Mizah bunun için etkili bir araçtır.

Zen düşüncesinin yaşamın uyumsuzlukları ile Batılı düşünürlerin aksine bir dertleri yoktur. Zende temel duruş zaten ironik bir duruştur. Görünen bir şeyin aslında görüldüğü gibi olmadığı gerçeği benimsenir. Çünkü Zen’de rasyonel sistemin gerçekleşeceğine, işleyeceğine dair bir beklenti yoktur. Zen düşüncesi maddi şeylere bağlı arzuları yok etme taraftarıdır. Kendini bağlamamayı, hiçliğini kabul etmeyi tavsiye eden Zen düşüncesi için mizah, benliğin doğasına dair bir aydınlanma sağlar. Kişi, mizah ile kendi gerçek benliğini görebilir (Morreall, 1989, s.262). Mizahın insan varoluşu açısından, ‘kendi olma’ ideali bakımından değerini ortaya çıkaran Zen düşüncesinden Kierkegaard’ın ilham aldığına dair elimizde bir veri bulunmamakla birlikte, varoluşun çelişkileri karşısında gösterilen çıkar yol büyük benzerlik taşımaktadır.

Batı felsefesinde ise mizaha dair farklı yaklaşımlar söz konusudur. Antik Yunan’da Platon ve Aristoteles, Modern Felsefede Descartes, Hobbes, Kant, 19. yy’ da Bergson, Schopenhauer, Kierkegaard gibi önemli düşünürler mizaha ilişkin önemli tespitlerde bulunmuşlardır. 19. yy öncesinde mizaha dair olumsuz bir bakış açısı dikkat çekerken, 19 yy.ın bazı filozoflarının mizahı daha önemsedikleri görülmektedir. Daha önce bu konuya felsefi ilgi göstermeyen filozofların aksine ilk olarak Kant, gülme, ironi, mizah gibi kavramları gündemine almıştır. Sonrasında Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer ve Nietzsche bu kavramlara yönelik önemli düşünceler ortaya koymuşlardır. Onlar da, daha az bilinen Rosenkranz, Solger, Jean Paul, Bahnsen, and Bergson gibi düşünürlerle ilham olmuşlardır. 19. yy’ da mizah, estetik kategori içinde de ele alınırken dönemin birkaç filozofu için mizah, insan ve Tanrı arasındaki ilişki içerisinde de değerlendirilmiştir. Mizah, bizim sonluluğumuza, yanılabilirliğimize, küçük endişelerimize, anlamsız takıntılarımıza ve melankolimizi renklendiren eğlenceye dair farkındalığımızı ortaya çıkaran zenginliğine rağmen yine de 19. yüzyılın ciddi, neşesiz ve hüzünlü çoğu filozofu tarafından ise göz ardı edilmiştir (Moland, 2018, s.1).

Felsefe tarihinde mizaha dair üç temel yaklaşım kabul görmektedir. Bu yaklaşımlar ya da teoriler; *Üstünlük*, *Uyumsuzluk* ve *Rahatlama teorileri* olarak adlandırılmaktadır. Bu teoriler birbirinden tamamen bağımsız değildirler ve birbirleriyle çeşitli biçimlerde kombine edilebilmektedirler. *Üstünlük teorisi* içinde değerlendireceğimiz Platon, Aristoteles ve Hobbes, mizahı bir zafer duygusu ile birleştirmektedir. Kant ve Schopenhauer ise mizahın temeline *uyumsuzluk* kavramını yerleştirir. Kierkegaard’ın da savunduğu bu görüşte mizah, bizim gerçek deneyimlerimiz ile beklentilerimiz arasındaki zıtlıklar üzerine yükselir. Freud ve Spencer’i gördüğümüz *rahatlama teorisinde* ise mizah bir zevk unsuru olarak ele alınır (Evans, 2006, s.82). Doğunun mistik anlayışından farklı olan bu teorilerden bizim Kierkegaard ve ‘kendi olma’ problemi bakımından üzerinde duracağımız teori *uyumsuzluk teorisi* olacaktır. Ancak diğer teoriler de mizahın doğasının ve insan üzerindeki etkilerinin anlaşılması bakımından önem taşımaktadır.

Modern Çağ öncesinde gülme, üstünlük duygusunun ifadesine dayanmaktadır. Bunun içinde küçümseme, alaycılık ya da diğerleri üzerinde zafer kazanma unsurları bulunmaktadır. Mizah burada kısır bir zevk kaynağıdır ve vazgeçilmesi gereken bir etkinliktir (Morreall, 1989, s.245). Bu görüş içerisinde Platon, gülmenin rasyonaliteyi ve

öz kontrolü geçersiz kıldığı endişesini yansıtır. O, akli değerli kılarken, mizahın insanı aptal ve sorumsuz bir hale düşürdüğünü savunur. Bu durum Platon’a göre insanı insan yapan şeyden, akıldan mahrum kılar ve ahlaki bakımdan da bozucu bir etki yaratır. O, mizahın insanı, insana dair aşağı şeylerle, örneğin kusurları ile yüz yüze getirdiğini, bu sebeple potansiyel bir tehlike oluşturduğunu düşünür (Morreall, 1997, s.8,121). Platon’un mizaha dair olumsuz bakışı Kierkegaard’a göre hocası Sokrates’te yoktur, felsefe tarihindeki ironi ustalarından Sokrates’in düşünceleri büyük ölçüde mizah içermektedir (Kierkegaard, 2009, ironi, s.145). Ancak Platon’a göre ise Sokrates’in mizaha yakınlığı şüphelidir (Moland, 2018, s.4).

Platon’un öğrencisi Aristoteles de kahkahayı ve mizahı üstünlük duygusu temelinde ele alır. O, nükteli eğitimli küstahlık ve komediyi de ortalamadan daha kötü insanların taklidi olarak değerlendirir (Morreall, 2015, s.214). Aristoteles de Platon gibi aklın önceliğini vurgular, eğlenceye, bedensel zevklere olumsuz yaklaşır. Bu olumsuz bakışa rağmen mizahtaki estetik değer her iki düşünür için de kabul görür. Platon ve Aristoteles’in mizaha yönettiği eleştiriler aklın askıya alınması noktasında birleşmektedir. Her ikisi de mizahın akli bastırdığını düşünür ancak onlara göre bastırılması gereken mizahın kendisidir. Mizahın akıl ile olan bağına dair ulaşılan sonuçlar ise Platon ve Aristoteles’in eleştirilerini bu yönde zayıflatmaktadır. Mizah, aklın bir ürünü olarak, bilişsel gücü harekete geçiren bir etkinlik olarak kabul görmektedir.

Platon ve Aristoteles’ten sonra mizah üzerinde çok durulmamış olmakla birlikte Stoacılar, mizahın, kahkahanın; değerli buldukları ‘ataraksiya’yı yani ‘sarsılmazlık’ halini engellediğini düşünmüşlerdir. Epiktetos da ‘kahkahaların yüksek, sık ve sınırsız olmasına izin vermeyin’ diyerek mizaha dair olumsuz bakışı devam ettirmiştir. Roma döneminde ise Cicero mizahın kullanımında dikkatli olunması gerektiğini belirtmiş, mizahın içindeki alaycılığı olumsuz bulmuştur (Morreall, 2015, s.215, 216). Modern felsefede ise Descartes ve Hobbes yine mizahı ‘üstünlük’ düşüncesi bağlamında değerlendirmişlerdir. Hobbes’a göre gülme başkaları üzerinde kazanılmış ani bir zaferin ifadesidir. Başkalarına olan üstünlüğümüzü fark ettiğimizde, onların başarısızlıklarına, yanlışlarına ya da cehaletlerine tanık olduğumuzda ya da kendi kusurlarımızı gizlemek için acımasızca başkalarına güleriz. Descartes ise gülme esnasında bedende oluşan fizyolojik değişimlere değinmiş ve gülmenin öfke, nefret ve merak içerdiğini belirtmiştir (Moland, 2018, s.4,5). Mizaha bu

akılcı öğretiler içerisinde yöneltilen eleştirilerin yanında, mizahın sadece ‘üstünlük’ düşüncesi bağlamında açıklanamayacağı ve mizahın akılla ters düşen görünümünün mizahın özüne dair açıklanmaya değer bir gerçeklik olduğunun göz önüne alınması gerekmektedir.

Mizah, sadece küçümseme ya da üstün görme içermemekle birlikte mizahın yarattığı eğlencenin kahkahası ile üstünlüğün ya da alayın yarattığı kahkaha da birbirinden farklıdır (Morreall, 1989, s.246, 247). Bu noktada mizahın özünün anlaşılabilmesi için temele *uyumsuzluk* düşüncesinin alındığını görmekteyiz. Bu bakış açısı ile şekillenen *Uyumsuzluk Teorisi* mizahı akli dışlayan bir etkinlik olarak değerlendirmemektedir. Mizah, bu teoriye göre aklın askıya alınışından ziyade aklın ciddi olmayan bir kullanımını içermektedir. Mizah içerdiği irrasyonellikle insan varoluşuna ışık tutmaktadır. Bu görüş içerisinde gördüğümüz Kant, beklentilerimiz ve gerçekler arasındaki yıkıcı çelişkinin gülmeye neden olduğunu savunur. O, gülmeyi, hem estetik hem özgür bir eylem olarak görür (Moland, 2018, s.2,6). “Gülme, yıkılan bir umudun hiçliğe doğru ani değişiminden doğan bir duygudur” der Kant ve mizahın yarattığı eğlenceyi, zihinsel deneyimin bir aldanması olarak görür. Uyumsuzluk teorisi ilgiyi, gülmenin duygusal ya da duyumsal yanından, bilişsel ya da düşünsel yanına çevirmektedir. Eğlence, zafer kazanma duygusu, üstünlük kuramına göre gülmeye yol açarken uyumsuzluk kuramına göre gülme; umulmadık, mantıksız ya da şöyle ya da böyle uygunsuz olan bir şeye karşı gösterilen zihinsel bir tepki niteliği taşımaktadır (Morreall, 1997, s.24,26). Uyumsuzluk teorisi içinde değerlendirilebilecek bir diğer düşünür Schopenhauer da uyumsuzluğun yarattığı mizahın bizim soyut kavramlarımız ve duyusal algılarımız arasındaki uyum eksikliğinden kaynaklandığını belirtmektedir (Morreall, 1989, s.249).

Mizahla ilgili esas kırılma ise çalışmamıza konu edindiğimiz düşünür Kierkegaard ile yaşanır. Mizahta biçim ve içeriği birleştirmeye çalışan Kierkegaard’ın eserlerinde ironi ve mizah kendini güçlü bir biçimde hissettirir (Moland, 2018, s.10). Felsefesinde insan varoluşunun paradoksallığını vurgulayan Kierkegaard’ın bir söylem biçimi olarak benimsediği mizah, uyumsuzluk teorisi içinde değerlendirilir. O mizahın temeline çelişkiyi yerleştirir. Geleneksel felsefe ve din, yaşamda ciddi olanı vurgularken, komik olanı reddetmiş, trajediyi değerli bulmuştur. Kierkegaard ise aksine yaşamın trajikomikliği içinde yer alan çelişkinin aynı zamanda çıkış yolu içerdiğini belirtmektedir. Kierkegaard,

komik bakış açısının, birçok durumda trajik bakış açısına göre daha yaratıcı, daha anlayışlı ve daha zekice olduğu düşüncesindedir. Temelinde yer alan çelişki sebebi ile mizah, kavramsal olarak ele alındığında, kargaşa içerse de mizahın verdiği zevk aslında bu uyumsuzluktan değil, uyumsuzluğa getirdiği çözümden kaynaklanmaktadır (Morreall, 2015, s.227, 228). İnsan yaşamındaki trajik çelişkilerin mizahi sunumu, insanlara çelişki ile arasına mesafe koymasını sağlamakta ve mizahın daha önce söylediğimiz yeni bir bakış açısı, bir çıkış yolu sunma işlevini hayata geçirmektedir. Kierkegaard da sonrasında değineceğimiz üzere mizahı, yaşamın paradoksallığı içerisinde insanı hakikate ulaştıracak bir çıkış yolu olarak sunmaktadır.

Mizaha dair bir diğer teori ise *Rahatlama teorisi* olarak adlandırılmaktadır. Bu teori mizahın insan üzerinde yarattığı olumlu etkiye vurgu yapmaktadır. Mizah, yol açtığı gülme ile insana keyif verir, duyguları serbest bırakır, insanı mutlu eder, sorunların yarattığı yükü hafifletir. Gülme gerilen sinirlerin serbest bırakılmasını sağlar (Morreall, 2015, s.211). Burada Herbert Spencer, Sigmund Freud ve Henri Bergson'un görüşleri öne çıkar. Freud, Spencer'in, 'gülme'yi, ruhsal enerjinin mekanik enerjiye dönüşmesidir şeklindeki betimlemelerinden etkilenmiştir. Çağdaş psikolojiye radikal bir ses getiren Freud, önemle üzerinde durduğu cinsellik ve saldırganlık güdülerini gülme ile ilişkilendirir, cinsellik ve saldırganlığı, baskı altında tutulan gülmeyi, ortaya çıkaran güdüler olarak değerlendirir (Morreall, 1997, s.34, 42).

Freud'a göre tüm gülünecek durumlar için insanlar belli bir ruhsal enerji ayırmışlardır. Gülmeye yol açan enerji ise belli bir ruhsal durumda harcanmak için ayrılmış ama gerek duyulmamış enerjidir. Bu gereksiz enerji daha sonra gülme biçiminde kullanılmaktadır. Freud, insanın şaka yaparken, bastırılmış ya da yasaklanmış duygu ve düşüncelerinin yarattığı enerjiyi harcadığını belirtir. Ona göre insanlar toplumun baskısı altında tuttuğu yasak duygu ve düşüncelerini bilince çıkarmak için şakaları kullanır Şakaya sebep olan bastırılmış olan cinsellik ve saldırganlık güdüleridir ve insanlar şaka yolu ile bu doğal güdülerini, doğal bir biçimde tatmin etmiş olur (Morreall, 1997, s.43-45). Freud, mizah ve gülme arasında ayrım yapar, mizahın sosyal olmayan yapısı karşısında gülmenin sosyal bir yapı gerektirdiğini belirtir. Ona göre insan tek başına gülmez, ama tek başına mizah yapabilir. Ancak yine de Freud mizahın sosyal bir süreç içerdiğini kabul eder (Porteous,

1989, s.280). Mizahla ilgili çoğu değerlendirmeler de onun, insanın sosyal ve bilişsel kapasitesinin üst bir ürünü olarak ortaya çıktığını göstermektedir.

Bu teori içinde değerlendireceğimiz Bergson'un metafiziği ve etiği içeren mizah açıklaması ise döneminin materyalist ve mekanist anlayışına karşı oluşu ile dikkat çeker. Bergson'un mizaha dair görüşlerinde, rahatlama teorisinin yanı sıra uyumsuzluk ve üstünlük teorisinin izlerini görmek de mümkündür. O mantıksal ve mekanik düşünmenin üstüne sezgiyi çıkarır ve sezgi olmadan, mekanik bir biçimde davranmanın, yaratıcılığı engellediğini belirtir. Bu mekanik davranışı değiştirmenin yolu ise 'gülme'dir (Morreall, 2015, s.229). O, mizahın sosyal doğası ile ilgilenir, gülmeyi ortak yaşamın gereksinimlerini karşılayan bir eylem olarak görür (Porteous, 1989, s.280). Bergson, yalnız insanın gülemeyeceğinin, gülmenin yankılanmaya ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Ona göre gülme, sosyal yapıdaki, sosyal yaşamdaki kalıplaşmış davranışları adeta cezalandırarak, mekanikliği esnetir ve insani varoluşa yer açar (Bergson, 2014, s.6-15). Böylece gülme ve dolayısıyla mizah daha neşeli, yaratıcı sosyal bir düzene ulaşmak için ilham verir.

Mizaha dair bu üç önemli teorinin yanında mizahın psikoloji alanındaki tedavi edici etkisine de değinmek yerinde olacaktır. Mizahın insanın ruh halinde yarattığı olumlu etki, psikolojik sorunların teşhisinde ve tedavisinde yardımcı bir yöntem olarak işlev görebilmektedir. Goldin ve Bordan (1999, s.405) çalışmalarında psikoloji alanındaki önemli isimlerin mizah hakkında görüşlerini sıralar. Buna göre; Freud, mizahın psikanalitik işlevini acı verici şeylere rağmen zevk almanın bir yolu olarak açıklar. May, mizahın, kişinin problemi ile arasında mesafe koyduran sağlıklı bir yol olduğunu belirtir. Adler de benzer bir şekilde hastanın mizah ile kendisini daha iyi hissedeceğini belirtir. Erikson mizahı kişinin garip gelenekler ve kurumlar içinde korkusuzca kendini bulmasını sağlayacak bir kurtarıcı olarak görür. Maslow, mizahı kişinin kendini gerçekleştirmiş olmasının göstergesi olarak değerlendirir. Norman Cousins'in (1979) 'Bir Hastalığın Anatomisi' kitabındaki raporlarda, kahkahanın kritik ve ölümcül hastaların tedavisinde olumlu katkıları tanımlanmıştır. Kahkahanın solunum ve kardiyovasküler sistem üzerine olumlu etkileri, bağışıklık sisteminin uyarılması ve stres düzeyinin azaltılması ile kahkaha arasında ilişki saptanmıştır. Ayrıca mizahın, çocukların gelişiminde olumlu etkileri olduğu aşırı ciddi ailelerde sorunlu çocukların yetiştiği belirtilmektedir.

4.7.4. Kierkegaard Felsefesinde Mizah

Kierkegaard'ın, felsefi söylemindeki derinliği ve etki gücünü artıran önemli bir unsur, ironi ve mizaha yer verişidir. Kierkegaard, mizah felsefesi içinde yerini *uyumsuzluk teorisi* içinde alan bir düşünür olmakla birlikte, mizah onun yaşamında ve felsefesinde derinlikli bir çözümlemeye ihtiyaç duyan bir meseledir. Danimarka halkı tarafından tuhaf, garip, anlaşılması güç bulunan, zaman zaman alaycı söylemlerin hedefi olan Kierkegaard, bir taraftan da usta hicivleriyle muhataplarının huzurunu kaçırmayı başarmış bir düşünürdür. “İlahiyat konusunda akademik rekabete giremez, çünkü onun rekabet alanı şakacı söylemlerden yararlanarak, yandan yandan laf sokup nutuk atabileceği yarı şiirsel, mizahi bağlamlar olacaktır.” (Martensen'den Akt. Hannay, 2013, s.91). Martensen bu yerinde tespiti ile duyduğu rahatsızlığı alaycı bir tavırla dile getirirken, Kierkegaard da kendisine yöneltilen alaycılığa ironi ve mizah yüklü bir karşılık verir. “Antik çağda, rağbet entelektüel yetenek, zihin özgürlüğü ve tutkulu düşünceye idi. Şimdi ise Kopenhag'da insanlar bir filozofun aynı zamanda toplu ya da en azından şekilli bacaklara sahip olmasını ve moda ya uygun giyinmesini istiyorlar.” (Kierkegaard, 2005, s.258). O dönemde Kierkegaard özellikle dış görünüşüyle çarpık bacakları ve kısa pantolonları ile alay konusu olmaktaydı.

Kierkegaard, yaşamın diyalektiği içerisinde ironik ve mizahi duruşunu, edebi bir dille ifade etmeyi başaran bir yazardır. “Çok gençken ve bolluk içindeyken gülmeyi unuttum. Sonra büyüdüğümde gözlerimi açıp gerçek dünyayı görünce gülmeye başladım ve o zamandan beri susmadım. Hayatın anlamının bir iş bulmak, hayatın amacının yüksek mahkemelerde yargıç olmak, aşkın ışıltılı sevincinin hali vakti yerinde bir kızla evlenmek, dostluğun kutsallığının birbirini mali sıkıntılardan kurtarmak, bilgeliğin çoğunluğa uymak, cesaretin on gümüş paralık cezayı göze almak, içtenliğin yemekten sonra ‘afiyet olsun’ demek, Tanrı’dan korkmanın da yılda bir kez ayine gitmek olduğunu gördüm. Bunları gördüm. Sonra da güldüm.” (Ferguson, 2015, s.32). Bu sözleriyle Kierkegaard, yaşamın gerçekliğini oluşturan çelişkiler karşısında gösterilecek eylemi, gülmek olarak belirlemiştir. Gülmek burada onun mizaha verdiği değeri açığa çıkaran önemli bir metafor durumundadır.

Mizah ve ironi Kierkegaard'ın ruhundadır (Perkins, 1976, s.105), eserlerindedir. O, mizahı ve ironiyi felsefi değerde kullanan bir düşündürdür. Kierkegaard, ciddiye alınmamayı talep eder görünen metinleri ile çok katlı bir mizah anlayışıyla okuyucuyu şaşırtmayı başarır (Moland, 2018, s.10). Kierkegaard bu başarısı ile felsefe tarihinin en esprili yazarlarından biri olarak değerlendirilmektedir (Lippitt, 2018, s.138). Nietzsche'nin keskin zekâsı bile Kierkegaard'ın çalışmalarında kendini gösteren mizah ile karşılaştırılmaz. Kierkegaard, mizahı sadece kullanmaz, onun doğasını ve insan yaşamındaki rolünü sorgular. Çoğu filozofun yeterince ilgi göstermemesine rağmen mizah onun için derinden önemli bir meseledir (Evans, 2006, s.11). O mizahın ve beraberinde ironinin değerini, insan varoluşu bakımından açığa çıkarmayı amaçlar. Kierkegaard, ironiyi Sokrates'e atıflarla yazdığı başlangıç eseri olan doktora tezinde mizahı ise son başyapıtı diyebileceğimiz *Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar*'da ele alır. O çoğu eserinde bir söylem biçimi olarak mizaha ve ironiye başvururken bu iki eserinde ironi ve mizahın varoluşunun hakikatini ortaya çıkarması bakımından rolünü sorgular.

Kierkegaard, *İroni*'de Sokrates ve Hegel'i karşılaştırırken, tespitleri Hegel ile uyumlu gözükse de, o Sokrates'in otantik ve varoluşsal ironisine daha yakın durur. Kierkegaard, Sokrates'ten yola çıkarak ironiyi dini bir boyuta taşırken, Hegel'in, Sokrates'in bilgelik anlayışındaki dini boyutu tanıyamadığını belirtir. Sokrates'in ironisi somut, pozitif ve varoluşsal bir karakter taşır, Hegel ise bu önemli noktaları gözden kaçırmıştır (Robinson, 2018, s.116,117). Kierkegaard'ın mizaha ve ironiye yöneliminde, felsefesindeki temel kaygılar ile birlikte Sokrates'in de büyük etkisi vardır. O, Sokrates'ten aldığı ilhamla otantik ve somut insan varoluşuna mizah ve ironi ile nüfuz etmeyi amaçlamıştır.

Kierkegaard *İroni* adlı eserinde iki tür ironiden bahseder. Ironinin en sık rastlanan biçimi, kişinin aslında ciddi olmayan bir şeyi ciddi olarak söylemesidir. Diğer bir biçimi ise kişinin ciddi bir konuyu bir espri gibi, şaka yollu dile getirmesidir, ama buna daha seyrek rastlanır (Kierkegaard, 2009b, s.272). Kierkegaard, *İroni* eserinde ikinci tür ironiyi kullanılır, yani ortada bir şaka vardır ancak geride ciddi bir şey söylenir (Evans, 2006, s.70). Kierkegaard'da ironi bir konuşma şekli ya da yazarın şakası olmanın ötesinde bir varoluş tespitidir. Belirli bir biçime de bağlı değildir. İroni, ruhun ekimidir ve bu nedenle doğrudanlıktan sonra gelir; sonra etik, sonra mizah, sonra da din gelir. Ironinin kullanılış amacı, çoğunlukla kendini gizlemektir. Etik alanda birey, içsellik ve dışa vurmanın

gerekliliği arasındaki çelişkide kaldığında kendini gizlemek için ironiyi kullanır (Kierkegaard, 2009a, s.422). Burada örtük bir yansıtma söz konusudur. Bireyin yaşadığı varoluşsal çelişki karşısında, ironi ile nefes alması sağlanır. Kierkegaard, mizahı ise maksimum dalga boyuna taşınmış ironi olarak tanımlar (Kierkegaard, 2005, s.117). Mizah, ironiden çok daha derin bir kuşkuculuk ve aynı zamanda ironiden daha derin bir olumluluk içerir (Kierkegaard, 2009b, s.366). İroni bir çarpıtma sağlarken mizah varoluşun çelişkileri üzerine yükselen bir çağrı olur.

Kendisini bir mizahçı olarak kabul eden Kierkegaard’a göre mizahçı “Yaşamın anlamı nedir?” sorusunu sorar ve bu bağlamda kendini ifade eder. Bunu yaparken de biraz abartıya kaçır (Kierkegaard, 2009a, s.377). Mizahçı, kendi idealleri ve gerçekler arasındaki çelişkileri gören, bu doğrultuda yaşamın bütününe ve kendine gülmeyi öğrenen kişidir (Evans, 2006, s.87). Yırtıcı bir hayvan gibi kendi yalnızlığında ilerler (Kierkegaard, 2005, s.143). Kierkegaard, mizahçının komik değil, ciddi göründüğüne dikkat çeker. Mizahta genellikle espriyi yapan kişinin kendisi buna gülmez. Komediler yazan bir yazar da komik öğeleri bir araya getirirken hiç eğlenmez. Bunun nedeni, mizah yazarının espriyi yaratırken, tıpkı tuvalini boyamaya hazırlanan ressam gibi, bildiği kalıpları kullanarak hazır cevaplığa dayanan yorumlar ve uyumsuz durumları bir araya getirmesidir (Morreall, 1997, s.76). Kierkegaard da böyle ciddi bir ustalıkla mizahı ve ironiyi kullanır.

Kierkegaard’ın dediğı gibi mizah ve ironi, sadece edebi araçlar ya da yaşama karşı tutumlar değil, varoluşsal nitelik taşıyan durumlardır. O, mizahı insanların eksikliklerinin derin ve sempatik bir şekilde anlaşılmasından doğan eğlenceli bir perspektif olarak değerlendirir. Mizah, yaşama karşı bir tutum ve bir bakış açısı olarak trajik ve komik unsurları içermektedir (Robinson, 2018, s.127-129). Kierkegaard da bu bağlamda gülmeye yol açan mizahı, aynı zamanda acının gerçekliğine ışık tutabilmek için kullandığını belirtir. Mizahçı aslında acı çekme konusunda temel bir anlayışa sahiptir. O, acı çekmenin varoluş ile ilişkisini kavramıştır. Bu yüzden konuştuğunda hem ağlar hem güler, acı içinde varlığın sırrına dokunur sonra evine geri döner (Kierkegaard, 2009a, s.375, 378). Mizah, varoluşsal çelişkilere dokunurken acı ile bağlantı kurarken, içtenliği de gerektirir, mizahın altında acı ile bağlı, gizli bir içtenlik Kierkegaard tarafından özellikle vurgulanır (Kierkegaard, 2009a, s.425, s426). Kierkegaard için mizah aynı zamanda estetik bir değer de taşır. Sanatın bir biçimi olarak mizah insanın içsel varlığını somutlaştıran bir işlev görür (Robinson, 2018,

s.124). Eserlerindeki edebi değer ile birlikte sanatçı kimliğini ortaya koyan Kierkegaard'ın insanın varoluşsal sorunlarına ışık tutmak, çözüm getirmek için mizaha başvurusu tesadüfî değildir. O sanatın, çelişkinin ve kahrın gücüne güvenir ve mizah ile bunları bir araya getirir.

Kierkegaard felsefesinde, ironi ve mizah, varoluş alanları arasında da önemli bir yer tutmaktadır. İroni, estetik alandan etik alana geçişte sınır bir durum iken, etikten diniye geçişte mizahın rolü ortaya çıkar. Bu iki durak, yaşam yolundaki evreleri belirginleştirirken varoluşsal bir ilerlemenin dinamiğini de açığa çıkarırlar. Estetik ve etik arasındaki evrede ortaya çıkan ironi, sonsuz bir etik ihtiyacı kendini gösterdiğinde, tezahür eden çelişkiyi, özellikle 'sonlu' ile 'sonsuz' arasındaki çelişkiyi yansıtır (Perkins, 1976, s.106). Daha yüksek düzeydeki mizah ise bir Hristiyanın yüksek idealine denk düşen Tanrı-insan paradoksuna gelip çarpan, etiği terk etmiş olan bireyin içinde bulunduğu içsel parçalanmayı yansıtır (Cauly, 2006, s.104). Kierkegaard, mizahın dini değerinin anlaşılmadığına vurgu yapar ve inanan kişinin yaşamın varoluşsal çelişkileri karşısında ilerleyebilmesi için mizah anlayışına sahip olması gerektiğini savunur (Morreall, 2015, s.228). Kierkegaard'ın mizahın estetik değerinin yanında dini değerini ortaya çıkarışı, onun farklılık yaratan adımıdır. Mizahın estetik değeri kabul görmekle birlikte, mizahı dini bir değer olarak ortaya koymak, mizaha yönelik etik eleştiriler ve ilahi dinlerdeki olumsuz bakış açısı göz önüne alındığında oldukça iddialı görünmektedir. Çağın aykırı düşünürü Kierkegaard, bu iddianın zeminini varoluşsal bir perspektif ile temellendirmeye çalışır.

Kierkegaard için mizahın özünü oluşturan bireysel varoluş ile yaşamın gerçekleri arasındaki çelişkiler ve uyumsuzluklar, mantıksal değil varoluşsal bir nitelik taşır. Mizahçı bu tutarsızlığı bireye bir çıkış yolu sağlayan daha ileri bir perspektiften görür (Evans, 2006, s.12). Benliği, sonsuzluğun ve sonluluğun, beden ve ruhun, olasılığın ve zorunluluğun sentezi olarak açıklayan Kierkegaard felsefesinde; sentez aslında hiçbir zaman nihayete ermez, bu yüzden karşıt öğeler arasındaki uyumsuzluk her zaman devam etmektedir. Hepimiz ideallere, olasılıklara, planlara sahibiz. Bu amaçları gerçekleştirmek için çabalıyoruz. Bizler gelecek ve geçmişimiz tarafından belirleniyoruz, özellikle de kendi isteğimizle yapmadığımız seçimler bizim iyi ya da kötülüğümüzü belirliyor. Varoluşun kendisi bir mücadeledir, hem acıklı hem de komiktir. Mizah da insan hayatındaki bu ideal ve gerçek arasındaki çelişkiyi tutarsızlıkları, uyumsuzlukları ve kopuklukları yansıtır.

4.7.5. Kierkegaard'ın Mizahı Kullanımında Beliren Varoluşsal ve Dinsel Amaç

İnsan varoluşunun asla tamamlanamaması gerçeği içerisinde her zaman olumsuzluğa yer vardır ve bu statükoyu, mevcut durumu zayıflatır, bizi ileriye doğru iter. Ama var olan bireyin ileri gitmesi için duracak bir yeri, bir amacı olmalıdır. Kierkegaard, ironi ve mizahı kullanırken belli bir amaç güder ve bu amaç, onun felsefesinde varoluşsal ve dinsel karakter ile kendini gösterir. O ilk olarak ironiyi ve alaycılığı, hakikati ortaya çıkarmada araç olarak kullanımını ortaya koyar (Hannay, 2013, s.29). Kierkegaard çağının, lakaytlık ve miskinliğin takip ettiği ani coşkularıyla güldürüye oldukça yakın olduğunu, ancak güldükleri şeyin aslında hiç de komik olmadığını insanların anlayacaklarını belirtir (Kierkegaard, 2017, s.29). Onun mizah ile amaçladığı, insanları eğlendirmek ya da güldürmenin ötesinde onları uyandırmaktır. Varoluşsal çelişkilerimiz içinde, ağlanacak halimize güldüğümüzün, vaziyetin trajikomikliğinin farkına vardırırmaktır. Kierkegaard bu doğrultuda biz okurların zekâsına saygı duyduğuna işaret eden ironiler ve abartılar kullanarak, çoğumuzun kendini meşrulaştıran bir uyurgezer kalabalığının parçası olduğu gerçeğini su yüzüne çıkarır (Ferguson, 2015, s.25).

Kierkegaard'ın hakikati açığa çıkarmaya yönelik amacı, genel olarak felsefesinde okuyucuyu dinsel alana kaydırmaktadır. Bu noktada Kierkegaard, din ve mizah arasında önemli bir bağ kurar. Mizah onun için hem etik hem de dini bir kategoridir (Lippitt, 2018, s.138). Onun ironisi ve mizahı, açık bir biçimde kendi etik ve Hristiyan ideallerine hizmet etmektedir. Kasvetli klişe din adamlarının aksine Kierkegaard, en yüksek ve en derin mizah türünün en azından dini bir bakış açısına sahip bir yaşam görüşü gerektirdiğini düşünmektedir (Evans, 2006, s.11). Kierkegaard mizah ile din arasında bağ kurmanın karmaşıklığının farkındadır (Kierkegaard, 2009a, s.419). Ancak o, Hristiyan yaşamın ciddiyet içerdiğini kabul etmekle birlikte bunun mizahın yaşamda yer bulmasına engel olmayacağını savunmaktadır (Evans, 2006, s.87). Kierkegaard devletin ya da kilisenin, mizaha karşı olumsuz bakışı karşısında, komik olanı, dinselliğin düşmanı olarak görmeyi haksızlık olarak değerlendirmektedir. Ona göre mizah, bizim komik olanı, dindarlığın kibirli haline karşı kullanmamızı sağlayan önemli bir araçtır (Kierkegaard, 2009a, s.428, 437).

Kierkegaard, Danimarka Hristiyanlığına karşı da düzeltici bir sorumlulukla, varoluşsal bir uyanma sağlamak için mizahı kullanmıştır (Moland, 2018, s.10). İman, ona göre bireyin kendini arayışını içermektedir ve bu kurumsal değil, içsel bir meseledir. Mizah da bu arayış içerisinde bireye yol açacaktır (Robinson, 2018, s.133). Ona göre başta Hristiyanlıktaki, Tanrı'nın İsa'da vücut bulma paradoksu olmak üzere Hristiyanlığın aklı aşan paradoksal içeriği, mizah için elverişli bir zemin oluşturmaktadır. Mizahın çelişkiler, uyumsuzluklar üzerine yükseldiğini savunan Kierkegaard için Hristiyanlık mizahın büyük ölçüde işlev göreceği bir alandır. Mizah, Tanrı ve insan paradoksu düşünüldüğünde Tanrı ve insan arasında mesafenin aşılmasını sağlayacak bir araçtır (Perkins, 1976, s.107). Bu noktada mizah, öncelikle bireyin paradoksal, çelişik mesele ile arasına mesafe koymasını sağlamaktadır. Paradoks karşısında geri çekilen bireyin mizah yolu ile paradoksu ve Tanrı ile kendisi arasındaki mesafeyi aşabilmesi mümkün olacaktır.

Mizah ile sağlanan bu mesafe bireyin yeni perspektifler kazanmasına yardımcı olmaktadır, böylelikle birey meselenin üzerine yükselebilmektedir. Mizahın sosyal yaşamdaki işlevi gibi, sorun ile araya konulan mesafe rahatlamayı, cendereden kurtularak özgürleşmeyi ve bu yolla çıkış yollarını görebilmeyi sağlamaktadır. 'Geri çekilme' ya da 'mesafe koyma', bireyin iman düzeyine ulaşması öncesindeki koşul olan 'kendine dönmeye' de olanak tanımaktadır. Geri çekilen birey, kendine dönmeyi başarır. Kierkegaard bu noktada mizahın yarattığı geri çekilmeyi ve akabindeki kendine dönmeyi bir örtü olarak değerlendirir (Kierkegaard, 2009a, s.423,424). Bu örtü gizliliğe ve içtenliğe işaret eder.

Kierkegaard, *Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar*'da (2009a, s.442-463) mizahı, *suçluluk bilinci* ile ilişkilendirmektedir. Hristiyanlığın paradoksu karşısında geri çekilip kendine dönen birey kendi ile yüzleşir. Kierkegaard bu yüzleşme ile ortaya çıkan suçluluk bilincini varoluşun en somut ifadesi olarak değerlendirir. Suçluluk bilincini ebedi mutlulukla ilişkilendiren Kierkegaard'a göre bu bilinç, varoluşsal acının sonsuz mutlulukla ilişkisinin en belirleyici ifadesidir. Suçluluk bilinci, bireyin kendisi ile ilişkisinde ortaya çıkar ve bu ilişkide başkaları ile karşılaştırma ya da başkalarının görüşü önemli değildir. Kierkegaard'ın üzerinde durduğu, bireyin Tanrı karşısındaki, ilişkisel, mutlak suçluluk duygusudur. Mizah ise bu noktada suçluluk bilincinin yansıtıcısı olarak işlev görür. Gizli, içsel dindarlığın habercisi olarak mizah, suçluluk bilincini bütün olarak kavrar, çocuksu bir etki üretir. Suçluluk bilinci bireyi özgürleştirir, bireyi suçunun zincirlerinden çözerken,

mizah bu süreci kolaylaştırır, acının içinde sevinç bulmayı, bireyin her şeye kendine bile gülebilmesini, yetersizliklerle, kusurlarla barışabilmeyi sağlar. İnsan, ulaştığı suçluluk bilinci ile kendini bağışlar. Kahkaha bu noktada bireyin kendine yönelik, ‘kendi olma’sına olanak tanıyan bir bağışlamadır.

Mizah, kendi doğamızın temelinde yatan derin çelişkileri aydınlatır veya hatırlatırken ortaya çıkan suçluluk bilinci, Kierkegaard’a göre dini yaşamın zeminini oluşturur. Mizah, ileri bir bakış açısıyla bizim kendimizi tekrar kabul etmemize ve yaşamın iyiliğine gülümsememize izin verir (Evans, 2006, s.12). Mizah, böylece bireyi en yüksek ruhsal yaşama taşır. Bu bir ruhsal yaşam krizidir, birey yaşadığı krizini aşarken yükselir (Robinson, 2018, s.130), yükseldiği yerden kendi hiçliğine gülümser. Kierkegaard mizahın altında yatan varoluşsal acıya da dikkat çeker. Mizah, artık gizlenemeyen, bireyin vardığı suçluluk bilincinin, hiçliğin, varoluşsal acının ifadesini sağlar (Kierkegaard, 2009a, s.120). Kierkegaard, meseleyi hayata inanmak ve kahkahanın gücünü asla unutmamak olarak görür (Ferguson, 2015, s.97). Mizah nadir ve değerli bir yetenek olarak insanı özgürleştirirken acının içinde mutluluğu yaşatır, suçluluğun içinde bağışlanmayı, çelişkiler üzerine yükselmeyi, kendini görmeyi, kendi olmayı, Tanrı’ya ulaşmayı sağlar.

4.7.6. Çağımızda Mizah ile Başkaldırı ve Kendi Olma

Kierkegaard’ın varoluşsal ve dinsel bir perspektiften konumlandığı mizahın, çağımızda ‘kendi olma’nın önündeki engellere bir başkaldırı sağlayabilme olanağını sorgulamaktayız. Günümüzde mizaha dair itirazların etkisi azalmakla birlikte mevcut sosyal ve ekonomik düzen içerisinde, mizahın da bir ögesi olduğu eğlence sektörü bütünleyici bir unsurdur ve sistemin devamı için de gerekliliği söz konusudur. Fakat tüm dünyaya ihraç edilen eğlence, daha çok düşmanca içeriği ile ayrımcılığa neden olan, cinselliği teşvik eden bir mizah türünü barındırmaktadır. Burada güçlü bir grubun karikatürlerle, çizimlerle, yazılarla sözde eksik ve güçsüz olanı aşağıladığı görülmektedir (Morreall, 2015, s.238). Kierkegaard varoluşsal, etik ve dinsel bir değerden uzak nihilist karakterdeki böyle bir mizahı onaylamamaktadır (Evans, 2006, s.90). Bizim sorgulayışımızın hedefindeki mizah türü de bu değildir. Bu ayrımın çizilmesi, mizahın taşıdığı ‘kendi olma’ya olanak tanıyacak, düşünsel, varoluşsal değerlerin ortaya çıkarılması bakımından önem taşımaktadır.

Çağımızda mizahın yarattığı olumsuz etki dâhilinde Baudrillard (2019, s.35) kitlelerdeki bilinçsiz mizah gücünün, insanı toplumsal denilen metafizik beladan kurtararak bir patafiziğin (istisnalar ya da hayaller bilimi) içine sokacağını belirtir. Böyle bir mizah, varoluşsal bir farkındalık yaratma imkânından yoksundur. Kierkegaard, kendi çağında da tesadüf ettiği bu mizah anlayışını eleştirir. “Hiçbir çağ bizim çağımız kadar komediye kurban gitmedi. Bu günlerde absürdü anlayan, her şeyi terk edecek ya da her şeyi kazanacak biçimde yaşayan, hatta en basit şekliyle kendisinin ne olduğunu ve ne yapabileceğini ne yapamayacağını öğrenecek kadar dürüst kaç kişi vardır?” (Kierkegaard, 2011, s.154) diye sorar. Ona göre düşünsel, varoluşsal ve dini değerden uzak bir mizah ya da komedi insanları olumsuz etkileyecek ve insanların mizahın gerçek değerini görmelerine engel olacaktır.

Kierkegaard’a göre kendi çağı güldürüye oldukça yakındır, ancak bu çağın hayalini kurduğu şeyin güldürü olmadığı apaçık anlaşılacaktır. Hiciv; emsalsiz hasara neden olmayıp az da olsa hoşluk yaratmak içinse, yaşam, istikrarlı ve etik bakış açısıyla, anlık başarıdan feragat eden doğal bir paye üzerine kurulmalıdır; aksi takdirde tedavinin kendisi hastalıktan tahmin edilemez derecede kötü olacaktır. Kierkegaard, maneviyat olmadan nüktedan olmayı, lüks için para israf edip de temel ihtiyaçlar için dilenmeye benzetir. Komığın bu şekilde yaşama dâhil olması eksik bir varoluşa neden olmakta, tamamlanmamışlığa yol açmaktadır. Ona göre buradaki en önemli eksiklik, çağın genel karakterinde de görülen tutku eksikliğidir (Kierkegaard, 2017, s.29,30). Çağının mizahı, onun mizahta aradığı başta tutku olmak üzere önemli değerlerden açıkça yoksundur.

Kierkegaard felsefesinde, varoluşsal bir uyanma sağlayan araç konumundaki mizah, günümüzde de şaşırtıcı bir öneme sahiptir. İnsan yaşamında daha fazla yeri vardır ve bu yüzden üzerinde çalışılmayı gerektirmektedir (Moland, 2018, s.11). Kierkegaard’ın çağına yönelik olarak yaptığı ‘güldürüye yatkınlık’ tespiti günümüz için de doğrudur. Sohbetlerimizde, telefon veya televizyon ekranlarında, okuduğumuz yayınlarda, gözümüzün, kulağımızın ulaştığı şeylerde komik olanı arzulamaktayız. Reklamlar, filmler, diziler insanlardaki bu talep üzerine kurulmaktadır. Dolayısıyla mizahın, muazzam bir ulaşma ve etkileme gücü söz konusudur. Komik olana duyulan bu ihtiyacın yanında varoluşsal çelişkilerimizle uygun bir biçimde acıyı da arzulamaktayız. İnsanın içini sızlatan, ağlatan içerikler de komik olanlar kadar etkileme gücüne sahip gözükmemektedir.

Bu noktada insanın yaşadığı varoluşsal çelişkilere dokunan, trajiği de içinde barındıran bir mizahın kitlelere dönüşmüş bireyler üzerinde ‘kendi olma’ya dönük bir farkındalık yaratması mümkündür.

Kierkegaard mizah ve ironiyi, kişinin dünya ile geçinememesine bağlamaktadır. Kendisi de yaşadığı dünya ile iyi geçinememiş biri olarak, durumun trajikliği içerisinde mizaha ve ironiye başvurmuştur. O yaşadığı tecrübe ile birlikte, bu dünya ile geçinememe probleminin, ilk olarak kişinin dünyaya önem vermemesiyle ki bunu sağlayacak olan mizahtır, sonra da kişinin dünyayı etkilemeye çalışması, ancak aynı nedenle dünya tarafından hor görülmesiyle hafifletileceğini belirtir. Bunlar bir gelgitin iki ucuna benzemektedir. Mizahçının, dünyanın onunla alay ettiği anı hissettiği gibi, yaşamla mücadelesinde yenilen de bunu hisseder ve kafasını kaldırıp yenilgisine gülümser (Kierkegaard, 2005, s.70). Bu noktada mizahın başlangıcında dünya ile ters düşme ve dünyayı ciddiye almama tecrübeleri bulunmaktadır, fakat aynı zamanda bu tecrübeye eşlik eden acıya, bir kucak açış söz konusudur. Tıpkı Kierkegaard’ın kendi yaşamında tezahür ettiği gibi.

Mizah ve ironi, insana sorunları ile arasına mesafe koydurmaktadır. Bu noktada yarattığı kuşkunun etkisi belirgindir (Kierkegaard, 2009b, s.282). “Kuşku felsefe için ne ise ironi de kişisel yaşam için odur. İroniyi anlamayan ve onun fısıltılarını duymayan kişi, özel hayatın mutlak başlangıcı diyebileceğimiz şeyden yoksundur. İroni baştan çıkarır diye uyarılar yapılması gerekiyorsa, rehberdir diye de övgüler düzülmesi gerekir” (Kierkegaard, 2009b, s.362,363). Kierkegaard kuşkuya yol açsa da, ironinin ve beraberinde mizahın yol göstericiliğini vurgular. Mizah yarattığı kuşku ile insanı uzaklaştırırken; bireyin acı, çaresiz ve umutsuz durumları farklı bir ışıkla görmesini sağlamaktadır (Goldin & Bordan, 1999, s.406).

Kierkegaard, öznel bir doyum sağlayan ironinin insanı özgürleştirdiğini belirtir (Kierkegaard, 2009b, s.281). "Eğer zeki bir insanın özgürlüğü kısıtlanır ya da kontrol altında tutulursa, hareket etmek ve rahatlamak için, bu engeller arasında bile bir yol bulur. Ya taşlamayla, ya taklitle ya da maskaralıkla, gittiği yoldan memnun bir şekilde kendini kısıtlayanlardan öç alır." (Morreall, 1997, s.142). Özgürlüğü kısıtlanan ya da bir şekilde kendini kapana sıkışmış hisseden insan, bu durumdan kurtulmak için yol arayacaktır.

Böyle bir yol olanağı olarak mizah ve ironi insanı özgür kılacak bir başkaldırı başlatır. Mizah her alanda, bireyin özgür varoluşunu tehdit eden siyasal, sosyal zorlamalara karşı bireye hareket ve ifade alanı yarattığı gibi mantığın ve aklın kurallarına karşı koymayı sağlar (Morreall, 1997, s.144). Mizah insanı, dogmatizmden, cehaletten, körü körüne itaatten ve ötekine yaşam hakkı tanımayan katı duygulardan arındırmaya yardımcı olmaktadır (Bakhtin, 2001, s.142). Burada topyekün bir yok sayma değil, insan varoluşunu sınırlayan, üstünü örten unsurlara karşı insan varoluşunu mümkün kılacak, açığa çıkaracak bir başkaldırı söz konusudur. Ortada bir değer yıkımı değil, aksine ‘değer yaratımı’ amaçlanmaktadır.

Bloomfield’e göre mizah, bilinçdışı süreçlerin doğrudan bir ifadesidir. Karşıtları bir araya getirir, çelişkileri vurgular ve gerçekleşmesi zor isteklerin saçmalıklarını gösterir. Yaşamın saçmalıklarının farkına varmayı, kaygıyla baş etmeyi, bireye daha gerçekçi bir bakış açısı kazandırmayı sağlar (Goldin & Bordan, 1999, s.407). Aklın ve hâkim otoritelerin belirlenimlerinin dışına çıkarak yaşamın çıkmazlarından bireyi kurtaracak yeni yollar sunar. Kierkegaard, bu anlamda özellikle ironinin; spekülasyonun kısıtlayan ipleri koparıp, onu düpedüz deneyici kıyılardan kurtarıp derinlere dalmasına yardımcı olurken, olumsuz anlamda bir kurtarıcı etkinlik gerçekleştirdiğini belirtir (Kierkegaard, 2009b, s.137). İroni ve mizahın içerdiği kuşku, eleştiriyi ve sorgulamayı aktif eden gücü ile bunu sağlamaktadır. Mizah bu gücü ile insanların bakış açılarını bazen çok farklı yönlere çekebilmekte, insanları önce belli bir şekilde düşünmeye ikna edip sonra onlara tam karşıtı duygular yükleyebilmektedir (Morreall, 1997, s.136). İnsanı şaşırtan ve alışılmışın dışına çıkartan mizah, sonrasında da insanın yükselişini sağlamaktadır. Böylelikle sınırların ötesini gören insan bu sınırları zorlamayı, aşmayı seçebilmektedir.

Mizah üstün bir yetenek ve yaratıcılık gerektirmektedir. Bu yaratıcılık, uyumsuz bir yolda, fikir, nesne ya da kişiler arasındaki ilişkiyi algılama ve bu algılamayı diğerlerine iletme yeteneğini içermektedir (Goldin & Bordan, 1999, s.409). Kierkegaard’ın ‘yalnız bir yırtıcı’ olarak tanımladığı mizahçı, hiçbir zaman çoğunluğun içinde yer almamaktadır (Kierkegaard, 2005, s.260). Çünkü o farklıdır, ayırdır, insanların, olayların, durumların üzerine yükselip koyduğu mesafe ile yeni yollar açmaktadır. Onun ifadesi şaşırtıcıdır, etkileyicidir, kışkırtıcıdır, insanın içindeki bastırılmış birçok duygu ve düşüncüyü harekete

geçirebilir. İnsanın bam tellerine dokunur, insanı kendisiyle, diğerleri ile paylaştığı yaşam ile yüzleştirir ve bunu yaparken de güldürür.

Bergson (2014, s.87,128), gülmenin toplumsal hayatın dış yüzeyindeki küçük isyanları haber verdiğini belirtir ve gülmeyi, bireyin topluma uyum sağlayamamasının yansıması olarak değerlendirir. Mizahın yol açtığı gülme bir fark edişin, karşı çıkışın, hatta isyanın ifadesidir. Alman filozof Julius Bahnsen, mizahın kaçınılmaz umutsuzluğa karşı varoluşsal bir savunma, varoluşun anlamsızlığına karşı küçük ama etkili bir isyan olduğunu belirtir (Moland, 2018, s.9). Mizah eski çağlardan bu yana da Tanrısal ya da doğal kaderle mücadele etme, yaşamın yükünü hafifletme ve egemen gücün baskısını reddetme yollarından biri olmuştur (Kalaycı, 2014, s.27). Mizah ihlal içerdiği sürece daha çok dikkat çekmiştir. İhlaller, sınırlar koyan normları keşfettirir. Mizah üzerine çalışmaları ile bilinen antropolog Mahadev Apte bu yönüyle mizahın büyük kavramsal ve kültürel sistemlere ilişkin iç görü kazanmayı sağlayan metodolojik bir araç olduğunu belirtmektedir (Porteous, 1989, s.279).

Mizahın özgürleştirici etkisini, belki de en açık olarak görebileceğimiz alan politikadır. Espri yeteneği olan bir insan, kendisini kısıtlayan koşullar tarafından bile tamamıyla baskı altında tutulamamaktadır, çünkü bu yeteneğe sahip olan bir insanın garip şeylere gülebilmeye yeteneği, bir yönüyle onu, eylem olarak değilse bile düşünce olarak, diğerlerinin üzerine çıkaracak ve özgürlüğünü korumasını sağlayacaktır (Morreall, 1997, s.142). Bu noktada özellikle sansür ya da baskının olduğu, tutarsız tabuların ağır bastığı, karşı söylemlerin özgürce dile getirilemediği ortamlarda mizah, insanlara alternatif bir ifade aracı olarak hizmet etmektedir (Fenoglio. & François, 2007, s.13). Mizah, çağın hâkim sosyal ve ekonomik düzeni içinde bireysel varoluşunu yitirmiş, düzeninin devamı için varoluşsal kaygıları törpülenmiş, umutsuzlukları, acıları bastırılmış insanlar için bir ışıktır. Mizah yolu ile kendi varoluşunun ve kendiliğinin önündeki engellerin farkına varan birey aynı zamanda varoluşun, yaşamın çelişkileri ile uyumsuzlukları ile yüzleşir. Çünkü bu çelişkiler üzerine inşa edilen mizah, insanı yine onlarla korkmadan hatta gülerek karşı karşıya getirir.

Mizah, insanın önündeki varoluşsal sorunu, yükünü hafifletmekte, araya alınan mesafe bir küçültme işlevi görmektedir. Bireyin kendine dönmesine, kendini bulmasına, 'kendi olma'sına engel olan çağın sosyal, ekonomik, teknolojik araçların insanın bilincine yaptığı

yüklemelerin de mizah yolu ile azaltılması mümkün gözükmemektedir. Birey, üzerine gelen, varoluşuna yönelik tehditleri küçümsemeyi, onları bir çocuğun gece hayaletleri gibi görmeyi mizah ile başarabilir. Kierkegaard başkaldıran bir düşündürdür ve bunu en çok da keskin zekâsının, yaratıcılığının eşlik ettiği ironi ve mizah ile başarmıştır. Bu doğrultuda gerçekleşen yaşamı ile eserlerindeki derin, kusursuz, etkileyici mizah ile de amaçladığı üzere insanlara ilham olmuştur ve olacaktır.

Günümüz penceresinden çözüm aradığımız sorunlar, teknoloji, bağımlılığı, doğal yaşamın tükenişi, içten bağlanmaların yok oluşu, insanın kendinden, köklerinden, özünden kopuşu mizah gibi yalın görülebilecek bir araçla çözüme kavuşabilir mi? Mizahın tarih içinde ortaya koyduğumuz işlevi ve Kierkegaard'ın mizaha yönelik yorumu bize bu noktada umut vermektedir. Çağımızda güçlü bir etki kaynağı olan mizahın bu bağlamda kullanımı, varoluşsal çelişkilerinin farkında olan, 'kendi olma' kaygısı duyan bireyler için bir çıkış yolu olacaktır. Çoğu modern insan böyle bir kaygının kısıynda gezinmekte, gelgitler yaşamakta ama ne yapacağını bilememektedir. Bu kişilere, çağın olumsuzluklarına karşı başkaldırıyı sağlayacak biçimde kurgulanmış bir mizah, yaratacağı farkındalık ile yol gösterici olacaktır.

Başkaldırı, çağdaş düşünürlerce yaşamı saran ekonomik, politik, sosyal, kültürel zorluklara, baskılara karşı bir çıkış yolu olarak değerlendirilmektedir. Başkaldırı bir ezilme, örtülme, itilme durumunda gerçekleşen aslında yaşamsal bir reflektir. Bir yok oluşa ramak kalmışken yeniden hayata tutunma eğilimidir. Bizim burada işaret ettiğimiz başkaldırı, askeri, siyasi, dini ya da ekonomik bir zulme karşı insanın maddi varlığını korumaya yönelik bir girişimden ziyade insanın benliğini saran, onu kendinden, köklerinden koparan, yabancılaştıran belki aynı kaynaklardan gelen etkenlere yöneliktir. İnsanın iç dünyasına, benliğine yönelik tehditlerin, onun fiziksel varlığına yönelik somut tehlikelerden daha az önemli olduğunu düşünmek yanıltıcıdır. Tıp dünyasındaki gelişmeler, ekonomik refah, insanın ortalama ömrünü uzatmış belki de fiziksel varlığımız artık mevcut düzene uyum sağladığımız ölçüde daha az tehlike altında bulunmaktadır. Ama iç dünyamız, benliğimiz daha fazla tehdit altındadır.

Çağdaş felsefenin, psikolojinin, sosyal psikolojinin üzerine eğildiği 'kendi olma' probleminin bir çalışma konusu olarak çekiciliğini artırmasındaki önemli etkenlerden biri

de insanın bu varoluş olanağına yönelik tehditlerin artmış olmasıdır. İnsanoğlu için bu dünyada yaşamak belki de her zaman zordu, ancak benliği, kendiliği hiç bu kadar var olma mücadelesine zorunlu bırakılmamıştı. Bu mücadeleyi başlatacak olan şey, çalışmamız içerisinde ortaya çıkardığımız ‘kendi olma’ ya engel oluşturan çağın koşullarına bireysel bir başkaldırıdır. Bu başkaldırı bir farkındalık oluşumu ile başlayacaktır. Bu farkındalığı sağlayacak olan ise çağın etkili gücü mizahtır. Mevcut iletişim kaynaklarının da yaratmak istedikleri etkiler bakımından gücüne güvendikleri mizah, yine aynı iletişim platformları kullanılarak farkındalık ve bir başkaldırı olanağı yaratacaktır.

Aslında koşullar böyle bir değişim yaratmak için oldukça müsaittir. Çünkü bu açlık yani insanın kendine olan açlığı, yaşamın anlamına olan açlığı artık yatıştırılamayacak durumdadır. Bu açlığın doyurulmaya çalışıldığı mecralar olan sosyal ağlarda insanlar, kendilerinden bir görüntü ya da iki satır paylaşarak ‘ben varım’ çılgılığı atmaktadırlar. Sağlıklı bir yol olmadığını vurguladığımız bu kendini ifade etme yoluna gösterilen rağbet bu açlığın şiddetini göstermektedir. İnsan sadece kendini değil, yaşama dair bir değer, anlam, kurabileceği bir bağ aramaktadır. Bu arayış da sosyal medya paylaşımlarının merkezindedir. Kullanıcılar bulduklarını zannettikleri felsefe ya da psikoloji sandığından anlamları, işte bu diyerek paylaşmaktalar, ama yaşamın hakikatini, birinin profilinde tesadüf ettiğin ya da arama motorunda bulduğun ‘özlü sözler’ karşılamamakta, bunu takipçileriyle paylaşmak ise ‘ben varım’ anlamına gelmemektedir. Kierkegaard hakikatin öznelliğini vurgularken, her bireyin kendi hakikatini, yaşamının ona öğreteceği hakikati bulması için çağrıda bulunur. Bu hakikat bana ait, benim için olmalıdır, ortak paylaşım nesnesi olmamalıdır.

Bu arayış çaresizliğe dönüşürken insanlar, yaşam koçlarından, gurulardan, astrologlardan, din tüccarlarından medet ummaktadırlar. Online seanslarla insanların yaşamın anlamını bulmaları, kendilerini keşfetmeleri, kendilerini bulmaları vaat edilmektedir. Bu gösterilere artan talep yoğunluğu ise endişe vericidir. Bu arayışın felsefenin yol göstericiliğinde ilerlemesi gerekmektedir. Kierkegaard bu kendini kaybetmişliği, hastalıklı bir hal olarak değerlendirmektedir. Bu hastalıktan başka bir hastalık ile kurtulmak ise mümkün değildir. Yeni iletişim biçimlerinin Kierkegaard’ın öngördüğü farkındalığı yaratacak bir başkaldırıya ön ayak olması da mümkündür. Doğru kaynaklardan çıkan mizahın, bu iletişim biçimleri ile belirtmiş olduğumuz amaç doğrultusunda yayılımı, bireysel

farkındalığı yaratacaktır. Bireyleri, ‘kendi olma’larına olanak tanıyacak, doğal, insani bir adıma ‘kendine dönme’ye yönlendirebilecektir. Yaşamın çelişkilerine, çıkmazlarına araya mesafe koyarak, bireyin kendine dönmesine olanak tanıyarak, zaman kazandırarak bu olanağı yaratacak olan mizah, insandaki karşı koyma eğilimini güçlendirecektir. Burada esas olan ise amacın, yönelimin ‘kendi olma’ yolundaki belirlenimidir.



SONUÇ

İnsanın öznel, somut, bireysel varoluşunu, yaşamı ve eserleri ile dünyaya anlatmaya çalışan Danimarkalı çağdaş düşünür Kierkegaard, felsefe tarihinde pek de az rastlanmayan bir biçimde ölümünden çok sonra okurların zihninde anlam bulabilmiştir. Çağını aşan, çağının değerlerine, kurumlarına eleştirel yaklaşan Kierkegaard; günümüz felsefe dünyasında, insan yaşamının güncel sorunlarına dokunan felsefesi ile dikkat çekmekte ve üzerine yapılan felsefi çalışmalar yoğunluk kazanmaktadır. Kierkegaard'ı anlamaya çalıştığımızda karşımıza farklı renklerin, biçimlerin eşlik ettiği oldukça büyük bir resim çıkmaktadır. Onun yaşamındaki duraklar, eserlerindeki yapısal ve içeriksel farklılıklar, Kierkegaard'ı anlamak için kapsamlı ve bütünlüklü bir girişimi zorunlu kılmaktadır. Kierkegaard'ın gizlemek için çaba sarf ettiği yaşamı, onun felsefesinin anlaşılmasında önemli bir zemin oluşturmaktadır. Onun yaşamı, hakikati aramaya ve insanlara kendi hakikatlerini bulmaları için ilham olmaya adanmış bir yaşamdır. Bu arayış içerisinde Kierkegaard yaşamın nesnel, soyut, kesin hakikatlerinin olmadığını keşfederken, yaşamın çelişkileri ile paradokslarıyla, 'ya ya da'ları ile yüzleşmiştir. Kendi özelinden yola çıkan Kierkegaard, genel olarak insan yaşamında belirebilecek bu çelişkileri tasvir etmeye çalışmıştır. Onun sesi, bu noktada insanları kendi hakikatlerini keşfetmeye yönelik bir çağrıya dönüşmüştür.

Kierkegaard, böyle bir çağrıyı etkili hâle getirecek edebi ve dini karakteri ile dikkat çeken felsefi söylemine eklenen mizah ve ironi ile bir hakikat öğreticisi, bir otorite olmaktan kaçınmıştır. O felsefe tarihindeki büyük otoritelere kulak verse de etkilenimleri bir zenginlik olarak eserlerine yansısı da kendi yolunu çizmiştir. Kierkegaard; hakikat, varoluş, etik ve iman problemlerini ele almış, çözüm arayışı içerisinde çarpıcı ve özgün düşünceler sunmayı başarmıştır. Onun büyük ölçüde Hegel ve modern felsefe eleştirisi ile şekillendiğini gördüğümüz hakikat anlayışı, öznellik vurgusu ile dikkat çekmektedir. Ona göre insan yaşamına dair hakikat; öznel, bireysel, içsel ve somut bir bakış

gerektirmektedir. Onun yaşama dair keşfettiği paradoksal içerik, akli ve bilimsel yöntemleri aşan bir hakikat arayışını zorunlu kılmaktadır.

Kierkegaard'ın hakikat anlayışında beliren, bireyin öznel varoluşuna dair vurgular, onu varoluşçu felsefenin başlatıcısı yapmıştır. O, insan varoluşuna dair kaygı, acı, umutsuzluk, yalnızlık, özgürlük, tutku, öteki, bağlanma ve içtenlik gibi temaları ele almış, insan psikolojisine dair yaptığı varoluşsal tespitler, onu sadece varoluşçu felsefe için değil psikoloji bilimi içinde bir başvuru kaynağı durumuna getirmiştir. Kierkegaard, bireyin içsel yaşamına verdiği önem ile birlikte içedönüklüğü değerli bulmuş, bu verdiği değeri, etik alan içersinde konumlandırmaya çalışmıştır. O insanın başkalarıyla paylaştığı yaşamında, sosyal bağlar, değerler ve normlar içerisinde bireyin varoluşunu sorgulamış ve insanı birey olarak, etik alan içinde var etmeyi amaçlamıştır, bunu yaparken bireysel varoluşu mümkün kılmak adına etiğin evrensel ve akılsal sınırlarını zorlamıştır. Kierkegaard felsefesinde bir varış noktası olarak görülen iman anlayışı ise onun bireysel varoluşu tehdidi bakımından etik alana yönelttiği eleştirilerle şekillenmiştir. Kierkegaard, dindar bir ailede yetişmiş, dini bir eğitim almış ve çağının Hristiyan âlemine vakıf olmuş bir düşünür olarak kurumsallaşmış Hristiyanlığa sert eleştiriler yöneltilmiş ve Hristiyanlığı özüne döndürme amacını sıklıkla dile getirmiştir. O çağının İsa'sı olmak istemiş ve bozulduğunu düşündüğü kilise otoritesini reddetmiştir.

Kierkegaard'ın düşünceleri daha önce değindiğimiz gibi bir çağrı niteliği taşır. O insanları 'kendi olma'ya çağırır. Tezimize konu edindiğimiz bu çağrı onun felsefesinde bir ağ gibi işlenir. Ona göre 'kendi olma' bireyin kendine yönelimidir, kendine dönmesi, kendinin farkına varması, kendini bilmesi, kendi hakikatini keşfetmesidir. Bu iradi ve edimsel bir süreçtir, birey seçen ve eyleyen olarak varoluş sürecini aktifleştirir. Bu sürece eşlik eden kaygı, acı ve umutsuzluk ise yüzleşilmesi gereken varoluş durumları olarak değerlendirilir. O ortaya koyduğu varoluş alanları içerisinde 'kendi olma'nın gerçekleştirilebilirliğini sorgularken bu varoluş durumlarını birer olanak olarak değerlendirir. Kierkegaard her bir varoluş tarzı için 'kendi olma'nın imkânını ortaya koyarken onun için 'kendi olma' dinsel alanda ideal bir varoluş durumuna dönüşür. Kierkegaard belirli karakterler üzerinden tasvir ettiği varoluş tarzlarını kendi yaşamı ile de tecrübe eder. Onun yaşamındaki 'kendi olma' mücadelesi; 'baba ve iman mücadelesi, 'Regine ve kurban etme', 'Corsair ve şehit olma', 'ilahi görev' başlıkları altında değerlendirilmiştir. O, kimi zaman bir ideale dönüştürdüğü

bu varoluş durumunun imkânını, yaşayarak sorgulamış ve onu gerçekten anlamak isteyenlere açık etmiştir. O kendi yaşamının hakikatini, insanları kendi uyanışlarına çağırarak görmüş ve bu hakikati gerçek kılmak için yaşamıştır.

Kierkegaard'ın felsefesinde açığa çıkan 'kendi olma' imkânını çağımızın koşulları içinde değerlendirdiğimiz çalışmamızda öncelikle bu imkânın acil bir ihtiyaca dönüştüğünü görmekteyiz. Akılcılığın ve bilimselliğin yükselişinin, ekonomik, siyasi ve dini etkenlerin, teknolojinin, medyanın, çağımız insanının 'kendi olma' olanağı üzerindeki etkilerine dair ulaştığımız sonuçlar, bu koşulların daha çok bir engele dönüştüğü yönünde olmuştur. Çağdaş filozofların da değindiği bir anlam krizi, bu koşullarla doğmuştur. İnsan varoluşunun akılcı ve bilimsel temelde tek yanlı bir biçimde anlaşılamayacağı gerçeği, insanlığın yükselişini bir yanılgıya dönüştürmüştür. Ekonominin belirleyici gücü ile şekillenen küreselleşme olgusu, insanlığı birliğe, beraberliğe götürmekten ziyade ayrılmaya, tekdüzeliğe, farklılıkların yarattığı zenginliğin yitimine yol açmıştır. Kierkegaard'ın hayalet bir yapı olarak nitelediği 'kamu' bu aynışma tehdidini güçlendirmiş, birey olarak var olabilme, 'kendi olabilme' bir imkânsıza dönüşmüştür. Toplumsal yapı içerisinde, küresel ekonomik amaçlarla hareket eden siyasi yapı da bireyleri, bu varoluş durumunun uzağına düşürmüştür. Mevcut ekonomik ve siyasi sistemler; üreten, tüketen, çağın medya araçları ile pasifize edilen, bireyler yaratmıştır. Birey kurulan çarkın dışından öte bir varlığa kavuşamamıştır. Bireysel varoluşu tıkayan, insanı 'kendi olma'nın uzağına düşüren çağın koşulları artık insanı bir uyanışa zorlamaktadır. Kierkegaard felsefesinde keşfettiğimiz varoluş durumları, bu noktada günümüz insanına 'kendi olma' yolunda olanaklar yaratmıştır.

Çağımız insanı için bu 'kendi olma' olanakları içerisinde Kierkegaard'ın yaptığı 'birey olma' vurgusu, ihtiyaç duyulan uyanış bakımından değerlidir. Birey olmak onda seçen, eyleyen, sorumluluk alan, içedönük, somut, yaşayan insan olmak demektir. 'Kendi olma'ya olanak tanıyacak olan diğer varoluş durumları ise tutku, yalnızlık, özgürlük ve cesaret olarak bireysel varoluşa eşlik etmiştir. Kierkegaard, 'kendi olma' yolunda sevgi ve içtenliği de önemli koşullar olarak değerlendirmiştir. Son olarak ise onun felsefesinde ideal bir niteliğe dönüşen sıçrama ve iman adımları gelmiştir. Burada çağımız insanı için üzerinde durduğumuz nokta, yaşamın kritik anlarında gerçekleşen radikal seçim ve eyleme karşılık gelen 'sıçrama' durumudur. İman noktası, her birey için gerçekleştiremeyecek bir

varoluş durumu olsa da, her birey, yaşamının kritik anlarında radikal seçimler yapmak zorunda kalabilir. İnsanlar yaşamları içerisinde kendi hakikatlerini keşfedebilecekleri, bu dünyayı kendileri için anlamlı kılacak kritik seçim ve eylemler ile karşılaşabilir. Bu bir eş, arkadaş ya da meslek seçimi olabileceği gibi varoluşsal çelişkilerin tüm ağırlığıyla hissedildiği anlarda, belirsizliğin ve kestiremezliğin eşlik ettiği, cesaret isteyen seçim ve eylemler de olabilir. Bu anlarda yapılan seçimler, verilen kararlar bireyi ‘kendi olabilme’nin eşiğine getirir. Bireyin içe dönük olarak, kendi hakikatini açığa çıkarmaya yönelik yapacağı seçimler onu ‘kendi olma’ya taşıyacaktır.

Çağımız insanına ‘kendi olma’ olanağı tanıyacak bu varoluş durumlarının yanında Kierkegaard, değerli bir yol daha sunar. O başkaldıran felsefesinde mizahı bir araç olarak kullanmıştır. Birey, yaşamında beliren çelişkiler karşısında, benliği bir sınıra dayandığında, iradi bir varlık olarak kritik ya da radikal bir seçim yapması gerektiğinde, cesaret dolu bir başkaldırıya ihtiyaç duyacaktır. Bu başkaldırı; kin, öfke, nefret gibi olumsuz duygularla değil, güçlü, anlam yüklü, kaynağını insanın kendiliğinden, benliğinden aldığı tutku ile mümkün olacaktır. Böyle bir tutkuyu açığa çıkaracak olan ise yaşamın varoluşsal çelişkileri karşısında ‘kendine dönme’dir. Bu noktada devreye girecek olan mizah, yaşamın çelişkileri karşısında, insanı ‘kendi olma’nın sınırında tutan ‘ya ya da’lar karşısında, geri çekilme, araya mesafe koyma imkânı yaratır. Geri çekilen birey kendine döner, önündeki ikilemi kendiliği içerisinde, daha geniş bir perspektifle, bakışını gölgeleyecek etkenleri dışarıda bırakarak daha açık ve net bir biçimde değerlendirir. Gerilimi azaltan mizah, bireyde güç, tutku ve cesaret yaratır. Böylelikle Kierkegaardçı anlamda ‘kendi olma’; mizahın, tutku, cesaret, içe dönme yaratan etkili bir araca dönüşümü ile başlar.

Çağımızda aşikâr olan mizahın ulaşma ve etkileme gücü ve bunun yanında insanlarda ortaya çıkan yaşamın anlamına ve bireyin kendine yönelik arayışı, sunduğumuz ‘kendi olma’ olanakları için elverişli şartları sağlamaktadır. Mizah bir olay ya da duruma ait özü, daha kestirmeden, daha etkili, daha güçlü ve çağın arzusuna denk düşen sıkıcı olmayan bir nitelikle aktarmaktadır. Toplumu ilgilendiren bir haber uzun bir basın bülteni ile değil, bir karikatür ya da yeni medya araçları ile yaşamımıza dâhil olan ‘caps’lerle yani mizahın dâhiliyle anlaşılabilirlik kazanmaktadır. İroni ise ortaya çıkan mizahı daha nitelikli hale getirirken, alıcısında ciddi bir zekâ düzeyini de gerekli kılmaktadır. Günümüz insanı da bu

konuda oldukça heveskâr ve azimlidir, çünkü bu sosyal medya kullanıcıları için değerli bir meziyettir. En ciddi, hayati konularda bile ince bir zekâyla, ironi ile mizahı buluşturanlar bu mecralarda en fazla puanı toplamaktadırlar. İşte mizahın çağımız insanı üzerindeki bu gücünün, amaç ve yönünün, ‘kendi olma’ya ve yaşamın anlamına yönelik ihtiyaç doğrultusunda değişmesi gerekmektedir. Bu noktada öncülüğü felsefe yapacaktır. Düşünce dünyasında ‘kendi olma’ ihtiyacının, bunun öneminin ve bu varoluşsal amacın önündeki çağdaş engellerin dile getirilmesi; topluma yön veren iletişim araçları ile eğitim ve öğretim süreçleri ile bu farkındalığın dalga dalga yayılımını mümkün kılacaktır.

İnsanın iç dünyasını, duygularını, ruhunu; matematiğin, bilimlerin ölçü birimlerine sığmadığı için dışarıda bırakmayı yeğleyen, insan varlığını bir bütün olarak, bir varoluş olarak ele almaktan kaçınan salt soyut, akılcı ve bilimsel sisteme karşı, insanı bir makine dışlisine, üreten ve ürettiğini sermayenin gücünü artırmak için ihtiyacı olmadığı halde tüketmek zorunda olan bir nevi köleye dönüştüren ekonomik sisteme karşı, sermayenin gücünü korumak için, yaratılan siyasi savaflara, teröre karşı, insanları ekonomik, sosyal ve siyasi düzenin devamına yönelik bir entegrasyona tabii kılan, insanın iç sesini susturan, benliğini unutturan medya araçlarına ve özünden uzaklaşan, ticari ve siyasi bir araca dönüşen din anlayışlarına, inanç sömürüsüne karşı bir başkaldırı gerekmektedir. Bu başkaldırı siyasi, askeri, ekonomik gücün, karşısında etkisiz kalacağı bir yöntem izlemelidir. İşte, mizah, siyasi, askeri ya da ekonomik yollarla engellenemeyecek böyle bir güce sahiptir. Fark edişi, karşı duruşu, isyanı, ihlali, reddedişi içinde barındıran mizah, karşısındakini çaresiz bırakır. Mizah, bir başkaldırı olanağı yaratarak çağın çelişkilerinin üzerinden gülerek geçmeyi sağlayacak, yarattığı uzaklık bireyin kendisine dönmesine olanak tanıyacak ve birey ‘kendi olma’, kendi hakikatini keşfetme, yaşamı kendi için anlamlı kılma şansı bulacaktır. Felsefe tarihinin düşüncelerini mizah ile yoğurmayı başaran, sanatı bir pusula addeden düşünürleri, okurların yaşam dünyalarına daha fazla dokunmayı başarırken, onların ironik, komik, trajik, lirik, asi sözleri insanlığın hafızasında da daha fazla iz bırakmıştır. Sanatı, mizahı, ironiyi, başkaldırıyı yoğunlukla işleyen Kierkegaard da sadece düşünce tarihinin bir filozofu olarak değil, çağımız insanının kaybolmuşluğuna şifa olarak sunduğu bu seçenекle hatırlanacaktır. Onun şu ifadeleri dünyaya bakış açısını daha net göstermesi açısından çok değerlidir.

“Çok gençken ve bolluk içindeyken gülmeyi unuttum. Sonra büyüdüğümde, gözlerimi açıp gerçek dünyayı görünce gülmeye başladım ve o zamandan beri susmadım. Hayatın anlamının bir iş bulmak, hayatın amacının yüksek mahkemede bir yargıç olmak, aşkın ısıltılı sevincinin hali vakti yerinde bir kızla evlenmek, dostluğun kutsallığının birbirini mali sıkıntılardan kurtarmak, bilgeliğin çoğunluğuna uymak, cesaretin on gümüş paralık cezayı göze almak, içtenliğin yemekten sonra ‘Afiyet olsun’ demek, Tanrı’da korkmanın da yılda bir kez ayine gitmek olduğunu gördüm. Bunları gördüm. Sonra da güldüm.”

Ya/Ya da

“Absürdün gücüyle her anı bu yolla neşe ve mutluluk içinde yaşamak, her an sevgilinin üstünde sallanan kılıcı görmek ve yine de teslimiyet ıstırasında huzur değil, absürdün gücünde neşe bulmak. Bunu yapan kimse ne yücedir, yüceleşen tek kimsedir.”

Korku ve Titreme

KAYNAKLAR

- Adanır, O. (2018). J. Baudrillard, *Simülakrlar ve simülasyon*, (içinde önsöz, s.9-12). Ankara: Doğu Batı.
- Adorno, T.W. ve Horkheimer M. (2010). *Aydınlanmanın diyalektiği* (N. Ülner, E. Ö. Karadoğan Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Akar, B. (2016). Hegel çağında çileci bir sessizlik: Kierkegaard'ın mythosları, *Özne Dergisi*, 25, 143-160.
- Akış, Y.Y. (2016), Kierkegaard varoluşçuluğunun kaynakları. *Özne Dergisi*, 25, 9-34
- Anderson, S. L. (2014). *Kierkegaard üzerine* (G. Gürdal, Çev.) Ankara: Sentez.
- Aruoba, O. (2005). *Benlik* . İstanbul: Metis.
- Avcı, A. (2017). Her zaman çevrimiçi olmak. *Epokhe Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (1), 1-24.
- Bakhtin, M. (2001). *Karnaval dan romana*. (C. Soydemir, çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Barret, W. (2003). *İrrasyonel insan* (S. Özer, Çev.). Ankara: Hece.
- Baudrillard, J. (2019). *Sessiz yığınların gölgesinde toplumsalın sonu* (O. Adanır, Çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Baudrillard, J. (2017). *Can çekişen küresel güç* (O. Adanır, Çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Baudrillard, J. (2018a). *Simülakrlar ve simülasyon* (O. Adanır, Çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Baudrillard, J. (2018b). *Tüketim toplumu, söylenceleri yapıları* (N. Tural ve F. Keskin Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

- Bauman, Z. (2001). Identity in the globalising world. *Society Anthropology*, Cambridge University Press, 9(2), 121-129.
- Bauman Z. & Lyon. D. (2018a). *Akışkan gözetim* (E. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Z. (2019a). *Akışkan modernite* (S. O. Çavuş, Çev.). İstanbul, Can.
- Bauman, Z. (2018b). *Bireyselleşmiş toplum* (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Z.(2019b). *Kimlik, Benedetto Vecchi tarafından gerçekleştirilmiş söyleşiler* (M. Hazır, Çev.). Ankara: Heretik.
- Blackham, H. J. (2012). *Altı varoluşçu düşünür* (E. Uşşaklı, Çev.). Ankara: Dost.
- Borgmann, A. (1971). Technology and reality. *Continental Philosophy Review*, Springer, 4(1), 59-69.
- Borgman, A. (2013). So who am I really? Personal identity in the age of the internet. *AI & Society, Springer-Verlag London Limited* 28(1), 15-20.
- Bergson, H. (2014). *Gülme* (D. Çetinkasap, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Broothers, R. (1999). 'Ethics of ethics, law of laws': Kierkegaard, Levinas and the aporia of substantive identity. *Sophia*, 38(2), 54-68.
- Cauly, O. (2006). *Kierkegaard* (I. Ergüden, Çev.). Ankara: Dost.
- Cevizci, A. (2014). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Say.
- Copleston, F. (2010). *Hegel* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea.
- Çüçen A. K.(2003). *Heidegger'de varlık ve zaman*. Bursa: Asa.
- Dreyfus H. & Rubin J. (1994). Kierkegaard on the nihilism of the present age: The case of commitment as addiction. *Syntese*, 98(1), 3-19.
- Ellul, J.(2003). *Teknoloji toplumu*. (M. Ceylan, Çev.). İstanbul: Bakış.
- Eker, E. (2014). *İnsan, kültür, mizah: eğlence endüstrisinde tüketim nesnesi olarak mizah*. Ankara: Grafiker.
- Er, S. E. (2016). Deleuze'ün soyağacında izi sürülmeyen bir isim: Kierkegaard. *Özne Dergisi*, 25, 161-172.

- Evans, C. S. (2006). *Kierkegaard on faith and the self, collected essays*. Texas: Baylor University.
- Fenoglio, I. & François, G. (2007). *Doğu'da mizah* (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Ferguson, R. (2015). *Kierkegaard'dan hayat dersleri* (E. Ersavcı, Çev.). İstanbul: Sel.
- Ferreira, M. J. (1998). Faith and the Kierkegaardian leap. In A. Hannay and G. D. Marino(eds), *Kierkegaard*, pp.207-256, Cambridge: Cambridge University.
- Freud, S. (2014). *Bir yanılsamanın geleceği* (M. Ökten, Çev.). Ankara: Tutku.
- Friedman, R.Z. (1986), Kant and Kierkegaard: The limits of reason and the cunning of faith, *International Journal for Philosophy of Religion*, 19, 3-22.
- Fromm, E. (1993). *Ruh blim açısından insan doğasının özü*. (C. G. Bedirhan Üstün, Çev.) İstanbul: Düşünen Adam.
- Fromm, E. (2016). *Sahip olmak ya da olmak*. (A. Arıtan, Çev.) İstanbul: Say.
- Gardner, P. (1998). *Kierkegaard, past masters*. New York: Oxford University.
- Gasparyan D. (2014). Mirror for the other: problem of the self in continental philosophy (from Hegel to Lacan). *Integrative Psychological and Behavioural Science*, Springer Verlag, 489, 1-17.
- Giddens, A. (2014). *Modernite ve bireysel kimlik, geç modern çağda benlik ve toplum*, (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Say.
- Gluck, M. (1993). Modernity and self identity: Self and society in the late modern age, *History and Theory*. Published by: Wiley for Wesleyan University, 32(2), .214-220.
- Goldin E & Bordan T, (1999), The use of humor counseling-the laughing cure, *Journal of Counseling & Dvelopment* (Wiley), 77(4), 405-410.
- Gödelek, K. (2010). *Kierkegaard*. İstanbul: Can.
- Green, R. M.(1998), Developing “fear and trembling, In A. Hannay and G. D. Marino (eds.), *Kierkegaard* (pp.252-281). Cambridge: Cambridge University.
- Hannay A. & Marino G. (1998). *The cambridge companion to Kierkegaard* . Cambridge: Cambridge University.

- Hannay, A. (1998). Kierkegaard and the variety of despair, In A. Hannay and G. D. Marino (eds.), *Kierkegaard* (pp.329-348). Cambridge: Cambridge University.
- Hannay, A. (2001). *Kierkegaard, a biography*. Cambridge: Cambridge University.
- Hannay, A. (2013). *Kierkegaard*, (N. Nirven, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe ilişkin soruşturma* (D. Özlem, Çev.). İzmir: Paradigma.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Tarihte akıl* (Ö. Sözer, Çev.). İstanbul: Kalcı.
- Hegel, G. W. (2015). *Tinin görüngübilimi*, (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea.
- Husserl, E.(2007), Avrupa insanlığının krizi ve felsefe. Ö Sözer, A. V. Turhan(Ed.), *Avrupa'nın krizi içinde* (s.321-348). Ankara: Dost.
- Kalaycı N. (2014). Spinoza'nın etika'sı bağlamında mizahın politik işlevi. *Düşünme Dergisi*, 3(6), 20-28.
- Karagülle, A. & Çaycı, B. (2014). Ağ toplumunda sosyalleşme ve yabancılaşma. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication* , 4 (1), 1-9.
- Karhan, P. (2009). Sartre ile Kierkegaard'ın varoluşçu özneleri dijital özneye karşı: öznellik egemen ideolojiyi yenebilir mi?. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(3), 167-176.
- Kasulis, T. P. (1989). Introductions, philosophy and humor, *Philosophy East and West*, 39(3), 239-241.
- Kierkegaard, S. (1992). *Either/Or, a fragment of life* (A. Hannay, Trans). London: Penguin.
- Kierkegaard, S. (2000). *Kahkaha benden yana* (N. Çatlı, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Kierkegaard, S. (2005). *Günlüklerinden ve makalelerden seçmeler* (İ. Kapaklıkaya, Çev.). İstanbul: Anka.
- Kierkegaard, S. (2009a). *Concluding unscientific postscript*, (A. Hannay, Trans). Newyork: Cambridge University.
- Kierkegaard, S. (2009b). *İroni kavramı, Sokrates'e yoğun göndermelerle* (S. Okur, Çev.). Ankara: İmge.

- Kierkegaard, S. (2009c), *Two ages, the age of revolution, and the presen age a literary review*. (Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong), New Jersey, Princeton University.
- Kierkegaard, S. (2010). Bilimsel olmayan sonlandırıcı notlar, K. Gödelek 'Kierkegaard' içinde (s.191-257) İstanbul: Say.
- Kierkegaard, S. (2011). *Korku ve titreme* (İ. Kapaklıkaya, Çev.). İstanbul: Ağaç.
- Kierkegaard, S. (2013a). *Baştan çıkarıcının günlüğü* (İ. Kapaklıkaya, Çev.). İstanbul: Araf.
- Kierkegaard, S. (2013b). *Etik estetik dengesi kişiliğin gelişiminde* (İ. Kapaklıkaya, Çev.). İstanbul: Araf.
- Kierkegaard, S. (2013c). *Evliliğin estetik geçerliliği* (İ. Kapaklıkaya, Çev.). İstanbul: Araf.
- Kierkegaard, S. (2013d). *Felsefe parçaları ya da bir parça felsefe* (D. Şahiner, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Kierkegaard, S. (2014a). *Ölümçül hastalık umutsuzluk* (M.M. Yakupoğlu, Çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Kierkegaard, S.(2014b). *Tekerrür, deneysel psikolojiye tehlikeli bir teşebbüs* (Z. Talay, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Kierkegaard, S. (2015). *Kaygı kavramı* (T. Armaner, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Kierkegaard, S. (2016). *Kendinizi sevmeyi unutmayın* (E. M. Bozer, Çev.). İstanbul: Aylak Adam.
- Kierkegaard, S. (2017). *Şimdiki çağ: başkaldırının ölümü üzerine* (B. Tokdemir, Çev.). İstanbul: Paris.
- Koç, E.(2014). *Gabriel Marcel üstüne*. Ankara: Pegem Akademi
- Koç, E.(2004). *Gabriel Marcel ve sadakat*. Ankara: Art.
- Koç, E. (2016). Kierkegaard'ın 'ölümçül hastalık'ında umutsuzluk. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(9), 57-77.
- Krimmse, B. H. (1998). Out with it": The modern breakthrough, Kierkegaard and Denmark, In A. Hannay and G. D. Marino (eds.), *Kierkegaard* (pp.14-40) Cambridge: Cambridge University.

- Kurtar, S. (2015). *Mysterium tremendum Tanrıyla karşılaşmak ya da Tanrı'dan önce "kendi"yle olmak. Possible Düşünme Dergisi*, 7, 61-71.
- Kurtoğlu, D. T, (2008). Kierkegaard'da varoluşçu mantık olarak "ya/ya da" Hegel'in mantığı ile benzerlikler ve farklılıklar. *Felsefe Dünyası*, 37, 159-172.
- Kurtoğlu, D.T. (2016). Aşk ve sessizlik kavramlarında bulduğum Kierkegaard ve estetize dönüşümler. *Özne Dergisi*, 25, 75-108.
- Küçükalp, K. (2010). *Husserl*. İstanbul: Say.
- Lippitt, J. (2018). Jest as humility: Kierkegaard and the limits of earnestness. In L. L. Moland(ed), *All too human, laughter, humor and comedy in nineteenth century philosophy*. (pp.1-12), USA: Springer International.
- Marino, G. D. (1998). Anxiety in the concept of anxiety. In A. Hannay and G. D. Marino (eds.). *Kierkegaard* (pp.48-76). Cambridge: Cambridge University.
- Marino, G.D. (2014). *The quotable Kierkegaard*. New Jersey: Princeton University.
- Marino, G.D. (2001). *Kierkegaard in the present age*, Milwaukee: Marquette University.
- Maybee, J. E. (1996). Kierkegaard on the madness of reason, *Man and World, Continental Philosophy Review*, 29, 387-406.
- Moore, C.E. (2001). *Provocation, spiritual writings of Kierkegaard*, <http://www.brudershof.com/e-books/Provocations.htm>. adresinden erişilmiştir
- Moland, L.L. (2018). Introduction: Taking laughter seriously in nineteenth century philosophy. In L. L. Moland (ed), *All too human, laughter, humor and comedy in nineteenth century philosophy*. (pp.1-12). USA: Springer International.
- Morreall, J. (1989). The rejection of humor in western thought, *philosophy east and west, philosophy and humor*, 39(3), 243-265. <http://www.jstor.org/stable/1399447> adresinden erişilmiştir
- Morreall, J. (1984). The philosopher as teacher humor and philosophy, *Metaphilosophy*, 15(3&4), 305-317.
- Morreall, J. (1997). Gülmeyi ciddiye almak (K. Aysenever, Ş. Soyer, Çev.). İstanbul: İris.
- Morreall, J. (2015). The primer of humor research, *Philosophy and Religion*, 8, 210-241.

- Morris, T.F. (1989). Kierkegaard on despair and the eternal, *Sophia*, 28, 21-30.
- Nietzsche, F. (2007). *İyinin ve kötünün ötesinde* (A. İnam, Çev.). İstanbul: Say.
- Olgunsoy, H. & Temiz C. (2009). “Nasrettin Hoca’nın günümüz dergilerindeki yeri nedir?”, *21. Yüzyılı Nasreddin Hoca ile Anlamak Uluslararası Sempozyumu*, 8-9 Mayıs 2008, Atatürk Kültür Merkezi, s. 561-573, Akşehir.
- Özlem, D. (1998), Heidegger ve teknik, *Tekniğe ilişkin soruşturma* içinde giriş bölümü (s.9-42), İzmir: Paradigma.
- Palmer, R. E. (2008). *Hermenötik* (İ. Görener, Çev.). İstanbul: Ağaç.
- Pappenheim, F. (2002). *Moden insanın yabancılaşması* (S. Ak, Çev.). Ankara: Phoenix.
- Perkins, R. L. (1976). The categories of humor and philosophy. *Midwest Studies in Philosophy*, 1(1), 105-108.
- Poole, R. (1998). The unknown Kierkegaard: twentieth century receptions. In A. Hannay, A. & G. D. Marino (eds.). *Kierkegaard*. (pp.48-76). Cambridge: Cambridge University.
- Popkin, R. H. (1996). Scepticism, humor and the archipelago of knowledge, *Scepticism in the History of Philosophy*, 17, 235-252.
- Porteous, J. (1989). Humor and social life. *Philosophy East and West*, 39(3), 279-288.
- Robinson, M. C. (2018). What time is it?.... Eternity: Kierkegaard's Socratic use of Hegel's insights on romantic humor. In L. L. Moland (ed), *All too human, laughter, humor and comedy in nineteenth century philosophy*. (pp.1-12). USA: Springer International.
- Robert C. R. . (1998). Existence, emotion, and virtue: Classical themes in Kierkegaard. In A. Hannay and G. D. Marino (eds). *Kierkegaard*. (pp.48-76), Cambridge: Cambridge University.
- Saygılı, S. (2017), Belirlenmiş düşüncenin tahakkümünden özgün düşüncenin yaratıcılığına alternatif bir söylem olanağı, felsefe ve mizah, *Journal of Current Researches on Social Sciences*, 7(1), 119-132.
- Schopenhauer, A. (2007). *Hayatın anlamı* (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say.

- Soysal, A. (2007). Kriz ve barbarlık, Ö. Sözer, A. V. Turhan(Ed.), *Avrupa'nın krizi* içinde(s.74-86). Ankara: Dost.
- Sözer, Ö. (2007). Avrupa'nın sorunu olarak felsefi başlangıcın değişimleri, Ö. Sözer, A. V. Turhan(Ed.), *Avrupa'nın krizi* içinde(s.133-143). Ankara: Dost.
- Talay, Z. (2016). MacIntyre ve Kierkegaard'da benlik anlayışı. *Özne Dergisi*, 25, 57-64.
- Taşdelen, V. (2004). *Kierkegaard'ta benlik ve varoluş*. Ankara: Hece.
- Taşdelen, V. (2016), Kierkegaard psikolojisi: Kaygı, *Özne Dergisi*, 25, 65-74.
- Türkyılmaz, Ç. (2016). *Bunalım çağı, Kierkegaard Marx, Nietzsche*, Ankara: Bibliotech.
- Urhan, V. (2007). M. Foucault ve bilgi/iktidar ilişkisinin soy kütüğü. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 9, 99-118.
- Watts, M. (2003). *Kierkegaard*. Oxford, One World Oxford.
- Yakupoğlu, M.M. (2014). Çevirenin önsözü, S. Kierkegaard *Ölümçül hastalık umutsuzluk* içinde. (s.7-11), Ankara: Doğu Batı.

Yayınlar

Orta Öğretim Felsefe Dersi Öğretim Programlarının Değerlendirilmesi, 7-9 Ekim 2009, IV. Sosyal Bilimler Eğitimi Kongresinde sunulmuş, özeti yayınlanmış bildiri.

Kierkegaard Felsefesinde Bireyin “Etik Varoluş” Tarzının Değerlendirilmesi, ASOS Journal (Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi), 2019, 7(99), 505-521, (Tez Danışmanı Pro. Dr. Emel Koç ile birlikte doktora yayın koşulu olarak hazırlanan makale)

ISSN: 2148-2489

Doi Number: <http://dx.doi.org/10.29228/ASOS.373392>



GAZİLİ OLMAK AYRICALIKTIR...