

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

KIERKEGAARD'DA KİŞİ VE ÖZGÜRLÜK PROBLEMLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Mustafa SARP

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

Ankara-2010

ONAY

Mustafa SARP tarafından hazırlanan “Kierkegaard’da Kişi ve Özgürlük Problemleri” başlıklı bu çalışma 29. 06. 2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe/Sistemantik Felsefe ve Mantık dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

[İmza]

.....

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Başkan)

[İmza]

.....

Prof. Dr. Veli URHAN

[İmza]

.....

Doç. Dr. Hayati BEŞİRLİ

ÖNSÖZ

Şunu açıkça biliyoruz ki, bilgi, varlık ve değer, felsefenin üç temel alanını oluşturur. Felsefe tarihinde yer alan her filozof bu alanlar üzerinde farklı düşünceleri ortaya koymuşlardır. 'Bilgi Nedir?', 'Varlık Nedir?' ve 'Değer Nedir?' gibi temel sorulara bu filozofların verdiği cevaplar, kendilerinin farklı kategorilerde ele alınmalarına neden olmuştur. Bilgi alanındaki 'Ampirizm', 'Rasyonalizm', 'Pragmatizm', 'Septisizm' gibi; varlık alanındaki 'İdealizm', 'Realizm', 'Materyalizm' gibi akımların ortaya çıkmasının sebebi, bu sorulara verilen farklı yanıtlardır. Fakat burada şöyle bir soru önem kazanmaktadır: 'Yanıtlardaki farklılaşmaların sebebi ne olabilir?'

Bizce, sözünü ettiğimiz çeşitli yanıtların ortaya çıkmasına neden, filozofların insana yönelik farklı yaklaşımlarıdır. Bu yüzden, filozofların sistemlerinin daha iyi anlaşılabilmesi, onların insandan ne anladıklarının açıkça ortaya koyulabilmesine bağlıdır. Bizim de insan felsefesine bu kadar çok ilgi duymamıza vesile olan öge, budur.

Filozofların, dolaylı olsun ya da olmasın; bir şekilde 'insanın neliği' konusu hakkında farklı fikirler ortaya koydukları görülür. Öyle ki Cassirer'in dediği gibi en ilkel evrenbilim çabası içinde dahi -ki burada kastedilen presokratikler yani doğa filozoflarıdır- bir 'İnsan nedir?'e yanıt arama edimini bulmak mümkündür.¹ Kısacası Kierkegaard'dan önce de insan kendi kendini konu edinmiştir; fakat bizce burada Kierkegaard'ı bu konuda diğerlerinden ayrı kılan nokta, O'nun insanı 'Kişi' kavramı içinde ele alması ve bunu 'Ben' ya da 'Kendi Olmak'la ilişkilendirmesidir. Bu yüzden irdelenmesi gereken husus 'Ben'in ne olduğudur. Yani insan 'Kişi ve 'Ben' kavramları arasındaki ilişkiyi açıklama çabası, bizce O'nu, önemli kılan ilk özelliğidir. İkincisi ise yine 'Ben' fikriyle ilişkili olan 'Özgürlük' fikridir. Kierkegaard'ın özellikle özgürlüğü dini alanla ilişkilendirmesi ve bu fikrini temellendirmesi onun farklılığını açıkça gösterir.

¹ Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, İstanbul ,Remzi Kitapevi,1980, s.15.

Kierkegaard'ın 'Ben' ve 'Özgürlük'le ilgili düşüncelerini araştırırken öncelikle Türkçe kaynak sıkıntısı çekmediğimizi söylememiz gerekir. Yayın tarihleri çok eski olsa da birçoğuna ulaşabildik. Türkçe çeviri eserlere çok rahat bir şekilde ulaşabilsek de Kierkegaard'ın çevirilerindeki farklılıklar araştırmamızı zorlaştırdı; özellikle kavram çelişkisi yaşamamıza yol açtı. Örneğin, İngilizce'deki 'Spirit' kavramının kimi eserde 'Ruh' yerine kimi eserde de 'Tin' kelimesi yerine kullanıldığı görüldü. Bu tür kavram karışıklıkları, Kierkegaard düşüncesindeki 'Kişi' ve 'Kişilik'ine oluşumda önemli rol oynayan 'Ben'in sentezleri fikrini, anlamlandırmamızda zaman kaybına neden oldu.

Karşılaştığımız diğer bir sorun ise İngilizce kaynaklara ulaşmak oldu. Fakat sonuçta **'Either/Or'** ve **'Attack Upon Christendom'** gibi Türkçesi yayınlanmayan eserlere ulaşabildiğimiz gibi Türkçesi de yayınlanan **'The Sickness Unto Death'**, **'Fear And Trembling'** adlı eserlere de ulaşabildik. Bu eserlerin çevirilerinde herhangi bir sorun yaşamadık; buradaki problem bu eserlere ulaşmadaki kaybettiğimiz zamandır.

Öncelikle 'İnsan Felsefesi' dersinde Kierkegaard konusu ödev olarak bana veren ve bu konuda bende ilgi uyanmasını sağlayan Sayın Prof. Dr. Nurten Gökalp'a; ikinci olarak Kierkegaard'ın İngilizce eserlerini edinmemde bana yardımcı olan Sayın Prof. Dr. Recep Kılıç'a; çalışmamda benden yardımlarını esirgemeyen Arş. Gör. Olarak yanında çalıştığım Sayın Lokman Çilingir'e; son olarak danışmanlığımı yapan; bu konuda bana birçok açıdan anlayış gösteren ve beni yönlendiren saygı değer hocam ve danışmanın Sayın Prof. Dr. Kazım Sarıkavak'a teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	iv
1- GİRİŞ	1
2- KIERKEGAARD'DA KİŞİ VE ÖZGÜRLÜK PROBLEMLERİ	4
2-1- BİR TEPKİ OLARAK KIERKEGAARD FELSEFESİ	6
2-1-1- <i>Hegel Felsefesine Karşı Tepki</i>	7
2-1-2- <i>Hristiyanlığa Karşı Tepki</i>	10
2-1-3- <i>Modern İnsana Karşı Tepki</i>	12
2-2- 'KİŞİ'NİN ORTAYA ÇIKIŞI VE 'BEN' FİKRİNİN DOĞUŞU	15
2-3- KIERKEGAARD'DA 'KİŞİ' VE 'BEN' İLİŞKİSİ	69
2-2-1- ' <i>Kişi'nin Ölçütü: Benliğin Sentezleri</i>	70
2-2-1-1 Birinci Sentez: Ruh ve Beden'in Sentezi	71
2-2-1-2 İkinci Sentez: Sonlu ile Sonsuz Sentezi	73
2-2-1-3 Üçüncü Sentez: Olabilirlik ve Zorunluluk Sentezi	75
2-2-2- ' <i>Kişi'nin Varoluşu: 'Ben'in Varoluş Alanları</i>	77
2-2-2-1- Varoluş Hakkında	77
2-2-2-2- İlk Varoluş Alanı: Estetik Durak	80
2-2-2-3- İkinci Varoluş Alanı: Etik Durak	87
2-2-2-3- Üçüncü Varoluş Alanı: Dini Durak	98
2-4- KIERKEGAARD'DA 'ÖZGÜRLÜK'	104
3- SONUÇ	111
KAYNAKÇA	116
ÖZET	120
ABSTRACT	122

KISALTMALAR

A.G.E.	: Adı Geçen Eser
A.E.	: Aynı Eser
A.Y.	: Aynı Yazar
A.G.M.	: Adı Geçen Makale
A.T.	: Aynı Tez
A.G.T.	: Adı Geçen Tez
B.Ç.G.	: Baştan Çıkarıcının Günlüğü
BKZ.	: Bakınız
C.	: Cilt
E.E.G.	: Evliliğin Estetik Geçerliliği
E.O.	: Either / Or A Fragment of Life
G.M.S.	: Günlüklerinden ve Makalelerinden Seçmeler
K.T.	: Korku ve Titreme
K.B.Y.	: Kahkaha Benden Yana
K.K.	: Kaygı Kavramı
Ö.H.	: Ölümcül Hastalık Umutsuzluk
T.S.U.D.	: The Sickness Unto Death
S.B.E.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ü.	: Üniversite
Y.L.T.	: Yüksek Lisans Tezi

1- GİRİŞ

İnsan ve özgürlük problemleri birbirlerinden ayrılmaz bir niteliğe sahiptir. Öyle ki, 'İnsan nedir?' sorusuna yanıt arayanların doğal olarak insanın özgürlükle ilişkisine de değinmek zorunda kaldığı görülmektedir. Bu durum Kierkegaard düşüncesinde de kendini açık bir şekilde gösterir.

Kierkegaard, çoğu insan tarafından dini düşünceleri ön planda olan bir kişi olarak bilinir. Bu özelliği doğal olarak O'nun 'Fideist' kategori içinde anılmasına neden olmuştur. O'nun bu şekilde nitelendirilmesi yanlış değildir; fakat Kierkegaard'ı sadece bu özelliğiyle tanımaya çalışmak, değerlendirmek ve anlamaya çabalamak, O'nun tek yönlü ele alınması ve bu yüzden de eksik anlamlandırılması demektir.

Kierkegaard, imana dayalı fikirlerle ön plana çıksa da; eserleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde O'nun bu tavrının altında aslında insanı anlamlandırma çabasının yattığı görülebilir. Yani, O'nun düşüncesinde 'İman nedir?' sorusunun sorulma nedeni, 'İnsan nedir?' sorusunun açıklanmaya çalışılması ile ilgilidir. Bu açıdan Kierkegaard'ın felsefesinin temeline insanı koymamız yanlış olmayacaktır, nitekim bu çalışmamızda bunu ortaya koymaya çalışacağız.

Kierkegaard 'İnsan nedir?' sorusunu sorar ve insanı üç farklı 'Kişi' örneği içinde analiz eder. Bu 'Kişi'yi 'Ben' kavramı ile ilişkilendirir. Burada başka bir soru doğal olarak karşımıza çıkar; o da, 'Ben'in ne olduğudur. O'na göre 'Ben' bir 'Tin'dir. Tin ise sentezdir; ruh ile bedenin, zorunlulukla olabilerin; zamansal ile sonsuzun bir sentezidir. Bu noktada işler daha da karışmaktadır. Çünkü burada bu sentezlerin neliğinin de açıklanmaya ihtiyaçları vardır.

Kierkegaard düşüncesinde yer alan bu sentez fikri, insanın varoluş serüveninin de başlangıcını ifade eder. Çünkü sentezde yer alan öğelerin bir araya gelişlerindeki farklılıklar beraberinde farklı 'Kişi'lerin ortaya çıkmasına neden olacak; bu farklılaşma ise akabinde farklı varoluş alanlarının

oluşmasına yol açacaktır ki, bu çeşitli insan tiplerinin ve bunların bulunduğu alanların niteliklerinin ortaya koyulması, Kierkegaard düşüncesinde açıklanması zorunlu olan diğer hususlardır.

Kierkegaard'ın 'Ben' düşüncesinde 'Estet', 'Etikçi' ve 'İman Şövalyesi' olmak üzere üç farklı 'Kişi', kendini gösterir. Bunların her biri kendi varoluş özelliklerine sahiptir. Bu ayrımlaşma, bu kişilerin varoluşlarını gerçekleştirdiği Estetik, Etik ve Dini olmak üzere üç varoluş alanının bulunmasına neden olur. Bu varoluş alanlarının her birinin kendilerine ait farklı nitelikleri vardır. Bir 'Ben' ya da 'Tin' olarak ifade edilen insanın ne olduğunun açıklanması için bu niteliklerin neler olduğunun ortaya koyulması bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkar.

İnsan, tüm temel yapısı bir 'Ben' olmak üzere yapılandırılmıştır. Yani Kierkegaard düşüncesinde 'Ben' olmak insanın doğasında vardır. Fakat herkes 'Ben' olmayı yani doğasından gelen bu ödevi yerine getiremeyebilir. Kısacası insan 'Ben' olmayı seçebildiği gibi; olmamayı da seçebilme özelliğine sahiptir. O halde, yukarıda söz ettiğimiz varoluş alanlarının hangisinde insanın tam olarak bir 'Ben' olarak kendini gerçekleştirdiğinin belirtilmesi lazımdır. Ancak bu şekilde farklı 'Kişi'ler üzerinde açıklama yapılabilir.

İnsanın bir 'Ben' olduğu ifadesi, anlaşılması zor bir ifadedir. Bu açıdan insanın bir 'Ben' olarak ele alınış serüveninin de incelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, Kierkegaard'dan önce insanın nasıl ele alındığının, yani 'Ben'in gelişim sürecinin genel hatlarıyla ele alınması, O'nun düşüncesindeki 'Kişi' kavramının daha iyi anlaşılması için önemlidir.

Kierkegaard'ın insana ait fikirlerinde görülen üç farklı 'Kişi'nin ortaya çıkışı, 'Ben'i sentez olarak kabul ettiği düşüncesiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü sentezdeki öğelerin bir araya gelişindeki farklılaşmalar, bu 'Kişi'lerinde birbirilerinden apayrı niteliklere sahip olmalarına neden olmaktadır. O, 'Ben'i ruh ve bedenin bir sentezi olarak ifade eder. Her sentez üçüncü bir öğeye ihtiyaç duymaktadır. Buradaki üçüncü öğe Tin'dir. Ama 'Ben' aynı zamanda

olabilir ve zorunluluğun da sentezidir. İşte buradaki üçüncü ve sentezi birleştirici öge 'Özgürlük'tür. Aslında tek bir sentez vardır o da ruh-beden sentezidir. Diğerleri bu sentezin farklı görünümleridir. Kısacası bir 'Ben' olan insan hem bir 'Tin' hem de bir 'Özgürlük'tür. Bu açıdan tinselliğin ön plana çıktığı varoluş alanlarının ve 'Kişi'lerin belirlenmesi, Kierkegaard düşüncesindeki insanın özgürlüğüyle ilgili fikirlerin anlamlandırılması için gereklilik göstermektedir.

Kierkegaard'ın fikirlerinin oluşmasında onun yaşantılarının da etkisi olduğu açıktır. Özellikle babasının onun üzerindeki etkisi, günlüklerinde açıkça görülmektedir. Bununla birlikte nişanlısı ve onunla yaşadığı sorunlar da onun düşüncelerinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu yüzden Kierkegaard'ın yaşamı hakkında bilgi edinmek, onun fikirlerinin seyrinin anlaşılmasında yardımcı olacaktır.

Bu tezimizde yukarıda belirlediğimiz hususlar doğrultusunda öncelikle Kierkegaard'ın hayatına kısaca değineceğiz. Daha sonra onun eleştirdiği konular hakkında bilgi vereceğiz; özellikle modern dünyaya, Hegel'e ve Hristiyanlık'a karşı tepkilerine değineceğiz. Hemen ardından Kierkegaard'daki 'Ben' fikrinin daha iyi anlaşılması için insan felsefesi tarihi içindeki 'Ben'in ele alınış ve algılanış tarzları hakkında bilgi vereceğiz. Bu açıklamadan sonra ise Kierkegaard düşüncesindeki 'Ben'in neliğini inceleyeceğiz ki bu bölümü 'Benliğin Sentezi' ve 'Varoluş Alanları' olmak üzere iki alt başlık altında ele alacağız. Son olarak ise Kierkegaard'da insanın özgürlük olarak nasıl ele alındığı hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

2- KIERKEGAARD'DA KİŞİ VE ÖZGÜRLÜK PROBLEMLERİ

Soren A. Kierkegaard, 5 Mayıs 1813'te Kopenhagen'ta yedi çocuklu bir ailenin son çocuğu olarak; dünyaya geldi. Doğduğunda Danimarka, çok ciddi bir kriz içerisinde bulunmaktaydı.² Kierkegaard'ın babası Mikael Pedersen çobanlık yapıyordu. M. Pedersen köklü bir köylü ailesinin mensubuydu. Kierkegaard'ın babası, Kopenhagen'a taşındığında tuhafiyeci ve tüccar olarak çalışmaya başlamıştı. Pedersen'in ilk karısı, 1786'da ölünce eski hizmetkârı Anna Loud'la evlendi.³

Babası, dini bir arayış içersine girmişti ve bu durum, etkisini tüm aile üzerinde göstermekteydi. Özellikle Kierkegaard'a, babası, katı bir Hristiyanlık aşılama çalışmaktaydı. Hristiyanlığın tüm ana mesajlarını hiç yumuşatmadan vermektedir. Kierkegaard, böyle bir duygusal ve entelektüel eğitim içerisinde çocukluğunu geçirdi.⁴

1830'da üniversite sınavını kazanan Kierkegaard, Kopenhagen İlahiyat Fakültesinde üniversite hayatına başladı. Burada okurken Kierkegaard'ın H.N. Clause'nin etkisinde kaldığı görülmektedir. Özellikle Clause'nin konferanslarını dinleyen Kierkegaard, onun 'tarihsel vahyin dışsal bir hakikat olmadığı; içsel bir hakikat olduğu' hakkındaki düşüncesini benimsemiştir.⁵

1830 ile 1835 yılları arasında kişilik olarak kaba bir özellik gösteren Kierkegaard, sık sık kafelerde vakit geçiren; gösterişli bir yaşam tarzına ilgi duyan ve çoğu zaman tiyatrolara giden bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde estetik ilgisinin ağır bastığı gözlenir. Özellikle

² 19. Yüzyılın başlarında Danimarka Napolyon savaşlarıyla temelinden sarsıldı. Birleşik Krallık filosu 1801 yılında Kopenhagen'a saldırdı. 1807 yılında Kopenhagen tekrardan Britanya tarafından bombardımana uğradı. Danimarka kendini korumak amacıyla Fransa'yla ittifaka girdi. Ancak Fransa savaşı kaybedince Danimarka 1814 yılında imzaladığı Kiel Antlaşması uyarınca savaşı kazanan tarafın üyesi olan İsveç'e Norveç'i bırakmak zorunda kaldı. Norveçliler isyan etti. Danimarka bu savaştaki kayıplarından dolayı iflasın eşiğine geldi. (Ayrıntılı bilgi için bakınız, (Erişim) http://tr.wikipedia.org/wiki/Danimarka_tarihi, 29.10.2009.)

³ Oliver Cauly, **Kierkegaard**, çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, 2006, s.8,9.

⁴ A.g.e., s.10,11.

⁵ A.g.e., s.12,13.

Alman romantiklerini okumakta; Don Juan gibi 'Estet'⁶ kişilerin işlendiği sanat eserlerini incelemekte ve bunları sorgulamaktadır. Bu dönemde estetik alanlarla uğraşan bir Kierkegaard, karşımıza çıkmaktadır.⁷

1837 ve 1838 yılları arasında Kierkegaard'ın hayatında büyük çalkantıların baş gösterdiği görülmektedir. Özellikle 1834'te annesini kaybetmesinin etkisini üzerinden atamamış olan Kierkegaard, babasıyla yaptığı tartışmalara da dayanamadığı için çok az bir parayla evden ayrılma kararı almıştır. Bu durum onun eğitim hayatına da büyük etki de bulunmuştur; özellikle ilahiyat fakültesindeki dersleri aksatması, bunu açık bir şekilde göstermektedir.⁸

Annesinin kaybından dört yıl kadar sonra 1838'de de babasını kaybetmiştir. 1840 yılına gelindiğinde ilahiyat sınavını başarıyla veren Kierkegaard, 1841'de 'İroni Kavramı Üzerine' adlı tezini savunmasını yapmış; üniversite eğitimini tamamlamıştır.⁹

Kierkegaard'ın hayatında önemli olarak görülen bir başka yaşantı da, nişanlısı Ragine Olsen'dir. 1837 yılında tanıştığı Ragine'ye Kierkegaard, Jutland gezisi dönüşünde evlenme teklif etmiş fakat daha sonra pişmanlık duygusu içerisine girmiştir. Özellikle böyle bir hisse kapılmasının nedeninin sıradan insan kategorisine girmek istememesi olduğunu ifade etmektedir. Yaşamın, kendisine çok olağan üstü bir görev yüklediğini ama bunu yerine getirmesinde nişanlısının daima kedine engel teşkil edeceğini düşünmüştür.¹⁰

1843 ile 1846 yılları arasına baktığımızda Kierkegaard'ın verimli bir dönem geçirdiği görülür. 7 Ekim 1843'te hem 'Korku ve Titreme'yi hem de 'Yineleme'yi çıkarır. 13 Haziranda ise 'Cilimacus' takma adını kullanarak 'Felsefi Kırıntılar' eserini ve 17 Haziranda 'Vigilus Haufeinus' takma adıyla da 'Mervus' günahı işlediği 'Kaygı Kavramı'nı yayınlar.¹¹

⁶ Estet Kişi, Kierkegaard'ın düşüncesinde yer alan kişi örneklerinden biridir. Hazza önem veren bir özelliktedir. Bu konuda ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bilgi verilecektir.

⁷ A.g.e., s.14-16.

⁸ A.g.e., s.17.

⁹ A.g.e., s.18.

¹⁰ A.g.e., s.18-20.

¹¹ A.g.e., s.23,24.

1848'de 'Hristiyan Söylevi', 1849 yılında da 'Anti-Cilimacus' takma adıyla hem 'Ölümcül Hastalık Umutsuzluk' hem de 'Hristiyanlık Okulu' eserlerini çıkaran Kierkegaard, 2 Ekim 1855 tarihinde bir gezinti sırasında sokakta yere yığılır ve 11 Kasım 1855'te de vefat eder.¹²

2-1- Bir Tepki Olarak Kierkegaard Felsefesi

Genel hatlarıyla bakıldığında Kierkegaard'ın yaşamı, çok hareketli ve heyecanlı bir özelliğe sahip değildi. Hayatındaki en önemli olayın nişanlısı Ragine ile yaşadıkları olduğu söylenebilir.

Kierkegaard'ın nişanı bozması olayı aslında onun toplumdan uzaklaşmasının da başlangıcını oluşturmaktaydı. Nişanın bitmesi üzerine Kierkegaard, dedikodulara maruz kaldı. Özellikle 'Korsan' isimli gazetede onun hakkında kötü haberlerin yayınlanması, Kierkegaard'ı toplumla uyuşamaz hale getirdi. Bu uyuşmazlık ise, onun varoluşçu özelliğinin başlangıç noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü egzistansiyal düşüncede ön planda olan 'Konkre Fert'¹³, kendini diğerleri önünde görür ve tanır. Başkalarının onun hakkındaki değerlendirmelerini önemser ve buna göre iç varlığını şekillendirir. Kendini ancak bu şekilde diğerlerinden ayırır ve farklı kılabilir. Bu açıdan bakıldığında, Varoluşçu ben, yalnızdır denebilir. Kierkegaard'da varoluşçuluğun insanı olarak yalnızlık yönünde tercihini yapmış; toplumdan uzak yaşamıştır.¹⁴

Kierkegaard, dini yönü ağır basan bir filozof olmasına rağmen aynı zamanda insanın en temel problemlerini ele alarak; bunlara çözüm arayan bir filozof da olmuştur. Bu hususta, özellikle yaşadığı çağdaki mevcut Hristiyanlığın insan için oluşturduğu problemleri ele almış ve bu konuyla ilgili

¹² A.g.e., s.27,28.

¹³ Konkre Fert, Kierkegaard düşüncesinde yer alan önemli bir ifadedir. Soyut bir özellikten uzak, somut insanı ifade eder. Bu konu üzerinde ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde durulacaktır.

¹⁴ Frank Magill, **Egzistansiyalist Felsefesinin Beş Klasığı**, çev. Vehap Mutal, İstanbul, Dergah Yayınları, 1992, s.13.

dini kurumları eleştirmiştir. Kierkegaard'ın yaptığı tek eleştiri bu değildir. Hristiyanlıkla beraber sistemli düşünür olmasından dolayı Hegel'i ve kaybolmuşluğu nedeniyle yaşadığı çağdaki modern insanı da eleştiriye tabi tutmuştur. Bu yüzden Kierkegaard'ın düşüncesine tepki felsefesi dememiz yanlış olmayacak ve onun insan hakkında düşüncelerini daha iyi ortaya koyabilmemiz için Kierkegaard'ın göstermiş olduğu bu tepkileri ele almamız uygun olacaktır ki bu da Kierkegaard ve onun insan hakkında düşünceleriyle ilgili bu araştırmamızın ilk konusudur.

Kierkegaard'ın felsefesinin oluşumunda onun bir tepki felsefesi olması önemli yer tutar. Bu açıdan yaklaştığımızda onun tepki alanlarını üçe ayırmak mümkündür. İlki, spekülatif felsefeye; özellikle de Hegel'e. İkincisi, Hristiyanlığın bir kurum olarak spekülatif felsefeye konu olmasına; sonuncusu ise kendi varoluş amacını unutan ve varolma istencini kaybeden böylelikle de kitle haline gelmiş insanın durumuna, gösterdiği tepkidir.

2–1–1- Hegel Felsefesine Karşı Tepki

Hegel, sistemci yapıyı en üst noktaya taşımıştır. “*Akli olan gerçektir ve gerçek olan aklidir*”¹⁵ ilkesinden yola çıkarak, tüm varlığın anlaşılabilir olduğunu belirtmiştir. Hegel'e göre gerçek ve akıl arasında karşılıklı uygunluk söz konusudur. Bu düşüncesiyle O, düşünce ile realite arasındaki alanı ihmal ederek bizzat kendi varlığını gülünç bir şekilde dışarıda bırakmıştır. Yani O, anlamsız içeriği boş ifadeler kullanarak; ‘Konkre Ferdi’ ve zaman içindeki ‘Benliği’ kaybeder. Böylece Hegel'in nesnel düşüncesinde özne arızileşerek gerçekliğini yitirir.¹⁶

¹⁵ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2004, s.29.

¹⁶ Frank Magill, a.g.e., s.34.

Hegel'in sistemi, bir aldatma olarak nitelendirilmektedir. Çünkü bu doktrin, oluşu 'Konkre' varlık açısından değerlendirmemektedir ve bu açıdan gerçekliği hiçbir şekilde kavramadığı görülmektedir.¹⁷

Kierkegaard'ın tepkisi de bu noktadır. Ona göre gerçeklik ki Kierkegaard bundan varoluşsal gerçekliği anlar, akıl ile kavranamaz. Özellikle Kierkegaard'ın

*"... bir düşünür devasa bir yapı, bir sistem kurar. Tüm varoluşu ve dünyanın tarihini v.s kucaklayan evrensel bir sistem kurar ama özel yaşamına baktığımızda bu gülünç kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz... sarayda değil de, köpek kulübesi olan bir ambarda veya en fazla bir kapıcı dairesinde oturduğunu görürüz."*¹⁸

sözlerinin bu açıdan doğrudan Hegel'i hedef aldığı görülmektedir. Buna göre Hegel kendisinin içinde yaşamadığı bir saray inşa etmiştir; sistem ve mantıksal açıklamalara dalarak, zaman içinde gelişen 'Konkre İnsanı', kaybetmiştir.

Kierkegaard'ın tepkisinin temelinde varoluş hakkındaki düşüncesi yer almaktadır. Ona göre varoluş akılla kavranabilir bir nitelikte değildir. Bu yüzden sistem içersine sokulmaz. Hegel ise varoluşu ve kişiyi sistem içersine sokmaya çalışmıştır. Hegel varlığı bir sistem içersinde açıklamak istemiştir; fakat bunu yapmaya çalışırken yaşayan kişiyi unutmuş ve bireyi yok etmiştir. Hegel düşüncesinde birey sadece bir kavramdır ve diğer kavramlardan faksızdır.¹⁹

¹⁷ A.g.e., s.36.

¹⁸ Kierkegaard, **Ölümçül Hastalık Umutsuzluk**, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yay., 2007, s.54. (Bu esere bundan sonra '**Ölümçül Hastalık**' denecektir.)

¹⁹ Vefa Taşdelen, **Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş**, İstanbul, Hece Yayınları, 2004 s.26.

Kierkegaard'da göre Hegel bir lafebesiydi²⁰ ve varoluşu sistemleştirmeye çalışarak onu formüle etmek istemekteydi. Fakat O'na göre varoluşun sistemi olmazdı ve bu yüzden onu formüle etmek söz konusu değildi. Varoluş ile sistem düşüncesi bir arada bulunamazdı, çünkü sistematik düşünce varoluşu ortadan kaldırmaktaydı.²¹

Kierkegaard'a göre değişken bir şeyin değişkenliği içermeyen bir şeyle anlamlandırılması bir çelişkidir. Hegel böyle bir çelişkiyi kendi içinde barındırmaktadır. Hegel düşüncesinde mantık değişmez ya da hareketsiz bir özelliktedir. Mantıksal olarak varolan her şey sadece vardırılar bir değişme veya hareketlilik söz konusu değildir. Fakat Kierkegaard düşüncesinde varoluş mantığın içinde ele alınmayacak ölçüde değişkenliği içermektedir. Bu açıdan insan varoluşu mantıksal bir kategori içine sokulamaz. Mantıkta, insan yaşamını ve varoluşu anlamlandırmak için yeterli bir esnekliği bulmak mümkün değildir.²²

Varoluş bir kavramın içerisinde tanımlanamayacak kadar değişken bir özelliktedir. Tanımlama demek sınırlama demektir. Bu durum ise tanımlanan ve tanımlayanın karşı karşıya gelmesi ve aralarına mesafe koyulması anlamına gelir. Fakat varoluşu tanımlayacak olan kişidir ve kişi, varoluş içerisinde vardır. Kişinin varoluşu tanımlaması aralarına mesafe girmesi yani kişinin varoluş içerisinde uzaklaşması anlamına gelir. Bu ise ancak varoluş içerisinde anlam bulan Konkre benin yok olması demektir.²³ Bu açıdan varoluşun tanımlanması, buna bağlı olarak mantıksal hale getirilmesi, mümkün değildir.

²⁰ Kierkegaard, **Günlüklerinden ve Makalelerinden Seçmeler**, çev. İbrahim Kapalıyaya, İstanbul, Anka Yayınları, 2005, s.701. (Bu esere bundan sonra 'Günlükler' denecektir.)

²¹ Vefa Taşdelen, a.g.e, s27.

²² A.g.e., s.27,28.

²³ A.g.e., s.28.

2-1-2-Hristiyanlığa Karşı Tepki

Babasından aldığı eğitimin de katkısıyla Kierkegaard, dindar bir kişiliğe sahip olarak karşımıza çıkar. Bu dini tarafının ağırlığını tüm eserlerinde görmek mümkündür. Bu açıdan onun Hristiyanlığın önemli bir takipçisi olduğu söylenebilir. Fakat Kierkegaard, böyle bir özelliğe sahip olsa da dini otoritenin tüm ifade ettiklerini kabul eden bir niteliğe de sahip değildir. Ona göre mutlak hakikat, Hristiyanlıkla aynı anlama gelir. O, buna 'Gerçek Hristiyanlık' adını vermekte ve 'Geleneksel Hristiyanlığı' eleştirerek ikisi arasındaki farkları ortaya koymaya çalışmaktadır. Özellikle karşı çıktığı noktalarda biri 'Geleneksel Hristiyanlık'taki din adamlarının, 'Gerçek Hristiyanlığın' özünü bozmaya çalışmalarıdır.²⁴

Protestan olan Kierkegaard'ın Hristiyanlığa bakışı Katolik anlayıştan çok farklıdır. Özellikle Katoliklerdeki kiliselere ve din adamlarına tanınan ayrıcalıklarla otoriteye yönelik mutlak bağlılık, Kierkegaard'ın eleştirdiği ve bu açıdan da çatışma yaşadığı geleneksel Hristiyanlığın önemli özellikleridir.

Hristiyanlık, bir takım temel niteliklere sahiptir. Bu temellerden biri 'Asli Günah' inancıdır. Geleneksel Hristiyanlık, merkeze kilisenin ve din adamlarının otoritesine bağlılığı koyar. Bunlara yönelik koşulsuz bir teslimiyet, Geleneksel Hristiyanlığın önemli bir özelliğidir. Bunlara göre 'Asli Günah'tan kurtuluş, kilise ve din adamları aracılığıyla elde edilebilir. Bu açıdan kilise büyük bir güce sahiptir, çünkü dilediği kişiyi dinden çıkarabilir, dilediğini de kurtuluşa erdirebilir. Kierkegaard bunu eleştirmektedir. Ona göre de 'Asli Günah'la dünyaya gelen kişi ancak Hristiyanlık sayesinde bundan kurtulabilir. Fakat Geleneksel Hristiyanlık'tan farklı olarak, Gerçek Hristiyanlık, dolaysız ve aracısız bir ilişki kurarak kişinin kurtulmasını amaçlamaktadır. Burada birey, Tanrıyla doğrudan bir ilişkiye girmektedir.

²⁴ Selda Ataer, "Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı", Y.L.T., İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2006, s.25.

Kierkegaard'a göre Hristiyanlık, tanrıyla kişi arasındaki bireysel ilişkidir. Kilisenin bireyin inancına müdahale etmeye hakkı yoktur.²⁵

Kierkegaard, kilise ve din adamlarıyla mücadeleye girerek Gerçek Hristiyanlığı tekrar canlandırmak istemiştir. Özellikle Hristiyanlığın ana düşüncesiyle kilise arasında çok büyük farklılaşmalar görmüş; bu yüzden de kiliseyi her fırsatta eleştiriye tabi tutmuştur. Onun bu tavrı, yaşamı boyunca, doğduğu yerde bulunan Danimarka Kilisesiyle gerilime sebep olmuştur. Kierkegaard eleştirileriyle kilisenin etkisini azaltmaya çalışmış ve bundan dolayı da tepkilere maruz kalmıştır. O, Danimarka Kilisesi tarafından aforoz edilmeyi dahi göze alarak; kilisenin pek çok uygulamasının Gerçek Hristiyanlığın bildirdiğiyle uyuşmadığını söylemekten korkmamıştır. Ona göre kilise, İsa'nın öğretilerini uygulamamakta; öğretileri dünyevi şeylere göre değiştirmektedir. Kierkegaard'a göre din, kişi ile Tanrı arasında bir iletişim kurulmasıdır. Bu yüzden O, bu ilişki arasına giren her şeye tepki göstermektedir.²⁶

Kierkegaard, Hristiyan olmanın ölçütünün, 'kilisenin öğretilerine uymak olarak' kabul edilmesine de karşıdır. Gerçek Hristiyan olmak, kilisenin belirttiği kadar kolay bir husus değildir. Gerçek Hristiyan olmak, durmadan bireysel ve içsel çabalamayı gerektirmektedir. Fakat Hristiyan olduğunu belirten her insanı, kilisenin Hristiyan olarak kabul etmesinde ne içsel ne de bireysel bir çaba söz konusudur.²⁷

Kierkegaard'a göre Hristiyanlığa en çok zarar veren şey kilisedir. Çünkü kilise gerçek Hristiyanlığı amacından uzaklaştırmaktadır. Kilise, hem uygulamaları hem de söylemleriyle Gerçek Hristiyanlık dışında apayrı bir dini öğretiyi dile getirmektedir ve böylece kişileri dinden soğutmaktadır.²⁸

Kendine göre 'Gerçek Hristiyanlığın' savunucusu olan Kierkegaard, kilisenin halkın üzerinde kurduğu hâkimiyetle dünyevi kazanımlar elde etmesini eleştirmektedir. Kilise bünyesindeki din adamları ya devletin ya da

²⁵ A.g.t., s.26,27.

²⁶ A.g.t., s.28.

²⁷ A.g.t., s.30.

²⁸ A.g.t., s.30.

kendi çıkarlarına göre dini kullanmakta; onun üzerinden kazanç sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu tutumlar ise İsa'nın örnek yaşamına terstir. Çünkü İsa, insanlar için kendini feda etmiş ve onlara bir şeyler öğretebilmek için uğraşmıştır. Bunu yaparken de hiçbir şeye sahip olmamıştır. Bu yüzden, Kierkegaard'a göre önemli olan, İsa'nın örnek yaşamındaki duruma yani 'Gerçek Hristiyanlığa' geri dönmeye çalışmaktır.²⁹

Kierkegaard'ın Hristiyanlığa karşı bu tepkisinin altında Hegel'e karşı tepkisinin de yer aldığı görülmektedir. Çünkü yaşadığı dönemin şartlarına baktığımızda bu dönemin din anlayışında Hegel felsefesinin büyük ölçüde etkisi görülür. Hegel, akıl ile gerçeklik arasındaki uyumu ortaya koyan düşüncesiyle Hristiyan düşüncesini etkilemiştir. Hegel sisteminde kategoriler halinde açıklanmaya çalışılan günah, Tanrının varlığı, ölümsüzlük ve ruh gibi kavramlar Hristiyan düşüncesinin de işine gelmektedir. Böylece Hristiyanlık, Hegelci bir yorum kazanmıştır. Bu durum ise Kierkegaard'a göre, Hristiyanlığın özünü ve inanmanın samimiyetini yok etmiştir³⁰

Kierkegaard, Hristiyanlığın bir sistem içersine sokulmasının yanlış olduğunu belirtir; ona göre Gerçek Hristiyanlık, ancak varoluşçu bir bakış açısıyla anlamlı hale getirilebilir. Bu açıdan bakıldığında Hristiyanlığa, nesnel ve evrensel bir açıdan değil; bireysel bir açıdan yaklaşmak gerekir. Genel geçerlik ve tutarlık adına sistem içersine sokulan Hristiyanlık, sıradan bir obje haline getirilmiş ve özünden uzaklaştırılmış olur.³¹

2–1–3- Modern İnsana Karşı Tepki

Kierkegaard'ın yaşadığı çağı da eleştirdiği görülmektedir. Yaşadığı çağ, esasen tefekküre sahip fakat tutkudan yoksundur³² ve tutkusuz bir çağın hiçbir değer yargısı yoktur. O, modern ya da yaşadığı çağı, duyarsız ve

²⁹ A.g.t., s.30,31.

³⁰ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.31.

³¹ A.g.e., s.32,33.

³² Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, çev. Nedir Çatlı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s.233.

miskin olarak nitelendirmekte ve bu özellikleriyle komediye benzediğini ifade etmektedir.³³ Modern nesli, tembelliğe sapmış olarak nitelendirir. Yeni nesil, dünya hayatına saplanmış kalmış durumdadır.³⁴ Onlarda herhangi bir ciddi anlamda kararlılık ve eylemlilik görmek mümkün değildir. “*Yeni şeyler kurup eskilerini deviren, gittiği yerlerde bir şeyleri yükseltip yıkarak fırtına gibi esen*”³⁵ tutkulu bir çağın aksine, düşünceli ama tutkusuz olan modern çağ, bunun tam tersini yaparak; bütün eylemleri engelleyerek bastırmaktadır.

Modern çağ, “*özünde makul düşünce izi taşıyan tutkusuz bir çağ*”³⁶ olarak ifade eden Kierkegaard’a göre yaşadığı çağda kitle durumuna yönelme söz konusudur. Bu durumu, ‘Kamu’ ve ‘Kamuoyu’ kavramlarıyla ifade etmeye çalışmaktadır.

Kamu, tutkusuz bir çağın ürünüdür.³⁷ O’na göre Kamu, her şeyin aynı seviyeye indirilmesini sağlayan ve her şeyi kucaklayan ama aslında hiçbir şey olan bir şey, bir hayalettir³⁸. O, birçokluk³⁹, “*bütün kişisel teması yasaklayan bir hayalettir*”.⁴⁰

Kamu, seviyesizleşmeyi de ifade etmektedir. “*Seviyesizleşmenin düzenli çalışması için bir hayalete, bir soyutlaşmaya ihtiyaç vardır; bu da kamuoyudur*”.⁴¹ Bu açıdan ‘Kamu’yu üreten modern çağ, insanın bireyselliğini ortadan kaldıran bir etkiye neden olmaktadır. ‘Ben’i, yani kişisel beni, yok etmek, modern çağın trajedilerinden biridir. Artık insanlar yoktur; kamuoyu sayesinde insan, hiç kimseye ait olmadığı halde herkese ait olan bir duruma düşmüştür.⁴² Kamu ile çoğunluk içerisinde eriyen ‘kişisel ben’, kalabalık haline gelerek ‘anlamsız halk’lar haline gelmiştir.⁴³

³³ A.g.e., s.238.

³⁴ A.g.e., s.235.

³⁵ A.g.e., s.247.

³⁶ Kierkegaard, **Günlükler**, s.302.

³⁷ A.g.e., s.305.

³⁸ Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s.253.

³⁹ A.g.e., s.254.

⁴⁰ A.g.e., s.255.

⁴¹ Kierkegaard, **Günlükler**, s.305.

⁴² A.g.e., s.427.

⁴³ A.g.e., s.419.

Yaşamın anlamının unutulduğu ve bireyin kitle içinde eridiği bu dönem, geveze insanların çağdır.⁴⁴ Bunun temeli de kamuya dayanmaktadır. Çünkü kamuoyu, kendi yapacak bir işi olmadığından başkalarının yaptıklarına ilgi duymakta ve böylece hakkında konuşacağı bir şeyler bulmaktadır. Seviyesizleşmenin ya da bir başka ifadeyle değersizleşmenin başladığı nokta burasıdır.⁴⁵ Modern çağ bu açıdan her şeyin konuşulduğu bir çağ olarak görülmektedir; bu ise susmakla konuşmak arasındaki hayati farkı ortadan kaldırmak demektir, işte bu farkın ortadan kaldırılması ise Kierkegaard tarafından ‘Gevezelik’ olarak tanımlanır.⁴⁶ Modern çağ gevezelik çağdır.

Kierkegaard, yaşadığı çağı sahtekâr bir çağ olarak nitelendirir.⁴⁷ Çünkü modern çağ, kişisel beni yok ederek, kişilik dışı bir iletişim ortamı ortaya çıkarmıştır. Artık bu iletişim ortamında insan, hiç kimse olan bir kimsedir. Yani ‘Anonim’dir.⁴⁸ Kierkegaard düşüncesinde Anonim insan ile anonim bir ürün arasında hiçbir fark yoktur. Nasıl ki bir anonim şarkı, herkesin kullandığı fakat herhangi bir kimsenin sahip olmadığı bir özellikteyse Modern çağın ürünü olan Anonim insan da aynı niteliktedir. İnsanın, Anonim insan olarak, kalabalık ya da anlamsız halk içersinde, kişiliği yok edilmiştir. Modern “*çağın en temel yoksunluğu kişiliğin yok edilmiş olmasıdır*”⁴⁹. Böyle bir çağda hiç kimse, kişilik olmaya cesaret edememektedir.⁵⁰ Kişilikten yoksun bir insan, kendi eylemlerini ve karlılığını ortaya koyamayacağından; başkalarını taklit ederek insanlaşır.⁵¹ Taklit ise sahteliği, sahtelik de yaşadığı çağın sahtekâr bir çağ olduğunu göstermektedir.

Kierkegaard’ın Modern çağa yönelik eleştiride bulunduğu bir diğer husus ise ‘prensip’ kavramıdır. Modern insan, davranışlarını prensiplere dayandırarak gerçekleştirmektedir. Bunu yapmak zorundadır; çünkü tutkudan yoksun bir çağda yaşayan tutkusuz bir niteliğe sahiptir. Tutku gücüyle

⁴⁴ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.36.

⁴⁵ Kierkegaard, **Günlükler**, s.304.

⁴⁶ Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s.260–263.

⁴⁷ Kierkegaard, **Günlükler**, s.341.

⁴⁸ A.g.e., s.352.

⁴⁹ A.g.e., s.771.

⁵⁰ A.g.e., s.771.

⁵¹ A.g.e., s.493.

yapması gereken şeyleri, böyle bir güce sahip olmadığından prensip gereği yapar. Kişi, davranışını prensip gereği gerçekleştirir fakat onu yapan kendisi değil; prensiptir. Modern insan, böylece sorumluluktan kaçan, tutkusuz, heyecandan yoksun bir insan olarak karşımıza çıkar. Prensip gereği yapılan tüm davranışlar, göstermelik niteliktedir. Böylece modern çağda insanlar, prensip gereği hareket ederek, kamu içinde kendi kişiliklerini yok ederek, 'Anonim' insan haline gelirler.⁵²

2-2- 'Kişi'nin Ortaya Çıkışı ve 'BEN' Fikrinin Doğuşu

Bilgi'yi en sade biçimiyle-ki bu şekilde ele almak yanlış olmayacaktır- bizler "Özne ile nesne arasındaki ilişki" olarak tanımlarız. Bununla birlikte bu iki öge arsında bilinç, düşünce ve akla dayalı özel bir ilişkinin olduğunu belirtiriz. Şöyle ki; Akli özelliği olmayan bir masanın bir sandalyeyi ya da başka bir masayı konu edinemeyeceği açıktır. Bu bize Öznenin yani bilen sadece ve sadece düşünen, akıl ve bilinç sahibi olan bir varlığın olabileceğini gösterir. Bu açıdan baktığımızda karşımıza iki varlık çıkar. Bunlardan ilki, mutlak olan ve mutlak ölçüde her şeyi bilen kavrayan Tanrıdır. Diğer ise - bizim de konumuzu teşkil eden- mutlak bir ölçüye sahip olmasa da ondan pay alan insandır.

İnsan kendine her şeyi konu edinmiştir. Doğadaki nesneleri, evreni, varlığı hatta Tanrıyı. "Varlık nedir?", "Madde nedir?", "Ruh Nedir?" gibi sorular buna örnek olarak verilebilir. Peki, insan kendi dışındaki birçok şeye "nedir" sorusunu yüklerken; kendine de yüklemiş midir? Yani insan bilginin hem öznesi hem de nesnesi olabilmiş midir?

İlkçağ felsefesi iki döneme ayrılarak ele alınmaktadır, bunlardan ilki doğa filozofları diye adlandırdığımız dönemdir. Bu dönem aynı zamanda Sokrates öncesi (Presokratik) dönem olarak da adlandırılmaktadır. Tales(İ.Ö.625/4-546/5), Anaksimandros(İ.Ö.610-547), Anaksimenes(İ.Ö.585-

⁵² Vefa Taşdelen, a.g.e., s.40,41.

528), Herakleitos(İ.Ö.540), Parmenides⁵³, Elalı Zenon⁵⁴, Empedokles(İ.Ö.490-430), Demokritos(İ.Ö.460-360)⁵⁵ gibi filozofların içersinde yer aldığı bu dönemde ana problem olarak karşımıza “Arkhe” problemi çıkmaktadır.

Her şeyin kendisinden varlığa geldiği ilk tözün, nedenin ya da ilkenin ne olduğunun araştırılması olarak Arkhe⁵⁶ probleminin temelinde, ilkel bir evrenbilim yattığı açıktır. Çünkü doğa filozoflarındaki asıl kaygı doğayı, varolanı anlamaya çalışmaktır.⁵⁷ Doğayı anlama çabası ise ilkel de olsa bir evrenbilim içersinde anlamını bulur. Peki, “İnsan”ı anlamak bu çabanın neresindedir?

Ernst Cassirer⁵⁸e göre “evrenin ilk söylembilimsel açıklamalarında ilkel bir evrenbilimin yanında her zaman ilkel bir insanbilim”⁵⁹ de bulunmaktadır. Presokratiklerdeki doğayı anlama isteğinin ardında insanın varolan içindeki kendi yerini bulma arzusu da yatmaktadır.⁶⁰ Bu açıdan bakıldığında dünyanın başlangıcı sorunu, ayrılmaz bir biçimde insanın başlangıcı sorunu ile birbirine karışmıştır.⁶¹

Grek felsefesinin ilk evrelerinde yalnızca fizik evrenle ilgilendiği görülmekte, evrenbilim apaçık bir şekilde felsefi araştırmanın tüm öteki dalları üzerinde egemenlik kurduğu gözlenmektedir.⁶² Fakat insandan uzak bir doğa

⁵³ Parmenides’in doğum ve ölüm yılları konusunda çelişkili bilgiler söz konusudur. Bundan dolayı kesin tarihler vermekten çekindik. Fakat bu konudaki genel kanı, O’nun İ.Ö. 6.Y.Y. sonları ile 5.Y.Y.başları arasında yaşadığıdır. Bununla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan, Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, I.Cilt, İstanbul, İstanbul Bilgi Ün. Yay., 2006, s.215,216.

⁵⁴ Elalı Zenon’un Parmenides’in öğrencisi olduğu bilgisi kesin olsa da, yaşadığı tarihlerin bilgisi hususunda net olmayan durumlar vardır. Ama O’nun İ.Ö. 5.Y.Y.’nin ilk yarısında yaşadığını söyleyebiliriz. Ayrıntı için bkz. Ahmet Arslan, a.g.e., 249,251.

⁵⁵ Doğa filozofları hakkında ayrıntı için bkz. Ahmet Arslan, a.g.e.

⁵⁶ Arkhe: Antik Yunan düşüncesinde genel olarak ilk, temel, başlangıç. Yunan bilim ve felsefesinde ilk neden ya da ilke. Daha özel olarak da Sokrates öncesi doğa felsefesinde varolan her şeyin kendisinden doğduğu ilk madde ilk töz. (bkz. Ahmet Cevizci, ‘Arkhe’, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.).

⁵⁷ Muttalip Özcan, a.g.e. s.37.

⁵⁸ 1874–1945 yılları arasında yaşamış olan Yahudi asıllı Alman bir filozoftur. Cassirer’in bizim açımızdan önemi, kaleme almış olduğu ‘İnsan Üstüne Bir Deneme’ adlı eserindeki düşünceleridir.

⁵⁹ Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1980, s.15.

⁶⁰ Muttalip Özcan, a.g.e., s.37.

⁶¹ Ernst Cassirer, a.g.e., s.15.

⁶² A.g.e., s. 15.

araştırması yetersiz kalacaktır; özellikle Herakleitos, “*insanın gizlerini incelemeksizin doğanın gizlerini kavramanın olanağı olmadığı*”⁶³ vurgulamıştır. Bu yüzden, Presokratikler, insanın yapısı ile evrenin yapısı arasında benzerlik kurarak felsefelerini oluşturmuşlardır.⁶⁴ Onlara göre, her şeyin kendinden çıktığı bir ilk kaynak olmalıdır ve bunun araştırılması gerekmektedir; bu ise insanın varolan düzen içindeki yerinin ve rolünün ne olduğu sorusuyla iç içe bulunmaktadır.⁶⁵

Anaksimenes’e göre ilk neden, töz, ilke ya da *arkhe* hava’dır. Ona göre içimizdeki soluğun bedeni düzen içinde ve canlı tutuşu gibi hava da evreni sarar ve düzen içinde tutar.⁶⁶ Anaksimenes’i arkheyi hava olarak kabul etmesine götüren bir çok sebep olsa da burada insan felsefesi açısından bizi ilgilendiren en önemli neden onun hava ile ruh arasında bir benzerlik görmesidir. Yunanca’da ruh anlamına gelen ‘*Psyche*’ aynı zamanda soluk nefes ve solunan hava anlamına da gelmektedir.⁶⁷ Bununla birlikte hayat ilkesi olan ruhla, nefes (hava) arasındaki ilişki en ilkel insanlar tarafından da çok kolay bir şekilde gözlemlenmiştir.⁶⁸ Anaksimenes’in de bu gözlemi yapmış olması çok doğal ve olasıdır.

Pythagorasçılara göre ise, her şeyin temelinde bulunan ilk neden, ilke sayıdır. Varolan her şeyin temelinde bulunan sayı, insanın da varlığının temelinde bulunur. Eurytus⁶⁹ adında bir Pythagorasçı bunu en somut bir biçimde gösterir. Ona göre, insan şeklini oluşturmak için kaç adet çakıl taşı gerekiyorsa, o, insanın sayısına karşılık gelmektedir.⁷⁰ Diğer bir Pythagorasçı Alkmeon’a baktığımızda ise onun ruh görüşüyle, evren görüşü arasında da

⁶³ A.g.e., s.15.

⁶⁴ Muttalip Özcan, a.g.e., s.38-39.

⁶⁵ A.g.e., s.37.

⁶⁶ A.g.e., s.39.

⁶⁷ Ahmet Arslan, a.g.e., I.Cilt, s. 122.

⁶⁸ A.g.e., s.123.

⁶⁹ Pisagorcun seçkin bir yunan filozofu. M.Ö. 400’lü yıllarda yaşamıştır. O’nun bazı fikirlerine Aristoteles’in **Metafizik** adlı eserinden ulaşabilmekteyiz. Ayrıntı için Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, (1092b)

⁷⁰ Ahmet Arslan, a.g.e., I.Cilt, s.150-151.

bağlantı kurduğu görülmektedir. O, ruhun ölümsüzlüğünün nedenini güneş gibi ölümsüz varlıklara benzetmektedir.⁷¹

Gerçekliği bilmek ve anlamına anlayabilmek için kendini düşünme isteğini yerine getirmek gerektiğini söyleyen⁷² Herakleitos'a göre, logos evrendeki düzenin ilkesidir.⁷³ Ona göre, insan baştan aşağı zorunluluktur. Bu açıdan özünü istediği gibi değiştirme imkânına sahip olmayan insanın yapabileceği en iyi şey, logosa uygun yaşamaktır.⁷⁴ Herakleitos'a göre insan, evrensel uyuma tabi olmak bakımında diğer varlıklardan ayrılmayan bir yapıdadır. Ama bunun yanında, insan, düşünce gücüne sahip olan bir varlıktır. Bu anlamda, tanrısal olandan pay alma bakımından farklı bir özellik kazanır ve diğer varlıklardan ancak bu açıdan ayrılır.⁷⁵

Herakleitos özellikle değişme fikriyle karşımıza çıkmaktadır. Ona göre değişmeyen tek şey değişmenin kendisidir. Özellikle bir nehirde iki kez yıkanılmaz ifadesiyle bunu anlatmaya çalışan Herakleitos'u buna götüren şey ise onun arke olarak Ateşi kabul etmesidir. Çünkü ateş, ona göre, en fazla harekete en fazla kuvvete sahip olan şey olarak kabul edilmektedir.⁷⁶ Ateş aynı zamanda Herakleitos'a göre bir olmuş bitmiş değil, bir süreci ifade etmektedir. Ateş ona göre doğası gereği değişerek zıtlaşabilecek; zıtlara dönüşebilecek bir şeydir. Ateş sürekli hareket halinde olan bir şeydir. Bunu ifade edebildiğimiz gibi ateşi hareketin kendisi olarak da görmemiz mümkündür.⁷⁷ Bu açıdan bakıldığında değişmenin kanyığı olan ateş, süreklilik gösterdiğinden; değişmenin kendisi de süreklilik göstermektedir.

Parmenides, Herakleitos düşüncesinin karşısında yer alan fikirler ortaya koymuştur. Ona göre meydana gelme ve yok olma, yani değişme, aslında duyuların bir oyunudur.⁷⁸ Parmenides için, varlık vardır ve onun varolmadığını düşünmek çelişki içine düşmektir. Varlığın önemli bir özelliği,

⁷¹ Muttalip Özcan, a.g.e., s.39.

⁷² Ernst Cassirer, a.g.e., s.15.

⁷³ Muttalip Özcan, a.g.e., s.40.

⁷⁴ A.g.e., s.40.

⁷⁵ A.g.e., s.42.

⁷⁶ Ahmet Arslan, a.g.e, I.Cilt, s.188.

⁷⁷ A.g.e., I.Cilt, s.189.

⁷⁸ Muttalip Özcan, a.g.e., s. 43.

onun varlığa gelmemiş ve varlıktan asla kesilmeyecek olmasıdır.⁷⁹ Ona göre, Varolan, geçip gitmez, sürekli ve hareketsizdir; hareketsiz ve sürekli olması onun kendi kendisiyle aynı kalması anlamına gelir ve bu açıdan bakıldığında Varlık, Parmenides'in kendi ifadesiyle, 'Bir' olandır. Böyle bir varlık duyu verileriyle ulaşılamayan bir özellikte olduğundan -çünkü duyu verileri aldatıcıdır- bu özellikteki varlığa ancak düşüncede (akılda) rastlarız.⁸⁰

Parmenides'in bu düşüncesi içerisinde insanın yeri ise onun 'Asıl İnsan'ı, somut, yapıp eden bir varlık olarak kabul etmemesidir. Ona göre 'Asıl İnsan', 'Tür' olarak insandır, yani akılda, düşüncede varolan kavram olarak insandır.⁸¹

Yukarıda ele aldığımız Presokratik filozofların düşüncelerinden bu dönemle ilgili sonuç olarak şu özelliği çıkarmamız mümkündür: Bu dönemi insan görüşü açısından ikiye ayırmamız gerekir. İlki insanı, varoluş ve yokoluş içindeki dünyada yaşayan bir varlık olarak ele alan görüştür; ikincisi ise insanı değişmeden uzak, görünüşler dünyası dışında yer alan ve onu bir ide olarak kabul eden görüştür.⁸²

İlkçağ felsefesinin birinci bölümü olan Presokratik dönem ya da doğa filozofları dönemi İ.Ö. 6. yüzyılda başlar ve Demokritos atomculuğuyla sona eren kısımdır. İkinci bölümü ise Sofistlerle başlayan; Sokrates, Sokrates sonrası okullarla devam eden; Platon, Aristoteles'le sona eren; 'Atina Dönemi' olarak da adlandırılan dönemdir.⁸³

Sofistler, birçok özellikleriyle kendilerinden önceki doğa filozofları olarak adlandırdığımız dönemden ayrılmaktadır. Özellikle savunularıyla sofistler dönemi, antikçağın aydınlanma dönemi olarak değerlendirilmektedir.⁸⁴ Sofist düşünceyle birlikte felsefi ilginin eşyadan, doğadan, varlıktan, oluştan ve hareket probleminden daha geniş ve farklı bir

⁷⁹ Ahmet Arslan, a.g.e., I.Cilt, s.226.

⁸⁰ Muttalip Özcan, s. 43.

⁸¹ A.g.e., s.44.

⁸² A.g.e., s.45.

⁸³ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi – Sofistlerden Platon'a**, II.Cilt, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006, s.xv.

⁸⁴ Muttalip Özcan, a.g.e, s.50.

dünyaya yöneldiği görülmektedir. Odak olan artık, insan, insanla ilgili olan ahlak, siyaset, adet, gelenek, görenek ve kültür v.b. öğelerdir.⁸⁵ Sofistlerin en ünlüsü olan Protagoras insan her şeyin ölçüsüdür sözüyle felsefi ilginin insana yöneldiğini daha açık bir biçimde ifade etmiştir. Onun bu ifadesinin aslı şu şekildedir: “*bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür.*”⁸⁶ Onun bu ifadesinde, bilgi ve varlık kuramıyla ilgili fikirler çok rahat bir biçimde çıkarılabilir; fakat bizim için burada önemli olan arka plan ‘insan’la ne anlatmak istediğidir.

Protagoras insandan ‘tür olarak insan’ı anlamamaktadır. Çünkü O, şeylerin tek tek insanlara nasıl görünüyorsa öyle olduğunu söylemektedir.⁸⁷ Özellikle Platon’un ‘Theaitetos’ diyalogunda Protagoras’ın şu sözleri bunu bize çok açık bir biçimde göstermektedir: “*Şeyler bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyledir.*”⁸⁸ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere onun için önemli olan tek tek insanlardır; yani bireydir.

Genel olarak Sofistlerin en önemli yanları, dikkatlerini doğadan insana yani makrokozmostan mikrokozmosa çevirmiş olmaları ve özellikle insanın insan olarak önemi üzerinde durmalarıdır. Bu tutum hümanizm⁸⁹ diye adlandırılan tutumdur.⁹⁰

Diğer önemli yanları ise -yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi- onların Yunan dünyası için bir aydınlanma özelliği taşımalarıdır. Aydınlanma, insanın kendi akli, tecrübeleri ve kendisi üzerinde düşünmesi olarak ele alınırsa bu saptama pek de yanlış olmayacaktır.⁹¹

Protagoras’ın ifadesinde kendini gösteren tek tek insanların, yani ‘birey’lerin, nasıl kendilerini gerçekleştirecekleri, sofistleri önemli kılan diğer

⁸⁵ Ahmet Arslan, a.g.e., II.Cilt, s.10.

⁸⁶ Platon, **Theaitetos**, çev. Macit Gökberk, İstanbul, M.E.B. Yay., 1997, 152 a.

⁸⁷ Ahmet Arslan, a.g.e., II.Cilt, s.30.

⁸⁸ Platon, a.g.e., 152 a.

⁸⁹ Hümanizm çoğu kez insanseverlik anlamında kullanılmaktadır ama bu tutum yanlıştır. Hümanizm, insanın ilgi merkezine almak, onu kaygı özellikleri içinde anlamaya; insanın yarattığı kurum ve değerleri, insani terimler ve ilgilerle açıklamaya çalışmaktır. (Bkz, Ahmet Arslan, a.g.e., II.Cilt, s.76.)

⁹⁰ Ahmet Arslan, a.g.e., II.Cilt, s.76.

⁹¹ A.g.e., II.Cilt, s.76.

bir özellikleridir. Birey nasıl eğitilmelidir, yani insanın eğitilmesindeki amaç nedir?⁹² Onlara göre, her hayvan gibi insanın da kendini koruma araçları vardır, her insanda doğadan bir özellik vardır. İnsandaki bu doğal yatkınlığın geliştirilmesi de öğretimle olur.⁹³ Sofist düşüncede eğitim tek başına yeterli değildir; burada ise devreye insanın doğal yapısı girer. İnsan, uygun eğitim için uygun bir doğaya sahip olmalıdır.⁹⁴

Sofistleri önemli kılan başka bir düşünceleri ise ‘doğal-yasa’, ‘doğal haklar’ gibi fikirleridir.⁹⁵ Örneğin özgürlük, yani özgür davranış, yalnızca doğada güçlülük ve karakter bakımından daha iyi ve daha güçlü olan ‘doğal insan’ın tamamen bir hakkı olarak ele alınır.⁹⁶ Özgürlük doğal hak olarak ifade edilmektedir fakat bu hakkı hak edebilmek için uygun bir doğal yapıya da sahip olmanın zorunluluğunun altı da çizilmektedir.

Sofistlerle birlikte, Felsefe tarihinde insan, kendine yönelmiştir; fakat bu konudaki büyük etkiyi “Kendini Bil” sözüyle Sokrates yapmış ve onunla birlikte insan, tam anlamıyla kendi kendisinin konusu haline gelmiştir. Artık suje de obje de insanın kendisidir.

Doğa felsefesi kısmında yer verdiğimiz Herakleitos felsefeyi ‘kendimi araştırdım’ ifadesiyle betimlemeye çalışmıştır. Ona göre gerçekliği bilmek için kendini düşünme isteğini yerine getirmek gereklidir. İşte Herakleitos’un düşüncelerinde kendini gösteren ‘kendini bilmek’ fikri Sokrates’te en olgun seviyesine erişmiştir.⁹⁷

Yirminci yüzyılda insan felsefesi çalışmalarıyla tanınan Cassirer, Sokrates’in felsefesinin insanbilimsel bir felsefe özelliği taşıdığını ifade etmektedir.⁹⁸ Cassirer’e göre, insanın doğasını fiziksel nesnelerin doğasının incelediğimiz yolla bulamayız, çünkü fizik nesneleri ancak biz objektif özellikleri yani genel geçer yapıları aracılığıyla betimleyebiliriz. Ama insanın

⁹² A.g.e., II.Cilt, s.77.

⁹³ Muttalip Özcan, a.g.e, s.52.

⁹⁴ A.g.e., s.52.

⁹⁵ Ahmet Arslan, II.Cilt, s.77.

⁹⁶ Muttalip Özcan, a.g.e., s.54.

⁹⁷ Ernst Cassirer, a.g.e, s.16.

⁹⁸ A.g.e., s.16.

durumu farklıdır. İnsan sadece bilinçliliği aracılığıyla betimlenebilir. Bu yüzden insanı ortaya koymada ve anlamada doğa filozoflarının ortaya koydukları gözlem ve deney yetersiz kalmaktadır. İnsanı anlama çabası ancak insanlarla doğrudan doğruya ilişki kurularak; insanın iç yüzü kavranabilir.⁹⁹ İşte Sokrates'in ayırıcı özelliği de burada kendini gösterir. O, *"ben bilgi dostuyum, öğretmenlerin ise ağaçlar ya da kırlar değil; sitede oturan insanlardır"*¹⁰⁰ ifadesiyle felsefeyi monolog bir özellikten diyaloga çevirmenin önemini vurgulayarak, insanın ne olduğu ile ilgili bilgiye bu yolla ulaşılabileceğini göstermeye çalışmıştır.

Sokrates, insanlarla konuşmaktan ve tartışmaktan hoşlanan bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yapısı onun insan anlayışını da şekillendiren bir özelliğidir. Özellikle onun hiç yazılı bir eser ortaya koymamasının nedenini, bu özelliğine bağlamak hiç de yanlış olmayacaktır.¹⁰¹

Ona atfedilen en önemli sözlerinden biri şudur: *"tek bildiğim şey hiçbir şey bilmediğimdir."*¹⁰² Sokrates'in bu deyişi, Platon'un Sokrates'in Savunması adlı eserinde açıkça anlatılmıştır. Özellikle arkadaşı Khairerphon'un Delphoi tapınağına gitmesi ve Tanrı'ya Sokrates'ten daha bilge bir kişi olup olmadığını sorması¹⁰³ hakkındaki bölüm, bu sözün açıklamasını bize sunmaktadır. Arkadaşının bu sorusu üzerine Tanrı'nın "Hayır." cevabı vermesi, Sokrates'i de şaşırtmıştır.¹⁰⁴ Sokrates, Tanrı'nın bu cevabı hakkında düşündüğünü ve nasıl bir sonuca vardığını şu sözleriyle dile getirmektedir:

"Tanrı yalan söylemez, yalan onun sözü ile uzlaşır bir şey değil. Ne demek istediğini uzun zaman düşündüm; en sonunda şu fikre vardım: Bilgisi belli birini bulup Tanrı'ya gider, sözünü çürütmek için derim ki : 'işte benden bilge bir adam; oysaki sen benim için en bilgili demişsin' Bunun üzerine bilgisi ile ün kazanmış birine gittim, kendisine iyice baktım. Adı lazım değil,

⁹⁹ A.g.e., s.17.

¹⁰⁰ Platon, **Phaedrus**, çev. B. Jowett, Forgotten Books Publishing, 2008, s.6.

¹⁰¹ Ahmet Arslan, a.g.e, II.Cilt, s.91.

¹⁰² A.g.e., s.92.

¹⁰³ Platon, **Sokrates'in Savunması**, çev. Niyazi Berkes, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001, s.14, (21a).

¹⁰⁴ A.g.e., s.15,(21 b).

denemek için seçtiğim bu adam devlet işleriyle uğraşır. Vardığım sonuç şu oldu: bu adam...bilgin gözüküyor ama hiçbir bilgisi yok. Yanından ayrılırken kendime dedim ki: Doğrusu ikimizin de iyi, güzel bildiğimiz yok; gene de ben ondan bilgeyim; çünkü o hiçbir şey bilmediği halde bildiğini sanıyor, bense bilmiyorum ama bildiğimi de sanmıyorum.”¹⁰⁵

Bu sözün, insan felsefesi açısından önemi, kimsenin bir şey bilmediği bir durumda bilmediğini bilmemek, bilinçliliğin ya da bilgeliğin başlangıcı ifade etmesidir.¹⁰⁶ Yani Tanrı, bu sözüyle, insan bilgisinin büyük bir şey olmadığını; hatta hiçbir şey olmadığını insanın kendine göstermeye çalışmıştır. Bunu ise İnsan, ancak ‘kendini bil’me çabası içerisinde girerse görebilecektir. Sokrates, Delphoi kâhininin cevabına uygun olarak ‘kendini bilme’ çabasının önemli bir değer olduğunu düşünmektedir. Çünkü kendini bilme çabası insanı olanaklılık içerisinde erdemli bir insan haline getirmenin biricik yolu olma özelliğini taşımaktadır.¹⁰⁷

‘Kendini bil’ özdeyişi aslında doğrudan Sokrates’in kendine ait olan bir ifade değildir. Bu özdeyiş Delphoi Tapınağının üstünde yazan bir yazıt olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁸ Bunun daha çok Sokrates ile özdeş tutulmasının nedeni, onun bu özdeyişi tam anlamıyla kendinde uygulayan kişi olmasıdır. Bu özdeyişin Sokrates tarafından benimsenmesi, insan felsefesi açısından önemli bir dönüşümü de ifade etmektedir. Çünkü buradaki ‘Kendi’ kavramı, ‘insan’ın artık evrenbilimsel bir çaba içerisinde ele alınmaktan çıkarılıp; psikolojik bir öge olarak ele alınmasının başlangıcını ifade etmektedir. Sokrates, fizik yerine psikolojiyi koyarak; insanın ahlakiliğinin bilgisini elde etmeye çabalamıştır.¹⁰⁹

¹⁰⁵ A.g.e., s.15 (21 c).

¹⁰⁶ Ahmet Arslan, a.g.e., II.Cilt, s.96.

¹⁰⁷ F. A. Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**, I. Cilt, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998, s.74.

¹⁰⁸ A.g.e., I. Cilt, s.77.

¹⁰⁹ A.g.e., I. Cilt, s.77.

Kendi kendini bilmek, insanın çözmek zorunda olduğu en önemli sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki, insanın kendini bilmesi ne anlama gelir? İşte Sokrates'in sürekli olarak cevabını aradığı soru da budur.¹¹⁰ Yukarıda da belirttiğimiz üzere kendini bilmek bilgelikle ilişkilidir; bu açıdan bakıldığında yapılması gereken aslında bir bilgelik arayışı içerisinde olmaktır. Bilgelğin araştırılmasında ise başlangıç noktası olarak 'insan'ın ele alınması gerekmektedir.

Öncelikle şunu belirtmemiz gerekmektedir, Sokrates'in kullanmış olduğu 'kendi'nden anlaşılması gereken 'tek tek insanlar' değildir; burada o 'tür olarak insan'ı ön plana çıkarmak istemektedir.¹¹¹ Burada dikkat çekilmeye çalışılan şey, bir tür olarak insanın, insanlığın yüksek değerleri hakkında ne düzeyde bir bilgiye sahip olup, olmadığına belirlenmesinin gerekliliğidir.¹¹² Yani 'kendini bil', insanlık değerlerinin bilgisine sahip ol ile eşdeğer bir anlamı içermektedir. Sokrates açısından bakıldığında bu yüksek değerlerin ne olduğunun araştırılması, bizi onun ahlak anlayışının içerisine sokmaktadır.

Sokrates, felsefe tarihi içerisinde bir ahlak filozofu olarak anılmaktadır. Çünkü onun ortaya koymak istediği şey, temel konusunu erdemin ne olduğu sorusunun oluşturduğu bir ahlak bilimidir.¹¹³

Sokrates'e göre erdem üstünlüğü ve mükemmelliği ifade etmektedir ve bu özelliğiyle erdemi biz, doğadaki bütün varlıklar için kullanabiliriz. Kılıcın erdemi, kesmek, gözün erdemi, görmektir v.b. Kısacası bir varlığın doğasının gerektirdiği şeye sahip olmasını, onun erdemi olarak tanımlamak mümkündür.¹¹⁴ Peki, Ahlak ve konumuzun özelliği açısından, insanın erdemi, Sokrates düşüncesinde ne anlama gelmektedir?

"Kılıcı yetkin kılan 'keskinlik' aynı zamanda onun erdemi ise insanı yetkin ve üstün kılan, mükemmelliğini gösteren, yani onu erdemli kılan şey nedir?" sorusunu cevaplaya bilmek için insanı diğer varlıklardan ayıran,

¹¹⁰ A.g.e., I. Cilt, s.79.

¹¹¹ Ahmet Arslan, a.g.e., II.Cilt, s.95.

¹¹² A.g.e., II.Cilt, s.95.

¹¹³ A.g.e., II.Cilt, s.127.

¹¹⁴ A.g.e., II.Cilt, s.127.

onlarla paylaşmadığı özelliklerine bakmak gerekir. Sokrates'e göre insanı diğer varlıklardan ayıran onun ayırt edici özelliği, bilinç sahibi olmasıdır. Onun insandan anladığı, 'bilinçli insan'dır.¹¹⁵

Sokrates'e göre insanın ayırt edici özelliği, onun doğasıyla aynı şeyi ifade etmektedir. İnsanın doğası ise ereğinin ne olduğunu belirtmektedir. Burada şu soru ortaya çıkar: İnsan eylemlerinin ereği nedir? Sokrates buna 'Mutluluk' cevabını vermektedir. Ona göre bütün insanlar, mutlu olmak için çabalamakta; bunu elde etmek için uğraşmaktadırlar. İnsanın bu ereğini gerçekleştirmesi insan için en yüksek iyiyi ifade etmektedir.¹¹⁶

İnsanı -'tür olarak insan' olması bakımından- diğer varlıklardan ayıran 'en yüksek iyi'nin yani mutluluğun elde edilmesinin yolu nedir? Buna da Sokrates'in cevabı çok açıktır: 'Bilgi'. Yani erdemın başka bir ifadeyle en yüksek iynın bilgisidir.¹¹⁷

Anlaşıldığı üzere, Sokrates düşüncesinde erdem ile bilgi özdeşdir. Bir insan, gerçekten doğru olan bilgiye ulaşmışsa, doğru olan eylemi, yani erdemi, de gerçekleştirir¹¹⁸ İyinin bilgisine ulaşan insan, iyi yaşama yolunu da bulmuş demektir. Bu yol insanı doğrudan mutluluğa götürmektedir.¹¹⁹ Bu yüzden mutluluğa giden yolun bilgisi, insanın insan olmaklığı bakımından elde edilmesi gereken bir bilgidir. Bu tür bilgiye ise ancak araştırılmış, sorgulanmış, eleştirilmiş bir yaşam yaşayarak ulaşılabilir.¹²⁰ Bu açıdan bakıldığında kendini bütün yönleriyle etraflica sorgulamış kişi, tam manasıyla iynın bilgisini elde edebilmiş; erdemi bünyesinde ortaya çıkarabilmiş ve özünde yer alan yetkinliğe ulaşabilmiştir.

Platon'un insan hakkındaki düşüncelerine baktığımızda, onun bu konudaki düşüncelerini toplum hakkındaki düşünceleriyle iç içe geçmiş olarak

¹¹⁵ A.g.e., II.Cilt, s.128.

¹¹⁶ A.g.e., II.Cilt, s.128.

¹¹⁷ A.g.e., II.Cilt, s.129.

¹¹⁸ Muttalıp Özcan, a.g.e., s.60.

¹¹⁹ A.g.e., s.61.

¹²⁰ Ernst Cassirer, a.g.e., s.17.

buluruz. Bu açıdan onun özellikle ‘Devlet’ adlı eseri ile diğer eserlerinden yararlanarak insan görüşünü ortaya koyabiliriz.

Platon’un ‘Devlet’ adlı eserine baktığımızda insanı eksik bir varlık olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre insan tek başına kendi kendine yetemez. Bu yüzden de başkalarına gereksinim duyar.¹²¹ Bu durum tüm insanlar için geçerli olduğundan birçok eksiklik, birçok insanın bir araya gelmesine neden olmaktadır. Bir araya gelen bu insanlar, ortaklık içinde bir arada yaşarlar. Bu şekilde ortaya çıkan düzene, Platon eserinde, toplum düzeni demektedir.¹²² Bu toplum düzeninde yer alan her insan kendi yaradılışına göre iş görür.¹²³ Peki, insanın yaradılışından ne gibi bir anlam çıkarmalıyız? Bunun için de Platon’un psikolojisiyle (ruh görüşü) ilgili fikirlerine bakmamız gerekmektedir.

Platon, öncelikle ruhu ikiye ayırmaktadır. İlki, içimizdeki hesaplayan düşünen yandır ki bu ‘akıl’ yanıdır. İkincisi, ‘düşünmeyen’ yanıdır; “o sadece sever, acıkır,...,doymak, zevk almak ister.”¹²⁴ Ona göre bunlarla beraber isteklerle ilgili olmasına rağmen akıldan da pay alan bir kısım daha vardır. Bu kısım ruhun üçüncü kısmını oluşturmaktadır. Bu kısma, Platon, ‘kızgınlık’ yanı demektedir.¹²⁵

Platonun, ‘Devlet’ kitabında ele aldığı ruhla ilgili görüşlerini, ‘Timaios’ diyalogunda da görmek mümkündür. Özellikle bu eserinde ruhun üç farklı kısmını beden farklı yerlerine yerleştirdiği görülmektedir. Ruhun akıl yanının yeri beyindir. Cesaret yanının yeri ise göğüs ve özellikle boğaza yakın bir yerdir.¹²⁶ “Son olarak, ruhun yemeye, içmeye ve vücudun tabî olarak ihtiyaç gösterdiği bütün şeyler ihtiyaç duyan iştah kısmına gelince, tanrılar onu göbekte orada bulunan bir deri arasına yerleştirmişlerdir.”¹²⁷

¹²¹ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüpoğlu – M. Ali Cimcoz, İstanbul, İş Bankası Yay., 2002, s.56 (369 b).

¹²² A.g.e., s.56, (369 c).

¹²³ Muttalip Özcan, a.g.e., s.70.

¹²⁴ Platon, **Devlet**, s.117, (439 e).

¹²⁵ Muttalip Özcan, a.g.e., s.73.

¹²⁶ Ahmet Arslan, a.g.e, II.Cilt, s.373–374.

¹²⁷ Platon, **Timaios**, çev. Erol Güneş – Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001, s.80, (69 e).

Ruh, Platon'a göre hareketin ilkesi olarak kabul edilmektedir. O, evrendeki varlıkları canlı ve cansız olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Cansız varlıklar, kendi başlarına hareket etme özelliğine sahip değildir; hareket etmek için dıştan bir kuvvete gereksinim duyarlar; fakat canlı varlıkların ise kendi başlarına hareket etme yetileri vardır. Bu özelliklerini onlara veren ilke olarak karşımıza ruh çıkar.¹²⁸ Ruh, ona göre hareket eden her şeyin içinde bulunur ve onu yönetir.¹²⁹ Bununla beraber Platon, hareketten yalnızca yer değiştirmeyi anlamaz: Ona göre: *“ruh gökyüzündeki, yeryüzündeki ve denizdeki her şeyi kendi hareketiyle güder; bu hareketin adı istemek ...doğru ve yanlışı düşünmek,..., nefret etmek ve sevmektir.”*¹³⁰ Bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Platon, hareketten yer-değiştirme hareketinin yanı sıra, hem düşünsel hem de duygusal olsun tüm değişimleri de anlamaktadır. Bu yüzden O, insan faaliyetlerinin tümünü ruha mal etmektedir.¹³¹ Ruhun üçlü yapısına paralel olarak Platon'a göre, üç farklı faaliyet ortaya çıkar¹³². Bunlardan ilki, bilgi edinme davranışıdır. İkincisi ise cesaret ya da öfke davranışı; üçüncüsü iştahla ilgili davranışlarıdır.¹³³

Ruhun bu üç yanının her birinin kendine göre işlevi vardır, akıl ölçü olduğundan içimizde olup biten her şeyi kollayıp yönetmek ona düşer. Öfkenin işi de, onu dinlemek ondan yana olmaktır. Bu iki yanın görevlerini yerine getirmeleri için tabî ki eğitime gerek vardır. Ancak müzik, jimnastik ve felsefe eğitimiyle bu gerçekleşebilir. Bu şekilde eğitilen bu iki yan, üçüncü yanı, yani 'İştah'ı kontrol altına alabilir.¹³⁴ İşte Platon düşüncesinde 'doğru insan', kendi içinde bu düzeni kurmuş olandır. Ama doğru insan olma özelliği her insan için geçerli değildir. Çünkü ruhun bu üç yanının belirtilen düzen içerisinde olmamasına -yani birinin diğerinin önüne geçmesine- bağlı olarak

¹²⁸ Ahmet Arslan, a.g.e, II.Cilt, s.362–363.

¹²⁹ Platon, **Yasalar**, II.Cilt, çev. Candan Şentuna – Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1998, s.134, (896 e).

¹³⁰ A.g.e., s. 134, (897 a).

¹³¹ Ahmet Arslan, a.g.e, II.Cilt, s.375.

¹³² Platon, **Devlet**, s.244, (580 d).

¹³³ Ahmet Arslan, a.g.e., II.Cilt, s.372.

¹³⁴ Muttalip Özcan, a.g.e., s.74.

farklı kişilikler ortaya çıkmaktadır.¹³⁵ Kısacası anlaşıldığı üzere, doğru insanın şekillenmesinde, bu üç kısımdan hangisinin ağır bastığı önemlidir.

İnsan bir yanıyla bilgi edinir, bir yanıyla öfkelenir; üçüncü yanı ise isteyen acıkan yanıdır. Açlık, susuzluk, cinsel sevgi ve bunlara benzer istekler insanın bu yanına ait şeylerdir.¹³⁶ Parayı da insan üçüncü yanıyla sever. Kısacası ruhun üçüncü kısmının hoşlandığı şey kazançtır. Bu açıdan Platon, ruhun bu bölümüne ‘kazançsever’ adını vermenin uygun olacağını belirtmektedir.¹³⁷

Ruhun kızan veya coşan yanının özelliği ise var gücüyle zafer kazanmayı ve başa geçmeyi istemesidir. Bu yüzden bu bölüme de, ‘şerefsever’ adını vermektedir.¹³⁸

Son kısım olan ruhun bilgi edinen yanı ile insan hiç durmadan gerçeğin peşinde koşmak ve onu yakalamak istemektedir; ruhun üç yanından paraya ve şerefe en az ilgi gösteren yan ruhun bilgi edinen yanıdır. Bu yüzden bu kısma, ‘bilgisever’ yan adını verir.¹³⁹

Peki, insan için buyruk veren yan hangisidir? Platon’a göre bu kişiden kişiye göre değişmektedir. Kimi insanda bu bilgi yanıdır; kimi insanlarda da diğer ikisinden biridir. Ruhun bu kısımlarından hangisi başa geçerse ona göre farklı insan ortaya çıkacaktır. Bu açıdan bakıldığında üç çeşit insandan bahsetmek mümkündür. Bunlar: Bilgisever, ünsever ve parasever insandır.¹⁴⁰

Bu üç çeşit insana bağlı olarak da üç çeşit zevk, vardır. Parasever insan için bilim, şan, şeref önemli görülmez, bunların verdiği zevk, para kazanmanın verdiği zevk yanında değersiz kalmaktadır. Ünsever ise para biriktirmeyi itici ve kaba bulur ve insana ün sağlamayan her şeyi boş, manasız olarak görür. Bilgisever ise gerçeği olduğu gibi tanıma, durmadan yeni şeyler öğrenmenin verdiği entelektüel doyumun peşinde koşar ve

¹³⁵ A.g.e., s.76.

¹³⁶ Platon, **Devlet**, s.244, (580 e).

¹³⁷ A.g.e., s.245, (581 a).

¹³⁸ A.g.e., s.245, (581 b).

¹³⁹ A.g.e., s.245, (581 c).

¹⁴⁰ A.g.e., s.245, (581 c d).

yukarda saydığımız öteki zevkleri, asıl isteneceklerin çok uzağında, vazgeçilebilir zevkler olarak görür.¹⁴¹ Özetle onun için önemli olan gerçeğinin bilgisinin peşinde koşmaktır

Platon, bu noktadan sonra bu üç kişilikten hangisinin gerçekten daha mutlu olduğunu araştırmaktadır. Buna şu soruyla başlar: “*insanın yargısında aldanmaması için neler gerekir?*”¹⁴²

Görme, anlam ve düşünmeyi, insanın yargısını aldanmaması için gerekli öğeler olarak ifade eden Platon, bu üç unsurun bilgisever insanda bulunduğunu ortaya koymak istemektedir. Bunu ise bilgisever insanı, hem ün hem de parasever insanla karşılaştırarak yapmaya çalışır. Bu karşılaştırma sonucunu ise şu sözleriyle ortaya koyar:

“—... *şeref amacına erişen herkesin tattığı bir şeydir; zengin, kahraman ve bilge, halkın alkışladığı insanlardır, her üçü de ün kazanmanın ne olduğunu bilirler ama gerçeğin ne olduğu üzerinde düşünmenin zevkini yalnız filozof tadabilir.*

—*Demek ki, görgü, bilgi bakımından en iyi yargıya varacak olan Bilimseverdir?*

—*Öyledir*”¹⁴³

Ruhun akıl yanı, platon düşüncesinde en yüksek değere sahiptir. Akıl yanını ön plana çıkaran ‘bilgisever’ insan ya da filozofa da bu açıdan bakıldığında, Platon düşüncesinde, doğru insana tekabül eder. Ancak filozof, ruhun bu üç yanı arasında uzlaşım sağlayabilmekte ve insanın içindeki hayvanlığı, insanlık yanının emrine verebilmektedir. Bunu yapan ‘bilgisever’ insan aynı zamanda kendi dışındaki insanlara karşı da adil ve ölçülü davranabilmektedir. Bu özelliğini, o, kendi ruhu içindeki dengeyi sağlayabilmesinden edinmektedir.¹⁴⁴

¹⁴¹ A.g.e, s.245, (581 d e).

¹⁴² A.g.e., s.246, (582 a).

¹⁴³ A.g.e., s.256, (582 c d).

¹⁴⁴ Muttalip Özcan, a.g.e., s.77.

Yalnız, herkes bilgisever insan olabilir mi? Platon düşüncesinde doğru insanın oluşumunda eğitimin önemli bir rolü vardır. Müzik, jimnastik ve felsefe eğitiminin önemini vurgulamaktadır¹⁴⁵; ama aynı zamanda bu eğitimi alabilecek bir doğaya da sahip olması gerektiğiyle ilgili görüşlerini de dile getirmektedir. Özellikle ‘Devlet’te bizlere bu konuyla ilgili şunları aktarır:

“bu toplumun birer parçası olan sizler, ... , kardeşsiniz. Ama sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayalarına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına demir ve tunç katmıştır. Aranızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklar da herhalde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir altından gümüş; gümüşten de altın doğduğu olabilir. Bunun için Tanrı, her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu maddelerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi ya da işçi yapacak. Çifti ve işçi çocukları arasından mayaları altın ve gümüşle katışık doğanlar olursa,..., kimini önderliğe kimini bekçiliğe yükseltecek, çünkü mayasında demir ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur.”¹⁴⁶

Burada bir konuyu açıklamak gerekir. Platon’un devlet anlayışı insan anlayışıyla iç içe girmiştir. Özellikle üç sınıflı toplum anlayışı, üç kısımlı ruh anlayışıyla paralellik göstermektedir. Yukarıda alıntısını yaptığımız kısımda yer alan yöneticiler, ruhun akıl; bekçiler ruhun cesaret; çiftçiler ya da işçiler de ruhun iştah kısmına karşılık gelmektedir.

Ruhun akıl yanını ön plana çıkaran bilgisever insanın, yani filozofun, altından bir mayaya sahip olduğunun, Platon tarafından, ifade edilmesi, O’nun, insanın yaradılıştan böyle bir potansiyelle dünyaya geldiğini kabul ettiğini göstermektedir. Ona göre ancak *küçük bir azınlık buna sahip olarak*

¹⁴⁵Muttalip Özcan, a.g.e.,s.74; ayrıntı için bkz. Ahmet Arslan, a.g.e., II.Cilt, s.420-421; ayrıca bkz, Platon, **Devlet**, s.203-207.

¹⁴⁶ Platon, **Devlet**, s.96–97, (415 a b c).

*doğmaktadır.*¹⁴⁷ Bu açıdan bakıldığında herkesin bilgisever olması ya da yukarıda da dile getirdiğimiz gibi ‘doğru insan’ olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Ancak uygun bir doğaya sahip olan ve bu doğasına göre gerekli eğitimi alabilen kişi bu mertebeye yükselebilecektir.

Aristoteles açısından insana baktığımızda, ona göre doğal bir varlık olarak insanın doğası, madde ve forma karşılık gelen beden ve ruhtur.¹⁴⁸ Beden insanın maddi sebebini meydana getirir; fakat Aristo’ya göre insanın asıl doğası ya da diğer bir deyişle formu onun ruhudur.¹⁴⁹ Ruh, bir ilke ya da tözdür.¹⁵⁰ Daha açık tanımıyla ruh, “*bilkuvve olarak hayata sahip olan doğal bir cismin entellekheiası*”¹⁵¹, yani formudur.

Ruh madde değildir; aynı zamanda maddi şeylerin birleşiminden meydana gelen bir şey de değildir; ruh formdur, fiildir. Beden ise, ruhun maddesidir. Aristo açısından ruhun bedenle bağlantısı, görmenin gözle bağlantısı gibidir. Nasıl ki göz ve görme arasındaki ilişkinin maddesi göz, görme ise onun formuysa; beden ile ruh arasındaki ilişkinin de maddesi beden, ruh ise formu olmaktadır.¹⁵²

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise, beden ve ruhun birbirinden ayrılmaz bir özelliğe sahip olmalarıdır.¹⁵³ Yukarıdaki göz ve görme arasındaki ilişkiyi içeren örneğe tekrar dönecek olursak; nasıl ki göz fiziksel olarak deforme olduğunda görmeden de söz edilemezse; bedenın çürüyerek yok olasından sonra ruhun varlığını devam ettirmesi de düşünülemez.¹⁵⁴

Ruha sahip olmak canlı olmakla aynı anlama gelmektedir.¹⁵⁵ “*Bir süjenin yaşadığını söylememiz için onda bu içeriklerden örneğin, zeka,*

¹⁴⁷ Muttalip Özcan, a.g.e, s.71–72.

¹⁴⁸ A.g.e., s.101.

¹⁴⁹ A.g.e., s.102.

¹⁵⁰ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi, Aristoteles**, III.Cilt, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s.211.

¹⁵¹ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa Yay., 2001, s.65, (412 b 5).

¹⁵² Ahmet Arslan, a.g.e., III.Cilt, s.214.

¹⁵³ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s.70, (413 a 4).

¹⁵⁴ Ahmet Arslan, a.g.e., III.Cilt, s.214.

¹⁵⁵ Muttalip Özcan, a.g.e, s.104.

*duyumlama, yerel hareket ve dinginlik veya dahası beslenme hareketi, değişme ve büyüme gibi yetilerden sadece birinin bulunması yeter.”*¹⁵⁶

Bitkilerde böyle bir yeti vardır. Onlar bu yetiler ya da ilkeleri sayesinde büyüme ve küçülme özelliği gösterirler.¹⁵⁷ Onların sahip oldukları bu yeti Aristo tarafından, ‘beslenme yetisi’ olarak ifade edilmektedir.¹⁵⁸

Diğer varlıklar beslenme yetisine sahip oldukları gibi ayrıca duyumlama yetisine de sahiptirler; bu özellikleri onları aynı zamanda isteme yetisine de sahip kılmaktadır.¹⁵⁹ Örneğin hayvanların temelinde duyumlama yer alır; tüm hayvanlarda ortak olan duyumla ise dokunmadır. Dokunmanın ve buna bağlı olarak da duyumlamanın olduğu yerde haz ve elem halleri bulunmaktadır.¹⁶⁰ Haz ve elem hallerine sahip varlıklarda iştah söz konusudur ki iştah, Aristo’nun ifadesine göre, hoş gidenin istenmesidir.¹⁶¹ İşte bu ‘isteme’ özelliği hayvanı harekete geçiren ilke olarak karşımıza çıkar.¹⁶² Hayvana ilerleme hareketini veren bitlilerin tek ilkesi olan besleyici yeti değildir. Çünkü ilerleme hareketin arakasında her zaman bir amacın bulunması gerekmektedir. Hiçbir hayvan bir şeyi istemedikçe ya da ondan kaçmadıkça; kısacası onu harekete geçmeye zorlayan bir şey olmadıkça hareket etmez.¹⁶³

Bitkiler ve hayvanları ele aldıktan sonra canlı kategorisinin içerisinde yer alan ve diğer ikisinden daha üstün sayılan insana baktığımızda ise, onu diğer varlıklardan ayıran özellik olarak karşımıza onun sahip olduğu ‘akıl yürütme’ yetisi çıkmaktadır.¹⁶⁴ Zeka veya kuramsal yeti olarak da adlandırılan akıl yürütme yetisi, Aristo’ya göre tamamen farklı bir ruh cinsidir.¹⁶⁵

¹⁵⁶ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s.72, (413 a 20).

¹⁵⁷ A.g.e., s.73, (413a 30).

¹⁵⁸ A.g.e., s.78, (414a 30).

¹⁵⁹ A.g.e., s.78-79, (414a 30 – 414b).

¹⁶⁰ A.g.e., s.79, (414b 5).

¹⁶¹ A.g.e., s.73, (413b / 413b 5).

¹⁶² A.g.e., s.198, (433a 20).

¹⁶³ A.g.e., s.195, (432b 15).

¹⁶⁴ A.g.e., s.80, (414b 15).

¹⁶⁵ A.g.e., s.75, (413b 25).

İnsan doğal bir varlık olarak, bitki ve hayvanlarla ortak özelliklere sahip bir nitelikte karşımıza çıkar. Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere bu ortak özelliklerinden ayırarak; onu farklı bir varlık konumuna sokan ise ‘akıl’dır. Bu açıdan insan, akıl sahibi canlı olarak tanımlanabilir. Ama bu noktada ‘akıl sahibi olma’nın ne anlama geldiğinin de araştırılması gerekir. Yani araştırılması gereken soru şudur: ‘Akıllı’ olmak insanı nasıl bir ayırt edici özelliğe sahip kılmaktadır?

Öncelikle bu özelliğe sahip olan insanın, pasif olarak kendisi de bulunan aklını etken hale getirebilmesi şarttır. Ama bu yeterli değildir; burada ikinci olarak gerekli olan şey, etkinlik halindeki aklın kendi işlevini iyi bir şekilde yerine getirmesinin sağlanmasıdır.¹⁶⁶ Ancak bu iki durumu aynı anda gerçekleştiren kişi, akıl sahibi olma özelliğini taşıyan insan, olarak ifade edilebilir.

Aklın etken hale geçmesi ve kendi işlevini gerçekleştirmesinden ne anlaşılması gerektiği de önemli bir noktadır. Burada ifade edilmek istene şey, aklın erdeme yönelik edimde bulunmasıdır.¹⁶⁷ Bu noktada aslında insanın ayırt edici özelliği erdemdir denebilir. Daha önce Aristo düşüncesinde hareketin bir amacı olduğunu ifade etmiştik. İşte erdeme yönelik gerçekleştirilen hareketin amacı ise mutluluğu elde etmektir¹⁶⁸; buradan insanın ereğinin diğer varlıklarda bulunan beslenmeyi ya da duyumsamayı elde etmekten farklı olarak; mutluluğu kazanmak olduğu sonucu çıkarılabilir.

Aristoteles ahlak görüşünde amaç ve araç olmak üzere iki farklı ‘iyi’den söz etmektedir. Kendisi için istenen ‘iyi’ amaç olarak nitelendirilirken, başka bir şey için istenen ise ‘araç iyi’ olarak ifade edilmektedir. Ona göre insanların peşinde koşmaları gerektiği iyi ‘kendisi için istenen iyi’ olmalıdır.¹⁶⁹ İşte burada sözü edilen amaç iyi, yani kendisi için istenen iyi ‘Mutluluk’tur.

¹⁶⁶ Muttalıp Özcan, a.g.e, s.108.

¹⁶⁷ A.g.e, s.112.

¹⁶⁸ A.g.e., s.113-114.

¹⁶⁹ Ahmet Arslan, a.g.e., III.Cilt, s.244.

Böyle bir iyi, nihai amaç olan iyi, ruhun akıl ilkesine uygun bir şekilde etkinlik göstermesiyle elde edilebilmektedir.¹⁷⁰

Ruhun akıl veya düşünme ilkesine uygun bir şekilde etkinlik göstermesi, onun ahlaksal erdemleri gerçekleştirilmesi anlamına da gelmektedir. Bu erdemleri gerçekleştirmek ise, insanın ortada bulunmayı tercih etmesi demektir. Aristo'ya göre her şeyde kötüyü veya erdemsizliği temsil eden iki uçla, yani ifrat ve tefrit¹⁷¹ birlikte bir de orta nokta bulunmaktadır.¹⁷² Bu orta, iyiyi yani erdemi göstermektedir. İnsanın, nihai iyi olan mutluluğa ulaşmasının tek yolu olan bu orta noktayı seçmesi ve iki aşırılığın ne olduğunun bilincine varması, akıl ilkesini aktif hale getirmesi ve böylece diğer varlıklardan ayrı bir varlık mertebesi kazanması anlamına gelmektedir.

Kısacası, yukarıda anlattıklarımızdan hareketle, Aristo'ya göre insan, 'Akıl ilkesine sahip olan, onu aktif hale getirebilen, böylece ahlaksal erdemleri gerçekleştiren ve yine böylece ortayı seçebilen ve de son olarak mutluluğu kazanma çabası içerisine girendir' şeklinde tanımlanabilir; ancak bu şekilde tanımlanan insanı, diğer varlıklardan ayırmak mümkün olmaktadır.

Akıl, hem Platon'da hem de Aristo'da ruhun ön plana çıkarması gereken bir yeti, bir yönetici ilke olarak görülmektedir. Akıllı yönetici ilke olarak kabul eden bir diğer akım ise Stoacılıktır.

Yönetici olarak adlandırdığı akla uygun yaşamayı, doğaya uygun yaşamakla özdeşleştiren Stoacı felsefe¹⁷³, doğal olanı iyi olarak kabul eder.¹⁷⁴ Akla ve doğaya uygun yaşama ise insanlaşmayı ifade eder.¹⁷⁵ Özellikle Stoacılığın kurucusu olarak kabul edilen Kıbrıslı Zenon'a göre 'doğaya uygun yaşama'dan anlaşılması gereken, insanın kendi kendisiyle

¹⁷⁰ A.g.e., s.248.

¹⁷¹ İfrat: Herhangi bir konuda çok ileri gitme, ölçüyü aşma, aşırı davranma, taşkınlık; Tefrit: Herhangi bir konuda geride kalma, yeterli ölçüde olmama durumu. (Erişim) www.tdk.gov.tr, 29.10.2009.

¹⁷² Ahmet Arslan, a.g.e., III.Cilt, s.261.

¹⁷³ Marcus Aurelius, **Düşünceler**, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul, Y.K.Y., 2009, s.97.

¹⁷⁴ Muttalip Özcan, a.g.e., s.138.

¹⁷⁵ A.g.e., s.137.

uyum içinde yaşamasıdır.¹⁷⁶ Bu açıdan bakıldığında, insanlaşma için gerekli bir koşul olan insanın kendisiyle uyum içinde olması nasıl sağlanabilir?

Sokrates'in daha önce açıklamasını yapmış olduğumuz '*kendini bil*'me çabası Stoacı felsefe tarafından da kabul edilen bir ilke olarak karşımıza çıkar. Nasıl, Sokrates'te bu ilkeye uygun çaba gösterme insanın ayırıcı özelliği olarak anlamlandırılıyorsa, Stoacılıkta da aynı şekilde değerlendirildiği görülür.¹⁷⁷

'Kendini Bil' düsturu ile ilişkili olarak insanın kendi doğasına uygun olan şeylerin ne olduğunu bilip; onlara uygun olarak yaşaması, aynı zamanda genel dünya aklı ve yasalarıyla uyum içinde hareket etmesi anlamına gelmektedir.¹⁷⁸ Çünkü özellikle Marcus Aurelius'a göre zihin tüm insanlarda bulunan ortak bir özellik olarak kabul edilir. İnsanı bu açıdan ussal varlık olarak nitelendirmemizi sağlayan mantık için de aynı şey geçerlidir. Yani insanın ne yapması ya da neyi yapmaması gerektiğini söyleyen mantık da ortak bir nitelik olarak kabul edilmektedir ve eğer böyleyse sonuç olarak 'Yasa' da tüm insanlar için ortaktır.¹⁷⁹

Yönetici ilkeye uygun hareket etmenin, insanı diğer varlıklardan ayıran bir özellik olduğunu belirtmiştik. Özellikle bunun çok açık bir ifadesini Marcus Aurelius'un '*Düşünceler*' adlı eserindeki ifadelerinde görmemiz mümkündür. Ona göre insan, yani '*bu ben olan şey ne ise, biraz et biraz yaşam soluğu ve yönetici ilkeden başka bir şey değildir.*'¹⁸⁰ Bunlar aslında, anlaşılacağı üzere, beden, ruh ve zihindir. O, izlenimlerin bedene, dürtülerin ruha ve yargıların da zihne ait olduğunu belirtmekte ve insanın imgeler yardımıyla izlenimleri almasını, hayvanlarla ortak bir özelliği olarak görmektedir. Bunun yanı sıra dürtüler tarafından kontrol edilmenin aslında yabani hayvanların gösterdiği bir davranış olduğunu ve kendini dürtülere teslim etmiş bir insanın da bu açıdan

¹⁷⁶ A.g.e., s133.

¹⁷⁷ Ernst Cassirer, a.g.e, s.18.

¹⁷⁸ Muttalip Özcan, a.g.e., s.133.

¹⁷⁹ Marcus Aurelius, a.g.e, s. 59–60.

¹⁸⁰ A.g.e., s.40.

yabanıl havan olmaktan daha ileri gidemeyeceğini¹⁸¹ ve eğer bundan vazgeçer; ilkeler ve usa saygı gösterip onlara uyarsa o zaman en üst mertebeye yükseleceğini dile getirmektedir.¹⁸²

İnsan, akla uyması bakımından üst bir kademe elde etmiş olsa da, aslında o bir yanda da diğer varlıklarla birlikte bütünün bir parçasını oluşturmaktadır. O, bütünün bir parçası olarak doğanın içerisinde; kendisini üreten şeyin içinde yok olacak, bir değişim süreci aracılığıyla yaratıcı usa geri dönecektir¹⁸³. İnsana burada düşen ödev bütünün bir parçasını bilincinde olması yani yönetici ilkeye uygun bir şekilde hareket etmesidir. Ancak bu şekilde yaşayan insan, tekrardan yaratıcı usa ya da diğer bir deyişle evrenin yaratıcı ilkesine kavuşabilir.

Stoacılar, insan felsefesi açısından önemli bir öge olan zorunluluk fikri de hâkimdir. Özellikle, Marcus Aurelius'un '*her şey onun (Yönetici Us'un) istemsine göre varolur, gerçekleşir*'¹⁸⁴ şeklindeki ifadesi aklımıza hemen zorunluluğun var olduğu düşüncesini getirmektedir.

O, her şeyin zorunluluktan kaynaklandığını, eserinin birçok yerinde, özellikle vurgular. Fakat burada zorunluluğun kötü bir değer içermediği anlaşılmaktadır. Çünkü zorunluluk ilkesi, evrenin bütününün yararına olan bir ilke olarak kabul edilir.¹⁸⁵ Buradaki zorunluluk insanın doğaya uygun yaşaması yani yönetici ilkenin yasalarına tabi olmasının gerekliliğini ifade eden bir zorunluluktur ve nasıl ki doğaya uygun olarak meydana gelen hiç bir şey kötü değilse¹⁸⁶, zorunluluğun kendisi de bu açıdan bakıldığında kötü olamaz.

Stoacı insan kuramıyla ilgili olarak son değerlendirmeyi yapacak olursak; bu kuramı değerli kılan şey, Cassirer'in belirttiği gibi, insanı hem doğayla uyum içinde yaşayan, hem de yönetici ilkeden, yani tanrısal akıldan

¹⁸¹ A.g.e., s.54.

¹⁸² A.g.e., s.61.

¹⁸³ A.g.e., s.61.

¹⁸⁴ A.g.e., s.83.

¹⁸⁵ A.g.e., s.41.

¹⁸⁶ A.g.e., s.45.

pay alan ve böylece ahlaki bakımdan doğadan bağımsızlığını kazanan bir varlık olarak görmesidir.¹⁸⁷

Stoacı kuram, ilkçağ felsefe kültürünü biçimlendiren önemli bir akım olarak karşımıza çıkar; fakat bu akımın birden bire yerini yeni bir yaşam tarzına bıraktığı görülmektedir.¹⁸⁸ Bu yeni yaşam ya da düşünce tarzının kaynağı ise Hristiyanlıktır. Çıktığı dönemi şartlarına göre bu esrarengiz düşünce tarzı, ilkçağ felsefesinde gördüğümüz, insan aklının gücüne verilen değeri kabul etmeyecek ve bu durumun kendinden öncekiler tarafından çok büyük şekilde abartılığını; böylece yanlışla düğüldüğünü savunacak¹⁸⁹; sonuç olarak birçok şeyi değişime uğratacaktır.

Artık, Platon'un Demorgosu¹⁹⁰ ve Aristo'nun kendi hareket etmeyen ama her şeyi hareket ettiren ilk hareket ettiricisi¹⁹¹ gitmiş yani 'Tanrı' kavramı sadece düzenleyici olmaktan çıkmış, yaratıcı, yönetici ve içerik kazandırıcı bir hal almıştır.¹⁹²

Sokrates'ten gelen 'Kendini Bil' ile ilgili olarak insanın kendi kendini belirlediğiyle ilgili görüşün de artık bu yeni anlayışta yeri yoktur. Çünkü insanlaşmayla ilişkili olarak ortaya koyulan 'Kendini Bil'in içerisinde bulunan 'akıl', Hristiyan düşünceye göre, insanın çektiği ve çekeceği acıların, yani günahkârlığının nedeni olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁹³

Özellikle Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin öncüsü olarak kabul edilen Agustinus'a göre, insanın insanlaşmasını sağlayan yani onu bitkiden hayvandan ve diğer varlıklardan ayrı kılan şey akıl ilkesi değildir; ruh ya da insan, tanrısal inayete uzandığı sürece diğer varlıklardan ayrı bir üst konuma gelebilir.¹⁹⁴ Çünkü ona göre akıl ve ona bağlı olarak ortaya çıkan bilim ile bilgelik, insanı özgürleştirmez tam tersine günaha götürürler. Bu yüzden

¹⁸⁷ Ernst Cassirer, a.g.e., s.19.

¹⁸⁸ A.g.e., s.19.

¹⁸⁹ A.g.e., s.20.

¹⁹⁰ Ahmet Arslan, a.g.e., II.Cilt, s.347-348 ve s.381 v.d.

¹⁹¹ Ahmet Arslan, a.g.e., III.Cilt, s.196-197.

¹⁹² Muttalip Özcan, a.g.e., s.175.

¹⁹³ A.g.e., s.176.

¹⁹⁴ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980, s.156.

insanın iki seçeneği vardır: a)Tanrının varlığını kabul etmek ve İsa'nın belirlediği yolda ilerlemek; böylece kurtuluşa ermek ya da b)tanrıyı inkar ederek kurtuluş umudunu kaybetmek¹⁹⁵

Akıl bize açık seçik olanın bilgisini veremez; bilgeliğin yolunu gösteremez; çünkü Agustinus'a göre zaten kendisi kökeni açısından giz dolu olan bir şeyin bize açıklığın, seçikliğin ve bilgeliğin yolunu göstermesi düşünülemez. Usun, kendisinde bulunan bu belirsizlikten kendi gücüyle kurtulamayacağını düşünen Agustinus, kurtuluş için aklın kendisinden daha üstün bir güce gereksinim duyacağını ifade etmektedir. İşte bu güç, Tanrının inayeti yani Hristiyanlığın kendisidir.¹⁹⁶

Bu açıdan bakıldığında, artık insanın, 'düşünebilen, aklını aktif hale getirebilen, böylece erdemli davranabilen ve de mutluluğu kazanabilen ya da yönetici ilkeye saygı duyarak doğaya uygun yaşayabilen' olarak değil, 'Tanrının inayetiyle aydınlanan, buna bağlı olarak Hristiyanlaşan' bir varlık olarak tanımlandığı görülmektedir.

A. Thomas'a baktığımızda, çağdaşları arasında insan aklına büyük önem veren bir düşünür olarak karşımıza çıksa da; onun düşüncesinde de us, aydınlanma için yeterli bir ilke olarak görülmemektedir; çünkü akıl tanrısal inayet olmadan sahip olduğu gücü doğru bir şekilde kullanmaktan acizdir.¹⁹⁷

Ortaçağ Hristiyanlığıyla birlikte akıl insanın en üstün ayrıcalığı olarak görülmekten vazgeçilmekte ve Grek felsefesinin benimsediği değerlerin alt üst olduğu görülmektedir.¹⁹⁸

Bu durumu, 1600'lü yılların ortasında yaşamış olan Pascal'da da görmek mümkündür. O, 'us yoluyla' ve 'sezgi yoluyla' düşünme ayrımı yapmış ve us yoluyla düşünmenin üstünlüğünden söz etmiştir¹⁹⁹; fakat o da ussal düşünme biçiminin her zaman yeterli olmayacağını dile getirmiştir: "*Her nesne usa uydurulursa dinimizin elinde gizem dolu doğaüstü bir nesne*

¹⁹⁵ Muttalip Özcan, a.g.e., s.176.

¹⁹⁶ Ernst Cassirer, a.g.e., s.20.

¹⁹⁷ A.g.e., s.21.

¹⁹⁸ A.g.e., s.21.

¹⁹⁹ Pascal, **Düşünceler**, çev. İ. Z. Eyuboğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s.36.

*kalmaz artık. Usun ilkelerine karşı durulursa gene bizim dinimiz saçma gülünç olur düpedüz.*²⁰⁰ Ona göre tam bir çözümlemeye uygun olan her şey üzerinde, akıl, üstün bir güce sahiptir²⁰¹ ama usun varolan her şey üzerinde bu tip bir işlemi uygulaması mümkün değildir; yani “*Biz gerçekliği yalnız usla kavrayamayız gönülle de biliriz.*”²⁰² Çünkü us sadece tutarlı bir doğası olan çelişkiden uzak nesneleri kavrayabilme özelliğine sahiptir ama örneğin içinde çelişme barındıran ‘insan’ın kendisini anlama da yetersiz kalacaktır çünkü insanda, tutarlılığı sağlayacak tek biçimliliği bulmak imkânsızdır.²⁰³

Bu açıdan bakıldığında, Pascal’a göre insanın akılla kendisine yönelmesi ve anlamaya çalışması beyhude bir çabadır. Sokrates’ten gelen ve Stoacılar da kendini gösteren kendini bilme çabası, daima eksik bir çaba olarak kalacaktır: “*Stoacılar derler ki kendi kendinizi denetleyin, kaygıdan sıkıntıdan kurtulursunuz, bu doğru değil.*”²⁰⁴ Bütün bu sebeplerden dolayı yapılması gereken şey, ‘Kendini Bil’ düsturunu bir tarafa bırakmak ve ‘Tanrıyı Dinle’yi ilke olarak kabul etmektir.²⁰⁵ Bu noktada insan, ‘Tanrı’yı dinleyen’ varlık olarak tanımlanabilir.

Onaltı ve onyedinci yüzyıllara gelindiğinde artık birçok şeyin değiştiğini görüyoruz. Özellikle modern bilimin felsefe üzerindeki etkisi tartışılmaz bir şekilde kendini hissettirmektedir. Çünkü bilim artık ilerlemenin en büyük hareket ettiricisi, ilkesi olarak anlaşılmaktadır. Bilgi, ne Grek dünyasının anladığı şekilde bir ‘salt anlama’ veya ‘merak etme’nin, ne de ortaçağ düşüncesinde olduğu gibi Tanrının ‘inayetine ulaşma’nın ifadesidir; bilgi artık, sağladığı fayda için istenen bir değer halini almıştır.²⁰⁶ Özellikle F. Bacon’un “bilgi güçtür”²⁰⁷ sözü bize bunu açıkça göstermektedir.

²⁰⁰ A.g.e., s.36.

²⁰¹ A.g.e., s.74.

²⁰² A.g.e., s.73.

²⁰³ Ernst Cassirer, a.g.e., s.21-22.

²⁰⁴ Pascal, a.g.e., s.58.

²⁰⁵ Ernst Cassirer, a.g.e., s.22.

²⁰⁶ Ahmet Cevizci, **17.Y.Y. Felsefesi Tarihi**, , Bursa, Asa Yayınları, 2001, s.13.

²⁰⁷ Adviye ERBAY, “Bilim ve İdeoloji: Tekniğin İktidarı”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 2009, 11. Cilt, Sayı 2, s.4.

Bu durum insana bakışın da değişmesinin bir nedeni olarak karşımıza çıkar. Özellikle bilimsel devrimlerin bunun yolunu açtığı görülür. Yeni evrenbilimin temelini atan Kopernik'le birlikte jeosantrik, yani evren merkezli, bir anlayış yerini, helyosantrik anlayışa, merkezin güneş olduğu bir evren tasarımına bırakmıştır.

Eski ile yeni arasındaki bu değişimin insan felsefesi açısından öneminin ne olduğuna baktığımızda ise, artık doğanın, insanın dışında bir varlık alanı olarak kabul edildiği görülmektedir.²⁰⁸ Akıllı insan, sadece bu varlık alanını gözlemleyen, analiz eden ve Stoacıların savunduğu üzere onunla uyum sağlamak yerine onu denetim altına almak için çabalayan bir varlık olarak ifade edilir duruma gelmiştir. Kısacası modern bilimin, modern felsefeyi ve dolayısıyla 'insan'a yönelik yaklaşımları da şekillendirdiği açıkça kendini göstermektedir.

Modern felsefenin kurucusu olarak zikredilen Descartes'e baktığımızda, O'nun, insanla ilgili düşüncelerini ortaya koyarken çağındaki bilimsel araştırmalardan yararlandığını görebiliriz. Fakat buna değinmeden önce onun insandan ne anladığına ve nasıl ortaya koymaya çalıştığına bakmak gerekir.

Descartes, insanı, düalist bir yapıda ele alır ve onu ruh-beden olmak üzere birbirine indirgenemeyen iki tözün oluşturduğunu ifade ederek, bu iki cevherin birbiri arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmaktadır.

Doğruyu yanlıştan ayırma gücü olarak tanımladığı sağduyu ya da akıl ona göre, en iyi paylaştırılmış şeydir ve bütün insanlarda yaratılıştan eşit olarak vardır.²⁰⁹ Kanılarımızın farklı olmasının nedeni aklın herkeste eşit olarak bulunmamasından değil, insanların aynı şeyleri göz önünde bulundurmamalarından kaynaklanmaktadır.²¹⁰ Yani bilgideki bu farklılaşmanın ya da başka bir deyişle hakikatin bilgisine ulaşılamanın nedeni, insanların akli doğru bir biçimde kullanamamalarıdır.

²⁰⁸ Ahmet Cevizci, A.g.e., s.15.

²⁰⁹ Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal yayınlar, 1994, s.7.

²¹⁰ A.g.e., s.8.

Peki, akli doğru bir şekilde işler kılmanın yolu nedir? Buna Descartes'in cevabı açıktır. O, akli doğru kullanmak için doğruluğunu apaçık bir şekilde bilmediğimiz hiçbir şeyi doğru kabul etmemek; yani ancak kendilerinden şüphe edilmeyecek derece açık ve seçik olarak kavradığımız şeyleri kabul etmek gerektiğini önemle vurgular. Bu noktada yapılması gereken şey ise, eski kanaatlerimizin dayandığı tüm prensiplere saldırmak²¹¹ ve bir kez olsun tüm öğrenilenlerden şüphe ederek onları yanlış kabul etmektir.²¹²

Descartes'e göre şüphe etmek bir düşünme işlemidir.²¹³ Her şeyin yanlış olduğunu düşünen 'Ben' ise var olmak zorundadır.²¹⁴ Bu düşüncesini 'Felsefenin İlkelerinde' şu ifadelerle belirtir: *"Var olmasaydık kuşku duyamazdık, bu da edinebileceğimiz ilk doğru bilgidir. Kendilerinden en ufak biçimde kuşkulandığımız her şeyi bu şekilde yanlış göreceğimiz gibi aynı zamanda geri de çevirebileceğimizi varsayarken, ne Tanrı, ne gök ne de yerin var olmadığını kolayca kabul ediyoruz. Ancak aynı biçimde tüm bu şeylerin gerçekliğinden kuşkulandığımız var olmadığımızı varsayamayız"*²¹⁵ Görüldüğü üzere ona göre 'Ben', şüphe edendir. Şüphe etmek aynı zamanda düşünmeyi de ifade eder: *"Ben neyim? Düşünen bir şey! Düşünen bir şey nedir? Düşünen bir şey şüphe eden, anlayan, kavrayan, tasdik eden, inkar eden, istemeyen...bir şeydir."*²¹⁶ Düşünme, şüphe etmek ve şüphe etmek de, var olmaksı; bu noktada, Descartes'in ilk kesin bilgi olarak da kabul ettiğı ünlü 'düşünüyorum öyleyse varım' deyiş i karş ımıza çıkar.

Onun, felsefesinin çıkış noktası olarak belirlediğı şey, 'Ben' bilgisini elde etmek ve benliğin varlığını ortaya koymaktır.²¹⁷ 'Ben varım ama neyim?' sorusunu ele alırken; ilk olarak önceden verilen cevapları inceleyen

²¹¹ Descartes, **Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, M.E.B. Yayınları, s.97.

²¹² Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2002, s.49,50.

²¹³ A.g.e., s.55.

²¹⁴ Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, s.33.

²¹⁵ Descartes., **Felsefenin İlkeleri**, s.53.

²¹⁶ Descartes., **Metafizik Düşünceler**, s.114.

²¹⁷ Şahabettin Yalçın, "Descartes ve Özne Olarak Benlik", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, T.F.D. Yay., Sayı 38, s.108.

Descartes, bu soruya, kendiliğinden zihinde doğan ve ancak kendi mahiyetinden gelen fikirleri araştırarak cevap arayacağını belirtir.²¹⁸

Ona göre ‘Ben’ ruhtur ve ruh bedenden tamamıyla farklıdır; ruhun yani ‘Benin’ bilinmesi bedenin bilinmesinden kolaydır.²¹⁹ Pek çoklarının kendi ruhlarının bilinmesinin güç bir şey olduğuna inanmasının nedeni, zihinlerini duyulur şeylerin üstüne yükseltmemeleridir.²²⁰ Aynı zamanda ‘Ben’ düşünen bir şeydir ve düşündüğü müddetçe vardır. Düşünmekten kesilmesi var olmaktan kesilmesi anlamına gelir.²²¹ “*Düşünmekten kesilseydim, hayal ettiğim bütün şeyler doğru olsa bile, var olduğuma inanmak için elimde hiçbir neden kalmayacağını görerek anladım ki: Ben bütün özü ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir şeye ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim.*”²²² Ruh, düşünen bir tözdür ve her tözde ya da cevherde onun özünü ve tabiatını oluşturan bir öz nitelik bulunur. Descartes’e göre, ruhun öz niteliği, düşünmedir.²²³

Düşünmenin ruhun özniteliği olduğunun dile getirilmesinden sonra, insanla ilgili değinilmesi gereken bir diğer konu ise, onun maddi yanını oluşturan ‘Beden’idir. Descartes’e göre ruh ve beden birbirinin zıddı olan iki ayrı tözdür²²⁴. Örneğin cisimlerin en küçüğünün yarısını bile idrak etmemiz mümkünken, ruhun yarısını anlayıp idrak etmek mümkün değildir. Buna ek olarak insan bedeni kolayca kaybolabilirken, ruh mahiyeti gereği ölmezdir.²²⁵ Bu iki tözün birbirinden ayrı olmasının nedeni temelde, ikisinin farklı özniteliklere sahip olmalarıdır. Peki, ruhun öz niteliğinin düşünme olduğunu ifade eden Descartes’e göre, bedenin özniteliği nedir?

²¹⁸ Descartes, **Metafizik Düşünceler**, s.112.

²¹⁹ Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, s.33.

²²⁰ A.g.e., s.37; Descartes bununla ilgili olarak **Metafizik Düşünceler** adlı eserinde de şu ifadeyi kullanmıştır: “ruhumdan daha kolay bilebileceğim bir şey yoktur”, (bkz. Descartes, **Metafizik Düşünceler**, s.122).

²²¹ Descartes, **Metafizik Düşünceler**, s.112.

²²² Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, s.33.

²²³ Nurten Gökalp, “Descartes ve Spinoza Düşüncesinde Gerçek İyi Kavramı”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, T.F.D. Yay., Sayı 40, s.23.

²²⁴ A.g.m., s.23.

²²⁵ Descartes., **Metafizik Düşünceler**, s.97.

Daha önce Descartes'in hayatta bir kez olsun tüm doğru bildiklerimizden şüphe etmemiz gerektiğini düşündüğünü belirtmiştik. Bu noktada, onun ilk olarak şüpheyle yaklaştığı şeyin duyularımız olduğunu söylememiz gerekir.²²⁶ Duyular, ona göre aldatıcıdır. Bu açıdan beden in öz niteliğinin ne olduğunun araştırılmasında duyulara güvenmek yanlış olacaktır. Bu yüzden farklı bir yol izlenmesi gerektiğ in düşünen Descartes, bunu 'Bal Mumu' örneğ iyle açıklamaya çalışır. Ondan tatlı lezzetini, güzel kokusun ve ak rengini çıkardığımızda geriye tek şey kalmaktadır: Uzam.²²⁷ Uzam ya da yer kaplama duyulmamayla değil; zihinle kavranan bir şeydir. Burada yer kaplama bal mumunun ve diğer bütün maddi şeylerin var olmalarıyla ilgili açık ve seçik bilgisini bize veren bir özelliktedir. Bu açıdan bakıldığında, uzam beden in ya da daha genel bir ifadeyle maddi tözün öz niteliğ i olarak görülür. Çünkü maddi cevher, zihin tarafından ancak uzam aracılığıyla kavranabilmektedir ve eğer tözün bilinmesi, ancak sahip olduğu öz niteliğ iyle mümkünse²²⁸, beden in öz niteliğ i uzam olmuş olur.

Yer kaplama ya da uzama sahip olmak, en-boy ve derinliğ e sahip olmak demektir.²²⁹ Bu ise, sınırlandırılabilmek ve bir yerde bulunabilmek anlamına gelir. Bu açıdan Descartes'in bedeni "*bir şekilde sınırlandırılabilen, bir yerde bulunabilen, başka bütün cisimleri bulunduğu yerden atacak biçimde bir uzay bölümü doldurabilen, kendiliğinden değil fakat kendisine dokunan ve iten başka bir cisim tarafından muhtelif tarzda harekete getirilen şey*"²³⁰ olarak tanımladığı görülmektedir.

Ruh ve bedeni bu şekilde ortaya koyan Descartes'in bakış açısında insanı diğer varlıklardan ayıran yanının hangi yan olduğunun belirlenmesi gerekir. Özellikle bu konuyla ilgili olarak 'Metot Üzerine Konuşma'sında hayvan ile insan arasındaki ayrımı ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

²²⁶ A.g.e, s.98.

²²⁷ A.g.e., s.117.

²²⁸ Nurten Gökalp, a.g.m, s.23.

²²⁹ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, s.104.

²³⁰ Descartes, **Metafizik Düşünceler**, s.111.

Hayvan, Tanrı eliyle yapılmış, çok iyi derecede düzenlenmiş ve insanların icat ettiklerinin hiç birinde bulunmayan mükemmel hareketleri yapabilen bir makine olarak ifade edilir. Bununla beraber, onların bedenleri insanların bedenine benzemektedir. Fakat böyle olsa da, ahlaki davranışlarımızı bile taklit edebilen bu makine hayvanlardan insanları ayırabilmek için ona göre iki yol bulunmaktadır. Bunlardan ilki, insanın düşüncelerini iletirken söz ve işaretler kullanabilmesi; yani anlamlı bir dil oluşturabilmesidir. İkincisi insanların yapabildiği bazı şeyleri onların yapamıyor olmalarıdır.²³¹

Descartes'e göre, hayvanlar yaptıkları şeyleri bilinçli bir şekilde değil; bir makinenin parçaları arasındaki uyumda gözlenen düzende olduğu gibi organlarına verilen düzen sayesinde yaparlar. İnsan, hareketlerini düzenleyen bir akla sahipken; hayvanda bunu bulmak imkânsızdır. Budalalar dâhil, tüm insanlar, düşüncelerini anlatabilecek şekilde birçok kelimeyi bir araya getirerek bir konuşma gerçekleştirebilirken; hiçbir hayvan bunu yapacak bir özelliğe sahip değildir. Bunun nedeni, hayvanlarda bunu becerebilecek organların eksikliği değil; onların bir akla sahip olmamalarıdır.²³²

Descartes'in yukarıda özetlediğimiz düşüncelerinden hareketle şu sonuç rahatlıkla çıkarılabilir. İnsan, beden yani uzam ya da yer kaplayan cevher yaniyla hayvanlardan ayrılmaz; çünkü belirttiğimiz üzere hayvan ve insan bedeni birbirine bezer özelliktedir; onu hayvandan ayıran yanı, insanın düşünen cevhere, yani ruha sahip olmasıdır. İnsanı diğer varlıklardan farklı bir mertebeye koyan şey, öz niteliği düşünme olan ve bilinçlilik ifade eden ruh ya da akıldır.

Düşünen töz yaniyla diğer varlıklardan ayrılan insanın, insanlaşma bakımından yapması gereken şey, ruhun beden üzerinde iktidar sağlaması için çalışmasıdır. Burada önemli olan konu ise 'ihtiraslar'dır. O, ihtirasları, *'ruhun ruha atfedilen ve hayvan ruhlarının bir hareketi ile meydana gelen,*

²³¹ Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, s.52-53.

²³² A.g.e., s.54.

*beslenen ve takviye edilen idrakleri ve duyguları veyahut heyecanları*²³³ olarak tanımlamaktadır. Bu noktada, beden ve ruh arasında ilişkinin ve bununla ilgili olarak ‘can ruhları’ ifadesinin açıklanması gerekir.

Ruh ile bedenin birbirine indirgenemeyen ve birbirinden tamamen farklı olan iki töz olduğunu daha önce belirtmiştik. Descartes, özellikle esas maksadının ikisi arasındaki bu ayrımı ortaya koymak ve daha sonra bu iki tözün birbirilerini nasıl etkilediğini açıklamaya çalışmak olduğunu belirtir.²³⁴

Descartes’e göre düşünen töz yani ruh, bedende yer alan dimağın en iç bölümlerinde bulunan bir bezde fonksiyonlarını gerçekleştirmektedir.²³⁵ Bu bez kozalaksı bezdir.²³⁶ Ruh, burada asılmış bir durumda²³⁷ bulunmaktadır. Bu bezde duran ruh ile beden arasındaki bağlantıyı, kan dolaşımı²³⁸ sayesinde hareket eden, Descartes’in ‘Hayvansal Ruhlar’ dediği ve ince bir yel ya da pek saf ve şiddetli aleve benzettiği şeyler sağlamaktadır.²³⁹ Bunlar “*durmadan yürekten beyne bolca çıkarlar, buradan sinirler aracılığıyla kaslara giderek, bütün organları harekete geçirirler.*”²⁴⁰ Böylece, yukarıda sözünü ettiğimiz, ‘Ruhun İhtirasları’nın oluşumu sağlanır.²⁴¹

İhtirasların başlıca etkisi, insanların ruhunu bir takım şeyleri istemeye tahrik etmeleridir.²⁴² Bu açıdan bakıldığında, ruhun beden üzerinde hâkimiyetinin sağlanması ihtirasların ruh üzerindeki etkisinin kontrol altına alınması olarak anlaşılabilir. Descartes’e göre ihtirasların kontrol altına alınması için ilk yapılacak şey onların doğasının araştırılmasıdır; aslında onun ‘Ruhun İhtirasları’ adlı eserinde yapmaya çalıştığı da tam olarak budur. Çünkü eserde birçok ihtirasın tanımı yapılmakta ve doğası incelenmektedir.

²³³ Descartes, **Ruhun İhtirasları**, çev. Mehmet Karasan, Ankara, M.E.B. Yayınları, 1972, s.26.

²³⁴ Descartes, **Ahlak Üzerine Mektuplar**, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, M.E.B. Yayınları, 1989, s.4.

²³⁵ Descartes, **Ruhun İhtirasları**, s.29.

²³⁶ A.g.e., s.45.

²³⁷ A.g.e., s.31.

²³⁸ Descartes’in çağının bilimsel gelişmelerinden yararlandığını belirtmiştik. Ruh ve beden arasındaki ilişkiyi açıklamada kan dolaşımıyla ilgili bilimsel bilgiyi kullanması buna örnek verilebilir. Özellikle çağdaşı W. Harvey’in ortaya koyduğu bilgilerden yararlandığı görülmektedir.

²³⁹ Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, s.51.

²⁴⁰ A.g.e., s.51.

²⁴¹ Descartes, **Ruhun İhtirasları**, s.34.

²⁴² A.g.e., s.35-36.

İhtiraslar yok edilemeyeceği²⁴³ için onların dizginlenmesi açısından bu araştırma, ruhun idaresi açısından önemlidir. Ona göre ayrıntılı bir şekilde çözümlendiğinde, ihtirasların doğasının iyi oldukları görülür.²⁴⁴ Bu açıdan burada başarılması gereken şey bunların yok edilmeye çalışılması değil; kötüye kullanımlarının engellenmesidir. Bunu başarabilen, ruhun beden üzerindeki egemenliğini sağlamış ve böylece düşünme yanını ön plana çıkarmış olur.

Descartes'in ortaya koyduğu 'insan' hakkındaki fikirleri kendinden sonrakiler için bir esin kaynağı olmuştur. Özellikle onun hayvan ve insan arasındaki ayrımı ortaya koyma isteğine bağlı olarak; hayvanı mükemmel bir şekilde düzenlenmiş makine olarak tanımlaması, özellikle on sekizinci yüzyıl materyalist insan anlayışlarının ortaya çıkmasında büyük rol oynamış; çok kolay bir şekilde, onun hayvan makinesi, insan makineye dönüştürülmüştür. Burada kısaca üstünde durmak istediğimiz kişi ise onsekizinci yüzyıl Fransız düşünürlerinden De La Mettrie'dir(1709–1751).

La Mettrie, deney ve gözleme önem veren, ampirist bir düşünür ve tıp adamı olarak karşımıza çıkarmaktadır. Onun bu özelliği, felsefesinin şekillenmesinde önemli yer tutar. İnsanı araştırmada deneye ve gözleme duyduğu güveni, 'İnsan, Bir Makine' adlı eserinin birçok yerinde ifade eder. Ona göre her türlü araştırmada *"bize yalnızca deney ve gözlem yol göstermektedir."*²⁴⁵ Bu yüzden yapılması gereken ilk şey deney bastonunu elimize almak ve filozofların tüm boş fikirlerini bir kenara atmaktır.²⁴⁶

Felsefe tarihinde, İnsanı araştıranlara bakıldığında bunların en temelde, materyalizm ve spiritüalizm olmak üzere ikiye indirgenebileceğini ifade eden La Mettrie'ye göre, insan hakkında a priori bir yolla, yani *"ruhun kanatlarından faydalanmayı isteyerek"*²⁴⁷ yapılan araştırmalar sonuçsuz

²⁴³ A.g.e., s.39.

²⁴⁴ A.g.e., s.161.

²⁴⁵ La Mettrie, **İnsan, Bir Makine**, çev. Zehra Bayramoğlu, İstanbul, Süreç Yayınları, 1985, s.18.

²⁴⁶ A.g.e., s.19.

²⁴⁷ A.g.e., s.19.

kalmaktadır. Bu yüzden, yalnızca a posteriori bir şekilde -mutlak bir kesinlikle olmasa bile- bu konudaki en yüksek bilgi derecesine ulaşabiliriz.²⁴⁸

La Mettrie'ye göre ne kadar değişik mizaç varsa o kadar değişik ruh, karakter ve alışkanlıklar vardır. Mizacın çeşitliliğinin kaynağı ise bedendeki öd v.b. öz suların miktarının ve almasıklıklarının farklılığıdır. Bu durum, insanların huy, alışkanlıklar ve karakterce birbirlerinden ayrılmasına yol açmaktadır.²⁴⁹ Bu düşüncesini desteklemesi için birçok örnek vermekte ve özellikle, korku duyma, cesaret, alaycılık gibi şeylerin nedeninin dalaklarda, karaciğerde ve damarlardaki değişmeler olduğunu belirtmekte²⁵⁰ ve bununla ilgili örnekler vermeyi sürdürmektedir. Örneğin insanın huzurlu olmasının nedeni kan dolaşımının sakinleşmesidir.²⁵¹ Bununla birlikte beslenmenin de insan karakteri üzerinde etkisi vardır. Nasıl çiğ et hayvanları yırtıcı kılıyorsa; insanlar da çiğ etle beslendiklerinde vahşi davranışlar sergileyeceklerdir. Buna örnek olan kültürler söz konusudur.²⁵² Beslenmeyle ilgili olarak açlığın da bu hususta büyük etkisi olduğunu belirtir. Özellikle, açlığın, insanı kötü aşırılıklara sürüklediği görülmektedir; açlık insanın saygısını yitirdiği andır.²⁵³

La Mettrie'nin -verdiği örneklerle- bize anlatmak istediği, ruhun çeşitli durumlarıyla bedeninkiler arasında bir bağlantının var olduğudur. O, bu ikisi arasındaki bağımlılığı daha iyi göstermek için, hayvan ve insan arasında bir karşılaştırma yapmaya çalışır. Yaptığı bu karşılaştırma sonunda ise, ikisinin de düzeninin ve biçiminin aynı olduğunu dile getirir.²⁵⁴ Ona göre insan ve hayvan aynı maddeden yapılmıştır.²⁵⁵ Bu açıdan bakıldığında, her ikisi arasında nitelik açısından bir fark yoktur.

Descartes, hayvanları insanlardan ayırmanın yollarından birinin insanların sözcük ve simgeler üretebilmesi olduğunu ifade etmişti. Hayvanların konuştuğu görülmekteydi ama bu Descartes açısından sesleri

²⁴⁸ A.g.e., s.19.

²⁴⁹ A.g.e., s.19.

²⁵⁰ A.g.e., s.20.

²⁵¹ A.g.e., s.21.

²⁵² A.g.e., s.23.

²⁵³ A.g.e., s.24.

²⁵⁴ A.g.e., s.27.

²⁵⁵ Lange, a.g.e., I.Cilt, s.329.

taklit etmekten başka bir şey değildi. Örneğin papağan, insanın konuştuğu birçok sözcüğü tekrar edebilmekteydi ama bu konuşma değil taklit etmeydi. O, hayvanların sözcük ve simge üretememelerinin sebebini, organlarının eksik olmasına değil, bir ruha sahip olmamalarına bağlıyordu. Hayvanlarda ruh, akıl ya da bilinç denilen düşünen töz yoktu.

La Mettrie'nin Descartes'in hayvanlarla ilgili bu düşüncesinin tam karşısında yer alarak; onların dil üretememeyi ilgili eksikliklerinin tamamen organlarının yetersizliğinden kaynaklandığını özellikle vurgulamaktadır.²⁵⁶ Ona göre Descartes, birçok yerde yanıltmış olmasına rağmen, hayvanın bir makine olduğunu düşünmesinden dolayı onun büyük bir filozof olarak anılması gerekir.²⁵⁷ Her ikisi de hayvanın bir makine olduğu konusunda hem fikirlerdir. Ayrıldıkları nokta insanın da bir makine olup olmadığıdır.

La Mettrie'ye göre insan ve hayvan birer makinedir. Bu ikisi arasındaki tek fark insanın daha karmaşık bir makine²⁵⁸ olduğudur, bunun dışında maddeleri bakımından bir fark yoktur. Özellikle yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, *“ruhun tüm yetileri bütün bedenin örgenlemesine bağlı ise, dolayısıyla bu yetiler örgenleşmenin kendisiyse”*²⁵⁹ insan *“o zaman çok iyi aydınlanmış bir makine”*²⁶⁰ olarak ifade edilebilir.

Descartes, düşünmeyi ruhun; uzamı yani yer kaplamayı da bedenin birer öz niteliği olarak kabul ediyordu. Ruh ve beden bu sahip oldukları öz nitelikleriyle biliniyorlardı. La Mettrie'nin burada karşıt fikirle ortaya koyduğu görülmektedir. Özellikle O, bedene ya da maddi cevhere uzamın yanı sıra, hareket kuvvetine sahip olma ve duyumlama niteliklerini de yükler. Bu açıdan O, Descartes'in maddenin tüm özelliklerini uzamla sınırlamaya çalışmasını yanlış bulmaktadır.²⁶¹

²⁵⁶ La Mettrie, a.g.e., s.29–30.

²⁵⁷ Lange, a.g.e. C.I, s.334.

²⁵⁸ La Mettrie, a.g.e., s.19.

²⁵⁹ A.g.e., s.55.

²⁶⁰ A.g.e., s.55.

²⁶¹ A.g.e., s.79.

La Mettrie'ye göre beden (madde) kendi içinde hareket kuvvetine sahiptir.²⁶² Her küçük lifin ya da beden parçasının kendine has bir ilkeyle hareket ettiğini ifade eder ve bununla ilgili -bedenden ayrılan kasların, iğne batırıldıklarında tepki vermeleri gibi.- örnekler verir.²⁶³ Bütün bedenlerde (insan ve hayvan bedenleri) bulunan bu devindirici ilke, yani hareket kuvveti, onun düzenli bir hareket gerçekleştirmesini sağlar. Bu hareket kuvveti ona göre bedenın bütün parçalarında ayrı ayrı bulunmaktadır.

La Mettrie'nin düşüncelerinden aktardıklarımızdan hareketle şunlar söylenebilir: La Mettrie, düşünen töze ait özellikleri bedene yükleyerek Descartes'in iki farklı tözünü tek bir töze indirmiştir. Buna paralel olarak; ortaya insanın bir makine olduğu düşüncesi de çıkmaktadır. Ona göre sadece havyan değil insan da iyi düzenlenmiş bir makinedir ama tek farkı daha kompleks bir makine olmasıdır; bu yüzden O, tüm evrende değişik şekillerde biçimlendirilmiş tek bir tözün varlığının ve insanın sadece bir makine olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁶⁴

İnsanı, ruh ve beden olmak üzere iki farklı tözün varlığı ile ortaya koyan Descartesçi düalist yapılanmanın, La Mettrie gibi materyalist insan anlayışlarına kapı açtığı gibi, sadece ruhun, tinin ya da düşünen tözün varlığını kabul eden ve insanı da bu şekilde açıklayan yaklaşımların da kaynağını oluşturduğu görülmektedir. Buna örnek vermek açısından Berkeley'in düşüncelerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Berkeley'e göre insan bilgisinin nesneleri üzerinde araştırma yapıldığında bunların idealar olduğu apaçık bir şekilde görülecektir.²⁶⁵ Bununla birlikte bu sonsuz çeşitlilikteki ideaları, bilen, algılayan, isteyen ve bunun gibi farklı işlemler yapan zihin, tin, ruh ya da 'Ben' vardır; bu 'ben' olamadan bilginin nesneleri olan ideaların varolması mümkün değildir.²⁶⁶

²⁶² A.g.e., s.82.

²⁶³ A.g.e., s.56-57.

²⁶⁴ A.g.e., s.77.

²⁶⁵ Berkeley, **İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine**, çev. Halil Turan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996, s.35. (Bu eserin adı bundan sonra 'İnsan Bilgisi' olarak kısaltılacaktır.)

²⁶⁶ A.g.e., s.36.

İdeaların varolmalarının dayanağı, onların algılanmışlıklarıdır. Onların kendilerini algılayan zihinler ya da tinler dışında varolmaları imkânsızdır.²⁶⁷ Bu şeylerin bir tek bölümü dahi, bir tinden bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Bu ifade edilenlerden, Berkeley'e göre, " tinden ya da algılayan şeyden başka bir töz olmadığı sonucu"²⁶⁸ çıkar.

Descartes'e göre tözler, öz nitelikleriyle bilinmekteydi. Özellikle ruhsal tözün bilgisine biz, 'düşünme' öz niteliğine bağlı olarak ulaşabiliyorduk; bedenın ya da maddi tözün bilgisini ise onun öz niteliğı olan 'uzam' ile elde ediyorduk. Berkeley, ruhun, tinin ya da düşünen tözün varlığını kabul etmekle Descartes'le aynı görüşü paylaşırken; tek varolanın tin, ruh ya da düşünen töz olduğunu kabul etmesi noktasında O'nun Descartes'ten ayrıldığı görölmektedir.

Berkeley'e göre maddenin bir cevher olarak kabul edilmesi ve buna bağılı olarak mutlak bir varlığı olduğu, anlamı olmayan ifadelerdir.²⁶⁹ 'Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma' adlı eserinde Philonous'u "*Filozofların maddi cevher adını verdikleri şeylerin varolmadığına ben gerçekten inanıyorum*"²⁷⁰ şeklinde konuşturarak, bunu açıkça dile getirdiğı görölr.

Maddi bir cevherin varolmadığının kanıtlanması için onun öz niteliğı olan 'uzamın' maddeye bağılı olmadığının gösterilmesi zorunludur. Burada öncelikle Berkeley'in 'vardır' teriminden ne anladığına bakılması gerekir. Onun düşüncesinde bir şeyin varolmasıyla, o şeyin algılanmış olması aynı anlama gelir; yani ona göre algılanmış olmak, varolmaktır.²⁷¹

Berkeley'e göre algılayan, zihin, tin ya da 'Ben'dir. 'Vardır' denilen şey ise onun 'Ben' tarafından algılanan niteliklerinin toplamıdır.²⁷² Bu açıdan bakıldığında maddi tözün varolması demek onun niteliklerinin algılanması demektir ve algısına sahip olunan bu niteliklerin nerede bulunduklarına

²⁶⁷ A.g.e., s.37.

²⁶⁸ A.g.e., s.39.

²⁶⁹ Solmaz Z. Hünler, **Dört Adalı**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003, s.72.

²⁷⁰ Berkeley, **Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma**, çev. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996, s.9, (Bu eserin adı bundan sonra 'Üç Konuşma' olarak kısaltılacaktır).

²⁷¹ Solmaz Z. Hünler, a.g.e., s.68-69.

²⁷² A.g.e., s.71.

bakılması gerekir. Çünkü eğer bu nitelikler, maddenin kendisinde ise o zaman maddi töz vardır; yok eğer bu niteliklerin tümünün zihinden bağımsız bir varlığı söz konusu değilse; o zaman özdeksel tözün varlığı söz konusu değildir.

Berkeley, niteliklerle ilgili olarak, 'İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine' adlı eserinde Locke'nin birincil ve ikinci nitelikler düşüncesine gönderme yaptığı görülmektedir.²⁷³ Locke, "*zihnin kendisinde algıladığı ya da algının, düşüncenin ya da anlığın dolaysız nesnesi olan her şeye İDE*"²⁷⁴ ve zihinde "*her hangi bir ide üretme gücüne de ... nesnenin NİTELİĞİ*"²⁷⁵ adını verir. Ona göre İdeler zihinde bulunurken, nitelikler cismin kendisinde yer alırlar.²⁷⁶

Birincil ve ikincil olmak üzere iki çeşit nitelikten söz eden Locke, 'Birincil Nitelikleri', cisimden, hiçbir şekilde ayrılamayan nitelikler olarak tanımlarken; 'İkincil'leri ise gerçekte cismin kendinde bulunmayan ama birincil nitelikler yardımıyla cismin insanda duyular üretebilme gücü olarak tanımlamaktadır.²⁷⁷ Katılık, uzam, kılık, devinim ya da durgunluk ve sayı cismin birincil niteliklerini; renk, koku tat gibi özellikleri de ikincil niteliklerini oluşturmaktadır.²⁷⁸ Birinciler nesnenin kendisinde bulunurken; ikinciler nesnenin bizde uyandırdığı duyum dereceleri'dir.²⁷⁹

Berkeley, tüm niteliklerin bulunduğu yer olarak zihni işaret etmektedir.²⁸⁰ Locke'nin ikincil nitelikleri 'Ben'in kendisinde bulunan duyum dereceleri olarak ifade etmesinden dolayı, bunların neden maddeye ait olamayacağının gösterilmesinde Berkeley'in zorlanmadığı ve bunları örneklerle tek tek açıklamaya çalıştığı gözlenir.²⁸¹ Fakat Berkeley düşüncesinde, Locke'nin birincil niteliklerinin de cisme değil tinin algılamasına bağlı olduğunun ortaya koyulması gerekir. Ona göre "*renkler,*

²⁷³ Berkeley, *İnsan Bilgisi*, s.40.

²⁷⁴ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2004, s.120.

²⁷⁵ A.g.e., s.120.

²⁷⁶ A.g.e., s.120.

²⁷⁷ A.g.e., s.121.

²⁷⁸ A.g.e., s.121.

²⁷⁹ A.g.e., s.122.

²⁸⁰ Berkeley, *İnsan Bilgisi*, s.42.

²⁸¹ Berkeley, *Üç Konuşma*, s.14-19.

tatlar, tek kelimeyle ikincil nitelikler adı verilen niteliklerin hepsi zihin dışında kesinlikle mevcut değildir".²⁸² Bununla beraber algılayamadığımız ve bu yüzden de bir fikrine sahip olamadığımız yaygınlığa (yer kaplama ya da uzam) ait hiçbir şekil ve tavır da, maddenin özünde bulunmaz.²⁸³ Çünkü yaygınlık, uzam ya da yer kaplama, nesnenin özünde bulunan bir şey olsaydı; cismin kendinde değişiklik olmaksızın değişiklik göstermemesi gerekirdi. Fakat cisme yaklaşma ve uzaklaşma sırasında nesnenin aslında kendisinde bir değişiklik olmamasına rağmen uzamının değiştiği görülmektedir²⁸⁴; bu yüzden renkler, kokular ve tatlar gibi uzam da maddenin kendine ait olmayıp; algılayan zihnin dışında var değildir.²⁸⁵ Özellikle uzamın zihin dışında varlığının olmadığına kabulü, beraberinde, katılık, hareket ve ağırlık gibi diğer birincil niteliklerin de zihnin algılamasına bağlı olduğunu gösterir.²⁸⁶

Bütün duyulur şeylerin doğrudan doğruya algılanabilir olduklarını; bütün algılanabilen şeylerin fikirler olduğunu ve bunların da yalnızca zihinde varoldukları fikrini ortaya koyan Berkeley'e göre nihai gerçeklik maddi değil, tinseldir²⁸⁷ ve dünya olsa olsa bir öznenin ideleri olarak vardır.²⁸⁸ 'Özne', 'Tin' ya da 'Ben', kendi varlığının bilincinde olan; kendinin, algıladığı fikirlerden ibaret olmadığına farkında olan; algılayan, bilen, isteyen ve fikirler üzerinde işlemler yapan, aktif ve düşünen bir prensiptir.²⁸⁹

İnsanı, algılayan tin, ruh ya da düşünen cevher olarak ortaya koyan Berkeley'e göre insandan başka, 'Şeyler'in tin tarafından "*algılandığı zamanlar arasındaki sürelerde onların içinde oldukları bir zihin vardır*".²⁹⁰ Bu zihin bütün şeyleri bilir ve kavrar; onları doğa yasalarına göre düzenleyip

²⁸² A.g.e., s.31.

²⁸³ A.g.e., s.34.

²⁸⁴ A.g.e., s.33.

²⁸⁵ A.g.e., s.35.

²⁸⁶ A.g.e., s.36.

²⁸⁷ Solmaz Z. Hünler, a.g.e., s.76.

²⁸⁸ A.e., s.78.

²⁸⁹ Berkeley, **Üç Konuşma**, s.99.

²⁹⁰ A.g.e., s.95.

gözlerimizin önüne serer; her yerde hazır ve nâzır, ezelî ve ebedîdir.²⁹¹ Berkeley'e göre bu sonsuz zihin 'Tanrı'yı' ifade etmektedir.

Bu açıdan bakıldığında yalnızca tinsel varlıklar vardır; bunlar sonsuz bir zihin olan Tanrı ve bir tin veya ruh olan, düşünen ya da algılayan insandır. Diğer bütün duyulur şeyler bu tinsel varlıkların algılamasına bağlı olarak varlıklarını kazanırlar. Burada, Tanrı ile insan arasında tin olmaklıkları bakımından bir ayrım yapılmadığı görülür. Burada ki ayrım, Tanrı, sonsuz bir algılamaya sahip olan bir tin ya da olarak ifade edilirken; insanın sınırlı bir algılamaya sahip bir tin olarak anlamlandırıl-masıdır. Özellikle 'Ben'in algılamadığı şeylerin sonsuz bir 'Espr'i ya da anlayış melekencesince bilinebildiği²⁹² düşüncesi bu ayrımı açıkça ifade etmektedir. Kısacası insan, duyulur şeyleri (hayvan bedenleri, doğa v.b.) algılayan ve böylece onların varolmaklıklarının temelini oluşturan bir tin olarak kabul edilir. Böylece o, bu tür şeylerin üstünde bir mertebeye sahip olur fakat aynı zamanda da sınırlı bir algılamaya sahip olması açısından, sonsuz bir zihin olarak ifade edilen Tanrıdan daha aşağıda bulunan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

18. yüzyılın son yılları ile 19. yüzyılın başları arasındaki döneme baktığımızda insan felsefesi açısından önemli bir ismin karşımıza çıktığı görülür: Immanuel Kant. Takiyettin Mengüşoğlu'na göre bir filozofun varlık ve bilgi teorisi; etik ve metafiziği; tarih felsefesi, onun insan hakkındaki görüşüne bağlıdır.²⁹³ Özellikle Kant felsefesinde bu açıkça görülebilir. Çünkü Kant'ın varlık alanında fenomen ve numen; bilgi alanında apriori ve aposteriori; ahlak alanında ise hürriyet, kişilik, ahlak kanunu ve eğilimler olarak ayrımlar yapmasının temelinde insanı akıl ve doğa varlığı olarak iki yönlü ele alışının yattığı görülmektedir.²⁹⁴

²⁹¹ A.g.e., s.95.

²⁹² A.g.e., s.71.

²⁹³ Takiyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969, s.9.

²⁹⁴ A.g.e., s.9.

Kant'ta, insan, tabii varlıkla akıl varlığının bir birleşmesi olarak karşımıza çıkar²⁹⁵; bu düşüncesi onun varlık dünyasını ikiye ayırmasıyla ilişkilidir. Ona göre 'Görünüş Alanı' ve 'Kendi Başına Varolan Alan' olmak üzere iki ayrı varlık dünyası vardır.

Görünüş, yani fenomenler dünyasının varlığının temeli, zaman ve mekâna dayanmaktadır.²⁹⁶ Bu alan şartlara ve kanunlara bağlı, determine bir özelliğe sahip olan bir alandır. Görünüşler dünyasında hiçbir şeyin nedensiz meydana gelmediği görülmektedir.²⁹⁷ İşte Kant, insanın bu görünüşler dünyasındaki yanına onun 'tabî varlığı' adını vermektedir. Yani insan, duyuları, idraki, heyecanları ve eğilimleriyle, tabî varlık alanına ait olan bir 'Homo Phaenomenon'dur. Tabî varlık olarak insan, zaman ve mekan içindedir; bu yüzden de kausalite kanunlarına bağlıdır.²⁹⁸

Homo Phaenomenon olarak insan, canlı ve cansız tabiatın da bulunduğu varlık dünyasının bir unsuru olarak görülmektedir. Görünüşler dünyasında canlılığı onu cansız tabiatı ayırırken; organik olanın üstüne çıkaran hiçbir özelliğe sahip değildir. Bu açıdan insan, fenomenler âlemine dâhil oldukça, önemi az olan ve yaşayan diğer hayvanlarla ortak bir değeri paylaşan bir varlık olmaktan kurtulamamaktadır.²⁹⁹

Fenomen insan, bu varlık dünyasında hayvanlarla ortak olan ve insanlığına has özellikte olmayan bazı eğilimlere sahiptir. Bu eğilimler sayesinde ise o, bu alanda 'kendini koruma', 'soyunun devamını sağlama' gibi başarıları elde etmektedir. Bunlar insanın hayvanlığına ait olan eğilimleri ve başarılarıdır.³⁰⁰

İnsan, tabî varlık alanında bulunduğu; neden-sonuç bağına bağlı kaldığı; hayvanî eğilimleriyle yetindiği sürece asıl insanî eğilimlerinin sonucu

²⁹⁵ A.g.e., s.9.

²⁹⁶ A.g.e., s.16.

²⁹⁷ A.g.e., s.17.

²⁹⁸ A.g.e., s.18.

²⁹⁹ A.g.e., s.19.

³⁰⁰ A.g.e., s.20.

olan ve onu hayvanî varlığın üstüne taşıyan ethos, ilim, sanat ve teknik gibi başarıları gerçekleştirememektedir.³⁰¹

Kant, insanın sadece tabiat varlığı yanının ele alınmasını ve buna bağlı olarak değerlendirilmesini bir eksiklik olarak görmektedir. Eğer insana yalnızca bu açıdan bakılırsa; onun sadece ‘çoğalması’ ve buna benzer başarıları ön plana çıkarılmış olur; fakat insanı insan yapan, onun tabî yanının üstünde akıl varlığı olmasıdır.³⁰² Akıl varlığı yanının yadsınmasının insanı hayvandan daha alt bir mertebeye sahip kıldığı görülmektedir. Çünkü hayvana yaşaması için gereken her şey, tabiatüstü kuvvet tarafından verilmişken; insanın tabiat varlığı olmaklığı açısından birçok yoksunluğu kendinde topladığı görülmektedir.³⁰³ Hayvanın, içgüdüler (instikler) sayesinde, yaşama hazır bir durumda bulunması sağlanırken³⁰⁴; insan tüm yeteneklerini yavaş yavaş geliştirmek zorunda bırakılmıştır.³⁰⁵ Bu açıdan bakıldığında insanın, sadece tabî varlık olarak değil; aynı zamanda akıl varlığı olarak da ele alınması gerekir.

İnsanın ‘Akıl Varlığı’ yanı incelendiğinde karşımıza, ‘akıl’, ‘kişilik’ ve ‘hürriyet’ olmak üzere üç kavramın çıktığı görülmektedir. Bunlar insanın bir ‘homo noumenon’ olması için gereklidirler. Çünkü insanın, ‘Fenomen İnsan’ mertebesinde ‘Numen İnsan’ seviyesine yani hayvani yanının üstüne çıkmasına sebep olan onun bu üç niteliğe sahip olmasıdır.³⁰⁶

Kant, akıllı iki yönlü ele alır. ‘Salt Akıl’ ve ‘Pratik Akıl’. Ona göre aslında insan akıllı birdir fakat teorik ve pratik olmak üzere birbirinden farklı iki işlem alanına sahiptir. Bu alanların kendine özgü yasalara sahip olduğu görülmektedir.³⁰⁷

³⁰¹ A.g.e., s.21.

³⁰² A.g.e., s.14.

³⁰³ A.g.e., s.10-11.

³⁰⁴ A.g.e., s.11.

³⁰⁵ A.g.e., s.12.

³⁰⁶ A.g.e., s.21.

³⁰⁷ Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2007, s.69.

Görünüşler dünyasında başarılar sağlayan salt akıl yani aklın teorik tarafının ortaya koyduğu başarılar, hayvanlarınkine göre daha değerli başarılar olsalar da insanla hayvan arasında sadece bir derece farkının bulunduğuna işaret ederler.³⁰⁸ Yalnız, insan akli sadece teorik bir akıl değildir; yani insan tek başına teoriler kuran bir akla sahip değildir; aynı zamanda insan aklının pratik yanı da vardır.³⁰⁹ Hayvanla insan arasındaki apayrılığın temelini ortaya koyan akıl, aklın pratik yönünü ifade eden ‘Pratik Akıldır’. Aklın bu yönü sadece insanlığa has olan bir özellik taşır. Bu açıdan bakıldığında insan, insanlığını ‘Pratik Akıl’ ile kazanır.³¹⁰

Mengüşoğlu, Pratik aklın Kant düşüncesindeki anlamını daha iyi kavrayabilmek için burada akıl kavramının analiz edilmesinin önemli olduğunu ifade etmektedir.³¹¹ Mengüşoğlu’nun belirttiğine göre ‘Akıl’ kelimesinin Almanca karşılığı ‘Vernunft’tur³¹². ‘Vernunft’ kelimesi ise ‘Vernehen’³¹³ sözcüğünden türemiştir. Bu kavramın manası ‘kendisi veya başkasını sorguya çekmek’ anlamına gelmektedir. İnsanın kendisini sorguya çekmesi ifadesinde ise bir ‘vicdan’ ögesinin yattığı görülmektedir. Vicdan, bu açıdan bakıldığında pratik açıdan yargılayan, hareketlerimizi ve yönelimlerimizi belirleyen bir akıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradaki akıl ‘Pratik Akıl’dır.

İnsanın kendisini sorgulamasını, yönelimlerinin ve buna bağlı olarak amaçlarının belirlemesini sağlayan ‘Pratik Akıl’, bu açıdan, gayeler koyan bir kabiliyet olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın aklın pratik yanıyla kendi kendine gayeler koyması hayvanlarla insan arasındaki farkı ortaya çıkarır. Ancak bu sayede fenomen insan, numen insan olmaya başlar ve bu durum bizi tabiat dünyasının zıttı olan gayeler dünyasına götürür.³¹⁴

³⁰⁸ T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.24.

³⁰⁹ H. Heimsoeth, a.g.e., s.68.

³¹⁰ T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.24.

³¹¹ A.g.e., s.25.

³¹² Vernunft (die): akıl, us; ayıt etme, muhakeme, kavrama yeteneği, bkz. Türk Dil Kurumu Almanca Türkçe Sözlük.

³¹³ Vernehen: İşitmek, duymak, öğrenmek, haber almak; tanıkları dinlemek, tanıkların ifadesini almak, bkz. Türk Dil Kurumu, Almanca-Türkçe Sözlük.

³¹⁴ T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.26.

Kant düşüncesinde insan, çift tabiatlı bir varlık olarak ifade edilmektedir. Bu yüzden insan, fenomen yanıyla, neden-sonuç bağlarına ve doğal yasalara dayanan görünüşler ya da duyular dünyasına aittir. Diğer bir tarafından insan Numen yanıyla kausalitenin olmadığı ve doğa yasalarının bulunmadığı duyuüstü bir dünyaya aittir. İnsanın 'Homo Noumenon' olarak bulunduğu bu duyular üstü dünyada empirik şartlar değil; aklın kendisine bağlı olan yasalar hüküm sürer. İşte bu yasalara Kant 'Ahlak Yasaları', bu yasaların bulunduğu yere de 'Gayeler Krallığı' adını verir.³¹⁵

Kant'a göre "*dünyada ve dünyanın dışında bile iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.*"³¹⁶ İyi isteme, sadece isteme olarak kendi başına iyidir; iyi olmasının altında başarıları ya da hedefe ulaştırması gibi etkenler yatmaz.³¹⁷ Yani o, araç olarak iyi değil, amaç olarak iyidir ve aklın görevi de bu 'kendi başına iyi bir isteme'yi otaya çıkarmaktır.³¹⁸

Doğada, diğer bir deyişle fenomenal dünyada, her şeyin kausaliteyle ilişkili olarak doğal yasalara bağlı olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu açıdan insan hayvanla ortak bir dünyayı paylaşmaktaydı. Fakat insan sadece bu yönüyle ele alınmaz; aynı zamanda akıl sahibi bir varlık olarak da nitelendirilir. Bu niteliği de kendisinin 'istemeye'ye sahip bir varlık olarak ifade edilmesine neden olur. 'İsteme' ise, 'pratik akıldan' başka bir şey değildir³¹⁹ ve ancak bu özelliğinden dolayı insan, hayvandan ayrılarak; kendine özgü bir mertebe kazanır.

Kant'a göre her akıl sahibi varlığın kendisi, sırf bir araç olarak değil; amaç olarak vardır. Onu amaç yapan şey, 'istemeye'ye sahip olmasıdır. Varoluşları tamamen doğaya dayanan varlıklar, araç olarak vardır ve görece değere sahiptirler. Kant bunlara 'Şeyler' adını vermektedir. Oysa akıl sahibi varlıklar, 'Kişiler' olarak karşımıza çıkarlar. Çünkü Kant'a göre, onların yapısı

³¹⁵ A.g.e., s.28.

³¹⁶ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İonna Kuçuradi, Ankara, T.F.K. Yayınları, 2002, s.8.

³¹⁷ A.g.e., s.9.

³¹⁸ A.g.e., s.11.

³¹⁹ A.g.e., s.29.

araç olarak kullanılmayacak bir özelliğe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında ‘Kişi’ olmak, amaç olmak anlamına gelmektedir ve kişi, “*Gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir*”.³²⁰

‘İsteme’, sadece yasaya bağımlı değildir; aynı zamanda da yasayı koyan olarak da karşımıza çıkar. Bu açıdan, kendini ve davranışlarını yargılayabilen her akıl sahibi varlık, istemesi sayesinde kendini bir yasa koyucu olarak da görmektedir. Burada çeşitli akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla oluşturduğu sistematik bir birlik söz konusu olur. Kant, bu birliği gayeler ya da amaçlar krallığı olarak ifade etmektedir. Akıl sahibi varlık, gayeler krallığında hem yasa koyucu olarak hem de yasalara uyan olarak bulunmaktadır. Yasalara uymaklığı bakımından, O, bu krallığın ‘ÜYE’si; yasa koyucu olarak da ‘BAŞI’dır.³²¹

Kant’a göre ‘Gayeler Krallığı’nda her şey, ya bir fiyata ya da bir değere sahiptir. Fiyatı olanların yerlerine eşdeğer şeyler koyulabilirken; değerli olanların yerlerine koyulabilecek eşdeğerleri yoktur. Örneğin, beceri ve çalışkanlığın bir fiyatı varken; sözünde durma ya da iyilikli olmanın iç değeri vardır. Bunlar değerliklerini yarara ve faydada değil de; niyette bulurlar.³²² Daha önce sözünü etmiş olduğumuz ‘Kişiler’ ve ‘Şeyler’ ayrımına bu noktada tekrar dönecek olursak; ‘Kişiler’in bir iç değere; ‘Şeyler’in ise bir fiyata sahip oldukları görülmektedir. İnsan için önemli olan ise, ‘Kişi’ olmak -yani bir eşdeğeri olmamak- kendini ve insanlığı amaç olarak görmektir. Ancak bu şekilde bir fiyatı olmaktan kurtulur. Onun bundan kurtulmasının, diğer bir ifadeyle bir değere sahip olarak ‘Kişi’ olmasının tek koşulu ‘ahlaklılık’tır. Çünkü akıl sahibi varlık, ancak bu şekilde gayeler krallığında yasa koyucu olarak bulunabilir. Burada görüldüğü gibi ahlaklılık ve insanlık, aynı anlama gelmekte ve değerli olan tek şey olarak görülmektedirler.³²³

³²⁰ A.g.e., s.45.

³²¹ A.g.e., s.50,51.

³²² A.g.e., s.52,53.

³²³ A.g.e., s.52.

Pratik aklın yasalarına bağılı olarak davranışta bulunan ‘Kişi’dir. Bu durumda bir kişi diğeri bir kişiyle karşı karşıya bulunmaktadır. Çünkü ‘Kişi’nin hareketinin diğeri ucunda da bir ‘Kişi’ vardır. Bir insanın başka bir insanla karşılaşmasında gerçekleştirilen bu davranış, ahlaki bir değer taşır ve bu yüzden ahlaki eylem olarak nitelendirilir.³²⁴

İnsanın iki yönlü ele alınmasından dolayı ‘Kişi’ de, iki yönüyle ele alınmaktadır. Pratik eylemlerini taşıyıcısı olan ‘Kişi’, numen ve fenomen olarak iki yöne sahiptir. Fenomen yanıyla diğeri varlıklara bağılıdır; bu yanıyla eğilimler, ihtiraslar yani heyecan hayatı tarafından yönlendirilmektedir. Fenomen ‘Kişi’nin eylemleri pratik tarzda olsalar da ahlaki karakter taşımazlar. Çünkü bu eylemlerin temeli, görünüşler dünyasında kişiden kişiye değişme gösterebilmektedir.³²⁵

Numen ‘Kişi’ görünüş dünyası alanı içinde bulunmaz; bu yüzden de zaman-mekan şatına bağılı değildir. Bu açıdan bakıldığında ebedi bir karakter taşır.³²⁶ Kişinin bu yanıında karşımıza çıkan önemli kavram, ‘Transendental Sübjekt’tir. ‘Aşkın Sübjekt’, tüm kişilere ait olan bir sübjektir. İnsan, ancak bu yanııyla Tanrısal alanla (sfer) birleşir.³²⁷

İnsanın fenomen yanına ait olan ‘Kişi’, sadece ahlakî özellik göstermeyen pratik eylemlerinin taşıyıcısı olarak karşımıza çıkarken; numen yanına ait olan kişi ise saf ahlakî eylemlerin taşıyıcısı olarak nitelendirilmektedir. Fakat ahlakîliğin taşıyıcısı olmasını sağlayan diğeri bir niteliği de kendisinde bulundurması gerekir ki, bu ‘özgürlük’tür.³²⁸ Özgürlük, kişinin eylemlerinden sorumlu olmasını ve davranışlarının sonuçlarının hesabını vermesini ifade eder. Davranışları açısından hesap verme kabiliyetini taşıyan kişi, mutlak değerini özgürlük sayesinde kazanır. Sahip

³²⁴ T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.31.

³²⁵ A.g.e., s.31,32.

³²⁶ A.g.e., s.33,34.

³²⁷ A.g.e., s.32.

³²⁸ A.g.e., s.34,35.

olduğu bu değer ise, onu bütün maddi ve canlı varlıkların üstüne çıkarmaktadır.³²⁹

İnsan hürriyeti, bir isteme hürriyetidir.³³⁰ Kant'a göre "*istemesi olan her akıl sahibi varlığa zorunlu olarak yalnızca onun altında eylemde bulunduğu özgürlük idesini yüklememiz gerekir.*"³³¹ Yani kişinin, ahlakiliği kendinde bulunduran bir özelliğe sahip olabilmesi ve buna bağlı olarak sorumluluğun taşıyıcısı olarak ele alınabilmesi için kendinde özgürlük idesinin de var olduğu kabul edilmelidir. Aksi halde sorumluluktan ve ahlaki eylemlerinin değerinden söz edilmesi, mümkün olamaz ve böylece kişilik ortaya koyulamaz.

Kant düşüncesinde iki tür özgürlükten söz edilmektedir. Bunlar 'Negatif' ve 'Pozitif' anlamda özgürlüklerdir.³³² 'Negatif' manada özgürlük, tabiatla olan hiçbir şeye bağlı olmamayı ifade eder. Özgürlüğün böyle bir negatif yönü bulunmakla birlikte yasalara bağlı bir tarafı da kendi içinde barındırdığı görülür. İsteme -yani pratik akla sahip olan kişinin özgürlüğü- istemenin kendi kendine koyduğu yasanın dışında başka bir yasaya bağlı olmamayı ifade eder ki; işte bu, Kant düşüncesinde 'Pozitif' özgürlük olarak ifade edilir. Asıl önemli olan özgürlük de, budur.³³³

Özgürlüğü kanunlara dayandıran Kant, buradaki yasa kavramından anlaşılması gerekenin doğa yasaları olmadığını özellikle vurgular. Ona göre özgürlük, pratik aklın kanunlarıyla ilişkilidir. İnsan, aklın pratik yönünün koyduğu yasalara göre eylemde bulunduğu sürece özgürleşir. Bu açıdan pratik akılla eylemde bulunmak ile özgürlük aynı şeydir.³³⁴

Kant düşüncesinde insanın fenomen ve numen varlık olmak üzere iki tabiatlı bir özelliğe sahip olduğunu daha önce belirtmiştik. Tabî varlık olarak insan, canlı ve cansız doğal varlıklarla ortak olan bir varlık alanını paylaşır;

³²⁹ A.g.e., s.39.

³³⁰ A.g.e., s.44.

³³¹ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s.66.

³³² A.g.e., s.64.

³³³ A.g.e., s.65.

³³⁴ T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.45-48.

bu açıdan tek tabî varlık, insan değildir. İnsanı duyular alanındaki varlıklardan ayıran, onun numen yanıdır. Yani akıl varlığı olmasıdır. Fakat akıl varlığı olan sadece insan değildir. Tanrı da, bir akıl varlığıdır ve O, bütünüyle bir akıl varlığı olarak ifade edilir. Mutlak varlık olan Tanrı'da artık tabiat varlığı diye bir yan, söz konusu değildir. Bu açıdan bakıldığında insanın, numen yanıyla Tanrı ya da mutlak varlığa; tabiat yanıyla doğal yasalara katıldığı görülmektedir.³³⁵

Kant düşüncesinde insan, 'Kişi' olmaklığı bakımından bir önem kazanır. İnsan, 'Homo Phaenomenon' olarak henüz bir kişi değildir; çünkü özgür değildir. Fenomen insan, aynen diğer doğa varlıkları gibi doğa kanunlarına tabidir; yani kausaliteye bağlıdır. Burada her şey, neden sonuç bağına göre hareket eder. Bu açıdan insan, bu yanıla hak ettiği insanlık değerini elde edemez. İnsan, 'Homo Noumenon' olarak özgürlük idesini kendisinde taşır ve kişi haline gelir. Böylece duyulur varlıklar üstüne çıkarak, fiyatı olan bir 'şey' olmaktan kurtulur ve ahlakilik değerine sahip bir akıl varlığı olarak ortaya çıkar. Ahlakiliği ve insanlığı kendisinde taşıyan 'Kişi' artık bir araç değil bir amaçtır. Kendini bir amaç olarak görmesi ve eylemlerini buna bağlı olarak gerçekleştirmesi, onu hak ettiği tanrısal mertebeye taşır.

Kısacası, Kant'a göre insan, tabî ve akıl yanı olan; tabî yanıla diğer duyulur varlıklardan ayrılmayan; numen yanıla bir kişiliğe sahip; kendini bir amaç olarak gören; ahlakiliği ve insanlığı amaç edinen; pratik aklın kanunlarına bağlı olarak özgür istemeye sahip bir akıl varlığıdır.

Bir akıl, özgürlük, ahlak ve düşünce varlığı olarak ele alınan insanın 'Ben' olmaklığı bakımından Kant sonrasında yeni bir kavramla nitelendirilmeye başlandığı görülür. Özellikle bu değerlendirme, üst bir şekilde, Hegel'de anlamını bulur; kısacası, artık insan, bir 'Özbilinç' ya da 'Kendilikbilinci'dir.

Hegel'den önceki felsefeler insanı sadece bir bilinç varlığı olarak ele almışlardır. Özellikle bunun en tipik örneğini daha öncede bahsettiğimiz

³³⁵ A.g.e., s.28,29.

Descartes'in Cogito'sunda çok açık bir şekilde görmemiz mümkündür. Onun felsefesinde şüphe eden ve buna bağlı olarak da düşünme eylemini gerçekleştiren 'Ben', varlığının bilgisine 'düşünüyorum öyleyse varım' ilkesiyle ulaşır. 'Ben' düşünür ve vardır ama Hegel'e göre Descartes'in bu düşünen 'Ben'in ne olduğuyla ilgili soruya verdiği cevap yetersizdir.³³⁶ Çünkü 'Ben' yalnızca düşünen bir varlık değildir.

Descartes, 'Cogito'suyla insan gerçekliğinin yalnızca bir parçasını kavramıştır. 'Ben düşünen bir varlığım' cevabı, kısa ve tek yanlıdır. 'Düşünüyorum'dan yola çıkan Descartes, bu sözcükteki '-um'u yani 'Ben'i tamamen ihmal ederek; dikkatini sadece 'düşünüyor' üzerinde yoğunlaştırmıştır ve insanın 'düşünce' olarak ele alınması onun sadece 'bilinç' olarak ele alınması demektir; fakat insan sadece bir bilinç değil; kendinin bilinci, yani özbilinçtir de. O, varlığı logosla yani anlamlı sözcüklerle açımlayan bir varlık değildir sadece; insan aynı zamanda varlığı açımlayan varlık olarak; kendini de ya da diğer bir deyişle 'Ben'i de açımlayan bir varlık olabilme niteliğine sahiptir.³³⁷

İnsan, 'Kendilikbilinci' ya da başka bir ifadeyle 'Özbilinç'tir. Özbilinç olmak 'kendi' olmaktır; bu açıdan O, 'kendi' olabilen tek şeydir. Fakat özbilinç, bilinçten sonra gelmektedir. Çünkü bilinç bir şeyin bilinci olmak zorundadır. İnsan ilk önce kendi dışındaki şeyin yani dünyanın bilincine sahip olur; şeyi ya da dünyayı bu şekil açıklamaya çalışır. Ama insan sadece dış dünyayı yani verilmiş olan varlığı açıklamakla kalmaz; bu bilinci elde ettikten sonra kendine döner ve kendisini de kavrama ediminde bulunur. Bu edim onu özbilinç haline getirir. Bu yüzden bilinç, özbilinçten önce gelmektedir.³³⁸

İnsan, bilinç aşamasındayken pasiftir; edilgin bir şekilde öyle tanımlanmış olan varlığı, yani dünyayı seyretmektedir. Böyle bir durumda insan, doğayı değiştiremez, şekillendiremez. Bu ise onun nesne içinde kaybolması; erimesi demektir. Bu yüzden insan, bu bilinç aşamasında bir

³³⁶ Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Y.K.Y., 2001, s.37.

³³⁷ A.g.e., s.39.

³³⁸ Tülin Bumin, **Hegel**, İstanbul, Y.K.Y., 2001, s.27.

'Ben' diyebilecek nitelikte değildir.³³⁹ Onun 'Ben' diye bilmesi için 'Kendilikbilinci'ne ulaşması şarttır.

Özbilinç olabilmek için insanın, varlığı açımlayan bilinçten ve bilincin bu edilgin seyredici durumundan sıyrılması gerekir. Çünkü böyle bir insan kendini unutmuş, yani kendi benini düşünmez, bir haldedir. O, şeyin ne kadar çok bilincindeyse kendinin bilincine o kadar az sahiptir. Bu açıdan açılmış olduğu dış dünyadan söz edebilse de kendisinden hiçbir zaman söz edemeyecektir. Onun 'Ben' diyebilmesi; özbilinç olabilmesi yani edilgenlikten kurutulabilmesi için başka bir koşul gerekmektedir; o da, 'istektir'.³⁴⁰

'İstek', insanın bir özbilinç olmasında en başta gelen bir koşul olarak karşımıza çıkar. İnsan 'şey'in seyrinde ne kadar kendini unutmuş olursa olsun; bir şeye yönelik 'isteme' onu hemen kendine döndürmektedir. Örneğin, acıkmadan kaynaklanan karnını doyurmaya yönelik isteme ve buna bağlı olan yemek yeme bilinci, zorunlu olarak insanın kendine yönelmesine neden olmaktadır.³⁴¹ Bununla beraber 'İstek', insanın tekrardan kendine yönelmesini sağlamakla kalmaz; aynı zamanda onu, nesneyi seyre dalmış olduğu edilgin özelliğinden kurtarır ve nesne üzerinde etkide bulunabilme niteliğini kazandırır. Böylece insan, nesne üzerinde etkide bulunabilir, onu hem değiştirebilir, hem de dönüştürebilir; böylece kendine ait olmasını sağlayabilir. İstek ediminden kaynaklanan bu durum ise, insana 'olumsuzlayıcı' olma özelliğini verir.³⁴²

Hegel düşüncesinde isteyen bir 'Ben' olarak insanın 'olumsuzlayıcı' edime sahip olması, eksi bir değer ifade etmez. Çünkü olumsuzlayarak nesnel gerçekliği yıkar böylece dış gerçekliği, kendi gerçekliğine dönüştürerek; kendinin kılabilir.³⁴³ Bu yüzden Hegel'de insan, verilmiş varlığı

³³⁹ Tülin Bumin, a.g.e., s.28.

³⁴⁰ Alexandre Kojève, a.g.e., s.40-41.

³⁴¹ A.g.e., s.41.

³⁴² Tülin Bumin, a.g.e., s.28.

³⁴³ A.g.e., s.29.

dönüştüren ve değişime uğratan, böylece kendini de değiştiren bir olumsuzlayıcı eylem olarak ifade edilmektedir.³⁴⁴

İnsani varaoluştan söz edilebilmesi için bilinç yani varlığın logosla anlamlı sözler kullanılarak ifade edilmesi, tek başına yeterli değildir; bunun için benin kendini açıklaması olarak ifade edebileceğimiz kendilik bilincine de gerek vardır. Bilinç yanında özbilinçlilik edimini de gerçekleştiren insan, artık isteyen bir 'Ben'dir fakat burada 'isteme'nin içeriğinin ne olduğunun belirlenmesi önemlidir. İnsanın varoluşunu ortaya koyabilmesi için isteme, zorunludur; bu açıdan istekten yoksun olan bir taş ya da bir bitki hiçbir zaman kendine dönenemeyecek ve böylece nesnel olmaktan öteye geçemeyecektir.³⁴⁵ Fakat Hegel'e göre insani varoluşun gereği olan bu 'isteme' edimi, hayvansal bir özelliğe sahiptir. Bu açıdan hayvansal ve insansal istemenin birbirinden ayrılması gerekir. İnsan, 'isteme' edimini dünyadaki herhangi bir nesneye yönelttikçe 'hayvansal istemeden' öteye gidemez; insani istemenin konusu, bu nesnel doğa olduğu sürece 'Ben' de, doğal bir 'Ben' olur ve böylece burada oluşan şey 'özbilinç' olarak değil; hayvanlarında sahip oldukları 'özduygu' şeklinde ifade edilir.³⁴⁶ Hayvan, acıktığında onun istemesinin konusu bir bitki olacaktır. Bitkiyi yediğinde bu edimi onu bitki üzerinde egemenliğini gerçekleştirmesine neden olur. Burada bir egemenlik varmış gibi görünse de arka planda aslında hayvan bitkiye bağımlı bir konumda bulunmaktadır. Bu açıdan hayvan, konusu doğa olan bir isteme edimine sahip olduğundan kendine dönmeyi hiçbir zaman gerçekleştiremeyecek ve bulunduğu durumu aşamayacaktır. O, bu edimiyle kendilik duygusuna sahip olsa da kendilik bilincine sahip olamayacak; 'Ben'im diyemeyecektir. Bunun nedeni ise, kendilik duygusuna sahip olan hayvanın vücut olarak kendini aşamaması; kendi üzerine dönememesidir. Fakat 'Özbilinç'in ortaya çıkabilmesinin ön koşulu, 'kendi'nin aşılmasıdır. Bunun olabilmesi için de isteğin konusunu, hayvandakinin aksine verilmiş olan varlık yani doğa değil; bir varlık olmayanın oluşturması şarttır. Varlık

³⁴⁴ Alexandre Kojève, a.g.e., s.42.

³⁴⁵ Alexandre Kojève, a.g.e., s.43.

³⁴⁶ Tülin Bumin, a.g.e., s.29.

olmayanın konu olarak belirlenmesiyle anlatılmak istenen, insanın kendini varlıktan bağımsızlaştırmasıdır; bu ise 'isteğin' yine başka bir 'isteğe' yani 'Ben'e yönelmesi demektir. Kısacası, 'istek' ancak başka bir isteğe yönelmekle hayvani olandan ayrılarak; insansal bir istek halini alır.³⁴⁷

Hegel düşüncesinde istek olması bakımından istek, başka bir ifadeyle konusuna yönelmemiş olan doyurulmadan önceki istek, bir boşluktan başka bir şey değildir.³⁴⁸ Bu yüzden bu boşluk ne ile doldurulursa, istek o şeyin nitelikleriyle kuşatılmış olur. Eğer bu şey doğal bir şeyse 'istek' -örneğin acıkmanın verdiği yeme isteği- duyusal bir konuma sahip olur ki burada insansal istekten söz etmek mümkün değildir. Bu yüzden başlangıçta bir boşluk olan isteğin bunun dışında bir şeyle doldurulması gerekir ki bu, yine istemenin kendisidir. Bir başka istemeyi istemek ise yani insansal isteme, insanın kendi üstünlüğünü bir başkasına kabul ettirmeyi istemektir.³⁴⁹ Yani, bir şeyi insani olarak isteyen insan, istediği o şeyi ele geçirmekten çok, onun sahibi olarak kendini kabul ettirmeye yönelik bir edimde bulunmaktadır.³⁵⁰ Bu ise beraberinde karşımıza başka bir ön koşulu getirir: Birden fazla istek vardır.³⁵¹

İsteğin birden çok olması, hepsinin birbiri üstünde üstünlük kurmaya çalışması demektir. Bu ise bir çıkmaza neden olur çünkü istekler arasında ortaya çıkan bu mücadele devam ettiği sürece en sonunda tek bir istek kalacaktır. Fakat insansal varoluş, bir insanın bir başka insan tarafından bilinmesi, yani istemenin başka bir istemeye yönelmesi olduğundan tek başına kalan insan, gerçek anlamda bir özbilinç insanı olamayacaktır.³⁵² İsteklerin çokluğu öncülünün sebep olduğu bu çıkmazdan dolayı son bir öncülden söz etmek gerekmektedir. Bu ise istekler arasındaki bu mücadelenin sonucunun her ikisinin de hayatta kalacağı bir şekilde olması gerektiğidir. Bunun için de birinin, diğerinin üstünlüğünü kabul etmesi ve ona

³⁴⁷ Alexandre Kojève, a.g.e., s.43,44.

³⁴⁸ Tülin Bumin, a.g.e., s.29.

³⁴⁹ A.g.e., s.30.

³⁵⁰ Alexandre Kojève, a.g.e., s.44.

³⁵¹ Tülin Bumin, a.g.e., s.30.

³⁵² Alexandre Kojève, a.g.e., s.45.

boyun eğmesi şarttır.³⁵³ O halde, karşımıza şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Taraflardan biri kabul edilen; diğeri ise kabul eden olma özelliğine sahip olmaktadır. Bu durum ise Hegel düşüncesinde 'köle-efendi' ilişkisini ortaya çıkarır.³⁵⁴

İnsanın bir özbilinç olarak anlamlandırılmasında önemli bir ilişki olarak karşımıza çıkan bu köle-efendi diyalektiği bize iki farklı biçimde görülmektedir. Bunlardan ilki, saygınlık için savaştan önce doğaya bağımlı olan efendinin, doğaya yönelik pasifliğinden, doğayla efendi arasında bir aracı konumundan olan köle sayesinde kurtulmuş olması ve böylece sanki bir özbilinç olmaya en uygun kişi olarak görülmesidir. Burada köle, efendinin koruyucu bir kalkanı olarak; verilmiş olanı yani doğadaki nesneleri dönüştürerek; onun tüketimine hazır hale getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında efendi, doğayla doğrudan bir ilişkiye girmemekte, köle dolayısıyla bunu gerçekleştirmektedir.³⁵⁵ Kısacası, köleyi kendi egemenliği altına alan efendi, doğayı da egemenliği altına almış olur.³⁵⁶

Fakat bu ilk görünüm yanıltıcıdır. Çünkü bir özbilinç olmaya aslında uygun olan efendi değil Köle'dir. Köle başlangıçta bir özbilinç değildir. Onun özbilinç olarak ifade edilmesinde iki önemli kavram karşımıza çıkar. Bunlar, 'korku' ve 'çalışma' kavramlarıdır. Köle, 'korku' hissi sayesinde efendinin hizmetine girer ve doğayı efendinin zevki ve sefası için dönüştürür. Bu açıdan bakıldığında korku kölenin çalışma edimini gerçekleştirmesini sağlayan duygudur ve özbilinç olmada önemli bir yere sahiptir.³⁵⁷ 'Çalışma' ise bir başkasına hizmet için gerçekleştirilen insanlaştıracı bir eylemdir; maddi olmayan bir neden için verilmiş olanın dönüşüme uğratılmasıdır.³⁵⁸

Kölenin çalışma edimini gerçekleştirmesi için efendiyi kabul etmesi gerekir. Burada 'kabul edilme' ifadesinin içeriğinin incelenmesi önemlidir. Çünkü dikkatli bir şekilde bakıldığında kabul edilme ediminin tek taraflı değil

³⁵³ A.g.e., s.46.

³⁵⁴ Tülin Bumin, a.g.e., s.36.

³⁵⁵ A.g.e., s.37,38.

³⁵⁶ Alexandre Kojève, a.g.e., s.47.

³⁵⁷ Tülin Bumin, a.g.e., s.39.

³⁵⁸ Alexandre Kojève, a.g.e., s.47.

iki taraflı olduğu anlaşılr. Bu yüzden bu edim, zorunlu olarak karşılıklı olmalıdır. Fakat köle-efendi ilişkisinde kabul edilmenin tek yönlü olduğu görölmektedir. Çünkü efendi, köleyi bir özbilinç olarak görmemektedir. Bu açıdan bakılığında efendinin bir özbilinç olarak varoluğu, özbilinç olmayan bir nesne tarafından kabul edilmiştir.³⁵⁹ Bu durum efendinin bir çıkmazıdır. Çünkü efendinin tam anlamıyla tanınması ve kabul edilmesi için karşıda bir özbilinç olması gerekir. Fakat köle, onun tarafından bir özbilinç olarak kabul edilmemektedir.³⁶⁰

İsteyen ve isteğini kolayca tatmin edebilen bir kişi olarak karşımıza çıkan efendiyi, bu özelliğiyle bir özbilinç değil; sadece özduyguya sahip bir canlı olarak ifade etmek daha doğrudur. Köle ise isteğinin güdümünde değildir. O, çalışma sayesinde verilmiş olanı değiştirerek kendini eğitmekte; nesneyi şekillendirerek; kendini de dönüştürmektedir.³⁶¹ O, isteğini verilmiş olanla, yani doğadaki herhangi bir nesneyle doldurmamaktadır; kendi için değil bir başkası için çalışır ve bir başkası için yani efendi için çalışması, O'nun isteğinin maddi bir yönü olmadığına göstergesidir. Böylece köle içgüdülerine karşıt olan bir eylemde bulunmuş olur. Bu durum onu 'özduygu' olmaktan kurtararak; 'özbilinç' olmaya yoluna götürmektedir.³⁶²

Çalışma, köle için, özgürlüğün yolunu açar. O, çalışma edimiyle kendini dönüştürerek; içgüdülerinin üstüne, düşünceye, tekniğe ve bilime yükselebilmektedir. Böylece O, verilmiş olanı ve kendi doğasını egemenlik altına almayı başarır. Bu durum ise onda 'özgürlük'ün soyut bir fikrini oluşturur. Köle, çalışmayla zihinsel olarak özgürleşmiştir. Kölenin özgürlüğünün zihinsel oluşu, onun efendi tarafından tanınmamış olmasından kaynaklanır. Efendinin özgürlüğü ise bilinip tanınmıştır; bu açıdan bir gerçekliğe sahiptir; fakat tanıyan kişi köle olduğundan efendinin özgürlüğü eksik bir özgürlüktür çünkü tam bir özgürlük için karşıda bir özbilinç olan bir 'ben' olması gerekir. Bu açıdan tam anlamıyla özgürlüğü ortaya koyabilecek

³⁵⁹ Tülin Bumin, a.g.e., s.39.

³⁶⁰ Alexandre Kojève, a.g.e., s.51,52.

³⁶¹ Tülin Bumin, a.g.e., s.41.

³⁶² Alexandre Kojève, a.g.e., s.53.

olan Efendi değil; Köle'dir. Fakat bunu için, onun, bu sahip olduğu zihinsel özgürlüğü gerçeğe dönüştürmesi gerekmektedir. Bunun tek yolu ise efendiyle mücadeleye girmesidir.³⁶³ Bu durum, kölenin içinde bulunduğu bir çelişkidir. Köle bu durumundan düşünsel alanda kurtulmaya çalışır ve faklı dünya görüşleri geliştirmeye yönelir.³⁶⁴ Bunlar, içinde bulunduğu durumu gerçeğe uzlaştırmaya çalıştığı ideolojiler olarak; karşımıza çıkarlar.

Kölenin geliştirmiş olduğu dünya fikirlerinden ilki, Stoacılık'tır. Köle, sahip olduğu zihinsel özgürlükle tatmin olmaya çalışır. Buradaki özgürlük bir eylem değil düşünce özgürlüğüdür. Köle, özgürlüğünü Efendi'ye karşı çıkararak elde etmek yerine; özgürlüğe sadece bilincinde yer vermeyi seçmiştir.³⁶⁵

İkinci ideoloji ise Şüphencilik'tir. Bu düşünce, verilmiş olanı yok sayan bir niteliğe sahiptir. Köle, bu ideolojide kendi dışındaki her şeyi olumsuzlama yoluna gider.³⁶⁶ Fakat özbilinç olabilmek için önce bir bilinç olmak gerekmektedir. Bunun için de verilmiş olan varlığa yani doğaya gerek vardır. Bu açıdan bakıldığında septik düşünce, Köle'nin özgürlüğünü ortaya koymamasının yanı sıra özbilinç olarak varolma serüvenini de ortadan kaldırmaktadır. Köle, septik düşüncenin bu eksikliğinden sıyrılarak başka bir ideoloji ortaya koyar; bu son düşünce Hristiyanlıktır.

Hristiyanlık'ta köle, bu dünyada özgürlüğünü gerçekleştiremiyor olmasından kaynaklanan çelişkiyi olumsuzlamaktan çok, onu kabullenir. O, varoluşun genel olarak bir çelişki içerdiğini kabul eder. Bu yüzden de öte dünya düşüncesine sahip olur. Çünkü bu dünyada hep köle olarak kalacaktır; fakat özgür olması da gerekmektedir. Özgürlüğü elde etmek için bu dünyada elinden hiçbir şey gelmemektedir. O, bu dünyada elde edemediği gerçek özgürlüğe ancak öte dünyada kavuşacaktır. Bununla beraber, Kölenin öte dünyada elde edeceği bu özgürlük için bir savaşa girmeye de ihtiyacı kalmayacaktır. Çünkü bu öte dünyada efendi de köle kadar, köledir. Burada

³⁶³ A.g.e., s.54-56.

³⁶⁴ Tülin Bumin, a.g.e., s.51.

³⁶⁵ A.g.e., s.54.

³⁶⁶ A.g.e., s.55,56.

her ikisinin de efendisi, Mutlak Efendi olan, Tanrıdır.³⁶⁷ Böylece özgürlük, gerek Stoacılık gerekse Şüphecilik'te olduğu gibi boş bir söz değildir. Hristiyanlık, kölenin idealinin gerçekleştiği bir dünya görüşü olarak karşımıza çıkar, burada artık köle Tanrı karşısında, efendiyle eşitliği elde etmektedir.³⁶⁸ Artık O, insansal efendiden kurtularak; Tanrısal Efendi karşısında, mutlak bir köle olma özelliğini kazanmıştır.³⁶⁹

2-3- KIERKEGAARD'DA 'KİŞİ' VE 'BEN' İLİŞKİSİ

Kierkegaard'ın 'Ben' anlayışın en önemli özelliği, Alman İdealizmindeki gibi soyut ve metafiziksel aşkın bir yapıya değil; somut bir niteliğe sahip olmasıdır. Ona göre 'Ben', somut bir şeydir. *"Ben kendi olmak amacını taşıyan kendi kendine bağlanan -bu amaç ancak Tanrı'ya bağlanmakla gerçekleştirilebilir- sonsuz ve sonlunun bilinçli sentezidir. Ama kendi olmak somut hale gelmektir."*³⁷⁰

'Ben'lik, Kierkegaard felsefesinin tüm anlamı ve amacını ifade etmektedir. Bu yüzden 'Ben'i felsefensin merkezine yerleştirmiştir. Ona göre 'Ben' olmak, insan olmanın en önemli kriteridir. Kişinin ulaşabileceği en yüksek seviye, 'Ben' olmaktır. Çünkü, *"Tanrı dışında hiçbir şey 'Ben' kadar sonsuz değildir."*³⁷¹

İnsan, kendisi için en yüksek seviye olan 'Ben'e nasıl ulaşabilir, yani nasıl 'Kendi' olabilir. Kierkegaard'a göre tüm insanlar, aslında temelde bir 'Ben' olabilmek için düzenlenmiştir.³⁷² 'Ben' olmak, 'Kendi' olmaktır ki insan, kendi olmak zorundadır³⁷³; bu açıdan insan, kendi haline gelmek zorunda

³⁶⁷ Alexandre Kojeve, a.g.e., s.61.

³⁶⁸ A.g.e., s.62.

³⁶⁹ A.g.e., s.63.

³⁷⁰ Kierkegaard, **The Sickness Unto Death**, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1941, s.29, (Bundan sonra bu eser T.S.U.D olarak kısaltılacaktır).

³⁷¹ Kierkegaard, **T.S.U.D.**, s.59.

³⁷² A.g.e., s.33.

³⁷³ A.g.e., s.36.

olan bir ‘Ben’ olmak üzere yapılandırılmıştır. Kısacası ‘Ben’ olmak, bir ödevdir ve bu ödev bize verilmiştir.

Kierkegaard’a göre insanın böyle bir ödevi kendine taşıyor olması, bu ödevi yerine getireceği anlamını gelmez. Çünkü bunu gerçekleştiremeyen insanlar da vardır. Bu tür insanlar, ‘Ben’ olmayı istemeyen, kendi olmaya katlanamayan bir yapıdadırlar. ‘Ben’ olma ödevini yerine getirmeyen insanlar, ‘Doğal’ durum içerisinde kalmışlardır ve ‘Doğallık’ (immediacy) ise hiçbir bene sahip olmamayı ifade eder³⁷⁴. Bu açıdan doğal insan (immediate man), hiçbir zaman bir ben olamaz³⁷⁵; O, sadece maddi dünyanın bir parçası olarak kendinde sonsuzluğun aldatıcı bir benzerini taşır; geçicinin içinde sadece bir ayrıntıdır³⁷⁶. Bu anlamda doğal olanın içinde kalmak, ‘Ben’ olma ödevini kabul etmemek demektir.

Doğal durumda ‘Ben’ olmayı kabul etmeyen doğal insan, ‘umutsuzluk’ problemiyle karşılaşır.³⁷⁷ Umutsuzluktan kurtulmaya çalışır fakat kendi olamadığından bu durumu aşmak için başka türlü yollar aramaya yönelir. Burada doğal insan kendine başka bir şekilde yardım etmek ister ve ‘Ben’ olmanın dışında başka bir çözüm yolu bulur: “*Bir başkası olmayı ister*”³⁷⁸

Kierkegaard düşüncesinde ‘Ben’in değerinin ortaya koyulması için O’nun ‘kendi olmanın sentezleri’ hakkındaki görüşüne özellikle değinmek gerekir. Böylece, insanın bir ben olarak ödevini gerçekleştirmesinden ne anlaşılması gerektiği açığa kavuşturulmuş olacaktır.

2–2–1-‘Kişi’nin Ölçütü: Benliğin Sentezleri

Kierkegaard, varoluşçu felsefe açısından da önemli derecede değerli kabul edilecek bir düşüncede insanı ele almaktadır. Bu ele alış, insanı bir

³⁷⁴ A.g.e., s.59.

³⁷⁵ A.g.e., s.58.

³⁷⁶ A.g.e., s.56.

³⁷⁷ A.g.e., s.57.

³⁷⁸ A.g.e., s.59.

sentez olarak kabul etmektedir. O'na göre insan, kişi olmaklığı bakımından tin tarafından taşınan bir sentezdir.³⁷⁹

Sentez düşüncesi, 'Ben' ya da 'kendi olmak' açısından Kierkegaard'ın insan felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden onun benin bir sentez olduğuyla ilgili düşüncelerini incelemek, gerekmektedir.

Kierkegaard'a göre *"insan tindir. Peki, tin(Spirit) nedir? Tin 'Ben'dir(self). Fakat, 'Ben' nedir? Ben kendi kendine bağlı olan bir ilişkidir."*³⁸⁰ Bununla birlikte insan bir sentezdir, *"sonsuz ve sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlükle zorunluluğun sentezidir."*³⁸¹ Bu açıdan bakıldığında onun benliği, üç aşamalı bir sentez olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Bunlar, sonlu-sonsuz; kalıcı-geçici ve özgürlük-zorunluluk karşıt öğelerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan aşamalardır.³⁸²

2-2-1-1 Birinci Sentez: Ruh ve Beden'in Sentezi

İnsan, Kierkegaard'a göre, ruh(soul) ile beden(body) bir sentezidir.³⁸³ Fakat *"sentez kavramı iki unsur arasındaki bir ilişkidir. Bu açıdan, insan henüz bir 'Ben' değildir."*³⁸⁴ Bu yüzden bu noktada, üçüncü bir terime daha ihtiyaç vardır. Bu terim, 'Tin'* dir.³⁸⁵

Kierkegaard düşüncesinde 'Tin', bu ilişkiyi inşa eden dostane bir niteliktedir.³⁸⁶ O, sentezin belirleyici gücüdür ve bu ilişki içerisinde bulunan unsurların yani Ruh ve Bedenin birlik ve ayrılık nedenini oluşturur.³⁸⁷ Tin,

³⁷⁹ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, çev. Türker Amaner, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2004, s.66.

³⁸⁰ Kierkegaard, **T.S.U.D.**, s.9.

³⁸¹ A.g.e., s.9.

³⁸² Vefa Taşdelen, a.g.e., s.86.

³⁸³ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s.57.

³⁸⁴ Kierkegaard, **T.S.U.D.**, s.9.

* Kierkegaard düşüncesinde 'Ben' ile 'Tin' aynı anlama gelmektedir. Ona göre insan 'Tin'dir, 'Tin' ise 'Ben'dir. Bu açıdan Kierkegaard, The Sickness adlı eserinde bu üçüncü terimi 'Self' yani 'Ben' olarak ifade etmektedir. Bkz. **T.S.U.D.**, s.9.

³⁸⁵ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s.57.

³⁸⁶ A.g.e., s.58.

³⁸⁷ Oliver Cauly, a.g.e., s.82.

başlangıçta farklılaşmamış olan ruh ve bedene karşı durarak sentezin ortaya çıkmasına yol açar.³⁸⁸ Ruh ve beden arsında bir ilişki vardır ama bu ilişki sürekli bir niteliğe sahip değildir; bu ilişkinin sürekliliğinin sağlayan ‘Tin’dir.³⁸⁹ Ruh ve bedenin ilişkisinden ortaya çıkan bir sentezden söz etmemiz ancak “Tin vaaz edildiğinde olanaklıdır”³⁹⁰

‘Ben’in bu ilk sentez aşamasında karşımıza çıkan ‘beden’ ögesi, ‘Ruh’un karşısında yer alır ve benliğin doğal yanını oluşturur. Bu anlamda beden yönüyle ‘Ben’ doğanın bir parçasıdır. Bu yanıyla bir organizma olarak karşımıza çıkan insana farklılığı kazandıran şey, onun ruhi tarafıdır; yani ilişkideki ‘Ruh’ ögesidir. Ruh ise bilinci, akli, zihinselliği ve duyguyu ifade eden bir öge olarak nitelendirilmektedir. Bir sentez olan ‘Ben’ için bu iki öge aynı derecede önemlidir. Yani ne beden ne de ruh olmadan insandan söz edilebilir.³⁹¹ Çünkü Kierkegaard düşüncesinde -daha önce de belirttiğimiz üzere- insan bir sentezdir. Sentez ise iki unsur arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Ruh ve beden arasındaki ilişkiye süreklilik kazandıran üçüncü öge olan Tin ise, Kierkegaard düşüncesinde, sonsuzla ilişkiyi sağlayan dinsel içerikli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹²

Kierkegaard’a göre bu ilişkide beden, ruhun(soul) ve tinin(spirit) hizmetinde olmalıdır. Beden, onların bir organı olarak nitelendirilmektedir.³⁹³ Bu bir ödev olarak kabul edilir. Eğer beden, bilincin hizmetinde olmaz ise bu durumda doğal öge ön plana çıkar. Böylece insan, benliğin yitirildiği, kişilik dışı bir durum içersine girer.³⁹⁴ Kierkegaard bu durumda bulunmayı ‘Doğallık (immediacy) İçinde Bulunma’ olarak adlandırır ve daha önce de belirttiğimiz gibi doğallık, bir bene sahip olmamayı ifade eder.

İnsanın görevi bir ‘Ben’ olmaklık ise beden, ruhun egemenliğinde olmalıdır. Bu durumda bu kez, ilişkinin ‘Ruhi’ yanı güçlenir. Ruhi yanın

³⁸⁸ A.g.e., s.83.

³⁸⁹ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s.57,58.

³⁹⁰ A.g.e., s. 97.

³⁹¹ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.87-89.

³⁹² A.g.e., s.89.

³⁹³ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s.147.

³⁹⁴ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.89.

güçlenmesiyle de bilinçlilik ve tinsellik ön plana çıkar. Böylece bir 'Ben'den, bir 'Kendi' olmaktan söz edilebilir.

Bu durum, Kierkegaard'ın varoluş alanları hakkında düşüncesiyle de bağlantılıdır. Ruh ve beden ilişkisinin arasındaki dengenin bir tarafa doğru kaymasıyla ya 'Estetik' varoluş alanı ya da 'Etik' ve 'Dini' varoluş alanları söz konusu olmaktadır.³⁹⁵

2-2-1-2 İkinci Sentez: Sonlu ile Sonsuz Sentezi

'Ben', "*ruh ile bedenin sentezidir ama aynı zamanda zamansal(sonlu) ve sonsuzun da bir sentezidir.*"³⁹⁶ Bu ikinci sentezin, ilkinden farklı öğeleri içerdiği görülmektedir. İlkini öğeleri ruh ve bedendir ve Tin üçüncü öğe olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkinci sentezin ilk iki öğesi ise zamansal ve sonsuzdur. Peki, üçüncü öğe nedir? Sonlu ve Sonsuz sentezinin oluşabilmesi için üçüncü öğeye gerek vardır. Çünkü "*üçüncü öğe yoksa tam bir sentez olduğunu söyleyemeyiz.*"³⁹⁷ Bu açıdan üçüncü öğenin varlığı zorunludur.

Kierkegaard düşüncesinde bu ikinci sentezin üçüncü öğesi olarak karşımıza 'An', çıkmaktadır. Ona göre 'An' "*zaman ile ebediliğin birbirine temas ettiği noktadaki muğlaklığı*"³⁹⁸ ifade eder; 'An' kavramı sayesinde "*zamansallık ve ebedilik sürekli bir temas noktası bulur.*"³⁹⁹ 'An', "*sadece zamanın değil, ebediliğinde atomudur*"⁴⁰⁰. Ona göre 'an' "*ebediliğin zamandaki iz düşümüdür.*"⁴⁰¹

³⁹⁵ A.g.e., s.89.

³⁹⁶ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s.96.

³⁹⁷ A.g.e., s.97.

³⁹⁸ A.g.e., s.101.

³⁹⁹ A.g.e., s.101.

⁴⁰⁰ A.g.e., s.100.

⁴⁰¹ A.g.e., s.100.

Kierkegaard'a göre bu ikinci sentez, aslında yeni bir sentez değildir; sadece ilk sentezin başka şekildeki ifadesidir.⁴⁰² Gerçekte tek bir sentez vardır ve bu sentez farklı düzeylerde kendini göstermektedir. Bu açıdan zamansal ve sonsuzun sentezi, ruh ve bedenin sentezinin başka bir tercümesidir. Kısacası, bu iki sentez farklı biçimlerde aynı şeyi ifade etmektedirler; 'Tin' varsa 'An' da vardır.⁴⁰³

'An' zamansalın ve sonsuzun gerçek ve somut bir sentezi olarak anlamlandırılmaktadır.⁴⁰⁴ Kierkegaard düşüncesinde 'An'ın üç şekilde nitelendirildiği görülmektedir.

İlki: Yunanlılara baktığımızda, 'Tin'in yokluğunda sonsuzluğun geçmişin zaman dışılığı olarak ele alındığı görülmektedir. Yani sonsuzluk, geçmişle ifade edilmektedir. Yunanlılarda, 'An' sadece kaçamak bir gerçeklik olarak kalmıştır.⁴⁰⁵

İkincisi: Musevilik açısından baktığımızda da aslında bir 'Tin'den buna bağlı olarak 'An'dan hala söz edilememektedir. Çünkü Musevilik, Helenizm'in teresine sonsuzluğu bu sefer sadece gelecek ile anlamlandırmaktadır. Geleceğe yönelik ifade edilse de yine tek bir öge ile bağlandırılmaktadır. Bu açıdan Musevilik de Helenizm gibi sentezi eksik bırakmıştır.⁴⁰⁶

Üçüncüsü: Yalnızca Hristiyanlık şimdiki zamana vurgu yapar. Şimdi zaman ise geçmiş ile geleceğin kesişimini ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, gelecek ve geçmiş, Hristiyanlık sayesinde 'şimdi'de bir araya getirilir.⁴⁰⁷ Bu düşüncesinden hareketle, Kierkegaard'ın 'An'ın ortaya çıkışını Hristiyanlık düşüncesiyle ilişkilendirdiği açıkça anlaşılır.

Sonlu ve sonsuzun senteziyle ilişkili olarak Kierkegaard düşüncesinde karşımıza iki umutsuzluk biçimi, çıkmaktadır. Bunların ilki, 'Sonsuzluk Umutsuzluğu'; diğeri ise 'Sonluluk Umutsuzluğu'dur. Buradaki diyalektik ilişki

⁴⁰² A.g.e., s.100.

⁴⁰³ Oliver Cauly, a.g.e., s.91.

⁴⁰⁴ A.g.e., s.96.

⁴⁰⁵ A.g.e., s.95.

⁴⁰⁶ A.g.e., s.95,96.

⁴⁰⁷ A.g.e., s.96.

bir yanın fazlalığı, diğer yanın ise eksikliği şeklinde kendini göstermektedir. Buna bağlı olarak ya birinci ya da ikinci şekil umutsuzluk meydana gelir.⁴⁰⁸

Sonsuzluğun umutsuzluğu, bir kusur değildir; sadece sınır ve belirlenimin yokluğunu ifade etmektedir; yani sonluluğun eksikliğidir. Sonlunun umutsuzluğu ise ilkin tam tersi bir durumu ifade eder. Sonsuzun eksiliği durumunda ortaya çıkan umutsuzluktur. Umutsuzluğun bu ikinci şekli yabancılaşmayı ifade eder. Kendi olamayan, anonim varoluş içinde eriyen, kendi 'kendiliğini' unutan 'Ben'in umutsuzluğunu anlatır.⁴⁰⁹

2-2-1-3- Üçüncü Sentez: Olabilirlik ve Zorunluluk Sentezi

Üçüncü sentez olabilir ve zorunluluğun sentezidir.⁴¹⁰ 'Ben'in sonsuzluğa ve sonluluğa ihtiyacı olduğu gibi eşit bir biçimde olabile ve zorunluluğa da gereksinimi vardır.⁴¹¹ Bu iki öge, olabilir ve zorunluluk, benin oluşumunda eşit halde vardır.⁴¹²

Kierkegaard, düşüncesinde sentez iki terim arasındaki ilişki olduğu ve bu sentezin tamamlanması için üçüncü bir ögeyle de bağlantılandırılması gerektiğini daha önceki bölümde ifade etmiştik; bu açıdan burada sentezin tamamlanması için de üçüncü bir terime gereksinim vardır. Üçüncü sentezin, üçüncü terimi 'Özgürlüktür' Kierkegaard'a göre 'ben özgürlüktür' ve 'özgürlük', olabilirlik ve zorunluluk terimleri içerisinde diyalektik bir ögedir.⁴¹³

'Ben', zorunluluk olduğu kadar olabilirliktir de. Çünkü Kierkegaard düşüncesinde 'Ben' kendisidir ve kendisi olmak zorundadır; bu açıdan O, bir zorunluluktur ama aynı zamanda 'kendi olabilme' onda potansiyel halde bulunur; bu açıdan da 'Ben', olabilirliktir.⁴¹⁴

⁴⁰⁸ A.g.e., s.98.

⁴⁰⁹ A.g.e., s.98,99.

⁴¹⁰ Kierkegaard, T.S.U.D, s.42.

⁴¹¹ A.g.e., s.36.

⁴¹² A.g.e., s.35.

⁴¹³ A.g.e., s.28.

⁴¹⁴ A.g.e., s.36.

Ruh ve Bedenin bir sentezi olan 'Ben'in, olabilirliği ve zorunluluğu eşit bir biçimde kendinde taşıdığını belirtmiştik; bu açıdan bu iki öğeden birinin eksikliği, 'Ben'in -ikinci sentez olan zamansal ve sonsuzun sentezinde olduğu gibi- umutsuzluğa düşmesine neden olur.

Eğer olabilirlik zorunluluğu aşarsa, onu sınırlandıracak bir zorunluluğa sahip olmadığı için 'Ben', kendinden uzaklaşır; bu olabilirliliğin umutsuzluğudur.⁴¹⁵ Bu durumda 'Ben'e her şey mümkün görünmektedir ve böylece 'kişi' bir serap haline gelir. Olabilirin umutsuzluğu içerisindeki 'Ben'in bahtsızlığı, kendinde bir zorunluluğu da barındırdığını fark etmemiş olmasıdır.⁴¹⁶

Olabilirliliğin umutsuzluğunun tam tersi, zorunluluğun umutsuzluğudur. Bu sefer olabilirin eksikliği ya da zorunluluk tarafından aşılması söz konusudur. Kierkegaard, daha iyi anlaşılacak için şu örneği verir: ona göre eğer olabilirliğin içinde kaybolma bir çocuğun sesler çıkarmasına benzetilirse; zorunluluğun umutsuzluğu, dilsiz olmaya denk düşer.⁴¹⁷

'Ben'in olabildiren yoksun olması, yani zorunluluğun umutsuzluğu içine girmesi, her şeyin ya onunun için zorunluluk haline geldiğini ya da önemsizleştirdiğini ifade eder.⁴¹⁸ Buna örnek olarak Kierkegaard, 'Kadercı' kişileri verir. Ona göre kadercı ya da determinist (gerekirci) kişiler umutsuzluk içindedirler ve umutsuzluk içinde benlerini kaybederler. Çünkü onlar için her şey zorunluluk olarak kabul edilir.⁴¹⁹

Kierkegaard düşüncesinde 'Ben', olabildiren ve zorunluluğun sentezidir ve daha önce ifade ettiğimiz gibi bu iki öğe 'Ben'in sentezinde eşit miktarda bulunmaktadır. Nasıl ki nefes alırken oksijen ve azotu ayrı ayrı teneffüs etmemiz mümkün değilse; 'Ben'in sentezinde de olabilir ve zorunluluk ayrı ayrı düşünülemez.⁴²⁰

⁴¹⁵ A.g.e., s.36.

⁴¹⁶ A.g.e., s.37.

⁴¹⁷ A.g.e., s.38,39.

⁴¹⁸ A.g.e., s.41.

⁴¹⁹ A.g.e., s.42.

⁴²⁰ A.g.e., s.42.

2-2-2- 'Kişi'nin Varoluşu: 'Ben'in Varoluş Alanları

Kierkegaard düşüncesinin merkezinde 'Ben', vardır; ona göre insanın temel yapısı bir 'Ben' olabilmeğe uygun bir nitelikte düzenlemiştir; bu açıdan bizler için 'Ben' olma ya da 'kendilik' bilincine ulaşma, bir ödev niteliği göstermektedir.

Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi tüm insanların bu ödevi başarmaları söz konusu değildir; özellikle 'Ben'in ya da başka bir ifadeyle 'Tin'in sentezindeki öğelerden biri olan 'Beden'in diğer öğe olan 'Ruh'un önüne geçmesi durumunda ortaya çıkan 'Doğal İnsan'(immediate man) buna örnektir.

Kierkegaard'a göre doğallık durumunda insan bencildir ama asla bir 'Ben'e ya da 'Kendi' olmaklığa sahip değildir. Peki, kimler kendilerine yüklenen bu 'Ben' olma ödevini yerine getirebilir ve böylece 'Kendi' olabilir? İşte bu soruyla birlikte karşımıza Kierkegaard'ın 'Varoluş' ve 'Varoluş Alanları' hakkında görüşleri çıkar.

2-2-2-1- Varoluş Hakkında

'Varoluş' terimi, modern anlamda ilk Kierkegaard tarafından kullanılmıştır.⁴²¹ Peki, O, bu terimden ne anlamaktadır?

Ona göre varoluş, somut, öznel ve uyanık insanın yaşamını ifade etmektedir.⁴²² Kierkegaard'ın 'Ben'i tanımlarken, 'Ben' ya da 'Kendi' olmayı 'somut hale gelmek' olarak nitelendirdiğini daha önce belirtmiştik. İşte bu, 'Somut Ben' ya da başka bir ifadeyle 'Konkre Ben', kendi olmaklığını 'varoluş' içinde bulunarak ve onunla ilişkiye geçerek kazanır. Bu açıdan bakıldığında 'Ben' olmak 'varoluş' içinde olmaktır.

⁴²¹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1987, s.193.

⁴²² A.g.e., s.194.

Varoluş, 'Ben'in unsurlarının etkin hale gelişini ifade etmektedir. Bu açıdan Kierkegaard düşüncesinde 'varoluş', insana özgü bir şey olarak kabul edilir. Diğer varlıklar, sadece canlılık ve devinim olarak varlarken; insan, ancak varoluş sayesinde bir oluşum⁴²³ olarak karşımıza çıkar. İnsanın bir oluşum olarak anlamlandırılması onun aynı zamanda bir 'süreç' olarak, ifade edilmesidir. Bu süreç, insanın varoluş içindeki 'Ben' olabilme sürecidir.⁴²⁴

Hayvan ve bitkilere baktığımızda bunların beden olarak sonlu bir yaşama sahip oldukları görülür. Fakat insan, varoluş içersinde bulunmakla bir 'Ben' olarak bunlardan farklı bir duruma sahip olur.⁴²⁵ Çünkü insan, varoluş içinde somutlaşan bir özelliktedir; onun somutlaşması sentez haline gelmesi demektir. Buradaki sentez 'Ben'in sentezidir; 'Ben' ise 'Tin'dir ve 'Tin', Ruh ile Bedenin; Sonsuz ile Zamansalın; Olabilirlikle Zorunlunun, ilişkide olması anlamına gelir. Böylece insan varoluş içersinde bulunarak, hayvan ve bitkilerden kendini ayıracak olan Ruh, Sonsuz ve Olabilirlik öğelerine sahip olur.

Kierkegaard düşüncesinde 'Ben' bilinçliliği ifade etmektedir. Ben kendi kendine bağlanan bilinçli bir sentezdir.⁴²⁶ Bilinçli olması, kendi varoluşundan haberdar olması anlamına gelir. Varoluşun insana özgü olduğu, burada da kendini gösterir. Hayvan ve bitkilerin kendi varoluşları hakkında hiçbir bilgileri yoktur. Ama insan hem kendini hem de kendi dışındakileri bilen, anlamlandıran bir niteliktedir. Bu niteliği insan kendi varoluşundan edinir.⁴²⁷

Kierkegaard'a göre, 'varoluş' üzerinde düşünmeye uygun bir niteliğe sahip değildir; akıl dışı bir özelliktedir. Bu yüzden paradoksal bir şeydir. Ona ancak sezgi ve inan sayesinde yaklaşılr.⁴²⁸ Onun düşüncesinde 'varoluşun' kesin bir tanımını yapmak mümkün değildir. Peki, varoluşu akıl dışı, paradoksal ve tanımlanamaz yapan şey, nedir?

⁴²³ Kierkegaard, **T.S.U.D.**, s.29.

⁴²⁴ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.121.

⁴²⁵ A.g.e., s.122.

⁴²⁶ Kierkegaard, **T.S.U.D.**, s.29.

⁴²⁷ Vefa Taşdelen, a.g.e. s.122.

⁴²⁸ Bedia Akarsu, a.g.e., s.194.

Burada ilk olarak ‘tanım’ın içeriğinin ne olduğuna bakmak gerekir. Tanımlamada ‘tanımlayan’ (suje) ve tanımlanan (obje) arasında bir mesafe olması gereklidir. Çünkü bir şeyin tanımlanması, onu tanımlayanın karşısına alınması anlamına gelir.⁴²⁹ Özetle, insan tanım yaparken o şeyden uzaklaşır; ona dışardan bakar. Varoluşun tanımı yapabilecek olan insandır; çünkü yalnızca insan, kendi varoluşunun bilinci sahiptir. Fakat insanın varoluşu tanımlaması demek, onun dışına çıkması demektir. Varoluşun dışına çıkan insan ise bir ‘Ben’ olmaktan kesilir. Artık bir ‘Ben’e sahip olmaması, ‘oluş’ içinde bulunmaması ve ‘bilinç’li olmaması anlamına gelir; çünkü bilinçli olmak ‘Tin’le ilişkilidir, ‘Tin’(Spirit) ise ‘Ben’dir(Self). Bilinçliliğe sahip olmayan insan ise ne kendi kendinin ne de varoluşunun farkına varabilir; böylece hayvan ve bitkinden hiçbir farkı kalmayarak; ne kendini ne varoluşunu ne de diğer varlıkları tanımlayabilir.

Varoluşun tanımlanamaz oluşunun bir başka nedeni ise, onun özünde bir hareketin bir değişimin bulunmasıdır. Varoluşun tanımlanması demek onun resmini çekmek demektir⁴³⁰ ki, harekete ve değişmeye sahip olan varoluş bu açıdan kendi hakkında yapılan tüm tanımları geride bırakır. Bu yüzden, hiçbir tanım onula birebir örtüşür biçimde, gerçek anlamda varoluşu kavrayabilecek güce sahip değildir.⁴³¹

İnsanın temel yapısı, ‘Ben’ olabilecek şekilde düzenlenmiş bir niteliğe sahiptir. O, bir ‘Ben’ olmak zorundadır çünkü anacak bu şekilde kendilik bilincine sahip olabilir; ama aynı zamandan insan çok yönlü değişken bir varlıktır. Bu özelliği, onun zorunluluk kadar olabilirlik ögesini de kendinde taşımasından kaynaklanır. Bu açıdan insan ‘Ben’ olmayı seçebildiği gibi ‘Ben’ olmamayı da seçebilir. İşte insanın bu kararına dayalı olarak farklı Varoluş alanları ya da durakları karşımıza çıkmaktadır.

Bunlardan ilki bir ‘Ben’e sahip olmayı istemeyen, hazzı ve zevke önem veren doğal insanın ya da başka bir ifadeyle ‘Estetikçi’n bulunduğu,

⁴²⁹ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.120,121.

⁴³⁰ A.g.e., s.18.

⁴³¹ A.g.e., s.118.

'Estetik Varoluş Alanı'; ikincisi, bir 'Ben'e sahip olan ve toplumsal ilişkileri ön plana çıkaran, ahlaki kişinin bulunduğu 'Etik Varoluş Alanı'; sonuncusu ise Tanrı'yla ilişki kuran bir 'Ben'in bulunduğu 'Dinsel Varoluş Alanı'dır.

2-2-2-2- İlk Varoluş Alanı: Estetik Durak

Estetik kavramı, Grekçe, duyumla nitelenen anlamında 'aesthetikos' ile duyularla algılanabilen anlamında 'aisthesis' kelimelerinden gelir.⁴³² Estetik, ilk defa Baumgarten tarafından güzelin bilimi anlamında kullanılmıştır. Estetik Onun tarafından bağımsız bir bilim olarak ele alınmış ve incelemeye çalışılmıştır. Estetik duyumsal olanın bilgisinin bilimi olarak ifade edilir. Estetik bilimi genel anlamda şu soruları sorar: 'Güzellik nedir?', 'Güzeli güzel yapan ölçüt nedir?', 'Bu ölçütler insanda mı yoksa objenin kendisinde midir?'⁴³³

Kierkegaard düşüncesindeki 'Estetik' ise, üç farklı anlamda ele alınmaktadır. İlki duyguların tasarlanması olarak sanat alanındaki estetikdir. İkincisi takma isimler kullanarak okuyucuyla dolaylı yoldan bağ kurmayı ifade eden iletişimdeki estetikdir. Üçüncüsü ise varoluş anlayışında bir durak olarak karşımıza çıkan varoluşsal estetikdir.⁴³⁴ Bizim özellikle üzerinde duracağımız ise bu sonuncusudur.

Kierkegaard varoluş alanlarını daha iyi anlamlandırabilmek için her birinde farklı kişisel karakterler kullanır. Bunları iki kategoride ele alır. İlki 'Aracısız Estetik' tiptir; buna Don Juan örnek olarak verilir. İkincisi 'Düşüncesel Estetik' tiptir burada da karşımıza Baştan Çıkarıcı ve Faust kişilikleri çıkar.

Estetik durağın anlamlandırılmasına, Kierkegaard, ilk olarak Don Juan karakteriyle başlar. Fakat burada belirtilmesi gereken önemli bir ayrıntı vardır. Don Giovanni, dolaysız bir estet özelliğini özellikle Mozart'ın yapıtında elde

⁴³² Süleyman Hayri Bolay, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri sözlüğü**, Ankara, Nobel Yayınları, 2009, s.114.

⁴³³ A. Kadir Çüçen, **Felsefe Giriş**, Bursa, Asa Yayınları, 2001, s.292,293.

⁴³⁴ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.161.

eder. Bu yüzden Kierkegaard burada Lord Byron ve Moliere'nin Don Giovanni tiplerini özellikle ayrı tutmaya çalışır. Ona göre, özellikle Moliere'nin Don Juan'ı çok daha ahlaki bir tip olarak işlenmektedir.⁴³⁵ Fakat estetik durak ahlaki olan dışarıda bırakan bir alandır ve ahlaki bir Don Juan'ın estet olarak ifade edilmesi mümkün değildir. Çünkü burada aracısızlık (immediate) kaybolur; dolaylılık (reflective) ortaya çıkar⁴³⁶. Fakat Don Juan kesinlikle aracısız bir müzikal estet olarak ele alınmalıdır⁴³⁷ ki bu ancak Mozart'ın çalışmasında kendini gösterir. Bu açıdan da Mozart'a hayranlığını 'Ya / Ya Da' adlı eserinin birçok yerinde dile getirir.⁴³⁸ Ona göre Don Juan karakteriyle Mozart sonsuzluğa girmiştir; bu çalışması onu ebedi kılmıştır.⁴³⁹

Don Juan, duyusal olarak nitelendirilen şehvetliliği (demonic) ifade eder.⁴⁴⁰ O, duyusal olanı arzular.⁴⁴¹ Bu açıdan 'Estetik Alan' duyusallığın alanıdır ve bu alanda haz ve keyif verici olgulara bağlılık ana ilke olarak karşımıza çıkar. Haz ve keyif verici şeylere bağlanma şehvetliliği meydana getirir; şehvetli olma Estetikçiye ya da 'Doğal İnsanı' belirleyici bir niteliktir. Duyusal olana bağlı olmakla aracısız estet, tinsel ile duyusal arasındaki mesafeyi açar ve dünya içinde kalmayı seçer. İşte Don Juan böyle bir tip olarak karşımıza çıkar. O, aracısız estetikçidir. Onun yaşamındaki temel ilke tinsel değerler değil; tensel arzulardır. Don Juan, işte bu özelliğiyle dolaysızlık kazanır. O, saf duyusal ve aracısız bir 'Estetik Varoluş' tipidir. Onun aracısız estet olarak ifade edilmesinin nedeni, kendi şehvetliliğinden kaynaklanan arzuları, bir düşünce ve bilinç süzgecinden geçirmeyip; doğrudan elde etmeye çalışmasıdır. O, arcsız estetikçi olmağından dolayı kendi ile istekleri arasında hiçbir zaman bilinci koymamaktadır.⁴⁴²

⁴³⁵ Kierkegaard, **Either/Or A Fragment of Life**, London, Penguin Books, 1992, s.119. Bu eser bundan sonra **E.O** olarak kısaltılacaktır.

⁴³⁶ Kierkegaard, **E.O.**, s.112.

⁴³⁷ A.g.e., s.107.

⁴³⁸ A.g.e., s.62.

⁴³⁹ A.g.e., s.64.

⁴⁴⁰ A.g.e., s.98.

⁴⁴¹ A.g.e., s.104.

⁴⁴² Vefa Taşdelen, a.g.e., s.164-166.

Aracısız estetikçi karakterize eden Don Juan, Kierkegaard'a göre, aslında Ortaçağ Hristiyanlığına ait bir tiptir.⁴⁴³ Ortaçağ'da, bedensel (flesh) olanla ve tinsel (spirit) olan arasında bir uyumsuzluğun söz konusu olduğu görülmektedir. Bu uyumsuzlukta Don Juan, bedensel cisimleşmeyi ifade etmektedir.⁴⁴⁴ Kierkegaard'a göre, Ortaçağ, duyusallığın kendi evine, kendi vahşi zevklerine sahip olduğu bir krallıktır. Bu krallıkta 'Dil' bir yere sahip değildir. İşte buranın ilk üyesi Don Juan'dır.⁴⁴⁵ Çünkü onun da dili yoktur. Dil, tinsellik katar, tinsellik ise düşünceyi ifade eder. Düşünmek ise aracısızlığı ortadan kaldırır.

Don Juan, duyusal olanı temsil eder; bu aynı zamanda da bedensel yanı temsil etmesidir. Don Juan'ın böyle bir niteliğe sahip olarak ifade edilmesi, doğa içersinde bulunması anlamına gelir. Don Giovanni, aracısız bir estet olarak doğada bulunur. Daha önce de belirttiğimiz üzere O, müzikal bir özelliktedir ve bir dile sahip değildir; çünkü tinsel bir nitelikte değildir. Onun bulunduğu yer de aynı özellikleri içerir; bu açıdan doğa da dilsizdir.⁴⁴⁶

Don Juan, bir estetikçi olarak kendini toplumsallaştırmaktan kaçır ve yalnız olmayı arzular⁴⁴⁷; çünkü onun bunu gerçekleştirmesi, isteklerine sınır getirmesi demektir ki O, böyle bir şeyi istemez. O, tinsellikten uzak kaldığı için doğal eğilimlere bağlı olarak yaşar. Doğal eğilimlere bağlı yaşamak demek, insanın sentezindeki öğelerden beden, ruhun üstüne çıkması; bu açıdan da Tinselliğin etkin hale gelmemesi demektir.⁴⁴⁸ Bu ise aslında bir 'Ben'e sahip olmak anlamına gelir. Özellikle Kierkegaard '**The Sickness Unto Death**' adlı eserinde 'Doğal'(immediate) insanın bencil olduğunu ama asla bir 'Ben' olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre doğallık, bir 'Ben'e sahip değildir.⁴⁴⁹

⁴⁴³ Kierkegaard, E.O., s.95.

⁴⁴⁴ A.g.e., s.96.

⁴⁴⁵ A.g.e., s.97.

⁴⁴⁶ A.g.e., s.78.

⁴⁴⁷ A.g.e., s.104.

⁴⁴⁸ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.167.

⁴⁴⁹ Kierkegaard, T.S.U.D., s.59.

Don Juan ya da 'Aracısız Estet', düşünsel bir tip değildir. Çünkü O, tinsel değildir. Tinsellik, insanı bir dil ve düşünce varlığı haline getirir. 'Ben' ya da 'Tin' olan insan, dil ile düşünür ve düşüncelerini aktarmada da dili kullanır. Fakat Don Juan, tinselliğe değil; tenselliğe sahip olduğundan dil ve düşünceyi taşıyan bir tip olmaktan uzaklaşır. Düşüncesizlik ise onu sorumsuzluğa itmektedir. Bu durum estetin geleceğe ve geçmişe sorumluluk duymasını engeller ve onu sadece erotik hazzın temsilcisi yapar.⁴⁵⁰

Kierkegaard'a göre, Don Giovanni, bütün kızları baştan çıkarmayı (seduce) arzulayan bir niteliğe sahiptir.⁴⁵¹ Buradaki erotik haz baştan çıkarmadır (seduction).⁴⁵² Bu açıdan O, baştan tırnağa bir baştan çıkarıcı özelliğine sahiptir. Çünkü onun aşkı ruhsal bir özellikte değil; tensel bir niteliktedir. Onun için bütün kızlar sıradandır. Tüm aşklar onun için günlük olan gönül maceralarıdır. Don Juan kendisini bir kızla evlenecek sıradan bir koca olarak nitelendirmez. Çünkü tek bir kişinin kocası olmak onun mutlu etmez; ancak tüm hepsine sahip olmak onun mutlu edecektir. Bu açıdan O, birini değil hepsini ister.⁴⁵³ Özellikle onun 'Elvira' karakterini baştan çıkarması ve çok hızlıca onun kendi umutsuzluğu içinde sessiz bir şekilde bırakarak terk etmesi⁴⁵⁴, bize onun böyle bir arzuya ne denli sahip olduğunu açıkça gösterir. Bu yüzden O, evliliğe karşı bir karakter olarak nitelendirilir. 'Elvira'nın ifade ettiği gibi Don Juan'ın evlenmeye istekli bir yapıya sahip olmaması⁴⁵⁵ ise, daha önce de belirttiğimiz üzere onu toplumsallaşma olgusu içinde bulunmaktan çıkarır.

İkinci estetik tip ise 'Düşünsel Estet'tir. Burada ilk olarak karşımıza 'Johannes' olarak adlandırılan 'Baştan Çıkarıcı' karakteri çıkar. Bu kişi, Kierkegaard tarafından, 'Ya / Ya Da' adlı eserinin yedinci bölümünde 'Baştan Çıkarıcının Günlüğü' başlığı altında ele alınır.

⁴⁵⁰ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.167-169.

⁴⁵¹ Kierkegaard, E.O., s.98.

⁴⁵² A.g.e., s.100.

⁴⁵³ A.g.e., s.103.

⁴⁵⁴ A.g.e., s.189,190.

⁴⁵⁵ A.g.e., s.197.

Johannes kişiliği de Don Juan karakteri gibi ayartıcı, aldatıcı bir niteliğe sahip olarak ifade edilmektedir. Özellikle 'Cordelia' karakterinin mektubundaki ifadeler, bunu açık bir şekilde göstermektedir.⁴⁵⁶ Fakat bazı özellikleriyle Johannes ya da Baştan Çıkarıcı, Don Juan'dan ayrılmaktadır.

Her ne kadar O da aynen aracısız estetik gibi genç kızları ayartmaktan zevk alsın da onun bu arzunu engelleyen bir durumla karşı karşıya olduğu görülür. Karşılaştığı bu şey onun mantıksız hale getirmiş, görüş açısını bulanıklaştırmış ve hiç bir şeyden zevk alamaz hale sokmuştur. Bunu ona yapan şey aşık olduğu 'Cordelia' karakteridir.⁴⁵⁷

Cordelia karakteri, Baştan Çıkarıcı'yı tamamlayıcı bir niteliğe sahiptir. Bu yüzden her yerde onu arar⁴⁵⁸ ve ona ulaşmaya çalışır. Onun için bu femine tip önemlidir çünkü Cordelia, tinselli ifade etmektedir. Özellikle kendisini beden, yer, toz ve kül gibi şeylerle özdeşleştirirken; aşkının objesi olan Cordelia'yı bir ruh ya da bir tin olarak anlamlandırır.⁴⁵⁹

Baştan Çıkarıcı'ya göre tüm aşklar gizemlilik taşırlar.⁴⁶⁰ Çünkü aşk, gizliliği sever.⁴⁶¹ İşte Cordelia, bu gizemliliğe bürünmüş aşkın objesi olarak karşımıza çıkar. Fakat sıradan bir kadın olarak değil. Sıradan bir karakter olarak O, korkunun ve nefretin objesidir. Fakat Johannes'i tamamlayabilmesi aşkın objesi olması gerekir. O ancak zekililiğin kadını olarak sıradanlıktan kurtulur ve Baştan Çıkarıcı'nın aşkının objesi olur.⁴⁶² Bu açıdan bu iki karakter fiziksel bir erotizmi değil tinsel bir özelliği taşımaktadır.⁴⁶³ Yani burada önemli olan tensel değil tinsel(Spirit) bir hazzı ulaşmaya çalışmaktır. Bu durum ise düşünsel bir özellik taşır.

Düşüncelilik, Baştan Çıkarıcı'nın temel niteliği olarak ifade edilir. Bu özellik ona yazısallık katar. Kierkegaard Don Juan'ı müzikle özdeşleştirirken,

⁴⁵⁶ A.g.e., s.255.

⁴⁵⁷ A.g.e., s.268.

⁴⁵⁸ A.g.e., s.255.

⁴⁵⁹ A.g.e., s.341.

⁴⁶⁰ A.g.e., s.277.

⁴⁶¹ A.g.e., s.324.

⁴⁶² A.g.e., s.301.

⁴⁶³ A.g.e., s.351.

Baştan Çıkarıcı'yı yazıyla anlamlandırır. Böylece müziğin dolaysızlığından sözün yazılı dünyasına geçilir. Burada sözün ortaya çıkması düşüncenin de ortaya çıkması anlamına gelir; bu dolaylılığın ve tinselliğin artması demektir. O, aracısız değil; düşünsel estettir. O, tensel doyum aramaz; onun amacı sadece fethetmektir. O, tensel hazzı değil; düşünsel hazzı elde etmek için uğraşır. Fakat onun düşünsellik taşıması, sorumluluk alan bir tip olarak ifade edilmesi anlamına gelmez. Çünkü O, eylemlerini sonlandırmak ya da amaca ulaşmak için gerçekleştirmez. Dolayısıyla, onun da sorumluluk taşıdığı söylenemez.⁴⁶⁴

Düşünsel Estetikçiye örnek olarak Kierkegaard, bir de Faust'u verir. Don Juan gibi O da şehvetli kişiliktir.⁴⁶⁵ Faust da Don Juan ile aynı arzulara sahiptir fakat onun arzuları Don Juan'inkinden bir parça farklıdır. Faust, ondan farklı olarak, tüm kızları değil; entelektüel ve kültürlü kadınları ayartmaktan hoşlanır.⁴⁶⁶ Bu durum ise onu dolaysız estet Don Giovanni'den ayırır.

Düşünsel bir tip olan Faust'un anlatım aracı ise sözdür. Onu diğer estetlerden farklı kılan bir başka özelliği ise şüpheciliğidir.⁴⁶⁷ Her şeyden kuşku duymak onun yaşam ilkesi olarak karşımıza çıkar. Herkesi kendi şüphesi içine sokmak ister. Bunu yapar yapmaz ortaya kıskançlık çıkar ki bu durum ona zevk verir.⁴⁶⁸ Hayatının her anında aynı bir ekmeğe ihtiyaç duyduğu gibi kuşkuya da ihtiyaç duyar ama aynı zamanda kuşkusunu her zaman gizlemeyi tercih eder. Don Juan gibi O da tensel bir yol izlemsine rağmen hazcı olmadığından dolaysız estetten ayrılır. O, tensel hazzı değil, kuşkuyu arar bu yüzden entelektüel bir nitelik gösterir. Faust'un yaşamı soyut hakikati aramakla geçer; bu süreç içinde birçok bilgi edinir fakat edindiği bu bilgileri davranışları şekillendirmekte asla kullanmaz.⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.169-172.

⁴⁶⁵ Kierkegaard, E.O., s.200.

⁴⁶⁶ A.g.e., s.201.

⁴⁶⁷ A.g.e., s.202.

⁴⁶⁸ A.g.e., s.202.

⁴⁶⁹ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.172,173.

Kierkegaard'ın 'Estetik' alanı daha anlaşılır kılmak için verdiği bu tiplerden hareketle bu varoluş alanıyla ilgili şu genel özellikleri çıkarmamız mümkündür:

Estetik durak, toplumsallığı dışarıda bırakır. Bu açıdan estet toplum dışı bir karakter olarak karşımıza çıkar. Çünkü estet kişide, ister aracı olsun isterse düşünsel olsun fark etmez, sorumluk duygusu görülmemektedir. Yükümlülük altına girmemek, kendilerini bağlayacak her türlü sözden ve davranıştan kaçınmak genel özellikleridir. Bu açıdan estetik varoluş alan, sosyal rollerin, yükümlülüklerin ve toplumsal değerlerin bir tarafa itildiği ve görmezlikten gelindiği bir alan olarak anlaşılmaktadır. Fakat estetik varoluş içinde bulunan insan, toplum içinde yaşamaktan da hoşlanır; çünkü yaşamındaki haz ve arzuyla ilgili gereksinimlerini gerçekleştirmek için buna ihtiyacı vardır. Onun toplum içinde yaşama isteği, toplumun üyesi olma anlamında değil, toplumu kendi eğilimleri için bir araç olarak kullanma anlamındadır.⁴⁷⁰

Bu alanın toplumsallığı dışı bir özellikte olması, onun başka bir nitelikte ifade edilmesin neden olur: Estetik varoluş aynı zamanda 'Ahlak Dışı'dır. Çünkü estetikçi davranışlarını ahlaki ilkelere göre değil; haz ve şehvete dayalı olarak gerçekleştirir. Toplusal iyi ve kötü, onun için bir anlam ifade etmez. Özellikle evlilik kurumuna karşı çıkması, cinsel hazzı seçmesi, şehvetini ve kuşkularını toplumdan gizli bir şekilde gerçekleştirmesi ve sorumluluktan kaçması, Estetikçiyi ahlak dışı bir tip haline getirir.⁴⁷¹

Estetik durağın en temel özelliği 'Haz'ın temel değer olarak kabul edilmesidir. Estetikçi tensel ve düşünsel hazzı ulaşmak için yaşar. Amaç sıkıntıdan uzaklaşmak; haz ve arzuları tatmin etmektir. Bu onun 'Beden' yanına öncelik vermesinden kaynaklanır. O, özgürlüğü kaybederek; haz ve şehvete bağlı hale gelmiştir. Estet, zenginliği, iyi talihi ve en güzel kızı elde

⁴⁷⁰ A.g.e., s.174,175.

⁴⁷¹ A.g.e., s.176.

etmek için uğraşır; bunları elde etmekten aldığı hazzı ruhunda ve zihninde yaşar.⁴⁷²

Kısacası, Kierkegaard'ın, estetiği, sanatı ya da güzeli ifade eden bir kavram olarak değil⁴⁷³, 'Ben'e sahip olmayan, toplumsallaşmadan ve ahlaklılıktan yoksun olan 'Doğallığı' karşılayan bir varoluş alanı olarak ön plana çıkardığı görülmektedir.

2-2-2-3- İkinci Varoluş Alanı: Etik Durak

Etik varoluş alanı, Kierkegaard düşüncesinde bir ara alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Etik durak bu açıdan bakıldığında bir yüzünü Estetik, diğerini Dini alana çevirmiş olan bir varoluş alanıdır.⁴⁷⁴ Bu yüzden bu durağın, estetiğin ve dinin karşısında olmak üzere iki açıdan ele alınması gerekir. İlki, '**Ya / Ya Da**' eserinde karşımıza çıkar ve burada Kierkegaard, 'Etik'i 'Estetik' alan ile karşı karşıya getirir. İkincisi ise '**Korku ve Titreme**'de ele alınır ve burada ise 'Etik' alan 'Dini Varoluş' alanının karşısında yer alır. '**Ya / Ya Da**'da 'Etik'i 'B' ya da 'Yargıç' kişiliği simgeler ve 'Estetik' alandaki 'A' ya da 'Johannes' karakterinin karşısında yer alır; '**Korku ve Titreme**'de ise bu sefer ahlaki varoluşu Agamemnon simgeler; burada ise 'Etik Ben', 'Dini Varoluş' alanını simgeleyen, 'İman Şövalyesi' Hz. İbrahim'in karşısında yer almaktadır.

Kierkegaard açısından 'Etik' varoluş alanı, temelde iki sorun üzerinde şekillenmektedir. Bunlardan ilki, evliliğdir ve bu konu etiği, estetikle karşı karşıya getirmektedir. İkincisi ise ahlakî ödevin mutlaklığı sorunudur ki bu problem ise etiğin dinsel ile karşılaşmasına neden olur .

İlk olarak 'evlilik' sorununa bakacak olursak, Kierkegaard'ın bu konuyu '**Ya / Ya da**' adlı eserinin ikinci kısmındaki '**Evliliğin Estetik Geçerliliği**'

⁴⁷² A.g.e., s.177.

⁴⁷³ Oliver Cauly, a.g.e., s.106.

⁴⁷⁴ A.g.e., s.120.

başlığı altında ele aldığını görmemiz mümkündür. Bu kısım kitabın ilk bölümünde yer alan '**Baştan Çıkarıcının Günlüğü**' bölümüne bir cevap niteliği taşımaktadır. Yani, bu bölüm, etikçi 'B' karakterinin, estetikçi 'A' karakterine cevabıdır.

'Yargıç', yani 'B', etik alanın temsilcisidir; ahlakiliğin ve buna bağlı olarak toplumsallaşmanın önemli bir ögesi olan 'evlilik' hakkındaki genel savunusu, estetikçinin yaşam tarzını eleştirerek ortaya koymaya çalışmaktadır. 'B'ye göre estetikçi, bir hırsızdır. O, insanların en güzel ve mutlu anları çalar ve bu tür şeylerden zevk alır.⁴⁷⁵ Bununla birlikte estetikçi evliliğe karşı bir karakter olarak karşımıza çıkar. '**Ya / Ya Da**'nın ilk bölümünde yer alan, Elvira karakterinin Don Juan'ı hiçbir zaman evlenme isteğinde olmayan biri olarak nitelendirmesi⁴⁷⁶ ve Don Juan'ın kendisini hiçbir zaman bir koca olarak görmemesi⁴⁷⁷ buna örnek verilebilir.

Evlilik ise toplumsal bir ilişkiyi ifade eder⁴⁷⁸. Bu yüzden 'Estetikçi', sorumluluklardan kaçan ve kendini toplumsallaşma dışında tutan bir karakter olarak ifade edilmektedir. Ona göre, evliliğin hiçbir değeri yoktur; çünkü onun için bütün kızlar sıradandır; tek birini değil tümünü elde etmek için uğraşır; sadece bu eylemi ona haz vermektedir.⁴⁷⁹ Estetikçinin davranışlarının temelinde, ahlaki değerler ve toplumsallaşma değil; tensel arzular ve yalnız olma yer alır.⁴⁸⁰

'B' kendine, estetikçiye toplumsallaşma yönünde ikna etmeyi görev edinmiştir. Bunu ise evliliğin önemini ön plana çıkarmaya çalışarak yapar. Bu hususta izlediği yol ise, evlilik ve aşk arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Ona göre, aşk, anlıktır; görmek ve sevmek aynı anda olur. Bunun anlık oluşu, doğal ihtiyaca dayanmasından kaynaklanmaktadır. Bu, aşkın tensel yönünü ifade eder ki bu şehvetsel tarafıdır. Ama aşkın şehvetten ayrılan bir yönü de

⁴⁷⁵ Kierkegaard, **Evliliğin Estetik Geçerliliği**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Ağaç Yayınları, 2009, s.16, (Bu eser bundan sonra **Evlilik** olarak kısaltılacaktır).

⁴⁷⁶ Kierkegaard, **E.O.**, s.197.

⁴⁷⁷ A.g.e., s.103.

⁴⁷⁸ Kierkegaard, **Evlilik**, s.84.

⁴⁷⁹ Kierkegaard, **E.O.**, s.103.

⁴⁸⁰ A.g.e., s.104.

vardır. Bu yön, onun anlık oluşunun yanında aynı zamanda ebediyeti de taşımasıdır. Fakat aşk içinde ebediyetin doğması için mutlaka azimli bir irade gerekmektedir.⁴⁸¹ Peki, aşk, bu ebediyeti ne zaman kazanır? Kierkegaard düşüncesinde cevap çok açıktır: Evlilik içerisinde ortaya çıktığı zaman. Çünkü O'na göre, “*Evliliğin içsel sınırsızlığı ebedi yaşamdır.*”⁴⁸²

Aşk burada, estetiğin ve etiğin ortak ögesi olarak görülse de aslında bu iki alanın aşktan anladıkları birbirinden farklıdır. ‘Estetik’ alan aşktan tensel güzelliği anlarken; ‘etik’ ise evlilik içinde ortaya çıkan aşkı anlar. ‘B’ye göre evliliği meydana getiren aşktır ve aşk olmalıdır. Çünkü aşk çıkarılıp atılırsa paylaşılan hayat, tensel arzulardan ibaret kalacaktır.⁴⁸³

Aşkın evlilik içinde bir anlam kazanması, ancak Hristiyanlıkla mümkün olmuştur. Evlilik Hristiyanlığa ait bir öge olarak ifade edilir. Ne Yunan’da ne de Yahudilik’te böyle bir mükemmelleşme söz konusudur. Aşkın, güzelliğin ve gerçekliğin evlilikte yattığı, ancak Hristiyanlık’ta ortaya koyulmuştur.⁴⁸⁴ Sadece Hristiyanlık’ta aşk ve evliliğin birbiriyle bağdaştığı görülmektedir.⁴⁸⁵

Evliliğin kendi içinde ebediyet taşıması, onun öncesi ve sonrası bir niteliğe sahip olması anlamına gelir. Bu açıdan evlilikte realleşen aşk, bir ilk ve son aşktır. Tensel bir temele dayanmadığı için erotik bir nitelikte değildir; bu yüzden de zaman onu yıpratamaz.⁴⁸⁶ İlk aşk, özgürlüğün ve zorunluluğun (necessity) birliğidir. Birey, bir başkasına karşı koyulamaz bir biçimde çekilir; bu durum onun zorunluluk yanını ifade eder; fakat aynı zamanda bu çekilmeyle birlikte özgürlük de hisseder.⁴⁸⁷ Bunun yanında aşk, hem tensel hem de ruhsaldır; ‘an’da mevcuttur, ama aynı zamanda ebediyeti de taşır.⁴⁸⁸ Bu yüzden bir yanıyla estetiğe bir yanıyla da etiğe bağlıdır.

⁴⁸¹ Kierkegaard, **Evlilik**, s.24.

⁴⁸² Kierkegaard, **Evlilik**, s.51.

⁴⁸³ A.g.e., s.33.

⁴⁸⁴ A.g.e., s.30,31.

⁴⁸⁵ A.g.e., s.35.

⁴⁸⁶ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.209.

⁴⁸⁷ Kierkegaard, **Evlilik**, s.39.

⁴⁸⁸ A.g.e., s.51.

‘B’ye göre aşkın etik yönü, evlikte ortaya çıkar. Evlilik ilk ve son aşkıdır. İnsan yaşamında bir kez sever ve evliliğe tutunur. Çünkü aşkın gerçek hale getirilmesi için evliliğe gerek vardır.⁴⁸⁹ Peki, evliliğin nedeni nedir? Bu soruya yanıt aramadan önce ‘Yargıç’, bu konuda mutsuz olanların iki sınıfa ayrılması gerektiğini ifade eder. Bunlardan ilk sürekli olarak ideali arzulayanlar; ikincileri ise evliliğe tutunmak istemeyenlerdir. İşte bu ikinciler ayartıcılarıdır.⁴⁹⁰ Bu yüzden ‘Neden’ sorusunun araştırılmasında ikincilerin hiçbir önemi yoktur; birincilerin verdiği yanıtlara bakılması gerekir; çünkü mutsuz olmaları, bu sorulara verdikleri cevaplardan kaynaklanmaktadır.

Bu soruya verilen cevaplardan biri ‘evliliğin karakter okulu’ olduğudur. Kişi kendi karakterini yükseltmek için evlenir.⁴⁹¹ Burada sağduyulu mantık, devreye girer ki bu evliliğin içinden aşkı çıkarır; bununla beraber estetik hale de getirir.⁴⁹² Evliliğin nedeniyle ilgili olarak verilen bir başka cevap ise onun ‘insan ırkının çoğalmasına katkıda bulunma’sıdır⁴⁹³. Bu yanıt, evliliğe diğerinden daha estetik bir görünüm katsa da yine de uygun bir cevap değildir; çünkü böyle bir anlayış evliliği at çiftliliğine benzetmek ileri gitmez.⁴⁹⁴ Bir başka cevap ise ‘ev sahibi olmak’ için evlenmektir. Bu yanıt da evliliğin değerini ortadan kaldırmaktadır.⁴⁹⁵ Evliliğin ‘neden’i hususunda yapılan bu araştırmada varılan sonuç ise ‘B’ye göre evliliğin hem estetik hem etik olarak ifade edilmesi ve bir anlama sahip olması için hiçbir nedene bağlı olmaması gerektiğidir.⁴⁹⁶

Kierkegaard, ‘**Ya / Ya Da**’nın ikinci bölümünün ‘**Evliliğin Estetik Geçerliliği**’⁴⁹⁷ kısmında ‘B’ kişisini kullanarak, evliliğin, toplumsallığın ve ‘Etik’ olanın, estetik yaşam karşısındaki önemini ortaya koymaya çalışmıştır.

⁴⁸⁹ A.g.e., s.50.

⁴⁹⁰ Kierkegaard, **Evlilik**, s.51.

⁴⁹¹ A.g.e., s.54.

⁴⁹² A.g.e., s.55.

⁴⁹³ A.g.e., s.58.

⁴⁹⁴ A.g.e., s.59.

⁴⁹⁵ A.g.e., s.63.

⁴⁹⁶ A.g.e., s.70.

⁴⁹⁷ **Ya / Ya Da** eserinde yer alan bu bölüm ‘Evliliğin Estetik Geçerliliği’ adında ayrı bir kitap olarak da yayınlamıştır. Bkz. Kierkegaard, **Evliliğin Estetik Geçerliliği**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Ağaç Yayınları, 2009.

Özellikle evliliğin etik durak için gereğini vurgulayan Kierkegaard, etik durağın bir 'Ben' olabilmekteki önemini daha açık bir şekilde ifade edebilmek için bu eserinin '**Kişiliğin Gelişimindeki Estetik ve Etik Arasındaki Denge**' adındaki kısmında etik ve estetik arasındaki farkları ortaya koymaya çalışmıştır.

'Estetik' ve 'Etik' durak arasındaki farklılıklara bakıldığında öncelikle şu soruların yanıtlanması gerekmektedir: 'Etik olarak yaşamak ne anlama gelir?', 'Estetik olarak yaşamak ne anlama gelir?' ve 'Kişideki estetik veya etik öge nedir?'⁴⁹⁸

İnsandaki estetik öge, kişinin aracısız (immediately) olmasıyken; etik öge ise kişinin 'kendisi' haline gelmesidir. Eğer insanın davranışları, estetik öge tarafından şekillendiriliyorsa veya kişi estetik öge için yaşıyorsa, bu onun estetik bir şekilde yaşam sürdüğü anlamına gelmektedir.⁴⁹⁹ Estetik yaşam, hayattan her bakımdan zevk almayı hedefleyen bir bakış açısını kendinde içerir ki, bu 'Estetikçi' tarafından '**arzuların için yaşa**' olarak yorumlanır ve bir ilke olarak kabul edilir.⁵⁰⁰ Bu yüzden Don Juan, bir baştan çıkarıcı ve bir hırsız olarak nitelendirilir. Onun için önemli olan tüm arzularını tatmin etmektir. Onun estet düşüncesinde tek bir kızın hiçbir anlamı yoktur; tüm kızlar onun için sıradandır ve yaşam, bütün kızlara sahip olmakla anlam kazanır. Bu açıdan O, her zaman bir baştan çıkarıcı olarak kalacak, hiçbir zaman koca olamayacaktır. Çünkü koca olmak ya da diğer bir ifadeyle evlilik içerisinde bulunmak, toplumsallaşması anlamına gelir; evlenmek, toplumsallaşmak ise estet yaşam içindeki 'arzuların için yaşa' ilkesinden feragat etmesi demektir. Fakat asla O, bunu yapabilecek nitelikte bir kişi değildir. Özellikle yaşamı boyunca 1003 kadınla beraber olan bir tip olarak ifade edilmesi, bize bunu açıkça göstermektedir.

Kierkegaard düşüncesinde etik kişi, kendi içinde bir ödevde sahiptir.⁵⁰¹ Bu ödevin ilk koşulu ise '**Gnothi Seauton**'* olarak onun kendisini bilmesidir.

⁴⁹⁸ Kierkegaard, E.O., s.492.

⁴⁹⁹ A.g.e., s.492.

⁵⁰⁰ A.g.e., s.496.

⁵⁰¹ A.g.e., s.547.

Etikçi kendi kendini bilir, tanır ve anlar. Onun bu 'kendi olma' bilinci, şeffaflılık niteliğine sahip olması anlamına gelir; bu onun bir 'Konkre Ben' olarak ifade edilmesinin nedenidir ki ancak bu bilinçlilik sayesinde gerçek 'Ben' ortaya çıkar.⁵⁰²

Kendini etik olarak seçen kişinin görevi, kendini evrensel bireye dönüştürmektir. Kendiyle barışık bir yapıda bulunduğu ve edep, haya gibi niteliklere sahip olduğundan, evrensel birey olmayı ancak etikçi başarabilir.⁵⁰³ Bu açıdan etikçinin ve etik durağın evrenseli ifade ettikleri görülmektedir ki bu durum etikçiye yasaklayıcı bir niteliğe sahip kılmaktadır; böylece etik kişi, kendine yasalar koyan ve talimatlar veren kişi olarak karşımıza çıkar.⁵⁰⁴

Etikçi'yi Estetikçi'den ayıran, kendilik bilinci ve somutlaşmanın peşinden gelen evrensel birey⁵⁰⁵ olması dışında, onun eylemlerinin tesadüfi olmamasıdır. Bu özelliği aslında evrensellik niteliğinden kaynaklanan bir yapıya sahiptir. Estet, estetik bir hayat sürdüğü sürece her şeyin ona tesadüfi (accidental) bir yapıda ait olmasına rağmen; etikçi kural koyucu ve talimatlar sunan bir yapıda olduğundan, yani evrensel içinde bulunduğu, onun sahip olduğu şeylerde bir zorunluluk-gerekliklik (essential) kendini göstermektedir.⁵⁰⁶

Etik bakış, estetik bakışa nazaran iki avantaja sahiptir. Bunlardan ilki, etik görüşün, gerçeklikle uyuyor olması ve evrensel olan şeyleri açıklayabilmesidir. Buna karşın estetik bakış ise tesadüfi olan şeylerle ilgilenir ve bu yüzden hiçbir şey açıklayamaz. İkincisi ise, etik bakışın insanı kendi mükemmelliği ışığı altında yorumlayabilmesidir.⁵⁰⁷ Estetik bakışta her insan sıradan olarak yorumlanır; özellikle Faust'un tüm insanları sıradan olarak kabul etmesi buna örnektir.

* 'Gnothi seauton' yani "Kendini bil" (Yunanca: γνῶθι σεαυτόν) bir Antik Yunan vecizesidir. Bkz. (Erişim) http://tr.wikipedia.org/wiki/Gnothi_seauton, 29.10.2009.

⁵⁰² Kierkegaard, E.O., s.549.

⁵⁰³ A.g.e., s.551-552.

⁵⁰⁴ A.g.e., s.546.

⁵⁰⁵ A.g.e., s.552.

⁵⁰⁶ A.g.e., s.550.

⁵⁰⁷ A.g.e., s.565.

Etik bakış açısının bu niteliklere sahip olması, beraberinde etikçinin estet karşısında ön plana çıkmasını sağlar. Özellikle O'nun şeffaflığa sahip olarak, umutsuzluk eylemi içinde somutlaşmasının hemen ardından ortaya çıkan evrensel birey haline gelebilecek bir yeteneğe sahip olması, etikçiyi estet karşısında değerli kılar.⁵⁰⁸

Etik olanın bu özellikleri kendinde bulundurması ise etik açıdan evliliğin de evrensellik taşımasına neden olur. Evlilik evrenseldir, bu yüzden tesadüfî değildir. Evlilik, hiç ortak yanı bulunmayan iki insanın bir araya gelip nasıl mutsuz olduklarıyla değil, tüm evli insanların birbirleriyle mutluluğu nasıl elde ettikleriyle ilgilenir.⁵⁰⁹ Bu durum ise onu sosyal bir ilişki haline getirir; sosyal ilişki ise sosyalliği ifade eder; bu açıdan bakıldığında -daha öncede belirttiğimiz üzere- Kierkegaard düşüncesinde evlilik, toplumsallaşmak demektir⁵¹⁰. Bu ise onun evrensel olma özelliğiyle örtüşmektedir

Etik varoluş alanı, '**Ya / Ya Da**' adlı eserinde estetik durak ile karşılaştırılarak ifade edilmeye çalışılmıştır. Özellikle burada 'Etiği', 'B' ya da 'Yargıç' kişiliği temsil etmiştir. Fakat Kierkegaard, 'Etik' alanı bir de 'Dini' varoluş alanıyla kıyaslayarak ortaya koymaya çalışır. Bunu ise '**Korku ve Titreme**' adlı eserinde 'Etikçi' **Agamemnon** ile 'İman Şövalyesi' olarak ifade ettiği ve 'Dini' varoluş alanının temsilcisi **Hz. İbrahim**'i karşılaştırarak yapar. Burada özellikle üzerinde durulan konu, evrensel olan etiğin Dini eylem karşısında askıya alınmasında ortaya çıkan paradoksal durumdur.

Kierkegaard düşüncesinde, **Agamemnon** ile **Hz. İbrahim**'in neden karşılaştırıldıklarının daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle bu iki kişilik arasındaki ortak yönün ortaya koyulması gerekir.

İlk olarak etiği temsil eden Agamemnon'a baktığımızda O, trajik bir kahraman olarak karşımıza çıkar. O, Yunan mitolojisinin önemli kahramanlarından biridir. O'nun soyu Zeus'a dayandığı için yarı tanrısal bir özeliğe sahiptir. Bu özelliğinin yanında O, **Troia** karşısında yer alan birleşik

⁵⁰⁸ A.g.e., s.567.

⁵⁰⁹ A.g.e., s.572,573.

⁵¹⁰ A.g.e., s.103.

Yunan ordusunun başkomutanlığını da yapar. Bu durum onu krallar kralı haline getirmektedir. Kral Agamemnon, tanrısallık taşıdığından krallığı da tanrısallık niteliklere sahiptir.⁵¹¹

Agamemnon'un etik durak açısından bizi ilgilendiren yönü, onun üç kızından biri olan Iphigeneia ile olan trajik öyküsüdür. Agamemnon hakkında birçok bilgiyi Homeros'un destanından elde edebilmemize rağmen; onun kızıyla yaşadığı trajik öykü daha çok Homeros'un destanlarından değil; Euripides'in Iphigeneia Aulis'te ve Iphigeneia Tauris'te adlı yapıtlarından elde edebilmekteyiz. 'Güçlü Soy' anlamına gelen Iphigeneia'nın öyküsü, Troia savaşıyla yakından ilgilidir. Agamemnon'un komutasında olan Birleşik Yunan ordusu Troia'ya savaşa gitmek için hazır bekler fakat bir türlü gemileri hareket ettirecek rüzgar ortaya çıkmaz. Bu durumu bilge Klakhas'a danıştıklarında bu rüzgarın esmesini engelleyen tanrı **Artemis** olduğunu öğrenirler. Çünkü Artemis, Agamemnon'a kızıdır. Bu kızgınlığının nedeni Agamemnon'un Artemis'e ait olan bir geyiği öldürmüş olmasıdır. Rüzgarın çıkması için Agamemnon, bu geyiğin bedelini ödemelidir. Bunun bedeli ise, kızını Artemis'e kurban etmesidir. Agamemnon, bu isteğe ilk olarak karşı çıkar; fakat ordunun baskısı üzerine bunu yapmaya karar verir. Agamemnon, kızı Iphigeneia'yı Artemis'e sunacağı sırada Artemis, buna dayanamaz ve Iphigeneia'nın yattığı yere bir geyik koyar ve Iphigeneia'yı bu durumdan kurtarır.⁵¹²

İkinci olarak Hz. İbrahim'e baktığımızda; öncelikle onun Agamemnon'un tersine bir trajik kahraman olmadığını belirtmemiz gerekir.⁵¹³ O, bir 'Dini Varoluş' kişiliği olarak İman Şövalyesidir.⁵¹⁴ O, etiği değil "*imanı temsil eder ve iman gerçek ifadesini İbrahim'de bulur.*"⁵¹⁵ İbrahim'in konumuz açısından önemi, oğlu İshak ile arasında geçen öykü de yatar. Kierkegaard, bunu '**Korku ve Titreme**'de bizlere aktarsa da⁵¹⁶ Hz. İbrahim'in İshak'ı

⁵¹¹ Derman Bayladı, **Mitoloji Sözlüğü**, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s.19,20.

⁵¹² A.g.e., s.246,247.

⁵¹³ Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s.180.

⁵¹⁴ A.g.e., s.184.

⁵¹⁵ A.g.e., s.179,180.

⁵¹⁶ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.51-53.

kurban etmesi öyküsü*, aslında Tevrat'ta yer almaktadır. Buna göre, Tanrı, Hz. İbrahim'i denemek istemiştir. Ona, Tanrı, biricik sevdiği oğlunu almasını; Moriya diyarına gitmesini ve kendisine göstereceği yerde yakmalık kurban olarak takdim etmesini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. İbrahim sabah erken kalkarak eşeğine palanı vurur vurmaz; iki uşağını ve İshak'ı alarak Tanrını kendisine bildirdiği yere doğru yola çıkar. Yola çıktıktan üç gün sonra bildirilen yere ulaşan Hz. İbrahim, uşaklarına eşekle birlikte beklemelerini, oğluyla kendisinin secde edip hemen geri döneceklerini söyler; kendisi ise yakacak odunları İshak'ın sırtına yükleyip; onu da alarak Tanrı'nın gösterdiği yere doğru yönelir.

Birlikte belirtilen yere doğru ilerlerken İshak, babasına, ateşin ve odunun kendilerinde bulunduğunu fakat yakmalık olarak sunulacak kuzunun nerede olduğunu sorar. Hz. İbrahim ise bu soruya, kuzuyu Tanrı'nın kendisinin tedarik edeceği cevabını verir. Hz. İbrahim, denilen yere varır varmaz; odunları dizer ve oğlu İshak'ı bağlayıp odunların üzerine koyar. Hz. İbrahim, oğlunu kurban edeceği sırada Tanrı, ondan durmasını ve ellerini oğlu İshak'tan çekmesini emreder. İshak'ın yerine kurban etmesi için bir koç verir. Böylece Hz. İbrahim, İshak yerine koçu yakmalık sunu olarak sunar.⁵¹⁷

Kierkegaard düşüncesinde, Agamemnon ve Hz. İbrahim öyküleri arasındaki bu benzer ilişki, etik ve dini durağın arasındaki sınır çizginin belirlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Her iki kişilik de kendi çocuklarını kurban etmek istemişlerdir ki bu onların benzer yönünü teşkil etmektedir; fakat kurban etme eyleminin arkasında yatan niyet, eylemleri aynı gibi görünse de, bu iki kişiliği birbirinden tamamen ayırmaktadır.

* Tekvin'de ifade edilen Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmesi olayı, Kuran-ı Kerim'de Sâfât suresinin 102 ile 111. ayetleri arasında geçmektedir. Fakat burada kurban edilen oğlun ismi geçmez. Hz. İbrahim'in iki oğlu vardır. Bunlar, İshak ve İsmail'dir. Sâfât suresinde bu iki oğuldan hangisinin Hz. İbrahim tarafından kurban edilmek istendiği ifa edilmez. Fakat yorumcular bunun İsmail olduğunu ifade etmektedirler. Sâfât Suresinin 102. ayetinde Hz. İbrahim oğluna kendisini rüyasında boğazladığını gördüğünü söyler ve bu konuda oğluna, ne düşündüğü sorar. Bunun üzerine oğlu ona emrolunduğu şeyi yapmasını söyler. 103 ile 106. ayetleri arasında ise Hz. İbrahim'in ve oğlunun bu emri yerine getirmek üzereyken, bunun bir imtihan olduğu ve 107 ile 111. ayetler arasında da bu imtihanın mükâfatı olarak büyük bir kurban verildiği ifade edilir. (Bkz. Ku'ran-ı Kerim Açıklamalı Meali, T.D.V. Yayınları, Sâfât, 102–111. ayetler arası.).

⁵¹⁷ Bkz. **Tekvin** Bab 22.

Etik olan evrenseli ifade eder. Bu açıdan etiğin içinde bulunan her şey, herkes için geçerli bir değere sahiptir. Etikçinin görevi de kendini burada ifade etmek ve evrenseli elde edebilmek için kendi özel durumundan vazgeçmektir.⁵¹⁸ Etik olanın evrensel olması, onun aynı zamanda kutsal olarak kabul edilmesi anlamına da gelmektedir.⁵¹⁹ Etikçi olarak karşımıza çıkan Agamemnon, sevdiği kızını, evrensel için terk etmiştir. O, her ne kadar Iphigeneia'yı kurban etmek istemese de halkı ve ordusu için bunu yapmayı kabul etmiş; böylece trajik kahraman olarak O, kendini evrenselde anlamlandırabilmek için kendi özel isteklerini terk etmiştir.⁵²⁰ Bu durum Agamemnon'un tek 'telos'u evrenselde bulunmak olan bir 'Ben' olarak ifade edilmesi sağlar.⁵²¹

Etik, hem evrensel hem de kutsal bir özelliğe sahip olduğundan, eğer kişi bu ereği gerçekleştirmek istemez ve karşı koyarsa bu durum, bireyin evrensele karşı günah işlediği anlamına gelir.⁵²² Bu yüzden birey, etik görev açısından ona tabi olmak zorundadır. Bu zorunluluk kişinin 'telos'undan kaynaklanır; onun görevi evrenselde olmaktır; Evrensel olmak ise etik durak içinde bulunmayı gerektirir; etiğin evrensel olması, onun amacının yine kendisi olduğu anlamına gelir.⁵²³; böylece kişi tekliğinden kesilir ve evrenselleşir.

Bu tekil bireyliğini iptal etmiş olan Etik 'Ben', tinin sentezindeki ruhsal ögenin fazlaştığı ve toplumsal sorumluluk bilincinin arttığı bir 'Ben'dir.⁵²⁴ Böylece etik 'Ben', Estetikçinin aksine, somut bir 'Ben' olma niteliğini kazanır. Çünkü etik durakta kendini ifade eden kişi, kendini konke yani müşahhas olarak ortaya koyar; bu durum ise onun somutlaşması anlamına gelir.⁵²⁵

Etik 'Ben'in bu özellikleri Agamemnon'un öyküsünde çok daha açık bir şekilde görölmektedir. O, halkının geleceği, ordusunun onuru ve şerefi için

⁵¹⁸ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.99.

⁵¹⁹ A.g.e., s.115.

⁵²⁰ A.g.e., s.123.

⁵²¹ Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s.178.

⁵²² Ahmet Bayındır, "Kierkegaard'da İmanın Paradoks Oluşu Meselesi", Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi S.B.E. Felsefe ve Din A.B.D., 2006, s.59.

⁵²³ Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s.178.

⁵²⁴ Vefa Taşdelen, A.g.e., s.218.

⁵²⁵ Kierkegaard, **E.O.**, s.542.

kızını Artemis'e kurban etmeyi kabul etmiştir. Ancak bu şekilde Artemis, onu bağışlayacak ve gemileri hareket ettirecek rüzgarların çıkmasına izin verecektir. Etik kişinin bu davranışının temelinde toplumsal sorumluluk bilinci, yer alır; Agamemnon, böyle bir bilince sahip olmasından dolayı; artık kendini etik alanda ifade eden konkre bir 'Ben'dir. Trajik bir kahraman olarak etiğin içinde kalır.⁵²⁶ Onun büyüklüğü, 'telos'u yine kendi olan ahlaki eylemlerde bulunmasından kaynaklanır.⁵²⁷

Etik karakter kendini ve kendine ait olan her şeyi evrensel olan için feda etmekten çekinmez. Fakat aynı durum iman şövalyesi için geçerli değildir. O evrensel için hiçbir şey yapmaz⁵²⁸ ya da başka bir ifadeyle Hz. İbrahim'in öyküsündeki gerçekleştirdiği davranış, etik olan için ortaya koyulan bir davranış değildir. Aksine, O'nun bu edimi "*etiği tümünden çığneyip*"⁵²⁹ geçmektedir. O, eyleminde etiği tamamen aşmış ve onun dışında daha yüce bir 'telos'a doğru yönelmiştir.⁵³⁰ Onun öyküsüne bakıldığında davranışının evrensel bir değer içermediği; tamamen özel bir nitelik taşıdığı açıkça görülebilir. Onun yaptığı, Agamemnon gibi bir ulusu kurtarmak, devlete arka çıkmak, kızgın tanrıları tatmin etmek, ordusunun, halkının onur ve şerefini korumak değildir.⁵³¹ O, İshak'ı yakmalık sunu olarak kurban etmeyi iki nedenden dolayı ister: Hem kendisi hem de Tanrı için. Bunu Tanrı aşkına yapar; çünkü bunu ondan Tanrı, imanının kanıtı olarak istemiştir. Kendi adına yapar; çünkü Tanrı'ya yönelik imanının tam olduğunu göstermek ister.⁵³² Bu yüzden O, 'Trajik Kahraman' olarak değil; 'İman Şövalyesi' olarak ifade edilmektedir.⁵³³

Trajik ya da başak bir ifadeyle evrensel 'Ben' için önemli olan etiktir. O, tanrıyla hiçbir ilişkiye girmez, onun için tek kutsal şey vardır; o da telosu

⁵²⁶ Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s.180.

⁵²⁷ A.g.e., s.181.

⁵²⁸ A.g.e., s.186.

⁵²⁹ A.g.e., s.181.

⁵³⁰ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.105.

⁵³¹ A.g.e., s.105,106.

⁵³² A.g.e., s.106.

⁵³³ Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s.180.

kendine olan etiğin içinde bulunmaktadır.⁵³⁴ Agamemnon'un öyküsü de böyle bir telosu kendinde barındırır. O'nun kızını kurban etmeyi kabul etmesi, bütün bir ulusu ilgilendiren bir niteliği sahip olduğundan; Agamemnon'un bu davranışı gerçekleştirmesi onu kahraman yapar.⁵³⁵ Böylece, O, Trajik kahraman olma niteliğini kazanır. Fakat Hz. İbrahim, hiçbir zaman trajik kahraman olarak ifade edilemez; çünkü onun davranışının evrensellik içinde anlamlandırmak mümkün değildir; böyle bir çabaya girildiğinde evrenselde olan İbrahim'in bir katil olarak ifade edilmesi gerekir.⁵³⁶ Bu yüzden O'nun davranışının anlamlı hale getirilmesi için etiğin üstünde bir alanda ifade edilmesi zorunludur; bu ise, etiğin askıya alınması anlamına gelir.⁵³⁷

Etiğin, daha yüksek bir telos için askıya alınması ve Hz. İbrahim'in ancak 'Etik Varoluş' alanının dışında bir alanda anlamı bir şekilde ifade edilebileceği hususu, karşımıza üçüncü bir varoluş alanı olan '**Dinî**' alanı çıkarmaktadır.

2-2-2-3- Üçüncü Varoluş Alanı: Dini Durak

Kierkegaard düşüncesinde varoluş serüveni, 'Ben'in kendi olma sürecini ifade etmektedir. Bu ise, aslında bir 'Ben' olarak insanın Tanrı'nın yani yaratıcısının karşısına çıkma cesaretidir. Bu açıdan 'Ben', gerçek varoluşsal anlamını Tanrı karşısında elde eder. Çünkü kendi olma amacını taşıyan 'Ben'in bu amacını gerçekleştirmek istemesi, aslında "şunu veya bunu değil Tanrı karşısında olmaya cesaret etmesi anlamına gelir.⁵³⁸ İşte 'Ben'in bunu başarabilmesi ise, onun 'İman' ya da 'Dini' varoluş alanında bulunması demektir. Buradaki 'Ben', artık yalnızca insanî bir 'Ben' olmayıp aynı zamanda, Tanrı karşısındaki 'Ben', yani Teolojik 'Ben'dir.⁵³⁹ Burada artık

⁵³⁴ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.107.

⁵³⁵ A.g.e., s.103.

⁵³⁶ A.g.e., s.114.

⁵³⁷ A.g.e., s.102.

⁵³⁸ Kierkegaard, **Ölümçül Hastalık**, s.14.

⁵³⁹ A.g.e., s.89,90.

ölçü Tanrı'dır; 'Ben', Tanrı fikriyle büyür ve bunun karşılığında Tanrı fikri de 'Ben' ile çoğalır; böylece somut bireysel olan 'Ben', Tanrı karşında olma bilinciyle sonsuz bir 'Ben'e dönüşür.⁵⁴⁰ O, artık mutlak ile mutlak bir ilişki içinde olan bir 'Ben' haline gelmiştir.⁵⁴¹ Bu açıdan Dinî varoluş alanı, Tanrı'ya yönelmeyi ifade eder; 'Teolojik Ben'in Tanrı yönelmişliği ise onun sonsuzlukla çevrilmiş olması anlamına gelir.⁵⁴²

Dinsel durak bir sıçrayışı ifade eder ki bu sıçrayışın adı da 'imandır'. Birey, sıkıntı ve umutsuzlukla dolu yaşamından ancak iman sıçrayışını gerçekleştirerek, kurtulabilir. Her ne kadar Etik alanda bir dinginlik var ise de, asıl güven ve dinginlik bireyin İman sıçrayışını yapmasıyla gerçekliğini kazanır. Bu durum 'İman'ı dini varoluş alanını bir sembolü haline getirir. İman sıçrayışının gerçekleştiği 'Dini Durak', birey için ruhsal açıdan huzur bulunduğu bir alandır. Birey ancak, kendisine sıkıntı ve umutsuzluk veren şeylerin ayırımına varır ve iman sıçrayışını yaparsa, bu alan içinde bulunabilir. Ödevi bir 'Ben' haline gelmek olan insan için talihsiz olan şey, bu sıçrayışı yapamaması ve estetik durağın rahatlığına kanarak bir Ben olmayı seçmemesidir.⁵⁴³

Estetik ve Etik varoluş alanlarının sahip oldukları niteliklere karşın, Dini varoluş alanı, nihaî bir kurtuluş sağlar; bu özelliği ise onu diğer ikisinin üstünde bir mertebeye yerleştirir. Birey, diğer iki duraktan geçerek 'Dini Durak'a gelir. Burada çok farklı bir özellik karşılır: 'İnanma'. İnanç, bir yandan 'Estetik Alan'ın hazzal niteliğini; diğer bir yandan Etiğin toplumsal sorumluluğa dayalı ahlakî ödevini dışarıda bırakır; onun için önemli olan Tanrı'ya boyun eğmedir.⁵⁴⁴ Bu ise 'Sonsuz Teslimiyet' hamlesini gerekli kılar.⁵⁴⁵ Bu hamleyi yapabilen birey, iman sıçrayışıyla 'Din Alanına' girmiş

⁵⁴⁰ A.g.e., s.91.

⁵⁴¹ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.102.

⁵⁴² Kierkegaard, **Ölümçül Hastalık**, s.42.

⁵⁴³ Ahmet Bayındır, a.g.t., s.43,44.

⁵⁴⁴ A.g.t., s.45.

⁵⁴⁵ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.90.

olur. Böylece bu alana sıçramış olan ‘Ben’, “*Tanrı’yı kazanmak için akli yitirmiş*”⁵⁴⁶ ve böylece inanma eylemini gerçekleştirmiştir.

Estetik birey, doğada bulunur ve bedensel yanı temsil eder. Onun için önemli olan şey hazzı elde etmektir. Bu durum ise onun bir ‘Ben’ olmasını engellemekte ve böylece umutsuzluğa düşmesine neden olmaktadır. Karşılaştığı en ufak bir sorunda ne yapacağını şaşırır; ilk aklına gelen şey, kendi ‘Ben’ine sahip olmadığından, bir başkası olmaya çalışmaktır; ama bu yol da onu umutsuzluğa düşmekten kurtaramaz.

Etik kişi, ise umutsuzluk hastalığından toplumsallaşmayla kurtulmayı başarır. Özellikle sorumluluk bilinci ve toplumsal ahlaki ödevi saygı duyması, onun ruhsal yanının öne çıktığını göstermektedir. Bu ise onun tinselleşmesi ve bir ‘Ben’e sahip olması anlamına gelir. Her ne kadar Etik ‘Ben’ umutsuzluktan bu şekilde kurtulmuş olsa da ahlak alanında başka sorunlarla karşılaşmaktadır. Onun bu sahip olduğu toplumsal sorumluluk bilinci, giderek büyümekte ve eylemlerini, artık kendi için değil hep başkalarını için yapar duruma getirmektedir. Bu ise başka bir hastalığın ortaya çıkmasına yol açar: ‘Yabancılaşma’. Bireyin kendine yabancılaşması ise, kişinin kendi benine bir anlam yükleyememesini ifade eder. İşte, bu hastalığı, ancak iman sıçrayışını yaparak yani Tanrı’yla mutlak bir ilişkiye girerek aşmak mümkündür. Bu da bireyin estetik ve etik kaygılardan sıyrılarak, ‘Teolojik Ben’ olarak ‘Dini varoluş’ alanında varolması demektir.⁵⁴⁷

İman alanında önemli olan ayrım, ‘Ben’in Tanrı’ya tereddütsüz inanmasıdır. ‘Ben’in bulunduğu bu inanç durumu, onun ‘Kendi Olma’ serüvenindeki, ulaşabileceği en üst düzeyi ifade eder. Bu açıdan ‘Din Alanı’ varoluş duraklarının son ve en üst halkasını oluşturur. Bu niteliğiyle ‘Dini’ durak, hem estetik durağı ortadan kaldırır, hem de etik durağı askıya alır.⁵⁴⁸

Etik olanın askıya alınması ise, bir ‘**paradoks**’ olarak ifade edilmektedir. Çünkü etik olan evreseldir; bir şeyin evresel olması herkes için,

⁵⁴⁶ Kierkegaard, T.S.U.D., s.39.

⁵⁴⁷ Ahmet Bayındır, a.g.t., s.45.

⁵⁴⁸ A.g.t., s.47.

her an geçerli olması anlamına gelir.⁵⁴⁹ Fakat kendisi dışında bir ‘telos’u olmayan evrenselin iman ile askıya alınması, teolojik ‘Ben’in evrenselden daha yüce olması anlamına gelir; işte bu durum Kierkegaard düşüncesinde ‘paradoks’ olarak ifade edilir.⁵⁵⁰

Teolojik ‘Ben’i temsil eden Hz. İbrahim’in öyküsü, etiğin teolojik olarak askıya alınmasını işler. O, imanı temsil eden bir kişi olarak karşımıza çıkar; ona bu özelliği kazandıran, mutlak ile mutlak bir ilişki içinde olmasıdır.⁵⁵¹ Onun bu durumu, kendisinin ‘Trajik Kahraman’ olarak değil; ‘İman Şövalyesi’ olarak ifade edilmesine neden olur. Çünkü ‘Trajik Kahraman’ toplumlumun ve ahlaki ödevin karşısında dururken; ‘İman Şövalyesi’ Tanrı’nın karşısında yer alır.⁵⁵² Bununla birlikte, ‘Trajik Kahraman’ evrenseli ifade etmek ister ve kendi terk ederken; ‘İman Fatih’i’ özel olabilmek için evrenseli terk eder.⁵⁵³

Bir ‘İman Şövalyesi’ olarak tekil bireyin evrenselden yüksek olması, bir ‘Paradoks’tur. Bu paradoksal durum ise kendi içinde ‘**Absürt**’ü (saçma) barındırmaktadır. Fakat Kierkegaard düşüncesinde yalnızca bu ‘Absürt’ün gücüyle hareket eden kişi, bir iman adamı olma özelliğini kazanabilir⁵⁵⁴ ve ancak bu şekilde kişi en üst seviyedeki bir ‘Ben’e sahip olabilir. Böylece, bireyin ‘Kendi olma’ sürecinde karşımıza çıkan ‘paradoks’ kavramı, kötü değere sahip olarak nitelendirilmez. Tam aksine, ‘Absürt’ kavramıyla ayrılmaz bir ilişki de olan ‘paradoks’, tutuyu ifade eder; o, düşüncenin tutkusudur; bu açıdan Kierkegaard, paradoksuz bir düşüncüyü tutkusuz bir aşka benzeterek; bu kavramını önemini ortaya koymaya çalışır.⁵⁵⁵

Etik olanın teolojik olarak askıya alınması Hz. İbrahim’in öyküsünde kendini açıkça göstermektedir. İman şövalyesi, imanın doğasında zaten varolan saçmayı (paradoks) ortaya çıkarmaktadır. Her şey, Tanrı’nın Hz. İbrahim’i sınamak için ondan talep ettiği şu ifadeyle başlamaktadır: “ *Şimdi*

⁵⁴⁹ Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s.178.

⁵⁵⁰ A.g.e., s.179.

⁵⁵¹ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.109.

⁵⁵² Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s.181.

⁵⁵³ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.123.

⁵⁵⁴ A.g.e., s.103.

⁵⁵⁵ Kierkegaard, **Felsefe Parçalar ya da Bir Parça Felsefe**, çev. Doğan Şahiner, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2005, s.42.

*oğlunu, sevdiğin biricik İshak'ı al ve Moriya diyarına git ve orada sana göstereceğim dağların biri üzerinde yakılan kurban olarak takdim et.”*⁵⁵⁶ Etik alanın tüm ilklerini aşan ve rasyonelliği ortadan kaldıran bu talep, Hz. İbrahim'i etik karşısında suçlu bir konu sokmaktadır. Çünkü bir babanın ahlaki olarak oğluna karşı gerçekleştirmesi gereken sorumlulukları yerine getirmemiş; oğlunu sevip, korumamıştır. Ahlaki ödevlerini yerine getirmek yerine, Tanrı'nın talebini gerçekleştirmek istemesiyle Hz İbrahim, etik alanda bir katil konumuna düşmektedir.⁵⁵⁷ Çünkü *“İshak'ı kurban etmek istemiş ve babanın oğluna karşı görevini unutmuştur”*⁵⁵⁸ ve bu genel olarak etiğe karşı işlenen bir suçtur.⁵⁵⁹ Fakat Hz. İbrahim, imanının gerektirdiği şeylerin bilicinde olarak bu davranışı gerçekleştirmek istemiş ve imanı seçmiştir. Onun için bu, Tanrı'ya karşı bir görevdir. Bu açıdan Hz İbrahim, mutlakla ilişkiye girmiştir; her ne kadar etik evrensel olsa da ‘mutlak’ evreselliğin üstünde bir niteliğe sahiptir; bu yüzden ‘İman Adamı’nın eyleminde etik, teolojik olarak askıya alınır; böylece artık O, bir katil olarak nitelendirilmez. Burada Tanrı'nın isteği öne çıktığından O, masumdur.⁵⁶⁰

Dinî durak, etik alan ortadan kaldırmaz sadece onu askıya alır. İman sıçrayışı gerçekleştirilip tanrısal ödev yerine getirilir getirilmez etiğin teolojik olarak askıya alınışı sona erer ve yeniden ortaya koyulur.⁵⁶¹ Bu durumda iki etik karşımıza çıkar. Biri evrensel ifade eden ‘Nesnel Etik’tir. İkincisi ise mutlak karşısındaki tanrısal ödevi ifade eden ‘Öznel Etik’tir. Bu açıdan ‘Etik’ alanla ‘Dinî’ alan arasındaki bu durum aslında ‘Nesnel’ Ve ‘Öznel’ etik arasındaki çatışmadan ortaya çıkmaktadır. ‘Nesnel’ etiğin askıya alınması dilin de askıya alınması anlamına gelir. Bu yüzden ‘Öznel’ etik suskundur ve tercüme edilemez.⁵⁶² Özellikle bu Hz. İbrahim’in öyküsünde açıkça görülebilir. O, hiç kimseye bir şey söyleyemez çünkü yaptığı şeyi kendisinden

⁵⁵⁶ Bkz. **Tekvin**, Bab 22.

⁵⁵⁷ Kierkegaard, **Korku ve Titrene**, s.122.

⁵⁵⁸ Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s.176.

⁵⁵⁹ A.g.e., s.185.

⁵⁶⁰ Ahmet Bayındır, a.g.t., s.60,61.

⁵⁶¹ Oliver Cauly, **Kierkegaard**, s.128.

⁵⁶² A.g.e., s.129.

başka kimse anlayamaz; bu yüzden O, susmayı tercih eder.⁵⁶³ O, konuşmaz çünkü kimsenin iman fatihinin kendi inancı için başkasını feda etmesini anlayamayacağını bilir.⁵⁶⁴ Sıkıntı ve kaygı işte tam burada Hz. İbrahim'in suskunluğundadır; konuştuğunda kendisini anlaşılır kılmayacağını bilir; anlaşılır bir konuşma yapamıyorsa, konuşmasının bir anlamı yoktur; O, her şeyi açıklayabilecek kelimeyi dile getirmez ve kimseye bunu bir sınaama olduğunu söyleyemez.⁵⁶⁵

Kierkegaard düşüncesinde iman, anlaşılmazlıkla ilgili bir kavramdır. Özellikle bu kavramın merkezinde 'Tanrı' vardır ve O, akıl aracılığıyla anlaşılması mümkün olan bir yapıda değildir. Çünkü 'Tanrı' bilinemeyeni ifade eder.⁵⁶⁶ Bilinemez olunca, O'nun var olduğunu ispat etmeye kalmak saçmadır. Dolayısıyla akıl aracılığıyla ortaya koyulamaz. Burada akıl değil; iman kendini gösterir. Bu yüzden iman, absürdü ifade etmektedir. Fakat absürdün aklın dışında bir özelliğe sahip olması, onun aynı zamanda gerçek dışı olduğunu göstermez. İman absürttür, bir paradokstur fakat aynı zamanda Kierkegaard'a göre tek gerçek olan şey varsa o da imanın kendisidir ve bu açıdan tek gerçek kişi de iman sahibi olan 'Ben'dir yani 'Teolojik Ben'dir.⁵⁶⁷ Bu 'Ben', yalnızdır; bütün dünyada tek başınadır; sadece Tanrı'yla karşı karşıyadır.⁵⁶⁸

Kierkegaard'ın inanç konusundaki bu tavrı, onu imancılık olarak Türkçeleştirebildiğimiz 'Fideist' kategori içine sokmaktadır. Bu anlayışa göre, dini bilgiler, akıl aracılığıyla elde edilebilecek nitelikte bilgiler değildir. Bunların temeli imana dayanmaktadır. Temel dini akidelerin akıl yoluyla kanıtlanamayacağını savunan fideizm, dinî hakikatin akla ya da akıl yürütmeye değil de inanca dayandığını savunmaktadır. Bu anlayışa göre inanç bir bilgi kaynağıdır ve bu kaynak bilimden üstün bir niteliktedir. Bu yüzden bilimin değerinin yadsınması ya da inanca tabi olmasının gerektiğini

⁵⁶³ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.164.

⁵⁶⁴ A.g.e., s.165.

⁵⁶⁵ Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s.186.

⁵⁶⁶ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.42.

⁵⁶⁷ Ahmet Bayındır, a.g.t., s.63,64.

⁵⁶⁸ Kierkegaard, **Günlükler**, s.337.

savunur. İnancın üstünlüğünü savunan bu tavrın iki şekli, bulunmaktadır. Bunardan ilki, 'Ölçülü Fideizm'dir. Bu tavır akli yadsımaz fakat imanın önceliğini ve aklın imandan sonra geldiğini savunur. Buna göre akıl yürütme ve bilimsellik tamamen değersiz olarak görülmezler. Bunlar daha önce inanç yoluyla kabul edilmiş olan konuları aydınlatmak için kullanılabilir olarak kabul edilirler. Fideizmin ikinci türü, 'Radikal Fideizm'dir. Fideizmin bu aşırı biçimi, akli tamamen yadsır. Dini hakikatlerin akla dayanmayacağı görüşünü benimseyen bu radikal tavır, bilimselliği ve akıl yürütmeye hiç değer vermez. Aklın kesin doğruya hiçbir zaman erişemeyeceği görüşünü savunur. Bu ikinci anlayışa göre saçma ve akla aykırı olan şeyler, ancak iman yoluyla aydınlatılabilir ve kabul edilebilir. Özellikle Kierkegaard, bu ikinci görüş içerisinde kabul edilmektedir.⁵⁶⁹

Fakat Kierkegaard'ın fideist tutumu sitemli bir özelliğe sahip değildir. Her ne kadar inanç ve buna bağlı olarak da iman, onun için bit tutku olsa da onun düşüncesinde 'Birey', ön plandadır ve iman sürecinde 'Birey', pasif değil aktif rol oynamaktadır. Çünkü inanmayı seçip seçmemek yani iman sıçrayışını yapmak ya da yapmamak tamamen onun seçeneğindedir. Bu açıdan birey, faaldir; imanı hazır olarak almaz; O, imanı kazanır.⁵⁷⁰ İman fatihinin durumu, bunu açıkça gösterir. Ona iman hazır olarak verilmez; iki hamle yaparak O, imanı kendi kazanır. İlk olarak sonsuz teslimiyet hamlesini yapar ve İshak üzerindeki hakkından vazgeçer; ikinci hamle olarak bıçağı çekerek iman hamlesi yapar; hem imanı hem de İshak'ı kazanır.⁵⁷¹

2-4- Kierkegaard'da 'Özgürlük'

Kierkegaard düşüncesinde insanın özgürlükle olan bağlantısı, onun bir 'Ben' olarak kendisi ortaya koyabilmesiyle iç içedir. 'Ben' O'nun tüm felsefesinin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. İnsanın varoluşunun tek bir

⁵⁶⁹ Ahmet Cevizci, "Fideizm", **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s.417.

⁵⁷⁰ Ahmet Bayındır, a.g.t., s.69.

⁵⁷¹ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.167.

amacı vardır; o da kendini bir 'Ben' olarak somut bir şekilde ortaya koymaktır. 'Ben' olmak o kadar önemlidir ki, kişinin ulaşabileceği en yüksek seviyedir. Çünkü tam anlamıyla bir 'Ben' olmak Tanrı'yla karşı karşıya olmak demektir ve hiç bir şey Tanrı karşısında 'Ben' kadar sonsuz değildir.⁵⁷² Burada kendimize şu soruyu sormamız gerekir: "insan kendini bir 'Ben' haline nasıl getirebilir?". Kierkegaard düşüncesinde bu sorunun yanıtı çok açık bir şekilde verilmektedir. Ona göre insanın temel yapısı buna hazır bir şekilde yapılandırılmıştır. Yani insan bir ben olabilmeyi kendinde bilkuvve olarak taşımaktadır.⁵⁷³ İnsanın yapması gereken, bu durumunu bilfiil hale dönüştürmektir.

Bir 'Ben' olmak, insanın yerine getirmesi gerektiği bir ödev olarak karşımıza çıkar. 'Ben' olmayı seçen ve bunu ortaya koyma çalışan insan, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, bir sentez sürecinden geçmek zorundadır. Çünkü Kierkegaard'ın belirttiği gibi, insan bir Tindir; Tin ise Ben'dir ve bu 'Ben' sonlu ile sonsuzun; geçici ile kalıcının; özgürlükle zorunluluğun bir sentezidir.⁵⁷⁴ Buna bağlı olarak 'Ben'in oluşumunda karşımıza birbiriyle ilişkili olan üç sentez çıkar.

İnsan, ruh ile bedenin bir sentezidir. Sentez ise iki öge arasında gerçekleşen bir ilişkidir ve bu ilişkinin bir üçüncü öge ile bağlanması gerekmektedir. Buradaki üçüncü öge 'Tin'dir.⁵⁷⁵ Tin, bu sentezin yani ruh ile bedenin birlik ve ayrılık nedenidir.⁵⁷⁶

Bir 'Ben' olarak insan, nasıl ruh ile bedenin senteziyse, bununla birlikte zamansal ve sonsuzun da sentezidir. Buradaki ilişkiyi birleştiren üçüncü öge 'An'dır.⁵⁷⁷ 'An' zaman ile ebediliğin birbirine temas ettiği noktada bulunur.⁵⁷⁸

⁵⁷² Kierkegaard, **T.S.U.D.**, s.59.

⁵⁷³ Kierkegaard, **T.S.U.D.**, s.33.

⁵⁷⁴ A.g.e., s.9.

⁵⁷⁵ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s.57.

⁵⁷⁶ Oliver Cauly, a.g.e., s.82.

⁵⁷⁷ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s.96,97.

⁵⁷⁸ A.g.e., s.101.

Bu açıdan ‘An’ Kierkegaard düşüncesinde, zamansalın ve sonsuzun gerçek ve somut bir sentezi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁷⁹

Son sentez olabilirlik ve zorunluluğun sentezidir.⁵⁸⁰ İnsanın bir ‘Ben’ olarak kendini gerçekleştirebilmesi için sonsuzluğa ve sonluluğa ihtiyacı olduğu gibi olabile ve zorunluluğa da gereksinim duymaktadır ve bu iki öge ‘Ben’in oluşumuna eşit oranda bulunmaktadır.⁵⁸¹ Bununla birlikte bu üçüncü sentezinde diğer ikisi gibi bir üçüncü ögeye ihtiyacı vardır. Gerekli olan bu öge ‘Özgürlüktür’. Kierkegaard düşüncesinde ‘Özgürlük’ olabilir ve zorunluluk terimleri içerisinde diyalektik bir öge olara bulunmaktadır.⁵⁸²

Bir sentez olarak belirlenen ‘Ben’, bir ‘Tin’, ‘An’ ve ‘Özgürlük’ olarak ifade edilmektedir. Aslında sadece tek bir sentez vardır o da ‘Tin’in birleştiriciliğini yaptığı ruh ile beden sentezidir.⁵⁸³ Diğerleri bu sentezin farklı görünümünden başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında, eğer insan bir ‘Tin’ olarak kendi gerçekleştirmişse aynı zamanda ‘Özgürlük’ olarak kendini ortaya koymuş demektir.⁵⁸⁴ Yani ‘Tin’ gerçekleşmişse ‘Özgürlük’ de vardır.

‘Ben’ olmak bir ödevdir; insanın varoluş nedenidir. Fakat bu ödevi herkes gerçekleştiremeyebilir. ‘Ben’in ortaya koyulamaması aynı zamanda ‘Tin’in de gerçekleşmemesi anlamına gelir. ‘Tin’ demek ‘Özgürlük’ demek olduğundan; bu durumda özgürlükten de söz etmek mümkün olmayacaktır. Bu yüzden insanın özgürlüğü hususunda araştırmamız gereken nokta, ‘Tin’ hangi durumlarda ortaya çıkarılabildiğidir. Çünkü insanın bir ‘Ben’ olarak ‘Tin’i hangi koşullarda gerçekleştirdiğini araştırmak, insanın bir ‘Özgürlük’ olarak kendini hangi durumlarda ortaya koyduğunu araştırmak demektir.

Kierkegaard düşüncesinde ‘Tin’in oluşturulmasıyla ilgili olarak birbiriyle ilişkili fakat birbirlerinden farklı olan üç durak ve bu üç durakla örtüşen üç

⁵⁷⁹ Oliver Cauly, a.g.e., s.96.

⁵⁸⁰ Kierkegaard, **T.S.U.D.**, s.42.

⁵⁸¹ A.g.e., 35,36.

⁵⁸² Kierkegaard, **T.S.U.D.**, 28.

⁵⁸³ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s.100.

⁵⁸⁴ Oliver Cauly, a.g.e., s.96.

farklı kişilik karşımıza çıkar. Bu duraklar ya da bir başka ifadeyle varoluş alanları, 'Estetik', 'Etik' ve 'Dini' varoluş alanlarıdır. Bunlara karşılık olarak ise sırasıyla, 'Doğal İnsan', 'Trajik Kahraman' ve 'İman Şövalyesi' kişilikleri örnek olarak verilirler. Buradaki her bir tip, kendi varoluş alanlarının özelliklerini taşımakta ve ona göre bir yaşam tarzı sürmektedir. Bu ise bize 'Özgürlük'ün- hangi alanda tam anlamıyla gerçekleşeceği hususundaki- araştırılmasında yol göstermektedir.

Estetik alan duyusallığın alanıdır. Burada bulunan insan yani 'doğal insan' haz ve keyif verici öğelere bağlıdır. Bu durum ise doğal insanı ya da '**Estet**'i şehvetsel bir niteliğe sahip kılar. Sahip olduğu şehvetlilik, onun duyusal olanı arzulamasına yol açar. Bu durum ise 'Doğal' insanı, tinsel olan için değil; tensel arzular için yaşamaya sevk eder.⁵⁸⁵ Doğal insanın ortaya çıkışının nedeni aslında sentezdeki öğelerin doğru bir şekilde bir araya gelmemiş olmasındandır. Çünkü Kierkegaard göre 'Ben', daha öncede ifade ettiğimiz gibi, 'Tin'dir ve 'Tin', ruh ve beden sentezindeki birleştirici üçüncü öğeyi ifade etmektedir. Beden öğesi ruhun karşısında yer alır ve insanın doğal yanını ifade eder. İnsan bedensel yanı ile doğanın bir parçası haline gelmektedir. İşte sentezdeki bu bedensel öğe ne kadar çok ön plana çıkarsa, tinsellik o kadar çok azalır ve tensellik artar. Böylece insan doğanın bir parçası olmanın ötesinde; onun bir kölesi haline gelir. 'Doğal İnsan'ın, 'Estetik' varoluş alanındaki durumu da aynen bu şekildedir. Yani estet, tensel arzularına bağımlı bir özellikte doğal olanın kölesi durumundadır. Burada tinsellikten değil, tensellikten söz edildiğinden; benlikten de söz etmek mümkün değildir. Kierkegaard özellikle bu durumu çok açık bir dilde ifade eder; O'na göre estetik içinde bulunmak, asla bir 'Ben'e sahip olmamaktır.⁵⁸⁶

Estetik yaşam, hayattan her bakımdan zevk almayı ilke edinir. Bu yüzden estet, doğal insan ya da başka bir ifadeyle aracısız kişi, arzuları için yaşamayı kendi hayat görüşü olarak belirler. Böylece 'Doğal' insan, duyulur

⁵⁸⁵ Kierkegaard, **E.O.**, s.104.

⁵⁸⁶ Kierkegaard, **T.S.U.D.**, s.59.

olana, yani doğaya bağımlı hale gelir.⁵⁸⁷ ‘Ben’in birinci sentezindeki beden ögesinin ön planda olmasından kaynaklanan insanın bu durumu, aynı zamanda ikinci sentezdeki ‘sonlu’ ve üçüncü sentezdeki ‘zorunlu’ ögelerinin de ön plana çıkmaları anlamına gelir. Kierkegaard, ‘Ben’in sentezinde sonlunun ön plana çıkmasını sonsuzun eksikliği olarak belirler. Sonsuzun eksikliği ise onun tarafından ‘Sonlunun Umutsuzluğu’ olarak adlandırılır. Bu umutsuzluk insanın bir ‘Beden’ olarak doğaya bağımlı hale gelmesini ifade eder ki bu, Kierkegaard’a göre, insanın kendine yabancılaşması anlamına gelir. Böyle bir durumda insan asla kendi değildir. Anonim bir üründür. Çünkü onu kendi kılacak olan ‘Tin’, henüz oluşmamıştır. Bunu sebebi ise bir ‘Ben’e sahip olmamasıdır.⁵⁸⁸ Doğal insan, ‘Beden’ ve ‘Sonlu’ olanı ifade ettiği gibi ‘Zorunluluk’u da ifade eder. ‘Zorunluluk’ ögesinin ön plana çıkması, ‘Olabilir’in eksikliğini gösterir. Bu durum ise Kierkegaard düşüncesinde ‘Zorunluluğun Umutsuzluğu’ olarak adlandırılır.⁵⁸⁹ Böyle bir umutsuzluğa kapılan ‘Ben’ için her şey zorunlu hale gelir ve böylece önemsizleşir. Özellikle Kierkegaard burada gerekirci (determinist) kişileri örnek verir. Bu kişiler zorunluluklar içinde ‘Ben’lerini kaybetmişlerdir.⁵⁹⁰

Estetik alanda sentezdeki ögelerin doğru bir biçimde bir araya gelememelerinden dolayı bir ‘Ben’ ve bir ‘Tin’den söz edemediğimiz gibi insanın ‘Özgürlük’ edimini tam anlamıyla gerçekleştirmesinden de söz edememekteyiz. İnsanın bir varoluş olarak ‘Özgürlük’ü ortaya koyması ve dolayısıyla ‘Tin’in oluşması için sentezdeki ögelerinin eksiksiz bir arada bulunması gerekmektedir. Kierkegaard’a göre nasıl nefes alırken azotu ve oksijeni aynı anda almamız gerekiyorsa; bu sentezlerdeki ögelerinde aynı anda ‘Ben’de bulunması gerekmektedir.

Kierkegaard düşüncesinde estetik varoluş alanında ‘Özgürlük’ten söz etmek mümkün değildir. Çünkü henüz bir ‘Ben’ ya da ‘Tin’ ortada yoktur. Tinselliğin ortaya çıkması kendini ilk olarak Etik alanda gösterir. Estet insan,

⁵⁸⁷ Kierkegaard, **E.O.**, s.492.

⁵⁸⁸ Oliver Cauly, a.g.e, s.98,99.

⁵⁸⁹ Kierkegaard, **T.S.U.D.**, s.38,39.

⁵⁹⁰ A.g.e., s.41.

kendi olmaktan uzaklaşarak kendine yabancılaşmayı ifade ederken; Etikçi, kendi haline gelmeyi, kendi, yani bir 'Ben'e sahip olmayı ifade eder.⁵⁹¹ Etik birey, 'kendini bilme' ödevine yerine getirebilme gücüne sahiptir. Bu ise bir bilinçliliği ifade eder. Bilinçlilik ise Estet'te olduğu gibi aracısızlığı yani düşüce eksiliğini değil; düşünceyi ve buna bağlı olarak da tinselliği ifade eder. Tinselliğin ortaya çıkması ise sentezdeki beden ögesinin değil; ruh ögesinin üstünlüğünü bize gösterir. Tinselliği ön plana çıkan Etik birey böylece, evrensel bir birey olma özelliğini kazanır. Evrensel bir kişi olarak Etikçi, kendine talimatlar sunar ve kurallar koyar.⁵⁹² Böylece estetikçinin içinde bulunduğu tesadüflikten kurtulur⁵⁹³ ve 'Konkre Ben' haline gelir.⁵⁹⁴

Kızı Iphigeneia'yı Artemis'e kurban eden trajik kahraman Agamemnon, Kierkegaard'ın, Etik Ben'e örnek olarak verdiği bir varoluş kişiliğidir. Trajik Ben olarak Agamemnon, 'Tin'in sentezindeki ruhsal ögenin artmış olduğu bir niteliğe sahiptir. Ruhsal ögenin artması yani bedenin, ruhun ve tinin egemenliği altına girmesi; toplumsal sorumluluk bilincini de artırmaktadır. Toplumsal sorumluluk bilincinin ön plana çıkması, Agamemnon'un hikâyesinde açıkça görülmektedir. Daha öncede belirttiğimiz gibi O, kızını halkı için kurban etmek istemiştir.⁵⁹⁵

Benin sentezindeki ruhsal ögenin arttığı 'Etik Ben', evresel için her şeyden vazgeçebilir.⁵⁹⁶ Onun için önemli olan etiktir. Etik ise kutsaldır ve telosu kendindedir.⁵⁹⁷ Bu yüzden ona karşı gelemmez. Etik ise toplumsallığı ifade eder. Bu yüzden, 'Etik' birey, estetin bir 'Ben' olamamaktan dolayı düştüğü umutsuzluktan, toplumsallaşmayla kurutulur. Fakat her ne kadar bir 'Ben'e sahip olmakla estetik alandaki problemleri çözmüş olsa da, O, etik alanda başka sorunlarla karşılaşır. Özellikle sahip olduğu toplumsal sorumluluk bilinci aratarak büyümekte ve böylece edimlerini kendi iradesine

⁵⁹¹ Kierkegaard, **E.O.**, s.492.

⁵⁹² A.g.e., s.546.

⁵⁹³ A.g.e., s.550.

⁵⁹⁴ A.g.e., s.549.

⁵⁹⁵ Vefa Taşdelen, a.g.e., s.218.

⁵⁹⁶ Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s.186.

⁵⁹⁷ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.107.

bağlı olarak değil; toplumun isteklerine dayalı olarak yapmasına neden olmaktadır. Bu durum, Etikçiyi- O, bir 'Ben' olarak ifade ediliyor olsa da- sahip olduğu 'Ben'e anlam yükleyemez hale getirmektedir. Bu açıdan bakılırsa, Etikçi de tam olarak 'Özgürlük'ü ortaya koyabilmiş değildir. Bunun için 'Ben'in bir sıçrayış daha yapması gerekmektedir. Bu son sıçrayış, 'İman Sıçrayışı'dır.⁵⁹⁸

Kierkegaard, Varoluşu 'Ben'in kendi olma serüveni olarak ifade eder. 'Ben' olma ise gerçek anlamını, Tanrının yani yaratıcısının karşına çıkma cesaretinde bulur. Onun düşüncesinde 'Ben'in tek amacı vardır, o da, Tanrı karşısında olmayı istemektir. Burada 'Ben', artık sadece insanî bir 'Ben' değildir; aynı zamanda Tanrı karşısında olan bir 'Ben'dir. Kierkegaard bunu 'Teolojik Ben' olarak ifade etmektedir.⁵⁹⁹ Teolojik 'Ben'in bu Tanrıya yönelmişliği, onun sonsuzluk ilişkisine girmesi anlamına gelir.⁶⁰⁰

'Teolojik Ben', 'Dinî' durakta varoluşunu gerçekleştirir. Buradaki koşul ise Tanrı'ya tereddütsüz imandır. Kierkegaard düşüncesinde bu durum 'Ben'in ulaşabileceği en üst mertebedir.⁶⁰¹ Çünkü O'na göre, tek gerçek olan şey, imanın kendisidir ve bu açıdan tek gerçek kişi de iman sahibi olan 'Ben'dir; yani teolojik 'Ben'dir.⁶⁰² Bu 'Ben', yalnızdır; bütün dünyada tek başınadır; sadece Tanrıyla karşı karşıyadır.⁶⁰³ Bu ise 'Ben'in sentezindeki Tinsel yönün en üst seviyede olduğunu gösterir. Mutlak karşında olan 'Ben', ne 'Estet' gibi doğanın ve duyuşal hazzın kölesidir; ne de edimlerini toplumsal irade yönetir. Bu açıdan 'Özgürlük' gerçek anlamını bu mertebede bulur.

Sonuç olarak, İnsan bir 'Ben' olarak düzenlemiş bir varoluşa sahiptir. Bu ise onun kendini Tin olarak gerçekleştirmesi anlamına gelir. Tinselleşmek ise özgürleşmekle aynı şeydir. Bu da ancak Tanrı karşısında bulunmakla elde edilebilir. Bu açıdan bakılığında gerçek insan, Kierkegaard düşüncesinde, özgür bir tin olan 'Teolojik Ben' olarak tanımlanabilir.

⁵⁹⁸ Ahmet Bayındır, a.g.t., s.45.

⁵⁹⁹ Kierkegaard, **Ölümçül Hastalık**, s.89,90.

⁶⁰⁰ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s.102.

⁶⁰¹ Ahmet Bayındır, a.g.t., s.47

⁶⁰² A.t., s.63,64

⁶⁰³ Kierkegaard, **Günlükler**, s.337.

3- SONUÇ

İnsan felsefesi tarihi içersinde insanın neliğiyle ilgili çok farklı bakış açıları bulmak mümkündür. Özellikle ilkel bir evrenbilim olarak nitelendirebileceğimiz doğa filozoflarının doğayı anlama çabasından Kierkegaard'a kadar ki geçen sürede bu farklı ele alışlar kendi çok açık bir şekilde göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında insanın 'Ben' olarak ele alınışı birden olmamış; uzun bir düşünce sürecinin geçmesi gerekmiştir.

'Ben' kavramı Kierkegaard felsefesinin en önemli kavramdır. Her ne kadar O'ndan önce de insanın bir 'Ben' olarak ele alınışı söz konusu olmuş olsa da O'nun felsefesinde 'Ben' çok farklı açılardan ele alınmıştır.

İnsan bir 'Ben'dir ve 'Ben' varoluşunu sentez olarak gerçekleştirmektedir. 'Ben' in sentez olarak kendini gerçekleştirmesi Kierkegaard'ın insan görüşünü diğerlerinden ayıran özelliklerden biri olarak karşımıza çıkar. 'Ben' bir sentezdir. O, ruh ve bedenin; sonsuz ile zamansalın ve zorunluluk ve olabirinin sentezidir. Burada üç farklı sentez varmış gibi görölse de aslında tek bir sentez vardır. O da ruh ve bedenin sentezidir. Diğer ikisi birinci sentezin farklı açılardan görünümüleri olarak kabul edilmektedir.

Sentezin oluşabilmesi için üçüncü bir öğeye her zaman ihtiyaç vardır. Ruh ve beden sentezindeki birleştirici üçüncü öge 'Tin'dir. Tin, bu iki öge arasındaki ilişkiyi inşa eden dostane bir nitelik taşır. O, ruh ve beden unsurlarının birlik ve ayrılık nedenini ifade eder. Tin bu iki ögeyi sonsuzla birleştiren dinsel içerikli bir kavram olarak Kierkegaard düşüncesinde anlamını bulur.

Ruh-Beden sentezinde, beden ögesi daima ruh ve 'Tin'in emrinde olmalıdır. Beden bir nevi onların aleti olarak ifade edilmektedir. Bedenin ruhun emrinde olmasının sağlanması bir ödev olarak kabul edilir. Eğer bu ödev gerçekleşmese yani benden ruhun ve tinin emri altında sokulmazsa, beden doğallığı ifade ettiğinden, doğal öge ön plana çıkar ve insan böylece

benliğin ortadan kalktığı kişilik dışı bir durum içerisine sokulmuş olur. Bu durum ‘Doğallık’ içinde bulunmaktır ve Kierkegaard için ‘Doğallık’ hiçbir zaman bir ‘Ben’e sahip olmamanın ifadesidir.

‘Ben’ aynı zamanda ‘Sonlu-Sonsuz’ sentezidir. Burada ki birleştirici üçüncü öge ise ‘An’dır. ‘An’ sonlu ile sonsuzun birbirine temas ettiği noktadaki muğlâklıktır. Bu sentezde iki farkı umutsuzluk biçim söz konusudur. Bunlardan ilki ‘Sonsuzluğun Umutsuzluğu’dur. Sınır ve belirlenimin yokluğunu ifade eder, yani sonluluğun eksikliğidir. İkinci ise ‘Sonluluğun Umutsuzluğu’dur. Sonsuzun eksikliğinde oraya çıkar ve yabancılaşmayı ifade eder. Kendi olamayan, anonim bir ‘Ben’in umutsuzluğudur.

Üçüncü sentez olabilir ve zorunluluk sentezidir. Bu ögelerin her ikisi de aynı anda ‘Ben’in sentezinde bulunmalıdır. Bu sentezdeki üçüncü öge ise ‘Özgürlük’tür. Bu açıdan ‘Ben’in bir ‘Özgürlük’ olarak ifade edildiği görülmektedir. Bu sentezdeki olabilir ve zorunluluk ögelerinden birinin eksiliği yine ‘Ben’in umutsuzluğa düşmesine neden olmaktadır. Eğer olabilirlik, zorunluluğun üstüne çıkarsa, bir sınıra sahip olmayacağından ‘Ben’ kendinden uzaklaşacaktır. Bu durum ‘Olabilirin Umutsuzluğu’ olarak ifade edilmektedir. Bu koşullar içine ‘Ben’e her şey mümkün görünür ve bu yüzden ‘Kişi’ bir serap içinde yaşar. Bu durumun tam terzi olabilirin eksikliğinden kaynaklanan yani zorunluluğun olabiliri aşmasıyla ortaya çıkan ‘Zorunluluğun Umutsuzluğu’dur. Bu durumda ise her şey ‘Ben’e zorunlu gözükür ve bütün değerler O’nun için önemsiz hale gelir.

İnsan, ‘Ben’ olabilmeye uygun nitelikte düzenlinmiş bir temel yapıya sahiptir. Bu açıdan ‘Ben’ olmak onun içinde potansiyel olarak bulunur. **Bilkuvve** halde bulunan ‘Ben’ olmayı **bilfiil** hale geçirmek ise İnsanın ödevi olarak ifade edilmektedir. ‘Ben’ olma ya da başka bir ifadeyle ‘Kendilik Bilinci’ bir ödevdir fakat bu ödevi her ‘Kişi’nin gerçekleştirmediği görülmektedir. Hangi ‘Kişi’lerin bunu gerçekleştirebildiği sorusu beraberinde Kierkegaard, varoluş alanlarını hakkındaki düşüncesini ortaya koymaktadır.

Varoluş, insansa özgü bir nitelik taşır. Bir süreçtir ve bu süreç insanın 'Ben' olabilme sürecidir. Kendi olabilme sürecini içinde bulunduran 'Varoluş' kavramı üzerinde düşünmeye uygun bir özelliğe sahip değildir. Bu açıdan bakıldığında 'Varoluş', kesin bir tanımla yapılması mümkün olmayan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Onun bu özelliği aynı zamanda kendisine paradoksal bir nitelik kazandırır. 'Varoluş'u tanımlayacak olan insandır ve insanın bu tanımla yaparken 'Varoluşa' dışardan bakması gerekir. Bu ise insanın 'Ben' olmaktan kesilmemesi demektir çünkü insan ancak varoluş içinde bir 'Ben'dir. Onun 'Ben' olmaması 'Bilinçlilik' özelliğini de kaybetmesi anlamına gelir ki insanın böylece ne kendinin ne de tanımlamaya çalıştığı 'Varoluş'un farkında olduğu söylenebilir.

'Varoluş' özünde devamlı hareket ve değişme bulundurur. Bu durum onun tanımın yapılamamasının başka bir nedenidir çünkü tanım yapmak tanımlanan şeyin resmini çekmektir fakat devamlı değişme içinde olan bir şeyin kalıcı bir resminin çekilmesi söz konusu değildir. Bu açıdan bakıldığında 'Varoluş' hakkında yapılan hiçbir tanım onun tam olarak ide edemeyecektir.

'Varoluş'un tanımla yapılamasa da ona sezgiyle ve inanla ancak yaklaşılabılır. İşte bu yaklaşma sayesinde karşımıza üç farklı varoluş alanı çıkar ki bu varoluş alanları 'Ben'in sentezinde ki ögeler arasında bulunduran dengelerin değişimiyle doğrudan ilişkilidir. Sentezdeki ögelerin farklı ölçülerde bir araya gelmesiyle farklı kişilikler; bu kişiliklere bağlı olarak da farklı varoluş alanları ortaya çıkar ve bu alanlardaki kişilere örnek karakterler verilir. Bu karakterler Kierkegaard'ın 'Ben' ve 'Var Oluş' alanları hakkındaki düşüncelerini anlamlandırmak için önemlidirler. Çünkü ancak bu şekilde bu alanların özellikleri ve birbiriyle olan ilişkileri aydınlatılabilmektedir. Estetik alanda yer alan Estet Don Juan; Etik alanda Etikçi Agamemnon ve Dini alandaki Hz. İbrahim birer kişidir ve bu karakterlerin kişilik özellikleri bulundukların varoluş alanını da özelliği olarak anlaşılmaktadır. Örneğin bir 'Ben'e sahip olmayan ve asla olmayacak olan Don Juan'ın doğallığı ve bedensel hazzı önem vermesi, onun içinde bulunduğu Estetik alanın bir

özelliğinin yansımasıdır. Aynı şekilde Agamemnon kişiliğinin sahip olduğu toplumsal kimliği, ait olduğu Etik alanın da bir özeliğidir. Kişi ve varoluş alanındaki bu yakın ilişki Dini alanda bulunan Hz. İbrahim içinde geçerlidir. O'nun için önemli olan iman edimidir. Bu edim sayesinde 'Dini Kişi', 'Dini Ben' olarak Tanrı karşısında yer alabilmekte; Mutlakla mutlak bir ilişki kurabilmektedir.

'Özgürlük' kavramı, insanın bir 'Ben' olabilme süreci ve bu süreci geçirdiği 'Varoluş' ile ilişki bir kavram olarak ifade edilmektedir. İnsan bir 'Ben' olarak hem bir 'Tin' hem de olabilir ve zorunluluğun sentezi olmaktan dolayı 'Özgürlük'tür de. Bu açıdan insanın özgür olup olmadığını; özgürse hangi koşullarda bunu elde edebildiğini açıklamak için insanın 'Ben' ödevini tam olarak nerede ve nasıl gerçekleştirebildiğine bakmak yeterli olmaktadır.

Estetik alan, bir 'Ben'e sahip olmamayı ifade eder. Bu açıdan buradaki kişi aslında burada bulunmayı seçmekle 'Ben-Olmamayı' seçmiştir. 'Ben'in sentezindeki Ruh-Beden öğelerinden bedensel yanın ağır bastığı bir durum söz konusudur. Böyle bir kişi bedensel nitelikleriyle edimde bulunmakta bu açıdan doğallıktaki haz ve arzulara bağımlı yaşamaktadır. Bu açıdan burada bir 'Özgürlük'ün var olduğu söylenemez. Her ne kadar Estet davranışlarında kendini özgür gibi hissetse de aslında O, arzularının kölesidir.

Tinselliğin artığı yani beden ruhun emrine girdiği alanlardan ilki Etik varoluş alanıdır. Buna Etik durak da denmektedir. Burada tenselliğin terk edildiği tinselliğin değer kazandığı bir durum söz konusudur. Bu açıdan artık doğallık değil düşünsellik ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu düşünsellik kendini 'Toplumsallık' olarak gösterir. Etik alanda bulunan Etikçi'nin en önemli özelliği toplumsal bir karakter taşımasıdır. Özellikle buna örnek olarak verilen Agamemnon kişiliği için önemli olanın halkının ve ordusunu onuru olması bunun açıkça göstermektedir. Ama burada her ne kadar değer olarak Etik alan Estetik alana nazaran daha ön plana çıksa da 'Özgürlük'ün tam olarak gerçekleştirmediği özellikle ifade edilmektedir. Çünkü burada tensellik köleliğinden kurutulmuş olursa da başka bir sorun ortaya çıkmıştır. O da 'Ben'in kendine yabancılaşmasıdır. Çünkü kişi burada arzularını kölesi

değildir ama bu sefer de Halkın isteklerinin kölesi haline gelmiştir. Halkın değerleri ve istekleri doğrultusunda edimini gerçekleştirmesi Etikçi'nin de aslında tam bir 'Özgürlük' ortaya koyamadığını göstermektedir.

'Özgürlük'ün tam olarak gerçekleşmesi demek insanın 'Ben' olma ödevini tam anlamıyla gerçekleştirmiş olması demektir. Bu manada 'Özgürlük' ancak 'Dini Ben' tarafından gerçekleştirilmektedir. 'Dini Ben' Mutlakla karşı karşıya olmayı ve onunla mutlak bir ilişki de bulunmayı seçebilen kişidir. Bunu seçmesi aslında insan sığırayışı yapmayı seçmesi demektir. Bu tercih ne tensel arzuların kölesi olmakla ne de toplum isteklerinin ön planda tutulmasıyla gerçekleştirmiştir. Bu tercih sadece kendi düşünsel tercihidir. İşte 'Özgürlük' bu tercih sayesinde ortaya koyulmuş olur. Bu açıdan 'Özgür' bir edim, ancak 'Dini' varoluş alanında, 'Dini Ben' tarafından gerçekleştirilebilir.

Kierkegaard, her ne kadar tesit bir filozof olarak karşımıza çıksa da '**Varoluş**' ve insan hakkındaki bu düşünceleriyle kendinden sonraki **teist** varoluşçu filozoflar etkisi olduğu gibi **ateist** varoluşu düşünürlerinde –ki Sartre buna örnektir- kaynağını oluşturmuştur. Bu açıdan O, varoluşçu düşüncenin babası olarak sayılmakta ve günümüzde dahi O'nun düşüncelerinin etkisi halen kendini göstermektedir.

KAYNAKÇA

1. Akarsu, Bedia, **Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1987.
2. Arslan, Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, I.Cilt, İstanbul, İstanbul Bilgi Ün. Yay., 2006.
3. Arslan, Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi – Sofistlerden Platon'a**, II. Cilt, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006.
4. Arslan, Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi, Aristoteles**, III. Cilt, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
5. Ataer, Selda, “Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı”, Y.L.T, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2006.
6. Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa Yay., 2001.
7. Aurelius, Marcus, **Düşünceler**, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul, Y.K.Y., 2009.
8. Bayladı, Derman, **Mitoloji Sözlüğü**, İstanbul, Say Yayınları, 2005.
9. Bayındır, Ahmet, “Kierkegaard'da İmanın Paradoks Oluşu Problemi”, Y.L.T., Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din A.B.D., Din Felsefesi Bilim Dalı, 2006.
10. Bolay, Süleyman Hayri, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri sözlüğü**, Ankara, Nobel Yayınları, 2009.
11. Berkeley, **İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine**, çev. Halil Turan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
12. Berkeley, **Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma**, çev. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996.
13. Bumin, Tülin, **Hegel**, İstanbul, Y.K.Y., 2001.
14. Cassirer Ernst, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla ARAT, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1980.
15. Cauly, Oliver, **Kierkegaard**, çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, 2006.

16. Cevizci Ahmet, 17.Y.Y. **Felsefesi Tarihi**, Bursa, Asa Yayınları, 2001.
17. Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
18. Çüçen, A. Kadir, **Felsefe Giriş**, Asa Yayınları, Bursa, 2001.
19. Descartes, **Ahlak Üzerine Mektuplar**, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, M.E.B. Yayınları, 1989.
20. Descartes, Ruhun İhtirasları, çev. Mehmet Karasan, Ankara, M.E.B. Yayınları, 1972.
21. Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal yayınlar, 1994.
22. Descartes, **Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, M.E.B. Yayınları. 1962.
23. Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2002.
24. Erbay, Advie, “Bilim ve İdeoloji: Tekniğin İktidarı”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, İzmir, cilt 11, sayı 2., 2009.
25. (Erişim) <http://www.tdk.gov.tr>, 6 Temmuz 2010.
26. (Erişim)[http://www.biltek.tubitak.gov.tr/bilgipaket/biliminsanlari/caglarb-oyu/ S-4-28.pdf](http://www.biltek.tubitak.gov.tr/bilgipaket/biliminsanlari/caglarb-oyu/S-4-28.pdf) , 6 Temmuz 2010.
27. (Erişim) http://tr.wikipedia.org/wiki/Gnothi_seauton, 6 Temmuz 2010.
28. Gökalp, Nurten, “Descartes ve Spinoza Düşüncesinde Gerçek İyi Kavramı”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, T.F.D. Yay., Sayı 40.
29. Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1980.
30. Hegel, **Hukuk Felsefesinin prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2004.
31. Heimsoeth, Heinz, **Kant’ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2007.
32. Hünler, Solmaz Z., **Dört Adalı**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003.
33. Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İonna Kuçuradi, Ankara, T.F.K. Yayınları, 2002.

34. Kojeve, Alexandre, **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Y.K.Y., 2001.
35. Kierkegaard, Soren, **Baştan Çıkarıcının Günlüğü**, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
36. Kierkegaard, Soren, **Kaygı Kavramı**, çev. Türker Amaner, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2004.
37. Kierkegaard, Soren, **Günlüklerinden ve Makalelerinden Seçmeler**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Anka Yayınları, 2005.
38. Kierkegaard, Soren, **Kahkaha Benden Yana**, çev. Nedir Çatlı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.
39. Kierkegaard, Soren, **Felsefe Parçalar ya da Bir Parça Felsefe**, çev. Doğan Şahiner, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2005.
40. Kierkegaard, Soren, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, Ankara, Doğu-Batı Yay., 2007.
41. Kierkegaard, Soren, **Evliliğin Estetik Geçerliliği**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Ağaç Yayınları, 2009.
42. Kierkegaard, Soren, **Etik Estetik Dengesi**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Ağaç Yayınları, 2009.
43. Kierkegaard, Soren, **The Sickness Unto Death**, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1941.
44. Kierkegaard, Soren, **Fear and Trembling**, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1941.
45. Kierkegaard, Soren, **Either/Or A Fragment of Life**, London, Penguin Books, 1992.
46. La Matrie, **İnsan Bir Makine**, çev. Zehra Bayramoğlu, İstanbul, Süreç Yayınları, 1985.
47. Lange, F. A., **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998.
48. Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2004.
49. Magill, Frank, **Egzistansiyalist Felsefesinin Beş Klasığı**, çev. Vehap Mutal, İstanbul, Dergah Yayınları, 1992.

50. Mengüşoğlu, Takiyettin, **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
51. Özcan, Muttalip, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2006.
52. Pascal, **Düşünceler**, çev. İ. Z. Eyüboğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2005.
53. Platon, **Theaitetos**, çev. Macit Gökberk, İstanbul, M.E.B. Yay., 1997.
54. Platon, **Yasalar**, II.Cilt, çev. Candan Şentuna – Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1998.
55. Platon, **Sokrates’in Savunması**, çev. Niyazi Berkes, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001.
56. Platon, **Timaios**, çev. Erol Güney – Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001.
57. Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüpoğlu – M. Ali Cimcoz, İstanbul, İş Bankası Yay., 2002.
58. Platon, **Phaedrus**, çev. B. Jowett, Forgotton Books, 2008, (Erişim) http://www.forgottonbooks.org/ebooks/Phaedrus__9781606200100.pdf, 20 Temmuz 2010.
59. Taşdelen, Vefa, **Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş**, İstanbul, Hece Yayınları, 2004.
60. Yalçın, Şahabettin, “Descartes ve Özne Olarak Benlik”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, T.F.D. Yay., Sayı 38.
61. T.D.K, **Almanca Türkçe Sözlük**, Türk Dil Kurumu Yay.
62. T.D.V. , **Kuran-ı Kerim Açıklamalı Meali**, Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
63. Tekvin

ÖZET

[SARP, Mustafa]. [Kierkegaard'da Kişi ve Özgürlük Problemleri]. [Ankara, 2009]

Bu tez Kierkegaard felsefesinin merkezinde yer alan 'Ben' kavramını ve bu kavramın Özgürlükle ilişkisine yer vermektedir. Çünkü Kierkegaard'ın bütün felsefesi bu kavram etrafında açılarak ilerler. Her ne kadar Kierkegaard genellikle, dini düşünceleriyle ön plana çıksa da, aslında onun bu husustaki tavrının altında yine 'Ben' kavramı yatmaktadır.

İnsanın bir 'Ben' olarak ele alınması kuşkusuz Kierkegaard'la başlanamıştır. Fakat Kierkegaard'ı burada ayıran yan, 'Ben'in varoluşunu ortaya koymasındaki farklı görüşleridir.

'Ben'i bir sentez olarak ele alır. O, ruh ve beden'in sentezidir ama aynı zamanda zorunluluk ve olabilirliğin; sonsuz ve zamansalın da sentezidir. Aslında tek bir sentez vardır; o da ruh-beden sentezidir. Diğer iki sentez, bu birinci sentezin farklı görünüşleri olarak ifade edilmektedir. Bu tezde özellikle üzerinde durulan konulardan biri de işte bu sentezlerin açıklanmasıdır.

Ben'in sentezinde yer alan bu öğeler arasındaki dengelerinin değişmesi, farklı kişilikleri oluşmasına neden olur. Bunlar Estet, Etikçi ve Dini Ben olarak adlandırılır. Estetikçiye, Don Juan, Faust ve Baştan Çıkarıcı; Etikçiye, Agamemnon ve son olarak Dini Ben'e H.Z. İbrahim kişilikleri örnek olarak verilir. Tez'de bu insan kişilikleri üzerinde özellikle durulmuştur.

Bu tezde özellikle değinilen diğer bir konu ise varoluş alanlarıdır. Birbirinden farklı insan tipleri, farklı alanlarda yer alırlar. Estet (Estetikçi), Estetik; Etikçi, Etik ve Dini Ben, Dini Varoluş alanında bulunur.

Son olarak 'Ben'in bir 'Özgürlük' olarak ele alınmasına değinilmektedir. Özellikle insanın bir 'Ben' olarak özgürlüğü tam anlamıyla hangi varoluş alanında elde ettiğı üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler:

1. Kierkegaard
2. Kişi
3. Özgürlük
4. İnsan
5. Ben

ABSTRACT

[SARP, Mustafa]. [Person and Freedom Problems at Kierkegaard].
[Ankara, 2010]

This thesis is about the concept of the “SELF” which is at the origin of Kierkegaard’s philosophy and its relation with “Freedom”. The reason of concentrating on the concept of the “SELF” is that whole philosophy of Kierkegaard proceeds and expands around the “SELF”. Although Kierkegaard generally seems to be well-known within his thoughts of religion, it is important to note that the concept of “SELF” lies at the center of his philosophy on religion.

Firstly, it is worth mentioning that examining human being as a “SELF” definitely did not begin with Kierkegaard. However, what differentiate Kierkegaard from the previous philosophers are his particular thoughts on the existence of the “SELF”.

To be more specific, Kierkegaard discusses the “SELF” as synthesis. It is the synthesis of “Soul” and “Body” but at the same time the synthesis of “necessity” and “possibility” together with synthesis of “infinite” and “finite”. Actually, there is only one synthesis, namely the synthesis of “Soul” and “Body”. The other two syntheses are described as different appearances of the first synthesis. Due to this fact, one of the subjects focused on this study is the examination of these above mentioned syntheses.

Another crucial point is that the changing balances between the mentioned elements that constitute the synthesis of “SELF” make different personalities occur. These are named as Aesthetic, Ethic and Religious persons. For the Aesthetic, Don Giovanni, Faust and Seducer can be examples. Besides, Agamemnon can be given as an example for the Ethic. Lastly, H.Z. Ibrahim can be seen as an example of the Religious person. In this study, there is a special focus on these different human figures.

Moreover, this thesis is especially focused on the subject of “existence areas”. According to Kierkegaard, there are three types of

Existence areas that different human figures belong to. These are Aesthetic, Ethic and Religious areas.

Finally, in the thesis, the relation between “self” and “freedom” is analyzed. Specifically, in which existence areas human being as a self gain his freedom in full sense is emphasized.

Key Words

1. Kierkegaard
2. Person
3. Freedom
4. Human
5. Self