

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

KIERKEGAARD'TA İNSAN ve VAROLUŞ PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Abdullah DURAKOĞLU**

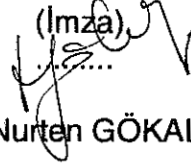
**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Veli URHAN**

Ankara – 2007

ONAY

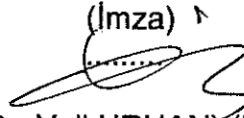
Abdullah DURAKOĞLU tarafından hazırlanan "Kierkegaard'ta İnsan ve Varoluş Problemi" adlı çalışma 26.06.2007 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda (oyçokluğu/oybirliği) ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

(İmza)



(Prof. Dr. Nurten GÖKALP) (Başkan)

(İmza)



(Doç. Dr. Veli URHAN) (Danışman)

(İmza)

.....

(Doç. Dr. Emel KOÇ)

ÖNSÖZ

1813'te Kopenhag'da doğan ve 1855'te yine bu şehirde ölen Danimarkalı filozof Sören Kierkegaard varoluş felsefesinin gelişmesine öncülük eder. Onun varoluş felsefesiyle ilgili düşünceleri insana vurgu yapar. Çünkü nesnelere anlam vermeye çalışan insan kendini de sorgular. Ona göre, insanın özgür ve bilinçli bir varlık oluşu onun kendi varoluşunu kendisi belirleyen tek varlık olduğunu gösterir.

Bu çalışmanın amacı Kierkegaard'ın kendi döneminin bir problemi olarak gördüğü "insan ve varoluş"a ilişkin düşüncelerini incelemektir. Onun ele aldığı kavramlardan yola çıkarak insan ve varoluş probleminin bir bütünlük içinde ortaya çıktığını sergilemek de çalışmanın bir başka amacını teşkil eder.

Bilimsel düşüncenin önem kazandığı 19.Yüzyılda yaşayan Kierkegaard, o dönemde kendisine pek taraftar bulamadı. Ancak 20. yüzyılda gerçekleşen Dünya Savaşlarından sonra insani sorunların gündeme gelmesi Kierkegaard'ın düşünceleri üzerine olan ilgiyi artırdı. Dünya Savaşları ve teknolojinin hızla gelişmesi insanların kendi benlikleri ile olan bağlarının giderek zayıflamasına neden oldu. Geleneksel felsefelerin ve bilimlerin küçümsediği öznelliğe vurgu yapan Kierkegaard'ın ele aldığı sorunların bugün de devam etmesi beni onun düşünceleri üzerine çalışmada bulunmaya sürükledi. Çalışırken birçok zorluklarla karşılaştım. Karşılaştığım en büyük zorluklardan biri Kierkegaard'ın kendi düşüncelerini ana kavramlar çerçevesinde vermesidir. Bu nedenle Kierkegaard'ın insan ve varoluş düşüncesini de ana kavramlar çerçevesinde açıklamaya çalıştım. Kaygı,

umutsuzluk, günah, tin, saçma ve iman en çok irdelediğim kavramlar arasında yer alırlar. Aslında herkes bu kavramlar hakkında az çok bilgi sahibidir. Ancak Kierkegaard bu kavramları günlük hayatımızda kullandığımız anlamlardan çok farklı anlamlarda kullanır. Zira tezde istediğim sonuca ulaşmak için bana gerekli olan bilgi de kavramların Kierkegaard'ın düşüncesinde yeniden ele alınış biçimlerinin neler olduklarına ilişkindir. Çünkü sürekli özneliği vurgulayan Kierkegaard'ı ancak kendisinden anlayabileceğim kanaatindeyim. Bundan dolayı çalışmada daha çok Kierkegaard'ın kendi yazdığı eserlerden yararlandım. Ancak düşüncelerimi olgunluk seviyesine getiren ikinci el kaynaklardan da yararlanmayı ihmal etmedim.

Kavramlara farklı bir anlam yükleyen ve onları derinlemesine inceleyen Kierkegaard üzerine tez yazarken karşılaştığım güçlükleri kolaylaştıran Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Araştırma Görevlisi Beyhan ZABUN'a, beni Kierkegaard'ın düşünceleri üzerine çalışmaya teşvik eden ve kaynakça oluşturmada bana yardım eden arkadaşım Volkan AY ile her zaman desteğini gördüğüm değerli Hocam Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK'a teşekkür ederim.

Bu çalışmanın gerçekleşmesi için büyük bir özveriyle bana zaman ayıran ve rehberliğini hiç esirgemeyen Tez Danışmanım Doç. Dr. Veli URHAN'a da teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Ayrıca çalışmadaki pürüzlerin giderilmesinde büyük bir paya sahip olan ve noksanlıkları görmemi sağlayan Hocalarım Prof. Dr. Nurten GÖKALP ile Doç. Dr. Emel KOÇ'a minnettarlığımı ifade etmeyi zevkli bir görev olarak addederim.

Son olarak her zaman bana destek olan eşim Esra'ya sonsuz teşekkürler....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.	i
İÇİNDEKİLER	iii
GİRİŞ: KIERKEGAARD ve VAROLUŞÇULUK	1
1. BÖLÜM: İNSANIN DOĞASI ve VAROLUŞUNUN ANLAMI	
1.1- İnsanın Doğası ve Varoluşu.....	12
1. 2- İnsanın Kendisi ile İlişkisi.....	27
1. 3- İnsanın Dünya ve Tanrı ile İlişkisi.....	35
2. BÖLÜM: VAROLUŞ ve ÖZNELLİK	
2.1- Benlik ve Varoluş.....	50
2.2- Benliğin Sentezleri.....	56
2.3- Benliğin Gelişimi.....	62
3. BÖLÜM: VAROLUŞUN ALANLARI	
3.1- Estetik Varoluş.....	76
3.2- Etik Varoluş.....	82
3.3- Dinsel Varoluş.....	87
SONUÇ	92
KAYNAKÇA	97
ÖZET	101
ABSTRACT	102

GİRİŞ

KIERKEGAARD ve VAROLUŞÇULUK

Varoluşçuluk, amaçları evreni anlamaya yönelik olan genel sistemlere karşı bir akım olarak ortaya çıkar. Geleneksel felsefede varlıkla ilgili nesnel doğrulara ulaşılmaya çalışılır. Bu nedenle özün varoluştan önce geldiği ileri sürülerek insanın değişmez bir doğası olduğu iddia edilir. Özellikle 19. Yüzyıldan sonra bilimlere duyulan aşırı güven bilimlerin her türlü problemi çözebileceği savının zihinlerde yerleşmesine neden olur. Ancak bilimlerin gelişmesiyle beraber ağır silahların üretilmesi ve bu silahlarla yapılan Dünya Savaşları bilimlerin insana zararlı da olabileceği kanısını ortaya çıkarır. İşte varoluşçuluk böyle bir iklimde gelişir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nda ölenlerin büyük bir çoğunluğunun sivillerden oluşması insanlarda mutsuzluk ve umutsuzluk duygularının yoğun olarak yaşanmasına neden olur. Böylece türleri, tanımaya, anlamaya yönelik yasalar ortaya koyan bilimlerin tek tek bireyleri anlamada yetersiz kaldıkları daha iyi anlaşılır.

“Herhangi bir düşünce okulundan olmamak, herhangi bir inançlar kümesini, özellikle sistemleri yetersiz görmek, sağlığını, bilgiçliğini, yaşamdan yoksunluğunu ileri sürerek geleneksel felsefeyi açıkça küçümsemek. İşte bunlar varoluşçuluğun çıkış noktasıdır.”¹

Kierkegaard'a göre, insan yaptığı seçimlerle varolur. Dolayısıyla insan yaşadıkça kendi benliğini oluşturur. Ancak insanların büyük bir bölümü

¹ Walter KAUFMANN: Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk, Çev. Akşit GÖKTÜRK (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997). 7-8.

benliğin ideal olgunluk seviyesine ulaşmasını gerektiren dinsel evreye ulaşamazlar. Ona göre varolan herşey sürekli bir oluş içindedir. Yalnızca Tanrı aşkındır.²

Birinci Dünya Savaşı'ndan önce yaşamış olan Kierkegaard, özellikle her iki dünya savaşı arasında hızla yayılan varoluşçu felsefenin gelişmesine öncülük eder. Varoluşçuluk, nesnel doğrulara, soyut kavramlara ilgi duymaz. O, herşeyden önce insan gerçeğine vurgu yapar. Varoluşçulukta bilimlerin tersine nesneden değil, öznen yola çıkılır. Bu nedenle o, determinizmin karşısında yer alır.³

Varoluşçuluğun kesin çizgilerle belirlenmiş bir tanımını ortaya koymak olanaklı değildir. Böyle bir tanımlama yerine Varoluşçu olarak adlandırılan filozofların düşüncelerindeki ortak noktaları belirlemek, varoluş felsefesini daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Varoluşçuluğun en önemli temsilcileri arasında gelen filozoflar Sören Kierkegaard (1813-1855), Martin Heidegger (1889- 1976), Jean Paul Sartre (1905-1980), Gabriel Marcel (1889-1973) ve Karl Jaspers (1883-1969)'dır.

Bütün varoluşçular insanı göz ardı eden, onu sistemin bir parçası olarak gören felsefi akımlara tepki gösterirler. Geleneksel Hristiyanlık düşüncesinde daima inancın ve aklın uzlaştırılmasına ve Hristiyanlık inançlarının felsefileştirilmesine yönelik bir çaba vardı. Özellikle Hegel düşüncesinde insan sadece sistemin bir parçasıydı. Hegel'in Hristiyanlığı değiştirerek onu kendi felsefesine uyarlamasına şiddetle karşı çıkan

² Ayhan AYDIN: Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000). 235- 236.

³ Paul FOULQUIÉ: Varoluşçunun Varoluşu, Çev. Yakup Şahan. (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998). 39.

Kierkegaard yaşadığı dönemi akıl çağı olarak adlandırır. Ona göre, dönemindeki insanlar Hristiyanlığa sadece sırtını dönmekle kalmamıştır. Onlar, Hristiyanlıkta büyük değişiklikler yaparak ona yapılan en kötü saldırılardan bile daha kötüsünü yapmışlardır. Kierkegaard Hristiyanlık üzerine yapılan bu sinsi değişiklikleri aklın ikiyüzlülüğü olduğunu söyler.⁴

Kierkegaard'da insan ne türün sıradan bir üyesi ne de bütünün bir parçasıdır. Bu nedenle o, ancak psikolojisi ile anlaşılabilir. Günahkar bir varlık olan insan, bundan dolayı kendisini her an Tanrı'nın huzurunda bulur. Çünkü "günah umutsuzluk içinde ve Tanrı karşısında olmaktır."⁵ Günahın sonucunda kaygı duyan insan özgürlüğün olanağını ele geçirir. Zira "kaygı karmakarışık bir özgürlüktür."⁶ Kierkegaard Hegel felsefesine şiddetle karşı çıkar. Çünkü Hegel dini resmileştirmeye çalışır ve özneyi sisteme hizmet eden bir üye olarak görür. Özneyi ön plana çıkaran Kierkegaard, onu sınırlandıran, dar kalıpların içine sokmaya çalışan felsefi akımlara tepki gösterir.⁷

İnsan varlığının bilimsel yöntemlerle açıklanma çabası, insanın sıradan bir varlık gibi değerlendirilmesine neden olur. Böylece varoluşçuların asıl gerçeklik olarak gördüğü öznellik göz ardı edilir. Çünkü varoluşçuların önem verdiği kaygı, korku, umutsuzluk gibi duygu biçimleri bilimsel verilerin ışığında açıklanamazlar. Bu nedenle varoluşçular insan ve insanın durumu üzerine nesnel doğrular ortaya koymaya çalışmak yerine öznel hakikatin

⁴ Søren KIERKEGAARD: *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*,

Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 638.

⁵ Søren KIERKEGAARD: *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 95.

⁶ Søren KIERKEGAARD: *Kaygı Kavramı*, Çev. Türker ARMANER (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2003). 63.

⁷ Ömer Naci SOYKAN: "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, VI, (ŞUBAT, 1999). 41-42.

önemini vurgularlar.⁸ Kierkegaard insan varlığını nesneleştirmeye çalışan girişimleri “insan soyunun ahlaksızlaştırılması” olarak adlandırır. Ona göre, bu girişimler artan bir hızla devam etmektedir. Böylelikle insanlar gitikçe daha önemsiz hale getirilmektedir. Bireylerin kitle oluşturmalarına ve bununla övünmelerine tepki gösteren Kierkegaard bu durumun insanların kurtuluşlarını gittikçe daha zor hale getirdiğini iddia eder.⁹

1930’lu yıllardan sonra başlı başına bir akım olarak yaygınlaşan varoluşçuluk daha başından en önemli amaçları bilgi felsefeleri ve evreni anlamaya yönelik genel sistemler ortaya koymak olan filozoflara da, çözümlemelerinde yalnızca bilimler ve bunların yöntemleri üzerinde duran filozoflara da karşı çıkar. Varoluşçuluğa göre, her iki kesim de somut insanı, onun yaşamını ve ölümünü göz ardı etmektedir. Varoluşçuluğun doğduğu kabul edilen dönem göz önüne alınırsa bu felsefe varoluşu özsel varlık olarak gören Hegel’in mutlak sisteminin karşısında yer alır.¹⁰

Varoluşçuluğu belirleyen en önemli özelliklerden biri de varoluşun özden önce geldiğine dair düşüncedir. Geleneksel felsefeciler özün önce geldiğini, daha sonra varoluşun gerçekleştiğini ileri sürerler. Varoluşçulara göre her nesnenin bir varoluşu bir de özü vardır. Öz, bir nesnenin özelliklerinin değişmez bütünlüğüdür. Bir şeyi o yapan şeydir. Varoluşu ise evren içinde gerçek olarak bulunuşudur. Varoluş kelimesini modern anlamda ilk önce Kierkegaard kullanır ancak varoluş ve öz ayrımı konusunda herhangi bir açıklamada bulunmaz. Sartre öz ve varoluş arasındaki ayrımı şöyle ifade eder:

⁸ M. Mukadder YAKUPOĞLU: Ahlak ve Şiddet, (İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997). 76.

⁹ Sören KIERKEGAARD: Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 758.

¹⁰ Karl JASPERS: Felsefi İnanç, Çev. Akın KANAT. (İzmir: İlya Yayınevi, 2001). 237.

“İnsan, var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan sonra olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir, yani varoluşçuluğun baş ilkesi de budur işte”¹¹

Kierkegaard ise 1839 tarihli notlarında, Tanrı’nın bizi kusurlu bir halde içine yerleştirdiği “dünyasal varoluş”tan söz eder. Bu varoluş, dünya içinde sonlu bir varlığın konumudur.¹² Kierkegaard’a göre, “insan tindir, ama tin nedir? Tin ben’dir.”¹³ Filozof üstü kapalı da olsa insanın özünün “ben” olduğunu ifade eder. Ancak o “ben” ile ne anlatmak ister? Kierkegaard’a göre, “Ben, kendine bağlı olan bir ilişkidir, daha doğrusu ben, ilişki içinde bu ilişkinin içsel yönelimidir; ben ilişki olmayıp ilişkinin kendine dönüşüdür.”¹⁴ İnsanın kendisini, kendi öznesine yönelerek kavrayacağını düşünen Kierkegaard içinde bulunduğu dönemde bireyin içe dönüklüğünü engellemeye yönelik çalışmalar yapıldığını söyler. İnsanların geçici olan şeylere değer verip yücelikten söz etmesini anlamsız bulan Kierkegaard bu çalışmaların Hristiyanlığa karşı yapıldığını vurgular.¹⁵ Kierkegaard’ın düşüncesinde “ben olmak” ideal bir öze sahip olmak anlamına gelir. İnsanlar şu veya bu şekilde bir öze sahip olurlar. Ancak ideal benlik Tanrı karşısında en yüksek seviyeye kavuşur.

¹¹ Jean Paul SARTRE: Varoluşçuluk, Çev: Asım BEZİRCİ, (İstanbul: Say Yayınları, 1999). 62.

¹² Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006).55-56.

¹³ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk. Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 21.

¹⁴ a.g.e., 21

¹⁵ Sören KIERKEGAARD: Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler. Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 600.

Bütün varoluşçularda olduğu gibi Kierkegaard'ın düşüncesinde de Tanrı inancına rağmen insanın verili bir doğası yoktur. Sonlu ve sonsuz, geçici ve kalıcı, özgürlük ve zorunluluk insanlarda sadece potansiyel halde bulunurlar. Bunları sentez haline getirecek olan da insanın kendisidir. Kierkegaard bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Önce yaşam gelir; daha sonra er ya da geç (ama mutlaka yaşamdan sonra) teori gelir. Bunun tersi, teorinin önce yaşamın sonra gelmesi mümkün değildir. Önce sanat, sanat eseri; sonra teori gelir ve her şey buna benzer şekilde gerçekleşir.”¹⁶

Varoluşçu filozofların en önemli temalarından biri de yabancılaşmadır. Yabancılaşma felsefi anlamda, insanın kendisine, kendi özüne yabancı hale gelmesi ya da insanın kendi doğasından kopmasıdır. Yabancılaşma, günümüzün en temel sorunlarından biridir. Varoluşçuluğun kökeni de, bilimlerin gelişmesi ve 19. Yüzyıl sanayi devrimi ile insanın doğadan koparılmasına ve yabancılaşmasına dayanır. İnsan teknolojileşme ile giderek artan bir şekilde makinenin egemenliği altına girmiş, kendi özünden uzaklaştırılmıştır. Teknolojik gelişmeler aynı zamanda askeri silah teknolojisinin de gelişmesine neden olmuş ve bu silahlar savaşlarda kullanılarak büyük kitlelerin ölmesi, yurtsuz kalması sonucunu doğurmuştur. Oysa bilimsel ilerleme ile birlikte ekonomide olumlu gelişmeler olacak ve toplumların refah seviyesi artacaktı. Ancak insanlara sunulan bu vaatler gerçekleşmemiştir. Bu durum insanlarda güvensizlik ve yalnızlık duygularının

¹⁶ a.g.e., 643.

daha yoğun yaşanmasına neden olur ve “yabancılaşma” yı çağımızın temel problemi haline getirir.

Bu problem Kierkegaard’da estetik aşamada göze çarpar. Filozofa göre hayatın üç aşaması vardır: Estetik, etik ve dinsel. Estetik aşamada her şey hazzın çevresinde toplanır. İnsan bu aşamada doğal isteklerinin ve içgüdülerinin boyunduruğu altındadır. Ruh ise bu durumdan dolayı sıkıntılı ve tedirgindir. Bu da yabancılaşmanın işaretidir. Bu evrede sonluluk ögesi etkin olur, sonsuzluk ögesi ise etkisiz kalır. Dolayısıyla insan ideal “ben olma” ödevinden uzaklaşır. Çünkü insan Tanrısal olandan uzaklaştığı için yabancılaşmıştır. Kierkegaard’a göre, insan doğasında Tanrısal olana yer vardır. Bu nedenle insan mutluluğu sonluluğun içinde bulamaz. Geçici olana değer veren insanlar kendi doğasından uzaklaşır ve sonunda bir ben olamayacak noktaya gelirler. Kierkegaard’ın dediği gibi, “..... Tanrı, örneğin bir polis gibi hiçbir biçimde bizim dışımızda değildir.”¹⁷ Dolayısıyla yabancılaşmadan kurtulma Kierkegaard’a göre, doğamızda bulunan sonsuzluk ve sonluluk öğelerinin ahenkli sentezi ile mümkündür.

Varoluşçu felsefede ilk örneğini Kierkegaard’da gördüğümüz yabancılaşma problemini Camus ayrıntılı olarak ele alır. Bu düşünceye göre, insan üç şeye yabancıdır: kendine, başkalarına ve dünyaya. İnsanın yabancı oluşunu saçma duygusunun kaynağı olarak gören Camus’ye göre, kendine yabancı olan insan diğer insanlara karşı da yabancıdır. Saçma duygusu, insanın başkalarına karşı yabancı oluşunda da ortaya çıkar. İnsan yaşadığı

¹⁷ a.g.e, 93

dünyaya karşı da yabancıdır. İnsanın dünyaya yabancı olmasının nedeni de onun dünyanın bir parçası ya da dünya olmamasıdır.¹⁸

Varoluşçular akla önem veren geleneksel felsefelerin küçümsediği, saçma, bulantı, korku, kaygı gibi duygulara büyük önem verirler. Varoluşçu felsefelerde işlenen bu duyguların bir bölümü öncül olarak Kierkegaard'da görülür: Korku, kaygı, umutsuzluk. Tüm bu duygular bireyseldir ve birey ancak bu duygularla anlaşılabilir. Kierkegaard'a göre, felsefe tarihi soyut mantıksal kurgularla ilgilendiğinden birey ve bireyin yaşamı göz ardı edilmiştir. Ona göre varoluş somut ve öznel insanın yaşamıdır. Dolayısıyla hiçbir şey bize duygular kadar öznel insan yaşamını veremez. O halde insanı anlamının ve açıklamanın en iyi aracı duygulardır. Kierkegaard'da kaygı, Heidegger'de ölüm, Sartre'de bulantı ve Camus'de saçmalık, varoluş serüvenindeki aşırı duygulara örnek olarak verilebilir.

İnsan bu duygu biçimleriyle özünü oluşturma çabası içindeyken karşılaşır. Çünkü özgürlük sonucunda her şeyin olabilirliği bireyde gerginliğe neden olur. Kişi tercih yapmak zorundadır. Bu durumda ne yapacağını bilemeyen kişi ağır bir sorumlulukla karşı karşıya gelir. Böylelikle o her şeyin başa gelebileceğini düşünür. Olabilirlik sadece olumlu anlam içermez, yenilginin, felaketin de olabilirliği söz konusudur.

Kierkegaard'ın ele aldığı kaygı ve umutsuzluk kavramları da olabilirlik kategorisiyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Kaygı, bireyin dünya ile ilişkisi sonucu, umutsuzluk ise bireyin kendisi ile ilişkisi sonucu ortaya çıkar. Birey dünyadaki nesneler karşısında nasıl tavır alması gerektiği konusunda kaygılıdır.

¹⁸ Ali Osman GÜNDOĞAN: Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1997). 66-67.

Kaygısına neden olan en önemli etmen özgürlüktür. Kaygı sadece insana özgü bir kavramdır ve içgüdüleriyle sınırlandırılması nedeniyle hayvanlarda görülmez.¹⁹

Umutsuzluk ise kendi benini oluşturma çabası içinde olan insanın karşılaştığı durumda ortaya çıkar. İnsan kendisini oluştururken birçok seçenek ile karşı karşıya gelerek kendi özüne uymayan bir ben oluşturabilir. Bu da ben olma ödevini gerçekleştiremediği ve bunun sonucunda umutsuzluğa düştüğü anlamına gelir. Çünkü insan kendisini oluştururken sonsuzluk ögesini görmezlikten gelerek sadece geçici olana değer verirse umutsuzluk kaçınılmaz olur.²⁰ Kierkegaard’a göre, insanlar ancak kendilerine özgü olan bireysel özlerini seçebilirler. O, insanın kendi benliğini kendisinin oluşturabileceğini düşünür. Kierkegaard değiştiremeyeceğimiz tek özün, bizi insan türüne bağlayan ve kalıtımla gelen özelliklerin bütünü olduğunu söyler. Dolayısıyla türsel özümüzü kesinlikle yaratamayız.

Bütün varoluşçular insanın özgürlüğünü ön plana çıkararak özgürlüğün insanlara aynı zamanda ağır bir sorumluluk verdiğini iddia ederler. Şüphesiz özgürlük denilince ilk akla gelen filozof Sartre’dir. Çünkü Sartre insanı “özgürlük” olarak tanımlar ve nedenini de değerleri haklı gösterecek bir Tanrı’nın olmaması olarak gösterir. Varoluşçuluğun ateist kanadında yer alan Sartre insanın yaratılmadığı için zorunlu olarak özgür olduğunu söyleyerek bu durumu “insan özgür olmaya mahkumdur”²¹ sözüyle ifade eder.²² Özgürlük aynı zamanda sorumluluk gerektirir. Çünkü insan karar vermek, seçmek zorundadır ve her birey yaptığı bu seçimler sonucu özünü oluşturur.

¹⁹ Vefa TAŞDELEN: Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004) .94-95

²⁰ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU, (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 21.

²¹ Jean Paul SARTRE: Varoluşçuluk, Çev. Asım BEZİRCİ. (İstanbul: Say Yayınları, 1999). 69.

²² a.g.e., 69-70.

Bir diğ er varoluş u filozof Marcel'in felsefesinde de  zg rl ğ e yer verilir. Somut felsefesinin temel kavramlarını "problem" ya da "sır" kavramlarıyla ilişkilendiren Marcel  zg rl k sorununa sır alanında yer verir.        ona g re,  zg rl k; iman, varoluş ve somut gibi doğaları gereğ i benim karşımda ya da  n mde değ erlendirilemeyecek kadar beni de kuşatan verilerdir. Dolayısıyla bu verileri objektif bir bakış açısıyla değ erlendirmek m mk n g r nmemektedir.        " zg rl k"  zneden ayrı olarak tasarlanamaz. Ona g re,  zg rl k onu ortaya koyan  znenin dışında olsaydı problem alanında yer alırdı. Marcel temel  zg rl ğ  n yaratıcı g   olduğ unu vurgulayarak onun insanın kendini bir kişi olarak oluşturmada etkin rol oynadığ ını vurgular. Ona g re,  zg rl k varlık ve varoluşun birleştiğ i anda ortaya  ıkar. Bu da  zg rl ğ  n varlığ a katılmak suretiyle ger ekleştiğ ini g sterir.²³

Kierkegaard ise  zg rl k anlayışını Tanrı karşısındaki insanda temellendirir. "Kaygı Kavramı" adlı eserinde kaygı, " zg rl ğ  n kendini kaybettiğ i kadınsı bir zayıflık"²⁴ olarak tanımlanır. Varoluş alanlarını   e ayıran d ş n re g re estetik yaşamda ruh ile beden arasındaki ilişkinin s rekliliğ ini sağlayan tin etkinliğ ini yitirir. Kendisini  zg r sanan ve şehvani arzulara değ er veren erotist aslında bedeninin tutsağ ı haline gelmiştir. Bu durumdaki insanların  zg r olduğ u s ylenemez. Kaygı işte bu noktada  zg rl ğ  n kazanılması i in fırsattır. Ancak tinin zayıfladığ ı, bedensel tutkuların  nem kazandığ ı insanlarda kaygı yoktur. S z konusu insanların

²³ Emel KO : Gabriel Marcel ve Sadakat, (Ankara:Art Basın Yayın,2004). 92-95.,138-140.

²⁴ S ren K ERKEGAARD: Kaygı Kavramı,  ev. T rker ARMANER ( stanbul:T rkiye İř Bankası Yayınları, 2003). 74.

doğasında yine de kaygı duygusu olduğunu düşünen Kierkegaard’a göre, bu duygu doğamızdan olduğu gibi koparılamaz.²⁵

İnsanı özgürlük ve zorunluluğun bir sentezi olarak gören Kierkegaard tüm varoluşçu filozoflarda olduğu gibi “özgürlük” kavramını “seçmek” anlamında kullanır. Zorunluluk öğemiz kalıtımla gelen ve asla değiştiremeyeceğimiz özelliklere işaret eder. Doğduğumuz ortam, ailemiz, yaşadığımız çağ gibi. Ancak herhangi bir şekilde insan olarak dünyaya geldikten sonra kendi benimizi oluşturma konusunda verilen çabalar özgür seçimlerimize dayanır.

Kierkegaard’ın “özgürlük” konusundaki düşüncelerinin ateist varoluşçu filozoflardan çok da farklı olmadığı görülür. İster Tanrı olsun ister Tanrı olmasın zorunlu olarak bağlandığımız şeyler olsa da seçimlerimizi özgür irademizle yaparız. “Özgürlük” denilen şey seçimler yapabilme olanağıdır. Örneğin Adem de zorunlu olarak insan türünün bir bireyi olarak yaratılmıştı. Ancak Adem’in yasak ağacın meyvelerini yeyip yememe konusunda seçim yapma özgürlüğü vardı. Dolayısıyla yaşadıkça ve seçim yaptıkça özümüzü oluştururuz. Bu nedenle her birey yaptığı seçimlerden sorumludur.

²⁵ a.g.e., 107-108.

1. BÖLÜM

İNSANIN DOĞASI ve VAROLUŞUNUN ANLAMI

1.1- İnsanın Doğası ve Varoluşu

Kierkegaard'a göre, “temel yapımız aslında her zaman kendi haline gelmek zorunda olan bir ben olarak düzenlenmiştir.”²⁶ O halde insan donanımlı doğmaz. O, kendisi için gerekli olan donanımları yaşantıları süresince kazanır. Benlik, bu donanımların uyumlu bir bütünüdür ve deneyimler sonucu elde edilir. Varoluş asla açıklanamaz. Yalnızca Tanrı aşkındır.²⁷

Kierkegaard doğaları bakımından insan ve diğer canlılar arasındaki temel farklılıkları ortaya koyar. Geleneksel düşüncenin aksine insanın sosyal bir canlı olmadığını düşünen Kierkegaard toplum adına yapılan çalışmayı kurnazlık olarak nitelendirir. Ona göre, toplumdaki hiyerarşik düzen insanı sınırlandırır. Böyle bir düzen içinde yer alan insana unvan verilmesi de sonucu asla değiştirmez. Onlar her ne kadar seçkinler olarak bilinse de kendilerini sınırlandıran bir topluluğun içinde yer alırlar. İnsanın temelinde yırtıcı bir hayvan olduğunu söyleyen Kierkegaard bir araya gelen insanların birbirlerine “sıkıcılık” dan başka hiçbir şey veremediklerini düşünür. Ona göre,

²⁶ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU, (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 44.

²⁷ Ayhan AYDIN: Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası, (İstanbul: Alfa Yay, 2000). 236.

“aylaklık” yüce bir hayat tarzıdır. Kierkegaard bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Aylaklığın kötülüklerin anası olduğu söylenir genellikle. Bu kötülüğün önüne geçmek için çalışma öğütlenir. Ne var ki hem korkulan kötülüğün doğasından, hem de öğütlenen çareden anlamak mümkün ki bu görüşün tamamı alt tabaka kökenlidir.”²⁸

Ona göre, insan bir sisteme hizmet eden üye olmak yerine sıkıcı işleri bırakmalı ve kendine dönerek varoluşunu gerçekleştirmeye çalışmalıdır. “Aylaklık”ın tinler dünyasına ait olduğunu söyleyen Kierkegaard insanın toplumsal bir canlı olduğu düşüncesine tepki gösterir. O, insanın sıradan bir canlı gibi değerlendirilmesi görüşüne şu şekilde karşı çıkar:

“Bir insanı tinler dünyasından ayrı tutup, içgüdüleri daima hareket isteyen hayvanlarla aynı sınıfa koyan kıpır kıpır bir hareketlilik vardır.”²⁹

“Aylaklık” insana onun kendini anlamlandırmasına izin veren bir ortam hazırlanmasına neden olur. Çünkü “aylaklık” yoluyla insanlar kendilerini sosyal ilişkilerin sıkıcılığından korumuş olurlar.³⁰ İnsanı yüce varlık olarak nitelendiren Kierkegaard’a göre, onun diğer canlılardan farklı özelliklere sahip olmasının temelinde tinsellik vardır. Öyleyse tinsellik insanı insan yapan en

²⁸ Sören KIERKEGAARD: Kahkaha Benden Yana, Çev. Nedim ÇATLI. (İstanbul:Ayrıntı Yay, 2000). 57.

²⁹ a.g.e., 58.

³⁰ a.g.e., 56- 58.

büyük niteliktir. Bu tinsel yapısından dolayı insan kendi varoluşunu kendisi gerçekleştirmelidir. Tinselliğimiz bize asla doğuştan verilmez. Biz ancak potansiyel olarak verilen öğeleri yaşadıkça tin haline dönüştürebiliriz. Kierkegaard'a göre, insanı hayvandan üstün yapan özellik de bu tinsel yapıdır. Tin haline gelebilecek bir sentezi oluşturmaya çalışan insan umutsuzluk, kaygı gibi birçok duygu biçimleriyle karşılaşır. Bu duygu biçimleri sadece insana özgüdür. Bu duygu biçimleriyle karşılaşan insanlar acı çekerler. İşte insanı yüce varlık yapan şey de onun acı çekmesinin gerekliliğidir.³¹ Hayvanlar için böyle bir gereklilik söz konusu olamaz. Tinselliğinden dolayı insanı diğer canlılardan ayrı bir sınıfa koyan Kierkegaard insanlar ve hayvanlar arasında var olan iki temel farklılığın altını çizer:

a) İnsanın özünü diğer canlıların özünden ayıran şey insanın seçim yapma olanağı ve karar verme özgürlüğüdür. Hayvanlar içgüdüleri tarafından sınırlandırılırken, insanlar hayatları boyunca karar verme özgürlüğü içinde bir çok seçenekle karşı karşıyadırlar.

b) Kendini anlama, sadece insana özgü bir etkinliktir. İnsan kendisini türünün sıradan bir üyesi olarak anlayamaz. İnsan kendisini ancak kendi kendisi ve Tanrı ile olan ilişkisi sonucu ortaya çıkan umutsuzluk ve kaygı duygularıyla kavrar. Bu duygu biçimleri hayvanlarda yoktur. Dolayısıyla kendini anlama öznedir ve sadece insanda gerçekleşir.

³¹ Sören KIERKEGAARD: Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU, (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 23.

Kierkegaard, Hegel'in sisteminde yer alan insan anlayışına karşı çıkar. Ona göre, Hegel bireyselliğimizi kendi sisteminin içinde eritmiş ve bize onu unutturmuştur. Hegel tüm gerçekliği bir sisteme indirgemiş ve onu bir çırpıda açıklamaya çalışmıştır. Kierkegaard'a göre, asıl gerçekler bireye önem veren ve onun alın yazısından söz eden gerçeklerdir. Bireyin varoluşu herhangi bir sisteme sığdırılamaz. Hegel ise tüm gerçekliği evrensel bir tine (geist) indirgemiş ve gerçekliğin tümünü bir "ide"den ibaret saymıştır.

Kierkegaard'a göre, insan varlığı üzerine ortak düşünceler ileri sürülemez. Dolayısıyla insan, varlığını nesnelleştiremez. İnsanın hakikat yoksunu olduğunu vurgulayan Kierkegaard bunun bile ancak insanın kendisi tarafından keşfedilmesi gerektiğini düşünür. O, akli sadece dolaylı bir bilgi kaynağı olarak görür. Kierkegaard bu nedenle insanı anlamada, aklın yetersiz olduğunu iddia eder. İnsanın kendisini, kendisinin duyduğu kaygı, umutsuzluk gibi somut verilerle anlayabileceğini düşünen Kierkegaard'a göre, bu duygular insanın kendisinin bilincine vardığı kişisel anlardır. O halde her insan kendisini psikolojik olarak anlayabilir.³²

Kierkegaard, bir çok eserinde kendi döneminin insanını, "ben olma ödevi" karşısında duyarsız olmakla suçlar. Her insanın kendi benliğini ancak yaptığı eylemlerle oluşturabileceğini ve bunun başlı başına bir sorumluluk olduğunu düşünen Kierkegaard'a göre, insanların bu sorumluluktan kaçması cesaretsizlikten başka bir şey değildir. Ona göre, benlik doğuştan verili değildir. Ancak insanın, benliğini oluşturmaya doğuştan eğilimi vardır. Bu nedenle hiç kimse yığınların içinde kalarak kutsal niteliğini unutmamalıdır.

³² Gülsen SAĞUN: Kierkegaard'ta Kaygı ve Özgürlük, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003). 2-3., Sören KIERKEGAARD: Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, Çev: Doğan ŞAHİNLER. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005). 18.

Öyleyse, kutsallığını unutmayan ve bu doğrultuda “ben olma ödevi” ni yerine getiren insan mutlak olarak ben olur ve böylelikle varoluşunu anlamlandırır.³³

Düşüncelerindeki farklılıklar nedeniyle 1800’lü yılların Avrupa’sındaki kültür yaşamının biricik filozofu olan Kierkegaard Tanrı, insan ve öznenin iç olaylarıyla ilgilenir. Onun felsefesinde dış olayların sadece öznedeki yankıları üzerine olan düşünceleri yer alır. Bu nedenle Kierkegaard’ın insan anlayışındaki yönteminin “içebakış” olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o, insanın kendi eylemlerini ve onların “ben” ile olan bağıntısını inceliyordu. Resmi dinin ve kültürün temsilcileri arasında bulunmak istemeyen Kierkegaard kendi çağının Hristiyanlık anlayışına, hatta Hristiyanlığın resmi dine dönüştürülmesine cephe alır. Ona göre, Hristiyan devlet ve ulus meydana getirmeye yönelik her türlü girişim gerçekte Hristiyanlığa aykırıdır. Böyle bir girişim insanları ancak Hristiyan olduğu yönünde aldatır. Bu nedenle Kierkegaard bu yöndeki çabaların Hristiyanlık dışı olduğuna inanır. O, bu çabalar nedeniyle insanların gittikçe Hristiyanlıktan uzaklaştıklarına inanır. Kierkegaard’a göre, Hegel bireyi genele katkıda bulunmasını sağlamak için feda etmiş ve birey kendine ait olan özelliklerinden koparılmıştır. Kierkegaard ise Sokrates’in “kendini bil” çağrısını tüm felsefesinin merkezi haline getirir. Onun yapmaya çalıştığı şey, Hegel felsefesinde olduğu gibi insanı evrenselde eritme değil, onu somut bir gerçek olarak yeniden ortaya koymaktır. Böylece insan Kierkegaard tarafından yaygın Hristiyanlık düşüncesine karşı yeniden öne sürülmüş ve böylece yavaş yavaş kendini tanıma yoluna sokulmaya çalışılmıştır.³⁴

³³ Vefa TAŞDELEN: Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004). 80., Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU, (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 44-45.

³⁴ Sören KIERKEGAARD: Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 765.

Kierkegaard, her insanın doğasında benliği oluşturan ögeler bulunmasına rağmen, her insanın “ben” olmayı gerçekleştiremediğini belirtir. Ona göre, “ben” olmak, insanın doğasında bulunan sonlu ve sonsuz ögeleri etkin hale getirmekle mümkün olur. Kierkegaard için ben olmak, en üst seviyede insan olmak anlamına gelir. Ancak insanlar kendisinde bulunan bu ögelerin farkında olmadıkları için kendini tanımazlar ve ben olmayı gerçekleştiremezler.³⁵ Kierkegaard, bu durumu şu şekilde ifade eder :

“Doğal insan kendini tanımaz, sözcüğü sözcüğüne kendisini ancak giysi olarak tanır, ancak dışsal yaşam olarak bir “ben”i vardır.”³⁶

Filozofa göre ben olmak, insanın ancak kendisini tanımasıyla gerçekleşir. Dünyanın geçici nimetlerine değer veren insanlar, kendisinde bulunan sonsuzluk ögesini görmezden gelirler ve bundan dolayı bu tür insanlar “ben” olamazlar.³⁷ Kierkegaard’a göre, ben kendine yönelen bir ilişkidir. O, ben’i ilişkinin içsel yönelimi olarak nitelendirir. Dolayısıyla Kierkegaard için ben, kendine bağlı ve kendine dönüşen bir ilişkidir.

Kierkegaard’ın söz konusu ettiği ilişki, insanın doğasında bulunan sonlu-sonsuz, geçici-kalıcı ve özgürlük-zorunluluk ögelerinin ilişkisidir. Ancak ben olabilmek için bu ilişkinin başkası tarafından değil de kişinin kendisi tarafından gerçekleştirilen bir ilişki olması gerekir. İnsan ancak bu şekilde bir “ben” e sahip olabilir.³⁸ İnsanın bir ben olması, Tanrı ile ilişkisi sonucunda gerçekleşir. Çünkü dengeli ve uygun bir sentez Tanrı ile ilişki sonucunda ortaya çıkar. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkıyor. “Ben” ilişkinin kendine

³⁵ a.g.e., 39- 40.

³⁶ a.g.e., 66.

³⁷ a.g.e., 64- 65.

³⁸ a.g.e., 27.

dönüşü ise neden “ben” olmak için Tanrı’ya gerek vardır? Kierkegaard, Tanrı’yı kesinlikle dışımızdaki bir güç olarak düşünmez. Böylelikle yukarda söz konusu edilmiş olan ve bizim için paradoks olarak görülebilecek bir durumu da ortadan kaldırmış olur.

İnsanda bulunan sonlu-sonsuz, geçici-kalıcı ve özgürlük-zorunluluk öğelerinin ahenkli ve dengeli bir sentez oluşturacak bir biçimde birleştirmemeleri, bu öğelerin insanın doğasından koparıldıkları anlamına gelmez. Bu öğeler hiçbir zaman yok olmaz, ancak perdelenip etkisiz bir güç haline getirilirler. Eğer bu öğeler yok edilebilseydi, onları sentez haline getirme çabası da olamazdı. Bunların yok edilmesi insanın kendisini Tanrı’dan ayırması anlamına gelir. Bu da mümkün değildir. Çünkü insanın doğasında Tanrısal olana da yer vardır.

Kierkegaard’a göre, insan doğasında bulunan bu öğeleri, ilişkileri sonucu düzenler. İnsan, diğer canlılardan farklı olarak hem kendisi ve hem de Tanrı ile ilişki kurar. Kaygı, insanın dünya ile ilişkisi sonucu, umutsuzluk ise insanın kendisi ile ilişkisi sonucu ortaya çıkan duygu biçimleridir. İnsanın Tanrı ile ilişkisi sonucu ortaya çıkan “günahkarlık” da insan türüne özgü bir açılımdır. Bu nedenle Kierkegaard, insan felsefesinde günahkarlık, kaygı ve umutsuzluk kavramlarına geniş yer verir. Ona göre, insanın kendi benini oluşturmada bu kavramların önemli bir rolü vardır.

İnsanın doğasında sentez oluşturacak olan öğelere ek olarak, günahkarlık, kaygı ve umutsuzluk kavramları da vardır. Ancak bu kavramlar insanın doğasında, hayatın her anında ortaya çıkabilecek bir şekilde potansiyel halde bulunurlar. Örneğin, insan doğuştan günahkar değildir,

ancak günah işlemeye meyilli yaratılmıştır. Aynı şekilde, kaygı ve umutsuzluk da kendisinden kaçınılamayan duygu biçimleridir. Kaygı ve umutsuzluk zaptedilseler bile suskun ve gizli kalarak insanın doğasındaki varlıklarını sürdürürler.

Kierkegaard, ideal benliği, özgür ve bilinçli bir benlik olarak niteler. Ona göre en yüksek seviyede bir benlik olmanın önemi bütün diğer felsefi sorunlardan daha da önemlidir. Kierkegaard özellikle bilinci, benliği belirleyen etken olarak düşünür. Ona göre, “bilinç, benin ölçüsünü verir. Ne kadar bilinç varsa o kadar da ben vardır.”³⁹ Dolayısıyla Kierkegaard’ın bu duyarlılığı, kendisi gibi insan olmanın anlamıyla ilgilenen ve bundan dolayı “kendini bil” sözünü ilke edinen Sokrates’in felsefesine dayanır. İnsanların hakikat yoksunu olduğunu söyleyen Kierkegaard’a göre, temel hakikat bir benlik olmayı içeren varoluşla ilgilidir.⁴⁰ Kierkegaard yaklaşımına göre, Tanrı bizi günahkar bir halde varoluş serüvenine sürükler. Ona göre, varoluş somut ve öznel insanın yaşamıdır. Bu nedenle felsefe somut düşünmeye yani varoluşa yönelmelidir. Yalnızca soyut düşünceye dayanan felsefe yöntemleri yetersizdir.

Somut insanın yaşamına verdiği önemden dolayı ilk varoluşçu filozof sayılan Kierkegaard’a göre, “ben, özgürlüktür.”⁴¹ İnsanın kendi benini Tanrı’dan soyutlayamayacağını düşünen Kierkegaard, Tanrı’yı insanın özgürlüğüne bir engel olarak görmez. Aksine o, Tanrı’yı insanın özgürlüğü için bir zorunluluk olarak görür. Çünkü ona göre, “özgürlük, olabilirsiniz ve

³⁹ a.g.e., 39.

⁴⁰ Vefa TAŞDELEN. Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004).142.

⁴¹ Sören KIERKEGAARD: Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 39.

zorunluluğun iki kategorisinin diyalektiğidir.”⁴² Özgürlük ögesi de, ruh ve sonsuzluk ögeleri gibi doğamızda bulunan ve bizdeki Tanrısal olanı temsil eden ögeler olduğundan bu ögemizi ancak olabilir ve zorunluluk kategorilerinin etkili bir biçimde sentez edilebilmesi için yardımına ihtiyaç duyduğumuz Tanrı ile ilişki kurarak gerçekleştirebiliriz. Bu nedenle özgür ve bilinçli bir benliği oluşturmak için mutlaka insanın Tanrı ile ilişki kurması gerekir. Ancak böyle bir benlik varoluşumuza anlam verir. Öyleyse Tanrı kendi benliğimizi aynı zamanda kendi varoluşumuzu gerçekleştirmemiz için temel unsurdur. Dolayısıyla Kierkegaard varoluşçuluğunun belli başlı özelliklerinden en çok Tanrı insan ilişkisi bağlamında söz edilebilir.⁴³

İnsanın sonlu ile sonsuzun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezi olduğunu belirten Kierkegaard’a göre, ideal bir benlik bu ögelerin dengeli ve uyumlu bir senteziyle gerçekleştirilir. Bu ögeler zorunlu olarak insan doğasında bulunduğu için bu ögelerin herhangi bir biçimde sentez edilmesi de kaçınılmazdır. Çünkü sentez edilemeyen bir ben’in varolduğu söylenemez.⁴⁴ Kierkegaard’a göre, insanlar ya kendi olmayı isterler ya da kendi olmayı istemezler. İnsanlar her ne kadar kendi olmayı istemeseler bile varoluşlarını gerçekleştirmelerinin sorumluluklarından kurtulamazlar. Çünkü kendi olmayı istemeyen insanlar başka biri olmayı arzularlar. Bu da mümkün olmadığı için bu tür insanlar uygun olmayan bir yapıda da olsa bir benlik oluştururlar.⁴⁵

Umutsuzluğun evrensel bir olgu olduğunu düşünen Kierkegaard’a göre, umutsuzluk kendi olmak isteyen veya kendi olmak istemeyen insanların

⁴² a.g.e., 39.

⁴³ a.g.e., 28-32.

⁴⁴ a.g.e., 21.

⁴⁵ a.g.e., 82.

alinyazısıdır. İnsanın kendisinden ayıramayacağı bir benliğe sahip olduğunu ve bu benliğini herhangi bir biçimde oluşturmakla sorumlu olduğunu vurgulayan Kierkegaard düşüncesi, bize varoluşun zorunlu olduğunu gösterir.⁴⁶ Dolayısıyla insan yalnızca var olmanın bilinci değildir. O aynı zamanda düşünenidir. Tanrı düşünmez, yaratır. Tanrı için varoluş yoktur. İnsan ise düşünür ve var olur.⁴⁷

Varoluşun en önemli özelliklerinden biri de onun zamansal ve mekansal boyutudur. Varolmak, belirli bir zaman içinde bulunmak demektir. Benliğin sonluluk ve sonsuzluk ögesi varoluşun zamansal boyutunu vurgular. Kierkegaard'ın "an" kavramına verdiği önem de varoluşun zamansal boyutuyla ilgilidir. Ona göre, insan "an" yoluyla hakikat yoksunu haline gelir ve günah bilinci edinir. Tanrı, insana imanın koşulunu "an"da verir. Dolayısıyla insanın sonlu varlıktan sonsuz varlık bilincine geçmesi "an" yoluyla gerçekleşir.⁴⁸ Kierkegaard için en önemlisi de karar "an"ıdır. Çünkü "an" da karar veririz ve bu karar tüm yaşamımızı etkiler. Tutkularımızı da "an" da doyuma ulaştırırız. Kierkegaard "an"ın insan yaşamındaki önemini şu şekilde ifade eder:

"An hakkında doğru kararı vermek kolay bir iş değildir ve elbette yanlış karara varan birinin tüm yaşamı boyunca düşeceği durum can sıkıntısıdır ancak"⁴⁹

⁴⁶ a.g.e., 31-34.

⁴⁷ Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006). 65-66.

⁴⁸ Vefa TAŞDELEN. Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004). 124- 125.,

Sören KIERKEGAARD: Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, Çev: Doğan ŞAHİNLER. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005). 56., 70.

⁴⁹ Sören KIERKEGAARD. Baştan Çıkarıcının Günlüğü, Çev. Süha SERTABİBOĞLU. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997). 134.

Bütün varoluşçu filozoflar gibi ilgisini “an” kategorisi üzerinde toplayan Kierkegaard için o, aynı zamanda paradokstur. “An”ın gerçekte var olmadığını ve görülemeyeceğini söyleyen Kierkegaard, insanın ebedi bir hakikat olan Tanrı’yı anlamının koşulunu “an” da almasının bir paradoks olduğunu düşünür.⁵⁰

Varoluşun mekanı ise “bura”dır. Kierkegaard için, “bura”, Tanrı’nın bizi günahkar bir biçimde içine yerleştirdiği bir dünyadır. Kierkegaard için burada olmanın nedeni, Adem’in, günah işlemesinin sonucunda Tanrı tarafından yeryüzüne fırlatılmasıdır. Dolayısıyla Kierkegaard için burada olmanın bir anlamı vardır.⁵¹

Kierkegaard felsefesinde paradoksun önemli bir yeri vardır. Ona göre, varoluşumuz birbirlerine indirgenemeyecek kadar iki farklı öğeden ibarettir. Bunlar; tinsel ve doğal öğelerdir. İşte paradoks birbirinden farklı iki öğenin insanda birarada bulunmasıdır. Varoluşumuzun hastalıklı olmasının nedeni, insanın çelişkili öğeleri barındıran bir yapıda olmasıdır. Umutsuzluk ve kaygı bu hastalığın sonucunda meydana gelen duygu çeşitleridir. Çünkü, tinsellik insandaki sonsuzluk öğesine, doğallık ise insandaki sonlu öğeye vurgu yapar. Umutsuzluk, insanın kendisindeki çelişkinin farkına varması ve bu çelişkiden kurtulmak için mücadele etmesi ama yine de kurtulamamasının sonucunda ortaya çıkar. Oysa bu çelişki insan yapısında bulunur ve bu nedenle bir şapka gibi çıkarılıp atılamaz. Çünkü umutsuzluk; insanın “sonlu

⁵⁰ Sören KIERKEGAARD: Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, Çev: Doğan ŞAHİNER.(İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005). 69.

⁵¹ Vefa TAŞDELEN. Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004) .125., Sören KIERKEGAARD: Kaygı Kavramı, Çev.Türker ARMANER. (İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları, 2003). 52-53.

ben”inden kurtulmak için gösterdiği çabaya karşı kurtulamaması sonucu ortaya çıkar.⁵²

İnsanın Tanrı ile ilişkisini en çok etkileyen şeylerden biri de varoluşun paradoksal niteliğidir. Çünkü varoluşumuz akılla kavranamayan yani irrasyonel bir şeydir. Ancak tutkularımızla ve en çok da iman ile onu yakalayabiliriz. Ani bir parlama içinde onu görebiliriz. Tanrı da bize bu süreçte bir öğretmen edasıyla yardımcı olur. Kierkegaard’a göre, insanın kendisini anlamasının koşulu olan Tanrı dolaysızca bilinemez. Tanrı’nın bilgisinden yoksun olan insanın kendisini de bilemeyeceğini söyleyen Kierkegaard imanın nesnesinin öğretmen olduğunu düşünür. Varoluşunu anlamlandıramayan hakikat yoksunu insan kendisinde bulunan sonsuzluk ögesini ön plana çıkararak kendisinin Tanrı gibi sonsuz olduğuna inanır.⁵³ Kierkegaard bu durumu şöyle ifade eder:

“Doğal insanı ve onun ben’ini tinsel görüş açısından tanımlamak gerekirse, o yalnızca fazladan bir şeydir, geçicinin devasallığı içinde bir ayrıntıdır, maddi dünyanın kalan kısmının bütünleyici bir parçasıdır ve bu insan, içinde ancak sonsuzluğun yalancı bir benzerini taşır.”⁵⁴

Hakikatten yoksun yani doğal insan kendi varoluşunu yanlış bilir, daha doğrusu bilemez. O, kendisini Tanrı gibi gördüğü için Tanrı’yı da sanki

⁵² Søren KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 32-33.

⁵³ Søren KIERKEGAARD: Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, Çev: Doğan ŞAHİNLER.(İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005). 68.

⁵⁴ Søren KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 63.

kendisiyle özdeş gibi yanlış bir biçimde kavrar. İşte bu noktada insanın kendi varoluşunu anlamlandırabilmesi için Tanrı'ya ihtiyacı vardır. Kierkegaard'a göre, "Tanrı'nın farklı olan olduğunu bilmek için insanın Tanrı'ya ihtiyacı var, böylece insan Tanrı'nın farklı olduğunu bilmeye başlar."⁵⁵ Kendi varoluşumuzu, paradokslu yapısından dolayı ancak Tanrı ile ilişki kurarak kavrayabiliriz. Yani iman gibi varoluşumuz da bir başkasına anlatılarak kavranamaz. O da öznede ve ancak Tanrı'nın yardımıyla anlaşılabilir. Kierkegaard'a göre, bundan dolayı Tanrı kendisini alçaltarak hizmetkar biçimini alır ve insanlara kendisinden farklı olduklarını tek tek seslenerek hatırlatır.⁵⁶

Kierkegaard'ın en büyük amacı insanın ne yapması gerektiğini keşfetmektir. Bu nedenle öncelikle insanın kendini anlaması gerekir. Kendini anlamayan insan kendi özüne uygun olmayan bir amaç belirlemiş olur. Kierkegaard için doğa bilimlerinin bilgisinin hiçbir önemi yoktur. Çünkü nesnel gerçeklikler doğrudan doğruya yaşadığımız dünyaya ilişkin değildir. Ona göre, insanı ilgilendiren gerçeklikler insanın kendi doğası ve Tanrı'dır. Bilim adamlarının kendi doğalarını anlamadan nesnelerle ilgilenmelerini ve onların arasında ilişki kurmalarını anlamsız bulan Kierkegaard doğa bilimlerinin insanı Tanrı'ya götürdüğüne dair kanıyı ikiyüzlülük olarak nitelendirir. Bilim adamlarının anolojiler yaparak insanı diğer canlılar aleminde göstermelerine karşı çıkan Kierkegaard, böyle bir girişimi insanın tinsel alanına müdahale edilmesi olarak görür. Ona göre, bu girişim son derece tehlikelidir. Kierkegaard için asıl bilim adamı, yetenek ve içgüdü adamıdır. O, bu durumu şu şekilde ifade eder:

⁵⁵ Sören KIERKEGAARD: Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, Çev. Doğan ŞAHİNER. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005). 52.

⁵⁶ a.g.e., 82.

“Yemek yemek bile, mikroskop yardımıyla sindirim hakkında tahmini fikirler ileri sürmekten daha akıllıcadır. Tanrı’ya dua etmek, yemek yemek gibi, gözlemden daha aşağı bir şey değil, bütün herşeyin en yücesidir.”⁵⁷

Bilim adamlarının ulaşmaya çalıştığı gerçekliklerin değersiz olduklarını söyleyen Kierkegaard keşfedilmesi gereken gerçeğin “kendini anlamak” ve “Tanrı’nın benim ne yapmamı istediğini bilmek” olduğunu söyler.⁵⁸ Kierkegaard insanın ancak kendini anladığında bağımsız bir varoluş yaratacağına inanır. Bu nedenle insan kendini bilmeli ve kendini içedönük olarak anladıktan sonra önemli bir varlık olduğunun bilinciyle kendi benliğini oluşturmaya çalışmalıdır.⁵⁹ Ona göre, tını güçlendiren kurucu öge içe dönmedir. Bu kurucu öge sayesinde insan geçici olan nesnelerin etkisinden kurtularak ebedi hayata doğru atılım yapar. Kierkegaard “içe dönme” kavramı hakkında tanım yapmaktan kaçınır. O, tanım yapmamasının gerekçesini şu şekilde ortaya koyar:

“Çünkü insan bir tanımda kendi anladığından, anlamak istediğinden, tümüyle farklı bir biçimde görmek istediğinden başka, yabancı bir şey bulmayı tercih etmez.”⁶⁰

⁵⁷ Sören KIERKEGAARD: Kahkaha Benden Yana, Çev. Nedim ÇATLI. (İstanbul:Ayrıntı Yay, 2000). 216

⁵⁸ a.g.e., 167.

⁵⁹ a.g.e., 167- 171., 215- 220.

⁶⁰ Sören KIERKEGAARD: Kaygı Kavramı, Çev: Türker ARMANER. (İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları, 2003). 157.

“İçe dönme”nin bir ciddiyet olduğunu söyleyen Kierkegaard’a göre, ciddi kişi kendi dışındaki varlıkların etkisi altında kalmaz. Böyle bir insanı ancak içe dönük bir duygu yönlendirebilir. Dolayısıyla kendi içine dönen insan tinsel varoluşun en üst noktasına ulaşmayı başarır. Kierkegaard’ın tutku ve duygulara önem vermesinin de nedeni budur. Çünkü tutku ve duygularımız aracılığıyla varoluşumuzun en yüksek seviyesi olan tinsel varoluş aşamasına ulaşabiliriz. Tinimizi zenginleştiren ve etkin hale getiren öge içe dönük duygulardır. Bu nedenle insan kendi tinini gerçek kimliğine ancak kendisi kavuşturabilir. Kierkegaard bu durumu şu şekilde ifade eder: “Tin, içe dönmeden yoksun olduğunda, sonlu hale getirilmiş demektir. Öyleyse içe dönme, insanda ebedi olanın ebediliği ya da kurucu ögesidir.”⁶¹ Kierkegaard’a göre, ciddiyet nesnesi insanın kendisidir. Eğer insan kendini bilip bu nesnenin farkına varırsa tinini asıl kimliğine kavuşturabilir. Dolayısıyla bizi varoluşumuzun en son noktasına ulaştıracak olan araç saf özneliktir.⁶²

⁶¹ a.g.e., 167.

⁶² a.g.e., 156-161.

1.2- İnsanın Kendisi ile İlişkisi

Kierkegaard “ben” i “kendine bağlı olan bir ilişki”⁶³ olarak tanımlar ve sentez durumunda olan insanların hala bir “ben” olarak varolamadıklarını düşünür. Ona göre, “ben” bir seçenekle karşı karşıya gelme durumudur: Kendisi olmayı istemek veya istememek. Eğer “ben” kendisi olmayı seçerse kendisini gerçekleştirmeye çalışacak, fakat zorunlu olarak kendi sınırlarıyla ve kendi arzusunu başarıyla sonuçlandırmanın olanaksızlığıyla karşılaşacaktır. Ben aksine kendisi olmayı kabul etmezse, kendisinden başkası olmayı isteyecek ve daha büyük bir olanaksızlıkla karşılaşacaktır.⁶⁴

İnsanın ancak Tanrı ile uygun bir ilişki içinde bulunarak ideal bir “benlik” haline gelebileceğini düşünen Kierkegaard’a göre, insan kesinlikle kendi “ben”ini Tanrı’dan ayıramaz. Kendisi olmak istemeyen insan, başkası olmayı da başaramaz ve bu durumda ölümcül bir hastalığa mahkum olur. Kendisi olmak isteyen insan da kendi varlığının sonsuz olduğunu sanarak bir “ben” olmaya çalışır. Ancak bu tür insanlar da özüne uygun olmayan bir “ben” olmaya çalışır. Böyle bir “ben” e sahip olduklarından dolayı da bu tür insanlar ölümcül hastalığa mahkum olurlar. Çünkü umutsuzluk insanın ben’ini hiçbir zaman yok edemez. Dolayısıyla Kierkegaard’ın ölümcül hastalık olarak betimlediği “umutsuzluk” kendisinden kaçınılamayan bir duygu biçimidir.⁶⁵ Kierkegaard bu durumu şu şekilde ifade eder:

⁶³ Søren KIERKEGAARD: Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU.(Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 21.

⁶⁴ a.g.e., 23- 25.

⁶⁵ a.g.e., 26-29.

“Hekimlerin dedikleri gibi nasıl tam olarak sağlıklı bir insan yoksa, yakından bakıldığında, içinde bir tedirginliğin, bir bozukluğun, bir uyumsuzluğun, nereden kaynaklandığı bilinmeyen veya hatta bilmeye cesaret edilemeyen bir korkunun, dış olaydan kaynaklanan bir korkunun veya kendiliğinden olan bir korkunun bulunmadığı ve umutsuzluktan bağışık tek bir insanın da olmadığı söylenebilir”⁶⁶

Kierkegaard’ın doğrudan tanımlanamaz bir duygu olarak ileri sürdüğü “umutsuzluk” evrenseldir. Günlük hayatta sık sık kullandığımız “umutsuzluk” kavramını Kierkegaard farklı bir anlamda kullanır. Kendisinin de belirttiği gibi, “bir şeyden umutsuzluğa düşmek, hala gerçek umutsuzluk değildir.”⁶⁷ Çünkü umutsuzluk anlık bir duygu biçimi değildir. Umutsuzluk belirli bir süreçte oluşur. Kierkegaard bu duygu hakkında şu şekilde tanım yapar:

“Umutsuzluk tam da insanların tinsel yazgılarının bilincinde olmamalarıdır. Hatta onlar için en güzel ve en hayranlık verici olan şeyler, en parlak dönemindeki kadınlık, her barış, uyum ve coşku yine de umutsuzluktur. Bu aslında mutluluktur, ama mutluluk tinin bir kategorisi midir? Kesinlikle hayır”⁶⁸

Kierkegaard doğa bilimlerine olan ilginin her geçen gün artmasının bile insan soyunun ruh olma konusunda umutsuzluğa düştüğünü gösteren bir

⁶⁶ a.g.e., 31

⁶⁷ a.g.e., 28.

⁶⁸ a.g.e., 35.

işaret olduğunu iddia eder. Ona göre, doğa bilimlerinin önem kazanması bir yön değişimidir.⁶⁹

Kierkegaard için umutsuzluk tam olarak beklentilerin, arzuların gerçekleşip gerçekleşmemesine bağlı bir duygu biçimi değildir. Hatta geçici olan şeylere değer veren insanlarda umutsuzluk daha yoğun bir biçimde görülür. Çünkü mutluluğu geçici olan şeylerde arayan insanlar zaten sonsuzluktan umutsuzluğa düşmüş demektir. Nitekim gerçek “umutsuzluk” da sonsuzluğa ilişkin umutsuzluktur. Zira insan sonlu ve sonsuzun bir sentezidir. Kendisindeki sonsuzluk ögesini unutup temel yapıdan uzaklaşan insanlar umutsuzluğa sürüklenirler. Kierkegaard bu durumu şöyle ifade eder: “Ben sonsuzluğun içinde uçup gittiği için değil temelde sonlunun içine kapandığı için kaybolmuştur”⁷⁰ Bu nedenle insan kendi sonluluğundan kurtulmaya çalışır ama kurtulamadığı için umutsuzluğa düşer. Yani sonsuz olmak isteyen insan sürekli olarak umutsuzluk içindedir.

Kierkegaard umutsuzluğu ölümcül bir hastalık olarak nitelendirir, ancak bu niteliği farklı bir anlamda kullanır. O, “ölümcül hastalık” kavramını kişinin hastalıktan dolayı bir çırpıda ölmesi anlamında değil kişinin ölümle mücadele etmesine rağmen yine de ölememesi anlamında kullanır. Çünkü ölüm halinde umutsuzluk diye bir şey sözkonusu olamaz. Umutsuzluk tamamen yaşama ilişkin ve benliğin hüküm sürdüğü bir ortamda gerçekleşen bir duygudur. Zira ölüm halinde “benlik” yok olmuş demektir.

Umutsuzluk ile kaygı kavramları arasında temel bir benzerlik vardır. Umutsuzluk da kaygı gibi olabilirlik kategorisine sıkıca bağlıdır. Çünkü, umutsuzluk, bir olanaksızlık durumunda “ben”in olabilirlik özelliğinin

⁶⁹ Sören KIERKEGAARD: Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 686.

⁷⁰ a.g.e., 43.

olanaksızlıkla karşılaşması sonucu meydana gelir. Günahın sonucunda her şeyin olabirirliğinden kaygı duyan ve ne yapacağını bilemeyen insan olanaksızlıklarla karşılaşarak umutsuzluğa sürüklenir.

İnsanların doğal yapısının bilincinde olmamaları umutsuzluğa neden olur. Çünkü kendisini bilen insan kendi özünü, sınırlarını bilen insandır. Kendisini bilen insan bu özüne göre benliğini gerçekleştirilmeye çalışır ve umutsuzluktan kurtulur. Ancak birçok insan temel yapısını kavrayamaz. Kierkegaard bu durumu şöyle ifade eder: “Çünkü doğal insan kendini tanımaz, sözcüğü sözcüğüne kendini ancak giysi olarak tanır, ancak dışsal yaşam olarak bir “ben”i vardır”⁷¹

İnsanın kendi yapısının bilincinde olmaması, insanı günahkar bir varlık haline getirir. Umutsuzluğa sürüklenen insan aynı zamanda günah işler. İnançtan kaynaklanmayan her şeyin günah olduğunu ileri süren Kierkegaard, umutsuzluğu da bir günah biçimi olarak şu şekilde ifade eder:

“Tanrı karşısında veya Tanrı fikriyle umutsuz olarak kendi olunmak istenmediği veya istendiği zaman günah işlenir. Bu durumda günahkarlık, en üst noktaya aktarılmış güçsüzlük veya meydan okumadır. Dolayısıyla günah, umutsuzluğun yoğunlaşmasıdır.”⁷²

Kendi olunmak istendiğinde günah işlenmesi kişinin kendi kafasındaki tasarısına göre “ben” oluşturma çabasından kaynaklanır. Çünkü kişi, inançtan uzaklaşarak kendisini kendisinin yaratıcısı olarak görür ve kendisinin üzerinde hiçbir güç tanımaz. Kendi olunmak istenmediğinde günah

⁷¹ a.g.e., 66.

⁷² a.g.e., 89.

işlenmesi ise kişinin kendi “ben” ine dolayısıyla da onu yaratan Tanrı’ya sırtını dönmesinden kaynaklanır.⁷³ Görülüyor ki Kierkegaard insanın Tanrı ile ilişkisi sonucu ortaya çıkan günahın nedenini insanın kendisi ile ilişkisi sonucu ortaya çıkan umutsuzluk olarak gösterir. Bu yönden ele alındığında Kierkegaard’ın günah kavramı üzerine düşüncesi çelişkili görünür. Ancak o, her insanın Tanrı düşüncesi olduğunu ve bu nedenle insanın kendi kendisiyle kurduğu ilişkinin onu zorunlu olarak Tanrı düşüncesine götürdüğünü vurgulayarak görüşlerine açıklık getirir.

Kierkegaard günahın tek nedeninin bilgisizlik olmadığını onun temelde istençten kaynaklandığını düşünür. Ona göre, “istenç, insanın tüm alt yapısını yöneten diyalektik bir etmendir.”⁷⁴ İnsanın bilgisinin istenç tarafından tüketildiğini vurgulayan Kierkegaard bilgisizlik durumunda bireyin tinsel ögesinin etkisiz hale geldiğini ve onun bedensel tutkularının ağırlık kazanarak kendilerini gösterdiklerini söyler. Böylelikle istenç, törel ve dinsel olanı göz ardı ederek estetik bilgiyi geliştirir. Günahın istencin içinde ortaya çıktığını vurgulayan Kierkegaard istencin insanın bedensel öğelerine seslenerek onun bilincini bastırdığını düşünür.⁷⁵

Tanrı’nın insanlara doğrudan doğruya bilgi vermediğini ve insanların hakikati ancak kendi kendileriyle kurdukları ilişkilerin sonucunda kavrayabileceklerini düşünen Kierkegaard bu durumu şu şekilde ifade eder:

⁷³ a.g.e., 81-82.

⁷⁴ a.g.e., 108.

⁷⁵ a.g.e., 108.

“Öğretmen, kim olursa olsun, isterse bir Tanrı olsun, yalnızca bir vesiledir, çünkü hakikat yoksunluğunu ancak kendim keşfedebilirim, çünkü bütün dünya bilse dahi o ancak ben keşfedersem keşfedilmiş olur”⁷⁶

Kierkegaard’ın anlamak ile inanmak konusunda yaptığı ayırimda bu düşünceye dayanır. Ona göre, “Anlamak insansal bir süreçtir, insanın insanla olan ilişkisidir, ama inanmak Tanrısal olanla ilişkisidir.”⁷⁷ Dolayısıyla hakikati öğrenmek için bir ön koşul olan anlamak ancak insanın kendi kendisiyle kurduğu ilişki sonucunda gerçekleşir. Kierkegaard, insanın kendisiyle gerçekçi bir ilişki kurması sonucunda hakikati kavrayabileceğini iddia eder. Bu nedenle her insanın kendi özünde Tanrı’nın bilgisini elde edebilecek potansiyeli barındırdığı söylenebilir. Kierkegaard bunu Tanrı’nın esini olarak adlandırır. Ancak bilgiyi elde etme sürecinde istenç bir engel olarak ortaya çıkar ve insanın günah işlemesine neden olur.⁷⁸ İnsanın kendi kendisiyle kurduğu ilişkiden kaynaklanan ancak insanın Tanrı ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkan günah kavramı üzerine birçok tanım yapan Kierkegaard bu kavram üzerine şu şekilde nihai bir tanım yapar:

“Tanrı’nın bir esininin doğasını bize açıklamasından sonra günah, Tanrı önünde kendi olunmasının istendiği umutsuzluktur veya kendi olunmanın istendiği umutsuzluktur.”⁷⁹

⁷⁶ Sören KIERKEGAARD: Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, Çev. Doğan ŞAHİNER. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005). 18.

⁷⁷ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU.(Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 109.

⁷⁸ a.g.e., 109-110.

⁷⁹ a.g.e., 110.

Kierkegaard'a göre, Hristiyanlık aslında insanlara Tanrı huzurunda onların kendileriyle nasıl ilişki kurması gerektiğini göstermelidir. Ancak o mevcut Hristiyanlığın insanlara kendi benliklerini bile unutturduklarını iddia eder.⁸⁰ Hristiyanlığın yanlış uygulandığını düşünen Kierkegaard bu durumu şu şekilde ifade eder:

Hristiyanlık şimdi tam tersi haline geldi; yaşamdaki bütün önemsiz fani şeyler ve para sayma ve fani zevklerin üzerindeki ilahi kutsamaya dönüştü. Aşıklar rahibe başvuruyor; rahip onları kutsuyor: İşte Hristiyanlık.⁸¹

Kierkegaard Tanrı'nın kendisini alçaltmasından dolayı Hristiyanların onunla küstahça akrabalık ilişkileri kurduğunu söyler. Mevcut Hristiyanlıkta insan-Tanrı dogmasının çıkış nedeni insanın kendisini Tanrı ile bu şekilde özdeşleştirmesidir. Kierkegaard bu durumu şöyle ifade eder: "Dünyada hiçbir doktrin Hristiyanlık kadar Tanrı'yı ve insanı birbirine yaklaştırmamıştır; hiçbiri de buna muktedir değildir."⁸² İnsan-Tanrı dogmasının bir skandal olduğunu vurgulayan Kierkegaard bu düşüncenin Hristiyanların mutsuzluklarının nedeni olarak gösterir.⁸³ Oysa Kierkegaard'a göre, insan ve Tanrı arasında yapısal olarak büyük bir farklılık vardır.

Kierkegaard'a göre, varolmak hem en yüksek değer hem de günahlı olmaktır. Onun için yapılması gereken şey herkes kendi kendisi ile Tanrı önünde ilişki kurmalı ve kendini Tanrı'nın huzuruna yerleştirmelidir. Kendisi

⁸⁰ Alasdair MACLNTYRE: Varoluşçuluk, Çev. Hakkı ÜNLER. (İstanbul: Engin Yay, 2001). 13.

⁸¹ Sören KIERKEGAARD: Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 692.

⁸² Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 135.

⁸³ a.g.e., 135- 136.

ile sürekli ilişki içinde olan insan kendi özündeki sonsuzluğunu ve olabilirliğini fark etmeli ve seçimlerini buna göre yapmalıdır.⁸⁴

⁸⁴ Jean WAHL: Existentialisme'nin Tarihi, Çev. Bertan ONARAN. (İstanbul: Elif Yay, 1964). 10.

1.3- İnsanın Dünya ve Tanrı ile İlişkisi

Dünyaya gelen insan öncelikle kendi varlığını ötekilerden ayırır ve bunlara anlam vermeye çalışır. Dünya, Tanrı nedir? Dünyaya gelmemizin nedeni nedir? gibi sürekli bir sorgulama yapan insan gerçekte hakikat yoksunudur. Çünkü Kierkegaard'a göre, akıl insanın Tanrı'dan farklı olduğunu bilemez. Tanrı insanın kendisini anlamasının koşuludur. Yani insan kendisini ancak Tanrı ile ilişkisi sonucu kavrar.⁸⁵ İnsanın Tanrı ile ideal bir biçimde ilişki kurabilmesi için aynı zamanda kendi kendisi ve dünya ile uygun bir ilişki kurması gerekir. Bu ilişkilerin sonucunda ortaya çıkan duyguların, bireyin varoluşunu gerçekleştirmesinde önemli bir rolü vardır. İşte bu duygu biçimlerinden biri olan kaygı, insanın dünya ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkar.

“Kaygı, korkudan farklıdır, çünkü korkuya neden olan, korkunun yöneldiği bir nesne vardır. Oysa kaygının nesnesi hiçliktir ve hiçlik bir nesne değildir. Korku bir nesnesi olduğu için zaptedilebilir. Ancak kaygı zaptedilemez; çünkü hiçbir sonlu varlık kendi sonluluğunu yenemez”⁸⁶

Kierkegaard tin'in insanın doğasında bulunan öğeleri uygun bir biçimde sentez eden kurucu bir öğe olduğunu düşünür. Dolayısıyla ruh ile bedeni uygun bir sentez oluşturacak biçimde birleştiren öğe tin'dir. Kierkegaard'a göre, kaygı ile tin birbirini karşılıklı olarak zenginleştirir. O, bu durumu şöyle ifade eder:

⁸⁵ Sören KIERKEGAARD: Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe, Çev: Doğan ŞAHİNER.(İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005). 51-52.

⁸⁶ Seçil DEREN: "Angst ve Ölümlülük", Doğu Batı Düşünce Dergisi, VI, (ŞUBAT, 1999). 116.

“Tin, kendisine kaygı ile bağlanır. Kaygı çıkarın, tin ayakta duramaz; bu durumda tin, kendisini kendi dışında bulur. İnsan da hiçbir zaman bitkisel olanla bir tutulamaz, çünkü tin, ona bir nitelik olarak yüklenmiştir.”⁸⁷

Kaygı, insanın Tanrı ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkan günahın yarattığı ruh halidir. O geleceğe yöneliktir. Yani geleceğin belirsizliğinden kaygı duyulur. Çünkü gelecekte her şeyin olabilirliği söz konusudur. “Adem’in günahının nedeni ağacın meyvesini yeme yasağının kendisidir”⁸⁸ diyen Kierkegaard’a göre, yasak Adem’i kaygıya sürüklemiştir. Buna göre Adem, yasağa uysa bile meyveleri yeme isteğinden dolayı günah işlemiş olacaktır. Adem bu günahın sonucundan kaygı duyar. O, geleceğin belirsizliği karşısında ne yapabileceğine karar veremez. Onun kaygısı yapılanların iyi mi, kötü mü olacağı kaygısıdır. Kierkegaard “öznel kaygı”yı “işlediği günahın sonucu olarak bireyde vaz edilen kaygı”⁸⁹ olarak tanımlar. Adem sonsuzluğu temsil eden Tanrı ile ilişkisi sonucunda günah işlemiş ve daha sonra kendisinin sonlu Dünya içindeki durumunu ve geleceğini düşünerek kaygıya sürüklenmiştir. Yani Tanrı ile ilişkisi sonucunda günahkar olan insan, tıpkı Adem gibi dünyadaki belirsizliğini ve geleceğini göz önünde bulundurarak kaygıya düşmüştür.⁹⁰ Bir başka deyişle kaygı, kişinin sonluluğunun farkında olmasıdır. Kendi özünü oluşturmak için çabalayan insan gelecekte her şeyin olabilirliğinden kaygı duyar. İnsanın özgür bir varlık oluşu onu kaygılı hale getirir. Çünkü insanın ağır bir sorumluluk duygusuyla ne yapacağına ilişkin belirli bir fikri yoktur. O, başına ne geleceğinden kaygı duyar.

⁸⁷ Sören KIERKEGAARD: Kaygı Kavramı, Çev: Türker ARMANER. (İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları, 2003). 58.

⁸⁸ a.g.e., 53.

⁸⁹ a.g.e., 70.

⁹⁰ a.g.e., 58-59.

Adem düşmeden önce masumdu. Masumiyeti cehalet olarak betimleyen Kierkegaard'a göre, masumiyet içerisindeki insan tinsellik kazanamamıştır. Tinsellik yolunda atılması gereken ilk adım günahkarlık ve bunun sonucunda masumiyetin kaybedilmesidir. "Adem'in suç yüzünden masumiyeti yitirmiş olması gibi, her kişi de onu aynı biçimde yitirir"⁹¹ diyen Kierkegaard'a göre, cinsellik masumiyetin yitirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Yani Kierkegaard cinsel farklılığın düşüşten sonra ortaya çıktığına inanır. Nitekim bu düşünce mahrem yerlerinin yaprakla kapalı olduğu Adem- Havva resimlerinde de görülür. Düşüşle beraber günah yeryüzüne iner ve cinsellik ortaya çıkar.⁹²

Adem düşüşten önce etkisiz bir tin idi. Yani günah yeryüzüne inmeden önce Adem henüz sentez oluşturabilecek bir tin değildi. Tin, ruh ve bedeni birleştiren bir öge olduğundan tinin aktif olması için öncelikle ruh ve bedeni oluşturan öğelerin ayrışması gerekir. İnsanda bulunan bedensel öğeyi en üst seviyede etkileyen şey cinselliktir. Ancak bu günahkarlığın cinsellikle başladığı anlamına gelmez. Aksine cinsellik günahkarlıktan sonra ortaya çıkar.⁹³

Kierkegaard masumiyet döneminde Adem'i bir meleğe benzetir. Adem, tıpkı bir melek gibi cinsel farklılığı olmayan ve Tanrı tarafından yaratılan biri ve yine bir melek gibi günahsız bir varlık durumundadır. Cinsel farklılığın ortaya çıkmasından sonra Adem ve Havva'da görülen tepki utançtır. Ona göre, "utanç kaygıyı barındırır, çünkü tin sadece beden değil, irsi fark içeren

⁹¹ a.g.e., 50.

⁹² a.g.e., 62.

⁹³ a.g.e., 81-82.

beden olarak sentezdeki farklılığın en aşırı noktasında bulunur.”⁹⁴ Bu aşamada Adem ve Havva’da beliren utanç, tinin egemenlik kazandığını gösterir. Çünkü utanç, bedensel ögenin etkinliğinin kaybedilmesi ve tinin zaferi olarak ortaya çıkar. Utanç, ayrıca, şehvani isteğin olmadığı bir anda kendini gösterir. Bundan dolayı, kaygının utanç anında belirdiği söylenebilir. Tıpkı kaygının nesnesi gibi utancın da nesnesi yoktur. Yani şehvani isteğin olmadığı bir anda neyden utanç duyulacağı sorusuna cevap verilebilecek tek şey hiçliktir. Böylece Kierkegaard utanç kavramını kaygı kavramının içine alır ve insanın ilk kaygısına neden olan şeyin cinsel farklılıktan sonra ortaya çıktığını gösterir.

Kaygı doğrudan doğruya günahkarlığın değil cinsel farklılığın sonucunda ortaya çıkar. “Kaygı, günahkarlık ile tümüyle ilgisiz biçimde hem utançta hem de erotik etkinliklerin hepsinde vaz edilmiştir”⁹⁵ Bu da bize gösteriyor ki insan ne kadar kaygılı ise tini de o derece etkindir. Kierkegaard bu durumu “tin sığlaştıkça kaygı da azalır”⁹⁶ şeklinde ifade eder. Yani tinsellik zayıfladıkça beden ögesi ya da ruh ögesi baskın hale gelir. Bu yüzden tinselliğin sığ olduğu ya da pasifize olduğu insanlarda kaygı hiç yoktur veya yok denecek kadar azdır. Çünkü bu tür insanlar dünya ile ilişkileri içerisinde geleceğe dönük olarak ne yapacaklarına karar verebilirler. Karar verirken sonluluk veya sonsuzluk ögesini ön plana çıkararak zorlanmazlar. Bu insanların, seçim yapma olanakları olsa da kendilerinde ağır basan ögeye göre seçim yapacaklarından kaygılı oldukları söylenemez. Dolayısıyla cinsel farklılığın ortaya çıkmasından sonra Adem ve Havva’da görülen utanç duygusu kaygı çeşitlerinden biri olarak adlandırılabilir. Çünkü utanç

⁹⁴ a.g.e., 81.

⁹⁵ a.g.e., 83- 84.

⁹⁶ a.g.e., 56.

durumdaki insanlar gerçekten de en karmaşık duygular içindedirler. Bu haldeki insanlar ne yapacaklarına karar veremezler. Bu aşamada karar vermek belki de dünyanın en zor işlerinden biridir. Bundan sonra ne olacağı, başa ne geleceği de belirsizdir. Kierkegaard bu durumu şöyle ifade eder: “Kişi utanç yüzünden ölebilir. Yaralanmış utanç en derin acıyı verir, çünkü bu utanç açıklanması en olanaksız olan utançtır.”⁹⁷ Görülüyor ki, kaygı aynı zamanda özgürlüğün bir sonucudur. İnsanın özgür bir varlık oluşu onu kaygı varlığı haline getirir. Bu nedenle tinselliği zayıf insanlar, bedensel arzularla yaşadıklarından dolayı bu insanların özgür oldukları söylenemez. Yani bedensel egemenliğin olduğu yerde özgürlükten söz edilemez. İnsan ancak tinin dengeli senteziyle özgür ve kaygılı bir varlık haline gelir.

Özgürlüğün bir sonucu olarak ortaya çıkan kaygı aynı zamanda insanın zorunluluk ögesine de vurgu yapar. Zorunluluk, insanın kendi tercihi olmamasına rağmen içinde bulunduğu ortama işaret eder. Kierkegaard’a göre kaygı, tinin etkili olmasının zorunlu bir sonucudur. Böylece tinsel ögeyi baskın hale getiren insanlar kaygıdan kaçınamazlar. Çünkü korkudan farklı olarak ortaya çıkan “kaygı” kavramında kaygının kendisine neden olabilecek hiçbir nesnesi yoktur.⁹⁸ İnsanlar, yapacakları seçimlerin sonucunda korkudan kurtulabilirler. Korkuya neden olan nesneyi kendimizden uzaklaştırabilir veya o nesneden kaçınabiliriz. Ancak kaygı durumunda böyle bir şey söz konusu olamaz. Yani kaygı, kendisinden kaçınılmayan tinsel bir durum olarak ortaya çıkar.

⁹⁷ a.g.e., 81.

⁹⁸ a.g.e., 55-56.

“Kaygı” kavramı üzerine bir çok tanım yapan Kierkegaard “kaygı” yı, “özgürlüğün kendini kaybettiği kadınsı bir zayıflık”⁹⁹ olarak nitelendirir. Bu tanımlama seçim yapma özgürlüğü karşısında ne yapacağına ilişkin fikri olmayan insanın sadece kaygı durumunda da olsa özgürlüğünü kaybettiği anlamına gelir. Kierkegaard’ın “kaygı” kavramı üzerine geliştirdiği düşünceler bize gösteriyor ki kaygı, Adem’in işlediği ilk günahın sonucunda masumiyetini kaybederek cennetten düşmesi ve geçici bir dünya ile ilişkisi içinde ortaya çıkmış olan bir ruh halidir. Ona göre, “Kaygı, Mevrus Günahın sonucu ya da tek bir kişideki mevcudiyetidir”¹⁰⁰ Böylece kaygı da günahla birlikte yeryüzüne iner ve dünya içindeki insanın anlamı olur. Kaygı, sonlu dünyanın aldaticılığını ortaya koyar.¹⁰¹

Tanrı’nın her an karşımızda olduğunu düşünen Kierkegaard’a göre, dünya ile ilişkisi içinde kendi benliğini kaybeden insan kutsallığını da kaybeder. Bu nedenle “benlik” ancak Tanrı karşısında olgunluğa kavuşur. Kierkegaard’ın “benlik” kavramı üzerine geliştirdiği düşünceler bize gösteriyor ki, insanda bulunan ruh ve sonsuzluk öğeleri ondaki aşkın yanı temsil ederler. Bu öğeleri uygun bir biçimde sentez edemeyen bir insan benliğini gerçek anlamda olgunluğuna kavuşturamaz ve kutsal niteliğini unutar. İnsan, benliğinde bulunan ruh ve sonsuzluk öğelerinden yararlanarak Tanrı ile ilişki içinde bulunur ve bir anda kendisini Tanrı’nın huzurunda bulur. Dolayısıyla Tanrı varoluşumuzun anlamı, hatta zorunlu bir sonucudur.¹⁰²

⁹⁹ a.g.e., 74.

¹⁰⁰ a.g.e., 66.

¹⁰¹ a.g.e., 166-167.

¹⁰² Vefa TAŞDELEN: Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004). 108- 109.

İnsan Tanrı ilişkisini öğrenci öğretmen ilişkisine benzeten Kierkegaard'a göre, insanlar hakikat yoksunudur. O, hakikat yoksunluğunu bize yani insana özgü kökenimizin ve doğamızın her zaman bilinemez olarak kalacağı anlamında kullanır. Tanrı'ya imanın gerekçesi de bu hakikat yoksunluğudur. Çünkü öğretmen biçiminde olan Tanrı öğrenci biçiminde olan insana hakikat yoksunu olduğunu hatırlatır.¹⁰³ Dolayısıyla bu hakikat yoksunluğunu keşfetmek için insanın ihtiyacı olan Tanrı ile uygun bir ilişki kurması gerekir. Kierkegaard insanın Tanrı ile en uygun biçimde iman ile ilişki kurabileceğini düşünür. Çünkü ona göre, iman; "Kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek kendi öz saydamlığı içinde Tanrı'nın içine dalmaktır."¹⁰⁴

Varoluşumuzun anlamsızlığı bu hakikat yoksunluğu ile açıklanabilir ve hakikat yoksunluğu da ancak Tanrı ile ilişki kurularak giderilebilir. Böylece varoluşun bu anlamsızlığı bizi zorunlu olarak Tanrı'ya bağlar. Bu nedenle Kierkegaard'a göre, varoluşumuzun anlamsızlığını dışımızda bir varlıkla değil kendi içimizde bulunan bir güç ile giderebiliriz. Çünkü Kierkegaard Tanrı'yı kendi benliğimizden ayrı bir yerde tasarlayanlardan farklı düşünerek onu içimizde bir güç olarak düşünür. Öyleyse varoluşumuzun anlamsızlığını kendi özümüzde bulunan Tanrı ile ilişki kurarak giderebiliriz.¹⁰⁵ Kierkegaard Tanrı'nın ihtişamından dolayı yakından tanınamayacağını söyler. Ona göre, Tanrı doğrudan tanınabilir olsaydı gülünç hale gelecekti. Kierkegaard gülünç hale gelen Tanrı'nın yüceliğinden söz edilemeyeceğini düşünür. Öyleyse Tanrı ancak paradoksal olarak tanınabilir. Kierkegaard Tanrı'nın ancak sevgi ilişkisiyle tanınabileceğini söyler. Zira ona göre, Tanrı da her insanla böyle bir

¹⁰³ Sören KIERKEGAARD: Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, Çev: Doğan ŞAHİNER. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005). 19.

¹⁰⁴ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 95.

¹⁰⁵ Gülsen SAĞUN: Kierkegaard'ta Kaygı ve Özgürlük, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003). 30-31

ilişkiye girmeye heveslidir. Yaşadığı çağın kurumlarını eleştiren Kierkegaard Hristiyanlık aleminin Tanrı için, O'na daha iyi bir alan sağlamak amacıyla, büyük kiliseler inşa ettiğini söyler. Oysa Tanrı ile sevgi ilişkisine girmek için büyük kiliselere gerek yoktur. Çünkü Kierkegaard sıradan bir insanın bile Tanrı ile mutlak anlamda sevgi ilişkisine girmek istediğinde Tanrı'nın hemen orada olduğunu söyler. Ona göre, böyle bir durumda en küçük alan bile Tanrı için en büyük olur.¹⁰⁶

Tanrı'nın doğrudan bilinemez olduğunu vurgulayan Kierkegaard, bilinemeyenin var olduğunu ispat etmeye çalışmanın akıldışı olduğunu söyler. Kierkegaard'a göre, Tanrı varsa bile, O'nu ispat etmeye çalışmak aptallıktır. Çünkü Kierkegaard Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan insanın O'nun varlığından kuşku duyarak işe başlamayacağını söyler.¹⁰⁷

Kierkegaard'a göre Tanrı bilinemez hatta varoluşu bile ispatlanamaz olduğu için bir öğretmen rolünü üstlenir. İnsanları seven Tanrı sevgisinden dolayı kendisini enkarne edip onlarla eşitlik temelinde yer alarak öğretisini onlara ilan etmek ister. Bu nedenle Tanrı, sadece yaratan olarak kalma amacıyla değildir. O, insanlarla ilgilenmek ister. Çünkü Kierkegaard, her şeye gücü yeten, arkadaşı ve akrabası olmayan Tanrı'nın, insanlarla ilgilenmesini, onun tek dinlencesi olduğunu düşünür.¹⁰⁸

Günahın Tanrı tarafından öğretildiğini söyleyen Kierkegaard'a göre, öğretmen rolünde olan Tanrı günahı öncelikle Adem'e öğretmiştir.

¹⁰⁶ Sören KIERKEGAARD: Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 735- 737.

¹⁰⁷ Sören KIERKEGAARD: Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, Çev. Doğan ŞAHİNER. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005). 45.

¹⁰⁸ a.g.e., 63

Günahkarlık, insanın Tanrı ile ilişkisi içinde ortaya çıkan bir konumdur. Yani günah sadece hırsızlık, cinayet gibi davranışlarımızın sonucunda verilen olumsuz bir değer değil Tanrı'dan farklılığın bir sonucudur. İnsan günahkarlık hali içindedir. Ancak insanın Adem'den dolayı doğuştan günahkar olduğu söylenemez. Bir başka deyişle günah yeryüzüne Adem ile inmiştir, ancak bu tüm insanların Adem'den dolayı günahkar olduğu anlamına gelmez. Çünkü Kierkegaard'a göre, Adem de insan türünün herhangi bir bireyidir. O, ne türün kendisi ne de insan türünden farklı bir varlıktır. Öyleyse Adem varoluşsal olarak farklı değildir. Dolayısıyla biz de günahı aynı Adem gibi dünyaya getiririz. Zira günahkar olmak insanlara özgü bir durumdur.¹⁰⁹ Kierkegaard bu durumu şöyle ifade eder :

“Aslında en güçlü ve yapıcı açıklamayı Protestan Kilisesi ortaya atar. Herkes doğal bir biçimde günah ile doğar; yani içinde Tanrı korkusu, Tanrı inancı olmadan aşırı istek ile”¹¹⁰

İnsanın özgür bir varlık oluşu, onu günahkar varlık haline getirir. Özgürlüğün olanaklılığına sahip olan insan her zaman günah işleyebilecek durumda demektir. İnsan tutkulu bir varlıktır. Kierkegaard'a göre, Adem yasak ağacın meyvelerini yemese de tutkusundan dolayı günah işlemiş olacaktı. Çünkü yasak arzuyu uyandırır. Kierkegaard'ın da söylediği gibi, “Yasak, Adem'i kaygıya sürüklemiştir, çünkü özgürlüğün olanağı onda yasak

¹⁰⁹ Sören KIERKEGAARD: Kaygı Kavramı, Çev.Türker ARMANER. (İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları, 2003). 44.

¹¹⁰ a.g.e., 55

ile uyanır”¹¹¹ Öyleyse günah yapacağı seçimlerde kendisine özgürlük olanağı verilen insanın özgürlüğünü sınırlandıran yasak ile karşılaşması sonucu ortaya çıkar. Yani insan hiçbir biçimde doğuştan günahkar değildir. İnsan an yoluyla kendisinin Tanrı’dan farklılığının bilincine erişir ve günahkar varlık haline gelir.¹¹²

İnsanın tutkulu bir varlık olduğunu vurgulayan Kierkegaard imanlı insanın aynı diğer insanlar gibi tutkularını yenilemeye devam ettiğini düşünür. Ona göre imanlı insan kesinlikle kadere boyun eğen insan değildir. Kaderci kişilerin olabildiren yoksun olduğunu söyleyen Kierkegaard, tutkuların özgürlük için gerekli olduklarına inanır.¹¹³ Ona göre, olabildiren yoksun olan insan için her şey ya zorunluluk ya da bayağılık haline gelir. Bu durumda olan insanların umutsuzluğa sürükleneceğini söyleyen Kierkegaard kaderci insanların da Tanrı’dan yoksun olduğunu düşünür. Çünkü kaderci kişiler için yalnızca zorunluluk vardır.¹¹⁴

Kierkegaard her ne kadar insandaki Tanrısal yönü vurgulasa da katı bir kaderciliğe karşı çıkar. Ona göre, ne ruhsal ne de bedensel öğemizin ağır basmasına izin vermeliyiz. Çünkü ideal bir ben olma yolunda tüm öğeler bizim için aynı derecede öneme sahiptir. Olduğu gibi kadere boyun eğen, örneğin manastıra kapanan insanlar, beden ve sonluluk öğelerini unutarak sadece ruhsal ve sonsuzluk öğelerine seslenirler. Bu tür insanlar da etkili bir biçimde ben olmayı başaramazlar.

¹¹¹ a.g.e., 58.

¹¹² a.g.e., 56.

¹¹³ H.J. BLACKHAM: Altı Varoluşçu Düşünür, Çev. Ekin UŞŞAKLI. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005). 12- 13.

¹¹⁴ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 51.

Kierkegaard için “günah” varoluşumuzu gerçekleştirmek için bir fırsat niteliğindedir. Masumiyetten önce etkisiz bir sentez olan insan ancak günahın sonucunda ortaya çıkan kaygıdan sonra etkili bir sentez yani tin haline gelir. Kierkegaard’ın düşüncesinde kaygı ve günah birbirini tamamlayan kavramlardır. Çünkü günah kaygının nedeni hatta tamamlayıcı konumundadır. Kierkegaard bu durumu şöyle ifade eder: “Günah kaygının içine girmiş, onu kendisiyle birlikte indirmiştir yeryüzüne”¹¹⁵

Kierkegaard “iman”ı da sonradan kazanılan bir nitelik olarak değerlendirir. Ancak iman en zor elde edilen özelliktir. Hatta bir çok insan bu aşamaya gelemmez. Zor olmasının nedeni başkasına anlatılamayacak kadar ve akıl ile izah edilemeyecek kadar öznel olmasıdır. Ona göre, bütün bilgi ya ebedi olanın ya da tarihsel olanın bilgisidir. Dolayısıyla Kierkegaard imanın bir bilgi olmadığını iddia eder.¹¹⁶

Tanrı öğretmen biçimini alarak öğrencilerine yaklaşır. O halde iman, sadece pazar günü papazlarının insanlara öğretebileceği kadar sıradan bir şey olamaz. Çünkü imanın konusu ile bilginin konusu arasında derin bir uçurum vardır. Kierkegaard bu farkı bize, İbrahim’in İshak’ı kurban etmeye hazır olmasında gösterir. Bu iman sınavında insanın yapmakta en çok zorlanacağı bir durum söz konusudur. Tanrı tarafından bir babaya öz oğlunu kesme emri verilmesi ve babanın bu emre itiraz etmeden oğlunu kesmeye hazır oluşu hiçbir biçimde akıl yoluyla açıklanamaz. Kierkegaard, İbrahim’in bu zorlu sınavını sembolik boyutlarıyla açıklar. Onun dikkatini çeken esas sorun etikle iman çatışmasıdır. Kierkegaard bu sorunu şu şekilde ortaya

¹¹⁵ Sören KIERKEGAARD: Kaygı Kavramı, Çev.Türker ARMANER. (İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları, 2003). 67.

¹¹⁶ a.g.e., 68.

koyar ve onu değerlendirmeye çalışır : Etik olanın teleolojik olarak askıya alınması diye bir şey var mıdır?¹¹⁷ Kierkegaard'ın “Korku ve Titreme” adlı eserinin çıkış noktası da budur. Birey topluluk içinde somut etiği kendi başına gerçekleştiremez ve “etiğin teleolojik olarak askıya alınması”nı gerçekleştirmesi gerekir. İbrahim'den oğlunu geri vermesini talep eden Tanrı'nın kendisi etiğin ötesinde yer alan ve hem doğaya hem de akla tümüyle karşı olan şeyi talep etmektedir.¹¹⁸ İbrahim'in öyküsü, etiğin askıya alınmasıyla ilgilidir.

Etik olanın evrensel olduğunu vurgulayan Kierkegaard, İbrahim'in saçmanın gücüyle iman sınavı için harekete geçtiğini belirtir. Ona göre, tekil bireyin evrenselden yüksek olması tam olarak saçmadır.¹¹⁹ İbrahim'in İshak ile ilişkisinin etik anlamdaki ifadesinin “Baba oğlunu kendisinden fazla sevmelidir,” şeklinde olduğunu söyleyen Kierkegaard, İbrahim'in evrenseli, evrensel olmayan Tanrı için terk ettiğini söyler. Ona göre, İbrahim'i harekete geçiren şey tamamen “iman” dır. Kierkegaard için “iman” sadece Tanrı'nın varlığına inanmak değil, Tanrı için her şeyi her an yapabilecek kadar arzulu ve iradeli olmaktır. İbrahim de insan için en zor olan şeyi başarmıştır. İbrahim'in sıkı bir imanı olmasaydı iman sınavını kesinlikle geçemezdi.

Kierkegaard imanın paradoks olduğunu iddia eder. Bireyin Tanrı ile ilişki kurmadan önce evrenselin astı olduğunu düşünen Kierkegaard, bireyin Tanrı ile kurduğu güçlü bir ilişkiden sonra farklı bir nitelik kazandığına ve onun evrenselin üstünde bir konuma kavuşabildiğine inanır. Bunun paradoks

¹¹⁷ Sören Kierkegaard. Korku ve Titreme, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 63-65, 99-100

¹¹⁸ Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006). 128.

¹¹⁹ Sören Kierkegaard. Korku ve Titreme, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 103.

olduğuna inanan Kierkegaard, aynı zamanda bunun her zaman paradoks olarak kalmaya devam edeceğini söyler.¹²⁰ O, imanın etik bir kategori olduğunu ve onun Tanrı ile insan arasındaki kişisel ilişkiyi gösterdiğini düşünür. İmanın sınamaya tabi tutulduğunu vurgulayan Kierkegaard inanmayı kişiliğın ve etiğın bir şartı olarak görür. Kierkegaard'a göre, iman akla ve görmemeye rağmen inanmak demektir. İbrahim'in öyküsünde de görölüyor ki iman, insanı en yüce şey yapan ve elde edilmesi en zor olan niteliktir.¹²¹ Kierkegaard'ın bu öyküsüyle anlatmak istediğı şey, imanın toplumsal düzene indirgenemeyecek kadar öznel olmasıdır. İman kavramının çok basitleştirilmesinden dolayı çağının Hristiyanlık anlayışına şiddetle karşı çıkan Kierkegaard onun sevgi ve aşk işi olduğunu vurgular.

Kierkegaard'ın "iman şövalyesi" olarak adlandırdığı kişi Tanrı'ya teslim olarak kendi benliğini Tanrı ile uzlaştırmayı başarabilen ve varoluşunu anlamlı hale getirebilen insandır. O, hayatında hiç iman şövalyesine rastlamadığını söyler. "İman şövalyesi"nin de sıradan bir insan gibi işini önemsedini ve tatilini yaptığını söyleyen Kierkegaard onun her şeyi saçmanın gücüyle yaptığını düşünür. Ancak yine de onun "iman şövalyesi" olduğunu gösteren en ufak bir ipucuna bile rastlanamaz. Yani dışardan bakan bir kişi onun her şeyi saçmanın gücüyle yaptığını anlamaz. O, dünyadaki en sevdiğı şeylerden vazgeçerek acı ve tatlı duyguları bir arada yaşar. Bu nedenle onda hem dünyevi şeylerden vazgeçmenin acısı hem de daha yüce olan bir şeyi elde etmenin mutluluğu vardır. O, vazgeçtiğı şeyleri saçmanın gücünden dolayı yeniden elde eder. Onun acısı geçici dünya nimetlerine değeri veren insanınkinden farklıdır. "İman şövalyesi" acı çekse

¹²⁰ a.g.e., 29-30, 101-102.

¹²¹ Sören KIERKEGAARD: Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 766.

de ona direnç göstermesini bilir. Kierkegaard “iman şövalyesi”nin acılara karşı direnç göstermesini mucize olarak niteler. “İman şövalyesi” hangi durumda olursa olsun aşkından asla vazgeçmez. Onun ruhu olduğu gibi sonsuzluğa yoğunlaşır. O, bilinci sayesinde kendini yoğunlaştırma kuvvetine sahiptir. Böylelikle “iman Şövalyesi” hamle yapabilme gücüne de sahip olur. Varoluş alanlarını estetik, etik ve dinsel olarak üçe ayıran Kierkegaard’a göre, iman hamlesi yapabilen insan dinsel varoluş alanına geçer. O, bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Sonsuz teslimiyet, imandan önceki son aşamadır; bu nedenle bu hamleyi yapmayan iman kazanamaz. Çünkü ancak sonsuz teslimiyette benim ebedi geçerliliğim bana görünür hale gelir ve ben ancak o zaman iman gücüyle varoluşu kavramaktan söz edebilirim.”¹²²

İbrahim’in teolojik bir amaç için en çok sevdiği ve değer verdiği varlığından vazgeçtiğini düşünen Kierkegaard onun kutsal düzenin egemen olduğu bir dünyada yaşadığını düşünür. Çünkü ona göre, eğer İbrahim sonlu bir dünyada yaşasaydı eylemi bir cinayet girişimi olarak kalacaktı. Ruh dünyasının çok farklı olduğunu ve o dünyada sonsuz bir düzenin egemen olduğunu düşünen Kierkegaard’ göre, sonlu dünya kayıtsızlık yasasına tabidir. Asıl adaletin ruh dünyasında olduğunu söyleyen Kierkegaard sonlu dünyada uyuyanların çalışanlardan bile daha büyük bolluk içinde yaşadıklarını düşünür. Oysa ruh dünyasında

¹²² Sören Kierkegaard. Korku ve Titreme, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 90.

yalnızca çalışan kazanır. Kierkegaard kutsal düzenin egemen olduğu bir dünyada yaşayan İbrahim'in bu nedenle huzur bulduğunu söyler.¹²³

“İman şövalyesi” yaptığı hamle sayesinde kendi kendisiyle barışık hale gelir. Öyleyse insanın kendi kendisiyle uyumlu bir ilişki kurabilmesi ve kendi özüne uygun bir benlik geliştirebilmesi için Tanrı ile sıkı bir ilişki kurması gerekir. Kierkegaard'ın İbrahim'i örnek olarak vermesinin de nedeni budur.¹²⁴

Kierkegaard'a göre, imana sahip olmayan insan da zorunlu olarak Tanrı ile ilişki içerisindedir. İnsan her ne kadar inkar etse bile kendisini Tanrı'dan tam olarak soyutlayamaz. Doğasında ruh ve sonsuzluk öğelerini bulunduran insan Tanrı ile az ya da çok ilişkilidir. Nitekim “günah” da Tanrı ile ilişkimiz sonucunda ortaya çıkar. Ancak birçok insan sadece bu ilişki düzeyinde kalır. Kierkegaard'a göre, iman Tanrı ile yalın bir biçimde ilişki kurmak anlamına gelmez. O sıkıca Tanrı ile ilişki kurmak demektir. Dolayısıyla “günah” yoluyla Tanrı ile ilişki içine giren insanın etkili bir biçimde kendi varoluşunu gerçekleştirmesi için imana da sahip olması gerekir. Bu nedenle Kierkegaard düşüncesine göre, Tanrı kendi varoluşumuzu gerçekleştirmemizin bir koşuludur. Bu nedenle kendi varoluşumuzu sadece bu dünya ile ilişkimiz içinde gerçekleştiremeyiz. Varoluşumuz anlamını, ancak sıkı bir ilişkide bulunmamız gereken Tanrı'da bulur.

¹²³ a.g.e., 69.

¹²⁴ Søren KIERKEGAARD: Kahkaha Benden Yana, Çev. Nedim ÇATLI (İstanbul:Ayrıntı Yay, 2000). 193-198.

2. BÖLÜM

VAROLUŞ ve ÖZNELLİK

2.1- Benlik ve Varoluş

Varoluşun, ben'in kendi olma serüveni olduğunu ortaya koyan Kierkegaard'a göre, ben'in gelişimi bir çok aşamadan geçer ve tam olarak gelişimini gerçekleştiremeyen ben ölümcül hastalığa mahkum olur. Kierkegaard için umutsuzluk, kendi olamayan ben'in hastalığıdır. Varoluşun öznel olduğunu bu şekilde ortaya koyan Kierkegaard için varoluşumuzu gerçekleştirmek, kendi benliğimizi geliştirmek demektir. İnsanın en büyük amacı da kendi benliğini geliştirmek olmalıdır.¹²⁵ Kierkegaard bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Her bireyin tek başına en yüksek amaca ulaşması için yığınları dağıtmak ve her bireyi ayırt etmek yerine, yığınlar aldatılıyor; bu en yüksek amaç, yaşanmaya değecek ve tüm bir sonsuz yaşamı besleyecek tek amaçtır.”¹²⁶

Yaşadığı çağın toplumuna ve mevcut Hristiyanlık anlayışına karşı çıkan Kierkegaard'a göre, toplumda yaşayan insanların kendi benliğini gerçekleştirmeye yönelik amaçlardan uzaklaşarak toplumun sıradan birer üyesi olarak yaşamayı amaç edindiklerini iddia eder. Ona göre, yığınların

¹²⁵ Sören KIERKEGAARD: Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 26.

¹²⁶ a.g.e., 37.

içinde kalan insanlar varoluşlarına uygun bir benlik geliştiremezler. Çünkü bu tür insanlar, dünya işleriyle daha çok meşgul olarak kendilerini ve kutsal özelliklerini unuturlar. Onlar kendilerine inanmaya cesaret edemezler ve kitlelerin içinde herhangi biri olarak kalmayı çok daha kolay bulurlar.¹²⁷ Döneminde bireyin soyutlandığını, eylemlerin engellenerek bastırıldığını düşünen Kierkegaard Antik Çağda da yığınların içindeki bireyin hiçbir değeri olmadığını dile getirir. O, yaşadığı çağda, “insanları aynı hizaya getirme projesi”nin uygulandığını düşünür. Ona göre, bu proje matematiksel ve soyut bir uğraştır. Kierkegaard bu projeyle gerçekleştirilmek istenen amacın tüm bireyleri soyutlayarak aynı seviyeye getirmek ve onların her birini topluma uyumlu birer üye yapmak olduğunu söyler.

Benzer bir amaç Antik Çağda da vardır. Kierkegaard o dönemde de insanların özgürler ve köleler olmak üzere iki gruba ayrıldığını dile getirir. Ona göre, “Antik çağda yığınların içindeki bireyin hiçbir surette değeri yoktu; hepsini önemli kılan seçkin bireydi.”¹²⁸ Kierkegaard içinde bulunduğu toplumda da bireyin Tanrı’ya ait olmadığını, insanların gruplar içinde kalarak teselliler aradıklarını düşünür. Kitle halindeki insanların ne yaptıklarını bile bilmediklerini düşünen Kierkegaard onların özgürlüklerini asla kazanamayacaklarını söyler. Ona göre, herkes isterse, çağının “aynı hizaya getirme projesi”nin uygulandığı birer insan olmaktan kendini kurtarabilir. Ancak insanın böyle bir projeden kendini kurtarabilmesi için bireysel olarak dini tek başına kalarak yaşama cesaretine sahip olması gerekir.¹²⁹

¹²⁷ a.g.e., 44.,

Seçil DEREN: “Angst ve Ölümlülük”, Doğu Batı Düşünce Dergisi, VI, ŞUBAT, 1999). 119.

¹²⁸ Sören KIERKEGAARD: Kahkaha Benden Yana, Çev. Nedim ÇATLI (İstanbul: Ayrıntı Yay, 2000). 248

¹²⁹ a.g.e., 247-249.

Benliğimizin yığınların içinde kalarak kutsallığını kaybetmesinden dolayı Kierkegaard, ben'i kendine bağlı olan bir ilişki olarak tanımlar ve onun aynı zamanda kendine gönderme yapan bir ilişki olduğunu söyler. Böylelikle o, ben'in gelişimi için hiçbir dışsal varlığa ihtiyaç duyulmadığını vurgular. Bu nedenle Kierkegaard için insan, geleneksel düşüncenin aksine sosyal bir canlı değil, o kendi kendine yeterli olan bir ben'dir.¹³⁰

Kierkegaard'ın felsefesi katı bir bireyciliği ortaya çıkarır. Onun bireyciliği dini ve felsefidir. O, yaşadığı çağın insanların genel eğilimini ortaya koyar. Her ben'in kendini yönetme konusunda bir fikri olduğunu düşünen Kierkegaard'a göre, herkesin yalnızlığa gereksinimi vardır. Bu nedenle o, kendi çağının toplumunun yalnızlığı sadece suçlulara uygulamasına anlam veremez. Ona göre, insanlar dini yalıtılmışlıkları içinde kendilerine yönelmeliler ve toplumlar da insanı kendi kendisinden uzaklaştırmaya çalışma çabasına girişmemelidirler.¹³¹

İnsanlara, resmi hiçbir görevi kabul etmemelerini tavsiye eden Kierkegaard resmi kurumlarda çalışan insanları siyasal topluluk çarkının içindeki minik dişlilere benzetir. Ona göre, bu insanlar kendi davranışlarında bile söz sahibi olmadıklarından dolayı kendi varoluşlarını gerçekleştiremezler. İnsanın kendi varoluşunu ancak kendi benliğine hakim olarak gerçekleştirebileceğini düşünen Kierkegaard resmi işlerde çalışan insanların kendi duygu ve davranışlarına bile hakim olamayacaklarını vurgular. Ona göre, insan kendini tanımalı ve kendi üzerinde nasıl etkide bulunduğunu bilmelidir. Kierkegaard bu durumu şu şekilde ifade eder:

¹³⁰ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara:DoğuBatı Yay, 2004). 21- 22.

¹³¹ a.g.e., 77-78., H.J. BLACKHAM: Altı Varoluşçu Düşünür, Çev. Ekin UŞŞAKLI. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005). 28.

“Tecrübeli bir denizcinin gözü nasıl hep suyun üstünde olup çok uzaklardan gelen borayı görüyorsa insan da daima biraz öncesinden ruh halini görebilmelidir.”¹³²

Kierkegaard evlilik ve arkadaşlık gibi ilişkileri bile kendi benliğimizi geliştirme yolunda birer engel olarak görür. Çünkü evlilik insanı gelenek ve göreneklerle sınırlar. Arkadaşlık da evlilik gibi tehlikelidir. Kierkegaard iki insanın yakın bir işbirliği için bir araya geldiğinde birinin ötekine engelden başka bir şey olamadığını söyler. Ona göre, “insan çok üyeliğin muhtemel olduğu hiçbir ilişkiye girmemek için özen göstermelidir.”¹³³ Bu tür ilişkilerin insanı özünden uzaklaştırarak, onu içinde bulunduğu grubun herhangi bir üyesi yaptığını düşünen Kierkegaard, evlilik ve arkadaşlık gibi ilişkileri insanları özgürlüklerinden uzaklaştıran birer birliktelik olarak nitelendirir.¹³⁴

Ben olmak, Kierkegaard’ın felsefesinin merkezini oluşturur. İnsanların kutsal niteliklerini unuttuklarını düşünen Kierkegaard’a göre, ben haline gelmek insanın erişebildiği en yüksek olgunluk seviyesidir. Kierkegaard, Hegel’in nesnel tin düşüncesine itiraz eder. Çünkü Hegel, tinin ben’in içinden çıkıp, öznellikten nesnelliğe yükseldiğini ve nesnel tin haline gelip kendini hukuk, ahlaklılık ve devlet biçiminde ortaya koyduğuna inanır. Benlik ve varoluş arasında sıkı bir ilişki olduğuna inanan Kierkegaard’a göre, Hegel’in bu düşüncesi insana kendi özelliğini unutturmaya yöneliktir.¹³⁵ Kierkegaard ise tini ben olarak tanımlar ve ben’in de kendine dönüşen bir ilişki olduğunu

¹³² Sören KIERKEGAARD: Kahkaha Benden Yana, Çev. Nedim ÇATLI. (İstanbul:Ayrıntı Yay, 2000). 66.

¹³³ a.g.e., 65.

¹³⁴ a.g.e., 64- 66.

¹³⁵ Vefa TAŞDELEN: Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004) . 78., Bedia AKARSU: Çağdaş Felsefe, (İstanbul: İnkılap Yay, 1998). 82- 83.

söyler. Onun en çok önem verdiği konulardan biri benliktir. Herkes bir benliğe sahip olur ancak önemli olan varoluşumuza anlam veren ideal bir ben'e sahip olmaktır. İdeal bir ben'e sahip olmayı etkileyen en büyük engel toplumdur.

Kierkegaard'a göre, ben'in gelişimi zaferle noktalansa bile oldukça sancılı ve zor aşamalardan geçer. Bu aşamalardan biri de umutsuzluktur. Ancak umutsuzluk aynı zamanda ben'i aşkın gerçeğiyle yüzyüze getirme olanağı verir. Umutsuzluğun yokluğunun, bir hastalığın yokluğu anlamına gelemeyeceğini söyleyen Kierkegaard' a göre, insan umutsuzluğa düşer. Bu durum insanı ben olmaya zorlar. Bu nedenle umutsuzluktan geçen bazı insanlar, bir ben olarak Tanrı'nın karşısına çıkma cesareti gösterir.¹³⁶

Kierkegaard'a göre, umutsuzluk ve kaygı yoluyla kendi gerçeğinin farkına varan insanlar bir benlik oluşturmaya çalışırlar. Onun varoluş düşüncesine göre, insan kendi ben'ini inşa eder. Bu da insanın kendi ben'i üzerinde çalışma olanağı olduğu ve dolayısıyla onun kendi üzerinde etkide bulunabildiği anlamına gelir. Böylelikle, ben oluşturma çabası içinde olan insan kendisinin tasarımını yaparak kendini hakikatini deşifre edebileceği çalışmanın içinde bulur. Etkinlikte bulunan ruh, insanın belirli bir varoluşa sahip olmasına neden olur.¹³⁷

Benlik, insanın kendisi, çevresi ve Tanrı ile ilgisini kuran, onun kendisini öznel bir hakikat olarak kavramasına neden olan bir kavramdır. Kierkegaard'a göre, insanın en büyük sorumluluğu, "ben olma ödevi" ni

¹³⁶ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 29., 34., M. Mukadder YAKUPOĞLU. Ahlak ve Şiddet, (İstanbul: Göçebe Yayınları,1997). 76- 77.

¹³⁷ Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları,2006). 65-66.

gerçekleştirmektir. Bu ödev uygun bir şekilde tamamlandığında insan, insan olmanın onuruna ulaşır ve kendisini kutsal özelliğinden dolayı diğer varlıkların üzerinde görür.¹³⁸ İdeal bir ben' e sahip olmayı varoluşumuzun en yüksek seviyeye ulaşması için bir koşul olduğunu düşünen Kierkegaard ideal bir ben'e nasıl ulaşılması gerektiğini şu şekilde ifade eder:

“Ben, kendisi ile ilişkisi içinde, kendisi olmak isterken, kendi saydamlığı içinde, onu ortaya koyan gücün içine dalmaktır ve bir çok kez anımsattığımız gibi bu formül inancın tanımıdır.”¹³⁹

İnsan doğar doğmaz bir ben değildir. Kierkegaard'a göre, ben olmak inanç ile mümkündür. Kierkegaard için bir imtihan olan imanı herkes kendi yaşamında yaşamaktadır. O, iman imtihanına örnek olarak İbrahim'in öyküsünü verir. İbrahim'in imanı ile tüm insanlara, imanın bir aşk işi olduğu mesajını verdiğini düşünen Kierkegaard “Tanrı aşkı”na ilişkin tanım yapmaktan kaçınır. Çünkü ona göre, aşık olan kişi aşka ilişkin kesin bir tanım görmek istemez.¹⁴⁰ Kierkegaard, “Korku ve Titreme” (Fear and Trembling) adlı eserinde İbrahim'i ideal ben'e sahip olan bir insan olarak göstererek onu harekete geçiren şeyin tamamen Tanrı aşkı olduğunu vurgular.¹⁴¹

¹³⁸ Vefa TAŞDELEN: Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004) . 79.

¹³⁹ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 150.

¹⁴⁰ Sören KIERKEGAARD: Kaygı Kavramı, Çev. Türker ARMANER. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2003). 157

¹⁴¹ Yasin KURUÇAY: Varoluşçu Felsefe'de Angst Kavramı, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001). 65.

2.2- Benliğin Sentezleri

İnsan varlığının bir sentez olduğunu düşünen Kierkegaard varoluşun asla herhangi bir belirlenimden yoksun olmadığını ve onun kendi içinde bir yapıya sahip olduğunu vurgular. Ona göre, “sentez iki terimin ilişkisidir. Bu görüş açısından ben hala varolmamıştır.”¹⁴² Öyleyse Kierkegaard, insan varlığını, sentezi oluşturan unsurların statik bir bütünü olarak görmez. O, insanın kendi içerisinde ilişkileri içeren bir varlık olduğunu iddia eder.¹⁴³ Kierkegaard insanı şu şekilde tanımlar: “İnsan, sonlu ile sonsuzun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir.”¹⁴⁴

İnsanın kendi ben’inden kurtulamayacağını söyleyen Kierkegaard’a göre, Tanrı ben olma görevini ben’in sahibine vererek onu bu görevden dolayı sorumlu tutar. İnsan kendisine ait olan sentezleri kendi varlığından koparamaz. Bir başka deyişle insan, yaşadığı sürece kendi ben’ini oluşturan sentezleri kendisinde taşır. O, yaşadıkça Tanrı tarafından verilen sentezleri ilişkilendirmekle yükümlüdür.¹⁴⁵

İnsanın ruh ile beden bir sentezi olduğunu söyleyen Kierkegaard bu sentezin tin tarafından kurulduğunu ileri sürer. Tin, Tanrı tarafından insana doğuştan verilen ve insanda bulunan sonlu-sonsuz, geçici-kalıcı ve özgürlük-zorunluluk öğelerini uygun bir biçimde sentez edebilme özelliğine sahip olan kurucu bir öğedir. Ona göre, insanın doğasında çelişkiler içeren öğeler

¹⁴² a.g.e., 21.

¹⁴³ Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006). 77-78.

¹⁴⁴ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 21.

¹⁴⁵ Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006). 80-81.

bulunur. Ruh ile bedenin sentezinden söz etmek için üçüncü öğenin bulunması zorunludur. Zira bu öge yoksa sentez ortaya çıkmaz. Sentezin kendisi bir çelişki değil ancak o, çelişkili öğeleri birleştiren bir kategoridir. Buna göre, sentezin ilk öğeleri ruh ve beden, üçüncü ögesi ise tin olarak ortaya çıkar. Tin ruh ve bedeni uygun bir biçimde sentez eder.¹⁴⁶

Kierkegaard bu üç öğenin de insan doğasında var olduklarını ancak etkin olmayan öğenin diğer iki öge arasındaki ilişkiye sürekli zarar verdiğini düşünür. Bu düşünceye göre, üçüncü öge iki öğeyi sentez etmeye çalışır. Bu da üçüncü öğenin kurucu olduğu ancak diğer öğeleri her zaman uygun bir şekilde sentez etmeye yeterli olmadığı anlamına gelir. Öğeler arasındaki ilişkilerin ideal bir şekilde sonuçlanması insanın kendi seçimlerine bağlıdır. Günahkarlığın sonucunda masumiyetini kaybeden insanların tinsellik kazandıklarını düşünen Kierkegaard, kaygının tini etkin hale getirdiğine inanır. Çünkü kaygı, kişinin sonluluğunun farkında olmasından kaynaklanır. Bu da insanın az da olsa kendi hakikatini kavradığı anlamına gelir. Günah işlemeyen önce kendisini sadece beden veya ruh olarak kavrayan yani kendi hakikatini bilemeyen insanlarda kaygı duygusu yoktur. Kaygı, insanın kendi doğasında bulunan öğelerini sentez etmeye çalışırken ortaya çıkar. Bu duygu aynı zamanda insanın kendisinde bulunan öğeleri ona sentez ettirme olanağı da verir.¹⁴⁷ Ne yapacaklarına ilişkin düşünceleri olmayan insanlarda kaygı yoktur. O halde bu duygudan yoksun insanların tininin, beden ve ruh arasındaki ilişkiyi sürekli zedelediği söylenebilir.

¹⁴⁶ Sören KIERKEGAARD: Kaygı Kavramı, Çev. Türker ARMANER. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2003). 97.

¹⁴⁶ a.g.e., 57-59.

¹⁴⁷ Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006). 80-81.

Kierkegaard'a göre, insan aynı zamanda zamansal ile sonsuzun bir sentezidir. Önce insanın ruh ile bedeninin sentezi olduğunu ifade eden Kierkegaard, zamansal ile sonsuzun sentezinin de ilkinin bir başka ifadesi olduğunu düşünür. Çünkü tin, zamansal ile sonsuzun sentezi olan "an"da ortaya çıkar. O halde bu ikinci sentez, farklı bir boyutta, aynı ilişkiyi ifade eder. Zamanı sonsuz bir ardışıklık olarak tanımlayan Kierkegaard, zaman kavramının içinde gerçekte şimdiki zaman, geçmiş, gelecek olarak söylenen ayırım noktalarının bulunmadıklarını ileri sürer. Çünkü aksi takdirde sonsuz ardışıklıktan söz edilemez. Kierkegaard bundan dolayı "şimdiki zaman"ı zamana ait bir kavram olarak görmez. Ebediliğin de, geçmiş ve gelecek ayırımından yoksun olduğunu iddia eden Kierkegaard, onun da "şimdiki zaman" da olduğu gibi zamansallıktan yoksun olduğunu düşünür. Bu düşünce onun, "ebedilik"in "şimdiki zaman"ın kendisi olduğunu öne sürmesine neden olur.¹⁴⁸

Kierkegaard'a göre, zamansal ile sonsuzun (ebedilik) sentezi olan "an" "şimdiki zaman"a vurgu yapar ancak onun kendisi şimdiki zaman değildir. "Şimdiki zaman"ın yok edilmiş bir ardışıklık olduğunu söyleyen Kierkegaard için "an" yok edilmiş bir şey değildir. "An" aksine sonsuzluğun içinde ortaya çıkan ve sonsuzluğun kendisine ait olan bir parçadır. Bundan dolayı "an"ın zaman dilimi olduğu söylenemez. Kierkegaard "an" kavramı hakkındaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

¹⁴⁸ Sören KIERKEGAARD: Kaygı Kavramı, Çev.Türker ARMANER. (İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları, 2003). 98- 100.

An, zaman ile ebediliğin birbirine temas ettiği noktadaki muğlaklıktır. An kavramı ile zaman ile ebedilik sürekli bir temas noktası bulur, ebedilik de sürekli olarak zamanın alanını işgal ederken, zamansallık vaz edilir.¹⁴⁹

Kierkegaard, Antik Yunanlılar'ın "zamansallık" ve "an" kavramlarını anlamadıklarını ve özellikle "an" kavramını ileriye yönelik birşey olarak değil de geriye dönük bir şey olarak tanımladıklarını iddia eder. Oysa ona göre, Hristiyan sadece geriye dönük değil geleceğe yönelik olan her "an"a da temas eder. Eski Yunanlılar aksine "an"ı hep uzaklaşan bir geçmiş olarak tasarlarlar.¹⁵⁰ Kierkegaard ise "an"ı ebediyetin zaman içinde ortaya çıkması olarak görür ve "an"ın en iyi temsilcisinin İsa olduğunu düşünür. İman eden Hristiyan için İsa, bir kez ama tüm zamanlar için gelir. İsa'ya bağlılığını ortaya koyan kişi, İsa'nın kendisi gibi "zaman içinde ebedi" olur. Böylelikle bu durum onun tininin nitelik kazandığını gösterir.¹⁵¹

Nitelikli bir tane sahip olan insan geçmiş ile geleceği "an"da bir araya getirme olanağına sahip olur. İnsanın özgürlük ile zorunluluğun bir sentezi olduğunu söyleyen Kierkegaard'a göre, bu sentez de, sonsuzluğu temsil eden ruh ile sonluluğu temsil eden beden ilişkisini bir başka boyutta ifade eder. Ona göre, "ben özgürlüktür. Ama özgürlük, olabirir ve zorunluluğun iki kategorisinin diyalektiğidir."¹⁵² İnsanın, onu sınırlandıran sonlu ile

¹⁴⁹ a.g.e., 101

¹⁵⁰ John. D. CAPUTO: "Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü", İnsan Bilimlerine Prolegomena, Der. ve Çev. Hüsametdin ARSLAN. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002). 131-132.

¹⁵¹ Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006). 96.

¹⁵² Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 46-47.

sınırsızlaştıran sonsuzun bir sentezi olduğunu ifade eden Kierkegaard'a göre, özgür insan, olabilir ve zorunluluk öğelerini kendi ben'inde eşit halde bulundurur. Çünkü ben'in eşit bir biçimde olabile ve zorunluluğa ihtiyacı vardır. İnsanın olabilirlik ögesi ondaki Tanrısal olanı işaret eder. Tanrı için herşeyin mümkün olduğunu düşünen Kierkegaard, bu ögenin insanda ağırlık kazandığında onun kendi ben'ini tükettiğini iddia eder. Böyle bir durumda da insana her şey mümkün gözükür. Kierkegaard ben'in olabilirlik gibi zorunluluk da taşıdığına inanır. Ona göre, her insanın gerçekleştirmek zorunda olduğu bir ben'i vardır. İnsanın ben'inde zorunluluk ögesinin veya olabilirlik ögesinin ağır basması onun umutsuzluğa sürüklenmesine neden olur.¹⁵³

Tanrı'yı saf olabilirlik olarak nitelendiren Kierkegaard, özgürlük kavramını saf olabilirlik anlamında kullanmaz. Ona göre, özgürlük insana özgü bir kavramdır. O halde Kierkegaard özgürlüğün zorunluluk da içerdiğine inanır. O, bu kavramı insanın ben'ini kendi özüne uygun bir biçimde oluşturmak yani onu "kendi olmak" olarak görür. Bu nedenle o, kendisini kendi tutkularına ve arzularına göre yönlendiren insanı, özgür olarak nitelendirmez. Çünkü Kierkegaard'a göre, bu insanlar doğrudan doğruya kendileri tarafından değil tutku ve arzuları tarafından yönlendirilirler. Kierkegaard'a göre, insanın özgürce seçimlerde bulunabilmesi için öncelikle özgürlüğün ona bir nitelik olarak yüklenmesi gerekir. Kendi ben'ini dengeli bir şekilde kuran insanlar ancak özgürce seçimlerde bulunabilirler. Çünkü böyle bir insan ancak özgürlüğünü kazanır ve gerçek anlamda kendi kendini yönetme ve yönlendirme yeteneğine sahip olur.¹⁵⁴

¹⁵³ a.g.e., 46-47.

¹⁵⁴ a.g.e., 46- 48., 51-52.

Fransız varoluşçu filozof Marcel ise özgürlük konusunda Kierkegaard ile bazı yönlerden benzer düşünceler geliştirmekle birlikte temelde ondan farklı bir tutum sergiler. O da özgürlüğün insanın kişiliğini oluşturmada büyük rol oynadığını düşünür. Ayrıca o, özgürlük ile aşk kavramlarını ilişkilendirerek özgürlüğün sadece aşkta uzlaşabileceğini söyler. Marcel'e göre, aşk temel ontolojik veridir. Aşkın arzudan farklı olarak ben- merkezliliği aşmış sen- ben gerilimini bile ortadan kaldırdığını düşünen Marcel için özgürlük aşkınlık yoluyla gerçekleşebilir. O, aşkın da iman gibi Mutlak Sen'e dayandığını vurgular. Çünkü Marcel'e göre, bir varlığı gerçekten sevmek onu Tanrı'da sevmektir.¹⁵⁵

Kierkegaard ise insanın başkası ile olan ilişkisinin insanı sınırlandırıp özgürlüğünü etkisiz hale getirdiğini düşünür. Ona göre, insan kendisiyle ve Tanrı ile kurduğu ilişki sonucu özgürlüğünü geliştirir. İnsanın doğasında Tanrısal olana da yer bulunduğunu söyleyen Kierkegaard için Tanrı kesinlikle başkası değildir. Ayrıca Kierkegaard için iki insanı birbirine bağlayan aşk, Marcel'in Mutlak Sen olarak ifade ettiği Tanrı'ya dayandırılmaz. Çünkü ona göre, Tanrı niteliksel olarak insanlardan çok farklıdır. Öyleyse Kierkegaard'ın özgürlük ile ilişkilendirebileceği kavramın Tanrı aşkı olduğu söylenebilir. Çünkü ona göre, iki insanın ilişkisi olarak ifade edilen aşka ancak estetik varoluş alanında yaşayan insan sahip olabilir. Varoluş alanları arasında sınıflandırma yapan Kierkegaard estetikçinin bedensel tutkularının esiri olduğunu düşünür. Dolayısıyla sorumluluk almak istemeyen ve tutkularına ağırlık veren insanın özgür olduğu söylenemez. Kierkegaard'a göre, ancak Tanrı ile sevgi ilişkisi kurmayı başaran insan tinine nitelik kazandırarak özgürlüğünü geliştirir.

¹⁵⁵ Emel KOÇ: Gabriel Marcel ve Sadakat, (Ankara:Art Basın Yayın,2004). 140-141.,171-174.

2.3- Benliğin Gelişimi

Kierkegaard'a göre, insan varlığı bakımından dünyadaki diğer varolanlardan farklı bir konuma sahiptir. O, yaşadıkça kendi varoluşunu gerçekleştirmesinin bilincine sahip olabilen tek varlıktır.¹⁵⁶ Kierkegaard varlığın edimsel özelliğini vurgular. Çünkü dünyaya gelen insan sadece kendisiyle değil, dünya ve Tanrı ile de ilişki kurar. İnsanın kurduğu ilişkilerin sonucunda değişiminin kaçınılmaz olduğunu düşünen Kierkegaard zorunlu olanın sadece kendi kendisiyle ilişki kurduğunu ve bundan dolayı asla değişmeyeceğini iddia eder. Tanrı'nın aşkın olmasının nedeni de budur.¹⁵⁷ İçinde bulunduğu topluma ve toplum düzenine sert eleştirilerde bulunan Kierkegaard kamu düzeninde yer alan insanın kendi benliğini geliştiremeyeceğini iddia eder. O, bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Her şeyin aynı seviyeye indirilebilmesi için ilk önce bir hayalet, bir ruh yaratmak gerekiyor, devasa bir soyutlama, her şeyi kucaklayan, ama aslında hiçbir şey olan bir şey, bir serap. İşte o hayalet kamudur.”¹⁵⁸

“Kamu”yu somut olmayan bir çokluk olarak gören Kierkegaard bu çokluğun içinde yer alan bireylerin kendilerine özgü olanlarının yok edildiklerini, bu nedenle de yaşadığı çağın tutku ve heyecandan yoksun olduğunu söyler. İnsanın sorumluluk bilinciyle değişebildiğini ileri süren Kierkegaard, “kamu”nun her zaman aynı kaldığını düşünür. Ona göre,

¹⁵⁶ Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006). 54-55.

¹⁵⁷ Søren KIERKEGAARD: Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, Çev: Doğan ŞAHİNER. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005). 80-81.

¹⁵⁸ Søren KIERKEGAARD: Kahkaha Benden Yana, Çev. Nedim ÇATLI (İstanbul: Ayrıntı Yay, 2000). 253.

“kamu”nun içindeki bireyler soyut bir disiplin aracılığıyla oluşurlar. Kamu içinde yer alan birey kendi seçimleriyle kendi benliğini oluşturamaz. Onun benliği ancak “kamu” tarafından oluşturulur. Kamu düzeninde yer alan bireylerin kendi benliklerini oluşturamadıkları için sorumluluk davranışlarını da geliştiremediklerini söyleyen Kierkegaard, “kamu”yu birer benlikleri bile olamayan bireylerden oluşmuş soyut ve ıssız bir boşluk olarak tanımlar. Kierkegaard’a göre, “kamu” kişisel olanı yok eden en tehlikeli bir soyutlamadır. Dolayısıyla Kierkegaard “kamu”yu insanın benliğini geliştirmesine en büyük engel olarak görür. Ona göre, “kamu” insana toplum içinde belirsiz bir yer verir.¹⁵⁹

Kierkegaard geleneksel felsefenin değişmeyi dolayısıyla hareketi bir yanılgı olarak gördüğünü ve bu nedenle varoluşa hakettiği değeri vermediğini düşünür. O, geleneksel felsefeye herşeyi çok basitleştirdiği ve anlaşılması kolay hale getirdiği için karşı çıkar.¹⁶⁰ Oysa Kierkegaard’a göre, insan her an değişebilen ve farklılaşabilen bir varlıktır. İnsanın varoluşunu anlamlı hale getirebilmesi için yaptığı hamlelerin sonucunda kendi benliğini en yüksek seviyeye ulaştırması gerekir. Benliğin gelişiminin umutsuzluktan geçtiğine inanan Kierkegaard benliğin Tanrı fikriyle olgunluk seviyesine geldiğini iddia eder. Ona göre, bir ben olduğunun bilincine varan kişi ancak ideal bir benliğe sahip olur. Sonsuz ben’inin farkında olmayan insanın umutsuzluğa sürüklendiğini iddia eden Kierkegaard’a göre, “hepimiz tinsel amaca yönelik bir senteziz.”¹⁶¹

¹⁵⁹ a.g.e., 253- 256.

¹⁶⁰ John. D. CAPUTO:” Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü”, İnsan Bilimlerine Prolegomena, Der. ve Çev. Hüsamettin ARSLAN. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002). 126.

¹⁶¹ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 55.

İnsanların temel yapısından uzaklaşmasının onlarda umutsuzluk duygusunun yaşanmasına neden olduklarını söyleyen Kierkegaard umutsuzluk duygusunun ben'i yok edemediğini düşünür. Dolayısıyla bize potansiyel olarak verilen öğeleri uygun bir şekilde birleştirmek gerekir. Bazı insanlar nefislerine düşkün olduklarından dolayı bedensel öğelerinin tutsakları haline gelirler. Bu tür insanların sonsuz bir ben'e sahip olduklarının farkında bile olmadıklarını düşünen Kierkegaard onların umutsuzluğa mahkum olduklarını söyler. Bu insanların mutlu göründüklerini ancak mutsuz olduklarını düşünen Kierkegaard onların niteliksiz bir ben'e sahip olduklarını iddia eder. Ona göre, bu insanlar zihin olma bilincinin en düşük seviyesindedirler. Çünkü onlar umutsuz olduklarını bile bilemeyecek kadar bilinçten yoksundurlar. Bu nedenle kendilerini zihin olarak tanıyamazlar.

Kendilerinin bilincinde olmayan insanların Tanrı ile güçlü bir ilişki kuramayacağını söyleyen Kierkegaard umutsuzluğun bilinmemesinin bile başlı başına bir sorumsuzluk olduğunu ileri sürer. Ona göre, kişinin umutsuzluk bilincinin gelişmesi, ondaki ben'in bilincinin az da olsa geliştiğini gösterir. Bilinçsizliğin en yüksek noktasındaki umutsuzluğun bir tür masumiyet olduğunu düşünen Kierkegaard bu durumu en düşük derecedeki umutsuzluk olarak adlandırır. Bu da bize gösteriyor ki, benliğin gelişimi belirli bir ölçüde de olsa umutsuzluğun bilincinin gelişimine bağlıdır. O halde Kierkegaard bilinçsizliğin en yüksek noktasındaki umutsuzluğa sürüklenen insanın ancak en düşük seviyede bir benliğe sahip olduğunu düşünür.¹⁶² Dünyada en çok bilinçsiz umutsuzluğa rastlanıldığını iddia eden Kierkegaard, bu tür duygulara sahip insanları doğal insanlara benzetir. Çünkü doğal insan kendini tanımaz. Kierkegaard bu durumu şu şekilde ifade eder:

¹⁶² Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 54.

“Bilinçsizliğin yüksek noktasındaki umutsuzluk en aşağıdadır, o kadar aşağıdadır ki bu durumun umutsuzluk olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı bile sorulmaktadır.”¹⁶³

Umutsuzluğu bilinçli ve bilinçsiz olarak iki şekilde değerlendiren Kierkegaard umutsuz insanın bilincinin gelişmesinin onun kendi ben'inin bilincinin gelişmesine neden olduğunu düşünür. Bir başka deyişle kendi ben'i hakkında bir bilince sahip olan insan umutsuzluğunun da bilincinde olur. İnsanın umutsuzluğu hakkında bilinçli olması onun belirli bir ölçüde de olsa kendi ben'i üzerinde bir çabası olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu insanlar ben'ini az da olsa dışarıdan ayırmış ve kendi ben'i üzerinde etkili olmaya başlamıştır.¹⁶⁴

Bilinçli umutsuzluğa sürüklenen insanların bilinçsiz umutsuzluğa sürüklenenlere göre daha yetkin bir benliğe sahip olduklarını düşünen Kierkegaard'a göre, bu benliğe sahip olan insanların bile Tanrı karşısında bir ben'e sahip olamadıklarını söyler. Böyle bir ben bile ancak insansal düzeyde kalarak gelişir. O, henüz Tanrı'nın karşısında olma bilincine varamaz Dolayısıyla insanın benliğinin belirli bir ölçüde gelişmesi ondaki Tanrı düşüncesinin geliştiğini göstermez. Kierkegaard'a göre, Tanrı karşısında olan insanın günah işlemesi onun kendi benliğini geliştirmesine neden olur. Çünkü insan günah yoluyla kendisinin Tanrı'dan farklı olduğunu bilir. Bu şekilde kendi benliğinin bilincine varan insan daha sonra Tanrı ile ilişki kurmayı

¹⁶³ a.g.e., 53- 57.

¹⁶⁴ a.g.e., 59- 63.

öğrenir. Böylelikle insan her türlü günahtan kendisini arındıran bir inanca ulaşabilir.¹⁶⁵

Kierkegaard'a göre, "İsa karşısındaki bir ben Tanrı'nın verdiği büyük ayrıcalıkla yüksek bir güce ulaşan ben'dir."¹⁶⁶ Böyle bir ben'e sahip olan insan bilinçlenerek benliğini olgun bir seviyeye ulaştırır. Bu durumdaki ben öyle bir bilinç düzeyine ulaşır ki, artık kendi güçleriyle ortaya konamaz. Bu şekilde kendi olmayı başaran ben aslında Tanrı ile ilişkilidir. Öyleyse benliğin gelişimi, insanın kendi olmasını sağlayan Tanrı ile ilişki kurması sonucu gerçekleşir.¹⁶⁷ Kierkegaard bu paradoksu şu şekilde ifade eder:

"Ben, kendine dönerken, kendi olmak isterken, kendi saydamlığı arasından onu ortaya koyan gücün içine dalmaktır."¹⁶⁸

Ona göre, Hristiyan olmak aynı zamanda acı verir. Çünkü Hristiyan olan kişi insanların en çok korktuğu ölümü her an yaşar. Kierkegaard Hristiyanın ıstırapla birlikte sevgiyi de yaşadığına inanır. Ancak Kierkegaard'a göre, Tanrı ancak insanı ıstırabından dolayı sevebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın sevgisine mazhar olmak isteyen insan öncelikle acıyı yaşamalıdır. Tanrı ancak böyle bir fedakarlıkta bulunan insanla sevgi ilişkisine girmek ister.¹⁶⁹

¹⁶⁵ a.g.e., 91- 95.,

Sören KIERKEGAARD: Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe,

Çev: Doğan ŞAHİNER. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005). 52

¹⁶⁶ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk,

Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 131.

¹⁶⁷ Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN.

(Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006). 99.

¹⁶⁸ Sören KIERKEGAARD: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk,

Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. (Ankara: DoğuBatı Yay, 2004). 61.

¹⁶⁹ Sören KIERKEGAARD: Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler,

Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 769- 770.

Benliğin gelişimi de ancak insanın kendi varlığının Tanrı'dan kaynaklandığının bilincine vararak gerçekleştirilebilir.

Personalizm akımının temsilcileri de Kierkegaard'ın bakış açısına sahiptir. 20. yüzyılın başlarında gelişen Personalizm akımı bilinç ve bilinçlerin karşılıklı ilişkisi üzerine yapılmış bir felsefedir. Teist personalist filozofların bilince sahip olmaları nedeniyle birer kişilik olarak gördükleri insan ve Tanrı ile bu iki varlığın ilişkisi üzerine geliştirdiği düşünceler Kierkegaard'ın varoluş felsefesine benzer. Personalist filozofların büyük bir bölümü ben olmanın bilincine varan insanın ancak gerçek anlamda kişi olabileceğini düşünür. Onlara göre, kişiliği belirleyen en önemli özellik bilinçtir. Bu nedenle bilinç, kişilik kavramına karşılık gelir. Bilince sahip olan insan Tanrı ile de ilişki kurmanın olanağını kazanır. Teist personalist filozoflar da Kierkegaard gibi insanın kendisiyle ve dünya ile ilişki kurmasının onun kişiliğini gerçekleştirmesi için yeterli olmadıklarını düşünürler. Dolayısıyla teist personalist filozofların Kierkegaard'ın varoluş felsefesini destekleyen bir düşünce geliştirdikleri söylenebilir.¹⁷⁰

Kierkegaard personalist filozofların kişilik kavramına karşılık benlik kavramını kullanır. Ona göre, benlik insanın kendisi, çevresi ve Tanrı ile ilgisini kuran ve onun kendisini öznel bir hakikat olarak kavramasına neden olan bir kavramdır. Kierkegaard bilinçli bir insanın ancak gerçek anlamda bir benliğe sahip olabileceğini düşünür. Bilinçsiz insanın umutsuzluktan asla kurtulamayacağını söyleyen Kierkegaard'a göre, bilince sahip olan insan ancak Tanrı ile uygun bir ilişki içine girmenin olanağını kazanır.

¹⁷⁰ Veli URHAN: İnsan ve Tanrı'nın Kişiliği, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002). 10-11.

Kierkegaard'ın bakış açısına sahip olan personalist filozoflar da kişiliğin kaynağının Tanrı'da bulunduğunu düşünürler. Fransız personalizminin üç önemli filozofu Renouier, Monier ve Nedoncelle'dir. Bu filozofların hepsi de bilincin bir ilişki olduğu konusunda ortak düşünceler geliştirirler. Ancak bu düşünürler arasında yer alan Renouier bilinci bir özne-nesne ilişkisi olarak kabul ederken diğer ikisi onu bir öznenin bir başka özne ile karşılıklı ilişkisi olarak düşünürler.¹⁷¹ Monier ve Nedoncelle'nin bu düşüncelerinden dolayı Renouier'e göre, Kierkegaard'a daha yakın oldukları söylenebilir. Çünkü Kierkegaard da evrende ancak özne olarak adlandırılabilen iki varlıktan söz eder. Bu nedenle o, döneminin Hristiyanlık anlayışının Tanrı'yı nesneleştirmesine şiddetle karşı çıkar. Kierkegaard'a göre, diğer varolanlardan farklı bir konuma sahip olan insan ancak Tanrı ile ilişki kurabilir. Zira, günahkarlık insana özgü bir durumdur. Çünkü ancak Tanrı karşısında olan insan günah işleyebilir. Personalist filozoflar da benzer bir anlayışın içerisinde yer alırlar. Onlar da Kierkegaard gibi insanı diğer canlılarla aynı sınıfa koyan tüm düşüncelere karşı gelerek bilincin insana özgü olduklarını vurgularlar.

Nedoncelle'e göre, kişiliğin oluşmasını sağlayan en önemli etken bilinçler arası ilişkidir. O, kişiliğin oluşmasında doğanın ya da nesnenin katkısını da göz önünde bulundurur. Ancak Nedoncelle, onların katkısının sadece nitelik yoluyla olabildiğini vurgular. Ona göre, başkası ben'i sınırlandırmaz, aksine onun kaynağı olur. Nedoncelle için sen, ben'in kesinlikle karşıtı değildir.¹⁷² Onun başkası veya sen kavramına yüklediği anlamdan dolayı Kierkegaard'tan farklı düşündüğünü söyleyebiliriz.

¹⁷¹ a.g.e., 14.

¹⁷² a.g.e., 25.

Nedoncelle de Kierkegaard gibi insanın Tanrı ile ilişki kurarak kendi benliğini gerçekleştirebileceğini düşünür. Ancak Kierkegaard'a göre, insanın insanla olan ilişkisi onların benliklerini sınırlandırır. Bu nedenle o, insanların yalnızlığa gereksinimleri olduklarını söyler. Oysa Nedoncelle için ben ile sen arasında kurulan ilişki de kişiliğimizi geliştirir. Ona göre, ben ile sen arasında çelişiklik ilişkisi yoktur. Dolayısıyla Kierkegaard'ın düşüncesinde bir engel olarak görülen insanın insanla olan ilişkisini Nedoncelle kişiliği geliştiren bir faktör olarak düşünür.

Personalizmin egzistansiyalist ve marksist kanadından söz eden Monier; Berdiaeff, Landsberg, Ricoeur ve Nedoncelle'in egzistansiyalizmin teist kanadında yer aldıklarını söyler. Ayrıca, egzistansiyalizmin ateist kanadında yer alan Sartre, Heidegger ve Camus gibi düşünürler de vardır. Fransız personalizminin diğer teist egzistansiyalist filozofları da Nedoncelle gibi ben ile başkası arasındaki ilişkiyi kişiliğin gelişmesini sağlayan bir etken olarak görürler. Oysa ateist egzistansiyalist filozoflara göre, ben ile başkası arasında çatışmalı ve sınırlayıcı bir ilişki vardır. Ateist egzistansiyalist filozof Sartre başka'yı kendi alanında bir nesne olarak kabul eder. Ona göre, özne ve başkası arasında sürekli bir nesneleştirme ilişkisi vardır. Çünkü özne bana baktığında ben onun için bir nesne olurum. Böylelikle varlığım artık öznellikten çıkarak kendinde varlık haline gelir. Görülüyor ki, Sartre'a göre, bilinçler arası ilişkinin özünde öznelerin birbirlerini egemenlikleri altına alma çabası vardır.¹⁷³

Monier personalizm ile bireycilik arasında temel farklılıkların olduğunu söyler. Ona göre, personalizm ben'in sadece kendi kendini düşünmesini

¹⁷³ a.g.e., 41- 42., 47.

içermez. Tersine onda bilinçler arası bir iletişimin olması gerekir.¹⁷⁴ Zira insanların dini yalıtılmışlıkları içinde kendilerine yönelmeleri gerektiğini düşünen Kierkegaard belirli bir ölçüde de olsa ateist egzistansiyalist filozoflara benzer bir düşünce geliştirir. Ancak Kierkegaard insanın insan ile olan ilişkisini, kişinin Tanrı ile ilişki kurma yolunda bir engel olarak gördüğünden dolayı ateist egzistansiyalist filozoflardan ayrılır. Kierkegaard'a göre, insanların dini tek başına kalarak yaşama cesaretine sahip olması gerekir. Çünkü ben'in gelişimi için hiçbir dışsal varlığa ihtiyaç yoktur. Herkesin kendi kendine yeterli olan bir ben'e sahip olduklarını vurgulayan Kierkegaard'a göre, ben'in gelişimi için insanın kendisiyle kurduğu ilişki yeterlidir. O, kendisiyle uygun bir biçimde ilişki kuran kişinin Tanrı ile de ilişki kurabileceğini düşünür. Çünkü Kierkegaard Tanrı'nın dışsal bir varlık olmadığını söyler. O, insan ile Tanrı arasındaki niteliksel farklara rağmen insanda tanrısal olana da yer bulunduğunu düşünür. Böylelikle Kierkegaard hiçbir aracı olmadan Tanrı'yı özümüzde bulabileceğimize inanır. Görülüyor ki, varoluşçuluk ile personalizmi birbirinden ayıran en büyük farklardan biri ilkinin bireyciliğe, ikincisinin onun tam tersi olan kişiler arası ilişkilere önem vermesidir. Kollejial bilinç, Nedoncelle'nin hem insanın hem de Tanrı'nın kişiliği için kullandığı bir terimdir. Bu terim, ben ile İlahi Sen veya Tanrı arasında kesinlikle doğuştan eşitlik olduğu anlamında kullanılmaz. Ancak her ne şekilde olursa olsun Tanrı da bir ben olduğundan dolayı ben ile Tanrı arasında karşılıklı bir ilişkinin varlığı olanaklıdır. Nedoncelle'e göre, Tanrı sonsuzdur ancak O, iyiliğinden dolayı insanlarla ilişki kurmak ister.¹⁷⁵ Nedoncelle'nin Tanrı hakkındaki düşüncelerinden dolayı Kierkegaard ile hemfikir olduğu söylenebilir. İnsan- Tanrı ilişkisini öğrenci- öğretmen ilişkisine benzeten Kierkegaard da Tanrı'nın sırf iyiliğinden dolayı kendini alçaltarak

¹⁷⁴ a.g.e., 55.

¹⁷⁵ a.g.e., 14., 80.

insanlarla eşitlik temelinde yer almak istediğini düşünür. Ona göre, Tanrı'yı harekete geçiren şey sevgidir. Gerek Kierkegaard'ın gerek personalistlerin düşüncesinde insanın Tanrı ile ilişkisi onun kişiliğinin gelişmesinde temel unsur olarak ortaya çıkar. Çünkü onlara göre, bireyin bilincini en çok insan-Tanrı ilişkisi geliştirir.

Teist personalist filozoflara göre, değerler insanın Tanrı ile ilişki kurmasını sağlayan temel unsurlardır. Değerlerin insanlık bilincinin gelişmesi sırasında doğduğunu söyleyen Monier onların tarihselliğini vurgular. Çünkü ona göre, bazı değerler diğerlerine göre daha kalıcıdır. Monier değerlerin ancak öznelerle ilişki halinde ortaya çıktıklarından dolayı öznel sanıldıklarını söyler. Ancak o, yine de değerlerin öznel veya nesnel olduğu konusunda kesin bir karara varılamayacağını düşünür. Değer ile Tanrı'nın birbirine karıştırıldığını söyleyen Nedoncelle ise değerleri tanrısal olarak nitelendirir. Onlara Yüce Mutlak gözüyle bakan Nedoncelle Tanrı ile tanrısal arasındaki ayrıma dikkat çeker. Ona göre, değerler Tanrı'nın yaratıkları olduğundan dolayı tanrısaldır. Değerlerin ben'e gelişme olanağı kazandırdıklarını vurgulayan Nedoncelle onları ben'in dinamizminin nedeni olarak gösterir. O, değerlerin gayri- şahsi olduklarını söyleyerek bilincin kendi yalnızlığını, değeri ve Yüce Mutlak'ı birbirinden ayıran bir çeşit ince perde olarak nitelendirir. Görülüyor ki Nedoncelle için değerler ne Yüce Mutlak ne de doğal bir başlangıçtır. Dolayısıyla Nedoncelle'in yaklaşımına göre, değerler doğayla Tanrı arasında bulunan ve kişilik yetilerinin gelişimini sağlayan gayri- şahsi bir alandır.¹⁷⁶

¹⁷⁶ a.g.e., 135- 139.

İdealist Personalizmin savunuculuğunu yapan Amerikalı Brightman da Kierkegaard'ın varoluşçu yaklaşımına benzer düşünceler ortaya koyar. Onun temel kavramları “self” ve “şahıs”tır. Brightman’a göre, “self şuurun kompleks bir birliği, şahıs ise potansiyel olarak kendi şuurunda rasyonel ve ideal selftir”¹⁷⁷ O, her iki kavramı da şuur ve zihin ile ilişkilendirerek zihni tanımlamanın güç olduğunu düşünür. “Zihin” kavramını “şuur” olarak nitelendiren Brightman’a göre, o, ham duyumdan en karmaşık akıl yürütmeye kadar tüm tecrübe alemidir. Zihnin kendini aşan bir şeye başvurması da selfin aşkınlığını gösterir. Zira bu özellik olmadan ne selfimin tümünü ne de onun ötesindeki diğer selfleri ve objeleri kesin olarak bilirim. Öyleyse Brightman’a göre, hiç kimsenin zihni çevresi ile ilişkilerden soyutlanarak anlaşılamaz. O, zihni anlamamıza yardım eden ögenin de şuur olduğunu söyler. Şuurun özelliklerini ortaya koyan Brightman onu geçmiş ve gelecekle ilgili özelliklerin aktif bir bütünü olarak düşünür. Şuurun yalnızca ferdi merkezlerde ortaya çıktığını söyleyen Brightman ferdin özünün self olduğunu düşünür. Çünkü self, ferdi fert yapan özel bir sistemdir.¹⁷⁸

Her selfin şahıs olamayacağını düşünen Brightman her şahsı self olarak görür. Dolayısıyla her self şahıs olma şansını elde edemez. Brightman’a göre, şahıs olmayan selfler ideal değerleri gerçekleştirme yeteneğine sahip olmayan şahıs altı selflerdir. Öyleyse şahıslar hayatın yüksek biçimleriyle sınırlıdır.¹⁷⁹ O, şahsı şöyle tanımlamaktadır:

¹⁷⁷ Nurten GÖKALP: Edgar Sheffield Brightman’ın Personalizmi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1992). 16.

¹⁷⁸ a.g.e., 16- 25.

¹⁷⁹ a.g.e., 26.

“Şahıs, tecrübelerinin tümünü- hafızasını, amaçlarını, değerlerini, güçlerini, aktivitelerini ve çevresi ile tecrübe edilmiş ilişkilerini içine alan şuurlu değişmelerin kompleks bir birliğidir.”¹⁸⁰

Brightman şahıs olmak için değerlerin önemine işaret eder. Ona göre, insanın kendisi olabilmesi için çevresiyle ilişkisi sonucunda ortaya çıkan değerlerin varlığına ihtiyacı vardır. Değerler arasında sınıflandırma yapan Brightman dini değerlerin en yüksekte olduğunu düşünür.¹⁸¹ Kierkegaard da benzer bir bakış açısına sahiptir. O da dini bir değer olan “iman”ı en yüce değer olarak nitelendirir. Brightman’ın yüksek değerleri sınıflandırması ile Kierkegaard’ın varoluş alanları sınıflandırması arasında da benzerlikler vardır. Brightman yüksek tabii değerleri aşağıdan yukarıya doğru şu şekilde sınıflandırır: zihni, estetik, karakter ve dini değerler. Kierkegaard ise bu değerlere sahip olan insanların ilgili varoluş alanında olduğunu düşünür. Buna göre, estetik değerlere sahip olan insanlar estetik varoluş alanında, karakter değerlere sahip olan insanlar etik varoluş alanında, dini değerlere sahip olan insanlar da dinsel varoluş alanında yaşarlar. Ancak Brightman’ın yüksek değer olarak nitelediği estetik değeri Kierkegaard en aşağıdaki değer olarak görür. Ayrıca Brightman’ın yüksek değerler içinde sınıflandırdığı zihni değerlere Kierkegaard önem vermez. Çünkü ona göre, iman bilginin konusu değildir. Dolayısıyla Kierkegaard’a göre, dini değerlere ulaşmada zihni değerlerin hiç bir rolü yoktur. O, zihni değerlerin dini değerlere zemin bile oluşturamayacağını vurgular.

¹⁸⁰ a.g.e., 27.

¹⁸¹ a.g.e., 29-33.

Brightman'a göre, "değer hakiki olarak gerçekleştirilebilen bir ideal veya gerçekleştirme işlemindeki bir idealdir."¹⁸² O, idealin bir plan olduğunu söyleyerek onun zihinde doğmak zorunda olduğunu düşünür. İdeallerin geliştirilmesiyle insan özgürlüğü arasında ilişki kuran Brightman özgürlüğü ideallerin oluşumu için zemin olarak görür. Dolayısıyla ona göre, özgürlük ahlaki bir biçimde seçme kabiliyetini ifade eder.¹⁸³ Kierkegaard da özgürlüğün insana seçme kabiliyeti verdiğini düşünür. Bedensel tutkularına göre yaşayan insanların özgür olamayacağını düşünen Kierkegaard'a göre, Tanrı ile ilişki kurabilen insan özgürdür. Zira Tanrı ile ilişki kuran insanın seçme kabiliyeti de artar. Çünkü böyle bir insan ancak arzu ve tutkularının esiri olmaktan kurtularak seçimler yapabilme kabiliyetini geliştirir.

Şahsiyeti self, şahıs ve spirit olarak derecelendiren Brightman'a göre, spirit zihnın şuurunun en üst basamağa varması hareketidir. Bir başka deyişle spirit zihnın şuurunun alt basamaklarından uzaklaşması hareketidir. Brightman spiriti, "şuurlu, güçlü, yüce, zengin, cesur, bağımsız ve rasyonel şahsi tecrübe"¹⁸⁴ olarak tanımlar. Dolayısıyla spirit tüm değerlerin kaynağı olan Tanrı'ya doğru bir harekettir. Varoluş alanlarını estetik, etik ve dinsel olarak sınıflandıran Kierkegaard'da da benzer bir yaklaşımı görmek mümkündür. Bazı açılardan farklı olmakla birlikte estetik varoluş alanında yaşayan insan selfe, etik varoluş alanında yaşayan insan şahısa, dinsel varoluş alanında yaşayan insan ise spirite tekabül eder. İnsanın günahının ve umutsuzluğunun spiritin baş düşmanları olduğunu söyleyen Brightman'ın düşüncesi bize Kierkegaard'ın varoluş düşüncesini hatırlatır. Ancak Kierkegaard'a göre, günah ve umutsuzluk insanın Tanrı ile ilişki içine

¹⁸² a.g.e., 37.

¹⁸³ a.g.e., 38.

¹⁸⁴ a.g.e., 66.

girmesine zemin hazırlarlar. Bu yönden ele alındığında Kierkegaard, Brightman'dan farklı olarak günah ve umutsuzluğu insanın gelişimine birer engel olarak değil, aksine onları insanın varoluşunu gerçekleştirmesi için birer fırsat olarak nitelendirir.¹⁸⁵

Brightman'a göre, spiritüel insan seçmek zorundadır. O, bağımsızlığın amaçların en iyisinin seçilmesiyle gerçekleştiğini düşünür. Dolayısıyla spiritüel insanın amacı en yüksek ideallerle uyumlu olarak hayatını yeniden kurmasıdır.¹⁸⁶ Brightman da Kierkegaard gibi insandan Tanrı'ya doğru giden ilişkiye ağırlık verir. Her iki filozof da insanın Tanrı ile ilişki kurması için öncelikle ne yapması gerektiğini sorgular. Ayrıca insanları şuurlu spiritler olarak tanımlayan Brightman insana hayatını yeniden kurma amacını verir. Kierkegaard da insanlara ben olma ödevini verir. Zira insanın ben olabilmesi için hayatını yeniden düzenlemesi gerekir.

Brightman Tanrı'nın varlığının ispat edilemeyeceğini söyleyerek Kierkegaard ile özdeş düşünce geliştirir. Her iki düşünür de Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmanın anlamsız olduğunu söyleyerek temel problemin O'na ulaşmak olduğunu vurgular.¹⁸⁷

¹⁸⁵ a.g.e., 66.

¹⁸⁶ a.g.e., 79.

¹⁸⁷ a.g.e., 81.

3. BÖLÜM

VAROLUŞUN ALANLARI

3.1 - Estetik Varoluş

Varoluş alanlarını üçe ayıran Kierkegaard öncelikle estetik varoluş alanını inceler. Ona göre, estetik aşamada yer alan birey kendini hiçbir şeye tam olarak bağlayamaz. O, sevse bile sevgisini asla evlenmeye kadar götürmez. Estetikçinin en önemli niteliği karar vermenin sorumluluğundan sürekli kaçınmasıdır.¹⁸⁸ Kierkegaard'a göre, estetik sadece sanata değil, duyuşsal olan her şeye gönderme yapar. Bu nedenle estetik varoluş, düşünsel olmayan alana karşılık gelir. Bu alandaki özne bölünmüş bir çokluk durumunda yaşadığı için bir ben olarak bile adlandırılmaz. Kierkegaard toplumsal yaşamın, duyuşsal edilginliğin gelişmiş bir çeşidi olduğunu düşünür. Çünkü toplum içindeki birey parçalanmış bir özneye sahiptir.¹⁸⁹

Kierkegaard estetik varoluş alanında yer alan bireylere örnek olarak Don Juan, Faust ve Johannes gibi figürleri verir. O, duyuşsallığın temsilcisi olan Don Juan tipini Mozart'ın Don Giovanni operasından alır. Çünkü Don Juan tipinin en iyi anlatım aracı müziktir. Tinsellik ile duyuşsallık arasında derin bir farkın olduğunu düşünen Kierkegaard'a göre, Don Juan tin'in karşısında yer alan bir bireydir. Onun ruhu, bu dünyayı yadsıdığı için yabancılaşır. Bu nedenle Don Juan'ın ruhu dünyayı kendi evi gibi görmez.

¹⁸⁸ Frank MAGİLL: Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı, Çev. Vahap MUTAL. (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992). 40-41.

¹⁸⁹ Terry EAGLETON: Estetiğin İdeolojisi, Çev. Bülent GÖZKAN. (Ankara: Dock Yayınları, 2001). 222.

Estetik varoluş alanında yer alan bireyin yaşamını içgüdüsel eğilimler yönlendirir. Dolayısıyla estetikçinin davranış ve tutumları tinsel bir özellik taşımaz. Estetikçinin bedensel tutkuları ağırlık kazandığı için o, doğrudan doğruya seçimler yapar. Estetik varoluş alanının dolaysızlık olarak nitelendirilmesinin nedeni de budur. Estetikçi değişken ruh hallerine sahiptir. Kierkegaard'a göre, Don Juan da bu özelliklere sahiptir. Bu nedenle o, Don Juan'ın geçmiş ve geleceğe yönelik sorumluluk duygusundan yoksun olduğunu düşünür. Çünkü Don Juan'ın tek amacı haz anlarının yinelenmesidir.¹⁹⁰

Estetik varoluş alanında yer alan Faust da Don Juan gibi tinsel olanın karşısındadır. Ancak Faust, Don Juan'dan farklı olarak zihinsel bir baştan çıkarma figürüdür. O, hazdan çok bilgiyi arar. Tek bir kadına bağlı olarak yaşayan Faust mutlaklık arayışında başarısız kaldıktan sonra bilgidен umudunu keser. Entelektüel figüre örnek olarak verilen Faust spekülâtif çabanın hayal kırıklığına neden olduğunu gösterir. Zira Kierkegaard için spekülâtif düşünürler mutlak rasyonaliteyi amaç edinen hayali varlıklardır. Estetik varoluş alanında yer alan bir diğer figür Johannes'tir. Kierkegaard'ın Regine Olsen ile olan ilişkileri yaşamını etkiler. Bu ilişkilerin sonucunda ortaya çıkan olaylar hayali bir kişi olan Johannes'e atfedilir. Johannes duyumdan çok "haz üzerine düşünüm"den haz alır. Dolayısıyla Johannes'i baştan çıkaran şey, doğrudan doğruya nişanlısı Cordelia'dan çok onun kendisini baştan çıkarma sanatıdır. Johannes bu özelliklerinden dolayı hem entelektüel hem de şiirsel bir figürdür. O, kendi kendini yaratmak ister ve

¹⁹⁰ Vefa TAŞDELEN. Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004) .164- 167.

dolaysız hazzı bilmez. Johannes'in "baştan çıkarma"sı olası bir durumla hayali ilişkidir.¹⁹¹

Kierkegaard'a göre, estetik aşamada her şey hazzın çevresinde toplanır. Estetikçi kendini seçme sorumluluğundan kaçındığı için her şeye kayıtsız kalır. Baştan çıkarıcı Johannes de nişanlılık ve evlilik gibi insanlara sorumluluk veren birlikteliklere karşıdır. Bütün estetikçiler gibi Johannes de sadece "an" a odaklanır. Kierkegaard Johannes'in "nişan" a ilişkin görüşlerini şu şekilde dile getirir:

"Nişan tüm saçmalıkların en büyüğü olsa gerek. Evlilikte bana uymasa da en azından bir anlamı var. Nişan ise tümüyle insan icadı ve mucidine de hiç saygınlık kazandırmıyor."¹⁹²

Kierkegaard'ın gençlik döneminde nişanını bozmasından dolayı kendisiyle özdeşleştirilen Johannes nişanı etik yönünden dolayı sıkıcı bulur. Ona göre, nişan insanı bir kişi olmaktan çıkarıp bir eş haline getirir. Sevgilisi Cordelia'ya fiziksel anlamda sahip olmak istemeyen Johannes bize doğrudan doğruya bedensel tutkuları olmayan bir insanın da estetik varoluş alanında yer alabileceğini gösterir. Çünkü Johannes düşünümünden tat almakla ilgilenir. Yazdığı mektuplardan büyük bir zevk aldığını söyleyen Johannes sanatsal olana odaklanır.¹⁹³

¹⁹¹ Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006). 111- 114.

¹⁹² Sören KIERKEGAARD. Baştan Çıkarıcının Günlüğü, Çev. Süha SERTABİBOĞLU. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997). 77.

¹⁹³ a.g.e., 73- 74.

Estetik varoluşun temel değeri hazdır. Bu nedenle estetikçinin tam bir hazcı olduğu söylenebilir. Tamamen haz olanaklarına odaklanan estetikçi eylemlerini haz almak için gerçekleştirir. O, yalnızca fiziksel dürtülerin doyurulmasını istemekle kalmaz, daha fazlasını da ister. Kierkegaard estetik alanın kendi içinde aşamaları olduğunu düşünür. Buna göre, yalnızca şehvete bağlı yaşam biçimine sahip olan insanlar estetik varoluş alanının en alt seviyesinde yer alırlar. Kierkegaard'ın Don Juan figürü de bu alanda yer alan bireye örnek olarak gösterilebilir. Çünkü Don Juan doğrudan doğruya bedensel tutkulardan haz alır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın Don Juan figürü, onun Faust ve Johannes figürlerine göre etik ve dinsel varoluş alanlarının en uzağında yer alır. Faust figürü ise hazdan çok bilgiyle ilgilenir. Faust'un tutkusu zihinsel bir nitelik kazanır. Faust'un bu durumu onun Don Juan'a göre estetik alanda ilerlediğini ve diğer varoluş alanlarına yaklaştığını gösterir.

Kierkegaard'ın gençliğindeki kişiliği ile özdeşleştirilen Johannes karakteri de Faust'a oranla düşünümle daha çok ilgilenir. "Haz üzerine düşünüm" ile ilgilenen Johannes her ne kadar estetik varoluş alanında yer alsada diğer varoluş alanlarına uzak değildir. Estetik varoluş alanının zihinsel olmayan alana karşılık geldiğini söyleyen Kierkegaard'a göre, bireydeki hazzın zihinsel bir niteliğe dönüşmesi insanın belirli bir ölçüde de olsa tinsel olana yaklaştığını gösterir. Estetik varoluş alanının üst aşamasında yer alan Johannes figürü şu şekilde etiğe değer verdiğini gösterir: "Etiğe her zaman saygı duydum. Hiçbir kıza, şakayla bile olsa asla evlenme vaadinde bulunmadım."¹⁹⁴ Johannes figürünün yaşam biçimi kaygı

¹⁹⁴ a.g.e., 70.

ve umutsuzluk tarafından kuşatılmıştır. Bu nedenle ondaki doğal istek doğrudan doğruya bedensel olmaktan çıkarak zihinsel bir nitelik kazanır.¹⁹⁵

Estetikçinin geçmiş ve gelecek duygusundan yoksun olduğunu düşünen Kierkegaard'a göre, o sadece "an"da yaşar. Kendini zamana bırakan estetikçi edilgen bir kişiliğe sahip olur. O yalnızca haz olanaklarının değerlendirmeye çalışır. Bu nedenle estetikçi kendi varoluşunu seçme olanağına karşı ilgisiz davranır. Onu yönlendiren ve harekete geçiren şey tutkularıdır. Geçmiş hatırlamak ve geleceği tasarlamak istemeyen estetikçi sadece haz anlarının yinelenmesi için çaba harcar. Estetikçinin olan bitene karşı duyarsız davranması onun kendini harekete geçirmesine engel olur. Onun edilgenliğinin temelinde sıkılma duygusu vardır. Dünyada her şeyin sıkıcı olduğunu düşünen estetikçi hazza yönelir. Çünkü o, sıkıntının ancak haz ile giderilebileceğine inanır. Öyleyse sıkıntı hazdan önce gelir. Böylelikle toplum dışı bir tip ortaya çıkar. Kamusal görev, evlilik ve arkadaşlıktan uzak duran estetikçi şansa inanır. Sıkıntıyı gidermek isteyen estetikçi kendi özgürlüğünü kısıtlayacak her türlü sorumluluktan kaçınmaya çalışır. Bundan dolayı o, hiçbir bağlantı içinde olmak istemez.

Estetikçi seçimlerini her türlü sorumluktan kaçarak yapar. Onun da kendi doğasına göre bir düşünme ve tasarlama biçimi vardır. Ancak estetikçi tasarılarıyla sadece tutkularını doyuma ulaştırmaya çalışır. O, seçimlerini bile bedensel tutkularına göre yapar. Onun entelektüel merakı bile geçmiş, gelecek ve şimdiki haz olanaklarına ilişkindir. Haz olanaklarını değerlendirme dışında herşeye kayıtsız kalan estetikçi böylelikle kendini varoluşun sorumluluğundan kurtarır. Onun için en temel varoluş biçimi anlık yaşamdır.

¹⁹⁵ Vefa TAŞDELEN. Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004) .177.

Bu da estetikçinin ne geçmişini hatırlamak ne de geleceği tasarlamak istediğini gösterir. İşte etik varoluş alanı estetikçinin bu duyarsızlığına tepki olarak ortaya çıkar. Çünkü sorumluluk almayı isteyen etikçi her şeye duyarsız kalan ve seçim yapmak istemeyen estetikçiye karşı gelir.¹⁹⁶

¹⁹⁶ a.g.e., 179- 182.

3.2 - Etik Varoluş

Kierkegaard estetikçiyi karakterize eden özelliklerin onun kendini hiçbir şeye tam olarak bağlayamaması ve karar vermenin sorumluluğundan sürekli kaçınması olduğunu düşünür. Etikçi ise karar vererek seçimlerde bulunur. Estetikçinin parçalanmış kişiliğine karşılık etikçinin güçlü bir kişiliği vardır.¹⁹⁷ Kierkegaard'a göre, etik varoluş alanına ulaşmayı başaran birey kendi öznesine döner. O, hem toplumla hem de bireyin dünya ile ilişkisiyle ilgilendiğinden daha üst seviyede öznenin ve nesnenin estetik uyuşmasını gerçekleştirir. Bu nedenle estetik varoluş alanından etik varoluş alanına geçmek, estetiği olduğu gibi yok etmek anlamına gelmez. Kierkegaard'ın Yargıç Wilhelm figürü etik varoluş alanının temsilcisidir. Bu figür "evlilik" kavramını derinlemesine irdeler. Onun için evlilik öznel duygunun nesnel bir kurumla birleşmesi anlamına gelir.¹⁹⁸

Kierkegaard etiğin gerçeği olarak ortaya çıkan evlilik kavramını sadece kadın ile erkeğin birleşmesi olarak görmez. Aşkın etik aşamada sadece kabuk değiştirdiğini, onun kesinlikle dışlanmadığını düşünen Kierkegaard'a göre, evlilik içinde temellenen aşkın büyüüp güzelleşme olanağına bile sahip olduğuna inanır. O, yazdığı bir metinle evliliğin mutluluğa neden olabileceğini gösterir. Bu metinde Yargıç Wilhelm ile karısının ilişkisinden söz edilir: Sabahın serinliğinde ziyafetten dönen bir grup insan evin bahçesine oturarak kahvaltı yapan Yargıç Wilhelm ile karısını görür. Onlar aynı zamanda diğer tarafta başka bir mutlu çift de görürler. Onların, aynı anda gördükleri her iki mutlu çiftin de birbirleriyle evli olup olmadıkları konusunda

¹⁹⁷ Frank MAGİLL: Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği, Çev. Vahap MUTAL. (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992). 41.

¹⁹⁸ Terry EAGLETON: Estetiğin İdeolojisi, Çev. Bülent GÖZKAN. (Ankara: Dock Yayınları, 2001). 230.

bilgileri yoktur. Ancak ziyafetten dönen insanlar Yargıç Wilhelm ile onun yanındaki kadını tanımamalarına rağmen onların evli olduklarını anlarlar. Çünkü onlara göre, Yargıç Wilhelm ile karısı birbirlerine güvenleri olduklarını gösteriyorlardı. Oysa onlar mutlu çiftte uzaktan baktıklarında onların kendilerini güvenli hissetmediklerini düşünüyorlardı. Kierkegaard bu metinde ziyafetten dönen insanların evli olmayan mutlu çift hakkındaki görüşlerini şu şekilde ortaya koyar:

“Şu koca dünyada hiçbir şey, açık ya da gizli hiçbir şey sevgililerin mutluluğunu tehdit etmese bile birbirlerinin yanında otururken bu denli güvenli hissetmezler; içleri saadet doludur, ama yine de sanki onları ayırmak isteyen bir güç varmış gibidir, birbirlerine sıkıca sarılırlar, ama yine de kapıda kendilerini korumaları gereken bir düşmanları varmış gibidirler. Evli insanlarda böyle olmaz, o çardağın altındaki evli çiftte de böyle olmaz.”¹⁹⁹

Ziyafetten dönen insanlar Yargıç Wilhelm ile karısının evli olduklarını onların kahvaltı masası etrafında yaptıkları hareketlerden anlamışlardır. Onların evli olduklarının bir bakışta anlaşılmasının en büyük nedeni de etik bir eylemin sonucu olan evlenmenin verdiği güvendir. Kierkegaard’a göre, evlilik varoluşun tüm çatışmalı yanlarının sentezini gerçekleştirir. Bu nedenle evli çiftlerin ilişkisi de etik ile estetiğin ilişkisine benzetilir. Dolayısıyla birleşmeye karar veren çift estetiğin özelliği olan dolaysız aşktan vazgeçer. Bu, aşkın bir karar üzerinde temellendiğini gösterir.

¹⁹⁹ Sören KIERKEGAARD: Kahkaha Benden Yana, Çev. Nedim ÇATLI (İstanbul: Ayrıntı Yay, 2000). 132- 133., Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006). 125- 126.

Etik varoluş alanında yer alan birey, estetik varoluş alanında yer alan bireyin hiçbir anlaşma, sözleşme ve toplumsal görevi kabul etmemesine karşı tepki verir. Etikçi için estetikçinin bu davranışı onun toplum dışı olduğunu gösterir. Toplumsal benliğin estetik alanda çözülmeye uğradığını düşünen Kierkegaard'a göre, bu benlik etik alanda yeniden oluşmaya başlar. Böylelikle etikçi tarafından ahlaksal ve toplumsal roller seçilir. Yargıç Wilhelm figürü de bu nedenle evliliğe değer verir. Wilhelm'e göre, evlilik gibi sorumluluklar kişiyi toplumsallaştırır. Bu sorumluluklardan kaçan kişilerin kendilerine yabancılaşarak ben olma durumundan uzaklaştığını söyleyen Wilhelm figürü kişiliğin insanın toplumsal sorumlulukları yerine getirme iradesi gösterilerek ortaya çıktığına inanır. Dolayısıyla etik varoluş alanında yer alan bireyin ben'i toplumsaldır. Topluma ve aileye değer veren etikçi, sorumluluklar almayı öğrenir. O, toplum içindeki ödev ve sorumluluklarını öne çıkararak kendini toplumsal bağ içinde tanımlar. Etikçi, ahlaksal kuralların nesnel ve evrensel ilkeler olduğunu düşünür.²⁰⁰

Etik varoluş alanına geçen birey kendisini estetik varoluş alanından tam olarak soyutlayamaz. İnsanın kendini seçmesi etik bir eylemdir. Ancak kendisini seçen insan başka bir varlık haline gelmez. İnsanın başka bir varlık haline gelmemesi onun estetik varoluş alanından kopmadığını gösterir. Çünkü yeni bir benlik yaratmayan sadece benliğini biçimlendiren birey estetik yaşam tarzıyla ilişki kurmak zorundadır.²⁰¹

Özgürlük bilincinden yoksun insanın bir ben bile olamayacağını düşünen Kierkegaard'a göre, kişinin kendisini bilmesinin koşulu onun kendi

²⁰⁰ Vefa TAŞDELEN: Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004) .177.

²⁰¹ Terry EAGLETON: Estetiğin İdeolojisi, Çev. Bülent GÖZKAN. (Ankara: Dock Yayınları, 2001). 234.

özgürlüğünü etkin hale getirmesidir. Tinselliğin özgürlük bilinciyle güçlendiğine inanan Kierkegaard'a göre, estetik alanda bedensel öge etkin olur. Bu nedenle estetik varoluş alanında yaşayan birey bedensel tutkularının tutsağı haline gelir. Bu durum onun toplumsal yaşamdan uzaklaşmasına neden olur. Etik varoluş alanında yaşayan birey estetik varoluş alanında çözülmeye uğrayan sosyal bağı yeniden kurmaya çalışır. Estetikçi ise umutsuzluğa düşer. Ancak o umutsuzluğa düştükten sonra özgür ve sorumlu bir kişilik olarak kendi yaşamını kurma yönünde bir karar aldığında estetik varoluş alanından etik varoluş alanına sıçrar. Etik varoluş alanında yaşayan birey tinsellik ve özgürlük öğelerini etkin hale getirir.

Estetikçinin özgürlüğünü kaybettiği için bir ben olma olanağını da yitirdiğini düşünen Kierkegaard'a göre, etikçi özgürlüğünü kendisini seçmek için kullanır. Yargıç Wilhelm estetikçinin seçim yapma yetisini bile kaybettiğini söyler. Bilinç ile özgürlüğün birbirlerini güçlendirdiklerini düşünen Kierkegaard benliğin kişisel tercihlerle oluşturulduğuna inanır. Yargıç Wilhelm "insanın kendisini bilmesi" yerine "kendisini seçmesi"ni önerir. Yargıç Wilhelm'in bu buyruğu etik varoluş alanının temel düşüncesini de ortaya koyar. Bu düşünceye göre, insanın kendi benliğini seçme olanağı vardır. Yargıç Wilhelm sosyal benlik üzerine düşünceler ileri sürer. Kierkegaard etik varoluş alanına kişisel tercihlerle girilemeyeceğini iddia eder. Ona göre, etik varoluş alanında, bireyin bu alana girmesini gerektiren görev ve sorumluluklar vardır. Bir başka deyişle etik alan sorumluluklar alanıdır.

Yargıç Wilhelm etik varoluş alanında yaşayan bireyin "kendisini seçmesi" kavramını, onun sadece "kendini bilmesi değil, kendini kabul etmesi ve kendini gerçekleştirilmesi olarak kullanır. Çünkü etik varoluş alanında ortaya çıkan benlik yoluyla insan toplumsal yaşamın etkin bir üyesi haline

gelir. Dolayısıyla etik alan bir sorumluluklar alanıdır. Bu alandaki en büyük sorumluluk kişinin kendisini seçmesi ve ben olma ödevini yerine getirmesidir. Özgür olmak sorumluluklar üstlenmeyi de gerektirir. Etik varoluş alanında yaşayan birey estetik alandaki umutsuzluk durumundan kendini kurtarır. Böylelikle o, tüm sorumluluğu üstlendiği bir varoluş düzeyine çıkar. Dolayısıyla etik varoluş alanı insanın kendi eylemlerini seçtiği, kendi benlik ve varoluşunu oluşturduğu bir alandır. Etik alanda yaşayan birey estetikçi gibi özgürlüğünü yok etmez. Aksine o, özgürlüğünü geliştiren seçimler yapar. Bu alanda yaşayan bireyin en büyük ödevi, kişinin toplumsal bir benlik haline gelmesidir. Bu nedenle etikçinin ancak kendi özgürlüğünün ve seçimlerinin sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir.²⁰²

²⁰² a.g.e., 217- 220.

3.3 - Dinsel Varoluş

Yaşadığı çağda Hristiyanlığın çarpıtıldığını düşünen Kierkegaard'a göre, kendisini Tanrı huzurunda yaşam sınavına tabi tutabilen insan gerçek anlamda Hristiyan olma potansiyelini elinde bulundurur. O, döneminde kendilerini Hristiyan olarak niteleyen insanların Tanrı tarafından konulan yaşam sınavını unuttuklarını söyler. Protestanlığa karşı sert eleştirilerde bulunan Kierkegaard inanç konusunda özgün düşünceler geliştirir. O, İncil'de de yazıldığı gibi insanın kendisini iş, evlilik, çocuk sahibi olma gibi dünyevi şeylerden soyutlayarak Tanrı'ya adanması gerektiğini düşünür. Ancak Kierkegaard Hristiyanların böyle bir eğilimden yoksun olduklarını iddia eder.²⁰³

Tanrı'ya iman etmenin sıradan bir olay olmadığını söyleyen Kierkegaard inanç ile bilgi arasında var olan farklılığın altını çizer. Ona göre, iman iki benlik arasındaki ilişki sonucunda gerçekleşir. İmanın düşünme konusu haline getirilerek insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırdığını vurgulayan Kierkegaard dini saçma ve paradoks olarak nitelendirir. O, inancın düşünce haline getirilerek insan ve Tanrı ilişkisi olmaktan çıkarıldığını söyler. Oysa Tanrı düşüncenin nesnesi olamaz.²⁰⁴

Kierkegaard hamle yaparak imanın kazanılacağını iddia eder. Bu düşünceye göre, insan adım adım ilerleyerek değil hamle yaparak imana ulaşır. Çünkü Kierkegaard için din akılla kanıtlanamayan bir kavramdır. Ona

²⁰³ Sören KIERKEGAARD: Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 692, 757.

²⁰⁴ Vefa TAŞDELEN: Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004) .253- 254.

göre, imana ulaşılmadan önce yapılması gereken hamle sonsuz teslimiyettir. Kierkegaard bu hamleyi sonsuzluk hamlesi olarak nitelendirir. Etik olanın evrensel olduğunu söyleyen Kierkegaard'a göre, imanlı birey evrensel ilişkisini Tanrı ile ilişki kurarak belirler. Ancak birey Tanrı ile ilişkisini evrensel yoluyla belirleyemez. Bu durumun paradoks olduğunu söyleyen Kierkegaard bireyin kendisini Tanrı ile ancak mutlak olarak ilişkilendirebileceğini düşünür. Ona göre, İbrahim de kendisini Tanrı ile mutlak olarak ilişkilendirmiştir. Çünkü İbrahim'in oğluyla ilişkisinin etik ifadesi, "baba oğlunu sevmelidir" şeklinde ifade edilir. Eğer İbrahim evrensel olan etiksel ifadeyi öne çıkartarak Tanrı'ya İshak'ı kurban etmeye hazır olmadığını söyleseydi onun Tanrı ile mutlak bir ilişki kurduğu söylenemezdi. İmanlı bireyin evrenseli kaybettiğini söyleyen Kierkegaard İbrahim'in İshak'ı kurban etmeye hem kendisi hem de Tanrı için hazır olduğunu düşünür. Ona göre, etiğin bu biçimde askıya alınması imanın paradokslu yapısını işaret eder. İmanlı kişi bu paradoksa sahip olmasından dolayı yanlış anlaşılır. Etiği göz ardı eden insanın eylemde bulunduğu zaman, bunu Tanrı adına yapıyor olsa bile, diğer insanlar onun Tanrı adına harekete geçtiğine inanmazlar. Dolayısıyla Kierkegaard imanlı bir kişinin başkaları tarafından yanlış anlaşıldığını düşünür. İmanlı bir insanın sıradan bir insan gibi algılanmasının nedeni de budur.²⁰⁵

Kierkegaard'a göre, dini varoluş alanında iki farklı aşama bulunur. O, bu farklılığı A ve B dinseliliği olarak adlandırır. A dinseliliğine sahip olan insan her ne kadar kendini Tanrı ile ilişkili olarak belirlese de bu ilişkiyi kendi öznesi üzerinde temellendirir. Dolayısıyla bu insan Tanrı ile olan ilişkisinin bilincine ancak içkinlik ilişkisi içinde varır. Kendi özneliliğini vurgulayan A dinseliliğine sahip olan insan Tanrı ile ilişkiyi kendisiyle ilişki üzerinde

²⁰⁵ Sören Kierkegaard. Korku ve Titreme, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 117- 118.

sağladığı için etikten kopamaz. Onun etikten tam olarak ayrılamamasının nedeni kendi ebedi mutluluğuyla aşırı derecede ilgili olmasıdır. Bu konumda olan insan ancak kendi içindeki Tanrı'ya dua edebilir.²⁰⁶

Kierkegaard kendi döneminde yaşayan insanların da bu tür bir dinselliğe sahip olduklarına inanır. Ona göre, bu tür insanların belirli bir dine iman ettiği söylenemez. Çünkü onlar insan ile Tanrı arasındaki mutlak farklılığın bilincine varamazlar. Dolayısıyla A dinselliğine sahip olan insan günahın bilincine varamaz.²⁰⁷ Öyleyse suçluluk A dinselliğine sahip olan insana aittir. Kierkegaard'a göre, B dinselliğine sahip olan insanda ise suçluluk duygusu günahkarlık duygusuna dönüşür. İmansız insanın günahın bilincine sahip olamayacağına inanan Kierkegaard için B dinselliğine sahip olan insan gerçek anlamda Hristiyan'dır. Çünkü o Tanrı ile insan arasındaki farklılığın bilincine varır. Zira o, günah sayesinde Tanrı'dan farklı olduğunu anlar. Bu nedenle paradokslu olarak nitelendirilen B dinselliği Tanrı ile insan arasındaki farklılığa vurgu yapar.²⁰⁸

Dinsel varoluş alanında yer alan bireyin Tanrı'ya yöneldiğini düşünen Kierkegaard'a göre, iman iki özne arasındaki aşkı ifade eder. Dinsel varoluş alanının özünü insan ile Tanrı ilişkisi belirler. Tanrı'nın nesnel olarak bilinemeyeceğini vurgulayan Kierkegaard imanın iki ben arasındaki ilişkiden ortaya çıktığına inanır. Ona göre, bireye nitelik kazandıran kategori "Tanrı

²⁰⁶ Olivier CAULY: Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006). 132

²⁰⁷ a.g.e., 132- 133.

²⁰⁸ Frank MAGILL: Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı, Çev. Vahap MUTAL. (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992). 42- 43.

huzurunda olmak”tır. Kierkegaard Tanrı ile sevgi ilişkisini kurabilen insanın benliğini en üst seviyede oluşturduğunu düşünür.²⁰⁹

Kierkegaard’ın “Korku ve Titreme” adlı eserinde ele aldığı “etik ödevin teolojik olarak askıya alınışı” sorunu önemli sonuçlar doğurur. Bundan dolayı etik ve dinsel ödev arasında bir öncelik ve sonralık tartışması ortaya çıkar. Bu sorunun ortaya çıkardığı ikileme göre, mutlak ödev varsa etik ödev göreceli hale gelir. Ancak etik ödevin mutlak olduğu bir durumda Tanrı’ya karşı olan ödev göreceli hale gelir. Eğer mutlak olan ödev etik ise İbrahim’i eyleminden dolayı haklı çıkaran hiçbir dayanak noktası yoktur. Öyleyse İbrahim’in eylemini haklı gösteren tek gerekçe “etik ödevin teolojik olarak askıya alınışı”dır. Aksi takdirde onun eylemi cinayete teşebbüs olarak nitelenecektir. Görülüyor ki, Kierkegaard mutlak ödev ve etik ödev kavramlarını öne sürerek etik ve dinsel varoluş alanları arasında var olan gerilime işaret eder. Ancak imanın en yüce değer olduğunu söyleyen Kierkegaard İbrahim’in eylemini etiğin evrensel ölçütlerinden kurtarır. Mutlak ödevin teolojik zeminde gerekçelendirileceğini vurgulayan Kierkegaard böylelikle etik ve dinsel varoluş alanları arasındaki gerilimi yumuşatmaya çalışır.²¹⁰ O, İbrahim’in içinde bulunduğu durumu şu şekilde ifade eder:

İbrahim’de durum farklıdır. O eyleminde etiği tamamen aşmış ve onun dışında daha yüce bir telos’a sahip olmuş ve bu telosla ilişkili olarak etiği askıya almıştır. Kim İbrahim’in eylemini evrenselle ilişkilendirebilir.²¹¹

²⁰⁹ Vefa TAŞDELEN: Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş, (Ankara: Hece Yay, 2004) .233- 234.

²¹⁰ a.g.e., 214- 215.

Gerçek anlamda Hristiyanlık inancına sahip olan insanın tinine nitelik kazandırabileceğini iddia eden Kierkegaard'a göre, Tanrı sonsuz sevgidir. Sıradan bir insanın da Tanrı ile sevgi ilişkisi kurabileceğini düşünen Kierkegaard için Hristiyanlık dini insanlar arasında sınıf farkı gözetmez. Zira ona göre, Tanrı insanlar arasındaki sınıf farkını gösteren piramitten nefret eder. Öyleyse her insan isterse ve çaba gösterirse kendi varoluşunu Tanrı karşısında en yüksek seviyeye ulaştırarak onu anlamlı hale getirebilir.²¹²

²¹¹ Sören Kierkegaard. Korku ve Titreme, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 105.

²¹² Sören KIERKEGAARD: Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler, Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005). 715- 716.

SONUÇ

İnsanın temel sorunları üzerine düşünceler geliştiren Kierkegaard “varoluş” kavramına felsefi bir içerik kazandırır. Hristiyan olan ve bu dinin çerçevesi içinde düşünceler ortaya koyan Kierkegaard yazdığı eserlerle Sartre ve Heidegger gibi ateist filozofların bile en önemli düşünce kaynağı olmuştur. O, Birinci Dünya Savaşı’ndan önce yaşamış ve her iki dünya savaşı arasında hızla yayılan varoluşçuluğun gelişmesine öncülük etmiştir. Dolayısıyla Kierkegaard kendisinden sonra gelen dönem üzerinde etkisi en fazla görülen filozoflardan biridir.

Kierkegaard’ın insan ve varoluş problemine ilişkin yaptığımız bu araştırmada şu sonuçları tespit etmek mümkün olmaktadır:

Onun, “insanı ele alma biçimi” varoluşun canlı ve değişken doğasına işaret eder. Kierkegaard, insan varlığı ile ilgili düşüncelerini insana özgü duygularla bağlantısı içinde ele alır. Zira insani duyguların da değişken bir doğası vardır. Bilimlerin insanı anlamakta yetersiz kalmasının temel nedeni varoluşun özünün hareketten ibaret olmasıdır. Bu nedenle varoluş tanımlanamaz. Çünkü bir kavramı tanımlayabilmek için onu hareketin dışında görebilmek gerekir. Biz ancak karşımızda duran ve sabit olan bir nesneyi tanımlayabiliriz. Oysa varoluşun doğasını ve özünü hareket oluşturur.

Kierkegaard hareket fikrini ilk çağ düşünürlerinden alır. Özellikle “oluş”un gerçekliğini öne süren Antik Yunan filozofu Herakleitos’un düşüncesi Kierkegaard’ın “varoluş” kavramını ele alma biçimini etkiler. Çünkü o da

değişken bir kavramın sistemin parçası olamayacağını ve sadece “oluş”un olduğunu düşünür. Ona göre, her şey sürekli bir değişim içindedir.

Kierkegaard'ın kökünü Herakleitos'dan aldığı kendisine ait varoluşçu yaklaşımı olgunluk seviyesine getirmesinin en büyük nedeni Hegel karşıtlığıdır. Ancak Kierkegaard sadece Hegel'in felsefesini eleştirmekle kalmaz, kendi varoluş düşüncesinin de temel ilkelerini ortaya koyar.

Hegel'in “Mutlak Tin” kavramı sisteminin merkezinde yer alır. Ona göre, felsefi düşünce varlığın en temel bilgisini kavrayacak ve açıklayacak güçtedir. Çünkü Hegel için bilginin nesneleri de “Mutlak Tin”in ürünleridir. Kierkegaard varlığın tek bir ilke çerçevesinde değerlendirilmesine karşı çıkarak Hegel'in sistemine itiraz eder. Ona göre, Hegel “varoluşsal hareketlilik”i bile sistemin bir parçası haline getirerek onu göz ardı etmiştir. Oysa Kierkegaard'a göre, varoluş sürekli bir değişim içerir. O, bu nedenle üç tür varoluş alanından söz eder: Estetik, etik ve dinsel varoluş alanları. Varoluş bir şeyin ne olduğu değil, olmakta olduğudur. Dolayısıyla varoluş alanları bir varoluş durumunu gösterir. Böylelikle insan kim olduğuna karar vererek kendini seçebilir. Görülüyor ki Kierkegaard'ın ele aldığı varoluş alanları insanın değişken bir varlık olduğunu vurgular. Çünkü varoluş, olanaklılığı ve olabilirliği ifade eder.

Kierkegaard'ın varoluşçuluğuna ait tespit ettiğimiz bir başka nokta şudur: Onun varoluşçu yaklaşımını biçimlendirmesine neden olan kavram “saçma”dır. Ayrıca Kierkegaard'ın varoluşçuluğa yaptığı en büyük katkılardan biri de “saçma” kavramı ortaya atarak yaklaşımı çerçevesinde değerlendirmesidir. O, imanı “saçma” olarak nitelendirir. İmanın saçma olması onun anlamsız ve boş olduğu anlamına gelmez. Kierkegaard imanın bilginin

konusu olamayacağını ve imanlı kişinin “saçma”nın gücüyle harekete geçebileceğini vurgular. Ona göre, insan imana ancak Tanrı ile uygun bir ilişki içine girerek ulaşabilir. İbrahim’i de harekete geçiren ve onun iman sınavını kazanmasını sağlayan güç “saçma”dır. İbrahim Tanrı ile kurduğu ilişki sonucunda “saçma”yı elde etti ve bu güç sayesinde imana ulaştı. Dolayısıyla onu evrenselin üstünde bir konuma kavuşturan güç “saçma”dır. Kierkegaard’a göre, bu güç sadece iman edenlere verilir. Zira tekil bir birey olan ve ilk başta evrenselin astı olan İbrahim de elde ettiği “saçma” gücü sayesinde evrenselden yüksek bir konuma gelmiştir.

Kierkegaard “saçma” kavramının Hristiyanlığa gerçek değeri verdiğini söyler. Ona göre, Hristiyanlığa nesnel bir din gibi bakılması “iman” kavramını da nesnel hale getirir. Böylelikle Tanrı’ya inanma zihinsel bir nesneye tapınma olarak görülür. Bu düşüncelerden yola çıkan Kierkegaard Hristiyanlığın varoluşçu bir yaklaşımla anlaşılabilirliğini düşünür. Çünkü imana ulaşmak isteyen insan Tanrı ile uygun bir ilişki içine girmek zorundadır. Ancak insanın Tanrı ile iman biçiminde ilişki kurabilmesi için öncelikle kendisiyle ilişki kurması gerekir. Aksi takdirde ilişki sadece “günah” düzeyinde kalır. Bir başka deyişle kendi benliğini ideal bir seviyeye getirmeyen insan kendisini Tanrı’nın huzurunda bulduğunda günah işler. Dolayısıyla Kierkegaard’ın ortaya attığı “saçma” kavramı onun varoluş felsefesinin çekim merkezini oluşturur. O, varoluşçu yaklaşımı bu kavram çerçevesinde sergiler. Çünkü imanın özü saçma olmasaydı imana ulaşmak bilgi yoluyla mümkün olurdu. Böyle bir durumda da insanın ne kendisiyle ne de Tanrı ile ilişki kurmasına gerek kalırdı. Hatta bu durumda papazların insanlara imanı anlatması da yeterli olurdu. Oysa Kierkegaard insanın imana sahip olabilmesi için öncelikle kendi benliğini ideal bir seviyeye ulaştırması gerektiğini düşünür.

Kierkegaard'ın varoluşçuluğuna ait tespit ettiğimiz bir diğer nokta da onun felsefi problemi ele alma biçimiyle ilgilidir. 17. yüzyılın ikinci yarısında felsefeyi de içine alan her alanda akli temele alan Aydınlanma çağı başlar. Böylelikle akıl yoluyla kazanılan bilgiye duyulan inancın önemi artar. Bu dönemde “nedensellik” ilkesine ağırlık verilir. Dolayısıyla varlığın özüne ilişkin “neden” biçiminde sorular öne çıkar. Ancak bu yönde gelişen felsefe anlayışları 19. yüzyılın sonlarında sarsılmaya başlar. Bu dönemde sistemden uzak düşünceler geliştiren filozofların başında gelen Nietzsche insanın temel sorunlarıyla ilgilenir. Ona göre, her insan kendi değerini yaratmalıdır. Dolayısıyla geleneksel felsefenin değerlerini küçümseyen ve insana vurgu yapan Nietzsche Kierkegaard ile aynı geleneğin içinde gibi görünür.

Varoluş felsefesi en büyük etkiyi Alman filozofu Husserl'in fenomenolojisinden alır. Ona göre, insan bilgi alanlarının hiçbirinde kesin bilgilere sahip değildir. Husserl sağlam bilgiye varabilme yolunda “parantez arasına alma” yöntemini önerir. Parantez arasına almak herhangi bir önermeyi kesin ya da yanlış diye belirlemeden eleştiriye tutmaktır. Ona göre, “tin” doğal dünyanın nesneleriyle aynı türden bir varlık değildir. Bu nedenle “tin” doğa bilimlerinde geçerli olan aynı açıklama kategorilerine tabi tutulamaz. Husserl öznenen yola çıkarak her tür bilginin nesne kuran özneliliğin başarılarında temellendiğini vurgular. Kierkegaard'ın da üzerinde durduğu husus “öznel sorun” dur. Ona göre, kişi önce kendisi hakkında soru sormalıdır. En anlamlı soru kendimiz hakkındaki sorudur. Varoluşun anlamı nedir?, insan olmanın anlamı nedir? Kierkegaard'ın en çok sorduğu soruların başında gelir. Görülüyor ki Kierkegaard'ın felsefi sorunu ele alma biçimi onun varoluşçu geleneğin içinde olduğunu gösterir. Çünkü Kierkegaard varlığın özünü değil, varoluş açısından anlamını sorgular. Ona göre, önemli olan

insanın varlığa kazandırdığı anlamdır. Bundan dolayı Kierkegaard “neden” şeklinde soru sormaz. Çünkü bu biçimde ancak öz sorgulanabilir. Bu nedenle “anlamı nedir” sorusu özgün bir yaklaşımın ürünü olarak görülebilir.

KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia. Çağdaş Felsefe, İstanbul: İnkılap Yayınları,
1998

AYDIN, Ayhan. Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası, İstanbul: Alfa Yayınları,
2000

BLACKHAM, H.J. Altı Varoluşçu Düşünür, Çev. Ekin UŞŞAKLI.
Ankara: Dost Kitabevi Yayınları,
2005

CAPUTO, John. D." Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü",
İnsan Bilimlerine Prolegomena, Der. ve Çev. Hüsamettin ARSLAN. İstanbul,
2002

CAULY, Olivier. Kierkegaard, Çev. Işık ERGÜDEN. Ankara: Dost Kitabevi
Yayınları,
2006

EAGLETON, : Terry .Estetiğin İdeolojisi,
Der. Bülent GÖZKAN. Ankara: Dock Yayınları,
2001

FOULQUIE, Paul. Varoluşçunun Varoluşu, Çev. Yakup Şahan.
İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları,
1998

GÖKALP, Nurten: Edgar Sheffield Brightman'ın Personalizmi,
Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi,
1992

GÜNDOĞAN, : Ali Osman. Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi,
İstanbul: Birey Yayıncılık,
1997

JASPERS, Karl. Felsefi İnanç. Çev. Akın KANAT. İzmir: İlya Yayınları,
2001

KAUFMANN, Walter. Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk,
Çev. Akşit GÖKTÜRK. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,
1997

KIERKEGAARD, Sören. Baştan Çıkarıcının Günlüğü,
Çev. Süha SERTABİBOĞLU. İstanbul: Ayrıntı Yayınları,
1997

KIERKEGAARD Sören.Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe,
Çev: Doğan ŞAHİNER. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,
2005

KIERKEGAARD , Sören. Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler,
Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA. İstanbul: Anka Yayınları,
2005

KIERKEGAARD, Sören: Kahkaha Benden Yana. Çev. Nedim ÇATLI.
İstanbul:Ayrıntı Yayınları,
2000

KIERKEGAARD, Sören. Kaygı Kavramı, Çev. Türker ARMANER
İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları,
2003

KIERKEGAARD, Sören. Korku ve Titreme,
Çev. İbrahim KAPAKLIKAYA.İstanbul: Anka Yayınları,
2005

KIERKEGAARD, Sören. Ölümcül Hastalık Umutsuzluk,
Çev. M. Mukadder YAKUPOĞLU. Ankara: DoğuBatı Yayınları,
2004

KOÇ, Emel. Gabriel Marcel ve Sadakat, Ankara: Art Basın Yayın
2004

KURUÇAY, Yasin. Varoluşçu Felsefe’de Angst Kavramı,
Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,
2001

MACLINTYRE, Alasdair:Varoluşçuluk, Çev. Hakkı ÜNLER. İstanbul: Engin
Yayınları,
2001

MAGİLL, Frank. Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği,
Çev. Vahap MUTAL. İstanbul: Dergah Yayınları,
1992

SAĞUN, Gülsen: Kierkegaard’ta Kaygı ve Özgürlük,
İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,
2003

SARTRE, Jean Paul. Varoluşçuluk, Çev: Asım BEZİRCİ. İstanbul: Say Yayınları,
1999

SOYKAN, Ömer Naci. "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı",
Doğu Batı Düşünce Dergisi, VI, ŞUBAT
1999

TAŞDELEN, Vefa. Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş, Ankara: Hece Yayınları,
2004

URHAN, Veli. İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği, Ankara: Ankara Okulu Yayınları,
2002

WAHL, Jean. Existentialisme'nin Tarihi, Çev. Bertan ONARAN. İstanbul: Elif Yayınları,
1964

YAKUPOĞLU, M. Mukadder. Ahlak ve Şiddet, İstanbul: Göçebe Yayınları,
1997.

ÖZET

[DURAKOĞLU, Abdullah]. [Kierkegaard'ta İnsan ve Varoluş Problemi]. Ankara, [2007].

Bu çalışmanın ana teması Sören Kierkegaard'ın somut ve öznel insanın yaşamına ilişkin düşünceleridir. Bu nedenle çalışmada Kierkegaard'ın varoluş düşüncesine ağırlık verilmiştir. İnsanın doğası üzerine özgün düşünceler geliştiren Kierkegaard onun kendi benliğini kurduğu ilişkiler sonucunda oluşturduğunu düşünür. İnsanın kendisiyle kurduğu ilişki sonucu umutsuzluk, dünya ile kurduğu ilişki sonucu ise kaygı ortaya çıkar. Kierkegaard'a göre, insan kendi varoluşunu ancak Tanrı ile ilişki kurarak gerçekleştirebilir. Tanrı ile sevgi ilişkisi kurmak isteyen insan öncelikle kendi sınırlarını ve olanaklarını bilmelidir. Umutsuzluğa düşen insan kendi sınırlarının farkına varır. Kaygı duyan insan ise kendi sonluluğunun farkına varır. Böylelikle bu duyguları yaşayan insanlar kendi gerçeğinin bilincine vararak bir benlik oluşturmaya çalışırlar. Bundan dolayı çalışmanın önemli bir bölümünü insanın kurduğu ilişkiler oluşturur. Çünkü benlik, insanın kendisi, çevresi ve Tanrı ile ilgisini kuran, onun kendisini öznel bir hakikat olarak kavramasına neden olan bir kavramdır. Bu nedenle çalışmada benlik kavramı oluşturduğu öğeleri bakımından irdelenerek onun gelişimi açıklanmaya çalışılmıştır. Kierkegaard insanın estetik, etik ve dinsel aşamada ne ile nasıl ilişki kurduğunu göstermeye çalışmıştır. Tezin tümü dikkatle okunduğunda Kierkegaard'a göre, insanın ideal bir benliğe ulaşma yolunda atması gereken adımların neler olduğu ve onun varoluşunu nasıl anlamlı hale getirebileceği sorularına cevap verilebileceğini umut ediyorum.

Anahtar Sözcükler

1. İnsan
2. Varoluşçuluk
3. Benlik
4. Umutsuzluk
5. Sentez

ABSTRACT

[DURAKOĞLU, Abdullah]. [The Problems of Existence and Man of Kierkegaard]. Ankara, [2007].

The main idea of this study is the opinions of Søren Kierkegaard relating to the life of concrete and subjective human. Therefore, Kierkegaard's opinions about existence are emphasized in the study. Kierkegaard, who developed original ideas about human nature, thinks that human creates his own ego by establishing relations. Hopelessness arises as a result of the relation established by oneself, where anxiety arises as a result of the relations established by the world. For Kierkegaard, human can realize his existence provided that he contacts with Supreme Being. Human who desires to establish amity relation with Supreme Being, firstly must know his limitations and possibilities. Human who is in despair notices his own limitation whereas human who is concerned notices his termination. As a consequence, human who feels these sensations, tries to form an ego by realizing his own reality. For this reason, human relations constitute most of the study. Because ego is a notion which connects human to himself, his environment and Supreme Being and which causes him to apprehend himself as a subjective fact. Thus, in the study notion of ego is examined according to its elements and its development is tried to be explained. Kierkegaard tried to show that how and by what human establish relations in the aesthetic, ethic and religious stages. If all the study is perused, I hope that questions of Kierkegaard's opinions about which steps human should take in order to reach an ideal ego and how to make its existence meaningful will be answered.

Key Words

1. Human
2. Existentialism
3. Ego
4. Hopelessness
5. Synthesis